



**AFİFÜDDİN TİLİMSÂNÎ VE ŞERHU MENÂZİLİ'S-
SÂİRİN ADLI ESERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

**2022
DOKTORA TEZİ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

Samet KELLEÇİ

**Tez Danışmanı
Doç. Dr. Hamdi KIZILER**

**AFİFÜDDİN TİLİMSÂNÎ VE ŞERHU MENÂZİLİ'S-SÂİRÎN ADLI
ESERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Samet KELLEÇİ

Doç. Dr. Hamdi KIZILER

T.C.

Karabük Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında

Doktora Tezi

Olarak Hazırlanmıştır.

KARABÜK

Aralık 2022

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	1
DOĞRULUK BEYANI	6
ÖNSÖZ	7
ÖZ	8
ABSTRACT.....	9
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ	10
ARCHIVE RECORD INFORMATION	11
KISALTMALAR	12
ARAŞTIRMANIN KONUSU	13
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	14
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAPSAMI	15

1. BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFTA ŞERH GELENEĞİ

1.1. Şerh.....	17
1.2. Genel Hatlarıyla Tasavvufî Şerh Geleneği	18
1.3. Tasavvufî Şerhlerin Telif Sebepleri.....	28
1.4. Bazı Tasavvufî Şerhlerin Listesi	31

2. İKİNCİ BÖLÜM

AFİFÜDDİN TİLİMSÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE MENÂZİLİ ŞERH YÖNTEMİ

2.1. Tilimsânî'nin Hayatı	62
2.1.1. İsmi ve Nesebi.....	62
2.1.2. Doğum Tarihi ve Yeri.....	63
2.1.3. Ailesi.....	63
2.1.4. Mesleği	64
2.1.5. Seyahatleri	64
2.1.6. Hocaları, Talebeleri ve Tasavvufî Şahsiyeti	65

2.1.7.	Tasavvufa İntisabı.....	68
2.1.8.	Yaşadığı Yerler	69
2.1.9.	Yaşadığı Bazı Garip Haller	73
2.1.10.	Vefatı.....	74
2.2.	Tilimsânî'nin Eserleri	74
2.2.1.	el-Keşf ve'l-Beyân fî İlmi Ma'rifeti'l-İnsân.....	74
2.2.2.	Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî.....	74
2.2.3.	Şerhu'l-Fâtiha ve Ba'zu Sûreti'l-Bakara.....	75
2.2.4.	Şerhu Fusûsi'l-Hikem.....	75
2.2.5.	Fevâid alâ Fusûsi'l-hikem	76
2.2.6.	Şerhu Tâiyyeyi İbn-i Fârız.....	76
2.2.7.	Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye.....	76
2.2.8.	Risâle fî İlmi'l-Arûz	77
2.2.9.	Dîvân	77
2.2.10.	Şerhu Menâzili's-sâirîn	77
2.3.	Tilimsânî'ye Yapılan Eleştiriler	78
2.4.	Tilimsânî'nin Menâzil'i Şerh Yöntemi.....	79
2.4.1.	Eserin Yazılış Sebebi	79
2.4.2.	Eserin Kaynakları.....	79
2.4.3.	Eserin Şekil Ve Üslubu	81
2.4.3.1.	Şekil.....	81
2.4.3.2.	Üslup	84
2.4.3.2.a.	Atıf Yapma	84
2.4.3.2.a.a.	İsim Vermeden Sûfî Sözlerine Atıf	84
2.4.3.2.a.b.	İsim Vererek Sûfilere Atıf	84
2.4.3.2.a.c.	Atıf Yapılan Diğer İsim ve Kaynaklar	86
2.4.3.2.b.	Ayrıntılı veya Kısa Açıklamalar	88
2.4.3.2.c.	Maksadı Tespite Yönelik İfadeler	90
2.4.3.2.d.	Metin İçin Taksimle İzah.....	91
2.4.3.2.e.	Tavsiyede Bulunma	92
2.4.3.2.f.	Soru-Cevap	95
2.4.3.2.g.	Herevî'nin Üslubunun Tilimsânî'ye Etkisi	95
2.4.3.2.ğ.	Tilimsânî'nin Herevî'ye İtiraz ve Eleştirileri.....	97

2.4.3.3. Menâzil'in Anlaşılmasına Yönelik Lafzî Açıklamalar	102
2.4.3.3.a Gramere Dayalı İzahlar	102
2.4.3.3.b. Kavramsal Açıklamalar	103
2.4.3.3.b.a. Kelime Açıklamaları	103
2.4.3.3.b.b. Terim Açıklamaları.....	104
2.4.3.3.b.c. Kişileri Niteleyen İsimlerin Açıklanması.....	106
2.4.3.3.b.d. Nüsha Farklılıklarıyla İlgili Açıklamalar	108
2.4.3.4. Maksada Yönelik Açıklamalar	111
2.4.3.4.a. İşârî Yorumla İzah	111
2.4.3.4.b. Şiir, Beyit ve Şair Sözü ile Açıklama	114
2.4.3.4.c. Maksadı Tespit.....	116
2.4.3.4.d. Maksat Ne Değildir	117
2.4.3.4.e. Metindegileri Delillendirme.....	118
2.4.3.4.f. Örnekle Açıklama	119
2.4.3.4.g. Yanlış Anlaşılmaya Müsait İfadeleri İzah.....	121
2.4.3.4.ğ. Makamların Temellendirildiği Ayetleri Anlama.....	123
2.4.3.4.h. Kısa ve Öz İbareleri İzah.....	125
2.4.3.4.i. İki İhtimale Açık İfadeleri İzah	128
2.4.3.4.ı. Geniş Anlatımlı İfadeleri Özetleme	130

2. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TİLİMSÂNÎ'YE AİT ŞERHİN ANA METİNLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BAZI HÂL VE MAKAMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1. Hâller Ve Makamlar	131
3.2. Bidâyet Makamları.....	132
3.2.1. Yakaza	133
3.2.2. Tevebe.....	137
3.2.3. Tefekkür-Tezekkür	140
3.2.4. İ'tisâm.....	146
3.2.5. Firar	148
3.2.6. Riyâzet	151
3.3. Giriş	155
3.3.1. Zühd.....	155
3.3.2. Havf-Recâ.....	159

3.4. Muâmelat	162
3.4.1. Murâkebe	162
3.4.2. Tehzîb	165
3.4.3. Tevekkül	168
3.4.4. İstikâmet	171
3.5. Usûl	175
3.5.1. İrade-Murâd	175
3.5.2. Yakîn	181
3.5.3. Fakr	184
3.6. Vâdi	188
3.6.1. İhsan	188
3.6.2. İlim-Marifet	191
3.6.3. İlham	195
3.6.4. Hikmet	199
3.7. Hâller	204
3.7.1. Muhabbet	204
3.7.2. Vecd	208
3.8. Hakikatler	213
3.8.1. Mükâşefe-Müşâhede-Muâyene	213
3.8.2. Sekr-Sahv	223
3.8.3. İttisal-İnfisal	227
3.9. Nihâyet	233
3.9.1. Fenâ-Bekâ	233
3.9.2. Vücûd	239
3.9.3. Cem'	241
3.9.4. Tevhid	246
SONUÇ	251
KAYNAKÇA	263
ÖZGEÇMİŞ	275

TEZ ONAY SAYFASI

Samet KELLEÇİ tarafından hazırlanan “AFİFÜDDİN TİLİMSÂNÎ VE ŞERHU MENÂZİLİ’S-SÂİRÎN ADLI ESERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ” başlıklı bu tezin Doktora Tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Doç. Dr. Hamdi KIZILER

Tez Danışmanı, Temel İslam Bilimleri ABD Tasavvuf Bilim Dalı

Bu çalışma, jürimiz tarafından Oy Birliği ile Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir. 14/12/2022

Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)

İmzası

Başkan : Doç. Dr. Hamdi KIZILER

Üye : Prof. Dr. Halim GÜL

Üye : Doç. Dr. Mehmet TABAKOĞLU

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Semih BEKÇİ

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile, Doktora Tezi derecesini onamıştır.

Doç. Dr. Müslüm KUZU

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

DOĞRULUK BEYANI

Yüksek lisans/Doktora tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntıların intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yapıldığını beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlaki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

Adı Soyadı: Samet KELLECI

İmza :

ÖNSÖZ

Yüksek Lisans tezimi, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin *Menâzil*'in şerhi olan *Medâricü's-sâlikîn*'i konu edinerek yazarken ilgili şerhte İbn Kayyım'ın, bir grubu ve o grupta da özellikle birkaç kişiyi hedef aldığını tespit etmiştim. Cevziyye'nin şiddetle eleştirdiği bu kişilerin başında, şerhini doktora konusu olarak çalıştığım Afifüddin Tilimsânî gelmektedir. İbn Kayyım'ın Tilimsânî'yi eleştirmesinin temelinde onun Abdullah Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'ine yazdığı şerhte hem Herevî'yi hem de *Menâzil*'i tahrif ettiği düşüncesi yatmaktadır. Durum böyle olunca Afifüddin Tilimsânî ve *Şerhu Menâzili's-sâirîn* adlı eseri dikkatimi çekti ve herhangi bir teze daha önce konu olmadığı için tez izleme komitesinin onayıyla ilgili şerhi doktora tezi olarak çalışmaya karar verdim. Bununla birlikte konu şerh bir eser olunca tasavvufta şerh geleneğine kısaca da olsa değinmeyi ve şerh literatürünü gösterebilmeyi de hedeflerimiz arasına dâhil ettik. Nihayetinde birinci bölümde tasavvuftaki şerh geleneğinin genel hatlarının çizildiği, ikinci bölümde Tilimsânî'nin hayatıyla *Menâzil*'i şerh yönteminin ele alındığı ve üçüncü bölümde Tilimsânî'nin tasavvufî hâl ve makamlara yaklaşımını Herevî üzerinden okumaya çalıştığımız tez ortaya çıkmış oldu.

Tezi teşkil ederken yardımlarını esirgemeyen tez izleme jüri üyeleri Prof. Dr. Halim GÜL ve Dr. Öğretim Üyesi Mustafa YILDIZ'a, tezime katkılarından dolayı danışmanım Doç. Dr. Hamdi KIZILER'e teşekkür ederim. Ayrıca desteğini her daim hissettiğim eşim Arş. Gör. Azime KELLEÇİ'ye şükranlarımı sunuyorum.

Samet KELLEÇİ

Kars, 2022

ÖZ

Bu tez çalışmasında Sadreddin Konevî'nin öğrencilerinden Afifüddin Tilimsânî'nin *Menâzil* şerhi olarak ortaya çıkardığı şerh eseri temel alınmıştır. Birinci bölümde tasavvufî şerh geleneği, ikinci bölümde Tilimsânî'nin şerh yöntemi ve üçüncü bölümde de *Menâzil*'deki makam ve kavramlara yaklaşımı ele alınmıştır. Şerh geleneğini içeren bölümde tasavvufî manada şerh yazımının nasıl başladığının ve geliştiğinin ortaya konabilmesi için öncelikle tasavvufî eserlerin hangileri olduğu ile bunlara yazılan şerhlerin tespitine girişilmiştir. Şerh olarak telif edilen eserlere ulaşıldıktan sonra şerhler kategorize edilmiş ve böylece tasavvufî şerhler ayet, hadis, esmâ, vird/zikir gibi tasnife tâbi tutularak incelenmiş ve literatür listesi oluşturulmuştur.

İkinci bölümde Afifüddin Tilimsânî'nin hayatının araştırılması ve *Menâzil*'i şerh ederken kullandığı yöntemin tespiti söz konusu edilmiştir. Ancak kaynaklardaki bilgilerin kısıtlı oluşu Tilimsânî'nin hayatına dair detaylı bilgilere ulaşılmasını zorlaştırmıştır. Bununla beraber eserlerinden ve kendisini konu edilen çalışmalardan hareketle bir Tilimsânî portresi ortaya konmuştur. Şerh yönteminde ise Tilimsânî'nin *Menâzil* şerhini teşkil ederken başvurduğu kaynaklardan kullandığı açıklama yöntemlerine kadar birçok husus başlıklar halinde incelenerek şerh metoduna dair izlenimler aktarılmıştır.

Üçüncü bölüm seyrü sülûkunu tamamlamış ve dolayısıyla Herevî'yle aynı deneyimleri yaşamış bir sûfî olarak Tilimsânî'nin *Menâzil*'deki bazı makamlara yaklaşımının ortaya konduğu kısımdır. Bu çerçevede bidayet, giriş, muamelat, usûl, vâdi, haller, hakikatler ve nihayet başlıklarının altındaki bazı makamlar inceleme konusu edilerek Tilimsânî'nin makamlar üzerinden görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Afifüddin Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, Tasavvufî Şerh Geleneği, *Menâzilü's-sâirîn*.

ABSTRACT

This thesis study is based on the commentary work of Afifüddin Tilimsânî, one of Sadreddin Konevi's students, as the commentary on Menâzil. In the first part, the tradition of mystical commentary, in the second part, Tilimsani's method of commentary and in the third part, his approach to the makams and concepts in Menâzil are discussed. In the section containing the tradition of commentary, in order to reveal how the writing of commentary in the mystical sense began and developed, firstly, it was attempted to determine which mystical works were and the commentaries written on them. After reaching the works that were copyrighted as annotations, the annotations were categorized and thus the sufistic commentaries were examined by classifying them such as verse, hadith, names, vird/dhikr, and a literature list was created.

In the second part, the research of Afifüddin Tilimsânî's life and the determination of the method he used while commenting on Menâzil are discussed. However, the limited information in the sources made it difficult to reach detailed information about Tilimsani's life. In addition to this, a portrait of Tilimsânî has been put forward based on his works and the studies dealing with him. In the commentary method, many issues from the sources that Tilimsânî used while forming the Menâzil commentary to the explanation methods he used were examined under headings and the impressions about the commentary method were conveyed.

The third chapter is the part in which Tilimsânî's approach to some makams in Menâzil, as a sufi who has completed the course of süluk and therefore had the same experiences as Herevi, is presented. In this context, some maqams under the headings of bidyat, introduction, treatment, usûl, valley, states, truths and finally, some maqams under the headings were examined and Tilimsânî's views on maqams were tried to be determined.

Anahtar Kelimeler: Afifüddin Tilimsânî, *Sharhu Menâzil*, Sufism Commentary Tradition, *Menâzilü's-sâirîn*.

ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	Afifüddin Tilimsânî ve Şerhu Menâzili's-sâirîn Adlı Eserinin Değerlendirilmesi
Tezin Yazarı	Samet KELLEÇİ
Tezin Danışmanı	Doç. Dr. Hamdi KIZILER
Tezin Derecesi	Doktora
Tezin Tarihi	14/12/2022
Tezin Alanı	Temel İslam Bilimleri (Tasavvuf)
Tezin Yeri	KBÜ/LEE
Tezin Sayfa Sayısı	275
Anahtar Kelimeler	Afifüddin Tilimsânî, Şerhu Menâzil, Tasavvufî Şerh Geleneği, Menâzilü's-sâirîn.

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	Evaluation Afifüddin Tilimsani and Sharhu Menazil Essairin
Author of the Thesis	Samet KELLECI
Advisor of the Thesis	Doç. Dr. Hamdi KIZILER
Status of the Thesis	Phd.
Date of the Thesis	14/12/2022
Field of the Thesis	Basic Islamic Sciences (Sufism)
Place of the Thesis	KBU/LEE
Total Page Number	275
Keywords	Afifüddin Tilimsana, <i>Sharhu Menazil</i>, Sufism Commentary Tradition, <i>Menazil Essairin</i>.

KISALTMALAR

- a.s. : Aleyhisselâm
- AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- b. : İbn, bin
- bkz. : Bakınız
- bsk. : Baskı
- çev: Çeviren
- trc. : Tercüme Eden
- DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
- h. : Hicrî
- haz. : Hazırlayan
- H.z. : Hazreti
- MEB : Milli Eğitim Bakanlığı
- ö : Ölüm
- s. : Sayfa
- S. : Sayı
- s.a.v. : Sallallâhu aleyhi ve sellem
- TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
- thk. : Tahkik Eden
- ts. : Tarihsiz
- vb. : Ve Benzeri
- vd. : Ve Diğerleri
- y.y.y. : Yayın Yeri Yok
- Yay. : Yayınları

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Çalışmamızın temel konusunu, Abdullah Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserine yazılmış birçok şerhten biri olan Afifüddîn Tilimsânî'nin telif ettiği *Şerhu Menâzili's-sâirîn* eseri oluşturmaktadır. Üç bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünün konusunu, tasavvuf alanında yazılan şerh eserler ve tarihsel süreçte ortaya çıkan tasavvufî şerh faaliyetleri teşkil etmektedir. Bu çerçevede öncelikle söz konusu eserlerin şerh türünde eserler olması sebebiyle, şerh kelimesinin sözlük ve terim anlamlarına değinilmiş, tasavvufî eserlere şerh yazılmasının önemi ve sebeplerinden bahsedilmiştir. Devamında ise tasavvuf tarihinin zühd, tasavvuf ve tarikatlar dönemi şeklinde tasnif edildiği de göz önünde bulundurulduğunda, bu dönemlerde yapılan şerh faaliyetleri ve şerh eserler üzerinde durulmuş, şerh eserlerin dönemsel olarak hangi türlerdeki örneklerine rastlandığı tespit edilmiş ve ilgili türün özelliklerine dair fikir oluşması açısından bazı eserlerin tanıtımı yapılmıştır. Ayrıca yapılan araştırmalar sonucunda oluşturulan tasavvufî şerh literatürü ayet, hadis, esmâ, vird ve şiir gibi türlere ayrılarak liste halinde istifadeye sunulmuştur.

Tezin ikinci bölümünde çalışmaya konu edilen eserin müellifi hakkında bilgilere yer verilmiştir. Burada müellifin hayatı, doğduğu bölge, ilim tahsili, hocaları, talebeleri, ailesi, seyahatleri, üstlendiği devlet görevine değinildikten sonra müstakil bir başlık altında çoğunluğu şerh olan eserleri tanıtılmıştır. Ayrıca bu bölümde, şarihin *Menâzil*'i şerh ederken başvurduğu yöntemlerin neler olduğu saptanmış, bu yöntemlerin metin içerisinde nasıl uygulandığı örneklerle gösterilerek açığa çıkarılmıştır. Söz konusu yöntemler, şarihin şerh işlemi sırasında, ana metin ile şerh metnin birbirinden ayırt edilmesi için kullandığı, ibarelerin altını çizme, farklı renk mürekkep kullanma gibi şekilsel yöntemlerin yanı sıra maksadı tespit, metni delillendirme, kısa ve öz ibareleri açıklama gibi mananın anlaşılmasına yönelik örnekler üzerinden detaylı şekilde anlatılmıştır.

Çalışmamızın son bölümünü oluşturan üçüncü bölümde ise *Menâzilü's-sâirîn*'de bulunan bazı makamların Tilimsânî tarafından ne şekilde yorumlandığı üzerinde durulmuştur. Bu yorumlara geçilmeden önce, söz konusu makamın sözlük ve terim anlamlarına yer verilmiş, nasslarda geçip geçmediğinin tespitine çalışılmıştır. Nihâî olarak ilk sûflerin ilgili makama yaklaşımları ele alınmış, Tilimsânî'nin bu makam

hakkındaki görüşleri Abdullah Herevî'nin ifadelerine getirdiği yorumlar üzerinden okunmuştur.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Tezin ana konusunu Tilimsânî'nin *Menâzil* üzerine kaleme aldığı şerhi teşkil etmektedir. Bu bağlamda üç bölüme ayrılmış tezin birinci bölümü tasavvufî şerh geleneğine tahsis edilmiştir. Bu bölümde tarihî seyri içinde tasavvufî eserlere yazılan şerhlerin tespit edilmesi ve şerh geleneğine dair eserlerin toplu bir literatürünün sunulması amaçlanmıştır. Tasavvufî şerhlerin ve böylece oluşan geleneğin gelişimini gösterebilmek tasavvuf ilim tarihinin farklı bir açıdan okunmasını da sağlayacaktır. Zira şerh eserler, tasavvufî telifler içinde önemli bir yekûna sahiptir. Durum böyle olunca şerh geleneğine değinilmesi şerhlerin tasavvuf ilmi açısından önemini göstermiş olmaktadır. Öte yandan şerhlere dair bir literatürün ortaya konmasıyla eserlere yazılan şerhlerin topluca görülebilmesinin yanı sıra araştırmacılar için yeni konu ve alan fikirleri vermesi açısından alana katkı sunulduğu düşünülmektedir.

İkinci bölümde Tilimsânî'nin hayatı ve *Menâzil*'i şerh yöntemi ele alınmıştır. Tilimsânî gibi bir sûfinin hayatının ortaya konulması, eserlerinin tanıtılması aynı şekilde tasavvuf tarihini anlayabilmek adına bir adım olarak önemlidir. Zira kendisi İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin ders halkasında bulunmuş, *Mevâkıf*¹, *Fusûs*'u ve *Menâzil*'i şerh etmiş, kırk halvet gerçekleştirerek irşat ehliyeti kazanmış ve seyrü sülûk yaptırmış, ortaya koyduğu görüşlerle özgünlüğünü yakalamış bir sûfidir. Öte yandan bu özelliklere haiz bir ismin *Menâzil*'i şerh ederken kullandığı yöntemlerin tespit edilmesi ve bunların örnekleriyle gösterilmesi de şarih bir sûfinin eserindeki metodu gösterebilmek adına önemlidir. Aynı şekilde şerh yönteminin ortaya konulmasıyla Tilimsânî'nin kullandığı kaynaklar tespit edilerek ilmî olarak beslendiği kaynakların anlaşılması, *Menâzil* şerhinin yazılışındaki sürecin görülebilmesi, Herevî'nin Tilimsânî'ye etkisiyle ayrıştığı noktaların ortaya konması *Şerhu Menâzil*'in anlaşılması açısından ayrıca önem arz etmektedir.

Diğer taraftan tasavvufun temel amaçlarından biri de inananları ahirete yönelik yaşamaya sevk etmektir. Bu amaç doğrultusunda kulluğun en güzel biçimde yapılması hedeflenmektedir. Ancak kulun Allah'a yönelmesi ve kulluğunu bihakkın eda edebilmesinin önünde nefis denen büyük bir engelin olduğu düşünülmektedir. Sûfiler

bu engelin aşılması noktasında nefse karşı riyâzet ve mücâhedeye girişmeyi ve bu çerçevede nefsi kontrol altına almayı tasavvufî eğitimlerinin bir gereği görürler. Sûfiler birtakım makam ve mertebeleri aşarak seyrü sülûk olarak isimlendirilen bu tasavvufî eğitim sürecini tamamlarlar. Sûfiler seyrü sülûk sürecinde aştıkları bu makamları ve yaşadıkları tecrübeleri kendinden sonrakilerin istifadesine sunmuşlardır. Abdullah Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'i de seyrü sülûkta karşılaşılan makamların anlatıldığı bir eserdir. Herevî'nin ilgili eseri, bu yönüyle çok kez şerh edilmiştir. Bu şerhler seyrü sülûkunu tamamlamış bir sûfinin anlamca kapalı yerleri izah ettiği şerh eserler olarak görülebileceği gibi sûfi tecrübenin sağlamasının yapıldığı metinler olarak da önem arz etmektedir. Nitekim Tilimsânî'nin *Şerhu Menâzil*'i hem ana metni açıklaması hem de sûfi tecrübenin izlerinin takip edilebildiği bir eser olması açısından öne çıkmaktadır. Bu öneme haiz bir eserin makamlar düzeyinde incelenmesiyle Tilimsânî'nin tasavvuf anlayışına dair malumat elde edilmesi, tasavvufî hâl ve makamlara getirdiği yorumların tespit edilmesi önemli bir husustur.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAPSAMI

Tezin birinci bölümü kapsamında tasavvuftaki şerh geleneğinin genel hatları tespit edilmeye çalışılırken tasavvufî şerh çerçevesinde ayet ve hadislerle getirilen işârî yorumlarla ortaya konan tefsir ve hadis faaliyetleri de bu kapsamda ele alınmıştır. Böylece şerh eserlerin sınırına ayet ve hadislerle getirilen işârî yorumlar ve bu minval üzere oluşturulan eserler; sûfilerin oluşturduğu vird, zikir, salavatların şerhleri; esmâü'l-hüsnâyı şerh eden sûfi eserleri; sûfilerin söz ve cümlelerini şerh eden eserler; tasavvufî manadaki şiirler, beyit ve divanların şerhleri; tasavvufun mahiyetine dair yazılan eserlerin şerhleri dâhil edilmiştir. Şerh geleneği incelenirken tasavvuf tarihinin zühd, tasavvuf ve tarikatlar dönemi şeklindeki tasnifi esas alınmış ve bu tasnif üzerinden geleneğe bakılmaya çalışılmıştır. Ancak şerhler liste halinde verilirken bu dönemlendirme dikkate alınmaksızın sadece eserine şerh yazılan müelliflerin vefatlarına göre sıralanmıştır. Öte yandan şerhleri çok fazla olan bazı eserlerin yeter miktarda şerhi listeye dâhil edilirken geri kalanı için başka akademik çalışmalara işaret edilmiştir. Ancak bunlar dışındaki eserler için dipnot kullanılmamıştır. Şerh eserlerin listelenmesinde düzen ve ahenk gözetilerek tablo içi yöntemle verilmiştir. Böylece alt alta bir yığın oluşmasının önüne geçilmesi hedeflenmiştir.

Tasavvufî eserler ve bunlara yazılmış şerhlerin tespitinde Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zünûn*, Carl Brockelmann'ın (ö. 1956) *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*, Fuat Sezgin'in (ö. 2018) *Geschichte Des Arabischen Schrifttums (GAS)*, Bağdatlı İsmail Paşa'nın (ö. 1920) *Hediyyetü'l-Ârifîn*, Mustafa Aşkar'ın *Tasavvuf Tarihi Literatürü* adlı eseri başta olmak üzere bibliyografik eserlerden ve Türkiye'deki akademik çalışmalardan istifade edilmiştir. Şerh eserleri tespit ettikten sonra ayet, hadis, esmâ, vird gibi kategorilere ayırarak bir tasnife tutulmuş ve bu şekilde tasavvufî şerhlerin türlere göre sıralaması da yapılmıştır.

İkinci bölümün konusunu teşkil eden Tilimsânî'nin hayatı ve *Menâzil*'i şerh yöntemi ele alınırken ilk olarak şarih'in hayatı küçük alt başlıklarda işlenmiştir. Burada kaynaklardan elde edilen bilgiler ışığında Tilimsânî tanıtılmıştır. Eserlerinin incelendiği kısımda ise bizzat eserine ulaşabildiğimiz noktada eser bizzat tarafımızdan incelenerek tanıtılmış, esere ulaşamadığımız noktada ise daha önce Tilimsânî hakkında yapılan akademik çalışmalardan yararlanılmıştır. Eserlerin tanıtımı noktasında ise genel bilgiler verilmekle yetinilmiştir. İkinci bölümün bir diğer kısmı olan şerh yöntemi ise daha çok Tilimsânî'nin şerhi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çerçevede eserin yazılış sebebi, eserin kaynakları, eserin şekil ve üslubu gibi üst başlıklara; üslup başlığının altında ise Tilimsânî'nin ana metni açıklama yöntemini ele alan işârî yorumla izah, ayrıntılı veya kısa açıklama, metin içi taksimle izah gibi başlıklara yer verilmiştir.

Üçüncü bölüm Herevî'nin eserinde ele aldığı makamlar üzerinden Tilimsânî'nin makamlara yaklaşımının ortaya konduğu ve bu yolla tasavvuf anlayışının belirlenmeye çalışıldığı kısımdır. Bu çerçevede *Menâzil*'deki bazı makamların tamamı, bazılarının ise içerdiği meseleler işlenmiştir. Makamların tamamı ele alındığında makama isim olmuş kavramın sözlük ve terim anlamına değinilip naslardaki karşılıklarına ve kullanımına bakıldıktan sonra ilk dönem sûfilerinin ilgili makam veya kavrama yaklaşımları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak bu noktada belirtmek gerekir ki bazı makamlarda naslar ve ilk sûfilerin görüşleri uzun uzadıya işlenirken bazı makamlarda bunlara az yer verilmiştir. İlk sûfilerin görüşlerinden sonra Abdullah Herevî'nin ilgili makama dair görüşleri belirtilip Tilimsânî'nin bu kısımlara dair şerhine geçilmiş ve burada Tilimsânî'nin metnin içeriğine yaklaşımı ele alınmıştır.

1. BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFTA ŞERH GELENEĞİ

1.1. Şerh

Arapça'da “eti uzuvdan kesmek ve bir şeyi açmak” anlamına gelen şerh, terim olarak manası kapalı söz veya cümleleri izah etme faaliyetlerini ifade eden bir kavramdır.¹ Özellikle dinî metinlerin anlaşılması noktasındaki açıklamalara şerh denilmesi, ilgili isimle özdeşleşen bir telif türünün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Böylece ana metnin izah edilerek ondaki kapalılığın giderildiği, yer yer eksikliklerinin tamamlandığı, içeriğinin örneklerle zenginleştirildiği ve ana metindeki hatalarının ortaya konduğu şerh eserler ilim dünyasında görülür hale gelmiştir. Yukarıda sayılan hususlar aynı zamanda şerhe ihtiyaç duyulma sebepleri olarak da anlaşılabilir. Bir esere şerh yazılma sebeplerini Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657) temelde üç sebebe dayandırmıştır. Bunlar okuyucu kitlesinin zekâ ve anlayış açısından birbirinden farklı olması, eserde detay bilgilere yer verilmemesi ve izaha muhtaç ifadelerin bulunmasıdır.²

Şerh türü eserlerin ortaya çıkışından sonra bu yeni telif türünün eleştirilere maruz kaldığı da görülür. Bu eleştirilerin başında şerh eserlerin muhteva açısından ilim dünyasına bir yenilik katmayarak ilmî duraklamaya sebep olduğu iddiası gelmektedir.³ Öte yandan İslâmî ilimlerin hemen her alanında ilgili alanın meşhur eserlerine şerhler yazılması sonucu geniş bir literatür ortaya çıkmış ve bu şerh literatürünü tanıtan eserler de kaleme alınmıştır. Abdullah Muhammed el-Habeşî'nin *Câmi'ü's-şürûh ve'l-havâşî*'si ile Kâtip Çelebî'nin *Keşfü'z-zünûn*'u bunların örneklerindedir.

Şerhlerin yoğunlaştığı ilim dallarından biri de tasavvuttur. Özellikle Abdullah Herevî'nin (ö. 481/1089) *Menâzilü's-sâirîn*'i, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsü'l-hikem*'i ve Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) *Mesnevî-i Ma'nevî*'si şerhlere konu olması açısından öne çıkan eserlerdendir. Tezin ana konusunu teşkil etmemekle beraber

¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Mektebetü Nazâr el-Bâz, ts.), 1/339-340; Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 4/2228.

² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/35-37.

³ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 64, 65, 86, 88.

tasavvufi nitelikli eserlere şerh yazılma sürecini görebilmek adına bu konu, tezin birinci bölümünü teşkil etmiştir.

1.2. Genel Hatlarıyla Tasavvufi Şerh Geleneği

1.2.1. Zühd Dönemi Şerh Faaliyetleri

Tasavvuf tarihi, tasavvuf ilminin tarihi seyrini gösterebilmek için bazı gelişmeler esas alınarak tasnif edilmiştir. Bu tasnifler farklılaşabilmekle birlikte şerh geleneğinin tarihi seyrini ortaya koyabilmek için zühd dönemi, tasavvuf dönemi ve tarikatlar dönemi şeklinde yapılan tasniften yararlanılmıştır. Bu çerçevede tasavvuf ilminin temelini oluşturan ilk dönem, zühd dönemi olarak isimlendirilmiştir. Bu dönemde henüz tasavvuf veya sûfi isimleri kullanılmamış, genel olarak dini yaşantı zühd, vera ve takva üzerine kuruludur. Zühd dönemi genel olarak Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem ile tasavvuf isminin kullanılmaya başlandığı hicri ikinci asrın sonuna kadar olan dönemi ifade etmektedir. Zühd döneminin karakteristik özelliğine bakıldığında yaşantının dünyaya meyletmeden gerçekleştirilmesinin hedeflendiği görülür. Dünyaya olan meylin kesilmesi için zühdün bir amaç olduğu bu dönemde takva, vera ve riyâzet gibi unsurlar da öne çıkmıştır. Bu dönemde zühdü ve alt kavramlarını yaşantısına hâkim kılma çabasında olan bazı isimlerin etrafında ekoller oluşmuştur. Tasavvuf tarihinde bu ekoller buldukları yere göre Medine, Basra, Kûfe ve Horasan ekolleri olarak isimlendirilmiştir.

Kısaca genel hatları belirtilen zühd döneminde henüz dini ilimlerin teşekkül ve tedvin aşamasında olması sebebiyle eser telifinin sınırlı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte tasavvuf ilminin ortaya çıkmasında gerek yaşantı gerekse fikirleriyle etkilemiş, sûfi önderi pozisyonunda bulunan zahidlerden bazıları, ayetleri zühd, vera ve takva boyutuyla ele almışlardır. Her ne kadar döneminde yazıya geçirildiğine dair bilgiler olmasa da şifahi bir şekilde bu zahidlerden ulaşan ayet tefsirleri söz konusudur. Dolayısıyla tefsirin bir şerh faaliyeti olarak da isimlendirilmesine dayanarak⁴ tasavvufî şerhlerin ilk örneklerinin, zühd dönemindeki zahidlerin tefsirleri olduğu söylenebilir. Şunu da hatırlatmak gerekir ki sahabeden sonraki dönemde bazı Müslümanların isimlendirilmesinde her ne kadar zühd bir sıfat olarak kullanılmışsa da zahid diye isimlendirilen herkesin eserini tasavvufî şerhlerin ilk örneklerine dâhil etmek mümkün

⁴ Abdulhamit Birişik, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/281.

değildir. Bu noktada tasavvufun ilim haline gelmesine bir şekilde katkı sunduğu belirtilen zühd dönemindeki ekollere mensup zahidlerin esas alındığını söylemek gerekir. Tasavvufî şerh geleneği bağlamında bahsedilebilecek iki isim Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Cafer-i Sâdık (ö. 148/765) olabilir. Zühd karakterinin kendini gösterdiği ve takva boyutuyla ortaya konan bu tefsir faaliyetleri, daha sonra işârî tefsir olarak isimlendirilen eserlerin ilk örnekleri olarak değerlendirilebilir. Bu manada ilk zikredilebilecek yorumlardan biri Hasan-ı Basrî'ye aittir. Kendisinin bizzat yazdığı veya yazdırdığı bir tefsiri olmamakla birlikte Muhammed Abdurrahim'in girişimleriyle farklı eserlerde Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen ayet yorumları bir araya getirilmiştir. Bu çabanın bir sonucu olarak Hasan-ı Basrî'nin tefsir anlayışının görülebildiği *Tefsîru'l-Hasan-ı el-Basrî* adlı eser ortaya çıkmıştır. Hasan-ı Basrî'nin bu tefsirinde zühd, korku, ihlas ve takva gibi konulara ağırlık verdiği görülür.⁵ Onun tefsiri tam anlamıyla bir işârî tefsir sayılmamakla beraber işârî tefsire kaynaklık ettiği söylenebilir. Öte yandan işârî tefsir mahiyetindeki bir başka eser ise Cafer Sâdık'a atfedilmektedir. Cafer-i Sâdık'a nispet edilen bu tefsir, ayetlerin işârî yorumunu içeren bir eser olması hasebiyle ayetlerin şerhi bağlamında tasavvufî şerh geleneğinin izlerinin sürüleceği ilk örneklerdendir. İlk tasavvufî tefsir mahiyetinde sayılabilecek bu tefsirde Fatıha, Kureyş ve İhlâs surelerinin her bir ayeti tefsir edilirken diğer surelerin bazı ayetleri tefsir edilmiştir.⁶ Dolayısıyla zühd dönemini ifade eden hicri ilk iki asırdaki şerh faaliyetleri, tespit edebildiğimiz kadarıyla iki eser üzerinden okunabilmektedir. Bu eserlerde de zühd karakterinin öne çıktığı söylenebilir.

Zühd döneminde eser telif faaliyeti olarak Kitâbü'z-zühdlerden bahsetmek gerekirse de Müslümanların hayatına yön vermesi için zühdî karakterdeki hadislerin bir araya getirildiği bu eserler yorum içermediği için şerh faaliyeti kapsamında değerlendirilemediğini belirtmek gerekir.

1.2.2. Tasavvuf Dönemi Şerh Faaliyetleri

Tasavvuf ilminin tarihi seyri içerisinde hicri ikinci asrın sonundan altıncı asra kadar olan zaman dilimi tasavvuf dönemidir. Tasavvuf döneminde tasavvufun ilim olarak ortaya çıktığı, tasavvufî eğitimi ifade eden seyrü sülûkun sistemleştiği,

⁵ Örnekler için bkz. Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî, *Tefsîru'l-Hasan el-Basrî*, thk. Muhammed Abdurrahim (Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, ts.), 2/71,82-83,92144,197,408.

⁶ Yunus Emre Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık'a İsnat Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2010), 116, 129.

tasavvufun kendine has kavramlarını ürettiği, ilk sûfî müellifler tarafından tasavvufun mahiyetini anlatan eserlerin yazıldığı, nefsin tezkiyesi konusunda görüşlerin serdedildiği ve tekke türü yapıların yaygınlaştığı görülür.

