

T.C
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

**TASAVVUFUN TEŞEKKÜLÜNE DAİR BİR ESER OLARAK
EDEBÜ'L-MÜLÛK VE KAYNAK DEĞERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
İsmail ARSLAN

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

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

MAYIS 2021

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: Tasavvufun Teşekkülüne Dair Bir Eser Olarak Edebü'l-mülûk ve Kaynak Değeri

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 178 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 04/05/2021 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen Turnitin intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 7'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

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

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı Soyadı : İsmail ARSLAN
Öğrenci Numarası : 177213008
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Tezli Yüksek Lisans
Türü : () Proje (X) Yüksek Lisans Tezi () Doktora Tezi

BAŞER

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram

(Adı Soyadı, İmzası, Tarih)
04/05/2021

ÖNSÖZ

Tasavvufun bir dinî ilim olarak teşekkül sürecini diğer ilimlere nazaran daha geç dönemlere, hicrî birinci asrın ortalarından başlayıp çeşitli evrelerden geçerek beşinci asrın sonlarına doğru tamamladığı söylenebilir. Bu süreçte daha müdevven ve sistemli bir şekilde tasavvufun ana meselelerini, yöntemini ve maksadını ortaya koymaya çalışan Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hücûvîrî (ö. 465/1072) gibi sûfî yazarların eserleri bize tasavvufun tedvin sürecini aktaran ilk dönem tasavvuf metinleridir. Bu süreçte, hicrî IV. asrın ortaları ile V. asrın sonları arasında yaşamış bir sûfî yazar olan Ebû Mansûr el-İsfahânî'nin *Edebü'l-mülûk*'ü da bu eserler kadar kapsamlı olmasa da ele aldığı konuların önemi ve kendine has üslubu itibarıyla bu süreçte sözü geçen eserler arasında sayılabilecek öneme sahiptir. *Edebü'l-mülûk*'ün içerik olarak, tasavvufun tedvin dönemine dair okumalara katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu nedenle tasavvufun bazı konularını kendine has üslubuyla ele alan *Edebü'l-mülûk*'ü çalışmamızın konusu olarak seçtik. Böylece tasavvufun teşekkül sürecinde *Edebü'l-mülûk*'ün arz ettiği önemi ve katkılarını tespit etmeye çalıştık.

Bu amaçla üç bölüme ayırdığımız çalışmamızın birinci bölümünde *Edebü'l-mülûk*'ün müellifi ekseninde, nüshalarını, kaynaklarını ve ana hatlarıyla içeriğini tespit etmeye çalıştık. İkinci bölümde *Edebü'l-mülûk*'ta tasavvufun bazı temel meselelerini ve sorunlarını göstermeye çalıştık. Üçüncü bölümde ise *Edebü'l-mülûk*'ün tasavvuf araştırmaları için kaynak değerini ortaya koymaya yönelik çaba gösterdik.

Akademik ilk aşamasını teşkil eden bu çalışmanın, başından sonuna kadar olan sürecinde bir yüksek lisans tezi halini almasında ufuk açıcı yönlendirmelerini, fikirlerini ve kıymetli zamanını esirgemeyerek bana en büyük desteği ve motivasyonu veren kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER'e içtenlikle teşekkür ederim. Teze katkılarından dolayı bilhassa Doç. Dr. M. Nedim TAN ve Doç. Dr. Ahmet GÖKDEMİR'e teşekkür ederim. Ayrıca eğitim hayatım boyunca kendilerinden ders aldığım bütün hocalarıma da teşekkürü bir borç bilirim. Çalışmanın sonuna eklediğimiz *Edebü'l-mülûk* metni ve çevirisini kontrol eden Öğr. Gör. Dr. Muhammed Recai GÜNDÜZ'e çok teşekkür ederim. Tasavvuf alanında çalışma yapmamda muhterem büyüklerimin, sevgili annemin, babamın ve ailemin etkileri ve katkıları çoktur, hepsine hürmet ve teşekkürlerimi sunarım. Yine bu süreçte bana moral ve destek veren rahmetli abim İbrahim Halil ARSLAN'a, Sulhi CEYLAN'a, halam Vediha ARSLAN'a, Mustafa KORHAN'a, Muhammed UÇAR'a, çalışmamda Farsçayla ilgili tercümelerde yardımcı olan dayım Muhittin YAKUT'a, Almanca metinleri anlamada yardımlarını esirgemeyen dostum Tolga Yayla ve bütün arkadaşlarıma ayrı ayrı teşekkür ederim. Bu çalışmanın günümüz tasavvuf araştırmalarına küçük bir katkı sunmasını temenni ederim. Başarı Allah'tandır.

İsmail Arslan

29.04.2021

İÇİNDEKİLER

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

GİRİŞ	1
ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI	1
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	2
YÖNTEM VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ	2

BİRİNCİ BÖLÜM: <i>EDEBÜ'L-MÜLÛK</i> VE MÜELLİFİ.....	4
1.1 <i>EDEBÜ'L-MÜLÛK</i> 'ÜN NÜSHALARI VE TARİHLENDİRİLMESİ.....	4
1.2 <i>EDEBÜ'L-MÜLÛK</i> 'ÜN MÜELLİFİ	5
1.3 ANA HATLARIYLA EBÛ MANSÛR EL-İSFAHÂNÎ'NİN BİYOGRAFİSİ	14
1.3.1 Hayatı.....	14
1.3.2 Eserleri	16
1.3.3 Hocaları, Talebeleri ve Tasavvuf Literatürüne Katkıları.....	17
1.4 <i>EDEBÜ'L-MÜLÛK</i> 'ÜN KAYNAKLARI	18
1.5 ANA HATLARIYLA <i>EDEBÜ'L-MÜLÛK</i> 'ÜN İÇERİĞİ.....	26

İKİNCİ BÖLÜM: <i>EDEBÜ'L-MÜLÛK</i> 'TA TASAVVUF: TEMEL MESELELER VE SORUNLAR.....	27
2.1 BİR DİNÎ İLİM OLARAK TASAVVUF VE DİĞER İLİMLERLE İLİŞKİLER	27
2.1.1 <i>Edebü'l-mülûk</i> 'ta Tasavvuf ve İlimler Arası İlişkiler	27
2.1.2 İlimler Tasnifi ve Entelektüel Hayata Yönelik Eleştiriler	30
2.1.2.1 Bidat Ehli ve Sahte Sûfiler Sorunu	31
2.1.2.2 Aşırı Zühd Eğilimleri.....	34
2.1.3 Tasavvufun Yöntemi: Riyazet, Mücâhede ve Müşâhede	37
2.1.4 İlm-i Bâtın Olarak Tasavvuf: İlim-Marifet İlişkisi	39
2.1.5 Tasavvufta Gelenek: Ashâb-ı Suffe'nin Örnekliliği	40
2.1.6 Tasavvufun Gayesi Olarak Tevhid	41
2.2 BİR AHLAKLANMA YOLU OLARAK TASAVVUF VE TEMEL İLKELERİ.....	42
2.2.1 Tasavvufun İki Esası: Fakirlik ve Zühd.....	42
2.2.2 Tevekkül ve Kesb	44
2.2.3 Sabır	46
2.2.4 Ülfet	47
2.2.5 Tasavvuf ve Güzel Ahlak: Îsâr ve Cömertlik	47
2.3 SÛFÎ KİMDİR?.....	49
2.3.1 Sûfiler ve Hükümdarlar.....	49

2.3.2 Tasavvuf ve Kıyafet Sembolizmi.....	51
2.4 TASAVVUFUN TARTIŞMALI KONULARI	52
2.4.1 Semâ.....	52
2.4.2 Vecd	54
2.4.3 Havâtır.....	56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: *EDEBÜ'L-MÜLÛK*'ÜN TASAVVUF ARAŞTIRMALARI

İÇİN KAYNAK DEĞERİ58

3.1 <i>EDEBÜ'L-MÜLÛK</i> VE TASAVVUF LİTERATÜRÜ	58
3.1.1 <i>Edebü'l-mülûk</i> ve <i>el-Lüma'</i>	58
3.1.2 <i>Edebü'l-mülûk</i> ve <i>et-Ta'arruf</i>	60
3.1.3 <i>Edebü'l-mülûk</i> ve <i>el-Mukaddime fi't-tasavvuf</i>	62
3.1.4 <i>Edebü'l-mülûk</i> ve <i>er-Risâletü'l-Kuşeyriyye</i>	63
3.1.5 <i>Edebü'l-mülûk</i> ve <i>Keşfü'l-mahcûb</i>	65
3.2 <i>EDEBÜ'L-MÜLÛK</i> 'TAKİ SÖYLEMİN TEMEL İLKELERİ.....	71
3.2.1 Zâhir-Bâtın İkiliği	71
3.2.2 Şeriat-Hakikat İkiliği	72
3.3 <i>EDEBÜ'L-MÜLÛK</i> 'TA TEFSİR VE YORUM.....	74
3.3.1 Ayetler.....	74
3.3.2 Hadisler	75
3.4 <i>EDEBÜ'L-MÜLÛK</i> 'TA TASAVVUFUN TARİHİ	76
3.5 <i>EDEBÜ'L-MÜLÛK</i> 'TA NAZARÎ BİR BAHİS ÖRNEĞİ: NEFSİN MAHİYETİ.....	77

SONUÇ.....80

KAYNAKÇA.....82

EK: *EDEBÜ'L-MÜLÛK FÎ BEYÂNİ HAKÂİKİ'T-TASAVVUF* (METİN VE ÇEVİRİ).....85

ÖZGEÇMİŞ.....182

KISALTMALAR

a. mlf	: Adı geçen müellif
b.	: Bin, ibn
bs.	: Baskı
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
ev.	: Çeviren
DİA	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
h.	: Hicrî
Hız.	: Hazreti
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakóltesi
nşr:	: Neşreden
p.	: Paragraf
ö.	: Ölüm/vefat tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik eden

TABLÖLAR

Tablo 1. <i>Edebü'l-mülûk</i> 'ta Zikredilen İsimler	_____ syf. 20
Tablo 2. <i>Edebü'l-mülûk</i> 'ta Geçen Konuların Literatür Mukayesesi	_____ syf. 67

Özet

Tezin Başlığı: Tasavvufun Teşekkülüne Dair Bir Eser Olarak <i>Edebü'l-mülûk</i> ve Kaynak Değeri	
Tezin Yazarı: İsmail ARSLAN	Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER
Kabul Tarihi: 02/06/2021	Sayfa Sayısı: viii (ön kısım) + 81 (tez) + (ek)
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri	Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Tasavvufun tedvin süreci olarak sayabileceğimiz hicrî IV. asrın sonları ile VI. asrın başlarına kadarki dönemde tasavvuf mirasını meseleleriyle, yöntemiyle ve maksadıyla derleyen ve sistemli bir şekilde sunmaya çalışan bir tasavvuf literatürü oluşmuştur. Bu zaman aralığında yaşamış sûfîlerden Ebû Mansûr el-İsfahânî'nin yazınsal çalışmaları da döneme katkı sunmuş niteliktedir. Bu çalışmalarından bir tanesi <i>Edebü'l-mülûk</i>'tur. Ebû Mansûr, ele aldığı meseleleri kendine has ifade biçimiyle tamamen özgün sayılabilecek düşüncelerle ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra her meseleyi zâhir-bâtın ikiliği yönünden irdelenmiştir. Bu yönleriyle <i>Edebü'l-mülûk</i> diğer tasavvuf eserleri arasında önemli bir yere sahiptir. Çalışmamızda <i>Edebü'l-mülûk</i>'ün bu döneme olan katkıları, diğer eserlerle de mukayeseli bir şekilde ele alınmaya çalışılacaktır. Üç bölüme ayırdığımız çalışmamızın birinci bölümünde <i>Edebü'l-mülûk</i>'ün müellifini, tarihini, kaynaklarını ve içeriğini tespit etmeye çalıştık. İkinci bölümde <i>Edebü'l-mülûk</i>'a göre tasavvufun ilimler hiyerarşisindeki konumu, muhatapları, konusu, yöntemi gibi temel meselelerine ve bazı tartışmalı konularına değinmeye gayret ettik. Üçüncü bölümde ise <i>Edebü'l-mülûk</i>'ün, tasavvufun diğer tedvin dönemi eserleri arasındaki önemini, özgünlüğünü ve katkılarını seçtiğimiz eserlerle mukayeseli bir şekilde sunmakla beraber, yine bu bölümde <i>Edebü'l-mülûk</i>'ün özgün yazım geleneğini yansıtan bazı konuları işlemeye çalıştık.	
Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ebû Mansûr el-İsfahânî, <i>Edebü'l-mülûk</i> , zühd, tevekkül.	

Summary

Thesis Title: <i>Adab al-mulûk</i> as a Work on the Formation of Sufism and Its Source Value	
Thesis Author: İsmail ARSLAN	Advisor: Dr. Hacı Bayram BAŞER
Date: 02/06/2021	Pages: viii (pre-text)+81 (main body)+(appendices)
Department: Basic Islamic Sciences	Field of Study: Basic Islamic Sciences
Sufism literature that compiles and systematically presents the Sufism heritage with its issues, methods and purposes has been formed in the period between fourth and sixth centuries AH, which can be seen as formation period of Sufism. The literary works of Abû Mansûr al-Isfahânî, who was a Sufi who lived in this period, also contributed to the period. One of these works is <i>Adab al-mulûk</i>. Abû Mansûr set forth the issues he dealt with in his own way of expression, with thoughts that could be considered completely original. In addition, he examined every issue he dealt with in terms of the duality of <i>zahir-bâtın</i>. With these aspects, <i>Adab al-mulûk</i> has an important place among other Sufism works. In our study, the contributions of <i>Adab al-mulûk</i> to this period will be dealt with in a comparative way with other works. In the first part of our study, which we divided into three parts, we tried to determine the author, history, sources and content of <i>Adab al-mulûk</i>. In the second part, we tried to touch upon the main issues such as the position of Sufism in the hierarchy of sciences, addresses, subject, method and some controversial issues according to <i>Adab al-mulûk</i>. In the third part, while we present the importance, originality and contributions of <i>Adab al-mulûk</i> among the works of Sufism and other works in comparison with the works we have chosen, again in this section, we tried to cover some subjects that reflect the original writing tradition of <i>Adab al-mulûk</i>.	
Key Words: Sufism, Abu Mansûr al-Isfahânî, <i>Adab al-mulûk</i> , renunciation, tawakkul.	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Tasavvufun bir dinî ilim olarak teşekkül etmesi sürecinde onun temel meselelerini, sınırlarını ve diğer ilimlere karşı konumunu daha derli toplu bir şekilde ortaya koyan önemli eserler kaleme alınmıştır. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî'nin (ö. 378/988) *el-Lüma'*, Ebû Bekir el-Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf*'u, Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'si ve Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb*'u konuyla ilgili bu dönemde yazılmış ana kaynakları oluşturmaktadır. Bu eserlerin her biri kendilerine kadar olan tasavvufî birikimi ihtiva etme ve derleme özelliğine sahip olup her bir eser kendine ait bazı özellikleri taşımaktadır. Bunun yanı sıra Bağdat merkezli tasavvuf anlayışından beslenen bu eserlerin temel amacı tasavvufun ibâhî ve hulûlî gibi sapkın gruplardan arındırılması ve Ehl-i sünnet çizgisindeki ilimler hiyerarşisindeki konumunu tahkim etmektir. Bu anlamda tasavvufun, bu süreçte Sünnî bir ilim olarak teşekkülünü büyük oranda Bağdat merkezli olarak tamamladığı görülmektedir. Bunun yanında Horasan da yine bu dönemde önemli bir tasavvuf merkezidir. Tasavvufun bu süreci içerisinde Bağdat sûfilîği düşüncesinden istifadeyle yazılmış önemli eserlerden bir tanesinin de Ebû Mansûr el-İsfahânî'nin *Edebü'l-mülûk*'ü olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda eserini kendine özgün bir yazım tarzıyla kaleme alan Ebû Mansûr'un ile eseri *Edebü'l-mülûk*'ün bu müellifler ve kitaplar arasında üslup bakımından ayırt edici bir özelliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. *Edebü'l-mülûk* hacim olarak küçük, fakat içerdiği konular bakımından önemli bir tasavvuf eseridir. Fakat zikrettiğimiz diğer eserler gibi tasavvufta ön plana çıkarılmış bir eser değildir. Bu sebeple biz *Edebü'l-mülûk*'ü tasavvufun teşekkül döneminde yazılan ve rağbet görmeyen önemli bir eser olduğu için çalışmamızın konusu olarak seçtik. Maksadımız bu eserin tasavvufun teşekkül dönemine olan katkılarını ortaya koymaktır. Araştırmamızın başlığından da anlaşılacağı üzere biz *Edebü'l-mülûk*'ü çalışmamızın eksenini olarak seçip tasavvufun teşekkül sürecini buna göre değerlendirdik. Bunu yaparken *Edebü'l-mülûk*'ü kıyaslayacağımız zikri geçen temel eserleri öncül olarak seçtik ve Ebû Mansûr'un görüşleriyle çalışmamızı sınırlandırdık.

Bu doğrultuda tezimizin her bölümünü bir soruya dayanarak oluşturduk. Buna göre birinci bölümde sorumuzu *Edebü'l-mülûk*'ün müellifinin kimliğini, içeriğini ve kaynaklarını cevaplandırmaya yönelik sorduk. Üzerinde yapılmış çalışmalarda yazarının kimliğine dair henüz kesin bir yargı bulunmayan bu eserin yazarını kendimize göre tespit etmeye çalıştık. Ayrıca bu bölümde eserin içeriğini ve kaynaklarını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık.

İkinci bölümde *Edebü'l-mülûk* ekseninde tasavvufun temel meselelerinin ve sorunlarının ne olduğu sorusuna cevap aramaya çalıştık. Bu bağlamda tasavvufun bir dinî ilim olması ve diğer ilimlerle ilişkisi; aşırı zühd eğilimleriyle mücadele, bidat ehli ve sahte sûfilerle mücadele gibi tasavvufun karşılaştığı bazı temel sorunlarını; tevekkül, sabır, rıza gibi bazı temel meseleleri ile tasavvufun semâ' ve vecd gibi tartışmalı bazı konularını ele almaya çalıştık.

Üçüncü bölümde ise cevap aramaya çalıştığımız temel soru, *Edebü'l-mülûk*'ün tasavvuf araştırmaları için kaynak değerinin tespitine yöneliktir. Bu bölümde *Edebü'l-mülûk*'ün;

sırasıyla Serrâc'ın *el-Lüma*'ı, Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*'u, Sülemî'nin *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*'u, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si ve Hücûvî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'u gibi tasavvufun tedvin dönemi eserleriyle mukayesesini yapmaya çalıştık. Ayrıca bu bölümde *Edebü'l-mülûk*'ün özgün taraflarıyla nasıl kaynak bir eser olduğunu bazı temel söylemleriyle ortaya koymaya çalıştık.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Tasavvuf, tedvin dönemi olarak sayabileceğimiz hicrî IV. asırdan V. asrın sonlarına kadarki süreçte, sûfî yazarlar tarafından müdevven bir ilim haline getirilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple tasavvufu, bu süreçte eser veren sûfî yazarları ile eserlerini takip ederek anlamaya çalışmak isabetli bir yaklaşım olacaktır. Bu doğrultuda Ebû Mansûr, hicrî IV. asrın sonlarından V. asrın ortalarına yakın bir dönemde yaşamış ve önemli sayılabilecek eserler vermiş bir sûfî yazardır. Bu anlamda çalışmamızın gayesi, *Edebü'l-mülûk*'ün kendisinden önce yazılmış tasavvuf eserleri ile karşılaştırmasını yapmak suretiyle; önemini, bu eserlere yapmış olduğu katkıları ve tasavvuf araştırmalarında teşkil ettiği kaynak değerini tespit etmeye çalışmaktır.

Yöntem ve Literatür Değerlendirmesi

Çalışmamızda *Edebü'l-mülûk*'ü mihver olarak seçerek Ebû Mansûr'un bu eserdeki düşüncelerini tasavvufun tedvin dönemi yazarlarından Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücûvî gibi tasavvuf yazarlarının düşünceleriyle mukayeseli bir üslupla değerlendirmeye çalıştık. Bunun yanı sıra bazı çağdaş çalışmalarla araştırmamızı destekledik. Bu bağlamda aynı geleneğin birer mensubu olan adı geçen bu yazarların eserlerine sıkça atıfta bulunduk. Bununla birlikte Ebû Mansûr'un kendisinden önceki veya sonraki tasavvuf mirası arasında kendine özgü yazım tarzına ve meselelere yaklaşımına da dikkat çekmeye çalıştık. Bütün bunları *Edebü'l-mülûk*'ta ele alınan tasavvufun bir dinî ilim olması, diğer ilimler karşısındaki konumu, şeriat-hakikat, zâhir-bâtın, sabır, tevekkül gibi bazı meseleler ve semâ', vecd gibi tasavvufun bazı tartışmalı kavramları doğrultusunda; eserin içeriğinin tamamını kapsayacak bir şekilde ve bahsi geçen yazarların eserlerindeki yaklaşımlarını da tespit ederek çalışmamızı bu yöntemle devam ettirdik.

Ebû Mansûr'un *Edebü'l-mülûk*'taki tasavvuf anlayışının daha iyi ortaya konulması için bir literatür değerlendirmesi yapmak faydalı olacaktır. Bu eserin tahkikleri ve üzerinde yapılmış çalışmalar sınırlı sayıdadır. Eseri ilk olarak İraj Afsar keşfetmiş, daha sonra Bernd Radtke 1991 yılında matbu olarak basmıştır. Yine Gramlich de 1993 yılında Almanca olarak eserin tercüme halini notlandırarak basmıştır. Eserin aslı Arapça olup hakkında yapılmış herhangi bir Türkçe çalışmaya rastlayamadık. Rıza Kurtuluş'un *DİA*'da yazmış olduğu "İsfahânî Ebû Mansûr" maddesi haricinde Ebû Mansûr ve *Edebü'l-mülûk* üzerine Türkçe yapılmış herhangi bir çalışma da bulamadık. Bu sebeple biz eseri öncelikle Türkçe'ye çevirip sonrasında bunun üzerinde çalıştık.

Edebü'l-mülûk üzerine yapılmış çalışmaların sınırlı sayıda olduğunu söyledik. Bu çerçevede biz çalışmamızda Radtke'nin baskısını esas aldık ve dipnotlarda bu baskının sayfa numaralarını verdik. Aynı zamanda Radtke'nin sayfa numaralarından sonra tezin

sonuna ek olarak koymuş olduğumuz Arapça metnin de paragraf numarasını, örneğin “Ek (p. 1)” şeklinde verdik.

Araştırmada kullanılan ikincil kaynakları klasikler ve çağdaş çalışmalar şeklinde tasnif edebiliriz. Ebû Mansûr’un, tasavvufun tedvin dönemi yazarlarından biri olduğu için kendisinden önceki sûfî yazarların çalışmalarından etkilenmiş ve kendisinden sonraki yazarları da etkilemiş olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak; Serrâc’ın *el-Lûma*’ını, Kelâbâzî’nin *et-Ta’arruf*’unu, Kuşeyrî’nin *er-Risâle*’sini ve Hücûvî’nin *Keşfü’l-mahcûb*’unu müracaat ettiğimiz temel eserler olarak seçtik. Çağdaş araştırmalar olarak Ekrem Demirli’nin *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*’ı, Ahmet T. Karamustafa’nın *Tasavvufun Oluşumu*, Hacı Bayram Başer’in *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* isimli eserleri tezimizin özellikle ikinci bölümünü fikrîsel anlamda yönlendirmiş önemli çalışmalardır. Ayrıca Ebû Mansûr ve eserleri üzerine yapılmış önemli çağdaş çalışmalardan bazılarında da istifade ettik. Özellikle birinci bölümde eserin yazarını tespit etmede Radtke’nin eserin başında yazmış olduğu “Einleitung” (Giriş), aynı şekilde Gramlich’in de yine tercümesindeki “Einleitung” (Giriş) bölümleri ile Herman Landolt’un “Adab al-Muluk: Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert” (*The Journal of the American Oriental Society Dergisi*, 1994) makalesinin yanı sıra, Pûrcevâdî’nin “Suhenân-ı Ebû Manşûr-i İşfahânî (*Mecelle-i Ma’ârif*), “Âdâbü’l-mutaşavvife ve hakâikuhâ ve işârâtühâ ez Ebû Manşûr-i İşfahânî” (*Mecelle-i Ma’ârif*), “Seyr-i ıstılâhât-ı şûfiyân ez Nehcü’l-hâş-i Ebû Manşûr-i İşfahânî tâ Fütûhât-i İbn ‘Arabî” (*Mecelle-i Ma’ârif*) ve “Dû eşer-i Kuhen der semâ’ (ez Ebû ‘Abdurrahman Sülemî ve Ebû Manşûr-i İşfahânî)” (*Mecelle-i Ma’ârif*) ile Rahman Mostagh Mehr’in ve Sümeyye Jabbarpour’un beraber yazmış oldukları “Din ve Gelenek: Ebû Mansur İsfahânî’nin Tasavvufî İnançları” (*İÜEF Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul, 2012) gibi bazı makaleler de önemli ölçüde istifade ettiğimiz bazı çağdaş araştırmalardır. İstifade ettiğimiz önemli çağdaş kaynaklardan bir tanesi de *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’dir.

Kaydettiğimiz bu bilgiler, Türkçe’de gerek Ebû Mansûr gerekse *Edebü’l-mülûk* ve diğer eserleri üzerine yapılmış çalışmaların yeterli seviyede olmadığını; bu da çalışmamızın gerekliliğini göstermektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM: EDEBÜ'L-MÜLÛK VE MÜELLİFİ

1.1 Edebü'l-mülûk'ün Nüshaları ve Tarihlendirilmesi

Tezimizin konusu olan eserin tam adı, *Edebü'l-mülûk fî beyani hakâiki't-tasavvuf*'tur. Fransız araştırmacı Serge de Laugier de Beaurecueil'in *Nehcü'l-hâs* ile birlikte Ebû Mansûr'u keşfetmesinden sonra *Edebü'l-mülûk*'ü da ilk defa İranlı araştırmacı Îrec Efşâr (*Mecelle-i Yağmâ*, c.18, sy. 5, 1965, 251-254) tasavvuf literatürüne kazandırmıştır. Daha sonra Fritz Meier tarafından "Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sûfik", (*Oriens* 20, 1967, 60-106) ismiyle kitabın el yazması üzerine detaylı bir inceleme yapılmıştır.¹ Tahran'da bulunan Kitâbhâne-i Millî Îrânî (İran Millî Kütüphanesi)'nin verilerine göre eserin birkaç tane yazma nüshası vardır. Bunlardan en orijinal olanı, Şiraz'daki Hânekâh-ı Ahmedî Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada, 87. Numarada, sayfa 79'da bulunmaktadır ve bu nüsha el-Cevâd Kültür Araştırma Enstitüsü tarafından daha sonra derlenmiştir. Aynı kütüphanede 19. satırda; 1-40 yaprakları arasında kitabın el yazmasının bir kopya nüshası daha vardır. Bu nüsha Ali Gıyâsî tarafından 1379 (hicrî-şemsî) yılında bu kütüphaneye bağışlanmıştır. Bir diğer yazma, Kitâbhâne-i Dânişgâh-ı Tehrân (Tahran Üniversitesi Kütüphanesi)'da 1-80 varaklar arasında müellifi İsfahânî Ma'mer b. Ahmed olarak kayıtlı bulunmaktadır. Yine aynı kütüphanede eserin son istinsah tarihi 8. yüzyıl olarak kaydedilmiştir. Radtke'ye göre bu tarih 766/1365'dir ve bu yazma mecmuanın yazarı bu tarihten önce yaşamıştır.²

Eserin el yazmaları haricinde basılmış bir neşri vardır. Bu, Bernd Radtke tarafından *Adab al-Mulûk: Ein Handbuch Zur İslamischen Mystik Aus Dem 4./10. Jahrhundert* (4./10. Yüzyıla Ait İslâmî Mistisizm Hakkında Bir El Kitabı) adıyla 1991 yılında Stuttgart'ta basılan neşirdir. Radtke bu nüshayı el yazmasına olabildiği kadar bağlı kalarak hazırladığını belirtmiştir. Daha sonra Radtke'nin bu meşri, Richard Gramlich tarafından *Die Lebensweise der Könige* adıyla 1993 yılında Almanca'ya çevrilmiştir. Gramlich'in bu çalışması aynı zamanda kitabın içeriğini notlandırma mahiyetindedir.

Edebü'l-mülûk'ün yazıldığı tarihin, eserin içerisinde adı geçen bazı isimler aracılığıyla belirlenebildiğini görmekteyiz. Bu isimlerden biri, Ebû Bekir ed-Dükkî'dir (ö. 360/971). Dükkî, *Edebü'l-mülûk*'ta ismi geçenler arasında en son vefat eden olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir diğer isim, Ebû Bekir et-Tarsûsî'dir (ö. 374/984). Tarsûsî'nin zikredildiği isnat zincirinde kendisi için "*rahimehullah*" ifadesi kullanılmamıştır. Bu ise Tarsûsî'nin kitabın yazıldığı tarihte hala hayatta olduğu anlamına gelebilir.³ Bu durumda kitabın Ebû Bekir ed-Dükkî'nin ölümüyle Ebû Bekir et-Tarsûsî'nin ölümü arasında; yani hicrî 360 ile 374 yılları arasında yazıldığını muhtemel kılmaktadır. Bu argümanlardan hareketle Radtke, kitabın hicrî IV. yüzyıla ait olduğu sonucuna varmıştır.⁴ Nitekim kitap üzerinde

¹ Richard Gramlich, "Einleitung", *Die Lebensweise der Könige*, Stuttgart, 1993, s. 1; Nasrullah Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", *Mecelle-i Ma'ârif*, Nisan-Kasım 1989, s. 5.

² Bernd Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk: Ein Handbuch zur İslamischen Mystik*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Stuttgart, 1991, s. 1.

³ Ebu Bekir et-Tarsûsî'nin zikredildiği isnad için bkz. *Edebü'l-mülûk*, s. 17; Ek (p. 46).

⁴ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 14.

önemli değerlendirmeleri bulunan yazarlardan biri olan Nasrullah Pûrcevâdî de aynı şekilde *Edebü'l-mülûk*'ün hicrî IV. asırda yazıldığını kaydetmiştir.⁵

1.2 *Edebü'l-mülûk*'ün Müellifi

Edebü'l-mülûk'ün müellifinin kimliğine dair araştırmalarda bazı çağdaş araştırmacıların isimleri öne çıkmaktadır. Bunlar, Fritz Meier (ö. 1998), Richard Gramlich (ö. 2006), Bernd Radtke, Hermann Landolt ve Nasrullah Pûrcevâdî'dir. Bu yazarlar arasında Fritz Meier, eserin müellifini ilk tartışan kişidir. Kendisinden sonra öğrencileri Radtke, Gramlich ve Landolt ise onun tartışmasını bıraktığı yerden devam ettirmişlerdir. Bu isimlerin içerisinde Radtke, tartışmayı daha nesnel bir noktaya kadar taşımıştır. Pûrcevâdî ise yazarın kim olduğuna dair bu isimler arasında en iddialı konuşan kişidir. Fakat biraz sonra değineceğimiz üzere, ileri sürülen tezler kitabın yazarı olabilecek olası bazı isimlerin lehinde kesinlik kazanmasa da bu konuda tartışmaya katılan söz konusu çağdaş araştırmacıların her biri, kendisine göre kuvvetli bulduğu bazı gerekçelerle eserin yazarı olabilecek bir ismi ön plana çıkarmıştır. Bu sebepten dolayı yazarın kimliğine dair şu ana kadar kesinlik kazanmış herhangi bir iddia olmasa da biz de ileri süreceğimiz bazı gerekçelere dayanarak tartışmaya dahil edilen muhtemel isimlerden birine kitabı nispet edeceğiz.

Fritz Meier'in, *Edebü'l-mülûk*'ün müellifi olabilecek üç ismi tartıştığını görmekteyiz. Bunlar:

- 1) Ebû Abdullah Muhammed b. Hafif b. İsfikşâd ed-Dâbbî veya eş-Şirâzî (ö. 371/982)
- 2) Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021)
- 3) Ebû Mansur Ma'mer b. Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-İsfahânî (ö. 418/1027).

Bu üç ismi ilk defa Meier tartışmıştır fakat bu üç yazardan hiçbirinin lehine olacak şekilde herhangi bir güçlü argüman ortaya koyamamıştır.⁶ Radtke tartışmayı Meier'in bıraktığı yerden devam ettirmiş ve aynı şekilde onun bu üç isim hakkında ikna edici herhangi bir sonuca ulaşamadığını ifade etmiştir.

Radtke İbn Hafif'in olasılığını baştan kabul etmemektedir. Çünkü İbn Hafif, *Kitâbü'l-iktisâd*'da kesbin tasavvuf için herhangi bir sorun teşkil etmediğini içeren ifadeler kullanmıştır. Fakat *Edebü'l-mülûk*'ün yazarı çalışmayı zühde aykırı bulduğu için önermemektedir. Radtke'nin İbn Hafif aleyhinde sunduğu bir diğer argüman ise *Kitâbü'l-iktisâd* ve *Edebü'l-mülûk* arasında yazım üslubu farkıdır. Ona göre *Edebü'l-mülûk*'ta cümleler, düzgün bir Arapçayla genellikle kısadır ve kesin yargı bildirir. Öbür tarafta *Kitâbü'l-iktisâd*'da cümleler uzundur ve Arapçanın bazı kurallarıyla çelişir. Bir diğer karşıt argüman ise Radtke'ye göre iki yazar arasındaki “ilm-i bâtın” anlayışındaki farklılıktır.⁷

⁵ Nasrullah Pûrcevâdî, “Dü Eşer Kuhen der Semâ': ez Ebu Abdurrahman Sülemî ve Ebû Mansûr-i İsfahânî”, *Mecelle-i Ma'ârif*, c.5, sayı 3, 1988, s. 32.

⁶ Richard Gramlich, “Einleitung”, *Die Lebensweise der Könige*, s. 5.

⁷ Radtke, “Einleitung”, *Adab al-Mulûk*, s. 3

Bu durumda Sülemî ve Ebû Mansûr kalmaktadır. Radtke bu iki isim arasındaki tartışmayı *Edebü'l-mülûk*'ta geçen isimler üzerinden yapmaktadır. Kitapta geçen bütün isimlerin listesini sıraladıktan sonra, bu isimlerin çoğunun batıya yani genellikle Cüneyd-i Bağdâdî'in (ö. 297/909) çevresine ait olduğuna dikkat çeker. Başka bir ifadeyle Radtke'ye göre yazar Cüneyd etrafında şekillenen tasavvuf anlayışından beslenmiş görünmektedir. Bunun önemli kanıtlarından birisi, yazarın Cüneyd'e ait "ezelilik" düşüncesine işaret etmesidir.⁸ Burada Radtke'nin Sülemî'yi Horasan tasavvuf geleneğinin müntesibi olmasından dolayı ihtimal dışı bıraktığını görmekteyiz. Bu bakımdan Sülemî ile Ebû Mansûr arasında Radtke'nin tercihinin şimdilik Ebû Mansûr'dan yana olduğunu söyleyebiliriz. Ancak daha sonra detaylı olarak da inceleyeceğimiz üzere bu konudaki tartışmalara dahil olan çağdaş yazarlardan biri olan Nasrullah Pürcevâdî, Ebû Mansûr'un Bağdat'taki tasavvuf geleneğiyle olan ilişkisine dair bazı argümanlar ortaya koymuştur. Örneğin Ebû Mansûr'un *el-Minhâc*'da Bağdat sûfilerinden Cüneyd-i Bağdâdî'yi, Ebû Said el-Harrâz'ı, İbrahim el-Havvâs'ı ve Ebû Hüseyin en-Nûrî'yi tasavvuftaki şeyhler olarak zikrettiğini kaydetmiştir.⁹ Pürcevâdî, Radtke'nin işaret ettiği Cüneyd'in ezelilik düşüncesine de dikkat çeker. Ebû Mansûr'un *Ehâdisü'l-erbaîn*'de bu düşüncüyü *Edebü'l-mülûk*'ta geçen ifadelerle benzer bir şekilde ele aldığını ifade eder. Pürcevâdî Ebû Mansûr'un çeşitli eserleri ile *Edebü'l-mülûk* arasında bu gibi mukayeseleri yapar. Örneğin verdiği bir diğer kıyas, yine *Ehâdisü'l-erbaîn* ile *Edebü'l-mülûk*'ta hırka giymeye dair ifade biçiminin yakın benzerliğidir. Pürcevâdî bu kıyaslamaların girişinde Fritz Maier ve Bernd Radtke'nin *Edebü'l-mülûk*'ün yazarı konusunda tereddütte olduklarını, oysa Ebû Mansûr'un eserleriyle; özellikle *Ehâdisü'l-erbaîn* ile *Edebü'l-mülûk* arasındaki yakın benzerlikler, kitabın Ebû Mansûr'a aidiyetinin bir göstergesi olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰ Radtke'nin ihtimal olarak düşündüğü bir diğer isim Ebû Nuaym el-İsfahânî'dir (ö. 430/1038). *Edebü'l-mülûk*'ta geçen bazı benzer bilgiler ve isnatlar *Hilye*'de de geçtiği için Radtke Ebû Nuaym'ın da kitabın yazarı olabileceğini tartışır. Bunun yanı sıra *Edebü'l-mülûk* ve Ebû Nuaym'ın *Kitâbü'l-erbaîn*'i arasında bazı benzer konuların olduğuna da dikkat çeker. Bunlardan biri *bezl* konusudur. Bir diğeri ise sûfilerin yaşam yeri olarak mescitleri seçmelerine dair bilgidir. Radtke devamında iki eser arasında sadece terim olarak bir benzerlik olduğunu belirtir. Ebû Nuaym'ın ifade biçimiyle *Edebü'l-mülûk* arasında bazı farklara da dikkat çeker. Örneğin Ebû Nuaym'ın *Hilye*'de sûfiler için *mutasavvıfe* ifadesini kullandığını, buna karşın *Edebü'l-mülûk* yazarının *sûfiyyeyi* kullandığını belirterek iki yazar arasında terminolojinin uyuşmadığını, dolayısıyla yazarın Ebû Nuaym olma ihtimalini de çok zayıf görür.¹¹ Radtke'nin savına ek olarak şunu söyleyebiliriz ki Ebû Nuaym bu kavramlar hakkında herhangi bir yorum yapmamış, sadece konuyla bağlantılı olarak gördüğü hadisleri rivayet etmiştir. Bu sebeple Ebû Nuaym'ın bu kavramlar hakkındaki ifade biçimini *Edebü'l-mülûk*'ta bulamamaktayız. Dolayısıyla her ne kadar *Edebü'l-mülûk*'ta geçen bazı kavramlar kullanılmış olsa da

⁸ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 13.

⁹ Nasrullah Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfi-i Hanbelî", s. 45-46.

¹⁰ Nasrullah Pürcevâdî, "Âdâbü'l-mutasavvıfe ve hakâikuhâ ve işârâtühâ ez Ebû Mansûr-ı İsfahânî", *Mecelle-i Ma'ârif*, c. 9, 1993, s. 277.

¹¹ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 15.

bunun normal olduğunu söyleyebiliriz, çünkü o dönemde yazılan tasavvuf eserlerine baktığımızda bu tür ortak bilgilere rahatlıkla rastlayabilmekteyiz.¹²

Görüldüğü kadarıyla Radtke şimdilik Ebû Mansûr'u diğer saydığımız yazarlara göre daha kuvvetli bir ihtimal olarak görmektedir. *Edebü'l-mülûk*'ta geçen “çünkü Allah'a giden yollar gökteki yıldızlardan daha fazladır”¹³ cümlesinin Ebû Mansûr'a ait olan *Nehcü'l-hâs*'ta da geçtiğini belirtir. Ancak Radtke *Edebü'l-mülûk*'ün yazarının sözlerinin zamanla dilden dile dolaşarak anonim bir hal almış olabileceği ihtimalini öne sürerek bu noktada Ebû Mansûr için de olumlu bir kanaate varmaz.¹⁴ Hermann Landolt'un bu noktada Radtke'nin yaklaşımıyla ilgili değerlendirmesi önemlidir. Landolt, Radtke'nin *Edebü'l-mülûk* ile Ebû Mansûr'un diğer eserleri arasında birçok ifade ve fikir benzerliği olduğunu, hatta semâ' ve vecd tanımlarının neredeyse aynı olduğunu kabul ettiğini söyler, fakat buna rağmen Ebû Mansûr'un eserlerinde sûfî kelimesinin çoğulu olarak “mutasavvıfe”yi kullandığını ileri sürdüğünü belirtir. Çünkü Radtke'ye göre *Edebü'l-mülûk*'ta çoğul olarak “sûfiyye” kullanılmıştır.¹⁵

Radtke, yazarın kimliğine bazı isimler üzerinden ulaşmaya çalışır. Bunlar bazı tabakât kitaplarında birbirleriyle bağlantılı olan ve *Edebü'l-mülûk*'ta da geçen İbrâhim el-Havvâs (ö. 291/904) ve Ebû Bekir et-Tarsûsî'dir. Radtke'ye göre özellikle odak noktası Ebû Bekir et-Tarsûsî'dir. Daha önce de kısmen değindiğimiz gibi yazarımızın rivayet ettiği bir isnad, “bunu bana Ebû Bekir et-Tarsûsî haber verdi” (*aḥḥberanî bi zâlike Ebû Bekr et-Tarsûsî*) şeklindedir. Çünkü bu durumda Radtke'ye göre Ebû Bekir et-Tarsûsî'nin ve yazarımızın birbirleriyle görüşmüş olma ihtimali bulunmakla beraber bu isnat zincirindeki kişi Tarsûsî'nin takipçilerinden biri de olabilir. Bu doğrultuda Radtke aynı zamanda *Edebü'l-mülûk*'ta geçen iki cümleye de dikkat çeker:

1- “*Âḥir mâ yaḥḥruc min kulûbi's- şiddîkîn ḥubbu'r-riyâse.*”

2- “*El-fuḥarâ ḥüm mülûkü'd-dünyâ ve'l-âḥira, ista'calü'r-râḥe.*”¹⁶

Radtke bu iki cümlelerin Hâce Abdullah el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *Tabakât*'ında Seyrevânî es-Sağîr'e¹⁷ (ö. 396/1005) ait olarak kaydedildiğinin altını çizer. Bu noktadan hareketle Radtke, Herevî'nin *Tabakât*'ında Tarsûsî'nin Seyrevânî ile akran olduğu

¹² Radtke'nin benzerlik olarak bahsetmiş olduğu “bezl” kavramı hakkında Ebû Nuaym'ın yaklaşımı için bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Kitâbü'l-erbâin alâ mezhebi'l-mütehakkîkîn mine's-sûffîyye*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1993, s. 56; “sûfilerin yaşam yeri olarak mescitler” için bkz. s. 75.

¹³ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 53; Ek (p. 155). [Çalışma boyunca *Edebü'l-mülûk* ile Radtke'nin neşrindeki sayfa numarasına, Ek ile bu çalışmanın sonunda bulunan metnin paragraf numaralarına atıf yapılacaktır.]

¹⁴ Radtke, “Einleitung”, *Adab al-Mulûk*, s. 15.

¹⁵ Hermann Landolt, “Adab al-mulûk: Ein Handbuch zur Islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert”, *The Journal of the American Oriental Society*, c. 114, sayı 3, s. 458.

¹⁶ Radtke, “Einleitung”, *Adab al-Mulûk*, s. 16; Herevî *Tabakâtü's-sûffîyye*, thk. Muhammed Server Mevlâî, İntişârâtü't-Tûs, 1983, s. 568-569.

¹⁷ Bu isim bundan sonra kolay telaffuz edilmesi için kısaca Seyrevânî olarak yazılacaktır. Karışmaması için Seyrevânî-i Kebîr ismi olduğu gibi bırakılacaktır.

bilgisine de ulaşır. Bu bağlantıları dikkate alarak Radtke, kitabın yazarı olabilecek muhtemel isimlerden birinin de Seyrevânî olabileceğini ifade eder.¹⁸

Bu iki söz *Edebü'l-mülûk*'ta da geçmektedir. Birinci cümle aynı ifadeyle geçmektedir.¹⁹ İkinci cümle de benzer bir şekildedir: “*İsterâhat nüfûsühüm ve rüvviâhat kulûbühüm, fe şârû mülûken fi'd-dünya ve'l-âhira.*”²⁰ Radtke, Seyrevânî'nin hocası Ebû Hasan Ali b. Muhammed es-Seyrevânî el-Kebîr'e de²¹ dikkat çeker. Seyrevânî-i Kebîr, Mısır ve Dimyat'ta yaşamıştır. Konumuzla alakalı olarak hakkında dikkat çeken en önemli bilgilerden bir tanesi İbrahim el-Havvâs'ın (ö. 291/904) müridi olmasıdır.²² Radtke, Herevî'nin Seyrevânî'ye ayırdığı biyografide “*şâhib-i Havvâş be Mısr bûde*” (Mısır'da Havvâs ile arkadaşlık etmişti) sözüyle Seyrevânî-i Kebîr'i de kastetmiş olabileceğini söylemektedir.²³ Çünkü Seyrevânî-i Sağîr Mısırdaki doğmamıştır. Fakat görüldüğü kadarıyla tasavvuf terbiyesine ilk olarak Mısır'da başlamış, daha sonra Suriye'yi ve Irak'ı dolaşarak oralarda Bağdat sûfileriyle görüşmüştür.²⁴ Her halükârda bu söz, Seyrevânî'nin de doğrudan veya şeyhi Seyrevânî-i Kebîr vasıtasıyla Havvâs'ın müridi olduğuna veya onun tasavvuf anlayışından etkilendiğine işaret etmektedir. Fakat Radtke'nin dikkatleri çektiği daha önemli nokta, Herevî'nin Sîrevânî'nin takip ettiği şeyhlere dair verdiği bilgidir. Cüneyd, Ebubekir el-Kettânî (ö. 322/933), Murtaiş (ö. 328/939), Şiblî (ö. 334/946), Ebu'l-Hayr Aktâ (ö. 340/952) ve Ebu Bekir el-Mısrî (ö. 345/965) bu konuda Sîrevânî'nin görüştüğü önde gelen şeyhlerdir.²⁵ Dikkate değer bir diğer husus bu isimlerin hepsinin *Edebü'l-mülûk*'ta geçmesidir. Radtke bütün bu değerlendirmeler sonucunda gerek *Edebü'l-mülûk*'ta geçen isimlerin gerekse Seyrevânî-i Sağîr hakkındaki biyografik verilerin şu dört hususla paralellik arz ettiğini söyler:

1. Yazarımızın Horasan tasavvuf geleneğiyle görünürde ilişkisinin olmadığı, buna karşın daha batıya ait tasavvuf geleneğini bildiği görülmektedir: Sîrevânî-i Sağîr de Mısır'da, Irak'ta ve Mekke'de yaşamış ve Horasan'a dönmeyip Mekke'de vefat etmiştir.
2. *Edebü'l-mülûk*, muhtemelen Dükkî'nin vefat tarihi olan 360/970 ten sonra ve Ebu Bekir et-Tarsûsî'nin vefat tarihi 374/984 ten önce yazılmıştır: Nitekim Sîrevânî 396/1005 yılında vefat etmiştir.
3. *Edebü'l-mülûk*'ta ismi geçen bazı sûfiler bazı tabakât kitaplarında Sîrevânî'nin şeyhleri veya talebeleri olarak geçmektedir.

¹⁸ Radtke, “Einleitung”, *Adab al-Mulûk*, s. 16.

¹⁹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 56; Ek (p. 164).

²⁰ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 7; Ek (p. 27).

²¹ Ölüm tarihine ulaşamadık. Fakat İbrahim el-Havvâs'ın ve kendi müridi Seyrevânî-i Sağîr'in vefat tarihleri göz önüne alındığında hicrî üçüncü asrın ikinci yarısıyla dördüncü asrın ilk yarısı arasında yaşadığı söylenebilir.

²² Herevî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 520.

²³ Radtke, “Einleitung”, *Adab al-Mulûk*, s. 18.

²⁴ Radtke, “Einleitung”, *Adab al-Mulûk*, s. 18.

²⁵ Radtke, “Einleitung”, *Adab al-Mulûk*, s. 18.

4. Sîrevânî'den günümüze kadar gelen cümlelerde “sûfi” ve “fakir” terimlerinin aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu ifadeler *Edebü'l-mülûk*'taki kullanımlarla uyumludur.²⁶

Radtke isim ve biyografik verilere dayalı bu değerlendirmenin yanı sıra *Edebü'l-mülûk*'ün içeriğiyle Seyrevânî arasındaki bağlantıya da değinir. Buna göre ilk uyum *Edebü'l-mülûk*'ta “ilm-i bâtın” kavramının aynı zamanda “sır ilmi” anlamına gelmesidir. Radtke Sîrevânî'nin de doğrudan veya Şeyhi Seyrevânî-i Kebîr vasıtasıyla İbrahim el-Havvâs'tan “sır ilmi”nin aynı zamanda “bâtın ilmi” anlamına geldiğini öğrendiğini belirtir. Bir diğer husus *Edebü'l-mülûk*'ta İbrahim el-Havvâs'ın tevekkül ile ilgili başından geçen menkıbedir. Radtke bu menkıbenin başka herhangi bir kaynakta geçmediğini ifade etmiştir. Anladığımız kadarıyla Radtke'nin burada varmaya çalıştığı sonuç şudur: Seyrevânî'nin *Edebü'l-mülûk*'ün yazarı olduğu varsayılırsa doğrudan veya şeyhi vasıtasıyla bu hikâyeyi Havvâs'tan aktardığı ihtimal dâhilindedir.

Görüldüğü üzere Radtke kitabın yazarının kimliğine dair aktardığımız iki cümleye ve bazı biyografik irtibatlarla dayanarak Seyrevânî'yi en kuvvetli ihtimal olarak görmektedir. Fakat bununla birlikte Radtke, Seyrevânî hakkında da bazı eksik taraflara dikkat çekmekle bu bilgilerin henüz kesin bir iddia kazanamadığını da ifade eder. Bu eksiklik, Seyrevânî'nin yazı faaliyetlerine dair herhangi bir bilginin bulunmamasıdır. Dolayısıyla Radtke, Seyrevânî ve zikri geçen diğer muhtemel yazarlar arasındaki karşıt argümanların çok güçlü olmaması sebebiyle henüz bir ihtimalden öteye geçemediğini ifade etmektedir. Fakat yine de Radtke'ye göre bahsi geçen isimler arasında kitabın yazarı olarak önerilebilecek en iyi ihtimal, görüldüğü kadarıyla Seyrevânî'dir.²⁷

Edebü'l-mülûk'ün müellifine dair önemli görüşler iler sürenlerden biri de Nasrullah Pûrcevâdî'dir. Onun da iki isim üzerinde durduğu görülmektedir. Bunlar daha önce Fritz Meier ve Radtke'nin de bahsettikleri Sülemî ve Ebû Mansûr'dur. Pûrcevâdî, Radtke gibi biyografik bağlantılara dikkat çekmenin yanı sıra ayrıca *Edebü'l-mülûk* ile Ebû Mansûr'un diğer eserlerini de mukayese ederek yazarı tespit etmeye çalışmıştır. Örneğin tasavvuf edepi konusunda iki muhtemel ismin; Ebû Mansûr'un ve Sülemî'nin eserlerini *Edebü'l-mülûk* ile kıyaslamıştır.

Ona göre tasavvufta ağırlıklı olarak âdâb konusunu ele alan önemli yazarlar arasında, ikisi de çağdaş olan Sülemî ve Ebû Mansûr gelmektedir. Fakat Sülemî'nin *âdâb* konusunu ihtiva eden eserleri, konu bakımından *Edebü'l-mülûk* ile benzerlik gösterse de içerik bakımından farklıdır. Çünkü Sülemî eserlerini Horasan'a ait tasavvuf yazım geleneğiyle kaleme almıştır. Fakat Ebû Mansûr bu yazım geleneğini dikkate almamıştır. Pûrcevâdî'ye göre Horasan yazım geleneğiyle Ebû Mansûr'un yazım metodu arasındaki fark, içerik yönünden değil; yazım üslubuyla ilgilidir. Örneğin Sülemî, âdâb konusunu diğer eserlerinde yaptığı gibi önceki şeyhlerin söylediklerini bir araya getirerek ve zaman zaman o şeyhlerin sözlerini ayet ve hadislerle destekleyerek işlemiştir. Fakat Ebû Mansûr, *Edebü'l-mutasavvife*'de önceki şeyhlerin sözlerinden alıntı yapmadan, ayet ve hadislerden destek almadan işlemiştir. Edepleri daha çok kendi düşünceleriyle ve gördükleriyle

²⁶ Radtke, “Einleitung”, *Adab al-Mulûk*, s. 19-20.

²⁷ Radtke, “Einleitung”, *Adab al-Mulûk*, s. 20.

açıklamıştır.²⁸ Bunun yanı sıra, Ebû Mansûr'un *Edebü'l-mutasavvife*'si dönemin önemli toplumsal konularını içermektedir. Fakat Sülemî ile toplumsal ve kültürel bazı görüş ayrılıkları gözlemlenir. Söz gelimi Sülemî *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*'de hadislerle çok yer vermiş ve bu hadislerden birine dayanarak bir sûfinin yalnız başına yemek yemesinin mekruh olduğunu belirtmiştir. Fakat Ebû Mansûr, bir sûfinin de tıpkı diğer insanlar gibi yalnız da toplumla da yemek yemesini normal olarak görmüştür. Ebû Mansûr'a göre önemli olan sûfinin âdâba uyarak yemek yemesidir.²⁹

Pûrcevâdî'nin *Edebü'l-mülûk*'ta yazarın “bizim semâ'a dair müstakil bir kitabımız var”³⁰ sözünden hareketle Sülemî ve Ebû Mansûr'un semâ' hakkındaki görüşlerini de karşılaştırdığı görülmektedir. Burada Pûrcevâdî semâ' konusunu, Sülemî'nin *Risâle-i müstakil*'ine ve *Edebü'l-mülûk*'a göre karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele almaktadır. Pûrcevâdî Şâfiîlerin sema anında def ve davul çaldıklarını, Haneî ve Hanbelîlerin bundan imtina ettiklerini belirtir.³¹ Pûrcevâdî verdiği bu bilgiyle aslında Sülemî ile Ebû Mansûr'un tasavvuf anlayışlarına etki eden amillere değinmek istemiştir. Nitekim Sülemî'nin Şâfiî, Ebû Mansûr'un ise Hanbelî bir sûfi olduğu zikredilir.³² Bir diğer fark Sülemî semâ'ı tamamen hadislerle dayandırarak ve savunmacı bir dille işlemiştir. Ebû Mansûr ise *Edebü'l-mülûk*'ta fazla hadis zikretmeden, daha çok akıl yoluyla ve Sülemî'nin aksine savunmacı bir dil kullanmadan semâ' konusunu ele almıştır.³³ Ebû Mansûr'u bu konuda farklı kılan bir diğer nokta, semâ'ı nazarî boyutuyla ele almasıdır. Bu yaklaşımı ne Sülemî'de ne de diğer sûfi yazarlarda görülür.³⁴

Pûrcevâdî Sülemî ile Ebû Mansûr arasındaki bu farkların yanı sıra *Edebü'l-mülûk* ile Ebû Mansûr'un eserleri arasındaki benzerliğe de dikkat çeker. Ebû Mansûr bütün eserlerini giriş, gelişme ve sonuç bölümlerine ayırmaya dikkat etmiştir. Ebû Mansûr'un eserleri ile *Edebü'l-mülûk* arasında görülen bu biçimsel özdeşlik, benzerliğe verilecek örneklerden bir tanesidir.³⁵

Bir diğer benzerlik içerik yönündendir. Pûrcevâdî, *Edebü'l-mülûk*'ta hırkaya yüklenen farklı anlamlara işaret eder. Bu anlamların aynısı Ebû Mansûr'un *Âdâbü'l-mutasavvife*'sinde de geçmektedir.³⁶ Pûrcevâdî makalenin sonunda *Âdâdü'l-mutasavvife*'nin arapça metnini de vermiştir. Burada Ebû Mansûr'un *Edebü'l-mülûk* ile örtüşen ifadeleri hırkayı bazı renklerle sembolize etmesidir. *Âdâbü'l-mutasavvife*'de sûfilerin hırkadaki renklere dair işaretlerinin üç çeşit olduğu belirtilmiştir. Bunlardan ilki, hırka daha önce beyazken boyayla imtihan olmuş ve beyazlıktan çıkmıştır. İkincisi, siyah renk hükümdara işaret eder, üçüncüsü ise hırkadaki mavi renk gökyüzünün rengidir.³⁷

²⁸ Nasrullah Pûrcevâdî, “Âdâbü'l-mutasavvife”, s. 250.

²⁹ Pûrcevâdî, “Âdâbü'l-mutasavvife”, s. 252-253.

³⁰ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 68; Ek (p. 202).

³¹ Nasrullah Pûrcevâdî, “Dû eser-i kuhen der semâ'”, *Mecelle-i Ma'ârif*, s. 13.

³² Pûrcevâdî, “Dû eser-i kuhen der semâ'”, s. 30-31; Ebû Mansûr'un Hanbelî bir sûfi olduğuna dair bilgiler için bkz. Rahman Moshtagh Mehr - Somayye Jabbarpour, “Din ve Gelenek; Ebû Mansûr İsfahânî'nin Tasavvufî İnançları”, *İÜEF Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul, 2012, sayı XXI, s. 71.

³³ Pûrcevâdî, “Dû eser-i kuhen der semâ'”, *Mecelle-i Ma'ârif*, s. 33.

³⁴ Pûrcevâdî, “Dû eser-i kuhen der semâ'”, s. 36.

³⁵ Pûrcevâdî, “Âdâbü'l-mutasavvife”, s. 251.

³⁶ Pûrcevâdî, “Âdâbü'l-mutasavvife” s. 253.

³⁷ Pûrcevâdî, “Âdâbü'l-mutasavvife”, s. 262.

Aynı ifadeleri *Edebü'l-mülûk*'ta da görmekteyiz. Sûfilerin hırkayı birbirine yamamada bazı işaretleri vardır. Siyah hükümdarların rengidir. Beyaz renk, boyayla imtihan olarak griye dönüşmüştür. Mavi ise gökyüzünün rengidir ve sûfilere gökyüzünün özlemine hatırlatan renktir.³⁸ Aynı şekilde *Âdâbü'l-mutaşavvife*'de sûfilerin hırkayı peygamberlerin ve velîlerin elbisesi olmasından dolayı, tevazu ve nefislerini küçük düşürmek (*et-tevâzu' bi ihtiyâri'z-züll*) ve diğer insanların giydiği elbiselere muhalefet etmek için giydikleri ifade edilmiştir.³⁹ Neredeyse bire bir ifadeler *Edebü'l-mülûk*'ta da geçmektedir. Yün, peygamberlerin ve salih kimselerin elbisesidir. Yün giymenin anlamlarından biri de diğer insanların giyimine muhalefet etmektir. Böylelikle yün giymekle kişi, tevazuu ve nefsin zilletini (*li ihtiyâri'z-züll ve 't-tevâzu'*) seçmiştir.⁴⁰ Görüldüğü gibi Pûrcevâdî'nin de dikkat çektiği gibi her iki eserin söylem biçimi oldukça benzerlik göstermektedir.

Ebû Mansûr'u diğer sûfi yazarlardan farklı kılan bir diğer özellik, bütün eserlerinde âdâb konusunu işlemesidir. Yazdığı her bir eserde sûfilerin âdâblarına değinmiştir. Örneğin *Âdâbü'l-mutaşavvife*'yi üç ana bölüme ayırmıştır; şeriat âdâbı (*âdâbü's-şeria*), hizmet âdâbı (*âdâbü'l-hidme*) ve Hakk âdâbı (*âdâbü'l-hak*). *Edebü'l-mülûk* da sûfilerin âdâbına dair yazılmış bir eserdir. Bu yönüyle her iki eser ifade ve biçim bakımından oldukça benzerdir.⁴¹

Pûrcevâdî bu benzerliklerden yola çıkarak *Edebü'l-mülûk*'ün Ebû Mansûr'a ait olduğunu iddia etmiştir. Pûrcevâdî'nin eserin Ebû Mansûr'a aidiyeti konusunda tereddüt etmediğini söyleyebiliriz. Ona göre Hânekâh-ı Ahmedî'de bulunan mecmuadaki eserlerin çoğu Ebû Mansûr'a ait olmakla birlikte *Edebü'l-mülûk*'ün içeriği de Ebû Mansûr'un diğer eserleri ve onun Hanbelî kimliğiyle uyumludur.⁴² Pûrcevâdî'ye göre kitabın Ebû Mansûr'a aidiyetinin bilinmemesinin nedenlerinden biri *Edebü'l-mülûk* hakkında detaylı bir çalışmanın yapılmamış olmasıdır. Şayet böyle bir çalışma yapılmış olsa kitabın Ebû Mansûr'a ait olduğu anlaşılacaktır. Söz gelimi Ebû Mansûr eserlerinde, tasavvuftaki pirlerinin Bağdat'tan olduğunu belirtmiştir. Nitekim *Edebü'l-mülûk*'a bakıldığında isimlerin genelinin Bağdat sûfilere olduğu görülecektir.⁴³ Burada şöyle bir soru sorulabilir: *Edebü'l-mülûk* Cüneyd çizgisinde yazılan bir eserle aynı çizgide yazılan *el-Lüma'* gibi eserlerle arasında neden bir kopukluk görülmektedir? Bu sorunun cevabı olarak şu iki neden zikredilebilir: I) Ebû Mansûr'un yaşadığı dönemde, İran havzasında Horasan tasavvuf anlayışı daha etkili olmuştur. Ebû Mansûr'un yaşadığı bölge olan İsfahân'daki sûfiler tasavvufun bu geleneği karşısında etkili olamamışlardır. II) O dönemde Sülemî ve Kuşeyrî gibi sûfi yazarlar tasavvuf ve Şafilik veya Eş'arîlik arasında bir ilişki kurmaya gayret etmişlerdir.⁴⁴ Buna göre Ebû Mansûr'un Hanbelî kimliği göz önünde bulundurulduğunda *Edebü'l-mülûk* ve diğer eserler arasındaki kopukluğun nedeni daha iyi anlaşılmaktadır.

³⁸ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 27; Ek (p. 78-80).

³⁹ Pûrcevâdî, "Âdâbü'l-mutaşavvife", s. 260-261.

⁴⁰ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 25; Ek (p. 69).

⁴¹ Pûrcevâdî, "Âdâbü'l-mutaşavvife", s. 255.

⁴² Nasrullah Pûrcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfi Hanbelî", s. 59.

⁴³ Nasrullah Pûrcevâdî, "Dû eser-i kuhen der semâ", *Mecelle-i Ma'ârif*, s. 32.

⁴⁴ Nasrullah Pûrcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfi Hanbelî", s. 7.

Ebû Mansûr, Ali b. Sehl (ö. 307/919-20) ve onun hocası Yusuf el- Bennâ (ö. 286/899) aracılığıyla Bağdat tasavvufuyla bağlantılı olan İsfahan'daki yerel tasavvuf geleneğinin bir müntesibiydi.⁴⁵ Bizzat kendisi tasavvufun otoriteleri olarak Bağdat'tan Cüneyd'i, Ebû Saîd el-Harrâz'ı (ö. 277/890) ve Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'yi (ö. 295/908); Nişabur'dan Ebû Hafs el-Haddâd'ı (ö. 260/874), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'yi (ö. 283/896) ve Ebû Osman el-Hîrî'yi (ö. 298/910) zikretmiştir.⁴⁶ Bunun yanı sıra Ebû Mansûr'un eserleri incelendiğinde *Edebü'l-mülûk* ile uyumlu oldukları açıktır. Örneğin *Nehcü'l-hâs*'ta zühd ve makamları, ya da tevekkül ve çeşitleri veya semâ' ve semâ' ehli hakkında söylenenler *Edebü'l-mülûk*'ta da benzer şekilde ele alınmıştır.

Pûrcevâdî'ye göre eserin Ebû Mansûr'a aidiyetinin bilinmemesinin bir diğer nedeni ise yaşadığı dönemde, Horasan tasavvuf anlayışının daha fazla rağbet görmesidir. Çünkü Ebû Mansûr, Horasan tasavvuf kültürünü benimsememiş ve Horasan sûfilerinden bahsetmemiştir. Eserlerinde Bağdat sûfilerine ilgi duyduğunu ifade etmiştir. O dönemde İran'da Horasan tasavvuf anlayışı daha yaygın olduğundan diğer şehirlerin -örneğin Ebû Mansûr'un yaşadığı şehir olan İsfahan- tasavvufu fazla rağbet görmemiştir. Pûrcevâdî, şeyhlerin ve araştırmacıların bu sebeplerden dolayı Ebû Mansûr'un eserlerine teveccüh göstermediklerini ifade etmiştir.⁴⁷

Görüldüğü gibi Pûrcevâdî kitabın Ebû Mansûr'a ait olduğuna dair çeşitli araştırmalarında bazı deliller ortaya koymuştur. Fakat Radtke'nin işaret ettiği Seyrevânî'nin bazı isimlerle olan irtibatı ve kendisinden aktarılan iki cümle, onun da kitabın yazarı olabileceği ihtimalini göstermektedir. Bu noktada Ahmet T. Karamustafa, kitabın ister Ebû Mansûr'a ister Seyrevânî'ye ait olsun, her iki durumda da Mekke'deki sûfi mücavirler ile İsfahan'daki sûfiler arasındaki benzerliği yansıtmaları bakımından önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Bu ise iki muhit arasında yakın bir irtibatın olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim Ebû Mansûr'un, *Nehcü'l-hâs*'ın bir kopyasını Mekke'de bulunan, Seyrevânî ile çağdaş olan İbn Cehdam el-Hemedânî'ye (ö. 414/1023) gönderdiği bilinmektedir.⁴⁸ Bu bilginin senedi şöyledir:

حدثنا ابو عبدالله محمد بن أبي الحسن الفرضي الطوسي قال: سمعت احمد بن محمد بن مالك الهروي قال: سمعت أبا الحسن علي بن جهضم الهمداني يقول: كتب إلينا ابومنصور معمر ابن احمد بن زياد الاصفهاني في هذا الكتاب الملقب ب"نهج الخاص

“Bize Ebu Abdullah Muhammed b. Ebî'l-Hasan el-Farazî et-Tûsî haber vererek dedi ki: Ben Ebu'l-Hasan Ali b. Cehdam el-Hemedânî'nin şöyle dedğini işittim: Bize Ebû Mansûr Ma'mer İbn Ziyâd el-İsfahânî “Nehcü'l-hâs” olarak bilinen bu kitabı yazdı.”⁴⁹

Peki, Ebû Mansûr hakkında başka neler biliyoruz? İhtimal dâhilinde görülen Seyrevânî hakkında bazı bilgileri yukarıda zikretmiştik. Kuvvetli bir ihtimal olarak görülen bir diğer

⁴⁵ Nasrullah Pûrcevâdî, “Âdâbü'l-mutasavvife ve hakâikuhâ ve işârâtühâ ez Ebû Mansûr-ı İsfahânî”, *Mecelle-i Ma'ârif*, c. 9, s. 3., Mart, 1993, s. 250.

⁴⁶ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 114-115.

⁴⁷ Pûrcevâdî, “Dû eser-i kuhen der semâ”, s. 32-33.

⁴⁸ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 117.

⁴⁹ Nasrullah Pûrcevâdî, “Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî”, s. 54.

yazar olan Ebû Mansûr'un hayatıyla ilgili bazı bilgilere göz atmak bu konuda daha iyi bir çerçeveye ulaşmamızı sağlayacaktır. Daha sonra hayatıyla ilgili müstakil bir başlık altında gerekli bilgileri vereceğiz, fakat burada da hayatına kısaca değinmeyi gerekli bulmaktayız.

Ebû Mansûr IV/X. yüzyılın ortalarında muhtemelen hicrî 335-340 yılları arasında doğmuştur.⁵⁰ İlköğrenimini yetiştiği dönemde Hanbelîlerin yoğun olarak faaliyet gösterdiği İsfahan'da yapmıştır.⁵¹ Herevî kendisinden “zâhir ve hakâik ilimlerinin imamı, döneminin eşsiz bir Hanbelî şeyhi” diye bahsetmiştir. Herevî onun bazı eserlerinden de bahsetmiştir. Bunlardan *Nehcü'l-hâs*'ı, *Erbain-i sûfiyân*'ı ve *Gurbet*'i zikretmiştir.⁵² Ebû Mansûr, Ebû'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/971), Ebû Şeyh (ö. 369/979), İbnü'l-Mukrî (ö. 381/991) gibi âlimlerden hadis okumuştur. Ayrıca kendisine ait bir şiirde İbn Mende'den (ö. 395/1005) de övgüyle bahsetmiştir.⁵³ Muhtemelen İbn Cehdam el-Hemedânî ile Mekke'de görüşmüştür.⁵⁴ Ebû Mansûr'un Mekke'ye gittiği muhtemelse orada İbrahim el-Havvâs veya Seyrevânî ile de görüşmüş olabileceği ihtimal dâhilindedir. Nitekim yukarıda da zikrettiğimiz gibi İbn Cehdam el-Hemedânî ile Seyrevânî çağdaş olup ikisi de Mekke'de bulunan sûfi mücâvirlerdendi. Dolayısıyla Ebû Mansûr'u yazarımız olarak kabul edersek *Edebü'l-mülûk*'ta geçen bazı isimler üzerinden verilen bilgilerin doğrudan veya dolaylı olarak Seyrevânî yoluyla veya İbn Cehdam kanalıyla Ebû Mansûr'a aktarıldığı tam olarak tespit edilemese de bir ihtimal olarak görülebilir. Çünkü sûfilerin yaşadığı Mekke muhitiyle İsfahan sûfilere arasında bir iletişimin olduğunu belirtmiştik.

Pûrcevâdî'nin *Edebü'l-mülûk*'ün yazarı olarak Ebû Mansûr'u göstermesi kanaatimize göre de daha kuvvetlidir. Bizi bu kanaate ulaştıran bazı nedenler vardır: Birincisi, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Radtke'nin, yazarın Bağdat tasavvuf anlayışından etkilenen biri olması gerektiği şeklinde ileri sürdüğü argümandan hareketle Ebû Mansûr'un diğer eserlerinde Bağdat sûfilerini zikretmesidir. İkincisi ise Ebû Mansûr'un diğer eserleriyle *Edebü'l-mülûk* arasındaki benzerliğin başka hiçbir yazarda bu kadar görülmemesidir. Pûrcevâdî *Edebü'l-mülûk*'ün Ebû Mansûr'un yaşadığı döneme tekabül etmesini de kitabın ona ait olduğunun bir göstergesi olarak görür. Nitekim Ebû Mansûr'un eserleriyle *Edebü'l-mülûk* karşılaştırıldığında, yazım geleneği ve üslup açısından neredeyse aynı olduğu görülecektir. Bu sebeple *Edebü'l-mülûk* iyice incelendiğinde kitabın yazarı olarak akla ilk gelen kişi Ebû Mansûr olacaktır.⁵⁵ Ayrıca Radtke'nin de söylediği gibi Seyrevânî'nin yazarlığına dair günümüze kadar gelmiş herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi, *Edebü'l-mülûk*'ta yazar semâ'a dair müstakil bir eserinden bahsetmektedir. Seyrevânî'nin karşısında, Ebû Mansûr'un güçlü ve özgün bir yazarlığı olmasının yanı sıra yazmış olduğu eserlerin çoğu günümüze kadar ulaşmıştır. İbn Hafîf'i, Radtke'nin değerlendirmesine dayanarak *Kitâbü'l-iktisâd*'daki *kesb* anlayışı ve *Edebü'l-mülûk*'taki ifade biçiminden farklı bir yazarlığı olduğundan dolayı kitabın müellifi olarak görmedik. Sülemî'yi ise eserlerindeki yazım

⁵⁰ Pûrcevâdî, “Dû eser-i kuhen der semâ’”, s. 29.

⁵¹ Rıza Kurtuluş, “İsfahânî Ebû Mansûr”, *DİA*, XXII, s. 508.

⁵² Abdullah Ensârî el-Herevî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 625.

⁵³ Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1993, c. XXVIII, s. 454-455.

⁵⁴ Rıza Kurtuluş, “İsfahânî Ebû Mansûr”, *DİA*, s. 508.

⁵⁵ Pûrcevâdî, “Dû eser-i kuhen der semâ’”, *Mecelle-i Ma'ârif*, s. 32.

üslubunun *Edebü'l-mülûk*'tan farklı olması ve Horasan tasavvuf geleneğinin takipçisi olması dolayısıyla yazarımız olarak görmemekteyiz. Bu verilere dayanarak biz de kitabın Ebû Mansûr'a ait olduğunu kabul edip *Edebü'l-mülûk*'ü ona nispet edeceğiz.

Ebû Mansûr eser vermiş bir sûfidir. Eserlerinin çoğu Şiraz'da Hânkâh-ı Ahmedî (Ahmedî Kütüphanesi)'nde 78. numaralı bir mecmuada bulunmaktadır. Bu eserlerden bir kısmını Nasrullah Pûrcevâdî yayımlamıştır. Yayımlanmış eserlerini şöyle sıralayabiliriz: 1- *Nehcü'l- hâş*, 2- *Edebü'l-mülûk*, 3- *Zikru meâni't-tasavvuf*, 4- *Şerhu erbaine hadisen fi't-tasavvuf*, 5- *Hakâiku'l-âdâb*, bu eseri *Âdâbü'l-mutasavvife ve hakâikuhâ ve işârâtühâ* adıyla basılmış ve meşhur olmuştur.⁵⁶

1.3 Ana Hatlarıyla Ebû Mansûr el-İsfahânî'nin Biyografisi

1.3.1 Hayatı

Tam adı, Ebû Mansûr Ma'mer b. Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-İsfahânî'dir. Hicrî IV/X. yüzyılın ortalarında yaşamış, fazla bilinmeyen sûfilerdendir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmese de hicrî 335-340 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Vefat tarihi 418/1027dir.⁵⁷ Eğitim hayatına Hanbelîler'in nüfus olarak kalabalık oldukları İsfahân'da başlamıştır. Burada Ebû İshak İbrâhim el-İsfahânî (?) ve Taberânî (ö. 360/971) gibi muhaddislerden hadis ilmini öğrenmiştir. Bunun yanında İsfahan'lı hadis hafızı İbn Mende⁵⁸ (ö. 395/1005) ve İbn Mende'nin de hocası olan İsfahan'lı hadis hafızı ve tarihçi Ebû's-Şeyh'in⁵⁹ (ö. 369/979) ders halkalarına katılmıştır. Ebû Mansûr'un yaşadığı bölge olan İsfahân o dönemde Hanbelîlerin kalabalık oldukları bir merkez özelliğini taşımaktaydı. Ebû Mansûr da sûfi olmasının yanı sıra aynı zamanda mezhep olarak Hanbelîliği benimsemiştir. O dönemde sûfi yazarların büyük çoğunluğu Şafîî, Hanefî ve Mâlikî mezheplerine mensuplardır. Dolayısıyla *el-Lüma'*, *et-Ta'arruf*, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* ve *Keşfü'l-mahcûb* gibi tasavvufun ilk sistematik eserlerinin yazarları tasavvuf ve Eş'arîlik arasında uzlaştırıcı yaklaşımlar sergilemişlerdir.⁶⁰ Fakat aynı dönemde tasavvuf ve Hanbelîlik arasındaki ilişkiye dair genellikle oryantalist araştırmacıların genel kanaati olumsuzdur. Bu kanaat tutarsız görünmemektir, nitekim Ebû Mansûr hem sûfi hem de zahirde Hanbelî bir yazardır.⁶¹ Aynı şekilde Horasan'da ise Hâce Abdullah Herevî de yine sûfi ve Hanbelî'dir.⁶² Peki bu durumda Ebû Mansûr özelinde soracak olursak, Hanbelîlik ile Bağdat tasavvufu arasında ne tür bir ilişki vardır? Bu sorunun cevabı belki daha büyük çaplı bir araştırmanın konusu yapılabilir, biz burada kısa bir iki örnek vermekle yetineceğiz.

Pûrcevâdî'ye göre Ebû Mansûr'un eserlerinde ağırlıklı olarak Bağdat şeyhlerinden bahsetmesi de tasavvuf ile Hanbelîlik arasındaki ilişkiye dair önemli ipuçları vermektedir.

⁵⁶ Rıza Kurtuluş, "İsfahânî, Ebû Mansur", *DİA*, XXII, s. 508.

⁵⁷ Nasrullah Pûrcevâdî, "Dû eser-i kuhen der semâ'", *Mecelle-i Ma'ârif*, s. 29.

⁵⁸ Biyografisi hakkında detaylı bilgiler için bkz. M. Yaşar Kandemir, "İbn Mende, Ebû Abdullah", *DİA*, XX, s. 177.

⁵⁹ Kendisi hakkındaki detaylı bilgiler için bkz. Ali Yardım, "Ebû's-Şeyh", *DİA*, X, s. 343.

⁶⁰ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s.18

⁶¹ Nasrullah Pûrcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfi Hanbelî", s. 6-8.

⁶² Nasrullah Pûrcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfi Hanbelî", s. 13.

Pûrcevâdî, bu konuda Bağdat sûfilerinin *sahv*, Horasan sûfilerinin ise *sekr* meşrebinde olduklarına vurgu yapar. Ebû Mansûr da Hanbelî bir sûfî ve aynı zamanda muhaddis olduğundan kendisini *sahv* ekolüne daha yakın görmüştür. Eserlerinde Bağdat şeyhlerine atıfta bulunması ve onları kendine örnek göstermesi bu sebeptendir.⁶³ Tasavvuf ve Hanbelîlik arasındaki ilişkiye sûfilerin eserlerinde rastlamaktayız. Örneğin Hücvîrî Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) için bir biyografi ayırmış; onun Zünnûn el-Mısırî, Bîşr el-Hâfî (ö. 227/841), Serî es-Sekatî ve Marûf el-Kerhî'nin sohbetlerine katıldığını ve keramet sahibi biri olduğunu kaydetmiştir. Hücvîrî ona muhabbet nedir? diye sorulduğunu, onun ise “Bunu Bîşr el-Hâfî'den sor, o hayatta olduğu sürece ben bu soruya cevap veremem” dediğini aktarmıştır.⁶⁴

Ebû Mansûr'un tasavvufa yönelmesinde Yusuf el-Bennâ ve Ali b. Sehl el-İsfahânî'nin (ö. 307/919) etkisi görülmektedir. Nitekim kendisi, bu sûfilerin müritlerinin sohbetlerine katıldığını ve eserlerinden istifade ettiğini belirtmiştir.⁶⁵ Ebû Mansûr'un el-Minhâc'daki ifadesi şöyledir: “Tasavvufta imamlarım, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Bennâ, Ebû'l-Hasan Ali b. Sehl ve onların İsfahân'daki arkadaşlarıdır.”⁶⁶ Yusuf el-Bennâ, Ali b. Sehl'in hocası olup ikisi de Cüneyd ve Amr b. Osman el-Mekkî ile irtibatı olan, İsfahân'da gelişen tasavvufun önde gelen isimlerindendir.⁶⁷

Zehebî kendisi hakkında bir biyografi ayırmıştır ve İsfahân'ın büyük sûfilerindendir diye bahsetmiştir. Aynı zamanda Zehebî kendisine ait bir kaside aktarmıştır. Bu kasidede Ebû Mansûr bazı isimlerden bahsetmiştir. Bu isimler, Ebû Ahmed el-Kâdî, Ebû İshâk, Ebû'l-Kâsım el-Lahmî, İbn Hayyân ve İbn Mende'dir.⁶⁸ Ebû Mansûr hakkında ilk dönem tasavvuf eserlerinde sınırlı sayıda bilgi bulmaktayız. Hicrî dördüncü asrın ortalarıyla beşinci asrın başlarına kadar, yani tasavvufun en önemli dönemlerinden birinde Serrâc, Kelâbâzî ve Sülemî gibi sûfilerle aynı çağda yaşamasına ve tasavvufî eserler yazmasına rağmen kendisinden fazla bahsedilmemiştir. Hatta Ebû Nuaym el-İsfahânî ile de hemşehri ve çağdaş olmasına rağmen, Ebû Nuaym sûfilerin hayatlarını anlattığı *Hilyetü'l-evliya*'sında kendisinden bahsetmemiştir. Kendisinden bahseden isimlerden biri Hâce Abdullah el-Herevî olmuştur. Herevî, çeşitli eserlerinde onun bazı görüşlerinde atıfta bulunmuştur.⁶⁹ Ayrıca, Herevî kendisinden zâhir ve hakâik ilminde üstat diye bahsetmiş ve onun Hanbelî bir sûfî olduğunu kaydetmiştir.⁷⁰ Daha sonra Abdurrahman Câmî *Nefehâtü'l-üns*'de Herevî'nin aktardıklarını tekrarlamıştır. Yine İbn İmâd Hanbelî'de *Şezerâtü'z-zeheb*'de Zehebî'nin *el-İber*'indeki bilgilerin aynısını kaydetmiştir.⁷¹

⁶³ Nasrullah Pûrcevâdî, “Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî”, s. 47-48.

⁶⁴ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 147-148; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 182.

⁶⁵ Rıza Kurtuluş, “İsfahânî, Ebû Mansûr”, *DİA*, XXII, s. 508. Şunu belirtmemiz gerekir ki: Rıza Kurtuluş'un bahsettiği isimlerden İbn Mende ve Ebû's-Şeyh, her ikisi de sûfilerden degillerdir.

⁶⁶ Nasrullah Pûrcevâdî, “Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî”, s. 40.

⁶⁷ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 114.

⁶⁸ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, s. 454-455.

⁶⁹ Nasrullah Pûrcevâdî, “Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî”, s. 3.

⁷⁰ Herevî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 624.

⁷¹ Nasrullah Pûrcevâdî, “Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî”, s. 4.

Hücvîrî de *Keşfü'l-mahcûb*'da kendisinin hırka giymeye dair müstakil bir kitabından bahsetmiş ve kendisini “şeyh” olarak nitelemiştir.⁷² Bu doğrultuda Ebû Mansûr hakkındaki detaylı bilgiler Herevî ile Zehebî'nin verdiği bilgilerin ötesine geçememiştir diyebiliriz.

1.3.2 Eserleri

Ebû Mansûr'un her ne kadar fazla bilinmeyen bir sûfî yazar olsa da çağdaşı olan sûfî müellifler arasında eser vermiş üretken biri olduğunu söyleyebiliriz. Verimli bir yazar olmasına rağmen kendisinden fazla bahsedilmemesinin birkaç nedeni olabilir. Bunlardan bir tanesi onun Hanbelî bir çevrede yaşamasıdır. Çünkü o dönemde tasavvufun önemli bir kolu olan Horasan ekolünde Şafîî sûfiler ağırlıklıydı. Buna karşı İsfahân ise Hanbelî'lerin yoğunlukta olduğu bir bölgedir. Örneğin Ebû Mansûr hakkında çalışmaları bulunan Pûrcevâdî, o dönemde İran'daki tasavvuf merkezinin Horasan olduğunu ileri sürmüştür.⁷³

Ebû Mansûr'un eserlerinin fazla rağbet görmemesinin bir diğer nedenini ise eserlerini farklı bir üslupla yazması olarak gösterebiliriz. Diğer tasavvuf yazarlarına göre daha sıradışı bir yazım üslubuna sahiptir. Ele aldığı konuları ayet ve hadislerle destekledikten sonra sûfilerden alıntı yapmakla yetinmemiş, ayrıca kendi görüşlerini de ifade etmiştir.⁷⁴ Hatta kendisine ait görüşlerin diğer sûfilerden aktardığı sözlerden daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. Ebû Mansûr'un eserlerini keşfeden ilk isim Serge de Laugier de Beaurecueil'dir. İlk kez *Nehcü'l-hâs*'ı 1962 yılında neşretmiştir. Bundan sonra İrec Afşar tarafından *Edebü'l-mülûk*'ün keşfedilmesiyle birlikte Ebû Mansûr üzerine çalışmaların yolu açılmıştır.⁷⁵

Ebû Mansûr'un eserlerinin çoğu Şiraz'daki Hânkâh-ı Ahmedî'de; 78. numaralı bir mecmuada bulunup, bir kısmı Nasrullah Pûrcevâdî tarafından yayınlanmıştır. Yayınlanmış eserleri şunlardır:

- 1) *Edebü'l-mülûk fî beyâni haqâiqi't-tasavvuf*: Sûfilerin ahlak ve adabı konularını ihtiva eden ve yirmi sekiz bölümden oluşan eserin semâ' bölümü Pûrcevâdî tarafından yayınlanmıştır (*Mecelle-i Ma'ârif*, V/3, Tahran, Hicrî-şemsî 1367). Tezimizin konusu olan bu kitap daha önce belirttiğimiz gibi Radtke tarafından neşredilmiştir.
- 2) *Nehcü'l-hâs*: Tasavvuf makamlarını konu edinen bu eser ilk defa daha önce de belirttiğimiz gibi Serge de Laugier de Beaurecueil ile Nasrullah Pûrcevâdî tarafından neşredilmiştir (Tahkîkât-ı İslâmî, sy. 1-2, Tahran, Hicrî-şemsî 1367).
- 3) *el-Mesâilü'l-muḥdese fî aşrina*: (*Mecelle-i Makâlât u Berresîhâ*, sy. 3, Tahran, Hicrî-şemsî 1368)

⁷² Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 77; a. mlf. *Hakikat Bilgisi*, s. 115.

⁷³ Nasrullah Pûrcevâdî, “Dû eser kuhen der semâ'”, *Mecelle-i Ma'ârif* s. 30-31.

⁷⁴ Rahman Moshtagh Mehr, Somayye Jabbarpour, “Ebû Mansûr İsfahânî'nin Tasavvufî İnançları”, *İÜEF Şarkiyat Mecmuası*, s. 70.

⁷⁵ Nasrullah Pûrcevâdî, “Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî”, s. 5; Nâsır Gozaşte, “Didgâhâ-yi Ebû Mansûr-ı İsfahânî der kalam ve tasavvuf”, *Makâlât ve Berresîhâ*, s. 126.

- 4) *Zikru meâni't-taşavvuf*: Yirmi dokuz beyitten oluşan bir kasidedir (*Mecelle-i Ma'ârif*, V/3, Tahran, Hicrî-şemsî 1368).
- 5) *Şerhu erbaïne hadişen fi't-taşavvuf*: Muhammed Takî Dânişpejûh tarafından *Ehâdis 'ül-erba'îni'l-mahfûza ale'l-muhakkîkîn mine'l-mutasavvife* adıyla neşredilmiştir (*Mecelle-i makâlât u Berresîhâ*, sy. 31-52, Tahran, Hicrî-şemsî 1370).
- 6) *el-İhtiyârât*: Ebû Mansûr'un sohbet meclislerindeki tavsiyelerinin derlendiği kısa bir risaledir. Nasrullah Pûrcevâdî tarafından yayımlanmıştır (*Mecelle-i Ma'ârif*, VIII/2, Tahran, Hicrî-şemsî 1370).
- 7) *Hakâiku'l-âdâb*: Sohbet ve hırka adabına dair olan bu eser Nasrullah Pûrcevâdî tarafından *Âdâbü'l-mutesavvife ve hakâikuhâ ve işârâtüha* adıyla basılmıştır.⁷⁶
- 8) *Şerhü'l-ezkâr*: Kitabın yazma nüshası Şiraz'daki Ahmedî Kütüphanesinde 87. numara da bulunmaktadır. Namaz, oruç, zekât, cihad ve bazı tasavvufî kavramların zikir ile ilgili yönlerinin ele alındığı bu eser Nasrullah Pûrcevâdî tarafından yayımlanmıştır (*Mecelle-i Ma'ârif*, Tahran, Hicrî-şemsî 1381).
- 9) *Kitâbü'l-menâhic*: Nasrullah Pûrcevâdî tarafından "Dû eser-i kûtâh ez Ebû Mansûr-ı İsfahânî" makalesinde yayımlanmıştır (*Mecelle-i Ma'ârif*, Tahran, Hicrî-şemsî 1368). Eser, Ali Nar tarafından *Akaid Risâleleri* isimli kitapta müstakil bir risale olarak Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu risale Hanbelî akaid kitabıdır (Beyan Yay., İstanbul, 1998).

1.3.3 Hocaları, Talebeleri ve Tasavvuf Literatürüne Katkıları

Zehebî'nin verdiği bilgilere göre Ebû Mansûr, Ebü'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/971), Ebü'l-Hasan b. Müsennî (?), Ebü's-Şeyh, İbnü'l-Mukrî (ö. 381/991) ve Ali b. Ömer b. Abdülaziz'den hadis dinlemiştir. Nitekim yukarıda yine Zehebî'den, kendisine ait olarak aktardığımız kasidede bazı hocalarının isimlerini bizzat zikretmiştir. Burada o isimleri tekrarlayacak olursak şöyledir: Ebû İshak, Ebü'l-Kasım el-Lahmî, İbn Hayyân, İbn Mende.

Yine Zehebî'nin kaydettiğine göre Ebû Mansûr'un hadis ilminde kendisinden ders alan öğrencileri Ebû Tâlib Ahmed b. Muhammed el-Kureşî el-Kündüllânî, Kâsım b. Fadl es-Sekafî ve Ebû Mutî'dir.⁷⁷ Ebû Mansûr'un tasavvuftaki üstatlarına dair bilgiler kısıtlıdır. *el-Minhâc* isimli eserinde Yusuf el-Bennâ ve Ali b. Sehl el-İsfahânî gibi Bağdat tasavvufuyla bağlantılı olan sûfilerin müritlerinin ders halkalarına katıldığını, eserlerini okuyup faydalandığını ve onları tasavvufta üstat olarak gördüğünü ifade etmiştir. Bunun yanı sıra Ebü'l-Fazl b. Ca'fer ve Ebû Abdullah el-Bağdâdî gibi sûfilerden menkıbeler aktarmıştır.⁷⁸

Ebû Mansûr yaşadığı dönemde pek teveccüh görmese de kendisinden sonra yaşamış olan bazı önemli sûfilere etkilemiştir diyebiliriz. Bunlardan biri yukarıda da değindiğimiz gibi Hücvîrî'dir. Bazı çağdaş araştırmalarda Hâce Abdullah el-Herevî (ö. 481/1089), Ahmed-

⁷⁶ Rıza Kurtuluş, "İsfahânî Ebû Mansûr", *DİA*, XXII, s. 508.

⁷⁷ Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, s. 454-455.

⁷⁸ Rıza Kurtuluş, "İsfahânî Ebû Mansûr", *DİA*, XXII, s. 508.

i Nâmekî Câmî (ö. 536/1141) ve Abdülkadir-i Geylânî (ö. 561/1165-66), onun tasavvuf düşüncesinden etkilenmiş sûfiler olarak zikredilmiştir.⁷⁹

Bunların yanı sıra Ebû Mansûr'un tasavvuf literatürüne yapmış olduğu bazı katkılardan da bahsetmek mümkündür. Nasrullah Pürcevâdî, Ebû Mansûr'un *Nehcü'l-hâs*'ı üzerine yazmış olduğu bir incelemede, Gazzâlî'nin *İmlâ*'sını, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ını ve yazarı Kuşeyrî olarak bilinen⁸⁰ *İbârât*'ı, *Nehcü'l-hâs* ile mukayese etmiştir. Pürcevâdî'ye göre *Nehcü'l-hâs* ile bu eserler arasında süreklilik olduğu görülmektedir.

Pürcevâdî'ye göre *Nehcü'l-hâs*, hicrî dördüncü yüzyılın sonlarıyla beşinci yüzyılın başlarında yazılmasına rağmen Horasan'da pek bilinen bir eser olmamıştır. Ebû Mansûr'dan sonra bu eserden bahseden ilk kişi Herevî'dir. Pürcevâdî, Herevî'nin *Nehcü'l-hâs*'tan yazım üslubu bakımından etkilendiğini belirtir. Örneğin Herevî'nin *Sad Meydân*'ı ile *Nehcü'l-hâs*'ın bu konuda benzerlik arz ettiğini söyler. Yine Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'i ile *Nehcü'l-hâs*'ın mukaddime bölümleriyle haller ve makamlar için yapılan üçlü tasniflerin aynı şekilde üslup bakımından benzerlik gösterdiklerini belirtir.⁸¹

Pürcevâdî, bazı pasajları örnek vererek özellikle *İbârât*'ta geçen bazı ifadelerin *Nehcü'l-hâs*'ta geçen ifadelerin aynısı olduğuna dikkat çekmiştir. Pürcevâdî'ye göre *İbârât*'ın yazarı şüphesiz Ebû Mansûr'un *Nehcü'l-hâs*'ını görmüştür. İki eser birebir aynı olmasa da aralarında ciddi benzerlikler vardır. Örneğin *İbârât*'ın yazarı *Nehcü'l-hâs*'ta geçen on altı babı sırasıyla tanımlamıştır ve bu tanımları aynı şekilde üç kısma ayırmıştır. Pürcevâdî'ye göre *İbârât*'ın yazarı bu on altı babı her halükârda *Nehcü'l-hâs*'tan almıştır.

Pürcevâdî'ye göre *Nehcü'l-hâs* kendisinden sonra Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerine de katkı sağlamıştır. *Nehcü'l-hâs*'ta geçen tanımlar, *İbârât*'tan Gazzâlî'nin *İmlâ*'sına, *İmlâ*'dan İbnü'l-Arabî'nin *İstılâhâtü'sûfiyye* ve *Fütûhât-ı mekkiyye*'sine, bu eserlerden de sonraki dönemlere aktarılmıştır.⁸²

Pürcevâdî'nin vermiş olduğu bu bilgiler ışığında Ebû Mansûr'un, yaşadığı dönemde fazla bilinmeyen bir sûfi olmasına rağmen kendisinden sonra tasavvuf literatürüne önemli katkıları olan bir sûfi yazar olduğunu söyleyebiliriz.