Tasavvuf döneminde sûfîlerin şerh faaliyetlerine bakıldığında işârî tefsir, işârî hadis şerhleri, Allah'ın isimlerinin şerhi ve tasavvufun mahiyetine yönelik ilk eserlerin şerhlerini içeren eserler meydana getirildiği görülür. Zühd döneminde zühd çerçevesinde açıklanan ayetler, tasavvuf dönemine gelindiğinde artık işârî bir şekilde tefsir edilmeye başlanmıştır. Zühd dönemine nispetle bu dönemde işârî tefsir faaliyetlerinin arttığı anlaşılmıştır. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla tasavvuf dönemine denk gelen zaman aralığında beş müstakil işârî tefsir kaleme alınmıştır. Tasavvuf döneminde yazılan ilk işârî tefsir Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm* adlı eseridir. Tüsterî bu tefsirinde tüm surelerden bir veya birkaç ayeti, zâhirî manaya ters düşmeyecek şekilde işârî olarak yorumlamıştır.⁷ Bu eser dışındakiler liste halinde “Bazı Tasavvufî Şerhlerin Listesi” başlığı altında verilmiştir.

Tasavvufî şerhlerin söz konusu olduğu diğer bir saha hadislere aittir. Zühd döneminde Kitâbü'z-zühdler bağlamında zühdî hadislerin bir araya getirildiğinden söz edilmişti. Tasavvuf döneminde ise hadislerin de ayetler gibi işârî manalar verilerek yorumlandığı ve böylece işârî hadis şerhi geleneğinin başladığı görülür. Bu bağlamda hadislerin işârî olarak yorumlandığı beş eser tespit edilebilmiştir. Bu eserlerin başında Hakîm Tirmizî'nin (ö. 320/932) 291 hadisi müstakil birer başlık altında işlediği *Nevâdirü'l-usûl*'ü gelir.⁸

Tasavvuf döneminde görülen gelişmelerden biri de Hakîm et-Tirmizî, Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) ve Ebû Bekir Kelâbâzî (ö. 380/990) gibi sûfî müellifler tarafından tasavvufun mahiyetine dair eserler yazılmasıdır. Bu eserler sayesinde tasavvufun ilim haline gelişi hızlanmıştır. Tasavvuf'a dair yazılmış temel klasik eserler fazla zaman geçmeden aynı şekilde şerh edilmeye de başlanmıştır. Nitekim Kelâbâzî'nin *Ta'arruf*'u ve Gazzâlî'nin *Minhâcü'l-âbidîn*'i bu dönemde şerh edilmiş eserlerdendir.

⁷ bkz. Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yûnus b. İsâ b. Abdullah b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Tâhâ Abdür-raûf Saîd (Dârü'l-harem, 2004), 66.

⁸ bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b Alî b Hasen Hakîm Tirmizî, *Nevâdirü'l-usul fî ma'rifeti ehâdisi'r-Resul = Selvetü'l-arifin ve bustanü'l-muvahhidin*. (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992).

Sûfilerin şerh ve açıklama ihtiyacı duyarak müstakil şerh eser ortaya koydukları bir başka alan ise Allah'ın isim ve sıfatlarıdır. Tarikatlar döneminde çokça örnekleri bulunan esmâ-i hüsnâ şerhçiliğinin tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk örneği tasavvuf döneminde verilmiştir. Tasavvufî manada ilk esmâ şarihlerinden bazıları olarak Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Berrecân (ö. 536/1142) gibi şahsiyetler sayılabilir. Örnek olarak İbn Berrecân'ın eserine bakıldığında 130 esmânın ait olduğu isim grubu, esmânın taalluk ettiği noktalar, bu isimlerin tecellileri ve özelliklerinin izah edildiği görülür.⁹

1.2.3. Tarikatlar Dönemi Şerh Faaliyetleri

Tasavvuf ilminin tarihi seyri için yapılan dönemlendirmelerin sonuncusu tarikatlar dönemidir. Tarikatların teşekkül etmeye başladığı hicri 6, miladi 12. yüzyıldan sonraki süreci ifade eden tarikatlar dönemi, tasavvufî şerhlerin altın çağı sayılabilir. Zira şerhlere söz konusu olan tüm sahalarda en fazla eserin bu dönemde yazıldığı müşahede edilmiştir. Bu durum tarikatlar döneminin zaman aralığının diğer dönemlere göre daha uzun oluşuyla ilişkilendirilebilmekle beraber tarikatların kurulmasıyla birlikte halkın her tabakasından tasavvufî hayata katılımların sağlanmasının da önemli oranda etkili olduğu söylenebilir. Nitekim şerh faaliyetiyle amacın, anlaşılması güç metinlerin anlaşılır hale getirilmesi olduğu ve ağıdalı bir dile sahip tasavvufî eserlerin halkın idrak seviyesine göre açıklanma ihtiyacı bir araya geldiğinde tasavvufî eser şerhlerinin tarikatlar döneminde en yüksek düzeye çıkması kaçınılmaz olmuştur. Tarikatlar döneminde şerh eser sayısının artmasının yanı sıra yeni şerh sahalalarının varlığı da göze çarpmaktadır. Önceki dönemlerde ayet, hadis, klasik tasavvufî eser ve esmâ-i hüsnâ şerh eserlere konu edilirken tarikatlar döneminde evrâd/ezkâr, şiir, sûfi söz ve cümlelerinin yorumlandığı şerh eserler yazılmıştır.

Tasavvufun her çağında sûfilerin şerh faaliyetinde ilk sırayı ayetler almıştır. Bu dönem tasavvufî tefsirlerine bakıldığında 12. yüzyıldan başlayıp 19. yüzyıla kadar götürebildiğimiz bir zaman aralığında kaleme alındıkları görülür. Yani Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1166) ile başlayıp 19. yüzyıla kadar yazılan işârî tefsirler söz konusudur. Tarikatlar dönemindeki işârî tefsir anlayışını gösterebilmek adına aşağıdaki gibi birkaç tefsiri incelemek gerekir.

⁹ bkz. İbn Berrecân el-İşbilî, *Şerhu esmâi'l-hüsnâ*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010).

Tarikatlar döneminde yazılan ilk işârî tefsirlerden biri Rûzbihân Baklî'ye (ö. 606/1209) ait *Arâisü'l-beyân*'dır. *Arâisü'l-beyân*'da tüm surelerden işârî yoruma müsait ayetlerin yorumlandığı görülür. Öte yandan Baklî'nin Kur'ân-ı Kerim'e yaklaşımı sûfilerin ayetlere yaklaşımının bir özeti mahiyetinde olduğundan buna değinmekte fayda var. Zira Rûzbihân Baklî'ye göre Kur'ân-ı Kerim'in manaları aşağıdan yukarıya derecelendirmeyi ifade edecek şekilde ibare, işaret, letaif ve hakikatten meydana gelir. Bunlardan ibare avâmın, işaret havâssın, letaif velilerin, hakikatler de peygamberlerin muttali olabileceği manaları ifade etmektedir. Ayetlerin anlamının sadece ilk okuyuşta anlaşılardan ibaret olmayıp bu manaların kişinin derecesine göre kendisine açılacağını düşünen Baklî, eseri bu mana denizinden hikmet ve işaretleri gösterebilmek için yazdığını beyan etmiştir.

Baklî, eserinde ayetleri tefsir ederken dil bilgisi kurallarına değinmeyip sadece ayetin mefhumundan hareketle işârî yorumlar geliştirmiştir. *Arâisü'l-beyân*'daki işârî yorumların ayet, hadis ve sûfî sözleriyle desteklendiği de görülür.¹⁰ Aynı şekilde işârî yorumlara başvurulurken göz önünde bulundurulmuş bir diğer husus kişinin bulunduğu hâl ve makamdır.¹¹

Tarikatlar döneminde birden fazla tefsir ortaya koyan müelliflerden biri de Abdürrezak Kâşânî (ö. 736/1335)'dir. *Hakâiku't-te'vil*'de her ayet lügat, dil bilgisi, beyan ilmi, tefsir ve tevil açısından ele alınmıştır. Bu üslup üzere En'âm Suresine kadar devam ettirildikten sonra bu sureden sonra tevil kısmı yani daha çok işârî yorumların görüldüğü bölümden vazgeçilmiştir.¹² Bu yön daha sonra ortaya konacak *Te'vilâtü'l-Kur'an*'a bırakılmıştır. *Te'vilâtü'l-Kur'an* ise daha çok İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu kavramlar üzerinden oluşturulmasıyla öne çıkmış bir tefsirdir.¹³ Bu tefsirde Kur'ân'daki ayetlerin bir kısmı işârî olarak tevil edilmiştir.¹⁴

Zühd döneminde hadislerin bir araya getirilmesiyle başlayan hadis faaliyetleri, tasavvuf döneminde Hakîm Tirmizî'yle ilk örnekleri görülen hadis şerh etme geleneğine

¹⁰ Bkz. Ebû Muhammed Sadreddin Rûzbehân b. Ebî Nasr el-Baklî er-Rûzbehânî, *Tefsîru arâisi'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'an*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 2/9, 69.

¹¹ Rûzbehânî, *et-Tefsîr*, 1/119.

¹² Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma tefsir literatürü* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 221-222.

¹³ Örnekleri için bkz. Kemaleddin Abdürrezzak b. Ahmed Kâşânî, *Te'vilü'l-Kur'an = Te'vilü'l-ayat : Kur'an-ı Kerim'in öz tefsiri.*, ts., 1/50-51.

¹⁴ Bkz. Kâşânî, *Te'vilü'l-Kur'an = Te'vilü'l-ayat : Kur'an-ı Kerim'in öz tefsiri.*, 1/30-31.

dönüşmüş, tarikatlar döneminde de bu gelenek devam ettirilmiştir. Tasavvufî hadis şerhlerinin mahiyeti dikkate alındığında zühd, takva ve verâya dayalı şerhlerin yapılmasının yanı sıra sâlike açılan keşf sonucundaki bilgiyle de hadislerin şerh edildiği bilinmektedir.¹⁵ Hadis şerhlerini içeren eserlerin genelde kırk hadis geleneği çerçevesinde devam ettiği görülür. Zira incelenen hadis şerhi eserlerinin çoğu kırk hadis şerhidir. Öte yandan hadisleri işârî olarak şerh etme faaliyetinin temelinde “Ümmetin dini işlerine dair kırk hadis öğreneni Allah fakihler ve âlimler zümresinde haşreder.”¹⁶ hadisinin yer aldığı söylenebilir. Bu gibi rivayetlere dayanarak kırk hadisi yazıp ezberleyenin fakihlerle beraber haşredileceği ümidiyle kırk hadis ve şerhi geleneği sürdürülmüştür. Bununla birlikte 1, 60 ve 100 gibi farklı rakamlarda hadislerin şerh edildiği de bilinmektedir. Tasavvufî hadislerin mahiyetini görebilmek adına birkaç eserin incelenmesi faydalı olacaktır. Hadislerin şerh edildiği meşhur eserlerden biri Sadreddin Konevî’ye (ö. 673/1274) aittir. Konevî’nin hadis şerhini içeren eseri her ne kadar *Hadîs-i erbaîn* olarak isimlendirilse de bu eserde ancak 29 hadis şerh edilebilmiştir. Bu durumun sebebi Konevî’nin kırk hadisi şerh etmek için niyetlenmiş olmasına rağmen ömrünün buna yetmemiş olması söylenebilir. Konevî, şerh ettiği hadisleri vahdet-i vücûd çizgisini esas alarak şerh etmiştir. Mesela Konevî’nin, Hz. Peygamber’in fakirlik ve yoksulluktan şikâyet eden ashabına “Temizliğe devam edin ki rızığınız artsın.”¹⁷ buyurduğu hadisine yaptığı yoruma bakıldığında bu hadisi vahdet-i vücûd nazariyesi çerçevesinde ele aldığı görülür. Nitekim gerçek temizliğin cem’ makamından kaynaklı olduğu, zira cem’ mertebesinde her türlü sınırlanma ve kayıtlanmanın temizlendiği, bunun ise mâsivâ ve Allah’ın razı olmayacağı her türlü şeyden temizlenmekle mümkün olacağını belirtmiştir.¹⁸ Bu yorumunda görüldüğü üzere Hz. Peygamber’in temizlik vurgusunu zâhirî manada yorumlamak yerine vahdet-i vücûd düşüncesinin hedefi olan cem’ mertebesine giden yoldaki nefis temizliği olarak anlamıştır. Öte yandan hadis şerhlerinin bazen bir tek hadisin yorumlanmasına hasredildiği de görülen bir durumdur. Bunun bir örneği Sofyalı Bâlî Efendi’de (ö. 960/1553) bulunmaktadır. Zira Sofyalı Bâlî, “Küntü kenzen” hadisi olarak bilinen

¹⁵ Ayrıntılar için bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvufî hadis şerhleri ve Konevî’nin kırk hadis şerhi = Şerhu’l-erbain hadisen*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1990), 121-122.

¹⁶ Hadisin zayıf olduğu belirtilmiştir. bkz. M. Yaşar Kandemir, “Kırk Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/466.

¹⁷ Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvufî hadis şerhleri ve Konevî’nin kırk hadis şerhi = Şerhu’l-erbain hadisen*, 5.

¹⁸ Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvufî hadis şerhleri ve Konevî’nin kırk hadis şerhi = Şerhu’l-erbain hadisen*, 10, 13 19.

rivayeti tek başına şerh etmiştir.¹⁹ Bu eserde varlığın yaratılma sebebi olarak gösterilen rivayet bağlamında kâinatın ve insanoğlunun yaratılış süreci, mâhiyetlerin henüz olmadığı ve mâhiyet itibarıyla varlığın Allah'la birlikte bulunduğu yokluk aşamasından başlamak üzere kısaca izah edilmiştir.²⁰

Tarikatlar döneminde karşılaşılan bir diğer tasavvufî şerh faaliyeti de bir şeyhin tertip ettiği vird ve zikirle şerh yazılmasıdır. Nitekim tasavvufî hayatın sistemleşmesiyle birlikte nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesinde vird ve zikir olgusunun başrol oynadığı söylenebilir. Özellikle seyrü sülûk sürecinde şeyhlerin müridlerine zikir telkin edip bunlarla mesafe aldirmaya çalışmaları belli tarikatlara has vird ve zikirlerin oluşmasını sağlamıştır. Daha sonra genelde tarikat mensupları tarafından bu evrâd ve ezkârın şerh edildiği görülmüştür. Bu literatürde en çok şerh edilen vird, Cezûliyye tarikatının kurucusu sayılan Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö. 870/1465)'nin *Delâilü'l-hayrât*'ı ile Halvetî tarikatının ikinci kurucusu sayılan Yahya Şirvânî'nin (ö. 877/1466) *Vird-i Settâr*'ıdır. Bu iki eserin açıklanmasıyla evrâd ve ezkâr şerhlerinin mahiyeti hakkında bilgi verilmesi yerinde olacaktır.

Delâilü'l-hayrât adlı eser Kuzey Afrikalı bir sûfî ve Şâzeliyye tarikatının Cezûliyye kolunun kurucusu olan Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin eseridir. Şeyh Cezûlî tarikata intisap ettikten sonra Hz. Peygamber'e salât ve duaların yer aldığı bu eseri tertip etmiştir. Onun bu eseri meydana getirmesinin sebebi, bazı tasavvufî mertebelere Hz. Peygamber'e salavat getirilerek çıkıldığı düşüncesine dayanır. Yani Cezûlî, *Delâilü'l-hayrât*'ını tasavvufî sâiklerle oluşturmuştur. *Delâilü'l-hayrât*, Şeyh Cezûlî'nin müntesipleri tarafından günlük evrâd olarak okunmakla birlikte, bu eser sadece Cezûliyye tarikatıyla sınırlı kalmamış, diğer tarikat mensuplarınca hatta tarikat intisabı olmayanlar tarafından da günlük, iki günde bir, dört günde bir veya haftada bir okunmuştur. *Delâilü'l-hayrât*'ın bu şekilde her cenahtan kabul görüşü, eserin üzerine çokça şerhin yapılması sonucunu doğurmuştur.²¹ *Delâilü'l-hayrât*'ın örnek bir şerhi olarak Muhammed Nûru'l-Arabî'nin (ö. 1813-1888) şerhi ele alınabilir. İbnü'l-

¹⁹ Eser için bkz. Sofyalı Bâli Efendi, *Şerhu Hadisi Küntü Kenzen Mahfiyyen* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 2725/18).

²⁰ Ahmet Ögke, "Tasavvufta 'Kenz-i Mahfi' Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi (960/1553)'nin 'Küntü Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* V/12 (2004), 15-18.

²¹ Şerhleri için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/759-760.

Arabî'nin takipçilerinden olan Nûru'l-Arabî, *Delâilü'l-hayrât*'ı şerh ederken vahdet-i vücûd düşüncesini öne çıkarmış ve bu çerçevede yorumlar geliştirmiştir.²²

Şerhlere çokça konu edilen bir başka vird/zikir, Halvetiyye tarikatının ikinci piri kabul edilen Yahya Şîrvânî'ye ait *Vird-i Settâr*'dır. Bu virtte öncelikle hamd, esmâ-i hüsnâ ve Hz. Peygamber'in, torunlarının ve hulefâ-i râşidînin vasıfları anlatılır, sonra dua ve virdle tamamlanır. Yahya Şîrvânî'nin meydana getirdiği bu vird, Halvetîler tarafından seher vakitlerinde okunmaktadır. Seher vakitlerinde okunması yönüyle *Virdü's-subh* ve *Virdü's-seher* adlarıyla da anılmıştır. Halvetî tarikatının yayılmasıyla birlikte ilgili vird de meşhur olmuştur. Bu durum *Delâilü'l-hayrât*'ta olduğu gibi eserin birçok şerhe konu edilmesini sağlamıştır. Şîrvânî'nin virdine yapılan şerhlerden birini ele alarak şerhin mahiyetini gösterebilmek adına Müstakimzâde Süleyman'ın (ö. 1202/1788) *Şerh-i vird-i Settâr*'ına değinilebilir. Şerhte tasavvufî meselelerin yanında akâidle ilgili bazı hususlara da yer verilmiştir. Müstakimzâde bunlardan başka zikir, zikrin şartları ve çeşitleri; esmâ-i hüsnâyı sayma, okuma ve zikretme meseleleri Hz. peygamber'e salatü selam getirmenin gerekliliği gibi konulara da açıklık getirmiştir.

Sûfilerin şerh eser yazdıkları farklı bir alan olarak karşımıza Allah'ın isim ve sıfatları çıkmaktadır. Esmâ ve sıfatların şerh eserlere konu edilmesi öncelikle Allah'ın, ayetlerde isimlerinin bulunduğunu belirtmesi ve bu isimlerle dua edilmesini tavsiye ettiği içindir.²³ Öte yandan esmâi hüsnâ, vahdet-i vücûd düşüncesinin önemli bir unsuru olması hasebiyle de şerhlere konu olmuştur. Vahdet-i vücûd anlayışına göre yaratılış esmâyla gerçekleşmektedir. Zira varlık, her mertebede Allah'ın isimlerinin tecelli etmesiyle zuhura çıkmaktadır. Dolayısıyla hem Allah'ın isimlerinin olduğunu bildirip bunları kulun duasında kullanmasını istemesi hem de vahdet-i vücûd düşüncesindeki yaratılışın esmâyla açıklanması esmâi hüsnâyı şerh etme geleneğinin temel sebeplerinden olduğu söylenebilir. Bu türde yazılmış şerhlerin başında Sadreddin Konevî'nin *Şerhu Esmâillâhi'l-hüsnâ* adlı eseri gelir. Esmâ-i hüsnânın şerh edilme sebeplerinden biri olarak aktardığımız Allah'ın isimleri ile varlığın yaratılması arasındaki ilişki, Konevî'nin şerhinde kendini göstermektedir. Konevî, Allah'ın isimlerinin her birinde birtakım sırlar olduğunu düşünmekte ve eserini de bu sırların kendisine açılmasını ümit ederek yazdığını belirtmektedir. Konevî'nin ilahi isimleri şerh

²² Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî, *Delâilü'l-Hayrât Şerhi* (İstanbul: H Yayınları, 2018).

²³ İlgili kısımlar için bkz. el-A'râf 7/180.

ettiği eserine, biri Allah'ın isimlerinde bulunduğu sırların kendisine açılmasını ümit ederek eseri kaleme aldığını belirten, diğeri ise Allah'ın isimlerine dayanan varlık anlayışını açıkladığı iki mukaddimeyle başladığı görülür. Konevî daha sonra Hû (هو) isminden başlayıp tasavvufî manada izahlarda bulunarak Allah'ın isimlerini şerh etmiştir.²⁴

Esmâ-i hüsnâ şerhini ele alan bir diğeri eser Bahaeddinzâde'ye (ö. 952/1545) aittir. *Şerhu'l-Esmâi'l-hüsnâ* adlı eserde gerekli görülen yerde ilgili ismin sözlük ve terim anlamı verildikten sonra o isme dair detay ve incelikleri verilip her bir ismin tahalluk ve tahakkuk mertebelerinde ifade ettiği anlamlar açıklanmıştır.²⁵

Tasavvufî şerhlerin işlevlerinden birinin de sûfilerin kapalı ve muğlak sözlerini açıklamak olduğu anlaşılıyor. Zira genel itibariyle şatahatıyla öne çıkan kişilerin zâhirî olarak ele alındığında karşı çıkılacak sözlerinin şerh konusu edildiği görülmektedir. Ancak Hz. Ebu Bekir ve Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî'de olduğu gibi şatahat olmayan söz ve cümlelerin de şerh edildiği olmuştur. Bu çerçevede başta Sehl b. Tüsterî'nin, Ebû Osman en-Nûrî (ö. 295/908), Ebû Yezid Bistâmî (ö. 234/848?) ve Hallâc-ı Mansûr gibi sûfî büyüklerinin söz veya cümlelerinin şerh edildiği eserler ortaya çıktığı ifade edilmelidir. Bu türde ismi ve eserinin belirtilmesinin gerekli olduğu kişilerden biri de Rûzbihân Baklî'dir. Baklî, önce Bâyezid-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr gibi şatahatlarıyla öne çıkan isimlerin sözlerini *Mantıku'l-esrâr bi beyâni'l-envâr* adlı eserinde şerh etmiş, daha sonra kendi şathiyelerini de ekleyip şathiyeye türü sözlerin şerhini yaptığı *Şerh-i şathiyyât*'ını oluşturmuştur. Dolayısıyla söz ve cümle şerhleri bağlamında Rûzbihân Baklî'nin iki eserinden söz edilmektedir. Baklî, 545 bölümden oluşan *Şerh-i şathiyyât*'ında müteşâbih ayetlerin yorumlarıyla başlayıp “Allah, Âdem'i kendi sureti üzere (alâ sûratihî) yarattı.” rivayetinin şerhiyle devam etmiş, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi sahabenin şathiyeye olarak değerlendirilen sözlerinin açıklamasına yer verdikten sonra ilk dönem sûfilerinin şathiyeye türü sözlerini şerh etmiştir.²⁶ Bu türde verdiği risalelerle öne çıkan bir diğeri isim Köstendilli Süleyman (ö. 1235/1819)'dır. Zira *Şerh-i kelâm-ı kibâr*'da Hz. Ebu Bekir'in

²⁴ Detaylı bilgi için bkz. Sadreddin Konevi - Ekrem Demirli, *Esmâ-i Hüsnâ şerhi = Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011).

²⁵ Detaylı bilgi için bkz. Bahâüddinzâde Muhyiddin Mehmed, *Şerhü'l-Esmâi'l-Hüsnâ*, çev. Ali Salahaddin Yiğitoğlu (İstanbul: Ketebe, 2021).

²⁶ Ebu Muhammed Sadreddin Rûzbihân b Ebi Nasr Baklî, *Şerh-i şathiyyat*. (Tahran: Gencine-i Nuviştehay-i İran, 1966); Süleyman Uludağ, “Şerh-i Şathiyyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/568-569.

“Subhâne men lem yec‘ali“l halka ileyhi sebilen illa bi‘l aczi min mârifetihi” sözünün şerhi olan bu eserde marifetullaha giden yolları açıklamış,²⁷ *Şerh-i kelâmi‘l-Vâsıtî*’de Ebu Bekir Vâsıtî’nin (ö. 320/932) “În künte kâimen biğayrike fe ente fe inne bilâ cem‘ ve tefrikatin” sözünü tasavvufî manada şerh etmiş,²⁸ *Şerh-i kelimât-i Bedreddîn*’de Şeyh Bedreddin’in (ö. 823/1420) “Allah‘ı hakkıyla bilselerdi, bazı fertler dışında Allah‘a kimse ibadet etmiş olmazdı. Fakat Allah kalplerini mühürledi de heva ve heveslerini kendilerine ilah edindiler. Bu şekilde olmasında bir hikmet vardır.” cümlesini tasavvufî olarak şerh etmiş,²⁹ aynı şekilde *Şerh-i kelâm-ı Câfer-i Sâdık*’ta da Cafer-i Sâdık‘ın “Kim faslı vasıldan, hareketi sükûndan ayırt ederse, tevhidde sükûna ulaşmış olur.” cümlesini tasavvufî mahiyette şerh etmiştir.³⁰

Yukarıda bahsedilen şerhlerden başka sûfilerin kaleme aldığı şiir ve mesnevîler ile tasavvufun mahiyetini anlatan klasiklere yazılmış tasavvufî şerhler de bulunmaktadır. Şiir ve mesnevî şerhi olarak tanımlayabileceğimiz bu eserlerin daha çok tarikatlar dönemini ifade eden 12. yüzyıldan sonra yazılmaya başlandığı söylenebilir. Şiir ve mesnevî türünde üzerine en fazla şerhin İbnü‘l- Fârız‘ın (ö. 632/1235) *Nazmü‘s-sülûk (Tâiyyetü‘l-kübrâ)*, Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin *Mesnevî-i Ma‘nevî*, Fahreddin Irâkî’nin (ö. 688/1289) *Lema‘ât*, Sa‘dî-i Şîrâzî’nin (ö. 691-1292) *Gülîstan* ve *Bostan*, Şebüsterî’nin (ö. 720/1320) *Gülşen-i râz* adlı eserlerine yazıldığı ifade edilebilir. Yukarıda sayılanlardan başka birçok şiir türü eser vermiş sûfinin şiir, kaside ve mesnevîleri şerh edilmiştir. “Bazı Tasavvufî Şerhlerin Listesi” başlığı altında bu şerhlere işaret edilecektir.

12. yüzyıldan sonra tasavvufî şerh niteliğinde yazılmış olup tasavvufî şerh geleneği bağlamında değineceğimiz son tür, tasavvufun mahiyetine dair yazılan eserlerin şerhleridir. Klasik eserler olarak da tanımlayabileceğimiz bu eserlerin müellifleri tarafından yazılma zamanı tasavvuf dönemine denk gelmekle birlikte bu eserlerin şarihleri esas alındığından inceleme sırası olarak 12. yüzyıldan sonraya bırakılmıştır. Bu bağlamda ilk dönem tasavvuf klasiklerinden olan Kuşeyrî’nin *Risâle*,

²⁷ Köstendili Mollâzâde Süleymân Şeyhî Efendî, *Şerh-i kelâm-ı kibâr* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları).

²⁸ Köstendili Mollâzâde Süleymân Şeyhî Efendî, *Şerh-i kelâm-ı Vasıtî* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, 283/7).

²⁹ Köstendili Mollâzâde Süleymân Şeyhî Efendî, *Şerh-i Kelimât-ı Bedr ed-din* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, 283/8).

³⁰ Birol Yıldırım, *Köstendili Süleymân Şeyhi Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 107.

Kelâbâzî'nin *Ta'arruf*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-kulûb*, Abdullah Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'iyle başlayıp Ahmed Gazzâlî (ö. 520/1126), Hemedânî (ö. 525/1131), Abdülhâlik Gücdüvânî (ö. 575/1179) ve Abdülkadir Geylânî'nin eserlerinin şerhiyle devam eden, Sadreddin Konevî ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerine yazılan şerhlerle zirve dönemini yaşadığı ifade edilebilecek bir şerh dönemi söz konusudur. Bu literatürdeki eserlerden her biri diğerinden farklılık arz ettiğinden örnek bir esere değinilmeden liste halinde sunulacaktır. Bununla literatürdeki her bir müellifin eserinin, yazılan şerhiyle birlikte akademik bir çalışmaya konu olacak şekilde kapsamlı bir incelemeye tâbi tutulmasını gerektiğini hatırlatmak gerekir. Zira tasavvufun halk arasında yayılımının şerh eserler üzerinden gerçekleştiği düşünüldüğünde şerh eserin ana eserden daha etkili olduğu ve tasavvufun şerh eserler üzerinden öğrenildiği söylenebilir. Bu açıdan ana metin ile şerh için yazılan eserin birlikte ele alınmasının tercih değil bir zaruret olduğu da ifade edilebilir.

1.3. Tasavvufî Şerhlerin Telif Sebepleri

Şerhler genel olarak ana metindeki kapalı ifadeleri izah etmek amacıyla yazılan eserlerdir. Söz konusu eserler tasavvufî şerhler olunca birçok sebebin şerh telifini gerekli kıldığı görülür. Bu çerçevede bir esere şerh yazılmasının ilk ve temel amacının Allah'ın rızasına erişme arzusu olduğu belirtilmelidir. Bununla birlikte şerh eserlerin yazılması sürecinde müridlerin veya kişinin dostlarının isteği de şerhlerin ortaya çıkmasında başrol oynamıştır. Öte yandan kısaca belirtmek gerekirse ayet ve hadislerdeki müjdeler, Müslümanlara yol gösterip onları irşat etme isteği, müellif ve esere duyulan iştihak, tasavvufî eserin okunmasıyla kişiye açılan manalar sonucu tasavvufî hikmet ve incelikleri yazıya dökme ihtiyacı, eserin anlaşılabilirliğini sağlama, esere yöneltilen eleştirileri cevaplama, eseri şerh etme isteği ve önceki şerhleri yetersiz görme gibi sebeplerin tasavvufî eserlerin şerh edilme noktasında etkili olduğu söylenebilir.

Örnekler üzerinden sûfilerin şerh faaliyetine girişme sebeplerini göstermek gerekirse Necmeddîn-i Dâye (ö. 654/1256) *Bahru'l-hakâik ve'l-meânî* adlı eserinin yazılış sebebine değinilebilir. Dâye'nin ilgili tefsiri öğrencilerine kolaylık sağlamak amacıyla yazdığı belirtilmiştir. Zira bu eserde tefsir, tevil, şeriat, tarikat ve hakikati bir araya getirmekle öğrencilerin kendinden önce veya sonraki müelliflerin eserlerine

ihtiyacını ortadan kaldırmayı amaçlamıştır.³¹ Bir başka işârî tefsir yazarı Abdürrezzak Kâşânî (ö. 736/1335) eseri *Hakâikü't-tefsîr*'i yazma sebebi olarak şeyhinin müjdesine mazhar olmaktan bahsetmiştir. Zira şeyhinin o zamana kadar yazılmamış bir tarzda tefsir kaleme alınacağını bildirmesi üzerine bu söze mazhar olmak için Kâşânî ilgili eserini yazmıştır.³² *Tefsîrü'l-Kur'ân* müellifi Molla Câmî (ö. 898/1492) tefsirini kaleme alma sebebi olarak hem sûfilerin isteğini hem de dil, belagat ve tasavvufî incelikleri bir araya getirme arzusundan bahsetmiş³³, aynı şekilde Kur'ân'ın mana denizinin geniş olduğunu düşünen Rûzbihân Baklî de bu mana ve işaretleri gösterebilmek adına tefsirini yazdığını belirtmiştir.³⁴

Hadislerin şerh edilmesinde “Ümmetimden dinle ilgili kırk hadis koruyan kimseyi Hak Teâlâ kıyamet gününde fakih ve âlim olarak diriltir.”³⁵ rivayetinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Benzer rivayetlere dayanarak kırk hadis yazma geleneğinin olduğu bilinmektedir. Anlaşılan o ki hadislerin ezberlenmesi veya korunması için başlayan kırk hadis yazma geleneği, okuyucunun anlaması için devamında şerh faaliyetine dönüşmüştür. Mesela *Te'vilâtü erbaîne hadîsen*'de hadisleri tasavvufî olarak şerh eden Cemal Halvetî (ö. 899/1494), yukarıdaki rivayetteki müjdeye mazhar olabilmek için hadisleri bir araya getirip şerh ettiğini belirtmiştir. Halvetî, hadisleri şerh etmesinin bir başka sebebini de “Kim bir kavme benzerse o da onlardandır.”³⁶ hadisiyle ilişkilendirmiştir. Buna göre Cemal Halvetî âlim ve faziletli kimseleri taklit ederek kendisinin de âlim ve faziletli kişilerden olma ümidiyle hadisleri bir araya getirip şerh ettiğini söylemiştir.³⁷

Tasavvufî şerhlerde karşılaşılan bir başka telif sebebi, eserleri Müminlerin istifadesine sunma isteğidir. Bu durumu İbn Meşîş'in (ö. 625/1228 [?]) salavatını şerh eden İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)'de görmek mümkündür. Zira kendisi salavatı

³¹ Mehmet Okuyan, *Necmuddin Dâye ve tasavvufî tefsiri* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994), 63.

³² Serhat Gültaş, *Abdürrezzak Kâşânî ve Tasavvufî Görüşleri* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 66.

³³ Davut Ağbal, “Molla Câmî Tefsiri'nde İşârî Yorumlar = Ishari Interpretations in the Tafsir of Mulla Jami”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 405.

³⁴ Ebu Muhammed Sadreddin Rûzbihân b Ebi Nasr Baklî, *Arâisü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*. (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 1/13.

³⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zeğlül (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1410), 2/270.

³⁶ Süleyman b. Dâvud b. el-Cârûd Ebû Dâvud et-Tayâlisî, *Müsned-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru hicrin, 1999), "Lübsü's-şühreti", 5 (No. 4031).

³⁷ Cemâlî Halvetî, *Te'vilâtü erbaîne hadîsen* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 686), 139a.

şerh etmedeki amacını bu salavatın insanların gönüllerine dokunma arzusu olarak açıklamıştır.³⁸ Bu durum İbn Berrecân'ın (ö. 536/1142) Allah'ın isimlerini şerh ettiği eserinde de kendini gösterir. Zira İbn Berrecân kendisinden Allah'ın doksan dokuz isminin sayılmasıyla kişinin cenneti hak edeceğini belirten hadisinin³⁹ şerh edilmesi istenince bu isteğe uygun olarak Allah'ın isimlerini şerh ettiğini bildirmektedir.⁴⁰

Tasavvufî eser ve müellifine duyulan iştîyak sonucu ilgili esere şerh yazıldığı da olmuştur. Mesela Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660) Mevlânâ (ö. 672/1273) ve eseri *Mesnevî*'ye bağlılığının ileri derecelere ulaşması sonucu kalbine açılan manalardan örülü bir *Mesnevî* şerhi kaleme aldığı belirtilmiştir.⁴¹ Abdullah Efendi'nin yaşadığı benzer bir durumu La'lîzâde Abdülbâki Efendi (ö. 1159/1746) yaşamış ve Abdullah Efendi'ye duyduğu iştîyakla *Meslekü'l-uşşâk*'ı şerh etmiştir.⁴²

Abdübaki Gölpınarlı, *Mesnevî*'ye şerh etme sebebi olarak kendisinden önce yapılan *Mesnevî* şerhlerinin Mevlânâ düşüncesiyle yazılmamasını göstermiştir. Zira ona göre önceki şerhlerde *Mesnevî*, Mevlânâ'dan ziyade İbnü'l-Arabî'nin görüşleri üzerinden şerh edilmiştir. Gölpınarlı da bu sebeple Mevlânâ'nın kendi sistemi içerisinde kalarak bir şerhini yazmıştır.⁴³

Yukarıdaki örneklerden de görüldüğü üzere sûfilerin eserleri, çoğunluğunu yine sûfilerin oluşturduğu müellifler tarafından temelde Allah rızasını kazanma ve eserin anlaşılabilirliğini sağlama amacıyla şerh edilmiştir.

³⁸ İsmail Hakkı Bursevi, *Şerhu Salavatü'l-Meşîşîyye li-İsmail Hakkı*. (İstanbul: Matbaa-i Bab-ı Hazret-i Seraskeriye, 1256), 2-3.

³⁹ Buharî, “Şurût” 18 [no:2736], “Deavât” 68 [no:6410]

⁴⁰ İbn Berrecân el-işbilî, *Şerhu esmâi'l-hüsnâ*, 26-27.

⁴¹ İlgili kısım için bkz. Ülker Aytekin, *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerîf Şerhi* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002), 182-183.

⁴² La'li-zade Abdübaki, *Hediyetü'l-müştak*. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 110-111.

⁴³ Abdübaki Gölpınarlı, *Mesnevi ve şerhi*. (İstanbul : Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, 1973), 7.

1.4. Bazı Tasavvufî Şerhlerin Listesi

İŞÂRÎ TEFSİRLER	
MÜELLİF	ESER
Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)	<i>Tefsîru'l-Hasan el-Basrî</i>
Cafer-i Sâdık (ö. 148/765)	<i>Tefsîru'l-Kur'ân</i>
Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896)	<i>Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm</i>
İbn Atâ (ö. 309/922)	<i>Tefsîru İbn Atâ</i>
Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021)	<i>Hakâikü't-Tefsîr</i>
Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072)	<i>Letâifü'l-işârât</i>
İbn Berrecân (ö. 536/1142)	<i>Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm</i>
İbn Berrecân (ö. 536/1142)	<i>Îzâhu'l-Hikme Bi Ahkâmi'l-'İbre</i>
Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209)	<i>Arâisü'l-beyân</i>
Şehabeddin Sühreverdî (ö. 632/1234)	<i>Nuğbetü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân</i>
Sadreddin Konevi (ö. 673/1274)	<i>İ'câzü'l-beyân fî te'vîli ümmi'l-Kur'ân</i>
Necmeddin Dâye (ö. 654/1256)	<i>Bahrü'l-Hakâik ve'l-Meânî fî tefsîri's-seb'î'l-mesânî</i>
Abdürrezak Kâşânî (ö. 736/1335)	<i>Hakâiku't-te'vîl fî Dekâiki't-Tenzîl, Te'vîlâtü'l-Kur'ân</i>
Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420)	<i>Tefsîr-i Süver-i Semâniyye, Tefsîr-i Süre-i Fâtiha</i>

Afifüddin b. Süleyman el-Yâfî (ö. 768/1367)	<i>el-Envâru'l-lâiha fî esrâri'l-Fâtîha</i>
Yakub Çerhî (ö. 851/1447)	<i>Tefsîr-i Ya'kûb-i Çerhî</i>
Alâeddin Ali Semerkandî (ö. 860/1456)	<i>Bahrü'l-ulûm</i>
Molla Câmî (ö. 898/1492)	<i>Tefsîru'l-Çur'ân</i>
Cemal Halvetî (ö. 899/1494)	<i>Envâru'l-kulûb</i>
Bâyezîd-i Rûmî (ö. 900/1494)	<i>el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-ğaybiyye el-mûdihâtü li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l- hikemi'l-furkâniyye</i>
Cemaleddin Karamânî (ö. 933/1527)	<i>Tefsîr-i Cemâl Halîfe</i>
Kara Çelebi Muhammed et-Tîrevî (ö. 1601)	<i>Tefsîru sûreti'l-Fâtîha ve Yâsîn</i>
Aziz Mahmud Hüdâî (ö. 1038/1628)	<i>Nefahâtü'l-üins</i>
İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631)	<i>Fütûhât-ı Ayniyye</i>
İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631)	<i>Misbâhu'l-esrâr</i>
İbrahim Kırımî (ö. 1738)	<i>Risâletü'n-nûriyye fî keşfi esrâr'i-nâriyye fî tefsîr-i âyeti'n-nûr</i>
İzzeddin Eşrefzâde (ö. 1153/1740)	<i>Enîsü'l-cinân</i>
Veliyüddin b. Halîl el-Bükâî (ö. 1770)	<i>Tefsîru sûreti'l-İhlâs</i>
Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788)	<i>Tefsîru sûreti'l-Fâtîha</i>
Gazzîzâde Abdülatif Efendi (ö. 1832)	<i>Tefsîru'l-Fâtîha</i>

Evliyâzâde İsmail Hakkı (ö. 1865)	<i>Miftâhu't-tefâsîr</i>
Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde (ö. 1882)	<i>el-Mevridü'l-hass bi'l-havass fî tefsiri sûreti'l-İhlâs</i>
Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1888)	<i>Risâletü fî tefsîri'l-Fâtiha</i>
Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1888)	<i>İhlâs-ı şerîf tefsiri</i>

TASAVVUFÎ HADİS ŞERHLERİ	
MÜELLİF	ESER
Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932)	<i>Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl</i>
Ebû Bekir Kelâbâzî (ö. 380/990)	<i>Bahru'l-fevâid</i>
Ahmed Rıfâî (ö. 578/1182)	<i>Hâletü ehli'l-hakîka ma'allâh</i>
Sa'deddîn-i Hammûye (ö. 671/1272)	<i>Te'vîl-i ehâdis-i 'Aşere</i>
Sa'deddîn-i Hammûye (ö. 671/1272)	<i>Mefâtihi'l-esrâr</i>
Sadreddin Konevi (ö. 673/1274)	<i>Şerhu'l-hadîsi'l-erbaîn</i>
Molla Câmî (ö. 898/1492)	<i>Risâle-i Şerh-i Hadîs</i>
Cemal Halveti (ö. 899/1494)	<i>Te'vilâtü Erbaîne Hadîsen</i>
Cemal Halveti (ö. 899/1494)	<i>Şerhu Erbaîne Hadîsen Kudsiyyen</i>
Cemaleddin Karamânî (ö. 933/1527)	<i>Şerhu'l-hadîsi'l-erbaîn</i>
Sofyali Bali Efendi (ö. 960/1553)	<i>Şerhu hadîsi küntü kenzen</i>

Lâmekanî Hüseyin Efendi (ö. 1035/1625)	<i>Küllü şey'in yerciu ilâ aslihî</i>
İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631)	<i>Hadîs-i Erbaîn Şerhi</i>
Abdülmeceid Sivâsî (ö. 1639)	<i>Bidâatü'l-vâizîn</i>
İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)	<i>Şerhu'l-Erbaîne hadisen</i>
Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788)	<i>Hadîs-i erbain binukât</i>
Süleyman Köstendilî (ö. 1235/1819-20)	<i>Te'vîlât-ı Hadîs-i Erbaîn</i>
Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde (ö. 1882)	<i>Feyzu'l-muğni min hadîs-i men taleben</i>
Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (ö. 1893)	<i>Levâmiu'l-ukûl</i>

VİRD, ZİKİR VE SALAVAT ŞERHLERİ

MÜELLİF	ESER	ŞÂRİH	ŞERH ESER
Abdüsselâm b. Meşîş	<i>es-Salavâtü'l-Meşîsiyye</i>	İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)	<i>es-Salavâtü'l-Meşîsiyye</i>
		Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1888)	<i>et-Temşîş alâ-Salavâti ibn Meşîş</i>
Şihabüddin Sühreverdi (ö. 632/1234)	-	Ali b. Ahmed Gûrî	<i>Kenzü'l-ibâd fî şerhi'l-evrâd</i>
Zeynüddin el-Hâfî (ö. 838/1435)	<i>Evrâd-ı Zeyniyye</i>	Kutbuddin İznikî (ö. 821/1418)	<i>Tenvîrû'l-evrâd</i>

Yahyâ Şirvânî (ö. 870/1466)	<i>Vird-i Settâr</i>	Kara Çelebi Muhammed et- Tîrevî (ö. 1601)	<i>Şerh-i vitr-i Settâr</i>
		Ömer Fuâdî (ö. 1046/1636)	<i>Şerhu vird-i Settâr</i>
		Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788)	<i>Şerhu vird-i Settâr</i>
		Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde (ö. 1882)	<i>Fethu'l-esrâr Şerhu virdi's- Settâr</i>
Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî (ö. 656/1258)	<i>Hizbü'l-ber/ Hizbü'l-kebîr</i>	Abdurrahman b. Muhammed el- Fâsî (ö. 1036/1626)	<i>Şerhu Hizbi'l-ber el-ma'rûf bi'l- Hizbi'l-kebîr</i>
		Muhammed Murtaza Zebidi (ö. 1205/1791)	<i>Tenbîhü'l- 'ârifi'l-basîr 'alâ esrâri'l-Hizbi'l-kebîr</i>
		Ömer eş-Şebrâvî (ö. 1303/1886)	<i>Tenvîrû's-sadr Şerhu Hizbi'l-ber</i>
Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî (ö. 656/1258)	<i>Hizbü'l-bahr</i>	Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk (ö. 899/1493-94)	<i>Şerhu Hizbi'l-bahr</i>

		Muhammed Bello (ö. 1837)	<i>Şerhu Hizbi'l-bahr</i>
		Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî (ö. 1909)	<i>Kılâdetü'n-nahr fî şerhi Hizbi'l-bahr</i>
Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385)	<i>Evrâdü'l-fethiyye</i>	Açıkbaş Mahmud Efendi (ö. 1077/1666)	<i>Evrâd-ı Fethiyye Şerhi</i>
		Muhammed Ca'fer Ca'ferî	-
Ebu'l-Hasan es-Sekkâf (ö. 813/1410)	<i>Salâtü's-Sakkâf</i>	Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde (ö. 1882)	<i>Salâtü'l-ithâf bi-şerhi Salâti's-sakkâf</i>
Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö. 870/1465)	<i>Delâilü'l-hayrât</i>	Kara Dâvud (ö. 1170/1756)	<i>Tevfikü muvaffikî'l-hayrât fî îzâhi meâni Delâilü'l-hayrât</i>
		Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1888)	<i>Şerhu Delâilü'l-hayrât</i>
		Yûsuf eş-Şâfiî en-Nebhânî (ö. 1932)	<i>ed-Delâlatü'l-vâdihât 'alâ Delâ'ili'l-hayrât</i>
Ali el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605)	<i>el-Hizbü'l-a'zam ve'l-virdü'l-efham</i>	Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788)	<i>Hâşiye-i Hizb-i A'zam</i>

Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1165-66)	<i>ed-Delâ'il</i>	Abdülganî b. İsmâil Nablûsî (ö. 1143/1731)	<i>Şerhu evrâdi's-Şeyh Abdülkadir</i>
		Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788)	<i>Şerh-i Evrâd-ı Kâdirî</i>
Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)	<i>Devrü'l-a'lâ</i>	Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde (ö. 1882)	<i>Fashu Dürri'l-ağlâ şerhu devri'l-a'lâ</i>
	Salavat	Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1888)	<i>Şerh-i evrâd-ı Üsbu'iyye</i>
	<i>Salât-ı Feyziyye</i>	Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1888)	<i>Mecâli'z-Zehrâ alâ's-Salavâti'l-Kübrâ li's-Şeyhi'l-Ekber</i>
Ahmed Bedevî (ö. 675/1276)	<i>Evrâd</i>	Mustafa Ayderûsî (ö. 1192/1778)	<i>Fethu'r-rahmân</i>
Kutbüddin Bekrî (ö. 1162/1749)	<i>Delâ'ilü'l-kureb</i>	Muhammed Murtaza Zebidi (ö. 1205/1791)	<i>Bulûğu aksa'l-ereb bi-şerhi Delâ'ili'l-kureb</i>
Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde (ö. 1882)	<i>Seb'u teveccühât ve cem'u tevessülat</i>	Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde (ö. 1882)	<i>Reşâhatü'l-esnâ alâ teveccühâti'l-esmâ</i>

ESMÂ-İ HÜSNÂ ŞERHLERİ	
MÜELLİF	ESER
Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072)	<i>et-Tahbîr fi't-tezkîr</i>
Gazzâlî (ö. 505/ 1111)	<i>el-Maksadü'l-esnâ</i>
Yûsuf el-Hemedânî (ö. 535/1140)	<i>Safâvetü't-tevhîd li-taşfiyeti'l-mürîd</i>
İbn Berrecân (ö. 536/1142)	<i>Şerhu'l-esmâ'i'l-hüsnâ</i>
İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)	<i>Keşfü'l-ma'nâ an sırri esmâillahi'l-hüsnâ</i>
Şehâbeddin Sühreverdî (ö. 632/1234)	<i>Şerhü esmâi'l-erbaîn</i>
Sadreddin Konevi (ö. 673/1274)	<i>Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ</i>
Afifüddin Tilimsânî (ö. 690/1291)	<i>Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye</i>
Yahya Şirvani (ö. 870/1466)	<i>Şerh-i Esmâ'-i Semâniyye</i>
Yakub Çerhî (ö. 851/1447)	<i>Şerh-i esmâ-i hüsnâ</i>
Muhammed b. Yûsuf Senûsî (ö. 895/1490)	<i>Şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ</i>
Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk (ö. 899/1493-94)	<i>Şerhu'l-Esmâi'l-hüsnâ</i>
Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 952/1545)	<i>Şerhu'l-Esmâi'l-hüsnâ</i>
Sun'ullah Gaybî (ö. 1087/1676)	<i>Risâle-i esmâ</i>
Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694)	<i>Şerh-i esmâ-i hüsnâ</i>

İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)	<i>Risâle-i şerh-i esmâ-i seb‘a</i>
İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)	<i>Risâletü'l-Hazarât</i>
Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788)	<i>Şerhi esmâ-i hüsnâ</i>
Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde (ö. 1882)	<i>Fecrü'l-esmâ ve subhu'l-müsemmâ</i>
Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde (ö. 1882)	<i>Seyrü'l-esmâ ve sirru'l-müsemmâ</i>

SÛFÎLERİN SÖZ, CÜMLE VE MENKİBELERİNİN ŞERHLERİ		
MÜELLİF	ESER	ŞERHE KONU OLAN SÛFÎ VEYA SÖZ
Ebü'l-Kâsım es-Sıkkîlî (ö. 423/1032)	<i>Kitâbü'ş-Şerh ve'l-beyân limâ eşkele min kelâmi Sehli't-Tüsterî</i>	Sehl b. Abdullah et-Tüsterî
Yûsuf el-Hemedânî (ö. 535/1140)	<i>Safâvetü't-tevhîd li-taşfiyeti'l-mürîd</i>	Ebu'l-Hasan Harakânî “Sûfî mahluk değildir.”
Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209)	<i>Şerh-i şathiyyât</i>	Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Rûzbihân Baklî
Necmeddin Dâye (ö. 654/1256)	<i>Risâle-i 'İşk u 'Akl</i>	Harakânî-“Sûfî mahlûk değildir”
Abdürrezak Kâşânî (ö. 736/1335)	<i>Şerhu Haber-i Kümeyl</i>	Hız. Ali'nin Hakikat Nedir? sorusuna karşı verdiği cevabın şerhi

Kutbuddin İznîkî (ö. 821/1418)	<i>Şerhu Sübhâneke mâ 'arafnâke hakka ma 'rifetike</i>	<i>Sübhâneke mâ 'arafnâke hakka ma 'rifetike</i>
Akşemseddin (ö. 863/1459)	<i>Risâle-i şerh-i akvâl-i Hacı Bayram-ı Velî</i>	Hacı Bayram-ı Velî
Muhammed Abdürraûf Münâvî (ö. 1031/1622)	<i>ed-Dürerü'l-cevheriyye fî şerhi'l-Hikemi'l- 'Atâ 'iyye</i>	İbn Atâullah el-İskenderî
Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788)	<i>Şerhi kavli Ebîbekir</i>	Hz. Ebu Bekir
Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788)	<i>Şerhi kavli Bistâmî</i>	Bâyezid-i Bistâmî
Süleyman Köstendilî (ö. 1235/1819-20)	<i>Şerh-i kelâm-ı kibâr</i>	Hz. Ebu Bekir-Subhâne men lem yec'ali'l halka ileyhi sebilen illa bi'l aczi min mârifetihî
Süleyman Köstendilî (ö. 1235/1819-20)	<i>Şerh-i kelâm-ı Vâsıtî</i>	Ebû Bekir Vâsıtî- <i>În künte kâimen biğayrike fe ente fe inne bilâ cem' ve tefrikatin</i>
Süleyman Köstendilî (ö. 1235/1819-20)	<i>Şerh-i kelâm-ı Cafer-i Sâdık</i>	Cafer-i Sâdık Hazretleri- <i>"Men arefe'l-fasle nine'l-vasli ve'l-hareketi mine's-sukûni fe-gad belega meblağal karâri fi't-tevhîdî</i>
Süleyman Köstendilî (ö. 1235/1819-20)	<i>Şerh-i kelimât-ı Bedreddin</i>	Şeyh Bedreddin-"Allah"ı hakkıyla bilselerdi, bazı fertler dışında O'na kimse ibâdet etmiş olmazdı. Fakat Allah kalplerini mühürledi de heva ve heveslerini

		<i>kendilerine ilah edindiler. Bu şekilde olmasında bir hikmet vardır.”</i>
Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde (ö. 1882)	<i>İmdâd fi'l-mebde ve'l-meâd</i>	Hasan Sezâî Efendi'nin mebde ve meâdla alâkalı sözleri
Prizrenli Abdürrahim Fedai (ö. (1303/1885))	<i>Şerh-i Sırrı Enel-Hak</i>	Hallâc-ı Mansûr-“Ene'l-Hak”
Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1888)	<i>Şerh-i Kelimâti's-Şeyh Necmeddin-i Kübrâ (Risâletü'n-Necmiye)</i>	Necmeddin-i Kübrâ “Şeriat gemi gibidir, tarîkat ise deniz. Hakikat de inciye benzer. Kim isterse gemiye biner, sonra denize açılır, daha sonra da inciye kavuşur. Bu sıralamayı bırakan inciye kavuşamaz”
	<i>Şerh-i Kelâm-ı İmâm Ali İmam-ı Ali</i>	Hz. Ali- “Me'l-halku fi't-timsâl”

ŞİİR, BEYİT VE MESNEVÎ ŞERHLERİ			
MÜELLİF	ESER/BEYİT	ŞÂRİH	ŞERH ESER
Ebû Saîd-İ Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049)	Rubai	Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788)	<i>Şerh-i rubai'i Ebi Said Ebi'l-Hayr</i>
Ebü'l-Mecd Senâî-yi Gaznevî (ö. 525/1131 [?])	<i>Hadîkatü'l-Hakîka</i>	Abdüllatîf el-Abbâsî el-Gucerâtî	<i>Letâ'ifü'l-hadâ'ik min nefâ'isi'd-dekâ'ik</i>

Ebû Medyen (ö. 594/1198)	<i>Yaşamanın lezzeti dervişlerle sohbettir...</i>	İbn Atâullah El- İskenderî (ö. 709/1309)	<i>Unvânu't-tevfîk fî âdâbi't- tarîk</i>
Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221)	<i>Pendnâme</i>	İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)	<i>Şerh-i Pend-i Attâr</i>
		Mehmed Murâd el- Nakşibendî (ö. 1848)	<i>Mâ-Hazar</i>
		Hasan Şuûrî (ö. 1105/1693)	<i>Şerh-i Pend-nâme-i Attâr</i>
		Abdülmecid b. Şeyh Nasuh (ö. 1556)	<i>Şerh-i Nazm-ı Miftâh-ı Pend-i Attâr</i>
		Mustafa Şem'î (ö. 1011/1602-1603 [?])	<i>Şerh-i Pend-i Attâr (Saâdetnâme)</i>
İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235)	<i>Hamriyye</i>	Molla Câmî (ö. 898/1492)	<i>Şerh-i Mîmiyye-i Hamriyye-i Fâriziyye</i>
		Abdullah Salâhî Uşşâkî (ö. 1197/1783)	<i>Tercüme-i aşk</i>
		İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631)	<i>Şerh-i Kasîdeti'l-Mîmiyye ve'l-Hamriyye</i>
İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235)		Molla Câmî (ö. 898/1492)	<i>Şerh-i Kasîde-i Tâ'îyye-i Fâriziyye</i>

	<i>Tâiyye</i>	İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631)	<i>el-Makâsidü'l-aliyye</i>
Muhyiddin İbnü'l- Arabî (ö. 638/1240)	<i>Sümme yekün lem lehû gîle...</i>	Abdürrezak Kâşânî (ö. 736/1335)	<i>Şerhu Hamsi Ebyat li'ş- Şeyhi'l-Ekber</i>
	Fusûs'taki Bazı Beyitler	İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)	<i>Şerh-i Ebyât-ı Fusûs</i>
	<i>“Eğer bir sırrın sahibiysen gayb suyuyla abdest al...”</i>	Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788)	Beyit Şerhi
	<i>“zannı kesirle vücûd senin olduğun sanarsın...”</i>	Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1888)	<i>Şerh-i Kasîde-i Şeyhü'l- Ekber</i>
	Kaside	Osman Fazl-ı Atpazârî (ö. 1102/1691)	<i>Tecelliyât-ı Berkıyye</i>
Mevlana Celaleddin- i Rûmî (ö. 672/1273)	<i>Mesnevi-i Manevî⁴⁴</i>	Şeyh Muîniddin b. Mustafa	<i>Ma'nevî-i Murâdiyye</i>
		İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631)	<i>Mecmûatü'l-letâif</i>
		Mehmed Murâd el- Nakşibendî (ö. 1848)	<i>Hulasâtü'r-rûh</i>

⁴⁴ Diğer şerhler için bkz. İsa Çelik, *Âbidin Paşa (1259/1843-1324/1906)'nın Mesnevî Şerhi ve tasavvufî düşünceleri* (Atatürk Üniversitesi, Thesis, 2001), X, 270 y./76-79.

		Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644)	<i>Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî</i>
		İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)	<i>Rûhu'l-Mesnevî</i>
		Kemâleddin Harizmî Kübrevî (ö. 836/1433)	<i>Cevâhirü'l-esrâr ve zevâhirü'l-envâr</i>
		Muhammed Rezavî	<i>Mükâşefet-i Revazî</i>
		Muhammed Ali Leknevî'nin (ö. 1225/1810)	<i>Şerh-i Mesnevî-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî</i>
Mevlana Celaleddin-i Rûmî (ö. 672/1273)	<i>“Hak ilmi sûfî ilminde yok oldu...”</i>	Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788)	Beyit Şerhi
Sa'dî-i Şîrâzî (ö. 691/1292)	<i>Gülistân</i>	Mustafa Şem'î (ö. 1011/1602-1603 [?])	<i>Şerh-i Gülistân</i>
	<i>Bostân</i>	Mustafa Şem'î (ö. 1011/1602-1603 [?])	<i>Şerh-i Bostân</i>
İbn Atâullah El-İskenderî (ö. 709/1309)	<i>el-Münâcâtü'l-‘Atâ’iyye</i>	Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk (ö. 899/1493-94)	<i>Şerhu Hikemi İbn ‘Atâ’illâh İskenderî</i>
		İbn Acîbe eş-Şâzelî (ö. 1224/1809)	<i>Îkâhü'l-himem fî şerhi'l-Hikem</i>

Yûnus Emre (ö. 720/1320 [?])	“Çıktım erik dalına...”	İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)	Şerhi ebyat-ı Yûnus Emre
Mahmud Şebüsterî (ö. 720/1320)	Gülşen-i Râz⁴⁵	Elvân-ı Şîrâzî (ö. 829/1426“dan sonra)	Tercüme-i Gülşen-i Râz
		Ahmed b. Ataullah el-Kırîmî (ö. 849/1474)	Gülzâr-ı Demsâz der Şerh-i Gülşen-i Râz
		Ahmed-i İlâhî (ö. 869/1490)	Şekâiku ’l-Haykâik
		Yahyâ Şîrvânî (ö. 870/1466)	Şerh-i Suâlât-ı Gülşen-i Esrâr
		Sâinuddin Ali b. Muhammed Turke İsfehânî, (ö. 836/1432)	Şerh-i Gülşen-i Râz
		Kemâleddin Hüseyin İlâhî Ebherî Erdebîlî (ö. 950/1543)	Şerh-i Gülşen-i Râz
Hüsrev-i Dihlevî (ö. 725/1325)	Beyit	Molla Câmî (ö. 898/1492)	Risâle-i Şerh-i Beyt-i Hüsrev-i Dihlevî
Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428)	el-Beâdirul gaybiyye fi’n-nevâdiril ayniyye	Abdülğanî b. İsmâil Nablûsî (ö. 1143/1731)	el-Marifetul Gaybiyye

⁴⁵ Diğer şerhler için bkz. Muammer Cengiz, *Bir Tasavvuf Klasiği Olarak Mahmud Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Mesnevîsi* (Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 101-135.

Hacı Bayram Velî (ö. 833/1430)	“Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde...”	Muhammed Nûru’l-Arabî (ö. 1888)	<i>Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Velî</i>
		İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)	<i>Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Veli (Şerhü’l-Kasîdeti’l-İrfâniyye)</i>
		Mehmed Sahfî Efendi (ö.1733)	<i>Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Veli</i>
	Gazel	Abdülhay Celvetî (ö. 1117/1705)	<i>Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Velî</i>
Yazıcıoğlu Mehmed Efendi (ö. 855/1451)	<i>Muhammediyye</i>	İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)	<i>Şerhu’l-Muhammediyye (Ferâhu’r-rûh)</i>
Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469-70)	“ <i>Aceb hayrân-u mestim ki bilişten bilmezem yârî, gözümün her kande kim baksa görünür suret-i Rahmân...</i> ”	Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788)	Beyit Şerhi
	“ <i>Tecellî şevki dîdârun beni mest eyledi hayrân / Ene’l-Hak sırrını cânım anun için itmedi pinhân</i> ”	Abdullah Salâhî Uşşâkî (ö. 1197/1783)	-
Muslihuddin Mustafa (ö. 896/1491)	Rubai	Cebbarzâde Mehmed Ârif (ö. 1339/1920)	<i>Dâfiu’z-zulem li-kulûbi’l-ümem: Şerhu nutki Şeyh Vefâ</i>

Molla Câmî (ö. 898/1492)	<i>Şerh-i Levâyah-i Câmî</i>	Abdurmelik bin Abdulğafûr Lârî el-Ensârî (v. 912/1506)	<i>Eşî'atü'l-Levâyah</i>
	<i>Deryây-ı Ebrâr</i>	M. Ali Özkan	-
	<i>Bahâristân</i>	Mustafa Şem'î (ö. 1011/1602-1603 [?])	<i>Şerh-i Bahâristân</i>
		Mehmed Şakir	-
	<i>Tuhfetü'l-ibrâr</i>	Mustafa Şem'î (ö. 1011/1602-1603 [?])	<i>Şerh-i Tuhfetü'l-ahrâr</i>
	<i>"Kâinata olan her şey vehim veya hayal veya aynadaki akisler veya gölgelerdir..."</i>	Mehmed Kemâleddin Harîrizâde (ö. 1882)	<i>Şerhü beyt-i Mevlânâ Câmî</i>
	<i>"Her lahza senin arzunla arkadaş olup saçımın teli uçmaktadır..."</i>	Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788)	Beyit Şerhi
Yûsuf Sîneçâk (ö. 953/1546)	<i>Cezîre-i Mesnevî</i>	Abdullah Bosnevî (ö. 1644)	<i>Şerh-i Cezîre-i Mesnevî</i>
		Muhammed Murtaza Zebidi (ö. 1205/1791)	<i>Şerh-i Cezîre-i Mesnevî</i>
Hamza Fansûrî (ö. 1590-1600)	Rubai	Şemseddin-i Sumatrânî (ö. 1039/1630)	<i>Şerhu Rubâiü Hamzâ Fansûrî</i>

	Şiir	Şemseddin-i Sumatrânî (ö. 1039/1630)	<i>Şerh Şiir Ikan Tongkol</i>
Hâce Bâkî Billâh (ö. 1012/1603)	Rubai	İmam Rabbânî (ö. 1034/1624)	<i>Keşfü'l-gayn fî şerhi'r-rubâiyyeteyn</i>
Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628)	<i>“Ezelden aşkla biz yâne geldik / Hakikat şem‘ine pervâne geldik...”</i>	Yâkub Afvî (ö. 1149/1736)	<i>Lem‘a-i Nûrâniyye fî şerhi kelimâti Hüdâiyye</i>
Abdülmeccid Sivâsî (ö. 1639)	<i>Kâside-i Abdülmeccid es-Sivâsî</i>	Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644)	<i>Cilâu Uyûni'l-Arâyisi'l-Muhaddara</i>
Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660)	<i>Meslekü'l-uşşâk</i>	La‘lîzâde Abdülbâki Efendi (ö. 1159/1746)	<i>Hediyyetü'l-müşâtak</i>
Şah Muhammed Bedahşî (ö. 1071/1661)	Rubailer	Şah Muhammed Bedahşî (ö. 1071/1661)	<i>Şerh-i Rubâ‘yyât</i>
Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694)	Divan	Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1888)	<i>Şerh-i Dîvân-ı Niyâzî</i>
		Ali Örfî Efendi (ö. 1887)	<i>Şerhi Divanı Niyazı Mısrî</i>
	<i>“Müşkilim var size ey Hak dostları eylen küşâd...”</i>	İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)	<i>Es‘ile-i Şeyh Mısrî‘ye Ecvibe-i İsmâil Hakkı</i>
		Mehmed Kemâleddin	

	Gazel	Harîrîzâde (ö. 1882)	<i>Şerhu Gazeliyyât-i Niyâzî</i>
	<i>“İlm bahr vücûd esdâf onun dürdânesiyem ben...”</i>	Hüseyin Vassâf (ö. 1929)	<i>Lücec-i Asrî Şerh-i Kelâm-ı Mısrî</i>
	<i>“Halk içre bir âyîneyem herkes bakar bir an görür”;</i> <i>“İbn-i vaktem ben ebü’l-vakt olmazam”</i>	Hüseyin Vassâf (ö. 1929)	<i>Mir’ât-ı İncilâ-yı Hakîkat</i>
İsa el-Mahvî el-Halvetî (ö. 1127/1715)	Beyit	Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788)	<i>Şerh-i Beyt-i İsa el-Mahvî</i>
Süleyman Köstendilî (ö. 1235/1819-20)	Nûn (ن) harfinin tasavvufî manalarına dair beyit	Süleyman Köstendilî (ö. 1235/1819-20)	<i>Şerh-i nûnân</i>
İmam Şernûbî (ö. 1929)	<i>Tâiyyetü’s-sülûk ilâ meliki’l-mulûk</i>	Abdülmeceid Şernûbî (ö. 1349/1930)	-
-	<i>“Âdem bir demdür...”</i>	İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)	<i>Risâle-i Şem‘iyye</i>
-	Çeşitli rubâiler	Molla Câmî (ö. 898/1492)	<i>Şerh-i Rubâ‘iyyât</i>

İbrahim Nîsâbûrî	Kaside	Molla Câmî (ö. 898/1492)	<i>Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr</i>
-------------------------	---------------	-------------------------------------	--

TASAVVUFUN MAHİYETİNE DAİR YAZILAN ESERLERİN BAZI ŞERHLERİ			
MÜELLİF	ESER	ŞÂRİH	ŞERH ESER
Abdülcebbar en-Nifferî (ö. 354/965'ten sonra)	<i>el-Mevâkıf</i>	Afifüddin Tilimsânî (ö. 690/1291)	<i>Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî</i>
Kelâbâzî (ö. 380/990)	<i>et-Ta'arruf li- mezhebi ehli't- tasavvuf</i>	Muhammed Müstemlî Buhârî	<i>Şerhü't-Ta'arruf</i>
		Kadı Alâaddin Ali b. İsmail et-Tebrizi el- Konevî (ö.729/1328)	<i>Hüsnü't-tasarruf</i>
		Nî'metullah Nizam b. Muhammed el- Erdebîlî (ö. 800'den sonra)	<i>Rumûzu'l-ârifîn ve künûzü'l-âşıkîn (Şerh-i müşkilâti't-Ta'arruf fi't- tasavvuf)</i>
Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996)	<i>Kâtu'l-kulûb</i>	Ebu Abdullah et- Taberi b. Abdullah el-Mühtedi	<i>Tebstü Kitabı Kâtu'l- Kulûb fi Muamelâti'l- Mahbûb</i>
		İbn Abbâd er-Rundî	<i>el-Beyânü's-şâfi</i>
		Muhammed el-Esvî	<i>Hayâtü'l-kulûb fi keyfiyeti'l-vüsûl ile'l- mahbûb</i>
		Ebu Yahya Zekeriyya b.	<i>İhkâmü'd-delâle alâ tahrîr- i Risâle</i>

Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072)	<i>Risâletü'l-Kuşeyrî</i>	Muhammed Ansârî (ö. 926/1520)	
		Sedîdüddin Ebu Muhammed Abdulmutî b. Mahmud Lahmî İskenderî (ö. 665/1266)	ed-Delâle fî fevâidi'r-Risâle
		Seyyid Muhammed Hüseyinî	<i>Şerh-i Risâle-i Kuşeyrîye</i>
Abdullah Herevî (ö. 481/1089)	<i>Menâzilü's-sâirîn</i>	Sedîdüddin Ebu Muhammed Abdulmutî b. Mahmud Lahmî İskenderî (ö. 665/1266)	<i>Şerhu Menâzili's-sâirîn</i>
		Afifüddin Tilimsânî (ö. 690/1291)	<i>Şerhu Menâzili's-sâirîn ilâ'l-Hakkı'l-mübîn</i>
		Abdürrezak Kâşânî (ö. 736/1335)	<i>Şerhu Menâzili's-sâirîn</i>
		İbn Kayyım el-Cevziye (ö. 751/1350)	<i>Medâricü's-sâlikîn</i>
		Mahmud Firkâvî (ö. 8. yy)	<i>Şerhu Menâzili's-sâirîn</i>
		Nureddizade Muslihiddin Mustafa (981/1573)	<i>Terceme-i Menâzili's-sâirîn</i>

		Abdür-rauf Münâvî (ö. 1031/1621)	<i>Şerhu Menâzili's-sâirîn</i>
		İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631)	<i>Minhâcü'l-fukarâ</i>
		Mehmed Fakrî Kırımî (ö. 1151/1738)	<i>Âb-ı hayat</i>
		Ebu'l-Feyz Hüseyin Mahmud el-Menûfî (ö. 1972)	<i>et-Temkîn fî Menâzili's-sâirîn</i>
		Muhsin Bînâ	<i>Makâmâ-ı manevi terceme ve tefsîr-i Menâzili's-sâirîn</i>
		Muhammed b. İbrahim Şemseddin el-Makdisî	<i>Kitâbu şerhi Menâzili's-sâirîn</i>
		Yahya b. Ali el-Fârisî	<i>Mir'âtü'n-nâzirîn fî şerhi Menâzili's-sâirîn</i>
		Bedreddin Muhammed et-Tüsterî (ö. 732/1332)	<i>Şerhu Menâzili's-sâirîn</i>
		Zeyneddin el-Hâfî (ö. 938/1435)	<i>Şerhu Menâzili's-sâirîn</i>
		Şemseddin Muhammed Tebâdekânî (ö. 891/1486)	<i>Şerhu Menâzili's-sâirîn</i>

		Şerefüddin Mahmud b. Muhammed et- Tâlibî eş-Şâfî ed- Dergüzînî (ö. 743/1343)	<i>Tenezzülü's-sâfirîn fî şerhi Menâzili's-sâirîn</i>
		Ali Şirvânî	<i>Şerh-i Menâzili's-sâirîn</i>
		Ali Cum'a	<i>Sebîlü'l-mübtediîn fî şerhi'l-bidâyâti Menâzili's- sâirîn</i>
Ebû Hâmid el- Gazzâlî (ö. 505/1111)	<i>İhyâ-i ulûmi'd-dîn</i>	Muhammed Murtaza Zebidi (ö. 1205/1791)	<i>İthâfü's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn</i>
		Yûsuf Ahmed Sıdkı	<i>Mesîru umûmi'l- muvahhidîn tercümetü ve şerhu İhyâi ulûmi'd-dîn</i>
Ebû Hâmid el- Gazzâlî (ö. 505/1111)	<i>Minhâcü'l-âbidîn</i>	Mustafa el-Bekrî	-
		Abdülvehhâb eş- Şa'rânî (ö. 1123'den sonra)	<i>Makâsîdü Minhâcü'l- âbidîn</i>
		Abdullah el- Haddâdî (ö. 1132/1820)	<i>el-Müzâkere me'a'l-ihvân</i>
		İlyâs b. Abdullah	-
		Zeynî Dahlân (ö. 1303)	<i>Tenbîhü'l-ğâfilîn</i>

		Muhammed Abdülhak b. Şâh İlahâbâdî (ö. 1915)	<i>Sirâcü's-sâlikîn alâ Minhâci'l-âbidîn</i>
Ebû Hâmid el- Gazzâlî (ö. 505/1111)	<i>Eyyühe'l-veled</i>	Ahmed b. Ömer el- Hanefî (ö.)	-
		Hâdimî	-
Aynülkudât el- Hemedânî (ö. 525/1131)	<i>Temhîdât</i>	Gîsûdırâz (ö. 825/1422)	<i>Şerh-i Temhîdât</i>
Abdülkadir Geylani (ö. 561/1165-66)	<i>Mektûbât</i>	Abdullah el-Hazarî	<i>Şerhu Mektûbâtî'l-Kâdirî el-Gilânî</i>
Abdülkadir Geylani (ö. 561/1165-66)	<i>Fütûhu'l-gayb</i>	İbn Teymiyye (ö. 728/1328)	<i>Şerhu kelimât min Fütûhi'l- gayb</i>
		Abdülhak ed-Dihlevî (ö. 1052/1642)	<i>Miftâhu'l-fütûh</i>
Ebû Necîb es- Sühreverdî (ö. 563/1168)	<i>Âdâbü'l-mürîdîn</i>	Gîsûdırâz (ö. 825/1422)	<i>el-Hâtîme</i>
		Molla Ali el-Kârî (ö. 1014/1605)	<i>Fethu ebvâbi'd-dîn fî şerhi Âdâbi'l-mürîdîn</i>
		Cemâleddin b. Rükneddin el-Çiştî (ö. 1124/1712)	<i>Şerh alâ Âdâbi'l-mürîdîn</i>
Abdülhâlik Gücdüvânî (ö. 575/1179)	<i>Vesâyâ</i>	Fazlullah el-Huncî el-İsfehânî (ö. 927/1521)	<i>Şerh-i Vesâyâ-yi Âbdülhâlik-ı Gücdüvânî</i>

Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182)	<i>el-Hikemü'r-Rifâiyye</i>	Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî	Kalâ'idü'z-zeberced 'alâ Hikemi'r-Rifâ'î
Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221)	<i>Usûlü'l-a'sere</i>	Şeyh Mehmed Muhyiddîn el-Karahisârî (ö. 994/1586)	<i>Arâisü'l-Vüsûl Fî ğerhi'l-Usûl</i>
		Abdülġafûr Lârî (ö. 912/1506)	<i>Risâle Der Beyân-ı Tarikat-ı şuttâr (Usûlü'l-Aşere)</i>
		İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)	<i>Şerh-i Usûlü'l-Aşere</i>
Şehâbeddin Sühreverdi (ö. 632/1234)	<i>Avârifü'l-Maârif</i>	Ali b. el-Mehâmi (ö. 835/1431)	<i>'Avârifü'l-letâ'if</i>
		Ali b. Burhaneddin el-Halebî (ö. 1044/1634)	<i>el-Latîf 'an 'Avârifü'l-ma'ârif</i>
		Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/143)	<i>Ta'lîka 'alâ 'Avârifü'l-ma'ârif</i>
		Gîsûdırâz (ö. 825/1422)	<i>el-Ma'ârif</i>
		Cemâleddin b. Rükneddin el-Çiştî (ö. 1124/1712)	<i>Şerh alâ Avârifü'l-ma'ârif</i>
		Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428)	<i>Şerhu müşkilâti'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye</i>