1.4 Edebü'l-mülûk'ün Kaynakları

Edebü'l-mülûk'ta tasavvufun teşekkül döneminde yazılmış diğer eserlere göre isnadın çok az kullanılmış olması kaynaklarını tespit etmemizi zorlaştırmıştır. Ebû Mansûr'un rivayet

⁷⁹ Rahman Moshtagh Mehr, Somayye Jabbarpour, "Ebû Mansûr İsfahânî'nin Tasavvufî İnançları", *İÜEF Şarkiyat Mecmuası*, s. 69-70.

⁸⁰ Kâsım es-Sâmerrâî bu risâleyi Kuşeyrî'nin adıyla basmıştır. Bu konuda herhangi bir şüphesi bulunmayıp kesin bir yaklaşım sergilemiştir. Fakat Nasrullah Pürcevâdî eserin Kuşeyrî'ye aidiyetinin kesin olmadığına dair bazı argümanlar ileri sürmüştür. Bunlardan bir tanesinin *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* ve *İbârât* arasındaki ifade farklılıkları olduğunu ileri sürmüştür. İkinci olarak Pürcevâdî, ne Ebû Mansûr'un Kuşeyrî'nin yaşadığı Nişâbûr ile ne de Kuşeyrî'nin Ebû Mansûr'un yaşadığı bölge olan İsfahân ile bir irtibatının olmadığını belirtir. Pürcevâdî'ye göre eserin kesin olarak Kuşeyrî'ye aidiyeti söylenemese de onun döneminde veya onun ölümünden hemen sonra yazıldığı kesindir. Bu durumda kesin olmamakla beraber bu eser ya Kuşeyrî'ye veya daha ağırlıklı bir varsayım olarak onun müritlerinden birine aittir. Bkz. Nasrullah Pürcevâdî, "Seyr-i istılâhât-ı sûfiyân ez Nehcü'l-hâs-ı Ebû Mansûr-ı İsfahânî tâ Fütûhât-ı İbn Arabî", *Mecelle-i Ma'ârif*, s. 18-20. Bu argümanlara rağmen biz eseri Kuşeyrî'ye nispet etmeyi tercih ettik.

⁸¹ Nasrullah Pürcevâdî, "Seyr-i istılâhât-ı sûfiyân", s. 16-17.

⁸² Nasrullah Pürcevâdî, "Seyr-i istılâhât-ı sûfiyân", s. 17.

metodunu sınırlı kullandığına yukarıda değinmiştik. Çünkü o araştırmacıların belirttiği üzere Horasan yazım geleneğini takip etmemiş, kendine özgü bir üslupla eserlerini kaleme almıştır. Başka bir ifadeyle *Edebü'l-mülûk*, tasavvufun bazı temel konuları hakkında önceki sûfilere sözlerini rivayet eden bir kitap değil, bilakis yazarın ağırlıklı olarak kendi bakış açısıyla, yoruma dayalı kaleme aldığı bir eserdir. Bu sebeple *Edebü'l-mülûk*'ün kaynakları görüldüğü kadarıyla tasavvufun diğer tedvin dönemi eserlerine göre daha az sayıdadır.

Edebü'l-mülûk'taki bilgilere bakıldığında Ebû Mansûr'un bazı sûfilere ait birtakım sözleri “falanca şöyle demiştir” şeklinde işitmeye dayalı olarak aktardığı görülür. Genellikle ayetlere ve hadis rivayetlerine yer veren Ebû Mansûr, sûfilere ait çok az sayıda rivayeti eserine almıştır. Aktardığı rivayetlerin birkaç tanesi hariç genellikle râvîlerini zikretmemiştir. Bu nedenle Ebû Mansûr'un özgün biçimde aktardığı sözlerin kaynağını belirlemek güç görünmektedir.

Ebû Mansûr'un, *Edebü'l-mülûk*'da genellikle Irak'ta gelişen tasavvufa mensup sûfilerden görüşler aktarması dikkat çeken hususlardan bir tanesidir. Bunların başında Cüneyd (ö. 297/909) gelmektedir. Diğerleri ise Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890), Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 289/902) Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/907), Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 311/923) Şiblî (ö. 334/945), Ebû Bekir ed-Dîneverî ed-Dukkî (ö. 360/971) gibi tasavvufun Bağdat ekolü düşüncesini benimsemiş sûfilerdir. Ebû Mansûr, *el-Minhâc*'da da tasavvuftaki şeyhleri olarak Yusuf el-Bennâ ve Ali b. Sehlî'nin isimlerini zikrettikten sonra başta Cüneyd-i Bağdâdî'yi, Ebu Said el-Harrâz'ı, Ebu İshak İbrahim el-Havas'ı, Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'yi ve Bağdat'tan diğer büyük sûfilere tasavvufta etkilendiği şeyhler olarak belirtmiştir.⁸³ Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi Ebû Mansûr'un Cüneyd ve Amr b. Osman el-Mekkî kanalıyla Bağdat sûfiliğiyle irtibatlı olan Ali b. Sehl (ö. 307/919-20) ve onun hocası Yusuf el-Bennâ'nın geleneği etrafında gelişen İsfahan'daki yerel tasavvufun müntesibi olduğu söylenmektedir.⁸⁴

Edebü'l-mülûk'ün doğrudan kaynaklarını tespit etmenin güç olduğunu söyledik. Ancak onun ağırlıklı olarak bahsi geçen sûfilerden görüşler aktarması bize az da olsa bir ipucu vermektedir diyebiliriz. Bu isimlerin başında Cüneyd-i Bağdâdî gelmektedir. Buna göre Cüneyd'in tasavvuf anlayışını benimseyen isimler ve eserlerin Ebû Mansûr'a etki etmiş olması da muhtemeldir.

Bunun yanı sıra Ebû Mansûr iki tane yazılı kaynak zikretmiştir. Bunlardan biri semâ' hakkında yazılmış kendisine ait bir eserdir. Diğeri ise İbrahim el-Havvâs'a ait tevekkülle ilgili bir kitaptır. Ebû Mansûr'un yaşadığı zaman dilimi hicrî IV. asrın ortalarından V. asrın ilk yarısına kadar olan döneme tekabül etmektedir. Bu zaman diliminde tasavvufun tedvin döneminin en hareketli ve üretken zamanlarını geçirdiği görülür. Bu durumda Ebû Mansûr'un gerek yazılı kaynaklardan gerekse sözlü olarak özellikle Bağdat sûfilerinden önemli ölçüde istifade ettiği söylenebilir. *Edebü'l-mülûk*'ün kaynaklarına dair daha nesnel bir veri olması için zikredilen isimlerin tablosunu vermeyi önemli bulmaktayız. Bu

⁸³ Nasrullah Pürcevdî, “Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî”, s. 45-46.

⁸⁴ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 114.

tabloda verilecek isimlerle ilgili kısa bilgiler vermeye çalışacağız. Bu bilgileri *Edebü'l-mülûk* dışındaki çeşitli tasavvuf eserlerinden yararlanarak sunacağız. Soldan sağa sırasıyla önce *Edebü'l-mülûk*'ta, sonra diğer eserlerde geçtiği yeri tespit edeceğiz. Bunu yaparken Radtke'nin isim sıralamasına uyacağız ve bu isimlerin Radtke neşrinde geçen yerleri olduğu gibi vereceğiz. Fakat diğer eserlerde geçtikleri yerler ve haklarındaki bilgiler, Radtke'nin vermiş olduğu bilgilerden genellikle farklı olacaktır.⁸⁵

Tablo 1. *Edebü'l-mülûk*'ta Zikredilen İsimler

İsim	<i>Edebü'l-mülûk</i> 'taki yeri (Radtke Neşr)	Tanım
1. Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53)	s.16.	Sahâbî.
2. Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 177/793)	s. 34.	Hasan-ı Basrî'nin sohbetlerine katılan sûfîdir. ⁸⁶
3. Abdurahman b. Avf (ö. 32/652)	s. 49.	Sahâbî.
4. Ebû Abdullah el-Mağribî (ö. 299/911)	s. 17; 33.	İbrâhim el-Havvâs ve İbrahim b. Şeybân'ın üstadıdır. ⁸⁷
5. Ebû Bekir es-Sıddîk (ö. 13/634)	s. 13.	İlk halife olan sahâbî.
6. Ebû Bekir ed-Dîneverî ed-Dukkî (ö. 360/971)	s. 33; 44; 58; 59.	Şam'da yaşamış, Ebû Abdullah b. Cellâ'nın sohbet meclislerine katılmış sûfîdir. ⁸⁸
7. Ebû Bekir b. Hassan (?)	s. 7.	Biyografisine ulaşamadık.
8. Ebû Bekir el-Kettânî (ö. 322/933)	s. 33; 60.	Aslen Bağdatlı olup Mekke'de mücavir hayatı yaşamıştır. Cüneyd, Ebû Said el-Harrâz ve Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'nin sohbetlerinde bulunmuştur. ⁸⁹
9. Ebû Bekir el-Mısırî (ö.345)	s. 33.	Mısırlı sûfî, Ebû Bekir ed-Dükkî'nin dostlarından. ⁹⁰ Aynı zamanda Cüneyd, Nûrî ve Zekkâk-ı Kebîr'in öğrencilerindendir. ⁹¹

⁸⁵ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 3-13.

⁸⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud-Taha Abdülbaki sürûr, Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, Mısır, 1960, s. 45; a. mlf. *İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1996, s. 25.

⁸⁷ Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 144.

⁸⁸ Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 288.

⁸⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Şeriketü'l-Kuds li't-ticâra, 2008, s. 242; a. mlf. *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991, s. 162.

⁹⁰ Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 288; 328.

⁹¹ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 5.

10.Ebû Bekir et-Tarsûsî (374/984)	s. 17.	Ebû Hüseyin el-Mâlikî ve İbrahim b. Şeybân'ın öğrencisidir. Mekke'de ölmüştür. ⁹²
11.Ebû'd-Derdâ (ö. 32/653)	s. 13;60.	Sahâbî.
12.Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653)	s. 37.	Sahâbî.
13.Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 289/902)	s. 32;33.	Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin arkadaşlarından ⁹³ , aynı zamanda Hâris el-Muhâsibî ve Serî es-Sakâtî'nin müritlerinden olan Bağdatlı sûfidir. ⁹⁴
14.Ebu'l-Hayr Akta' (ö. 342/953)	s. 28.	Aslen Mağribli olup Ebû Abdullah b. Cellâ'nın dostlarındandır. ⁹⁵ Suriye'de yaşamıştır. ⁹⁶
15.Ebû Hâzim el-A'rac (ö. 140/757)	s. 26.	Bazı kaynaklarda Ebû Hâzim el-Medenî diye de anılmıştır. Amr b. Osman el-Mekkî'nin, onunla sohbetlerde bir arada bulunduğu dair bilgiler vardır. ⁹⁷
16.Ebû Hureyre (ö. 58/678)	s. 5; 7; 52; 64.	Sahâbî.
17.Ebû Hüseyin el-Mâlikî (?)	s. 33.	Bağdat'ta Ebû Hamza Bağdâdî'nin sohbetinde bulunmuş ve Serî ile görüşmüş sûfilerden olan Hayr en-Nessâc'ın mürididir. ⁹⁸
18.Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908)	s. 32; 33;68.	Cüneyd'in arkadaşı, Bağdat Ğîsûfilerindendir. ⁹⁹
19.Ebû İshâk İbrâhîm el-Bennâ (?)	s. 32.	Cüneyd'in çevresinden olan bir sûfidir. ¹⁰⁰ Tasavvuf eserlerinde kimliğini tespit edemedik.
20.Ebû Mâlik el-Eşa'rî (ö. 18/639?)	s. 19.	Sahâbî.
21.Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933)	s. 18;33.	Cüneyd ve Şibli'nin arkadaşlarından olan Bağdat sûfisidir. ¹⁰¹
22.Ebû Mûsâ el-Eşa'rî (ö. 42/662-63)	s. 16.	Sahâbî.

⁹² Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 5.

⁹³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 85; a. mlf. *İslâm Tasavvufu*, s. 55.

⁹⁴ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 183; a. mlf. *Hakikat Bilgisi*, s. 216.

⁹⁵ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 232.

⁹⁶ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 6.

⁹⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 120; a. mlf. *Hakikat Bilgisi*, s. 158.

⁹⁸ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 199; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 223-224.

⁹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 158; a. mlf. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 142.

¹⁰⁰ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 6-7.

¹⁰¹ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 154.

23.Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890)	s. 10;33; 36;54; 72.	Serî'nin sohbetlerinde bulunmuş Bağdatlı sûfidir. ¹⁰²
24.Ebû Saîd el-Hudrî (74/693-94)	s. 161.	Sahâbî.
25.Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830)	s. 21.	Şam sûfilerindendir. ¹⁰³
26.Ebû Süleyman el-Mağribî (?)	s. 33.	Ebu'l-Hayr Aktâ'nın çevresindendir. Şam'da ölmüştür. ¹⁰⁴
27.Ebû Ya'kûb es-Sûsî (?)	s. 33.	Sehl ile arkadaşlık yapmış bir sûfî'dir. ¹⁰⁵ Ebû Ya'kûb Nehrecûrî ile de arkadaşlık yapmıştır. ¹⁰⁶
28.Ebû Yezîd el-Bistâmî (234/848?)	s. 21.	Bistamlı meşhur sûfî.
29.Ahmed b. Ebi'l-Havârî (246/860)	s. 21.	Şamlı sûfî Ebû Süleymân ed-Darânî'nin müritlerindendir. ¹⁰⁷
30.Ahmed b. Gassân (?)	s. 34.	Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel'in arkadaşlarındandır. ¹⁰⁸
31.Ahmed el-Hüceymî (ö. 200/816?)	s. 34.	Biyografisine ulaşamadık. Radtke kendisi hakkında bilgi veren bazı kaynaklar zikretmiştir. ¹⁰⁹
32.Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661)	s. 13;27; 40.	Halifelerden olan sahâbî.
33.Â'mir eş-Şa'bî (ö. 104/722)	s. 24.	Tâbiînin ileri gelenlerindendir. ¹¹⁰
34.Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12)	s. 24;49; 60.	Sahâbî.
35. Dâmigânî (?)	s. 33.	Hakkında net bir bilgiye ulaşamadık. ¹¹¹
36.Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781)	s. 23.	Bağdat'ın ileri gelen ilk sûfîlerindendir. ¹¹²

¹⁰² Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 135.

¹⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 126; a. mlf. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 129.

¹⁰⁴ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 7.

¹⁰⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 256; a. mlf. *İslâm Tasavvufu*, s. 198.

¹⁰⁶ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 237.

¹⁰⁷ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 41.

¹⁰⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ*, Kahire, Mektebetü'l-Hâncî, 1996, c. 9, s. 195.

¹⁰⁹ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 8.

¹¹⁰ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 8.

¹¹¹ Radtke, onun Ebû Bekir el-Kettânî ile tanış olduğunu söylemiştir. Bkz. Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 8; *Edebü'l-mulûk*'ta Dâmigânî nisbesi haricinde herhangi bir isim geçmemektedir. Dolayısıyla Radtke'nin bahsettiği söz konusu şahsın, Kuşeyrî'nin kendisinden Şiblî'nin müridi diye bahsettiği Ebû Abbâs Dâmigânî mi yoksa başka biri mi olduğunu tespit edemedik. Bkz. Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 381; a. mlf. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 242.

¹¹² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 114; a. mlf. 123.

37.Zü'n-Nûn el-Mısırî (ö. 245/859)	s. 59.	Aslen Mısırlı olup bir müddet Bağdat'ta yaşamış meşhur sûfilerdendir. ¹¹³
38.Fedâle b. Ubeyd	s. 15.	Sahâbî.
39.Fergânî (?)	s. 33.	Cüneyd'in müridi olup Bağdat'ta yaşamıştır. ¹¹⁴
40.Fudayl b. 'Îyâz (ö. 187/803)	s. 5.	Horasanlı olup ömrünün bir kısmını Mekke'de geçirip orada vefat etmiş ileri gelen sûfilerdendir. ¹¹⁵
41.Câfer es-Sâdık (ö. 138/755-56)	s. 71.	Ehl-i Beyt'ten, meşhur fakih ve sûfidir. ¹¹⁶
42.Cüneyd b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 297/909)	s. 17; 24; 27; 32; 33; 54; 55; 63; 65; 68; 69.	Bağdatlı meşhur sûfidir. ¹¹⁷
43.Hâlid b. Ma'dan (ö. 103/721)	s. 35.	Tabiîndendir. ¹¹⁸
44.Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)	s. 3; 5; 18; 34; 55.	Tabiînden, sûfilerin ilklerinden sayılır. ¹¹⁹
45.Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656)	s. 34.	Sûfiler tarafından referans gösterilen sahâbîdir. ¹²⁰
46.Hüseyin (Sâhib-i savma'a) (?)	s. 33	Cüneyd'in çevresindeki sûfilerden biridir. ¹²¹ Hakkında başka bilgiye rastlayamadık.
47.Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88)	s. 5; 12.	Meşhur sahâbî.
48.İbn 'Atâ' (ö. 309/922)	s. 71.	Cüneyd'le bir arada bulunmuş sûfilerdendir. ¹²²
49.İbn Ömer (ö. 79/693)	s. 28.	Hiz. Ömer'in oğlu.
50.İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778)	s. 8.	Aslen Belhli olup daha sonra Mekke'ye gitmiş, burada Süfyân-ı Sevrî ve Fudayl b. 'Îyâz gibi sûfilerle tanışmıştır. Daha sonra Şam'a gidip orada vefat etmiştir. ¹²³

¹¹³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 86; a. mlf. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 114.

¹¹⁴ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 9.

¹¹⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 89; a. mlf. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 115.

¹¹⁶ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 105; a. mlf. *Hakikat Bilgisi*, s. 144.

¹¹⁷ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 84.

¹¹⁸ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 10.

¹¹⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 42; a. mlf. *İslâm Tasavvufu*, s. 23.

¹²⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 38; a. mlf. *İslâm Tasavvufu*, s. 21.

¹²¹ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 11.

¹²² Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 158.

¹²³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 83; a. mlf. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 112.

51.İbrâhim el-Havvâs (ö. 291/904)	s. 24; 30; 38; 39.	Ebû Abdullah el-Mağribî'nin müritlerinden olup tevekkül konusunda üstat kabul edilmiştir. ¹²⁴ Rey'de vefat etmiştir. ¹²⁵
52.İbrâhim b. İsa (?)	s. 51.	Ma'rûf el-Kerhî ile arkadaşlık yapmış, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Muhammed ibnü'l-Mukrî'den rivayet etmiş bir sûfidir. ¹²⁶
53.İbrâhim b. Şeybân el-Kırmisînî (ö. 330/941)	s. 7; 17; 33.	Ebû Abdullah el-Mağribî ve İbrahim el-Havvâs'ın sohbetlerinde bulunmuş sûfidir. ¹²⁷
54.İkrime (ö. 105/723)	s. 5.	Tabiinden müfessir, İbn-i Abbas'ın öğrencilerindendir. ¹²⁸
55.Mâlik b. Enes (ö. 179/795)	s. 73.	Mâlikî mezhebinin kurucusudur. ¹²⁹
56.Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815-16)	s. 51.	Seri es-Sakatî'nin üstadı olup Bağdat sûfilerindedir. ¹³⁰
57.Mücâhid (ö. 103/721)	s. 18.	Mekkeli ünlü müfessir. ¹³¹
58.Ebû Muhammed el-Murta'îş (ö. 328/939)	s. 33; 41; 42.	Aslen Nişaburlu olup Bağdat'ta yaşamış, Cüneyd'in sohbetlerine katılmış ve Bağdat'ın önde gelen sûfilerinden olmuştur. ¹³²
59.Müzeyyin el-Kebîr ve Müzeyyin es-Sağîr (?)	s. 33.	İkisi de Mekke'de yaşayıp orada vefat eden sûfî mücavirlerdendir. Ebû Nuaym ikisinin biyografisini birlikte vermiş, Müzeyyin-i Kebîr'i Ebû Cafer, Müzeyyin-i Sağîr'i ise Ebû'l-Hasan künyesiyle zikretmiştir. ¹³³
60.Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801)	s. 27.	Basra'nın kadın sûfilerindendir. ¹³⁴
61.Rakkâm (?)	s. 33.	Gulam Halil olayında adı geçen sûfilerden olup Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî ve Ebû Hamza el-Bağdâdî gibi sûfilerin arkadaşısıdır. ¹³⁵

¹²⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 172.

¹²⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 204; a. mlf. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 153.

¹²⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, c. 10, s. 393.

¹²⁷ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 255.

¹²⁸ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 11.

¹²⁹ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 11.

¹³⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 96-97; a. mlf. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 116.

¹³¹ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 11.

¹³² Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 218.

¹³³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, c. 10, s. 340.

¹³⁴ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 12.

¹³⁵ Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 220; a. mlf. *Hakikat Bilgisi*, s. 254.

62.Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915-16)	s. 33; 54.	Bağdat sûfîlerindendir. Cüneyd'in akranı ve dostudur. ¹³⁶
63.Sa'd b. er-Rebî' (ö. 3/625)	s. 49; 50.	Sahâbî. ¹³⁷
64.Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896)	s. 20; 39.	Meşhur sûfidir. ¹³⁸
65.Sehl b. Sa'd (ö. 91/712)	s. 26.	Sahâbî. ¹³⁹
66.Saîd b. el-Müseyyeb (94/713)	s. 60.	Tabîîndendir. ¹⁴⁰
67.Ebû Bekr eş-Şiblî (ö. 334/946)	s. 11; 15; 17; 27; 29; 33; 37; 40.	Bağdat'ta doğup büyümüştür. Cüneyd'in sohbetlerinde bulunmuş Bağdatlı meşhur sûfidir. ¹⁴¹
68.Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776)	s. 3.	Tabîîndendir. ¹⁴²
69.Subh es-Sakâ (?)	s. 33.	Biyografisine ulaşamadık.
70.Urve b. Muğîre b. Şu'be (ö. 87/706)	s. 24.	Tabîîndendir. ¹⁴³
71.Üveys el-Karanî (ö. 37/657)	s. 27.	Sûfîlerin referans gösterdikleri meşhur isimlerden biridir. Sülemî özellikle onun fakirliğe gösterdiği sabır yönüne dikkat çekmiştir. ¹⁴⁴
72.Yusuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/915)	s. 48.	Zünnûn el-Mısırî ve Ebû Tûrâb en-Nahşebî ile arkadaşlık yapmış, bazen Ebû Said el-Harrâz'la seyahatlerde bulunmuştur. ¹⁴⁵
73.Zekkâk (h. 291?)	s. 33; 53.	Tam adı, Ebû Bekr Ahmed b. Nasr Zekkâk el-Kebîr'dir. Cüneyd'in akranı olup Mısır'ın ileri gelen sûfîlerindendir. ¹⁴⁶

Görüldüğü gibi *Edebü'l-mülûk*'ta geçen isimlerin çoğu Bağdat ve çevresinde şekillenen tasavvuf geleneğine bağlı sûfîlerden oluşmaktadır. Bu isimler bizi *Edebü'l-mülûk*'ün kaynakları hakkında daha nesnel bir noktaya taşımaktadır. Hal böyleyken Ebû Mansûr'un beslendiği kaynakların genelini Bağdat ve çevresinde, yani Horasan ve İsfahan'a göre

¹³⁶ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 164; a. mlf. *Hakikat Bilgisi*, s. 199.

¹³⁷ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 12.

¹³⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 123; a. mlf. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 128.

¹³⁹ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 12.

¹⁴⁰ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 13.

¹⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 227; a. mlf. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 159.

¹⁴² Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 13.

¹⁴³ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 13.

¹⁴⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 314.

¹⁴⁵ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 104.

¹⁴⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 171; a. mlf. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 145.

batıda teşekkül eden tasavvuf düşüncesine müntesip sûfiler veya bu çevrede gelişen tasavvuf anlayışı olduğunu göstermektedir.

1.5 Ana Hatlarıyla *Edebü'l-mülûk*'ün İçeriği

Edebü'l-mülûk yirmi sekiz başlıktan oluşmaktadır. Bunun yanı sıra uzun bir giriş ve son söz içermektedir. Giriş bölümünde öncelikle tasavvuf ve diğer ilimler arasında bir mukayese yapılmıştır. Bu mukayeseye göre dinin gerektirdiği gibi davranan zümre sûfilerdir. Diğer ilim ehlinin az bir kesimi hariç, genelinde ahlâkî bir yozlaşma görülmektedir. Bu bakımdan sûfiler haricindeki ilim ehlinde bilgi-eylem ilişkisi yönünde çelişki görülmekte olduğuna dikkat çekilmiştir. Ebû Mansûr burada ilimleri şöyle sıralamıştır: 1) Fakihler, 2) muhaddisler, 3) kıraat ehli, 4) müfessirler, 5) dil bilginleri. Burada Ebû Mansûr bu bilimlerin amaçlarını, usullerini ve hangi noktada yanlış içerisinde olduklarını anlatmaktadır. Tasavvufun temel bazı konularının işlendiği yirmi sekiz başlıktan oluşan bölümde ise Ebû Mansûr bazı tasavvuf kavramlarının tanıtımını ve sûfilerin bu kavramlar etrafında şekillenen davranışlarını ele alır. Bu bölümde Ebû Mansûr'un maksadının zâhir ve bâtın arasındaki irtibatın açıklanması olduğu söylenebilir. Bu bakımdan vurgulanan husus, sûfinin Kur'an'a ve sünnete uyan kimse olduğudur. Bu sınırın dışında kalanlar ya bidat ehlidir veya sahte sûfilerdir. Bu yönüyle Ebû Mansûr'un bu bölümdeki temel maksatlarından birinin de doğru sûfiler ile yanlış sapmış olan gruplar arasında bir ayırım yapmak olduğu söylenebilir. Bu yirmi sekiz başlık sırasıyla şöyledir:

1) Tasavvufun temeli; fakirlik, 2) Sûfilerin hakikati; zühd, 3) Sûfilerin yöntemi; nefisle mücadele, 4) Sûfilerin işaretleri; iradeyi Hak uğruna kullanmak, 5) Sûfilerin giyimi; yün elbise, 6) Sûfilerin ziyneti; hırka, 7) Sûfilerin iddiası; gurbet, 8) Sûfilerin ibadet adabı; ihlas, 9) Sûfilerin ilmi; ilm-i bâtın, 10) Sûfilerin ayırt edici özelliği; tevekkül, 11) Sûfilerin mesleği; kalbi her şeyden arındırmak, 12) Sûfilerin kuralları; sabır, 13) Sûfilerin ahlakı; îsâr, 14) Sûfilerin cömertliği, 15) Sûfilerin ülfeti, 16) Sûfilerin iyiliği yayma düşünceleri; emr bi'l-marûf nehy ani'l-münker 17) Sûfilerin mücadelesi; sünnetin ihyası, 18) Sûfilerin münakaşa ve münazaraları; ilim öğrenmek ve hakikati talep etmek, 19) Sûfilerin iradesi; tevazu ve iradeyi terk, 20) Sûfilerin ihlası; riyadan kaçınmak, 21) Sûfilerin seyahati; riyazet, 22) Sûfilerin vatanı; mescitler, 23) Sûfilerin oturma adabı; birlik için halka şeklinde oturmak, 24) Sûfilerin yemek adabı; ihtiyaç halinde yemek, 25) Sûfilerin davete icabet etmeleri, 26) Sûfilerin neşelenmesi, 27) Semâ'; sûfilerin ayırt edici özelliği, 28) Vecd.¹⁴⁷

Son söz ise daha çok bir yorum biçiminde yazılmıştır. Ebû Mansûr'un girişte ve bahsi geçen başlıkların olduğu bölümde anlattıklarını kısa yorumlamalarla tekrar ettiği bir değerlendirme gibidir.

Edebü'l-mülûk tasavvufun tedvin döneminde yazılmış diğer tasavvuf eserleri gibi geniş konuları ihtiva eden, önde gelen sûfilerin söz ve görüşlerini rivayet eden bir kitap değildir. Bu bakımdan *el-Lüma'*, *et-Ta'arruf*, *er-Risâle* ve *Keşfü'l-mahcûb* gibi eserlere benzer bazı yönleri bulunmakla beraber ele aldığı bütün konuları zâhir-bâtın ikiliği üzerinden açıklamakla kendine özgün bir tarafı vardır.

¹⁴⁷ Radtke, "Einleitung", *Adab al-Mulûk*, s. 23-31.

İKİNCİ BÖLÜM: EDEBÜ'L-MÜLÛK'TA TASAVVUF: TEMEL MESELELER VE SORUNLAR

2.1 Bir Dinî İlim Olarak Tasavvuf ve Diğer İlimlerle İlişkiler

2.1.1 Edebü'l-mülûk'da Tasavvuf ve İlimler Arası İlişkiler

Edebü'l-mülûk, tasavvufun teşekkül sürecinde bazı temel meseleleri etkin bir ifadeyle ortaya koyan önemli eserler arasında gösterilebilir. Burada tasavvufun teşekkülünden kastettiğimiz dönem hicrî ilk asrın ortalarından Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadarki süreçtir.¹⁴⁸ Bu meselelerden biri de tasavvufun başından beri dinî bir ilim olarak vazedilmesi fikridir. Konuya *Edebü'l-mülûk* cihetinden bakmadan önce bu fikrin tasavvufun teşekkül tarihinde geçirmiş olduğu evrelere kısaca göz atmak meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren tasavvufun mahiyetine dair çeşitli görüşler ileri sürülmüş ve dinî ilimler sahasındaki konumuyla ilgili çeşitli tartışmalar cereyan etmiştir. Bunun temel nedeni tasavvufun başlarda nazarî bir kaygıyla değil, aksine bir amelî hareket olarak şekillenmeye başlamış olmasıdır.¹⁴⁹ Diğer bir deyişle tasavvuf başlarda İslâm toplumunda görülen ahlâkî yozlaşmalara karşı bir tepki olarak yaygınlaşmış,¹⁵⁰ zamanla bu tepki zorunlu olarak nazarî bir düzleme doğru seyretilmiştir.¹⁵¹

Tasavvufun bu şekilde seyrini etkileyen iki ana etkenden söz etmek mümkündür: Birincisi, tasavvuf dışındaki ilimlerin teşekküllerini önemli ölçüde tamamladıkları hareketli ve zengin bir ilmî ortam. İkincisi ise Emevî ve Abbâsî devletlerinin ilerleme politikalarının etkisiyle devlet sınırlarının genişlemesine bağlı olarak toplumun refah seviyesinin yükseldiği ve bireysel zenginliklerin arttığı, farklı din ve geleneklerle kaynaşmanın yaşandığı şehirlerin kurulmasına bağlı olarak gelişen kültürel zenginlik. Bu doğrultuda zühdden kaynaklanan ilk tepkiler, oluşan bu yeni yapılara idarî alanlarda, zenginleşmede ve entelektüel ilgilerde olmuştur.¹⁵² Dolayısıyla bu zühd eğilimlerine etki eden etkenleri başlıca üç kategoride değerlendirebiliriz. Birincisi İslâm öğretisinin bizzat kendisidir. Çünkü İslâm, güzel ahlaka ulaşmak için nefis terbiyesini, buna bağlı olarak bazı pratik eylemleri tavsiye etmektedir. İkincisi zenginlik ve dünyevileşmeye bağlıdır. Sûfîler fetihlerin yaygınlaşıp toplumsal refah ve zenginlik seviyesinin yükselmesiyle beraber Müslümanların büyük bir kısmının dünyaya yöneldiklerini ve bir anda

¹⁴⁸ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 95-97.

¹⁴⁹ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 14.

¹⁵⁰ Ebu'l-Alâ Afîfî, tasavvufun genel anlamda kurumsallaşmasını, özel anlamda ise fıkıh, kelam ve felsefe gibi ilimlere karşı tepkisini "İslâm'da rûhî inkılap" olarak adlandırmıştır. Bkz. Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli; Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s. 96-97.

¹⁵¹ Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i vücûd Geleneği*, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2012, s. 98. Fakat burada şu hususu da eklemek elzemdir: tasavvufun zamanla böyle bir eğilime gitmesi başından itibaren yaşanan manevî yaşantıda bir kopukluk olduğu gibi anlaşılmalıdır. Nitekim Serrâc, tasavvufta sürekliliğe dikkat çekerken daha sonraları Kelâbâzî de sûfîlerin bilgisinin sahabe aracılığıyla Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Mâlik b. Dinâr (ö. 131/748) gibi sûfîlere intikal ederek devam ede geldiğinin altını çizmiştir. Bu konuyla ilgili detaylı değerlendirmeler için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 38.

¹⁵² Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 65.

karşılaştıkları büyük servetlerin onlarda ahlâkî bir bozulma meydana getirdiğini ifade etmişlerdir. Bu yönelişin üzerine zâhidler, bu şekilde dünyevileşmenin ve zenginleşmenin manevî hayata zarar vereceği gerekçesiyle tepkilerini ortaya koymuşlardır. Zâhidlerin bu konudaki tepkileri sadece dünyevileşmeye değil, aynı zamanda zalim siyasî iktidarlara yönelik de olmuştur. Üçüncüsü ise fıkıh ve kelam gibi entelektüel çevreye yönelik olmuştur.¹⁵³ Sûfiler, fıkıh ve kelam disiplinlerini şekilci ve kuralcı olarak nitelemiş ve bu iki disiplinin dinin maksadıyla ilgilenmediklerine işaret etmişlerdir.¹⁵⁴ Çünkü Fıkıh ve kelam gibi bilimlerin, iki yüzyılı aşan, Müslümanların başına kimin geçeceği tartışmalarından Müslümanın kim olduğunun tespitine kadar olan tartışmaları, İslâm toplumu arasında bölünmelere ve gruplaşmalara sebebiyet vermiştir. Bu ise İslâm dünyasında bıkkınlık ve ümitsizlik ortaya çıkarmıştır.¹⁵⁵ Bu bakımdan sûfiler bu şekilde yaygınlaşan yeni yaşam tarzına karşı Hz. Peygamber'in yaşantısına dikkat çekerek tepkilerini şehirden uzaklaşıp inzivaya çekilerek göstermişlerdir. Bireysel bir hareket olarak yaygınlaşan bu zühd eğilimleri zamanla grupların tavrına dönüşmüştür. Zamanla bu gruplar içerisinde bazı aşırı zühd eğilimleri baş göstermiştir. Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) bu konuda örnek verilebilecek bir isimdir. Şakîk ve diğer bazı zâhidler ticareti ve kesbi Allah'ın rızık vaadiyle çeliştiği için tevekküle aykırı görmüşlerdir.¹⁵⁶ Bunun yanı sıra, daha sonraki dönemlerde dinî mükellefiyetleri hafife alan veya kabul etmeyen ve genel olarak "ibâhîler" olarak adlandırılan bazı batıl gruplar da varlık göstermiştir. Hal böyle olunca sûfiler aşırı eğilim gösteren zâhidleri kontrol altında tutmak, ibâhîleri ise saf dışı bırakmak için sürekli bir çaba içerisine girmişlerdir. Bu çabaların derli toplu bir şekilde ilim ehlinin de dikkatine sunulması bir zaman sonra artık bir zorunluluk halini almıştır. Bu noktada daha sonra bu konudaki görüşlerine daha detaylı olarak değineceğimiz Hâris el-Muhâsibî önem arz eden isimlerin başında gelmektedir. Şimdilik özetle söylemek gerekirse Muhâsibî *el-Mekâsib*'de tevekkül ve kesb arasındaki ilişkiye dair sahih bir zühd anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁵⁷

Buna göre başta Muhâsibî olmak üzere ondan sonra gelen Serrâc ve Kelâbâzî gibi sûfî müelliflerin tasavvufun teşekkülüne etki eden amillere dair şu iki hususa dikkat çektikleri söylenebilir: Birincisi tasavvufun içerisindeki aşırı veya yanlış grupların zapturapt altına alınması, ikincisi ise fıkıh ve kelam gibi bilimlerle olan ilişkinin tespit edilmesi.

Bu istikamette başta Serrâc olmak üzere Kelâbâzî gibi sûfî yazarlar tasavvufun fıkıh ve kelam ilimleri karşısındaki sınırlarını ortaya koymak için daha sistemli bir dil inşa etmeyi elzem görmüşlerdir. Bu ise tasavvufun *mevzuunu*, *mesâilini* ve *mebâdîsini* belirlemek demektir.¹⁵⁸

Bu çerçeveden hareketle *Edebü'l-mülûk*'ta tasavvuf ve dinî ilimler arasındaki ilişkinin üç temel ilke üzerinden anlatıldığını söylemek mümkündür. Birincisi, her ilmin kendi sahasında otorite sahibi olması gerektiğinin savunusudur. Burada Ebû Mansûr'un

¹⁵³ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 63-70.

¹⁵⁴ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 105.

¹⁵⁵ Ekrem Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, s. 106.

¹⁵⁶ Bu konuda daha detaylı değerlendirmeler için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 72-73.

¹⁵⁷ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 78-85.

¹⁵⁸ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 222.

muḥaddis ve Hanbelî fakihî olması hususunu göz önünde bulundurmanız gerekmektedir. Başka bir deyişle Ebû Mansûr sadece sûfî bir yazar değil, aynı zamanda zâhirde de ulemadandır.¹⁵⁹ Onun bu kimliğiyle tasavvufun da kendi sahasında otoritesini sağlaması gerektiğine dair yaklaşımı, diğer sûfî yazarlara göre daha sıradışı görünmektedir. Bu ilke daha önce Serrâc tarafından da dile getirilmiştir. Serrâc’a göre tasavvuf da tıpkı diğer ilimler gibi bir dînî ilimdir. Serrâc, bununla ilgili Cibrîl hadisini delil getirerek tasavvufun dinin *ihsân* yönüyle ilgilenen ilim olduğunu belirtir. Serrâc, dinin usul, fûru, hukuk, hakâik, zâhir ve bâtınî sınırları gibi konularla ilgili bir sorunu olanların bu üç gruba yani hadisçilere, fakihlere ve sûfilere başvurması gerektiğini ifade eder. Ona göre bu üç grubun her birinin kendine göre bazı şeklî esasları ve bazı terimleri, manaları ve kavramları vardır.¹⁶⁰

Edebü’l-mülûk’ta da Ebû Mansûr ilim ehlinin usul ve yöntemlerini gözden geçirdikten sonra her birinin farklı yollar ve yöntemler benimsediklerini ifade etmiştir. Fakat Ebû Mansûr’u bu konuda daha farklı kılan özelliği, ilk olarak her ilmin ilgi alanını tespit etmesi, sonra da eleştiriye tabi tutmasıdır.¹⁶¹

Ebû Mansûr, her ilmin ilgi alanını ve sorumluluğunu inceledikten sonra, bu ilimlerin kendi aralarında birbirlerine kaynaklık ettiğini ifade eder. Meseleye örnek teşkil etmesi için yazarın fakihler ve muḥaddislerle ilgili kanaatlerini içeren cümlelerini sırasıyla aktaracağız. Ebû Mansûr fakihler için: “Zikretmek istediğim ilk ilim ehli fakihlerdir. Onlar dinin imamları, canların ve namusların muhafazası için hüküm verenler ve ayetlerden insanlar için fetva çıkaranlardır.” der. Muḥaddisler için ise şöyle der:

“İkinci olarak bahsetmek istediklerim hadis ehlidir. Onlar hadis ilminin barındırdığı inceliklerde güvenilir, peygamberin sözlerini ezberleyen, bu sözleri ve içerdikleri ince manaları insanlara aktaran, şer’î hükümlerin doğru anlaşılmasını sağlayan ve bu hükümlerle ilgili usulleri muhafaza eden kimselerdir.”¹⁶²

İkinci ilke Ebû Mansûr’a göre bu ilimlerde ahlâkî bir yozlaşmanın yaşanıyor olmasıdır. Nitekim Ebû Mansûr ele aldığı her bir ilmin temsilcilerinden az bir kesim hariç, genelinin ahlâkî anlamda bir yozlaşma yaşadığına dikkat çeker. Ona göre çağdaşı olan ilim ehli yedikleri ve giydikleri şeylerde sünnete aykırı davranmaktadırlar. Aynı şekilde onların gayesi dünyalık elde etmek olduğundan vakitlerinin çoğunu zenginlerle geçirmektedirler.¹⁶³

Ebû Mansûr’a göre üçüncü ilke ise tasavvufun ahlâkî değerleri ayakta tutmaya çalışan ve diğer ilimlere göre daha fazla sünnete uyan bir ilim olmasıdır. Başka bir deyimle tasavvuf bu ahlâkî yozlaşmalar için bir çaredir.

“Sonra ben zihnimi topladım ve düşüncemi yoğunlaştırdım. Kur’an’ı ve sünneti ilmimin üstünde tutarak ilmim ve anlayışımın bir ayrım yaptım ve aklımla bir kıyas yaptım. Zâhirde ve bâtında, gizlide ve açıkta, düşüncede, niyette ve davranışlarda tasavvuf ehli kadar sünnete sarılan başka bir topluluğun olmadığını gördüm.”¹⁶⁴

¹⁵⁹ Nasrullah Pürcevâdî, “Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî”, s. 6.

¹⁶⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 10-11.

¹⁶¹ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 1-5; Ek (p. 1-18).

¹⁶² Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 2; Ek (p. 5).

¹⁶³ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 5-6; Ek (p. 19-24).

¹⁶⁴ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 6; Ek (p. 25).

Edebü'l-mülûk'ta dikkat çekilen noktalardan biri de tasavvufun dinî ilim olma yolundaki çabalarının henüz bir sonuca ulaşmadığıdır. Ebû Mansûr, her ilim ehline ilimlerinin usulüne ve içeriğine dair soru sorulduğunu, buna karşı sûfîlerin gerek âlimler gerek halk nezdinde cahil olarak görülüp dışlandıklarını ifade eder. Ebû Mansûr, bu durum karşısında *Edebü'l-mülûk*'ü kaleme alıp, bu kitapta sûfîlerin usullerini ve gayelerini açıklamak istediğini de beyan etmiştir.¹⁶⁵

Bu da göstermektedir ki tasavvufun ilim olarak görülmesi sorunu tam olarak çözüme kavuşturulmamış, Ebû Mansûr'un yaşadığı döneme kadar devam etmiştir. Başta Muhâsibî olmak üzere Serrâc ve Kelâbâzî'nin tasavvufun bir dinî ilim olarak görülmesi yönündeki çabalarını Ebû Mansûr'un da devam ettirdiğini görmekteyiz.

2.1.2 İlimler Tasnifi ve Entelektüel Hayata Yönelik Eleştiriler

Ebû Mansûr ilim çeşitlerini fıkıh, hadis, kıraat, tefsir, edebiyat ve tasavvuf diye tasnif eder ve her ilmin kendine göre bir metot ve amaca sahip olduğunu belirtir. Burada dikkate değer husus, Ebû Mansûr'un bu çeşitlilikte yapmış olduğu ilim tasnifinin diğer sûfî müelliflerde görülmemesidir. Daha öncesinde Serrâc'ın benzer bir tasnif yaptığına şahit olmaktayız. Fakat Serrâc, ilimleri hadis, fıkıh ve tasavvuf diye tasnif etmekle yetinmiştir. Bunun nedenini Serrâc'ın, Ebû Mansûr'un yapmış olduğu gibi çok çeşitli bir ilim tasnifine ihtiyaç duymayıp, bu tasnifi daha genel tutmak istemesi olarak düşünebiliriz.

Ebû Mansûr zikrettiği bu ilimlerin her birinin önce alanını, maksadını ve birbirlerine kaynaklık ettiği yönleri belirlemiş, daha sonra bu ilimlere mensup âlimlerin hangi noktada maksatlarından saptığı noktasında eleştirilerini dile getirmiştir. İlimlere yönelik en keskin eleştirileri tasavvufun tedvin dönemi yazarları arasında Ebû Mansûr'da gördüğümüzü söyleyebiliriz. Onu bu konuda diğer sûfî yazarlardan farklı kılan önemli hususlardan bir tanesi, daha önce de değindiğimiz gibi sûfî olmasının yanı sıra Hanbelî olmasına bağlanabilir. Bu konuda oldukça açık ve eleştirel bir dil kullanır. Ebû Mansûr'un incelediği ilimlere yönelik eleştirileri kısaca şöyle sıralanabilir:

- 1) *Fıkıh ilmi ve eleştirisi*: Ebû Mansûr öncelikle fakihlerin dinde imam olduklarını ve insanların yararı için Kur'an'dan ve sünnetten fetva çıkardıklarını söyler. Fakat bununla birlikte yaşadığı dönemde fakihlerin çoğunun ruhsatlarla amel edip, mal ve arzularının peşine düştüklerini, bu sebeple fıkıhın hakkını veremediklerini belirtir.
- 2) *Hadis ilmi ve eleştirisi*: Ebû Mansûr'a göre muhaddisler Hz. Peygamber'in sözlerini insanlara aktaran güvenilir kimselerdir. Fakat onların geneli rivayet ve dirayette takılı kalmış bu sebeple dinin amelî yönünü ihmal etmişlerdir.
- 3) *Kıraat ilmi ve eleştirisi*: Kıraat ilmiyle uğraşanlar Ebû Mansûr'a göre Kur'an'ın hükümlerini ve diğer teknik meselelerini bilenlerdir. Fakat bunların genelinin Kur'an'ı birbirine karşı övmek için ezberlediklerini ve bununla dünyalık şeyler arzuladıklarını belirtir.

¹⁶⁵ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s.6; Ek (p. 26).

- 4) *Tefsir ilmi ve eleştirisi*: Ebû Mansûr'a göre müfessirler, Kur'an'ın mana ve yorumlarını ve ayetlerin açık ve kapalı hakikatlerini insanlara açıklayanlardır. Ancak onların geneli Kur'an'ın müteşâbih yönüyle ilgilenmiş, manaların içerdiği gerçekleri gizlemiş ve dünyalık menfaatler peşinde gitmişlerdir.
- 5) *Edebiyat (nahiv) ilmi ve eleştirisi*: Ebû Mansûr'a göre edebiyatçılar, dilin incelikleri hususunda uzman kimselerdir. Bütün âlimler bazı ince manaları anlayabilmek için onların ilmine ihtiyaç duyar. Ona göre bunların geneli de bu ilmi riya için öğrenmişler, bu nedenle maksatları dünyalık olmuştur. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta Ebû Mansûr'un nahiv ilmini bir din ilmi olarak görmesidir. Nahivcileri eleştirmesinin nedeninin bu olduğunu söyleyebiliriz.

Ebû Mansûr son olarak sûfileri ele alır. Sûfilerin -sahte olanları hariç- ilim ehli arasında bütün zâhir ve bâtın hallerinde Kur'an'a ve sünnete uygun yaşadıklarının altını çizer.¹⁶⁶ Bu bakımdan Ebû Mansûr'un tasavvufu bu ilimler arasında -salt olmasa da- çare olarak gördüğü söylenebilir.

Aslında iki tür âlim vardır. Biri dünya âlimi, diğeri ahiret âlimidir. Dünya âlimi sözden ibarettir. Ahiret âlimi ise Kur'an'ı tefekkür eden, onun haram kıldığını haram, helal kıldığını helal olarak gören, onun muhkem yönleriyle amel eden, müteşâbihine inanan, ayetlerin anlamlarını tefekkür ederek sabahlayan, gündüzlerini bu manaların etkisiyle adeta susamış bir halde geçiren ve Allah'a kavuşmayı arzulayan kişidir.¹⁶⁷

Ebû Mansûr'un kendi çağdaşları olan ilim ehline yapmış olduğu bu eleştirilerin benzerini daha sonraki dönemlerde Gazzâlî'de (ö. 505/1111) de görmekteyiz. Gazzâlî *el-Munkız*'da hakikati arayanları kelâm, bâtînîlik, felsefe ve tasavvuf olmak üzere dört gruba ayırmıştır. Gazzâlî bütün bu ilimlerin alanını ve gayesini belirler ve bu ilimler arasında Kur'an ve sünnete ulaştıran ilmin tasavvuf olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁸ Bu yönüyle Gazzâlî'nin tavrı Ebû Mansûr'unkini yansıtmaktadır diyebiliriz.

Sonuç olarak Ebû Mansûr'un ilimler tasnifi ve eleştirisinin şu iki hususa işaret ettiği söylenebilir: Birincisi, Ebû Mansûr'un yaşadığı çevrede veya zamanda sûfiler dışındaki ilim ehlinin maksatlarında ahlâkî bir sorun yaşanmaktadır; ikincisi ise tasavvuf da ona göre tıpkı diğer dinî ilimler gibi meşru bir ilimdir.

2.1.2.1 Bidat Ehli ve Sahte Sûfiler Sorunu

Sûfilerin genel anlamda dünyaya, özel anlamda ise entelektüel çevreye karşı olan bireysel zühd tepkileri daha önce de değindiğimiz gibi zamanla taife tarafından benimsenen bir hale dönüşmüştür. Bu ise sûfilerin dışarda tasavvufun mahiyetini sorgulayan fıkıh ve kelam bilginlerini, içeride ise dinî vecibelerin belli bir mertebeden sonra sakıt olacağını ileri süren ibâhî zümreleri ve ruh konusunda tevhit ilkesine aykırı görüşler iddia eden hulûlîlik¹⁶⁹ gibi bidat ehlini veya -daha başka olarak- sahte sûfileri muhatap almalarına

¹⁶⁶ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 6; Ek (p. 25).

¹⁶⁷ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 3; Ek (p. 12).

¹⁶⁸ Bkz. Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, Beyrut, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998, s. 32-65.

¹⁶⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 523-543; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 424-439; Allah sevgisine ulaştıktan sonra haramların helale dönüştüğü, sağlam bir riyazet sonucunda zahit için herşeyin mübâh olabileceği tarzındaki düşüncelere dair eleştirilerin çoğu zaman ibâhî ve hulûlî zümrelere yönelik olduğu hakkında bkz. Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 196.

neden olmuştur.¹⁷⁰ Gramlich de bu hususta kitabın temel konusunun, sûfilerin davranışlarının dışarda ilim ehli tarafından; içerde ise sûfiler tarafından bilinmesine yardımcı olması için yazıldığını ifade etmiştir.¹⁷¹ Buna göre *Edebü'l-mülûk*'ün muhatapları dışarda zâhir ulema; içerde ise -isim olarak tespit edilemese de- sahte sûfiler veya bidat ehli olan sûfilerdir.

Ebû Mansûr'un öncelikli eleştirisi, dışarıdaki ilim ehline yöneliktir. Ebû Mansûr'a göre dinin ahlak alanı zahir âlimler tarafından ihmal edilmiştir. Bu sebeple bu âlimlerin genelinde bilgi-eylem noktasında ahlâkî bir sorun yaşanmaktadır. Bu açıdan Ebû Mansûr'a göre ilmiyle amel etmeyen kimselerin de bidat ehlinen sayıldığını söyleyebiliriz.

İlim ehlinen her bir grup, mensup oldukları ilimlerin sadece zahirine takılıp o ilmin hakikatlerinden gafil kalmıştır. Oysa onları diğer insanlardan ayıran özellik, ilgilendikleri ilimlerin şerefidir. Oysa onların genelinen yemede, giyimde, arzu ve isteklerine uymada, konuşmada, dünyaya rağbet etmede, birbirlerine karşı övünmede, mal toplamada ve haram şeyleri yemede aynı durumda olduklarını gördüm.¹⁷²

Ebû Mansûr'un bilgi-eylem ilişkisine yönelik eleştirdiği bir diğer kesim tasavvufun içerisinde bulunan ibâhîler(?)¹⁷³ ve sahte sûfilerdir. Nitekim daha öncesinde Serrâc'ta da bu gruplara yönelik eleştirilerin örneklerine şahit olmaktayız. Serrâc bidat ehli ve sahte sûfileri *müterassimûn bi't-tasavvuf*, *fırka-i dâlle* ve *ehl-i ibâhe*¹⁷⁴ gibi isimlerle tanımlamıştır. Serrâc'a göre bu zümrelerden biri hürriyetin kulluktan üstün olduğunu, bu sebeple Allah'a vasıl olduktan sonra kulluğun sakıt olduğunu iddia edenlerdir. Oysa Serrâc Allah ile kul arasında kulluktan daha yüce bir makamın bulunmadığının altını çizer.¹⁷⁵ Diğer zümre her şeyin mubah olduğunu ileri sürerek helallere ve haramlara riayet etmeyenlerdir. Oysa helaller de haramlar da bellidir.¹⁷⁶

Bu grupların, her ne kadar tasavvuf dışında oluşmuş olsalar da zamanla bazı sebeplerle tasavvuf içine sızdıkları görülmektedir.¹⁷⁷ Bu bağlamda ibâhîlerin tasavvuf içerisinde telakki edilmesinin bazı nedenlerinden bahsetmek mümkündür. Örneğin sûfilerin iradenin Allah'a teslim edilmesi gerektiği düşüncesi, tevekkülün “eylemsizlik” olarak anlaşılması veya dinî mükellefiyetlerin terk edilmesi şeklinde ibâhî düşünceye zemin hazırlayan amiller arasında gösterilebilir.¹⁷⁸ Ebû Mansûr bunların sûfi gibi görünmek için “sûfilerin cilasıyla süslandıklarını, onların elbisesine büründüklerini, fakir gibi görünüp dünyalık

¹⁷⁰ Tasavvufun taife haline gelmesinin amilleri ve sonuçları hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 103-104.

¹⁷¹ Gramlich, “Einleitung”, *Die Lebensweise der Könige*, s. 1-2.

¹⁷² Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 5; Ek (p. 19).

¹⁷³ Ebû Mansûr bizzat herhangi bir grubun adını zikretmemiştir. Fakat ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla eleştirdiği zümrelerden bir tanesi, dinin mükellefiyetlerini yerine getirmeyenlerdir. Bu nedenle biz de Ebû Mansûr'un bu tarz eleştirilerinden hareketle bu grupları ya sahte sûfiler, ya mübtediler veya ibâhîler olarak zikrettik.

¹⁷⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 539; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 429.

¹⁷⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 532; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 425.

¹⁷⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 538- 539; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 429.

¹⁷⁷ Ahmet T. Karamustafa İbnü'l-Cevzî'nin bu konudaki kanaatinden hareketle bazı ibâhîlerin tasavvufun içerisine kendilerini korumak için gerçek kimliklerini gizlemek suretiyle sûfi gibi görünerek sızdıklarını belirtir. Bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 199.

¹⁷⁸ Bu konu hakkında daha detaylı bilgiler için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 68-70.

elde etmeye çalıştıklarını” belirtir. Bunlar tasavvuf içerisinde gizlenmiş “sûfilikleri asılsız kimseler”dir.¹⁷⁹

Ebû Mansûr bidat ehli ve sahte sûfilere “yalancılar” (*ehl-i kizb*)¹⁸⁰, “bidat ve dalalet ehli” (*ehl-i bida‘ ve ‘d-dalâlât*) ve “sûfi elbisesine bürünenler” (*el-müterassime bi’t-tasavvuf*) gibi isimlerle ifade eder.¹⁸¹ Ebû Mansûr’un vurgulamak istediği sadık sûfiler ve yalancıların birbirinden ayrıştırılması gerektiğidir.

Ebû Mansûr yalancıların bilgi-eylem noktasında çelişki içinde olduklarına dikkat çeker. Söz gelimi ona göre yalancı sûfiler sadık sûfiler gibi tevhidin hakikatinden bahsettikleri halde gereğini yerine getirmemektedirler. Oysa sadık sûfiler tevhidin gereği olarak ibadette gayret etmişler, arzu ve şehvetlerini terk etmişler ve dünya sevgisinden yüz çevirmişlerdir. Fakat yalancı sûfiler hevâ ve heveslerine uymalarına rağmen tevhitten bahsetmeye kalkışmışlardır.¹⁸² Ebû Mansûr’a göre bunlar aynı zamanda tasavvufta iddiasız konuşanlardır. Bunlar iddialarında sınıandıklarında ise sabredemeyip acizliğe düşerler.¹⁸³

Ebû Mansûr sadık sûfilere bu yanlış gruplardan ayrı tutmak için özellikle ‘sünnete muvafakat’ ilkesini vurgular. Bu ilkeye göre sûfilerin bütün hal ve hareketleri Kitaba ve Hz. Peygamber’in sünnetine muvafıktır.¹⁸⁴ Sûfilerin Hz. Peygamber’e ittiba ettikleri hususlardan biri bidat ehline karşı sünneti ihya ve dine hizmet etmeleridir. Oysa sûfi diye geçinen bazı gruplar sünnete muhalif düşüp makam ve mal toplama peşinden gitmişlerdir. Bu kimseler aynı zamanda bidat ehline karşı müsamahalı davranan ve dünyayı sevenlere tevazu gösterenlerdir.¹⁸⁵

Ebû Mansûr’un bidat ehli ve sahte sûfilere yönelik eleştirilerini, aynı zamanda sürekli zâhire uymanın gerekliliğine dikkat çekmesinden anlamaktayız. Ebû Mansûr’un bu hususu vurgulamakla dinî mükellefiyetlerin zorunluluğuna işaret ettiği açıktır. Bu yönüyle onun dile getirdiği bu eleştirilerin ibâhî anlayışa yönelik olduğunu düşünebiliriz.

Hiçbir delili olmadan sûfilik iddia edenin iddiası batıl, sözü yalandır. Hareketlerinde ve davranışlarında ilimden bir eser olmayan, amellerinde sünnete riayet etmeyen ve kalbinde bulunan dünyalık şeylerden yüz çevirmeyen kimse iddiasıyla sınıanır. Onun bu şekilde davranması gerçek yüzünü muhakkak ifşa eder. Bu huyda olanların, nefis ehli olanların ve fani dünyaya râğbet edenlerin tasavvufun manasına dair hiçbir hakikatleri yoktur.¹⁸⁶

Ebû Mansûr’un bu değerlendirmesi aynı zamanda, tasavvufta eylemsiz bilginin ancak bir iddia olduğunu göstermektedir. Buna göre Kur’an ve sünnete veya kabul görmüş bir mürşidin sözüne dayanmadan ifade edilen şeylerin tasavvufta kabul görmediği açıktır.

¹⁷⁹ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 73; Ek (p. 217).

¹⁸⁰ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 44; Ek (p. 131).

¹⁸¹ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 52-53; Ek (p. 151;152;153).

¹⁸² Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 10; Ek (p. 34).

¹⁸³ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 44; Ek (p. 132).

¹⁸⁴ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 6; Ek (p. 25).

¹⁸⁵ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 53; Ek (p. 154).

¹⁸⁶ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 72; Ek (p. 215).

2.1.2.2 Aşırı Zühd Eğilimleri

Zühd, kişinin bazı sosyal alanlara uzak durmasını iktiza etmektedir. Bununla birlikte gerçekte kişinin sosyal hayatında ticaret, memurluk gibi bazı vazifeleri söz konusudur.¹⁸⁷ Buna göre “aşırı zühd eğilimi”, sûfilerin benimsediği hayat tarzıyla (zühd) ile vakıa arasındaki ilişkiyi yanlış anlamaları sonucu ortaya çıkan bazı aşırı düşünceler veya davranışlar olarak tanımlanabilir. Bu anlamda çalışıp kazanmayı terk etmek ve çalışanları tenkit etmek,¹⁸⁸ farzları yerine getiremeyecek derecede yemeyi ve içmeyi bırakmak veya halktan tamamen uzaklaşıp mağaralarda yaşamak¹⁸⁹ gibi tutumlar aşırı zühd eğilimlerine örnek gösterilebilir. Kısaca tanımlamaya çalıştığımız aşırı zühd eğilimi sorunu, zâhidlerin yeni yaşam tarzını protesto edip, şehirden uzaklaşıp inzivaya çekilmeleriyle belirginleşmeye başlamıştır. Çünkü şehirden uzaklaşmak aynı zamanda çalışmayı (*kesb*) terk etmek demektir. Süreç içerisinde *kesbin* terkedilerek tevekkülün yegâne prensip olarak görülmesi, sorunun daha da büyümesine neden olmuştur. Öyle ki çalışıp kazanmak bazı zâhidlere göre tevekküle aykırı olup bir nevi Allah’a isyan şeklinde telakki edilmiştir.¹⁹⁰ Bu anlamda biz de aşırı zühd eğilimlerini tevekkül-kesb ilişkisi bağlamında değerlendireceğiz.

Belli başlı sûfilerin hicrî ikinci asrın ortalarından üçüncü asrın başına kadar tevekkül ile çalışma arasında bir sorun olmadığını ifade etmekle bu gibi aşırı eğilimlerden kaynaklanan sorunlara bir çözüm bulmaya çalıştıklarına şahit olmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki bu eğilimlere yönelik eleştiriler sadece sûfiler tarafından dile getirilmemiştir. Çünkü bu alanda cereyan eden tartışmalar sadece sûfilerin tavırlarıyla ilgili olmamıştır. Söz gelimi tevekkül-sa’y tartışmaları daha öncesinde fıkıh ve kelam ekollerince de dile getirilmiştir. Bu yönüyle tevekkül-kesb ilişkisi meselesi Müslümanların aşına oldukları bir konu olmuştur.¹⁹¹ Fıkıh ve kelam ekollerinin bu konudaki tartışmalarına girmeyeceğiz. Fakat İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin (ö. 189/805) *Kitâbü’l-kesb*’inin bu konuda sûfilere karşı kesbi savunan bir eser olması, tartışmanın İslâm dünyasındaki yansımalarının değerini göstermesi bakımından önemlidir.¹⁹²

Bu doğrultuda tasavvufta Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Serrâc bu yaklaşımlarla mücadelede öne çıkan sûfî müellifler olarak zikredilebilir.¹⁹³ Konuyu daha iyi anlamımızı sağlayacağı için sırasıyla Muhâsibî’nin, Serrâc’ın ve Ebû Mansûr’un bu konuyla ilgili görüşlerine değineceğiz.

¹⁸⁷ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 78.

¹⁸⁸ Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, Darü’l- kütübi’s-sekâfiyye, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut, 1987, s. 61-67.

¹⁸⁹ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 527-528; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 422.

¹⁹⁰ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 73.

¹⁹¹ Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyât Dergisi*, 2016, s. 11.

¹⁹² İmam Muhammed’in bu konudaki görüşleri ve bu görüşlerin detaylı değerlendirmesi için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 70-77.

¹⁹³ Bu konuda Hakîm et-Tirmizi (ö. 320/932) ve Ebû Talib el-Mekkî (ö. 386/996) de bu eğilimlerle mücadelede zikredilmesi gereken önemli isimlerdir. Ancak biz meseleyi Ebû Mansûr haricinde Muhâsibî’nin ve Serrâc’ın yaklaşımlarıyla sınırlı tuttuk.

Muhâsibî'ye göre tevekkül etmek bütün müminler üzerine farzdır.¹⁹⁴ Onun, tevekkülü ve imanı özdeş olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Buna göre farz olan, Allah'ın rızka kefil olduğuna ve o rızkı taksim edeceğine iman etmektir. Muhâsibî, bu noktada avam-havas ayrımı yapar ve avam için, aceleci davranmanın ve rızık konusundaki endişenin insanın tabiatında var olduğunu, buna göre çalışıp kazanmanın mubah olduğunu belirtir. Bu bakımdan yanlış olan çalışmak değildir, Allah'ın çalışıp kazanmakla ilgili koyduğu sınırları aşmaktır.¹⁹⁵ Havâss olanlar ise tevekkülün farzını yerine getirmekle beraber marifetle ve mücâhedeyle diğer insanlardan ayrılırlar. Bu halleri onları rızık peşinde koşmayı terk etmeye sevk etmiştir.¹⁹⁶ Buna göre Muhâsibî fazilet bakımından ibadetin çalışmaya tercih edilmesinin dine aykırı bir yönünün olmadığını düşünmektedir. Muhâsibî'nin bu konuda eleştirdikleri, ilk olarak Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) ve onun takipçileridir. Şakîk'in iddiası, çalışıp kazanmanın Allah'ın rızık konusundaki vaadine bir güvensizlik sayılacağından tevekküle aykırı olması ve bu nedenle bir tür ma'siyet sayılmasıdır. Muhâsibî bu anlayışın Kur'an, sünnet ve sahabenin yaşayışına ters düştüğü için yanlış olduğunu söyler.¹⁹⁷ Muhâsibî'nin eleştirdiği ikinci grup çalışmayı terk edip çalışan kimselerin el emeğinden yiyeceklerdir. Bunlar da çalışmayla elde edecekleri rızkı başkalarının elinden yedikleri için yanlış içindedirler. Üçüncü grup ise çalışmamayı daha faziletli görenlerdir. Bunlara göre çalışmak ancak imanlarında zayıflık olanlar için mubahtır. Bu yaklaşım Hz. Peygamber'in ve sahabenin davranışlarına uymadığı için yanlıştır.¹⁹⁸

Serrâc da Muhâsibî'nin söylediklerine benzer mahiyette üç kesimi tenkit etmektedir. Birinci grup basit ve az yiyecekleri seçmiş, çalışanları manevi menzillerden düşmüş olarak görmüşlerdir. Serrâc'a göre maksat nefsin terbiye edilmesi değilse bu yaklaşım aşırı ve yanlıştır.¹⁹⁹ İkinci grup rızkı tamamen çalışmaya bağlayan ve kendileri gibi çalışmayanlara karşı çıkanlardır. Serrâc kesbin tevekküle gücü yetmeyenler için bir ruhsat olması dolayısıyla bu yaklaşımın da geçersiz olduğunu ifade eder.²⁰⁰ Üçüncü grup çalışıp rızık elde edenleri tenkit edenler ve varlıklı kimselerin kendilerini bulmalarını bekleyenlerdir. Serrâc'a göre çalışmaktan geri durmak sabır ve yakîn ile olması gerektiğinden bu düşünce de geçersizdir. Bu anlamda Serrâc da Muhâsibî gibi sağlam bir imanla rızık endişesini terk etmenin daha faziletli olduğunu ifade eder.²⁰¹

Edebü'l-mülûk'ta da aşırı zühd eğilimlerine dair örnekler genellikle tevekkül-kesb ilişkisiyle ilgilidir. Fakat Ebû Mansûr bahsi geçen iki yazar gibi herhangi bir gruplandırma yapmamış ve bu eğilimleri övücü bir dille anlatmıştır.

Onlardan bazıları dünyaya karşı kanaatle ve avret yerlerini örtecek kadar elbise giymekle zühd etmiştir. Bazısı azık elde etmek için başvurulmuş plan ve hedefleri ortadan kaldırmış, ancak zaruret halinde yemek yemiştir. Bazısı da Allah'ın helal kıldığı kadar mundar olan

¹⁹⁴ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 44; Muhâsibî'nin bu konudaki görüşlerinin detaylı değerlendirmeleri için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 70-89.

¹⁹⁵ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 45-51.

¹⁹⁶ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 52.

¹⁹⁷ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 61.

¹⁹⁸ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 63.

¹⁹⁹ Serrâc, *el-Lüma*, s. 523; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 418.

²⁰⁰ Serrâc, *el-Lüma*, s. 524; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 419.

²⁰¹ Serrâc, *el-Lüma*, s. 524; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 419.

hayvanlardan yemiştir. Bazısı işaret makamında olup Allah onu zühdün hakikatiyle kuvvetlendirmiştir, öyle ki ölünceye kadar yemek yemedikleri rivayet edilmiştir.²⁰²

Edebü'l-mülûk'ta aşırı zühd eğilimlerini anımsatan başka bir bilgi de Ebu Abdullah Mağribî'nin otuz sene boyunca yerden biten otlardan ve kaynak sularından başka bir şey yiyip içmediği yönünde aktarılan bilgidir.²⁰³ Bu bilgilere baktığımızda Ebû Mansûr'un aşırı zühd eğilimlerine dair herhangi bir tenkidine rastlamamaktayız. Buradan anlaşılıyor ki Ebû Mansûr, çalışmamayı çalışmaya tercih etmektedir. Oysa Muhâsibî ve Serrâc her ne kadar bu gibi aşırı zühd eğilimlerini büsbütün yanlış görmeseler de bu hususta bir tashih çabasının içine girmişlerdir. Fakat Ebû Mansûr'un kesbe karşı tevekkülü tercih ettiği görülmektedir.

Bununla birlikte Ebû Mansûr bu konudaki yaklaşımı Muhâsibî'nin ve Serrâc'ın görüşleriyle kısmen uyumludur diyebiliriz. Çünkü Ebû Mansûr'un tevekkül-çalışma konusunda daha çok havâssu'l-havâsstan bahsettiği görülmektedir. Nitekim Muhâsibî'de ve Serrâc'ta gördüğümüz gibi sahih bir tevekkülle ibadet maksadıyla çalışmayı terk etmek caizdir. Bu yönüyle Ebû Mansûr'un bahsettiği sûfiler bu derecede olanlardır ve onlar hakkındaki olumlu ifadeleri de bu yüzdendir denilebilir. Buna göre Ebû Mansûr'un da rızık konusunda sağlam bir imanla beraber var olan tevekkülün çalışmaktan daha faziletli olduğu ve dine aykırı bir yönünün olmadığı düşüncesini benimsediği görülmektedir. Nitekim Ebû Mansûr “çalışmak ve ticaretle uğraşmak farz olmayıp nafiledir, kitap ve sünnete göre mubahtır. Buna göre ibadet ve zühdü çalışmaya ve ticarete tercih eden daha faziletli olanı tercih etmiş olur”²⁰⁴ ifadesiyle buna işaret etmiş görünmektedir. Bu düşüncesine örnek olacak bir diğer ifadesi ise şöyledir:

İşte sûfiler de ahiret ticaretini dünya ticaretine tercih etmişlerdir. Ahiret ticareti zararı olmayan bir ticarettir. Onlar Allah'a kulluğu çalışmaya tercih etmişler, rızka kefil olana tevekkül etmişler ve kendilerini Allah'tan alıkoyan şeylere karşı sünnete uymuşlardır. Onlar çalışmanın bazı şartlarda mübah olduğunu, geçimin çeşitli yollarla sağlandığını, Allah'ın dostlarını unutmadığını ve onları zayıf etmeyeceğini bildikleri için kullukla meşgul olmuşlar ve ibadeti her şeye tercih etmişlerdir.²⁰⁵

Ebû Mansûr çalışma-zühd-tevekkül ilişkisini diğer yazarlardan farklı olarak, daha çok zahir-batın ilişkisi bağlamında değerlendirmiştir. Ona göre gerçek anlamda fakirlik Allah'ın dışındaki her şeyden ilgiyi kesmektir. Bu sebeple “her yoksul, üstünde eski elbiseler bulunan ve pejmürde olan herkes gerçek anlamda fakir sayılamaz, çünkü gerçek fakirlik bâtına taalluk edip zahirde değişim meydana getiren şeydir.”²⁰⁶ Ebû Mansûr'un bu ifadesini bir aşırı zühd eğilimi eleştirisi sayabiliriz. Buna göre gerçek anlamda zühd ve buna bağlı olarak fakirlik kalpte bulunandır. Başka bir deyişle zühd ancak kalbe yerleştiğinde aşırı bir yaklaşım olmaktan çıkar. Bu bakımdan Ebû Mansûr, doğrudan aşırı zühd eğilimleri sorununa işaret etmek yerine çalışma-zühd veya tevekkül ilişkisinin daha çok manası üzerinde durmaktadır. Bu yönüyle Ebû Mansûr'un sûfilere ait aktardığı bazı yaklaşımlar aşırı zühd eğilimi gibi görünmektedir. Fakat tekrarlayacak olursak Ebû Mansûr'un ifadelerinden, bu eğilimlerin maruz görülebilmesi ancak için sağlam bir imana

²⁰² Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 17; Ek (p. 46).

²⁰³ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 17; Ek (p. 47).

²⁰⁴ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 40; Ek (p. 118).

²⁰⁵ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 41; Ek (p. 119).

²⁰⁶ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 14; Ek (p. 40).

ve tevekküle bağlıdır diyebiliriz. Nitekim onun, “Arifler Allah’a rağbetlerinden dolayı zühdü de terk etmişlerdir”²⁰⁷ ifadesi bu noktada örnek teşkil edebilir. Aynı zamanda Ebû Mansûr, sûfilerin bu davranışlarındaki gayelerinin nefsi terbiye etmek olduğunu ifade etmekle bu davranışların sınırlarını da belirlemiş olmaktadır.²⁰⁸

2.1.3 Tasavvufun Yöntemi: Riyâzet, Mücâhede ve Müşâhede

Tasavvufun dışarıda ilim ehliyle, içeride ise sûfî geçinen gruplara karşı mücadele etmesi, zorunlu olarak onun bir yönteminin olduğundan bahsetmeyi gerektirmiştir. Bu bağlamda tasavvuf için yöntem denilince kastedilen şeyin -nefis terbiyesi için- riyâzet veya mücâhede gibi kavramlar olduğu söylenebilir.²⁰⁹

Ebû Mansûr’un, nefisle mücadelede riyâzet ve mücâhede tasavvufun birer yöntemi olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Sûfilerden başkası bu yöntemler hakkında bilgi sahibi değildir.

Sûfilerin zâhir ve bâtın olmak üzere farklı mücâhede yöntemleri vardır. Adamın biri Allah resulü’ne cihada katılmak istediğini söyleyince Allah Resulü “*nefsinden başla, onunla üç şekilde cihad et, eğer bu şekilde ölürsen şehit olursun*” buyurmuştur. Sûfiler Hz. Peygamber’in bu sözüne uymakla sünnete ittiba etmişlerdir. Bu bakımdan sûfiler riyâzet ve mücâhede konusunda birçok insanın habersiz olduğu bazı ifadeler ve manalara sahiptirler. İşte onlar bu ifadelerle ve manalarla diğer salih insanlardan, ibadet ehlinde ve müminlerden daha üstün derecelere ulaşmışlardır.²¹⁰

Burada Ebû Mansûr’un bu mücâhede ve riyâzetleri sûfilere hasretmesi diğer ilimlerde olduğu gibi tasavvuf için de bazı yöntemler düşündüğünü göstermektedir. Onun hadis geleneğinden gelen bir sûfî olması, tasavvuf için bu yöntemleri dile getirmesini gerekli kılan bir neden olarak görülebilir. Nitekim hadis ilmi tasavvufa göre daha erken dönemlerde yöntem ve sistem açısından teşekkülünü tamamlamıştır. Bu nedenle Ebû Mansûr’un diğer ilimlerin yöntemlerini göz önünde bulundurarak tasavvuf için de bir yöntemden bahsetmeye çalıştığı düşünülebilir. Bu konuda özellikle dikkat çeken noktalardan birisi Ebû Mansûr’un zâhir-bâtın ayrımına gitmesidir. Ebû Mansûr’dan geriye dönük baktığımızda Hakîm Tirmizî de zâhir-bâtın ayrımına benzer bir kategori yapmıştır. Tirmizî, “emirlerin ve yasakların kalp ile yerine getirilmesi gerektiğini, nefsin buna isyan ettiğini ve dolayısıyla nefse karşı mücâhedenin gerekli olduğunu” ifade etmiştir.²¹¹ Gerek Tirmizî’nin “kalp ile” ifadesi, gerekse Ebû Mansûr’un zâhir-bâtın ayrımı, tasavvufun riyâzet ve mücâhede konusunda diğer ilimlere nazaran daha özel bir yöneme sahip olduğunu göstermektedir.

Bu çerçevede riyâzet ve mücâhedenin ilintili olduğu kavramlardan biri müşâhededir. Müşâhede, riyâzet ve mücâhede gibi yöntemlerin uygulanmasıyla meydana gelmektedir. Örneğin Kelâbâzî dinî mükellefiyetlerin yerine getirilmesinin birtakım ilâhî lütuflara vesile olacağını ifade eder.

Sûfiler şöyle derler: Allah bir şeyi teklif ettikten sonra, teklif edilen hususu ifa etmek ve teşvik edilen işleri yapmak için bütün gücünü harcamak klulun vazifesi olur. Kul isteneni yapar ve

²⁰⁷ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 18; Ek (p. 48).

²⁰⁸ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 18; Ek (p. 48).

²⁰⁹ Bu konudaki geniş değerlendirmeler için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 236.

²¹⁰ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 21; Ek (p. 57).

²¹¹ Hakîm et-Tirmizî, *Riyâzetü’n-nefs*, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005, s. 49.

görevini yerine getirirse müşâhede halleri vukua gelir. Nitekim bir hadiste: “bir kimse bildiğiyle amel ederse Allah onu bilmediğine vâris kılar, bilmediği şeyleri ona öğretir”, buyurulmuştur.²¹²

Ebû Mansûr’un ifadeleri de Kelâbâzî’nin görüşleriyle benzerlik göstermektedir. Ona göre sûfiler hükümlerin zahirinden olan emir ve nehiylere ihlas ve sıdk ile riayet etmişler, böylece Allah da onlara kendi katından bilmedikleri bir ilim vermiştir.²¹³

Ebû Mansûr’un bu konuda dikkat çektiği hususlardan birisi sûfilerin, yöntemlerinin maksadında diğer insanlardan ayrıldığıdır. Ona göre sûfilerin teklifi yükümlülükleri ihlas ve sıdk ile yerine getirmelerindeki tek gayeleri, Allah’a ulaşmak ve onun zatını seyretmektir. Bu ise halis bir tevhattir. Sûfiler emirleri ve nehiyleri yerine getirmede bu yönüyle diğer insanlardan ayrılmışlardır.²¹⁴ Ebû Mansûr’un bu yaklaşımı müşâhedenin sûfilerin bahsettiği daha özel yöntemlerle meydana gelebileceğini göstermektedir. Bu yöntemleri başka bir yerde daha detaylı bir şekilde şöyle sıralar:

Sûfiler bu sır ve müşâhede derecesine ulaşmak için zahiren farklı yöntemler benimsemişlerdir. Vecdleri, onları makamlar ve hallerde birbirlerinden farklılaşacak derecede ayırmıştır. Bu sebeple bazıları uzlet ve yalnızlığı seçmiş, bazıları ıssız ve susuz çöllere çekilmiş, bazıları şehirlerini terk edip gurbeti yurt edinmiş, bazıları dağlarda ve mağaralarda yaşamış, vahşi hayvanlar ve yırtıcı kuşlarla dost olmuştur.²¹⁵

Ebû Mansûr’un bahsettiği bu davranışları aynı zamanda birer riyazet ve mücâhede yöntemi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bir başka ifadesi şu şekildedir.

Allah Zahirde ciddiyetle gayret göstereni öğrenmekle elde edilemeyen bâtın ilmine varis kılar ve ona kendisiyle dostları arasındaki sır ilmini öğretir. Aynı zamanda ona sûfilere ait sır, ilham, müşâhede, işaret, ülfet ve vâridât ilimlerini öğretir.²¹⁶

Ebû Mansûr’a göre bu riyâzet ve mücâhede yöntemleri müşâhedeye ulaştırdıktan sonra, ikinci bir aşama başlar. Bu aşama artık ibadetlerin müşâhedeyle yapılması evresidir ve bu, Ebû Mansûr’a göre kısaca *ihsândır*. Burada cibrîl hadisini delil getirir:

Çünkü onlar kalplerindeki müşâhedeyle Allah’a kulluk yaparlar ve imanlarındaki hakikatlerle de gaybdan bazı şeyleri müşâhede ederler. Bunun dayanağı Hz. Peygamber’in ihsan konusunda Cebrail’e verdiği şu cevaptır: “İhsan Allah’ı görüyor gibi ona ibadet etmendir. Sen onu göremesen de onu seni görmektedir.” Sûfilere göre ihsanla ibadet etmenin hakikati Hz. Peygamber’in buyurduğu gibidir. Nitekim onlar da kalpteki hakikatle ve müşâhedeyle Allah’a ibadet ederler.²¹⁷

Buna göre riyazet ve mücâhede gibi pratik uygulamalar müşâhedeye ulaştırmaktadır. Bu aşamadan sonra ise ibadetler müşâhedeyle yerine getirilmektedir. Bu bakımdan Ebû Mansûr’un bu yaklaşımı tasavvufta yöntemin iki yönünü ve aşamasını göstermektedir. Bunlardan birincisi teklifi yükümlülükleri iyice anlayıp yerine getirmek, daha özel bir ifadeyle nefsin terbiye edilmesi için riyazet ve mücâhede gibi bazı yöntemleri uygulamaktır. İkincisi ise bu yöntemlerin uygulanması neticesinde meydana gelen bazı müşâhedeler ile yükümlülükleri yerine getirme aşamasıdır. Ebû Mansûr’a göre ibadetlerin müşâhede ile ifa edilmesi cibrîl hadisinde Hz. Peygamber’in işaret ettiği gibi kulun rabbini

²¹² Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 36; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 95.

²¹³ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 22; Ek (p. 58).

²¹⁴ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 22; Ek (p. 58).

²¹⁵ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 31; Ek (p. 95).

²¹⁶ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 34; Ek (p. 103).

²¹⁷ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 31; Ek (p. 94).

görmesidir. Müşâhedenin diğer türü ise “Allah’ın dostlarının ve temiz kullarının kalplerini müşâhede etmesidir.”²¹⁸

2.1.4 İlm-i Bâtın Olarak Tasavvuf: İlim-Marifet İlişkisi

Zâhir ve bâtın ilmi tasavvuf ve diğer ilimlerin farklılığını ifade etmek için yapılmış bir ilim tasnifidir.²¹⁹ Bunlardan zâhir ilmi helallerin ve haramların bilinmesi, dış organların ameliyle ilgilenen biri ilim olarak tarif edilmiştir. Bâtın ilmi ise kalbin amellerinin bilgisi diye ifade edilmiştir.²²⁰ Ebû Mansûr da bu konuda “sûfîlerin ilmi, ilm-i bâtındır” demiştir.²²¹

Bu iki tasnifle ilgili kullanılan kavram çiftlerinden biri de ilim ve marifettir. Sûfîlerin söylemlerinde ilmin, fıkıh ve hadis gibi zâhir ilimlerini ifade ettiğini, buna mukabil marifetin ise sûfîlerin ilmi olarak anlaşıldığı görülmektedir. Serrâc’ın “Dinin usul, fûru, hukuk, hakâik, zâhirî ve bâtînî hududu gibi konularla ilgili bir sorunu olan kimsenin bu üç gruba yani hadisçi, fıkıhçı ve sûfîlere başvurması gerekir” ifadesinde de bunu görmekteyiz. Burada Serrâc dînî zâhirî yönüyle ilgilenenlerin muhaddisler ve fakihler olduğunu, bâtînî konulardaki salahiyetin de sûfîlerde olduğunu belirtmektedir.²²² Ebû Mansûr, bu ilişkiyi açıklamak için zâhir, bâtın ve hakikat şeklinde bir tasnif yapar: “Her zâhirin bir bâtını, her bâtının bir sırrı ve her sırrın bir hakikati vardır. Bu hakikat Allah tarafından dostlarına gizlice verilmiş bir sırdır ve bu sır velayetin alametlerindendir” demektedir. Bu cümlesinde görüldüğü gibi Ebû Mansûr hakikat ilminin sahipleri olarak sûfîleri görmektedir.

Bu konuda Ebû Mansûr’un üzerinde durduğu önemli noktalardan birisi marifet ve ilim arasındaki bütüncülüktür. Ebû Mansûr marifet ve ilim arasında birbirini tamamlayan bir ilişkinin olduğunu düşünmektedir diyebiliriz. Ona göre marifet ilmini elde etmek “ancak şeriatın zâhirine uymakla mümkündür.” Buna göre “Allah zâhirde ciddiyetle gayret göstereni, öğrenmekle elde edilemeyen bâtın ilmine vâris kılar”²²³ Ebû Mansûr’un burada dikkat çektiği husus, marifetin zâhir ilmiyle olan ilişkisidir. Bu ilişkiye dair Ebû Mansûr’un bir diğer ifadesi şöyledir: “Bu sır ilmi, gayretle çalışmayı ve ilmin zâhiriyle amel edip vazifeleri yerine getirmeyi gerektirir.”²²⁴ Görüldüğü gibi Ebû Mansûr’un ifadelerine baktığımızda, sûfîlerin din ilimlerine karşı alternatif bir bilgi yöntemini ileri sürmediklerini, bunun yerine marifetin kuldaki ahlâkî dönüşümüne dikkat çektiklerini söyleyebiliriz. Örneğin Ebû Mansûr, marifetin hem ilimle olan ilişkisinden hem de onun birtakım unsurlarından bahsederek kişideki ahlâkî dönüşümüne yönelik etkisinden örnekler verir.

Bu bahsettiğimiz özellikler asfiyânın alameti, takva sahiplerinin hakikati ve gözlerini her türlü haramdan sakınan velilerin ahlakıdır. Onların bu özelliklerine karşılık olarak Allah da onların

²¹⁸ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 31; Ek (p. 94).

²¹⁹ Hacı Bayram Başer bu tasnifin sûfîlerden önce âlimler tarafından “dil ile ikrar” yani “zâhir” ve “kalp ile tasdik” yani “bâtın” şeklinde dile getirildiğine dikkat çekmektedir. Buna göre bu ayrımı yapanlar sadece sûfîler değildir. Bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 13.

²²⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 43-44; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s.23-24.

²²¹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 34; Ek (p. 103).

²²² Serrâc, *el-Lüma'*, s. 23; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 11.

²²³ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 34; Ek (p. 103).

²²⁴ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 35; Ek (p. 105).

bakışlarına hakikati yerleştirmiştir. Böylece onlar her şeye ibret nazarıyla bakmışlardır. Onlar dillerini yalandan, iftirdan ve gıybatten korumuşlar ve susmakla hapsedmişlerdir. Allah da yalanı terk etmelerinden dolayı onları sıdka; iftira ve gıybeti terk etmelerinden dolayı da zikre vâris kılmış ve susmalarından dolayı onlara tefekkürü lûtfetmiştir. Artık onlar Allah ile konuşur, Allah için susar, kendilerine mubah kılınmış şeylere Allah ile bakarlar ve sadece onları kabul ederler. Onların konuşması hikmettir. Hikmet ise sır ve bâtın ehli olan seçkin kimseler içindir. Zâhir ilmi çalışmakla, ezberlemekle ve çabayla elde edilen ilimdir. Buna karşılık bâtın ilmine, zâhir ilimle amel etmekle ve amelde ihlaslı olmakla vâris kılınır. Sır ilmi ise çalışmayı, nefis muhasebesini ve nefsi lezzetlerinden ve arzularından korumayı gerektirir.²²⁵

Ebû Mansûr bu ifadelerin devamında zâhir, bâtın ve sır ilimlerinin marifete ulaşmada birer vasıta olduğunu belirtir. Bu açıdan Ebû Mansûr'a göre marifet, zâhirî ve bâtınî bilgilerin üstündedir. Şöyle der: “Zâhirî hakikatlerle bâtın, bâtınî hakikatlerle sır, sırrın hakikatiyle de Hakk'ın marifeti bilinir. Marifetin aslı ise Hak yolunda kendini cömertçe sarf etmektir.”²²⁶ Bu durumda marifete zâhirî yöntemlerle ulaşılmaktadır. Bir diğer ifadeyle marifete ulaşmak, ilmin gerektirdiklerini yerine getirmekle mümkündür.

2.1.5 Tasavvufta Gelenek: Ashâb-ı Suffe'nin Örnekliliği

Sûfiler, başından beri tasavvufun Kur'an ve sünnete dayanan bir ilim olduğunu ifade etmişlerdir. Fakat kendilerini tasavvufa nispet eden ibâhîlik gibi aşırı eğilimlerin de Kur'an ve sünneti referans göstermeleri sûfilerin bu sorunu çözmelerini güçleştirmiştir. Sûfilerin bu hususta sahabe neslinin de hal ve yaşantılarını dayanak ve kendilerine örnek kabul edip bu sorunu aşmaya çalıştıkları gözlemlenir. Şu kadar var ki sahabenin bu örnekliliğini sadece sûfiler değil diğer ilim dalları da dile getirmişlerdir. Örneğin bu fıkıhta “sahabe kavli” diye ifade edilirken hadis ehline göre “hadis râvisi” diye ifade bulmuştur. Sûfilerin bu konuda diğer ilim ehlinde farklı kılınmalarını gerektiren husus sahabenin daha çok Hz. Peygamber'den almış oldukları ahlâkî miraslarına dikkat çekmeleri olmuştur. Bu anlamda sûfiler sahâbe arasında daha çok zühd tavırlarıyla dikkat çeken Ashâb-ı Suffe'yi örnek almışlardır.

Bu çerçeveden hareketle bazı sûfî yazarların bu konudaki yaklaşımlarını kronolojik olarak gösterebiliriz. Örneğin Serrâc, sahabenin zühde dair yaşantılarına dair Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi zikrettikten sonra Ashâb-ı Suffe'yi örnek gösterir.²²⁷ Serrâc sûfilere örnek teşkil eden Ashab-ı Suffe hakkında nazil olmuş ayetleri ve söylenmiş hadisleri de zikrederek onların zühd yönlerine ve Hz. Peygamber'le özel ilişkilerine dikkat çeker. Serrâc'ın dikkat çektiği hususlardan biri Hz. Peygamber'in Ashâb-ı Suffenin çalışmamalarına ses çıkarmaması ve onları çalışmaya teşvik etmemesidir. Bu yönüyle sûfilerin çalışmayı terk etme vb. davranışlarına Ashâb-ı Suffe'ye benzerliklerinden dolayı meşru bir alan açılmaya çalışılmıştır.²²⁸

Ashab-ı Suffe'nin sûfiler için örnekliliğini ortaya koyan yazarlardan biri de Kelâbâzî'dir. Kelâbâzî, sûfinin kim olduğuna dair bazı önde gelen sûfilerin sözlerini aktardıktan sonra şöyle söyler:

²²⁵ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s.35; Ek (p. 105;106).

²²⁶ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 35-36; Ek (p. 108).

²²⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 168-183; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s.129-142.

²²⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 183; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s.140-141.

Yukarıda anlatılan hususiyetlerin hepsi Resulullah (s.a.) zamanındaki Süffâ ehlinin hâlleridir. Onlar da garib, fakir ve muhacirlerdi. Mallarını ve memleketlerini terk etmeye mecbur edilmişlerdi. Ebu Hureyre ve Fudâle b. Ubeyd, Süffâ ehlinen bahsederken: “Açlıktan yerlerde sürünürlerdi. Onları gören bedeviler kendilerini deli sanardı. Yün elbise giyinirlerdi. Terledikleri zaman elbiselerinden, yağmur altında kalan koyunlardan çıkan koku gibi bir koku çıkardı,” demişlerdi.²²⁹

Edebü'l-mülûk'ta ise bazı bölümlerde Ashâb-ı Suffe'ye atıfta bulunulmuştur ve sûfîlerin öne çıkan bazı özellikleri Ashâb-ı Suffe ile irtibatlandırılmıştır. Örneğin Ebû Mansûr'a göre sûfîlerin *fakr* halini seçmeleri Ashâb-ı Suffe'yi örnek aldıkları bir husustur.²³⁰

Ebû Mansûr bu konuda Fedâle b. Ubeyd'den şu bilgiyi aktarmıştır:

“Hz. Peygamber insanlara namaz kıldırıldığı zaman namazdaki bazı kimseler açlıktan dolayı yere yığılırdı. Bunlar Suffâ ehliydi. Öyle ki bedeviler bir seferinde “bunlar delirmiş” dediler. Hz. Peygamber namazını bitirdikten sonra onlara dönüp şöyle buyurdu: “Allah katında sizin için ne olduğunı bilseydiniz, ihtiyacınızın ve fakirliğinizin artmasını isterdiniz.”²³¹

Ebû Mansûr'a göre sûfîlerin Ashâb-ı Suffe'yi örnek aldıkları diğer belirgin özellikleri yün giymeleridir.²³² Yine sûfîlerin mescitlerde devamlı bulunmaları da Ashâb-ı Suffe'yi örnek aldıkları bir diğer husustur. Ebû Mansûr bu hususu “Ashâb-ı Suffe de Hz. Peygamber'in mescidinde oturup kalkardı. Sûfîler de dünya ehline yüz çevirip mescitleri ev edinmekle Ashâb-ı Suffe'ye uymuşlardır”²³³ şeklinde dile getirir. Ebû Mansûr'a göre sûfîlerin Ashâb-ı Suffe'yi örnek aldıkları bir diğer husus “Ashâb-ı Suffe'nin yaptığı gibi halka halinde oturmalarıdır.”²³⁴ Ebû Mansûr'un burada halka halinde oturmakla işaret ettiği husus, sûfîlerin günlük yaşamlarında bile Ashâb-ı Suffe'ye ittibâ ettiklerini göstermektedir.

Görüldüğü gibi Ebû Mansûr Ashab-ı Suffe'yi sûfîler için dayanak göstermiştir. Bu yaklaşım sûfîlerin *ibâhîlik* gibi yanlış fırkalarla mücadelesinde önem arz etmektedir. Bu bakımdan Ashab-ı Suffe Hz. Peygamber'i örnek aldıkları için sûfîler böylelikle tasavvufun bazı yanlış gruplarda görülen bid'at türü bir hareket olmadığını, aksine Hz. Peygamber'den itibaren var olan bir yaşama biçimi olduğunu göstermektedir.

2.1.6 Tasavvufun Gayesi Olarak Tevhid

İslâm ilim geleneğinde tevhid bütün ilimler için maksat olarak görülmüştür. Bu bakımdan İslâm ilimlerinin tevhide yüklediği genel anlam Allah'ın bir olduğunu kabul etmek olmuştur. Fakat sûfîlerin tevhid ile ahlaklanma arasında bir bağ kurarak tevhidi sadece inanmak düşüncesinin ötesine taşıdıkları gözlenir. Başka bir deyişle sûfîler tevhidin tasdik etmekle bitmeyeceğini ifade etmişlerdir. Sûfîlerin tevhid hususunda farklı kılınmasını sağlayan yaklaşımları, diğer ilimlerde olduğu gibi Allah'a inanmaya ve bu inancın gerektirdiği şekilde ahlaklanmayı yeterli görmemeleridir. Bu durumda sûfîlere göre insan

²²⁹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 6; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s.56-57.

²³⁰ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 13; Ek (p. 38).

²³¹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 15; Ek (p. 42).

²³² Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 24; Ek (p. 66).

²³³ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 60; Ek (p. 178).

²³⁴ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 61; Ek (p. 179).

tevhidi kabul eder, onun gerektirdiği gibi ahlaklanır ve üçüncü bir aşama olarak onu yeniden kabul eder.²³⁵

Bu anlamda sûfilerin nefis terbiyesine ve buna bağlı riâyât ve mücâhede gibi pratik uygulamalara dair ele aldıkları bütün meselelerin tevhid gayesi taşıdığını görmekteyiz. Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Bil ki Allah’a ibadetin başı Allah’ı bilmektir. Allah’ı bilmenin başı da Allah’ı birlemektir”²³⁶ sözü bu anlamda değerlendirilebilir. Cüneyd başka bir ifadesinde ise sûfilerin riâyât ve mücâhede gibi yöntemlerinin sadece nefis terbiyesini değil aynı zamanda tevhide varmayı hedeflediğini belirtir. Tevhide varmak ise “kulun sonunun evveline, yani dünyaya gelmeden önceki hayatına dönmesidir.”²³⁷ Serrâc da tasavvufun maksadının tevhid olduğunu “diğer ilimlerin bir sınırı vardır. Bütün ilimler neticede tasavvufa ulaşır. Tasavvuf ilmi ise tasavvufun herhangi bir nev’inden ibaret değildir, onun nihayeti yoktur, çünkü maksudun sonu yoktur” cümleleriyle dile getirir.²³⁸ Bu ifadelere benzer düşünceleri *Edebü’l-mülûk*’ta da görebilmekteyiz. Söz gelimi Ebû Mansûr’a göre sûfileri tevhid konusunda özel kılan hususlardan birisi bütün eylemleri Allah’ı gerçek manada tasdik etmek için bir vesile olarak görmeleridir.

Sûfiler tevhitle ilgili işaretlerin hakikatlerini Hak’tan almışlar ve bu hakikatlerle Hakk’ı tasdik etmek için kendilerini ona hasretmekle ve bu uğurda canla başla gayret etmekle temeyyüz etmişlerdir. Böylece onlar kendilerini meşgul edecek bütün engelleri ortadan kaldırmışlardır, tek ve kahhar olana kavuşma arzusuyla bu dünyayı unutmuşlardır. Hakikatin manasına uyararak dünyada ve ahirette hiçbir talih ve mükâfat beklemediklerini ifade etmişlerdir. Bu hal ancak dünyanın zarara uğratan eşyasıyla meşgul olmayan, kendisinde bulunan sır ile onun görkemine meyletmeyen, mükâfat ve ihsan dahi hiçbir şey talep etmeyen, sadece sahibini arzulayan kimselerde tahakkuk eder.²³⁹

Sûfilerin tevhidi sadece inanmak olarak görmenin yetersizliğine dikkat çektiklerini yukarıda zikretmiştik. Öyle ki Ebû Mansûr, sûfilerin elbiseyi bile tevhit bilinciyle giydiklerini söyler. Ebû Mansûr’a göre sûfiler hırkayı, siyah, lacivert ve mavi renklerle yamayıp giyerler. Buna göre siyah ve mavi giymenin sebebi Allah’ı hatırlatmasından dolayıdır.²⁴⁰

Görüldüğü gibi sûfilerin tevhid anlayışında üç aşamalı bir tasniften bahsedebiliriz. Birinci aşamada kişi Allah’a inandığını söyler, ikinci aşamada bu inancın gerektirdiği gibi amel eder, üçüncü aşamada ise bu amellerin neticesinde tevhidde yakîn haline ermiş olur.

2.2 Bir Ahlaklanma Yolu Olarak Tasavvuf ve Temel İlkeleri

2.2.1 Tasavvufun İki Esası: Fakirlik ve Zühd

Tasavvuf, zengin ve lüks hayata karşı Hz. Peygamber’in ve sahabenin fakir yaşam tarzını örnek almayı salık vermiştir. Bu nedenle sûfilerin bu konuda özellikle, Hz. Peygamber’in

²³⁵ Ekrem Demirli, “Bir Ahlak ve Marifet Yöntemi Olarak Tasavvuf: “Tevhit İlkesi ve Sûfiler”, *Sabah Ülkesi*, sayı: 47, 2016.

²³⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, thk. Ali Hasan Abdülkadir, Darü’l-kütübü’l-mısriyye, Kahire, 1988, s. 58; a. mlf., *Cüneyd-i Bağdâdî’nin Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, s. 257.

²³⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, s. 62; a. mlf., *Cüneyd-i Bağdâdî’nin Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, s. 270.

²³⁸ Serrâc *el-Lüma’*, s. 37; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 20.

²³⁹ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 22; Ek (p. 58).

²⁴⁰ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 27; Ek (p. 79;81).

müdahale etmediği Ashâb-ı Suffe'nin yaşam biçimini takip ettikleri görülür. Ashab-ı Suffe'nin en belirgin özellikleri fakirlik ve zühd içinde bir yaşam sürmeleri olmuştur.²⁴¹ Bu anlamda fakirlik ve zühd tasavvufun karakteristik özelliğini yansıtan birbiriyle bağlantılı iki ahlaklanma kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fakat bununla birlikte sosyal hayata dair birçok uygulamayı fakirliğe ve zühde aykırı gören aşırı ve sahte sûfilerin varlığı toplumda tasavvuf aleyhine bir tavra sebebiyet vermiştir. Bu gruplarla mücadelenin en önemli sonuçlarından biri sûfilerin fakirlik ve zühd konusunda bir tashih çalışmasına gitmeleri olmuştur. Bu açıdan aşırı zühd eğilimi konusunda olduğu gibi fakirlikle ilgili yaklaşımlarda da sûfiler bir sınır çizmeyi gerekli görmüşlerdir. Dolayısıyla tasavvufta bu tashih çabalarının örneklerini gördüğümüz noktalardan biri de fakirlik-zenginlik üstünlüğü tartışmalarına dair yaklaşımlardır. Bu bakımdan meseleyi daha iyi anlayabilmek için dikkatimizi vermemiz gereken ilk husus sûfilerin bu tartışmalardaki düşünceleridir. Ebû Mansûr meseleyi zâhir-bâtın ekseninde ele almıştır. Ona göre fakirliğin bir zâhirî bir de hakikat yönü vardır.

Fakr zâhirî bir isimdir. Fakirlik ve zenginliğin hakikati isimde ayrışıp manada aynı şeyler olmasıdır. Fakirlikten maksat kalp fakirliği, zenginlikten maksat ise aynı şekilde kalp zenginliğidir. Nitekim Hz. Peygamber Ebû Derdâ'ya "malın çokluğu zenginlik midir?" diye sormuş, Ebû Derdâ "evet ya rasûlallah zenginliktir" diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "peki malın azlığı fakirlik midir?" diye sorunca Ebû Derdâ "evet ya rasûlallah fakirliktir" diye cevap vermiştir. Hz. Peygamber, "hayır öyle değildir, asıl zenginlik kalp zenginliği, asıl fakirlik ise kalp fakirliğidir" buyurmuştur.²⁴²

Fakirlik-zenginlik üstünlüğüne açık bir şekilde değinen yazarlardan biri de Hücvîrî'dir. Hücvîrî de fakirliği hakiki ve resmî (şeklî) olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayrıma göre resmî fakirlik maddeten elde hiçbir şeyin bulunmamasıdır. Hakiki fakirlik ise Allah'tan başkasının kalpte bulunmamasıdır.²⁴³ Bu hususta Hücvîrî'nin ulaştığı argüman kalbin *fakr* durumunda hırsa, *gınâ* halinde ise nimetten yüz çevirmeye karşı tasfiye edilmesidir.²⁴⁴ Buna göre "Allah'a muhtaç olma (*iftikâr*) halinin sıhhat bulmasıyla, onunla istiğnâ hali de (*istiğnâ billâh*) sıhhat bulmaktadır."²⁴⁵ Bu ise fakirlik-zenginlik üstünlüğünün aslında kalpte belli olacağını göstermektedir. Ebû Mansûr'a göre ise "kişinin Allah'a dair kalbinde fakirlik olması esas fakirlik, buna mukabil zenginlik olması da esas zenginlik olarak görülmektedir. Çünkü fakirlik kalpte var olması gereken ve zâhirde değişim meydana getiren bir tasavvuf esasıdır. Bu nedenle kalbinde fakirliğin hakikatini barındırmayan ve dış görünümü itibarıyla yoksul görünen herkes gerçek anlamda fakir sayılmamaktadır."²⁴⁶ Ebû Mansûr'un bu yaklaşımı aynı zamanda aşırı zühd eğilimlerine yönelik bir eleştiri mahiyetindedir.

Ebû Mansûr'da sûfilerin fakirlik konusundaki genel kanaatini görebiliriz. Ona göre "tasavvufun temeli" ve "sûfilerin Hz. Peygamber'e ittibâ ettikleri ilk husus fakirliktir."²⁴⁷ Bu açıdan bakıldığında fakirlik isminin tasavvuf ile özdeş anlamda kullanıldığını

²⁴¹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s.13-14; Ek (p. 38-42).

²⁴² Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 13; Ek (p. 39).

²⁴³ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 40; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 86.

²⁴⁴ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 45; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 90.

²⁴⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 223; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 442.

²⁴⁶ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 14; Ek (p. 40).

²⁴⁷ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 13; Ek (p. 39).

söylemek mümkündür. Öyle ki sûfiler için kimi zaman “fukarâ” nitelemesi kullanılmıştır.²⁴⁸

Bu bağlamda sûfilerin fakirliğe dair bu yaklaşımları zühd düşüncelerinin bir sonucudur diyebiliriz. Çünkü genel itibarıyla “dünyaya değer vermemeye” veya “dünyalık şeyleri terk etmek” olarak kabul gören zühd, tasavvufun *fakr*, *tevekkül*, *rıza* gibi kavramlarının ana fikrini oluşturduğu görülür. Bu sebeple tasavvufun esaslarından bir diğerrinin de zühd olduğu söylenebilir. Ebû Mansûr’a göre “zühd sûfilerin hakikatidir.”²⁴⁹ Ebû Mansûr zühd için de zâhir-bâtın ayrımını yapar. Buna göre zühdün zahiri yönü dünyadan yüz çevirmek, batını ise kişiyi Allah’tan alıkoyan her şeyi terk etmektir.²⁵⁰ Ebû Mansûr’un dikkat çektiği önemli noktalardan birisi zühd konusundaki avam-havâs ayrımıdır. Bu ayrımı sûfiler ve diğer insanlar arasında yapar. Ona göre dünyadan yüz çeviren herkes genel anlamda zahittir. Bu ise bedeninin rahat etmesi, mizanın hafiflemesi ve hesabın az olması düşüncesinden kaynaklanan bir zühd anlayışıdır. Fakat sûfilerin zühdü, “insanı Allah’tan alıkoyan her şeyden kaçmaktır.”²⁵¹ Ebû Mansûr’un bu ayrımı zühdün tasavvuf için sadece bir makam olarak görülmediği, aksine bir yöntem olarak da telakki edildiğini düşündürmektedir. Ebû Mansûr’un zühd konusunda ulaştığı en önemli kavramlardan birinin “rıza” olduğunu görmekteyiz. Buna göre sûfiler Allah’tan dost ve kendilerine yeten olarak razı olduklarından hiçbir vergiye rağbetleri olmamıştır. Bu hakikate göre davranan kimselerin ise gerçek zahitler olduğunu ifade eder.²⁵² Bu bakımdan Ebû Mansûr’un düşüncesi aynı zamanda tasavvuftaki bazı aşırı eğilimlerin bir eleştirisini de barındırmaktadır. Bu düşünce bir dereceden sonra halktan gelen ikramları kabul etmemeyi iktiza ettiği gibi ilâhî armağanlara karşı da heveskâr davranılmaması gerektiğini gerektirir. Bu bakımdan zühdün gayesi tamamen Hakk’ın rızası olduğunda çalışıp kazanmak da tevekkül etmek de herhangi bir sorun teşkil etmeyecektir.

2.2.2 Tevekkül ve Kesb

Tevekkül genel manada Allah’a dayanmak ve ona güvenmek anlamına gelirken, *kesb* ise mal kazanmak için çalışmak diye ifade edilir.²⁵³ Tasavvufta bu iki kavram genellikle birbiriyle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Bu sebeple sûfilerin tevekkülle ilgili düşünceleri aynı zamanda *kesb* ile ilgili tavırlarını da yansıtmaktadır diyebiliriz. Sûfilerin, tevekkülü zikrettiğimiz tanımlardan daha farklı bir şekilde ifade ettiklerini görmekteyiz. Zünnûn’un “nefsin tedbirini bir kenara bırakıp kendinde bir kuvvet ve varlık görmemektir”²⁵⁴ şeklindeki tevekkül tanımı buna örnek gösterilebilir.

Ebû Mansûr’a göre tevekkül tasavvufun ayırt edici özelliğidir. Çünkü sûfiler “tevekkül konusunda insanlar arasında en ehil kimselerdir.”²⁵⁵ Ebû Mansûr tevekkülün üç çeşidinden bahseder. Bunlar bütün müminleri kapsayan genel tevekkül, işârî bazı

²⁴⁸ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 6; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s.56.

²⁴⁹ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 16; Ek (p. 44).

²⁵⁰ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s.16; Ek (p. 44).

²⁵¹ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 16; Ek (p. 44).

²⁵² Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 18; Ek (p. 48).

²⁵³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân*, Thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî, Dâru’ş-Şâmiyye, Dimeşk, Cilt 1, s.881.; s. 709.

²⁵⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 28; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 50.

²⁵⁵ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 36; Ek (p. 110).

hakikatler içeren havâssın tevekkülü ve tedbiri bırakmak, tevekkülü görmemek gibi havâssu'l-havâssın tevekkülüdür.²⁵⁶ Ebû Mansûr tevekkül için bazı mücâhede yöntemlerinden de bahseder. Bunlar “çöllerde ve sahralarda yalnız dolaşmak, açlığa sabretmek, nefisle mücâhede ve Hakk’ın iradesine teslim olmak” gibi bazı pratiklerdir.²⁵⁷ Ebû Mansûr’un bu yaklaşımına göre tevekkül de tıpkı marifet gibi bazı riyazet ve mücâhede yöntemleri sonucunda ulaşılabilen bir makamdır. Bu yönüyle Ebû Mansûr’a göre tevekkül, marifet ve yakîn ile bağlantılı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁵⁸

Tevekkül ile ilintili olan kavramların birinin de *kesb* olduğunu zikretmiştik. Çünkü sûfilerin Allah’ın tercihi karşısında iradelerini yok görmeleri bazı aşırı gruplarda *kesb* karşıtı olma düşüncesine sebebiyet vermiştir. Bu durum, tasavvufun zahir ulema tarafından eleştiri odağına konulmasının nedenlerinden biri olmuştur. Sûfiler bu eleştirilere cevap vermek için *kesble* ilgili doğru bir çerçeve çizmeyi zorunlu görmüşlerdir. Bu noktada konuyla alakalı olarak görüşlerine bakacağımız önemli isimlerden biri Serrâc’dır. Serrâc’a göre çalışmak sünnet olarak görülebilir.²⁵⁹ Ebû Mansûr da benzer ifadeler kullanmıştır. Ona göre rızık kazanmak maksadıyla çalışmak ve ticaret yapmak farz değil, Kur’an’a ve sünnete göre mubahtır. Sûfiler kalbi hırstan temizlemek maksadıyla mubah olan bu eylemi terk etmişlerdir.²⁶⁰ Bununla birlikte Ebû Mansûr, sûfilerin çalışmayı terk etmelerinin farklı gerekçelerinden de bahseder.

Bazısı tevekkül ederek Allah’ın kendisi için murad ettiğinin gerçekleşmesini beklemiştir. Kendisine herhangi bir zarar veya açlık isabet ettiğinde Allah’ın kendisini ummadığı bir yerden rızıklandıracağını sabırla beklemiştir. Bazısı Allah’a kulluk için çalışmayı terk etmiştir, kendisinde bir ihtiyaç hâsıl olduğunda o ihtiyacını gidermeye çalışmıştır, böylece açlığını giderecek kadar istemiş ve elde ettiğini yiyip ibadetlerine devam etmiştir. Bazısı da bütün arzu ve emellerini ortadan kaldırmış, açlığın zorluğuna, sabrın ıstırap ve acısına tahammül etmiştir. Çünkü kapıları açanın Allah olduğunu bilmiştir, Allah ona talep etmediği ve kimsenin elinden olmayan bir rızık verdiğinde kabul etmiş, yoksa sabretmiştir. Kimisi de bütün yaratılmışı unutmuş, hatta kendi varlığını da görmemiştir. İhtiyaç halinde kalbinde meydana gelecek düşünceyi beklemiş ve ona kulak vermiştir. Allah kendisine istemesi için izin verdiğinde hiçbir sebebe yönelmeden sadece ondan istemiş, kendisine izin vermediğinde ise aynı hal üzere bekleyerek kalbini kontrol etmeye devam etmiştir.²⁶¹

Ebû Mansûr’un *kesb* ve tevekkül ile ilgili bu düşünceleri tasavvufun homojen bir ilim olmadığını, sûfilerin kendilerine baskın olan hale göre davrandıklarını da göstermektedir. Onun tevekkül ve *kesb* hakkındaki düşüncesini Şiblî’den aktardığı şu sözde de bulabilmekteyiz: “Kişi eğer tevekkülünde ve yakîninde güçlüyse ellerini açıp Allah’a dua ederek onunla meşgul olması çalışıp kazanmaktan daha evla ve ticaretten daha doğrudur.”²⁶² Buna göre ibadet için çalışmanın terk edilip tevekkül edilmesi daha efdal olması hasebiyle dine aykırı herhangi bir yönü bulunmamaktadır denilebilir.

Sonuç olarak bakıldığında gerek tevekkül etmede gerekse çalışıp kazanma konusunda Serrâc’dan Ebû Mansûr’a kadar sûfi yazarlar, doğru bir tasavvuf anlayışı ortaya koymaya

²⁵⁶ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 36-37; Ek (p. 111).

²⁵⁷ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 37; Ek (p. 114).

²⁵⁸ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 37; Ek (p. 112).

²⁵⁹ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s.200.

²⁶⁰ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 40; Ek (p. 118).

²⁶¹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 41; Ek (p. 120).

²⁶² Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 40; Ek (p. 118).

çalışmışlardır. Bu yazarların genel kanaatleri, sağlam bir tevekkülle çalışıp kazanmak kişinin manevî haline herhangi zarar vermediği gibi, ibadet maksadıyla tam bir imanla çalışmayı terk edip tevekkül etmenin de bir sakıncası yoktur.

2.2.3 Sabır

Ebû Mansûr sabrın sûfilerin ahkâmı olduğunu ifade eder. Peki, sabır sûfilerin ahkâmıysa sûfiler bu konuda diğer müminlerden hangi noktada ayırt edici özelliğe sahiptirler? Ebû Mansûr'a göre sabır, "nefsi, hazlarına ve isteklerine karşı tutsak kılmak ve bela meydanında durmaktır."²⁶³ Fakat Ebû Mansûr'un sabır tanımının kapsamı bununla sınırlı değildir. Ebû Mansûr bu konuda müminlerin sadık olmaları, bela, musibet, hastalık ve sıkıntı anında sabrederek ayakta durabilmelerine bağlı olduğunu ifade eder. Sûfiler ise bu gibi durumlarda Hakk'ın hükümleri karşısında ayakta durmaya çalışmak yerine nefislerini yok hükmünde görmüşlerdir.²⁶⁴ Ebû Mansûr'a göre bu şekilde davranmak sûfilerin sabır konusunda ayırt edici özelliklerinden biridir. Şu da var ki sûfilerin Allah'ın iradesi ve hükmü karşısında nefislerini yok görmeleri aynı zamanda daha olumlu bir hayat anlayışına sahip olduklarını göstermektedir.

Ebû Mansûr sabrın imtihan ile olan ilişkisini de ele alır. Ona göre sûfiler Hakk'a işaret etmekle bir iddiada bulunmuş olurlar, bu sebeple sürekli çeşitli imtihanlar ile terbiye edilirler. Ebû Mansûr bu imtihanları bazı harf-i cerlerle ifade eder. Buna göre sûfilerin yaratılmaları imtihan içindir (*li'l-imtihân*), terbiye edilmeleri imtihan ile (*bi'l-imtihân*), yaşantıları ve seyr ü sülûkları imtihan içindedir (*fi'l-imtihân*), konuşmaları imtihandandır (*mine'l-imtihân*), varlıkları imtihan içindedir (*fi'l-imtihân*), hedefleri imtihandır (*ile'l-imtihân*). Ebû Mansûr burada nazârî bir ifadeyle sûfilerin bütün bu imtihanlara sabretmelerini Allah'ın müşahedesine bağlamaktadır. Allah'ın onları müşahade etmesi imtihanlara dayanmanın acılarını unutturmaktadır.²⁶⁵ Sûfilerin imtihanlara tahammül etme ve onu seçme konusunda farklı yöntemler benimsediklerini belirtir. Kimi bela ve sınanmayı tercih etmediği halde bela ile sınanmış, o da bu sınanmaya karşı sabır göstermiştir. Kimi onu tercih etmiş, bunun Allah'ın iradesi olmasından dolayı sabretmiştir. Kimisi belayı istemiş, bulduğunda sevinmiş, bulmadığında üzülmiştir. Kimisi bir belayı elinden kaçırdığında Allah'tan yardım dilemiş ve ondan tekrar bela istemiştir. Kimisi de belayı dua ile karşılamış ve bu onun hali olmuştur.

Ebû Mansûr'a göre sûfilerin bu yöntemleri seçmelerinin nedeni iddialarındaki sıdkın ortaya çıkması içindir. Nitekim devamında sûfilerin sadık olanlarının da yalancılarının da Hakk'ı iddia ettiklerini ifade eder. Sadık olanlar bir belaya maruz kaldıklarında acizliğe düşmeyip sabrederler, yalancılar ise iddialarına uygun olarak sabredemedikleri için imtihan onların kusurlarını ortaya çıkarır.²⁶⁶ Bu bakımdan Ebû Mansûr'un bu konuda değindiği noktalardan biri de sahte sûfilerin eleştirisidir diyebiliriz.

Sonuç olarak denilebilir ki sûfilerin sabırla ilgili tavırları onların aynı zamanda Allah ile ilgili düşüncelerini de yansıtmaktadır. Başka deyişle sûfiler her şey Allah'tan gelir

²⁶³ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 43; Ek (p. 124).

²⁶⁴ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 43; Ek (p. 124;125).

²⁶⁵ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 43; Ek (p. 125;126).

²⁶⁶ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 44; Ek (p. 131).

anlayışıyla başlarına gelen bütün musibetleri Allah'a yaklaştıran bir vesile olarak görmüşlerdir.

2.2.4 Ülfet

Arapçada genel anlamıyla alışkanlık, yakınlık anlamına gelen *üns*, tasavvufta Kulun Allah ile ülfet etmesi halini ifade eden bir terimdir.²⁶⁷ Bu bakımdan ülfet ve ünsün aynı anlamlara geldiklerini söyleyebiliriz. Sûfî yazarların ülfeti salikin Allah ile ilişkisi üzerinden yorumladıkları görülür.²⁶⁸ Fakat Ebû Mansûr bu yazarlardan farklı olarak ülfeti, ruhların birbiriyle olan ilişkisi bakımından da ele almaktadır. Ebû Mansûr ilk olarak ülfeti kesbî-vehbî ilişkisi açısından ele alır. Ebû Mansûr bu hususta *mîsâk* ayetini delil göstererek ruhların ezelde Allah tarafından birbirileriyle kaynaştırıldığını bu nedenle ülfetin kesbî değil, vebhî olduğunu ifade eder. Ona göre ruhların kaynaşması Allah'ın “Ben sizin rabbiniz değil miyim?”²⁶⁹ diye sorduğu zamanda olmuştur. Bu bakımdan her ruhun kendisiyle başkası arasındaki ülfetin Allah katında bir geçmişi olduğunu söyler. Vakti geldiğinde Allah onları birbirine yaklaştırır, böylece o ruhlar kaynaşırlar.²⁷⁰ Ebû Mansûr burada Hz. Peygamber'in “Ruhlar, toplanmış ordu gibidir” hadisini de aktarır.

İkinci olarak Ebû Mansûr ülfetin genel ve özel anlamda iki çeşidinden bahseder. Bu durumda genel ülfet bütün müminleri birbirine bağlayan iman kardeşliğidir. Özel anlamda ülfet ise zahirî bazı sebeplerle meydana gelir. Ona göre bu zahirî sebepler Allah'ın ezeldeki iradesine bağlı olarak dünyada gerçekleşir. Ebû Mansûr burada Ensar ve Muhacir kardeşliğini örnek gösterir. Ensar ve Muhacir iman kardeşleriyken Hz. Peygamber onları özel kardeşliğe davet etmiştir, bu özel kardeşlik ise Allah'ın muhabbetinden hâsıl olmuştur.²⁷¹

Ebû Mansûr'un dikkat çektiği bir diğer husus ise sûfîlerin birbirileriyle olan ülfetleridir. Ona göre Allah sûfîleri kaynaşmaları için bir araya getirmiştir. Onlar doğuda ve batıda infak etmede ve kaynaşmada sanki birbirlerinin aynısı, bir ceset gibidirler. Onların böyle bir olmaları tasavvufun hakikatlerine bağlı, hal ve ifadelerinde Allah'a karşı sadık olmalarındandır. Yine onlar kitaba ve sünnete uydukları için aralarında ülfet ve sevgi meydana gelmektedir.²⁷² Ebû Mansûr'un bu düşüncelerinden tasavvufta ittifak olduğu düşüncesine varmaktayız.

2.2.5 Tasavvuf ve Güzel Ahlak: Îsâr ve Cömertlik

Sûfîler, başından beri tasavvufu Hz. Peygamber'in ahlakını yani güzel ahlakı yaşamanın bir yolu olarak görmüşlerdir. Ebû Muhammed el-Cerîrî'nin (ö. 311/923) tasavvuf için

²⁶⁷ Semih Ceyhan, “Üns”, *DİA*, 2012, c. XIII, s.348.

²⁶⁸ Detaylı bilgiler için bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 96-97; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 62-63.; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 76; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 160.; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 309-310; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 187-188.; Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 417-418; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 434.

²⁶⁹ A'râf, 7/172

²⁷⁰ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 49; Ek (p. 144).

²⁷¹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 49; Ek (p. 146).

²⁷² Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 50; Ek (p. 147).

söylemiş olduğu “Her güzel huyu benimsemek, her kötü huydan kaçmaktır” sözü bu noktada örnek teşkil eden ifadelerdendir.²⁷³

Ebû Mansûr ilk olarak sûfilerin ahlak alanının sınırını belirler. Ona göre bir sûfînin ulaşabileceği en son mertebe Allah’ın güzel ahlakıyla ahlaklanmaktır. Bu sebeple sûfilerin Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmaya (*tahalluk bi ahlakillâh*) işaret ettiklerini belirtir. Bunun yanında Ebû Mansûr’a göre ilâhî ahlakla ahlaklanmanın bir sınırı vardır. Şöyle der: “Bazı ahlaklar vardır ki sadece Hakk’a aittir ve kulun bunlarla sıfatlanması caiz değildir. Bunlar mutlak güç, azamet, büyüklük, zor ve şiddet, hüküm, hâkimiyet ve övülmeyi istemek gibi sadece rubûbiyete ait ahlaklardır.”²⁷⁴ Bu sınırın dışında yumuşak dilli olmak ve selamı yaymak, hoş ve güler yüzlü olmak, fakirlere muhabbet beslemek, son derece ihtiyaç halinde olsa bile başkalarını kendine tercih etmek ve hiçbir karşılık beklemeden malı bahşetmek sûfilerin sahip oldukları bazı güzel ahlaklardır.²⁷⁵

Tasavvufun güzel ahlak alanına giren kavramlarından biri de *îsâr*dir. *Îsâr* aynı zamanda cömertlik anlamındaki *sehâ/cûd*, fedakârlık ve diğerkâmlık anlamlarındaki fütüvvet gibi kavramlarla ilişkilidir. *Îsâr*, Kur’an-ı Kerîm’de en genel anlamıyla “başkasını kendisine tercih etmek”²⁷⁶ diye ifade buyrulmuştur. Fakat Ebû Mansûr’un *îsâr*ı başkasını kendine tercih etmenin ötesinde yorumladığı söylenebilir. Bu konuda Ebû Mansûr’da özgün bir *îsâr* anlayışı görmekteyiz. Söz gelimi onun *îsâr*a yüklediği özel anlamlardan biri *zühd* ile ilintilidir. Buna göre *îsâr*, Allah’ın dünyaya tercih edilmesidir. Ebû Mansûr’un bu konuda sûfiler için kullanmış olduğu cümlelerden bir tanesi “Dünyadan yüz çevirerek onu terk etmişler ve onu hiçbir zaman Allah’a tercih etmeyi uygun görmemişlerdir. Dünyayı iyilere ve günahkârlara bırakmışlardır. Böylece ondan soyutlanmışlardır” şeklindedir.²⁷⁷ Buna göre sûfiler dünya ile Allah arasında bir seçim yapmışlar ve Allah’ı dünyaya tercih etmişlerdir. Bu bakımdan *îsâr* sadece başkalarını kendine tercih etmek değil aynı zamanda dünya karşısında Allah’ı tercih etmek anlamına gelir. Ebû Mansûr’un *îsâr*a yüklediği anlamlardan bir tanesinin de *îsâr*ın sadece başkaları için bir şeylerden feragat etme ve malı infak etme anlamlarına gelmemesi, bunun yanı sıra kişinin kendini feda etmesi manasını da (*fîdâü’-n-nefs*) barındırmasıdır. Örneğin Kuşeyrî ve Hücûrî’nin Gulâm Halil olayında arkadaşları için kendisini feda eden Ebu’l-Hüseyin en-Nûrî ile ilgili aktardıkları anekdot Ebû Mansûr’un düşüncesini daha anlaşılır kılmak için verebileceğimiz somut örneklerden bir tanesidir.²⁷⁸ Ebû Mansûr’a göre *îsâr* bundan daha ileri aşamasıyla nefsi Allah yoluna feda etmeyi de içerir. Bunu şu şekilde dile getirir: “Malını samimi bir şekilde onun yolunda harcayan kimse için cennet, nefsinin onun için sarf eden içinse Hakk’ın kendisi vardır.”²⁷⁹

Ebû Mansûr’un sûfilerin güzel ahlaklarından biri olarak ifade ettiği kavramlardan biri de cömertliktir. Ebû Mansûr diğer sûfî yazarlardan farklı olarak *îsâr* ve cömertliği zâhir-bâtın

²⁷³ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 45; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s.25.

²⁷⁴ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 46; Ek (p. 136).

²⁷⁵ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 44-45; Ek (p. 133).

²⁷⁶ Haşr, 59/9

²⁷⁷ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 46; Ek (p. 136).

²⁷⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 186; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s.412; Hücûrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 220; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s.254

²⁷⁹ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 47; Ek (p. 141).

ve sır olmak üzere üç kategoriye ayırır. Sûfilerin cömertlik konusundaki yaklaşımları bu üç yöntemle ifade edilir. Buna göre sûfiler cömertliğin zahiriyle mallarını dağıtmışlar, batınıyla güzel ahlakı yaymışlar, sırrıyla da nefislerini feda etmişlerdir.²⁸⁰

Ebû Mansûr'un îsâr ve cömertlikle ilgili düşüncesine baktığımızda sûfilerin îsâr ve cömertlik konusunda temeyyüz eden özellikleri dünya karşısında Allah'ı tercih etmek ve canı Allah yoluna feda etmektir. Bu yönüyle diğer ilimlere göre daha geniş bir perspektiften bakıldığı görülmektedir.

2.3 Sûfî Kimdir?

2.3.1 Sûfiler ve Hükümdarlar

Sûfilerin kimliğine dair Serrâc'ın *el-Lûma* 'ından Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb* 'una kadar tasavvufun tedvin dönemi eserlerinde çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Bu eserlerden biri de şüphesiz *Edebü'l-mülûk* 'tur. Fakat *Edebü'l-mülûk* 'ü diğer tasavvuf eserlerinden ayıran bir özelliği dikkat çekmektedir. O da şudur: Diğer tasavvuf eserlerinin hepsinde “tasavvuf” veya “sûfî” kelimesinin etimolojisi üzerinde durulmuş ve bu iki kelimenin türetildiği bazı kökler iler sürülmüştür. *Edebü'l-mülûk* 'ta bu tür bir isimlendirme tartışmasına girilmemiştir. Daha çok sûfilerin ayırt edici bazı özellikleri zikredilerek isimden ziyade tasavvuf veya sûfî kelimelerinin ihtiva ettiği anlam ön plana çıkarılmıştır. Hatta Ebû Mansûr'a göre tasavvuf isminin ortaya çıkmasının etkenlerinden birinin de bu ayırt edicilik/seçkincilik olduğunu söyleyebiliriz.²⁸¹ Ebû Mansûr'a göre sûfinin kim olduğunu anlamak için onun işaret ettiği bu ayırt edici bazı özelliklere bakmamız gerekmektedir.

Ebû Mansûr'a göre bu ayırt edici özelliklerinden bir tanesi ilim ehli arasında sûfiler kadar Kur'an'a ve sünnete uyan kimsenin bulunmamasıdır. Onlar ahiret âlimleridir, kalplerinde dünya sevgisi yoktur. Ayrıca onların davranışları ilme uygundur. Onların dışındakiler ise öğrendikleri ilimlerle dünyalık elde etmeye çalışmıştır.²⁸² Fakat sûfiler dünyadan yüz çevirmekle hükümdar olmuşlardır. Kitaba *Edebü'l-mülûk* ismini vermesinin gerekçesinin de bu olduğunu ifade eder. Ebû Mansûr'u diğer sûfî yazarlara göre sıradışı kılan taraflarından bir tanesinin bu yaklaşımı olduğu söylenebilir. İlk defa sûfî bir yazar olarak eserine *Edebü'l-mülûk* adını vermekle sûfileri hükümdarlar olarak nitelemiştir. Ona göre sûfilere “hükümdar” denilmesinin bazı nedenleri vardır: Onlar Allah'tan başkasından bir şey ummazlar, Allah'tan başkasına kul olmazlar ve ondan başkasına itaat etmezler.²⁸³

Gramlich, “mülûk” kelimesinin, Büveyhî hükümdarların hicrî 325-387 yılları arasında kendilerine “mâlikü'l-mülûk” (hükümdarlar hükümdarı) veya “şâhenşâh” (şahlar şahı) ünvanını vermeleriyle ilişkilendirilebileceğini ifade eder. İmâdüddeve Ali b. Büveyh (ö. 338/949), önce İsfahân'ı, ertesi yıl da Şiraz'ı ele geçirip orayı hükümet merkezi haline getirmiştir. Ondan sonra devletin başına geçen Adudüddeve (ö. 372/983) kendisine “mâlik” ve “şâhenâh” ünvanlarını vermiştir. Gramlich burada Hz. Peygamber'in bir

²⁸⁰ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 47; Ek (p. 140).

²⁸¹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 9; Ek (p. 33).

²⁸² Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 3-7; Ek (p. 10-29).

²⁸³ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 7-8; Ek (p. 27;29).

hadisini aktarır: “Kıyamet gününde Allah katında en utanç verici ad, kendisine hükümdarlar hükümdarı dedirten adamın adıdır”. Gramlich’e göre kitabın yazarı bu sıfatı sadece sûfilerde görmektedir. Gerçek hükümdarlık bu yöneticilerin değil, fakirlerindir ve bu fakirler gerçek zenginlerdir. Gramlich yazarın bunu doğrudan ifade etmediğini, bunun yerine “mülûk” kelimesinin sûfilere işaret ettiğinin nedenlerini vermekle yettiğini, karşı argümanları tartışmadığını ifade eder.²⁸⁴ Gramlich’in de işaret ettiği bu ihtimalleri göz önünde bulundurarak Ebû Mansûr’un kullanmış olduğu *mülûk* kelimesinin “yönetici” veya “devlet başkanı” kavramlarına bir gönderme olabileceğini söylemek mümkündür. Bunun iki göstergesi olabilir: Birincisi aktarmış olduğumuz “onlar Allah’tan başkasına kul olmazlar ve ondan başkasına itaat etmezler” cümlesidir. İkincisi ise Ebû Mansûr’un hükümdar olarak ifade ettiği sûfilerin bu dünyanın idare edilmesinde Allah tarafından manen vesile kılındıklarını ifade etmesidir. Söz gelimi deprem gibi afetler onlarla engellenir, yağmur onların vesilesiyle yağdırılır ve nimetler onlarla verilir. Çünkü onlar Allah tarafından yeryüzünün koruyucuları ve *evtâdları* kılınmıştır.²⁸⁵ Ebû Mansûr’un sûfiler için ifade ettiği *mülûk* nitelemesi ilk dönem sûfilerinin siyaset düşüncesini anlamamıza da önemli katkılar sunmaktadır. Bu bakımdan Ebû Mansûr’un *mülûk* kelimesine yüklemiş olduğu manayı daha iyi anlamak için de ayrıca ilk dönem sûfilerinin siyaset anlayışlarına ve siyasetle olan ilişkilerine kısaca göz atmak yararlı olacaktır.

İslâm’ın, hicrî ilk iki asırda Hicaz’ın dışına yayılmasıyla elde ettiği siyasal genişlemelerin neticesinde ortaya çıkan sorunlar diğer ilimlerde olduğu gibi tasavvufun da gelişim seyrini etkilemiştir. Bu siyasal genişlemeler beraberinde bir toplumsal refah getirmekle beraber ahlâkî anlamda bir yozlaşmaya da sebebiyet vermiştir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi sûfilerin bu yeni yaşam tarzına tepkilerini ortaya koydukları alanlardan biri de idarî görev almaya yönelik olmuştur. Çünkü idarî görev aynı zamanda dünyevileşmeyi beraberinde getirmek demektir. Dolayısıyla sûfilerin siyasi otoritelerin sağlayabileceği her türlü dünyevî getiriden kaçınmak için onlardan uzak durmaları veya daha mesafeli davranmaları elzem olmuştur.

Sûfilerin siyasetle olan ilişkilerinde ulaşabileceğimiz en kayda değer bilgiler herhangi bir sebeple yöneticilerle olan karşılaşmalarına dair aktarılan verilerde görmektediriz. Bu verilere dayanarak sûfilerin yöneticilere karşı tavırlarının onlardan uzak durmak ve genellikle yakınlaştıkları zamanlarda ise onlara ahlâkî konularda nasihat etmek (*emr bi’l-m’arûf nehy ani’l-münker*) olduğunu söyleyebiliriz. Ma’rûf-i Kerhî’nin (ö. 200 veya 201/816) devlet büyüklerinin çocuklarının satranç tahtasını suya fırlatması,²⁸⁶ Ebu’l-Hüseyn en-Nûrî’nin (ö. 295/207) halifeye ait şarap küplerini kırması²⁸⁷ iyiliği emretmeye ve kötülükten sakındırmaya dair verilebilecek örneklerdendir.

Bu hususta açıklığa kavuşturulması gereken hususlardan biri, sûfilerin yöneticilere karşı bu mesafeli tavırları yöneticinin şahsına veya bizzat yönetime yönelik olmadığıdır. Başka bir ifadeyle sûfiler yöneticilere karşı isyan niteliğinde herhangi bir eylemin yanında durmamışlardır. Bunun en önemli göstergelerinden birisi sûfilerin zaman zaman

²⁸⁴ Gramlich, *Die Lebensweise Der Könige*, “Einleitung”, s. 5-6.

²⁸⁵ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 28; Ek (p. 83).

²⁸⁶ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 51; Ek (p. 150).

²⁸⁷ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s.39.

yöneticilerle olan diyaloglarına şahit olmamızdır. Fudayl b. İyâz'ın Hârûn Reşîd'e nasihatleri,²⁸⁸ -siyasî otoriteye karşı sert tutumları olsa da- Nûrî'nin halifeyle diyalogu veya veziriyle olan tanışıklığı²⁸⁹ bu konuda dayanak teşkil eden bazı örneklerdir. Ayrıca Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) yöneticiye itaat etmek ve ona isyan kabilinden herhangi bir girişimin içerisinde bulunmamak gerektiğine dair sözleri bu konuda sûfîlerin genel kanaatini yansıtır mahiyettedir.²⁹⁰

Görüldüğü gibi ilk dönem sûfîlerinin siyasetle ve yöneticilerle olan ilişkileri ya tesadüfî olmuştur veya ahlak konularında nasihat ve öğüt vermek içindir. Bunun yanında sûfîlerin siyasetten ve yöneticilerden uzak durmaları onlara karşı herhangi bir başkaldırı maksadı taşımamıştır. Sûfîlerin bu tavrı tamamen zühdden kaynaklanmıştır. Çünkü sûfîler yöneticilere yakın olmayı dünyevileşmenin adımlarından biri olarak görmüşlerdir. Sûfîlerin ifade etmeye çalıştıkları husus asıl hükümdarlığın dünya hükümdarlığı olmadığı, aksine manevî bir nimet olduğudur. Nitekim Ebû Mansûr bu hususa işaret ederek İbrahim b. Edhem'den (ö. 161/777) “Zavallı dünya hükümdarları içinde bulunduğumuz nimeti bilselerdi bizi öldürürlerdi” sözünü aktarmıştır.²⁹¹ Ebû Mansûr böylece -sûfîlerin bu konudaki genel kanaatlerini ihtiva edecek özellikte- hükümdarlığı iki kısma ayırmıştır diyebiliriz. Özetle ifade edecek olursak biri dünya hükümdarlığıdır, diğeri ise manevî hükümdarlıktır.

2.3.2 Tasavvuf ve Kıyafet Sembolizmi

Sûfîlerin yün giydikleri üzerinde ittifak edilmiş bir olgudur. Öyle ki ‘sufî’ kelimesinin menşesine dair tartışmalarda, kelimenin türetildiği anlamlardan biri de “yün giyenler” olarak karşımıza çıkar.²⁹² Daha önceki bölümlerde sûfîlerin üç alana karşı zahit olduklarını ifade edebileceğimizi söylemiştik. Bu alanlardan bir tanesi de zenginleşmeye ve dünyevileşmeye karşı zühddür. Serrâc'dan Ebû Mansûr'a kadar sûfî yazarların hepsi sûfîlerin esas itibarıyla yün giydiklerinin altını çizmişlerdir. Bu bağlamda yün veya yamalı hırka giymek her şeyden önce zenginleşmeye ve dünyevileşmeye karşı fakirliğe işaret etmektedir. Bununla bağlantılı olarak sûfîler fakirliği yüce bir erdem olarak gördükleri için “yün” veya “hırka” giymek de fakirliği temsil eden önemli bir seçim olmuştur diyebiliriz.

Ebû Mansûr sûfîlerin elbise olarak yün giymeyi tercih ettiklerini belirtir. Bunun yanı sıra Ebû Mansûr, diğer sûfî müelliflerden farklı olarak yün giymenin tarihini Hz. Âdem'e kadar götürür. Ona göre ilk yün giyen kişi Hz. Âdem olmakla beraber bütün peygamberler

²⁸⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 129; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s.166. Hücvîrî'nin aktardığı bu anekdotta Hârûn Reşîd, Fudayl b. İyâz için “muhakkak Fudayl gerçek hükümdardır (*melik*)” demiştir. Bu ifade bir tür “manevî hükümdarlık” anlamına gelmektedir. Ebû Mansûr'un *mülûk* kelimesine yüklediği anlam da aynı manaya işaret ediyor görünmektedir.

²⁸⁹ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s.23.

²⁹⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yayınları, 2016, c. III, s. 529-530.

²⁹¹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s.8; ; Ek (p. 30). Nitekim İbrâhim b. Edhem'in tasavvufa intisab etmeden önce Belh emiri olduğu söylenmiştir. bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 133; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s.169.

²⁹² Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 40; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 22.

de yün giymişlerdir. Bu bakımdan sûfiler de yün giyme konusunda Hz. Peygamber'i ve Ashâb-ı Suffe'yi örnek almışlardır.²⁹³

Ebû Mansûr, sûfilerin farklı amaçlarla yün giydiklerini belirtir. I) yün giymenin mükâfatını bildikleri için onu ilmî dayanaklarla giyenler, II) peygamberler ve salih insanların yün giymelerinin hatırı için giyenler, III) zühd maksadıyla giyenler, IV) sert ve kalın olmasından dolayı riyazet maksadıyla giyenler, V) nefislerini küçük düşürmek için giyenler, VI) hakikat için yün giymeyi tercih edenler.²⁹⁴ Ebû Mansûr'un sunduğu bu gerekçelerin hepsi esasında yün giymenin zühdle ilgili olduğunu, başka bir deyimle zenginliğin alameti olan yumuşak elbiseleri çıkarıp fakirliği gösteren sert ve konforsuz bir elbise olan yün giymekle ilgili olduğunu göstermektedir.

Ebû Mansûr'a göre sûfilerin giyim konusunda Hz. Peygamber'e uydukları bir diğer husus da onların yamalı hırka giymeleridir. Ebû Mansûr sûfilerin hırkayı da yün gibi farklı gerekçelerle giydiklerini belirtir. Buna göre sûfilerden bazıları hırkayı ihtiyaçtan dolayı giymiş, bazıları nefsi küçük düşürdüğü için, bazıları da hırkayı cem' makamındakilerin elbisesi olmasından dolayı giymiştir.²⁹⁵

Ebû Mansûr'un işaret ettiği hususlardan bir tanesi sûfilerin hırkayı bez parçalarını birbirine yamayarak yapmaları ve o yamadıkları hırkayı ömür boyu giymeleridir.²⁹⁶ Bu da tıpkı yün giymede olduğu gibi sûfilerin genel anlamıyla dünyaya değer vermemek ve dünyalık herhangi bir şeye sahip olmamak olarak telakki edilen zühd anlayışlarının bir neticesi sayılabilir. Ebû Mansûr, sûfilerin üç farklı manaya delalet eden renklerden oluşan hırka giydiklerini belirtir. Bunlardan birincisi siyah renk olup sûfilere hükümdarlarını hatırlatmaktadır. İkincisi lacivert rengidir, hüzne işaret etmektedir. Üçüncüsü ise gökyüzünün rengi mavi olup sûfilerin gökyüzüne olan özlemlerini artırır.²⁹⁷ Hırka giymenin Ebû Mansûr'a göre daha çok nazarî bir düşüncenin yansıması olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Bunun göstergelerinden bir tanesi Ebû Mansûr'un hırka giymeyi yukarıda geçtiği gibi sembolize etmesidir.

2.4 Tasavvufun Tartışmalı Konuları

2.4.1 Semâ

Tasavvufun fıkıh ve kalam gibi ilimlerin eleştiri odağına konulmasına neden olan tartışmalı konulardan bir tanesi semâ' olmuştur. Kelime anlamı "işitmek"²⁹⁸ olan semâ', tasavvufî ıstılahta "herkesi kendi vatanına, başka bir ifadeyle maksadına götüren sürücü/saik"²⁹⁹ anlamına gelmektedir. Meselenin tartışılan noktası semâ' anında tezahür eden şeylerin niteliği, meydana gelen ifadelerin veya hareketlerin dindeki yeri ve semâ'ın mahiyeti ile ilgilidir. Sûfiler konuyla alakalı semâ'ın bütünüyle dine aykırı olmadığını,

²⁹³ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s.24; Ek (p. 66).

²⁹⁴ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s.25-26; Ek (p. 67-73).

²⁹⁵ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s.26-27; Ek (p. 76).

²⁹⁶ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s.27; Ek (p. 78); Benzer bilgileri Serrâc da kaydetmiştir. bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 248-249; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s.193.

²⁹⁷ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s.27; Ek (p. 79-81).

²⁹⁸ Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 425.

²⁹⁹ Abdürrezzak el-Kâşânî, *Letâifü'l-i 'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1995, c. II, s. 26; a. mlf., *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayınları, İstanbul, 2015, s. 304.

teville muhtaç bazı yönlerinin bulunduğunu, bazı müspet ve menfi görüşlerle ortaya koymuşlardır. Sûfiler bu konudaki tartışmaları sonlandırmak adına bazen semâ' ehlinin manevi sarhoşluk halinde oldukları ve bu halin geçici olarak değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşmışlardır. Bunun yanı sıra sema'ın, kişinin ayağını kaydırıp ibadetlerini aksatması da söz konusu olabileceğinden dolayı doğru olan, taşkınlığa sebep vermeyecek derecede uyanık kalmak ve muhasebeye devam etmektir. Çünkü dinî açıdan herhangi bir sakıncası olmayan semâ', şeriatın gerektirdiğine göre davranan marifet ehlinin sema'ıdır.³⁰⁰

Ebû Mansûr da semâ' ve amel arasında bir bağ kurarak dinî mükellefiyetlerin yerine getirilmesini doğru semâ'a ulaşmanın vasıtalarından biri olarak görür. "Sûfiler fani olan dünyadan yüz çevirip fakirliği seçtiklerinden, hayatlarını Hakk'a adadıklarından ve farzlardan sonra nafilelere önem verdiklerinden Allah onlara semâ'ı lütfetmiştir."³⁰¹ Başka bir ifadesinde, "kendisini ibadete sevk etmeyip nefsin arzularından alıkoymayan kişinin semâ'ı lehine değil, aleyhinedir, çünkü o kimse hevâya ve helak olmaya doğru gitmektedir" der.³⁰² Buna göre semâ' büsbütün dine aykırı olmayıp semâın hakikatine vakıf sûfiler bu konuda mazurdurlar diyebiliriz.

Ebû Mansûr'un semâ'ı üç ana esas etrafında değerlendirdiği söylenebilir. Bunlardan ilki semâın "işitme" ile ilgili olanıdır. Bu durumda semâ' sadece müzik vb. dinlemek anlamına gelmez. Ebû Mansûr buna vaaz ve Kur'an dinlemeyi de ekler.³⁰³

İkincisi semâ'ın şeriat yönünden bir sakıncasının olmamasıdır, tam aksine bilinçli yapılan bir semâ'ın nefsi terbiye edebileceği ve tevhide vasıta olabileceğini ifade eder.³⁰⁴

Üçüncüsü ise semâ'ın bazıları tarafından nefsin arzu ettiği şekilde yapılmasıdır. Ebû Mansûr'a göre bu kimselerin semâ' ile gayeleri iyi olmaktır. Fakat bununla birlikte bunların yaptığı semâ' hevâya ve helake götürebileceği için sakıncalıdır. Nitekim Ebû Mansûr gerçek manada semâ'ın batınını, icrasını, hükümlerini, zevkini ve müşahedesine dair hakikatleri ancak ehlinin bileceğini belirtir.³⁰⁵ Ebû Mansûr'un bu ifadesine göre sakıncalı olan sema' ile tasavvuftaki mübtedîleri kastettiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığı zaman semâ' konusunda tasavvufa yöneltilen eleştirilerin nedeni marifet ehli sûfiler olmayıp henüz mübtedî olanlardır. Hal böyleyken Cüneyd-i Bağdâdî'den aktarılan şu sözün de önemi daha iyi anlaşılmış olur: "Semâ' yapmak isteyen kişi üç şeye muhtaçtır. Değilse semâ' yapmamalıdır. Bu üç şey: Zaman, mekân ve ihvandır."³⁰⁶ Çünkü bu söze göre sema' ancak doğru zamanda, doğru mekânda ve ehliyle beraber yapıldığında kişiyi yanlış sevk etmekten veya onu yanlış anlaşılmaktan koruyabilir.

Ebû Mansûr'a göre semâ'ın dört çeşit olduğunu söyleyebiliriz.

³⁰⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 372; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 289-290.

³⁰¹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 65; Ek (p. 192).

³⁰² Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 67; Ek (p. 199).

³⁰³ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 66; Ek (p. 193).

³⁰⁴ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 67; Ek (p. 198).

³⁰⁵ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 67; Ek (p. 198).

³⁰⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 342; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 264.

1. *Allah'ın işittirmesi*: Ebû Mansûr'a göre Allah önceden hidayet üzere olacak kimseleri bildiği için onlara seslenir. Onların dışındakiler Allah'ın işittirmesinden nasiplenemezler. Dolayısıyla bu tevhid ehlinin semâ'ıdır.
2. *Öğüt ve nasihat dinlemek*: Ebû Mansûr'a göre semâ'ın bu çeşidi Allah'ın emirlerini ve yasaklarını dinleyip öğüt almakla ilgilidir.
3. *Kur'an dinlemek*: Ebû Mansûr'a göre semâ'ın bu çeşidi Kur'an dinlemekle ilgilidir.
4. *Şiir ve kaside türü şeyler dinlemek*: Semâ'ın bu çeşidini, Ebû Mansûr'un Cüneyd ve arkadaşlarına dair aktardığı anekdottan öğrenmekteyiz. Buna göre Cüneyd ve bir grup arkadaşı yanlarında bir şairle beraber bir tepeye çıkmışlar, şair bir şeyler söylemiş, Cüneyd ve arkadaşları da oynamışlardır.³⁰⁷

Ebû Mansûr'a göre semâ'ın icrası ve ahkâmıyla ilgili hakikatleri ancak onun ehli bilir. Bunların ise dereceleri birbirinden farklıdır:

- *Allah ile işitenlerin semâ'ı*: Ebû Mansûr'a göre Allah ile işitmek üç şekilde meydana gelir; Allah ile semâ' (*bil-Hakk*), Allah için semâ' (*il-Hakk*) ve Allah'tan gelen ile semâ' (*mine'l-Hakk*).
- *Hâl ile işitenlerin semâ'ı*: Hâl ile işitme de üç şekilde meydana gelir. Hâlin baskın gelmesiyle olan semâ', doğru hâl ile olan semâ' ve hâlin fenasının güvenilir olduğuna dair bir delille meydana gelen semâ'.
- *İlim ile işitenlerin semâ'ı*: Bu da yine üç yolla meydana gelir. Semâ' hâlinde önce ilimle işitmek, semâ'ın hakikatiyle birlikte ilimle işitmek ve özel bir semâ' ile işitmek.³⁰⁸

Kısaca özetlemek gerekirse Ebû Mansûr'un, semâ'ı sûfiler için Allah'a yakın olmak için bir vasıta olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bu çerçeveye göre semâ', Kur'an'ın hükümlerine göre hareket etmek, öğüt almak ve Kur'an dinlemek vb. manalarına gelmektedir. Dolayısıyla konunun başında ifade ettiğimiz üzere sûfilerin semâ' meselesinde zahir ulema tarafından eleştirilmesi daha çok semâ' anında tasavvuftaki mübtedîlerin bazı uygun olmayan davranışları sebebiyle olduğu söylenebilir.

2.4.2 Vecd

Tasavvufta "kasıt ve zorlama olmaksızın salike gelen ve kalbine tesadüf eden şey"³⁰⁹ manasına gelen vecd de yine tasavvufun tartışmalı konularından biridir. Vecdin tartışma konusu olmasının sebepleri hakkında Ebû Mansûr'da herhangi bir bilgiye rastlamamaktayız. Bununla birlikte Ebû Mansûr'un bazı söylemleri bize olması gereken sahih bir vecd anlayışı sunmaktadır. Bu durumda Ebû Mansûr'un bu konudaki ifadelerini incelemeden önce geriye dönük olarak bazı sûfi müelliflerin vecdle ilgili değindikleri bazı sorunlara bakmak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

³⁰⁷ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 68; Ek (p. 200).

³⁰⁸ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 66-67; Ek (p. 195). Serrâc'ın da bu konudaki tasnifleri için bkz. *el-Lüma'*, s. 349-350; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s.270-271.

³⁰⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 312; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s.190

Vecdin tartışma konusu yapılmasının nedenlerinden birinin tasavvuf içerisinde bazı mübtedîlerin yanlış davranışları olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan “kendilerini zorlayarak vecd ehline benzemeyen çalışan, oyun ve eğlence düşkün, hiçbir ağırlığı olmayan kimseler”³¹⁰ olarak bahsedilmiştir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus eleştirinin bu gibi kimselerin vecdi taklit etmelerine değil, onlardan sadır olan bazı yanlış davranışlara yönelik olduğudur. Çünkü vecd ehline benzemeye çalışan mübtedî müridler dine aykırı bir harekette bulunmadıkları sürece sûfiler tarafından mazur görülmüşlerdir.³¹¹ Buna göre mazur sayılabilmenin şartı büyük sûfilerin vecd anındaki hareketlerini taklit etmek yerine onların hallerini ve derecelerini taklit etmektir.³¹² Hücvîrî bu hususta daha açık bir dille vecd anındaki hareketlerin raksa benzemesinden dolayı bazılarının raks etmede aşırıya gidip bunu vecd olarak gördüklerini belirtir.³¹³ Bu açıdan bakıldığında sûfilerin bu konuda eleştiri odağına konulması vecdden dolayı olmadığını, tam tersine aşırı şekilde raks, saç baş yolma gibi yanlış hareketler olduğunu söyleyebiliriz. Sûfiler bu konudaki tartışmalara son vermek için bazı sahih görüşler ortaya koymaya çalışmışlardır. Sehl b. Abdullah’a ait “Kitap ve sünnetten şahidi bulunmayan her vecd batıldır”³¹⁴ sözü bu bağlamda örnek teşkil etmektedir. Bu düşüncenin yansımaları Ebû Mansûr’da da görmekteyiz. Ebû Mansûr da vecdin hakikatine ancak kitapla ve sünnetle ulaşılacağını, çünkü ilmin, vecdin bütün etkileri ile hareketlerini kontrol eden bir mekanizma olduğunu ifade etmiştir.³¹⁵

Ebû Mansûr aynı zamanda bir vecd çözümlemesi yapar. Onun bu çözümlemesi daha önceki sûfi yazarlarda görülmez.

Vecdin etkisi, baskın gelmekle, daha önce mevcut olan yerilmiş hali değiştirmesidir. Hükümleri, dünyayı terk etmek ve zâhîrî engellerle alakayı kesmektir. İlmi, Hak’tan nefis terbiyesini istemektir. Fiilleri, tevhide götürmektir. Alamet ve işaretleri, iki dünyayı hatırdan çıkarmaktır. Gayesi, övülmüş ve yerilmiş arzuları reddetmektir. Bekâsı, bütün himmeti, ihlası ve düşünceyi tek noktada toplamaktır. Keşfi, vecdin usulüne dair sırları beyan edip delil göstermektir. Değişimi ve farklılaşması ise vecd sahiplerinin derecelerine ve hallerine göre değişmektedir.³¹⁶

Ebû Mansûr buna bağlı olarak vecdden kaynaklanan davranışların birkaç çeşidini zikreder. Bunlar nefsî, rûhî, acziyetle ilgili, kalbî, sırrî, zarurî ve taleple ilgili olan davranışlardır. Bu davranışların her birinin salikte bir etkisi vardır. Örneğin nefsî davranışla salik davranışlarında halkı gözetler. Rûhî davranışla ilme göre hareket eder. Acziyetle olan davranışla beşeriyetin vermiş olduğu acizlikle Hak’tan gelen varidatlar karşısında aciz olduğunu idrak eder. Kalbî davranışla *kurbiyyet* makamında sürekli Hakk’a karşı minnet halinde olur. Sırrî davranışla şefkatli ve merhametli davranır. Zarurî

³¹⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 377; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 296.

³¹¹ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 311-312; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 189.

³¹² Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 462; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 469.

³¹³ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 463; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 469.

³¹⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 376; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 294.

³¹⁵ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 69-70; Ek (p. 208).

³¹⁶ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 70; Ek (p. 208).

davranışla vecdin verdiği hazla Hakk'ın lütfunu görür. Son olarak taleple ilgili olan davranışla da Hak'tan gelen vecdle Hakk'ı görür.³¹⁷

Ebû Mansûr'un vecde dair bu çözümlemeleri vecdin raks vb. dinle bağdaşmayan uygulamalar türünden olmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim ifadelerine dikkat edildiğinde Ebû Mansûr'a göre vecdin, kişide ahlâkî bir değişim meydana getirmesi gereken bir pratik olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu düşüncelere dayanarak vecdin haddi zatında dine muhalif bir pratik olmayıp bazı mübtedî müridler veya sahte sûfiler tarafından mahiyeti tam olarak idrak edilemediği için yanlış davranışlara sevk ettiği, vecd hakkında bazı eleştirel söylemlerin bu yanlış davranışlar sebebiyle ortaya atıldığı söylenebilir.

2.4.3 Havâtır

Sûfiler yaşadıkları manevi hallerin neticesinde ulaştıkları bazı bilgileri ifade etmek için *levâih*, *levâmi*, *vârid* ve *havâtır* gibi farklı kavramlar kullanmışlardır. Bu kavramların ortak noktası her birinin kalpte meydana gelmesidir.³¹⁸ Bu bağlamda *havâtır* sûfilere göre en genel anlamıyla “kalbe vârid olan hitap” şeklinde ifade edilmiştir.³¹⁹ *Havâtır*ın tartışma konusu olmasının başlıca iki nedeninden bahsetmek mümkündür. Birincisi bu bilgilerin kaynağının mahiyetiyle, ikincisi ise bu bilgilerin bilgi-eylem ilişkisi yönünden uyumuyla ilgilidir. Bu bakımdan dikkatimizi vermemiz gereken ilk husus *havâtır*ın kaynağının saptanmasıdır.

Sûfî yazarlara göre *havâtır*ın kaynağı birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu bilgiler Allah'tan olabileceği gibi, melek, nefis ve şeytan kaynaklı da olabilmektedir.³²⁰ Burada sorun, bu farklılıkların tespitinde ortaya çıkmaktadır. Sûfiler bu konuda Kur'an ve sünnete uymayan her türlü bilginin tasavvufta kabul görmeyeceği ilkesini vurgulamışlardır. Bununla birlikte Kur'an ve sünnetten delil getirmek tasavvufta her sûfinin yapabileceği bir iş değildir. Ebû Mansûr'a göre ilhamı ve vesveseyi birbirinden ayırt edemediği halde tasavvuf hakkında konuşan kişi manen zarar görür. Çünkü sûfilerin halleri Allah'tan vasıtasız bir şekilde gelen ilham, nefisten gelen vesvese, melekten gelen düşünce ve şeytandan gelen vesvese şeklinde kalplerde meydana gelir. Hakk'ın muvaffak kıldığı ve manalarını kendisine bildirdiği kimseler hariç, bu düşüncelerin kaynağını, karmaşık ve çeşitli olması sebebiyle kimse ayırt edemez.³²¹ Bu sebeple kalbe gelen *havâtır*la ilgili bilgileri ayırt etmenin tasavvufta “müntehi mertebesindeki” sûfilere ait bir selâhiyet olduğu ifade edilmiştir.³²²

Bu bağlamda sûfilere göre meselenin ikinci yönü *havâtır* türünden bilgilerin bilgi-eylem ilişkisi yönünden uyumunun tespit edilmesidir. Buna göre sûfilerin bu tür bilgilerin ana çerçevesini “doğru eylem” ve “doğru bilgi” arasındaki uyum olarak çizdiklerini söyleyebiliriz. Bu minvalde örneğin “haram yiyen kimsenin ilham ile vesveseyi birbirinden ayırt edemeyeceği” söylenmiştir.³²³ Bu düşüncenin olumlu ifadesini Ebû

³¹⁷ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 70; Ek (p. 209).

³¹⁸ Serrâc, *el-Lüma*, s. 412-419; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s.329-336.

³¹⁹ Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifü'l-i'lâm*, s. 439.

³²⁰ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 73; Ek (p. 217).

³²¹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 73; Ek (p. 217).

³²² Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 183.

³²³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 348; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 218.

Mansûr'da görmekteyiz. Şöyle der: “Tasavvuf ehli, sıdk ile temeyyüz etmiş kalp ehli kimselerdir. Onlar Allah ile ve Allah için hareket etmişler ve düşüncelerini ondan almışlardır. İşte bu düşüncelerle sırların kaynağını, kalplerin vecdini ve gönüllerde meydana gelen ilhamı bilmişlerdir.”³²⁴ Ebû Mansûr'un burada *sıdk* ve “Allah için hareket etmek” söylemleriyle doğru davranışlara işaret ettiği aşikârdır. Bu yönüyle doğru eylemlerin bu tür bilgilerin kaynağının tespit edilmesinde yol göstericiliği ile doğru bilgilerin ahlakta değişim meydana getirmesi gerektiği arasında önemli bir ilişki görülmektedir.

Sonuç olarak sûfilerin *havâtır* ve ilgili terimleri hakkında şunları söylemek mümkündür: Sûfiler ilk olarak kalbe gelen bilgilerin kaynağını tespit noktasında Kur'an'a ve sünnete uygunluğu bu bilgilerin sıhhatli sayılabilmesi için şart koştukları gibi bu tür bilgiler için söz konusu kaynaklardan delil getirmenin tasavvufta mürşid seviyesine ulaşmış kimselerin selâhiyetinde olduğunu ifade etmişlerdir. Bunun yanı sıra bu tür bilgiler ile doğru davranışlar arasında birbirini tamamlayıcı bir ilişki vardır.

³²⁴ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 73; Ek (p. 217).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: EDEBÜ'L-MÜLÜK'ÜN TASAVVUF ARAŞTIRMALARI İÇİN KAYNAK DEĞERİ

3.1 Edebü'l-mülûk ve Tasavvuf Literatürü

3.1.1 Edebü'l-mülûk ve el-Lüma'

Bir eserin ne için yazıldığını, hangi zamanda ve zeminde, kimler için yazıldığını, yazıldığı dönemde muhataplarının kimler olabileceğini ve daha da önemlisi yazılan eserin hangi ilmî mirasın bir devamı olduğunu saptadığımız takdirde o eserin gayesini daha iyi anlamış olacağımızı söyleyebiliriz. Bu anlamda Tasavvufun temel meselelerini ve sorunlarını daha iyi anlayabilmek için her bir tasavvuf eserini de birbiriyle bağlantılı olarak okumak zorunda olduğumuzu söyleyebiliriz. Aksi halde tasavvuf içerisinde gelişen ortak akli anlamının zor olacağı kanaatindeyiz.

Edebü'l-mülûk'ün, Serrâc'ın, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî ve Hücûvîrî'nin eserlerinin yanına konabilecek nitelikte bir eser olduğu söylenebilir. İsimleri zikredilen yazarların yaşadığı dönemde yazılması ve daha sıradışı bir eser olması gibi özellikler, bizi bu kanaate ulaştırmıştır diyebiliriz. Örneğin Serrâc'ın *el-Lüma'* ı sistematik olarak düzenli olmanın yanı sıra, yazarın bireysel ifadeleri sınırlı sayıdadır. Buna mukabil *Edebü'l-mülûk*'ta sistematik yapı bulunmamaktadır, fakat yazarın kendi ifadeleri ağırlıktadır. Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si İslâm dünyasındaki sûfilere hitap eden mektuplar niteliği taşımaktadır. Aynı şekilde tasavvufun rol model isimlerini tanıtan, tasavvufî terimleri açıklayan ve tasavvufun ana konularını tartışan bir eserdir. Fakat *Edebü'l-mülûk*'da sadece sûfilere değil, daha fazla çevreye hitap edilmiş, tasavvufun sadece birkaç konusu ele alınmış ve bu konularda yazarın kendi görüşleri ağırlıkla işlenmiştir. Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*'u bir alıntı kitabı olarak öne çıkmaktadır. Ancak *Edebü'l-mülûk*'da alıntılar buna oranla daha az ve seyrek. *Edebü'l-mülûk*'da Hücûvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'da ele aldığı bazı konuların da işlendiğini görmekteyiz, ancak Hücûvîrî'nin tasavvuf ekollerine ve onların düşüncelerine dair bilgilere benzer bir yaklaşıma rastlamamaktayız.³²⁵ *Edebü'l-mülûk* ile bahsi geçen eserler arasındaki kısaca değinmeye çalıştığımız bu farklar, *Edebü'l-mülûk*'ün tasavvuf literatürü arasındaki önemini göstermektedir diyebiliriz. Şimdi sırasıyla müstakil başlıklar altında *Edebü'l-mülûk* ile *el-Lüma'*; *et-Ta'arruf*; *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*; *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* ve *Keşfü'l-mahcûb* arasındaki bazı benzerliklere veya farklılıklara dikkat çekmeye çalışacağız.

Serrâc'ın *el-Lüma'* ını ilimler hiyerarşisi içerisinde tasavvufun bir din ilmi olduğunu ortaya koymaya çalışan bir eser olarak kabul edebiliriz. Hal böyleyken *Edebü'l-mülûk* ile *el-Lüma'* a arasında birbirine benzer ve farklı yönler nelerdir?

Edebü'l-mülûk'ta tasavvufun bazı kavramlarıyla ilgili yaklaşımlar, *el-Lüma'* da ele alınan bazı meseleler ile konu bakımından benzerlik gösremektedir. Söz gelimi *el-Lüma'* ve *Edebü'l-mülûk*'ta tasavvufun isimlendirilmesi sorununa baktığımızda Serrâc'ın bu konuda etimolojik tartışmaya katıldığını, fakat Ebû Mansûr'un böyle bir tartışma içine girmediğini görmekteyiz. Ebû Mansûr, isimlendirme sorunuyla ilgili "Sûfiler, kendilerini

³²⁵ Richard Gramlich, *Die Lebensweise der Könige*, "Einleitung", s. 1.

diğer isimlerden ayıran özel bir isimle isimlendirilmişlerdir” der ve devamında “İlmin zahiriyle geceleri ve her anlarında amele devam etmeleri bu ismin hakikatlerinden bir tanesidir” demekle de öncesinde de değindiğimiz gibi daha çok tasavvuf isminin ortaya çıkmasını sûfilerin “seçkin” olmalarına bağlamaktadır.³²⁶ Bu konudaki yaklaşımı diğer sûfi müelliflere göre daha farklıdır. O, sûfi isminin kelime anlamına dikkat çekmek yerine bu ismin barındırdığı manalara dikkat çekmiştir.

el-Lüma’ın temel iddiasının tasavvufun bir din ilmi olduğunu temellendirmek olduğu söylenebilir. Bu nedenle daha çok bir savunma kitabı özelliğindedir. Bu hususu göz önünde bulundurduğumuzda *Edebü’l-mülûk* ise aynı konuyu temel mesele edinmiş fakat buna rağmen savunmacı bir metin olmasından ziyade daha çok “olanı göstermek” üzerinden giden bir eser olarak görülebilir.

Böyle düşünmemizin gerekçelerinden biri *el-Lüma*’ ile *Edebü’l-mülûk*’ta bazı meselelerde kullandıkları dil veya ele aldıkları konular yönünden bazı benzerliklerin bulunmasıdır. Sözgelimi Serrâc, kitabını yazmasındaki maksadın “Bu yüzden ben sözlerimi kitap ve sünnete bağlı olarak açıklayıp hakkın hak olarak ortaya çıkmasını, batılın ortadan kalkmasını, ciddinin gayr-i ciddiden, sağlamlın sakattan ayrılmasını ve her şeyin yerini bulmasını istedim. Çünkü tasavvuf din ilimlerinden biridir”³²⁷ olduğunu ifade eder. Ebû Mansûr da bunlara benzer ifadeler kullanır. Bir pasajda “Şimdi Kur’an ve sünnete dayanarak onların hakikatlerini açıklayacağım” demektedir,³²⁸ başka bir cümlesinde “ben sûfilerin etrafında toplandıkları usulleri, fûruları ayet ve hadislerden delillerle açıklayacağım” demektedir.³²⁹

Bu iki eser arasındaki benzerliklerden birinin de kitabın yazılışındaki ana gaye olduğunu görmekteyiz. Her iki eser tasavvufun diğer ilimler karşısındaki konumunu belirlemeye yönelik karşılaştığı problemi çözmeye çalışır. Örneğin Serrâc *el-Lüma*’a ilimlerin tasnifiyle başlar. Buradaki amacı tasavvufun din ilimlerinden bir ilim olduğunu ve meşruluğunu ortaya koymaktır. *Edebü’l-mülûk*’a da aynı konuyla başladığını görmekteyiz. Buna dayanarak her iki yazarın kitaplarını kaleme almalarında benzer bir gayeyi güttüklerini söyleyebiliriz. Fakat iki yazar arasında bazı farklar vardır. Örneğin Serrâc, din ilimleri kategorisini daha genel, Ebû Mansûr ise daha müstakil olarak zikreder. Buna göre Serrâc din ilimlerinin üç grup olduğunu, bunların Kur’an ilmi, sünnet ilmi ve iman hakikatleri ilmi olduğunu ve bu ilimlerin muhaddisler, fakihler ve sûfiler arasında dolaştığını ifade eder.³³⁰ Ebû Mansûr’un daha fazla ayrıntıya girdiğini ve Serrâc’ın müstakil olarak zikretmediği bazı ilimleri de saydığını görmekteyiz. Ona göre bu ilimler fıkıh, hadis, kıraat, tefsir, nahiv ve tasavvuftur.³³¹ Sayabileceğimiz bir diğer fark ise Ebû Mansûr’un bu ilimlere yönelik daha sert ve eleştirel bir dil kullanmasıdır. Onun daha önce de işaret ettiğimiz gibi sûfi kimliğinin dışında hem bir Hanbelî hem de muhaddis olması önemli bir husus olarak görünmektedir. Bu doğrultuda belki de onu diğer sûfi

³²⁶ Bkz. Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 9; Ek (p. 33).

³²⁷ Serrâc, *el-Lüma*’, s. 21; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 9.

³²⁸ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 6; Ek (p. 25).

³²⁹ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 8; Ek (p. 31).

³³⁰ Serrâc, *el-Lüma*’, s. 22; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 10.

³³¹ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 2-3; Ek (p. 4-8).

müelliflerden ayıran yönlerinden bir tanesi budur denilebilir. Nitekim incelediği her ilmi önce övmüş, o ilmin sınırlarından ve maksadından bahsetmiş, sonrasında bu ilimlerle uğraşan alimleri maksatlarından saptıkları için sert ifadelerle eleştirmiştir. Onun bu yaklaşımı diğer sûfi müelliflerde rastlamadığımız bir şeydir.

Edebü'l-mülûk ve *el-Lüma'* da ele alınan meselelerden bazıları da tasavvufun semâ ve vecd gibi tartışmalı konularıdır. Burada da Ebû Mansûr ve Serrâc arasında yakın bir üslup ve bilgiler görmekteyiz. Örneğin Serrâc, semâ ehlini “tabiat mertebesinde semâ edenler”, “hâl ile semâ edenler” ve “hak ile semâ edenler” diye tasnif etmiştir. Benzer bir tasnifi Ebû Mansûr da yapmıştır. Ebû Mansûr semâ ehlinin üç grup olduğunu, bunların “Allah ile semâ edenler”, “hal ile semâ edenler” ve “ilim ile semâ edenler” olduğunu zikreder.³³² İki yazar arasındaki bir diğer bilgi ve üslup benzerliği de vecd konusunda görülmektedir. Serrâc, vecdin *mülkî* ve *likâî* olduğunu aktarır.³³³ Aynı bilgiyi Ebû Mansûr’un da verdiğine şahit olmaktadır. Şöyle der:

Vecdin sözlükte iki anlamı vardır; Birincisi elde ettiğinde bulmak, ikincisi karşılaştığında veya gördüğünde bulmaktır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Bunu bulamayanın iki ay art arda oruç tutması gerekir.*” Bu ayette geçen bulmak sahip olmakla ilgili (*mülkî*) bulmaktır. Başka ayette “*onlar bütün yaptıklarını karşılarında bulurlar*” buyurulmuştur. Bu ayetteki bulmak ise karşılaşmak ile ilgili (*likâî*) bulmaktır.³³⁴

Serrâc’ın ve Ebû Mansûr’un altını çizmek istedikleri önemli noktalardan biri olarak tasavvufun Kur’an ve sünnet çizgisinden sapmaması gerektiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda her iki yazarın şeriat-hakikat birlikteliğini sürekli vurguladıklarını görmekteyiz. Örneğin Serrâc vecd konusunda Sehl b. Abdullah’ın “Kitap ve sünnetten şâhidi bulunmayan her vecd bâtıldır.”³³⁵ sözünü aktarmakla bunu ortaya koyar. Aynı şekilde Ebû Mansûr’un da semâ bahsinde ayetlerden delil getirmekle ve vecd konusunda ilim dairesinin terk edilmemesi gerektiğini vurgulamakla bu hususa işaret ettiği söylenebilir.³³⁶ Sonuç olarak bakıldığında *Edebü'l-mülûk*’ün, konu olarak *el-Lüma'* ile benzerlik gösterse de üslup bakımından kendine has farklı bir yönünün olduğunu söylemek mümkündür.

3.1.2 *Edebü'l-mülûk* ve *et-Ta'arruf*

Daha önce değindiğimiz gibi tasavvufun tedvin dönemi yazarları birbirinin maksadını tamamlayıcı sayılabilecek önemli eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerden biri de Kelâbâzî’nin *et-Ta'arruf*’udur. Kelâbâzî’nin, Serrâc’ın iddiasını farklı bir yönle tamamlamak istediğini söyleyebiliriz. Kelâbâzî, bir din ilmi olarak görülmeye başlanan tasavvufun itikat ve amelde nerede durduğunu göstermeye çalışmıştır. Dolayısıyla *et-Ta'arruf*’un yazılış maksadının tasavvufun kelam ve fıkıh alanı karşısındaki durumunu, bu iki ilme karşı tavrını ve tasavvufun ilim hiyerarşisi içerisindeki ilgi alanını ve sorumluluğunu tespit etmeye çalışan bir eser olduğu söylenebilir.

Edebü'l-mülûk ve *et-Ta'arruf*’un yazım üslubuna baktığımızda *et-Ta'arruf*’un daha çok bir rivayet kitabı, *Edebü'l-mülûk*’ün ise yazarın yorum kitabı olduğunu söylemek

³³² Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 66; Ek (p. 195).

³³³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 376; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 294.

³³⁴ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 69; Ek (p. 204).

³³⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 376; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. *Edebü'l-mülûk*:294.

³³⁶ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 70; Ek (p. 208).

mümkündür. Bunun yanı sıra iki eser arasındaki bir diğer fark yazım geleneğiyle ilgilidir. Sözelimi *et-Ta'arruf* sûfilerin itikatla ilgili görüşlerini sunmakla başlar. Fakat *Edebü'l-mülûk* doğrudan *fakr* gibi bazı tasavvuf kavramlarını açıklamakla başlar. Bu konuda bazı çağdaş çalışmalarda *et-Ta'arruf*'un tıpkı *el-Lüma'* ve *er-Risâle* gibi Horasan yazım geleneğiyle yazıldığı ileri sürülmektedir. Bu sava göre Horasan yazım geleneğiyle yazılan bu eserler sûfilerin akaidle ilgili düşünceleriyle başlar.³³⁷ Bu durumda *Edebü'l-mülûk* bu yazım geleneğinin dışında yazılan özgün bir eser olmaktadır. Bunların dışında Ebû Mansûr'un Kelâbâzî'den farklı olarak daha çok kavramların zâhir-batın ayrımları üzerinde durduğunu gözlemlemekteyiz. Bu farkı gösterebilmek için tasavvuftaki *fakr* ve *üns* kavramlarının her iki eserde nasıl ele alındığını inceleyebiliriz.

et-Ta'arruf'ta *fakra* dair bilgilerin rivayet yoluyla verildiği görülmektedir. Kelâbâzî, Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933), Serrâc ve Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî gibi tasavvufun tanınmış simalarının konuyla ilgili görüşlerini aktarmakla yetinir.³³⁸ Buna mukabil Ebû Mansûr, konuya ayet ve hadislerden deliller getirir ve sûfilerden sadece Şiblî'nin görüşünü aktarır. *Fakra* dair daha çok kendi yorumunu zâhir-bâtın ekseninde dile getirdiğine şahit olmaktadır. Şöyle der:

Allah'ın dışındaki şeylere bağlanan kişi sadece ismen fakirdir. Kendisinde az şey bulunan, yoksulluk çeken, üstünde eski elbiseler bulunan ve pejmürde olan herkes gerçek anlamıyla fakir sayılmaz. Çünkü gerçek fakirlik Allah tarafından olup bâtına taalluk eden şeydir. Bâtındaki mananın hakikatiyle zahirde de değişim meydana gelir³³⁹

Öte yandan *Edebü'l-mülûk*'ta fakirlik-zenginlik üstünlüğü tartışmalarına, tasavvuftaki aşırı zühd eğilimlerine de değinilmiştir. Bu yönüyle Ebû Mansûr, tasavvuf içinde bir dönem eleştirisini de dile getirmektedir. Ebû Mansûr aynı zamanda *fakr* konusunda sahte sûfilerin varlığına dikkat çekmektedir.

Üns konusunda da her iki yazarın yaklaşımında farklılık görülmektedir. Kelâbâzî aynı şekilde konuyla ilgili hiçbir yorum yapmadan Cüneyd ve Zünnûn gibi sûfilerin görüşlerini aktarmakla kalır. Ayrıca Kelâbâzî *üns* konusunu sûfilerin Allah ile olan münasebetleri noktasında ele alır.³⁴⁰ Fakat Ebû Mansûr, *ünsü* sûfiler arasındaki ilişkiler bağlamında da değerlendirir ve konuyla ilgili olarak ruhların ezeli olması, *ünsün* kesbî-vehbî olması gibi noktalara nazârî bir üslupla değinir. Bunun yanı sıra bu konu üzerinden sûfilerin ister doğuda olsun ister batıda olsun birbirleriyle aynı olduklarını ifade etmekle de tasavvufun ittifakı düşüncesine vardığını söyleyebiliriz.³⁴¹

Bu iki eserin yazılmasındaki gayenin de benzer olduğunu görmekteyiz. Örneğin Kelabazi, *Ta'arruf*'u yazmasındaki nedenin tasavvufa olan rağbetin azalması olarak kaydeder.

³³⁷ Nasrullah Pürcevâdî, "Dû eser kuhen der semâ'", *Mecelle-i Ma'ârif*, c.5, 1948, s. 32; Rahman Moshtagh Mehr - Somayye Jabbarpour, "Din ve gelenek; Ebû Mansûr İsfahânî'nin tasavvufî inançları", *İÜEFĐ*, s. 71.

³³⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 66-67; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s.147.

³³⁹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 14; Ek (p. 40).

³⁴⁰ Kelâbâzî'nin tasavvufun kavramlarını ele almasındaki bu rivayetçi tavrının, tasavvufun ehli olmayan tarafından yorumlanamayacağı, ayrıca bizzat yaşanması ve tecrübe edilmesi gereken hallerinin ve makamlarının olduğunu ve daha önemlisi bir silsileye sahip olduğunu yansıtmaması nedeniyle olduğu düşünülebilir.

³⁴¹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 48-50; Ek (p. 144-147).

Anlatılan durumun neticesi olarak gönüller tasavvuftan nefret etti, vicdanlar sûfilere hoşlanmaz oldu. Bu durumun sonucu olarak ne ilim ne âlim kaldı. Bu yolu anlatanlar da bu yola göre hareket edenler de ortadan kayboldu. Cahiller âlim, âlimler zelil hâle geldi. Bu durum, beni bu kitapta tasavvuf yolunun vasıflarını tespit etmeye, bu mezhebi açıklamaya ve sûfilerin gidişâtını anlatmaya sevketti. Sûfilerin tevhid, sıfat ve bunlarla ilgili düşüncelerini; tasavvuf yolunu bilmeyen ve mutasavvıflara hizmet etmeyen kimselerin bu gibi konularda içine düştükleri şüpheleri bu eserde izah ettim.³⁴²

Ebû Mansûr da benzer düşüncelerle şöyle der:

Fakihler, hadis ehli, kıraat ve dil bilginleri gibi ilim erbabına ilimlerinin usulüne ve delillerine dair soru sorulduğunu ve her grubun kendi ilimlerine dayanarak bazı deliller ileri sürerek yollarını ve maksatlarını açıkladıklarını gördüm. Bunun yanında “tasavvuf ehli” diye isimlendirilen, kıymetsiz, yerilmiş, gerek ilim camiası gerekse insanların çoğu tarafından cahil olarak görülen bir topluluk gördüm. Anladım ki onların sûfilere bu şekilde muamele etmeleri kendilerinde sûfilere ait hallerin görülmemesi, sırlarının hakikatlerinin ve yollarının zahirinin onlara perdeli olması nedeniyledir. Ben de bu kitapta sûfilerin usullerini, alametlerini, hükümlerini, hakikatlerini, niyetlerini, işaretlerini ve sünnete uyan bütün maksatlarını açıkladım.³⁴³

Edebü'l-mülûk ve *et-Ta'arruf*'ta bazı ortak bilgilerin de olduğunu görmekteyiz. Bunlardan biri Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Dostlarımıza rahmet şu üç vakitte iner: 1) Yemek yerlerken, çünkü onlar ancak ihtiyaç duydukça yerler ve sofradan şükrederek kalkarlar. 2) Semâ anında, çünkü onlar sadece Hakk'ı işitirler ve semâ anında vecde gelirler ve bazı makamlara ererler. 3) Zikir meclislerinde, çünkü onlar bu esnada peygamberlerin ve sadıkların dışında kimseyi anmazlar”³⁴⁴ sözüdür.

3.1.3 *Edebü'l-mülûk* ve *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*

Sülemî'nin *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*'u tasavvuftaki bazı meselelere değinmiş önemli bir risaledir. *Edebü'l-mülûk* ile benzer bazı özellikler taşımaktadır. Bu benzerliklerden biri muhteva yönündendir. Örnek vermek için ‘tevekkül’ konusunu iki yazara göre ele alabiliriz. Ebû Mansûr, tevekkülün üç çeşidinden bahsetmektedir. 1) Avamın tevekkülü 2) havâssın tevekkülü 3) tevekkülü terk edenlerin tevekkülü. Ebû Mansûr'a göre tevekkülün işaret ettiği daha özel anlamlarından bir tanesi de rızıkla ilgili olandır. Bu bakımdan rızıktan önce rızkın geleceğine dair tevekkül etmek, bir şeye dayanarak tevekkül etmek ve tamamen Allah'a teslim olup onun verdiğiyle yetinmekle olan tevekkül etmek (*et-tevekkül bi'l-kifâye*).

Sülemî de aynı şekilde tevekkülü üç kısma ayırmaktadır. 1) Avamın tevekkülü 2) havâssın tevekkülü 3) havâssu'l-havâssın tevekkülü. Sülemî de üçüncü çeşidine kifâye tevekkülü demektedir.³⁴⁵ Fakat bu konuda *Edebü'l-mülûk* ile *el-Mukaddime* arasındaki fark, üslup ile ilgilidir. Ebû Mansûr, daha önce de birkaç kez ifade ettiğimiz gibi çok rivayete yer veren bir yazar değildir. Örneğin tevekkül konusuna başlarken önce kısa bir yargı cümlesiyle başlamıştır, daha sonra ayet ve hadislerle atıfta bulunmuştur ve İbrahim el-Havvâs'ın, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Şiblî gibi az sayıda sûfinin görüşlerini

³⁴² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 4; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s.51.

³⁴³ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 6; Ek (p. 26).

³⁴⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 127; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s.226; *Edebü'l-mülûk*, s. 63.

³⁴⁵ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, s. 41. thk. Yusuf Zeydan, Dârü'l-cil, Beyrut, 1999; a. mlf. Süleyman Ateş, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara, 1981, s.89.

aktarmıştır. Fakat Sülemî ayet ve hadislerle çokça yer vermiş, bunun yanı sıra birçok sûfinin görüşünü rivayet etmiştir.

Edebü'l-mülûk'taki cümleler çoğunlukla Ebû Mansûr'un kendi ifadeleridir ve uzundur. *el-Mukaddime*'de ise rivayet ağırlıklı bilgilere yer verilmiştir ve Sülemî'nin kendine ait cümleleri genellikle kısadır. Örneğin tevekkülün derecelerine dair iki yazarın cümlelerine bakabiliriz. Ebû Mansûr şöyle der:

Tevekkülün birkaç derecesi vardır; genel anlamda tevekkül, özel tevekkül ve tevekkülü terk ederek tevekkül. Genel tevekkül, imanla bağlantılı olup bütün müminler için söz konusu olan tevekküldür. Buna göre her mümin imanının derecesine göre tevekkül ismini hak eder. Sûfilerin tevekkülü ise işari hakikatleri içeren havâssın tevekkülüdür. Onların bütün hal ve hareketlerinde ve her vesilelerinde görülen tevekküldür. *Ehassu'l-havâssın* tevekkülü ise tevekkülü görmemek, tedbiri bırakmak ve her şeyde iradeyi Hakk'a teslim etmektir.³⁴⁶

el-Mukaddime'de ise şöyle geçmektedir:

Mütevekkiller üç kategoriye ayrılır; Müminlerin (avamın) tevekkülü, havâssın tevekkülü, havâssu'l-havâssın tevekkülü. Şiblî şöyle demiş: Tevekkül, hiç yokmuşsun gibi Allah için olmandır ki Allah da ezeldaki gibi senin için olsun. Müminlerin tevekkülüne gelince bunun şartı, Ebû Tûrab'ın tevekkül hakkında sorulan soruya verdiği cevaptır: "Tevekkül bedeni kulluğa atmak, kalbi Tanrıya bağlamak, tamamen dünyadan kesilip Allah'ı sevmek, verirse şükretmek, vermezse sabretmek ve kadere razı olmaktır."³⁴⁷

Ebû Mansûr tedbiri bırakmayı havâssu'l-havâssın tevekkülü olarak görmektedir.³⁴⁸ Ayrıca *Edebü'l-mülûk*'ün geneline baktığımızda Ebû Mansûr'un çalışmamayı tercih ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim sûfilerin mesleği (*hurfetu's-sûfiyye*) bölümünde, sûfilerden bazılarının Allah'ı zikretmek için ticareti terk ettiklerini belirtmiştir.³⁴⁹ Buna mukabil Sülemî'nin çalışmakla ilgili ifadeleri daha ılımlıdır diyebiliriz. Nitekim çalışmayı terk etmenin vebal olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁰

Sonuç olarak baktığımızda her iki eserin bazı benzer yönleri bulunmakla beraber yazım üslubu ve yazarların konuya yaklaşımları farklılık arz etmektedir.

3.1.4 *Edebü'l-mülûk ve er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*

Ebû Mansûr, Kuşeyrî'den önce yaşamıştır. Çağdaş araştırmacılardan Nasrullah Pürcevâdî, Ebû Mansûr'a ait olan *Nehcü'l-hâs* üzerine yazmış olduğu bir çalışmada Kuşeyrî'nin Ebû Mansûr ve eserleriyle ile tanışmasının imkân dâhilinde olamayacağını, Çünkü Ebû Mansûr'un Hanbelî ve İsfahanlı olduğunu, Kuşeyrî'nin ise Şafîî ve Nişaburlu olduğunu kaydeder ve tanışıklıklarıyla ilgili günümüze kadar herhangi bir ilmî verinin gelmediğini ifade eder.³⁵¹ Bu iki sûfî yazar zahiren tanışmamış olsalar da ele aldıkları bazı temel tasavvuf meseleleri benzerlik göstermektedir. Bunlardan birisi her iki eserin, bazı temel ifadeler üzerinden tasavvufu tanıtmaya çalışmasıdır. *Edebü'l-mülûk*'ta fakihlere, muhaddislere, kıraat ve dil bilginlerine ilimlerine dair soru sorulduğu ve bu ilimlere mensup âlimlerin de çeşitli deliller ortaya koyarak ilimlerinin maksadını açıkladıkları,

³⁴⁶ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 36-37; Ek (p. 111).

³⁴⁷ Sülemî, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, s. 41; a. mlf., *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 89.

³⁴⁸ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 37; Ek (p. 111).

³⁴⁹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 40; Ek (p. 118).

³⁵⁰ Sülemî, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, s.37; a. mlf., *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 87.

³⁵¹ Nasrullah Pürcevâdî, "Seyr-i ıstılâhât-ı sûfiyân", *Mecelle-i Ma'ârif*, s. 18.

bunun yanında “tasavvuf ehli” diye isimlendirilen bir gurubun âlimler ve insanlar tarafından cahil ve yerilmiş olarak görüldükleri ifade edilmiştir. Ebû Mansûr’a göre bu sorun sûfîlerin sırlarının hakikatının, yollarının zahirinin ve sahip oldukları hallerin zahir âlimlerce bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu sorunu çözmek için bu hakikatlerin, yollarının maksadının ve bu hallerin anlaşılır bir dille açıklanması gerekmektedir.³⁵² Ebû Mansûr’un *Edebü’l-mülûk*’ü kaleme almasındaki temel maksadın bu olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde *er-Risâle*’de ele alınan temel meselelerden bir tanesinin bu olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin *er-Risâle*’de de bu hususa benzer bir ifadeyle şöyle değinilmiştir:

Bil ki, âlimlerden her bir zümrenin aralarında kullandıkları bazı lafızları vardır. Her zümre kendisine has bu lafızlarla diğerlerinden ayrılır. (...) Biz burada sûfîlerin yolunu takip eden ve onların usulüne uyan kimselerden olup bu manaları bilmek isteyenlerin anlamalarını kolaylaştırmak için bu lafızları açıklamak istiyoruz.³⁵³

Edebü’l-mülûk ve *er-Risâle* arasındaki benzer taraflardan birisi de her iki eserde şeriat-hakikat ikiliğinin sıkça vurgulanmasıdır. Başka bir ifadeyle her iki eserin sünî duyarlılıkla yazıldığını söyleyebiliriz. Bu duyarlılığı özellikle tasavvuf içerisindeki ibâhiler gibi kontrolsüz gruplara karşı tavırlarından anlamaktayız. *Edebü’l-mülûk*’ta bu yanlış gruplara yönelik eleştirilerin farklı yerlerde ara ara tekrarlandığını görmekteyiz. Örneğin bu eleştirilerden biri şöyle dile getirilir:

Sûfîlerin yalancı olanları da tevhidin hakikatini, sebepleri terk ettiklerini ve her şeyden uzaklaştıklarını iddia etmişlerdir. Gerçek sûfîlerin iddialarında gayret, azaların tâat için çalışması, arzuları ve şehvetleri terk etmek, dünyaya karşı zühd ve dünyadaki hazzardan sakınmak gibi hakikatler görülür. Kabarmış hevâlarından ve âsi nefislerinden lezzet alan ve böylece tevhidin hakikatinden konuşan müddeilere yazıklar olsun. Mâsivâyı düşündüğü halde tasavvuftan bahseden kimseye de yazıklar olsun. Bu kimseler kalplerini yalnızca yaratılmış şeylere açmışlardır. Bu ise kalbin beşerî olana, vesveselere ve nefsanî düşüncelere bağlanmasını zorunlu hale getirmiştir.³⁵⁴

er-Risâle’de ise bu konuda ilk olarak gerçek sûfîlerin azaldığından bahsedilerek bir dönem eleştirisi yapılmıştır. Devamında şöyle denilmiştir:

Sonra bu kötü şeyleri yapmakta tatmin olmayarak hallerin ve hakikatlerin en yücelerine işaret ettiler. Kulluktan azat olup hürriyete kavuştuklarını, Allah’a vâsıl olduklarını, onunla kâim olduklarını, kendileri yok olmuş bir halde üzerlerinde Allah’ın hükmünün câri olduğunu, yasakları seçmeleri veya emirleri terk etmelerinden dolayı Allah’ın kendilerini kınamayacağı ve azarlamayacağını iddia ettiler.³⁵⁵

Edebü’l-mülûk ve *er-Risâle* arasında bu benzerliklerin yanı sıra bazı farklılıkların da olduğunu söylememiz gerekmektedir. Bunlardan bir tanesi müelliflerin yazarlıklarıyla ilgilidir. Daha anlaşılır bir ifadeyle Ebû Mansûr’un yazım geleneğinde yoruma dayalı bir üslup ön plana çıkmaktadır. Daha önce de değindiğimiz gibi Kur’an ve sünnetten delil getirdikten sonra ağırlıklı olarak kendi düşüncelerini aktarır. Ebû Mansûr bu yaklaşımının sebebini ele aldığı meselelerin daha iyi anlaşılması için sûfîlerin ifade ve üsluplarına yakın bir dil kullanmaktan kaçınmak olarak şöyle belirtir:

³⁵² Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 6; Ek (p. 26).