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)	<i>el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye</i>	Muhibbullah Allahâbâdî (ö. 1648)	<i>Şerh-i Füsûsi'l-hikem</i>
		Abdullah Bosnevî (ö. 1644)	<i>Risâle fi neş'eti'l-insâniyye</i>
		Şeyh Ömer Gürânî (ö. 1157/1744)	<i>Şerh-i Müntehabât-ı Fütûhât-ı Mekkiyye</i>
		Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660)	<i>Mir'âtü'l-aşfiyâ' fî şifâti melâmiyyeti'l-aşfiyâ'</i>
		Emîr Abdülkâdir el-Cezâirî (ö. 1883)	-
		İsmâil b. Sevdekîn (ö. 646/1248)	<i>Nakşü'l-Fusûs</i>
		Sadreddin Konevî (ö. 673/1274)	<i>Kitâbü'l-Fükûk fî esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs</i>
		Afifüddin Tilimsânî (ö. 690/1291)	<i>Şerhu Fusûsi'l-Hikem</i>
		Müeyyidüddîn Cendî (ö. 691/1292?)	<i>Şerhu Fusûsi'l-Hikem</i>
		Hüseyin b. Abdullah el-Abbâsî	<i>el-Husûs bi-edâti'n-nusûs fî şerhi'l-Fusûs</i>
		Abdürrezak Kâşânî (ö. 736/1335)	<i>Şerhu Fusûsi'l-Hikem</i>
		Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350)	<i>Matla'u husûsi'l-kilem</i>

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)	<i>Füsûsu'l-hikem</i>	Ebü'l-Muîn Abdullah b. Ahmed el-Buhârî	<i>Meşâriku'n-nusûs el-bâhis 'an gavâmizi'l-Fusûs</i>
		Rükneddin Mes'ûd eş-Şîrâzî	<i>Nusûsü'l-husûs fî tercemeti'l-Fusûs</i>
		İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631)	<i>Nakşü'l- Fusûs'u Zübdetü'l-fuhûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs</i>
		Abdullah Bosnevî (ö. 1644)	<i>Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs</i>
		Ahmet Avni Konuk (ö. 1938)	<i>Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi</i>
Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)	<i>Mevâkı'u'n- nücûm</i>	Abdullah Salâhî Uşşâkî (ö. 1197/1783)	<i>Tavâli'u menâfi'u'l-'ulûm min metâli'l-mevâkı'i'n- nücûm</i>
		Hasan el-Kürdî (ö. 1147/1148?/1170'den sonra)	<i>Şerhu Mevâkı'i'n-nücûm li İbn Arabî</i>
		Molla Fenârî (ö. 834/1431)	<i>Mişbâhu'l-üns beyne'l- ma'kûl ve'l-meshûd fî şerhi Miftâhi'l-ğaybi'l- cem' ve'l-vücûd</i>
		Kutbuddin İznikî (ö. 821/1418)	<i>Fethu Miftâhi'l-gayb</i>
		Molla Ahmed-i İlâhî (ö. 886/1481)	<i>Şerh-i Miftâhu'l-gayb</i>

Sadreddin Konevî (ö. 673/1274)	<i>Miftâhu'l-gayb</i>	Osman Fazl-ı Atpazârî (ö. 1102/1691)	<i>Misbâhu'l-kalb Şerhu Miftâhi'l-gayb</i>
		Abdurrahman Rahmi Bursevî (ö. 1173/1759)	<i>Şerhu Miftâhi'l-gayb</i>
		Ahmed b. Abdullah Kırîmî (ö. 879/1474)	<i>Şerhu Miftâhi'l-gayb</i>
		Malkoçzâde Mustafa Efendi	<i>Şerhu Miftâhi'l-gayb</i>
		Şehâbeddin Ahmed b. Hüseyin el- Hamevî (ö. 1106/1694)	<i>Şerhu Miftâhi'l-gayb</i>
Sadreddin Konevî (ö. 673/1274)	<i>en-Nusûs fî tahkiki't-tavri'l- mahsûs</i>	İbrahim bin İshak bin Süleyman eş- Şîrâzî	<i>Esrâru's-Surûr bî'l-Vusûl Îlâ Ayni'n-Nûr</i>
		İbrahim el-Halvetî	<i>Şerhu'n-Nusûs</i>
		Pir Muhammed Kutbuddin el-Hoyî (864/1460)	<i>Zübdetü't-Tahkîk ve Nüzhetü't-Tevfîk</i>
		Nureddizade Muslihiddin Mustafa (981/1573)	<i>Şerhu'n-Nusûs</i>
Evhadüddîn-i Belyânî (ö. 686/1287)	<i>Risâletü'l- ahadiyye</i>	Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî (ö. 1275/1858)	<i>Mir'âtü'l- 'irfân ve lübbüh</i>

İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309)	<i>el-Hikemü'l-Atâiyye</i> ⁴⁶	Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdullah el-Askerî (ö. 382)	<i>el-Hikem ve'l-emsâl</i>
		Hayreddin el-Hatîfî Ahmed b. Ahmed	<i>Mürşid el-Ümem Şerhu'l-Hikemü'l-Atâiye</i>
		İbn Abbad er-Rundî (ö. 792/1389)	<i>Ğaysü'l-Mevâhibi'l Alîye fi Şerhi Hikemi'l-Atâiye</i>
		Şehâbuddin Ahmed b. İmâd b. Yusuf el-Akfehî el-Mısrî	<i>Ahkâmu'l-Hikem fi Şerhi Hikemi'l-Âtâiyye</i>
Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413)	<i>Risâle fi'l-vücûd</i>	Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1888)	<i>el-Envâru'l-Muhammediyye fi Şerhi Risâleti'l-Vücûd</i>
Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420)	<i>Derleme Sohbet</i>	Abdullah Salâhî Uşşâkî (ö. 1197/1783)	Şerh-i Risâle-i Kudsiyye
Bedreddin Simâvî (ö. 823/1420)	<i>Vâridât</i>	Abdullah-ı İlâhî (ö. 896/1491)	<i>Keşfu'l-Vâridât</i>
		Şeyh Yavsî	<i>Tahkîku'l-hakâik fi şerhi keşfi esrâri'd-dekâik</i>
		Nureddinzâde	<i>er-Red 'ale'l-Vâridât</i>
		Muhammed Nûrû'l-Arabî'	<i>Letâ'ifu't-tahkîkât</i>

⁴⁶ *Hikem-i Atâiyye*'nin diğer şerhleri için bkz. Melahat Beki, *Atâullah İskenderânî Hikem-i Atâiyesi ve Hikem Geleneği* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014).

		Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde (ö. 1882)	<i>ed-Dürreteyni fî şerhi'l- beyteyn</i>
Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428)	<i>el-İnsânü'l-kâmil fî marifetil evâhir vel evâil</i>	İshak b. Muhammed b. Abdülkerîm	<i>el-İnsânü'l-kâmil fî etvâri beyâni'l-mesânî</i>
		Ahmed b. Muhammed el- Kuşâşî	<i>Ḥâşiye 'ale'l-İnsânî'l- kâmil li- 'Abdülkerîm el- Cîlî</i>
		Ali b. Hicâzî el- Beyyûmî	<i>Şerhu'l-İnsânî'l-kâmil li'l- Cîlî</i>
Molla Câmî (ö. 898/1492)	<i>Nefahâtü'l-üns min Hazarati'l- Kuds</i>	Derviş Ali Bûzcânî	<i>Reşehâtü'l-kuds fî şerhi Nefehâtü'l-üns</i>
Fazlullah Burhânî (ö. 1029/1620)	<i>et-Tuhfetü'l- mürsele</i>	Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde (ö. 1882)	<i>Tarfetü'l-müstersile ale't- tuhfeti'l-mürsele</i>
		İbrahim Kûrânî (ö. 1101/1690)	<i>İthâfü'z-zekî bi-şerhi't- Tuhfeti'l-mürsele ile'n- nebî</i>
Lâmekanî Hüseyin Efendi (ö. 1035/1625)	<i>Risâle-i vahdet</i>	Ahmed Hâdî	<i>Vahdetnâme</i>
Abdülahad Nûrî (ö. 1061/1651)	<i>Mir'âtü'l-vücûd ve mirkâtü'ş-şühûd fî'l-merâtibi'l- külliyye ve'l- hazerât</i>	Abdülganî en- Nablusî (ö. 1143/1731)	<i>Risâle-i Hazerât-ı Hams</i>

Murat Buhârî (ö. 1720)	<i>Silsiletü 'z-zeheb</i>	Ahmed Trabzonî	<i>Tuhfetü 'l-ahbâb fi's- sülûki't-tarikati'n- Nakşibendiyye</i>
Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)	Sülûk için gerekli 8 şart.	İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)	<i>Vesîletü 'l-merâm</i>

2. İKİNCİ BÖLÜM

AFİFÜDDİN TİLİMSÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE MENÂZİLİ ŞERH YÖNTEMİ

2.1. Tilimsânî'nin Hayatı

2.1.1. İsmi ve Nesebi

Afifüddin lakabıyla bilinen müellifin tam adı Ebu'r-Rebî' Süleyman b. Ali b. Abdullah b. Ali b. Yâsîn el- Âbidî el-Kûmî et-Tilimsânî'dir.⁴⁷ Kaynaklarda kendisinin Âbidî, Kûmî ve Tilimsânî şeklinde üç nisbesinden bahsedilmektedir. Kûmî, Cezâyir'in Tilimsân şehrinde bulunan küçük bir kabilenin adı olup Beni Âbid ise onun kollarından biridir. Beni Âbid'e mensup olması hasebiyle Âbidî; Beni Âbid, Kûmî kabilesinin alt kolu olduğu için Kûmî; Kûmî kabilesi de Tilimsân'da bulunduğu için Tilimsânî künyesiyle anılmıştır.⁴⁸ Diğer biyografi yazarlarının aksine Safedî, eserinde Tilimsânî'nin nisbesinde yer alan ياسين/Yâsîn'i ياتينن/Yâtinne olarak vermiştir. Tilimsânî hakkında çalışmaları olan müellifler bu durumun yanlış bilgi aktarımından kaynaklandığını belirtilmiş olsalar⁴⁹ da Safedî'nin “ياتينن harflerin sonu ye dir, eliften sonrası meksûr te, diğer ye sakindir, nûnların ikincisi ise şeddelidir.” şeklindeki açıklamasıyla ısrarla “Yâtîninne” diye vurgulaması da dikkat çekicidir. Aynı şekilde Safedî'ye göre Tilimsânî, Kûfe asıllıdır. Bu karışıklığın da الكومي ibaresini الكوفي şeklinde okunmasından kaynaklı olarak Kûfeli olduğu algısına yol açtığı fakat bu bilginin doğru olmadığı Tilimsânî araştırmacıları tarafından belirtilmiştir.⁵⁰

⁴⁷ Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfiî el-Yemenî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yaqzân fî ma 'rifeti havâdisi'z-zamân*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/162-163; Muhammed b. İbrâhim Cezerî, *Havâdisü'z-zamân*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1998), 1/80; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 654.

⁴⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 654; Ömer Mûsâ Bâşâ, *Şâ'irü'l-Vahdeti'l-Mutlaka: Afifüddîn Tilimsânî* (İttihâdü'l-Kitabi'l-Arab, 1982), 35.

⁴⁹ Orkhan Musakhanov, *Afifüddîn Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 8.

⁵⁰ Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût ve Türkî Mustafa (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 2000), 1/134; Ömer Mûsâ Bâşâ, *Şâ'irü'l-Vahdeti'l-Mutlaka: Afifüddîn Tilimsânî*, 35; Orkhan MUSAKHANOV, *Afifüddîn Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki*, 8.

2.1.2. Doğum Tarihi ve Yeri

Kaynaklarda doğumu ile ilgili 613/1216 ve 616/1219⁵¹ tarihleri verilmiş olsa da Zehebî'nin aktarmış olduğu bilgiye göre Tilimsânî bir eserine kendi el yazısıyla doğum tarihini 610/1213 yılı olarak kaydetmiştir. Buna göre 610/1213 yılı dışındaki bilgiler doğru kabul edilmemektedir. Doğduğu yerle ilgili doğum tarihi gibi net bir ifade bulunmamakla birlikte Afifüddin'in nisbelerinden hareketle Cezâyir'in Tilimsân şehrinde dünyaya geldiği kanaati hâkimdir.⁵²

2.1.3. Ailesi

Afifüddin Tilimsânî, şeyhi Konevî'yle birlikte Mısır'a gitmiş ve burada birçok isimle tanışma imkânı bulmuştur. Mısır'da tanıştığı isimlerden biri de sûfî büyüklerinden İbn Seb'in (ö. 669/1270) olmuştur. Ebû Hayyân el-Endülüsî'nin verdiği bilgiye göre Tilimsânî İbn Seb'in'in kızıyla evlenmiştir.⁵³

Kaynaklarda annesi ve babası hakkında bilgiye ulaşılamayan Tilimsânî'nin tek çocuğu olarak kaynaklarda Şâbbüzzarîf nisbesiyle meşhur Şemseddin Muhammed'den bahsedilmektedir. Şemseddin Muhammed 661 yılında Kahire'de dünyaya gelmiştir. Babasının işi sebebiyle buldukları Şam'da zengin bir ilim ve kültür ortamında büyümüş meşhur bir Arap şairidir. Ebû Hayyân el-Endülüsî 670/1271 yılında Tilimsânî ve oğlunun Nevevî'den *el-Minhâc*'ı okuyup rivayet icazeti aldığını bildirmiştir.⁵⁴ Kâdî Şihâbüddîn İbn Fazlullah'ın "sevindirici bir esinti, devam eden bir nimet" şeklinde vafettiği Şâbbüzzarîf, 688 yılında genç yaşta vefat etmiştir.⁵⁵

Baba Tilimsânî, oğlu öldüğünde içindeki hüznünü şu şiirle dile getirmiştir:

ما لي بفقد المحمدين يد ... مضى أخي ثم بعده الولد
يا نار قلبي وأين قلبي أو ... يا كبدي لو تكون لي كبد

⁵¹ Muhammed b. Abdirezzâk b. Muhammed, *Huttatü's-Şâm* (Şam: Mektebetü'n-nûrî, ts.), 4/40.

⁵² Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 659; M. Abdürraûf Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, thk. Abdülhamîd Sâlih Hamdân (Kahire, ts.), 79.

⁵³ Orkhan Musakhanov, *Afifüddin Tilimsânî'nin İlahî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki*, 13.

⁵⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 655; Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, 1/350-351; Zülfikar Tüccar, "Tilimsânî, Şâbbüzzarîf", 41/167 ; Afifüddin Tilimsânî, *ed-Divân*, thk. Şükr Hâdî Şükr (Necf: Matbaâtü'n-Necf, 1967), 3-17.

⁵⁵ Afifüddin Tilimsânî, *Divân*, 3-17; Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 3/372-373; Zülfikar Tüccar, "Tilimsânî, Şâbbüzzarîf", 41/167.

يا بايع الموت مشتريه أنا ... فالصبر مالا يصاب والجد
أين البنان التي إذا كتبت ... وعين الناس خطها سجدا
أين الثنايا التي إذا ابتسمت ... أو نطقت لاح لؤلؤ نضد⁵⁶

Tilimsânî'nin, oğlu Muhammed'in ölümü üzerine yazmış olduğu bu şiirde iki Muhammed'i kaybetmenin acısından söz etmiştir. Bahsi geçen iki Muhammed'den biri oğlu, diğeri ise kardeşi Muhammed'dir. Şiirden anlaşıldığı üzere kardeşi Muhammed, oğlundan önce vefat etmiştir.⁵⁷

2.1.4. Mesleği

Safedî, Tilimsânî'nin Şam'dayken divanda kâtiplik başta olmak üzere birçok görev ve hizmetlerde bulunduğunu bildirmektedir. Mısır'da hâkimiyet süren Memlûk Sultanı Melik Mansûr Kâlâvûn⁵⁸ tarafından vergilerin toplanması görevi verildiği de bilinmektedir.⁵⁹ Muhammed Şâkir el-Kütübî'nin onu bazen sûfi bazen kâtip idi şeklinde anlatması ise aslında Tilimsânî'nin yeterli maişetin yanında asıl mesleğinin/yolunun tasavvuf olduğunu ifade etmesi açısından önemlidir.⁶⁰

2.1.5. Seyahatleri

Tilimsânî tasavvufî eğitimi için şeyh arayışıyla yola çıkmış ve Anadolu'ya gelmiştir. Daha önce bahsi geçtiği üzere burada Konevî'ye öğrenci olmuş ve seyrû sülûktaki ilk adımlarını burada atmıştır.⁶¹ Konevî ile yakın ilişkiler geliştiren Tilimsânî, 643 yılında Konevî'yle beraber Mısır'a gitmiş, bu yolculuk sırasında Konevî'nin öğrencilerinden Şemseddin el-Eykî'ye misafir olmuştur. Mısır'da Konevî'nin derslerine

⁵⁶ İki Muhammed'i kaybetmek elimde değildi.
Önce kardeşim, ondan sonra oğlum gitti.
Ey gönülümün ateşi, kalbim nerede.
Ey ciğerparem, keşke benim ciğerim olsun.
Ey ölüm satıcısı, onun müşterisi benim.

Sabır, bana uğramayan sabır.
Nerede yazdığım o parmakların.
İnsanlar onun yazdıklarını bizzat idrak etti ve secde ettiler.
Nerede o güldüğünde ortaya çıkan dişlerin.
Veya konuştuğunda parlayan sıralı inciler.

⁵⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 1/352.

⁵⁸ İsmail Yiğit, "Kalavun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/227-228.

⁵⁹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 5/134; Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1960), 6/285.

⁶⁰ Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 2/72-73.

⁶¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 655; Orkhan Musakhanov, Afifüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki, 10-11.

katılan Saïdüddîn Fergânî ve İbn Seb'în gibi isimlerle tanışma imkânı bulmuştur.⁶² Tilimsânî Dımaşk'ta vergi işlerini yürütmek üzere göreve getirilince 665 yılından sonra ailesiyle beraber Kahire'den Şam'a göç etmiş ve hayatının sonuna kadar burada ikamet etmiştir.⁶³

2.1.6. Hocaları, Talebeleri ve Tasavvufî Şahsiyeti

Tilimsânî'nin eğitim hayatının ilk devresini Tilimsân'da geçirdiği ve burada çeşitli ilimleri öğrendiği düşünülmektedir. Zira Şemseddin Cezerî'nin aktardığına göre Tilimsânî fıkıh, kelim, mantık, matematik, nahiv ve edebiyat gibi alanlarda eğitim almış bir isimdir.⁶⁴ Bu ilimleri şeyh arayışının başladığı zamana kadar yani takriben 630'lu yıllara kadar tahsil etmiş olsa gerek. Zira bu tarihlerden sonra daha çok Konevî'nin yanında bulunmuş ve ders vermeye de başlamıştır. Dolayısıyla kaynaklardaki kısıtlılık sebebiyle ilk eğitim aldığı hocaları tespit edilememiştir.

Tilimsânî yolunu Anadolu'ya düşürerek Konevî ve onun vesilesiyle İbnü'l-Arabî'yle tanışma ve onların öğrencisi olma şansını yakalamıştır. Nitekim yirmili yaşlarının ortalarında İbnü'l-Arabî'nin *Fütuhât* derslerine katılmış, Sadreddin Konevî'yle uzun yıllar hoca-talebe ilişkisi içinde bulunmuştur.⁶⁵ Bu yakın irtibatın bir semeresi olarak Konevî, eserlerinden bir kısmının Tilimsânî'ye ulaştırılmasını istemiştir.⁶⁶

Tilimsânî'nin kendisinden yararlandığı kişilerden biri de aynı zamanda kayınpederi olan İbn Seb'în'dir. Kaynaklarda bu iki ismin ilişkisini ortaya koymak adına İbn Seb'în'in sorduğu soru karşısında aldığı cevaba binaen Tilimsânî'nin Konevî'den üstün olduğunu belirttiği aktarılır.⁶⁷ Tilimsânî'nin görüştüğü ve bu anlamda hocası olarak nitelenebilecek bir diğer ismin, Şâzilî tarikatının kendisine nispet edildiği Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî (ö. 656/1258) olduğu belirtilmelidir. Nitekim Tilimsânî Abdulcebbar en-Nifferî'nin (ö. 354/965) *el-Mevâkıf* adlı eserine yazdığı şerhte Ebu'l-Hasan ile

⁶² M. Abdürraûf Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, 2/89.

⁶³ Dayf, *Târîh*, 6/285-286.

⁶⁴ Muhammed b. İbrâhim Cezerî, *Havâdisü'z-zamân*, 1/81; Dayf, *Târîh*, 6/285.

⁶⁵ Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, 2/90.

⁶⁶ Sadreddin Konevî, *Vasiyetnâme* (Konya: Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, 4773), 11a-12a.

⁶⁷ Afifüddin Tilimsânî, *Şerhu mevâkifi'n-Nifferî* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 785), 178b; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zehab fi ahhâri men zehab*, thk. Mahmûd el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1991), 7/719-720.

görüştüğünü belirtmiştir.⁶⁸ Bu isimlerden başka olarak Tilimsânî'nin Şihâbüddin Ahmed el-Münârî, İbn Hûd, Şeyh Kubârî, Şeyh Hazreci, Muhyiddin b. Surâka ve Ebu'l-Alem Yâsin el-Mağribî'yle irtibat kurduğu belirtilmiştir.⁶⁹

Tilimsânî'nin donandığı ilimlere bakıldığında çok yönlü bir sûfî olduğu anlaşılmaktadır. Zira kendisinin fıkıh, matematik, mantık, kelim, nahiv ve edebiyat gibi alanlarda yetkin olduğu daha önce belirtilmişti.⁷⁰ Tabii tasavvuf ve edebiyat dışında eser bırakmamış olması bu iki alan dışındaki ilminin ortaya konulmasını güçleştirmektedir.

Öncelikle Tilimsânî'nin zâhirî ilimlere dair vurgularından hareketle tasavvuftan önce tefsir, fıkıh, hadis ve kelim gibi ilimleri gerekliliği gördüğü belirtilmelidir. Aynı şekilde eserlerinde ayet ve hadislere sıkça yer vermesi, onun zâhirî ilimleri önceliğini göstermektedir. Öte yandan *ed-Dîvân* adlı eseri edebiyat ve şiir alanındaki yetkinliğini ortaya koymaktadır. Nitekim kendisini şiddetli bir şekilde eleştirenler dâhi onun edebî yönünü övmüşlerdir. Onun şiirlerindeki edebî yönünü takdir edenler arasında İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Zehebî (ö. 748/1348) ve Safedî (ö. 764/1363) gibi âlimler sayılabilir. Nitekim Zehebî, Tilimsânî'nin şiirde zirve bir isim olduğunu itiraf etmiş, Safedî ise Ebû Hayyân'a Tilimsânî'nin şiirlerini gösterdiğinde şiir sahibinin kaleminin kuvvetini belirttiğini aktarmıştır.⁷¹

Tilimsânî'nin ilimdeki asıl mahir olduğu saha tasavvuf alanıdır. Tasavvufî gelişiminin İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'yle sağlandığı düşünüldüğünde eserlerinde Ekberî anlayışın bulunması şaşırtıcı değildir. Zira kendisinin yetiştiği ortam genelde Ekberî geleneğin ağırlıkta olduğu bir çevredir. Bu durumun bir sonucu olarak genelde şerh için Ekberî geleneğe mensup isimleri tercih etmiş ve şerhlerini de bu düşünce doğrultusunda geliştirmiştir.

Tilimsânî *Menâzil*'i şerh ederken yeri geldiğinde tasavvufun tanımını yapmış ve özelliklerine değinmiştir. Bu noktada tasavvufu genel hatlarıyla bir ahlaklanma ameliyesi ve nefis tezkiyesi olarak değerlendirdiğini baştan belirtmek gerekir. Ancak Tilimsânî'nin tasavvufu bu şekilde tanımlaması, sûfilerin bulunduğu makama göre

⁶⁸ Tuğba Görgün, *Şerhu Mevâkifî'n-Nifferî Bağlamında Afîüddîn Tilimsânî'nin Tasavvufî Görüşleri ve Vakfe Anlayışı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 8.

⁶⁹ Orkhan Musakhanov, Afîüddîn Tilimsânî'nin İlahî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki, 17.

⁷⁰ Muhammed b. İbrâhim Cezerî, *Havâdisü'z-zamân*, 1/81; Dayf, *Târîh*, 6/285.

⁷¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 655; Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefâyât*, 5/134.

tasavvufa tanım getirmelerine benzememektedir. Zira sûfîlerin o anki makamlarına göre tasavvufu birçok şekilde tanımladıkları bilinmekle birlikte tasavvufu sadece ahlaklanmaya hasredip sülûkun ayrı bir şey olduğunu ifade ettiklerine rastlayamadık. Tilimsânî'nin ise tasavvufu tanımlayıp nitelediği kısımlarda tasavvufu sadece ahlaklanma ve nefis tezkiyesine hasrettiği, bununla birlikte tasavvufun sülûk olmadığı vurgusunu öne çıkardığı görülmektedir. Bu noktada Tilimsânî'nin iki ifadesini incelemek yerinde olacaktır. Bu çerçevede ahlâk bâbında tasavvufu tanımlarken kullandığı şu ifadeler ele alınabilir: *والتَّصَوُّفُ هُوَ زَاوِيَةٌ مِنْ زَوَايَا السُّلُوكِ فِي الْحَقِيقَةِ، بَلْ هُوَ تَرْكِيَةٌ* *النَّفْسِ لِتَقْبَلْ بَعْدَ ذَلِكَ السُّلُوكِ، غَيْرَ أَنَّ أَهْلَ هَذَا الطَّرِيقِ يَسَمُّونَ الصُّوفِيَّةَ، مَعَ أَنَّهُمْ فَوْقَ مَقَامِ التَّصَوُّفِ.*⁷²

Tilimsânî bu tanımında tasavvufu nefis tezkiyesi olarak açıklamış ve onu bir makam gibi değerlendirmiştir. Nitekim fakr ile tasavvufu mukayese ettiği kısımlarda da tasavvufun fakrın altında bir makam olduğunu belirtmiştir. Ancak yukarıdaki tanımda dikkat çeken en önemli husus, tasavvufun sülûk için hazırlayıcı mahiyette olduğu ve sülûkun tasavvuftan üstün olduğu için sâliklerin sûfî olarak isimlendirilmemesi gerektiğine dair vurgudur. Tilimsânî'nin aynı minvalde bir başka ifadesi ise şunlardır: *فَإِنَّ التَّخَلُّقَ وَالتَّصَوُّفَ كَمَا ذَكَرْنَا لَيْسَ هُوَ مِنَ السُّلُوكِ، بَلْ هُوَ تَفْرِقَةٌ عَنِ السُّلُوكِ.*⁷³

Tilimsânî burada tasavvufun sülûku kapsamadığını açıkça belirtmiştir. Ancak bu noktada müellifin sülûk ile neyi kastettiği sorusu akla gelmektedir. Bu soru da yine Tilimsânî'nin yukarıdaki cümlesinde cevaplanmış durumdadır. Buna göre Tilimsânî tasavvufun ahlaklanma ve nefis tezkiyesiyle uğraşırken başka bir alana odaklanmayı esas aldığını göz önünde bulundurarak tasavvufun sülûktan alıkoyduğunu söylemiştir. Durum böyle olunca müellifin sülûk ile sadece Allah ile meşgul olunan bir süreci kastettiği anlaşılmaktadır. Bu takdirde Tilimsânî'nin tasavvufu genel çatı bir isim olarak kabul ettiği, ancak tasavvufun yukarıda belirtilen özel anlamına yoğunlaştığında tam anlamıyla Allah'la saf bir beraberliği ifade etmemesinden hareketle tasavvufun sülûk olarak isimlendirilmesine karşı çıktığı düşünülebilir. Diğer türlü müellifin, tasavvufun seyrü sülûku içine alan bir ilim olduğunu inkâr ettiğini düşünmek gerekir. Bu durumda sülûkun çatı bir kavram olup tasavvufun da sülûka hazırlık sürecini içeren ve nefsin

⁷² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 150. "Tasavvuf, hakikatte sülûk duraklarından bir duraktır. Nitekim tasavvuf, sülûka yönelebilmek için nefis tezkiyesidir. Her ne kadar bu yoldakiler -sülûktakiler- sûfî olarak isimlendirilseler de bu yol, tasavvuf makamının üstündedir."

⁷³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 152. "Tahalluk ve tasavvuf daha önce zikrettiğimiz gibi sülûktan değildir. Aksine sülûktan alıkoyan bir durumdur."

etkisiz hale getirilmesine odaklanın bir makamı ifade etmesi gerekir. Ancak tasavvuf tarihinde böyle bir düşünce bilinmediğinden Tilimsânî'nin ifadelerinin bu şekilde yorumlanmasının uzak bir ihtimal olduğu söylenebilir.

Öte yandan Tilimsânî'nin birçok talebesi de olmuştur. Bunlardan bazıları zâhirî ilim talebesiyken bazıları da tasavvuf ilmi çerçevesinde talebelik yapmıştır. Arap dilinde meşhur eserler veren İbn Ebi'l-İsba', dil ve edebiyat başta olmak üzere çeşitli dersleri Tilimsânî'den tahsil etmiştir.⁷⁴ Tilimsânî'nin öğrencisi olduğu kabul edilen Zeyneddin b. Halâvât, Trablus'ta divan başkanlığı görevi yapmıştır. İbn Halâvât kum falı ve astrolojiyle ilgilenmiştir.⁷⁵ Cemaleddin el-Mizzî olarak da bilinen Yusuf b. Abdirrahman, âlim, hafız ve muhaddis bir zâttır. Zehebî, Tilimsânî'nin dostluğunu ve derslerini kastederek Mizzî'nin gençliğinde bir gaflete düştüğünü fakat onun dalaleti ortaya çıkınca Tilimsânî'den uzaklaştığını bildirmektedir.⁷⁶ Bu sayılanlardan başka Tilimsânî'nin divanını ezberleyen Mahmud b. Tayy Hâfi el-Aclûnî (ö. 734), Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) müridlerinden Muhyiddin İbrahim b. Ömer Fârûsî (ö. 694) ve *Füsûs* şerhinin, isteği üzerine yazıldığı Ebu'l-Kâsım Abdülkerim et-Taberî'nin ismi Tilimsânî'nin öğrencileri arasında sayılmaktadır.⁷⁷

2.1.7. Tasavvufa İntisabı

Hayatının ilk dönemlerine dair kaynaklarda bilgiye rastlanmamasından dolayı ayrıntılı bilgi verilememekle birlikte ilk eğitimini Tilimsân şehrinde aldığı düşünülen Afifüddin, bağlanacağı bir müşid arayışıyla şehirden ayrılarak tasavvufî eğitiminde önemli bir isim olan Sadreddin Konevî ve onun vasıtasıyla İbnü'l-Arabî'yle tanışacağı Anadolu topraklarına gitmiş, burada Konevî'nin meclisine katılmıştır.⁷⁸ Ekberî geleneğin kurucularıyla tanışma veya karşılaşma tarihleri bilinmese de İbnü'l-Arabî'nin sema meclisine katılarak *Futûhat*'ı kendisinden dinlediği 634/1236 tarihi dikkate alınırsa Tilimsânî'nin genç yaşta İbnü'l-Arabî'nin ders halkasında bulunduğu

⁷⁴ Mustafa Aydın, "İbn Ebi'l-İsba' ve Bedî' İlimindeki Yeri", *Darulfunun İlahiyat* 29/2 (Temmuz 2018), 313.

⁷⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, 7/132.

⁷⁶ Safedî, *A'yânü'l-Asr ve A'vânu'n-Nasr*, thk. Ali Ebû Yezîd ve dğrl. (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muasır, 1998), 3/77; Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 4/355.

⁷⁷ Tuğba Görgün, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferi Bağlamında Afifüddin Tilimsânî'nin Tasavvufî Görüşleri ve Vakfe Anlayışı*, 9.

⁷⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 15/408; Orkhan Musakhanov, *Afifüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meânî'l-Esmâî'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki*, 10.

anlaşılmaktadır.⁷⁹ Şemseddin Cezerî ise Tilimsânî'nin seyrü sülûkuna Anadolu'da her biri kırk gün süren kırk halveti peş peşe çıkararak başladığını aktarmıştır.⁸⁰ Anadolu'da ne kadar yaşadığıyla ilgili olarak Tilimsânî'nin ilahî isimler teorisi üzerine doktora çalışması yapan Orkhan Musakhanov, Tilimsânî'nin Anadolu'da peşpeşe kırk kez halvet gerçekleştirdiği bilgisini esas alarak 634/1236 ilâ 643/1245 yılları arasında dokuz sene Anadolu'da bulunduğu çıkarımına varmıştır.⁸¹ Bu bilgiler ışığında Tilimsânî'nin tasavvufa intisabının Anadolu'da Sadreddin Konevî vasıtasıyla gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

2.1.8. Yaşadığı Yerler

Tilimsânî'nin hayatına bakıldığında kendisinin birçok şehirde ikamet ettiği görülür. Zira hayatının belli dönemlerinde Tilimsân, Şam, Anadolu, Mısır ekseninde yaşamıştır. Nitekim 610/1213 yılında Cezâyir'in Tilimsân şehrinde dünyaya gelen Afifüddin'in, 634/1236 yılına kadar geçen zaman diliminde başka bir yerde olduğuna dair herhangi bir karine tespit edilememiştir. 634/1236 yılında ise Şam'da bulunduğu, İbnü'l-Arabî'nin derslerine katıldığıın belirtilmesinden⁸² hareketle anlaşılmıştır. Şeyhi Sadreddin Konevî'yle (ö. 673/1274) Mısır'a yolculuk yaptığı 643/1245 yılına kadarki zaman diliminde yine tam olarak nerede olduğu bilinmemektedir. Ancak kendisinin Anadolu topraklarında her biri kırk gün süren kırk halveti peş peşe çıkardığı bilgisi esas alındığında toplam 5 yıl kadar Anadolu topraklarında kaldığı ve bu 5 yıllık sürenin de 634/1236 ile 643/1245 yılları arasında olduğu düşünülmektedir. Bu durumda ilgili tarihler arasındaki 9 yılın 5 yılında Tilimsânî'nin Anadolu⁸³ topraklarında ikamet ettiği söylenebilir. Diğer taraftan 670/1271 yılından sonra vefat edene kadar Şam'da ikamet ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla Tilimsânî tek bir yerde ikamet etmediği için onun yaşadığı bölgedeki dini, siyasi ve kültürel hayatı ortaya koymak güçleşmekle birlikte en azından bir fikir vermesi açısından yaşadığı bölgelere yukarıdaki tarihler esas alınarak temas edilmesi faydalı olacaktır.

⁷⁹ Osman Yahya, *Müellefâtü İbnü'l-Arabî Târihuhâ ve Tasnîfuhâ*, çev. Ahmed Muhammed Tayyib (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü, 2001), 440.

⁸⁰ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 655.

⁸¹ Orkhan Musakhanov, Afifüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meânî'l-Esmâî'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki, 10-11.

⁸² Osman Yahya, *Müellefâtü İbnü'l-Arabî Târihuhâ ve Tasnîfuhâ*, 440.

⁸³ Ön Asya veya Küçük Asya olarak isimlendirilen Anadolu, Asya kıtasının batı köşesini ifade etmek üzere kullanılan bir isimdir. bkz. Metin Tuncel, "Anadolu", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 76.

Kesin olmamakla birlikte doğduğu tarihten İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki ders halkasında bulunduğu 634/1236 yılına kadarki zaman diliminde Tilimsân'da bulunmuş olabileceği ihtimaliyle Tilimsân'dan söz etmek gerekir. Cezayir'in kuzeyinde yer alan Tilimsân, ticaret yolu üzerinde bulunan bir şehirdir. Bu stratejik konumuyla aynı zamanda Murâbıtlara da başkent olmuş, bunu takiben de şehirde saray ve köşkler yaptırılmış, etrafı da güçlü surlarla korunaklı hale getirilmiştir. Murâbıtlar, Abdülvâdiler, Romalılar gibi birçok farklı kültürün eline geçmiş Tilimsân şehri, Emevîler tarafından da fethedilmiştir. Bu gelişmeyle birlikte Hâricî gruplar bölgeye yerleşmeye başlamıştır. Müellifimiz doğmadan önce Tilimsân şehri Murâbıtların hâkimiyetinden çıkıp Muvahhidlerin eline geçmiş ve böylece Afifüddin Tilimsânî Muhavhidlerin hâkim olduğu bir siyasi ortamda dünyaya gelmiştir. Bununla beraber Muvahhidlerin şehirdeki hâkimiyeti Afifüddin Tilimsânî'nin Şam'da bulunduğu 634/1236 yılına kadar devam etmiştir. Tilimsân şehrinin Muvahhidlerin eline geçmesiyle beraber şehirde kervansaraylar, darphaneler ve iskeleler kurularak ticari hayatı canlandırma faaliyetlerine hız verilmiştir.⁸⁴ Bu durum da Tilimsânî'nin ilk yetiştiği dönemdeki ortamın ticari ve kültürel açıdan hareketli olduğunu göstermektedir. Zira ticarî gelişmelerin yaşandığı bir şehirde kültürel gelişmelerin de artması tabiidir.