³⁵³ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 299; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 179.

³⁵⁴ Ebû Mansûr, *Edebü’l-mülûk*, s. 10; Ek (p. 34).

³⁵⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 56; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 95.

Sûfilerin, dillerin söylemede yetersiz kaldığı ve ibarelerin şerh edemediği halleri vardır. Ben bu kitabı ancak sûfilerin zahirlerine ve batınlarına dair ifadelerin bilinmesine vesile olsun diye yazdım. Onu okuyanların kolaylıkla anlamaları ve zahir ehlinin, Hakk'ın keramet tacıyla şereflendirdiği, feraset koltuğuna oturttuğu, dinde imam ve müminlere örnek kıldığı hükümdarların hakikatlerini bilmeleri için mümkün olduğu kadar kitabı sûfilerin ifadelerine ve sırlarına yakın olmayan bir üslupla yazdım.³⁵⁶

Buna mukabil Kuşeyrî'nin üslubunun çoğunlukla tasavvufun Cüneyd, Şiblî gibi kurucu isimlerin, üstadı Ebu Ali ed-Dekkâk gibi sûfî büyüklerinin görüşlerini rivayet etmeye dayandığını görmekteyiz.

3.1.5 *Edebü'l-mülûk ve Keşfü'l-mahcûb*

Edebü'l-mülûk ve *Keşfü'l-mahcûb* arasında ele alınan bazı temel meseleler bakımından benzerlikler görülür. *Edebü'l-mülûk* tasavvufa ilim hiyerarşisi içerisinde alan açmaya çalışan bir söylemle başlayan bir eser olma özelliği taşımaktadır. Bu hususta *Edebü'l-mülûk*'ün *el-Lüma'* ile benzer yönlerinden bahsetmeye çalışmıştık. Yakın bir benzerlikten *Keşfü'l-mahcûb* içinde bahsedebiliriz. İki eseri ele alınan bazı temel meseleler açısından kıyaslayabiliriz.

Edebü'l-mülûk ilimler tasnifiyle başlar. Buradaki maksat tasavvufa diğer ilimler arasında bir alan açılmaya çalışılması haricinde, aynı zamanda zâhir-bâtın birlikteliğine dikkat çekmektir. Buna göre tasavvuf -bâtınî- bir ilimse Kur'an ve sünnetin diğer yönünü temsil eden zâhirî bilgilerden bağımsız olarak hareket edemez. Buna mukabil zâhirî ilimlerin de bâtın olmadan eksik kalacağı vurgulanmıştır. İlim ehline yönelik eleştirilerin ana nedeni de budur. Buna göre ilim ehli bâtına, yani güzel ahlakı doğuran bilgiye riayet etmediği için ilimlerinin hakkını verememektedirler. Bu yaklaşım *Edebü'l-mülûk*'ta vurgulanan temel ilkelerden biridir. *Edebü'l-mülûk*'ta zâhir-bâtın birlikteliği vurgusu tasavvufta kontrolsüz yanlış düşüncelere ve tasavvuf içerisine sızan bazı yanlış guruplara yönelik bir eleştiri mahiyeti taşımaktadır. *Edebü'l-mülûk*'da bu hususa şöyle değinilmiştir:

Sûfilerin ilmi, ilm-i bâtındır. Bu ilim Allah ve dostları arasında herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymayan ilham ve sır ilmidir. Yani ledün ilmidir... Bu ilmi elde etmek ancak şeriatın zâhirine uymakla olur. Çünkü bu ilim şeriata uyan bir ilimdir. Buna göre Allah, zâhirde ciddiyetle gayret gösteren kimseyi öğrenmekle elde edilemeyen bâtın ilmine varis kılar ve ona kendisiyle dostları arasındaki sır ilmini öğretir.³⁵⁷

Görüldüğü gibi bâtın ilmini elde etmek zâhir ilmine göre hareket etmeyi, başka bir ifadeyle nesnel bir bilgiyle amel etmeyi gerektirmektedir.

Keşfü'l-mahcûb'da ise daha önce hiçbir tasavvuf eserinde rastlanılmamış bir konu olan "ilmin ispatı" meselesi ile kitaba giriş yapılır. Hücvârî'nin böyle bir konuyla kitaba giriş yapmasının temel nedeni sofist düşünceyle tasavvuf arasındaki benzerliklere yönelik eleştirilere cevap vermektir denilebilir. Hücvârî'nin nihayetinde ulaştığı tespit tasavvufun bir ilim olması hasebiyle bilgiyi kabul ettiği ve bunu sağlayabildiğidir. Çünkü aksi yönde bilginin imkânını kabul etmemek aynı zamanda nesnel bir ahlakın var olduğunu kabul etmemekle eş değerdir. Bu bakımdan bilgini imkânının kabulü aynı zamanda ahlaklanmanın mümkün olduğunu kabul etmektir.³⁵⁸ Bu açıdan Hücvârî'nin yaklaşımı

³⁵⁶ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 70; Ek (p. 210).

³⁵⁷ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 34; Ek (p. 103).

³⁵⁸ Konuya dair geniş değerlendirmeler için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 149.

aynı zamanda tasavvuf içerisinde aşırı zühd eğilimlerinden kaynaklanan bilginin değersizliği düşüncesine bir eleştiri sayılabilir. Bu yönüyle baktığımızda *Keşfü'l-mahcûb*'daki yaklaşım *Edebü'l-mülûk*'ta tasavvufun dinî bir ilim olarak ortaya konulması maksadıyla paralellik arz etmektedir. Şunu belirtelim ki bilginin imkânıyla ilgili *Edebü'l-mülûk*'ta, *Keşfü'l-mahcûb*'da olduğu gibi açık ifadelerle rastlamamaktayız. Bunun nedeni Ebû Mansûr'un bilginin imkânını, muhtevası bakımından genel olarak kabul etmesi olabilir. Bu sebeple Ebû Mansûr Hücûvîrî gibi bunu açık bir şekilde ifade etmez. Hücûvîrî'den farklı olarak bilginin imkânını tartışmak yerine eylemle olan ilişkisi etrafında görüşlerini ortaya koyar. Hücûvîrî'nin bu sorunu açık bir dille ifade etmesi kendisinden önceki sûfî yazarların görüşlerini de ihtiva etmesi bakımından daha kapsamlı ve önemlidir. Bu konuyla bağlantılı olarak iki eser arasında örtüşmeyi gösteren ifadelerden biri marifet ilminin zâhirî ilme olan bağlılığıdır. Örneğin *Edebü'l-mülûk*'taki “Zâhirî hakikatlerle bâtinî marifet, bâtinî hakikatlerle sırrın marifeti, sırrın marifetinin hakikatiyle de Hakk'ın marifeti bilinir”³⁵⁹ ifadesiyle *Keşfü'l-mahcûb*'daki “sıhhatli ilim olmadan sıhhatli hal bulunmaz”³⁶⁰ cümlesi birbiriyle benzerlik göstermektedir.

Edebü'l-mülûk ve *Keşfü'l-mahcûb* arasındaki benzerliklerden biri de birbirine üslup bakımından yakın olmalarıdır. Örneğin *Edebü'l-mülûk*'ta “hırka” giymek konusunda sembolik ifadeler kullanılmıştır. Her iki yazarın cümlelerindeki üslup benzerliğini görmek için kullandıkları ifadeleri olduğu gibi aktaracağız. Örneğin Ebû Mansûr şöyle der:

Sûfiler hırka dikiminde ya siyahı beyazın ya koyu laciverdi siyahın veya siyahı mavinin üstüne yama yaparlar. Her bir rengin onlar için ayrı bir manası vardır. Siyah renk bela ve musibet ehline işaret eder. Bu renk aynı zamanda saltanat ve heybeti ifade eder ki hükümdarların elbisesidir. Bu sebeple sûfiler de siyah renkteki hırkalarına baktıklarında hükümdarlarını hatırlarlar. Lacivert hüznün rengidir. Çünkü daha önce parlak beyazlıktayken boyayla imtihan edilmiştir. Bu imtihanını son hali göstermektedir. Mavi gökyüzü rengidir. Bu nedenle hiçbir renk gökyüzüne özlem duyanlara maviden daha hüznü gelmemiştir. Çünkü onlar gökyüzüne baktıklarında bu renkten başka bir renk görmezler. Aynı şekilde gökyüzüne baktıklarında zahiren mesafenin uzaklığını düşünürler ve yedi kat sema ile gizlenene özlemleri artar ve hüznüleri harekete geçer.³⁶¹

Keşfü'l-mahcûb'da ise bu husus şu şekilde dile getirilmiştir:

Mavi giyinmenin diğer bir manası da şudur: Ölüsü olanların ve başına musibet gelenlerin şıarı, dertlilerin elbisesi mavi kıyafettir. Dünya; felaketler ülkesi, musibetler harabesi, gam sahrası, hicranda kalanların ızdırap yeri ve bela kalesidir. Müridler ve irade sahipleri, gönüllerinin muradının dünyada hâsıl olmayacağını gördükleri için mavi giyinmişler ve vuslatın matemi olan yerde oturmuşlardır.³⁶²

Görüldüğü gibi her iki pasajda da “hırka giyme” konusunda kullanılan ifadeler benzerlik göstermektedir. Şunu belirtelim ki Hücûvîrî, hırka bahsinde Ebû Mansûr'un adını zikretmiş ve kendisinin hırka giymeye dair bir eserinden bahsetmiştir.³⁶³ Buna dayanarak yukarıdaki iki pasajın birbiriyle benzeşmesinin etkenlerinden bir olarak Hücûvîrî'nin Ebû Mansûr'un bu konudaki düşüncelerinden etkilendiğini varsayabiliriz.

³⁵⁹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 36; Ek (p. 108).

³⁶⁰ Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 297; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 331-332.

³⁶¹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 27; Ek (p. 79).

³⁶² Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 74; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 113.

³⁶³ Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 77; a. mlf. *Hakikat Bilgisi*, s. 115.

Son olarak *Edebü'l-mülûk*'ta ele alınan konuların *el-Lüma'*da, *et-Ta'arruf*'da, *er-Risâle*'de ve *Keşfü'l-mahcûb*'da geçtiği yerleri tablo halinde karşılaştırmalı olarak tespit edip sıralayacağız. Kıyaslamayı bu eserler ile sınırlayacağız. Bu kıyaslamada *Edebü'l-mülûk*'da geçen yerleri Radtke neşrine ve tezin içerisindeki eklediğimiz Arapça metne göre vereceğiz, diğer eserlerde geçen yerleri ise kendimiz tespit edeceğiz.

Tablo 2. *Edebü'l-mülûk*'ta Geçen Konuların Diğer Tasavvuf Kaynaklarıyla Mukayesesi

1-Bâbu <i>mâ büniye 'aleyhi esâsü't-tasavvuf</i> (tasavvufun esası): Fakirlik.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 12-15;Ek (p. 37).	<i>el-Lüma'</i> s. 74-75; a. mlf. <i>İslam Tasavvufu</i> : s. 46-48.	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 66-68; a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 147-149.	<i>er-Risâle</i> , s. 219-231; a. mlf. <i>Kuşeyrî Risâlesi</i> , s. 439-449.	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s. 39-50; a. mlf. <i>Hakikat Bilgisi</i> , s. 85-94.
<i>Bâbu hakâiki's-şûfiyye</i> (tasavvufun hakikati): Zühd.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 16-18;Ek (p. 44).	<i>el-Lüma'</i> s. 72-73; a. mlf. <i>İslam Tasavvufu</i> : s. 45-46.	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 65; a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 144-145.	<i>er-Risâle</i> , s. 399-404; a. mlf. <i>Kuşeyrî Risâlesi</i> , s. 252-257.	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , -
<i>Bâbu rüsûmi's-şûfiyye</i> (sûfilerin davranışları): Nefisle mücadele.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 18-21;Ek (p. 49).	<i>el-Lüma'</i> -	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 113-115; a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 211-214.	<i>er-Risâle</i> , s. 36-41; a. mlf. <i>Kuşeyrî Risâlesi</i> , s. 290-296.	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s. 231-237; a. mlf. <i>Hakikat Bilgisi</i> , s. 263-269.
<i>Bâbu işârâti's-şûfiyye</i> (sûfilerin işaretleri): İrâdenin sadece Hakka teslim edilmesi.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 21-24;Ek (p. 58).	<i>el-Lüma'</i> , s. 80-81; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 51-52.	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 72-73 (rızâ); a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 155-156.	<i>er-Risâle</i> , s. 114-119; a. mlf. <i>Kuşeyrî Risâlesi</i> , s. 344-349.	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s. 421-422 (nefî ve isbât); a. mlf. <i>Hakikat Bilgisi</i> , s. 436-438.
<i>Bâbu libâsi's-şûfiyye</i> (sûfilerin elbisesi): Yün.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 24-26;Ek (p. 66).	<i>el-Lüma'</i> , s. 40-41; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 22.	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 6; 9 (yün giymek); a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 57; 60.	<i>er-Risâle</i> , -	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s. 59 (Cüneyd tasavvufun sekiz esasıdan biri olarak yün giymeyi zikretmiştir.); a. mlf. <i>Hakikat Bilgisi</i> , s. 102; <i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s. 72; a. mlf.

					<i>Hakikat Bilgisi</i> , s. 112.
<i>Bâbu ziyneti's-şûfiyye</i> (sûfilerin ziyneti): Hırka giymek.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 26-28;Ek (p. 75).	<i>el-Lüma'</i> , s. 248-249; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 192-194.	<i>et-Ta'arruf</i> , -	<i>er-Risâle</i> , -	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s. 65-79; a. mlf. <i>Hakikat Bilgisi</i> , s. 106-117.
<i>Bâbu da'va's-şûfiyye</i> (sûfilerin iddiası): Gurbet hali yaşamak.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 28-30;Ek (p. 86).	<i>el-Lüma'</i> , -	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 88-90 (cem' ve fark); a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 180-182.	<i>er-Risâle</i> , -	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , -
<i>Bâbu tea'bbüdi's-şûfiyye</i> (sûfilerin ibadeti): İhlas.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 30-34;Ek (p. 92).	<i>el-Lüma'</i> , -	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 70; a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 151-152.	<i>er-Risâle</i> , s. 125-128; a. mlf. <i>Kuşeyrî Risâlesi</i> , s. 352-356.	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , -
<i>Bâbu 'ulûmi's-şûfiyye</i> : (sûfilerin ilmi): Bâtın ilmi.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 34-36;Ek (p. 103).	<i>el-Lüma'</i> , s. 43-44; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 23-24.	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 59; a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 133.	<i>er-Risâle</i> , -	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , -
<i>Bâbu hûşûşiyeti's-şûfiyye</i> (sûfilerin ayırt edici özelliği): Tevekkül.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 36-39;Ek (p. 110).	<i>el-Lüma'</i> , s. 78-79; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 49-51.	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 71-72; a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 153-154.	<i>er-Risâle</i> , s. 57-71; a. mlf. <i>Kuşeyrî Risâlesi</i> , s. 302-313.	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , -
<i>Bâbu hurfeti's-şûfiyye</i> (sûfilerin mesleği): kalbi Hakk'ın dışındaki her şeyden arındırmak.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 40-42;Ek (p. 118).	<i>el-Lüma'</i> , s. 259-261; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 200-202.	<i>et-Ta'arruf</i> , -	<i>er-Risâle</i> , -	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , -
<i>Bâbu ahkâmi's-şûfiyye</i> (sûfilerin hükümleri): Sabretmek.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 42-44;Ek (p. 123).	<i>el-Lüma'</i> , s. 76-77; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 48-49.	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 65-66; a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 145-146.	<i>er-Risâle</i> , s. 88-94; a. mlf. <i>Kuşeyrî Risâlesi</i> , s. 323-330.	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , -

<i>Bâbu ahlâki's-şûfiyye</i> (sûfilerin ahlakı): Îsâr.	<i>Edebü'l-mülûk:</i> s. 44-46;Ek (p. 133).	<i>el-Lüma'</i> , -	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 61 (tasavvufun on esasından biri olarak îsâr); a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 136.	<i>er-Risâle</i> , s. 186 (cömertliğin en üst mertebesi olarak îsâr); a. mlf. <i>Kuşeyrî Risâlesi</i> , s.411.	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s. 219-225; a. mlf. <i>Hakikat Bilgisi</i> , s. 253-258.
<i>Bâbu şehâi's-şûfiyye</i> (sûfilerin cömertliği): Karşılık beklemeksizin bahşetmek.	<i>Edebü'l-mülûk:</i> s. 46-48;Ek (p. 137).	<i>el-Lüma'</i> , s. 262-263; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 202-203.	<i>et-Ta'arruf</i> , -	<i>er-Risâle</i> , s. 185-193; a. mlf. <i>Kuşeyrî Risâlesi</i> , s. 411-419.	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s. 349-352; a. mlf. <i>Hakikat Bilgisi</i> , s. 378-382.
<i>Bâbu muvâfakati's-şûfiyye</i> (sûfilerin birbirlerine karşı sevgi beslemeleri): Ülfet.	<i>Edebü'l-mülûk:</i> s. 48-50;Ek (p. 144).	<i>el-Lüma'</i> , s. 96-97; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 62-63.	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 76-77; a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 160.	<i>er-Risâle</i> , -	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , -
<i>Bâbu ma'rûfi's-şûfiyye</i> (sûfilerin iyilik düşüncesi) : Bütün insanlara şefkat etmek, iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak.	<i>Edebü'l-mülûk:</i> s. 50-51;Ek (p. 148).	<i>el-Lüma'</i> , -	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 33; a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 91.	<i>er-Risâle</i> , -	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , -
<i>Bâbu muhâverâti's-şûfiyye</i> (sûfilerin mücadelesi): Bidat ehliyle mücadele ve Sünnetin ihyası.	<i>Edebü'l-mülûk:</i> s. 52-53;Ek (p. 151).	<i>el-Lüma'</i> , s. 144-146; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 104-105.	<i>et-Ta'arruf</i> , -	<i>er-Risâle</i> , -	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , -
<i>Bâbu münâkarati's-şûfiyye ve münâzaratühüm</i> (sûfilerin münakaşa ve münazarası): İlim öğrenmek	<i>Edebü'l-mülûk:</i> s. 53-54;Ek (p. 154).	<i>el-Lüma'</i> , s. 238-241; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 185-188.	<i>et-Ta'arruf</i> , -	<i>er-Risâle</i> , -	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s. 391-394; a. mlf. <i>Hakikat Bilgisi</i> , s. 415-418.

ve hakikati talep etmek.					
<i>Bâbu ihtiyâri</i> 'ş- <i>şûfiyye</i> (sûfilerin tercihi): Tevazu.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 55;Ek (p. 158).	<i>el-Lüma'</i> , -	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 68; a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 149.	<i>er-Risâle</i> , s. 27-35; a. mlf. <i>Kuşeyrî Risâlesi</i> , s. 283-290.	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , -
<i>Bâbu ıskâtî</i> 'ş- <i>şûfiyye</i> (sûfilerin ilgi ve alakaları): İhlâslı olmak, riyadan sakınmak.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 56-58;Ek (p. 162).	<i>el-Lüma'</i> , s. 289-290 (ihlâs); a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 221-222.	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 70; a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 151-152.	<i>er-Risâle</i> , s. 125-128; a. mlf. <i>Kuşeyrî Risâlesi</i> , s. 352-356.	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , -
<i>Bâbu seyâhati</i> 'ş- <i>şûfiyye</i> (sûfilerin seyahati): Sürekli yolculuk halinde olmak.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 58-60;Ek (p. 170).	<i>el-Lüma'</i> , s. 250-252; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 194-196.	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 5-6 (sûfilere <i>gurebâ</i> ve <i>seyyâhîn</i> denilmesinin nedeni sürekli seyahat etmeleridir.); a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 56.	<i>er-Risâle</i> , s. 247-254; a. mlf. <i>Kuşeyrî Risâlesi</i> , s. 460-467.	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s. 176 (Ebû Hamza Horasânî "Fakirin ne bu dünyada ne de öbür dünyada vatani yoktur" demiştir.) a. mlf. <i>Hakikat Bilgisi</i> , s. 209.
<i>Bâbu evtânî</i> 'ş- <i>şûfiyye</i> (sûfilerin vatani): Mescitler.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 60-61;Ek (p. 176).	<i>el-Lüma'</i> , s. 267; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 205.	<i>et-Ta'arruf</i> , -	<i>er-Risâle</i> , -	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s -
<i>Bâbu cülûsî</i> 'ş- <i>şûfiyye</i> (sûfilerin oturma şekli): Halka halinde oturmak.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 61;Ek (p. 179).	<i>el-Lüma'</i> , -	<i>et-Ta'arruf</i> , -	<i>er-Risâle</i> , -	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , -
<i>Bâbu ekli</i> 'ş- <i>şûfiyye</i> (sûfilerin yemek âdabı): Sadece ihtiyaç durumunda yemek.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 62-63;Ek (p. 181).	<i>el-Lüma'</i> , s. 242-245; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 188-191.	<i>et-Ta'arruf</i> , -	<i>er-Risâle</i> , -	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s. 382-384 a. mlf. <i>Hakikat Bilgisi</i> , s. 409-411.
<i>Bâbu icâbeti</i> 'd- <i>da'veti</i> li 'ş-	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s.	<i>el-Lüma'</i> , s. 242-245; a. mlf. <i>İslâm</i>	<i>et-Ta'arruf</i> ,	<i>er-Risâle</i> ,	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s. 383 a. mlf.

<i>şûfiyye</i> (sûfilerin davetlere icabet etmesi): Hak'tan alıkoyan yemek hazırlama işinden kurtulmak için.	63-64;Ek (p. 186).	<i>Tasavvufu</i> , s. 188-191.	-	-	<i>Hakikat Bilgisi</i> , s. 410.
<i>Bâbu inbisâti</i> 'ş- <i>şûfiyye</i> (sûfilerin dostluğu): Güleryüz ve iyi geçim.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 64-65;Ek (p. 189).	<i>el-Lüma'</i> , s. 279; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 212-213.	<i>et-Ta'arruf</i> , -	<i>er-Risâle</i> , s. 256-261; a. mlf. <i>Kuşeyrî Risâlesi</i> , s. 468-473.	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s. 368-370 a. mlf. <i>Hakikat Bilgisi</i> , s. 396-398.
<i>Bâbu semâ'i</i> 's- <i>şûfiyye</i> (sûfilerin semâ'ı): Dinlemek.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 65-68;Ek (p. 192).	<i>el-Lüma'</i> , s. 338-374; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 261-290.	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 126-127; a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s. 225-226.	<i>er-Risâle</i> , s. 318-337; a. mlf. <i>Kuşeyrî Risâlesi</i> , s. 514-530.	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s. 436 a. mlf. <i>Hakikat Bilgisi</i> , s. 448.
<i>Bâbu vecdi</i> 'ş- <i>şûfiyye</i> (sûfilerin vecdi): Gaybı bulmak.	<i>Edebü'l-mülûk</i> : s. 68-70;Ek (p. 203).	<i>el-Lüma'</i> , s. 375-389; a. mlf. <i>İslâm Tasavvufu</i> , s. 293-305.	<i>et-Ta'arruf</i> , s. 82-83; a. mlf. <i>Doğuş Devrinde Tasavvuf</i> , s.171-172.	<i>er-Risâle</i> , s. 311-316; a. mlf. <i>Kuşeyrî Risâlesi</i> , s. 189-192.	<i>Keşfü'l-mahcûb</i> , s. 460-462 a. mlf. <i>Hakikat Bilgisi</i> , s. 467-469.

3.2 Edebü'l-mülûk'taki Söylemin Temel İlkeleri

3.2.1 Zâhir-Bâtın İkiliği

Sözlük anlamı “bir şeyin dışı”, “görünen” ve “bâtının zıttı” olan zâhir ile “zâhirin zıttı” anlamına gelen bâtın³⁶⁴, sûfiler tarafından tasavvuf ve zâhirî ilimlerin yöntem bakımından farklılığını ifade etmek için kullanılagelen iki kavram çiftidir.³⁶⁵ Sûfilerin bu konuda karşılaştıkları sorun, dini anlama yöntemlerinin ve bu yöntemlerle ulaştıkları bilgileri ifade etmede kullandıkları lafızların fakihler tarafından anlaşılamaması, bunun yanında bâtın kavramının tasavvufun içerisinde bazı aşırı gruplar tarafından dinî mükellefiyetlerin göz ardı edilmesi şeklinde yorumlanması olmuştur. Bu sorun sûfilerin bu iki kavramı birbirinden ayrı olarak düşünemeyeceği şeklinde ele almalarını gerektirmiştir. Kelâbâzî'nin anonim olarak aktardığı şu cümle sûfiler tarafından bu iki kavramın birbiriyle olan ilişkisini ve mahiyetini gösteren bir veri olması bakımından önemlidir: “Sûfiler şöyle derler: Allah bir şeyi teklif ettikten sonra, teklif edilen hususu ifa etmek ve

³⁶⁴ İbn. Fâris, *Mücmelü'l-lüga*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Hükümdar, Müessesetü'r-Risâle, 1986, s. 128.

³⁶⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 43-44; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 23-24.

teşvik edilen işleri yapmak için bütün gücünü harcamak kulun vazifesi olur. Kul isteneni yapar ve görevini yerine getirirse müşahede halleri vukua gelir.”³⁶⁶

Bu bağlamda *Edebü'l-mülûk*'ta zâhir-bâtın ikiliğinin sıkça kullanıldığı görülür. Belki de *Edebü'l-mülûk*'ü diğer tasavvuf eserlerinden ayıran önemli özelliklerden bir tanesinin bu olduğunu söyleyebiliriz. Ele alınan her bir kavramın önce içerdiği zâhirî, sonra bâtinî anlamına dikkat çekilmiştir. *Edebü'l-mülûk*'ta zâhir-bâtın ikiliğinin iki amaçla vurgulandığı söylenebilir. Birincisi, bazı lafızların tasavvufî bir dille ifade edilmesiyle tasavvufun diğer din ilimler arasındaki meşru konumunu göstermek, ikincisi ise bununla bağlantılı olarak şariat-hakikat birlikteliğinin gerekliliğine dikkat çekmektir. Böylelikle başta da işaret ettiğimiz gibi Ebû Mansûr'un bu yaklaşımıyla hem diğer ilimlere bir cevap verdiği, hem de bâtin kavramının tasavvuf içerisindeki ibâhîlik gibi kontrolsüz gruplar tarafından istismar edilmesinin önüne geçmeye çalıştığı söylenebilir. Bu çerçevede Ebû Mansûr'un zâhir-bâtın ikiliğine dair ele aldığı bazı kavramlara bakabiliriz. Bunu yaparken kavramın öncelikle içerdiği sözlük yani zâhir anlamını daha sonra Ebû Mansûr'un bu kavrama yüklemiş olduğu bâtinî manayı vererek meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışacağız. Dikkat çekmek istediğimiz kavram “gurbet”tir. Kelime anlamı “vatandan uzak olmak”³⁶⁷ olan gurbeti Ebû Mansûr önce zâhirî manasıyla ele almış, sonrasında onun sûfilere göre içerdiği bâtinî manasını açıklamıştır.

Sûfiler gurbet konusunda birbirlerinden farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Vatanından ve ailesinden uzaklaşan garip, ulaştığı halin kendisinden gizlendiği garip, suretine değer vermeyen ve insanlardan uzaklaşarak gurbeti ve yalnızlığı seçen garip gibi. Bütün bunlar garip olmanın zahiriyle ilgilidir. Hakikat ehline göre ise gurbetin bazı bâtinî manaları vardır. Örneğin gurbet halini yaşayan ilk kişi selam yurdundan suç ve kötülük yurduna indirilen Âdem aleyhisselam olmuştur. Bu kötülük yurdunda yalnız kalarak gurbet hali yaşamıştır. Onun için gurbet ilk olarak dostundan, ikinci olarak cennetten, üçüncü olarak da eşinden uzak kalması olmuştur. Onun gurbeti yeryüzüne inmekle başlamıştır.³⁶⁸

Bu durumda asıl gurbet sûfilere göre Allah'tan uzak kalmak anlamına gelmektedir.

Ebû Mansûr'un zâhir-bâtın ikiliği vurgusuyla ikinci muhtemel maksadını ise şariat-hakikat birlikteliğinin gerekliliğine dikkat çekmekle mükellefiyetleri yok sayan bazı aşırı grupları hedef alması olarak görebiliriz. Bu konudaki önemli ifadelerinden birisi bâtin ilmine erişmenin şariatın mükellefiyetlerini yerine getirmeye bağlı olduğudur. Kişi bu mükellefiyetleri yerine getirdiğinde ilham, müşâhede, işâret, ülfet ve vâridât gibi ilimlere erişirilir.³⁶⁹

3.2.2 Şariat-Hakikat İkiliği

Edebü'l-mülûk'ta metnin etrafında kurgulandığı bir diğer kavram çifti şariat-hakikat ikiliğidir. Ebû Mansûr'un bu ikilikle vurgulamak istediği, tasavvufun Kur'an'a ve sünnete olan bağlılığıdır. Bu çerçevede Ebû Mansûr'un ilimler için yaptığı dönem eleştirisi de şariata ve Hz. Peygamber'in sünnetine uymanın gerekliliğine bir örnektir. Söz gelimi Ebû Mansûr, önceki âlimlerin zâhid olduklarını, ilmin hakikatine riayet etmek için çok titiz davrandıklarını buna mukabil, dönemindeki âlimlerin ise davranışlarının ilme ters

³⁶⁶ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 36; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 95.

³⁶⁷ İbn. Fâris, *Mücmelü'l-lüga*, s. 695.

³⁶⁸ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 29; Ek (p. 87-88).

³⁶⁹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 34; Ek (p. 103).

düştüğünü vurgular.³⁷⁰ Fakat dikkat çeken hususlardan bir tanesi Ebû Mansûr'un bu dönem eleştirisinin sûfî yazarların hepsinde görülmesidir. Söz gelimi daha sonrasında Kuşeyrî'nin de benzer eleştirileri dile getirdiğine şahit olmaktayız. Yaşadığı dönemde tasavvuf adına konuştuğu halde şeriatın hükümlerine karşı ölçsüz davrananların varlığından bahseder. Önceki hakikat ehli sûfîlerin göstermiş oldukları yol kaybolmuştur. Bu anlamda Kuşeyrî şu beyiti paylaşır: “Çadırları onların çadırlarına benziyor, hâlbuki görüyorum ki çadırların içinde duran kabilenin kadınları, sevgilinin kabilesine ait çadırların kadınlarından başka!”³⁷¹ Kuşeyrî'nin eleştirisi Ebû Mansûr'un ki gibi dışardaki âlimlere yönelik olmasa da şeriat-hakikat birlikteliğinin gerekliliğini vurgulaması bakımından önemlidir.

Sûfîler şeriatı ve dini sadece lafız ve kurallardan ibaret görmemişlerdir. Dolayısıyla şeriat kavramı sûfîlere göre daha geniş anlamlar barındırmaktadır. Söz gelimi Hasan-ı Basrî'nin ‘fakih’ tanımı bunun göstergesi sayılabilir. Hasan-ı Basrî'ye “sen bize fakihlerimizden duymadığımız şeyleri söylüyorsun” denildiğinde “gerçek fakihin dünyadan yüz çeviren ve dinde basiret sahibi” olduğunu söylemiştir.³⁷² Bu yönüyle bakıldığında Hasan-ı Basrî'nin tanımına göre şeriat, fıkıhın tekeline olmayan, güzel ahlak ile ilgili hükümleri de içeren daha kuşatıcı bir alandır. Nitekim kelimenin kökenine indiğimizde şeriatın en genel anlamının “Allah tarafından insanlar için din olarak öngörülen hükümler bütünü”³⁷³ olduğunu görmekteyiz.

Bu bakımdan *Edebü'l-mülûk*'ta şeriat-hakikat ikiliğinin ilk muhatabı diğer ilimlerdir diyebiliriz. Bunu Ebû Mansûr'un daha önceki bölümlerde gördüğümüz, ilimlere yönelik eleştirilerinden anlayacağımız gibi, bizi bu zanna sevk eden asıl veri yukarıda Hasan-ı Basrî'ye ait fakihin tanımıyla ilgili olarak aktardığı cümlelerdir. Daha anlaşılır bir deyimle Ebû Mansûr'un yukarıda Hasan-ı Basrî'den aktarmış olduğu tanıma göre bir fakihin sadece fıkıhın kurallarına göre değil bunun yanında ahlâkî normlara göre de yaşaması gerekir.

Sûfîler, şeriatın hakikatsiz eksik kalacağını ifade ettikleri gibi hakikatin de şeriatsız olamayacağını vurgulamışlardır. Bu yönüyle *Edebü'l-mülûk*'ta şeriat-hakikat ikiliğinin ikinci muhataplarının tasavvufun içerisindeki mübtedî sûfîler veya yanlış gruplar olduğu söylenebilir. Nitekim Ebû Mansûr'un Şiblî'ye ait naklettiği şu anekdot ve onu yorumlaması tasavvuftaki mübtedîlere yönelik eleştirisine dair önemli örneklerdendir:

Şibli vecdinin galebesi halinde şöyle söylemekteydi: “Ey insanlar! Aklında cennet olan meclisine gelmesin.” Şibli vecd halinde olduğu için, sırrının şevkinden ve vecdinin hakikatinden dolayı böyle söylemiştir. Kim Şiblî'nin bu söylediğini şuuru yerindeyken ve temyiz melekesini yitirmemiş halde taklit ederek söylerse Allah'ın helal kıldığı cenneti kendisine haram etmiş olur. Onun bu sözü şirktir ve helak olmasına sebeptir. Şüphesiz örnek olan ancak ilimdir. Fakat vecd taklit edilemez bir makamdır. İlimle cehde ve ibadete bağlanılır. Onunla meşakkatlere sabredilir. Ciddiyet ve ihlâşlı davranışlar ilimle elde edilir.³⁷⁴

³⁷⁰ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s.5;Ek (p. 21-22).

³⁷¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 55; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s.95.

³⁷² Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s.3;Ek (p. 11).

³⁷³ Talip Türkan, “Şeriat”, *DİA*, XXXVIII, 572.

³⁷⁴ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 11;Ek (p. 35).

Şeriat ve hakikat arasındaki ilişkinin güzel örneklerinden bir tanesi, Ahmed b. Hanbel ile Şeybân er-Râ'î arasında geçen şu diyalogda görülmektedir: Ahmed b. Hanbel, Şeyban'ın ilimle alakalı bazı eksikliklerini gidermek düşüncesiyle, ona beş vakit namazdan hangisini unuttuğunu hatırlamayan kimsenin durumunu sorar. Şeybân ise böyle birinin kalbinin Allah'ı anmaktan gafil olduğunu bu sebeple terbiye edilmesi gerektiğini söyler. Ahmed b. Hanbel'in bu cevap karşısında düşüp bayıldığı söylenir.³⁷⁵

Görüldüğü üzere şeriat ve hakikat ikiliğinde bir karşıtlık söz konusu değildir. Nitekim sûfiler şeriatlı tasavvufun olamayacağını vurgulamakla kontrolsüz ve aşırı gruplara karşı sahil tasavvuf anlayışını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu konuda muhataplardan birini teşkil eden fakihler ise sûfilerin hakikat kavramının ihtiva ettiği özel manalara karşı topyekûn bir ret yoluna gitmemişler, sadece bazen anlamlandıramadıkları için ihtiyatlı davranmışlardır diyebiliriz.

3.3 Edebü'l-mülûk'ta Tefsir ve Yorum

Kur'an-ı Kerim'i ve hadisleri yorumlamada sûfiler akıl, rivayet ve öğrenme yoluyla elde edilen zâhirî bilgilerin yanında kalpte meydana gelen *müşâhede* ve *mükâşefe* gibi bâtinî bilgilere de işaret etmişlerdir. Bu anlamda *fikh-ı bâtın* olarak İslâmî ilimler arasında teşekkül eden tasavvufta, ağırlıklı olarak bâtinî yoruma dayalı bir tefsir ve hadis yorumu oluşmuştur. Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücûvî'nin eserlerine baktığımızda önemli ölçüde ayet ve hadis metinleri ve bu metinlere yapılmış bâtinî yorumlar görülür. Bu eserlerden birinin de *Edebü'l-mülûk* olduğu söylenebilir.

3.3.1 Ayetler

Dinî ilimler, bilgilerini temellendirmede Kur'an'ı ve hadisleri referans göstermişlerdir. Tasavvufun da bu konuda farklı bir şey yapmadığı aşikârdır. Nitekim tasavvufun hicrî ikinci asır ile beşinci asır arasında yazılan eserlerine bakıldığında meselelerin ayetler ve hadisler etrafında yorumlandığı gözlemlenir. *Edebü'l-mülûk*'ün da bu hassasiyetle yazılan bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Bu yönüyle bakıldığında *Edebü'l-mülûk*'ün aynı zamanda ayetleri tasavvufî ifadelerle yorumlayan bir eser olduğu ileri sürülebilir. Nitekim önceki bölümlerde de değindiğimiz gibi Ebû Mansûr, Kur'an-ı Kerim ve sünnete dayanarak sûfilerin hakikatlerini açıkladığını belirtmekle bu hususa işaret etmiştir.

Ebû Mansûr ele aldığı her meselede diğer sûfi yazarlarda olduğu gibi ayetlere atıfta bulunur. Fakat Ebû Mansûr'u biraz daha farklı kılan özellik onun atıfta bulunduğu her ayeti genellikle zâhir ve bâtin olarak kendi düşünceleriyle yorumlamasıdır. Ebû Mansûr'un ayetleri zâhir-bâtin açısından yorumlamasına örnek olarak “*Sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe iyiliğe eremezsiniz*”³⁷⁶ ayetine bakabiliriz. Örneğin bu ayette geçen “sevdiğiniz şeyler” ve “iyilik” ifadeleri zahir ulemaya göre sırasıyla “başkasından sakınılan şey” ve “Allah'ın rahmeti” olarak yorumlanmıştır.³⁷⁷ Ebû Mansûr ise ayeti şöyle yorumlar: “Bu ayette iyilikten maksat cennettir. Cennete, sevilen şeylerden

³⁷⁵ Ebu'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli- Abdullah Kartal, s.117.

³⁷⁶ Âl-i İmran, 3/92

³⁷⁷ İbn. Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, c. I, s.471.

harcanmadıkça erişilemez. Hakk'ın velayetine de ancak nefisini Hak için sarf eden kimse ulaşabilir.”³⁷⁸ Görüldüğü üzere Ebû Mansûr, önce ayetin zâhir yorumunu yapmış akabinde ayetin çağrıştırdığı bâtinî tevile işaret etmiştir. Aynı şekilde geriye dönük baktığımızda Serrâc'ın Şiblî'den aktardığı “*Rasûlüm, mümin erkeklere söyle ki gözlerini sakınsınlar*” ayetine “baş gözlerini haramdan, kalp gözlerini de mâsivâdan sakınsınlar” yorum da buna verilebilecek örnekler arasında zikredilebilir.³⁷⁹

Ebû Mansûr'un tasavvufun konularını ayetlerle izah etmesi bize aynı zamanda onun tasavvuf anlayışını da yansıtır. Girişte de değindiğimiz gibi tasavvufun özellikle Serrâc ile müdevven bir ilim hüviyetine doğru seyretmesi sûfîlerin bilgileri daha müdellel olarak ortaya koymalarını gerektirmiştir. Ebû Mansûr'un sûfî olmasının yanı sıra, daha önceki bölümlerde ifade ettiğimiz çeşitli ilmî kimliği, ayetlerin yorumlanmasında etkisini göstermektedir denilebilir.

3.3.2 Hadisler

Ebû Mansûr'un sıkça atıf yaptığı tasavvufun ikincil kaynağı hadis-i şeriflerdir. Hadisleri bazen hadislerle yorumladığı görülür. Buna örnek olarak şu yaklaşımı örnek verilebilir: “Hz. Peygamber yerilmiş fakirliği kendi sözüyle açıklamıştır. Şöyle buyurmuştur: “Allah'ım, seni unutturan fakirlikten sana sığınırım.” Bunu açıklama mahiyetinde şöyle buyurmuştur: “Fakirlik az kalsın küfür olacaktı.”³⁸⁰ Bazen de Ebû Mansûr'un hadislere dayanarak tasavvufî tasnifler yaptığı görülür. Buna örnek olarak Ebû Mansûr Hz. Peygamber'in “Bela ve musibetlere en çok maruz bırakılanlar peygamberlerdir, sonra velilerdir, sonra Salihlerdir, sonra derecesine göre devam eder” hadisini aktarır. Devamında;

Sûfîler belalara tahammül ve onu seçme hususunda farklı metotlar benimsemişlerdir. Kimi bela ve sınanmayı tercih etmemiş, fakat belayla sınanmış, o da bu sınanmaya sabır göstermiştir. Kimi onu tercih etmiş, ona Allah'ın iradesi olduğu için sabretmiştir. Kimi belayı istemiş, bulduğunda onunla sevinmiş, bulamadığında üzülmüştür. Kimi belayı kaçırdığında Allah'tan yardım dilemiş ve ondan tekrar bela istemiştir. Kimisi de dua ile belayı karşılamıştır ve bu onun hali olmuştur.³⁸¹

Ebû Mansûr'un ayrıca hadislere dayanarak bazı tasavvuf konularını açıklamaya çalıştığı görülür. *Edebü'l-mülûk*'ün her bölümünde bu şekilde bir yöntem gözlenir. Bununla alakalı şu örneği verebiliriz. Ebû Mansûr Hz. Peygamber'in “Birbirlerini Allah için sevenlerin en düşük derecesi, bir konuda farklı düşüncelerine rağmen bir araya gelmeleridir. Şayet o konuda bir olurlarsa niyet ve gayretleri de bir olur” hadisini aktardıktan sonra şöyle der:

İşte sûfîler de Allah onları kaynaştırmak için bir araya getirmiştir. Bazıları doğudan bazıları da batıdan olmasına rağmen infak etmede ve kaynaşmada sanki bir ve aynıdırlar, bir ceset gibi bir olurlar. Çünkü onlar tasavvufun hakikatlerine bağlı, işaret ve ifadelerinde Allah'a karşı sadıktırlar.³⁸²

Hadiste görüldüğü gibi birbirini sevmek müminlerin geneli için ifade edilmişken Ebû Mansûr hadise dayanarak sûfîlerin bu konudaki özel durumlarına işaret etmiştir.

³⁷⁸ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 47;Ek (p. 140).

³⁷⁹ Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 127; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s.87.

³⁸⁰ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 15;Ek (p. 42).

³⁸¹ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 43-44;Ek (p. 128).

³⁸² Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 50;Ek (p. 147).

3.4 Edebü'l-mülûk'ta Tasavvufun Tarihi

İslâm ilim geleneğine bakıldığında her ilmin tarihi kendi kurucu şahsiyetleriyle birlikte değerlendirilmiştir. Başka deyişle her bir ilmin tarihi ile bu ilmin teşekkülünde önemli role sahip bazı şahsiyetleri arasında önemli bir bağ vardır. Bu kurucu şahsiyetlerden bağımsız olarak yapılan değerlendirmelerin ve araştırmaların eksik kalacağı rahatlıkla söylenebilir. Bu nedenle İslâm bilimlerinin her biri, kendi tarihini önemli öncülerinin hayatlarıyla birlikte ele almıştır.

İslâm ilimlerinin bu yaklaşımı tasavvufta da görülmektedir. Fakat tasavvufu bu noktada bu ilimlerden farklı kılan taraf sûfilerin hayat hikâyelerinin diğerlerinde olduğu gibi kronolojik tarih, isim bilgisi, ölüm veya doğum tarihi veya eserlerinin bilgisine göre ele alınmamış olmasıdır. Tasavvufta sûfilerin ön plana çıkan hayat tarzlarının veya kendilerinde görülen baskın tasavvufi hale veya kavrama dair bilgilerin verilmesi daha fazla önem arz etmiştir. Bu yaklaşım, tasavvufun ahlâkî yönünün ağır basmasıyla açıklanabilir. Açık bir ifadeyle tasavvuf tarihçiliğinde kişilerin bilgisi sahip oldukları ahlâkî yaşantıyla doğrudan ilgilidir. Bu sebeple sûfî tabakât kitaplarında kişilerle ilgili bilgilerin genelini, onların ahlâkî yönleriyle alakalı olduğunu görmekteyiz.

Bu noktadan hareketle tasavvuf tarihiyle ilgili bilgilerin yer aldığı tabakât kitaplarına göz atıldığında genelinde tasavvufun tarihi Hz. Peygamber ile başlar. Bu, bütün ilimlerin tavrı olsa da sûfilerin bu konuda farklı kılınmalarını gösteren özellik onların Hz. Peygamber'in hayatını bir bütün olarak göz önünde bulundurmalarıdır. Başka deyişle sûfiler, Hz. Peygamber'den tevarüs etmiş olan zâhir ilmin yanında bâtın ilmini de dikkate almışlardır. Tasavvufun menşesine veya kime dayandığına dair tartışmalarda sûfilerin, halkanın başı olarak Hz. Peygamber'i göstermeleri bu konuda tasavvufa yöneltilen haksız suçlamaları da bertaraf etmektedir.

Bu konuda dikkate alınması gereken bir başka husus, tasavvuf halkasının Hz. Peygamber'den sonra devam ettiğine dikkat çekilmesidir. Sülemî bu hususta şöyle der: “Allah Teâlâ velîleri peygamberlerin peşi sıra göndermiş ve peygamberlerin sünnetine onları halef kılmıştır”³⁸³

Tasavvufun tedvin dönemi eserlerinde görülen tabakât geleneği bize tasavvufun Hz. Peygamber'in ahlakının yaşanması gereken bir ilim olduğunu göstermektedir. Böylelikle bu eserlerde vurgulanmak istenen düşünce peygamber ahlakının hiçbir dönemde bozulmadan devam ettiğidir. *Edebü'l-mülûk* incelendiğinde de bu düşünceye ulaşmaktayız. Bunun en bariz göstergesi Ebû Mansûr'un eserin genelinde tasavvufa dair âdâbların mahiyetini öncelikle Hz. Peygamber'in söz ve yaşantısına; sonra ise Ashâb-ı Suffe ve bazı önde gelen sûfilere dayandırarak açıklamasıdır.

Edebü'l-mülûk'ta sözgelimi Kuşeyrî'nin veya Hücvârî'nin eserinde olduğu gibi sûfilerin hayat hikâyelerine ayrılmış bir bölüm yoktur. Fakat Ebû Mansûr'un her ne kadar müstakil bir tabakât bölümü açmasa da bütün meselelerde tasavvufu Hz. Peygamber'e ve sahabe

³⁸³ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s.1.

arasında bilhassa Ashâb-ı Suffe'ye dayandırması, tasavvuf tarihinin Hz. Peygamber'le başladığını göstermektedir diyebiliriz.

Bu konuda dikkat çeken sıradışı nokta, Ebû Mansûr'un tasavvuf tarihini genel anlamda Hz. Peygamber'den öncesine kadar götürmüş olmasıdır. Örneğin Ebû Mansûr ilk yün giyen kişinin Hz. Âdem olduğunu söyler.³⁸⁴ Bir diğer ifadesinde sûfiler için “Onlar peygamberlerden sonra Allah'ın en şerefli kullarıdır” der.³⁸⁵ Ebû Mansûr'un bu iki cümlesi tasavvuf tarihinin genel anlamda Hz. Âdem'e, sûfilerin dayandıkları kaynak bakımından ise Hz. Peygamber'e kadar gittiğini gösterdiği söylenebilir.

3.5 Edebü'l-mülûk'ta Nazarî Bir Bahis Örneği: Nefsin Mahiyeti

Tasavvufun ilk döneminin karakteristik özelliği göz önüne alındığında sûfilerin üzerinde durdukları ana mesele zühd anlayışından mülhem nefis mücadelesi ve buna bağlı olarak nefsin hallerinin bilinmesi olmuştur. Bu bakımdan ilk zahidlerin, zühd anlayışının neticesinde doğan bilgilerin veya nazarî tartışmaların üzerinde durmadıkları görülür. Bu dönemde sûfiler, belirli riyazet yöntemleriyle nefisle mücadele etmiş ve bu yöntemler neticesinde birtakım bilgilere ulaşmışlar, fakat bu bilgilere ulaşma yöntemlerine veya kaynağına dair açıklama gereği duymamışlardır. Bu bakımdan amelî/fiilî bir hareket olarak teşekkül etmeye başlayan tasavvufun, ancak hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren nazarî bir boyut kazanmaya başladığı gözlenir.

Hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren Ebu Said el-Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922) gibi sûfilerin nazarî bir dil kullandıkları görülür. Bunun yanı sıra Haris el-Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) gibi sûfiler ise her ne kadar nazarî bir eğilim göstermeseler de bu nazarî bahislerin sistematik bir bütüncülükle ele alınmasını sağlamışlardır.³⁸⁶ Böylece sûfilerin hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren nefsin mahiyeti ve fenâ gibi nazarî konularda konuşmaya başladıkları söylenebilir. Bu bağlamda sûfiler insan nedir sorusuna nefsin tanınması anlamında *marifetü'n-nefs* kavramı üzerinden cevap bulmaya çalışmışlardır.

Ebû Mansûr nefsin tanınmasının (*ma'rifetü'n-nüfûs*)³⁸⁷ yolunun bazı terbiye yöntemlerinden geçtiğini belirtmiştir.³⁸⁸ Esasında “ruh”, “bir şeyin kendisi”³⁸⁹ gibi anlamlara gelen nefis ile mücadele diğer ilim ehli tarafından da dile getirilmiştir. Söz gelimi fıkıh ve kelam bilginlerince nefisle mücadele, dinî mükellefiyetlerin yerine getirilmesiyle sınırlıdır. Nitekim şeriat fakihler tarafından dinin amelî yönünü inceleyen bir ilim olarak görülmüş ve bu çerçevede fıkıhın tanımı, “kişinin amel bakımından lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir” (*ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ*) şeklinde yapılmıştır. Buradaki “amelî” sınırlandırmasının daha çok farzlarla veya hukûkî muamelelerle ilgili olduğu bilinen bir şeydir. Sûfilerin böyle bir sınırlandırmayı yetersiz

³⁸⁴ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 24;Ek (p. 66).

³⁸⁵ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 35;Ek (p. 104).

³⁸⁶ Bu konudaki detaylı bilgiler için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s.114. Bu genel değerlendirmeleri yapmamızda bu eserin bilgi ve yöntem bakımından bizi yönlendirdiğini belirtmemiz gerekir.

³⁸⁷ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 21;Ek (p. 57).

³⁸⁸ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s.19;Ek (p. 51).

³⁸⁹ İbn Fâris, *Mücmelü'l-lüga*, s. 879.

gördüklerini söyleyebiliriz. Örneğin Ebû Mansûr ilk olarak nefsin tabiatından bahseder. Ona göre nefsin türlü huyları vardır. Melekî, cinnî, şeytanî, vahşî canlıların, kuşların ve genel anlamda hayvanların huyu gibi. Bu huyların her birinin insanda bir etkisi vardır ve bu huyların bilinmesi Ebû Mansûr'a göre nefse muhalefet etmek için çeşitli terbiye yöntemlerinden geçmekle mümkün olacaktır. Örneğin meleklerin huyu ağır basarsa kişi ibadet ehli olur. Şeytanların ve cinlerin huyu ağır basan isyan ve günaha bulaşır. Vahşî hayvanların huyu ağır basan kimse insanlardan kaçır. Kuşların huyunun ağır bastığı kimse hızlı bir kişiliğe sahip olur ve seyahat ehli olur. Hayvanların huyunun baskın geldiği kimse yemek ve içmekten başka bir şey yapmaz.³⁹⁰ Kuşeyrî de fıkıh ve kelamda ele alınan dinî mükellefiyetlerin yanı sıra, insanın kötü olan huylarını tedavi etmek için devamlı olması gereken bazı terbiye yöntemlerini önermiştir.³⁹¹ Hücvîrî de Kuşeyrî gibi fıkıh ve kelamın bu konudaki görüşlerine muvafık olmakla beraber bazı özel yöntemlerin gerekliliğini de ifade etmiş ve bu özel yöntemleri nefisle mücadelede öne çıkan bir isim olarak Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin yaklaşımıyla dile getirmiştir.³⁹² Ebû Mansûr'un Kuşeyrî'nin ve Hücvîrî'nin yaklaşımları bize nefisle mücadelede tasavvufun daha bütüncül bir görüşe sahip olduğunu göstermektedir. Ebû Mansûr nefsin kötülüğün kaynağı olduğunu bu sebeple genel karakterinin isyan etmek olduğunu ifade eder. Ebû Mansûr daha sonra nefsin üç çeşit olduğunu ifade eder. Bunlardan ilki *nefs-i emmâre*, ikincisi *nefs-i levvâme*, üçüncüsü ise *nefs-i mutmainnedir*.³⁹³

Ebû Mansûr'un değindiği konulardan biri de nefis ve ruh ilişkisidir. Nefis ve ruh arasında fark olup olmadığı, nefsin şekli yapısı gibi tartışmalar kadim felsefe geleneklerinden İslâm düşüncesine kadar her düşüncede yer bulmuştur. İslâm filozofları nefisle ruh arasında bir ayrım gözetmezken kelamcılar da nefsi genellikle ruh kavramıyla ifade ederek bu konudaki düşüncelerini bu kavram etrafında şekillendirmişlerdir.³⁹⁴ Ebû Mansûr, bu konuda nazarî bir söylemle nefsin dünyadan, ruhun ise melekûtta yaratıldığını ifade eder.³⁹⁵ Ebû Mansûr'un bu ayrımı nefis ve ruh arasındaki farklılığa işaret eder. Benzer bir ayrımı Kuşeyrî yapar. Kuşeyrî'ye göre kötü huyların kaynağı nefis iken iyi huyların kaynağı ise ruhtur. Kuşeyrî'yi bu konuda daha farklı kılan ise onun insanı nefis, ruh ve akıl gibi kuvvelerin terkiibinden müteşekkil tek bir varlık olarak görmesidir.³⁹⁶ Hücvîrî de nefis konusunda nazarî bir dil kullanır ve nefsin ruh gibi bedene koyulmuş bir latife olduğunu, bunun yanı sıra nefsin kötülük, ruhun ise iyilik mahalli olduğunu ifade eder.³⁹⁷

³⁹⁰ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s.19;Ek (p. 51).

³⁹¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 354; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 222.

³⁹² Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 225-229; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 258-261; Süleyman Uludağ Hücvîrî'nin Sehl et-Tüsterî hakkındaki değerlendirmesini “Sehl b. Abdullah bu esasta çok ileri ve aşırı gitmektedir” şeklinde tercüme etmiştir. bkz. *Hakikat Bilgisi*, s. 264. Fakat bu ifade olumsuz bir yargı taşıdığından biz “Sehl b. Abdullah nefisle mücâhede yöntemini kendine esas olarak seçmiştir” şeklinde kabul ederek bu değerlendirmeyi yaptık.

³⁹³ Daha sonraki dönemlerde bu düşünce *etvâr-ı seba* (nefsin yedi mertebesi) düşüncesiyle ifade edilmiştir. Bu düşünceye göre nefsin, *emmâre*, *levvâme*, *mülhime*, *mutmainne*, *râziye*, *marziyye* ve *kâmile* diye yedi mertebesi vardır. Süleyman Uludağ, “Nefis”, *DİA*, XXXII, s.528.

³⁹⁴ Ömer Türker, “Nefis”, *DİA*, XXXII, s. 529.

³⁹⁵ Ebû Mansûr, *Edebü'l-mülûk*, s. 21;Ek (p. 55).

³⁹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 353; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 222-223.

³⁹⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 226; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 260.

Hücvîrî nefis ve ruh konusunda oldukça detaya girer ve onu bu konuda farklı kılan özellik muhatap ve muhaliflerini net bir şekilde ortaya koymasındır.³⁹⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki Ebû Mansûr'un *nefs* hakkındaki düşüncelerine baktığımızda, onun bu konuda sûfilerin genel düşüncesinden öteye geçemediğini görmekteyiz. Fakat bununla birlikte bazı nazârî söylemlerle nefsin insan üzerinde bazı etkilerinden, kötülüğün kaynağı olduğundan ve ruhla ilişkisi gibi daha çok nefsin ihtiva ettiği özelliklerden bahsederek düşüncelerini dile getirmiştir.



³⁹⁸ Hücvîrî, nefis konusunda muhataplarını Ehl-i sünnet ve dışındakiler olmak üzere iki kesim olarak belirler ve Ehl-i sünnetin görüşlerine muvafık bir yaklaşım sergiler. Ruh konusunda ise bu iki kesimle birlikte muhataplarını dünya çapında Hristiyanlar, Hint, Tibet ve Çin düşünürleri olarak belirler. Nefs konusundaki muhatapları için Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 226-23; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 259-262; Ruh hakkında muhatapları için bkz. *Keşfü'l-mahcûb*, s. 293; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 324.; Bu hususta Başer'in değerlendirme ve verileri önem arz eder. Başer, bu zümrelerin hepsinin aynı görüşte olmalarının mümkün olamayacağını ifade eder. İktibas ettiği bilgiler ışığında Hücvîrî'nin esas gayesinin ruhun ezeliliğini reddetmesi olması nedeniyle bütün bu zümreleri aynı çatı ve düşünce altında değerlendirdiğini vurgular. Bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 145.

SONUÇ

“Tasavvufun Teşekkülüne Dair Bir Eser Olarak Edebü'l-mülûk ve Kaynak Değeri” başlıklı bu çalışmamızda öncelikle *Edebü'l-mülûk*'ün müellifi, tasavvufun bazı temel meselelerine yaklaşımındaki özgünlüğü ve tasavvuf literatürüne yaptığı katkılar hakkında bilgi vermeye çalıştık. Bu çalışmadaki temel iki ana hedefimiz, eserin müellifini, içeriğini ve tasavvuf araştırmaları için kaynak değerini tespit etmektir. Bu tespitler sonucunda birinci bölümde *Edebü'l-mülûk*'ün müellifi olarak, özellikle Bernd Radtke ve Nasrullah Pûrcevâdî'nin değerlendirmelerine dayanarak müellifi olarak zikredilen muhtemel isimler arasından Ebû Mansûr el-İsfahânî'yi seçtik. İlk bölümde de değindiğimiz gibi ilk defa İrec Efşâr'ın keşfettiği ve içinde bulunan eserlerin çoğunun Ebû Mansûr'a ait olması, *Edebü'l-mülûk* ile bu eserlerin kıyas edilmesini gerekli kılmıştır. Bu hususta Radtke her ne kadar akademik bir sorumlulukla tartışmayı bir noktaya kadar taşıyıp bir ihtimalden öteye geçmemişse de Nasrullah Pûrcevâdî bu kıyaslamayı yaparak *Edebü'l-mülûk*'ün, Ebû Mansûr'un diğer eserleriyle önemli oranda benzerlik arz ettiğini ortaya koymuştur. Bu benzerliğe ve eserin Ebû Mansûr'un dönemine denk gelmesine dayanarak, onun Ebû Mansûr'a ait olduğu sonucuna varmıştır. Birinci bölümde bu konuya değindik.

Çalışmamız boyunca tespit ettiğimiz önemli konulardan bir tanesi Ebû Mansûr'un tasavvufu iki gruba karşı savunmasıdır. Bunlardan ilk grup fıkıh, hadis ve tefsir gibi zahir ilimleridir. Ebû Mansûr bu ilimlerin her birinin maksadını ortaya koyduktan sonra bu ilimlere mensup âlimlerin genelini ahlaki anlamda bir yozlaşma içerisinde olduklarını ve tasavvufun bu ahlaki yozlaşmaya karşı bir çare sunabildiğini belirtmiştir. Bu anlamda Ebû Mansûr, tıpkı diğer dinî ilimlerde olduğu gibi tasavvufun da bir yönteminin ve gayesinin olmasıyla ilimler arasında meşru bir konuma sahip olması gerektiğini vurgulamıştır. İkinci grup tasavvufun içerisinden görünüp bidat ehli ve yanlış düşünceli olanlardır. Ebû Mansûr özellikle bu gruplara karşı sahih tasavvuf anlayışına işaret etmek için “zâhir-bâtın” ve “şeriat-hakikat” birlikteliğini sıkça vurgulamıştır. Bu çerçevede Ebû Mansûr'un bazı temel tasavvuf meselelerini seçip bunları “zâhir-bâtın” ekseninde değerlendirmiştir. Ayrıca Ebû Mansûr'un Hanbelî bir sûfî olduğunu tespit ettik. Pûrcevâdî'nin “Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî” makalesinde Ebû Mansûr'un, sünnete sıkı bağlılıkları olan Bağdat sûfîlerini benimsemesinin hem muhaddis hem Hanbelî olmasıyla ilgili olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla Ebû Mansûr'un zâhir-bâtın veya şeriat-hakikat ikiliği vurgusunun daha da anlam kazandığını gördük. Bu konulara ikinci bölümde değinmeye çalıştık.

Son olarak üçüncü bölümde *Edebü'l-mülûk*'ün tasavvuf araştırmaları için kaynak değerini tespit etmeyi hedeflemiştik. Burada *Edebü'l-mülûk*'ün diğer eserlerden farkını, benzer bazı yönleri ve tasavvufun tedvin dönemine dair önemini ortaya koymaya çalışmıştık. Bu gayeyle *Edebü'l-mülûk*'ü diğer eserlerle kıyasladığımızda dikkatimizi çeken en önemli husus Ebû Mansûr'un diğer eserlerindeki ilmî kimliği olmuştur. Ebû Mansûr'un sadece bir sûfî olmayıp aynı zamanda bir Hanbelî ve muhaddis olduğunu belirtmiştik. Buna ek olarak Ebû Mansûr'un aynı zamanda bir Hanbelî kalemci olduğunu da söyleyebiliriz. Nitekim onun *el-Menâhic*'inin, Hanbelîliğin itikadî görüşlerini içeren bir eser olduğunu görmekteyiz. Onun bu çeşitli ilmî kişiliğinin, kaleme almış olduğu eserlerde etkisinden

bahsedebiliriz. Bu doğrultuda Ebû Mansûr'u bu özellikleriyle diğer sûfî yazarlara göre sıradışı kılan tarafın, eserlerindeki yazım üslubu olduğunu söylemek mümkündür. Ele aldığı her konuda ağırlıklı olarak kendi tasavvufî düşüncelerini özellikle “zâhir-bâtın” etrafında dile getirmiştir. Bu açıdan bize göre *Edebü'l-mülûk* tasavvufun tedvin dönemi sayabileceğimiz hicrî dördüncü asrın ortalarıyla beşinci asrın sonlarına kadarki dönemde yazılmış, tasavvufun bazı konularını özgün bir biçimde ele alan bir yorum kitabıdır. Bu yönüyle güncel tasavvuf araştırmaları için önemli bir kaynak niteliğindedir.



KAYNAKÇA

- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2012.
- el-Bağdâdî, Cüneyd, *Resâilü'l-Cüneyd*, thk. Ali Hasan Abdülkadir, Kahire, Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1988.
- el-Bağdâdî, Cüneyd, *Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.
- Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yay., 2017.
- Ceyhan, Semih, "Üns", *DİA*, c. XIII, 348-349.
- Demirli, Ekrem, "Bir Ahlak ve Marifet Yöntemi Olarak Tasavvuf: Tevhit İlkesi ve Sûfiler." *Sabah Ülkesi*, <https://www.sabahulkesi.com>, Nisan 2016.
- Demirli, Ekrem, *İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l Arabî ve Vahdet-i vücûd Geleneği*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2012.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Munkız mine'd-dalâl*, Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Gozaşte, Nasır, "Didgâhhâ-yi Ebû Mansûr-ı İsfahânî der kelâm ve tasavvuf", *Makâlât ve Berersihâ*, 125-133.
- Gramlich, Richard, *Die Lebensweise Der Könige*, Stuttgart, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1993.
- el-Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Muhammed Server Mevlâî, İntişârât-ı Tûs, 1983.
- el-Hücvîrî, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.
- el-Hücvîrî, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 5. bs., 2016.
- İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Fâris, *Mücmelü'l-lüga*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Hükümdar, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ*, c. IX, Kahire, Mektebetü'l-Hâncî, 1996.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym, *Kitâbü'l-erbaîn alâ mezhebi'l-mütehakkikîn mine's-sûfiyye*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1993.
- el-İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî, Dimeşk, Dârü's-Şâmiyye, 2009.

- Karamustafa, Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2017.
- el-Kâşânî, Abdurrezzak, *Letâifü'l-i'lam fî işârâtî ehli'l-ilhâm*, c. II, Kahire, Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1995.
- el-Kâşânî, Abdurrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2015, 304.
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekr, *et-Ta'arruf*, nşr. Arthur John Arberry, Kahire, Mektebetü'l-Hâncî, 1993.
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekr, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2013.
- Kurtuluş, Rıza, "İsfahânî Ebû Mansûr", *DİA*, XXII, 508.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Şeriketü'l-Kuds li't-Ticâra, Kahire, 2008.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 1991.
- Landolt, Herman, "Adab al-mulûk: Ein Handbuch zur İslamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert", *The Journal of the American Oriental Society*, 1994, 457-459.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kalplerin Azığı*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yay., III, 2016.
- el-Muhâsibî, Hâris, *el-Mekâsib*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata, Beyrut, Dârül-kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Pûrcevâdî, Nasrullah, "Âdâbü'l-mutasavvife ve hakâikuhâ ve işârâtühâ ez Ebû Mansûr-ı İsfahânî", *Mecelle-i Ma'ârif*, 1993, 249-282.
- Pûrcevâdî, Nasrullah, "Seyr-i ıstılâhât-ı sûfiyân ez Nehcü'l-hâs-ı Ebû Mansûr-ı İsfahânî tâ Fütûhât-ı İbn Arabî", *Mecelle-i Ma'ârif*, Hicrî-şemsî 1378, 3-55.
- Pûrcevâdî, Nasrullah, "Dû Eşer Kuhen der Semâ': ez Ebu Abdurrahman Sülemî ve Ebû Mansûr İsfahânî", *Mecelle-i Ma'ârif*, 1988, 291-366.
- Pûrcevâdî, Nasrullah, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", *Mecelle-i Ma'ârif*, 1989, 3-78.
- Radtke, Bernd, *Adab al-Mulûk: Ein Handbuch zur İslamischen Mystik*, Stuttgart, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1991.
- Rahman Mostagh Mehr-Sümeyye Jabbarpour, "Din ve Gelenek; Ebû Mansûr İsfahânî'nin Tasavvufî İnançları", *İÜEF Şarkiyat Mecmuası*, 2012, 69-79.
- es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma'*, tahk. Abdülhalim Mahmûd Tâhâ-Abdülbaki sürûr, Kahire, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960.
- es-Serrâc, Ebû Nasr, *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Altınoluk Yay., 1996.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman, *el-Mukaddime fî't-tasavvuf*, thk. Yusuf Zeydan, Beyrut, Dârü'l-Cîl, 1999.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniveristesi Basımevi, 1981.
- et-Tirmizî, Hakîm, *Riyâzetü'n-nefs*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Türcan, Talip, "Şeriat", *DİA*, XXXVIII, 2010, 571-574.
- Türker, Ömer, "Nefis", *DİA*, XXXII, 2006, 529-531.

Uludağ , Süleyman, "Nefis", *DİA*, XXXII, 2006, 526-529.

ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1993.
XXVIII, 454-455.



[Bu Arapça metnin tespitinde Bernd Radtke'nin neşrine bağlı kalınmıştır.]

كتاب أدب الملوك في بيان حقائق التصوف

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه الثقة، ربِّ تَمِّ بفضلِكَ وكرمك

< مقدمة >

1 الحمد لله الذي أخلص أهل الخالصة للدار وأطلعهم على حقائق الأسرار وحفظ عليهم أحكام الأذكار وأقرهم عن التعلق بالأغيار و رش عليهم رشيش الأنوار فنبتهم لحقائق الآثار وشرح صدورهم لتوحيد الواحد القهار وأنطق ألسنتهم بمناجاة العزيز الغفار ثم رسمهم بأهل الولاية والأبرار وجعلهم حجة على أهل الدار واصطفاهم واختارهم بعد الأنبياء - صلوات الله عليهم أجمعين - فخصهم من البرية بالاسم الشريف والمعنى اللطيف وتلك الصديقية التي ظهرت معانيها وأحكامها وشرائعها وحقائقها ظاهرها وباطنها في القضاء الفقراء الموسومين بالتصوف. والصديقية ما ذكرها الله عز وجل بعد نبوة النبي ﷺ فقال: (فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ) والصديقية اسم لجميع معاني أهل الحقائق من المرتسمين بالتصوف فذلك اسم أظهره الله في أمة أحمد - صلوات الله عليه وسلامه- إذ هو المختار من الأنبياء المنتجبين من البرية بأسرها المختار أمته على سائر الأمم > صلى عليه < أفضل صلاة وأتمها وأقضاها لما فرض من ذكره وأوجب من حقه وعلى آله الطيبين الطاهرين وسلم.

2 ثم إني نظرت في سنن أهل العلم وأحكامهم واختلافهم في الرسوم وتفاوت قصدهم فرأيت العلم ذا شجون وفنون ولكل فنٍّ من ذلك أهل اختصوا بمعنى من العلوم ثم إنهم وإن اختلفوا في القصد وتفرقوا في الطرق فالحق يجمعهم على معنى واحد وأصل واحد وكل واحد منهم قد تعلق بفرع يؤديه إلى الأصل وإنما اختلاف العلوم من كثرتها وعزازتها لأن العلم عزيز يعز أهله في الدنيا والآخرة فمن تعلق بعز الدنيا وركن إليها وإلى بحجة شهواتها صار ذلك ثواب علمه > في < عاجله ومن تعلق بعز الآخرة واشتاق إليها وتذلل في الدنيا وزهد فيها صار ذلك > ثواب علمه في آجله < وذلك عز لا ينفد ونعيم لا يزول.

3 ثم لكل علم من ذلك حقيقة فمن.. علمه عليه حجة ومن تحقق به صار علما في الدنيا والآخرة وذلك ثواب علمه وحقيقة تحقيقه.

- 4 فأول من أبتدئ بهم من أهل العلم الفقهاء: وهم أئمة الدين الحاكمون على الدماء والفروج المفتون بحقيقة أحكام الله تعالى في خلقه اشتغلوا بها وأحكموها وذلك أصلهم وفي ذلك مواجيدهم.
- 5 ومنهم أصحاب الحديث: وهم الثقات في معانيهم الحافظون لألفاظ نبيهم -صلوات الله وسلامه عليه - المؤدون عنه آثاره وهم ورثة الأنبياء - صلوات الله عليهم أجمعين - صحّحوا الشرائع وحفظوا الرسوم وقيدوا الأصول واشتغلوا بها وأحكموها وذلك أصلهم وفي ذلك مواجيدهم.
- 6 ومنهم القراء: تحفظوا القرآن وتعلقوا بكلام الرحمن فدرسوه وعرفوا أحكامه وحروفه وقراءته ووقوفه ولغاته واشتغلوا بها وأحكموها وذلك أصلهم وفي ذلك مواجيدهم.
- 7 ومنهم المفسرون: العارفون بمعاني القرآن وتفسيره يعرفون الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه ويُظهرون للناس حقائق خفّيات الآيات وبهم ينتفع الناس اشتغلوا بها وأحكموها وذلك أصلهم وفي ذلك مواجيدهم.
- 8 ومنهم أهل اللغة والآداب والنحو: قوموا ألفاظ العلم وعرفوا الاشتقاقات والمعاني وصحّحوا الإعراب وأخرجوا المعاني وجميع أهل العلوم غير مستغنين عنهم لتبيين الرسوم وتحقيق المعاني اشتغلوا بذلك وأحكموها وذلك أصلهم وفي ذلك مواجيدهم
- 9 فجميع أهل العلوم وإن اجتمعوا في الأصل قد اختلفوا في الرسوم ولكل واحد منهم نسبة غير <ما> للآخر وكان ذلك مُلكاً وشريعة وطريقاً إلى الله عز وجل تختلف في الرسوم وتجتمع في المعاني تعلق كل واحد منهم بنسبه في علمه وانفرد بمعناه عن غيره وكلهم خصوا بمعنى من العلم دون الآخر فصار ذلك سيرته وهو الغالب عليه وذلك مقصده.
- 10 ثم رأيت جميع أهل العلوم قد قصر كل واحد منهم عن استعمال علمه ورضي بتعلمه ودرسه ونسي حقائق واجبه.
- 11 فأرأيت <يت> عامة الفقهاء تعلقوا برخص العلم فجمعوا المال وتعرّضوا للرياسة واتبعوا الشهوات فرغبوا في الدنيا وغفلوا عن حقائق الفقه إذ يقول المصطفى -صلوات الله عليه وسلامه -: إذا أراد الله بعبده خيراً فقهه في الدين وزهده في الدنيا وعرفه عيوب نفسه فأبان -صلوات الله عليه وسلامه - أن التفقه تفقد عيوب النفس وتعرف حقائق خفّيتها ودقائق أحكامها وأسباب هواها وقد روي عن الحسن البصري -رحمة الله عليه - أنه قيل له : إنك لتحدّثنا أشياء ما نسمع من فقهاءنا فقال: ويحكم وهل رأيتم فقيهاً قط؟ إنما الفقيه الزاهد عن الدنيا الراغب عن الآخرة البصير بدينه الدائم في العبادة المشتاق إلى لقاء الله تعالى.
- 12 والعالم عالمان: عالم الدنيا وعالم الآخرة فأما عالم الدنيا فهو يصير بالقال والقليل وأما عالم الآخرة فهو من تفكّر في القرآن فأحلّ حلاله وحرم حرامه وعمل بمحكمه وامن بمتشابهه وتفكّر في آياته فأسهر ليله وأظمأ نهاره واشتاق إلى لقاء ربه عز وجل فهذه حقائق الفقه تحقّق بها قليل من الفقهاء أو تورّعوا عن غيرها فأدّوا حقّ العلم بالإمساك عن الدنيا والرضى بالبلغة فأولئك الفقهاء حقّاً والباقيون علومهم حجة عليهم.
- 13 ثم رأيت أصحاب الحديث: رضوا من العلوم بدرسها ومن الأحكام بكتبتها فتعلقوا بالرواية والدراية والكتب حتّى إن بعضهم ليجمع كثيراً من العلم ويكتب كثيراً من الأخبار فلا يستعمل من ذلك حديثاً قد رضي من نفسه بدرسه وتعلمه وغفل عن استعماله فصده الشغل بكتب ذلك عن كثير من الفرائض وقد قال شعبة: ان هذا الحديث يصدكم عن ذكر الله وعن

قراءة القرآن وعن الصلاة فهل أنتم منتهون؟ ثم قليل منهم كتبوا العلم فاشتغلوا باستعاله فصاروا أئمةً في الدين وسراجاً يستضيء به سائر الناس فأولئك ورثة الأنبياء حقاً الباقون علومهم حجة عليهم.

14 ثم رأيت القراء تحفظوا القرآن فتفاخر بعضهم على بعض ولم يشتغلوا بتعريف معانيه واستعمال ما فيه فأكلوا به الدنيا وأحكموا ذلك ليقل : فلان قارئ حسن القراءة فزيتوا أصواتهم بذلك ونادوا في محاريبهم ورققوا طباعهم للسامعين فنالوا بذلك الدنيا وطلبوها بقراءة القرآن وقد قال النبي ﷺ: أكثر منافقي أمتي قراؤها.

15 ثم قليل منهم تعلقوا به آناء الليل والنهار فأحلوا حلاله وحرموا حرامه واشتغلوا بقراءته سرّاً وجهراً فقرؤوا لأنفسهم واستمعوا وأصغوا إلى حقائق ما فيه من الأمر والنهي والوعد والوعيد فأولئك أهل الله وخاصته والباقيون القرآن حجة عليهم وخصمهم يوم القيامة.

16 ثم رأيت المفسرين العارفين بمعاني القرآن تعلّموا ذلك وتوسّلوا إلى السلاطين وأخذوا به عرض الدنيا فوافقوا أهل الأهواء في المتشابهات فلم يظهروا حقائق معاني القرآن خوفاً من فضيحتهم إذ القرآن زاجرهم عمّا ارتسموا به.

17 وقليل منهم زهدوا عن الرياسة فصاروا نفعا للخلقة وبينوا حقائق أمر الله عزّ وجلّ فصاروا سفراء بين الله وبين الخلقة فأولئك العلماء حقاً والباقيون القرآن حجة عليهم ووبال.

18 ثم اني رأيت أهل الآداب واللغة والنحو تعلّموا ذلك رياءً وإعجاباً وتفاخروا فطلبوا بذلك الدنيا وتكلموا في الدقائق وتشدقوا وتناطحوا وقد قال النبي ﷺ: شرار أمتي الذين يغذون بالنعيم يأكلون ألوان الطعام ويلبسون ألوان الثياب ويتشددون في الكلام وذلك أنهم اتخذوا دينهم قياساً ومعقولا فنأولوا آيات بآرائهم وطلبوا غرائب اللغة فغيّروا دين الله عزّ وجلّ وأصبحوا -إلا قليل ممّن عصم الله - مفتونين وبآدابهم ومعقولهم وآرائهم فما يؤنقهم خاضعين ،وعن طريق الواضح ناكبين ولما وضعه الله عز وجل عنهم متكلفين وعمّا كلفهم مُعرضين فاتخذ كل واحد منهم غلبة معقوله شريعةً ومذهباً واتخذ رأيهُ عبوديةً فعبد هواه وما أدرك فهمه ومعقوله فصار عن سواء الطريق مائلاً وعن غوامض ما فيه سائلاً وبما لا يعينه قائلاً وعن حقيقة الدين والشرعية راحلاً فحصل حيرة في دين الله وتقرّب بمحصوله الفاسد إلى السلاطين ليأكل بذلك الدنيا ويدّعي بها الرياسة فصار آدابه ولغاته ونحوه عطبه وهلكه وقليل منهم تعلموا ذلك ليقوموا به الألفاظ ويعرفوا به معاني الأخبار فصاروا علّماً في الدين يأوي إليهم جميع أهل العلوم لتحقيق علومهم وتصحيح ألفاظهم ثم الباقون منهم في ريبهم يترددون وفي طغيانهم يعمهون.

19 فهذه سيرة جماعة أهل العلم وأحكامهم وحقائقهم وظاهرهم قد افترقوا في الرسوم كل واحد منهم قد تعلق بظاهر من العلم وغفل عن حقائقه ألا ترى أنّهم انفردوا عن العامة بما أظهروا من العلوم وأشاروا إليه من الفهوم واختصّوا من بين الناس بخصوصية العلم وكلّ ذلك من علامة المباينة عن العامة لتحقيق العلم وعزه وأحكامه.

20 ثم اني رأيتهم وقد وافقوا العامة في طعامهم ولباسهم واتباع شهواتهم وجلوسهم وكلامهم ورغبتهم وتفاخرهم وجميع أحكامهم بل زادوا عليهم في المعاني والأحكام فتنعموا في الدنيا وجمعوا المال وأكلوا الحرام وكلّ ذلك بالرخص والتأويلات المفسّرات بآرائهم وقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: لا تجلسوا عند كل عالم إلا من يدعوكم من الرغبة إلى الرهبة ومن الشك إلى اليقين ومن الكبر إلى التواضع ومن الرياء إلى الإخلاص ومن العداوة إلى النصيحة فكيف لا يهلك من نظر إلى رغبته وجمع ماله وهو عالم في زعمه؟ وكيف يُقبل منه علمه وهو يزهد عن الدنيا ولا يزهّد هو؟ ويرغب في

الآخرة ولا يرغب هو؟ وقد روي عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: يكون في آخر الزمان علماء يزهّدون في الدنيا ولا يزهّدون ويرغبون في الآخرة ولا يرغبون الأغنياء ويُبعدون الفقراء ويقبضون عند الحقراء ويسيطون عند الكبراء: أولئك الجبارون أعداء الرحمن.

21 وقد كان العلماء بخلافهم قبل ذلك: زاهدين راغبين معاملين لله عزّ وجلّ محزونين مغمومين متفكرين مشغولين آناء الليل والنهار بحقيقة رعاية العلم واستعماله وقد روي عن الحسن أنه قال: إن الرجل كان ليطلب العلم ثم لم يلبث أن يُرى ذلك في تخشّعه وبصره ولسانه ويده وزهده.

22 تمّ إني رأيت علماء العصر ونظرت إلى رسومهم وأحكامهم فرأيت ظواهرهم مخالفة للأثر فأول ذلك نظرت إلى لباسهم فكان مخالفاً للسنة من طول الأكمام والذبول ورقة الثياب كأنه لباس الخيلاء وقد قال الفضيل بن عياض - رحمه الله عليه -: كثير من علمائكم زيّه أشبه بزيّ كسرى وقيصر.

23 ثمّ إني رأيت طعامهم من شتات الألوان ورأيت جلوسهم مع الأغنياء لطلب الرياسة ورأيت إعراضهم عن الفقراء ورأيت سعيهم في طلب الدنيا الدنيّة وشهواتها الرديّة ورأيت غلبات أوقاتهم جمع المال والغصّ عن شبهاتها فلمّا رأيت ذلك تفقدت كثيراً من أحكامهم وأسبابهم فرأيتها مخالفة للعلم من الرغبة في الدنيا وحبّها وجمعها وقد قيل في الخبر: حب الدنيا رأس كلّ خطيئة.

24 وقليل من علماء العصر تعلقوا بالعلم وأحكموه واشتغلوا باستعماله وتورّعوا عن الشبهات ورضوا بالبلغة وتمسكوا بالسنة فلزموا الزوايا من الأرض والأطوار من البلاد فباعدوا الأغنياء وقربوا الفقراء واصلوهم لغريبتهم وغربة أهل الحق في الوقت والزمن فهم بقاء العلماء وهم قليلون وسائرهم ممّن يدعون كثيراً من العلوم اشتغلوا بالحفظ والرسم فتقرّبوا به إلى السلاطين فأكلوا بذلك الحرام فصار سبب هلاكهم حب الدنيا والرياسة فنظرت فإذا جميع آفات العلماء من ذلك.

25 ثمّ إني جمعت فهمي ومددت طرفي وميّرت بعلمي وفهمي واجتهدت في استنباطي وقايست بعقلي وقابلت الكتاب والسنة على مبلغ علمي فلم أر أقواماً أمسك بالسنة ظاهراً وباطناً وسراً وجهراً وعقداً ونيةً واستمعلاً من العصابة التمرّية باسم التصوف فتحققت جميع أحكامهم ظواهرهم وباطنهم فوجدت جميع ذلك موافقاً للكتاب والسنة وذلك لأهل الحقيقة منهم الذين استحقوا الاسم الشريف والمعنى اللطيف وسأبين حقائقهم من الكتاب والسنة والله الموفق للصواب واليه الرجوع والمآب.

26 ثمّ لما رأيت سائر أهل المذاهب من أهل العلوم من الفقهاء وأصحاب الحديث وأهل القرآن والآداب قد سُئلوا عن أقاويلهم في أصولهم وحجّتهم فيما أقاموا على اعتقاده فاحتجّ كلّ واحد منهم عن أصله وأبان عن طريقه ومقصده فرأيت العصابة المرتسمة بالتصوّف متنقصين مذمومين جاهلين عند أهل النظر وأكثر الناس لما لم يظهر فيهم من أحوالهم وخفي عنهم من حقائق أسرارهم وحجب عنهم من ظواهر آثارهم رسمت كتابي هذا فبيّنت فيه أصول القوم ورسومهم وأحكامهم وحقائقهم ورعايتهم وإشاراتهم وجميع أسبابهم الموافقة لسنة نبيهم ﷺ وترجمته بأدب الملوك ، لأنّ الصوفية زهدوا عن جميع أسباب الدنيا فصاروا ملوكاً واستراحوا وطابت قلوبهم ونفوسهم وكيف لا يستحقون اسم الملوكية وليس لهم همّة غير الله عزّ وجلّ قد رضوا من الدنيا بالدُّون فتراهم شعثاً وغُبر تُشهد البذاذة في ظواهرهم كأنهم مجانين وقد خولطوا ولقد خالط القوم أمرٌ عجيب وما هم بمجانين فلقد كان لهم في رسول الله ﷺ أسوة حسنة حين يقول - عليه الصلاة والسلام - : من سأل عني وسره أن ينظر إلي

فلينظر إلى أشعث شاحب مشمر لم يضع لَبَنَةً على لبنة ولا قصبَةً على قصبَةٍ رفع له علم فشمر إليه اليوم المضمار وغداً السبق والغاية الجنة و النار قال: وحدّثنا بذلك. أبو بكر بن حصان حدّثنا إبراهيم.

27 وكيف لا يكونون ممدوحين وقد نزعوا ثياب الخيلاء وقطعوا عن قلوبهم مشاغيل الدنيا وأمّنوا من آفاتهما وغوائلها وخرجوا من رَقِّها . فتعلق أهل الدنيا بالدنيا - فجانبوا - وباللهو والافتخار والرياسة - فمالوا عنها وتعلقوا بحقائق الأمور واشتغلوا بما فهم لا يشتغلون إلا بالحق ولا يخافون إلا من الحق ، ولا يرجون غيره قد استراحت نفوسهم ورحت قلوبهم فصاروا ملوكًا في الدنيا والآخرة لأنهم أحرار عن جميع الأشياء لا يعبدون شيئًا غير الله ولا يخضعون إلا له فالأشياء كلها لهم وهم بائون عنها تقبل الدنيا عليهم وهم عنها معرضون ويخدم غيرهم الدنيا وهم مخدومون ولقد أوحى إلى الدنيا أن: اخدمني من خدمني واستخدمني من خدمك فهم قوم الفقر زينتهم والصبر جلبابهم والرضا مطيبتهم والتوكل شأنهم والله وحده جلّ جلاله حسبهم. قد تأدّبوا بالسنة وقاموا في السرية بالخدمة لحفظ حقائق الحرمة فصاروا ملوكًا في الدارين وملوكًا في المنزلين وملوكًا في الجنة.

28 ولقد روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: إن ملوك الجنة كلّ أشعث اغبر ذي طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره.

29 فهذا وصف القوم والملوكية تشهد على جميع حركاتهم ومن حقائق الملوكية الصوفية أنهم وافقوا الله عز وجل في بغض الدنيا وجذبوا أنفسهم عن رَقِّها وبذلوا لله عز وجل المهج فلم يجدوا في جنب الله عز وجل لأنفسهم مقدارًا وحفظوا لله عز وجل ما في الطوية أسرارًا ولقد تُحقّق الملوكية فيهم لأنهم لا يسمعون إلا بالله ولا ينظرون إلا بالله ولا يبطشون إلا بالله ولا يتحركون إلا بالله وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: إنّ لله عز وجل قال: ما زال عبدّي يتقرّب إلي بالنوافل حتى أحببته فإذا أحببته كنت له سمعًا وبصرًا ويدًا في يسمع وبى يبصر وبى يبطش فهذه حقيقة أهل المحبة وأحكام الصوفية في حركاتهم ثم أحوالهم تعلو عن الوصف وإشارتهم تعلو عن النعت قد استوحشوا من جميع ما استعبد أهل الغرّة واستأنسوا بالله عز وجل فإن خافوا خافوا الله وإن رجوا رجوا الله تعالى وإن افتقروا افتقروا إلى الله تعالى وإن استغنوا استغنوا بالله عز وجل وإن تعلّقوا تعلّقوا بالله وحده فخالفوا في جميع أحكامهم أهل الدنيا فأولئك الملوك حقًا وكيف لا يقع عليهم اسم الملوكية وقد سمى الله عز وجل أقوامًا ملوكًا ببعض ما وهب لهم من زينة الدنيا ونعائمه فقال عز وجل: (وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ) ولقد وهب الله عز وجل للصوفية وأهل الحقيقة من نعيم السرّ و روح القلب ما استغنوا به عن جميع الأملاك.

30 ولقد حكى عن إبراهيم بن أدهم أنه قال: مساكين ملوك الدنيا لو علموا ما نحن فيه لقاتلونا وقد قال بعض الحكماء: إزهد في الدنيا تكن ملكًا فازهد في الآخرة تكن ملكًا متوجًّا للملوكية في الدنيا شرط الزهد فيها وجميع ما زهدت فيها فأنت أميرها ومالكها وقد روي أيضًا في الخبر أن الله عز وجل يقول لجنّة عدن : طوبى لكِ منازل اللوك يعني : منازل الزهاد والأسخياء.

31 فهذا حقيقة أحوال الملوكية شرحتها بحقائق أهل الأدب من الملوك وهم الصوفية الذين تأدّبوا بالسنة ليصلحوا حقيقة الخدمة وسأشرح ما اجتمعت عليه الصوفية في الأصول والفروع بمشاهدة الآيات والآثار البينات فإنهم أقوام استعملوا بالجهد والحدّ ظاهر العلوم من الفرائض فأورثهم الله عز وجل علمًا من غير تعلّم وهدىً بغير هداية وعلامة لحقيقة الولاية وبذلك عرفوا جميع أسباب الولاية وتقرّبوا إلى الله عز وجل بالنوافل بحقيقة الطوية وصبروا على المكاره بمخالفة النفوس فأقامهم الله تعالى على

شرائع دينه وأعمل جوارحهم بالطاعات وزيتهم بالعلم وفقّهم في الدين وعزّهم معايب النفوس ثم أدّهم للخدمة لأداء حقيقة الحرمة فتشّمروا عن الأسباب الشاغلة والعلائق القاطعة وانفردوا بالعلم السيّ والعيش الهني فهم بذكره يتنعمون وبفضله يفرحون قد رضوا من الدنيا بالقلة وجعلوا الأسباب كلها علة وترسموا بحكم الذلة وتعزّوا بالله عز وجل إن نطقوا نطقوا بالعلم وإن سكتوا سكتوا بالعلم وإن جلسوا جلسوا بالعلم وإن قاموا قاموا بالعلم وإن لبسوا لبسوا بالعلم وإن أكلوا أكلوا بالعلم وإن تنافروا تنافروا بالعلم وإن اجتمعوا اجتمعوا بالعلم وللعلم وإن تفرقوا تفرقوا بالعلم ثم سائر أخلاقهم ورسومهم موافقة للعلم قد شغلوا جميع جوارحهم بموافقة السنة فهم أشبه الناس بالأثر بل هم أهل الأثر لأن جميع أحكام أسرارهم موافقة لما وصف الله عز وجل به المؤمنين المخلصين في عزيز كتابه لأنهم أهل القلوب الذين يعرفون أحكامها ومواردها وخطراتها ووساوسها ولحظاتها وإشاراتها وخفّيات سرّاتها ويعرفون اختلاف الورد بمشاهدة الوجود فيفرون بنور المشاهدة بين الهام الحقّ ووسوسة الشيطان وهواجس النفوس ثم يعرفون أحكام الدنيا باللحظات وأحكام الآخرة بالخطرات وأحكام الحق بالإشارات وكلّ ذلك مما سبق إلى أسرارهم من الهداية فبنور الهداية عرفوا تفريق موارد الأسرار.

32 وقد خصّ الله عزّ وجل الصوفيّة بمعنى لم يخصّ به غيرهم وذلك أن الصوفية معروفة بأحوال القلوب وأنهم أصحاب القلوب وقال عز وجل: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ...) أسرارهم وعلوّ أحكامهم.

33 ثم الصوفية ارتسموا باسم مخصوص مفرد عن الأسماء ومن حقائقهم أنهم أحكموا ظواهر العلوم واشتغلوا باستعمالها طول الليالي وبرهة الزمان فما زالوا بالإخلاص يرتفعون في الدرجات والمقامات بتوفيق الله تعالى حتى عرفوا بحقيقة المعرفة خفّيات وطويات النفوس وقطعوا علائق هواجسها وذكروا حقائق الجبروت عند إبداء أواجسها وتفردوا بحقيقة من شهّي ملاذ حظها فأفناهم حقيقة مشاهدة الحق عن جميع المرسومات ورجعوا إلى الله عزّ وجل خالين عمّا سواه لا يؤثرون غيره ولا يختارون عليه وكيف لا يكونون مخصوصين ولم يتركوا بينهم وبين الله سبباً إلا قطعوه ولا شغلاً إلا رفعوه انفردوا بوجدهم وأقاموا على حقيقة علمهم فهم أهل تجريد التوحيد الذين أشاروا إلى الحق بتجريد الهم والفناء عن الرسم وآثروا الله على ما سواه وقد روي عن مجاهد أنه قال : إذا وفد أهل الجنّة إلى الله عزّ وجل وجدوا عنده أقواماً على الكراسي قد سبقوهم فيقيمون أهل الجنّة ما أذن الله لهم ثم ينقلبون إلى ما أعدّ الله عز وجل لهم ثم يعودون ثانياً فيجدونهم على حالتهم فلا يدرون أمقيمين كانوا أم غير ذلك فكلما عادوا وجدوهم على حالهم فقبل مجاهد : أشهداء هؤلاء؟ قال هؤلاء أهل أثره الله على ما سواه.

34 فالصوفية - صادقهم وكاذبهم - يدعون حقيقة التوحيد وترك الأسباب والانفراد عن الأشياء فأهل الحقائق تتبع دعاويهم حقائق وصفية من الاجتهاد واشتغال الجوارح بالطاعات وترك الشهوات وقطع العلائق والزهد في الدنيا والتورّع عن جميع الحظوظ في الدنيا فويل للمدّعين الذين يشيرون إلى حقيقة التجريد ولهم اختيار والتذاذ بنفوس قائمة وأهواء بارزة وحرام على من يشير إلى تصوّف أن يسكن تحت خواطر الغيبيّات ويعقد قلبه غير حب البريّات إلاّ أنه لا بدّ من الخواطر والوساوس الجارية والبشرية الموجودة ولكن الركون إلى غير الله مع الله شرك وقال أبو سعيد الخراز : لكل إنسان سبب مع الله تعالى ما خلا الصوفيّة فإنهم متعلقون بمولاهم في جميع أحكامهم وإنما ذلك حقائق أسرارهم لا يظهره إلا في وقت الغلّبات وليس للغلبة حكم لأنّ ذلك وقت الحق عزّ وجل فيظهر من أوليائه ما يشاء فمن نطق بذلك بالتمييز والمعقول فإنما ذلك دعوى بلا حقيقة ومن حقيقة النفسيّة وتميّ الإنسان قال الله عز وجل: (اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفَتَوُونَ) ، والصوفيّة إنما ... على

غيرها من الناس والصالحين بالقلب وأحكامه لأن الصوفية اجتمعوا على معنى واحد ثم اختلفوا في الحقائق ورجعوا إلى الحق عز وجل من ثلاثة أوجه كل ذلك مراجعة القلب بالمعنى... المراد منه وهم ثلاث طبقات : لما جاوزوا حدود الرياضات وعرفوا حقائق الواردات... وإن سمعوا أهل القلوب والإشارات فالطبقة الأولى رجعوا إلى الله عز وجل بالعلم... أنابوا وأذعنوا لحقيقة الحق وأعرضوا بقلوبهم عن جميع الأشياء بحقيقة الصبر... النفوس والجهد والطاقة فهم راجعون إلى الله عز وجل بحقيقة الخشية وغيب المشا... قال الله عز وجل: (مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ الْعَلِيمَ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ) وذلك القلب الخالي عما س... أناب إلى الله عز وجل بقلب سليم ليس فيه شيء غير الله عز وجل.

35 واما الطبقة الثالثة... رجعوا إلى الله عز وجل بالحقيقة والوجد ونسيان ذكر الدارين ورفع البصر والنصر... والطاقة فأحرق نور وجودهم جميع موسومات النفوس وأفنى جميع الآثار وال... فبقي القلب مفردًا بلا علاقة فهم راجعون إلى الله بتجريد القلب وتفريد الهم يح... التوحيد قال الله عز وجل: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ) فأولئك أهل القلوب خا... بهم شيء وهم أهل التوحيد المخصوص بذلك.

فأما الطبقة الثالثة فقوم... الحقيقة فأسرهم الحق هناك فلا يقدر على الرجوع لأنهم شهدوا عين الحقيقة بإفناء... وإفناء الكل وذلك أن الحق عز وجل أظهرهم معنى فأفنى القلب والسمع وما بقي غ... فهم يشهدون المعنى بلا قلب يوصف ولا معنى يُعْتَمَد شهدوا الحق بفناء... قال الله عز وجل: (أَوَلَمْ يَلْقَ السَّمْعُ وَهُوَ شَهِيدٌ) فذلك حقيقة تجريد التوحيد، فما هنا... سمع معلوم بل ذلك حقيقة مراد الحق جل جلاله سلبهم عن جميع المرسومات... لمعلومات فهم في أسرة الحق محبوسون وفي وثاق الحقيقة مقيّدون وعن رؤية الخليفة مستورون يخرجون يوم القيامة على الناس أمناء الحفظ وليس حقيقة ذلك اقتداء ولا تلقينًا ولا تجربة لأن الاقتداء بالوجد شرك والتجربة في طريق الحق كفر وما هناك إلا العجز وقد قال الشبلي : العجز عن درك الإدراك إدراك والمشي في طرق الأخيار بالاختيار إشراك وكثير من المرتسمين بالتصوّف هلكوا في الاقتداء بالوجد فإن الشبلي كان يقول في غلبة وجده : يا قوم حرام على من خطر بباله الجنة فحضر في مجلسي ! وإنما قال ذلك من غلبة قلبه <و> غيرة وحقيقة وجده فمن اقتدى به وقال مقالته على رسم السماع بشاهد النفوسية وتمييز الانسانية، فقد حرم ما أحل الله عز وجل وقوله شرك وقد تعرّض للهلاك إن القدوة بالعلم فأما الوجد فلا يقوم مقام الاقتداء والعلم قدوة وبالعلم يُقَيَّد على الجهد والطاقة وحمل المشقة والجد والرياضة والاستعمال بحقيقة الإخلاص فيه... الله عز وجل يُخَصَّ بالوجد من يشاء ومن حقيقة الوجد ان لا يترك صاحبه على حالته... وطبعه قبل وجده لأن الوجد مغير وكلّ وجد لا يُغَيِّر صاحبه ولا ينقله من حالته لزيادة في الظاهر من أفعال الطاعات فليس ذلك بحقيقة لأن الوجد يغيّر الأسرار... الجوارح من غلبة السرّ بالطاعات والأعمال وحقيقة الصوفية لا يُدْرَك بالعلوم لأن ذلك... تتبعها اكتساب وأصل ذلك ما اجتمعت عليه الصوفية في أصل المذهب وسأبين... إن شاء الله.

36 اجتمعت الصوفية على الزهد والرغبة فما عند الله ومجاهدة النفوس والإخلاص في العمل والصدق في السريرة... إلى ذلك طلب مرضاة الله تعالى والخوف من سخطه وإن بلاغها بالتجنب عن محارمه... <م>عاصيه والقيام بفرائضه والصبر على حكمه والرضا بقضائه والتوكل عليه في جميع أحواله والاستسلام له في جميع أحكامه. ثم حقيقة ذلك ترك الاختبار والثبات

عند اختيار الحق ليكون الحق مختاراً له على جميع الأشياء فهذا اجتماعهم في أصل الشريعة والمذهب ولكل ذلك حقيقة بموافقة الكتاب والسنة.

(١)

باب

ما بُني عليه أساس التصوف

37 فأول ما بُني عليه أساس التصوف من حيث العلم والطلب والتميز وما يتبع الهداية بعد ظهور الولاية من ظاهر الأحكام فذلك أن الله عز وجل خص نبيه ﷺ بالفقر وأبان شرفه فقال عز وجل: (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) وقال عز وجل: (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ يُغْفَرُونَ لَهُمْ بِمَا سَبَقُوا) قالوا: على الفقر ويروى عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى: (إِنَّمَا يُؤْتَى الصَّابِرُونَ أَجْرُهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) قال: نزلت في الفقراء خاصة فقالوا لابن عباس: زينت الفقراء؟ فقال: كذلك قال النبي ﷺ: الفقر أزين على المؤمن من العذار الجيد على خد الفرس وروي عن النبي ﷺ أنه قال: أول تحفة المؤمن الفقر وشرف الفقر لا يعد والفقر مطية الانبياء والصديقين والأبرار وما أبلى الله عز وجل به الأخيار وزين به الأولياء والأبرار وذلك ما تكلم فيه الصوفية وفي معانيها ورسومها وهو ذل النفوس وموتها ثم عزها وحياتها وللصوفية في الفقر إشارات وأحكام واسم الفقر يجمعهم والأحوال فيه يفرقهم والمراد فيه بيانهم.

38 فأما الأصل في موافقة السنة فذلك ما اختاره خير خلق الله محمد ﷺ وأقام عليه وآثره على الحالات ثم الصديق أبو بكر رضي الله عنه سيّد الصديقين حيث تشمر وتجرد وتخلل بالعباء وقعد على رسم التجريد فما ترك لنفسه إيواء غير الله عز وجل ورسوله ﷺ ثم على أثره علي بن أبي طالب رضي الله عنه ذهب على سنته وسيرة صاحبه ثم في اختيار النبي ﷺ وأمر الله عز وجل له في موافقة مراد: (الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ) شرف الكل من الفقراء والصوفية وافقوا السنة بالفقر لموافقة أصحاب الصفة وذلك أن الله عز وجل عاتب نبيه ﷺ في أقوام تعلق بهم حقائق الفقر من البذاذة والعري وتغير الريح والجوع وهم جماعة أهل الصفة لبسوا الصوف فعمل فيهم الحر فوجد منهم رائحة العرق وسأل أشرف قريش النبي ﷺ أن يفرد لهم مجلساً خالياً منهم فضمن النبي ﷺ ذلك منهم فدعا بالكثف ليكتب لهم العهد على ذلك لحرصه على إسلامهم فأنزل الله عز وجل: (وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ).

39 فأول موافقة الصوفية الفقر وحققوا ذلك في أصولهم واختاروه أصلاً ومذهباً ثم تكلموا في حقائقه لأن الفقر ظاهر الاسم وحقيقة الفقر والغنى: يفترقان في الاسم ويجتمعان في المعنى فالفقر فقر القلب والغنى غنى القلب لأن النبي ﷺ قال لأبي الدرداء: أترى أن كثرة المال هي الغنى؟ قال: نعم يا رسول الله هي الغنى! قال: وترى أن قلة المال هي الفقر؟ قال: نعم هي الفقر: يا رسول الله! قال ﷺ: ليس كذلك: إنما الغنى غنى القلب والفقر فقر القلب.

40 ثم الفقر اسم يشتمل على معانٍ كثيرة وللصوفية في ذلك إشارات ومقامات واختيارات فمنهم من اختار الفقر لثواب الفقر ومنهم من اختاره لموافقة السنة ومنهم من اختاره لاختيار الله به وأنبيائه وأصفيائه ومنهم من اختاره لراحة قلبه وفراغ سرّه وخفة حسابه وهم في ذلك إثارة واختبار ومراد جميع ذلك أحوال الفقر الظاهر واختيار الظاهر توصل إلى حقيقة الفقر الخاص فأما الفقر في ذاته فالتعلق بالله عز وجل بترك ما دونه وجميع ما تعلق به الفقير دون الله عز وجل فهو فقير ذلك وليس

كل من ظهر عليه البذاذة والرثّة والضيق وقلة الشيء استحق له خالص الفقر لأنّ الفقر سرّ يبدو من الله عز وجلّ على الأسرار فيغيّر عليه الحقيقة على الظاهر من تفريد الطويّة بحقيقة المعنى فيقطع صاحبه عن جميع الأسباب الشاغلة ويوحشه من غرور الدنيا الفانية ألا ترى أن النبي ﷺ في حقيقة سر الفقر مُنع اللحظة فلم يدعه الحق سبحانه وتعالى أن ينظر نظرة إلى زينة الدنيا وكان عينه ﷺ أعزّ عين تنظر بالعبارة فمنعه الله عز وجلّ عن ذلك زجرًا لأهل خالص الفقر ومنعًا من أن ينظروا إلى ما أبغضه الله تعالى وأن تؤثر عليهم زهاتها فيخرجوا من خالص الفقر بمقداره فأما النبي ﷺ فكان معصومًا محفوظًا: قال الله عز وجل: (وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ) ثم قال: (وَرَزَقُ رَبِّكَ حَيْثُ وَ أَنْتَ) ورزق الله عز وجلّ ما هداه من نعيم حقائق الفقر حتى نسي في جنبه جميع عوارض الدنيا، ولقد كان النبي ﷺ من حقائق ذلك ما ردّ به مفاتيح خزائن الدنيا فاختر الفقر والمسكنة والجوع فقال ﷺ أجوع يومين وأشبع يوما فهذا اختيار النبي ﷺ خير خلق الله تعالى باختيار الحقّ له فلا ريب أن الفقر اختياراً الله عز وجلّ له وإنما اختار الفقر لما قد سبق له من الله عز وجلّ من حقيقة الفقر.

41 ثم المعنى الثاني من الفقر ما استعاذ منه رسول الله ﷺ فقال: اللهم إني أعوذ بك من الفقر وذلك فقر القلب والجوارح إلى ما سوى الله وبيان ذلك أن النبي ﷺ كان لا شك مستجاب الدعوة وكان يستعيز من الفقر وكان عيشه في الفقر وكانت أوقاته مراعاة الفقر وكان سؤاله حقيقة الفقر والحشر مع الفقر ولو كان حقيقة الفقر ما استعاذ منه لما كان يجوع يومين ويشبع يوماً ولما خرج من الدنيا ولم يشبع من خبز بُرّ.

42 فالفقر المذموم قد فسره النبي ﷺ بقوله ﷺ اللهم إني أعوذ بك من فقر ينسي وقال ﷺ: كاد الفقر أن يكون كفراً وقال ﷺ في حقيقة الفقر فيما روى فضالة بن عبيد قال: كان رسول الله ﷺ إذا صلّى بالناس يخر رجال من قيامهم من الخصاصة وهم أهل الصُفّة حتى يقول الأعراب: إن هؤلاء مجانين! فإذا قضى رسول الله ﷺ صلاته انصرف إليهم فقال: لو تعلمون ما لكم عند الله لأحببتهم أن تزدادوا حاجة وفاقة قال فضالة بن عبيد: وأنا مع رسول الله ﷺ.

43 فالفقر الخالص سر من أسرار الله عز وجلّ يودعه عند من لا يخونه وافتراق ظاهر الفقر وتشتت معانيه لا يُحصى ومحصول أصله على أقسام ثلاثة: فقير النفس وهو لا يستغني أبداً وفقير الأشياء وهو يستغني بوجودها وفقير الحق وهو الفقير الخالص فالصوفيّة اختاروا الفقر لما وجدوا من ثوابه في الظاهر ووافقوا فيه النبي ﷺ وأصحابه وتعلّقوا به ليعزوا بذلك في الآخرة وإن تدلّلوا في الدنيا فتركوا أهل الدنيا ووافقوا السنّة واحتملوا المكاره والبلية حتى رجعوا إلى الله عز وجلّ معرضين عن جميع علائق الدنيا وحقيقة ذلك أنه خرجوا من الدنيا كما دخلوها وقد قال الشبلي رحمه الله عليه حين سئل عن حقيقة الفقر فقال: أن لا يرى في الدارين مع الله غير الله تعالى فهذا حقيقة الصوفيّة وأحكامهم فمن كان بخلاف ذلك لم يستحق حقيقة الاسم وحكي عن بعض الحكماء أنّه قال: من تعلق بما تحت العرش فليس بصوفي فكيف من تعلق بالدنيا وأسبابها واختار زينتها وبهجتها؟ فحقيقة نعت الصوفيّة ما ذكرته فمن كان بخلاف ذلك فليس بصوفي وإن ادّعى ذلك فدعواه باطل و زور.

حقائق الصوفية

44 فأما حقيقة الصوفية فالزهد وله ظاهر وباطن وحقيقة فظاهر الزهد الإعراض عن الدنيا ولذاتها والاجتناب عن غوائلها وأسبابها وباطن الزهد إفراد الهمة وتجريد القلب والزهد فيما يشغل عن الله تعالى فالصوفية اختاروا الزهد إذ أعلم الله عز وجل الخلق أن الدنيا لعب وهو فقال عز وجل: (أَتَمَّا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ) فدل ذلك على ذم الدنيا والراغبين فيها والدليل على ذمه في آخر الآية ما ضربه لها مثلاً فقال عز وجل: (كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا) وفي الآية عذاب شديد فدم الراغبين فيها والزهد ضد الرغبة فاستوجب الزاهد فيها المدحة فمن زهد في الدنيا عمل للآخرة فخرت الآخرة بالزهد في الدنيا وحرث الدنيا بالزهد في الآخرة قال الله عز وجل: (مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَّصِيبٍ) فلو لم يكن في ذم الراغبين في الدنيا غير هذه الآية لكفى بها وقد حذر النبي ﷺ من الدنيا بقوله ﷺ: اخذوا هذه السحارة فهي أسحر من هاروت وماروت قد قال النبي ﷺ: لا تتخذوا الضيعة فترغبوا في الدنيا ويروى عن أبي موسى الأشعري عن النبي ﷺ أنه قال: من أحب دنياه أضر بآخرته ومن أحب آخرته أضر بدنيته فآثروا ما يبقى على ما يفنى! وعن عبد الله بن مسعود قال: قال النبي ﷺ: من أشرب قلبه حب الدنيا التاط بثلاث: شقاء لا ينفذ عنه وحرص لا يبلغ غناه وأمل لا يبلغ منتاه والدنيا طالبة و مطلوبة فمن طلب الدنيا طلبته الآخرة حتى يأتيه الموت فيأخذه بعنقه ومن طلب الآخرة طلبته الدنيا حتى يستوفي منها رزقه فالزهد في الدنيا راحة البدن وخفة الميزان وقلة الحساب.

45 ثم يختلف في المعاني والأحكام فزهد الصوفية فيما يشغلهم عن الله عز وجل لأنهم زهدوا في الدنيا لموافقة السنة وزهدوا في النفوس الحق فتركوا الحظوظ والشهوات وانفردوا عن الأشياء بالزهد فيها تعززا فلا يليق بهم شيء ولا يليقون بشيء.

46 وسئل الشبلي رحمه الله عليه عن حقيقة الزهد فقال: إن الزهد فيما سوى الله فأهل التصوف افرقوا في معاني الزهد وارتقوا في إشارته وعلوا في معانيه وقطعوا بحقيقته عن جميع عوارض المعاش وما يقوم به أبدان سائر خلق الله من المطعوم فإنهم على مراتب وطبقات: فمنهم من زهد في الدنيا ورضي منها بالبلغة وستر العورة ومنهم من اختصر واقتصر واقتصد ورضي بجوع يومين وشبع يوم ومنهم من رفع لنفسه معلومات الأقوات ومرسوبات الأوقات وأكل عند الضرورات ومنهم من أخذ من الدنيا بقدر ما أحل الله عز وجل للمضطّر من الميتة ومنهم من ارتقى في الإشارة وقواه الله عز وجل بحقيقة الزهد فلم يأكل طعام الآدميين من الخبز وغيره إلى الممات.

47 هكذا حكى عن بعض أصحابنا أنه رأى من نفسه شرها فعاهد الله تعالى أن لا يأكل الخبز في الدنيا فلم يأكل سنين حتى مات وحكي عن أبي عبد الله المغربي أنه لم يأكل ثلاثين سنة إلا من بقول الأرض ولم يشرب إلا من ماء العيون قال: وأخبرني ابن شيبان أبو إسحق يقول: وأقيمت على قبره ثلاث سنين قال: فبعد ثلاث سنين نمت عند قبره فرأيت في النوم فسألته شيئا فأجابني وأمرني أن أعود إلى بلدي فرجعت إلى قرميسين بإذنه وأخبرني بذلك أبو بكر الطرسوسي حدثنا إبراهيم بن شيبان عن أبي عبد الله.

48 فجميع ما يشغل عن الله عز وجل فهو الدنيا وسئل الجني عن الدنيا ما هي؟ فقال: ما دنا من القلب فشغل عن الله فهي الدنيا وقال بعضهم: ما دنا من النفس للنفس فهي الدنيا وقال بعضهم: ما دنا لشغل فهي الدنيا وقال بعضهم: ما تعلق به العبد غير الله عز وجل فهي الدنيا فالزهد رفع الأطماع ونفي الأطماع وصدق الادّفاع ومن تعلق بشيء فقد وكلّ إليه لقوله ﷺ: من تعلق بشيء وكلّ إليه ومن حقيقة الزهد نفي العلائق وترك العوائق ثم شغل العارفين في الزهد بالزهد رغبةً وللصوفيّة البالغين في حقيقة خالص الزهد والانفراد عن رؤية الزهد إشارات ولهم خصوصيّة في معاني تجريد التوحيد ما جردوا فيه الزهد عن الزهد المعروف بالزاهدين ومن حقيقة زهد الخاصّ نفي التعلّق بما سوى الله عز وجل ولقد نسوا في جنب الله حظ الدارين والتعلّق بمحظوظها حتى حكي عن الجريري أبي محمد أنه قال: كان لي مُريد صادق فتوفي في سُكر إرادته فرأيتُه في النوم فقلت له: ما فعل الله بك؟ فقال: يا أستاذ غفر لي وتوجّني بتاج الكرامة وأخذ بيدي وأدخلني الجنة وكان يناولني الحور العين والقصور فقلت له: وهل علقت قلبك بشي من ذلك قال: لا يا أستاذ: قلت: لو علقت قلبك بشيء من ذلك لَنَزِلَتْ معه فهذه حقيقة زهد الصوفيّة في الدارين لم يختاروا عليه ولم يرغبوا معه في شيء من عطايه قد رضوا بالله وليًا وحسيبًا ونسوا جميع حظّ المنزلين فأولئك الزاهدون حقًا وللصوفيّة في الزهد حقائق وإشارات يقصر دونه العبارة والوصف.

(٣)

باب

رسوم الصوفيّة

49 وأما رسوم الصوفيّة فمجاهدة النفوس وترك الشهوات ومخالفة الهوى قال الله عز وجل: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) قال مجاهد: هي مجاهدة النفس وسئل رسول الله: من المجاهد؟ قال: من جاهد نفسه لله عز وجل وعن الحسن قال: قدم قوم على النبي ﷺ من الغزو فقال: مرحبا بكم حياكم الله جئتم من الجهاد الأصغر الى الجهاد الأكبر! قالوا: يا رسول الله وما الجهاد الأكبر؟ قال: مجاهدة الرجل نفسه وهواه لله عز وجل.

50 فالصوفيّة جاهدوا أنفسهم لأنّ النفس تدعو إلى مخالفة الله عز وجل وتحبّ ما فيه العطب والهلاك ويعادي الحق قال الله تعالى: (أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ) وقيل: أوحى الله إلى داود عليه الصلاة والسلام في معنى النفس: أن عاديها فإنّها عزمت على مُعاداتي وقد قال الله عز وجل: (إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي) فمن جاهدتها وخالف هواها عرفها بالمخالفة وعرف عداوتها وحكمها ولا يعرف النفس إلا من خالفها وبالمخالفة يعرف أخلاقها فأما ذاتها فلا يعرفها غير بارئها عز وجل ويروى عن أبي مالك الأشعري عن النبي ﷺ أنه قال: أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك.

51 فرسوم الصوفيّة بمجاهدة النفوس لله عز وجل وإيثار محبة الله على هواها فقد أوحى الله عز وجل إلى بعض أنبيائه: عاد نفسك في وُدّني بعداوتها فمُذ خلقتها أظهرت لي المعادة وذلك أنّها خُلقت بأخلاق مختلفة ويُقال إن الله عز وجل خلق النفوس فجعل لها - خلقًا من أخلاق الملائكة وخلقًا من أخلاق الجان وخلقًا من أخلاق الشياطين وخلقًا من أخلاق الوحش وخلقًا من أخلاق الطيور خلقًا من أخلاق البهائم ثم جعل لها خلقًا من أخلاق الجبروت فعرفت بها جميع الأخلاق فمن غلب عليه خلق الملائكة غلب عليه العبادة ومن غلب عليه خلق الجان والشياطين غلب عليه المعصية والعجلة من غلب عليه أخلاق

الوحوش غلب عليه الاستيحاش من الخليقة ومن غلب عليه خلق الطيور غلب عليه السرعة والسير ومن غلب عليه خلق البهائم غلب عليه الأكل والشرب ومن غلب عليه خلق الجبروت قام مقام الغباوة وخالف الحق وخرج من العبودية وقام بمخالفة الربوبية فَوُكِّلَ إلى النفس والنفس خلقتها عجيبة وأمرها عجيب ولا يعرف أخلاقها إلا من خالفها وبالمخالفة وقف على بعض أخلاقها.

52 وسئل بعض أصحابنا عن حقيقة النفس وكيف وقعت عداوتها وكيف كان بدء أمرها فقال: لما خلق الله عز وجل النفس من الطين ونفخ فيها الروح فاستمكنت فنظرت إلى الملائكة و خشوعهم عند ربوبية الله تعالى وتقدّس فهشّت إلى ذلك واشتهت الربوبية فامتحنها الله بسجود الملائكة لها فازدادت النفس طغياناً وظنت أنّها أهلّ لذلك فمن ذلك كلما استعبد الله عز وجل خلقه من ذكره ومدحه تزايد النفوس من البرية استعنادها فهذا بدء أمرها وهى حقيقة ما قال: فمذ خلقتها أظهرت لي المعادة.

53 وللصوفية في النفوس علو يُختلف فيها وأحكام يفترق في أصولها ويقال: النفس ثلاث النفس أمانة ونفس لؤامة ونفس مطمئنة وحقيقة نفس النفس لا تُدرك بالوصف لأنّ ذاتية النفس في الهيكل كذاتية الروح فيه ويقال: إن ذاتية النفس الهوى والهوى في النفس كالريح الهابّة أو كالروح الحارة.

54 وأشارت الصوفية في معارفها إلى حقيقة النفوس التي خالفت الحقّ وقد قال سهل بن عبد الله أوحى الله عز وجل إلى موسى عليه السلام: يا موسى ما خلقت خلقاً ينازعني في ملكي غير النفس فإن أردت رضائي فخالفها فإن النفس كالظل الذي لا يبقى عليك إن أنت تبعته وإن رجعت عن هواها تبعتك كما أنت إذا رجعت عن ظلّ تبعك والتابع لنفسه كالتابع لظله لا يدركه ما دام قائماً شخصه وفي هذا إشارة لأهل الفطنة وهو موضع الرمز لا موضع الشرح والله يسمع من يشاء ويمنح الدرك لمن يزهد في اختياره وتركه.

55 وللنفس أخلاق خفية وأخلاق تظهر عند الغلبات والخفية منا لأهل الخفي وبالحفي تعرف خفيات النفوس وخبائاتها والظاهر منها هيجان الغضب والنطق بالأناة وذلك ما أظهره الله عز وجل من إبليس حيث قال: (أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ) فأما الغضب فموضع خلق الجبروت وهو الظاهر من أخلاق النفوس وفي أوّل إبرازه نسيان الحقّ والقيام بأخلاق الربوبية وقد قال بعض العارفين: ما من نفس خلقتها الله عز وجل إلا ودعوى الربوبية في ضميرها ولكن فضل الله ومنته وعزيز هدايته ونور سلطانه يمنعه عن القيام بها وما نطق بها غير فرعون حيث قال: (أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى) فالنفوس كلها واحدة في الجبلة وفضل الله عز وجل واصطفاه واختصاصه بمنع النفوس عن أخلاقها فإذا غضبت النفس فاشهد إضمارها فإنّها تقوم مقام الأرباب وتنسى مقام العبودية ويروى في الخبر أنّ موسى عليه السلام قال: يا رب متى تكون لي؟ فقال: يا موسى إذا لم تكن لنفسك! قال: و متى لا أكون لنفسي؟ قال: إذا نسيتها كلها! ووصف النفس ونعتها تكثّر وتقصر عنه النعوت ولا يُحصى لأن النفس خلقت من الأرض فيها عيشها وبها فرحها وهي تطمئن إلها وبالأرض قوتها والروح خلق من الملكوت وهو بخلافها يطمئن إلى أوطانه وتحنّ إلى الملكوت إلى قرب الملائكة.

56 وقد حكى عن أحمد بن أبي الحواري أنه قال: رأيت راهباً في دير حرملة فقال إنا نجد في كتبنا أن بدن ابن آدم خلق من الأرض وروحه من الملكوت فإذا تَعَمَّ بدنه وسقاه وأطعمه ونوّمه وأراحه أخلد إلى الموضع الذي خلق منه، فلم يكن شيء

أحب إليه من الدنيا وإذا أجاعها وأظمأها وأسهرها وأتعبها نازع إلى الموضع الذي خلق منه فلم يكن شيء أحب إليه من ملكوت السموات قلت: فإذا فعل ذلك يعجل لها في الدنيا ثواباً؟ قال: نعم نور يراه! فحدثت به أبا سليمان فأعجبه.

57 فمعرفة النفوس من معرفة الله عز وجل فأعرف الخلق بالله أعرفهم بأنفسهم وأكثرهم عداوة لها ومجاهدة لها. ويحكي عن أبي يزيد البسطامي رحمة الله عليه أنه قال: خالفتني نفسي في شيء فلم أشرب الماء سنة. وهذا غاية المجاهدة وللصوفيّة مجاهدات على أحكام شتى ظاهراً وباطناً وهم وافقوا السنة بما لقوله ﷺ حين قال رجل: إني أريد الجهاد! فقال: إبدأ بنفسك! فجاهدها ثلاثاً ولو مت فإنك شهيد فهذا رسوم الصوفيّة بموافقة الشريعة والسنة وللصوفيّة في معاني المجاهدات والرياضات إشارات ومعاني تخفى عن أكثر الناس وبذلك فضّلوا على سائر الصالحين وأهل العبادة والصيانة من المؤمنين.

(٤)

باب

إشارات الصوفيّة

58 وأما إشارات الصوفيّة فحقيقة الإرادة للحق مُفَرِّداً وذلك من حقيقة قوله عز وجل: (يُرِيدُونَ وَجْهَهُ) فإشارات الصوفيّة تعلقوا لأتوم آثروا الله على جميع الأسباب وقطعوا عن قلوبهم جميع الأنساب واشتغلوا بذكره عن الأذكار وعبدوا الله في الطويّة بحقائق الأسرار فأول قصدهم أنهم أحكموا الظاهر من العلوم من الأمر والنهي واستعملوها بالجهد والطاقة والإخلاص والصدق فأورثهم الله عز وجل علماً بغير تعلم وقد قال النبي ﷺ: من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ففطنوا الأمور وتبّهوا > إلى < حقائق انفردوا بها عن سائر الخليقة فنسوا بوجدان قلوبهم جميع المخلوقات واختاروا الله عز وجل عل ما سواه وأشاروا إلى تجريد التوحيد وذلك أنهم لم يطلبوا مع الله ثواباً دون لقاء الله عز وجل والنظر إلى وجهه جلّ جلاله وذلك إشارة الصوفيّة الذين لا يريدون في الدارين مع الله عز وجل شيئاً ولا يشتغلون بالعطاء عن المعطي فراقوا الله بالحقيقة فأشار الحق إليهم بإشارة أهل التجريد فأخذوا حقيقة الإشارة عن الله عز وجل وانفردوا وتشمروا وتجردوا لإجابة الحق بحقيقة المعنى فرفعوا بذلك جميع العوارض الشاغلة ونسوا حاضر الدار في جنب لقاء الواحد القهار ثم أشاروا بموافقة إشارة الحقيقة إلى فناء حظوظهم من الدنيا والآخرة وإنما يُحَقِّق ذلك فيمن لا يشغل ظواهره بظواهر غوائل الدنيا ولا يميل بسره إلى بهجتها ولا يسأل من مولاه غيره ولا يؤثر عليه ثوابه وعطاءه وكيف يسكن من ادّعى حقيقة التجريد إلى شيء غيره وكيف يتعلق بشيء وقد ادّعى نفي الأشياء ورفع حظّه من الدنيا والآخرة إلا من الله عز وجل؟

59 و إنما أشار الصوفيّة إلى نفي الأسباب من الدارين لأن جميع المخترعات والمخلوقات من المستحسنات والمستلذّات من الدنيا والآخرة خلقت قال الله عز وجل: (وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ) وإنما ذلك وصف لثواب أوليائه من مرارة ما وجدوا في الدنيا من الصبر على مخالفة حظوظ النفس وغرورها وغوائلها وآفاتهما ورأوا أنّ كل حظوظهم مُشغلة عن الله عز وجل وأنّ حظوظ أنفسهم في الرغبة والركون إلى الدنيا والتنعّم فيها فتعلقوا بالله عز وجل وقطعوا المشاغل وجاهدوا أنفسهم وخالفوا هواها وأيقنوا أنّ النفس تدعو إلى مخالفة الله تعالى: فزهّدوا في جميع حظوظهم فأورثهم الله عز وجل حقيقة من السرّ فبذلك نسوا جميع حظوظ الدارين فصاروا في سجن الحق وفي قيده ثم بنور الموارث وسابق الهداية نظروا إلى الدنيا الفانية

وشهواتها الرديّة وشاهدوها سجنًا لأوليائه كما هي ففارقوا لذاتها ونعيمها إذ ليس ذلك من شرط المسجونين وتركوا الحركات في طلبها إذ ليس ذلك من شرط المقيّدين.

60 وللصوفيّة في معنى الحبس إشارات أن الصوفيّة محبسون مسجونون في أسجان فيقيّدون بقيودٍ إلى أن يلحقوا عن أسرهم وحبسهم وفيدهم فأول السجن دار الدنيا وهي سجن المؤمن وهو محبوس فيها إلى وقت الأجل والإطلاق من السجن وقد قال النبي ﷺ: الدنيا سجن المؤمن وحكي عن داود الطائي رحمة الله عليه أنه لما مات سمع بناحية خراسان هاتف يقول: قد أُطلق داود الطائي من السجن فتوفي في تلك الليلة.

61 والحبس الثاني: حبس الأرواح في الأشباح والروح في حبس النفس يحنّ من حبسه إلى الملكوت إلى قرب الملائكة وبارئه جلّ اسمه وهو محبوس إلى وقت الأجل المعلوم.

62 والحبس الثالث: فالقلب في حبس الهوى وهو يحنّ إلى الله عزّ وجلّ من حبسه والهوى سجنه ومحبسه وكيف لا يكونون أسارى وهم في سجونٍ وقيدٍ فالسجن ما وصفته من الأسجان.

63 ثم القيود العلوم من الأمر والنهي لأنّ المؤمن مقيّد بالعلم وعلى كل جارحة له قيد من العلم وعلى كل حاسة من حواسّه وآلاته من النظر والسمع والبطش والسعي فعلى كل جارحة من الجوارح قيد من العلم وقد قال النبي ﷺ: المؤمن مُلجَم لأنّه يزر نفسه عن المكاره ويصبر عن المعاصي وإنّما الصبر في اللغة حبس النفس عن مرادها وعادتها فكذلك المؤمن المخصوص يقف مع العلم ووقوفه حقيقة حبسه وتقييده وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: المؤمن وقّاف فالوقّاف الذي يحقّق فيه جميع أحوال المحبوسين فوقف في حبسه وصبر عن حظّه ورضي بقيده وأسرته وإنّما تحقق ذلك فيمن أشار إلى حقيقة التجريد فالصوفيّة أشاروا إلى عين الصفاء وكلّ مشغلة اشتغلوا بها في الدنيا والآخرة صار حبس وقتهم وحبس معانيهم حتى إن بعضهم ليحكي عن بعض المشتاقين أنه قال: إن بعض أهل الجنة في الجنة يستغيث من الجنة إلى الله عزّ وجلّ كما يستغيث أهل النار من النار ، وروي عن الخوّاص رضي الله عنه أنه قال: سجن العارفين الجنة فهذا حقيقة الوفية في أسرارهم وإشاراتهم تعلقوا عن الإشارات.

64 فأولئك أهل تجريد التوحيد يريدون الله إخلاصًا وطريقهم أصعب المسالك لأنّهم سلكوا طريق المخاطرة فتبرّأوا من الدنيا وأهلها ، وقد قال الجنيد: أهل التصوّف الذين طريقهم على المخاطرة فلا يميلون إلى الخلق ولا إلى أهلهم فإن نظروا أو مالوا مُنعوا عن السلوك فيعجزوا.

65 فهذا طريق الصوفيّة وأحوالهم وإشاراتهم فن أشار إلى ذلك ولم تقطعه حقيقة الإشارة من الدنيا وما فيها فإشارته شرك ودعواه زور ثم حقيقة تجريد الهمّ تجريد الظاهر وترك المشاغل فن تعلق بالدنيا وركن إليها واشتغل بها ثم ادّعى حقيقة التجريد فقد افترى على الله عز وجل قال الله سبحانه: (اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ ۖ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفَتَرُونَ).

لباس الصوفية

- 66 وأما لباس الصوفية فالصوف وذلك لباس الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين وأول من لبس الصوف آدم عليه السلام حين أهبط الى الأرض وهو لباس موسى وعيسى وعامة الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين وهو من السنة لأن النبي ﷺ لبسه وكان لباسه ﷺ فُروى عن الشعبي عن عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه قال: رأيت النبي ﷺ وعليه جُبَّةٌ صوف وروي عن أنس بن مالك رضي الله عنه وأرضاه قال: خطب رسول الله ﷺ وعليه جُبَّةٌ صوف ثم أصحاب الصفة رضي الله عنهم لبسوا الصوف حين أنزل الله تعالى فيهم: (لَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ).
- 67 فأهل التصوف لبسوا الصوف موافقة للسنة ثم لهم في لبسهم إشارات ومعان انفردوا بها عن غيرهم فمن الصوفية من لبس الصوف بشرط العلم ومنهم من لبسه بشرط الإسقاط ومنهم من لبسه بشرط الزهد ومنهم من لبسه بشرط محبة اللابسين له منهم لبسه بشرط الرياضة ومنهم من لبسه بشرط الحقيقة.
- 68 فأما من لبسه بشرط العلم فهو الذي لبس الصوف لثوابه وموارثه فإن في لبسه براءة من الكبر ووجودًا لحلاوة الإيمان ثم إنه يزر صاحبه بنظره إلى لباسه عن كثير من المكروه.
- 69 وأما من لبسه بشرط محبة اللابسين له فهو الذي سمع أن الصوف لباس الأنبياء صلوات الله عليهم والصالحين فعجز عن استعمال حقائقه فآلته الأسوة بهم ومحبتهم إلى أن لبس لباسهم وتَشَبَّه بهم ظاهرًا واقتدى بهم في الزي وتستر بسترهم .
- 70 فأما من لبسه بشرط الزهد فإن الصوف من لباس الزهاد والنسك وهو إظهار التضاد والمخالفة والمباينة لأبناء الدنيا في مُرادهم وأكلهم وشربهم وسعيهم وحركاتهم وزهدوا في الرياسة ونزعوا ثياب الخيلاء والتفاخر فلبسوا الصوف لاختبار الذل والتواضع بموافقة جميع الأحكام فأشاروا في اللبس إلى حقيقة الزهد ، ثم حقائقه تتبع ذلك.
- 71 وأما من لبسه بشرط الرياضة فإن الصوف يكون أخشن على البدن وأجلد إِمَّا لبسوا ذلك لتجد النفس ألم الخشونة كما وجدت تنعم لين الثياب على الجلد وأخذوا في رياضة النفوس واجتهدوا حتى خمد في أنفسهم تهيج نيران الشهوات وأنفوا ملاذَّ حظِّها وأزالوا فتنة هواها.
- 72 وأما من لبسه بشرط الإسقاط فإن النفس تتبخر بزينة المترفين وتتعاظم بلباس المغترين وينفرد عن الناس إذ لبس رفاق الثياب ليرتفع في المنزل عند الناس فصار مسرورًا برياسته مشاهدًا لنفسه برضا نفسه ينظر إلى نفسه فيراها عاتبة متكبِّرة مُظْهَرَةً بلباس الكبراء وذلك وقت مقت الله عز وجل فلبس الصوف ونزع ثياب المقت ونفى رؤيته عن رؤية الناظرين بإظهار ثياب الذلة والخضوع وحقرها عند أشكالها وأمثالها في الدنيا ليزيل بذلك تعبد الناس ويسقط من عيونهم ليكون لله عز وجل خالصًا فحين أظهر اللباس بشرطها نفى رؤية الرائي وصار يعبد ربه بالإخلاص وترك الالتفات إلى غيره.
- 73 وأما من لبسه بشرط الحقيقة فالذي لبسه بموافقة وقته ورضا سره وطبقة قلبه وهجران نفسه وذلك أنه حين أشار إلى حقيقة الوجد فلبس الصوف بوافقة الحال وانزجر من لباس أهل الغرِّ والغفلة بزر الغيرة وحقائق الطوية لم يرض أن يكون لباسه بخلاف وُجده فوافق عليه سره.

74 فحين لبس الصوف واستأنس بلباسه إذ كان لباس المحزونين ووجود الآلام من مرارات الأمور الموجهة فإن لاحظ حقائقها وجدها تشتكى من مرارة البين والفرق وإن نظر إلى قلبه رآه محزوناً مغموراً مما أوردت عليه حقائق مره وإن نظر إلى نفسه رآها نخيلةً نحيفةً ذائبةً جلدة رقيقة ملتزقة بالعظم من مواريث ما في القلب ثم نظر إلى لباسه الذي لبسه بشرط الحقيقة فرآه موافقاً بجميع أحواله فهذا حقيقة لباس الصوفية وما خفي من حقائقهم أكثر ولا يمكن أن يُحصَر.

(٦)

باب

زينة الصوفية

75 وأما زينة الصوفية فالمرقعة تزينوا بها لموافقة السنة أولاً إذ النبي ﷺ تزين بها ولبسها فإنه يُروى عن أبي حازم عن سهل بن سعد قال : حكت لرسول الله ﷺ خُلة من أنماط صوف أسود وجعل لها حواشي من صوف أبيض وخرج رسول الله ﷺ إلى مجلس فضرب بيده على فخذه وقال: ألا ترون خُلتي ما أحسنها ! قال فسأها أعرابي فوهبها منه.

76 فالمرقعة لباس الأبدال والأوتاد والصدّيقين وللصوفية في معنى المرقعة إشارات ومن الصوفية من يلبسها على حكم الضرورة ومنهم من يلبسها على حكم الإسقاط ومنهم من تزين بها وأشار في تلونها إلى حقائق أهل النهايات.

77 وقد لبس المرقعة علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو أمير المؤمنين وكان فيها من الأديم ثم كان لباس أويس القرني رضي الله عنه ولباس الصائبين بعده.

78 وأصل المرقعة ما التقط من الأرض من المزابل والطرق من الخرق فغسلوا ذلك ورقّعوا البعض على بعض حتى تقل فكان لباس أحدهم طول عمره في الشتاء والصيف وقد حكى عن رابعة العدوية أنها كانت لها مرقعة أربعين رطلاً فأوصت بأنها إذا توفيت تجعل المرقعة معها في قبرها فلما ماتت رابعة دفنت المرقعة معها ، فرآها بعض الصالحين في المنام فقال : ما فعل الله بك ؟ فقالت : غفر لي وأكرمني وذكرني من الكرامات ثم أمر فحملت مرقعتي فعلّقت من العرش وهي معلقة إلى يوم القيامة، وإيا كان ذلك لشرف لابسها.

79 وشرائط المرقعة وحقائقها ودقائقها إشارات أهلها فيها تعلق فإن الصوفية رقعوا السواد على البياض والكحلي على السواد والأسود على الأزرق وهم في كل لون من ذلك إشارات فاما الأسود ففيه إشارة أهل البلوى والمصائب وذلك لون يُظهر السلطنة والهيبة وهو لباس السلاطين وكذلك لباس الخطباء يلبسونه للهيبة على المنابر فبذلك يتذاكر السلطان وفي مشاهدته ورؤيته علّم للصوفية وتذكّار.

80 ثم الكحلي وذلك لون يشهد الحزن لأنه كان أبيض زاهراً فامتحن بالصبيغ فامتحنه شاهد الحال فيه.

81 ثم الأزرق وهو موافق للون السماء وليس شيء أحزن لقلوب المشتاقين من لون السماء لأنهم لا يرون من السماء إلا اللون فحين نظروا إلى السماء تذكروا بُعد المسافة في الظاهر فهيج أحزانهم وطال اشتياقهم إلى من احتجب عنهم سبع سماوات.

82 فالصوفية لهم في كل لون من ذلك إشارة فجمعوا الألوان في المرقعة وتزينوا بها.

83 وقد حكى عن الشبلي أنه خرج يوم العيد الى المصلى وعليه مرقعة ملونة بالأسود والأزرق وغيره من الألوان وكان معه أصحابه وهو يقول: تزيّن الناس يوم العيد للعيد وقد لبست ثياب الزرق والسود وقد حُكي عن الجنيد أنه قال : إن الأرض لتزهر من أصحاب المرقعات كما تزهو السماء من الكواكب إن الأرض لتزهر ممّن لبسها بشرائطها فكما أن الكواكب علامات الهدايات يُهتدى بها في ظلمات البر والبحر كذلك حكم لابس المرقعة : أن يكونوا مواضع للقدوة وعلمًا للهداية وإنّ الأرض لتزهر ممّن كان تحت المرقعة بشرط نسيان حظّ الدارين وأصحاب المرقعات حراس الأرض وأوتادها وخيارها فبهم ترفع الزلازل عن أهل الأرض و بهم يُمطّرون وبهم يُرزقون لأهمّ الأبدال.

84 وقد حكى عن أبي الخير الأقطع قال: كنت منكراً على أصحاب المرقعات إنكاراً شديداً فكنت قاعداً يوماً في جبل لكّام يوم التروية قال: فخرج صاحب مرقعة من طرسوس فجاء إليّ وسلّم عليّ وقال: يا أبا الخير تحجّ؟ وكان يوم التروية قال: فظننت أنه يسخر مني فقلت: امض يا شيطان أنتم أصحاب المرقعات تفعلون كذا وتصنعون كذا فصلّيت عليه ، قال: فقال بلسانٍ غَدَبٍ: ومع هذا كله تحجّ؟ قال فقلت أيضاً: يا كذابين! يا مُدّعين! فما زلت أقول حتى ركع ركعتين ثم رفع قدمه في الهواء وأنا أنظر إليه فقال: يا أبا الخير تحجّ؟ قلت: بلى حسبك! فأليت على نفسي أن لا أنكر على أصحاب المرقعات قط.

85 فلايس المرقعة إذا لبسها بمشهد الحقيقة وإسقاط حظّ الدنيا والآخرة فقد أظهر إشارة الغربة وللصوفيّة في الغربة إشارات وذلك حقيقة ما به يقومون.

(٧)

باب

دَعْوَى الصَوْفَةِ

86 وأما دعوى الصوفيّة فإنهم ادّعوا حقيقة الغربة في الدار لموافقة السنّة: إذ النبي ﷺ ندب المخصوصين إلى الغربة فيما رَوَى عنه ابن عمر رضي الله عنه أنه قال: أخذ النبي ﷺ ببعض جسدي فقال: يا ابن عمر كن في الدنيا كأنّك غريب! وفيما رَوَى عنه ﷺ أنه قال: إنما مثلي ومثل الدنيا كراكب إبله استظلّ تحت شجرة ثم راح وتركها فحقائق الغربة كلها مجموعة في قوله ﷺ: ألا من كان راحلاً سائراً مسافراً أي منزل نزله وأي شجرة استظلّ بظلها كان بها غريباً نزل ساعةً على سبيل الغربة ثم راح وتركها.

87 فأهل التصوّف أشاروا إلى الغربة ففارقوا الأوطان والأهل والأولاد وساحوا في بلاد الله وسافروا في الشرق والغرب وذلك ظاهر غربتهم ثم افترقوا في حقيقة الغربة فغريب غُرِبَ عن وطنه وأهله وأولاده وغريب غرب عن حاله فغيب عنها بعد استمكانه منها فغرب بفقره وانفرد بوجده وغريب غرب عن أشكاله وكان بالضرورة مع أضداده وغريب استوحش من الخلق واستأنس بوقته في غربته وانفرد بحاله وصار غريباً فريداً.

88 فجميع ذلك أحوال ظاهر الغرباء ولأهل حقيقة الغربة إشارات خفّيات فأول من تحقّق فيه الغربة آدم عليه السلام حين أُخرج من دار السلام فألقي إلى دار الغربة والآثام فصار فيها غريباً وحيداً تحقّق فيه الغربة فأول غربته الغربة من أنيسه والثانية الغربة من الجنة والثالثة الغربة من زوجته فانفرد وقت هبوطه إلى الأرض بغربته وتحقّق فيه ذلك.

89 فالصوفيّة أشاروا في الغربة بعد الغربة في الدار وغربة الأوطان إلى عين الحقيقة فقال بعضهم: الغربة تجريد التوحيد وقال بعضهم: الغربة الغيبوبة عن الأحوال برؤية حقائق الأحوال وقال بعضهم: الغربة سرّ التفريد من عين التوحيد وقال الشبلي: ليس شيء أغرب من ذكر الله تعالى.

90 ثم حقيقة أوقات الغرباء ثلاثة: وقت الغفلة ووقت العلم ووقت الحقيقة فوقت الغفلة ظاهر الغربة وهو أن يُردّ الإنسان إلى شاهده فيكون في وقته غريباً من سرّه وحقائق طيّه ووقت العلم باطن الغربة لأن أهل الحقائق إذا رُدُّوا إلى العلم والرُخص وتعلقوا بما أحلّ الله لهم غربوا عن خالص الحقيقة بمقدار ركوب الخطّ ووقت الحقيقة سر الغربة ذلك لأهل الخالص حين انفردوا بالخصوصيّة عن سائرهم فتعلقوا بخالص الغربة واستوحشوا من جميع البريّة ألقوا بالذكر وتسلّوا بالتذكّر لأنّ بالذكر يحيا الغريب وبالتذكّر يعيش الفريد فلا يكون للغريب نفس إلاّ مع روح الذكر بموافقة أفراد ذكر المذكور بلسان الهمة من غير رؤية ثواب ولا عقاب وخالص الغربة إذا تعلّق بخالص التذكّر اجتمع غربة الذكر مع غربة الحال فصار الغريب بروح الذكر أليفاً للذكر وقد قال الشبلي رحمه الله عليه: أنا غريب وذكرك أغرب مني فلذلك ألفتُ ذكرك لأنّ الغريب للغريب أليف.

91 فهذا حقائق غربة الصوفيّة ظاهراً وباطناً فقوم منهم ارتقوا في الإشارة فنطقوا بعلوم وأشاروا إلى الغربة في الدارين وقد حكى عن أبي إسحق إبراهيم الخوّاص رحمه الله عليه أنّه قال: لو صيّر الله عزّ وجلّ أمرّي إليّ في القيامة وقال لي: ممّن! أقول: يا رب أريد مرّعة من نور وإزاراً من نور وركوة من نور ونعلان من نور فأسيح حوالي العرش وذلك من حقيقة ما وجد من خالص الغربة فلم يقل: أتمنى السُّندس والإستبرق فإنّه تمّ لي لباس الغرباء وهي المرّعة والنعل ذلك للتباين من الخليقة والتضادّ في الأحوال واللباس في الدارين فهذا حقيقة غربة الصوفيّة وإشارتهم ودعائهم في ذلك.

(٨)

باب

تعبّد الصوفيّة

92 وأما تعبّد الصوفيّة فحفظ الأسرار بموافقة السنّة مع حفظ النية في إخلاص الطاعات وإصلاح الطويّة إذ يقول الله عزّ وجلّ: (أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ) فحفظ الله قول الله عزّ وجلّ في أسرار الصوفيّة وشهدوا مراقبة الله عزّ وجلّ لهم وعلموا أنّ الله عزّ وجلّ شاهد على خفيّ أسرارهم وتقربوا إلى الله عزّ وجلّ بحفظ الأسرار وذلك حقيقة الافتقار بالذلة والاضطرار فعلم الله عزّ وجلّ منهم حقيقة ذلك فقوّاهم على حفظ الأسرار ونور قلوبهم بحقائق التذكّر فسير الصوفيّة في السرّ بالسرّ بموافقة الظاهر وحقائق الشرائع وحركات الصوفيّة من وجد الأسرار وصحّة النيّات والغالب عليهم ما إليه مرجع الأمور من السرّ لقوله ﷺ: لا ينظر الله عزّ وجلّ إلى صُوركم ولا إلى أعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وهمومكم وأوحى الله عزّ وجلّ إلى نبيّ من بني إسرائيل أن: قل لقومك ليس مرادي منكم ظواهركم إنّما مرادي منكم بواطنكم.

93 ثم لم يتفاضل الأولياء والأبرار على سائر الناس بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشيء كان في قلوبهم فالأعمال والطاعات في الظاهر تكون فيها الآفات من رؤية الخليقة والرّياء وغيره وأعمال السرّ لا يطلع عليها إلاّ البارئ عزّ وجلّ ولا يوزن الصوفية

بميزان الظاهر إذ كانوا على حكم السداد بشهادة الشرائع فإن للصوفية أسراراً مع الله عز وجل لأن الصوفية أهل الأسرار والطويات وأهل العزائم والنيات وتعبدتهم في السر.

94 وما ظهر عليهم من تعبد الظاهر فذلك من موارث الأسرار لأنهم يعبدون الله بمشاهدة القلوب فيشهدون بحقائق إيمانهم معيّبات الأمور وذلك من قوله ﷺ حين سأله جبريل عليه الصلاة والسلام عن الإحسان فقال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك فحقيقة التعبد في حقائق الإيمان وشواهد الإيقان وهي مشاهدة الرب عز وجل والثانية من الإشارة قوله: فإن لم تكن تراه فإنه يراك وذلك مشاهدة الرب عز وجل على قلوب الأصفياء والأولياء فهذه حقيقة المشاهدتين : مشاهدة بالله عز وجل ومشاهدة الله عز وجل وذلك من حقائق الأسرار والغالب فيها.

95 ومن ذلك تفرقة الصوفية في الظاهر وفرقهم الوجد حتى بانث أحوالهم وتشتت مقاماتهم : فقوم لزموا العزلة والانفراد وقوم آووا إلى الصحارى والمفاوز والمتاهات وقوم استوطنوا الغربات واستوحشوا العمران وقوم مضوا إلى رؤوس الجبال والكهوف والغيران فاستأنسوا بالوحوش والطيور وأقوام تعلقوا بعضهم ببعض بقوة الأحوال ونفع أهل الدار فكانوا موافقين في المراد والمشاهدات وصار بعضهم نفعاً للبعض وصاروا بأجمعهم حجباً على الخليفة وبراهين عليهم وسفراء بين الله وبين خلقه.

96 وقد تبين أحوال الجميع في صوفية بغداد في القديم وهم أصحاب سيد الصوفية وخطيب العارفين الجنيد بن محمد رحمه الله عليه وفي أشكاله فمن أشكاله من لزم العزلة والانفراد وهو أبو إسحق إبراهيم البتاء رحمه الله عليه وكان الجنيد يصلي خلفه وهو إمام مسجد الجنيد وكان لا يخرج من بيته إلا وقت أداء الفرائض فكان من خيار الصوفية والأولياء وكثيراً ما قال الجنيد إن أبا إسحق قفل قد ضاع مفتاحه. وبلغني أنه دخل عليه الصوفية وهو مريض فقال: يا أصحابنا من استطاع منكم أن يموت هكذا فليمت ففتح فاه وقال : ها ! مات في وقته وكان معتزلاً عزلته حقيقة الأنس بالله عز وجل عن الناس. وأما الذي أوى إلى الصحارى والبراري والمفاوز من أشكاله وأصحابه فأبو حمزة البغدادي رحمه الله عليه دخل البادية في سكر إرادة فلم يخرج منها سنين فبعد سنين وقع للجنيد أن أبا حمزة قد أقبل فاستقبله الجنيد والنوري وجاعمة أصحابه فلما خرجوا من الكوفة إذا أبو حمزة قد أقبل من البادية كأنه قطعة لحم جلده ملتزق بالعظم متغير اللون رث الهيئة فلما أقبل قال له أبو الحسين النوري : يا سيدي هل تغيرت الأسرار كما تغيرت الألوان؟ فأنشأ أبو حمزة يقول: (من الرجز):

شَرَدَنِي عَنْ وَطَنِي أَخْرَجَنِي عَنْ وَطَنِي
أَقُولُ فَقَدْ دَلِمَنُ

إذا تغنيث بدا وإن بدا غيبي
يقول لا تشهد ما تشهد أو تشهدني
فكان أبو حمزة ممن أوى إلى الصحارى والبوادي.

97 وأما من أوى إلى الخربات واستوحش من العمران فأبو الحسين النوري لم يدخل الأمصار سنين غير الجمعات وكان يأوي إلى خربات في سواد بغداد فرمما كان الجنيد يطلبه أسبوعاً فلا يجده وربما وجدته في خراب أو على رأس عين وكان يلح

عليه في أن يطعمه قليل سويق وبلغني أنه مات آخر عمره في خربة فدفنه الجُنَيْد وكتب على قبره: هذا قبر أبي الحسين النوري عاشق الرحمن.

98 وأما من أوى إلى الجبال فكثير من أصحابه حتى إن أحدهم بنى صومعةً بباب المحور وكان يقال له الحسين صاحب الصَّومعة: وكان يُحْكِم بالإشراف على الأسرار قال: فجرى يومًا شيء من كرامات الأولياء عند الجُنَيْد وقال للجُنَيْد: اعتقد إسم من شت بقلبك ولا تخبرنا به! قال فوقف الجُنَيْد ساعة ثم قال له: قد اعتقدت فقال له الحسين: هو فلان قال الجُنَيْد: فعدلت بسرِّي إلى غيره فقلت: لا! فقال: اعتقد ثانية! قال فقلت: قد اعتقدت فقال: فلان قال فعدلت إلى ثالث وقلت: لا! فلم كان في المرّة الثالثة قال له الجُنَيْد: لا! فصرخ وخرج وهو يقول: ما كذبتني ري ساعة قط.

99 وكان للجُنَيْد أيضًا صاحب فسمع آية فهم على وجهه فحكى عن أصحابه أنه دخل البادية قال فضلت الطريق وأويت إلى جبل فإذا أنا بشاب فريد حزين وحيد يتعبد في ذلك الجبل فقلت: يا فتى ما أخرجك إلى هاهنا؟ قال: أخرجتني آية من كتاب الله تعالى سمعتها قلت: وما هي؟ قال: قوله عز وجل: (وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا) قال: فتركته هناك وخرجت.

100 فهذا والله من حقيقة المشاهدة إذ علم أنه ينظر إليه حيث كان فهذا الذي هام على وجهه أوى إلى الجبال وكثير من أصحابه فإنَّ رُوَيْم بن محمّد رحمة الله عليه كان لا يأكل برهة من الزمان وكذلك في سائر جبال الشام.

101 وأما الذين تعلق بعضهم ببعض في الظاهر فأظهرهم الله عز وجل في الخلق للحُجَّة عليهم وجعلهم سفراء بينه وبين المريدين وكانوا أطباء المريدين ونشر عنهم علوم الخاصّة وعلوم المعارف فسار بوصفهم المريدون فالجُنَيْد بن محمّد وريم وأبو محمّد الجُريري والزقاق وأبو سعيد الخراز والمرتعش والنوري في بعض أوقاته وصبح السقاء والرقام وأبو حمزة وأبو الحسين المالكي والشبلي ثم من سائر البلدان مثل أبي بكر الكتاني والدامغاني وأبو بكر المصري وأبو عبد الله المغربي وابن شيبان وأبو يعقوب السوسي وأبو سليمان المغربي وأبو بكر الدّينوري والفرغاني والمزّين الكبير والمزّين الصغير وغيرهم مما يكثر عددهم رضي الله عنهم أظهرهم الله عز وجل كلهم للحُجّة على الخلق فكانوا جميعًا بمشهد الحق مجتمعين وفي أحوالهم مشتركين ولأولياء الله ناصحين ثم صاروا حجة على العالمين.

102 فهذا بعض حقائق الصوفيّة وأصحاب الأسرار ثم ما خفي من أحوالهم أكثر وكلّ ذلك من حقيقة المشاهدة ومعاني المراقبة في حقيقة الطويّة والضمير يتبع ذلك الاكتساب والمجاهدات والتحرّك بالطاعات جعلنا الله منهم برحمته وفضله.

(٩)

باب

علوم الصوفة

103 وأما علوم الصوفيّة فذلك علم الباطن وهو علم الإلهام وسرّ بين الله عز وجل وبين أوليائه بلا واسطة وهو العلم اللدنيّ قال الله عز وجل: (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) كذلك علم المخصوص وهو علامة الأولياء وحقيقة الحكمة ويكون تحقيق

ذلك من الظاهر لأنه يوافقه فمن استعمل علم الظاهر بالجد والجهد ورثه الله علماً بغير تعلّم وهو علم الباطن وعلم السرّ بينه وبين أوليائه وعلم الوسوس والخطرات واللواحق والإشارات والاستثناس والمواجيد وذلك للصوفيّة وهم في ذلك أحوال ومقامات وكشوف ومشاهدات ورموز وإشارات قد حُصّوا من بين البريّة بذلك.

104 فيرّوى عن أحمد بن غسان قال: سألت المهجيمي عن علم الباطن فقال: سألت عبد الواحد بن زيد عن علم الباطن فقال: سألت الحسن عن علم الباطن فقال سألت حذيفة بن اليمان عن علم الباطن قال: سألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: علم بين الله وبين أوليائه لم يطلع عليه ملك مُقَرَّب ولا أحد من خلقه ثم لكل ظاهر باطن ولكل باطن سرّ ولكل سر حقيقة وهو ما وهب الله عزّ وجل لأوليائه سرّاً بسر وذلك من علامات الولاية والأولياء يعيشون بذلك ويحيون به حياة طيبة فهم أعز خلق الله بعد الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين وعلومهم أعز العلوم.

105 وقد روي عن خالد بن معدان قال قال رسول الله ﷺ: إن من العلم شيئاً مكنونا أو مدفونا لا يعلمه إلا العلماء بالله عز وجل إذا نطقوا به لم يخلوه لأهل الغرة فلا تحقروا عبداً آتاه الله علماً فإن الله عز وجل لم يحقره لما استودعه علمه فالمكنون والمدفون هو علم السر وهو موهبة من الله عز وجل غير مكتسبة بكتب ولا دراسة ولا حفظ يتبع ذلك حقائق الاجتهاد والتحريك باستعمال علم الظاهر بالطاعات وذلك علوم المعارف واستنباط دقائق المعاني من صفاء الفكر وإخلاص الذكر فخص الله عز وجل أوليائه بالحكمة وعلوم تحقيق الولاية لأن ذلك علامة الأصفياء وحقيقة الأتقياء وسيرة الأولياء الذين حفظوا أعينهم عن المحارم غضوها فعوضهم الله عز وجل بحقيقة في نظرهم حتى صار نظرهم عبرة وحفظوا ألسنتهم من الكذب والبهتان والغيبة فحبسوها بطول الصمت فأورثهم الله بترك الكذب صدقاً وبترك البهتان والغيبة ذكراً وخولهم (٣٨) بالصمت الدائم فكراً فأبدل الله عز وجل لهم في كل حاجة عوضاً عما أمسكوا عن حفظها واستعملوا العلم في ردها واشتغلوا بمحاسبة حركات الجوارح تعبداً وتسيراً في عزيز طريق الخاص فأخذوا عن الله عز وجل أدب السير إليه بحفظ الجوارح وفرغ القلب وساروا إلى الله عز وجل حتى صاروا في حقيقة الخصوصية فبدلوا في الحواس مكان إمساكها إرسالاً أما العين فأمسكت عن المحذور فأرسلت بالعبرة وأما اللسان فأمسك عن الفضول والبهتان فأرسل بالحكمة وكذلك سائر الجوارح بمثلها فإذا الحقيقة اشتملت عليهم حفظتهم بوجدها وحمتهم بغيرتها وأرسلتهم بحكمها حتى صار نطقهم حكمة وصمتهم فكرة ونظرهم عبرة فبالحق نطقوا وللحق سكتوا وبالحق نظروا إلى ما أباح الله عز وجل لهم فاعتبروا به وغضوا عن غيره ، فنطقهم حكمة.

106 والحكمة لأهل الخصوص من أهل الباطن والأسرار خولهم الله عز وجل ذلك ليحببوا بها الخلق إلى الله عز وجل والعلم الظاهر مبذول يوجد بالاكْتِسَاب بالكتب والحفظ والدرس وعلم الباطن من موارث تحقيق علم الظاهر واستعاله والإخلاص فيه وعلم السر موهبة يتبعها الاكْتِسَاب والمحاسبة وحفظ النفوس عن ملاذ حظها وشهي لذائذها.

107 وكل ذلك حكمة فمنها ظاهر ومنها باطن ومنها سر فبالظاهر عرفوا حقائق الأمور وبالباطن رفعوا حقائق النفوس فبدلوا الله عز وجل المهج ثم العلم دليل والحكمة ترجمان فبالعلم يسير السائر ويمضي الدارج وبالحكمة يرتقي المريدون في سير السر وقد قال بعض أصحابنا: رأيت أبا سعيد الخراز يصلي في المسجد فسلم وقال لي: اكتب ما دفع لي: إن الله عز وجل جعل العلم دليلاً عليه ليعرف والحكمة ترجمة عنه ليؤلف.

- 108 فمن حقائق الظاهر معرفة الباطن ومن حقائق الباطن معرفة السر ومن حقائق معرفة السر معرفة الحق سبحانه وتعالى وأصل المعرفة من عين الجود وبذل المجهود فبذل المجهود من موارث عين الجود والله عز وجل الجواد الوهاب.
- 109 فهذا بعض حقائق علوم الصوفية وأهل المعرفة من أهل الباطن وكل ذلك موارث كشف اليقين وحقائق شواهد الإيمان خص الله به من شاء والله ولي التوفيق.

(١٠)

باب

خصوصية الصوفية

110 وأما الذي خص به الصوفية في أحوالها ومعانيها من جميع العموم والخصوص فالتوكل لأن الصوفية أجل خلق الله في التوكل وهم معروفون بذلك وذلك شأنهم وعامة أوقاتهم لأنهم سمعوا الله عز وجل يقول: (وتوكل على الحي الذي لا يموت) وسمعه يقول: (وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم) فتوكلوا عليه واعتمدوا على حسن اختياره وألقوا الأكتاف بين يديه وتبرأوا من الحول والقوة فرضوا عن الله عز وجل في كل أحوالهم في الضراء والسراء والشدة والرخاء قال الله عز وجل: (ومن يتوكل على الله فهو حسبه).

111 فالصوفية توكلوا على الله في كل الأسباب لأن التوكل في جميع الأشياء مأمور والتوكل على معاني كثيرة: توكل عام وتوكل خاص وتوكل بإسقاط رؤية التوكل فالتوكل العام توكل المؤمنين عامة وهو يليق بالإيمان وكل مؤمن استحق اسم التوكل على قدر إيمانه ثم للصوفية توكل خاص في حقيقة الإشارة ويكون الغالب عليهم في أحوالهم وحركاتهم وأسبابهم وتوكل خاص الخاص التوكل بالغيوبة عن رؤية التوكل وطرح التدبير وترك جميع الأشياء من الاختيار ليقوم الحق بما له عنه وحقيقة التوكل أن لا يملك شيئا ولا يملكه شيء.

112 والتوكل من زيادات اليقين والمعرفة وقد قال النبي ﷺ: لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقتم كما ترزق الطير تغدو خماسا وتروح بطانا.

113 وتوكل الأرزاق على أوجه: فأول حقيقة المتوكل رؤية الرزق قبل الرزق والثانية الركون إلى الضمان والثالثة التوكل بالكفاية ويروى عن أبي ذر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: يا أبا ذر! لو أن الناس أخذوا بهذه الآية لكفتهم: (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه) و قيل إن التوكل تحلية المهمة من الطمع وخلو اليد من الجمع وإجابة الحق بالطاعة والسمع.

114 وللصوفية في التوكل إشارات ولهم قبل تحقيقه رياضات في الدخول في الفلوات والانفراد في الصحاري ومقاساة الجوع ومجاهدة النفوس وتسليمها وطرحها بين يدي تعالى وحكي عن الشبلي رحمه الله عليه قال: إن دخول الفقراء في البادية بلا زاد تملكة ولا توكل لهم فيطالبهم الحق بتلف نفوسهم قال: ليس كذلك إنما مطالبة الحق لمن طلب منه نفسه يفده له أما سمعتموه يقول: (إن الله اشتري من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) فمن فداه بما له فله الجنة ومن فداه بنفسه فله الحق والتوكل في الحقيقة ينسي النفس وما لها والمتوكل مسلم النفس لصانعها و متعلق بعزير وعده لها ومكفي بما ضمن الحق منها.

115 وأكثر إظهار الآيات على الأولياء في وقت الضرورات وتحقيق التوكل على رب البريات وقد قال إبراهيم الخواص رحمة الله عليه وكان سيد المتوكلين : كان بدء خوضي في التوكل أي كنت أسير في الصحاري والقفار فخرجت يوما إلى بعض الصحاري فبقيت فيه ثلاثة أيام ولياليها فلما كان صبيحة اليوم الرابع وجدت ضعفا وعارضتني البشرية حتى كأني شككت في أمر الرزق فإذا أنا بأربع حيات عظام قد أقبلت حتى حضرت قدامي قال فأنست بها بما أقبلت قال: فهممت وصفرت فما سمعت نغمة أحسن من صفيها قال: فخنقتني العبرة فبينما أنا أبكي إذ نطقت واحدة منها بلسان ذلق طلق فصيح فقالت: يا أبا إسحق هل شككت في خالقك؟ قال فقلت: لا! قالت: فلم شككت في رازقك؟ فقلت: ومن أين قلت ووقفت على خاطري؟ فقالت: أوقفني عليها الذي هو في جميع الأوقات حاضري! ثم قالت: نحن من بلدان شتى قد جمعنا على عزم التوكل قال: فأردت أن أستفتحها في الكلام فقلت: لا بد وإن توكلت من طعام وإن كان ذلك أحيانا؟ قال: فأجابني وقالت: لا تحكم على السرائر فإن الله عز وجل ضامن بأن يشبعهم بذكره وأرواهم حتى لا يذكرون شيئا من معاش الخلق ولا يخطر بقلوبهم إلا في أوقات الفتور والعقوبات فقلت: سبحان الله حية تنطق بما أسمع! وجاءتني الغيرة وذلك في سري قال: فقالت: لا تنس أدبك يا أبا إسحق! ألم أنهك أن تحكم على السرائر وأن تزدي بخلقك إن الذي خلق أباك من التراب أنطقني وأنا مؤدية عنه ومنه و به تحرك سري! وأعجب من ذلك يا ابا إبراهيم أنا كنا بواد من الأودية بيننا وبينك مسيرة شهر فأحضرنا الله عز وجل بحضورك هذه البقعة! قال: فتعجبت وزادني عجا فقلت: وما لي أراك تتكلمين من بين أولئك وهن صمات؟ قال فقالت: يا أبا إسحق إن الله عز وجل سفراء بينه وبين خلقه ولهم أخلاء ووزراء وتلامذة وهؤلاء قد ألفن بكلامي وسلمن إلى جوارحن ورضن بي سفيرا بينهن وبين حبيبهن وإنك ستبلغ أعلى منازل الصدق وأنت علم التوكل وإنك وأصحابك على الحق ما سكت المریدون واستعملوا الأدب مع السفراء فإذا أفرط السفير وترك الاقتضاء للحق من سره وجاء في طريق الحق وأراد بالمریدين الرياسة والتباري والمباهاة عوتب وكان أول عقوبته صولة المریدین علیه وقلة مبالا تهم به فإذا رأيت يا أبا إسحق المرید ينطق بين يدي السفير والسفير يحتمل فاعلم أن البركة عند ذلك قد رفعت وعلى الدنيا الدبار قال: فلا أدري أأرض ابتلعتهم أم سماء اقتلعتهم فبقيت أنا في ذلك الوادي أربعين يوما فما رأيت ولم يخطر في الأربعين يوما على سري ذكر طعام ولا شراب ولا نعست فيه وكان الوادي بجانب بادية الكوفة فقرا لا أنيس بها قال: فلما كان بعد صبيحة الأربعين حضرت الحيات وسلمن علي فرددت عليهن السلام فقالت المتكلمة منهن: يا أبا إسحق هل فطنت أنك كنت ضيفنا هذه الأربعين يوما؟ فإني سألت مولاي عز وجل أن يذيقك من بعض غذاء الصديقين وأنا أستودع الله شرك وكان في فيها نرجسة فناولتنيها وغبن عني وأنا متحسر على فراقهن قال أبو إسحق: فما زلت في الأربعين يوما أجد في حلتي لذة وأجد شبعاً وأجد رائحة كل عطر كأن الوادي يفوح مسكا فهذا أول ما أراني الله عز وجل من الآيات.

116 ثم للصوفية في التوكل أوقات وضرورات ولهم حكايات جرت عليهم في أحوالهم وأراهم الله عز وجل بعد صحة يقينهم في التوكل ما ازدادوا > به يقينا ومعرفة وقد قال الخواص: من خاف من شيء سوى الله فقد خرج من التوكل وقال: المتوكل إن دخل البادية فرأى الأسد قد أقبل من خلفه فوضع يده على عاتقه ليقتله فنظر إلى خلفه خرج من التوكل وللخواص في التوكل كتاب يحكي فيه رسوم التوكل وحقائقه وترتيبه.

117 والتوكل لأهل التوكل: قال الله عز وجل: (وعلى الله فليتوكل المتوكلون) وقال سهل بن عبد الله: التوكل من ثلاثة أصناف: صنف يأكلون من حسناتهم وصنف يأكلون من إيمانهم وصنف الله يطعمهم ويسقيهم فالصوفية مخصوصة بالتوكل لموافقة محبة الله عز وجل قال الله تعالى: (ان الله يحب المتوكلين).

(١١)

باب

حرفة الصوفية

118 وأما حرفة الصوفية فترك التجارات وترك ما يشغلهم عن الطاعات رغبة في فراغ القلب من الوسواس والبلايا فإنهم يعرفون فراغ القلب وراحته فأثروا جميعا ذكر الله على الأسباب وبذكر الله عاشوا وقاموا وما يلهيهم عن ذكر الله عز وجل كسب ولا تجارة ولا شرى ولا بيع ولا سعي ولا حركة في طلب الدنيا.

فالصوفية سمعوا الله عز وجل يقول: (رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله) فتركوا التجارات والاكْتِسَابَ لأن الاكْتِسَابَ والتجارة مباح ونافلة لا فرض و لأن الكسب والتجارة مباح على حكم الكتاب والسنة فمن اختار العبادة والزهد على الكسب والتجارة فهو الأفضل وقد قال النبي ﷺ: ما بعثت تاجرا ولا زارعا وقال: ما أوحى إلي أن أجمع المال وأكون من التاجرين ولكن أوحى إلي أن (فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) وقد قال لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: لا تكونن تاجرا ولا خائنا فإن أولئك المنقوصون يوم القيامة وسئل الشبلي عن قول النبي ﷺ: أطيب ما يأكل العبد من كسبه قال: إذا مد يده إلى الله عز وجل ودعا بهما فالاشتغال بالله عز وجل أولى من الكسب وأحرى من التجارة إذا كان العبد قويا في توكله ويقينه وما عند الله خير والله عز وجل يرزق العبد من حيث لا يحتسب قال الله عز وجل: (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ورقة من حيث لا يحتسب) فإذا اشتغل العبد بالله عز وجل غرم الله عز وجل السماوت والأرض رزقه وقد قال الله عز وجل: (قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين).

119 فالصوفية تركوا التجارات لما أثنى الله عز وجل على التاركين ذلك والمؤثرين تجارة الآخرة عليه فإنها تجارة لن تبور فأثروا عبادة الله على الكسب وتوكلوا في الأرزاق على الكفيل الضامن عز وجل ووافقوا السنة في ترك ما يشغلهم عن الله عز وجل فلما رأوا الكسب مباحا بشرائطه ورأوا المعاش من أوجه شتى وعلموا أن الله عز وجل لا ينسى أوليائه ولا يضيعهم اشتغلوا بطاعته وعبادته وآثروها على سائر الحركات.

120 فلما صح لهم الترك بحقيقته افترقوا في الأحوال: فتارك جلس على التوكل وانتظر وقت مراد الله عز وجل فيه فإذا أصابه ضر أو جوع صبر واجتهد إلى أن رزقه الله من حيث لا يحتسب وتارك جلس فاشتغل بعبادة الله عز وجل فإذا ورد عليه الضرورة والفاقة تعرض للمسألة فسأل مقدار ما سد به جوعته فأكل ذلك وعاد إلى عبادة ربه عز وجل وها هنا تارك جلس ورفع الأطماع وحمل ثقل الجوع ومرارة الصبر وعلم أن الله عز وجل مفتاح الأبواب ومسبب الأسباب فإن آتاه الله عز وجل رزقا من غير مسألة ولا إشراف نفس قبل وإلا صبر وتارك جلس فنسي جميع الخلق ونفي عن نفسه رؤية الخليقة ثم انتظر ما يقع في قلبه عند الفاقات وأصغى إلى خواطر سره فإن أذن الحق له في التحرك في الطلب طلب وسأل من غير رؤية واسطة وإن لم يأذن له الحق جلس وراقب السر.

121 فهذه أحوال الصوفية في الترك والمسألة ولهم حقائق تعلو عن الوصف ولطائف من الحق في وقت الفاقات والضرورات وكذلك في سائر الأوقات وأمور الصوفية عجيبة وأحوالهم ظريفة وقد حكى عن بعض أصحابنا أنه مد يده إلى رجل فأشار إليه بشيء فامتنع الرجل وصال عليه فرجع فقال له الرجل: ويحك صلت عليك فلم تغضب! فقال: لو كنت ماذا إليك يدي قطعت يدي! فكان مد يده إلى الحق فرأي المنع من الذي طمع في عطائه وكان بعضهم إذا جاع يرفع فاه إلى الناس فلا يأخذ بيده شيئاً فكان الناس يلقمونه فحين شبع عاد إلى موضعه.

122 وكثير من خيار الصوفية والفقراء تعرض بحسن التعرض فكان لهم في التعرض سالم يطلع عليه إلا البارئ عز وجل وقد قال بعض أصحابنا: مذ علمت أن الصدقة تقع في يد الله ثم في يد السائل ما أخذت شيئاً إلا منه وحكي عن المرتعش حكاية لطيفة: قد أشار إليه فقير بشيء وتعرض له فامتنع عن ذلك وكان ذلك في بدء أمره وذلك أن المرتعش كان ابن دهقان بنيسابور فذكر بدءه أنه كان جالسا على باب داره قال المرتعش: فإذا أنا بشاب عليه مرقعة وعلى رأسه خرقة فأشار إلي متعرضا إشارة لطيفة فقلت في نفسي: شاب جلد صحيح لا يأنف ولم أرد عليه جوابا بعد قال: فصاح الشاب صيحة هالتي وقال: أعوذ بالله مما خامر سري! فقال المرتعش: فغشي علي فخرجت جارية لنا فرأيتي فاجتمع حولي خلق كثير فما أفقت إلا بعد حين فلما أفقت لم أر الشاب فتحسرت على ما كان مني فرأيت تلك الليلة علي بن أبي طالب رضي الله عنه في النوم والشاب معه مشيرا إلى بعلي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو يهني ويقول: إن الله تعالى لا يجيب سؤال مانع سائله! قال المرتعش: فانتبهت وفرت ما في يدي وما نالت وخرجت وسمعت وفاة والدي وأخي بعد خمس وعشرين سنة وما رجعت إلى نيسابور بعد ذلك وصار منعي الشاب عيبا ما يفارقي الحياء ولا يفارقي حتى اللقاء فبان في هذه الحكاية حقائق السائل بعد الترك والتارك بعد الجمع وللصوفية في الترك إشارات خفيات وافقوا بذلك الحق باتفاق طاعاته وعباداته.

(١٢)

باب

أحكام الصوفية

123 وأما أحكام الصوفية فالصبر على البلوى واحتمال الشدائد من الأمور والمكاره من الأسباب وذلك ميدان الصوفية لأنهم سمعوا الله عز وجل يقول: (واصبر وما صبر إلا بالله) وسمعوه يقول: (وبشر الصابرينه) وسمعوه يقول: (والصابرين والصادقين) وسمعوه يقول: (والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا).

124 فالصبر حبس النفس عن الحظوظ والوقوف في ميادين البلوى فالصوفية في ميدان البلوى يجولون لأنهم حين ادعوا المعنى ابتلوا وذلك أن الله عز وجل أبلى المؤمنين وامتنحنهم وفتنهم ليستخرج منهم حقائق الإيمان بالرضى والصبر في البأساء والضراء قال الله عز وجل: (أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) فأبان الله عز وجل للمدعي الإيمان افتتانه وأن حقيقة الإيمان الصبر على الشدائد حقائقها ثم قال الله عز وجل: (ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلم الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين) فصدق المؤمنين تبين عند نزول البلوى والمصائب والضر والبؤس.

125 وخصوصية الصوفية في الصبر في فناء النفوس تحت أحكام الحق لأنهم حين أشاروا إلى الحق ادعوا وحين ادعوا ابتلوا لأن الدعوى مقرونة بالبلوى والصوفية للبلاء خلقوا وفي البلاء ربوا وفي البلاء عيشهم وفي البلاء سيرهم ومن البلاء نطقهم وفي البلاء وجودهم وإلى البلاء قصدهم والبلوى اختيارهم لأنهم وجدوا الله وجل اختبر أوليائه وأصفياه فقال عز وجل: (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين).

126 فأهل التصوف صبروا على البلوى واختاروها لأنهم يحتملون الكل بمشاهدة الحق إذ يقول الله عز وجل: (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا) فمشاهدة الحق أخذتهم عن مرارات التصبر وتجزع الصبر وجوعه فيعيشون تحت عزيز اختياره ولطيف اختباره.

127 والله عز وجل يختبر أوليائه بمقدار تفاوت معارفهم وقوة يقينهم ثم يختارهم بكرم اصطفائه وجليل اختباره فلذلك هم أشد الناس بلاء بعد النبيين والمرسلين وقد قال النبي ﷺ: أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الصالحون ثم الأمثل فالأمثل.

128 فأهل التصوف اختلفوا في احتمال البلوى واختيارها: فمنهم من لا يختار البلوى ولكن يختبر بذلك فيصبر بعد اختباره ومنهم من اختارها وصبر عليها باختيار الحق ومراده ومنهم من طلب البلاء: إن وجده فرح به وصبر عليه وإن لم يجده حزن فوته ومنهم من إذا فقد البلاء استغاث إلى الله عز وجل فسأله ومنهم من استقبل البلاء بالدعاء وذلك حاله.

129 والبلاء يستخرج الحقيقة من أهل الدعاوى فمن شهد البلاء بالبلاء عجز وحرم ومن شهد البلاء بفقد البلاء تعدى وظلم ومن شهد البلاء بتسليم البلاء نجا وسلم.

130 وقال أبو بكر الدينوري: لا تشهد البلاء بالبلاء فيحجبك ولكن اشهد البلاء بتسليم البلاء فيحملك وقال بعضهم: لا ترد البلاء بالفرار منه فتهلك ولكن اقبل و البلاء من المبلي واستعن وسطه لتدرك.

131 وأهل التصوف حركاتهم مقرونة بالدعاوى ودعاويهم مقرونة بالبلوى لأن حركات الصوفية كلها دالة على الحق ومشيرة إليه بالصدق والكذب فأهل الصدق تنطق عليهم الدعاوى فإذا اختبروا بالبلوى صبروا ولم يعجزوا فالصبر يشهد بصدق دعاويهم وأهل الكذب ينطقون بالدعاوى بلا بينة ولا حقيقة وليس لهم الصبر تفضحهم وتذيع عجزهم وضعفهم.

132 ثم للصوفية في افتراق جريان الأحوال عليهم إشارات فتغير عليهم الأحوال في البلوى: فمنهم من يكون نطقه بلاء ومنهم من تكون حركاته بلاء ومنهم من يكون صمته بلاء ومنهم من يكون سكوته بلاء قد اختلفت أحوالهم في البلوى وكثرت إشاراتهم فيها فالحق يجمعهم في أصل المعنى وبالبلوى يفرقهم ليكون التفريق حقيقة للجمع وذلك ما تدور عليه مذاهب الصوفية وما بقي من أحوالهم أكثر من أن حصى وتحضر.

(١٣)

باب

أخلاق الصوفية

133 وأما أخلاق الصوفية فحسن الخلق ولين القول وبذل السلام وطلاقة الوجه وبشاشة الشاهد ومحبة الفقراء والإيتار عليهم وإن كانوا في غاية الجهد والخصاصة قال الله عز وجل: (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) فالإيتار من

أخلاق رسول الله ﷺ وأهل بيته وأصحابه رضي الله عنهم أجمعين وقد تعلقوا بخلقهم إذ كان عليه الصلاة والسلام أحسن الناس خلقا قال الله عز وجل: (وإنك لعلی خلق عظیم) فالصوفية اقتدوا بالنبي ﷺ في كل شيء حتى في الخلق وقد قيل إن التصوف حسن الخلق.

134 وللصوفية في الخلق إشارات وقد قال ﷺ: إن الرجل ليلبغ بحسن خلقه درجة الصائم القائم وذلك أن المصلي يصلي لنفسه وكذلك الصائم يصوم لنفسه والخلق الحسن يتعدى منه إلى غيره فيفرح به مؤمن ويسر به قلب كل مسلم وقيل: انتهى الصوفية إلى الخلق وبالخلق يرغب الكافر في الإسلام وبالخلق يجذب الجاهل من الجهل وبالخلق يحب الله إلى الخلق وبالخلق يواسى و بالخلق يواصل وبالخلق يدرك جميع الخير و لقد دعا الله عز وجل نبيه ﷺ إلى الخلق في آيات كثيرة إذ يقول تبارك وتعالى: (وخذ العفو وأمر بالعرف) ويقول الله عز وجل: (وجادلهم بالتي هي أحسن) ويقول عز وجل: (ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم) ويقول عز وجل: (فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر وأما بنعمة ربك فحدث) ثم دعا الناس كافة إلى حسن الخلق وقال عز وجل: (وقولوا للناس حسنا).

135 فالصوفية أشاروا في الخلق إلى التخلق بأخلاق الله عز وجل وذلك الخبر المروي أن الله عز وجل ثلاثمائة وستين خلقا من آتي بواحد منها دخل الجنة وروى في الخبر أيضا عن النبي ﷺ أنه قال: إن الله رحيم يحب من عباده الرحماء فكذلك في سائر الأخلاق التي عظم بها خلق نبيه ﷺ وأوحى الله عز وجل إلى داود عليه الصلاة والسلام: يا داود تخلق بأخلاقى وإن من أخلاقى أي أنا الصبور الشكور.

136 فإشارات الصوفية في الخلق من عين موافقة الحق بشرط التباين وفرق الربوبية والعبودية ثم من أخلاق الله عز وجل ما لا يجوز أن يتخلق بها العبيد وذلك الجبروت والكبرياء والعظمة والبطش والسلطة وطلب المدح وذلك أخلاق الربوبية التي انفرد بها وله العظمة والجبروت وحده لأنه العزيز في وحدانيته الجليل في فردانيته انفرد عن الأشياء تعززا وتجبرا واستعبد جميع خلقه بقدرته ثم دعا أوليائه بحسن الخلق مع كل أحد فيروى أن الله عز وجل قال لموسى عليه الصلاة والسلام: يا موسى حسن خلقك ولو مع كافر فخلق الصوفية في التصوف هذا وذلك أن أحكامهم أنهم آثروا الله على ما سواه في بدء القصد وتركوا الدنيا زهدا فيها فلم يكن عندهم تصلح للإيتار (50) على الله عز وجل فرموها إلى البر والفاجر حتى تجردوا وفنوا عن الدنيا فرجعوا إلى أنفسهم فتركوا حظوظها وشهواتها لله عز وجل فحين عرفوا خساسة النفوس أنفوا أن يؤثرها على الله عز وجل فآثروها على أولياء الله للخدمة والفداء لهم فادعوا في ذلك دعاوى وغاروا على الحق أن تكون النفوس تصلح لفداء أمر الحق ولهم في ذلك منازل و مقامات والخلق لا تعد أحواله ورسومه وهو موهبة بالتوفيق من الحق ولي أوليائه في أخلاقهم وأحكامهم.

(١٤)

باب

سخاء الصوفية

137 وأما سخاء الصوفية فالبذل فمن كريم أخلاقهم أنهم وافقوا النبي ﷺ إذ كان أسخى خلق الله في العسر واليسر وما سأله أحد شيئا قط فقال: لا.

138 والسخاوة أجل خلق المؤمن وذلك لقلّة الدنيا عنده والسخاء والكرم من أخلاق المرسلين والأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ويروى أن الأولياء لم يتفاضلوا على سائرهم بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بسلامة الصدر وسخاوة النفس والله عز وجل يحب الأسخياء ويبغض البخلاء إن البخل والشح من وصف النفس الأمانة بالسوء قال الله عز وجل: (ومن يوف شح نفسه فأولئك هم المفلحون) وقد روي في الخبر أن الله عز وجل يقول لجنان عدن: طوبى لك منازل الملوكة! وعزّي وجلالي! لا يجاورني فيك بخيل ويروى أن الجاهل السخي أحب إلى الله من المؤمن البخيل وفي السخاوة من الأخبار ما لا تعد ولا يحصي.

139 وبلغني أن السامري لما صنع العجل وأحرقه موسى عليه الصلاة والسلام فأراد موسى عليه السلام أن يقتل السامري فقال الله عز وجل لموسى: لا تقتل السامري! فإنه سخي فأخر عذابه إلى الآخرة سخاوته وهذه دلائل ظواهر للسخاوة وبذل الأموال.

140 وللصوفية في معنى السخاء إشارات ومعاني لأنهم بذلوا الأموال بظاهر السخاوة وبذلوا الأخلاق بباطن السخاوة وبذلوا النفوس بحقيقة السخاوة وقد قال الله عز وجل: (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) فالبر الجنة ولن تنال إلا ببذل المحبوب من الأموال فلا ينال ولاية الحق إلا من بذل نفسه لله عز وجل إذ هي أحب الأشياء إليه وما أخذ حظوظها ومنعها شهواتها سخاوة وتقربا بها إلى الله وجل.

141 والصوفية أسخى خلق الله تعالى وأجود خلق الله تعالى في البذل والمواساة ولا يقع اسم التصوف على بخيل قط ولا يشم رائحة التصوف من يكون عنده عازاة الدنيا وعزازة النفس أخلاق البخلاء فمن بذل ماله خالصا لوجهه فله الجنة ومن بذل نفسه خالصا فله الحق قال الله تعالى: (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) فأبان الله عز وجل بأنه اشترى النفس فمن باعها فله الحق ثم قال بعد قوله عز وجل: أنفسهم: وأموالهم: بأن لهم الجنة فعوض النفس قرب الله عز وجل وعوض الأموال الجنة.

142 والصوفية تدعي في السخاوة موافقة الحق في الجود وبغض الدنيا فإن الله جواد يحب الجود وخلق الله الدنيا فقللها فكيف يقوم العارفين بها وببذلها عوضا ولا تزن الدنيا من أولها إلى آخرها عند الله جناح بعوضة.

143 فالسخاوة خلق شريف سني وهو أول مقام الصوفية وحكي عن يوسف بن الحسين أنه قال: التصوف ينزع عن أصحاب الحديث البخل والحديث ينزع عن الصوفي الجهل فبذل الصوفية المال للعامة البر والفاجر بلا تمييز حقيقة السخاوة في الظاهر وبذل الصوفية النفوس للخاصة بلا تمييز حقيقة السخاوة في الباطن وبذل الصوفية الأرواح للحق عز وجل بلا تمييز حقيقة السخاوة في السر وكل ذلك يتحقق بالمحاسبة فيها ومراقبة الحق في تصرفها فبذل المال بالعلم وبذل النفوس بالوجد وبذل الأرواح بالمشاهدة وأظهر الله عز وجل السخاوة الكاملة من الفقراء الموسومين بالتصوف الذين عرفوا حقائق الأمور وكانوا أجود الناس وأسخاهم بعد النبيين صلوات الله عليهم جعلنا الله عز وجل من خالص أوليائه الذين بذلوا الكل للحق فقام الحق لهم عنهم إنه ولي قدير.

موافقة الصوفية ومؤلفاتهم

144 وأما مؤالفة الصوفية بعضهم لبعضهم ومحبتهم وموافقتهم فذلك تقديم مراد الله عز وجل فيهم فإنه ألف بين قلوب أوليائه في الأصل قال الله عز وجل: (ولو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم) فمن الألفة تكون المحبة ومن المحبة تكون الموافقة ثم الألفة غير مكتسبة لأن الله عز وجل نفى عنها الاكتساب وتولاها وهو الولي في كل الأحوال خاصها وعامها والمحبة مكتسبة لقوله ﷺ: تمادوا تحابوا! فالحبة مكتسبة بالهدية وقد قال ﷺ: جبلت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها فبالإحسان تكتسب المحبة ومن المحبة تكون الموافقة وحقيقة الألفة سابقة في حقيقة الأرواح داخلية تحت تقديم المعارف وقد قال ﷺ: الأرواح جنود مجنونة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف فمعرفة الأرواح قديمة وإظهار ائتلافها حين قال الله عز وجل: (ألست بربكم) فيروى في الخبر أن الله عز وجل لما أخرج الذرية من ظهر آدم عليه السلام على مثال الذر فقال لهم: ألست بربكم فأحبت الذرية واضطربت من حلاوة نعمة النداء فكل روح سبق له من الله عز وجل الألفة بينه وبين غيره قربهم في وقت الحركات فألفوا فكذلك تتعارف الأرواح وتتشام كما يتشام الخيل ليعرف بالشمة حقيقة الألفة بالمعرفة القديمة وعزيز مراد الحق في الأزلية والتعارف من سبق مراد المعرف في الائتلاف فالأرواح بنور الألفة تعارف و بحقيقة مراد الحق في الائتلاف عرف.

145 والألفة من حقائق المؤمنين وقال ﷺ في وصف المؤمنين: إخم يألون ويؤلفون ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف وهي مخصوصة قدر الله تعالى ذلك عز وجل بحكمته وعزيز نعمته فقال عز من قائل: (واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا) فالنعمة الألفة التي جمعت بين قلوب المؤمنين.

146 والأخوة تتبع الألفة وهي مخصوصة ومعمومة فأما الأخوة المعمومة فما قال الله عز وجل: (إنما المؤمنون إخوة) فهذه أخوة الإيمان فعمتهم في ذلك. وأما المخصوصة فهي المكتسبة في الظاهر وإن كانت إظهارا لما هو غير مكتسب وهو ما فعل النبي ﷺ حين آخى بين المهاجرين والأنصار وكانت تجمعهم عمومية أخوة الإيمان فدعاهم إلى الخصوصية فيها وذلك مما عرف من حكم الائتلاف بينهم وما كان خفا عنهم فروى أنس بن مالك رضي الله عنه قال: لما قدم عبد الرحمن بن عوف رضي المدينة آخى رسول الله ﷺ بينه وبين سعد بن الربيع الأنصاري قال: وكان عند سعد امرأتان فعرض عليه أن يناصفه أهله وماله فقال له عبد الرحمن: بارك الله لك في أهلك ومالك! وإنما ذلك مما سبق لهم < من > الله عز وجل. فحين أراد الله عز وجل إظهار ذلك وقع حكم الإخاء فمن سبق له الألفة صح له من الأخوة.