İbnü'l-Arabî'nin ders kayıtlarından anlaşıldığı üzere Tilimsânî, 634/1236 yılında Şam'da bulunmuştur. Ancak bu tarihten ne kadar önce Şam'a gittiğine dair kaynaklarda bir bilgiye rastlanamamıştır. Suriye'nin başkenti durumundaki Şam, Kâsiyûn dağıyla Bâdiyetüşşâm ismiyle anılan çöl bölgesi arasında kalmaktadır. Kuruluşu itibariyle Hz. Nûh'un oğlu Sâm'a kadar götürülen şehir, en eski yerleşim yerlerinden sayılmaktadır. Tilimsânî'nin Şam'da bulunması biri geçici diğeri kalıcı olmak üzere iki şekilde değerlendirilmelidir. Zira Şam'da biri 634/1236 yıllarında diğeri 670/1271 tarihinde olmak üzere Şam'da iki ayrı tarihte bulunmuştur. Şam'da bulunduğu ilk tarihler tasavvuf ve sûfi hareketlere karşı olan Eyyûbî hükümdarlarından el-Melikü'l-Eşref'in son zamanına denk gelmektedir. Eşref'in vefatından sonra da Şam, siyasi çatışmaların sahne olmaya devam etmiştir. Nitekim el-Melikü'l-Eşref'ten sonra Ebü'l-Hayş el-Melikü's-Sâlih İsmâil'in kısa bir hâkimiyeti söz konusuysen sonrasında Mısır hâkimi el-Melikü'l-Kâmil şehri yönetmiştir. Tabii şehrin farklı güçlerin eline geçmesi Şam'daki medrese, cami, tekke, kervansaray gibi yapılarının sayısının artmasını da sağlamıştır. Zira

⁸⁴ Cengiz Tomar, "Şam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/311-315.

hâkimiyete gelen hükümdar ve eşlerinin bu tür faaliyetlerde buldukları bilinmektedir. Diğer taraftan Şam ilim adamlarıyla tasavvuf erbabını da kendine çekmiştir. Özellikle Tilimsânî'nin de ders halkasında bulunduğu İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî gibi öncü isimlerin Şam'da bulunması tasavvuf erbabının şehre ilgisini artırmıştır. Tilimsânî'nin Şam'a ikinci sefer gelişi, 665/1266-670/1271 yıllarında olmuştur ve artık vefat edene kadar burada kalmıştır. Tilimsânî'nin Şam'a son gelişinde Şam da dâhil Suriye'nin büyük bir kısmının Memlûklerin hâkimiyetinde olduğu görülür.⁸⁵

Tilimsânî Şam'da vefat etmiştir. Ancak vefatından önce Şam'dan başka yerlerde bulunduğu da söz eder. Mesela *Menâzil* şerhinde 643/1245 yılında Mısır'da olduğundan bahsetmiştir. Bu durumda 634/1236 ilâ 643/1245 yılları arasında sadece Şam'da bulunduğu dair bir bilgiye haiz değiliz. Diğer taraftan Cezerî, Tilimsânî'nin Anadolu'da her biri kırk gün süren kırk halvet gerçekleştirdiğini bildirmiş, ancak bunun hangi yıllara tekabül ettiği hakkında bir bilgi vermemiştir. Dolayısıyla biri yaklaşık kırk gün süren kırk halvetin takriben 4.5 yıl sürmesi gerekir. Bu durumda Tilimsânî'nin hayatında önemli bir yer tutan halvet günlerinin gerçekleştiği tarihlerin denk geldiği zaman aralığının bilinmezliğini koruduğunu belirtmek gerekir. Ancak Afifüddin'in şeyh arayışıyla Tilimsânî'dan çıktığı ve genç yaşta halvetini tamamladığı bilgisi dikkate alındığında halvete girdiği yılların 634/1236'ten hemen önce veya 634/1236 ile 643/1245 tarihleri arasında olması muhtemeldir. Zira 643/1245 yıllarında Mısır'da olduğu ve burada uzun süre kaldığı bilinmektedir. Dolayısıyla halvetlerini genç yaşta gerçekleştirdiği bilinen Tilimsânî'nin 634/1236 ile 643/1245 yıllarında 5 yıla yakın Anadolu topraklarında kaldığı söylenebilir.

Bu çıkarım dikkate alındığında Tilimsânî'nin Anadolu'da bulunduğu süreçte Anadolu Selçuklularının hâkimiyet sürdüğü söylenebilir. Anadolu Selçuklu Devleti 1075-1080 tarihleri arasında Süleyman Şah tarafından İznik'in fethedilip başşehir yapılmasıyla kurulmuş ve zamanla sınırlarını Anadolu'yu içine alacak şekilde genişletmiştir. Tilimsânî'nin Anadolu'da bulunduğu muhtemel zaman dilimi I. Keykûbad'ın (ö. 634/1236) son yıllarıyla II. Keyhüsrev'in (ö. 643/1245) ilk hâkimiyet yıllarına denk gelmektedir. Bu dönemde fetihler devam etmekle beraber I. Keykubad'ın emriyle imar faaliyetlerine de hız verilerek cami, hastane, han kervansaray ve surlar yapılmıştır. Onun dönemi âlim ve âriflerin rahat ettiği bir dönem olarak kabul edilebilir.

⁸⁵ Cengiz Tomar, "Şam", 38/313-314.

Zira başta İbnü'l-Arabî olmak üzere birçok ilmî ve tasavvufî şahsiyeti himayesi altına almıştır. Bu durum Anadolu'yu ilim ve hikmet yurduna çeviren âlim ve sûfilerin bölgeye gelmesini sağlamıştır. Bu vesileyle de Konya Karatay Medresesi, Sivas Gök Medresesi, Konya Altun-Aba Medresesi, Dârü'l-Hadis ve Dârü'l-Huffâz gibi eğitim kurumları kurularak Anadolu'daki ilmî ve kültürel faaliyetlere hız verilmiştir. II. Keyhusrev döneminde ise devletin daha çok karışıklıklarla ve ayaklanmaya çalışan beyliklerle uğraşmak zorunda kaldığı bir dönemdir. Tilimsânî'nin bulunması muhtemel zaman diliminde, Anadolu'daki siyasi yapının geçişken olmasına rağmen ilmî ve kültürel açıdan rahat bir ortamın varlığından söz edilebilir. Tilimsânî'nin Anadolu'da nerede kaldığı gibi hususlar bilinmese de kendisi eserlerinde Antakya Dağları'nda halvet yaptığından ve Antalya'yı ziyaret ettiğinden söz etmiştir.⁸⁶ Dolayısıyla Tilimsânî'nin Anadolu'daki serüveni tam olarak bilinemediğinden ancak ihtimaller üzerinden değerlendirmeler yapılabilmektedir.

Öte yandan Sadreddin Konevî'yle yakın ilişkiler kuran Tilimsânî, Konevî'nin Mısır'a gidişinde yanında yer almıştır. Tilimsânî Kahire'de yani Mısır'da bulunduğunu tezin ana konusunu teşkil eden *Şerhu Menâzili's-sâirîn*'de وَجَدْتُهَا بِالْقَاهِرَةِ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَأَرْبَعِينَ... و ستمائة diyerek açıklamıştır.⁸⁷ 643/1245 senesinden ne kadar önce Kahire'de bulunduğu dair bilgiye sahip olmamakla birlikte tekrar Şam'a döndüğü 665/1266-670/1271 yıllarına kadar Kahire'de kaldığı düşünülmektedir.⁸⁸

Kahire, Nil Nehri'nin güneyinde kurulmuş, Mısır tarihinin en önemli şehirlerindedir. Fâtımî Halifesi Muîz Lidînillâh tarafından 358/969'da kurulan Kahire, inşa edildiği günden beri cazibe merkezi olmuştur. Kahire Fâtımîlerin hâkimiyetindeyken Dârü'l-hikme gibi müesseseler kurulmuş, Ehl-i beyt adına türbeler inşa edilmiştir. Dolayısıyla Kahire'nin kuruluşuyla beraber Fâtımî-Şîî propagandasının merkezi haline geldiği söylenebilir. Tilimsânî'nin Kahire'de bulunması Eyyûbîlerin sonuyla Memlûklerin ilk dönemlerine denk gelmektedir. Zira Mısır 567/1171 yılında Selahaddin Eyyûbî tarafından hâkimiyet altına alınmış ve böylece Kahire'de Eyyûbîler dönemi başlamıştır. Ehl-i sünnet itikadını benimseyen Eyyûbîler, Şîî propagandasını

⁸⁶ bkz. Orkhan Musakhanov, *Afîfüddin Tilimsânî'nin İlähî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki*, 11.

⁸⁷ Afîfüddin Süleyman b. Ali et- Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn ilâ'l-hakkî'l-mübîn*, thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî (Beyrut: Kitâbü'n-nâsirîn, 2013), 275.

⁸⁸ Orkhan Musakhanov, *Afîfüddin Tilimsânî'nin İlähî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 12.

kırmak için farklı camilerde hutbe okutmanın yanı sıra etkili bir mücadele aracı olması için Kahire’de birçok medrese kurmuştur. 650/1252’de ise iktidarı Memlûkler devralmıştır. Zira Tilimsânî’nin divanda göreve gelmesi de Memlûk Sultanı Kâlâvûn zamanında olmuştur. Diğer taraftan Memlûkler dönemindeki en önemli gelişmelerden biri de Moğolların 655/1258 yılında Bağdat’a saldırmasıyla yeni hilafet merkezi olarak Kahire’nin seçilmesidir. Kahire’nin hilafet merkezi oluşuyla cami, medrese ve tekke gibi imar faaliyetleri de yoğunlaşmıştır.⁸⁹

2.1.9. Yaşadığı Bazı Garip Haller

Tilimsânî bazı makamları anlattıktan sonra “Bu makamı/bunu ben de tattım/gerçekleştirdim.” diyerek o makamda olduğuna veya geçtiğine işaret etmektedir. Tilimsânî seyrü sülûkunu dört kez gerçekleştirmiş bir sûfi olarak *Menâzil*’i şerh ederken yeri geldiğinde ilgili makamda yaşadıklarını aktarması, sülûk sürecinde bir sûfinin yaşadığı halleri göstermesi açısından önemlidir. Mesela Herevî, rıza makamının üçüncü derecesinde hoşnutluk veya hoşnutsuzluk gibi durumları yaşamamasından bahsetmiş ve bu bağlamda kişi cehenneme bile atılsa onu herhangi bir temyiz yani cehennemde olduğuna dair isyan, itiraz veya bir hüznün hâlinin sarmamasını örnek olarak vermiştir.⁹⁰ Tilimsânî ise temyizsizlik halini kendisinin de yaşadığını şöyle ifade etmiştir:

... Allah’a hamdolsun ki ben de bu zevki tattım ve benim için bunun doğruluğu üç zamanda tahakkuk ettirdim: Bunların ilkinde gâvur bıçağıyla ölümü gördüm. Kalbime dönüp bakınca muhabbet gücünün etkisiyle Allah’ın hükmüne rıza göstermem dolayısıyla kalbimde hayat ve ölüm arasında bir fark olmadığını gördüm. İkincisinde boğulduğumu gördüm. Kalbime baktım yine Allah’ın hükmüne rızamdan dolayı hayat ve ölüm arasında bir farklılaşma görmedim. Üçüncüsünde bana "sûfiyyenin yolundan vazgeç, çünkü o yolda ayakları kaydıran işler vardır" denildi. Kalbime baktım. Rabbime olan rızamı sağlamlaştırdım. Ve dedim ki: "Yöneldikten sonra yüz mü çevireyim? Allah'a olan muhabbetimin doğruluyla beraber dalaletten mi korkayım?" gözlerim yaşla doldu. Vücudumda huşû ve hudu neşvesi oluştu ve vecd haline girdim. Hissi gaybetten sonra neredeyse nefsimi ayırıyordum. Sonra bu makamdan ayrıldım ve Allah'tan gelen ihsan iki kat artsa da acıya karşı lezzeti tercih etmeye döndüm.⁹¹

Bir diğer örnekte ise Tilimsânî bir işârî manaya nasıl nail olduğunu anlatmaktadır. Zira zikirle meşguliyetinden dolayı uyumadığı bazı gecelerde kendisine üns vârid olduğunu ve bu vesileyle mutlu ve ferahlık hissiyle dolup Allah’a şükür mahiyetinde ikrarını gerçekleştirdiğini belirtmiştir. Tilimsânî’nin ifade ettiğine göre bu

⁸⁹ Eymen Fuâd Seyyid, “Kahire (Kuruluşu ve Osmanlı Öncesi)”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/173-174.

⁹⁰ Abdullah Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak* (Emin Yayınları, 2008), 99.

⁹¹ Afifüddin Süleyman b. Ali et- Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 132.

vâridin ardından “*Hep birlikte Allah’ın ipine sarılın.*”⁹² ayetindeki *حبل* kelimesiyle sebebin kastedildiği ve ilgili ayetle de Allah’a yakınlaşma sebeplerine sarılmanın tavsiye edildiği kendisine açılmıştır.⁹³ Bu iki örnekte de görüleceği üzere Tilimsânî, seyrü sülûku sırasında farklı haller yaşamış ve bunu da eserinde zikretmiştir.

2.1.10. Vefatı

Tilimsânî, vergi görevlisi olması üzerine Dımaşk’a yerleşmiş ve hayatını burada devam ettirmiştir. Yeni ikamet yerinde saygı ve hürmet gösterildiği anlaşılan Tilimsânî, oğlunu kaybetmesinden iki sene sonra, 690 yılının Recep ayında Şam’da vefat etmiştir. Seksen yaşında vefat eden Tilimsânî, Kâsiyûn dağında yer alan Sûfiye mezarlığına defnedilmiştir.⁹⁴

2.2. Tilimsânî’nin Eserleri

2.2.1. el-Keşf ve’l-Beyân fî İlmi Ma’rifeti’l-İnsân

*el-Kasîdetü’l-‘ayniyyetü’r-rûhiyye fi’n-nefs*⁹⁵ adlı eser İbni Sînâ’ya (ö. 428/1037) aittir. Eserde nefsin bedenle birleşmesi ve ayrılması gibi konular yirmi beyitte işlenmiştir. Tilimsânî metne bağlı kalarak her bir beyti bir başlık altına alarak şerh etmiştir. *Menâzil* şerhinde olduğu gibi bu şerhinde de öncelikle başlıklara uygun ayet ve hadislerle yer verdikten sonra kelimelerin sözlük anlamıyla devam etmiştir. Kasîde şerhi Tilimsânî’nin ilk eseri olarak değerlendirilmektedir.⁹⁶

2.2.2. Şerhu Mevâkıfî’n-Nifferî

el-Mevâkıf, Abdulcebbar Nifferî’nin vakfe (الوقفة) kavramı etrafında şekillendirdiği ve yetmiş yedi sülûk durağından bahsettiği eseridir. Tilimsânî’nin ikinci eseri olarak bilinen *Şerhu Mevâkıfî’n-Nifferî*,⁹⁷ kendisi tarafından öğrencilerine de bizzat okutulmuştur.⁹⁸ Vakfe kavramı Nifferî’ye göre ulaşılabilecek son makamdır. Ancak

⁹² Âl-i İmrân 3/103.

⁹³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 214.

⁹⁴ Muhammed b. İbrâhim Cezerî, *Havâdisü’z-zamân*, 1/80.

⁹⁵ Eserin yazma ve matbu nüshaları için bkz. Orkhan Musakhanov, Afifüddin Tilimsânî’nin İlähî İsimler Nazariyesi ve Meâni’l-Esmâi’l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki, 458-461.

⁹⁶ Tahsin Görgün, “İbn Sînâ (Literatür)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/358; Orkhan Musakhanov, Afifüddin Tilimsânî’nin İlähî İsimler Nazariyesi ve Meâni’l-Esmâi’l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki, 25-26.

⁹⁷ Eserin matbu ve yazmaları için bkz. Orkhan Musakhanov, Afifüddin Tilimsânî’nin İlähî İsimler Nazariyesi ve Meâni’l-Esmâi’l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki, 461-463.

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Kitâbü’s-safediyye*, thk. Mahmûd Reşâd Sâlim, 1/244-245; İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mücemme’l-Melik Fehd, 2004), 2/294.

Tilimsânî, vakfenin son makam oluşuna bir kayıt düşerek vakfenin ilk seferde yani ilk seyrü sülûk için son makam olduğundan söz etmiştir.⁹⁹ Tilimsânî *Menâzil* şerhinde *Mevâkıf*'a çokça atıfta bulunmuştur. Bu bağlamda *Mevâkıf*'ın *Menâzil* şerhinin kaynakları arasında yer aldığını ifade etmek gerekir. Mesela Tilimsânî istihzâ (الإستحذاء) kelimesinin hükümlerini açıkladıktan sonra bu hükümler daha iyi kavranabilmesi için Nifferî'nin *Mevâkıf*'ına işaret etmiştir.¹⁰⁰

2.2.3. Şerhu'l-Fâtiha ve Ba'zu Sûreti'l-Bakara

Tilimsânî'nin *Menâzil*'i şerh ederken ayetlere işârî yorumlar getirmesi şerhin genel bir üslubu olmasa da rastlanan bir durumdur. Bunun yanında Tilimsânî'nin başlı başına bir işârî tefsir yazmaya niyetlendiği, ancak bunu tamamlayamadığı anlaşılmaktadır. Zira *Şerhu'l-Fâtiha ve Ba'zu Sûreti'l-Bakara*¹⁰¹ adlı eser Fâtiha suresinin tamamıyla Bakara suresinin ilk yirmi bir ayetinin işârî yorumunu içermektedir. Bu eserdeki bazı ayetler tefsir edilirken Allah'ın isimleri çerçevesinde yorumlar geliştirilmiştir.¹⁰²

2.2.4. Şerhu Fusûsi'l-Hikem

Füsûsu'l-hikem,¹⁰³ İbnü'l-Arabî'nin yirmi bölümden müteşekkil her bir peygamberdeki hikmetlerden bahseden eseridir. *Füsûs*, varlığın Allah ile irtibatı tasavvufî açıdan gösterilmeye çalışıldığı bir eserdir.¹⁰⁴ Tilimsânî, Sadreddin Konevî ve İbnü'l-Arabî'ye öğrencilik yapmış, onların eserlerini hem şerh etmiş hem de okutmuştur.¹⁰⁵

⁹⁹ Afifüddin Süleyman b. Ali et- Tilimsânî, *Şerhu mevâkıfi'n-Nifferî* (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 785), 46a-47b.

¹⁰⁰ Afifüddin Süleyman b. Ali et- Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 48..

¹⁰¹ Yazma nüsha için bkz. Orkhan Musakhanov, *Afifüddin Tilimsânî'nin İlahî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki*, 468-470.

¹⁰² Orkhan Musakhanov, *Afifüddin Tilimsânî'nin İlahî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki*, 29-32.

¹⁰³ Eserin nüshaları için bkz. Orkhan Musakhanov, *Afifüddin Tilimsânî'nin İlahî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki*, 473-477.

¹⁰⁴ Mahmud Erol Kılıç, "Füsûsü'l-Hikem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/230.

¹⁰⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-kübrâ*, thk. Reşid Rızâ (Kahire: el-Mektebetü Vehbe, 1992), 4/75-76; İbn Teymiyye, *Kitâbü's-safediyye*, 1/245.

2.2.5. Fevâid alâ Fusûsi'l-hikem

Tilimsânî üzerine Türkiye’de ilk tezi yapan Orkhan Musakhanov, Manisa İl Halk Kütüphanesi’nde yazarı belirtilmeyen bir *Fusûs* haşiyesinin, üslubundan hareketle Tilimsânî’ye ait olduğunu tespit etmiş ve hâşiyeyi *Fevâid alâ Fusûsi'l-hikem* olarak isimlendirmiştir.¹⁰⁶

2.2.6. Şerhu Tâiyyeyi İbn-i Fârız

Sadreddin Konevî, Mısır’da bulunduğu zaman diliminde *Kasîdetü't-Tâiyye*’yi¹⁰⁷ öğrencilerine okumuş ve şerh etmiştir. Konevî’nin bu derslerini takip eden isimlerden biri de Tilimsânî’dir. İbn Fârız, Allah aşkı dile getiren şiirlerinde ittihat ve hulûl düşüncesini serdettiği iddiasıyla başta İbn Teymiyye olmak üzere devrin uleması tarafından sert eleştirilere maruz kalmış bir şairdir.¹⁰⁸ Tilimsânî’nin *Tâiyye*’ye şerh yazmaya karar vermesi de tekfire varan eleştiriler sebebiyledir. Zira Tilimsânî, İbn Fârız’ın eserlerinden dolayı tekfir edildiğini duyunca söz konusu ithamları bertaraf etmek düşüncesiyle *Kasîde*’yi şerh ettiği kaydedilmiştir.¹⁰⁹

2.2.7. Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye

Sûfiler kâinatın yaratılması ve her türlü işin idaresinde merkez rolü Allah’ın isimlerine vermiştir. Bu durum özellikle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde teori haline gelmiştir. Durum böyle olunca Allah’ın isimlerinin şerh edildiği eserler çoğalmıştır. Bu eserlerden biri de Tilimsânî’ye aittir. Tilimsânî bu eserine *Menâzil*’de de atıfta bulunmuştur.¹¹⁰ Tilimsânî *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*¹¹¹ adlı eserinde nasların tamamında geçen Allah’ın isimlerini tespit ettikten sonra bunları şerh etmiştir. İlgili eserde varlık ve mertebeleriyle bazı konular ilâhî isimler çerçevesinde açıklanmıştır.¹¹²

¹⁰⁶ Orkhan Musakhanov, *Afifüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye Adlı Eserinin Tahkiki*, 46-47.

¹⁰⁷ Nüshaları için bkz. Orkhan Musakhanov, *Afifüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye Adlı Eserinin Tahkiki*, 479.

¹⁰⁸ Süleyman Uludağ, “İbnü'l-Fârız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/42.

¹⁰⁹ Orkhan Musakhanov, *Afifüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye Adlı Eserinin Tahkiki*, 49-50.

¹¹⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 12.

¹¹¹ Eserin nüshaları için bkz. Afifüddin Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 1556).

¹¹² Tuğba Görgün, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî Bağlamında Afifüddin Tilimsânî'nin Tasavvufî Görüşleri ve Vakfe Anlayışı*, 16.

2.2.8. Risâle fî İlmi'l-Arûz

Tilimsânî'nin hayatını ele alan eserlerde ve kendi eserlerinde hiç bahsi geçmediği için bu eserin Tilimsânî'ye aidiyetine ihtiyatla yaklaşmıştır. Sekiz sayfadan müteşekkil *Risâle fî İlmi'l-Arûz* aruz ilminin inceliklerinin bahis konusu edildiği bir eserdir.¹¹³

2.2.9. Dîvân

Tilimsânî'nin diğer eserlerinden farklı olarak *Dîvân*,¹¹⁴ kendi şiirlerinden oluşan bir eserdir. Daha önce İbn Teymiyye ve Zehebî başta olmak üzere Tilimsânî'yi sert bir şekilde eleştirenlerin onun edebî yönünü takdir ettiği ifade edilmişti. Tilimsânî'nin muhalifleri tarafından edebî yönü övülürken içerik bakımının ağır ithamlara maruz kaldığı bir eseridir *Dîvân*. Bu eserdeki şiirlere bakıldığında vahdet-i vücûd ve sevgiye dair vurguların öne çıktığı belirtilmiştir. *Menâzil* ve diğer eserlerinde meselelerin izahı noktasında *Dîvân*'daki şiirlerinden yararlandığı görülmüştür.¹¹⁵

2.2.10. Şerhu Menâzili's-sâirîn

Menâzili's-sâirîn, Abdullah Herevî'nin tasavvufî hâl ve makamları yüzlü tasnifle açıkladığı meşhur eseridir. Herevî eserini “bidâyet, ebvâb, muâmelat, ahlâk, usûl, edviye, ahvâl, velâyet, hakikat ve nihâyet” başlıkları altında on bölümden oluşturmuştur. On bölümün her birinin altında ise yine on makam işlenerek toplamda yüz makam açıklanmıştır. Herevî, *Menâzil*'de terimleri açıklarken kısa ve öz bir şekilde ifade etmiştir. Bunun yanında tasavvufî dilin ağdalı oluşu bir araya gelince *Menâzil*'in şerhler çerçevesinde açıklanma ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu durumun bir sonucu olarak ilgili esere yirmi kadar şerh yazıldığı görülür. Söz konusu şerhlerden biri de teze konu olan Tilimsânî'ye aittir. Tilimsânî'nin *Menâzil* şerhi hem ilk olması hem de içeriği itibarıyla dikkat çekicidir. Bu bağlamda Tilimsânî'nin şerhinin diğer şarihler için kaynak mesabesinde olduğu söylenebilir.

Tilimsânî'nin *Menâzil* şerhinin içeriğine gelince bu eserde Herevî'nin üslubunu devam ettirerek makamları üçlü tasnifle değerlendirmeyi tercih ettiği anlaşılmıştır.

¹¹³ Orkhan Musakhanov, *Afîüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki*, 52.

¹¹⁴ Eserin nüshaları için bkz. Orkhan Musakhanov, *Afîüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki*, 479-480.

¹¹⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 153; Tilimsânî, *Dîvân*, 10.

Ancak yer yer üçlü tasnifin dışına da çıkmıştır. Tilimsânî öncelikle Herevî'nin makamları istiṣhat ettiği ayetleri ele alıp bunların makamla ilgisini ortaya koymakla şerhine başlar. Makamın temellendirildiği ayet ile makamın irtibatı zayıf ise bunu zorlama tevil ile çözmek yerine Herevî'yi eleştirmeyi tercih ettiği görülür. Bu gibi noktalarda eleştirisini dile getirmekten çekinmediği gibi makamın temellendirilmesinin daha uygun olacağını düşündüğü ayeti kendisi belirtir. Tilimsânî, istiṣhat edilen ayetle ilgili görüşlerini söyledikten sonra Herevî'nin tasnifi üzere ilk önce varsa makamın tanımına dair açıklamalar yapar, daha sonra makamın birinci, ikinci ve üçüncü derecesini ele alarak ilgili bölümü sonlandırır. Metin içi ifadeleri açıklarken kelimelerin sözlük ve terim anlamından, ayet ve hadislerden, sūfilere görüşlerinden, örneklendirmelerden, şiirlerden, dil bilgisi kurallarından yararlandığı mülhaza edilmiştir. Şerhin geneline bakıldığında izahların, fiillerin Allah'a nispet edilmesi ve fâil-i mutlak olarak Allah'ın görüldüğü tevḥîd-i ef'âl düşüncesi çerçevesinde yapıldığı görülür. Zira Tilimsânî, insanın yapıp ettiklerinden sorumlu olduğu kaydını düşmekle beraber fiillerin gerçekleştirilmesi noktasında asıl failin Allah olduğunu düşünmektedir. Ona göre fiillerin kişiye nispet edildiği bir anlayıştan Allah'ın asıl fail olarak görüldüğü bir düşünceye geçmek gerekir ve bu durum, sülûktaki fenâ sürecini ifade etmektedir.¹¹⁶ Dolayısıyla kişinin, Allah'ın asıl fail olduğunu anlaması, sülûk sürecinde elde edilebilecek bir durum olarak da değerlendirilebilir. Nitekim *Menâzil* için kaleme aldığı şerhinde bu durum net bir şekilde görülür.

2.3. Tilimsânî'ye Yapılan Eleştiriler

Tilimsânî'nin takipçileri olduğu gibi kendisini eleştirenler hatta tekfir edenler de olmuştur. Eleştirilerine maruz kaldığı kişiler arasında İbn Teymiyye, Zehebî, İbn Kayyim ve Safedî gibi isimler vardır. Bu isimlerin Tilimsânî karşıtlığı, Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine yakın olmasına ve bu düşünceyi sürdürmesine dayanmaktadır. Zira bu isimlerin sūfilere karşı toptan karşı durduğunu söylemek haksızlık olacaktır. Ancak İbnü'l-Arabî çizgisindeki sūfilere tekfire varacak şekilde eleştirdikleri de bir gerçektir. Dolayısıyla Tilimsânî'nin eleştirilmesindeki temel sebebin vahdet-i vücûd fikrini savunmasından kaynaklandığı görülür. Bu bağlamda Zehebî ve

¹¹⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 79, 374-375.

İbn Kayyım'ın Tilimsânî'yi zındıklıkla itham etmeleri bu durumun basit bir örneği olabilir.¹¹⁷

2.4. Tilimsânî'nin Menâzil'i Şerh Yöntemi

2.4.1. Eserin Yazılış Sebebi

Tilimsânî, *Menâzil* şerhine Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salavatı içeren bir mukaddimeyle başlamıştır. Mukaddimede şerhi, ahirette kazandıracağı fayda ümidiyle hesap gününe hazırlık için yazdığını bildirmiştir. Bununla birlikte Herevî'nin hakikat konusunda en doğru konuşanlardan olduğunu belirtmesinden hareketle *Menâzil*'e şerh yazmasının temel sebeplerinden bir diğerinin Herevî'yi yetkin bir isim olarak kabul etmesi olduğu söylenebilir. Öte yandan Tilimsânî şerhini telif etmeye başlamadan önceki süreci de kısaca aktarmıştır. Buna göre ilk olarak istihârede bulunmuş yani girişeceği işin hayırlısıyla gerçekleşmesini Allah'tan istemiş, sonra Nâsırüddîn Ebû Bekr el-Kılıç¹¹⁸ isminde bir zâtle istişare etmiştir. Bu istişareden sonra Abdullah Herevî'nin maksadını ortaya koymada kendisine kolaylık sağlaması için Allah'a dua edip şerhini kaleme almaya başlamıştır.¹¹⁹ Tilimsânî'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır ki şerhin yazılma sebepleri arasında Ebû Bekr b. Kılıç'ın talep ve teşviki, Herevî'nin yetkin bir isim olarak kabulü ve sadaka-yı câriye bırakma isteği bulunmaktadır.

2.4.2. Eserin Kaynakları

Tilimsânî, şerh eserini oluştururken birçok kaynağa başvurmuştur. Nitekim Kur'ân-ı Kerim, hadis, lügat, tefsir, İncil, tasavvufî eserler ve sûfi sözlerinin kaynak olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Bunların birçoğu "Atıf Yapma" başlığı altında işlendiğinden burada kısaca değinmekle yetineceğiz.

¹¹⁷ Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *Tezkiretü'r-râşid Bürdü tebsireti'n-nâkıd*, thk. Salâh Muhammed Ebû'l-Hâc (Merkezü'l-ulemâi'l-âlemî li'd-dirâseti ve tekniyyeti'l-malûmât, ts.), 548.

¹¹⁸ Köprülü yazma eser kütüphanesindeki yazma eserde "Kılıç" değil de "Kılıç" şeklinde, *Keşfu'z-zünûn*'da "Fuheyhl" olarak kaydedilmiştir. Ancak yazma nüshalarda bu şahsın adı أبو بكر بن قلیج veya أبو بكر قلیج şeklinde yer aldığından Kâtip Çelebi'nin ileri sürdüğü ismin bir hatalı okuma sonucu olduğu ihtimali akla gelmektedir. bkz. Afifüddin Tilimsânî, *Şerhu menazili's-sairin* (İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 34 Fa 744/2) 1a.; Afifüddin Süleyman b. Ali et- Tilimsânî, *Şerhu menazili's-sairin* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1275), 1a.; Afifüddin Süleyman b. Ali et- Tilimsânî, *Şerhu menazili's-sairin* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yeni Cami Koleksiyonu, 706), 1a.; Afifüddin Süleyman b. Ali et- Tilimsânî, *Şerhu menazili's-sairin* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nafiz Paşa Koleksiyonu, 424), 1a.; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1828-1829.

¹¹⁹ Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 11.

Tilimsânî'nin *Menâzil*'i izah ederken kullandığı kaynaklardan biri Kur'ân-ı Kerim'dir. Zira Herevî'nin ifadelerinin anlaşılması veya konunun daha da açılması gerektiği noktalarda ayetlerden istifade ederek metne açıklık getirmiştir. Mesela Herevî, firâset makamının üçüncü derecesinde seçilmiş bazı kimselerin dilinden dökülen firâsetten bahsetmiştir.¹²⁰ Tilimsânî, Herevî'nin seçilmiş kişi olarak bahsettiklerine örnek vermek için ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ “*Ben seni kendime seçtim.*”¹²¹ ayetine başvurmuştur. Nitekim Tilimsânî bu ayetin Hz. Musa hakkında olduğunu ve Allah'ın onu seçilmiş kul saydığını ifade ederek Herevî'nin seçilen kişi olarak işaret ettiği kapalı durumu bu örnekle izah etmiştir.¹²²

Tilimsânî'nin şerhinde yararlandığı bir diğer kaynak Hz. Peygamber'in hadisleridir. Örneğin Herevî, hikmetin birinci derecesinin gereği olarak haddi aşmamaktan söz etmiştir.¹²³ Tilimsânî ise Herevî'nin haddi aşmamakla insanlara akılları ölçüsünde söz etmenin ve onlara her şeyi bildirmemenin kastedildiğini söylemiş ve bu durumu Hz. Peygamber'in şu iki hadisiyle desteklemiştir: “Biz peygamberler, insanlara akılları nispetinde hitap etmekle emrolunduk.”, “İnsanlara onların bildikleriyle konuşun. Allah'ı ve Resulü'nü yalanlamaları hoşunuza mı gidiyor?”¹²⁴

Menâzil şerh edilirken tasavvuf klasiklerinden Kuşeyrî'nin eserine, Gazzâlî'nin *el-Münkız mine'd-dalâl*'ine, Abdülcebâr en-Nifferî'nin *el-Mevâkıf*'ine atıf yaptığı tespit edilmiştir.¹²⁵ Tilimsânî bu sayılanlardan Kuşeyrî'ye atıfta bulunurken eser belirtmemiş, birçok eserini işaret etmiştir.¹²⁶ Öte yandan Tilimsânî'nin kelimelerin lügat anlamı için başvurduğu kaynak ise Ebu'l-Abbâs es-Sa'leb'in (ö. 291/904) *Kitâbü'l-fasîh*'idir.¹²⁷ Şerhin açıklanması noktasında Tilimsânî'nin yararlandığı bir diğer eser İncil'dir.¹²⁸ Şerhin bir başka kaynağı ise ismini zikrederek veya zikretmeyerek anonim bir şekilde kullanılan sûfilerin sözleridir. Bu bağlamda ismini vererek atıfta bulunduğu

¹²⁰ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek, (Bursa, Emin Yayınları, 2017), 116.

¹²¹ Tâhâ 20/41.

¹²² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 219.

¹²³ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 114.

¹²⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 210.

¹²⁵ Örneği için bkz. Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 189, 208.

¹²⁶ Atıf yaptığı kısımlar için bkz. Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 271.

¹²⁷ Örneği için bkz. Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 248.

¹²⁸ *İncil: Mûjde*, Matta 5:39.

kişiler arasında Ebu Yezid Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansur, Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946) yer almaktadır.¹²⁹

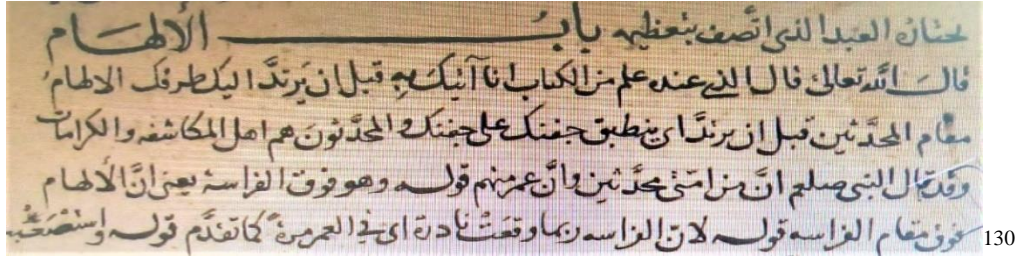
2.4.3. Eserin Şekil Ve Üslubu

2.4.3.1. Şekil

Tilimsânî'nin *Menâzil*'e yazdığı bu şerhi şekil bakımından incelerken bazı yazma ve matbu nüshalara tek tek değinilecektir.

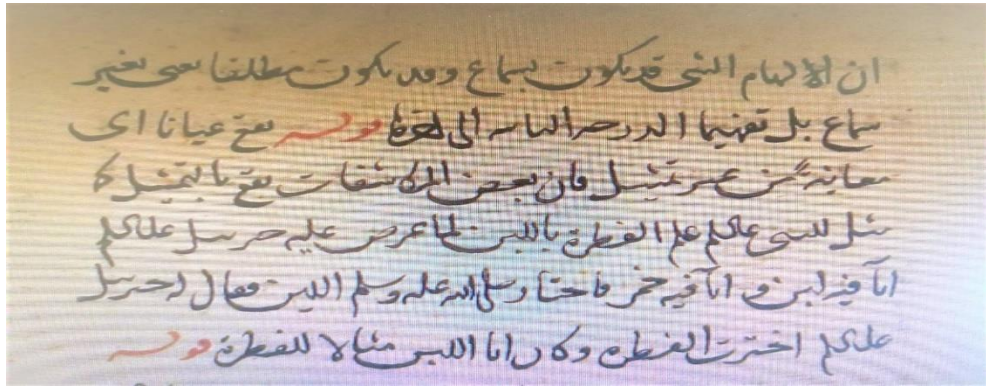
Şerhu menâzili's-sâirîn'in yazmaları ele alındığında şerh edilecek kısma **قوله** (kavluhû) ibaresiyle işaret edildiği görülür.

Örnek:



Diğer taraftan Süleymaniye Eserler Kütüphanesi Yeni Cami koleksiyonu ile Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi'nde bulunan nüshalarda asıl metne işaret eden **قوله** ibaresi kırmızı renkle yazılmıştır.¹³¹

Örnek:



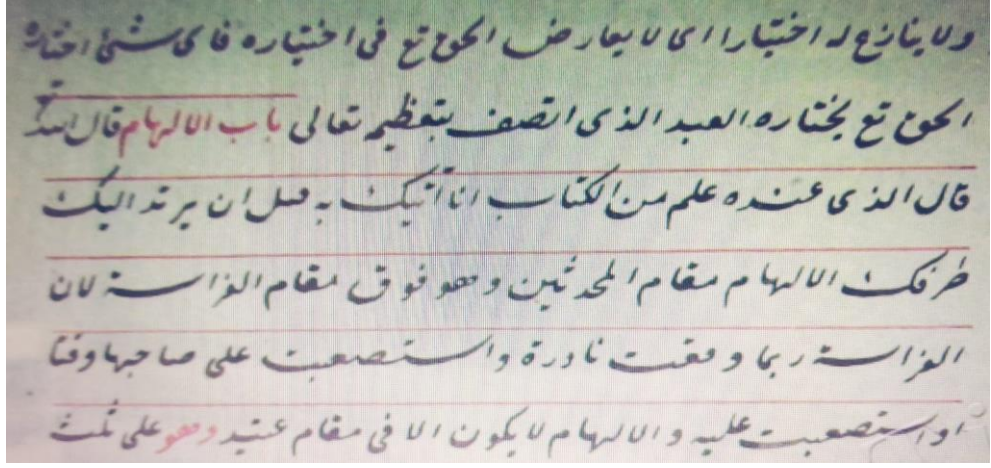
¹²⁹ Örnekleri için bkz. Atıf Yapma.