147 وأما المحبة في الله عز وجل فهي من عزيز الإيمان وهي داخلية في حقيقة الأخوة متصلة بها وقد روي عن النبي ﷺ عن الله عز وجل أنه قال: حققت محبتي للمتحابين في حققت محبتي للمتباذلين في فبمحبة الله عز وجل تحققوا في الأخوة وبها ألفوا ومحبة الله عز وجل هي التي جمعهم في الألفة وخصوصية الأخوة وقد قال النبي ﷺ وذكر عنده الإخاء: إن أدنى المتحابين في الله أن يجتمعا بالشيء وهما مفترقان فإذا اجتمعا كانت ههمهما واحدة فالصوفية جمعهم حتى إن بعضهم يرد من المشرق والآخر من المغرب فيصيران كالواحد في التبادل والتألف ويكونان جميعا كجسد واحد إذ كانوا بحقيقة

التصوف متصلين وفي الإشارة لله صادقين فهذا حقيقة أخوة الصوفية الصادقين في التصوف وموافقتهم ومؤلفتهم بموافقة الكتاب والسنة.

(١٦)

باب

معروف الصوفية

148 وأما معروف الصوفية فمن أصل الإشفاق على بني الجنس من حرمة الاجتماع في صلب آدم عليه السلام وما جعل الله عز وجل في قلوبهم من النصيحة لولد آدم عليه السلام ثم اختار الله عز وجل الذين بذلوا النصيحة وأمرهم بالمعروف ونهوا عن المنكر فقال عز وجل: (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) فتعلق حقيقة الاختيار باكتساب ما أمر الله عز وجل به قال الله عز وجل: (وأمرهم بالمعروف ونهوا عن المنكر) وقال عز وجل في قصة لقمان: (وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك) وقال النبي ﷺ: لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليبعثن عليكم من لا يرحم صغيركم ولا يوقر كبيركم.

149 فالصوفية أمرهم بالمعروف ونهوا عن المنكر بثلاثة معان: بأمر الله تعالى لأمر الله والشفقة والنصيحة والإصلاح بين الإخوان وخصوصية الصوفية في المعروف أنهم لا يبالون في الله لومة لائم والصوفي إذا ورد عليه أمر من أمر الله عز وجل نسي في جنبه جميع الخليقة حتى نفسه ولا يحمي دنياه ولا نفسه ولا يصون رياسته لأنه يجتهد في نهي المنكر بالقول والجاه واليد فإن تغير وإلا غيره بقلبه بشرائط وقته وحكم زمانه وعصره وذلك أضعف الإيمان.

150 ثم أمر المعروف ونهي المنكر من وجهين: بالعلم والوجد فأما الذي بالعلم والتميز فبالمدارة واللطف واللذة واحتمال المكاره والصبر على المصيبة وأما الذي بالوجد فذلك من حقيقة الغيرة وغلبة حقائق الإيمان يغير ولا يخطئ بالصولة والبطش فيمضي ذلك على السداد وحكي عن إبراهيم بن عيسى رحمة الله عليه قال: كنت ببغداد عند معروف الكرخي رضي الله عنه قال: فكنت أمضي معه يوما من الأيام قال: فلما وردنا شط الدجلة كان بعض أبناء الوزراء يلعب بالشطرنج قال: فبرز معروف وأخذ رقعة الشطرنج وطرحها في الماء قال: فبقي ابن الوزير متحيرا ساكتا إلى بيته قال لي: يا إبراهيم إياك أن تفعل كما فعلت فتهلك ثم من استعمل بحقائق الوجد من الصول وغيره في وقت التمييز والعلم في نهي المنكر كان ما أفسد أكثر مما أصلح وإن استعمل العلم في وقت غلبة الوجد والغيرة كان ذلك ضعف الحال فهذا وصف معروف الصوفية بموافقة الكتاب والسنة.

(١٧)

باب

محاورات الصوفية

151 وأما محاورات الصوفية وتناقروهم ففي خذلان أهل البدع وترك توقيهم وهجرانهم لنصرة السنة لأن الله تعالى قال: (إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم) فالصوفية معروفة بنصرة الدين متقومة عند أكثر الناس في تشديدهم وتشريكهم قد أقامهم

الله عز وجل لحفظ دينه وجعلهم حجة على غيرهم من أهل العلم الظاهر فإذا لزم أهل العلم الأوطان وصانوا أنفسهم وأموالهم وأهل الدنيا الأسواق وأعمالهم وتصرفهم فالصوفي قام على نصرة الدين وخذلان أهل البدع لأن الصوفي مجرد فقير و ليس له رعاية مال ولا دنيا ولا يداهن أحدا من أهلها قد رضي من الدنيا بسد الجوعة وستر العورة ثم لا يبالي في الله عز وجل لومة لائم قد كفاه في الدنيا نصرة دينه وصيانة فقره وأداء فرضه.

152 فالصوفية هم السيوف الشاهرة على أهل البدع والضلالات فيقتلونهم بالإعراض عنهم يقول الله عز وجل: (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم) فأعرضوا عن أهل الضلالات وهجروهم وتركوا توقيرهم ومؤاكلتهم ومشاربتهم طلبا لمرضاة الله عز وجل وعزاة للسنة وقوة للشرعية المستقيمة فهم أهل الأثرة من أهل السنة الذين ينصرون دين عز وجل وهم ظاهرون منصورون.

153 و قد روي عن النبي ﷺ أنه قال: لا يزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم خذلان من خذلهم إلى أن تقوم الساعة وروي في بعض الأخبار أنهم الفقراء وروى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: إن الله عز وجل عند كل بدعة كيد بما الإسلام ولما يذب عنه ويتكلم بعلاماته فاغتنموا تلك المجالس بالذب عن الضعفاء فحقيقة الخبر لمن تحقق في المعنى فظاهر ذلك ما هو ظاهر في العصابة المترسمة بالتصوف لأن همه جميع الناس ما هم به مشغوفون من الدنيا وطلب الرياسة المال والتفاخر وهمة جميع التصوف ترك ما اشتغلوا به ونصرة الدين ورعاية الفقر فإذا رأيت الصوفي يداهن لأهل الدنيا ويسامح أهل البدع ويتواضع لأبناء الدنيا فاعلم أنه عارية في اسمه وصار جميع حركاته حجة عليه وجميع ما ناله من الدنيا باسم التصوف وما أكل به حرام عليه فإن من أكل بالفقر وجب عليه صيانة الفقر والدين وقد قال الرقاق: من لم يتحقق في الفقر أكل الحرام المحض وذلك لأن الصوفي يأكل برسمه ويصون فقره ويقبل بدينه فإذا لم يسامح أهل الغيرة من أهل الدنيا الدنية يصيبه ثم اشتغل بعبادة ربه وصيانة وقته فهو الصوفي وإلا أكل بدينه.

(١٨)

باب

مناقرة الصوفية ومناظراتهم

154 وأما مناقرة الصوفية ومناظراتهم فتكون عند جريان العلم وطلب الحقائق واستنباط المعاني بعضهم من بعض في علوم الخطرات والإشارات والهواجس واللحظات والوساوس و مقامات أهل الصفاء وأحوال المقربين والفرق بين المريدين والمرادين والطالبيين والمطلوبين في معاني أهل التصوف.

155 وأصل مناقرة الصوفية أنهم ادعوا معنى شريفا وحكما لطيفا فخصوا به ثم اختلفوا في السير والقصد ولكل واحد منهم طريق وحال لأن الطرق إلى الله عز وجل أكثر من نجوم السماء فهم في السير مختلفون ثم الحق يجمعهم على معنى واحد ولكل سائر حال ولكل حال سر ولكل سر غلبة ولكل غلبة حقيقة.

156 وأهل التصوف سائرون إلى الله عز وجل في الطرق: فمنهم من غلب عليه في الطريق الحجة ومنهم من غلب عليه الشوق ومنهم من غلب عليه الخشية والخوف ومنهم من غلب عليه الرجاء ورؤية النعمة وكل واحد منهم ينطق عن حاله وغلبه

وقته ثم منهم راض ومنهم صابر ومنهم قانع ومنهم شاكِر ومنهم متوكل ومنهم ذاكر من موارِث لأصول السابقة إلى القلب ومواجيد غلبات الأحوال في السر تتحقق بشواهد العلوم الدالة على أحوال القلوب الشاهدة بتحقيقها.

157 ثم لكل حق حقيقة ولكل حال حقيقة فحقيقة الراضي ترك الاختيار والوقوف مع الله بلا جزع وحقيقة الصابر خرس اللسان عن الشكاية واحتمال الشدائد بالرعاية وحقيقة القانع طيبة القلب بمر القضاء والرضى بما قسم الله عز وجل وحقيقة الشاكر استعمال الشدائد والعزائم من العلم وطيبة القلب وتحريك اللسان بحمد الله من وجد القلب وحقيقة المتوكل أن لا يملكه شيء ولا يملك شيئاً. فهذا ما يكون فيه مناقرة الصوفية في اختلاف الوجود والعلوم والرسوم وطلب الحقائق والفناء عن الأحوال وقد قال رويم رضي الله عنه وأرضاه: ما زالت هذه الطائفة بخير ما تناقروا فإذا تركوا المناقرة تركوا المذاكرة فالصوفية مناقرتهم جريان العلم وطلب الحقائق بعضهم من بعض ثم غيرة الحق تلحقهم لئلا يركن بعضهم إلى بعض وقد حكي عن الجنيد أنه كتب إلى أبي سعيد الخراز أن الفقراء بورك يتناقرون ويقع البعض في البعض فكتب إليه أبو سعيد: وأما مناقرة الفقراء بعضهم على بعض لأجل الدين فلا بأس فهذه أحوال مناقرة الصوفية وأحوالهم على ذلك تجري لأنهم في حفظ الحق والله وليهم جعلنا الله منهم برحمته.

(١٩)

باب

اختيار الصوفية

158 وأما اختيار الصوفية فله ظاهر و باطن أما ظاهر اختيارهم فالذل والتواضع وأما باطن اختيارهم فترك الاختيار وإنما اختاروا الذل لقلة النفوس وما عرفوا من شريتها وكبرها وجبريتها وطلبها العلو والارتفاع والله عز وجل يقول: (تلك الدار الآخرة جعلها الذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين) فتركوا علو النفس واختاروا تذليلها وتواضعوا وتصاغروا وحقروا أنفسهم لموافقة السنة فإنه يروى عن الحسن قال قال رسول الله ﷺ: أوحى إلي أن أتواضع فتواضعوا! فالتواضع قلة النفوس عند جري أحكام الحق وتصغيرها عند قبول الحق ممن كان صغيراً أو كبيراً كان أو فاجراً إذا كان ناطقاً بالحق.

159 وقد قال الجنيد: التواضع على ثلاثة معان: تصغير النفس في النفس وتصغيرها عند غيرها وقبول الحق ممن كان يترك التعزز.

160 واختلفت الصوفية في تذليل النفوس وتصغيرها: فمنهم من ذلها للمعرفة بأصلها ومنهم من ذللها لثواب التواضع ومنهم من ذللها لوجود العداوة منها ومنهم من ذللها لهوان الدنيا عنده وهوانها عليه.

161 ثم التواضع من أوجه: فتواضع بالعلم وتواضع بالوجد وتواضع بمطالبة الحق عز وجل والمتواضع بالعلم تواضعه خطرات بمصاحبة العلم فإذا فقد ترك والمتواضع بالوجد تواضعه موارِث وجوده فإذا تحقق في الوجد صار التواضع حاله والمتواضع بمطالبة الحق يكون أبداً صغير النفس حقير النفس كلما ذكر ربوبية الحق ازداد تواضعاً وخشية فمن تواضع بالعلم وتحقق فيه رفعه الله في الدنيا والآخرة ومن تواضع بالوجد وتحقق فيه غيبه الله عن الخلق ومن تواضع بمطالبة الحق وأجاب صار مع الحق في الدنيا والآخرة. فهذا اختيار الصوفية بموافقة السنة وموافقة أمر الله عز وجل.

إسقاط الصوفية

162 وأما إسقاط الصوفية فلحقيقة الإخلاص وإسقاط رؤية الناس والتبرؤ من تعبد الخلق قال الله عز وجل: (ألا لله الدين الخالص) وقال عز وجل: (فمن كان ترجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا) وقال عز وجل: (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين).

163 ثم الصوفية وجدوا نفوسهم بحب الإشراك في العبودية وأن تحمد بأفعالها وأن ترائي الناس بأعمالها لأن النفوس على هذه جبلت فهي تميل إلى ثناء الخلق والرياسة والحمد بما لم تفعل وكل ذلك مستقيم في النفوس برؤية الخليقة لأن النفس ما دامت ترى الخلق لا بد لها من تعبد الخلق إلى أن يأتيها العزم والرحمة من الله تعالى فتقهرها وتغني عنها بالصلة رؤية الخلق في معاملة الحق سبحانه وتصحيح ذلك بالإسقاط وأن يرى جميع الخلق في جملة الأموات وأنهم لا يملكون ضرا ولا نفعا لأن الرياء والشرك وعزها يظهر من رؤية الخليقة والنظر إليهم والاستماع منهم وبما يأتون من المدح والإطراء والتزكية.

164 وليس شيء أضر على الصالحين والنساک والزهاد بعد تحقيق أحوالهم والوقوف في حقائق مقاماتهم من ثلاث: من فتنة النساء ورؤية الخليقة وحب الرياسة وكذلك يضر على الصديقين والعارفين والصوفية إلا من من عصمه الله وسدده ووقفه بالإسقاط والإخلاص ليسلم دينه من غوائل النفوس وشريتها ودقائق بوائقها وقل من ينجو منها والعجب ممن نجا من ذلك كيف نجا فإن آخر ما يخرج من قلوب الصديقين حب الرياسة وقد قيل: حب الرياسة داء لا دواء له.

165 فالصوفية تشمروا لذلك بعدما طالبهم الحق بالإخلاص في توحيد الصدق ومعاملته وصفاء الإشارة في الحقيقة إليه فمنهم من وقع له في نفس الإشارة حقيقة الإخلاص إلى الحق بإسقاط الدار ومن فيها ومنهم من وقع له بعد تحقيق الإشارة الصحة معنى الإشارة فأشاروا إلى الحق بصدق الضمير وإخلاص المعاملة له ومنهم من وقع له بعد دعواه لصحة القول وإخلاص الفعل فأشار إلى الحق بطلب صحة القول وصدق العمل فيه فأما الذي وقع له الإخلاص في نفس الإشارة فهو للحق مطلوب من الحق ، وهو في أول لائح به وفي أول إشارة أفني فهو للحق بمراد الحق وشواهد الحق أخذته عن رؤية جميع البرية فهو مخلص لا مخلص.

166 وأما الذي وقع له بعد تحقيق الإشارة فمريد أشار إلى الحق بالإرادة فطالبه الحق بعد ذلك بتحقيق إرادته وإخلاص همته وعرفه خبايا نفسه وتعلقها بأبناء جنسها فتجرد النفي رؤية الخليقة بحقيقة الإسقاط وليس جميع الخلق بالجد والاجتهاد والصبر واحتمال البلوى في اختلاف حركات ما تسقط به رؤية الناس فصار بعد تحقيق إخلاصه يجهد مخلصا وهو المخلص وأما الذي وقع له بعد دعواه فهو الذي ترد إلى عمله وتمييزه في توحيد فأخذ من التوحيد رسمه وتعلق بظاهر شرعه فادعى التوحيد برسمه ونطق حقائق علمه فهو مستغن في حركات ظواهره عن حميد أفعاله وطاعاته بإخفائها وإستارها وكتمانها من الناس لكنه بنفسه قائم أخلص العمل من رؤية غيره وبقي هو برؤية نفسه وله إخلاصه.

167 ثم في حقائق الجميع من حركات الإسقاط عجائب طلبوا بها وطلبوا بالإخلاص له فبين من يجن نفسه بالجنون ونطق بالهذيان ليسقط بذلك عن رؤية الناس وبين الراكب على القصبات والقائم على المصطبات واللاعب مع الصبيان في الأسواق

وبين قائل بالكفریات وموهم البریات أنه ليس من أهل الصدق في الإشارات كل ذلك مخافة من الإشراك وارتكاب الرياء ورغبة في إخلاص التوحيد له وصدق العمل السريرة من أجله خالصا لا يتعلق به رؤية بائر ولا عين ناظر ليكون الكل له وفيه خالصا. 168 ثم تكون أحوال الصوفية متضادة في الرسم التقلب الأحوال عليهم بمراد الحق وصحة قصدهم بالإخلاص له فترى الصوفية تارة يبكون وتارة يضحكون وتارة يضطربون ويتحركون وتارة يصلون وتارة يأكلون ويجمع ذلك ربما في وقت واحد فلذلك صارت الصوفية محيرا للعامة وأكثر أهل النظر من الخليفة ومن شرائط القوم ترك عادات سائر الناس في الأكل والشرب وسائر الحركات إلا فيما يجمعهم من الفرائض في الأوقات ، فحكم الصوفي أن يكون وقته راعيا لسره في كل يعرى سره من التعلق بغير الله عز وجل ويكون هو مستعبدا طالبا في جميع أوقاته معذبا في فتراته وغفلاته إذا كان صادقا ويكون له في كل نفس مطالبة ولكل لحظة زجرا وفي كل إشارة معرفة لزيادة المعرفة.

169 وطريق الإخلاص الخالص من وجهين: فطالب به ومطلوب أما الطالب فالمجتهد في إخلاص سره بالإسقاط والرياضة والجهد وأما المطلوب فالمسقوط شاء أم أبى وهو مأمور مزبور من السر فإن أجاب الحق أخلص وإن عقل أشرك. وهذا حقيقة الصوفية في الإخلاص والإسقاط وقد حكى عن الدينوري رحمة الله عليه قال: نمت عن وردي في بعض الاوقات لغلبة الجوع والضعف فسمعت هاتفا يقول: ليس الطريق ما تحسب: يعني الأوراد الظاهرة إنما الطريق لم ولن وإنما عني بذلك مطالبة الحق للأسرار وتحقيق إخلاص المعاني من رؤية الأغيار وذلك طريق الصوفية في الإشارة والقصد.

(٢١)

باب

سياحة الصوفية

170 وأما سياحة الصوفية فالخروج من بلد إلى بلد وذلك أحوال كثير منهم لأنهم سمعوا الله عز وجل يقول: (أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) وسمعه عز وجل يقول: (قل سيروا في الأرض فانظروا) فسير الصوفية في الشرق والغرب لاستحكام الغربة وإظهار ما تحققوا به في الغربة من ترك الأوطان والأخذان والتعلق بالذلة والافتقار لتكون أحوالهم في حركاتهم بموافقة إشاراتهم.

171 ثم لهم في السياحة معان من رياضة النفوس وتحقيق الغربة وإخلاص التوكل وتجربة النفوس ورؤية العبرات وفراغ القلب وترك تعبد الأقارب والمعارف يجمع كل ذلك في سياحة الصوفية وللمريدين السائرين إلى الله عز وجل أوقات يستوحشون فيها من الناس والعرمان ويستأنسون بالمفاوز والفلوات واستروحوا الجبال والمؤمات وكان ذلك فعل النبي ﷺ في بدء أمره كلما ضاق قلبه خرج إلى الصعدات بمكة فصلى في جبالها وتفرج ثم رجع إلى مكة.

172 وللصوفية أيضا في السياحة طلب العلم ولقيا المشايخ وزيارة العارفين والاتعاظ بمواعظهم وطلب الفوائد منهم وسؤالهم عن حقائق ما أشاروا إليه في تحقيق أسباب المعارف وقد قال النبي ﷺ: سافروا تغنموا! فأى غنيمة أعظم من زيادة الإيقان و تحقيق حقائق الإيمان؟ فالصوفية ساحون راحلون من بلد إلى بلد ومن بر إلى بحر ومن سهل إلى جبل فلا يكون لهم قرار ولهم

في ذلك إشارات خفيات فإنهم لا قرار لهم إلى أن يلحقوا به من غرهم وأسرههم في دار الدنيا فهناك قرارهم قال الله عز وجل: (وإلى ربك يوم المستقر) فمستقر الصوفية في: (مقعد صدق عند مليك مقتدر) وكلما ذكروا المستقر ماجوا واضطربوا وجنوا فلا يجدون إلى ذلك في الدنيا سبيلا فيهيمنون على وجوههم من بلد إلى بلد ومن قفر إلى قفر ومن جبل إلى جبل.

173 وحكي عن بعض أصحابنا أنه اعتاد لنفسه أن يمشي في كل سنة ألف فرسخ وكلما فاته شيء من هذه في السنة استكمله في السنة الثانية.

174 وحكي عن ذي النون المصري أنه كان في بدء أمره يمشي في الشرق والغرب في طلب الزهاد والعارفين ، فيأخذ من مواعظهم ويتعظ بها.

175 ثم الدخول في البوادي على حكم التوكل بالتجريد من شأن الصوفية وقد حكي عن الدقي أنه قال خمسين سنة: كلا طاب الوقت في السنة لبست فروا ودخلت البادية فرما أكلت طول البادية أكلتين وهذا عامة سياحة أصحابنا وقد قال الكتاني: حكم الفقير أن يكون كل يوم في منزل وأن يموت بين المنزلين فهذا حقيقة سياحة الصوفية ولهم في السياحة إشارات أمسكت عن شرحها والله يوفق من يشاء لإدراكها.

(٢٢)

باب

أوطان الصوفية

176 وأما أوطان الصوفية ومغناهم فبيوت الله تعالى حيث كانوا وهي المساجد يجلسون فيها ويرابطون وأكثر جلوس الصوفية في الحضر والسفر في المساجد وذلك لموافقة أصحاب الصفة وقد قال أبو الدرداء: سمعت رسول الله ﷺ يقول: المسجد بيت كل و تقى وقد ضمن الله عز وجل لمن كان المسجد بيته بالروح والرحمة والجواز على الصراط إلى رضوان الله عز وجل وروي عن سعيد بن المسيب أنه قال: إن الذي يجلس في المساجد فإنما يجالس ربه عز وجل.

177 فالصوفية معروفة بالجلوس في المساجد لأنهم لا يبنون البيوت ولا يضعون لبنة على لبنة ولا يكونون مرسومين بالدور إلا الأقل منهم لأنهم غرباء اختاروا محاورة الله تعالى بالجلوس في بيته فيروى عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله عز وجل ينادي يوم القيامة: أين جبراني؟ فتقول الملائكة: ربنا ومن ينبغي أن يجاورك؟ فيقول: أين عمار المساجد؟ فحقيقة العمارة الذكر فيها والمراقبة وانتظار الصلاة بعد الصلاة ولقد بلغنا أن عيسى ابن مريم صلوات الله عليه وسلامه قال لأصحابه: تدرن أين بيتي؟ قالوا: لا يا روح الله! قال: بيتي المسجد وطبي الماء وأدمي الجوع.

178 ثم كان جلوس أصحاب الصفة في مسجد النبي ﷺ فالصوفية وافقوهم بالتباين عن أبناء الدنيا لأن أبناء الدنيا يكون جلوسهم في الأسواق والمصطبات ويكون لهم المنازل المزخرفة يبنونها فيسكنونها ويتمتعون بها فمصطبات الصوفية الصعدات والمفاوز كلما ضاقت قلوبهم خرجوا إليها لذكر الله عز وجل والتفرد في الفتحة وأوطانهم خير البقاع المساجد يرجعون إليها وهي مقام الذكر فهم راجعون من ذكر الله إلى ذكر الله وهم خيار عباد الله في جميع أحكامهم رضي عنهم.

(٢٣)

باب

جلوس الصوفية

179 وأما جلوس الصوفية فإن الصوفية معروفة بجلوسها حلقة كما كان يجلس أصحاب الصفة رضي الله عنهم ويروى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: كنا في عصابة من المسلمين وإن بعضنا ليستتر ببعض من العري ومعنا قارئ يقرأ لنا فخرج رسول الله ﷺ فقال: ما كنتم تصنعون؟ قلنا: كان قارئ يقرأ علينا فلما رأي سكت فأومأ النبي ﷺ أن تخلقوا! فتحلقنا ثم قال: الحمد لله الذي جعل في أمي من أمرني ربي أن أصبر معهم! ثم قال: أبشروا معاشر صعاليك المهاجرين بالنور التام يوم القيامة تدخلون الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم.

180 فقد أمر النبي ﷺ أصحابه وأومأ إليهم بالجلوس حلقة فوافقهم الصوفية في جلوسهم ثم أشاروا في ذلك إشارات وذلك أنهم يشيرون في الجلوس إلى الائتلاف والمحبة والمشابكة والوصلة وإلى حقيقة الجمع ونفي التفرقة إذ المؤمنون كجسد واحد وكالبنيان يشد بعضه بعضا ، وجلوس الصوفية حلقة لموافقة جمع الهمة لأنهم حين جلسوا حلقة صار كل واحد مقابل أخيه لئلا يحتجب عن رؤيته فصاروا بأجمعهم متقابلين وإن سكن بعضهم إلى بعض فكل واحد إلى صاحبه ظاهرا وباطنا لئلا يقطع الشيطان مشابكتهم أو يدخل فيما بينهم وفي ذلك من الأثر عن النبي ﷺ حين أمر باستواء الصفوف في الصلاة وسد الفرجة من بينهم لدخول الشيطان فيما بينهم فإشارة الصوفية في ذلك إلى حقيقة الاجتماع في الظاهر والباطن ، وجلوسهم موافقة للأثر والسنة.

(٢٤)

باب

أكل الصوفية

181 وأما أكل الصوفية فإنهم لا يأكلون إلا عن فاقة وذلك موافقة للسنة لقوله ﷺ: أجوع يومين وأشبع يوما والغالب على الصوفية الجوع ثم يأكلون على الأدب والإيثار ويمنعون نفوسهم عن الشره والأكل بالاختيار لأنهم أهل الإيثار قد أثنى الله عز وجل على المؤثرين على أنفسهم بعد وجود الجهد والخصاصة قال الله تعالى: (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) فالإيثار من أخلاقهم.

182 وهم في الأكل على ثلاث طبقات: طبقة قد جعلوا لأنفسهم قوتا معلوما وآيسوا أنفسهم من عاداتها لئلا تطالبهم في أوقات عادات النفوس فهم يرفضون أنفسهم في الأكل ويخالفونها في سائر أحكامها وطبقة لا يأخذون الأسباب إلا في أوقات الضرورات يأكلون ذلك من وقت إلى وقت وينتظرون الحق في تفاوت أوقاتهم ثم في جميع أحكامهم وطبقة لا يأكلون إلا من الغيب من غير إسراف ولا مسألة ولا طمع ولا تعرض والله عز وجل يطعمهم ويسقيهم لا يرون الوسائط بل يرون ذلك من المسبب.

183 فالطبقة الأولى أهل تمييز وتدبير ومحاهدة ورياضة وهم بالعلم مقيدون لم يجاوزوا حد الرسوم والعادات والطبقة الثانية هم أهل التوكل ينتظرون أحكام الحق وتقديره وهم بالحقيقة مقيدون ليس لهم مراد ولا اختيار لا يملكون شيئاً ولا يملكهم شيء أبناء الوقت يراقبون أسباب الغيب والطبقة الثالثة أهل الحق عز وجل الله يطعمهم ويسقيهم قد جاوزوا المقامات ووصلوا إلى حقيقة الكرامات تجري الأحكام عليهم بمراد الحق وليس لأسبابهم إظهار فيعرف أو أحكام فتوصف بل هم في تقلب الحق منقلبون فبرزقه يعيشون وفي كنفه يلودون وباختياره يتحركون وكيف توصف أحوالهم والله عز وجل المحرك لأحكامهم والقلب لأسبابهم؟

184 ثم لهم في الأكل آداب خفية ومطالبات دقيقة ورسوم شريفة وأحوال كريمة فإنهم أقوام تركوا الاختيار أصلاً وأفنوا عن الحركات الطبيعية وصاروا بين متحرك ومحرك فالمتحرك في أسبابه بالعلم يتحرك وبه يأكل ويأخذ وأوقاته تشهد بها الشريعة والمحرك بالوجد يحرك فبه يأكل ويأخذ وأوقاته خفية متفاوتة لاستعجامها على رؤية الناظرين من غيرة الوجد فيشهد السر حقائقها.

185 وعامة حركات الصوفية على المحاسبة والرؤية فلهم في كل حركة مراد إلا ما أخفى الحق عنهم في وقت الفترات والغفلات وفاقات الصوفية وضرواتهم قاعة أكلهم وقد قال الجنيد بن محمد رحمة الله عليه: إن الرحمة تنزل على أصحابنا في ثلاثة أوقات: عند الطعام فإنهم لا يأكلون إلا عن فاقة ولا يقومون إلا بشكر وعند السماع فإنهم لا يسمعون إلا عن حق ولا يقومون إلا بوجود ومقامات وعند الذكر فإنهم لا يذكرون إلا أحوال الأنبياء والصديقين. فهذا حقيقة أكل الصوفية وحركاتهم في آداب الأكل وموافقتهم للسنة بالإيثار والشفقة.

(٢٥)

باب

إجابة الدعوة للصوفية

186 وأما إجابة الدعوة للصوفية فموافقة للسته إذ يقول النبي ﷺ: لو دعيت إلى كراع لأجبت. وأكل الدعوات من غالب أحوال الصوفية لأنهم أقوام يشيرون إلى ترك الأسباب ولا يرجعون إلى استعداد المأكولات ويرون الدعوة برفع الأشغال لأن الدعوة فيها ثلاث خصال إذا كانت بشرط الإخلاص والديانة والورع: الحساب عنه وحصول الثواب لصاحبه وقلة الاشتغال بإصلاح المطعم والدعوة سنة المرسلين والنبين صلوات الله عليهم جمعت الأنبياء أخلاقاً من السخاوة وحسن الخلق وإطعام الطعام وإشباع الحائج وخدمة الإخوان والبسط الأخدان وتحقيق الألفة.

187 وللصوفية في الدعوة إشارة عالية لأنهم سمعوا الله عز وجل يقول: (والله يدعو إلى دار السلام) ولهم في الدعوات تذكارات لأصل الدعوة القائمة من الحق لأهل ولايته من المؤمنين.

188 وتجمع دعوات الصوفية أشياء كالمذاكرة وجريان العلم والسماع ثم تعقبها أسرة العامة ورغبتهم في إقامة سنن المرسلين والنبين وبذل الطعام لسائر الفقراء من المؤمنين ثم من يرى السلامة في الإمساك عنها الفساد الزمان وللمباهاة بها ووجود أطيب منها بالتكسب عنها فله ذلك بشرط الإقرار بها أنها سنة مؤكدة وأمر قديم.

(٢٦)

باب

انبساط الصوفية

189 وأما انبساط الصوفية فمن طيبة القلب وسهولة الجانب وطلاقة الوجه وحسن الخلق وكتمان ما في السر من الأحزان وصيانة الأسرار وموافقة السنة إذ يقول النبي ﷺ: أنا أمزح ولا أقول إلا حقا فالحق من المزاح ما تعلق به الانبساط وقد كان النبي ﷺ دائم الأحزان منبسط الظاهر من حسن خلقه وبشاشة وجهه وقد قال ﷺ: ألا أنبئكم بأهل الجنة؟ قالوا: بلى من هم؟ قال: كل لين سهل طلق فطلاقة الوجه والبشاشة وبسط الوجه ما يتعدى إلى المؤمنين فيسرون به وتطيب بذلك قلوبهم ونعم الصدقة بسط الوجه لأن الصوفية شغلوا أسرارهم بالحق فكتموا فيها ما للحق فصارت إشارتهم موضع الأحزان ثم بذلوا نفوسهم للمؤمنين بحسن البسط وبشاشة الوجه وموافقة الناس بالظاهر فيما لا يقوم العلم بحظه وتحريمه وقد قال النبي ﷺ في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: إنكم لا تسعون الناس بأموالكم فليسعهم منكم بسط وجوهكم وحسن خلق.

190 وللصوفية أحوال في الانبساط بعضهم إلى بعض فأولها بسط اليدين بالعطية ثم بسط الوجه بالبشاشة ثم بسط اللسان بالمداعبة والمزاح ثم بسط الجوارح كلها لسرور الإخوان وفرح قلوب الأصحاب ولا تحمل قلوب الصوفية الانبساط إلا من الأشكال ثم من دخل في انبساط العامة وأفراحهم فذلك من مشاكلتهم في السر.

191 ووجوه الانبساط كثيرة ولانبساط الصوفية نوادر في سائر الأوقات ولهم في ذلك أوقات مخصوصة وإخوان معروفة ومواطن معلومة وقد قال الجنيد: الانبساط يحتاج إلى ثلاثة أشياء: إخوان ومكان وزمان وشرط الانبساط أن يكون المنبسط يجد قوة الإمساك في نفس الانبساط ولا يعتاده بقوة طبع النفوسية ويكون راجعا عنه بعده إلى الحق عز وجل فمن انبسط بنفسه لنفسه وتحرك بطبعه لغيره ذهب مروتة وقلت هيبتة وغلبت عليه نفسه فأتاه ذلك إلى المكروه من اللهو والمزاح وكان موارد ذلك ضد موارد انبساط القوم فإن انبساط القوم للألفة وسرور الإخوان فإذا كان كما وصفت صار موارد عداوة وغموما وكل أمر فبشرطه فإذا كان من غير شرط زالت عنه الحقيقة وصار وبالاً على صاحبه وفاعله.

(٢٧)

باب

سماع الصوفية

192 وأما سماع الصوفية فإن الصوفية مخصوصة بذلك فإنهم لما زهدوا في الدار الفانية واختاروا الفقر وبذلوا لله عز وجل المهج واجتهدوا بعد الفرائض في النوافل فتح الله عز وجل أعين قلوبهم فنظروا بصفاء الهمة وسمعوا بثاقب الفهم وما خولهم الله عز وجل من سابق المعرفة فتحقق لهم السماع وأخذوا الإشارة من معاني الغيب واتبعوا الأحسن من القرآن من حقيقة ما سبق إلى أسرارهم من حقائق المحبة والأشواق وما أودع الحق في أسرارهم من عزيز لطائفه وعجيب مواهبه ومن الهداية التي شهد الله بها لأهل الاستماع قال الله عز وجل: (فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) ثم قال: (أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب).

193 فالسمع أصل من أصول الصوفية تتعلق به معان كثيرة فأول ذلك ما قال الله تعالى: (ولو علم الله منهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا) وهذا ما تعلق بما تقدم من الهداية في الأصل وهو سماع أهل التوحيد ثم سماع الذكر من الحق المتعلق بالأمر والنهي والمواعظ قال الله عز وجل: (واتقوا الله واسمعوا) ثم سماع ما افترض الله عز وجل استماعه وهو كلام الله عز وجل قال الله تعالى: (وإذا قرئ القرآن و فاستمعوا له وأنصتوا).

194 فهذه معاني رسوم السماع في أصل ظاهره ويتعلق بكل سماع باطن وبكل باطن حقيقة فأما بواطن السماع ووجوه صروفه وأحكام وروده وذوق وجوده وحقائق شهوده فيعرفه العارفون من الصوفية الذين أشاروا إلى حقائق المعارف وإلى عين الحقيقة ووجود أهل الخالصة.

195 وللسمع أصل مجمل واسم جامع فمنه رسم ومنه سر ومنه حقيقة لم يقع الاسم في الجملة على كل ذلك فمن السماع ما هو الفهم عن الله ومنه ما هو ذات المعنى المشار إليه في الحال ومنه ما هو نفس القول ومنه ما هو جامع في الإشارة والسماعون فيه على ثلاث: سماع يسمع بربه عز وجل وسماع يسمع بحاله وسماع يسمع بعلمه فالذي يسمع بربه عز وجل فعلى ثلاثة معان: سماع بالحق وسماع للحق وسماع من الحق والذي يسمع بحاله فعلى ثلاثة معاني: سماع بالحال من غلبة الحال وسماع في الحال بصحة وجود الحال وسماع بفناء الحال وشاهد معول الحال في الحال والذي بعلمه فعلى ثلاثة معاني: سماع بالعلم المتقدم قبل السماع وسماع في العلم بحقائق السماع وسماع بخالص علم السماع.

196 ثم لكل سماع من ذلك موارد ووجود يعرفها الأكياس من الصوفية وقد أمسكت عن شرح ذلك لإطالة الكتاب فأما وقوع السماع في حضور أسبابه ووجود حرقاته في أصل ما تقدم وصفه فثلاث: سماع قلبي وسماع روحي وسماع نفسي فأما السماع القلبي فيدعو إلى التلف بصفاء الوجد وأما السماع الروحي فيدعو إلى الجهد بصفاء العلم وأما السماع النفسي فيدعو إلى الهوى بمراد النفس.

197 فالخالص من السماع ما يدعو إلى التلف والفناء عن حظ الدارين لتجريد الإشارة إلى التوحيد وذلك لأهل التجريد الذين اتصلت همومهم بالغيب فمن الغيب سماعهم ومن الغيب شربهم والثاني من السماع ما هو للروح يدعو إلى معدن الأرواح إلى الملكوت ويدعو من الجهل إلى العلم ومن الغفلة إلى الذكر وذلك لأهل التوحيد الذين صفت أرواحهم بالحقيقة قصدتهم ومن الملكوت شربهم والثالث من السماع ما هو للنفس يدعو إلى الحاضر من الدنيا وإلى الهوى وحظ الدار الفانية فتهيج النفس به وذلك لأهل التخليط الذين هاجت نفوسهم ، فالطيبة قصدتهم ومن الدنيا شربهم.

198 والسمع مخصوص بأهل الحقائق من الصوفية بشرائطه وحقائقه تقدمت أم تأخرت فالمقدم شرطه وطلبه بالإخلاص بصفاء همه ونقاء سره وشرح قلبه هو الذي نفا عن ظاهره علائق الدنيا ففرقها بجمع همه حتى في عوائق ما تحويه الجوارح ثم أخرج محبة الزائد عن ظاهره من القلب ففني عن رؤية ما فرقه وزهد فيه ثم في حالة الفناء الثالثة فني عن رؤيته لتركه فجرده لمصادفة وارد الغيب فحينئذ قدم شرط السماع وهذه حالة المريد القاصد ثم المتأخر شرطه فالذي جرده الحق عن الأغيار وأفرد همه من الأذكار وغربه في حاضر الدار أفناه حظه ثم أفناه عن رؤية ثم غيبه عن الشواهد الرسمية فأوجده في خالص ما له فيه فقام بالسمع داعيا إليه بتفاوت الأحكام الجارية من الحق عليه وصار مقصود الحق ومراده .

199 ثم الذي لم يغيره وجده ولم يحركه سماعه بالطاعات ولم يزجره عن حظوظ النفوس في الدار فالسمع عليه لا له لأنه زائد له في هواه وعطبه وأول شرط السماع بغض الدنيا.

200 وسئل النوري أبو الحسين النوري رحمه الله عليه عن التصوف فقال: بغض الدنيا وحب السماع وحكي لي عن الجنيد أنه كان بطور سيناء مع جماعة من أصحابه وقوال معهم يقول وهم يتحركون ويضطربون ويتواجدون فإذا بديرياني ينادي من صومعته: بالله عليكم أجيبيوني! قال فلما فرغوا وسكتوا قال بعض أصحاب الجنيد: يا أستاذ إن ديرانيا يقسم علينا ويدعونا! قال فأتاه الجنيد وأصحابه وهو في أعلى صومعته فلما: وردوا الصومعة قال الديرياني: أيما منكم أستاذ؟ فأشاروا إلى الجنيد فقال: يا أستاذ هذا الذي كنتم تعملون مخصوص في دينكم أم معموم؟ فقال له الجنيد: لا بل مخصوص بشرط الزهد في الدنيا! فقال الديرياني: هكذا وجدت في إنجيل عيسى عليه السلام أن خواصا من أمة محمد ﷺ يسمعون ويتحركون وهم الزاهدون في الدنيا ثم ذكر لباسهم وبعض أحوالهم.

201 فالسمع بشرط الزهد في الدنيا وهذا من حيث شرائط العلم ورسوم التفرقة ثم الله عز وجل يسمع من يشاء ولكن لا بد لمن أسمع الحق في باطنه أن يبعثه بالطاعات في ظاهره ويمنعه عن المعاصي بعزير غيرته.

202 وللسمع لنا كتاب مفرد ، ولكن هذا موضع التلخيص وهو مجمل ولكن يعرفه أهله ويشهد بذلك وجده ثم يشهد بوجده حقيقته ويشهد بحقيقته علمه ويشهد بعلمه سداد ظاهره.

(٢٨)

باب

وجد الصوفية

203 وأما وجد الصوفية فمصادفة الغيب بالغيب وتلك حقائق يجدونها في السر من الحق بلا كيف وليس لذاتية الوجد نعت ولا وصف فإن ذلك من حقائق زيادات الإيمان.

204 وأصل الوجد في اللغة على ضربين: تقول: وجدت إذا ملكت و وجدت إذا لقيت وشهدت قال الله عز وجل: (ومن لم يجد فصيام شهرين) وهذا وجد ملك وقال عز وجل: (و وجدوا ما عملوا حاضرا) معناه: لقوا وشهدوا وهذا وجد لقاء ثم الوجدان في إشارة الصوفية موجودة في حالة الوجد وذلك وجد المحبة فوجد اللقاء يفقد وجد الملك وفي ذلك إشارة لأهلها.

205 ولأهل الوجد في رسمه سمة لإيصال المعنى الموجود به ويكون على ثلاثة أحوال: وجد ووجود وتواجد فالوجد اسم حال الواحد والوجود مصدر فعل الواحد والتواجد التفاعل من ذلك لبقية نعيم الذكر والكلام في كيفية الوجد شرك ولذلك قال الجنيد رحمه الله عليه: الإخبار عن ذاتية الوجد شرك وإنما تطلق العبارة في الوجد بموارثه وأحكامه وحقائقه وعلمه وغلبته وحركاته وإشارات وحرقاته وزياداته وإفنائته وإبقائه وكشفه وتغيره وتلونه فمن ذلك ما يظهر على الجوارح ومنها ما يظهر على سر الجوارح وهن الحواس ومنها ما يظهر على الخط بتغييره ثم منها ما يظهر على القلب بغلبته ثم منها ما يظهر على السر بفنائته إلى أن يصل إلى ما لا يوصف موضعه ولا يغير عن موارده.

206 فالذي يهيج الوجد معنيان: معنى بتجريد التذكار ومعنى بالتذكّار فالمعنى الأول ما هو سابق إلى الأسرار بمراد الحق وعزيز قصده ولطيف كشفه والمعنى الثاني لصحة التذكّار والسماع وحقيقة الوسائط والوسائل وسئل الجنيد عن الوجد فقال: انقطاع الأوصاف عند سمة الذات فالذات ذات الوجد تنقطع الأوصاف دون سمته في حقيقة ذاته فإذا فنيّت سمة المفني للأوصاف عن واصفه فكيف لا تفنى الشواهد عن واجده وشاهده؟

207 ثم حقائق الوجد في مواريد وشرح وقوعه و غير صروفه وتفاوته في ترتيب الأحوال ما هو ذات المعاملين لله عز وجل المنقطعين إليه السائرين في عزيز نهجه بترك جميع مشاغل الدار القاصدين له بإخلاص النية وتجريد الطوية وهو ما يحقق بشاهد الشريعة من الكتاب والسنة.

208 فأول حقيقة الوجد ما لم يخرج الواجد عن وجد العلم وذلك شرطه لأن العلم شاهد جميع حركات مواريدته فأما مواريدته فالتغير عن أول الحال المذموم بغلبة الوجد وأما أحكامه فالزهد في الدنيا وقطع عوائق الظاهر وأما علمه فلدعوة الحق إلى تلف النفوس وأما حركاته فهي دالة على التوحيد وأما إشاراته فلنسيان الدارين وأما حرقاته فلدفع الحظوظ محمودها ومذمومها وأما زياداته فللفداء عما قام به من الحال وأما فناؤه فلدفع الاختيار بترك الاختيار وأما بقاؤه فلتجريد المهمة وإخلاص السر في إفراد المعنى وأما كشفه فإقامة الحجة وبيان سرائر المحجة وأما تغيره وتلونه فلمراتب الواجدين فيه.

209 ثم يوجد أهل الصفاء في الحال حذرا عن الاستدراج والمكر ثم حركات الوجد منها ما هو عجز البشرية ومنها ما هو للطهارة ومنها ما يكون للعقوبة وتكون الحركات من أوجه شتى: حركة نفسية وحركة روحية وحركة عجزية وحركة قلبية وحركة سرية وحركة ضرورية وحركة مرادية فأما النفسية فما يكون عادة الطبع برؤية الخلق وأما الروحية فما يكون من الطيبة برؤية العلم وأما العجزية فما يكون من عجز البشرية عند وارد الحق برؤية الضعف وأما القلبية فما يكون من حضور القلب في ساحة القرب برؤية المنّة وأما السرية فما يكون من روح وجود صفاء المعنى برؤية العطف وأما الضرورية فيما يكون من تنعم الواجد في بحر الحبور برؤية اللطف وأما المرادية فما يكون من الحق في وجده برؤية الحق فهذه وجوه وقوع الحركات للصوفية في معاني الوجود.

< خاتمة >

210 وللصوفية أحوال تكل الألسنة دونها ولا تقوم العبارة بشرحها وإنما رسمت كتابي هذا ذريعة إلى التعرف لرسم الصوفية في الظاهر والباطن ولم أدن فيه إلى إشاراتهم ودقائق أسرارهم ليكون أقرب إلى أفهام الناظرين فيه ويدركه أهل الظاهر ويقفوا على حقائق الملوك الذين توجههم الحق بتبجان الكرامة وأقامهم على كراسي النظارة وجعلهم أئمة في الدين وقدوة للعالمين من المؤمنين وسأذكر من سرائر ما يتكلم فيه الصوفية ووضع عليه الرسوم في جريان علم الخواطر بعضا ليعلم العاقل الأديب أنهم أمسك الناس بالكتاب والسنة في دقائق الإشارات وجلال العبارات الظاهرات، والله ولي التوفيق وعليه التكلان.

211 فأول ما أشارت الصوفية إليه في إطلاق علمهم وإضافة الأحوال إليه في معانيها من أسماء الله عز وجل: الحق ثم حقيقة الحق والقيام بالحق للحق وقيام الحق للحق ثم أشارت إلى جمع الجمع وعين الجمع والجمع والتفرقة والفرق الثاني بعد

الجمع وتفرقة الأسماء والفناء والبقاء ثم أشارت إلى المشاهدة والمراقبة والحضور والحذاء والقرب والوصول والكمال ووجود الحق ومشاهدة التوحيد وتجريد التوحيد ثم أشارت إلى الوجد والوجود والكشف والغيوبة وتحقيق الهمة وإفراد الطوية ثم تكلمت في الأحوال المعروفة الموصوفة بلسان الظاهر من التوبة والمحاسبة والمفاتشة والزهد والورع والرضى والصبر والإرادة والقصد والشكر والصدق والإخلاص واليقين وغير ذلك مما يكثر تعداده.

212 فأما ما خص به الصوفية في معنى إشاراتها من بين أهل الصلاح والزهد والتقوى فما تقدم ذكره من الأسامي الموضوعية على إشارة الحق.

213 ثم الخاصة من العارفين: وإنما تكلم الصوفية في معانيها بالإشارة والرمز والغيرة والإستار عن غير أهلها إذا كان علمهم لدنيا وهو سر للحق من وارد الغيب ولا يجوز إظهارها إلا لأهلها وإذا كان العلم مستعجماً بخفي الإشارة كان من أراد الله إدراكه مدركاً له ولا يكون لغير أهله فيه نصيب وقد روي عن جعفر الصادق رضي الله عنه أنه قال: نهيينا عن إظهار هذا العلم لغير أهله كما نهيينا عن الزناء ولا إقامة لدين الله إلا بهذا العلم وروي عنه أنه قال: إن الله عز وجل فضح من بلغ سره إلى غير أهله وحكي لي عن أبي العباس بن عطاء أنه قيل له: لم رمزتم بلسانكم واستعملتم الإشارات في علومكم دون التصريح؟ فقال: لأن نصون الحق من غير أهله وإنما ذلك لصيانتة وحفظه عن غير أهله فمن وفقه الله للنفهم له استعمل الظاهر من العلم بالإخلاص فيه والصدق في حركات الطاعات بنية صادقة وعزم قاطع فعمل بما علم حتى ورثه الله على ما لم يعلم وأخذ الإشارة من حقائق الطويات من موارث المجاهدات قال الله عز وجل: (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلنا) فسبيل الخاص لأهل الخاص على ما ذكرته يتعلق بالكتاب والسنة وإن دق وخفى ولكن يعرفه أهله وإنما بينت ذلك شرفاً للصوفية المجهولة عند أكثر أهل النظر وأنهم القائمون بالكتاب والسنة في العقود والنيات والسكون والحركات والعلوم والإشارات فأهل الحقيقة من الصوفية ما وصفتهم وتقدم ذكرهم وأحوالهم.

214 فمن إدعى التصوف من غير بينة فدعواه باطلة وقوله زور: قال الله عز وجل: (أذن لكم أم على الله تفترون) وتكون دعواه مقرونة بالبلوى فمن ادعى التصوف ولم يشهد العلم بظاهر سيره والسنة بحركات طاعاته والزهد بما في ضميره فاختره بقرين دعواه فإن ذلك يفضحه وليس لأهل الأطباع والنفوس وأهل الرغبة في الدار الفانية حقيقة في هذا المعنى لأن أهل التصوف قوم آثروا الله على ما سواه وقبلوا من الحق بلواه ورجعوا إليه بمعناه فهم باختياره يتحركون وبأمره قائمون لا يميلون إلى الدنيا ولا إلى أهلها ولا إلى أنفسهم واختيارها نظروا إلى الدنيا بعين الزوال وإلى أنفسهم بعين الفناء فشهدوا الحق بحقائق الإيقان ومشاهدة الإيمان فغيبتهم المشاهدة عن الشواهد كلها فأخذوا عن الله عز وجل أدب المعاملة وقاموا بحزمة المعرفة على بساط الخدمة فمن هناك نطقوا وإلى قرب الحق قصدوا فعلمهم إشارات ووجودهم خطرات وكل ذلك ما هو خفيات إلا عن العارفين الذين قاموا بشرط الحقيقة وصدق الشريعة وكل حقيقة لا تتبعها شريعة فهو كفر كذا قال أبو سعيد الخراز وحرام على من أشار إلى علوم التصوف وعلوم المعاملة والدنيا في قلبه محبة وإن أكثر من علوم الظواهر فإن علوم التصوف علم فرائض الله على القلوب وعلم سير القلوب إلى الله تعالى في الغيوب فلا تقوم معه محبة الغير.

215 والله عز وجل في خاص عباده أسرار يأخذون عن الله عز وجل بالإلهام من غير واسطة ويعرفون بنور الإلهام أحوال القلوب وخواطر الغيوب.

216 ثم جميع أهل العلوم المتفرقة في الظاهر من الفقه والحديث والتفسير والآداب قد خصوا بواحد منها وكلهم في طريق الكتاب والسنة يتمتعون ويأكلون ويشربون ويجمعون ويزدادون بالحفظ علما و بالطلب والدرس والتعلم زيادة بعد زيادة ويطلبون به عز الدنيا وتعظيم النفوس والرياسة وعظم النفوس وعلوم الصوفية لا تدرك بالطلب الظاهر ولا بالكتب والدرس فإنها موهبة يتبعها اكتساب وهو بشرط الفقر والبؤس والبلوى والجهد وقد حكى عن مالك بن أنس أنه سئل عن مسألة في هذا المعنى فقال: إن هذا علم يخرج من بين الخرق والقمل.

217 فأهل التصوف هم أهل القلوب الذين خص بهم الصديقية فقاموا بالله لله وأخذوا المعنى عن الله عز وجل فعرفوا بذلك موارد الأسرار ومواجيد القلوب وعوارض الصدور ومن لم يعرف الإلهام من الهواجس واللمة من الوسوسة فتكلم في علوم الصوفية عطب وهلك فإن أحوال الصوفية ترد على الأسرار بشاهد عوارض الأربعة: فالإلهام من الله عز وجل بلا واسطة والهاجس من النفس خاصة واللمة من الملك والوسوسة من الشيطان ولا يعرف وجود ذلك على كثرة تلويحه وخفي التباسه إلا من وفقه الحق وصافاه وأخلص له معناه فعرف بالملاحظات غوائل ما يشغل عن الحق من الدنيا الدنية وآفات الخفية وعرف بالخطرات حقائق الأحوال واشتبه الموارد على القلب وما يشغل القلب من العوارض المكنونة في طي النفوس وعرف بالإشارات عز حقائق الحق الواردة من الغيب إلى الأسرار فصار أسير الحق في بلاده غريبا بين أكثر عباد الله أولياء الله المرادين يخبرهم بما يشكل عليهم في أحوالهم فهم في الدنيا اعز من الكبريت الأحمر وهم الكبراء العلماء العارفون بالله قد قاموا له به في عبادته فأنه يحفظهم في الحركات والسكون والظواهر والمكنون ومن كان الحق حافظه بالخصوصية في طريقه وحفظ سره وعرفه معائب النفوس ومصادر الحسوس فنظر بالحق للحق ونطق به له وفي عن نفسه له به فوقع عليه اسم التصوف وكان مع ذلك كله وجلا من مكره خائفا من تقلب قلبه مطالبا في حركاته معذبا في لحظاته ذاهبا في إشاراته مقيما على علمه مجتهدا في طريقه ناصحا لخلق حافظا لشرائعه ومن كان متسوقا في تصرفه كان عارية في تصوفه تزين بحلى الأبرار وتحلى بزى الأخبار وأظهر الفقر لأهل الدار فنال بذلك عوارض الدنيا وتعلق بحطامها وأخذ من أطرف أسبابها فعاش في الناس وصار دعواه باطلا وقوله زورا فالفقر خصمه يوم القيامة والناس يطالبونه بما رفقوا به ودعواه تلعه ثم إلى الله أمره إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه وقد حكى عن بعضهم أنه قال: إن أقواما من أهل الدعاوى الكاذبة جاء بهم يوم القيامة مشهرين كاللصوص فينادى عليهم: إن هؤلاء سرقوا بضاعة المتقين يعني الفقراء فأما الصادق في إشارته المتحقق في إرادته الزاهد في دنياه الراغب في آخرته الخالص في معانيه المجرد لتوحيده في أفراد الحق فسيكون شفيعا لأهل الكذب.

218 والله عز وجل ولي الإحسان وذو الطول والامتنان جعلنا الله عز وجل من أهل خالصته الذين اختارهم في الأزل وأقامهم على خالص السبيل وعصمنا من افتراء الزور وهواجس النفوس ومساوئ الأمور إنه قريب مجيب.

الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وحسبنا الله وحده ونعم الوكيل.

تم الكتاب بعون الله وحسن توفيقه.

Tasavvuf Hakikatlerinin Açıklanması Hakkında

HÜKÜMDARLARIN EDEBİ

Rahman ve Rahîm Allah'ın adıyla,

Yalnızca O'na güveniriz. Rabbim! Fazl ve kereminle tamamlamayı nasip eyle!

< Giriş >

Hamd, doğruluk ehlini ahirete tahsis eden Allah'a mahsustur. Allah onları sırların hakikatlerine vakıf kılmış, onlara zikrin hükümlerini öğretmiş, kalplerini kendisinden başkasına kapatmış, onların üzerine nurdan damlalar serpmiş, yine onlara eserlerinin hakikatlerini göstermiş, onların kalplerini her şeye galip ve bir olduğunu göstermek için yarmış ve dillerini Aziz ve Gaffar olan kendisine münacatta bulunmaları için konuşturmuştur. Sonra Allah Teâlâ onları ebrâr ve veliler diye tanıtmış ve onları ahirette insanlara karşı deliller kılmıştır. Peygamberlerden sonra insanlar arasında onları seçmiş ve ism-i şerifi öğretmekle onları diğer insanlardan ayırmıştır. Allah Teâlâ onları fakirler olarak nitelediği halde onların üzerinde sıddıkiyetin zahirini ve bâtınını, hakikatini ve kurallarını, hükümlerini ve manalarını izhar etmiştir. Sıddıkiyet, Allah Teâlâ'nın "*İşte onlar Allah'ın kendilerine nimet verdikleri peygamberler ve Sıddıklardır*" (en-Nisâ, 4/69) diye peygamberlikten sonra zikrettiği bir makamdır. Sıddıkiyet aynı zamanda Allah'ın kendisini diğer peygamberler arasından ve ümmetini diğer ümmetler arasından seçtiği – Allah'ın salat ve selamının en güzeli kendisinin ve ailesinin üzerine olsun- Hz. Ahmed (O'na salât olsun) ve ümmeti için kullanılan bir kavramdır.

Ben ilim ehlinin hükümlerini, tuttukları yolun ve gayelerinin farklılıklarını gözden geçirdim. İlmin söz ve sanat olduğunu ve her bir sanat dalında uzmanlaşmış kimselerin olduğunu gördüm. Yine ilim ehlinin tuttukları yolda ve gayelerinde farklı olsalar da Yüce Allah'ın onları tek kaynaktan ve tek manada bir araya getirdiğini gördüm. İlim ehlinin her biri kendisini asıl olana götürecek bir ilim dalına bağlıdır ve şüphesiz ilimlerin birbirinden farklı olması ilmin bereketi ve şerefındendir. Çünkü ilim aziz olduğundan, ehlini de dünyada ve ahirette aziz/şerefli kılar. Buna göre kim dünyanın büyüüne kapılır, ona güvenir, arzu ve isteklerinin peşinden giderse ilminin karşılığını ancak dünyada alır. Kim de ahiret şerefine talip olur, ona özlem duyar ve dünyadan yüz çevirirse, ahirette kendisine ilminin karşılığı olarak bitmez tükenmez nimetler verilir.

Her ilmin bir hakikati vardır. Kim o hakikati delilleriyle öğrenir ve onunla amel ederse her iki dünyada o ilmin bayraktarlığını yapar. Bu onun için ilminin karşılığı ve onunla amel ettiğinin bir kanıtı olur.

Zikretmek istediğim ilk ilim ehli fakihlerdir. Onlar dinin imamları, canların ve namusların muhafazası için hüküm veren ve ayetlerden insanlar için fetva çıkaranlardır. Onlar bu ilimle uğraşan, onu muhkem kılan ve usullerini bu ilim üzerine kuranlardır.

Zikretmek istediğim diğer grup, hadis ehlidir. Onlar, hadis ilmindeki incelikler konusunda güvenilir, peygamberin sözlerini ezberleyen, o sözleri ve barındırdığı ince manaları insanlara aktaran, şer‘î hükümlerin doğru anlaşılmasını sağlayan, usul ve metotları koruyan kimselerdir. İşte onların ilgilendikleri, muhkem kıldıkları ve üzerine usullerini bina ettikleri ilim budur.

Bir diğer ilim ehli, kâriflerdir. Onlar Kur‘ân‘ı ezberleyenler, Rahman‘ın kelamına bağlı olanlar, Kur‘ân‘ın ahkâmını, harflerini, okunuşunu, vakfelerini ve dilini (lehçelerini) bilenlerdir. Onların uğraşp muhkem kıldıkları ve onunla usullerini inşa ettikleri ilim budur.

Bahsetmek istediğim diğer ilim ehli, müfessirlerdir. Onlar, Kur‘ân‘ın mana ve yorumunu, nâsihi ve mensûhu, muhkem ve müteşâbihi bilen, ayetlerin anlamı kapalı hakikatlerini insanlara açıklayan ve bu konuda insanların kendilerinden istifade ettiği kimselerdir. İşte onlar bu ilimle ilgilenmişler ve usullerini bu ilim üzerine inşa etmişlerdir.

Son olarak zikretmek istediğim, nahivciler, edebiyatçılar ve dil bilginleridir. Bunlar, kavramların telaffuz ve manalarını ve müştak kelimeleri bilen, irabı tashih eden ve ince manaları ortaya çıkaranlardır. Her ilim ehli ince manaları anlamak ve takip ettikleri usulü anlayabilmek için onlara ihtiyaç duyar. Onların ilgilendikleri ilim ve takip ettikleri usul budur.

İlim ehli kimseler, aslında birleşse de takip ettikleri usul ve metotlar farklılık arz etmiştir. Bu sebeple her birinin nispet edildiği ilim farklıdır. Bunlar, usulde birbirinden farklı olup manada ittifak etmiş oldukları Allah‘a giden birer yol ve kanundur. İlim ehlinin her biri bir ilme mensuptur ve takip ettiği metotla diğerlerinden ayrılır. Bu farklılık aynı zamanda mensubu olduğu ilim dalının özelliğini ve taşıdığı gayeyi göstermektedir.

Bütün ilimleri inceledikten sonra bu ilimlere mensup olanların genelinin ilmiyle tam manada amel etmediklerini, o ilmi öğrenip öğrettiği halde asıl hakikatleri unuttuğunu gördüm.

Bu çerçevede fakihlerin genelinin ruhsatlarla amel ettiğini, mal topladıklarını, arzu ve isteklerine uyup makama ve mevkiye heves ettiklerini ve dünyaya meyledip fikhın hakikatlerini terk ettiklerini gördüm. Oysa Hz. Peygamber: “Allah bir kuluna hayır dilediği zaman onu dinde fakih kılar, onu dünyaya karşı zâhid yapar, ona nefsinin ayıplarını gösterir” buyurmuştur. Hz. Peygamber fakih olmayı nefsin ayıplarının yok edilmesine, onun gizli hakikatlerini bilmeye ve nefisle ilgili ince manaların ve hevâsının sebeplerinin bilinmesine bağlamıştır. Rivayet edildiğine göre Hasan-ı Basrî‘ye “Sen bize fakihlerimizden duymadığımız şeyleri söylüyorsun” denildiğinde şöyle cevap vermiştir: “Yazıklar olsun size, siz hiç fakih gördünüz mü? Şüphesiz fakih, dünyaya karşı zâhid olan, ahirete rağbet eden, dininde basiret sahibi, ibadetinde devamlı olan ve Allah‘a kavuşmayı çokça arzulayan kişidir.”

Aslında iki tür âlim vardır. Biri dünya âlimi, diğeri ahiret âlimidir. Dünya âlimi sözden ibarettir. Ahiret âlimi ise Kur‘ân üzerine tefekkür eden, Kur‘ân‘ın haram kıldığını haram, helal kıldığını helal gören, Kur‘ân‘ın muhkemiyle amel eden, müteşâbihine inanan, ayetlerin manalarını tefekkür ederek sabahlayan, gündüzlerini (bu manaların etkisiyle) adeta susayarak geçiren ve Allah‘a kavuşmayı arzulayan kimsedir. İşte bu, pek az fakihin

kendisiyle amel ettiği veya onunla başka şeylerden sakındığı fikhın hakikatleridir. Gerçek fakihler, ilmin hakkını dünyadan yüz çevirmekle ve kanaat etmekle vermişlerdir. Bunların dışında kalanların ilmi, kıyamette kendilerinin aleyhine delil olacaktır.

Aynı şekilde hadis ehlinin hadisleri öğrenip hükümlerini yazmaktan başka bir şey yapmadıklarını, rivayet, dirayet ve kitaplara takıldıklarını, bazılarının çok bilgi toplayıp birçok rivayet yazdığını ve sadece okuduğunu, onlarla amel etmede gafil olduğunu gördüm. Hatta çok hadis yazmanın onları farzları yerine getirmekten alıkoyduğunu gördüm. Şu'be'nin şöyle dediği rivayet edilir: “Muhakkak hadislerle bu kadar uğraşmanız, sizi Allah'ı zikretmekten, Kur'an'ı okumaktan ve namaz kılmaktan alıkoymuştur. Bundan vazgeçmeyecek misiniz?” Hadis ehlinin pek azı, hadisleri yazmakla beraber onlarla amel etmiştir. İşte onlar dinde imam ve insanları aydınlatan birer kandil olmuşlardır. Aynı zamanda onlar peygamberlerin vârisleridir. Bunların dışında kalanların da ilmi aleyhlerinde delil olacaktır.

Sonra kıraat ehlinin Kur'an'ı ezberleyip birbirlerine karşı övündüklerini, Kur'an'ın içeriğiyle amel etmeyip manasının inceliklerini öğrenmediklerini, onunla dünyalık şeyler elde ettiklerini, kendileri için ‘çok iyi kıraat sahibi’ denilsin diye onu ezberlediklerini, mihraplarda seslerini güzelleştirip Kur'an okuduklarını, dinleyicilere karşı yumuşak huya büründüklerini gördüm. Bu şekilde dünyalıklarını elde ettiler. Bu konuda Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Ümmetimin ikiyüzlülerinin çoğu Kur'an okuyucularıdır.”

Onlardan az bir grup gece ve gündüz vaktini Kur'an'la geçirmiş, haram ve helallere dikkat etmiş, gizliden ve açıktan onun kıraatiyle uğraşmış, onu kendi nefesine okumuş, onunla amel etmiş, vaad-void, emir ve nehiyle ilgili barındırdığı ince manaları iyice dinleyip düşünmüştür. İşte bunlar Allah'ın has kullarındandır. Bunların dışındakiler için Kur'an, kıyamette aleyhte delil ve düşman olacaktır.

Müfessirlerin Kur'an'ın manalarını bildikleri halde onu, yöneticilerden gelen dünyalık menfaatler için öğrendikleri gördüm. Bunlar aynı zamanda müteşabihlerde hevâ ehline uyup içinde bulundukları rezil durumdan dolayı Kur'an'ın manalarının barındırdığı gerçekleri ortaya çıkarmamışlardır. Kur'an da onların Kur'an ehlinden sayılmalarına engel olmuştur.

Onlardan az bir kesim, makamdan ve şöhetten yüz çevirmiş, insanlara faydalı olmuş, Allah'ın emirlerini gerçek anlamıyla açıklamış ve Allah ile kulları arasında adeta elçilik görevi görmüştür. İşte bunlar gerçek âlimlerdir. Kur'an bunların dışındakilere aleyhte bir delil ve vebaldir.

Sonra nahvi, dil ve edebiyatı riya, gösteriş ve övünmek için öğrenen, öğrendikleriyle dünyalık şeyler talep eden, avurtlarını şişirerek konuşan ve konuştuklarında kendilerini parçalayan kimseler gördüm. Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Ümmetimin en şerlileri, nimetlerden yararlanan, çeşitli elbiseler giyen, çeşitli yemekler yiyen ve konuştuklarında avurtlarını şişirerek konuşan kimselerdir.” Bunlar dini akıllarına göre anlamış, Arapçanın bazı konuları hakkında konuşarak ayetleri kendi görüşlerine göre tevil etmiş, böylece Allah'ın dinini değiştirmeye kadar varmışlardır. İşte Allah'ın koruduğu çok azı hariç onlar bu şekilde kendilerini kaybetmiş, akıllarıyla, fikirleriyle ve bilgileriyle

nefislerinin hoşuna giden meseleler üzerinde çalışmışlardır. Onlar aynı zamanda doğru yoldan sapmış, Allah'ın emrettiği hususlar kendilerine zor gelmiş ve mükellef oldukları şeylerden yüz çevirmiş kimselerdir. Bunların her biri aklına göre bir yol tutmuş, kendi görüşünü ibadet saymış, tehlikelerini idrak edemeden hevâ ve akıllarının yetebildiklerine ve kavrayabildiklerine ibadet etmiştir. Böylece doğru yoldan ayrılmış, kendisine emredilen şeylerin manalarını anlamaktan uzak kalmış, malayani şeyleri konuşmuş, din ve şeriatın hakikatlerini terk etmiştir. Bu sebeple din konusunda tereddüde düşmüş, elde ettiği bozuk düşüncelerle makam-mevki ve dünyalık elde etmek için yöneticilerin yanına yaklaşmıştır. Bu sebeple onun dil, edebiyat ve nahiv bilgisi onun helak olmasına sebep olmuştur. Bunlardan çok azı rivayetlerin manalarını anlamak ve lafızların delalet ettiği şeyleri ortaya çıkarmak için nahvi öğrenmişlerdir. Bu sayede dinde, ibarelerini düzeltmek ve mensup oldukları ilmin inceliklerini öğrenmek isteyen ilim ehlinin başvurdıkları bir otorite haline gelmiştir. Bunların dışındakiler, şüphe içinde dönüp dururlar ve azgınlıklarında saplanıp kalırlar.

Bu anlattıklarım ilim camiasının, onların hükümlerinin, hakikatlerinin ve zahirlerinin halidir. Şekil olarak birbirinden ayrılmış olsalar da ilim ehlinin her bir grup, mensup oldukları ilimlerin sadece zahirine takılıp o ilmin hakikatlerinden gafil kalmıştır. Oysa onlar diğer insanlardan ortaya koydukları bilgiler ve işaret ettikleri anlamlar ile ayrılmıştır. Dolayısıyla insanlar arasında ilim özelliği ile temayüz etmiş havas kimselerdir. Bunların hepsi, ilmi tahkik etmek ve hükümlerini yüceltmek için avamdan ayrışmanın alametleridir.

Sonra onların genelinin yemede, giyimde, arzu ve isteklerine uymada, konuşmada, dünyaya rağbet etmede, birbirlerine karşı övünmede, mal toplamada ve haram şeyleri yemede avamla aynı durumda olduklarını gördüm. Üstelik onlardan daha fazla olarak mana ve hükümleri abarttılar, dünyaya daldılar ve mal toplama hırsına büründüler. Onların bu halde olmalarının sebebi ruhsatlarla amel etmeleri ve Kur'ân'ı isteklerine göre tevil etmeleridir. Ebu Hüreyre (ra) Hz. Peygamber'in (sav) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Sizi dünyaya rağbetten dünyadan kaçmaya, şüpheden yakine, kibirden tevâzuuya, riyadan ihlase, düşmanlıktan nasihate çağırmayan hiçbir âlimin meclisinde bulunmayasınız." Buna göre mal toplayıp dünyaya rağbet ettiği halde âlim olduğunu iddia eden kişi nasıl helak olmasın? İnsanları dünya sevgisine karşı uyardığı halde dünyaya sevgi besleyen ilmine nasıl itibar edilsin? İkrime'nin rivayet ettiğine göre İbn-i Abbas şöyle demiştir: "Ahir zamanda insanları dünya sevgisine karşı uyardığı halde dünyaya sevgi besleyen, ahirete rağbet etmekten bahsettiği halde kendisi rağbet etmeyen, zenginlerle yakınlık kurup fakirlerden uzak duran, makam sahiplerine cömert olup sıradan insanlara karşı cimri olan âlimler olacaktır. Bunlar Allah'ın kendilerine düşman olduğu bahtsız kimselerdir."

Hâlbuki bunlardan önceki âlimler farklıydı. Onlar zâhid olup, ahirete rağbet eden, insanlarla Allah için muamelede bulunan, kalpleri hüzn ve gamlı, ilmin hakikatine riayet etmek için gece ve gündüz tefekkür eden kimselerdi. Hasan-ı Basrî'nin şöyle dediği rivayet edilir: "Bir adam ilim talep ettiği zaman, bu talebin onun zühdünde, elinde, dilinde, gözünde ve tevazuunda hemen etkisini göstermesi gerekir."

Ben günümüzde yaşayan âlimlerin hallerini inceledim ve onların zahirdeki hallerini ilmin hakikatine muhalif gördüm. İlk olarak onların giydikleri şeylere baktım, sünnete aykırı

olarak uzun kollu, yumuşak ve kibirli insanların elbiselerine benzer elbiseler giydiklerini gördüm. Bu konuda Fudayl b. İyâz şöyle demiştir: “Âlimlerinizin çoğunun giyimi Kayser ve Kisra’nın giyimine benzemektedir.”

Sonra onların çeşit çeşit yemekler yediğini, dünyalık makama ermek için zenginlerle oturduklarını, fakirlerden ise yüz çevirdiklerini, bütün çaba ve gayretlerini alçak dünya ve onun yerilmiş arzu ve istekleri için sarf ettiklerini, aynı zamanda vakitlerinin çoğunu şüpheli olup olmadığına bakmaksızın mal kazanmakla geçirdiklerini gördüm. Bunun üzerine onların böyle davranmalarındaki sebepleri inceledim. Netice olarak onların dünyayı bu derece sevmelerinin ve dünyalık biriktirmelerinin sebebinin ilmin faziletine muhalif davranmaları olduğunu gördüm. Nitekim bir rivayette şöyle denilmiştir: “Dünya sevgisi bütün hataların başıdır.”

Günümüz âlimlerinden az bir kısmı ilmiyle amel edip onu muhafaza etmiş, şüpheli şeylerden sakınmış, az ile yetinip sünnete sarılmış, zenginlerden uzaklaşıp fakirlerle birlikte olmuş, dağları ve yeryüzünü her köşesiyle kendine zaviye edinmiştir. Onlar şehir hayatının süsünden uzak yaşayıp daima fakirlerle birlikte olmuşlardır. Hak ehli olanlar ise sadece mekân olarak değil her anlarında dünya sevgisinden uzak yaşarlar. İşte bu bahsettiklerim günümüzde yaşayan âlimlerden az bir gruptur. Bunların dışında ilminin çokluğunu iddia edenler, sadece o ilmi ezberleyip zahiriyle meşgul olmuş, elde ettiği ilimle yöneticilere yaklaşmış ve haram yemiştir. Bunların helak olmalarının sebebi dünya ve makam sevgileridir. Âlimlerin başına gelen afetlerin çoğu da bundan kaynaklanır.

Sonra ben zihnimi topladım, düşüncemi kuvvetlendirdim. İlmim ve anlayışımın bir ayırım yaptım, aklımla kıyas ettim. Kur’ân ve sünneti ilmimin ve düşüncemin üstünde tutarak gördüm ki zahirde ve bâtında, gizlide ve açıkta, düşüncede, niyette ve amelde, ilim çevresi arasında “tasavvuf” ismiyle öne çıkanlar kadar sünnete sarılan başka bir grup yoktur. Bu bakımdan onların bütün hükümlerini, zahirlerini ve bâtınlarını inceledim. Hepsinin Kur’ân ve sünnete uyduğunu gördüm. Elbette bu, onlardan ism-i şerife ve ince manalara layık olan hakikat ehli kimseler için geçerlidir. Şimdi Kur’ân ve sünnete dayanarak onların hakikatlerini açıklayacağım. Doğruya ulaştıran Allah’tır, dönüş de O’nadır.

Fakihler, hadis ehli, kıraat ve dil bilginleri gibi ilim erbabına ilimlerinin usulüne ve delillerine dair soru sorulduğunu ve her grubun kendi ilimlerine dayanarak bazı deliller ileri sürerek yollarını ve maksatlarını açıkladıklarını gördüm. Bunun yanında “tasavvuf ehli” diye isimlendirilen, eleştirilip yerilen, gerek ilim camiası gerekse insanların çoğu tarafından cahil olarak görülen bir topluluk gördüm. Anladım ki onların sûfilere bu şekilde muamele etmeleri kendilerinde sûfilere ait hallerin görülmemesi, sırlarına dair hakikatlerinin ve yollarının zahirinin onlara perdeli olması nedeniyledir. Ben de bu kitapta sûfilerin usullerini, alametlerini, hükümlerini, hakikatlerini, niyetlerini, işaretlerini ve sünnete uyan bütün maksatlarını açıkladım ve kitabı *Edebü’l-Mülûk* (Hükümdarların Edebi) diye isimlendirdim. Çünkü sûfiler, dünyanın bütün sebeplerinden vazgeçmekle “hükümdar” olmuşlardır. Böylece onlar rahat etmiş, kalpleri ve nefisleri güzelleşmiştir. Onların bütün gayretleri Allah olduğu halde nasıl “hükümdar” ismine layık olmasınlar? Onlar dünyayı değersiz gördükleri için saçı başı dağınık, elbiseleri tozlu, zahirde pejmürde, deli gibi görünürler. Oysa insanlar onlara deli demekle hata etmişlerdir. Onlar için Allah Rasûlü’nde

güzel örnekler vardır. Allah Rasûlü (sav) şöyle buyurmuştur: “Her kim benden bir şey almak isterse, beni görmesi ona mutluluk veriyorsa saçları dağınık, yüzleri solgun, ne bir kerpiç ne de bir kamyş biriktirmiş olanlara baksın. Bugün varış yeri cennet veya cehennem olan bir yarışta onun için bir bayrak kaldırılmış, bugün o cennete veya cehenneme varılacak bir yarıştıdır.” Bize bu hadisi Ebû Bekir b. Hısân ve İbrahim de nakletmiştir.

Onlar, kendini beğenme elbisesinden sıyrılmışlar, kalplerini dünya ilgisinden kesmişler, böylece dünyanın afet ve felaketlerinden emin olmuş ve onun köleliğinden kurtulmuşlardır. Öyleyse onlar nasıl övülmesin? Dünya ehli dünyaya bağlanır. Makam, övünme ve yönetme arzusu peşinde koşar. Oysa onlar [hükümdar olan sûfiler], dünyadan yüz çevirmiş, sadece hakikatin peşinden gitmiş ve onunla uğraşmışlardır. Onlar Hak’tan başkasıyla ilgilenmezler, ondan başkasından korkmaz ve ondan başkasından hiçbir şey ummazlar. Onların nefisleri rahata ermiş ve kalpleri huzura erdirilmiştir. İşte bundan dolayı onlar dünyada ve ahirette hükümdarlar (*mülûk*) haline gelmişlerdir. Çünkü onlar aynı zamanda her şeye karşı özgür olmuş, Allah’tan başkasına kul olmamış ve ondan başkasına itaat etmemişlerdir. Her şey kendilerine amade olduğu halde onlar adeta her şeyden boşanmışlardır. Dünya onları kabul edip istemekteyken onlar dünyadan yüz çevirmişlerdir. Başkaları dünyaya hizmet etmekteyken dünya onlara hizmet etmektedir. Dünyaya şöyle vahyedilmiştir: “Bana hizmet edene hizmet et! Sana hizmet edeni ise kendine hizmetçi yap!” Onlar [hükümdar olan sûfiler], öyle kimselerdir ki ziynetleri fakirlik, elbiseleri sabır, binekleri rıza, halleri tevekkül ve kendilerine yeten ise Allah’tır. Onlar sünnetle edeplenmiş, gizlide Allah’a hizmet etmiş ve hakikatlerin muhafazasında saygılı olan kimselerdir. Bu sebeple onlar iki diyarda ve iki menzilde de [yani] sadece dünyada değil cennette de hükümdar olacaklardır.

Ebu Hüreyre (ra), Hz. Peygamber’in (sav) şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Cennet ehlinin hükümdarları, (dünyadayken) elbiseleri eski, saçları başları dağınık, toz içinde ve kendilerine değer verilmeyen kimselerdir. Onlar Allah adına yemin etseler Allah onların yeminlerini boşa çıkarmaz.”

Bunlar bahsettiklerimiz sûfilerin vasıflarıdır. Hükümdarlık (*mülûkiyet*) vasfı onların bütün hareketlerinde gözlenir. Dünyaya değer vermemeleri, onun esaretinden kurtulmaları, hayatlarını ve canlarını Allah yolunda sarf etmeleri ve Allah’a muvafık olmaları, sûfilerin hükümdar olmalarının anlamlarındandır. Onlar Allah karşısında kendilerine hiçbir değer biçmezler. Allah için yaptıklarını gizli tutarlar. Hükümdarlık vasfı onlarda tahakkuk etmiştir, çünkü onlar yalnızca Allah ile iştirirler. Hz. Peygamber’in (sav) şöyle dediği rivayet edilir: “Allah şöyle dedi: Kulum bana nafil ibadetlerle yaklaştığı sürece onu severim. Onu sevdiğimde onun işiten kulağı, gören gözü ve tutan eli olurum. Böylece o artık benimle iştirir, benimle görür ve benimle tutar.” İşte bu, muhabbet ehlinin hakikati ve sûfilerin hareket ettikleri hükümlerdir. Onların halleri ve işaretleri nitelenmekten yücedir. Onlar gurur sahiplerini tutsak kılan her şeyden uzak durmuşlar, sadece Allah’la ünsiyet kurmuşlardır. Sadece Allah’tan korkmuşlar, ondan istemişler, ona muhtaç olmuşlar, onunla yetinmişler ve sadece ona ilgi duyup bağlanmışlar, bütün davranışlarıyla dünya ehline muhalefet etmişlerdir. İşte gerçek hükümdarlar bunlardır. Allah dünya nimetlerinden ve ziynetinden bahsettiklerini hükümdar diye adlandırmışken dünyalık hiçbir şeye değer

vermeyen sūfilere nasıl hükümdar denilmesin? Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Ve O sizi hükümdarlar yaptı. Âlemlerde kimseye vermediğini size verdi*” (el-Mâide, 5/20). Allah sūfileri ve hakikat ehlini katından bir sırla nimetlendirmiş ve kalplerine sekînet vermiştir ki onlar böylece [dünyaya ait] bütün mülklere karşı müstağni olmuşlardır.

İbrahim b. Edhem’in şöyle dediği rivayet edilir: “Dünya hükümdarları içinde olduğumuz nimeti bilselerdi bizimle savaşırlardı.” Hikmet ehli bazı kimseler şöyle demişlerdir: “Dünyada zâhid ol ki hükümdar olasın. Ahirete karşı zâhid ol ki taçlanasın.” Dünyada hükümdar olmanın şartı zühddür. Çünkü yüz çevirdiğin her şeyin sahibi olursun. Başka bir haberde Yüce Allah’ın Adn Cennet’ine şöyle seslendiği rivayet edilir: “Ne mutlu sana hükümdarların yeri!”, yani zâhidlerin ve cömertlerin yeri.

İşte bunlar, hükümdarlık halinin hakikatleridir. Ben bunları edep sahibi hükümdarların hakikatlerine göre şerh ettim. O hükümdarlar, Hakk’a hizmet etmek için sünnetle edeplenmiş sūfilerin kendileridir. Ben sūfilerin usul ve fûru bahislerde icma ettikleri hususları, ayet ve hadislerden delillerle açıklayacağım. Onlar öyle bir topluluktur ki Allah’ın emirlerini ciddiyetle ve gayretle yerine getirmişlerdir. Böylece Allah da hiçbir gayret sarf etmedikleri halde onlara kendi katından bir ilim ve hidayet bahşetmiş ve onları velayetin hakikatine bayraktar kılmıştır. Onlar da kendilerine verilen bu hakikat ve ilimle velayetin vesilelerini bilmişlerdir. Nafîle ibadetlerindeki samimiyetle Allah’a yaklaşmışlar, nefse muhalefet ederek çirkin şeyler karşısında sabretmişlerdir. Böylelikle Allah onları dini üzere ayakta tutmuş, azalarını ibadete sevk etmiş, manevi bir ilimle onları süslemiş, onlara dinde ince anlayış vermiş ve nefsin ayıp ve kusurlarını göstermiştir. Bütün bunların gereğini yerine getirmeleri, onları kendisinden alıkoyan şeylerden yüz çevirmeleri, kendilerine bahşedilen övülmüş ilimle diğer insanlardan ayrılmalrı ve iki dünyada güzel bir hayat yaşamaları için onları kendisiyle meşgul etmekle terbiye etmiştir. Böylece onlar, Allah’ı zikretmekle yaşar, onun lütuflarıyla sevinir ve dünyadan yoksul olmakla razı olurlar. Aynı zamanda onlar bütün sebepleri illete çevirmiş, tevazu (*zillet*) elbisesini giymiş ve Allah’la şeref bulmuşlardır. Onlar ilimle konuşur, ilim elbisesini giyer, ilimle yer içer, nefretleri ilimle olur, ilimle toplanır ve ilimle ayrışırlar. Bütün ahlâkları ve davranışları ilme uygundur. Bütün azaları sünnete uygun çalışır. Bu sebeple onlar, nakledilen sünnete en çok benzeyenlerdir. Hatta onlar sünnet ehlinin ta kendileridir. Çünkü onların ahkâm ve sırları, Allah’ın yüce kitabında saydığı müminlerin özelliklerine uymaktadır. Onlar kalbin sırlarını, işaretlerini, durumlarını, vesveselerini, kalbe gelen düşünceleri ve varidatı ve onun hükümlerini bilen kalp ehli kimselerdir. Onlar varidatın farklılıklarını varlığı müşahade ederek bilirler ve Hak’tan gelen ilhamdan kaynaklanan müşahade nuru ile şeytanın vesvesesini ve nefsî düşünceleri birbirinden ayırırlar. Onlar dünyayla ilgili hükümleri lahzalarla, ahiretle ilgili hükümleri hâtırlarla, Hakk ile ilgili hükümleri de işaretlerle bilirler. Bütün bunlar onların hidayetlerinin sırlarına işaret eder. Onlar bu hidayet nuruyla sırların kaynağını birbirinden ayırt ederler.

Allah başkalarına vermediği hususiyetleri sūfilere vermekle onları diğer insanlara karşı seçkin kılmıştır. Nitekim sūfiler kalp ehli olmaları itibarıyla kalplerin halleriyle ilgili [düşünceleriyle] bilinmişlerdir. Yüce Allah onların sırları ve hükümlerinin yüceliği

sadedinde şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz bunda kalbi olanlar için öğütler vardır” (Kaf, 50/37).

Sûfiler, kendilerini diğer isimlerden ayıran özel bir isimle isimlendirilmişlerdir. İlmin zahiriyle geceler boyunca ve her an amel etmeleri bu ismin hakikatlerinden bir tanesidir. Amele ihlasla devam etmişler, Allah’ın yardımıyla makam ve derecelerde yükselmişlerdir. Öyle ki nefsin düşüncelerini ve gizli hallerini marifetle bilmişler, onun endişe ve evhamından alakayı kesmişlerdir. Onlar nefsin endişe ve korkularına karşı mutlak kudretin hakikatlerini düşünür, nefsin haz ve şehvetlerinden kaçınırlar. Hakk’ı müşahade etmek onları her türlü şekilcilikten alıkoyar. Böylece Allah’a ondan başka her şeyden arınmış bir halde dönerler ve ondan başka hiçbir şeyi tercih etmezler. Öyleyse onlar Allah’la aralarına girecek bütün sebepleri ve kendilerini meşgul edecek meşguliyetleri ortadan kaldırdıkları halde nasıl Hak tarafından seçkin kılınmış olmasınlar? Onlar ilimlerinin hakikatleriyle uğraşır ve vecdleriyle diğer insanlardan ayrılırlar. Onlar tevhidin tecrit ehlidirler. Onlar ki Hakk’ı her türlü fanilik ve şekilcilikten ayırırlar ve O’nu her şeye tercih ederler. Mücâhid’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Cennet ehli Allah’ın huzuruna çıktığında onun yanında tahtların üzerinde oturan, kendilerinden daha yüksek derecede bazı kimseler görürler. Cennet ehli Allah’ın kendilerine izin verdiği kadar orada kalır, sonra kendilerine hazırlanmış yerlerine geri dönerler. İkinci kez tekrar geldiklerinde onları aynı hal üzere görürler. Onların orada devamlı veya geçici olduklarını düşünür dururlar. Huzura ne zaman çıksalar onları hep aynı hal üzere görürler.” Mücâhid’e “Onlar şehitler midir?” diye sorulduğunda “Onlar Allah’ı her şeye tercih edenlerdir” demiştir.

Sûfilerin sadık olanları da yalancı olanları da tevhidin hakikati, sebepleri terk etme ve eşyadan uzaklaşma iddiasında bulunmuşlardır. Hakikat ehlinin iddiaları gayret, azaların itaat için çalışması, arzu ve şehvetleri terk, dünyaya karşı zühd ve dünyadaki hazzardan sakınmak (*vera’*) gibi eylemlerden kaynaklanan hakikatlere dayanır. Kabarmış hevâlarından ve âsi nefislerinden lezzet alan ve böylece tevhidin hakikatinden konuşan müddeilere ise yazıklar olsun. Mâsivâyı düşündüğü halde tasavvuftan bahseden kimseye de yazıklar olsun. Bu kimseler kalplerini yalnızca yaratılmış şeylere açmışlardır. Bu ise kalbin beşerî olana, vesveselere ve nefsanî düşüncelere bağlanmasını zorunlu hale getirmiştir. Oysa Allah dışındaki şeylere güvenmek ve dayanmak O’na ortak koşmaktır. Ebû Sa’îd el-Harrâz şöyle demiştir: “Sûfiler dışında her insanın Allah ile arasında birtakım sebepleri vardır. Sûfiler ise bütün işlerinde sadece sahiplerine bağlıdırlar.” Bu, onların galebe anı dışında izhar etmedikleri sırlarının hakikatlerindendir. Galebe anı için şer’î hüküm verilemez, çünkü o Hakk’ın vaktidir. Hak onu dostlarından dilediğinde izhar eder. Fakat kim akli başında olduğu halde bu sırlarla konuşursa bu, hakikati olmayan kuru bir iddia demektir. Bu şekilde davranan nefsinden ve beşerî arzusundan konuşmuş demektir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Size Allah mı izin verdi yoksa siz Allah’a iftira mı ediyorsunuz?” (Yûnus, 10/59). Sûfiler (...) davranış ve niyetleriyle başkalarından ayrılan salih kimselerdir. Çünkü sûfiler, tek manada toplanmış fakat tasavvufun bazı hakikatlerinde farklılık göstermiş, sonra da Allah’a üç şekilde icabet etmişlerdir. Bütün bunlar kalbin manaya danışmasıdır. (...) Bunun anlamı sûfilerin üç farklı grup olmalarıdır. Birincisi riyazet sırlarını aştıklarında, ikincisi vâridlerin hakikatlerini bildiklerinde (...) ve üçüncüsü işaret ve kalp ehlini dinlediklerinde. Birinci grup Allah’a ilimle icabet eder (...), Hakk’a

sığınır ve onun hakikatlerine boyun eğler. Sabrederek, nefisleri (...), gayretle ve güç yetirerek kalpleriyle bütün eşyaya yüz çevirirler. Onlar Hakk'a hasyet duyarak ona icabet ederler (...). Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Görmediği halde Rahman'dan korkan ve ona yönelmiş bir kalp ile gelen kimse...*” (Kaf, 50/33). Bu kalp (...) her şeyden arınmış bir kalptir. Allah'a onun dışındaki her şeyden arınmış selim bir kalple yönelir.

İkinci grup (...), Allah'a, iki dünyayı unutarak vecd ile hiçbir şeyin etkisinde kalmadan ve Allah'tan başka hiçbir şeyi görmeden ona yönelenlerdir. (...) Hakk'ı bulmakla elde ettikleri nur, nefislerinin bütün alamet ve niteliklerini ve bütün etkilerini yakıp kül etmiştir. (...) Böylece kalp hiçbir şeyle alakası olmaksızın tek başına kalmıştır. Onlar Hakk'a, kalbi her şeyden soyutlamakla ve niyetleri sadece ona has kılan (...) tevhid [ile] icabet ederler. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Muhakkak ki bunda kalbi olanlar için öğütler vardır*” (Kaf, 50/37). İşte bunlar kalp ehli ve (...) bununla seçkin hale gelmiş tevhid ehli kimselerdir. Üçüncü gruba gelince, (...) Hak onları yanında esir tutmuştur. Bu sebeple dönmeye güçleri yetmez. Çünkü onlar hakikatin kendisini her şeyden fenaya ermekle (...) müşahede etmişlerdir. Bunun nedeni Hakk'ın onları manevi olarak izhar etmesidir. Dolayısıyla kalplerini ve işitmelerini (...) fenaya erdirmiş olsalar da onlar nitelenmesi mümkün olmayan bir kalple müşahade eder ve bir işitmeyle işitirler. Hakk'ı (...) fena ile müşahade ederler. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*...veya şuurlu halde kulak veren...*” (Kaf, 50/37). İşte bu tevhidin tecridinin hakikatidir. Bunda (...) bilinen bir işitme yoktur. Bilakis bu, Hakk'ın onları her türlü alışkanlık ve bilgiden (...) soyutlamayı murad etmesinin hakikatidir. Böylece onlar Hakk'ın esiri olmuşlardır. Hakikatin kelepçesiyle bağlanmışlardır ve yaratılmışları görmekten korunmuşlardır. Kıyamet günü insanlara güvenilir kimseler (*ümenâ*) olarak görünürler. Bu hakikatler uyma (*iktida*), talim ve tecrübeyle elde edilemez. Çünkü vecde tabi olup uymak şirk iken, Hak yolunda “tecrübe etmek” demek ise küfür anlamına gelir. Dolayısıyla burada ancak acizlik söz konusu olabilir. Nitekim Şiblî şöyle demiştir: “İdraki idrakten aciz olmak idraktır, ahyârın yolunda iradeyle yürümek de şirktir.” Sûfî diye geçinen çok kimse vecde tabi olmaktan dolayı helak oldu. Şiblî vecd halinde şöyle söylemekteydi: “Ey insanlar! Aklında cennet olan meclisime gelmesin.” Şiblî vecd halinde olduğu için, sırrının şevkinden ve vecdinin hakikatinden dolayı böyle söylemiştir. Kim Şiblî'nin bu söylediğini şuuru yerindeyken ve temyiz melekesini yitirmemiş bir haldeyken taklit edip söylerse Allah'ın helal kıldığını haram etmiş olur. Onun bu sözü şirktir ve helak olmasına sebeptir. Şüphesiz önder olmak ancak ilimle olur. Fakat vecd taklit edilemez bir makamdır. İlimle cehde ve ibadete bağlanılır. Onunla meşakkatlere sabredilir. Ciddiyet ve ihlaslı davranışlar ilimle elde edilir. (...) Allah dilediği kimseyi vecd için seçer. Vecdin, sahibini olduğu gibi bırakmaması ve (...) onu önceki hali üzere terk etmemesi vecdin hakikatlerindendir. Çünkü vecd değiştiricidir. Sahibini dönüştürmeyen ve onu zahiren amel ve itaate intikal ettirmeyen hiçbir vecd, hakiki vecd değildir. Çünkü vecd sırları değiştirir (...) ve azalar sırrın baskın gelmesiyle itaat ve ibadet için çalışır. Bu sebeple sûfilerin hakikatleri ilimle anlaşılmaz. Çünkü bu (...) hakikat gayretle elde edilmesi gereken bir şeydir. İşte bu, tasavvuf yolunun aslı konusunda sûfilerin hakkında icma ettikleri esastır. Şimdi (...) açıklayacağım inşallah.