¹³⁰ Afifüddin et-Tilimsânî, *Şerhu menazili's-sairin*, (Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 34 Fa 744/2), 67b.

¹³¹ Süleyman b. Ali b. Abdullah Afifüddin et-Tilimsânî, *Şerhu menazili's-sairin*, (Kütahya Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, 43 Ze 1144), 2; Tilimsânî, *Şerhu menazili's-sairin*, (Yeni Cami Koleksiyonu, 706), 35b.

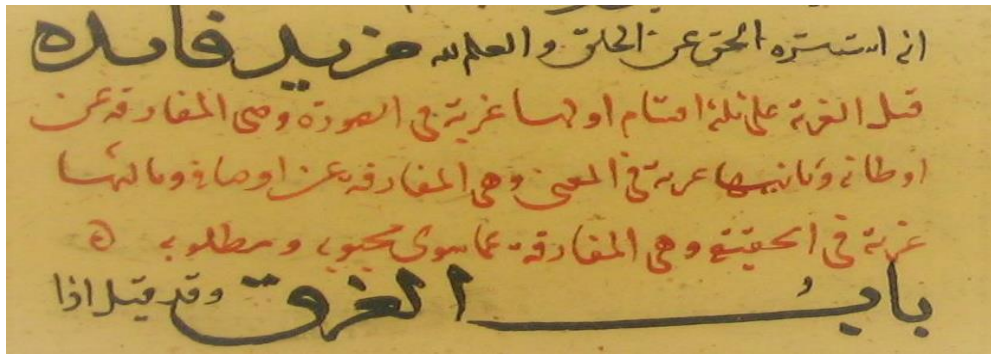
Nafiz Paşa koleksiyonunda yer alan nüsha diğerlerinden farklılık arz eden bir üsluba yer vermiştir. Bu nüshada Herevî'nin cümleleriyle Tilimsânî'nin şerhini birbirinden ayırmak için Herevî'nin ifadelerinin toplu verildiği yerde altına kırmızı çizgi çekildiği ve daha sonra onun sözlerine قوله ibaresinin başına şapkaya benzer bir kırmızı işaret konularak işaret edildiği görülür.¹³²

Örnek:



Kastamonu kütüphanesinde yer alan yazma nüsha, diğer nüshalara göre içerik olarak farklılık arz etmektedir. Buna göre ismi tespit edilemeyen muhakkik, makama dair Tilimsânî'nin ifadelerinin ardından مزيد فائده diyerek kendi görüşlerine yer vermiştir. Aynı şekilde bu nüshanın diğer nüshalara göre daha zor okunduğunu eklemek gerekir.

Örnek:



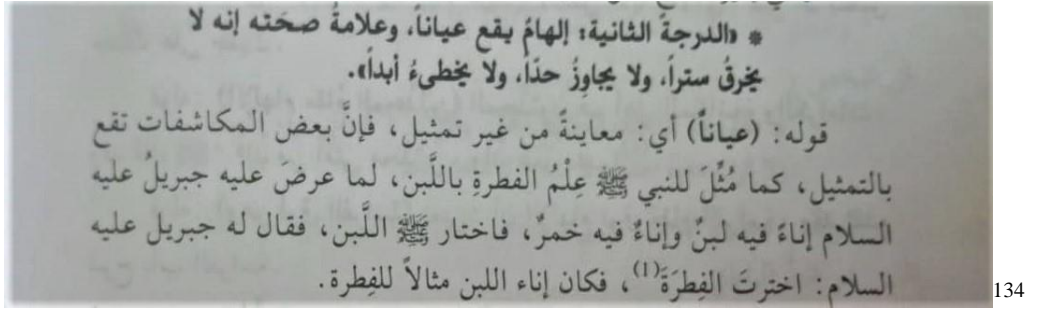
133

¹³² Tilimsânî, *Şerhu menazili's-sairin*, (Nafiz Paşa Koleksiyonu, 424.), 97b.

¹³³ Afîfüddin Tilimsânî, *Şerhü menâzili's-sâirin*, (Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 2684/3), 56b.

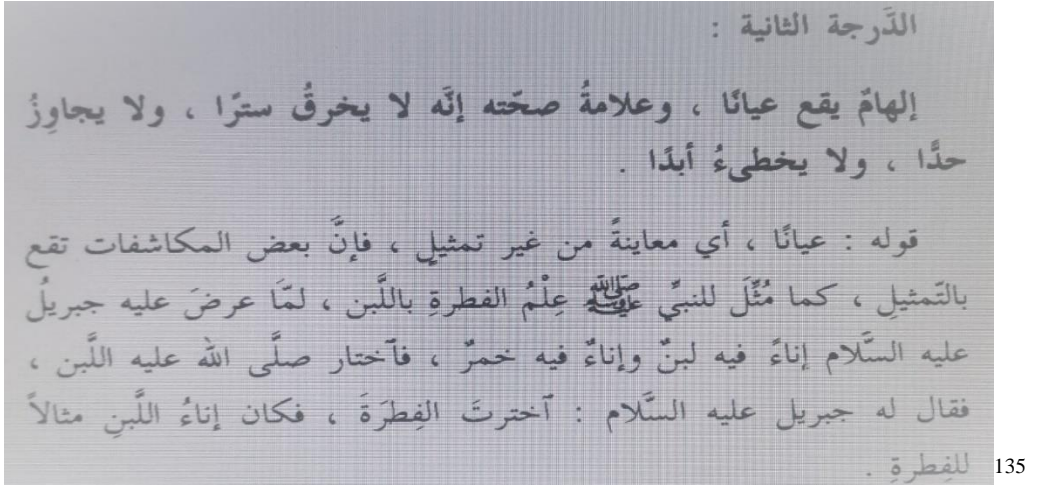
Tilimsânî'nin şerhinin tespit edebildiğimiz kadarıyla üç matbu nüshası bulunmaktadır. Bunlardan bizim çalışma sürecimizde esas aldığımız Keyyâlî nüshasında Herevî'nin hem makamın girişinde hem de derecelendirme kısmındaki cümleleri kalın puntuyla belirttiği görülmektedir. Ayrıca açıklanacak ilgili kelime veya cümle **قوله** lafzından sonra parantez içinde verilerek Herevî'nin sözüyle Tilimsânî'nin şerhinin birbirinden ayrılması sağlanmıştır.

Örnek:



Abdülhâfiz Mansûr'un tahkikini yaptığı nüshada ise Herevî'nin açıklanacak ilgili kelime veya cümlesi parantez içine alınmadan **قوله** denerek izaha başlanmıştır.

Örnek:



¹³⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 224.

¹³⁵ Afifüddin Süleyman b. Ali et- Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, thk. Abdülhâfiz Mansûr (Tunus: Dâru't-Turkî, 1989), 363.

2.4.3.2. Üslup

2.4.3.2.a. Atıf Yapma

Tilimsânî ana metni şerh ederken farklı kaynaklara atıf yapmıştır. Bunları kategorize etmek gerekirse isim vermeden sûfî sözlerine yaptığı atıf, isim vererek sûfilere yaptığı atıf, isim vermeden müfessirlere yaptığı atıf, lügate yaptığı atıf ve İncil'e yaptığı atıf şeklinde tasnif etmek mümkündür.

2.4.3.2.a.a. İsim Vermeden Sûfî Sözlerine Atıf

Herevî tevbe makamında tevbenin hakikatlerini bildirirken bunlardan birinin “günahları unutmak” olduğunu belirtmiştir. Tilimsânî ise günahı unutmanın tevbeyle irtibatını ortaya koymak için isim zikretmeden genel olarak şeyhlerin bu manada şu sözü var diyerek onların sözünü aktarmıştır: “Safâ vaktinde cefanın zikri ayrı bir cefadır.”¹³⁶ Tilimsânî'nin safâ vakti ile sülûk yoluna hazırlık yapılan zamanı kastetmiş olmasına binaen, işlenen günahın sülûk vakitlerinde hatırlanmasını ayrı bir yük saymasıyla, bu durumun kişiyi ümitsizliğe düşürüp sülûk yolundan alıkoyabileceğine dikkat çekmek istemesi muhtemeldir.

2.4.3.2.a.b. İsim Vererek Sûfilere Atıf

Tilimsânî şerhini oluştururken sûfilere birinin haline benzeyen bir durum geldiğinde o sûfinin ismini anarak ona atıfta bulunmuştur. Aynı şekilde sûfilere isimlerini zikrederek onlardan rivayet olarak gelen haberlere de atıf yapmıştır. Tilimsânî'nin ismini anarak atıfta bulunduğu sûfiler arasında Ebu Yezid Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansur, Ebû Bekir Şiblî, Kuşeyrî, Nifferî ve Gazzâlî yer almaktadır.

Bir sûfinin diğer bir sûfiye atıfta bulunmasının önemine binaen Tilimsânî'nin yukarıda sayılan sûfilere yaptığı atıflara birer örnek verilmesi faydalı olacaktır. Tilimsânî bu isimlerden Ebû Bekir Şiblî, Cüneyd ve Hallâc'a hürmet makamının üçüncü derecesinde atıfta bulunmuştur. Tilimsânî, ilgili derecede müşâhede ehlinin karşılaşacağı şeylere karşı edebî korunmasından söz etmiştir. Bahsi geçen bu edeplerden biri de inbisât yani rahatlığa cüretkârlığın karıştırılmamasıdır. Zira Tilimsânî'ye göre inbisât hâli, tek başına edebî aşmaya ve şataha sevk etmese de ona

¹³⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 25.

Allah hakkında cüretkârlık eklenince edebî aşılması ve şatahın ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Tilimsânî buraya kadar edep ve şatah konusunda küçük bir çerçeve çizdikten sonra edebe riayet ile şathiye meselesi arasındaki irtibatı göstermek üzere Şiblî'ye nispet edilen: “Ben de Hallâc'ın içtiğinden içtim fakat ben kendime gelebildim o ise sarhoş oldu.”¹³⁷ rivayetini hatırlatarak şathiyeye edep arasında bir sınırın olduğuna ve bu sınırın cüret şarabının içilmesiyle aşıldığına dikkat çekmiştir. Tilimsânî Şiblî'ye ait yukarıdaki rivayeti aktardıktan sonra Şiblî'nin söyledikleri hakkında Cüneyd-i Bağdâdî'nin: “Sâhî, sarhoşa tercih edilir.” dediğini söyleyerek şathiye gibi konularda sahv hâlinde olanın sekr hâlindekine üstünlüğünü vurgulamış olmaktadır. Tilimsânî, verilen bu örnekte görüldüğü üzere Şiblî, Hallâc ve Cüneyd'in sözlerine atıf yaparak görüşlerini onlar üzerinden serdetmiştir.¹³⁸

Tilimsânî'nin isim vererek, himmet makamının birinci derecesinde bahsi geçen “keşfin himmete galip gelmesi” meselesi hakkında *Letâifü'l-işârât* ve *Risâletü'l-Kuşeyrîyye* gibi tanınmış eserlerin müellifi Abdülkerim Kuşeyrî'ye atıfta bulunmuştur. Buna göre, Tilimsânî keşif yani şühûd söz konusu olduğunda himmetin hükmünün iptal olacağını yani ortada müride ait herhangi bir talebin kalmayacağını düşünmektedir. Tilimsânî bu düşüncesini belirttikten sonra Kuşeyrî'nin de aynı görüşü paylaştığını göstermek üzere ona şöyle atıfta bulunmuştur: (أنه إذا برقت بارقة : من التحقيق لم يبق حال ولا همة) “Kuşeyrî bazı kitaplarında şöyle demiştir: Keşf, tahkikten parladığı zaman ne hâl kalır ne de himmet.”¹³⁹ Bu örnekte görüldüğü gibi Tilimsânî kendi görüşlerini desteklemek amacıyla Kuşeyrî'ye ait sözleri zikretmiştir.

Gazzâlî, Tilimsânî'nin *Menâzil* şerhi bağlamında atıf yaptığı müelliflerdendir. Herevî, ilmin üçüncü derecesini ledünnî ilim olarak tespit etmiş ve bu ledünnî ilmin vasfının da hükmü olduğunu bildirmiştir.¹⁴⁰ Tilimsânî, Herevî'nin bu cümlelerini “Ledünnî ilmin vasfı yine ledünnî ilimdir.” diyerek açıklasa da ibare ve işaretlerin bu hakikatleri açıklamada zorlandığını itiraf etmiştir. Fakat bu tarz durumları açıklamada zorlanmanın sadece kendisine has olmadığını göstermek için Gazzâlî'nin, *el-Münciz mine'd-dalâl* adlı eserindeki şu cümlesine atıf yapmıştır: كذا قال الشيخ أبو حامد الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال عندما فضل الصوفية على سائر الطوائف فقال: والطائفة الذين هم على الحق دون سائر الخلق، وإنهم

¹³⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 97.

¹³⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 97-98.

¹³⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 271.

¹⁴⁰ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 114.

“Aynı şekilde يصلون إلى مقام لا يعبر أحدهم عن معناه إلا وجد لفظه قد اشتمل على غلط لا يمكنه الاحتراز عنه. Şeyh Ebû Hâmid el-Gazzali, kitabı *el-Münkız mine'd-dalâl*'de sûfilerin diğer taifelere üstünlüğünü anlatırken şöyle dedi: 'Hak üzere olan bu taifenin ehli öyle bir makama ulaşıyorlar ki manayı, içinde hatanın olduğu ve ayrılmasının mümkün olmadığı lafızlarla açıklayabiliyorlar.’”¹⁴¹ Bu pasaja bakıldığında Tilimsânî'nin yine kendisini desteklemek üzere sûfi önderlerinden Gazzâlî'ye atıfta bulunduğu görülmektedir.

Tilimsânî'nin, şerhinde en çok atıfta bulunduğu isim *el-Mevâkıf*'ın müellifi Abdülcebbâr en-Nifferî'dir. Tilimsânî'nin *Menâzil* şerhinde *el-Mevâkıf* a çok defa atıfta bulunması, Nifferî'ye ve eserlerine verdiği önemden ve *el-Mevâkıf* şarihi oluşundan kaynaklanmaktadır. Mesela Abdullah Herevî gınâ makamının birinci derecesinde kalbin sebebe bağılıktan kurtulmasının gerekliliğini bildirmiştir.¹⁴² Tilimsânî'ye göre bir işin sadece sebeplerin gereği olarak ortaya çıkacağını iddia etmek, halkın cahil kesimine ait bir anlayıştır. Çünkü ona göre kişinin Allah'a muhtaç olduğunu idrak etmesi rızık gibi şeylerin sadece el emeğine bağlı olarak elde edilemeyeceğini ortaya çıkarır. Bu durumda bir zanaatkârın el yeteneğine güvenerek rızkını garanti görmesi hatadır. Zira sûfi düşünceye göre zanaat bir sebep olmakla birlikte işi ortaya çıkaran ve kullarının işlerini gören Allah'tır. Böylece Tilimsânî, kalbin daha önemli fonksiyonları olduğunu düşündüğünden kulun Allah'a muhtaçlığını idrak ederek kalbin sebep gibi şeylerle doldurulmaması gerektiğine işaret ettikten sonra bu düşüncesini Nifferî'nin *Mevâkıf* 'ına bulunduğu şu atıfla desteklemiştir: *ثم انظر إلى قلبك, فأينما وقف فهو من أهل ما وقف به. إن لي قلوبا لا تقف في شيء, ولا يقف فيها شيء, وهي بيوتى و فيها أتكلم بحكمتي و منها أتعرف إلى خليقتي فهذا القلوب هي قلوب الأنبياء, و بقدر ما يرث الوارثون من ذلك يكون نصيبهم* *el-Mevâkıf*'ta konuşma esnasında şöyle bir şey varid oldu: "Sonra kalbine bak, o nerede durduysa durduğu yerin ehliendir. Benim için bir kalp vardır ki o ne bir şeyde durur ne de bir şey onda durur. İşte benim evim odur. Ben o kalpte hikmetimi konuşurum, yarattıklarımı oradan tanırım/takip ederim." Bu kalpler peygamberlerin kalplerindedir. Onların varisleri de nasiplerince paylarını alırlar.”¹⁴³

2.4.3.2.a.c. Atıf Yapılan Diğer İsim ve Kaynaklar

Tilimsânî'nin kendi görüşünü desteklemek için tercümânü'l-Kur'ân nisbesiyle anılan Abdullah b. Abbas'a da atıfta bulunduğu görülür. Nitekim ihlâs makamının

¹⁴¹ İmam Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, thk. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 39-40; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 208.

¹⁴² Abdulalh Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 111.

¹⁴³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 189.

birinci derecesinde “kişinin amelinden razı olmaması” ifadesini açıklarken amelle asıl amaçlananın bizzat amelin yapılması olmadığını, bilakis ibadetlerle maksadın marifetullah yani Allah’ı tanımak ve tevhidde fenâ hâline erebilmek olduğunu belirttikten sonra bu görüşünü ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ “*Cinler ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*”¹⁴⁴ ayetinde ibadet ile tanımanın kastedildiğini söyleyerek desteklemiştir. Tilimsânî bu çerçevede İbn Abbas’ın da ayetteki ليعبدون ibaresini ليعرفون şeklinde anladığını aktarmış ve böylece müfessir İbn Abbas’a atıfta bulunmuştur.¹⁴⁵ Tilimsânî’nin, şerhinde kaynak olarak kullandığı atıfta bulunduğu bir diğer eser türü lügattir. Şerhinde yer yer kelime manalarına dayanarak açıklama yapan Tilimsânî bu çerçevede kelime izahı için Ebu’l-Abbâs es-Sa’leb’in *Kitâbü’l-fasîh*’ine atıfta bulunduğunu dile getirmiştir.¹⁴⁶

Buraya kadar sayılan atıflar bir tasavvufî şerhin mahiyeti çerçevesinde olağan isim ve eserlerdir. Fakat Tilimsânî’nin şerhinde ilginç olan İsrâilayata yer vermiş olmasıdır. Tasavvufî bir şerhte yer almasının örneğini sunmak üzere İsrâilî bilginin kullanıldığı bölümlerin aktarılması faydalı olacaktır. İsrâiliyatın kullanıldığı ilk yer murâd makamının ikinci derecesidir. Abdullah Herevî, bu derecede Allah’ın bazı kulları hakkında onlardan hatalarının ayıbını kaldırıp onların sürçmelerini lehlerine çevirdiğinden söz etmiş ve lehe dönen sürçmelere örnek olarak Hz. Davud’u örnek vermiştir.¹⁴⁷ Tilimsânî ise Hz. Davud’un hangi davranışının sürçme olarak değerlendirildiğini ortaya koyarak Herevî’ye katkı sunmuştur. Bu noktada Tilimsânî, Hz. Davud hakkında Ahd-i Atîk’te yer alan olaya atıf yapmıştır. Ahd-i Atîk’teki bu bilgiye göre Hz. Davud bir kadını görüp beğenmiş ve kocasını savaşta öldürterek o kadınla evlenmiştir.¹⁴⁸ Tilimsânî’ye göre Hz. Davud’un sürçmesine sebep olan bu olay karşısında Allah, Hz. Davud’a insan suretinde iki melek göndererek aralarındaki dava üzerinden onu uyarmıştır. Bu davada doksan dokuz koyunu olan, bir koyuna sahip olanın koyununu gasp etmeye çalışmaktadır. Hz. Davud bu doksan dokuz koyunu olanın aç gözlülük yaptığını söyleyerek bir koyunu sahibine verilmesine hükmederken aslında bu davayla kendisine bir uyarı yapıldığını fark edip başkasının karısıyla evlenme planları

¹⁴⁴ ez-Zâriyât 51/56.

¹⁴⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 99-100.

¹⁴⁶ İlgili kısım için bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 248.

¹⁴⁷ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü’s-sâirîn*, 112.

¹⁴⁸ *Kitâb-ı Mukaddes*, 2. Samuel/11.

yaptığı için hemen tevbe etmiştir.¹⁴⁹ Tilimsânî'nin Kur'ân ve sünnette yer almayıp Ahd-i Atîk'te bulunan bu rivayeti şerhine konu etmesi eserinde İsrâiliyata yer verdiğini göstermektedir. Naslar tarafından desteklenmeyen ve bir peygambere yakışmayacak bu tavrın Tilimsânî tarafından kullanılmasını doğru kabul etmenin mümkün olmadığını da eklemek gerekir.

Tilimsânî'nin İsrâilî bilgilere yaptığı atfın bir başka örneği i'tisâm bâbının ikinci derecesinde Allah'ın kullarına güzel ahlakın genişliğiyle yaklaşılmasını ifade ettiği bölümde görülür. Varlığa güzel ahlak ile muamele etmenin tasavvufun bir gereği olduğunu düşünen Tilimsânî, i'tisâm makamına sahip herkesin eza vermekten kaçınmasının gereğini ifade ettikten sonra her durumda eza vermemenin esas olduğunu anlatmak üzere İncil'de de yer alan ve Hz. İsa'ya ait olan: “Bir yanağına kim vurursa ötekini de çevir.”¹⁵⁰ manasındaki söze atıfta bulunmuştur.¹⁵¹ İlgili söz her ne kadar İbn Teymiyye'nin *er-Risâletü'l-kubrusiyye* ve Bigâî'nin *Tefsîru nazmü'd-dürer* isimli eserlerinde de yer alıyorsa ilk olarak İncil'de geçtiği için atıf kaynağı olarak *İncil*'in verilmesi daha doğru olacağından Tilimsânî'nin atıf kaynakları arasında sayılmıştır.

2.4.3.2.b. Ayrıntılı veya Kısa Açıklamalar

Tilimsânî şerhinde bazı noktalarda ayrıntılı izahlar yapmayı tercih ederken bazı noktalarda ise kısa izahlarla yetinmiştir. Bu üslupta hem ana metnin kendi özellikleri hem de şarih'in kendi tercihlerinin etkili olduğu söylenebilir. Tilimsânî, *Menâzîl*'i değerlendirirken ana metinden açıklayacağı kısmı belirtip sonra şerhe başlamakta ve bu şekilde metnin tamamını ama az ama çok şerh etmektedir.

Abdullah Herevî her bir makamı bir ayetle delillendirmiştir. Tilimsânî çok az bir kısmı hariç ilk önce Herevî'nin kullanmış olduğu ayeti ele alarak konuya başlamıştır. Genelde bu ayetlere yaklaşımı ilgili bâb ile ilişkisi üzerinden olmuştur. Buna göre kimi durumda ayetin ilgili makamı delillendirmede yeterli ve kullanımının doğru olduğunu kısaca ifade ederek geçerken bazı durumlarda ayetin makam için kullanımının doğru olmadığını ve bunun sebebini izah için ayrıntılı bilgi verdiği görülmektedir. Mesela hürmet makamı (وَمَنْ يُعْظَمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ) “*Kim Allah'ın emir ve yasaklarına*

¹⁴⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 194-195.

¹⁵⁰ *İncil: Müjde* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2007), Matta 5:39.

¹⁵¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 46.

saygı gösterirse bu, Rabbinin katında kendisi için daha hayırlıdır.”¹⁵² ayetiyle delillendirilmiştir. Tilimsânî de hürmet bâbının yukarıdaki ayetle delillendirmesini çok yerinde bulduğunu şu ifadelerle belirtmiştir: وَالْإِسْتِشْهَادُ فِي هَذَا الْبَابِ بِهَذِهِ الْآيَةِ الْعَزِيمَةِ مُنَاسِبٌ جِدًّا “Bu bâbın bu ayetle istişhadı son derece münasiptir.”¹⁵³ Görüldüğü üzere örnek olarak verdiğimiz kısımda Tilimsânî, sadece ayetin kullanımına dair memnuniyetini bildirmiştir. Ancak durum her zaman böyle olmayıp delil getirilen ayetle ilgili ayrıntılı açıklamaların yapıldığı da görülmektedir. Söz gelimi riyâzet makamı (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا (والذين يؤتُونَ مَا آتَوْا) ...verdiklerini Rablerine dönecekleri inancından dolayı kalpleri ürpererek verirler.” ayetiyle temellendirilmiştir. Tilimsânî’ye göre bu ayetin kullanılması, Herevî’nin riyâzeti “doğruya alıştırma süreci” olarak değerlendirdiğini gösterir. Çünkü ayette bahsi geçenler, Allah’ın amelleri zayı etmeyeceğine dair hüsünü zannı elde edememiş kişilerdir ve onların bu hüsünü zannı kazanmaları için doğruya alıştırmalarına işaret etmek için ilgili ayet kullanılmıştır. Tilimsânî, yukarıdaki ayetin riyâzet makamında kullanılmasının sebebini ayrıntılı bir şekilde açıkladıktan sonra riyâzetin, bu ayetin yerine başka bir ayetle delillendirilmesi gerektiğini şöyle dile getirmiştir:

وَلَوْ اسْتَشْهَدَ بِقَوْلِهِ (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا) عَلَى أَنْ يُفْهَمَ مِنَ الْجِهَادِ الْجِهَادُ النَّفْسِ وَهُوَ أَحَدُ مَفْهُومَاتِ الْجِهَادِ الَّتِي يَصْدُقُ لَكُمْ أَحْسَنُ

“Eğer Allah’ın *Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarfedenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz.* ayetiyle istişhat etseydi daha güzel olurdu. Çünkü cihad ile nefse karşı yürütülen cihad da anlaşılır. Bu cihadın manalarından bir manadır.”¹⁵⁴

Tilimsânî, şerhini oluştururken ana metinde geçen her bir ifadeyi açıklama yolunu tutmuştur. Bu açıklamalar genelde ayrıntılı diyebileceğimiz düzeyde olmasına karşın Herevî’nin durumu iyice açıklayabildiğine kanaat getirdiği bazı yerlerde لَيْسَ فِي هَذَا وَاضِحٌ مَا يَحْتَاجُ إِلَى شَرْحٍ “Bu bölümde şerhe ihtiyaç yoktur.” ve هَذَا الْفَصْلُ مَا يَحْتَاجُ إِلَى شَرْحٍ “Bu kısım açıktır, şerhe ihtiyaç yoktur.” gibi ifadelerin ardından sadece kısa bir toparlamakla yetindiği görülür. Mesela rıza bâbının ikinci derecesi için Herevî şu ifadeleri kullanmıştır: “Rızânın ikincisi, Allah’tan razı olmaktır. Kur’ân ayetleri bu rızâyı ifade eder ki o da kaza ve takdir olan her şeye râzı olmaktır. Bu çeşit rızâ havâssın

¹⁵² el-Hacc 22/30.

¹⁵³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 95.

¹⁵⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 52.

yollarının başıdır...”¹⁵⁵ Tilimsânî ise bu ifadelerin yeterince açık olduğunu düşündüğünden fazladan bir yorum katmamış, ancak Herevî'nin ifadelerini özetler mahiyette şu ifadeleri belirtmiştir: “Bu kısımda şerhe ihtiyaç yoktur. Kim Allah'ın her kaderine ve kazasına rıza gösterirse kendi nefsinin iradesine değil, Allah'ın iradesine uygun davranmış olur. Bu durum nefisten kaçınmak için mukaddimedir. Nefsin isteklerinden çıkmak da hâssanın yoludur.”¹⁵⁶

2.4.3.2.c. Maksadı Tespite Yönelik İfadeler

Tilimsânî'nin üslûbunda en belirgin taraf, Herevî'nin cümlelerindeki maksadı ortaya koymaya yönelik açıklamalardır.

- (المقصود) Maksat...dır.
- (المقصود من) Ondan maksat...dır.
- (أراد بهذا) Bununla...murad etti.
- (يريد بهذا) Bununla...murad ediyor.
- (المراد من) ...den muradı...dır.
- (مراده) Onun muradı...dır.
- (والمراد ب) ...ile muradı...dır.
- (المراد هنا) Buradaki muradı...dır.
- (كأنه... قال) Sanki...diyor.
- (أشار الى) e...işaret etti.
- (و تفسيرها) ...sözünün tefsiri...dır.
- (تقديره) Bunun takdiri...dır.

¹⁵⁵ Herevî, *Tasavvufu Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 99.

¹⁵⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 131.

gibi kalıplaşmış cümleler, Herevî'nin maksadını tespit etmek için kullanmıştır. Aynı şekilde maksadı belirlemek üzere “معنى”, “يعني” ve “أي” kelimelerinden de çokça yararlandığı tespit edilmiştir.¹⁵⁷

2.4.3.2.d. Metin İçin Taksimle İzah

Herevî, her bir makamı kısaca izah ettikten sonra o makamın gerekleri olarak üç ana unsurdan bahsetmiş ve çoğu yerde bunlara bağlı alt unsurları da dile getirmiştir. Durum böyle olunca *Menâzil*'in anlaşılma güçlüğü ortaya çıkmıştır. Herevî'nin eserinde belirttiği çoklu durumlar, Tilimsânî'nin şerhinde birinci, ikinci, üçüncü şeklinde kaydedilerek metindeki muhtemel karışıklık giderilmiş ve kolay anlaşılması sağlanmıştır. Ancak Tilimsânî'nin bu üslubu şerhin ilk bölümünde yer alan bazı bâblarda dikkat çekerken ilerleyen makamlarda bu üslubun terk edildiği görülmektedir.

Misal:

Herevî'nin metni:

و إنما تجتنى ثمرة التفكر بثلاثة أشياء: بقصر الأمل والتأمل في القرآن وقلة الخلطة...

“Tefekkürün meyvesi ancak şu üç şeyle olgunlaşır: Kısa emelli olmak, Kur’ân’ı düşünmek ve insanların arasına fazla karışmamak...”¹⁵⁸

Tilimsânî'nin şerhi:

الأول منها هو قصر الأمل وهو أن العبد يستقرب الموت...
والثاني التأمل في القرآن أي في معاني القرآن التي هي الترغيب والترهيب والأمر والنهي...
والثالث وهو التقليل من خمسة أشياء عدها...

“Onların birincisi, emeli kısaltmaktır ki o da kulun ölümü yakın düşünmesidir. İkincisi, Kur’ân’ı düşünmek yani onun terğib, terhib, emr, nehy gibi manaları üzerine düşünmektir.

Üçüncüsü, saydığı beş hususun azaltılmasıdır.”¹⁵⁹

Şerhin bazı yerlerinde ise Herevî'nin üçlü tasnifinin ilkini “birinci” diye numaralandırmamış ama devamındakileri “ikinci” ve “üçüncü” şeklinde maddeleyerek açıklamıştır.

Misal:

Herevî'nin metni:

و إنما تدرك لطائف الصنعة بثلاثة أشياء: بحسن النظر في مبادئ المنن و بالإجابة لدواعي الإشارات و بالخلاص من رق إتيان الشهوات

¹⁵⁷ İlgili bazı örnekler için bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 65, 66, 67, 152, 177, 228, 233, 259, 315, 355, 387.

¹⁵⁸ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 80.

¹⁵⁹ Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 42.

“Yaratmanın incelikleri üç yolla idrak edilebilir: Nimetlerin kaynağına bakmak, işaret eden davetlere icabet etmek ve şehvet bağından kurtulmak.”¹⁶⁰

Tilimsânî'nin şerhi:

يقول إن إدراك لطائف الصنعة يحصل بحسن النظر في مبادئ المنن، و المننُ هي المواهب... والثاني قوله بالإجابة لدواعي الإشارات أي إذا نظر في مبادئ المنن فأدرك لطائف الصنعة رآها إشاراتٍ دلالاتٍ على وجوب حقِّ الله على عباده... والثالث قوله بالخلاص من رق إتيان الشهوات، هو فعل الشهوات ومعنى هذا الكلام أن مَنْ لم يشغله حبُّ الشهوات بل أعرض عنها حتى صار حراً، أمكنه أن يُفَرِّغ لإدراك لطائف صنعة الله...

“Diyor ki yaratmanın incelikleri, mevâhibin kaynağına hüsnü nazarla hâsıl olur. Minen, mevâhib demektir...

Onun sözünün ikincisi, işaretin davetine icabet etmektir. Yani mevâhibin kaynağına bakıldığında yaratmanın incelikleri idrak edilir ve Allah'ın kulları üzerine vücûbiyeti görülür...

Onun sözünün üçüncüsü, şehvet bağından kurtulmaktır. Bu, şehvet fiili demektir ve bu kelâmın manası, kim şehvetin sevgisiyle uğraşmaz hatta ondan yüz çevirmek suretiyle hür olursa Allah'ın yaratmasındaki lütufları idrak etme gücü bolca verilir.”¹⁶¹

2.4.3.2.e. Tavsiyede Bulunma

وفي هذا المعنى لبعض أصحابي الذين سلكوا على يدي Tilimsânî, şarih olmasının yanı sıra "وفي هذا المعنى لبعض أصحابي الذين سلكوا على يدي" "Benim elimde süluk yapan arkadaşlarımdan bazıları bu manada bir şiir getirdiler.”¹⁶² ifadelerinden anlaşıldığı üzere kendisi de seyrü sülûk yaptıran bir kişidir. Dolayısıyla dört defa kendisinin seyrü sülûk yapması ve yukarıdaki ifadelere dayanarak seyrü sülûk da yaptırmış olması, makam ve haller konusundaki yetkinliğini ortaya koyması açısından yeterlidir. Bu yetkinlik, bazı bâbları açıkladıktan sonra “وصية” şeklinde giriş yaparak o makamla ilgili tavsiyelerini aktarmasıyla tezahür etmiştir. Ancak bu üslûp sadece firar, riyâzet, sema‘ ve hüznün makamlarında sürdürülmüştür. Bu durum da şerhin gidişatı içerisinde üslûp değişikliklerinin yaşandığını göstermektedir.

Bu bölümde okuyucunun istifadesi için bir örnek yerine Tilimsânî'nin tüm tavsiyelerinin aktarılması tercih edilmiştir.

Tilimsânî'nin Metni 1:

وصية: إن كنت من أهل هذه الدرجة فعليك الحضور بقلبك مع الله، ثم بالمناجاة و الملق يُغَطِّك الأُنس، وأذكره باسمه الحي القيوم يُحيي قلبك بالمحبة.

¹⁶⁰ Abdullah Herevî, *Tasavvufa Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 80.

¹⁶¹ Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 38-39.

¹⁶² Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 243.

“Sen bu derecenin ehli isen sana gereken, kalben Allah’la birlikte olmak sonra münacat ve ünsü kazandıran tazimde bulunmaktır. Yâ Hayyû Yâ Kayyûm ismini zikret, kalbin muhabbetle dirilecektir.”¹⁶³

Tilimsânî’nin Metni 2:

إن كنت من أهل هذه الدرجة ، فإياك أن تتفنع من الله تعالى بأمر تسكن إليه دون الله تعالى ، وإياك الفرح والطرب بما حصل لك ، وكن فقيرا أبدا ، وإياك أن تستغني برتبة شريفة وإن عظمت عندك أو عند العارفين

“Eğer sen, bu derecenin ehliysen sana gereken, Allah’tan olup seni O’na güvenderecek bir işe razı olmandır. Yine sana gereken, hâsıl olan şeyle sevinip neşelenmendir. Ebediyen fakir ol. Aynı şekilde sana gereken, senin veya ariflerin nazarında büyük bir yeri de olsa şerefli rütbelerden müstağni olmaktır.”¹⁶⁴

Tilimsânî’nin Metni 3:

وصية: يجب على صاحب هذا المقام عند دخوله فيه أن يستحلي العدم و يستوطنه و يحنّ إليه بموجب الفناء، على أن الحقيقة هذا المقام تقتضي أن صاحبه لا يكون إلا كذلك:

“Bu makam sahibine girişte ve içeride gereken, ademi/yokluğu güzel bulması, onu vatan edinmesi ve fenânın gereği olarak onu arzulamasıdır. Bu makam ancak böyle olunmasını gerektirir.”¹⁶⁵

Tilimsânî’nin Metni 4:

وصية: يجب أن يكون قلبك في الرياضية حاضرا مع الله تعالى فإن ذلك يهونها

“Riyâzette kalbinin Allah'la beraber olması gerekir. Bu durum riyâzeti kolaylaştırır”¹⁶⁶

Tilimsânî’nin Metni 5:

وصية: واعتمد في تهذيب الأخلاق بالعلم على التقليد ولا تطلب حكمته حتى ترد عليك في العمل بالتقوى، قال الله تعالى "إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا" أي يبين حكمة العلم.

واعتمد في تصفية الأعمال بالإخلاص على ذكر عيوب نفسك ، حتى تشغلها بعيوبها عن محاسن أعمالها وأكر قوله تعالى "والله لا يحب كل مختالٍ فخور"

واعتمد في توفير الحقوق في معاملة على قوله تعالى "أنّ القوة لله جميعا" أي لا قوة لك على إنصاف ربك و إنصاف خلقه إلا به، فتحصل لك معونته و النشاط لأجل حضورك مع سيدك، فإنّ العبد يعمل بحضور سيده أكثر من عمله وحده.

“Ahlâkı güzelleştirmede taklit üzere ilme dayan, amelde takvanın getirisi olarak verilene kadar ilmin hikmetini talep etme. Ayette *Allah’a karşı takvalı olursanız size furkânı verir.*”¹⁶⁷ buyurulmaktadır. O, ilmin hikmetidir.

¹⁶³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 50.

¹⁶⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 51.

¹⁶⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 51.

¹⁶⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 52.

¹⁶⁷ el-Enfâl 8/29.

Amellerin tasfiyesinde amellerinin güzelliğiyle yüz çevirip nefsinin kusurlarını ifade et ve “Allah, kendini beğenen ve böbürlenenini sevmez.”¹⁶⁸ ayetini zikret.