Sûfiler şu hususlarda ittifak etmişlerdir: Zühd, Allah katında olana rağbet etmek, nefisle mücâhede etmek, amelde ihlas sahibi olmak, sırda sadakat (...) göstermek, Allah'ın rızasını

talep etmek, O'nun öfkesinden korkmak, haramlara ve (...) günahlara dalarak O'nun öfkesini celbetmekten çekinmek, farzlarını yerine getirmek, hükmüne sabır göstermek, kazasına razı olmak ve her şart altında Hakk'a tevekkül etmek ve O'nun bütün hükümlerine boyun eğmek. Bunun hakikati, Hakk'ın iradesine dayanarak [kişisel] iradeyi terk etmektir. Bu sayede Hak, bu kişi için bütün işlerinde “irade sahibi” olur. İşte bunlar sûfîlerin şeriat ve tuttukları yolun aslı konusunda ittifak ettikleri hususlardır ve her birinin Kur'ân ve sünnete muvafık delili vardır.

(1)

Tasavvufun Temeli

Tasavvufun ilim, talep, iyiyle kötüyü ayırma ve velayetten sonra hükümlerin zahirine bağlı kalmak açısından üzerine bina edildiği ilk esas Allah'ın peygamberini seçtiği fakirlik esasıdır. Yüce Allah fakirliğin şerefi hakkında şöyle buyurmuştur: *“İşte ahiret yurdu! Onu yeryüzünde büyüklük taslamak istemeyenler için hazırlamış bulunuyoruz. İyi son Allah'tan sakınanlar içindir”* (Kasas, 28/83). Başka bir ayette Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *“İşte onlar sabretmelerine karşılık ödüllendirileceklerdir”* (Furkan, 25/75). Denilmiştir ki bu ödüllendirme fakirliğe sabretmelerine karşılıktır. İbn-i Abbas'ın *“Sabredenlere karşılıkları hesapsız olarak fazlasıyla verilir”* ayeti hakkında “özellikle fakirlere inmiştir” dediği rivayet edilmiştir. Bunun üzerine İbn-i Abbas'a “Fakirler övülmüş müdür?” diye sorulmuş, o da Hz. Peygamber'in şöyle dediğini aktarmıştır: “Fakirlik mümine atın yanağına yakışan en güzel yeleden daha çok yakışır.” Yine Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Mümine dünyada verilmiş ilk hediye fakirliktir.” Dolayısıyla fakirliğin şerefi saymakla bitmez. Fakirlik peygamberlerin, sıddıkların ve ebrârın bineğidir. Fakirlik Allah'ın iyileri sınadığı, evliya ve ebrârı bezediği süstür. Fakirlik, sûfîlerin manaları ve usulleri hakkında konuştuğu bir konudur. Bun göre fakirlik nefsin zillet halinde olması, ölümü, sonra izzet bulup dirilmesi demektir. Sûfîlerin “fakr” hakkında bazı yorum ve değerlendirmeleri vardır. “Fakr” ismi onları bir araya getirmişse de fakirliğin halleri ve anlamı konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

Fakirliğin sünnete uygun olmasının kaynağı yaratılmışların en hayırlısı olan Hz. Muhammed'in (sav) onu seçmiş, yerine getirmiş ve onu diğer bütün hallere tercih etmiş olmasıdır. Aynı şekilde sıddıkların efendisi Ebû Bekir Sıddık (ra) da bu yolda canla başla çalışmış, her şeyden elini çekmiş, üstünde sadece abası kalacak şekilde her şeyini terk etmiştir. Öyle ki Allah ve Rasûl'ünden başka kendisine sığınacak bir şey bırakmamıştır. Sonra Ali b. Ebî Tâlib (ra), Hz. Peygamber'in yolunu takip edip ona uymuştur. Hz. Peygamber'in fakirliği seçmesinde ve Allah'ın bunu istemesindeki murad, *“Allah'ın rızasını kazanmak için sabah akşam rablerini ananlar...”* (En'âm, 6/52) ayetidir. Bu, bütün fakirlerin şerefidir. Sûfîler suffe ehline muvafakat etmek için fakirliği seçmekle sünnete uymuşlardır. Yüce Allah peygamberini aç yaşayan, kendilerinden değişik kokular yayılan, çıplak ve pejmürde bir halde bulunan, kendilerinde fakirliğin tahakkuk ettiği suffe ehli hakkında uyarmıştı. Onlar yün giyer, sıcaktan dolayı onlardan ter kokusu yayılırdı. Bu sebeple Kureyş'in ileri gelenleri Hz. Peygamber'den onlar için ayrı bir yer yapmasını istediler. Hz. Peygamber onların bu isteğini kabul etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber

Kureyşliler Müslüman olur diye onlara verdiği bu sözü yazmak için bir sayfa istedi. Bunun üzerine Yüce Allah şu ayeti indirdi: “*Allah’ın rızasını kazanmak için sabah akşam rablerini ananları uzaklaştırma*” (En‘âm, 6/52).

Sûfilerin [sünnete] muvafık oldukları ilk husus fakirliktir. Sûfiler fakirliği esas prensipleri ve tuttukları yol olarak benimsemişler ve onun anlamlarından bahsetmişlerdir. Çünkü fakirlik zâhiri bir isimdir. Fakirlik ve zenginliğin hakikati isimde ayrışıp manada aynı şeyler olmalarıdır. Fakirlikten maksat kalp fakirliği, zenginlikten maksat ise aynı şekilde kalp zenginliğidir. Nitekim Hz. Peygamber Ebû Derdâ’ya “Malın çokluğu zenginlik midir?” diye sormuş, Ebû Derdâ “Evet ya Rasûlallah, zenginliktir” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Peki, malın azlığı fakirlik midir?” diye sorunca Ebû Derdâ “Evet ya Rasûlallah fakirliktir” diye cevap vermiştir. Hz. Peygamber, “Hayır öyle değildir, asıl zenginlik kalp zenginliği, asıl fakirlik ise kalp fakirliğidir” buyurmuştur.

Fakirlik birçok manayı kapsayan bir isimdir. Sûfilerin bu konuda birtakım ifadeleri, makamları ve tercihleri söz konusudur. Sûfilerden bazıları fakirliği sevap için seçmiş, kimi sünnete uymak için, kimi Allah’ın peygamberler ve halis olanlar için fakirliği seçmesinden dolayı, kimisi de onu kalp huzuru, kalbin berraklaşması ve hesabının hafif olması için seçmiştir. Sûfilerin bunda tercih ve iradeleri vardır. Bütün bunlar zahiri anlamda fakirliğin halleridir. Zahiri fakirliğin tercih edilmesi gerçek fakirliğin hakikatine ulaştırır. Fakrın özü Allah’ın dışındaki her şeyi terk ederek ona bağlanmaktır. Allah’ın dışındaki şeylere bağlanan kişi ise sadece ismen fakirdir. Kendisinde az şey bulunan, yoksulluk çeken, üstünde eski elbiseler bulunan ve pejmürde olan herkes gerçek anlamda fakir sayılmaz. Çünkü fakirlik Allah tarafından olup bâtına taalluk eden şeydir. İçteki mananın hakikatiyle zahirde de değişim meydana gelir. Bu hakikat de talibini meşgul eden her türlü sebeplerden keser ve onu geçici olan dünyanın aldatmasından uzak tutar. Görmez misin? Hz. Peygamber fakrın hakikatinin sırrından bir an bile vazgeçmedi. Allah, dünyanın ziynetine arzulatoryıcı bir bakışla dahi bakmaması için onu bir an bile terk etmedi. Onun gözleri ibretle bakan gözlerin en şerefli idi. Allah peygamberini dünya ziynetinden korudu ki fakr ehlinde halis olanlar da Allah’ın hoşuna gitmeyecek şeylere bakmasınlar, dünya süsünün parıltıları onları etkilemesin ve gerçek fakr derecesinden düşmesinler. Haddizatında Hz. Peygamber masum ve mahfuzdu. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Onlardan bazı kimselere kendilerini sınamak için dünya hayatının süsü olarak verdiğimiz şeylere gözünü dikme*” (Tâ-Hâ, 20/131), sonra aynı ayette buyurdu ki: “*Rabbinin rızkı daha hayırlı ve daha kalıcıdır.*” Allah’ın rızıklandırması, dünyanın bütün ihtiyaçlarını unutacak şekilde kula fakirliğin hakikatlerinin nimet olarak verilmesidir. İşte Hz. Peygamber’de bu hakikatler vardı. Öyle ki o da dünya hazinelerinin anahtarlarını bu hakikatlerle reddetti. Fakirliği, yoksulluğu, açlığı seçti ve şöyle buyurdu: “Ben iki gün aç kalırım, bir gün tok dururum.” Bu, Hz. Peygamber’in, Allah’ın kendisi için seçtiğini tercih etmesidir. Allah’ın onun için fakirliği seçtiği hususunda şüphe yoktur. Muhakkak ki o, daha önce bahsi geçen, kendisine Allah’tan gelen fakirliğin hakikatlerinden dolayı bu seçimi yapmıştır.

Fakirliğin bir diğeri ise Hz. Peygamber’in kendisinden Allah’a sığındığı çeşididir. Bu hususta şöyle buyurmuştur: “Allah’ım, fakirlikten sana sığınırım.” Bu çeşit fakirlik, kalbin ve azaların mâsivâ ile meşgul olmasıdır. Şöyle ki, muhakkak Hz. Peygamber’in duası kabul

olunan duaydı. O ise fakirlikten Allah’a sığınmaktaydı. Oysa yaşantısı fakirlik içindeydi, bütün vakitlerini fakirliğe uygun geçirmekteydi. Aynı zamanda o, fakrın hakikatini ve fakirlik üzere diriltilmeyi istemekteydi. Eğer onun Allah’a sığındığı şey fakrın hakikati olsaydı, iki gün aç, bir gün tok durmazdı. Dünyadan buğday ekmeğiyle bir gün bile doymamış olarak göçmezdi.

Hız. Peygamber, yerilmiş fakirliği kendi sözüyle açıklamıştır. Şöyle buyurmuştur: “Allah’ım, seni unutturan fakirlikten sana sığınırım.” Yine şöyle buyurmuştur: “Fakirlik az kalsın küfür olacaktı.” Fedâle b. Ubeyd, fakirliğin hakikatiyle ilgili şunu rivayet etmiştir: “Hız. Peygamber insanlara namaz kıldırıldığı zaman namazdaki bazı kimseler, açlıktan dolayı yere yığılıyordu. Onlar suffe ehliydi. Öyle ki bir seferinde bedeviler, ‘Bunlar delirmiş’ dediler. Hız. Peygamber namazını bitirdikten sonra onlara dönüp şöyle buyurdu: ‘Allah katında sizin için ne olduğunu bilseydiniz, ihtiyacınızın ve fakirliğinizin artmasını isterdiniz.’ Fedâle b. Ubeyd dedi ki, ben o esnada Allah Rasûlü’nün yanımdaydım.”

Gerçek fakirlik, kendisine ihanet etmeyen kimseye Allah’ın tevdi ettiği bir sırlardan biridir. Fakirliğin zahirdeki ve manadaki farkları saymakla bitmez. Onun aslı şu üç şekildedir; birincisi nefsin fakiri. Bu hiçbir zaman doymaz. İkincisi eşyanın fakiri. Bu da ancak eşyanın varlığıyla doyar. Üçüncüsü de Hakk’ın fakiridir. Gerçek fakir budur. İşte sûfiler de zahirde mükâfatını gördükleri için bu fakirliği seçmişlerdir. Bu konuda Hız. Peygamber’e ve ashabına uymuşlardır. Dünyada hakir olsalar bile fakirliğe bağlandılar ki ahirette onunla şereflensinler. Bu yüzden dünya ehlini bırakıp sünnete tabi olmuşlardır. Hoş olmayan şeylere ve belalara katlanmışlar ve dünyayla ilgili her şeyden alakalarını kesmiş bir halde Allah’a dönmüşlerdir. Bu işin hakikati şudur: onlar dünyaya geldikleri gibi dünyadan gittiler. Şiblî’ye fakirliğin hakikatinden sorulduğunda şöyle demiştir: “İki dünyada Allah’la beraber olmak ve Allah’tan başka bir şey görmemektir.” Bunlar, sûfilerin hükümleri ve hakikatleridir. Kim bunu zıttı bir haldeyse “sûfi” isminin hakkını alamamış demektir. Bazı hikmet sahiplerinin şöyle dediği aktarılır: “Arşın altındakilere bağlanan kişi sûfi değildir.” Hal böyleyken dünyaya, sebeplerine, süsüne ve ihtişamına bağlanan nasıl sûfi olsun? Sûfilerin vasıflarının hakikatleri zikrettiğim şeylerdir. Bunu tersi davranan sûfi değildir. Sûfi olduğunu iddia ederse, iddiası bâtıl ve sahtedir.

(2)

Sûfilerin Hakikatleri

Sûfilerin hakikati zühddür. Zühdün zahiri, bâtını ve hakikatleri vardır. Zühdün zahiri, dünyadan ve onun lezzetlerinden yüz çevirmek, onun felaket ve sebeplerinden sakınmaktır. Bâtını, bütün çaba ve gayreti bir yere sarf etmek, kalbi dünyadan soyutlamak ve Allah’tan alıkoyan şeyleri terk etmektir. Sûfiler zühdü tercih etmişlerdir, çünkü Allah, insanlara dünyanın oyun ve eğlence olduğunu şu ayetle bildirmiştir: “*Şüphesiz dünya hayatı bir oyun, bir eğlence, bir gösteriş, aranızda bir övünme, mal ve evlatta çokluk yarışından ibarettir*” (Hadîd, 57/20). Bu ayet dünyayı ve ona rağbet edenleri yermiştir. Ayetin sonunda ise dünyanın yerilmiş olduğu şu örnekle gösterilmiştir: “*Tıpkı bir yağmur gibi ki bitirdikleri, çiftçilerin hoşuna gider. Sonra kurumaya yüz tutar. Bir de bakarsın ki sararmıştır.*

Ardından da çöp haline gelmiştir. Ahirette ise çetin bir azap vardır.” Burada dünyaya rağbet edenlerin yerilmesi söz konusudur. Zühd ise rağbetin zıddıdır. Bu sebeple yüz çeviren methedilmeyi hak etmektedir. Bundan dolayı kim dünyadan yüz çevirirse ahiret için çalışmış olur. Ahiretin kazancı dünyaya yüz çevirmekle olur. Dünyanın kazancı ise ahirete yüz çevirmektir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Kim ahiret kazancını isterse onun bu kazancını arttırırız; kim dünya kazancını tercih ederse ona da bundan veririz. Ama onun ahirette hiçbir nasibi olmaz*” (Şûrâ, 42/20). Bu ayetten başka dünyaya rağbet edenleri yeren başka bir ayet olmasaydı muhakkak bu yeterli olurdu. Hz. Peygamber (sav) dünya hakkında şu sözüyle uyarmıştır: “Sihri çok olan dünyadan sakının. O Hârût ve Mârût’tan daha sihirlidir.” Yine şöyle buyurmuştur: “Kendinize dünyalık küçük bir arazi dahi edinmeyin. Sonra dünyaya rağbet edersiniz.” Ebû Musa el-Eşâ’rî’den Hz. Peygamber’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Kim dünyasını severse ahiretiyle ilgili zarara uğratılır. Kim de ahiretini severse dünyasıyla ilgili zarara uğratılır. Öyleyse baki olanı fani olana tercih edin.” Abdullah b. Mes’ûd Hz. Peygamber’in şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Kime dünya sevgisi tattırılırsa şu üç şeyden kurtulamaz; sıkıntısı bitmeyen zorluk, muhtaç olmaktan kurtarmayan hırs ve elde edilemeyen emel. Dünya hem talep edendir hem talep edilendir. Dünyayı talep edeni ahiret de talep eder. Ta ki bir an önce ona ölüm gelsin de onu alsın. Ahireti talep edeni de dünya ister ki onun ahiretteki rızkının hepsini alsın.” Bu sebeple dünyaya rağbet etmemek, bedeninin rahat etmesini, mizanının hafiflemesini ve hesabın az olmasını sağlar.

Zühdün mana ve hükümlerinde ihtilafa düşülmüştür. Sûfilerin zühdü, insanı Allah’tan alıkoyan her şeye karşı durmaktır. Çünkü onlar sünnete uymak için dünyaya gönül bağlamamışlardır. Hak için beşerî şeylerden vazgeçmişlerdir. Hak’tan izzet bulmak için, arzularını ve şehvetlerini terk etmişler, eşyadan zühd ederek vazgeçmişlerdir. Onlar hiçbir şeye ait değiller, hiçbir şey de onlara ait değildir.

Şiblî’ye zühdün hakikatinden sorulduğunda şöyle demiştir: “Allah’ın dışındaki her şeyi terk etmektir.” Sûfiler zühdün manaları hakkında farklı ifadeler kullanmışlardır. Sûfiler zühde işaret eden hususlarda terakki etmişler ve zühdün anlamlarını yüceltmişlerdir. Onlar zühdün hakikatiyle diğer yaratılmışların bedenlerinin kendisiyle yaşama devam ettiği gıdalardan ve maişetten kesilmişlerdir. Zühd konusunda sûfiler farklı mertebe ve tabakalara sahiptir. Onlardan bazıları dünyaya karşı kanaat etmekle ve avret yerini örtmekle zühd etmiştir. Bazıları elindekini kısmakla ve tasarruf etmekle iki gün aç, bir gün tok durmakla zühd etmiştir. Bazıları nefsi için azığın elde edilme bilgisini, plan ve hedefleri kaldırmış, ancak zaruret halinde yemek yemiştir. Bazıları da Allah’ın helal kıldığı kadar murdar hayvanlardan yemiştir. Bazıları işaret makamında olup Allah onu zühdün hakikatiyle kuvvetlendirmiştir. Öyle ki ölünceye kadar insanların yediklerinden hiçbir şey yememiştir.

Bizden bir grubun nefislerinde bir iştah hissettiklerinde ekmek yememeleri hususunda Allah’a ahdettikleri ve ölünceye kadar ekmek yemedikleri rivayet edilmiştir. Ebû Abdullah el-Mağribî’nin de otuz sene boyunca yerden biten otlardan ve kaynak sularından başka bir şey yiyip içmediği anlatılır. Bana İbn Şeybân, Ebû İshâk’ın şunu söylediğini aktardı: “Ben onun kabri başında üç sene bekledim. Üç senenin sonunda kabrinin başında uyuyakaldım. Rüyada onu gördüm, ona bir şey sordum, bana cevap verdi ve bana memleketime dönmemi

emretti. Bunun üzerine onun izniyle memleketim Kırmîsîn'e döndüm.” Bana bunu Ebû Bekir et-Tarsûsî, İbrahim b. Şeybân'ın Ebû Abdullah'tan rivayet ettiğini haber verdi.

İnsanı Allah'tan alıkoyan her şey dünyadır. Cüneyd'e dünyanın ne olduğu soruldu. Dedi ki “Kalbi Allah'tan başkasına yaklaştırıp onun dışındakilerle meşgul eden şey dünyadır.” Bazıları da “Kişiyi nefse yaklaştıran şeydir” demişlerdir. Bazısı “Dünya kişiyi meşgul eden şeydir” demiş, bazıları da “Dünya, kulun Allah'tan başkasına şeylere bağlanmasıdır” demiştir. Buna göre zühd, tamahların kaldırılması, kötü huyların nefyedilmesi ve tam bir şekilde bunlardan sakınmaktır. Hz. Peygamber'in buyurduğu gibi: “Kim bir şeye bağlanırsa ona teslim olur.” Alakaları kesmek ve Allah'a ulaşmaya engel olan şeyleri terk etmek zühdün hakikatlerindendir. Arifler Allah'a rağbetlerinden dolayı zühdü de terk etmişlerdir. Sûfilerin önde gelenlerinin gerçek zühdün hakikatine ve zühdü görmemeye dair birtakım ifadeleri vardır. Yine onların tevhidin soyutlanması hakkında zâhidlerde görülen zühdü zühdden arındırmak gibi hususiyetleri vardır. Gerçek zühdün hakikatlerinden biri de Allah'tan başka hiçbir şeye bağlanmamaktır. Sûfiler Allah'ın huzurunda iki dünyaya dair bütün haz ve sevgileri unuturlar. Ebû Muhammed el-Cerîrî'nin şöyle dediği nakledilmiştir: “Benim sadık bir müridim vardı, manen sarhoş haldeyken vefat etti, kendisini rüyada gördüm ve ‘Allah sana nasıl muamelede bulundu?’ diye sordum. Dedi ki ‘Üstat, Allah bana şeref tacını taktı, beni cennete koydu ve bana saray ve hizmetçiler verdi.’ Ona dedim ki ‘Kalbin bunlardan herhangi birine bağlandı mı?’ ‘Hayır’ dedi. Dedim ki ‘Eğer kalbin bunlardan birine bağlansaydı onunla birlikte oradan indirilirdin.’ İşte bu, sûfilerin iki dünyada da sahip oldukları zühdün hakikatidir. Sûfiler zühdün üstüne hiçbir şeyi seçmemişler ve hiçbir vergiye rağbet etmemişlerdir. Allah'tan dost ve kendilerine yeten olarak razı olmuşlardır. İki dünyanın talihini de unutmuşlardır. İşte böyle olanlar gerçek zâhidlerdir. Sûfilerin zühd hakkında ibarelerin ve vasıfların yetersiz kaldığı daha nice hakikatler ve işaretler vardır.

(3)

Sûfilerin Yöntemi

Sûfilerin yöntemi nefisle mücadele, şehvetleri terk ve hevaya muhalefet etmektir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Uğrumuzda mücâhede edenleri yollarımıza iletiriz*” (Ankebût, 29/69). Mücâhid ayette geçen “mücâhede” kelimesini, nefis mücadelesi olduğunu söylemiştir. Rasûlallah'a mücâhede edenin kim olduğu sorulunca “Mücâhid, Allah yolunda nefsiyle cihâd edendir” buyurmuştur. Hasan'dan rivayet edildiğine göre bir gazadan dönen orduyu karşılayan Hz. Peygamber onlara “Hoş geldiniz! Küçük cihattan büyük cihada geldiniz” deyince büyük cihadın ne olduğunu sordular. Hz. Peygamber “Büyük cihâd, kişinin Allah için nefisine ve hevasına karşı cihadıdır” buyurdu.

Nefis Allah'a karşı gelmeye çağırdığından, kişinin helakini ve bozulmasını istediğinden ve Allah'a düşmanlık ettiğinden sûfiler nefse karşı cihâd etmişlerdir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı bilmez mi? Oysa o, şimdi bize açıktan açığa karşı durmaktadır*” (Yâ-Sîn, 36/77). Denildi ki Allah nefis hakkında Dâvud'a (as) “Ona karşı mücadele et, o bana karşı gelmekte azmetmiştir” diye vahyetmiştir. Yüce

Allah şöyle buyurmuştur: “*Rabbimin merhamet ettiği hariç, şüphesiz nefis kötülüğü emreder*” (Yûsuf, 12/53). Kim nefisle mücadele eder, onun hevasına muhalefet ederse ona nasıl muhalefet edileceğini bilir ve onun düşmanlığını görmüş olur. Nefse muhalefet etmeyen, onu ve huylarını bilemez. Çünkü nefsin huyları ancak ona muhalefetle bilinir. Fakat nefsin bizzat kendisini sadece onu yaratan bilir. Ebû Mâlik el-Eş‘arî’den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Senin en şiddetli düşmanın içinde bulunan nefsidir.”

Allah yolunda nefisle mücâhede ve Allah’ın muhabbetini nefsin hevasına tercih etmek sûfîlerin alametleridir. Allah bazı peygamberlerine “Benim için nefsinle mücadele et ve ona muhalefet etmekle dostluğumu kazan. Ben onu yarattığımdan beri o bana karşı gelmektedir” diye vahyetmiştir. Bu, nefsin farklı huylarla yaratıldığını göstermektedir. Allah’ın, nefsi türlü huylarla yarattığı söylenir; meleklerin huyuyla, cinlerin huyuyla, şeytanların, vahşi canlıların, kuşların, hayvanların huyuyla ve kendisiyle bütün huyların bilineceği bir huyla yarattığı söylenir. Örneğin kimde meleklerin huyu ağır basarsa ibadet ehli olur. Şeytanların ve cinlerin huyunun ağır bastığı kimsede masiyet ve itaatsizlik meydana gelir. Vahşi hayvanların huyu galip gelirse o kimse insanlardan kaçmak ister. Kuşların huyuna bürünen hızlı bir tabiata sahip olur ve seyahat ehli olur. Hayvanların huyu ağır basan kimsenin işi yemek ve içmek olur. Zorba huyu ağır basan cahilce davranır, Hakk’a muhalefet eder, ubudiyetten çıkar, rubûbiyete muhalif olur ve nefse teslim olur. Nefsin tabiatı ve işleri gariptir. Ancak ona muhalefet eden huylarını tanır. Çünkü onun bazı huylarının tanınması ancak ona muhalefetle mümkündür.

Arkadaşlarımızdan bazılarına, nefsin hakikatinden, Hakk’a karşı gelmesinin nasıl ve ne zaman gerçekleştiği soruldu, dediler ki “Allah nefsi yaratıp ona ruhundan üflediğinde nefis, meleklerin huşu ve tazim halinde Allah’ın huzurunda durduklarını gördü. Bu, kendisine çok sevimli geldi ve bu sebeple ilahlığı arzuladı. Bunun üzerine Allah melekleri ona secde ettirerek onu imtihan etti. Nefis iyice azdı, kendisini ilahlığa ehil gördü. Bu sebeple Allah kullarından kendisini zikretmelerini ve kendisini methetmelerini istediğinde nefis, kulların inatlaşmada aşırıya gitmelerini ister. İşte bu, onun Allah’a muhalefetinin başlangıcıdır. Bu aynı zamanda Allah’ın “Onu yarattığımdan beri bana karşı gelmektedir” sözünün anlamıdır.

Nefis konusunda sûfîlerin farklı bilgileri ve nefsin hükümlerinin bilinmesi hususunda farklı usulleri söz konusudur. Nefsin üç çeşit olduğu söylenir; Nefs-i emmâre, nefs-i levvâme ve nefs-i mutmainne. Bununla birlikte nefsin zatının hakikati vasfedilmekle bilinemez. Çünkü nefsin zati yapısı ruhun zati yapısı gibidir. Hatta denilir ki nefsin kişiliği hevâdır. Hevâ ise esen rüzgâr veya sıcak yel gibidir.

Sûfîler Hakk’a muhalefet eden nefsin hakikatleri hususuna işaret etmişlerdir. Bu hususta Sehl b. Abdullah şöyle demektedir: “Allah Hz. Musa’ya ‘Ey Musa, mülkümde yarattıklarımın nefis hariç hiçbirini bana muhalefet etmemiştir. Rızamı istersen ona muhalefet et’ diye vahyetmiştir.” Nefis kendisini takip ettiğin gölge gibidir. Kendisini izlesen bile onu yakalayamazsın. Onun hevasına uymaktan vazgeçtiğinde, gölgeni takip etmeyi terk ettiğinde gölgenin peşinden gelmesi gibi o da senin peşinden gelir. Nefsine tıpkı böylece tabi olan, ayakta durduğu sürece gölgesini takip edip onu yakalayamayan

kimse gibidir. Akıllı kimseler için bunda önemli bir işaret vardır. Bu, ancak remizle anlatılacak bir konudur, şerhle değil. Allah dilediğine işittirir, terk edilmesini istediği şeylerden yüz çevirenlere anlayış nasip eder.

Nefsin gizli ve zorlukta ortaya çıkan aşikâr huyları vardır. Gizli huyları sır sahipleri içindir. Onlar sır ile nefsin gizli huylarını ve onun başvurduğu sebepleri bilirler. Aşikâr huyları ise öfkenin azması ve benlikle konuşma gibi huylardır. Nitekim Yüce Allah şeytanın enaniyetle şöyle dediğini bildirmiştir: “*Ben ondan daha hayırlıyım*” (el-A‘râf, 7/12). Öfkenin kaynağı zorbalığın ağır bastığı huydur ve bu nefsin zahiri huylarındandır. Onun ilk izhar ettiği şey Hakk’ı unutması ve ilahlık iddia etmesidir. Ariflerden biri “Allah’ın yarattığı hiçbir nefis yoktur ki özünde ilahlık davası olmasın” demiştir. Fakat Allah’ın lütfu, ihsanı, yol göstermesi ve kudretinin nuru sayesinde nefislerin buna kalkışması engellenir. Firavun’dan başka “*Ben sizin en yüce Rabbinizim*” (el-A‘lâ, 79/24) diyen olmamıştır. Fitrat olarak nefislerin hepsi aynıdır. Ancak Allah’ın lütfu ve seçmesi nefsi huyundan meneder. Nefis kızdığında ona tanık ol, onun ilahlığa meyledip ubudiyet makamını unuttuğunu göreceksin. Bir rivayette Hz. Musa “Ya Rabbi ne zaman bana ait olacaksın?” diye sormuş, Allah “Sen nefsine ait olmadığın zaman” diye cevap vermiştir. Hz. Musa “Ne zaman nefsim'e ait olmaktan kurtulurum?” diye sormuş, Allah “Onu tümüyle unuttuğun zaman” buyurmuştur. Nefsin vasıfları ve özellikleri sayılamayacak kadar çoktur. Çünkü nefis yeryüzünden yaratılmıştır. Bu nedenle o dünya için yaşar, onunla sevinir ve onunla huzur bulur. Gücünü ve kuvvetini ondan alır. Ruh ise melekûtta yaratılmıştır. Nefsin tersine melekût ile huzur bulur, onun ve meleklerin özlemini duyar. Ahmed b. Ebû'l-Havârî'nin şöyle dediği rivayet edilir: “Harmele manastırında bir rahip gördüm, şöyle demektedir: ‘Bizim kitaplarımızda Âdem’in bedeninin yeryüzünden, ruhunun ise melekûtta yaratıldığı yazmaktadır. Bedenini beslediğinde, yedirip içirdiğinde, istirahat ettirip uyuttuğunda bedeni yaratıldığı şeye meyleder. Artık ona dünyadan daha sevimli gelen bir şey olmaz. Onu aç, susuz ve uykusuz bıraktığında ve onu bu halde peşine taktığında artık yaratıldığı şeyden uzaklaşır ve artık ona göklerin melekûtundan daha sevimli bir şey gelmez.’ ‘Kişi bunu yaptığında daha dünyadayken karşılığı verilir mi?’ diye sordum. ‘Evet, kendisine göreceği bir nur verilir’ dedi. Bunu Ebû Süleyman’a [ed-Dârânî] anlattım, hoşuna gitti.”

Nefsi bilmek Allah’ı bilmekten geçer. Allah’ı en çok bilen, nefsinin en çok bilen ve nefsine karşı en çok mücâhede ve muhalefet eden kimsedir. Bâyezid-i Bistâmî'nin şöyle dediği söylenir: “Nefsim bana bir hususta muhalefet etti, ben de bir sene boyunca ona su içirmedim.” İşte bu mücâhedenin en üst derecesidir. Sûfilerin zâhir ve bâtın olmak üzere farklı mücâhede yöntemleri vardır. Adamın biri Hz. Peygamber’e cihada katılmak istediğini söyleyince “Nefsinden başla, onunla üç şekilde cihâd et, eğer bu şekilde ölürsen şehit olursun” buyurmuştur. Sûfiler Hz. Peygamber’in bu sözüne uymakla sünnete ittiba etmişlerdir. Aynı şekilde sûfiler riyazet ve mücâhede konusunda birçok insanın habersiz olduğu bazı ifadeler ve manalara sahiptirler. İşte bu ifadelerle ve manalarla diğer salih insanlardan, ibadet ehlinin ve müminlerden daha üstün derecelere ulaşmışlardır.

(4)

Sûfilerin İşaretleri

Sûfilerin işaretleri, iradelerini sadece Hak uğruna kullanmaktır. Bu, Yüce Allah'ın “*Onların istediği O'dur*” (En'âm, 6/52) ayetinin anlamıdır. Sûfilerin işaretleri yücedir. Zira onlar Allah'ı bütün sebeplere tercih etmişler, kalplerinde onun haricindeki bütün bağları kesmişler ve sadece onun zikriyle meşgul olmuşlardır. Hakiki bir niyetle sadece onun rızası için ibadet etmişlerdir. Onların bu konuda yaptıkları ilk şey, hükümlerin zahirinden emir ve nehiyleri muhkem kılmak ve bu hükümleri gayretle, ihlasla ve sıdkla uygulamak olmuştur. Bu sebeple Allah da onlara kendi katından bilmedikleri bir ilim vermiştir. Bu hususta Hz. Peygamber “Kim bildiğiyle amel ederse Allah ona bilmediklerini öğretir” buyurmuştur. Sûfiler Allah'ın emirlerini kavramışlar ve dikkatlerini hakikatlere vermişlerdir. Böylece bu hususla diğer insanlardan ayrılmışlardır. Onlar kalbî bir bilinçle bütün mahlûkatı hatırlarından çıkarmışlardır. Sadece Allah'ı seçmişler ve tevhidin tecridine işaret etmişlerdir. Onlar bununla Allah'tan hiçbir karşılık beklememişler, sadece ona kavuşmayı ve zatını seyretmeyi murat etmişlerdir. Bunlar, iki dünyada da Allah'tan başka bir şeyi gaye edinmeyen, Hak tarafından gelen armağanlarla uğraşmayan sûfilere ait işaretlerdir. Onlar bu şekilde sadece Hakk'a uymuşlar, Allah da onlara tecrid ehli diye işaret etmiştir. Sûfiler tevhid ile ilgili işaretlerin hakikatlerini Allah'tan almışlardır. Bu işaretlerin manalarıyla Hakk'a icabet etmek için kendilerini Hak yoluna hasretmekle ve bu uğurda canla başla gayret etmekle temayüz etmişlerdir. Böylece kendilerini meşgul edecek bütün engelleri ortadan kaldırmışlar, tek ve Kahr olana kavuşma arzusuyla bu dünyayı unutmışlardır. Hakikatin işaretine uyarak dünya ve ahiret hazlarından geçtiklerini işaret etmişlerdir. Bu hal ancak dünyanın hüsrana uğratan varlığıyla meşgul olmayan, kendisinde bulunan sır ile onun görkemine meyletmeyen ve mükâfat ve ihsan dâhil hiçbir şey istemeyen, sadece sahibini arzulayan kimselerde tahakkuk eder. Hal böyleyken tecridin hakikatini iddia eden Allah'tan başkasıyla nasıl huzur bulsun? Dünya ve ahirette tek gayesinin Allah olduğunu ve bunun dışındaki bütün hazlardan geçtiğini iddia eden kimse gönlünü başka bir şeye nasıl bağlasın?

Her iki dünyada da yaratılmış hoş ve tatlı şeyler insanların hazzı için yaratıldığından sûfiler sebeplerin nefyine işaret etmişlerdir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Orada canlarının istediği ve gözlerinin hoşlandığı şeyler vardır*” (Zuhruf, 43/71). Bu nimetler, nefislerinin afetlerine, kötülüklerine, gururuna ve sevincine karşı muhalefet ederek, sabır gösterip ıstırap çektikleri için Allah'ın, dostlarına bir mükâfatıdır. Sûfiler, kendilerine gelen bütün talih ve mükâfatların kendilerini Allah'tan alıkoyduğunu, nefsin hoşuna giden şeylerin onları dünyaya rağbet ettirip bağımlı hale getirdiğini ve nefsin bundan hoşlandığını görmüşlerdir. Bu sebeple onlar, nefse ve hevasına muhalefet edip ona karşı mücâhede ederek kendilerini Hak'tan alıkoyan her şeyden alakayı kesip sadece ona bağlanmayı seçmişlerdir. Nefsin kişiyi Allah'a muhalefete çağırdığını yakînen bilmişlerdir. Bu sebeple onlar bütün nasip ve talihleri terk etmişlerdir. Allah da onlara sırrın hakikatini vermiştir. Onlar bu hakikatle iki dünyada verilen hoş şeyleri bile unutmuşlar ve böylece onlar Hakk'ın tutsağı olmuşlardır. Sonra sûfiler kendilerine verilen nurla ve hidayet ödülüyle fani olan dünyaya ve onun kötü arzularına bakmışlar, onun Hakk'ın dostlarına zindan olduğunu

görmüşler ve bu yüzden onun lezzet ve nimetlerinden yüz çevirmişlerdir. Çünkü bu tutsakların şartlarından değildir. Dünyayı talep etmek için teşebbüste bulunmamışlardır. Çünkü bu da tutsakların şartlarından değildir.

Sûfiler için tutsaklık anlamında nice işaretler vardır. Çünkü onlar zindanlarda esir ve tutsaktırlar, zincirlere bağlanmış beklemektedirler. Onlar için ilk esaret yeri dünya olmuştur, o müminlerin zindanıdır. Mümin kurtulana kadar orada tutsaktır. Hz. Peygamber “Dünya müminin zindanıdır” buyurmuştur. Rivayet edilir ki Dâvud et-Tâî’nin vefat ettiği gece hatiften “Dâvud et-Tâî zindandan kurtulmuştur” diye bir ses işitilmiştir.

İkinci tutsaklık, ruhların bedenler içindeki tutsaklığıdır. Ruh bu zindanda Hakk’a ve melekût âlemine olan iştiağından dolayı ıstırap duyar ve belirli bir vakte kadar bu zindanda mahpus olarak kalır.

Üçüncü tutsaklık, kalbin hevaya olan tutsaklığıdır. Kalp Allah’a ulaşmak için bu zindanda ıstırap duyar. Şimdi hal böyleyken anlattığım bu zindanlarda tutsak olan sûfiler nasıl esir olmasın?

[Bu hapislerdeki] zincirler, emir ve nehiy kabilinden bilgilerdir. Çünkü mümin ilimle sınırlanmıştır. İşitmesi, görmesi, kuvveti, çalışması ve hisleri gibi bütün uzuvları ilimle mukayyettir. Nitekim Hz. Peygamber “Mümin kendisine gem vuran kimsedir. Çünkü o çirkin işler ve masiyet hususunda kendisine hâkim olan ve buna sabredendir” buyurmuştur. Lügatte sabır, nefsi, arzu ve âdetlerine karşı tutsak kılmak demektir. Tıpkı böyle seçkin mümin de ilmindeki vukûfiyetiyle kendine hâkim olmayı bilir. Hz. Peygamber’den rivayet edildiğine göre o “Mümin kendini kontrol edendir (*vakkâf*)” buyurmuştur. Kendini kontrol eden, kendisinde tutsakların bütün hallerini tahakkuk ettirir. Mümin tutsaklıkta karar kılmış, ona sabretmiş ve onun prangalarına razı olmuştur. Bu hal tecridin hakikatinden bahseden kimsede tahakkuk eder. İşte sûfiler bu saflık hakikatine işaret etmişlerdir. Dünya ve ahiret hazzı için uğraştıkları her meşgale, onlar için birer zindan olmuştur. Hakk’ı müştak olanlardan biri şöyle demiştir: “Cehennem ehlinin cehennemden Allah’a sığındığı gibi, cennet ehlinin bir kısmı da cennetten Allah’a sığınacaktır.” Rivayet edildiğine göre [İbrahim el-] Havvâs “Ariflerin zindanı cennettir” demiştir. İşte bunlar sûfilerin sırlarındaki hakikat ve bahsettikleri yüce işaretlerdir.

Onlar Hakk’ı ihlasla isteyen tecrîd ve tevhid ehli kimselerdir. Onların usulü usullerin en zorudur. Çünkü onlar çok meşakkatli bir yol izleyerek dünya ve ehlinden vazgeçmişlerdir. Bu hususta Cüneyd şöyle demiştir: “Tasavvuf ehlinin yolu meşakkatli bir yoldur. Bu yolda yaratılmış [dünyaya] ve ehline meyletmezler. Eğer nazar edip meyledecek olsalar sülûk edemezler.”

Bu anlattıklarım sûfilerin yolu, halleri ve işaretleridir. Kim bu işaretleri iddia eder de bu işaretler onu dünyadan alıkoymazsa onun bu iddiası şirk ve yalandır. Niyetin halis olmasının (*tecrîdü’l-hemm*) hakikati, [yaratılmışlardan] soyutlanmak ve meşgaleleri terk etmektir. Dünyaya bağlanıp ona yaslanan ve onunla meşgul olduğu halde tecridin hakikatinden bahseden kişi Allah’a iftira etmiş demektir. Nitekim Hakk Teâlâ “*Allah mı size verdi yoksa Allah’a iftira mı ediyorsunuz?*” (Yûnus, 10/59) buyurmaktadır.

Sûfilerin Giyim-Kuşamı

Sûfilerin giysisi yündür. Yün, peygamberlerin elbisesidir. Hz. Âdem yeryüzüne gönderildiğinde yün giymiştir. Böylece ilk yün giyen kişi odur. Yün aynı zamanda Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın ve diğer bütün peygamberlerin elbisesidir. Yün giymek peygamberimizin sünnetindendir. Çünkü Hz. Peygamber yün giyerdi ve elbisesi yündendi. Şa'bî, Urve b. Muğire b. Şu'be'den, o da babasından şöyle aktarmıştır: “Ben Rasûlullah'ı üzerinde yün bir cübbeyle gördüm.” Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: “Rasûlullah'ı üzerinde yün bir cübbeyle hutbe verirken gördüm.” Aynı şekilde Ashâb-ı Suffe de yün giymişlerdir. Allah onlar hakkında “*Allah'ın rızasını kazanmak için sabah akşam rablerini ananları uzaklaştırma*” (En'âm, 6/52) buyurmuştur.

Sûfiler yün giymekle sünnete uymuşlardır. Elbiseleriyle diğer insanlara temayüz ettikleri birtakım manalar ve işaretler vardır. Bazıları yünü ilme dayanarak giymiş, bazıları kendilerini küçük görmek gayesi ile bazıları zühdünden dolayı, bazıları düşük gösterdiği için, bazıları onu giyenlerin hatırı için, bazıları riyazet maksadıyla ve bazıları da hakikatten dolayı yün giymiştir.

İlme dayanarak yün giyenler onu mükâfatından dolayı giymişlerdir. Çünkü onu giymekle kibirden uzaklaşmak ve imanın lezzetini tatmak istemiştir. Yün giyen kimse giydiği elbiseye bakarak çirkin işlerden uzak durur.

Yün giymeyi onu giyenlerin hatırı için tercih eden, onu peygamberlerin ve salih insanların elbisesi olduğunu bilmesinden dolayı tercih etmiştir. Onların izinden gitmenin hakikati kendisine ağır geldiği için onlara olan sevgisinden dolayı onları örnek almış ve zahiren onlara benzemek için elbiseleriyle örtünmüştür.

Yün giymeyi zühd için tercih edenlerin dayanağı, onun zâhid ve münzevilerin elbisesi olmasıdır. Bu amaçla yün giyenler, dünya ehline yemelerinde, içmelerinde, hal ve hareketlerinde benzemediklerini ve onlara muhalefet ettiklerini göstermiş olmaktadır. Onlar gurur ve kibir elbisesinden sıyrılmış ve her türlü üstünlüğe yüz çevirmişlerdir. Hükümlere muvafakat ederek alçakgönüllülük ve tevazuu seçmişler ve bu sebeple yün giymişlerdir. Yün giymede vurguladıkları asıl maksadın zühd olduğuna işaret etmişler, amelleriyle de bunu göstermişlerdir.

Riyazet maksadıyla yün giyene gelince, yünün çok sert ve kalın bir giyecek olmasıdır. Böylece onlar nefsin, yumuşak elbiselerden hoşlanmasına karşı sert olan yünün acısını duymasını istedikleri için yün giymeyi tercih etmişlerdir. Nefislerindeki arzuların ateşi sönsün diye mücâhede ve riyazet yolunu benimsemişlerdir. Nefsin lezzetlerini reddetmişler ve ona cazip gelen şeyleri ortadan kaldırmışlardır.

Kendilerini küçük görmek için yün giyenlerin sebebi, nefsin şımarıkların ziynetiyle böbürlenmesi, kendini beğenmişlerin elbisesiyle büyüklük taslaması ve insanlar arasında konumu yükselsin diye süslü ve yumuşak elbiseler giyerek kendini eşsiz zannetmesidir. Nefis kendine bakarak bu üstünlüğüyle mutlu olur, kendinden memnun bir şekilde giydiği şatafatlı elbiseyle üstün olduğunu görür. Oysa bu Allah'ın buğzettiği bir durumdur. Bu sebeple kendilerini küçük görmek için yün giyenler, buğza sebep olan elbiseleri çıkarmış,

zillet elbisesini giymekle kendilerini başkalarının gözünde küçük düşürmüş ve sadece Allah'ın rızasını istemişlerdir. Bu kimseler başkalarının ne dediğini umursamadan Rablerine ihlasla kulluğa sarılmış, ondan başkasından alakayı kesmişlerdir.

Yün giymeyi hakikat yönünden tercih edenler, her anın bilincinde olan, sır sahibi, kalbi güzelliklere açılmış ve nefsinden yüz çevirmiş kimselerdir. Bu kimseler, halleriyle kendilerinde tezahür eden vecde uygun davranmışlar, gayretle ve halis bir niyetle gaflet ehlinin elbisesinden sıyrılmışlardır. Bunlar aynı zamanda giydikleri elbisenin vecde aykırı olmasına razı gelmemişlerdir.

Bu kimseler yün giydiklerinde, onun mahzunların elbisesi olduğunu, elem ve ıstırap verdiğini görürler. Yün giymenin hakikatini anladıklarında ayrılıktan üzüntü duyduklarını ve vârid olan sırlardan dolayı kalplerinin mahzun ve kederli olduğunu, nefislerinin de zayıf, incelmış ve kemiklere yapışmış olduğunu görürler. Sonra hakikat gözüyle elbiselerine bakarlar ve onların bütün hallerine uygun olduğunu görürler. Sûfilerin giyim kuşamları hakkında söylenecek daha çok şey vardır ki hepsini anlatmak mümkün değildir.

(6)

Sûfilerin Ziynetleri

Sûfiler peygambere uymak için yamalı hırka ile süslenmişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber de hırka giymiştir. Ebû Hâzim'in Sehl b. Sa'd'dan naklettiğine göre Hz. Peygamber'e kenarları beyaz yünle süslenmiş siyah yünden bir elbise dikilmişti. Hz. Peygamber bu elbiseyle meclise gelmiş ve ellerini dizlerine vurarak "Görüyor musunuz elbisem ne kadar güzel" buyurmuştur. Orada bulunan bir bedevinin onu Hz. Peygamber'den istemesi üzerine Hz. Peygamber elbiseyi ona hediye etmiştir.

Hırka aynı zamanda abdâlin, evtâdın ve siddıkların elbisesidir. Sûfiler onu farklı farklı niyetlerle giymişlerdir. Kimisi zarureten dolayı, kimi nefsinin küçük düşürmek için, kimisi de onu cem makamındakilerin elbisesi olmasından dolayı giymiştir.

Örneğin sahabeden Hz. Ali (ra), içinde derinin bulunduğu bir hırka giymiştir. Üveys el-Karanî ve ondan sonraki istikamet ehli kimseler de hırka giymiştir.

Sûfiler hırkalarının her bir parçasını bir çöplükten ve yollardan toplarlar, o parçaları birbirine yama eder ve onu yaz-kış, ömür boyu giyerlerdi. Râbia el-Adeviyye'nin yaklaşık on altı kilogram ağırlığında bir hırkası olduğu rivayet edilir. Vefat ettiğinde o hırkayla beraber gömülmek istediğini vasiyet etmiş, vefat ettiğinde vasiyeti yerine getirilmiştir. Salih kimselerden biri onu rüyada görmüş ve "Allah sana ne muamelede bulundu?" diye sormuş. Râbia "Beni affetti ve bana ikramda bulundu" demiş ve Allah'ın kendisine olan şu ikramını anlatmıştır: "Allah hırkamın arşa asılmasını ve kıyamete kadar orda kalmasını emretti." İşte bu lütuf o hırkayı giymesinden dolayı olmuştur.

Hırka giyme hususundaki şartlar, hakikatler ve incelikler ehlinin kendisiyle yüceldiği manalardır. Sûfiler hırkada siyahı beyazın üstüne, koyu laciverdi siyahın üstüne, siyahı da mavinin üstüne yama yaparlar. Her bir rengin onlar için ayrı bir anlamı vardır. Siyah renk bela ve musibet ehline delalet eder. Bu renk aynı zamanda saltanat ve heybeti ifade eder ve

hükümdarların elbisesidir. Aynı şekilde minberlerde kendilerine heybet katan hatiplerin de elbisesinin rengidir. Bu renkteki bir elbiseyle kişinin hükümdar olduğu anlaşılır. Bu sebeple sûfîler de bu renkte olan elbiselerine baktıklarında hükümdarlarını hatırlarlar.

Lacivert, hüznün rengidir. Çünkü daha önce parlak beyazlıktayken boyayla imtihan edilmiştir. Onun haline bu imtihanı şahittir.

Mavi gökyüzü rengidir. Bu nedenle hiçbir renk gökyüzüne özlem duyanlara mavi renkten daha hüznü gelmemiştir. Çünkü onlar gökyüzünde bu renkten başka bir şey görmezler. Gökyüzüne baktıklarında zahirde mesafenin uzaklığını hatırlarlar ve kendilerinden yedi kat semâ ile gizlenene özlemleri artar, hüznüleri harekete geçer.

Sûfîler her biri farklı bir mana içeren bu renkleri bir hırkada toplamışlar ve onu giymişlerdir.

Rivayet edildiğine göre bir bayram günü Şiblî, üzerinde siyah, mavi ve diğer renkler bulunan bir hırka giymekte ve bir arkadaşıyla beraber mescide giderken şöyle söylemekteydi: “İnsanlar bugün bayram için giyindiler, ben ise siyah ve mavi renkli bir elbise giydim.” Cüneyd’in şöyle dediği söylenir: “Gökyüzünün yıldızlarla parladığı gibi yeryüzü de hırka ehliyle parlamaktadır.” Yeryüzü hırkayı hakkıyla giyenlerle parlar. Tıpkı yıldızların yol gösterici birer pusula olmaları gibi. Bu sebeple hırka giyenlerin de örnek teşkil etmeleri ve insanlara yol göstermeleri gerekir. Yeryüzü dünya ve ahiret hazlarını unutan hırka sahipleriyle aydınlanır. Hırka sahipleri yeryüzünün koruyucuları, evtâdî ve en hayırlılarıdır. Deprem gibi âfetler onlarla engellenir, yağmur onlarla yağdırılır ve onlarla nimet verilir. Çünkü onlar abdallardır.

Ebü'l-Hayr el-‘Akta’nın şöyle dediği söylenir: Hırka sahiplerine son derece karşı çıkan birisiydim. Terviye gününde Lukâm dağında oturuyordum, hırka giymiş biri Tarsus taraflarından gelip bana selam verdi ve “Ey Ebü'l-Hayr, hac mı yapıyorsun?” diye sordu. O gün Terviye günüydü, benimle dalga geçtiğini sandım. Ben de “Git ey şeytan, siz hırka giyenler şöyle, böyle yapıyorsunuz” dedim ve kendisine saldırdım. O ise yumuşak bir dille bana “Bütün bunlarla beraber hac mı yapıyorsun?” dedi. Bunun üzerine kendisine “Yalancılar, gösterişçiler” dedim. Ben ona bunları söylerken o iki rekât namaz kıldı, sonra havada durmaya başladı. Ben de ona bakıyordum. Bana “Hac mı yapıyorsun Ebü'l-Hayr?” dedi. “Evet, yeter” dedim ve kendi kendime bir daha hırka giyen dervişleri inkâr etmemeye karar verdim.

Hırkayı hakikate riayet ederek ve iki dünyanın hazzından vazgeçerek giyen kimse gurbetin alametlerini izhar eder. Sûfîlerin gurbete dair bazı işaretleri vardır. Gurbet ise sûfîlerin kendisiyle kaim oldukları bir hakikattir.

(7)

Sûfîlerin İddiaları

Sûfîler sünnete uymak için kendilerinin hakiki gurbette olduklarını iddia etmişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber (sav) gurbette olanların en seçkiniydi. Bu meyanda İbn Ömer şunu rivayet etmiştir: “Hz. Peygamber bana dokunarak “Ey Ömer’in oğlu, dünyada bir garip gibi ol!”

Yine Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilir: "Benimle dünyanın hali bir ağacın altında dinlendikten sonra bırakıp giden yolcu gibidir." Hz. Peygamber'in şu hadisi ise garip olmakla ilgili bütün hakikatleri barındırmaktadır: "Herkes bu dünyada bir yolcudur, orada biraz dinlenir, sonra bırakıp gider."

Tasavvuf ehli gurbet meselesi üzerinde önemle durmuşlar, vatanlarını ve ailelerini terk edip çeşitli memleketlerde dolaşarak, doğu ve batıya seyahat ederek gurbette yaşamışlardır. Bu onların gurbetinin görünen yüzüdür. Hakiki gurbet konusunda ise sûfiler birbirinden farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Kimisine göre garip, vatanından ve ailesinden uzaklaşan iken kimisine göre ulaşıp yerleştiği halin kendisinden gizlendiği kişidir. Bir başka görüşe göre gurbet, kaybolmak ve vecdinde tek olmaktır. Bu durumda garip, suretlerinden uzaklaşarak zıtlarla ancak zaruret halinde birlikte olandır. Bir başka görüşte garip, insanlardan uzaklaşıp gurbetteki vaktiyle ünsiyet kuran ve bu sayede halinde tek olarak yalnız garip haline gelen kişidir.

Bütün bunlar gariplerin zahiriyle ilgilidir. Hakiki gurbet ehlinin ise gizli işaretleri mevcuttur. Bu meyanda kendisinde gurbetin tahakkuk ettiği ilk kişi selam yurdundan gurbet ve kötülük yurduna indirilen Hz. Âdem (as) olmuştur. Böylece o, burada yalnız garip olarak gurbet kendisinde tahakkuk etmiştir. Onun için ilk gurbet ünsiyet kurduğu [Hakk'tan], ikinci olarak cennetten, üçüncü olarak da eşinden uzaklaşması olmuş, böylece o yeryüzüne indiği vakit tek başına kalarak hakiki bir gurbet hali yaşamıştır.

Bu sebeple sûfiler asıl vatanlarından uzaklaşmakla yaşadıkları gurbetten sonra bir gurbet hali daha yaşadıklarını ifade etmekle hakikatin kendisine işaret etmişlerdir. Bir sûfi bu hususta "Gurbet, yalnızca Allah'ı birlemektir" demiş, bir başkası da "Ulaşılan hâlde karar kılmamaktır" demiştir.

Garipler için üç tür vakit söz konusudur; gaflet vakti, ilim vakti ve hakikat vakti. Gaflet vakti insanın kendisiyle baş başa kaldığında hakikat ve sırlardan uzak olduğu andır. Bu, gurbetin zahiri yönüdür. İlim vakti, gurbetin bâtınıdır. Çünkü hakikat ehli ilim ve ruhsatla amel ettiklerinde ve Allah'ın helal kıldıklarını alıp bunlardan haz duydukları müddetçe gurbetin hakikatinden uzak kalırlar. Hakikat vakti ise gurbetin özüdür. Bu, halis kimselerin vaktidir. Bu kimseler, gurbet konusunda samimi olmakla ve bütün yaratılmışlara uzak durmakla temayüz etmişlerdir. Bu kimseler aynı zamanda zikri seven ve onunla teselli bulanlardır. Çünkü garip, zikirle hayat bulur. Daima zikirle meşgul olmak istediği için yalnız yaşamak ister. Garip, her nefesinde zikrin verdiği huzur ve mutluluğu hisseder. Bütün himmet ve çabasını hiçbir mükâfat ve kınamaya aldırış etmeden zikredilenin birliğine sarf eder. Garip olan zikrinde halis olduğunda zikri ve o an içinde bulunduğu halin gurbetini birlikte yaşar. Böylece o, zikrin hoş esintileriyle tekrar zikre sarılır. Şiblî şöyle demiştir: "Ben garibim (uzağım), seni zikretmek ise benim sana uzaklığımdan daha uzak bir durum. Bu sebeple seni anmaktan ayrılamıyorum. Çünkü garip, sürekli gariple beraber olur."

İşte bu zikrettiklerim sûfilerin gurbetlerine dair zahiri ve bâtinî hakikatlerdir. Sûfilerden bir grup [gurbet konusunu] çokça vurgulamış ve birtakım bilgilerden hareketle iki dünyada da garip olmaktan bahsetmişlerdir. Ebû İshak İbrahim el-Havvâs'ın şöyle dediği söylenir: "Allah kıyamet günü durumumu bana tevdi etse ve bana 'İsteddiğini dile!' deseydi 'Ya

Rabbi nurdan bir hırka, nurdan bir şal, nurdan bir kırba, nurdan bir nalın ve arşının etrafında gezmek isterim derdim.” Bu, İbrahim el-Havvâs’ın gurbetin hakikatine erdiğini göstermektedir. Çünkü o, “Ey Rabbim senden ipek elbise, gümüş ve ipekten yapılmış kalın hırka istiyorum!” dememiştir. Gariplerin elbisesi olan nalın ve hırka isteyeceğini söylemiştir. Bu ise, [hakiki garibin] halinin diğer insanlardan farklı olduğunu, dünya ve ahirette kendine has elbiselerle seçkinleştiklerini gösterir. İşte bu anlattıklarım sûfilerin gurbete dair hakikatleri, ifadeleri ve bu konudaki iddialarıdır.

(8)

Sûfilerin İbadet Âdâbı

Sûfilerin ibadete dair edepleri, güzel bir niyetle ve ihlasla sünnete tam ittiba ederek ve bâtını düzelterek itaatlerde kalbin muhafaza edilmesidir. Allah şöyle buyurmuştur: “*Allah içinizde olanları bilir. O’ndan sakının*” (el-Bakara, 2/235). Yüce Allah’ın bu buyruğu sûfilerin kalplerinde tahakkuk etmiştir. Sûfiler daima Allah’ın kendilerini gözettiğine şahit olmuşlar, en derin sırlarına vâkıf olduğunu bilmişlerdir. Böylelikle onlar sırlarını muhafaza ederek Allah’a yakınlaşmışlardır. Onların bu hali muhtaç olduklarının ve boyun eğmiş bir halde Allah karşısında fakir olduklarının hakikatidir. Allah da onların bu halini bildiği için kalplerini muhafaza etmeleri için onlara güç vermiş ve kalplerini zikrin hakikatiyle nurlandırmıştır. Sûfilerin sırrın sırrındaki seyirleri, hükümlerin zahirine ve şeriatin hakikatlerine uymakla olur. Onların davranışları kalplerinde meydana gelen vecde ve niyetlerinin güzelliğine göre şekillenmiştir. Onlarda baskın olan hal, şu hadiste de geçtiği gibi kalbî bir haldir; “Allah sizin dış görünüşünüze ve davranışlarınıza bakmaz, kalplerinize ve niyetlerinize bakar.” Allah İsrâiloğullarından bir peygambere “Kavmine, Allah’ın sizden zahirlerinizi değil, bâtınlarınızı istediğini söyle” diye buyurmuştur.

Evliya ve ebrâr, diğer insanlara karşı namazla ve oruçla değil, kalplerinde bulunan bir durumla üstün olmuşlardır. Zahirî amel ve itaatlerde insanlara karşı riya ve benzeri afetler olabilir. Fakat kalbin amelinin Allah’tan başkası bilemez. Sûfiler zahire göre değerlendirilmezler, çünkü onlar şeriatta istikamet ehli dirler. Onların Allah ile aralarında nice sırlar vardır. Zira onlar sırlar ve ibadetler ehli olup azimete ve niyete sarılan kişilerdir. Bu bakımdan onların kullukları da sırdadır.

Onların zahirdeki ibadetlerinden tezahür eden şeyler, sırlarının miraslarındandır. Çünkü onlar kalplerin müşahadesiyle Allah’a kulluk ederler, imanlarındaki hakikatlerle de gaybî sırları müşahade ederler. Bunun dayanağı Hz. Peygamber’in ihsanla alakalı Cebrail’e verdiği şu cevaptır: “İhsan Allah’ı görüyor gibi ona kulluk etmendir. Sen onu görmesen de o seni görmektedir.” Sûfilere göre ihsanla kulluk etmenin anlamı Hz. Peygamber’in buyurduğu gibidir. Nitekim onlar da Allah’a kalbin hakikatiyle ve müşahadesiyle ibadet ederler. Bu şekilde kulluk iki türlü olur; birincisi kulun iman hakikatlerini görmesi ve yakîni elde etmesidir ki bu, kulun Rabbini müşahade etmesidir. İkincisi ise Hz. Peygamber’in işaret ettiği “Sen onu görmesen de o seni görmektedir” halidir. Bu ise Allah’ın, seçkinlerin ve velilerin kalplerini müşahade etmesidir. Bu, müşahadenin iki

çeşidinin hakikatleridir. Yani Allah ile müşahade etmek ve Allah'ın müşahade etmesi. Bunlar, sırların hakikati ve sırlarda baskın olan hallerdir.

Sûfiler bu sır ve müşahade derecesine ulaşmak için zahiren farklı yöntemler benimsemişlerdir. Vecdleri, onları makamlar ve hallerde birbirlerinden farklılaşacak derecede ayırmıştır. Bu sebeple bazıları uzlet ve yalnızlığı seçmiş, bazıları ıssız ve susuz çöllere çekilmiş, bazıları şehirlerini terk edip gurbeti yurt edinmiş, bazıları dağlarda ve mağaralarda yaşamış, vahşi hayvanlar ve yırtıcı kuşlarla dost olmuştur. Bazıları ise hallerin kuvveti ve dünya ehline fayda vermek için ile birbirleriyle ünsiyet kurmuş, müşahade ve talepte birbirlerine uygun ve faydalı olmuşlardır. Böylece bu bahsettiğimiz grupların hepsi insanlar için Hakk'ın birer delili ve burhanı olmuşlar ve Allah ile insanlar arasında birer elçi (*süferâ*) görevi görmüşlerdir.

Bahsi geçen grupların bütün halleri eskiden Bağdat sûfilerinde görülmekteydi. Onlar, sûfilerin efendisi ve ariflerin hatibi Cüneyd b. Muhammed'in arkadaşları ve akranlarıdır. Onun akranlarından biri, uzlet ve yalnızlığı seçen Ebû İshâk İbrahim el-Bennâ idi. Cüneyd onun arkasında namaz kılardı. Cüneyd'in mescidinde imamdı. Namaz vakitleri haricinde evden dışarı çıkmazdı. Sûfilerin hayırlılarından ve velilerindendi. Cüneyd çoğu zaman onun hakkında "Ebû İshâk anahtarını kaybetmiş bir kilittir" derdi. Bana ulaşan bir habere göre Ebû İshâk hastalanmış, kendisini ziyarete gelen sûfilere "Sizden kim böyle ölebiliyorsa, durmasın ölsün" demiş ve ağzını açarak "Ha!" diyerek orada vefat etmiştir. Onun inzivası insanlara karşı Allah'la ünsiyet kurmaktır. Cüneyd'in akranlarından biri de sahralarda ve çorak çöllerde yaşayan Ebû Hamza el-Bağdâdî'dir. Ebû Hamza iradesini Allah'a teslim etmiş bir halde çöllerde yaşamış ve yıllarca orada kalmıştır. Yıllar sonra Cüneyd'e Ebû Hamza'nın döneceği vaki olmuş, Cüneyd, Nûrî ve bazı arkadaşlarını alarak onu karşılamaya gitmiştir. Kûfe'den çıktıklarında Ebû Hamza'nın çöl tarafından geldiğini görmüşlerdi. Ebû Hamza bir deri bir kemik kalmış gibiydi. Derisi kemiklerine yapışmış, rengi değişmiş ve sureti yıpranmış bir haldeydi. Yaklaştığında Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî ona "Efendim suret ve renklerin değiştiği gibi sırlar da değişti mi?" diye sormuştur. Bunun üzerine Ebû Hamza âh diyerek şu şiiri okudu:

*O beni yurdumdan uzaklaştırdı ve vatanımdan çıkardı
Mezbelelerde kaybolup gitmiş bir haldeyim diyorum
Ne vakit kendimi kaybedip yitsem, o da beni kaybeder
Ya müşahade ettiğini görmüyorsun ya da beni der*

Ebû Hamza kendini sahralara ve çöllere atanlardandı.

Şehirleri terk edip viranelerde yaşayan Cüneyd'in bir diğer arkadaşı da Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî'dir. Yıllarca cuma günleri hariç yerleşim yerlerine uğramadı. Bağdat'ın viranelerinde yaşadı. Cüneyd bazen onu bir hafta boyunca arar, fakat bulamazdı. Bazen de onu bir pınar başında veya bir viranede bulurdu ve biraz un helvası yemesi için onu ikna etmeye çalışırdı. Bana ulaştığına göre Nûrî ömrünün son zamanlarını bir viranede geçirmiş ve orda ölmüştür. Cüneyd onu defnetmiş ve kabrinin üstüne "Bu Rahman'ın âşığı Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî'nin kabridir" yazmıştır.

Cüneyd'in dağlarda yaşayan arkadaşları da vardı. Hatta onlardan biri yol üstünde kendine bir inziva yeri yapmıştı. Ona "Savmaadaki Hüseyin" deniliyordu. Sırlara vakıf bir kimseydi. Bir gün Cüneyd'de evliyanın kerametinden bir şey meydana geldi. Bu zat Cüneyd'e "Aklından bir isim geçir, fakat bize söyleme" dedi. Cüneyd biraz bekledikten sonra "Geçirdim" dedi. Bunun üzerine Hüseyin, Cüneyd'e "Aklından geçirdiğin isim şudur" dedi. Bilmesine rağmen o an Cüneyd, "Hayır başka bir isim geçirdim" dedi. Sonra Hüseyin adındaki o zat "Başka bir isim geçir" dedi. Cüneyd, bunun üzerine bir isim daha düşündüm dedi. Hüseyin "Düşündüğün isim şudur" dedi. Cüneyd, "Ben o an hemen başka bir isim düşündüm ve hayır dedim ve üçüncü kez de aynı şekilde ona hayır dedim bunun üzerine o zat "Hayır!" diyerek haykırdı ve kendi kendine "Sırrım beni hiçbir zaman yanıltmadı" diyerek çıktı."

Cüneyd'in bir arkadaşı bir ayet işitmiş ve nereye gideceğini şaşırması gibi yollara düşmüştü. Anlatıldığında Cüneyd'in bir arkadaşı şöyle demiştir: "Bir gün çöle çıktım, yolumu kaybettim ve bir dağa sığındım. Orada yalnız başına, mahzun bir halde Allah'a ibadetle meşgul bir genç gördüm. Ona "Senin buraya gelmene sebep nedir ey genç?" diye sordum. Genç "Benim buraya gelmemin sebebi Allah'ın bir ayetini işitmemdir" dedi. "O hangi ayettir?" diye sordum. Bunun üzerine şu ayeti okudu: "*Rabbinin hükmüne sabret, çünkü sen gözümüzün önündesin*" (et-Tûr, 52/48). O genci orada bırakıp yoluma devam ettim."

Allah'a yemin olsun ki bu, müşahedenin hakikatlerindendir. Çünkü başını alıp dağlara çekilen zat Allah'ın her an kendisini gözetlediğini bildiğinden böyle yapmıştır. Cüneyd'in pek çok arkadaşı bu durumdaydı. Örneğin Ruveym b. Muhammed de bir zaman hiçbir şey yememişti ve Şam'ın dağlarına çekilmişti.

Zahirde birbirleriyle bağlantılı olan sûfiler de vardır. Allah onları insanlara karşı delil olsunlar diye izhar etmiştir. Onları kendisiyle onu isteyenler arasında birer elçi (*süferâ*) kılmıştır. Onlar müritlerin tabibi olmuşlar, marifet ilimleri ve bazı özel ilimler onlarla yayılmıştır. Müritler onların vasıflarıyla mutluluk bulmuşlardır. Cüneyd b. Muhammed, Ruveym, Ebû Muhammed el-Cerîrî, Zekkâk, Ebû Sa'îd el-Harrâz, Mürta'îş, bazı vakitlerinde Nûrî, Subh es-Sakâ, Rakkâm, Ebû Hamza, Ebû'l-Hüseyin Mâlikî ve Şiblî bunlardandır. Başka memleketlerden de Ebû Bekir el-Kettânî, Dâmegânî, Ebû Bekir el-Mısırî, Ebû Abdullah el-Mağribî, İbn-i Şeybân, Ebû Ya'kûb es-Sûsî, Ebû Süleyman el-Mağribî, Ebû Bekir ed-Dîneverî, Fergânî, Müzeyyen-i Kebîr, Müzeyyen-i Sağîr ve daha başkaları sayılabilir. Allah hepsinden razı olsun. Allah hepsini insanlara hüccet olsunlar diye izhar etmiştir. Onların hepsi Hakk'ı müşahedede bir olmuş, aynı hallere sahip olmuş ve Allah dostlarına karşı samimi davranmışlar ve neticede âlemlere hüccet haline gelmişlerdir.

Bu zikrettiklerim sûfilere ve sır sahiplerine ait bazı hakikatlerdir. Bununla birlikte onların gizli kalan halleri de çoktur. Bütün bunlar kalp ve niyete dair murakabenin manaları ve müşahedenin hakikatleridir. Bu hakikatler çabayı, mücâhedeyi ve itaat üzere hareket etmeyi gerektirir. Allah bizi rahmetiyle ve lütfuyla bu kimselerden kılsın.

Sûfîlerin İlimleri

Sûfîlerin ilmi, bâtın ilmidir. Bu ilim, Allah ve dostları arasında herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymayan ilham ve sır ilmidir. Yani ledün ilmidir. Allah şöyle buyurmuştur: “*Ona kendi katımızdan bir ilim öğrettik*” (Kehf, 18/65). Bu aynı zamanda özel bir ilimdir. Velilerin alameti ve hikmetin hakikatidir. Bu ilmi elde etmek ancak şeriata uymakla olur. Çünkü bu, şeriata uyan bir ilimdir. Zahir ilmiyle ciddiyet ve gayretle amel eden Allah, öğrenmekle elde edilmeyen bâtın ilmine vâris kılar ve ona kendisiyle dostları arasındaki sır ilmini öğretir. Aynı zamanda ona sûfîlere ait vesveseler, hâtırlar, vakıalar, işaretler, ülfet ve varidat ilimlerini öğretir. Sûfîlerin bu ilimlere dair diğer insanlardan ayrıldıkları bazı haller, makamlar, keşifler, müşahedeler, rumuzlar ve işaretler vardır.

Ahmed b. Gassân’ın şöyle dediği rivayet edilir “Hüceymî’ye bâtın ilminin ne olduğunu sordum. Bana Abdülvâhid b. Zeyd’e sorduğunu, onun da Hasan’a, onun Hüzeyfe b. Yemân’a onun da Rasûlullah’a sorduğunu ve Rasûlullah’ın şöyle dediğini söyledi: “O, mukarreb meleklerden ve yaratılmışlardan hiçbirinin bilmediği, ancak Allah ve dostları arasındaki bir ilimdir.” Her zahirin bir bâtını, her bâtının bir sırrı ve her sırrın bir hakikati vardır. O hakikat Allah tarafından dostlarına gizlice verilmiş bir sırdır ve bu velayetin alametlerindendir. İşte veliler bu sırla yaşar ve bu sırla güzel bir hayat sürerler. Onlar peygamberlerden sonra Allah’ın en şerefli kullarıdır. Onların ilmi de en şerefli ilimdir.

Hâlid b. Ma’dan’dan Hz. Peygamber’in şöyle dediği rivayet edilir: “Bazı ilimler vardır ki gizlidir. Onu ancak Allah’ı tanıyan âlimler bilir. Onlar bu ilimden bahsettiklerinde onu ancak gafil olanlar inkâr eder. Öyleyse Allah’ın kendisine verdiği bir ilimden dolayı kimseyi hakir görmeyin, çünkü Allah ilmini emanet ettiği o kimseyi hakir görmemiştir.” Hadiste geçen gizliden maksat sır ilmidir. Bu ilim hiçbir ezbere, talime ve gayrete ihtiyaç duymaksızın Allah tarafından kuluna bahşedilen bir ilimdir. Bu ilim, gayretle çalışmayı ve ilmin zahiriyle amel edip ibadetleri ifa etmeyi gerektirir. Bu, marifetten, zikrin ihlasından ve duru düşünceden istinbat edilmiş manaların sırrıdır. Allah velileri hikmetle ve velayetin hakikatiyle seçkin kılmıştır. Bu bahsettiğimiz hususlar asfiyânın alameti, takva sahiplerinin hakikati ve gözlerini her türlü haramdan sakınan velilerin ahlâkıdır. Onların bu hususiyetlerine karşılık Allah da onların bakışlarına hakikati yerleştirmiştir. Böylece onlar, her şeye ibret nazarıyla bakmışlardır. Onlar dillerini yalandan, iftiradan ve gıybetten korumuşlar, onu susmakla (*samt*) hapsedmişlerdir. Allah da onları yalanı terk etmelerinden dolayı sıdk, iftira ve gıybeti terk etmelerinden dolayı da zikre varis kılmış ve sürekli susmalarına karşılık onlara tefekkürü lütfetmiş ve konuşmanın verdiği lezzeti terk etmelerinden dolayı da onların ihtiyaçlarını karşılamıştır. Onlar dillerinin bir şeye cevap vermesinde ilimle konuşmuşlar, ibadetle ve kendilerine has metotla azalarını muhasebe yapmakla meşgul etmişlerdir. Azalarını günahattan koruyarak ve kalplerini boşaltarak Allah’a, ondan aldıkları edeple yol almışlar ve böylece zikrettiğimiz hususiyetlerin hakikatine varmışlardır. Böylece bütün duyu organları yasak olan şeylerden güzel olan şeylere çevrilmiştir. Örneğin gözleri sakıncalı şeyler yerine ibretle bakmaya sevk edilmiş, dilleri boş konuşma ve iftira yerine hikmetle süslenmiştir. Diğer bütün organları da aynı duruma getirilmiştir. Böylelikle hakikatin onları kuşattığını, vecd ile onları muhafaza

ettiğini, gayret ile onları himaye ettiğini ve konuşmaları hikmet, susmaları tefekkür ve bakışları ibret olana kadar onların azalarını kötünden iyiye sevk ettiğini görürsün. Artık onlar Allah ile konuşur, Allah için susar, kendilerine mubah kılınmış şeylere Allah ile bakar, sadece onları kabul ederler. Onların konuşması hikmettir.

Hikmet sır ve bâtın ehli olan seçkin kimselere mahsustur. Allah onlara hikmeti, insanlara Hakk'ı sevdirmeleri için vermiştir. Zâhirî ilim çalışmakla, ezberlemekle ve çabayla elde edilen ilimdir. Buna karşılık bâtın ilmi, zahir ilimle amel etmenin ve amelde ihlaslı olmanın neticelerindendir. Sır ilmi ise çalışma, nefis muhasebesi ve nefsi lezzet ve arzularından koruduktan sonra ihsan edilen bir mevhbedir.

Bütün bunlar hikmettir. Bir kısmı zâhir, bir kısmı bâtın bir kısmı ise sırdır. Zahirle içinde bulunulan durum bilinmiş, bâtınla da nefsin hakikatleri bilinmiştir. Bu sebeple nefsin hakikatlerini bilen nefsin Allah'a adamıştır. Sonra ilim delildir, hikmet ise tercümandır. İlimle, yolcu yol yürür ve onun usulüyle hareket eder. Hikmetle ise müritler sır yolculuğunda ilerler. Bizden biri şöyle demiştir: “Ebû Sa’îd el-Harrâz’ı mescitte namaz kılarken gördüm. Selam verdikten sonra bana “Şu aklıma gelenleri yaz!” dedi ve şunu dedi: “Allah Teâlâ ilmi kendisinin tanınması için bir delil, hikmeti ise [bu delil] erişilebilir ve anlaşılır olsun diye onun tercümesi kıldı.”

Zahirî hakikatlerle bâtınî marifetler, bâtınî hakikatlerle sırrın marifeti, sırrın marifetinin hakikatiyle de Hakk'ın marifeti bilinir. Marifetin aslı Hak yolunda kendini cömertçe sarf etmektir. Bu kendini sarf etme, cömertliğin özüdür. Allah çok cömerttir ve çokça nimet lütfedendir.

Bu zikrettiğim hususlar, bâtın ehli olan marifet sahipleri ve sûfîlerin ilimlerine dair bazı hakikatlerdir. Bütün bunlar yakînî keşif ve iman şahitlerinin hakikatlerinden meydana gelir. Allah bunları dilediğine bahşeder, Allah başarıya ulaştırandır.

(10)

Sûfîler ve Tevekkül

Sûfîlerin gerek genel gerekse de özel anlamda ifadede ve halde ayırt edici özellikleri tevekküldür. Çünkü onlar tevekkül konusunda insanlar arasında en ehil kimseler olmuşlar ve tevekkül ile tanınmışlardır. Tevekkül onların şanından olmuş ve bütün hal ve vakitlerine yayılmıştır. Çünkü onlar yüce Allah'ın “*O halde asla ölmez olan o hayat sahibine tevekkül et*” (Furkân 25/58) ve “*Kalktığında seni gören Aziz ve Rahim (Allah'a) tevekkül et*” (eş-Şûrâ, 27/217-218) sözüne kulak vermişlerdir. Sûfîler de O'na tevekkül etmiş ve onun güzel seçimine dayanıp teslim olmuşlar, bütün kabiliyet ve güçlerini ona bırakmışlardır. Rahatlık ve sıkıntıda, darlık ve bollukta, her durumda işlerini Allah'a havale etmişlerdir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Allah'a tevekkül edene Allah yeter*” (Talak, 65/3).

Sûfîler her vesileyle Allah'a tevekkül etmişlerdir, çünkü tevekkül her işte emredilmiştir. Tevekkülün birkaç derecesi vardır: genel anlamda tevekkül, özel tevekkül ve tevekkülü terk ederek tevekkül. Genel tevekkül, imanla bağlantılı olup bütün müminler için söz konusu olan tevekküldür. Buna göre her mümin imanının derecesine göre tevekkül ismini

hak eder. Sûfilerin tevekkülü ise işârî hakikatleri içeren havasın tevekkülüdür. Onların bütün hal ve hareketlerinde ve her vesilelerinde görülen tevekküldür. Havassu'l-havassın tevekkülü ise tevekkülü görmemek, tedbiri bırakmak ve her şeyde iradeyi Hakk'a teslim etmektir. Tevekkülün hakikati, kişinin hiçbir şeye sahip olmaması ve hiçbir şeyin ona sahip olmamasıdır.

Tevekkül marifet ve yakînin fazla ve güçlü olmasından kaynaklanır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah’a hakkıyla tevekkül etseydiniz, kuşlar gibi rızıklanırdınız. Onlar aç gider, tok dönerler.”

Rızık konusunda tevekkül şöyledir: Rızıktan önce onun geleceğini bilmek ve tam bir güvenme ve eldekiyle yetinerek tevekkül etmektir. Ebû Zerr (ra), Hz. Peygamber'in kendisine: “Ebû Zerr! İnsanlar sadece ‘Kim Allah’tan sakınırsa Allah ona bir çıkış kapısı verir ve onu hiç ummadığı bir yerden rızıklandırır. Kim ki Allah’a tevekkül ederse Allah ona yeter’ ayetini alsalar bu ayet onlara yeterdi” dediğini rivayet etmiştir. Tevekkül, niyeti hıristan arındırmak, elini her şeyden çekmek ve Allah’a tam bir itaatle icabet etmektir, denilmiştir.

Sûfilerin tevekkül ile ilgili işaretleri ve onu gerçekleştirmek için uyguladıkları, çöl ve saharalarda yalnız dolaşmak, açlığa sabretmek, nefisle mücâhede etmek ve Allah'ın iradesine teslim olmak gibi riyazetler vardır. Şiblî'nin şöyle dediği söylenir: “Fakirlerin çöllerde azıksız dolaşmaları tehlikelidir ve bunda tevekkül söz konusu değildir. Onlar nefislerini telef etmekle Hakk'ı talep etmiş olmaktadırlar. Hâlbuki işin hakikati öyle değildir. Hakk'ı talep etmek nefsin isteklerine boyun eğmemektir. Siz onun “*Muhakkak ki Allah cennet karşılığında müminlerden canlarını ve mallarını satın almıştır*” (Tevbe, 9/111) buyruğunu işitmediniz mi?” Allah'a kendinden bir şey feda edene cennet, canını feda edene ise Hakk'ın kendisi vardır. Hakiki tevekkül insana nefsin ve canını unutturur. Hakiki tevekkül eden nefsin yaratıcısına teslim edendir. Ona vadettiği şeylere sınırsız bağlıdır ve Hakk'ın verdiği ile iktifa eder.

Velilerin zaruret vakitlerindeki durumlarına ve âlemlerin yaratıcısı olan Allah'a tevekkül ettiklerine dair gösterilecek çok delil vardır. Tevekkül ehlinin efendisi İbrahim el-Havvâs şöyle anlatmıştır: Tevekkül etmeye ilk başladığım zaman çorak yerlerde ve saharalarda yaşırdım. Bir keresinde üç gün üç gece bir çölde kaldım. Dördüncü günün sabahında kendimde güçsüzlük hissettim ve beşeriyet vasıfları bana arız oldu. O an rızık konusunda şüphelenir gibi oldum. O esnada dört tane kocaman yılanın bana doğru ilerlediğini gördüm. Önüme kadar geldiler, bense onlardan kaçmadım. Bunun üzerine tıslamaya başladılar. O ana kadar onların tıslamasından daha güzel bir nağme duymamıştım. Bu yüzden gözyaşlarına boğuldum. Ben ağlarken o yılanlardan bir tanesi akıcı ve açık bir dille “Ey Ebû İshâk! Seni yaratan hakkında şüpheyi mi düştün?” diye sordu. “Hayır” dedim. “Öyleyse neden rızık veren hakkında şüphelendin?” diye sordu. Ona “Benim öyle düşündüğümü nereden bildin?” diye sordum. “Her anımdan haberdar olan bana bildirdi” dedi. Sonra “Her birimiz farklı yerlerdeniz, tevekkül niyetiyle toplandık” dedi. Ben onu konuşturmak istedim ve “Bazen yemek şartıyla tevekkül etsem olur mu?” diye sordum. Bana “Kalplerle ilgili hüküm verme! Allah kalbi zikriyle doyuracağına kefil olmuştur. Allah o kadar nimet verir ki ceza ve bazı fetret zamanları hariç kalbine yaratılmışların

maîşetine dair hiçbir düşünce gelmez.” Ben “Sübhânallâh! Nasıl olur da bir yılan bizim gibi konuşabilir!” dedim ve içimde bir kıskançlık meydana geldi. Bana “Edebi terk etme Ebû İshâk! Sırlar hakkında hüküm vermemen ve yaratılmışları küçük görmemen hususunda seni uyarmadım mı? Babanı topraktan yaratan beni de konuşturmaktadır. Ben de onun görevlisiyim, sırrım onunla ve ondan meydana gelmektedir. Bundan daha da garip olanı ey İbrahim, bizimle senin aranda bir aylık mesafe vardı. Fakat Allah bizi senin yanına bir anda getirdi” dedi. Bunun üzerine benim şaşkınlığım daha da arttı. Ona “Peki, diğerleri sustuğu halde aralarında neden sen konuşuyorsun?” diye sordum. “Ey Ebû İshâk! Allah’ın kendisiyle yaratılmışları arasında elçileri vardır. O elçilerin de bazı dostları, yardımcıları ve öğrencileri vardır. İşte bu yanımda gördüklerin de benim sözüme alışmış, bana azalarıyla teslim olmuşlar ve sevdikleriyle aralarında benim elçilik görevime razı olmuşlardır. Ebû İshâk! Sen sıdkın en üst mertebesine ulaşacak ve tevekkülün sancağı olacaksın. Sen ve arkadaşların sükût ettiğiniz ve müritlerin de Allah’ın görevlendirdiği elçilere karşı edeplerini korudukları müddetçe doğruluk üzere olacaksınız. Eğer bir elçi haddi aşar ve kalbinde Hakk’a icabeti terk ederse müritlere karşı yöneticilik taslar, onlarla çekişir ve kibir gösterirse Hak tarafından azarlanır. Onun ilk cezası müritlerinin kendisine baskın gelmesi ve ona gerektiği gibi kıymet vermemeleri olur. Ey Ebû İshâk! Bir müridin bir elçinin yanında konuştuğunu, elçinin de buna katlandığını görürsen anla ki o müritten bereket kaldırılmıştır ve artık helakin eşiğindedir” dedi. Onları yer mi yuttu yoksa gökyüzü mü çekip aldı anlamadım ama bir anda kayboldular. Ben orada kırk gün kaldım. Bu kırk gün boyunca aklıma yemek, içmek ve uykuya dair hiçbir şey gelmedi. Kaldığım bu yer Kûfe Çölü’ne yakın ıssız bir yerdin ve burada hiçbir insan ve evcil hayvan yaşamazdı. Kırkinci günün sabahında o yılanlar gelip bana selam verdiler. Onların arasından konuşan bana “Ebû İshâk! Kırk gün boyunca bizim misafirimiz olduğunu anladın mı? Ben Allah’tan sana siddıkların yiyeceğinden tattırmasını istedim. Senin sırrını Allah’a ısmarlıyorum” dedi ve bana bir nergis verip kayboldular. Onların ayrılmasına üzüldüm. Ben o kırk gün boyunca damağımda lezzet, doyunluk ve her çeşit güzel koku hissetmiştim. Sanki bütün o çöle misk kokusu yayılmıştı. İşte bu Allah’ın tevekkül konusunda bana gösterdiği ilk delildi.

Sûfîlerin tevekküle dair bazı özel zamanları, ihtiyaç ve hallerine dair başlarından geçmiş bazı hikâyeleri vardır. Tevekküllerindeki yakînin sıhhatinden dolayı Allah onlara yakîn ve marifet lütfetmiştir. [İbrahim el-] Havvâs “Allah’tan başkasından korkan tevekkülünden çıkmıştır” demiştir. Yine “Tevekkül sahibi, çölde bir aslanın arkadan kendisine yaklaştığını ve pençesini boynuna atıp onu öldürmeye kalktığını görse, dönüp arkasına bakarsa tevekkülünden çıkmış olur” demiştir. Havvâs’ın tevekkülün hakikatlerine ve uygulamalarına dair bir kitabı vardır.

Tevekkül ehli için tevekkülün manası, “*Tevekkül edenler, Allah’a tevekkül etsinler*” (İbrahim, 14/12) ayetindeki gibidir. Sehl b. Abdullah demiştir ki “Tevekkül şu üç grupta görülür; bir grup iyiliklerinden yer, bir grup imanlarından yer, diğer grup ise onları Allah yedirir ve içirir.” Sûfîler Allah’ın muhabbetine uygun davrandıkları için tevekkülle has kılınmışlardır. Ayette “*Şüphesiz Allah tevekkül ehlini sever*” (Âl-i İmrân, 3/159) buyurulmuştur.

Sûfilerin Mesleği

Sûfilerin mesleği, ticareti ve kendilerini ibadetten alıkoyan her şeyi, kalbi vesvese ve belalardan temizlemek niyetiyle terk etmektir. Bu sebeple onlar kalp temizliğinin ve huzurunun keyfiyetini bilirler. Onlar Allah'ın zikrini bütün sebeplere tercih ederler, onun zikriyle yaşayıp ayakta dururlar. Onları Allah'ın zikrinden hiçbir maddi kazanç, ticaret, alışveriş, gayret ve dünyalık talep alıkoyamaz.

Sûfiler Allah'ın şu sözüne kulak vermişlerdir: *“Onlar öyle insanlardır ki hiçbir ticaret ve alışveriş onları Allah'ı anmaktan alıkoyamaz”* (en-Nûr, 24/37). Sûfiler ticareti ve çalışmayı bu sebeple terk etmişlerdir. Çünkü çalışmak ve ticaretle uğraşmak farz olmayıp nafiledir, Kitap ve sünnete göre mubahtır. Buna göre ibadet ve zühdü çalışmaya ve ticarete tercih eden daha faziletli olanı tercih etmiş olur. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ben tüccar ve çiftçi olmak için gönderilmedim.” Başka bir hadiste “Bana mal biriktirmem ve tüccar olmam vahyedilmedi. Fakat bana *“Rabbine hamd etmek için onu tesbih et ve secde edenlerden ol ve yakîne erişinceye kadar Rabbine ibadet et”* (Hicr, 15/98-99) diye vahyedildi.” Hz. Peygamber Hz. Ali b. Ebû Tâlib'e şöyle demiştir: “Sakın tüccar ve hain olma, çünkü bunlar kıyamet günü kârı eksik olacak kimselerdir.” Şiblî'ye Hz. Peygamber'in “Kişinin yiyebileceği en güzel rızık kendi eliyle kazandığıdır” hadisi sorulduğunda şöyle demiştir: “Kişinin ellerini açıp Allah'a dua ederek onunla meşgul olması çalışıp kazanmaktan daha evla ve ticaretten daha doğrudur. Eğer kul tevekkülünde ve yakîninde güçlüyse onun için Allah katında hayırlar vardır ve Allah onu hiç beklemediği yerden rızıklandırır.” Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *“Kim Allah'tan sakınırsa Allah ona bir çıkış yolu gösterir ve ona hiç beklemediği bir yerden rızık verir”* (Talak, 65/2-3). Kul Allah ile meşgul olduğunda Allah yeri ve göğü ona rızık kılar. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *“Deki Allah katında olan, eğlence ve ticaretten daha hayırlıdır. Allah rızık verenlerin en hayırlısıdır”* (Cuma, 62/11).

İşte sûfiler Allah'ın ticareti terk edenleri övmesinden dolayı ticareti terk etmişler, ahiret ticaretini dünya ticaretine tercih etmişlerdir. Ahiret ticareti zararı olmayan bir ticarettir. Onlar Allah'a kulluğu çalışmaya tercih etmişler, rızka kefil olana tevekkül etmişler ve kendilerini Allah'tan alıkoyan şeylere karşı sünnete uymuşlardır. Onlar çalışmanın bazı şartlarda mubah olduğunu, geçimin çeşitli yollarla sağlandığını, Allah'ın dostlarını unutmadığını ve onları zayi etmeyeceğini bildikleri için kullukla meşgul olmuşlar ve ibadeti her şeye tercih etmişlerdir.

Sûfiler için çalışmayı terk doğru ve geçerli olsa bile onlar hallerde farklılaşmışlardır. Bazısı tevekkül ederek Allah'ın muradının kendisi için gerçekleşmesini beklemiştir. Kendisine herhangi bir zarar veya açlık isabet ettiğinde Allah'ın kendisini ummadığı bir yerden rızıklandırmasını sabırla beklemiştir. Bazısı Allah'a kulluk ederek çalışmayı terk etmiştir. Kendisinde bir ihtiyaç meydana geldiğinde ihtiyacını gidermeye çalışmıştır. Böylece açlığını giderecek kadar istemiş ve elde ettiğini yiyip ibadetine devam etmiştir. Bazısı da bütün arzu ve emellerini ortadan kaldırmış, açlığın zorluğuna, sabrın ıstırap ve acısına tahammül etmiştir. O kapıları açanın ve sebepleri yaratanın Allah olduğunu bilmiştir. Allah ona talep etmediği ve kimsenin elinden olmayan bir rızık verdiğinde onu kabul etmiş, yoksa

sabretmiştir. Kimisi de bütün yaratılmışı unutmuş, hatta kendi varlığını da nefyetmiştir. İhtiyaç halinde kalbinde meydana gelecek olan düşünceyi beklemiş ve ona kulak vermiştir. Allah kendisine istemesi için izin verdiğinde hiçbir vasıtaya yönelmeden ondan istemiş, kendisine izin verilmediği takdirde aynı hal üzere bekleyerek içini kontrol etmeye devam etmiştir.

İşte bu anlattıklarım sûfilerin [ticareti] terk etmeye ve [dünyalık] talep etmeye dair halleridir. Onlara ait nitelenemeyecek hakikatler, ihtiyaç, darlık ve diğer zamanlarında kendilerine Hak'tan gelen nice güzellikler vardır. Sûfilerin işleri acayip, halleri zariftir. Anlatıldığına göre sûfilerden biri adamın birine elini uzatarak onda bulunan bir şeyi istedi, adam ise reddederek ona saldırdı, bunun üzerine sûfi geri çekilince adam “Yazıklar olsun sana, ben sana saldırdığım halde bana kızmadın!” dedi. Sûfi, “İstemek için elimi uzatsaydım elim kesilirdi” dedi. Çünkü hakikatte sûfinin eli Hakk'a uzanmıştı. Bu yüzden arzuladığı şeyin kendisinde bulunduğu adam tarafından reddedilmişti. Sûfilerden bazısı da acıktığında insanlara ağzını açardı, eliyle hiçbir şey almazdı. İnsanlar da onun ağzına yiyecek bir şey koyardı. Böylece doyduğunda tekrar yerine dönerdi.

Sûfilerin hayırlılarından ve fakirlerinden çoğu maruz kaldıkları şeylere karşı güzel davranmışlardır. Onların maruz kaldıklarından da sadece Allah haberdar olmuştur. Bazı arkadaşlarımız şöyle demiştir: “Sadakanın önce Allah'ın, sonra dilenenin eline düştüğünü bildiğimden beri O'ndan başkasından bir şey almadım.” Mürta'îş'ten güzel bir hikâye aktarılır: Fakirin biri ondaki bir şeyi almaya çalışmış, o ise vermemişti. Bu olay onun tasavvuf yolundaki ilk zamanlarında yaşanmıştı. Ayrıca fakirin ondan bir şey almaya çalışması onun Nişabur'da önemli bir kişi olduğunu göstermektedir. Mürta'îş şöyle anlatmaktadır: “Bir gün evimin kapısının önünde oturmaktaydım. Üzerinde yamalı elbise ve başında çaput bulunan bir genç gördüm. Bana manalı bir şekilde işaret ederek bir şey istedi. Kendi kendime “Bu sağlam ve dayanıklı bir genç olmasına rağmen büyüklenip istemekten çekinmiyor” dedim. Ona henüz bir şey dememişim. Bunun üzerine o genç beni korkutan bir çılgılık atarak, “Sırrıma vakıf olandan Allah'a sığınırım!” dedi, ben de bunun üzerine kendimden geçtim. Bir cariyemiz dışarı çıktı ve beni o halde gördü. Böylece başımda epey insan toplandı. Biraz zaman geçtikten sonra ancak kendime gelebildim. Kendime geldiğimde o genci göremedim. Benden istediği şey için çok üzülmüştüm. O gece rüyamda Hz. Ali'yi ve beraberinde o genci gördüm. O genç Hz. Ali'ye beni işaret ediyordu. Hz. Ali bana “Allah dilencisini geri çevirenin duasını kabul etmez!” diyerek beni uyardı. Bunun üzerine elimde bulunan her şeyle alakamı kestim ve evden ayrıldım. Yirmi beş sene sonra babamın ve kardeşlerimin vefat ettiklerini öğrendim ve ondan sonra Nişabur'a dönmedim. Hayâ beni terk etmediği sürece o genci geri çevirmem ölünceye kadar benim için ayıp olarak kalacaktır.” Bu hikâyede talep edenin ve her şeyi terk edenin hakikatleri anlatılmaktadır. Sûfilerin terk etme hususunda bazı gizli işaretleri vardır. Onlar bu işaretlere Hakk'a ibadet ve itaatle uymuşlardır.