Muamelattaki eksiklikten selamet için “Kuvvet, Allah’a aittir.”¹⁶⁹ ayetine dayan. Yani sen, Rabbinin ve mahlûkâtın hakkını gözetmede ancak Allah ile güç yetirirsin. Böylece Allah’ın yardımı gelir ve efendinle olduğun için canlı hareket edersin. Zira köle efendisinin yanında, tek başınaykenki halinden daha çok çalışır.”¹⁷⁰

Tilimsânî’nin Metni 6:

وصية: ينبغي في حسم التفرق أن يبالغ فيه بجمع القلب عما سوى الله تعالى ، ولا يقع بما دون ذلك وينبغي في قطع الالتفات ألا يلتفت إلى أشرف رتبة عند الله ينالها المقربون فكيف إلى ما دون ذلك بل يكون خاليا من المطالب حتى لا يعبد الله تعالى لعلته شيء وإن كان عظيما ، أو أعظم من كل عظيم وينبغي في إجراء العلم يجري مجراه أن يعلم أن التفرق الإلهي لا يطالب بفراق السنة ولكن ينقل من سنة إلى سنة.

“Tefrikadan uzaklaşmak için kalbin mâsivâdan yüz çevirerek cem olması gerekir. Bundan başka şekilde olamaz. İltifatın kesilmesinde şerefli dereceye bile yönlenmez ki bundan aşağısı nasıl olsun. Allah’a ibadet bile illersiz olmalıdır.

İlâhî tefrikanın sünnetten ayrılmayı istemediği bilinmelidir; fakat bir sünnetten başka sünnete nakledebilir.”¹⁷¹

Tilimsânî’nin Metni 7:

وصية: يجب على صاحب هذا المقام أن يحترز من القيام بغير وجد غالب فإن ذلك مما يفسد عليه مقامه ، ويمنع عنه مطلوبه ومرامه

“Bu makamın sahibi, galip vecd olmadan kıyam etmekten sakınmalıdır. Çünkü böyle yaparsa makamı ifsat olur, meramı gerçekleşmez.”¹⁷²

Tilimsânî’nin Metni 8:

وصية: ينبغي أن لا يختار شيئا بل يكل الأمر إلى شيخه إن كان ذا شيخ فإنه خليفة الله تعالى عليه يجب التسليم للعلم تقليدا حتى يهجم اليقين.

“Bir şey seçmemek gerekir, eğer şeyhi varsa işi şeyhe bırakmalıdır. Çünkü onlar kişi için Allah’ın halifeleridir. İlme, yakın hücum edene kadar takliden teslim olmak gerekir.”¹⁷³

¹⁶⁸ el-Hadîd 57/23.

¹⁶⁹ Kehf 18/39.

¹⁷⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 53.

¹⁷¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 54.

¹⁷² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 57.

¹⁷³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 62.

2.4.3.2.f. Soru-Cevap

Tilimsânî, meramı dile getirme yollarından biri olarak soru-cevap üslûbuna da yer vermiştir.

فإن قلت كيف تكون... فالجواب.... (Sen derseni ki...nasıl olur? Cevap...dır.)

كيف تصير... والجواب.... (Nasıl...dönüşür? Cevap...dır.)

سألني.... فأجبت بأن.... (Bana...sebebi soruldu, ...diye cevap verdim.)

فإن قلت... فالجواب أن.... (Dersen ki...cevabı...dır.)

gibi, şerhte kullanımı az olan bu beyan tarzı ile meselelerin izah edildiği görülmektedir.

Misal:

Herevî'nin Cümlesi:

وإن كان العبد كسي ثوبا معارا فأحسن أعماله ذنباً و أصدق أحواله زوراً...

“Kul, çıplak bırakan elbise giyse, onun amellerinin en güzeli günahdır, hallerinin en doğrusu yalandır.”¹⁷⁴

Tilimsânî'nin Şerhi:

يعني أن الأحوال الصادقة بالنسبة إلى التحقيق زوراً وذلك لأن الحال يقتضي الشطح و تحقيق المقام يرد إلى العبودية. فإن قلت كيف تكون الأحوال الصادقة زوراً مع إعتراك أنها صادقة؟ فالجواب أن الحال هو تأثر عن نور من أنوار الفردانية يستر الخلق و يبدي ظهور الحق فيعتقد الشاهد أنها المشهود ولا شك أن هذا الإعتقاد زوراً...

“Yani sadık haller tahkike nispetle sahtedir. Çünkü haller şatahatı gerektirir, makamın tahkiki ise ubudiyete sevk eder. Eğer derseni ki sadık hale doğru dedikten sonra nasıl sahte diyorsun? el-Cevap: Hal, ferdâniyet nurlarından etkilenmekte ve böylece mahlukat gözden örtülüp Hakk'ın zuhuru başlamaktadır. Şâhid gördüğünün meşhûd (Allah) olduğunu zanneder ki bu, yanlış bir itikattir.”¹⁷⁵

2.4.3.2.g. Herevî'nin Üslubunun Tilimsânî'ye Etkisi

Tilimsânî'nin şerh eserdeki üslubunu ele alınırken bahsedilmesi gereken bir diğer husus Menâzil'deki üslup ve yapının Tilimsânî'nin şerhi üzerindeki etkisi ve şarihin ana metinden ve müellifinden ne derece etkilendiğidir. Bu nokta kaynak

174 Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 102

175 Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 142.

metinlerin tasavvufî şerh ve hâşiyelerin üslubuna katkısını göstermesi açısından da önemlidir.

Öte yandan Herevî'nin üslubunun Tilimsânî'ye en büyük etkisi, makamların üçlü tasnifle şerh edilmesi hususunda görülmektedir. Nitekim Herevî her bir makamı kendi içinde üç dereceye ayırarak tespit etmişti. Bu üslubun aynı şekilde Tilimsânî'nin serhinde de korunduğu görülmektedir. Tilimsânî, Herevî'nin üçlü tasnifi üzerinden serhini oluşturacağını zira bunun kolaylık sağlayacağını da serhin girişinde bildirmiştir.¹⁷⁶ Tilimsânî'nin serhinde ilgili üslubun takip edildiğini göstermek adına serh eserin başından ve sonundan birer örnek zikredilebilir. Nitekim Herevî, itisâm bâbını avâm, havâss ve hâssu'l-havâssa ait olmak üzere üç derecede ele almış, Tilimsânî ilgili derecelerin avâm, havâss ve hâssu'l-havâssa ait olduğunu kabul ederek serhini bu minvâl üzere devam ettirmiştir.¹⁷⁷ Aynı durum marifet bâbında da görülmektedir. Herevî, birincisi sıfat ve vasıfların, ikincisi zâtın ve üçüncüsü delilsiz ortaya çıkan marifet olmak üzere ilgili makamı üç dereceye ayırmıştır. Tilimsânî bu bölümü serh ederken herhangi bir itiraz getirmeden Herevî'nin sunmuş olduğu bilgiyi kabul ederek açıklamalarını bu çerçevede yapmıştır.¹⁷⁸

Tilimsânî, Herevî'nin üçlü tasnifini sürdürmekle beraber belli noktalarda bu tasnife itiraz etmiştir. Onun tasnife dair itirazları incelendiğinde ilk olarak basiret bâbı özelinde bu makamın ikili tasnifle açıklanmasına dair kendi görüşünü öne sürerek üçlü derecelendirmeye şöylece itiraz etmiştir: “O - وهو إِمَّا الْإِيمَانَ وَإِمَّا الْعِيَانَ وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا قِسْمٌ ثَالِثٌ basiret- ya iman ya iyândır, onun üçüncüsü yoktur.”¹⁷⁹ Tilimsânî burada basiretin üçüncü derecesinin olmadığına dikkat çekmiştir. Üçüncü dereceye geldiğinde ise aynı itirazını sürdürmüş fakat Herevî'ye hürmetinden olsa gerek onun üçüncü derecedeki cümlelerini ikinci derece üzerinden şu şekilde açıklamaya devam etmiştir:

البصيرةُ التي تُفَجِّرُ المَعْرِفَةَ هِيَ الكَشْفُ وَ الشُّهُودُ، وَقَدْ نَقَدَّم قَوْلِي فِي أَوَّلِ هَذَا البَابِ أَنَّ البَصِيرَةَ هِيَ إِمَّا الْإِيمَانَ وَإِمَّا الْعِيَانَ. فَالدرَجَةُ الأولى هِيَ بَصِيرَةٌ بِالْإِيمَانَ وَالثَّانِي وَالثَّلَاثَةُ هِيَ بَصِيرَةٌ بِالْعِيَانَ
“Marifetin ortaya çıkardığı basiret, keşf ve şühûddur. Bu bâbın başındaki sözlerimde ifade ettiğim gibi basiret ya imanla ya da iyânladır. Bundan dolayı birinci derece imanla basiret, ikinci ve üçüncü derece iyânla basirettir.”¹⁸⁰

¹⁷⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 16.

¹⁷⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 45-47.

¹⁷⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 367-372.

¹⁷⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 213-214.

¹⁸⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 213-215.

Yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere basiret makamı iki dereceden oluşmalıdır. Ancak Herevî'nin tasnifini devam ettirmek için onun üçüncü derecede zikrettiği hususları ikinci derecedeki iyândan kaynaklı basiret içinde değerlendirmiştir.

Tilimsânî'nin tasnif üzerinden ortaya koyduğu ikinci itiraz ise derecelerin sıralamasına dairdir. Herevî safâ bâbını birincisi ilmin, ikincisi hâlin ve üçüncüsü ittisalın safâsı olmak üzere üç dereceye ayırmış ve ikinci dereceyi de kendi içinde üçe ayırmıştır: Tahkikin şahidleriyle müşahede edilen hâlin safâsı, münacatın tadına erildiği safâ, yaratılmışların unutulduğu safâ.¹⁸¹ Tilimsânî ikinci derecenin içindeki sıralamaya itiraz ederek tahkikin şahidleriyle gerçekleştirilen safânın, münacatın tadına varmayı sağlayan safâdan üstün olmasına rağmen Herevî'nin burada eksikğin altta olması gerektiğini gözetmeden böyle bir sıralama yaptığını şu sözleriyle belirtmiştir:

هَذَا الْحَالُ الثَّانِي الَّذِي يُذِيقُ خَلَاوَةَ الْمُنَاجَاةِ، هُوَ دُونَ الْحَالِ الَّذِي يُشَاهِدُ بِهِ شَوَاهِدُ التَّحْقِيقِ، إِلَّا أَنَّ يَعْني بِالتَّحْقِيقِ
عَبْرَ الْمَعْنَى الْمُحَقَّقِ لَهُ، فَيَكُونُ بِحَسَبِ مَا رَأَى الشَّيْخُ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الشَّيْخَ خَالَفَ عَادَتَهُ، فَإِنَّهُ دَائِمًا يَقِيمُ ذِكْرَ
الْإِتْقَانِ، ثُمَّ يَتَرَقَّى مِنْهُ إِلَى مَا فَوْقَهُ، وَإِنَّمَا قُلْنَا إِنَّ حَالَ مَا يُذَاقُ بِهِ خَلَاوَةَ الْمُنَاجَاةِ دُونَ الْحَالِ الَّتِي يُشَاهِدُ بِهَا شَوَاهِدُ
التَّحْقِيقِ، لِأَنَّ التَّحْقِيقَ هُوَ حُكْمُ الْحَقِيقَةِ، وَالْحَقِيقَةُ وَصْفُ الْحَقِّ.

“Münacatın tadının alındığı bu ikinci hâl, kendisiyle tahkik şahidlerinin müşahede edildiği hâl değildir. Ancak muhakkikin manasının dışında bir tahkik olabilir şeyhin görüşüne göre. Bu durum onun kendi âdetine muhalefet ettiğini gösterir. Çünkü Herevî daima öncelikli olarak eksik olanı zikreder sonra ondan üsttekini söylerdi. Biz deriz ki münacatın tadına varılan hâl, kendisiyle tahkik şahidlerinin müşahede edildiği hâl değildir. Çünkü tahkik, hakikatin hükmüdür. Hakikat de Hak Teâlâ'nın vasfıdır.”¹⁸²

Herevî'nin Tilimsânî'yi etkilediği bir başka üslubu, makamları ayetlerle temellendirmesidir. Abdullah Herevî *Menâzil*'deki her bir bâbı, bir ayetle istişhat etmiştir. O, bu üslubunu eserin tamamında sürdürmüştür. Tilimsânî ise onun makamları delillendirmek için kullandığı ayetler ile makam arasındaki irtibatı ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁸³

2.4.3.2.ğ. Tilimsânî'nin Herevî'ye İtiraz ve Eleştirileri

Tilimsânî'nin, şerhinde Herevî'ye katılmadığı konuları belirterek eleştirilerde bulunduğu görülür. Böylece Tilimsânî, seyrü sülûkunu gerçekleştirmiş ve Herevî'yle aynı deneyimleri yaşamış bir şarih olarak onun maksadını ortaya koymaya çalışmanın yanı sıra gerek metnin içeriğine gerekse başka hususlara eleştirilerini yönelterek tasavvufî hâl ve makamların doğru anlaşılmasına katkı sunmaya çalışmıştır. Bu noktada

¹⁸¹ Abdulalh Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 129.

¹⁸² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 297.

¹⁸³ İlgili örnekler için bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 105,160.

Tilimsânî'nin eleştirisi kültürünün güzel bir örneğini sergileyerek eleştirilerini saygı çerçevesinde sunduğunu da eklemek gerek. Diğer taraftan Tilimsânî'nin *Menâzil*'deki eleştirilerini kategorize etmek gerekirse bunlar iki grupta ele alınabilir. Bunlardan birincisi, Herevî'nin makamları temellendirmek üzere kullandığı ayetlerin makamla ilişkisi üzerine yapılan eleştiriler iken ikincisi metnin içeriğine yönelik eleştirilerdir.

Herevî, *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserini meydana getirirken her bir makamı bir ayetle temellendirmiştir. Tilimsânî ise Herevî'nin makamları istişhat ettiği ayetlerin ilgili makamla irtibatının genelde doğru olduğunu söylemekle birlikte bazen kullanılan ayetlerin makamla ya irtibatının kurulmadığını ya da makamın başka bir ayetle istişhadının daha uygun olacağını belirtmek durumunda kalmıştır. Tilimsânî'nin bu yaklaşımını murâkabe bâbında açıkça ortaya koyduğu görülür. Nitekim Herevî murâkabe makamını temellendirmek üzere ﴿لَا يَرْفُقُونَ فِي مَوْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾ “Onlar hiçbir müminin yakınlık veya ahdini gözetmezler. İşte aşırı gidenler bunlardır.”¹⁸⁴ ile ﴿فَأَرْقُبْ إِنِّهُمْ مُرْتَفِقُونَ﴾ “Sen bekle, onlar da beklemektedirler.”¹⁸⁵ ayetlerini delil getirmiştir.¹⁸⁶ Tilimsânî ise Herevî'nin kullanmış olduğu her iki ayetin hiçbir yönüyle murâkabenin manalarına işaret etmediğini söyleyerek murâkabe makamının bu iki ayetle istişhâdına karşı çıkmıştır.¹⁸⁷ Ayetlerde her ne kadar murâkabenin türediği رقب fiili yer alsa da konuya siyâk ve sibâk açısından bakıldığında Tilimsânî'nin eleştirisinde haklı olduğu söylenebilir. Zira tevbe suresinde yer alan murâkabe ile müşriklerin anlaşmalarına riayet etmedikleri ifade edilirken duhân suresindeki murâkabeyle de Kur'ân'ın tebliğ edilmesinden sonra inananlarla inanmayanlara verilecek karşılıkların beklenilmesi kastedilmiştir. Dolayısıyla Herevî ayetteki ifade benzerliğinden hareket etmiş olacak ki ilgili ayetleri murâkabe makamı için delil saymıştır. Ancak mana yönüyle değerlendirildiğinde Tilimsânî'nin belirttiği gibi tasavvufî anlamda murâkabenin içeriğini destekler mahiyette olmadığı anlaşılmaktadır.

Tilimsânî'nin aynı şekilde riyâzet makamı için yer verilen ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا﴾ “Verdiklerini, rablerine dönecekleri inancından dolayı kalpleri ürpererek verenler”¹⁸⁸ ayeti bağlamında da Herevî'ye itiraz ettiği

¹⁸⁴ et-Tevbe 9/10.

¹⁸⁵ ed-Duhân 44/59.

¹⁸⁶ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 91.

¹⁸⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 91.

¹⁸⁸ Mü'minûn 23/60.

görülmektedir. Tilimsânî'nin bu noktadaki itiraz ve eleştirisi, riyâzet makamının ﴿وَالَّذِينَ﴾ جَاهِدُوا فِيْنَا لِنُهَدِّيَهُمْ سُبُلَنَا﴿¹⁸⁹ “Bizim uğrumuzda çabalayanları bize ulaşan yollara yöneltiriz.”¹⁸⁹ ayetiyle istişhadının daha uygun olacağına dairdir.¹⁹⁰ Herevî'nin riyâzet makamını temellendirdiği ayete ve bu ayetin öncesine bakıldığında rablerine karşı sorumluluk duygusu taşıyan ve bundan dolayı Allah'a içten bağlı olanlardan bahsedildiği görülür. Riyâzet ehli insanların özelliklerini barındırması açısından bu ayetin riyâzete delil sayılması makbul olsa da riyâzetin nefse karşı başlatılan bir mücadeleyi ifade etmesi yönüyle riyâzet için Tilimsânî'nin bahsettiği ayetin kullanılması daha uygun görülmektedir.

Öte yandan Tilimsânî'nin *Menâzil*'deki içeriğe dair eleştirilerinin bazen kelime seçimine bazen bilgiye yönelik olduğu gözlemlenmiştir. Kelime seçiminin yanlışlığını ifade eden çarpıcı örneklerden biri zevk bâbında bulunmaktadır. Herevî burada meramını ittisâl kelimesiyle ortaya koymuş, Tilimsânî ise ittisâl kelimesini kötü ve çirkin şeklinde vasfederek ittisâl yerine yakınlığı ifade eden kurb (القرب) lafzının kullanılmasını tavsiye etmiştir. Tilimsânî'nin ittisâl kelimesine bu şekilde yaklaşması, ittisâlin ittihât kelimesinde olduğu gibi Allah ile vücûdî bir birleşmeyi çağrıştırdığı için olabilir. Zira devamla Tilimsânî, cahil insanların ittisâl kavramıyla mesafenin söz konusu edildiği bir yakınlaşmayı anladıklarını ifade etmiştir.¹⁹¹ Bu noktada Herevî'nin ittisâl kelimesini kullanarak metni oluşturmasını hatalı saymak çok uygun olmayacaktır. Çünkü Tilimsânî'nin, ittisâl kelimesinin kullanımına dair itiraz ve eleştirisinin bir yanlış algı üzerinden oluştuğu ve bu tutumun muhtemel yanlış anlaşılmanın önüne geçmek ile tasavvufî çevrelerin dışında kalan kesimin tepkisini engellemeye yönelik olduğu düşünülürse Tilimsânî'nin haklılığı ifade edilebilirse de Herevî'nin eleştiriye konu olacak bir kullanımda bulunmadığı da söylenmelidir. Kelimeden kaynaklı eleştirisinin söz konusu olduğu bir diğer örnek ise istikâmet makamında gerçekleşmiştir. Herevî istikâmet makamında avâma ait istikâmeti anlatırken onların istikâmetinin amelle arttığından söz etmiş ve bunu تَرَبُّوا fiiliyle ifade etmiştir. Tilimsânî ise istikâmet ile amel arasındaki ilişkinin تَرَبُّوا fiili yerine تَرَكُّوا fiiliyle ortaya konması gerektiğine dikkat çekerek Herevî'ye itiraz etmiştir.¹⁹² Tilimsânî böyle bir noktaya odaklanırken sebep

¹⁸⁹ el-Ankebût 29/69.

¹⁹⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 52.

¹⁹¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 281.

¹⁹² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 105.

belirtmemekle birlikte amellerin istikâmet üzere bulunulduğu sürece riya ve gösteriş gibi istenmeyen hasletlerden arınacağı düşüncesinden hareket etmiş olabilir. Söz konusu iki fiil mahiyet bakımından birbirine yakın olmakla birlikte amelin miktarından ziyade kalitesine dikkat çekildiği de söylenebilir.

Tilimsânî'nin eleştiri ve itirazlarında üzerinde önemle durulması gereken diğer bir nokta, makamların içeriğine dair ortaya koyduğu eleştiri ve itirazlardır. Çünkü *Menâzil* metninin oluşmasında en büyük etkinin gerçekleştirilen seyrü sülûk olduğu düşünülecek olursa Herevî ve Tilimsânî'nin tasavvufî eğitimlerinde geçtiği yolun aynı olması icap eder. Fakat burada ifade etmek gerekir ki geçilen makamların aynı olması ve yaşanılan duyguların benzerliği onları cümlelere döküp anlatan kişilerin ifade gücüne göre eksik veya fazla olarak aktarılabilir. Bu gibi durumları göz ardı etmeden Tilimsânî'nin Herevî'ye içerik açısından itiraz edip farklı şeyler ortaya koyması, makamların içeriğinin sûfiden sûfiye değişip değişmeyeceğini tespit edebilmek açısından da önem arz etmektedir. Bu hususta sahv makamında Tilimsânî'nin itirazı örnek olabilir. Herevî, sekr makamını işlerken sekri, ilim ile mârifet arasında bir konuma yerleştirmiştir. Zira ona göre sekr, fenânın kaynağına ulaşamadığından mârifetten aşağı, ilmin menzillerine galip geleceğın dolayı da ilimden üstün bir konumdadır. Dolayısıyla sekri mârifetle ilim arasında bir derecede kabul ederek sekrin fenâyâ ulaşamadığını belirtmiş oldu. Öte yandan Herevî, sahv makamını işlerken izzetin nurunu yani Hakk'ın aynını (عين الحق) müşahede ederken ortaya çıkan bir hayretten bahsetmiştir.¹⁹³ Tilimsânî, Herevî'nin hayret ile kastettiğinin sekr olduğunu ve dolayısıyla fenâ demek olan Hakk'ın aynında sekrden söz ettiğinin düşünmektedir. Tilimsânî'nin buradaki itiraz ve eleştirisi, Herevî'nin sekr makamında sekrin fenâda mümkün olmadığını belirtmesine rağmen başka bir yerde sekrin fenâda gerçekleşeceğini söylemesinedir. Dolayısıyla Herevî'nin sekr makamında sekrin fenâda söz konusu olamayacağını dile getirdikten sonra sahv makamında bunu imkân dâhilinde görmesi üzerine Tilimsânî'nin eleştirisi kaçınılmaz olmuştur. Zira Tilimsânî'ye göre Herevî'nin ilk görüşü yani sekrin fenâda söz konusu olamayacağı doğru bir kanaattir. Bunun aksini ifade etmek Tilimsânî'ye göre kabul edilebilir bir durum değildir.¹⁹⁴ Bu örnekte görüleceği üzere Tilimsânî makamların içeriğine dair bir meselede Herevî'ye ciddi bir eleştiri yöneltmiştir. Benzer bir eleştiri rağbet makamında söz konusudur. Herevî rağbet makamında rağbetin gerçekte recânın

¹⁹³ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 138.

¹⁹⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 355.

bir parçası olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁵ Tilimsânî ise recânın rağbetin bir cüzü olduğunu düşündüğünden Herevî'ye itiraz etmiş ve rağbeti recânın bir cüzü saymanın doğru olmayacağını söyleyerek eleştirisini dile getirmiştir. Tilimsânî'nin Herevî'ye bu noktada itiraz etmesinin sebebi olarak recâ kavramını ümit etmek, rağbeti ise ümit bağlamında eyleme geçmek şeklinde değerlendirmiş olması söylenebilir. Düşünmekten faaliyete geçmek açısından Tilimsânî'nin itirazı kabul edilebilir olmakla birlikte rağbetin başlangıcının recâdan kaynaklanması yönüyle Herevî'nin ifadeleri tam anlamıyla yanlış sayılmamalıdır. Zira Tilimsânî de “Rağbet recâ cinsindedir.” cümlesinin en azından “rağbetin başlangıcı recâdandır.” şeklinde anlaşılabilceğini belirterek Herevî'nin bir yönüyle isabet ettiğine işaret etmiştir.¹⁹⁶

Buraya kadar Tilimsânî'nin Herevî'ye eleştiri ve itirazları bağlamında bazı örnekler sunulmuştur. Eleştiri ve itirazla bağlantılı olarak tasavvufî makamların içeriği ve farklı meselelerde Tilimsânî'nin Herevî'den ayrıştığı noktalara örnek teşkil etmesi açısından değinmek faydalı olacaktır. Mesela Herevî, hikmeti “bir şeyi yerli yerine koymaya dair hükümlerin adı” şeklinde tanımlamış, Tilimsânî ise hikmetin tanımı noktasında Herevî'den farklı düşündüğünü belirtmiş ve hikmeti “eşyanın hakikatine vâkıf olmak ve sebeple müsebbip arasındaki irtibatı bilmek” şeklinde tanımlamıştır. Çünkü ona göre Herevî'nin sözünü ettiği durum bizâtihi hikmet olmayıp ancak hikmetin bir gereğidir.¹⁹⁷ Bu örnekte Tilimsânî'nin hikmetin tanımı konusunda Herevî'ye katılmadığı ve bu noktada ondan farklı düşündüğü görülmektedir. Tilimsânî'nin Herevî'den ayrıştığını gösteren bir başka örnek ise basiret makamında gözlemlenmiştir. Nitekim Herevî basiret makamında basiretin kişiyi hayretten kurtaran bir durum olduğunu belirttikten sonra onun üç derecesi olduğunu söylemiştir. Tilimsânî ise basiretin sadece imânî ve iyânî olarak iki derecesinin bulunduğunu, bunların dışında üçüncü bir derecesinin olmadığını ifade ederek bu hususta Herevî'den farklı düşündüğünü ortaya koymuştur.¹⁹⁸ Serdedilen bu örnekte de birincisinde olduğu gibi Tilimsânî'nin Herevî'den farklı düşündüğü yani ondan ayrıştığı mülâhaza edilmiştir. Tilimsânî'nin şerhinde bu tarz görüş ayrılıklarının yaşandığı başka örnekler de

¹⁹⁵ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 89.

¹⁹⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 84.

¹⁹⁷ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 114; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 209.

¹⁹⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 213.

mevcuttur.¹⁹⁹ Tilimsânî'nin yer yer Herevî'yle görüş ayrılıklarına düştüğü meselelere bakıldığında bunların çoğunun sülûk yani tasavvufî eğitim sürecinde yaşadıklarıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Tilimsânî'nin sülûk tecrübesinden hareketle Herevî'ye yönelttiği eleştiriler karşısında sâlik olmayan her araştırmacı, zaman zaman bu bilgiler arasında bir tercih yapmak yerine sadece aktarmakla yetinmek durumunda kalabilmektedir.

2.4.3.3. Menâzil'in Anlaşılmasına Yönelik Lafzî Açıklamalar

2.4.3.3.a Gramere Dayalı İzahlar

Tilimsânî, *Menâzil*'i şerh ederken bazen sarf ve nahiv gibi çeşitli dil bilgisi kurallarından yararlanmıştı. Bu noktada çok fazla örneğe rastlanmasa da Tilimsânî'nin yer verdiği kadarıyla onun şerh yöntemini ortaya koymak ve metnin anlamına etkisi görebilmek adına aktarmak gerekir. Mesela tevbe makamında Herevî, günahın tanınmadan tevbenin sahih olmayacağını ifade etmiştir. Tilimsânî ise burada bahsi geçen günah kelimesinin başında elif lam takısı (ال) olduğu için bu günahın belli bir günahı işaret ettiğini söylemiş ve buradan hareketle ilgili günahın mutlak muhalefet günahı olduğunu belirtmiştir.²⁰⁰ Bu durumda genel, herhangi bir günaha teşmil edilebilecek bir söz elif lam takısı dikkate alınarak belli bir günaha indirgenmiş olmaktadır. Benzer bir durum sabır makamının üçüncü derecesindeki *أَضْعَفُ الصَّبْرِ الصَّبْرُ لِلَّهِ* cümlesinde gerçeklemiştir. Normal şartlarda düz bir okumayla “En zayıf sabır Allah için olan sabırdır.” şeklinde anlaşılan bu cümlede muzafın hazfedildiğini ve muzafın ileyhin muzafın yerini aldığını söyleyerek ilgili cümlenin *وَأَضْعَفُ الصَّبْرِ الصَّبْرُ لِأَجْلِ ثَوَابِ اللَّهِ* “En zayıf sabır Allah'ın sevabı için olan sabırdır.” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.²⁰¹ Burada anlam kapalılığı söz konusuken yani en zayıf sabrın neden Allah için olan sabır olduğu yorumlanabilecek bir durumdayken Tilimsânî'nin hazf konusunu devreye sokarak sabırda zayıflık gösterilmesinin sebebini sevap beklentisi olarak ortaya koyduğu ve anlam kapalılığını gramer yoluyla giderdiği görülmektedir.

¹⁹⁹ İlgili örnekler için bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 144, 184, 221-222, 257, 260, 262, 297, 306-307, 358, 378, 403.

²⁰⁰ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 76; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 23.

²⁰¹ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 98; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 128.

Menâzil metninin gramere dayalı olarak açıklandığı bir başka nokta fiillerin bâblarına göre anlamlandırılmak suretiyle metnin şerh edilmesidir. Örneğin Herevî kalak (قلق) makamının ikinci derecesinde kalak ile akıl arasındaki ilişkiyi göstermek adına şöyle bir cümle kurmuştur: ²⁰² قَلِقٌ يُغَالِبُ الْعَقْلَ. Tilimsânî bu cümleyi şerh ederken kalakın akli birden ve tamamen ortadan kaldırmadığını vurgulamış, bunu ise Herevî'nin cümleyi kurarken غلب fiilini يغلب şeklinde ifâl bâbında değil de يغالب şeklinde müfâale bâbında zikretmesine dayandırmıştır. Böylece Tilimsânî, müfâale bâbının süreklilik manasına dayanarak ilgili cümleye “Kalak, akli neredeyse yavaş yavaş yok eder.” anlamını vermiştir. Zira Tilimsânî'ye göre akli tamamen ve birden devre dışı bırakan durum müşâhedenin kendisidir.²⁰³ Fiillerin bâblarının temel alınarak metnin şerh edildiği bir diğer örnekte iftiâl bâbının özelliğinden yararlanıldığı görülür. Nitekim Tilimsânî عَصَم fiilinin “korumak” manasına geldiğini söyledikten sonra bu fiilin iftiâl bâbındaki masdarı olan اعتصام kelimesinin de “korunma talebi” manasına geldiğini belirtmiştir. İftiâl bâbının talep etme manasını dikkate alan Tilimsânî, Herevî'nin i'tisâm makamına girişte kullandığı (وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ) “Allah'a sarılın.”²⁰⁴ ayetini “Sizi koruması için Allah'a yönelin.” manasında yorumlamıştır.²⁰⁵ Bu örneklerden sonra Tilimsânî'nin şerhini oluştururken çeşitli dil bilgisi kurallarından yararlandığı ve böylece tasavvufi veya işârî yorumlamanın bir yöntemini de gösterdiği söylenebilir.

2.4.3.3.b. Kavramsal Açıklamalar

2.4.3.3.b.a. Kelime Açıklamaları

Tilimsânî, *Menâzil*'i şerh ederken yeri geldiğinde kelimelerin sözlük anlamını vererek ilgili ibarelerin anlaşılmasını sağlamıştır. Bu durum her ne kadar şerh eserlerde çokça görülen bir üslup olsa da Tilimsânî'nin şerh yöntemini yansıtması açısından önemlidir. Öte yandan tasavvufi bir eserin şerhinin, tasavvufî yorumların yanı sıra kelimenin sözlük manası çerçevesinde açıklanması da ayrıca dikkat çekicidir. Tilimsânî kelimelerin lügat anlamları için Ebu'l-Abbâs es-Sa'leb'in *Kitâbü'l-fasîh*'ine müracaat ettiğini kendisi ifade etmekle birlikte başka bir lügat ismi vermemiştir.²⁰⁶ Söz gelimi Tilimsânî, tevbe makamında Herevî'nin (وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) “Kim tevbe etmezse

²⁰² Abdulalh Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 122.

²⁰³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 260.

²⁰⁴ el-Hacc 22/78.

²⁰⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 44-45.

²⁰⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 248.

*onlar zalimlerin ta kendisidir.*²⁰⁷ ayetinden hareketle tevbe edenlerden zalim isminin kaldırıldığını belirtmesi üzerine zulüm kelimesini açıklama ihtiyacı duymuş ve *الظلم في* “Zulüm sözlükte bir şeyin mahalli olmayan yere konulmasıdır.” diyerek zulüm kelimesinin lügat manasını aktarmıştır.²⁰⁸ Aynı şekilde şükür makamında şükürü şerh ederken önce *الثناء على المنعم* “Şükür, Arap lügatinde nimeti verene karşı övgüdür.” diyerek şükürün kelime manasını vermiş ve şerhine böyle başlamıştır.²⁰⁹

Tilimsânî'nin şerhinde kelimelerin, sözlük manasıyla izah edilmesinin yanı sıra onların eş anlamlıları ile açıklandığı da görülür. Mesela Herevî, tevbenin zâhiri gereklerinden bahsettikten sonra *سرائر التوبة* şeklinde bir cümle kurmuştur. Tilimsânî de bu cümledeki sırrın eş anlamlısının bân (البواطن) olduğunu söyleyerek Herevî'nin ilgili cümleyle tevbenin iç gereklerinin varlığını kastettiğini ifade etmiştir.²¹⁰ Eş anlamlısının verilerek metnin izah edilmeye çalışıldığı bir başka örnek zevk makamındadır. Herevî bu bölümde birinci derece zevki hiçbir vehmin etkilemeyeceğini *ظن لا يعقله ظن* cümlesiyle ifade etmiştir. Aslında fiilin manasının bilinmesine rağmen Tilimsânî bu cümledeki *عقل* fiilinin engelleme manasına geldiğini göstermek için *عوق* fiiliyle eş anlamlı olduğunu belirtmiştir.²¹¹ Bu iki örnekte görüldüğü üzere Tilimsânî ana metnin açıklanması sürecinde kelimelerin eş anlamlılarından da istifade etmiştir. Öte yandan kelimelerin izahı için çoğulları ve zıtlarıyla birlikte açıklanma yöntemleri de tercih edilmiştir. Örneğin Herevî'nin *على أحايين الأبد* ibaresindeki *أحايين* kelimesini açıklarken bunun *حين* kelimesinin çoğulu olduğunu söylemiştir.²¹² Aynı şekilde Herevî'nin tazim makamının üçüncü derecesini *تعظيم الحق* olarak tespit etmesi üzerine bu cümledeki hak ile Allah Teâlâ'nın kastedildiğini “Bâtılın zıddı olan hak değildir.” diyerek belirtmiştir.²¹³

2.4.3.3.b.b. Terim Açıklamaları

Tilimsânî, şerhinde yeri geldikçe gerek Herevî'nin değindiği gerek kendisinin meseleye dâhil ettiği tasavvufî içerikli terimlerin tanımlarına ve açıklamalarına yer

²⁰⁷ el-Hucurât 49/11.

²⁰⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 23.

²⁰⁹ Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 133.

²¹⁰ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 76; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 25.

²¹¹ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 126; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 280.

²¹² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 93.

²¹³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 222.

vermiştir. Önemine binaen bu tanım ve açıklamaların bir kısmı maddeler halinde şöyle sıralanabilir.

- “Tecelli orta sınıf sâliki halden hale sokarak tedricen fenâyâ ulaştıran şeylerdir.”²¹⁴
- “Murâkabe zihni olarak gözetlediği şeye devam etmesidir.”²¹⁵
- “Tevekkül konusundaki yakîn, rızık konusunda Allah'a tevekkül etmektir.”²¹⁶
- “Tehzîb edep ve ilim kazanmaktır.”²¹⁷
- “Haz bu taifenin ıstılahında nefsin şehvetleri demektir.”²¹⁸
- “Mârifet keşf ve şühûddur.”²¹⁹
- “يحدّر على وقته من تفرقة قلبه عن الحضور مع الحق تعالى, وهو عند هذه الطائفة يسمى التفرّق “Kalbin Allah'ın huzurunda bulunmaması manasında tefrikadan kaygılanır. Bu durum, taifede teferruk diye isimlendirilir.”²²⁰
- “Huşû, kendisinden korkulan kişiye muhabbetle boyun eğmektir.”²²¹
- “Şehvet yeme-içme, nikâh gibi cismani lezzetlere olan meyildir.”²²²
- “Heva, insana nefisten inen ilk şeydir.”²²³
- “Hazretin şühûdu, şâhid olunanda fenâ olmaktır.”²²⁴

Buraya kadar verilen örneklerde görüleceği üzere Tilimsânî, tasavvufî içeriğe sahip bazı terimleri tanımlamış veya açıklamıştır. Tabii örnekleri sayılan terimlerden bir kısmı başka bölümlerde yakın anlam verilerek tekrar edilmişse de yukarıdaki örneklerin

²¹⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 50.

²¹⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 63.

²¹⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 90.

²¹⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 102.

²¹⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 190.

²¹⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 215.

²²⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 65.

²²¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 67.

²²² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 69.

²²³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 79.

²²⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 182.

genel tanımlar olduğunu söylemek mümkündür. Son olarak ifade etmek gerekir ki Tilimsânî'nin *Menâzil*'de yer alan kavramların terim açıklamasını yapması, ana metnin anlaşılabilirliği açısından önem arz eden bir durumdur.

Tilimsânî yukarıda örnekleri verilen nitelemelerden başka sâdât²²⁵, müvelleh²²⁶, muheddesûn²²⁷, ehli rüsum²²⁸, riyâzet ehline²²⁹ dair açıklamalarda da bulunmuştur.

2.4.3.3.b.c. Kişileri Niteleyen İsimlerin Açıklanması

Tilimsânî, *Menâzil*'de yer alan ve genelde sûfleri nitelemek üzere kullanılan özel isimlerle ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Tilimsânî, şerhi bağlamında ele aldığı aşağıdaki isimlendirmeler hakkında bilgiler vermiştir.