Sûfilerin Hükümleri

Sûfilerin hükümleri, belalara sabretmek, zor durumlara ve güç vasıtalarına tahammül etmektir. Bu sûfilerin özel alanıdır. Çünkü onlar Hakk'ın şu sözlerine kulak vermişlerdir: “*Sabret, sabretmen Allah'ın ihsanı iledir*” (en-Nahl, 16/127), “*Sabredenleri müjdele*” (el-Bakara, 2/155), “*Sabredenler ve sadık olanlar*” (Âl-i İmrân, 3/17), “*Darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır*” (el-Bakara, 2/177).

Sabır, nefsi haz ve isteklere karşı tutsak kılmak ve bela meydanında durmaktır. Sûfiler de bela meydanında gezerler. Çünkü onlar iddia ettikleri manalarla sınanırlar. Bu Allah'ın müminleri darlıkta ve hastalıkta onlardaki iman hakikatlerini ortaya çıkarmak için onları sabır ve rıza ile imtihan etmesidir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*İnsanlar inandık deyince sinanmadan bırakılacaklarını mı sandılar?*” (Ankebût, 29/2). Böylece Allah imanı iddia eden kişiyi sınamış ve onu bazı belalara maruz bırakmış ve iman hakikatinin zorluklara hakkıyla sabretmek olduğunu göstermiştir. Yine Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Muhakkak biz onlardan öncekileri de sınamıştık. Şüphesiz Allah doğru olanları da yalancıları da hakkıyla bilir*” (Ankebût, 29/3). Müminlerin doğruluğu bela, musibet, hastalık ve sıkıntı anlarında dik durmalarıdır.

Sûfilerin ise sabır konusunda ayırt edici özelliği, Hakk'ın hükümleri karşısında nefislerini yok etmelerindedir. Onlar Hakk'a işaret etmekle iddiada bulunmuş olurlar. İddiada bulunduklarında da sınanmaya maruz bırakılırlar. Çünkü iddia sınanmaya bağlıdır. Bu sebeple onlar imtihan ile terbiye edilirler, yaşantıları imtihan iledir, yolculukları imtihan içindedir, konuşmaları imtihandadır, varlıkları imtihan içindedir, hedefleri imtihandadır ve onların seçimi imtihandır. Onlar Allah'ın halis ve veli kullarını imtihan ettiğini bildikleri için ve Allah'ın “*And olsun ki içinizden cihâd edenlerle sabredenleri belirleyinceye kadar sizi imtihan edeceğiz*” (Muhammed, 47/31) buyruğuna kulak verdikleri için böyle bir seçim yapmışlardır.

İşte tasavvuf ehlinin bela ve sıkıntılara sabretmeleri ve sabrı seçmeleri bundan dolayıdır. Onların her şeye tahammül etmeleri Hakk'ı müşahade etmelerindendir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Ve Rabbinin hükmüne sabret, çünkü sen gözümüzün önündesin*” (et-Tûr, 52/48). Hakk'ı müşahade etmek bu hükümlere dayanmanın acılarını ve sabrın açlığını unutturmuştur. Sûfiler onun şerefli iradesi ve hoş imtihanıyla yaşarlar.

Yüce Allah dostlarını marifetlerinin derecesine ve yakînlerinin kuvvetine göre imtihan eder. Sonra onları yüce iradesiyle ve azametiyle imtihan ederek seçer. Bu sebeple onlar peygamberlerden sonra belaya ve imtihana en çok maruz kalanlardır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Bela ve musibetlere en çok maruz bırakılanlar peygamberler, sonra veliler, sonra salihlerdir, sonra da derecesine göre devam eder.*”

Sûfiler imtihanlara tahammül ve onu seçme hususunda farklı metotlar benimsemişlerdir. Kimi sınanmayı talep etmemiş, fakat imtihanla sınanmış ve buna sabır göstermiştir. Kimi onu tercih etmiş, ona Allah'ın iradesi olduğu için sabretmiştir. Kimi imtihanı istemiş, bulduğunda onunla sevinmiş, bulamadığında üzölmüştür. Kimi imtihanı kaçırdığında

Allah'tan yardım dilemiş ve ondan tekrar imtihan talep etmiştir. Kimisi de dua ile belayı karşılamıştır ve bu onun hali olmuştur.

İmtihan ve sıkıntılar, iddia sahibinde hakikatin ortaya çıkmasını sağlar. Öyleyse kim belayı bela ile karşılsa o kişi bunda aciz ve mahrum kalır. Kim belayı elinden kaçırmış olarak başka bir belayı karşılsa o haddi aşmış olur ve kendine zulmetmiş olur. Kim de belaya teslim olup onu sabır ve rızayla karşılsa işte kurtulan ve selamete eren kişi odur. Ebû Bekir ed-Dîneverî şöyle demiştir: “Belayı bela ile karşılama, seni örter, belayı ona teslim olmuş halde karşıla ki senin yükünü taşısin.” Bazısı da “Belayı ondan kaçarak karşılama, helak olursun. Belayı sahibinden kabul et ve ondan yardım dile ki elde edesin” demiştir.

Sûfilerin davranışları iddiaya, iddiaları ise bela ve imtihana bağlıdır. Onların bütün hareketleri Hakk'a işaret eder. Doğru olanı da yalancısı da O'na işaret eder. Doğru olanların hakkında iddiaları konuşur. Bir belaya maruz kaldıklarında sabrederler ve acizliğe düşmezler. İşte onların bu sabrı, iddialarında doğru olduklarını gösterir. Yalancılar ise hiçbir hakikat ve delil olmaksızın iddiada bulunurlar. Üstelik hiçbir şekilde sabır göstermezler. Belalar onların kusurlarını ortaya çıkarır, onların zafiyet ve acizyetlerini herkese yayar.

Sûfilerin kendilerinde meydana gelen haller konusunda birbirinden farklı ifadeleri vardır. Bela konusunda da onlardaki haller farklılık arz etmiştir. Kiminin konuşması, kiminin hareketleri, kiminin susması ve kiminin hareketsiz kalması bela ve imtihan sadedindedir. Böylece hepsinin bela hususundaki hali farklılık arz etmiştir. Onların bu hususta işaret ve ifadeleri çoktur, fakat Allah onları mananın aslında bir araya getirmiş ve belalar ile onları ayırmıştır ki bu ayrılma bir araya gelmenin hakikati olsun. Sûfilerin yolunun ekseni budur. Sûfilerin hallerine dair anlatmadıklarımız sayılamayacak kadar çoktur.

(13)

Sûfilerin Ahlâkı

Sûfilerin ahlâkı, güzel ahlâk, yumuşak dil ve selâmı yaymak, hoş ve güler yüzlü olmak, fakirlere muhabbet beslemek ve son derece ihtiyaç halinde olsalar bile onları kendilerine tercih etmektir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Onlar kendileri son derece ihtiyaç halinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler*” (Haşr, 59/9). Başkasını kendine tercih etmek Hz. Peygamber'in, Ehl-i beytinin ve ashabının (Allah hepsinden razı olsun) ahlâkındandır. İşte sûfiler insanların en güzel ahlâklısı olan Hz. Peygamber'in ahlâkına uymuşlardır. Yüce Allah “*Şüphesiz sen yüce bir ahlâk üzeresin*” (Kalem, 68/4) buyurmuştur. Bu sebeple sûfiler ahlâk dâhil her şeyde peygamberi örnek almışlardır. “Tasavvuf güzel ahlâktır” denilmiştir.

Sûfilerin güzel ahlâka dair bazı işaret ve ifadeleri vardır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bir mümin güzel ahlâkı sayesinde gündüz oruç tutup gece namaz kılanların derecesine ulaşır.” Çünkü namaz ve oruç kişinin kendisi içindir, ama güzel ahlâk başkasına da sirayet eder. Müminler güzel ahlâk sahibi birini gördüklerinde ferahlık duyarlar. O kimseyle her Müslümanın kalbinde mutluluk meydana gelir. Denilmiştir ki “Sûfilerin ulaştıkları son mertebe güzel ahlâktır.” Güzel ahlâk sayesinde kâfir olan İslâm'a rağbet

eder, güzel ahlâkla cahil cehaletten kurtarılır, güzel ahlâkla Allah halka sevdilir, güzel ahlâkla teselli bulunur, güzel ahlâkla Hakk’a ulaşılır ve hayırlar güzel ahlâkla elde edilir. Allah Teâlâ çok sayıda ayet-i kerimede, Hz. Peygamber’i (sav) insanlara karşı güzel ahlâka çağırmıştır. Nitekim O şöyle buyurmuştur: “*Sen af yolunu tut ve iyiliği emret*” (A‘râf, 7/199); “*Onlarla en güzel şekilde mücadele et!*” (Nahl, 16/125); “*Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet*” (Âl-i İmrân, 3/159); “*Öyleyse yetimi sakın ezme. El açıp isteyen de sakın azarlama. Ve Rabbinin nimetini minnet ve şükranla an*” (Duhâ, 93/9-11). Ardından Allah Teâlâ bütün insanları güzel ahlâka davet etmiştir: “*İnsanlara güzel söz söyleyin*” (Bakara, 2/83).

Sûfiler ahlâk konusunda Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmak bahsine işaret etmişlerdir. Bu, nakledilen şu habere dayanmaktadır: “Allah’ın üç yüz altmış ahlâkı vardır. Bunlardan birine sahip olan cennete girer.” Yine Hz. Peygamber’in (sav) şöyle dediği aktarılmıştır: “Allah Rahim’dir, kulları arasından da merhametli olanları sever.” Hz. Peygamber’in (sav) yüce ahlâkında bulunan diğer huylar da böyledir. Allah Dâvud’a (as) şöyle vahyetmiştir: “Ey Dâvud! Benim ahlâkımla ahlâklan! Sabırlı ve şükredici olmak, benim ahlâkımdandır.”

Sûfilerin sadece Hakk’a uygun düşen ve rubûbiyet ile ubudiyet arasındaki ayrılık şartına bağlı olan ahlâka dair de işaretleri vardır. Bu meyanda bazı ahlâklar vardır ki sadece Hakk’a aittir ve kulun bunlarla vasıflanması caiz değildir. Bunlar mutlak güç, azamet, büyüklük, zor ve şiddet, hüküm ve hâkimiyet ve övülmeyi istemek gibi sadece rubûbiyete ait ahlâklardır. Azamet ve zor kullanmak sadece Allah’a aittir. Çünkü o mülkünde tektir, mutlak güç sahibidir. Diğer varlıklardan yücelik ve güç sahibi olmakla ayrılmıştır. O bütün yarattıklarına kudretiyle kendisine boyun eğdirmiştir. Sonra dostlarını birbirleriyle iyi geçinmeye çağırmıştır. Allah’ın Hz. Musa’ya şöyle buyurduğu rivayet edilir: “Ey Musa! Kâfirle bile olsa ahlâkını güzel kıl!” Sûfilerin tasavvufta ahlâkları budur. Bu onların Allah’ı bütün niyetlerin başında her şeye tercih ettiklerini gösterir. Dünyadan yüz çevirerek onu terk etmişler ve dünyayı hiçbir zaman Allah’a tercih etmeyi uygun görmemişlerdir. Dünyayı iyilere ve günahkârlara bırakmışlar, böylece dünyadan soyutlanmışlardır. Sonra nefislerine dönüp onun haz ve şehvetlerini Allah için terk etmişlerdir. Nefsin bayağılığını gördükleri zaman onu Allah’a tercih etmeyi aşağılık olarak görmüşlerdir. Nefsi Allah dostlarına feda etmek ve onlara hizmet etmek için tercih etmişlerdir. Böylece nefsin Hakk’ın emrine feda olması için Allah uğrunda gayret göstermişlerdir. Bu hususta sûfilerin özel menzilleri ve makamları, hallerinde ve davranışlarında sayılamayacak kadar güzel huyları vardır. Bunlar, Hakk’ın dostlarına ahlâk ve hükümlerde ihsan ettiği mevhibelerdir.

(14)

Sûfilerin Cömertliği

Sûfilerin cömertliği karşılık beklemeden bahşetmektir. Onların güzel ahlâklarından bir tanesi de bu konuda Hz. Peygamber’e uymalarıdır. Hz. Peygamber zorlukta ve kolaylıkta insanların en cömerdiydi. Kendisinden bir şey isteyen hiç kimseye hayır dememiştir.

Cömertlik müminin en yüce ahlâkıdır. Dünyanın onların yanındaki değeri azdır. Cömertlik ve lütuf peygamberlerin ahlâkıdır. Denildiğine göre veliler birbirlerine karşı namazları

ve oruçlarıyla değil, göğüslerindeki genişlik ve cömertlikle üstün olmuşlardır. Yüce Allah cömertleri sevmekte ve cimrilere buğzetmektedir. Cimrilik ve eli sıkılık kötülüğü emreden nefsin vasıflarındandır. Allah şöyle buyurmuştur: “*Kim nefsinin cimriliğinden korunursa işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir*” (Haşr, 59/9). Bir rivayete göre Allah Adn Cennet’ine şöyle diyecektir: “Ey hükümdarların yurdu, ne mutlu sana! İzzetim ve celâlime yemin olsun ki senin içinde cimri olanlar bana komşu olmayacaklardır.” Cömert cahilin Allah’a cimri müminden daha sevimli olduğu söylenmiştir. Cömertliğe dair sayılamayacak derecede çok haber gelmiştir.

Bana ulaşan bir habere göre Sâmirî öküzün putunu yaptığında Hz. Musa (as) o putu yakmış ve Sâmirî’yi de öldürmek istemiştir. Fakat Allah Hz. Musa’ya “Sâmirî’yi öldürme! Çünkü o cömert birisidir, onun cömertliği azabını ahirete erteledi” diye seslenmiştir. Bu söylediklerim malı cömertçe sarf etmenin ve cömertliğin zahiri delilleridir.

Sûfîlerin ise cömertlik konusunda kendilerine has bazı mana ve ifadeleri vardır. Onlar malı cömertliğin zahiriyle, ahlâkı ise cömertliğin bâtınıyla dağıtmışlar ve nefislerini cömertliğin hakikatiyle harcamışlardır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe iyiliğe eremezsiniz*” (Âl-i İmrân, 3/92). Bu ayette iyilikten maksat cennettir. Cennete sevilen şeylerden harcanmadıkça erişilemez. Hakk’ın velayetine de ancak nefsinin Hakk için sarf eden ulaşır. Nefsi Allah yolunda sarf etmek, onun arzu ve isteklerini terk edip onu menetmek ve cömertlikle Hakk’a yaklaşmak Allah’ın en çok sevdiği şeydir.

Sûfîler bu nedenle cömertlik ve infak etmede insanların en cömerdi olmuşlardır. Bu sebeple tasavvuf ismi cimrilere asla yer etmez. Kendisinde dünyanın ve nefsin değeri olan kimse tasavvufun kokusunu bile duymaz. Çünkü dünyaya ve nefse değer vermek cimrilerin ahlâkındandır. Malını samimi bir şekilde onun yolunda harcayan kimse için cennet, nefsinin onun için sarf eden için ise Hakk’ın kendisi vardır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Şüphesiz Allah müminlerden canlarını ve mallarını kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır.*” (Tevbe, 9/111). Allah nefsi satın aldığı buyurmaktadır, bu sebeple kim ona nefsinin satan, karşılığında Hakk’ın kendisini erecektir. Ayette nefislerini ve mallarını buyurulmaktadır. Nefse karşılık verilen şey Allah’a yakınlıktır, mala karşılık verilen şey ise cennettir.

Sûfîler cömertlik konusunda cömert olmakla ve dünyaya buğzetmekle Hakk’a uyduklarını iddia etmişlerdir. Çünkü Allah çokça cömerttir ve cömertleri sever. Bununla birlikte o dünyayı yaratmış ve onu önemsememiştir. Dünya başından sonuna kadar Allah katında hiçbir öneme sahip değilken arifler onu sarf etmekle nasıl karşılık beklesinler?

Bu nedenle cömertlik şerefli ve övülmüş bir ahlâk ve sûfîlerin ilk makamıdır. Yusuf b. Hüseyin’in şöyle dediği söylenir: “Tasavvuf hadis ehlinden cimriliği uzaklaştırır. Hadis ise sûfiden cehaleti giderir.” Sûfîlerin iyi ve kötü ayırt etmeksizin herkese infak etmeleri cömertliğin zahiri hakikatidir. Nefislerini ise ayırt etmeksizin havas ehline feda etmeleri, cömertliğin bâtını hakikatlerindendir. Ruhlarını Allah yolunda sarf etmeleri ise cömertliğin sırrına dair hakikattir. Bütün bunlar cömertlikte nefsi muhasebeye çekmekle ve sarf etmede Allah’ın murakabesiyle meydana gelmektedir. Malın infakı ilim ile nefsin fedası cömertlikle ve ruhun fedası müşahade ile. Yüce Allah kâmil cömertliği tasavvuf ehli fakirlerde izhar etmiştir. Onlar, işlerin hakikatini bilen ve peygamberlerden sonra insanların

en cömerdi olanlardır. Allah bizleri her şeyini Hak uğruna feda eden ve Hakk'ın işlerini doğrulttuğu gerçek dostlarından eylesin. Muhakkak O dosttur ve her şeye gücü yetendir.

(15)

Sûfilerin Ülfeti

Sûfilerin birbirleriyle kaynaşmaları, birbirlerini sevmeleri ve aralarındaki ülfet, Hakk'ın onlar için istediği şeydir. Allah, dostlarının kalplerini birbirine sevdirmiştir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *“Şayet yeryüzündeki şeyleri tümüyle harcasaydın onların kalplerini uzlaştıramazdın. Fakat Allah onların kalplerini uzlaştırdı”* (Enfâl, 8/63). Ülfetten muhabbet, muhabbetten de tam muvafakat hâsıl olur. Ülfet kesbî değildir, çünkü Yüce Allah ülfet konusunda çabayı kaldırmış ve onun işini kendisi üstlenmiştir. Bu sebeple ülfetin genelinde ve özelinde üstlenicisi Allah'tır. Fakat muhabbet kesbîdir. Buna delil Hz. Peygamber'in şu sözüdür: “Hediyeleşin ki birbirinizi seversiniz.” Demek ki hediyeleşmek muhabbetin elde edilmesine bir vesiledir. Başka bir hadiste Hz. Peygamber: “Kalpler kendisine iyilik yapana karşı sevgi duymak, kötülük yapana buğzetmek üzere yaratılmıştır.” Böylece iyilikle muhabbet elde edilir ve muhabbetten uzlaş meydana gelir. Ülfetin hakikati ise ruhların geçmişte birbirlerini tanımalarındaki hakikattedir. Hz. Peygamber: “Ruhlar, toplanmış ordu gibidir” buyurmuştur. Buna göre birbirini tanıyanlar kaynaşmışlar, birbirini tanımayanlar ise ayrılmışlardır. Ruhların birbirlerini tanımaları eskidir ve birbirleriyle kaynaşmaları, Allah'ın *“Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”* (A'râf, 7/172) buyurduğu zamanda olmuştur. Bir rivayete göre Allah Hz. Âdem'in sırtından zürriyetini zerrelere halinde çıkarıp onlara *“Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”* diye seslenmiştir. Ruhlar bu sesin nağmesini çok sevmişler ve heyecana kapılmışlardır. Bundan dolayı her ruhun kendisiyle başkası arasındaki ülfetinin Allah katında bir geçmişi vardır. Allah onları vakti geldiğinde birbirine yaklaştırır ve kaynaşırlar. İşte böylece ruhlar, Hakk'ın ezeldeki şerefli iradesiyle ve eski tanışıklıkla ülfetin hakikatini bilmiş ve atların koklaşmaları gibi birbirleriyle tanışıp koklaşırlar. Bu tanışma onları birbirine tanıtanın ezeldeki muradıdır. Bu nedenle ruhlar ülfet nuruyla birbirleriyle tanışırlar ve Hakk'ın muradının hakikatiyle kaynaşıp birbirlerini bilirler.

Ülfet müminlerin hakikatlerindendir. Hz. Peygamber müminlerin özellikleri hakkında şöyle buyurmuştur: “Onlar birbirleriyle kaynaşıp birbirlerine sevdinirler.” Kaynaşıp sevdinirmeyen müminde hayır yoktur. Çünkü ülfet özel bir şeydir. Allah'ın hikmetiyle ve şerefli nimetiyle takdir ettiği bir şeydir. Allah şöyle buyurmuştur: *“Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de o kalplerinizi birleştirmişti. İşte onun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz”* (Âl-i İmrân, 3/103). Nimet, müminlerin kalpleri arasındaki ülfettir.

Kardeşlik de ülfete tabidir. Kardeşlik özel ve genel olmak üzere iki çeşittir. Genel anlamda kardeşlik, Allah'ın *“Şüphesiz müminler kardeşlerdir”* (Hucurât, 49/10) ayetinde buyurduğu gibidir. Bu, iman kardeşliğidir. Bütün müminler bu kardeşliğe dâhildir. Özel kardeşlik ise elde edildiği gösterilmese de zahiren elde edilen kardeşliktir. Bu da Hz. Peygamber'in Ensar ve Muhacir'i kardeş kılması gibidir. Onları iman kardeşliği bir araya getirmişti, Hz.

Peygamber ise onları özel kardeşliğe davet etti. Hz. Peygamber'in bu davranışı, onun kaynaşmanın hükmünü ve Ensar ile Muhacir'in bilmediği bazı hükümleri bilmesi demektir. Enes b. Mâlik şöyle rivayet etmiştir: “Abdurrahman b. Avf Medine'ye geldiğinde Allah'ın elçisi onunla Sa'd b. Rebî' el-Ensârî'yi kardeş kıldı. Sa'd'ın iki hanımı vardı. Abdurrahman b. Avf'a malını ve ailesini yarı yarıya bölüşmeyi teklif etti. Abdurrahman ona 'Allah sana aileni ve malını mübarek kılsın!' dedi.” İşte bu Allah'ın onların kaynaşmaları için ezeldenki iradesidir. Allah bu iradesini göstermek istediğinde kardeşlik hükmü ortaya çıkmış oldu. Bu sebeple kimin için ezelde ülfet yazılmışsa onun için kardeşlik meydana gelir.

Allah için birbirini sevmek (*muhabbet fillâh*) ise imanın şerefındendir. Bu sevgi kardeşliğin hakikatındendir ve ona bağlıdır. Kudsî bir hadiste Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Benim için birbirlerini sevenlere, benim için birbirlerini ziyaret edenlere ve benim için birbirlerine ikramda bulunanlara benim muhabbetim vardır.” O kimseler Allah'ın muhabbetiyle kardeşliği gerçekleştirmişler ve birbirleriyle kaynaşmışlardır. Onları kaynaşmaları için ve özel kardeşlik için bir araya getiren şey Allah'ın muhabbetidir. Hz. Peygamber'in yanında kardeşlikten bahsedildiğinde şöyle buyurmuştur: “Birbirlerini Allah için sevenlerin en düşük derecesi, bir konuda farklı düşünmelerine rağmen bir araya gelmeleridir. Şayet o konuda bir olurlarsa niyet ve gayretleri de bir olur.” İşte sûfiler de Allah onları kaynaştırmak için bir araya getirmiştir. Bazıları doğudan bazısı da batıdan olmasına rağmen, bir araya geldiklerinde infak etmede ve kaynaşmada sanki bir ve aynıdırlar, yekvücut olurlar. Çünkü onlar tasavvufun hakikatlerine bağlı, işaret ve ifadelerinde Allah'a karşı sadıktırlar. İşte bunlar sadık sûfilerin kardeşliklerine dair hakikatlerdir. Onların sevgi ve kaynaşmaları Kitap ve sünnete uymalarıyla.

(16)

Sûfiler ve İyiliği Emretmek

Hız. Âdem'in soyundan olmalarının hürmetinden dolayı her millete ve aynı zamanda her tür insana şefkatli davranmak, sûfilerin iyilik düşüncelerinin temelini teşkil eder. Allah da onları Hız. Âdem'in çocuklarına nasihat edici kılmıştır. Yüce Allah nasihat edenleri ve iyiliği emredip kötülükten sakındıranları seçmiştir. Allah şöyle buyurmuştur: “Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten menedersiniz” (Âl-i İmrân, 3/110). Buna göre seçilmenin hakikati, Allah'ın emrettiklerini yapıp onun rızasını elde etmeye bağlıdır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “İyiliği emreder kötülüğü yasaklarlar” (Hac, 22/41). Yine Lokman kıssasında şöyle buyurmaktadır: “İyiliği emret, kötülükten alıkoy. Başına gelen musibetlere sabret” (Lokman, 31/17). Hız. Peygamber de şöyle buyurmuştur: “Ya iyiliği emreder, kötülükten menedersiniz, ya da başınıza küçüklerinize merhamet etmeyen, büyüklerinize saygı göstermeyen birileri geçer.”

Sûfiler şu üç anlamda iyiliği emretmişler ve kötülükten alıkoymuşlardır: Allah emrettiği için ve onun emrettiği gibi emretmişler, Allah yasakladığı için ve yine onun yasakladığı gibi yasaklamışlar, kardeşleri arasında ıslah, nasihat ve şefkatle bunu uygulamışlar ve iyiliği emretmekte kimsenin kınamasından çekinmemişlerdir. İşte bu sûfilere ait bir hususiyettir. Sûfî için Allah'ın emri söz konusu olduğunda bütün yaratılmışları, hatta

nefsini bile unuttur. Çünkü sûfî kötülüğü menetmekte diliyle ve eliyle gayret eder. Eğer bunu yapamazsa zamanın şartlarına ve durumuna göre kalbiyle buğzeder. Bu da imanın en düşük tezahürüdür.

İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak ilim ve vecd ile olmak üzere iki türlüdür. İlimle ve hükümlerle olan, nezaket, letafet, güzellik, kötülüklere tahammül etmek ve musibetlere sabretmekle olur. Vecdle olan ise coşkunluğun hakikatinden ve imanın hakikatlerinde kaybolmaktan meydana gelir ve zor kullanmakta haddi aşmadan, doğruyu göstererek değiştirmektir. İbrahim b. İsa'nın şöyle dediği anlatılır: “Bağdat'ta Ma'rûf-i Kerhî'nin yanındaydım. Bir gün onunla birlikte yürüyordum. Dicle kıyısına vardık ve bazı devlet büyüklerinin çocuklarının orada satranç oynadıklarını gördük. Ma'rûf bir anda ileri atıldı ve satranç tahtasını alıp suya fırlattı. Bunun üzerine vezirin oğlu hayret ederek sustu. Eve döndüğümüzde bana ‘Ey İbrahim! Sakın benim yaptığım gibi yapma helak olursun’ dedi.” Bu sebeple vecd halinde olmadığı halde kötülükten sakındırmak için ilimle zor kullanmaya kalkan kimsenin bozacağı şeyler, düzeltereği şeylerden fazla olur. Bunun tam tersi vecd halindeyken de ilimle hareket ederse bu onun halinin zayıflığını gösterir. Bu anlattıklarımız sûfîlerin Kitaba ve sünnete uymakla elde ettikleri iyiliklere dair özelliklerdir.

(17)

Sûfîlerin Mücadelesi

Sûfîlerin mücadelesi, bidat ehlinin sünnete karşı saygısızlıklarına, sünneti terk etmeleri ve ona muhalefet etmelerine karşı sünnete yardım etmektir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *“Siz Allah'ın dinine yardım ederseniz Allah da size yardım eder ve ayaklarınızı sabit kılar”* (Muhammed, 47/7). Sûfîler dine yardım etmekle bilinirler. Onlar dini hâkim kılmakla ve yaşamakla insanların nazarında kıymet sahibi olmuşlardır. Allah onları dinin muhafazası için ayakta tutmuş ve onları zahir ulemaya karşı hüccet kılmıştır. Çünkü ilim ehli genellikle vatanından ayrılmaz. Nefsini ve malını korur. Dünya ehli ise pazarını, ticaretini ve işini korur. Fakat sûfîler dine yardım eder ve bidat ehline karşı mücadele ederler. Çünkü sûfî koruyacak bir malı ve dünyalığı olmayan bir fakirden başkası değildir. Sûfî dünya ehlinde kimseye yağcılık da yapmaz. Onun dünyadan aldığı, açlığını giderecek azık ve avretini kapatacak elbiseden başka bir şey değildir. O Allah için kimsenin kınamasını önemsemez. Dünyada ona yeten şey, dinine hizmet etmesi, fakirliğini koruması ve ilahi emirleri yerine getirmesidir.

Sûfîler, dalalet ve bidat ehline karşı çekilmiş kılıçlardır. Onlardan yüz çevirmekle onları öldürürler. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *“Ayetlerimiz hakkında ileri geri konuşanları gördüğünde onlardan yüz çevir”* (En'âm, 6/68). Bu sebeple sûfîler, dalalet ehlinde yüz çevirmişler, onlardan uzaklaşmışlar ve Allah'ın rızasını kazanmak, sünnetin şerefi ve dosdoğru şeriatın kuvvet bulması için onlara saygı göstermeyi, onlarla yemeyi içmeyi terk etmişlerdir. İşte onlar Allah'ın dinine yardım eden Ehl-i sünnet'in önde gelen kimseleridir. Aynı zamanda onlar dine uygun yaşayan ve Allah tarafından yardım olunanlardır.

Hz. Peygamber'in (sav) şöyle buyurduğu rivayet edilir: “Ümmetimden Allah'ın emirlerine uygun davranan bir taife her zaman var olacaktır. Onları yalanlayanlar, onlara muhalefet

edenler onlara zarar veremeyeceklerdir. Bu kıyamete kadar böyle devam edecektir.” Bazı rivayetlerde onların fakirler olduğu geçmektedir. Ebû Hüreyre (ra) Hz. Peygamber’in (sav) şöyle dediğini rivayet etmiştir: “İslam’a zarar veren şeylere ve bütün bidatlara karşı İslam’ı savunan ve onun alametleri hakkında konuşan Allah’ın yardımcı kulları vardır. Siz de bu meclislerde zayıfları savunmayı fırsat bilip istifade edin.” Haberin hakikati, manada hakikate ermiş kişiler içindir. Tasavvuf ehli diye geçinen bazı gruplar ise bu haberin ancak zahirine bakarlar. Çünkü insanların genelinin amacı ve gayreti makam elde etmek, mal toplamak ve övünmektir. Sûfilerin amacı ise kendilerini meşgul eden şeyleri terk etmek, dine hizmet etmek ve fakirliklerini muhafaza etmektir. Dünya ehlinin etrafında dolaşan, bidat ehline müsamaha eden ve dünyanın oğullarına karşı tevazu gösteren bir sûfi görsen bil ki o sadece tasavvufun ismini almıştır. Onun her davranışı aleyhine bir delildir ve tasavvuf ismini kullanıp onunla elde ettiği dünyalık ve o isimle yediği her lokma ona haramdır. Fakirlik ismiyle yiyenin ise fakirliğini ve dinini koruması gerekir. Zekkâk şöyle demiştir: “Kimde fakirlik tam manasıyla tahakkuk etmezse düpedüz haram yemektedir.” Çünkü sûfi takındığı elbiseyle yer, fakirliğini muhafaza eder ve dininden razı olur. Dünya ehlinin alçak gaflet sahiplerine müsamaha göstermediği zaman isabet etmiş olur ve Rabbine kullukla ve vaktini muhafazayla uğraştığında sûfi olmayı hak eder. Aksi halde diniyle yemiş olur.

(18)

Sûfilerin Münakaşa ve Münazaraları

Sûfilerin münakaşa ve münazarası, ilim öğrenmek ve hakikati talep etmek için, tasavvuf ehlinin ifadelerindeki nefis, remiz, evham, vesveseleri, safâ ehlinin makamları, mukarreb olanların halleri, mürid ve murâd arasındaki farkları, tâlib ve matlûb farklarını birbirinden ayırt etmek ve anlamak içindir.

Sûfilerin münakaşası aslında onların kendisiyle ayrıştıkları ince hükümler ve kıymetli manalar iddia etmeleridir. Sûfiler yol ve maksatta birbirinden farklı görüşler benimsemişlerdir. Her birinin kendine has bir yolu ve hâli vardır. Çünkü Allah’a giden yollar gökteki yıldızlardan fazladır. Bununla birlikte onlar seyirde farklı olsalar bile Allah onları tek bir manada toplamıştır. Her yolcunun bir hâli, her hâlin bir sırrı, her sırrın bir galebesi ve her galebenin bir hakikati vardır.

Tasavvuf ehli Allah’a yolculuk halindeyken kimisinde muhabbet, kimisinde şevk, kimisinde korku, kimisinde ümit ve nimetleri müşahede hâli baskın olur. Her biri kendisinde baskın gelen hâle ve vakte göre konuşur. Sonra onlardan kimisi razı, kimisi sabır ehli, kimisi kanaatkâr, kimisi şükredici, kimisi tevekkül ehli, kimisi de kalbe gelen hatıraları ve ilmin tahkikiyle kalpte meydana gelen hallere dair hisleri zikredendir.

Sonra her hakkın ve her hâlin bir hakikati vardır. Razı olanın hakikati, seçimi terk etmek ve endişe etmeden Allah’ın seçimine rıza göstermektir. Sabır ehlinin hakikati, şikâyet etmemesi ve sıkıntılara karşı dilini tutmasıdır. Kanaat ehlinin hakikati, kazanın acısına karşı kalbini güzel tutması ve Allah’ın kendisine taksim ettiğine rıza göstermesidir. Şükür ehlinin hakikati, ilimde azimetle ve zor olanlarla amel etmesi, niyetini hoş tutması ve kalpten gelen

vecdle diliyle Allah’a hamd etmesidir. Tevekkül ehlinin hakikati ise ona hiçbir şeyin sahip olmaması ve onun hiçbir şeye sahip olmamasıdır.

İşte sûfilerin münakaşaları, vecde, ilme, şekillere ve hallerle ilgili hakikatlerin ve fenanın talebine dair olmaktadır. Ruveym şöyle demiştir: “Bu taife tartıştığı sürece hayırlı olacaktır. Çünkü tartışmayı terk ettiklerinde müzakereyi de terk etmiş olurlar.” Sûfilerin münakaşası da ilmi ve hakikati talep için olmuştur. Hakk’ın gayreti de birbirlerine bağlanıp kalmasınlar diye onları sürekli takip eder. Cüneyd’in, Ebû Sa’îd el-Harrâz’a yazdığı bir mektupta fakirlerin birbirleriyle tartışıp birbirlerini kınadıklarını söylediği Ebû Sa’îd’in de ona “Onların münakaşası din hakkında olduğundan hiçbir sakıncası yoktur” diye cevap yazdığı söylenir.

İşte bunlar sûfilerin münakaşasının özellikleridir. Onların bu konudaki halleri haddi aşmaz. Çünkü onlar Hakk’ın koruması altındadırlar. Allah onların destekçisi ve dostudur. Allah bizi de rahmetiyle onlardan eylesin.

(19)

Sûfilerin Tercihi

Sûfilerin tercihleri hem zahirî hem bâtınîdir. Zahiren tercih ettikleri tevazu ve alçak gönüllülüktür. Bâtınen tercihleri ise tercihi terk etmektir. Onlar alçak gönüllülüğü nefsi küçük düşürmek için tercih etmişlerdir. Çünkü nefsin tabiatını, kibrini, zorbalığını ve üstün olma arzusunu bilmişlerdir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “İşte ahiret yurdu! Onu yeryüzünde üstünlük kurmak ve bozgunculuk çıkarmak istemeyenler için hazırlamış bulunuyoruz. Güzel son Allah’a karşı gelmekten sakınanların olacaktır” (Kasas, 28/83). Bu sebeple sûfiler nefsin üstünlüğünü terk edip onu alçaltmayı tercih etmişler ve sünnete uygun davranmak için nefislerini hor görmüşler, kendilerini küçültmüşler ve tevazu ile hareket etmişlerdir. Hasan’dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Bana tevazu sahibi olmam vahyedildi, öyleyse siz de tevazu sahibi olun!” Tevazu, Hakk’ın hükümleri karşısında nefsi değersiz görmek ve Hak adına konuşan kim olursa büyük küçük, iyi kötü gözetmeksizin hakkı kabul etmektir.

Cüneyd şöyle demiştir: “Tevazuun üç anlamı vardır: nefsi kendi kendineyken küçük görmek, onu başkalarının yanındaiken de küçük görmek ve övünmeyi terk eden kişiden doğru olanı kabul etmek.”

Sûfiler nefsin hor ve küçük görülmesinin sebebi hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kimisi onun aslını bildiği için, kimisi tevazuun mükâfatı için, kimisi onun düşmanlığı için, kimisi de dünyayı önemsemediği için nefsi küçümsemiştir.

Bunlardan başka tevazuun birkaç yönü daha vardır; ilimle tevazu, vecd ile tevazu ve Hakk’ı talep etmekle tevazu. İlimle mütevazı olan ilim kendisine eşlik ettiği sürece tevazu sahibi olur. İlmi kaybettiğinde tevazuu da terk eder. Vecd ile mütevazı olanın tevazuu vecdin ona verdikleridir. Şayet vecdini tahakkuk ettirirse tevazu onun hali olur. Hakk’ı talep etmekle tevazu sahibi olan ise daima nefsin küçümser ve hakir görür. Hakk’ın rubûbiyetini hatırladığı her an tevazuu ve korkusu artar. Buna göre ilimle tevazuu elde eden ve onu

tahakkuk ettiren kimseyi Allah dünyada ve ahirette yüceltir. Vecd ile tevazuu elde eden ve onu gerçekleştiren kimseyi Allah insanların gözünden gizler. Hakk'ı talep etmekle ve ona icabet etmekle tevazu sahibi olan ise dünyada ve ahirette Hak ile beraber olur.

İşte bunlar sûfilerin Allah'ın emrine ve sünnete uygun olan tercihleridir.

(20)

Sûfilerin İhlası ve Riyadan Sakınmaları

Sûfilerin iskâtı (düşük ve hor görünmeleri), ihlasın hakikatinden, gösterişten ve insanlara kulluktan kaçınmalarındandır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Bilin ki halis din yalnızca Allah'ındır*” (Zümer, 39/3). Başka bir ayette “*Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın*” (Kehf, 18/110) buyurulmuştur. Yine başka bir ayette şöyle buyrulmuştur: “*Hâlbuki onlara ancak dini Allah'a has kılarak ona kulluk etmeleri emredilmişti*” (Beyyine, 98/5).

Sûfiler, nefsin ibadette ortak koştüğünü, yaptıklarıyla övülmeyi ve insanlara amelleriyle gösteriş yapmayı sevdiğini görmüşlerdir. Çünkü nefislerin tabiatında bu vardır. Nefis, insanların övgüsünü kazanmaya, şöhrete ve yapmadıklarıyla övülmeye meyleder. Yaratılmışı görmek onun bir özelliğidir. Çünkü nefis yaratılmışları gördüğü müddetçe onları ibadette ortak kılar. Ta ki ona Allah'tan bir rahmet ve iyi bir niyet gelene kadar. Nefis Allah'tan gelen bu ihsanla boyun eğer ve Hak ile muamelesinde yaratılmışları terk eder. Bu, Hakk'ın dışındaki şeyleri terk etmek ve onun dışındaki her şeyi ölü gibi görmek demektir. Zira ölüler ne bir fayda ne de bir zarar verebilirler. Riya, şirk ve nefse değer vermek, ibadette halkı gözetmek ve onların iltifatlarına ve övücü sözlerine kulak vermekten kaynaklanır.

Hiçbir şey makamların ve hallerin hakikatine ulaşmış sâlihler, nâsikler ve zâhidler için kadınların fitnessi, yaratılmışları görmek ve baş olma sevdası kadar zararlı değildir. Bu üç şey aynı şekilde siddîklara, ariflere ve sûfilere de zarar verir. Ancak Allah'ın koruduğu, doğruya sevk ettiği ve dini sağlam olsun diye nefsin şerrinden ve tehlikesinden ihlasla muhafaza ettiği kimseler hariç. Çünkü nefsin şerrinden kurtulan pek azdır. Onun şerrinden kurtulana şaşılır. Örneğin siddîkların kalbinden çıkan son şey baş olma sevdasıdır. Nitekim “Baş olma sevdası devası olmayan hastalıktır” denmiştir.

Bu bakımdan sûfiler Hakk'ın kendilerinden tevhitte ihlası, kendisiyle muamelede sıdkı ve kendisiyle ilgili hakikatte arınmış davranışlar istemesinden dolayı kendilerini canla başla ihlasa adanmışlardır. Bu hakikatler kimisine dünya ve içindekilerden sıyrıldığı için görünmüş, kimisine de işaretlerin doğru olması için onları davranışlarında tahakkuk ettirdikten sonra görünmüştür. Böylece onlar Hak ile muamelelerinde ihlasa ve niyetlerdeki doğruluğa işaret etmişlerdir. Kimisinde ise bu hakikatler, iddiasından sonra sözünde doğruluk ve amelinde ihlas olsun diye belirmiştir. Bu kimse de Hakk'a, doğru söz ve sadık ameli talep etmekle işaret etmiştir. Kimisinde ise iddiasından sonra sözünün doğruluğu ve amelinin ihlası için meydana gelmiştir. Bu kimse doğru sözle ve amelle Hakk'a işaret etmiştir. Davranışlarında ihlas görünen kimsede Hak'tan talep edilmiş ve Hak için olan bir gaye söz konusudur. Bu kimse ağzından çıkan ilk sözünde uyarılır ve ilk davranışında

dünyalık her şey kendisinden uzaklaştırılır. O kimse Hakk'ın istemesiyle sadece Hakk'a ait olmuş olur. Hakk'ın müşahedesi onu yaratılmış şeyleri görmekten alıkoymuştur, bu sebeple o kimse muhlis, ama muhlis değildir.

Davranışlarından sonra kendisinde bu hakikatin meydana geldiği kimse ise iradesiyle Hakk'a işaret eden mürittir. Hak Teâlâ da onu iradesini gerçekleştirmesinden ve niyetinin ihlasından dolayı talep eder, ona nefsinin sırlarını ve onun cinsine olan sevgisini öğretir. Böylece o kimse ihlas ile yaratılmışı görmekten kurtulmuş olur. İnsanların hepsi yaratılmışları görmekten kurtulmak için ciddiyet, mücâhede, sabır ve belalara katlanma gibi farklı davranışlarda bulunmaz. İşte bu kimse çalışmasında gerçekleştirdiği ihlasından dolayı muhlisdir. İhlasın hakikatının iddiasından sonra meydana geldiği kimseye gelince, tevhidinde ameline ve düşüncesine bakılır. Bu kimse tevhidin gerektirdiği şekle ve şeriatın zahirine göre hareket eder. Bu kimse tevhidin zahiriyle ve ilminin hakikatleriyle konuşur. Bu kimse güzel fiillerini ve ibadetlerini insanlardan gizlemeye, saklamaya ve örtmeye ihtiyaç duymamakla birlikte amellerini başkalarına göstermeyip nefsine gösterir. İşte onun ihlası da kendinedir.

Sonra sûfilerin düşük ve hor görünmeleriyle ilgili bütün davranışlarının hakikatinde ihlasın talep edilmesiyle ilgili acayip durumlar vardır. Örneğin kimisi deli gibi davranmış ve kendisini deli diye nitelemiş ve insanların gözünden düşmek için hezeyanlarla konuşmuştur. Kimi bir kamyı binmiş, kimi bir sekinin üstünde durmuş, kimisi de çocuklarla sokaklarda oyun oynamıştır. Kimi küfür içeren sözler etmiş, bu sebeple insanlara onun işaretlerde sadık olmadığını düşündürmüştür. Bütün bunlar şirke düşme ve riyaya bulaşma korkusundan kaynaklanır. Bunun aksine tevhitte ihlasa ermek ve gönülde amellerle ilgili niyetlerin sadık olması, bu amellerle hiçbir göze gösteriş yapmamak, bütün bu yaptıklarında halis olmak içindir.

Sûfilerin zahirde halleri birbirine zıt görünür. Bunun sebebi Hakk'ın murat etmesiyle ve niyetlerindeki kasıttaki samimi olmalarından dolayı kendilerinde meydana gelen hallerin sürekli değişmesidir. Bu sebeple sûfileri bazen ağlarken görürsün bazen gülerken, bazen onları hareketsiz kalmış görürsün bazen de hareketli görürsün. Bazen namaz kıldıklarını bazen yemek yediklerini görürsün. Muhtemelen bütün bunlar bir vakitte meydana gelir. Bu nedenle sûfiler ilim ehlinin çoğu ve diğer insanlar arasında garip kimseler olarak görülürler. Bu taifenin olması gereken özelliklerinden biri de kendilerini farzlar için bir araya getiren vakitler hariç diğer insanların yeme, içme ve davranışlarıyla ilgili âdetleri terk etmektir. Sûfinin kuralı vaktinin sırrına uygun olmasıdır. Bu taifenin hepsi sırrını Hak'tan başka şeylerin bağından korur. Böylece o bütün vakitlerinde kendisini Hakk'ın kölesi olarak görür ve ondan talep eder. Ayrıca sadık ise fetret zamanlarında ve gaflet anlarında ıstırap duyar. O marifeti artsın diye her nefesinde rica halinde olur, her anında azar ıştır, her düşünmesinde bir şey öğrenir ve her işaretle bir marifet elde eder.

Gerçek ihlas şu iki yolla elde edilir: Talep etmekle ve mecburi olarak. Talep eden gayret ile ilgiyi sadece Hakk'a yöneltmekle ve riyazetle kalbinde ihlas için çalışandır. Bu konuda mecbur olan ise muhayyer bırakılmıştır. İsterse kabul eder isterse reddeder. O kişi bu konuda serbesttir ve sırdan alıkonulmuştur. Eğer Hakk'ın davetine icabet ederse ihlasa erer, şayet akılla hareket ederse Allah'a ortak koşmuş olur.

İşte bu anlattıklarım sûfilerin ihlasına ve düşük/garip görünmelerine dairdir. Dîneverî'nin (Allah'ın rahmeti üzerine olsun) şöyle dediği söylenir: “Açlık ve zayıflığın şiddetinden dolayı zikirde çokça ilerlemiştim. Gaybdan bir sesin şöyle dediğini işittim: ‘Bu yol senin zannettiğin gibi değil’, yani zahirî zikirleri kastediyordu. Bu yol ne içindir ve kimin içindir?” Muhakkak o ses bu sözle Hakk'ı talep etmenin kalpte olması gerektiğini ve niyetlerdeki ihlasın başkalarına gösteriştten arındırılmasına işaret etmektedir. İşte sûfilerin davranış ve kasıtlarındaki yol ve yöntemleri budur.

(21)

Sûfilerin Seyahati

Sûfilerin seyahati bir beldeden diğerine yolculuk yapmaktır. Bu sûfilerin genelinin halidir. Çünkü onlar Allah'ın “*Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki düşünecek kalpleri olsun?*” (Hac, 22/46) ve “*Yeryüzünde dolaşın da bakın*” (Neml, 27/69) ayetlerine kulak vermişlerdir. Sûfilerin doğuda ve batıda dolaşmaları, dostları ve vatanları terk etmeleri, gurbeti muhkem kılmak, zillet ve muhtaç olmaya bağlı kalmak için olmuştur. Sûfilerin bununla amaçladıkları bir diğer husus ise davranışlarının ifadelerine uygun olmasıdır.

Bunun yanı sıra seyahat onlar için nefis riyazeti, gurbetin tahakkuku, tevekkülde ihlas, nefsi tecrübe, ibretlik şeyleri görme, kalbin arındırılması ve akraba ve tanıdıkların boyunduruğundan kurtulma gibi manaları da amaçlar. Bu manaların hepsi sûfilerin seyahatlerinde toplanmıştır. Allah'a yolculuk yapan mürit, bazı zamanlar insanlardan ve yerleşim yerlerinden uzaklaşıp susuz çöller, ıssız yerler ve dağlarda yaşar. Bu Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetin başlangıcında yaptığı bir sünnettir. Ne zaman kalbi sıkışsa ve içi daralsa Mekke'nin dağlarına çıkar, orada namaz kılar, rahatlar ve ardından Mekke'ye dönerdi.

Sûfiler için seyahat aynı zamanda ilim talep etmek, şeyhlerle görüşmek, arifleri ziyaret etmek, onların öğütlerini almak, onlardan istifade etmek ve onlardan marifete ulaşmak için işaret ettikleri hakikatlerin bilgisini almak içindir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Seyahat edin ki fayda bulasınız.” Öyleyse seyahatte yakînin artması ve iman hakikatlerinin elde edilmesinde daha faydalı ne olabilir ki? İşte sûfiler, bu iki husus için bir beldeden diğerine, düzlüklerden dağlara, karadan denize seyahat etmişlerdir. Onlar için bir yerde mekân tutmak söz konusu değildir ve onların bu konuda kapalı ifadeleri vardır. Onlar dünyada istedikleri ahlâka ve şerefe ulaşana kadar herhangi bir yerde mekân tutmazlar. Onlar için “*O gün varıp durulacak yer Rablerinin huzurudur*” (Kıyamet, 75/12) ve onlar “*Muktedir bir hükümdarın katında doğruluk meclisindedirler*” (Kamer, 54/55). Onlar bu varılacak yeri ne zaman düşünseler heyecanlanmışlar, ıstırap duymuşlar ve deliye dönüşler, fakat dünyada oldukları için ona ulaşacak yolu bulamamışlardır. Bu sebeple şaşkın ve yanıp tutuşmuş bir halde bir beldeden bir beldeye, çölden çöle ve dağdan dağa gezip durmuşlardır.

Dostlarımızdan bazılarının senede bin fersah yol yürümeyi âdet edindiği ve o sene yürüyemediği yol miktarını bir sonraki sene yürüdüğü söylenir.

Zünnûn el-Mısırî'nin tasavvuf yolunun başlarında doğudan batıya birçok yeri zâhid ve arifleri görmek ve onların öğütlerini almak için dolaştığı anlatılır.

Her şeyden sıyrılıp tevekkül için çöllere gitmek de sûfî olmanın şanındandır. Dükki'nin elli sene boyunca şöyle dediği söylenir: “Havalar ne zaman güzelleşse ben hırkamı giyip çöllere çıkardım. Çölde bulunduğum süre boyunca iki defadan fazla bir şey yemezdim.” Bu hal bizim taifenin geneli için söz konusudur. Kettânî şöyle demiştir: “Fakirin kuralı her gün [farklı] bir yerde olması ve iki yer arasındayken ölmesidir.” İşte bunlar sûfîlerin seyahatlerine dair bazı hakikatlerdir. Onların bu konudaki bazı ifadelerini şerh etmedim. Allah dilediğini anlamaya muvaffak kılar.

(22)

Sûfîlerin Vatanları

Sûfîlerin vatanları ve evleri bulundukları yerlerde Allah'ın evleri olan mescitlerdir. Oralarda oturur ve oralarda irtibat halinde olurlar. Onların gerek ikamette gerekse de seferde en fazla oturdukları yerler mescitler olmuştur. Onlar bu konuda Ashâb-ı Suffe'yi örnek almışlardır. Ebü'd-Derdâ (ra) şöyle demiştir: Allah'ın peygamberini (sav) şöyle söylerken işittim: “Mescit her takva sahibinin evidir. Yüce Allah mescidi ev edinene rahatlık ve rahmet vermeyi ve sıratı geçerek Allah'ın rızasına ve cennete ermeyi üzerine almıştır.” Yine Sa'îd b. Müseyyeb'den (ra) şöyle rivayet edilmiştir: Mescitte oturan kimse aslında Rabbi ile oturmuştur.

Sûfîler mescitlerde oturmakla bilinirler. Çünkü onlar ev bina etmezler, kerpiç üstüne kerpiç koymazlar. Onların çok azı hariç ev bina ettikleri görülmemiştir. Çünkü onlar Hakk'ın evinde oturmakla ona komşu olmayı seçmiş gariplerdir. Enes b. Mâlik'ten Hz. Peygamber'in (sav) şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Allah kıyamet günü ‘Komşularım nerede?’ diye seslenir. Melekler, ‘Sana kimler komşu olabilir ey Rabbimiz?’ diye sorarlar. Yüce Allah ‘Mescitleri mesken kılanlar nerede?’ buyurur.” Mescitlerde bulunmanın hakikati, orada zikirle meşgul olmak, kalbi Allah'a bağlamak ve bir sonraki namazı beklemektir. Bize ulaşan bir habere göre Hz. İsa ashâbına “Benim evim nerede biliyor musunuz?” diye sormuş, onlar da “Hayır ey Allah'ın ruhu” deyince Hz. İsa, “Evim mescit, ilacım su, katığım açlıktır” demiştir.

Ashâb-ı Suffe de Hz. Peygamber'in (sav) mescidinde oturup kalkardı. Sûfîler de dünya ehline yüz çevirip mescitleri ev edinmekle onlara uymuşlardır. Çünkü dünya ehli çarşılarında dolaşır, yüksek koltuklarda oturur, şatafatlı evler inşa edip orada eğlence ve zevk içinde yaşarlar. Sûfîler için yüksek yerler ise dağlar ve çöllerdir. Ne zaman kalpleri daralsa oralara giderler, Allah'ın zikriyle ve yalnızlıkla ferahlarlar. Bu sebeple onların vatanları yeryüzünün en hayırlı yerleri olan mescitlerdir. Mescitler aynı zamanda zikrin yeri olduğu için sûfîler mescitlere devam etmişlerdir. Onlar Allah'ın zikrinden yine Allah'ın zikrine dönmüşlerdir. Onlar bütün hal ve davranışlarında kulların en hayırlılarıdır.

(23)

Sûfilerin Oturma Adabı

Sûfiler Ashâb-ı Suffe'nin yaptığı gibi halka halinde oturmakla bilinirler. Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin şöyle dediği rivayet edilmektedir: Müslümanlardan bir grupla oturmuştuk. Bazılarımız vücudunun tamamını örtecek elbisesi olmadığı için yanındaki arkadaşıyla örtünmeye çalışıyordu. Birisi de bize Kur'ân okuyordu. Bunun üzerine Allah'ın elçisi çıkageldi ve "Burada ne yapıyorsunuz?" diye sordu. "İçimizden birisi bize Kur'ân okuyordu onu dinliyorduk" dedik. Allah'ın elçisi sükût etti ve eliyle işaret ederek "Halka oluşturunuz!" dedi ve biz hemen etrafında halka olduk. Sonra şöyle buyurdu: "Ümmetim arasında kendileriyle birlikte sabretmemin emredildiği kişileri yaratan Allah'a hamdolsun." Sonra bize şu müjdeyi verdi: "Ey yoksul muhacirler müjdeler olsun! Sizlere kıyamet gününde tam bir nur müjdeliyorum. Sizler cennete zenginlerden yarım gün önce gireceksiniz."

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber ashâbına halka yapmalarını emretmiştir. Sûfiler de oturushlarıyla onlara uymuşlardır. Sûfiler halka şeklinde oturmakla kaynaşmaya, muhabbete, kenetlenmeye, bir olmanın hakikatine ve bölünmeyi reddetmeye işaret etmişlerdir. Zira müminler ayrılmaz bir vücut ve birbirini destekleyen binanın tuğlaları gibidir. Bu sebeple sûfiler niyet ve maksatlar bir olsun diye halka halinde otururlar. Çünkü halka olunduğunda herkes birbirinin karşısında olacak ve birbirinin yüzünü görecektir şekilde oturmuş olur. Birbirine bitişik oturduğunda yanındakiyle zahirde ve manada beraberlik olmuş olur. Bu, şeytanın aralarına girmesine ve aralarını bozmasına engel olur. Bunun örneği Hz. Peygamber'in (sav) sünnetinde vardır. O, aralarına şeytan girmesin diye namazda safların aynı hizada olmasını ve aralardaki boşlukların doldurulmasını emretmiştir. Sûfilerin de halka halinde oturmakla işaret ettikleri hakikat, zahirde ve bâtında birlik beraberlik ve sünnete uymaktır.

(24)

Sûfilerin Yemek Adabı

Sûfiler ancak ihtiyaç halinde yemek yerler. Bu sünnete uymaktır. Hz. Peygamber (sav) "Ben iki gün aç, bir gün tok dururum" buyurmuştur. Sûfiler de çoğu zaman aç durmuşlardır. Bir şey yediklerinde edeple ve başkalarını kendilerine tercih ederek yemişlerdir. Kendilerini aşırı iştahdan ve yemekte seçicilikten alıkoymuşlardır. Onlar îsâr ehli kimselerdir. Yüce Allah sıkıntı halindeyken diğerkâm davranan kimseleri şöyle övmüştür: "*Kendileri son derece ihtiyaç halinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler*" (Haşr, 59/9).

Sûfiler yemek yeme konusunda üç gruba ayrılırlar: bir grup kendilerine belirli bir yiyecek seçmiş ve başka nefisler gibi nefisleri bir şey istemesin diye umutlarını kırmışlardır. Bunlar yemek konusunda nefislerinin isteklerini reddetmişler ve diğer hususlarda da ona muhalefet etmişlerdir. Diğer grup zaruret hali dışında hiçbir sebebe tevessül etmeyen kimselerdir. Bir vakitten diğer vakte kadar hiçbir şey yemezler. Hakk'ın kendileri için var edeceği sebebi ve diğer bütün işlerinde de Hakk'ın iradesini beklerler. Üçüncü grup ise sadece gaybdan

geleni yerler. Onlar hiçbir şekilde israf etmezler. Hiçbir şeyi istemezler ve hiçbir şeye tamah etmezler. Yiyecekleri hususunda hiçbir şekilde müdahalede bulunmazlar. Onları Allah yedirir ve içirir. Onlar hiçbir sebep ve vasıtayı görmezler. Sadece sebeplerin yaratıcısını görürler.

Birinci grup iyiyle kötüyü ayıran, tedbir, mücâhede ve riyazet ehli kimselerdir. Bunlar ilme bağlıdırlar. Âdet ve usullerin dışına çıkamazlar. İkinci grup tevekkül ehli kimseler olup Hakk'ın takdir ve hükmünü beklerler. Bunlar hakikate bağlıdırlar. Onlar için tercih ve irade söz konusu değildir. Kendileri hiçbir şeye sahip olmadıkları gibi hiçbir şey de onlara sahip değildir. Ve onlar ilahi sebepleri gözetleyen vaktin oğullarıdır. Üçüncü grup Hak ehlidirler. Onları Allah yedirir ve içirir. Onlar bütün makamları terk edip kerametlerin hakikatine ulaşmış kimselerdir. Onlarda Hakk'ın murat ettiği hükümler cereyan eder. Onlara için yaratılan sebepler, hiçbir şekilde bilinmez ve vasfedilemez. Onlar Hakk'ın iradesiyle evirilip çevrilirler. Onlar aynı zamanda Hakk'ın rızkıyla yaşar, onun himayesine sığınır ve onun iradesiyle hareket ederler. Hal böyleyken ve kararlarında onları hareket ettiren ve sebeplere onları sevk eden Allah ise onların halleri nasıl vasfedilsin?

Bunun yanında sûfilerin yemeğe dair gizli edepi, ince ifadeleri, asil davranışları ve yüce halleri vardır. Onlar öncelikle tercihi terk etmiş ve bütün tabii hareketleri bırakmışlardır. Böylece onların hali hareket etme ve hareket ettirilme arasında bir hale dönmüştür. Hareket eden bütün vesilelerde ilimle hareket eder, ilimle yer, ilimle alır ve her anında şeriatı gözetir. Hareket ettirilen ise vecdle hareket eder, vecd ile yer ve alır. Vecdin verdiği coşkunluktan dolayı etrafındakiler onun söylediklerini anlamakta güçlük çektikleri için onun her anı sırlı ve değişkendir. O kimse hakikatler vasıtasıyla sırrı gözetir.

Sûfilerin amelinin geneli muhasebeye dairdir. Allah'ın gaflet ve durgunluk anlarında onlardan gizlediği şeyler hariç her fiil ve amelde onların bir muradı vardır. Onların ihtiyaç ve sıkıntıları yemek yemeye bağlıdır. Cüneyd şöyle demiştir: “Dostlarımıza rahmet şu üç vakitte iner: Yemek yerlerken, çünkü onlar ancak ihtiyaç duydukça yerler ve sofradan şükrederek kalkarlar. Semâ anında, çünkü onlar sadece Hakk'ı iştirirler ve semâ anında vecde gelirler ve bazı makamlara ererler. Zikir meclislerinde, çünkü onlar bu esnada peygamberlerin ve siddîkların dışında kimseyi anmazlar.”

Bu anlattıklarım sûfilerin yemek konusundaki adabına, îsâr ve şefkatle sünnete olan bağlılıklarına dair hakikatlerdir.

(25)

Sûfiler ve Davete İcabet

Sûfiler davetlere icabet etmede Hz. Peygamber'in “Bir düğün yemeğine davet edilirse o davete icabet ederim” sözüne ittiba etmişlerdir.

Sûfiler çoğunlukla davet yemeklerinden yerler. Bunun nedeni onların kendilerini meşgul edecek bütün sebepleri terk etmeleridir. Onlar düğün yemeklerini kendilerini meşgul eden yemek hazırlama işinden kurtulmak olarak görmüşlerdir. Bir davet, ihlas, diyanet ve vera' şartlarına uygun yapılırsa şu üç hususiyeti barındırır: birincisi davet eden ve edilenden

hesap kalkar. İkincisi sahibine sevap kazandırır. Üçüncüsü yiyecek özenli ve iyi olur. Davet etmek aynı zamanda peygamberlerin sünnetidir. Peygamberler güzel ahlâkta, yedirmede, açları doyurmada, müminlere hizmette, dostlarını sevmeye ve kaynaşmada aynı çizgide durmuşlardır.

Sûfilerin davete dair yüce işaretleri vardır. Onların bu konuda dayanakları Yüce Allah'ın “Allah esenlik yurduna çağırır” (Yûnus, 10/25) ayetidir. Bu sebeple onlar Hakk'ın velayet sahibi olan müminlere olan sürekli davetini hatırlayıp dururlar.

Sûfilerin daveti aynı zamanda müzakere, ilim ve semâ için olmuştur. Bununla birlikte onlar peygamberlerin sünnetlerini yerine getirmenin sevinç ve rağbetine ermek ve müminlerden fakir olanları yedirmek için davet tertip ederler. Öyleyse kim zamanın bozulmasından dem vurup bu sünneti yerine getirmekten kaçınırsa veya düzenlediği davetle kibir gösterirse veya daha iyisini düzenlemek için davet vermekten kaçınırsa bu kimsenin en azından davetin müekked bir sünnet ve kadim bir gelenek olduğunu ikrar etmesi gerekir.

(26)

Sûfilerin Manevi Neşe Halleri

Sûfilerin neşelenmeleri (*inbisât*), kalp güzelliğiyle, iyi geçimle, güler yüzle, üzüntüleri gizlemekle, sırları korumak ve sünnete uymakla olur. Zira Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Ben şaka yaparım ancak sadece doğruyu söylerim.” Dolayısıyla şakada doğruluktan maksat neşelenmekle ilgili bir şeydir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) içinde devamlı hüznü, dışta ise güzel çehresi ve güler yüzüyle daima neşeliydi. Bir hadisinde Hz. Peygamber (sav) “Size cennet ehlini haber vereyim mi?” buyurunca ashâb, “Onlar kimlerdir ya Rasûlallah?” diye sorduklarında Allah Rasûlü “Yumuşak huylu, geçimi kolay ve güler yüzlü olanlardır” buyurmuştur. Güler yüzlülük müminden mümine sirayet eder, onu mutlu eder ve ferahlatır. Güler yüzlü olmak çok güzel bir sadakadır. Sûfiler, kalplerini Hak ile meşgul etmiş ve onda Hakk'a dair sırları gizli tutmuşlardır. Böylece onların yüzleri neşeli ve öğütleri hüznü konular olmuştur. Bunun yanı sıra onlar güler yüzle ve güzel muameleyle nefislerini müminlerin hizmetine vermişler ve şeriatın yasaklamadığı konularda insanların yaptıklarını hoş karşılamışlardır. Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Siz mallarınızla bütün insanları memnun edemezsiniz. Öyleyse güler yüzlülüğünüzle ve güzel huyunuzla onları memnun ediniz.”

Sûfilerin eli açık olmaları hediye vermek, güler yüzlü olmak, şakalaşmak ve latife etmek, bütün azalarını yol arkadaşlarının mutlu olması ve kalplerinin sevinç bulması için sarf etmek gibi birkaç türdendir. Sûfilerin kalplerinde dışa dönük faydalı olmaktan başka bir düşünce yoktur. Bu nedenle insanların mutlu olması için gayret gösterenlerin iç dünyaları birbirine benzer.

Sûfilerin inbisatına dair bunlardan başka nadide zamanları, özel kardeşleri ve özel mekânları vardır. Cüneyd şöyle demiştir: “Güler yüzlü ve neşeli olmak şu üç şeye ihtiyaç duyar; ihvan, mekân ve zaman.” Neşelenmenin şartı neşeli kimsenin bast halindeyken kabz halini hatırlaması ve nefsanî hareket etmeyip bast halini âdet haline getirmemesi ve bu bast halinden sonra Allah'a dönmesidir. Nefsanî duyguyla neşelenen, onun huyuyla hareket

eden ve başkasını da bu duygularla neşelendiren kimsenin mürüvveti gider, heybeti azalır ve nefesine mağlup olur. Bu ise onu çirkinliğe, eğlenceye ve maskaralığa götürür. Bu sûfilerin mirasına terstir. Oysa sûfilerin neşesi, ülfet ve ihvanın mutluluğu içindir. Eğer anlatıldığı gibi olsaydı sûfilerin mirası düşmanlık ve haset olurdu. Bilindiği gibi her işin bir şartı vardır. Eğer şarta riayet edilmezse o işin hakikati kaybolur ve o iş vebal olur.

(27)

Sûfilerin Semâ

Sûfiler semâ ile temayüz etmişlerdir. Onlar fani olan dünyadan yüz çevirip fakirliği seçtiklerinden, hayatlarını Hakk’a adadıklarından ve farzlardan sonra nafile ibadetlere önem verdiklerinden dolayı Allah onların kalp gözlerini açmıştır. Böylece onlar temiz bir niyetle bakıp düşünmüşler, derin bir anlayışla işitmişler ve Hakk’ın kendilerine vermiş olduğu marifetle hareket etmişlerdir. Artık onlar için semâ tahakkuk etmiş, gaybî manalardan öğüt almışlar ve Kur’ân’dan en güzel olana, yani Allah’a muhabbetin, Hakk’ın kalplerine koyduğu güzelliklerin, eksilmez lütfun ve Allah’ın işiten kimselere bildirdiği hidayetin hakikatine uymuşlardır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *“Söylenenleri dinleyip de en güzeline uyan kullarımı müjdele! İşte Allah’ın doğru yolu buldurduğu kimseler onlardır. Asıl akıl sahipleri de onlardır”* (Zümer, 39/17-18).

Semâ pek çok anlamı bulunan, sûfilerin usullerinden bir esastır. Bu esasların ilki Allah’ın şu ayetine dayanır: *“Eğer Allah onlarda hayır görseydi onlara işittirirdi, fakat işittirseydi bile onlar yine yüz çevirirlerdi”* (Enfâl, 8/23). Bu, daha önce kişide var olan hidayetle ilgilidir ki tevhit ehlinin semâdır. İkinci derecesi Hakk’ın kendisini hatırlatmasıyla olan semâdır. Bu ise emirler, nehiyeler ve öğütlerle ilgilidir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *“Allah’a karşı gelmekten sakının ve dinleyin”* (Mâide, 5/108). Semân üçüncü derecesi Allah’ın dinlemeyi farz kıldığı Kur’ân’dır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *“Kur’ân okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun”* (A‘râf, 7/204).

Bunlar semânın zahirine dair manalardır. Bununla birlikte her semânın bir bâtını ve her bâtının bir hakikati vardır. Semânın bâtını, icrasını, hükümlerini, zevkini ve müşahedesine dair hakikatleri ancak onun ehli bilir. Bu kimseler, marifetin hakikatini, hakikatin bizzat kendisini ve ihlas sahiplerinin vecdinden bahseden arif sûfilerdir.

Semânın mücmel bir aslı ve kapsamlı bir ismi vardır. Zahir, sır ve hakikat gibi semâ için kullanılan isimler bunlardan sadece bir kaçıdır. Bununla birlikte isimler bunlarla sınırlı değildir. Bu nedenle semâ bazen Allah’a dair anlaşılan şeydir. Bazen ise kendisine işaret edilen mananın kendisidir. Bazen sözün kendisi, bazen de birden fazla manası olan bir ifadedir. Semâ ehli üç gruptur: Allah ile işiten, hal ile işiten ve ilmiyle işiten. Allah ile işiten için üç mana söz konusudur: Allah ile işitmek, Allah için işitmek ve Allah’tan geleni işitmek. Hal ile işiten için de şu üç mana söz konusudur: Halin baskın gelmesiyle olan işitme, doğru hal ile işitme ve halin fenasının güvenilirliğine dair bir delil ile işitme. İlmiyle işiten için de şu üç mana söz konusudur: Semâdan önce ilimle işitmek, semânın hakikatiyle birlikte ilimle işitmek ve semâ ile olan semâ.

Bunların yanı sıra semâin, varlığını sadece zeki sûfilerin bildiği neticeleri vardır. Kitap uzamasın diye bunları anlatmadım. Semâin meydana gelmesi üç şekilde olur: kalbî, ruhî ve nefsî. Kalbî semâ, vecdin verdiği durulukla kişiyi fenaya götürür. Ruhî semâ, ilmin temizliğiyle kişiyi gayrete sevk eder. Nefsî semâ ise nefsin arzusuyla kişiyi hevâya sevk eder.

Semâin en halis olanı kişinin iki dünyaya dair olan arzularını terk ettiren ve onu tevhitle soyutlayanıdır. Bu, bütün düşünceleri gayba bağlı olan tecrîd ehlinin semâdır. Onların iştmesi, yemesi ve içmesi gaybdandır. Bunun bir alt derecesi kişiyi ruhun melekûtuna sevk eden ruhî semâdır. Bu semâ ise cehaletten ilme, gafletten zikre sevk eder ve bu ruhları huzur bulmuş tevhit ehli kimselerin semâdır. Onların gayesi hakikattir, nasipleri ise melekûtandır. Semâin en alt derecesi ise dünyaya bağlanmaya ve nefsin arzuladığı fani şeyleri istemeye sevk eden nefsî semâdır. Bu nefisleri kabaran taşkınların halidir. Onların gayesi iyi olmak ve nasipleri dünyalık şeylerdir.

Semâ ise ister derece olarak ileride olsun ister geride olsun sûfilerden hakikat sahibi olanlara mahsustur. Semâda ilerlemiş olanın ve onu ihlasla talebi etmenin şartı, samimi himmet, iç temizliği ve dışını da dünyevi ilgilerden kesmek suretiyle kalbin inşirahıdır. O, uzuvlarının takıldığı bütün engellerden kendini fena edene kadar bütün gayretiyle kalbini dünyadan ayırmıştır. Böylece o zahirde uğraşarak kalbinden bütün gereksiz sevgileri çıkarmıştır. Artık o kendisini dünyadan ayırdığını bildiği şeyleri de ve onlara karşı gösterdiği zühdü de terk etmiş olur. Sonra fenanın üçüncü derecesinde terk etmeyi de terk ederek gaybdan gelenlere uygun davranmış olur. İşte o zaman semâin şartını yerine getirmiş olur. Bu doğru müridin halidir. Semâda bundan daha geride olanın şartına gelince bu Hakk'ı başkalarından soyutlayan kimsedir. Bu kişi kalbini Hakk'ın dışındaki her tür düşünce ve hatıradan temizlemiş, kalbini dünyada garip kılmış, onu arzularından kurtarmıştır. Daha sonra onu fenayı görmekten de temizlemiş ve onu zahîrî işaretlerden uzaklaştırmıştır. Bunların yerine kalbinde bulunan halis düşünceleri ortaya çıkarmış, bunun üzerine kendisinde meydana gelen Hakk'ın farklı hükümleriyle semâa davet etmeye başlamıştır. Hakk'ın muradı ve maksadı da budur.

Vecdi kendisini değiştirmeyen, semâi kendisini ibadete sevk etmeyip nefsin arzularından alıkoymayan kişinin semâi lehine değil aleyhinedir. Çünkü o kişi hevâya ve helak olmaya doğru gitmektedir. Semâ sahibi olmanın ilk şartı dünyaya buğzetmektir.

Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'ye tasavvufun ne olduğu sorulunca şöyle demiştir: “Dünyaya buğzetmek ve semâi sevmektir.” Bana anlatıldığına göre Cüneyd ve bir grup arkadaşı yanlarında bir kavvâl ile yeşillığın olduğu bir tepenin üstüne çıkmışlardı. Kavvâl ilahi söylüyor, onlar ileri geri sallanıp oynuyorlardı. O esnada yakınlarda bulunan bir manastırdan rahibin biri “Allah aşkına davetime icabet edin” dedi. Cüneyd ve arkadaşları oraya doğru gittiler. Rahip manastırın en yüksek yerine çıkmıştı. Manastıra yaklaştıklarında rahip “Sizden hanginiz üstattır?” diye sordu. Herkes Cüneyd'i gösterdi. Rahip “Ey üstat, az önce yaptığınız dininizde genel bir şey mi yoksa özel mi?” diye sordu. Cüneyd, “Hayır, dünyaya yüz çevirmekle elde edilen özel bir haldir” dedi. Bunun üzerine rahip “Ben de Hz. İsa'nın İncil'inde böyle gördüm. Muhammed'in (sav) ümmetinden seçkin bir grubun iştüp

oynadıkları ve aynı zamanda onların dünyadan yüz çeviren kimseler olduğu yazılıydı.” Rahip daha sonra onların elbiselerinden ve bazı hallerinden de bahsetti.

İşte semâ dünyadan yüz çevirmekle (*zühd*) olur. Bu ilmî ve zahirî yöndendir. Yine de Allah dilediğine iştirir. Allah kimin kalbine semâ koymuşsa o kimsenin zahirini ibadetle ihya etmesi ve bütün gayretiyle günahlardan korunması gerekir.

Bizim semâ meselesine dair müstakil bir kitabımız vardır. Burada anlattıklarım sadece kısa bir özet. Semâ ehli olanlar onunla vecde ulaşırlar. Sonra vecdleriyle onun hakikatine, hakikatleriyle onun ilmine ve ilimleriyle de zahirlerindeki doğruluğa ve istikamete ulaşırlar.

(28)

Sûfilerin Vecdi

Sûfilere göre vecd, gaybın gayb ile buluşması, rastlaşmasıdır. Bu, Hakk’ın kalplere koyduğu ve keyfiyeti bilinmez bir hakikattir. Vecd hiçbir şekilde nitelenemez ve vasıflanamaz. Çünkü vecd iman hakikatlerinin artmasıyla elde edilen bir şeydir.

Vecdin sözlükte iki anlamı vardır: sahip olmak (*mülkî*) veya karşılaşmak ve görmek (*likâî*). Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Bunu bulamayan iki ay art ada oruç tutması gerekir*” (Nisâ, 4/92). Ayette geçen “bulmak”, sahip olmakla (*mülkî*) ilgilidir. Başka bir ayette “*Onlar bütün yaptıklarını karşılarında bulurlar*” (Kehf, 18/49) buyurulmuştur. Yani karşılaşır ve görürler. Bu ayetteki “bulmak” ise karşılaşmakla (*likâî*) ilgilidir. Bulmanın bu iki anlamı sûfilerin ifadelerinde muhabbet anlamındaki “vecd” olarak geçer. Karşılaşmakla ilgili olan vecdde sahip olmakla ilgili vecd yoktur. Ehli olanlar için bunda birtakım işaretler ve ince manalar vardır.

Vecd ehlinin manayı ve içeriği birbiriyle bağlantılı kılmak için kullandıkları ifadeler *vecd*, *vücûd* ve *tevâcüd* olmak üzere üç türdür. Vecd, sahibinin halinin ismidir. Vücûd, sahibinin fiilinin mastarıdır. Tenvîc ise tefâ’ül babındandır ve vecdin güzelliğiyle ilgili diğer hususları kapsar. Vecdin niteliği hakkında konuşmak sahte bir şeydir. Bundan dolayı Cüneyd “Vecdin bizzat kendisi hakkında haber vermek düzmedir” demiştir. Vecdle ilgili ifadeler ancak onun hükümleri, hakikatleri, bilgisi, galebesi, hareketleri, işaretleri, yakması, artması, yok etmesi, var etmesi, keşfi, değişmesi ve çeşitliliği hakkında olabilir. Vecdin bu etkilerinin bazıları azalarda meydana gelebilir, bazıları da azaların sırrında, yani duylarda meydana gelir. Bazısı insanın zahirini değiştirmekle meydana gelir, bazısı kalbi kuşatmakla, bazısı da kalbi fenaya erdirmekle cereyan eder ki bunların derecesi, konusu ve kaynağı vasıflanamayacak ve tespit edilemeyecek ölçüde olabilir.

Vecdin coşup ortaya çıkması hatırlamamak ve hatırlamak gibi iki şekilde olur. Bunlardan ilki Hakk’ın yüce muradıyla ve latif bir şekilde izhar etmesiyle kalplerde meydana gelir. İkincisi ise semân hakikatinden ve bazı sebeplerden meydana gelir. Cüneyd’e vecdin ne olduğu soruldu, Cüneyd şöyle dedi: “Kendisiyle (zâtıyla) bütün tanım ve niteliklerle alakanın kesildiği şeydir.” Buradaki zat, alametleri hariç, bütün niteliklerin tükendiği

vecdin kendisidir. Vecdi niteleyenin bütün vasfetmeye dair ifadeleri tükenmesine rağmen ona bizzat tanık olanın delil ve ifadeleri nasıl tükenmesin?

Sonra Allah için amel edenlerin, bütün vakitlerini ona adayanların, kendilerini meşgul edecek dünyalık şeyleri terk etmekle Hakk'ın yolunda gidenlerin, halis bir niyetle ve kalbi her şeyden arındırarak O'na yönelenlerin hallerinde vecdin kaynağına, meydana gelmesine ve değişkenliğine dair bazı hakikatler vardır. Bu hakikatlere ancak Kitap ve sünnetle ulaşılır.

Vecdin ilk hakikati, vecd sahibinin ilim dairesinden çıkmamasıdır. Çünkü ilim vecdin etkilerini ve hareketlerini kontrol eder. Vecdin etkisi, baskın gelmekle yerilen ilk hali değiştirmesidir. Hükümleri ise dünyayı terk ve zahirî engellerden alakayı kesmektir. Vecdin ilmi, Hak'tan nefsin terbiyesini istemek; fiilleri, tevhide götürmek; alamet ve işaretleri, iki dünyayı hatırdan çıkarmak; gayesi, övülen ve yerilen arzuları reddetmek; artması, yapılan işi özveriyle yapmak; fenası, tercih etmeyi terk ederek reddetmek; bekası, bütün gayreti, ihlası ve manayı tek noktada toplamak; keşfi, usulüne dair sırları beyan etmek ve delil göstermek; değişimi ve farklılaşması ise vecd sahiplerinin derecelerinin farklılığına göre değişmektedir.

Safa ehli kimseler, hallerinde istidrac veya mekr olacağı endişesiyle bu konuda sürekli ihtiyat halindedirler. Vecdden kaynaklanan hareketler bazen insanı aciz bırakmak, bazen kalbin arındırılması, bazen ise ceza için olur. Dolayısıyla vecdden meydana gelen hareketler birkaç çeşittir: nefsî hareket, rûhî hareket, acziyetten doğan hareket, kalbî hareket, sırrî hareket, zarurî hareket ve murâdî [Hakk'ın muradına uygun olan] hareket. Nefsî hareket, nefsin tabiatı gereği bunu insanlara gösteriş için yapmaktır. Rûhî hareket, güzel huyla ilme göre davranmaktır. Acziyetten gelen hareket, beşeriyetin verdiği acziyetle, Hak'tan gelen varidler karşısında zayıflığı görmektir. Kalbî hareket, kalp huzuruyla kurbiyet makamında Hakk'a sürekli minnet halinde olmaktır. Sırrî hareket, içteki sevincin verdiği rahmet esintileriyle şefkatli ve merhametli davranmaktır. Zarurî hareket, vecdin haz denizinde ulaştığı nimetlerden dolayı lütfukâr davranmak ve Hakk'ın lütfunu görmektir. Murâdî olan hareket ise, Hak'tan gelen vecdle Hakk'ı görmektir. İşte bu anlattıklarım vecdin meydana gelmesine ve hareketlerine dair sûfîlerin tasnifleridir.

< Sonuç >

Sûfîlerin, dillerin söylemede yetersiz kaldığı ve ibarelerin şerh edemediği halleri vardır. Ben bu kitabı ancak sûfîlerin zahirlerine ve bâtınlarına dair ifadelerin bilinmesine vesile olsun diye yazdım. Onu okuyanların kolaylıkla anlamaları ve zahir ehlinin, Hakk'ın keramet tacıyla şereflendirdiği, feraset koltuğuna oturttuğu, dinde imam ve müminlere örnek kıldığı hükümdarların hakikatlerini bilmeleri için mümkün olduğu kadar kitabı sûfîlerin ifadelerine ve sırlarına yakın olmayan bir üslupla yazdım. Şimdi de sûfîlerin, hakkında konuştukları bazı sırları ve kendisiyle şekil ve ifadelerin vazedildiği kalp ilminden bazı hususları zikredeceğim ki akıllı ve edebli olan kimseler, sûfîlerin Kur'ân ve sünnetin ince manalarına ve yüce ibarelerine en çok uyanlar olduğunu bilsinler. Muvaffak kılan Allah'tır ve dayanılması gereken O'dur.

Sûfilerin ilimlerini nisbet ettikleri ve hallerini dayandırdıkları, Allah'ın ilk ismi olan el-Hak'tır. Sûfiler sırasıyla şu hususlara işaret etmişlerdir: Hakk'ın hakikati, Hak ile kıyam, Hak için Hakk'ın kıyâmı, cemu'l-cem', sonrasında aynü'l-cem', fark, cemden sonraki ikinci fark, isimlerin tefrikası, fenâ, bekâ, müşahede, murakabe, huzur, fetret, kurban, visal, kemal, Hakk'ın varlığı, tevhidin müşahedesi ve tevhidin birliği. Ayrıca onlar vecd, vücûd, keşf, Hak'ta kaybolma, niyetin samimiyeti, kalbin soyutlanması hususlarına işaret ettikleri gibi tevbe, muhasebe, nefsi kontrol (*müfâteşe*), zühd, vera', rıza, sabır, irade, kasd, şükür, sıdk, ihlas, yakîn gibi nitelenebilen bilindik hallere de işaret etmişlerdir.

Sûfiler, Hakk'ı ifade etmek için bu kavramlarla diğer istikamet, zühd ve takva ehlinde ayrılmışlardır.

Ariflerden havas ehli olanlar ise işaretle, remizle, vecdle ve ehli olmayanlardan sırları gizlemekle konuşurlar. Şayet onların ilmi ledün ilmiyse bu gaybdan gelen, Hakk'a ait bir sır demektir. Bu sırların ehlinde başkasına söylenmesi doğru değildir. Şayet sahip olduğu ilmin ifade edilmesi zor ve anlaşılıyorsa o zaman da Allah onu dilediğine öğretir. Ehli olmayandan başkasının ondan nasibi yoktur. Ca'fer-i Sâdık'ın şöyle dediği rivayet edilir: "Bu ilmi ehlinde başkasına anlatmamız, zina etmekten menedildiğimiz gibi bize yasaklandı." Allah'ın dini ancak bu ledün ilmiyle ikame edilir. Yine Ca'fer-i Sâdık'ın bu konuda şöyle dediği rivayet edilir: "Allah, bu ilmin sırrını ehli olmayana haber vereni rezil eder." Bana anlatıldığına göre Ebü'l-Abbâs İbn Atâ'ya "Niçin remizli bir dil kullanıp hiçbir açıklama yapmaksızın işaret diliyle konuşuyorsunuz?" diye sorulmuş, Ebü'l-Abbâs, "Hakikati, ehli olmayandan korumak için" diye cevap vermiştir. Yüce Allah onu anlamaya kimi muvaffak kılsa o kimse kat'i bir azimle ve sadık bir niyetle zahirinde ihlaslı ve bütün amellerinde ve davranışlarında sadık olur ve öğrendikleriyle amel eder. Allah da ona bilmediklerini öğretir. Böylece mücâhede etmenin sonucunda kalbinde meydana gelen hakikatlerden öğüt alır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "*Uğrumuzda mücâhede edenleri mutlaka yollarımıza ileteceğiz*" (Ankebût, 29/69). Allah'ın özel yolu daha önce zikrettiğimiz gibi Kur'ân'a ve sünnete uyan özel kimseler içindir. Bu yol gizli ve anlaşılması zor olsa da ehli olan bilir. Ben bunları akılcılar (*ehl-i nazar*) tarafından pek bilinmeyen sûfilerin yüce itibarlarını ve konumlarını açıklamak için zikrettim. Zira onlar zahirde ve bâtında, durgunluk ve hareket anlarında, ilim ve ifadelerinde Kitap ve sünnete göre hareket edenlerdir. Bu nedenle hakikat ehli sûfilerden bazılarını ve hallerini bu kitapta zikrettim.

Hiçbir delili olmadan sûfilik iddia edenin iddiası bâtıl, sözü yalandır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "*Allah mı size izin verdi yoksa siz Allah'a iftira mı ediyorsunuz?*" (Yûnus, 10/59). Ve o kimsenin iddiası, bela ve imtihanı gerektirir. Hareketlerinde ve davranışlarında ilimden bir eser olmayan, amellerinde sünnete riayet etmeyen ve kalbinde bulunan dünyalık şeylerden yüz çevirmeyen kimse iddiasıyla sınanır. Onun bu şekilde davranması gerçek yüzünü muhakkak ifşa eder. Bu huyda olanların, nefis ehli olanların ve fani dünyaya rağbet edenlerin tasavvufun manasına dair hiçbir hakikatleri yoktur. Çünkü tasavvuf ehli Allah'ı onun dışındaki her şeye tercih etmiş kimselerdir. Onlar Hak'tan gelen bela ve imtihanları kabul etmiş, bütün niyet ve dikkatleriyle ona yönelmişlerdir. Onlar Hakk'ın iradesiyle hareket eder ve onun emirlerini yerine getirirler. Dünyaya ve ehline,

nefislerine ve hevâsına meyletmezler. Onlar dünyayı ve nefislerini sadece yok olacak diye görmüşlerdir. Böylece Hakk'ı yakînin hakikatiyle ve imanın müşahedesiyle seyretmişlerdir. Onların bu müşahedesi, görünen her şeyi onlara unutturmıştır. Onlar muamele edeplerini Hak'tan almışlar ve marifet saygısıyla daima Hakk'a hizmet yolunda olmuşlardır. Konuşmaları ondan, gayeleri de yakınlıktır. İlimleri işaretler, vecdleri ise kalbe gelen varidatlardır. Bütün bunlar hakikate ve şeriata sadık bir şekilde hareket eden ariflerden başkalarına gizlidir. Şeriata uymayan her hakikat küfürdür. Nitekim Ebû Sa'îd el-Harrâz şöyle demiştir: “Zahirî ilimlerde ilerlemiş olsa da kalbinde dünya sevgisi bulunan kimsenin tasavvuf ve makamları hakkında konuşması doğru değildir.” Çünkü tasavvuf ilmi Allah'ın kalplere farz kıldığı ve kalplerin Allah'a ilahî bir sır ile yol aldığı bir ilimdir. Bu sebeple kalpte O'nun yanında başka sevgiye yer olamaz.

Allah'ın hiçbir vasıta olmaksızın kendisinden ilham alan has kullarının bazı sırları vardır. Bu has kullar ilhamın nuruyla kalbin hallerini ve gaybın tasavvurunu bilirler.

Şu da bilinmelidir ki fıkıh, hadis, tefsir ve edebiyat gibi diğer zahirî ilim ehlinin her biri bu ilimlerden biriyle temeyyüz etmiştir. Bunların neredeyse hepsi Kitap ve sünnet ile kendisine fayda sağlıyor, yiyip içiyor, bir araya geliyor, ilimlerini ezberleyerek, öğrenmekle ve okumakla bilgilerini arttırdıkça arttırıyorlar. Onlar bu öğrendikleri ilimlerle dünyalık itibar, nefsi yüceltme ve makam talep etmektedirler. Sûfîlerin ilmi ise zahirî taleple, kitapla ve tedrisle elde edilemez. Çünkü o ilim fakirlik, sıkıntı, imtihan ve gayret gerektiren, Allah'ın bahşettiği bir ilimdir. Mâlik b. Enes'in bu manada sorulan bir soruya “Bu, yırtık elbise ve bit arasından çıkan bir ilimdir” diye cevap verdiği rivayet edilir.

Tasavvuf ehli, siddîkiyet ile temeyyüz etmiş kalp ehli kimselerdir. Onlar Allah ile ve Allah için hareket etmişler ve manayı O'ndan ahzetmişlerdir. Bu mana ile sırların kaynağını, kalplerin vecdini ve gönüllerde meydana gelen ilhamı bilmişlerdir. İlhamı ve vesveseyi birbirinden ayırt edemediği halde tasavvuf hakkında konuşan kişi manen zarar görür. Çünkü sûfîlerin halleri şu dört şekilde kalplerde belirir: Allah'tan vasıtasız bir şekilde gelen ilham, nefisten gelen vesvese, melekten gelen düşünce ve şeytandan gelen vesvese. Hakk'ın muvaffak kıldığı ve manalarını kendisine bildirdiği kimseler hariç, bu düşüncelerin kaynağını, karmaşık ve çeşitli olması sebebiyle kimse ayırt edemez. Sûfîler bu düşüncelerle hallerin hakikatlerini ve vâridatların benzerliğini, işaretlerle de gaybdan kalbe gelen Hakk'a dair hakikatleri bilmişlerdir. Böylece onlar Hakk'ın mülkünde onun esiri, kulları arasında garipleri ve Allah'ı talep eden velilerine anlaşılması zor halleri bildiren elçiler olmuşlardır. İşte onlar dünyada kırmızı cevherden (*kibrit-i ahmer*) daha kıymetli olan âlim ve Allah'ı bilen arif kimselerdir. Onlar kullar arasında Hak için Hak ile ayakta duranlardır. Allah da onları hareket ve durgunluklarında, zahirde ve bâtında koruma altına almıştır. Allah yolunda olan kimi hususiyetle muhafaza eder, sırrını korur ve ona nefsin ayıplarını ve kötülüğünün kaynağını bildirirse o kimse Hak için Hak ile görür, O'nunla konuşur, O'nun için nefsinden geçer ve bu sayede onda tasavvuf ismi tahakkuk eder. Bütün bunlarla birlikte o kimse Hakk'ın tuzağından ürperir, kalbinin başka yöne çevrilmesinden korkar, her hareketinde onu talep eder, her anında çile çeker, ifade etmeye güç yetiremez, ilminde sabit olur, yolunda gayretli, halka nasihat edici olur ve şeriati muhafaza eder. Davranışlarında samimi olmayanın tasavvufu asılsızdır. Bu gibi kimseler,

iyilerin cilasıyla süslenir, ahyârın elbisesini giyer, ahiret ehline fakir gibi görünür ve bununla dünyalık meta elde eder, dünyalık vasıtalarından en güzellerini alır ve insanlar arasında böylece yaşar. Bu kimselerin iddiaları bâtil, sözleriye yalandır. Kıyamet günü fakirlik onun düşmanı olacaktır. İnsanlar onun sevecen tavırlarından dolayı onu talep eder, fakat onun iddiası onu lanetli kılmıştır. Onun durumu Allah’a kalmıştır. Allah dilerse ona azap eder, dilerse onu affeder. Bazıları şöyle demiştir: “Kıyamet günü yalancı iddiacılar hırsızlar gibi teşhir edilerek getirilirler. Onlar için ‘Bunlar takva ehlinin, yani fakirlerin eşyalarını çalmışlardır’ denilir.” İfade ve işaretlerinde sadık olan ise iradesinde sadakatini gerçekleştirendir. Dünyasına karşı zâhid, ahiretine râğbet edendir. Düşüncesinde halistir ve tevhidi sadece Allah’a has kılandır. Ve o [tasavvuftaki bu] yalan ehli için şefaet edecek olandır.

Yüce Allah ihsanın ve faziletin sahibidir ve minnettar olunandır. Allah bizi ezelde doğru yol için seçtiği halis kullarından eylesin ve bizi yalandan, nefsin vesveselerinden ve işlerin kötüsünden korusun. Muhakkak ki o kullarına yakın olan ve dualara icabet edendir.

Âlemlerin Rabbine hamd, peygamberi Hz. Muhammed’e ve ailesine salât ve selam olsun. Tek olan Allah bize yeter, o ne güzel vekildir.

Allah’ın inayeti ve tevfiğiyle kitap tamamlanmıştır.

ÖZGEÇMİŞ

İsmail ARSLAN, 2011 yılında Nizip İmam-Hatip Lisesi'nden, 2016 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Eylül 2017 yılında Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başladı. Halen Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Bilecik'in Osmaneli ilçesinde İmam-Hatip olarak görev yapmaktadır.