- Avâm (العامة/العامة): Tilimsânî'nin tanımına göre avâm, yeni başlayanları ifade etmektedir. Yeni başlamaları hasebiyle avâm, âbid zâtlar gibidir.²³⁰ Tilimsânî avâmın hassasiyet göstermesi gereken bir husus olarak amellerindeki gevşekliğin giderilmesine dikkat çekmiş ve bu gevşekliğin amellerin kuvvet ve canlılık ile yerine getirilerek giderilebileceğini belirtmiştir.²³¹ Diğer taraftan avâmın dikkat etmesi gereken bir diğer konu âlem ve içindekilerden müstağni olmamalarıdır. Çünkü onlara gerekli olan âlemi ve yaratılmış her şeyi mülahaza etmeleridir. Bundan dolayı onlar âlemi umursamamazlık yapamazlar.²³² Öte yandan Tilimsânî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla avâm kendi içinde sülûklarında ilerleyişine göre bir tasnife tâbi tutulmuştur. Yine Tilimsânî'nin beyanları doğrultusunda avâmın ilerleyebileceği en üst makam nedir veya hangi makama kadar kişiye avâm denir sorusuna cevap olabilecek iki ihtimalle karşılaşmıştır. Bunlardan birincisi avâmın en üst mertebesi olarak teslim makamını dile getirmesi, ikincisi ise avâmın ileri gelenlerinin muhabbet makamının sonunda bulduklarını belirtmesidir.²³³ Herevî'nin makamlar sıralamasına bakıldığında teslim makamının otuzuncu, muhabbet makamının ise altmış birinci sırada yer aldığı

²²⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 304.

²²⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 306.

²²⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 229.

²²⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 122, 344.

²²⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 83, 215-216.

²³⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 125.

²³¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 119, 245.

²³² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 78.

²³³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 253.

görülür.²³⁴ Bu sıralama esas alındığında kişiye avâm denebilecek son makamın muhabbet olduğu ifade edilebilir.

- Havâss (خاص): Tilimsânî'ye göre havâss sülûkta orta derecede bulunanları niteleyen bir isimdir.²³⁵ Bu bakımdan avâmın üstündeki grup olduğu beyan edilmelidir. Aynı şekilde Tilimsânî, havâssın alt derecesindekilerin fenâ makamlarının başında olduğunu söylemiştir. Ona göre alt derecedeki havâss kendi fâni izlerini ortadan kaldırmaya çalışırlar. Bundan dolayı avâm tevbe ederek iyiliklerinin artırılmasını talep ederken kendi fâni izlerini silmeye uğraşan havâss için bu durum kötü bir davranış kabul edilmiştir.²³⁶ Tilimsânî bazen havâss gibi üst derecede olanların kendilerini gizlemek için avâm gibi hareket ettiklerinden de söz etmiştir.²³⁷ Yine bu durum onların enâniyetlerini kırmaları ve kendi izlerini silmeleri için bir yöntem olarak düşünülebilir. Bununla birlikte havâssın sülûka yakîn makamından başladığını dile getirmesinden hareketle fenânın başlangıç makamlarından birinin yakîn olduğu söylenebilir. Tilimsânî'nin havâss için dikkat çektiği bir başka nokta onların kazandıkları saflıkları kaybetme korkusu yaşadıklarıdır. Zira havâss henüz temkin ehli olmadıkları için elde ettikleri kazanımları kaybetmeleri hâlâ söz konusudur.²³⁸

- Hâssu'l-havâss (خاص الخاص): Tilimsânî'ye göre hâssu'l-havâss fenâyâ yani cem' mertebesine varmış kişilerdir. Onlar bu sebeple vuslat ehli olarak da nitelendirilirler.²³⁹

- Mürid (المريد): Tilimsânî'ye göre mürid, başta âbid iken irade sıfatının gereği olan nefsinin dünyadan uzak tutma, dünyanın lezzetlerinden yüz çevirme gibi istenen halleri gerçekleştirerek irade sıfatıyla nitelenmiş kişiyi ifade eder.²⁴⁰ Mürid artık bu vasıflarla donandıktan sonra hâl erbâbı sayılmıştır.²⁴¹ Tilimsânî şeyh mürid ilişkisi bağlamında şeyhin müride bazen ünsün lezzetini tattırdığını, bu vesileyle müridin sülûkündeki iştihakını artırmayı amaçladığını söylemiştir.²⁴²

²³⁴ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 97, 120.

²³⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 46.

²³⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 245.

²³⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 304.

²³⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 72, 177.

²³⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 47.

²⁴⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 70.

²⁴¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 253.

²⁴² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 263.

- Sâlik (السالك): Tilimsânî'nin çeşitli bölümlerdeki ifadelerinden anlaşıldığı üzere sâlik, sülûk yoluna giren kişileri nitelemek için kullanılan genel bir isimdir.²⁴³
- Ârif (العارف): Tilimsânî'nin nezdinde ârif, perdenin kendisinden şühûdî tecelliyle kalktığı ve böylece eşyanın Allah ile kaim oluş sürecini müşahede eden kimselerdir.²⁴⁴ Bununla birlikte ârifin sâlikle aynı manada kullandığı da görülür.²⁴⁵
- Sâlih (الصالح): Sâlih, ilmiyle amel eden kişidir.²⁴⁶ Tilimsânî'nin bu tanımından hareketle sülûka başlamamış ama şer'î ilmin gereğini hakkıyla yerine getiren kişilere sâlih denildiği anlaşılmaktadır.
- Âbid (العابد): Tilimsânî âbidlerin sülûk ehli olmadıklarını fakat naslarda belirtilenlere her anlamda dikkat ederek hayatını devam ettiren kişiler olduklarını belirtmiştir.²⁴⁷

2.4.3.3.b.d. Nüsha Farklılıklarıyla İlgili Açıklamalar

Yazma eserlerin tahkiki sırasında çeşitli sebeplerden ötürü tahkik nüshalarında kelimelerin bazen cümlelerin farklılaştığı veya bir nüshada bulunan kelimenin diğer nüshada eksik olduğu gibi durumlar görülebilmektedir. Bu açıdan şerh ve haşiye tarzı eserler oluşturulurken gösterilen çabanın neticesi olarak bu gibi durumlar ortaya çıkmakta ve ana metnin doğru bir şekilde gün yüzüne çıkarılması, şerh ve haşiye türü eserler sayesinde mümkün olabilmektedir. Zira şarih ve muhaşşilerin yeri geldikçe nüsha farklılıklarına temas ettiği görülmektedir. İncelediği ana metnin nüshaları arasındaki farklılıklara dikkat çeken bir müellif de Tilimsânî'dir. *Menâzil*'e yazdığı şerhinin iki yerinde bu tarz uyarıda bulunduğu ve farklılık tespit ettiği kısımları bu bağlamda şerh ettiği mülahaza edilmiştir. Bu farklılıklardan biri zevk makamında yer alan *عروض ولا يفند* cümlesinde söz konusudur. Tilimsânî bu cümledeki *يفند* fiilinin kurutan, bitiren anlamına geldiğini belirttikten sonra *Menâzil*'in başka nüshalarında *يفند* fiilinin yerine *يفتن* fiilinin kullanılarak cümlenin *عروض ولا يفتنه* şeklinde kurulduğunu

²⁴³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 50, 172, 333, 396.

²⁴⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 316.

²⁴⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 368.

²⁴⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 314.

²⁴⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 172.

belirtmiştir. Fakat Tilimsânî bu kullanımın birinciyle aynı manayı karşıladığını ifade ederek her iki ibarenin de Herevî'nin maksadına yönelik olduğuna işaret etmiştir.²⁴⁸

Tilimsânî'nin tespit edip şerhinde işlediği bir başka nüsha farklılığı lahz makamındaki *عوارئ التسلي ويعصم من غوائل التسلي* cümlesindedir. Tilimsânî bu kısmı şerh ettikten sonra “tesellinin hasarı” manasına gelen *عوارئ التسلي* tamlamasının başka bir nüshada *عوارئ التسلي* şeklinde yer aldığını belirtmiştir. Fakat Tilimsânî birinci farklılıkta olduğu gibi burada da mana itibarıyla bir farklılık söz konusu olmadığına dikkat çekerek diğer nüshada yanlış yazılan yerin okuma hatasından kaynaklandığını söylemiştir.²⁴⁹ Bu iki örnekten hareketle Tilimsânî'nin, kendi şerhini meydana getirirken *Menâzil*'in başka nüshalarının farkında olduğu ve bunlardan yararlandığı anlaşılmaktadır.

Tilimsânî'nin, şerhinde belirttiği nüsha farklılıkları yukarıdaki iki örnekten ibarettir. Ancak tezin hazırlığı kapsamında yapılan mukayeseli okumalar sırasında nüsha farklılıklarının ikiden fazla olduğu tarafımızca tespit edilmiştir. Bu farklıların bazıları şu şekilde sıralanabilir:

- Tilimsânî'nin riâyet makamında *واليقين تشبعا* şeklinde kaydettiği ifade²⁵⁰ başka nüshada *والنفس تشبعا* olarak yer almaktadır.²⁵¹ Bu durumda metnin ilgili kısmı Tilimsânî'ye göre “Hâllere riâyet yakîni doymuşluk olarak görmektir.”, diğer nüshaya göre “Hâllere riâyet nefesini doymuşluk olarak görmektir.” şeklinde anlaşılmaktadır.

- Tilimsânî'nin metninde sabır *عن عقل اللسان* و *عقل المكروه*, و *عقل المكروه* şeklinde tanımlanırken başka nüshada *عن الشكوى* şeklinde tanımlanmıştır. Bu durumda sabır birinci tanıma göre nefsin sevmediği şeylere maruz bırakılması iken ikinci tanıma göre nefsin sabırsızlığına rağmen şikâyetten alıkonulmasıdır.²⁵²

- İhsan makamının üçüncü derecesi Tilimsânî'nin esas aldığı metinde *الإحسان في الوقت ، وهو أن لا تزايل المشاهدة أبدا ولا تخلط بهمك أحدا وتجعل هجرتك إلى الحق سرمدًا*

²⁴⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 281.

²⁴⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 286-287.

²⁵⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 90.

²⁵¹ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 91.

²⁵² Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 98; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 125.

şeklindeyken kalın puntuyla belirtilen kelime diğer nüshada الإحسان في الوقت ، وهو أن لا ً olarak kaydedilmiştir.²⁵³ Bu durumda birinci metin esas alınca ilgili cümle “Vakitte ihsan müşahededen ayrılmaman, himmetine hiçbir şeyin karışmaması ve devamlı Hak Teâlâ’ya hicret etmendir.” olarak çevrilirken diğer nüshaya göre “Vakitte ihsan müşahededen ayrılmaman, himmetin için bir süre belirlememen ve devamlı Hak Teâlâ’ya hicret etmendir.” şeklinde anlaşılır. Buna göre birincide kişinin himmetine, menfaat vs. şeylerin karıştırılmaması telkin edilirken ikincide kişinin himmetini bir süreyle kısıtlamaması vurgulanmaktadır. Mana itibariyle birbirlerine yakın olduğunu söylemek mümkündür.

- Herevî firâsetin birinci derecesinde ehil olmayan bir kimsenin dilinden dökülen firâsetten söz etmiş ve bu firâsetin sadır olduğu kişiye önem verilmeyeceğini ifade etmiştir. Bu firâsetin kendisinde ortaya çıkan kimseye hangi sebeple önem verilmeyeceğini izah ederken de bu firâsetin bir temele dayanmadığını ifade etmek üzere ولم تسبق بوجود cümlesini sarf etmiştir. Tilimsânî’nin şerhini oluştururken asıl kabul ettiği *Menâzil* nüshasında ilgili cümle ولم تسبق بوجود şeklindeyken farklılık tespit ettiğimiz nüshada ولم تسبق بوجود olarak geçmektedir.²⁵⁴ Tilimsânî’nin asıl saydığı nüshaya göre bu firâset sahibinin dikkate alınmamasının sebebi olarak bu kişinin şühûd ehli gibi bir geçmişe sahip olmaması söylenebilirken farklılık görülen diğer nüshaya göre bu sebebin Hakk’ı bulmak manasında vücûd suyuyla sulanmamış gibi bir mana verilebilir. Dolayısıyla ister “geçmişi yok” ister “sulanmamış” fiili kullanılsın mananın hemen hemen aynı olduğu söylenebilir.

Şevk makamının ikinci derecesinin sâlikte meydana getirdiği bazı duygular sıralanmıştır. Tilimsânî’nin, şerhinde baz aldığı nüshadaki cümle وهذا شوق يغشاها المبار olarak tespit edilmişken diğer nüshada وهذا شوق تفتأه المبار şeklindedir.²⁵⁵ Tilimsânî ilgili cümleyle bu şevkin nimetleri kapsadığını anlarken diğer nüsha dikkate alınırsa bu şevkin, nimetleri yatıştırdığı minvalinde bir anlam ortaya çıkmış olur. En azından anlam

²⁵³ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili’s-sâirîn*, 113; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 202.

²⁵⁴ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili’s-sâirîn*, 116; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 217.

²⁵⁵ Abdulalh Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili’s-sâirîn*, 122; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 258.

bütünlüğü açısından bakıldığında Tilimsânî'nin temel aldığı nüshadaki ibarenin daha uygun olduğu söylenebilir.²⁵⁶

2.4.3.4. Maksada Yönelik Açıklamalar

2.4.3.4.a. İşârî Yorumla İzah

Kur'ân-ı Kerim'de bulunan lafızlar ile bu lafızların delalet ve manalarını bilme isteği, Hz. Peygamber'den itibaren Kur'ân'ın tefsir edilmesini sağlamıştır. Bu saikle rivayet ve dirayet şeklinde isimlerle anılan tefsir metotları ortaya çıkmıştır. Kur'an'ı anlama çabası çerçevesinde sûfî tecrübeye dayalı yeni bir tefsir metodunun geliştiği görülmüştür. Bu yeni metot, çoğunlukla mutasavvıflar tarafından kullanıldığından bu tefsire “tasavvufî tefsir”, keşfe dayalı olmasından dolayı “keşfi tefsir”, ayetlerin işaretinden hareketle ortaya konması sebebiyle de “işârî tefsir” denilmiştir.²⁵⁷

İşârî yorum metodunu benimseyip eserinde bu metodu kullanan isimlerden biri de Tilimsânî'dir. Zira ona göre Kur'ân'daki ayetler, birden çok manaya sahip olup bu manaların hepsi de doğruyu ifade etmektedir. Tilimsânî'ye göre aynı ayetin farklı manaları, sâlikin seyrü sülûkta bulunduğu makama göre ortaya çıkmaktadır. Tilimsânî bunun bir örneğini hayât makamındaki “vücudun hayatı” (حَيَاةُ الْوُجُودِ) ibaresi üzerinden göstermiştir. Nitekim hayât makamında bulunan kişilerin eşyayı Allah ile kâim olarak gördüklerini ifade etmiş, bu görüşünü ise *«Biz, gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları ancak hak temelinde yarattık.»*²⁵⁸ ayetine dayanarak ayetteki hakla (بِالْحَقِّ) ibaresini, şeylerin (الْأَشْيَاءِ) Allah ile kâimliği anlamında yorumlamıştır. Müfessirlerden Beydâvî, ayetteki hakla (بِالْحَقِّ) yaratmayı yerin, göğün ve ikisi arasındakilerin doğruluğa uygun yaratılmış olması şeklinde anlayarak ilgili ifadeyi fesat ve şerle ilişkilendirmiş ve doğruluk üzere yaratılmanın bir neticesi olarak yerde, gökte ve ikisi arasında zaman zaman gerçekleşen fesatların devamlı olamayacağını belirtmiştir.²⁵⁹ Dolayısıyla Tilimsânî'nin, zâhirinden farklı olarak ilgili ayetten hareketle yaratılan şeylerin Allah ile kâim olduğunu söylemesi, hayât makamındaki sâlikin, ilgili ayetten hareketle ortaya konmuş işârî yorumun bir örneği olarak karşımıza çıkmıştır.

²⁵⁶ Tilimsânî'nin şerhine temel saydığı nüshayla diğer nüsha arasındaki diğer farklar için bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 177, 260, 280-281, 301, 388, 404.

²⁵⁷ Osman Nuri Küçük, *Tasavvuf: el kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 78-79.

²⁵⁸ el-Hicr 15/85.

²⁵⁹ Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Beydavi Tefsiri: Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013), 3/152.

Tilimsânî'nin metot açısından itibârî ve işârî yorum ile tefsiri birbirinden ayırdığını belirtmek gerekir. Tilimsânî'nin bu ayırımı ortaya koyduğu kısımlar dikkate alındığında tefsirle zâhirî ve genel manayı; işârî ve itibârî yorumla da Allah'ın sûfilere gösterdiği manaları kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Tilimsânî, Herevî'nin heyemân bâbını (باب الْهَيْمَان) temellendirdiği ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي آلَئِكَ قَالَ لَنْ أَرْنِي وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرْنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ “Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, ‘Rabbim! Bana görün; sana bakayım’ dedi. Rabbi, ‘Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin’ buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü...”²⁶⁰ ayetinin, sûfiler tarafından heyemân ve fenâ makamlarına dayanak sayıldığını, fakat bu temellendirmenin ilgili ayetin zâhirinden hareketle değil de işaret ve itibara dayalı bir yorumla yapıldığını belirtmiştir.²⁶¹ Aynı şekilde tefsir ile işaret arasındaki ayırımın dile getirildiği bir diğer ayet, şevk makamının kendisiyle istişhat edildiği ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ “Allah’la karşılaşmayı uman bilsin ki, Allah’ın bunun için belirttiği vakit gelecektir.”²⁶² mealindeki ayettir. Tilimsânî’ye göre Herevî, ayette geçen “ummak” fiilini (يَرْجُوا) “şevk ve iştiyak” manasında değerlendirdiğinden bu ayeti şevk makamına delil saymıştır. Ancak Tilimsânî, ayetteki (يَرْجُوا) fiiline şevk ve iştiyak manasının tefsir ile değil itibarî olarak yani işârî yolla verildiğini şu ifadeleriyle dile getirmiştir: الشَّيْخُ يَرَى أَنْ يَرْجُو فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ هِيَ بِمَعْنَى يَشْتَأِقُ بِلِسَانِ الْإِعْتِبَارِ لَا بِلِسَانِ التَّفْسِيرِ²⁶³

Tilimsânî'nin *Menâzil*'i şerh ederken yer yer işârî yorum metodundan yararlanarak Herevî'nin metnini böylece açıkladığı görülen bir durumdur. Örneğin Tilimsânî, Herevî'nin istikamet makamına başladığı ﴿فَأَسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ﴾ “O’na yönelin.”²⁶⁴ ayetinden hareketle sâlik için Hak Teâlâ’nın ferdâniyetini müşahede etmeye yönelme emri verildiğini söylemiştir. Öte yandan ayetin zâhirî manasına bakıldığında Hz. Peygamber’in tebliğ görevini yapmasına rağmen inanmayıp inkâr edenleri tekraren Allah’ın birliğine davet etmesi bağlamında “O’na yönelin.” dediği anlaşılmaktadır.²⁶⁵

²⁶⁰ el-A‘râf 7/143.

²⁶¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 274.

²⁶² el-Ankebût 29/5.

²⁶³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 256.

²⁶⁴ Fussilet 41/6.

²⁶⁵ Hayreddin Karaman (ed.), *Kur’an yolu: Türkçe meâl ve tefsir*, 4/688-690.

Ancak Tilimsânî, Herevî'nin bu ayeti istikamet makamına konu etmesine binaen bâtinî bir mana ile kişinin seyrü sülûkunda Hakk'ın tefrîdini yani "Allah'tan başka hiçbir şey görmeme hâlini müşahedeye sevk" şeklinde anlamıştır. Ancak ilgili ayetin bu şekilde işârî olarak yorumlanması Tilimsânî'nin kendi çabasıyla olmamıştır. Zira kendisi bu yorumun sûfîlerin önde gelenlerine ait olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber başkasına da ait olsa metni izah etmek için bu işârî yorumu kullanmıştır.²⁶⁶

İşârî yorumun söz konusu olduğu bir diğer örnek ilham makamının üçüncü derecesinde görülmüştür. Herevî bu derecedeki ilhamı açıklarken işaretlerin bu ilhamı izah edemediğinden söz etmiş,²⁶⁷ Tilimsânî ise bunun sebebine odaklanmıştır. Tilimsânî'ye göre üçüncü derecedeki ilhamın tam olarak ifadelerle ortaya konamamasının sebebi, onun akıl ve his üstü bir durum oluşundan kaynaklanmaktadır. Tilimsânî bu derecedeki ilhamın akıl ve his üstü olduğunu ise *﴿عَالَمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَخَاطِبَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾* "Gaybı O' bilir, gizlisini kimseye açmaz; Ancak elçi olarak seçtiği başka. Allah, bu elçilerin her türlü durumlarını ilmiyle kuşattığı ve her şeyin sayısını belirlediği halde, rablerinin mesajlarını tebliğ ettiklerini ortaya çıkarmak için onların önlerinden ve arkalarından gözcüler gönderir."²⁶⁸ ayetindeki önden ve arkadan gönderilen gözcülerden hareketle ortaya koymuştur. Buna göre Tilimsânî, ayette önden gönderildiği belirtilen şeyi his, arkadan gönderileni ise gaybî şühûd kabul etmiştir. İlgili ayetlere bakıldığında Allah'ın, elçilerini kontrol amacıyla denetleme mahiyetinde gözcüler gönderdiği bildirilmektedir. Tefsirlerde ise bu gözcülerin melekler olduğu vurgulanmıştır.²⁶⁹ Dolayısıyla Tilimsânî, işârî yorum metodunu kullanarak tefsirlerde meleklerle hamledilen bir durumu tasavvufî makamlarla irtibatlandırarak his ve gaybî şühûd şeklinde değerlendirmiştir. Ayetlerin bir gözcüye delalet ettiği mananın açık olması ve bu gözcülerin de melek olması kuvvetle muhtemelken Tilimsânî'nin bu tarz bir işârî yoruma gitmesi, ayetin zâhirine ters bir mana üretmemekle birlikte eleştiriye açıktır. Bu eleştiri hakkı saklı olmakla birlikte sûfî tecrübenin söz konusu ayetten ilgili yorumu çıkarmasının da yine imkân dâhilinde olduğu anlaşılmaktadır.

²⁶⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 105.

²⁶⁷ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 117.

²⁶⁸ Cin 72/26-28.

²⁶⁹ Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1142), 4/351; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-tevîl*, ed. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dârü'l-kelimi't-tayyib, 1988), 3/554.

2.4.3.4.b. Şiir, Beyit ve Şair Sözü ile Açıklama

Tilimsânî, sûfi kişiliğinin yanında edip ve şair olarak da temayüz etmiş bir isimdir. Allah aşkı ve vahdet-i vücûd çizgisinde kaleme aldığı şiirlerini içeren *Dîvân* adlı eseri en çok ilgi gören divanlar arasında yer almaktadır.²⁷⁰ *Menâzil*'e yazdığı şerh söz konusu olunca Tilimsânî'nin şairlik yönünü görmek de mümkündür. Nitekim makamları açıklarken kelimelerin izahında olsun metnin açıklamasında olsun şiiri bir açıklama aracı olarak kullandığı görülmektedir. Bu açıdan Tilimsânî'nin gerek kendi şiir ve beyitleriyle gerek başkasının şiir ve beyitleriyle *Menâzil* metninin anlaşılmasına katkı sağladığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla Tilimsânî, şerhini yapacağı metni, şiirlerle daha açık kılmaya çalışmıştır. Tilimsânî, şerhinde genel olarak kendi şiirlerine yer vermekle birlikte Ebu'l-Atâhiye (ö. 210/825?)²⁷¹, Ebû Temmâm (ö. 231/846)²⁷² ve İbn Nübâte (ö. 405/1014)²⁷³ gibi şairlerin şiirlerinden de istifade etmiştir.

Tilimsânî'nin şiire başvurarak Herevî'nin metnini açıkladığı kısımlar çoksa da bunlardan birkaçı örnek teşkil etmesi açısından aktarılabilir. Şiirle metnin açıklanması noktasında öncelikle Tilimsânî'nin kendisine ait şiirleri söz konusudur. Bunun bir örneği muhabbet makamında görülür. Herevî ve Tilimsânî'ye göre muhabbet makamı avâm ile havâssın karşılaştığı son makamdır.²⁷⁴ Tilimsânî bu karşılaşmanın manevî bir karşılaşma olduğunu ve iki tarafın birbirini idrak edemeyecek kadar kendi halleriyle meşgul olduklarını belirtmiştir. Zira avâm, kendisine açılan cemâl ve celâl nurlarında gark olmuşken havâss da kendi resmini yok etmek için uğraşmaktadır. Tilimsânî, bu iki grubun birbirlerini fark edememelerini ifade etmek üzere şu şiirini aktarmıştır: كيف يرجو الحياة من هو في الهجر قتيل وعند رؤياك بفنى kişi hayatı nasıl ümit edebilir?"²⁷⁵ Tilimsânî, yukarıdaki beyitten önceki pasajda elde edeceği makamın sonunda bulunan ile makamına yeni başlamış iki kişinin meşguliyetlerinden söz etmişti. Şiirinde ise ulaşabileceği son noktaya gelmiş kişiyi "öldürülmüş", yeni başlayanı ise "Allah'ı görmede fenâ olmuş kişi" olarak nitelemiş ve bunların birbirini fark edemeyeceğini anlatmak üzere bu kimseler için "hayatın" ümit

²⁷⁰ Semih Ceyhan, "Afîfüddin Tilimsânî", *DİA*, 41/163-164.

²⁷¹ Erol Ayyıldız, "Ebû'l-Atâhiye", *DİA*, 10/294-295.

²⁷² Hüseyin Elmalı, "Ebû Temmâm", *DİA*, 10/241-243.

²⁷³ Ebû Nasr Abdulazîz b. Ömer b. Nübâte, *Divânü İbni Nübâte es-Sa'dî*, thk. Abdülemîr Mehdî Habîb et-Tânî (Bağdat: Dâru'l-hurriyeti, 1977), 1/19-20.

²⁷⁴ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 122.

²⁷⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 245.

edilemeyeceğini söylemiştir. Bir diğer örnek yine muhabbet makamında yer almaktadır. Tilimsânî, üçüncü derece muhabbet bağlamında sâlikin sevdiğinden başkasına dair gönlünde herhangi bir iz kalmadığında şeytanın kendisini aldatmaya yol bulamayacağını belirtmiştir. Bu görüşünü şu beytiyle de dile getirmiştir: *فمهما بقى للصحو منك بقية يجد نحوك* “Her ne zaman sende sahv için kalıntılar bulunursa o zaman senin gelecek bir yönün karanlığa yol bulur.”²⁷⁶ Tilimsânî bu beytinde şeytanın sâlike etki edebileceği bir durumu ortaya koyarken aynı zamanda muhabbeti sahra tercih ettiğini de belirtmiştir. Dolayısıyla bu örneklerde görüldüğü üzere Tilimsânî, *Menâzil*'de geçen ifadeleri önce şerh ettikten sonra bu görüşlerini bir şiirle anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır.²⁷⁷

Tilimsânî'nin, şerhinde farklı şairlerin şiirlerinden yararlanarak metni izah etmesi de söz konusudur. Bu şairlerin başında Abbasi devri şairlerinden olan Ebu'l- Ebû Temmâm ve İbnü Nübâte yer almaktadır. Mesela Herevî, zühdün üçüncü derecesi olan zühdde zühdün (*الزُّهْدُ فِي الزُّهْدِ*), zühd olarak yapılanın küçümsenmesi, hâllerin kişinin nezdinde eşit olması ve bir iş yaptım demekten vazgeçilmesiyle gerçekleşeceğini belirtmiştir.²⁷⁸ Tilimsânî bu gibi şeylerin diğer zühd derecelerinde değil, ancak üçüncü derecede yani “zühdde zühd” derecesinde söz konusu olacağını eklemiştir. Çünkü ona göre yukarıdakiler hakkında zühd yapılabilmesi, ilk iki derecedeki zühdlerin gerçekleşmesiyle mümkündür. Dolayısıyla Herevî'nin çizmiş olduğu sıralamanın doğruluğunu vurguladıktan sonra zühdde zühd durumunun kişiyi sarmaya başladığı anı anlatmak üzere Ebû Temmâm'a ait bir şiirdeki şu beyte başvurmuştur: *إذا زهدتني في الهوى* “Hevâ konusunda zühd uyguladığımda düşmek korkusu benim için bir yönüyle zühdde zühd yapmayı ortaya çıkardı.”²⁷⁹ Tilimsânî'nin bu beyit ile zühdde zühd yapmanın sebebini vurguladığı görülmektedir. Onun vurguladığı bu sebep ise zühdün diğer mertebelerinden düşme korkusudur. Bununla bir anlamda zühdde zühdün gerekli olduğu da belirtilmiş olmaktadır.

Aynı şekilde bir başka örnekte geçtiği üzere Herevî, kişinin nasihatten faydalanabilmesi için nasihat verenin ayıplarına bakılmaması gerektiğinden

²⁷⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 247.

²⁷⁷ Tilimsânî'nin şerhte kullandığı diğer şiirler için bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 34, 47, 70, 153, 206, 236-237, 246-247, 250, 252, 275, 306-307, 359.

²⁷⁸ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 87.

²⁷⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 75.

bahsetmiştir.²⁸⁰ Tilimsânî bu tespitin doğru olduğunu vurgulamış ve her insanın ayıbının bulunduğu, dolayısıyla nasihat verenin kusurlarına odaklanmanın, kişinin kalbini o nasihate karşı kapatması anlamına geldiğini belirtmiştir. Tilimsânî bu tespiti şeyh-mürîd ilişkisine de uyarlamış ve şeyhlerin de insan olması hasebiyle kusurdan veya günahattan soyutlanmış olmadığını dolayısıyla onların da kusurlarının ve günahlarının söz konusu olabileceğini ifade etmiştir. Tilimsânî bu hakikati vurgulamak üzere şunu aktarmıştır: “Bu manada şair şöyle demiştir: Sözü dinle, yaptığına bakma. Çünkü sana fayda verecek olan vaazımdır. Yoksa kusurlarım sana zarar vermez.”²⁸¹ Tilimsânî bu örnekte de ismini belirtmediği bir şairin beytiyle Herevî'nin ifadelerini desteklemiştir. Tilimsânî'nin yukarıdaki misaller gibi uzun veya kısa birçok beyitle *Menâzil*'i şerh ettiği görülmektedir.²⁸²

2.4.3.4.c. Maksadı Tespit

Afîfüddin Tilimsânî'nin *Menâzil*'e yazdığı bu şerhin en önemli yönü, Herevî'nin kurduğu cümleler üzerinden onun ne kastettiğini ortaya koymasındır. Bu çerçevede müellifin ibarelerindeki maksat farklı kalıp ifadelerle tespit edilmiştir. Bu ifadelerden sık kullanılanları ve şerhten örnekleri şöyledir:

- أراد ب...- يريد ب...- المراد ب...- المراد من- مراده

Herevî'nin Metni:

غنى القلب وهو سلامته من السبب ومسالمته للحكم وخلصه من الخصوم

“Kalbin gınâsı (zenginliği), onun sebeplerden uzaklaşması, hükme razı olması ve husumetten kurtulmasıdır.”²⁸³

Tilimsânî'nin Metni:

أراد الغنى المختص بالقلب فإنّ قوماً كثيرين أغنياء بالمال وهم فقراء لشدة تعلق قلوبهم بالزيادة على ما في أيديهم فالمراد هو غنى القلب لا غنى اليد

“Zenginlikle kalbe tahsis edilmiş zenginliği kastetmiştir. Çünkü öyle bir kavim vardır ki onlar mal ile zengindir ve kalplerini ellerindeki çok fazla bağladıkları için fakirdirler. Dolayısıyla burada murad, elin zenginliği değil kalbin zenginliğidir.”²⁸⁴

- يعني- معنى...

²⁸⁰ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 80.

²⁸¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 41.

²⁸² Tilimsânî'nin başka şairlerin şiirlerine atıfta bulunarak yaptığı açıklamalar için bkz. Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 26, 57, 58, 64, 81, 100, 110, 175, 182, 238, 243, 245, 248, 299, 305,

²⁸³ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 111.

²⁸⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 189.

Herevî'nin Metni:

والخلاص من التلذذ بالتفرق

“ayrılık halinden lezzet duymaktan kurtulmak”²⁸⁵

Tilimsânî'nin Metni:

فمعناه أنه ربما التذّ بالسماع ، فيشغله التلذذ عن حسن الأدب مع مسموعه الحق، فينبغي أن يتفرق من لذة السماع أو يفارق تلك الجماعة ليخلص من غلبة لذة السماع

“Bu sözün manası, belki kişi semâ'dan lezzet alabilir ve bu lezzet de dinlediği Hakk'a karşı onu edepten uzaklaştırabilir. Bu durumda semânın lezzeti galebe çalmasın diye semânın lezzetinden ayrılması veya bu cemaatten uzaklaşması gerekir.”²⁸⁶

• أي...

Herevî'nin Metni:

الوقت اسمٌ لظروف الكون

“Vakit oluş zarfının adıdır.”²⁸⁷

Tilimsânî'nin Metni:

أي الوقت هو من الأزمنة في اصطلاح النحويين ظروفٌ.

“Vakit, nahivcilerin ıstılahında zamandan bir zarftır.”²⁸⁸

• كأنه قال...

Herevî'nin Metni:

الحظ لمحٌ مسترقٌ. الدرجة الأولى: ملاحظة الفضل سبقاً وهي تقطع طريق السؤال.

“Lahz, gizli bir bakıştır. Birinci derecesi, ezelde Hakk'ın fazlını görmektir. Bu mülâhaza, isteme yolunu keser.”²⁸⁹

Tilimsânî'nin Metni:

...والمراد بالفضل العطاء زيادة على الاستحقاق أي يلاحظ العبد العطاء الإلهي في السابقة و في عالم التقدير السابق. كأنه قال يرى العبد أن ما قدره الله.

“Fazl ile murad edilen hak edilenin üstünde verilmiş fazlalıklardır. Yani kul, geçmiş takdir âleminde Allah'ın lütfettiği vergileri mülâhaza eder. Sanki o şöyle diyor: Kul, Allah'ın takdirini görür.”²⁹⁰

2.4.3.4.d. Maksat Ne Değildir

Tasavvufî eserlerin çoğu manevî tecrübenin yazıya aktarıldığı metinlerdir. Manevî tecrübenin etkisi ve ehli olmayanlardan bazı bilgilerin gizlenmek istenmesi gibi durumlar, tasavvufî tecrübeden elde edilen hususların metinlere kapalı ve ağıdalı yazılmasını gerektirmiştir. Aynı şekilde *Menâzil*'de de kapalı ve ağır ifadelerin varlığı,

²⁸⁵ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 82.

²⁸⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 58.

²⁸⁷ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 128.

²⁸⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 290.

²⁸⁹ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 127.

²⁹⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 285.

ana metin şerh edilirken maksadın yanı sıra maksadın ne olmadığına açıklanması ihtiyacını da ortaya çıkarmıştır. Bu noktada Tilimsânî, Herevî'nin neyi kastetmediğini az da olsa tespit ederek hem müellifin daha iyi anlaşılmasını hem de yanlış anlaşılmanın önüne geçilmesini sağlamıştır.

Mesela Tilimsânî, Herevî'nin “Günah tanınmadıkça tevbe sahih olmaz.” mealindeki sözlerine atıfla şöyle demiştir:

يُوهَمُ أَنَّ مَنْ تَابَ وَلَمْ يَعْرِفْ ذُنُوبَهُ كُلَّهَا لَمْ تَصِحَّ تَوْبَتُهُ، وَ لَيْسَ الْمَقْصُودُ هَذَا بَلِ الْمَقْصُودُ أَنْ يَعْرِفَ أَنَّهُ قَدْ صَدْرَتْ
منه المخالفة، فالألف واللام في الذنب هي للجنس

“Günahının tamamını tanımadan tevbe eden kişinin tevbesinin sahih olmayacağını vehmettiriyor. Ancak maksat bu değil, kişinin kendisinden muhalefetin sadır olduğunu bilmesidir. Çünkü günah kelimesindeki elif ve lâm takısı, cins içindir.”²⁹¹

2.4.3.4.e. Metindekileri Delillendirme

Herevî, *Menâzil* adlı eserinde birtakım görüşlerini aktarırken herhangi bir ayet, hadis veya başka bir delil getirmediği görülür. Tilimsânî *Menâzil*'i şerh ederken Herevî'nin delillendirmeden yalın halde sunduğu düşüncelerinin neye dayandığını göstermeye ve metinde yer almayan delilleri ortaya koymaya çalışmıştır. Mesela Herevî, zühdün birinci derecesini anlatırken helal olup olmadığı bilinmeyen şeylerde zühdün, onları terk etmek suretiyle yapılacağını belirtmiştir. Tilimsânî, Herevî'nin şüpheli şeylerde zühd yapılmasına yönelik söylemlerinin bir alt yapısı olduğunu göstermek için Hz. Peygamber'den nakledilen *الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُتَشَابِهٌ فَمَنْ حَامَ حَوْلَ الْجَمْعِ يُوشِكُ أَنْ يَفَعَ فِيهِ* “*Helal bellidir, haram bellidir. Bu ikisinin arasında kalanlar şüpheli şeylerdir. Kim bunların etrafında dolanursa neredeyse ona düşecek olur.*”²⁹² rivayetine yer vermiştir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, helal ve haramın belli olduğunu, bu ikisi arasında kalanların ise şüpheli şeyler olduğundan bahsetmiş ve bunlardan kaçınılmasının gerekliliğine vurgu yapmıştır.²⁹³ Aynı şekilde Herevî, zühdün gereği olarak fâsıklardan uzak durulmasından bahsetmiştir. Herevî'nin bu görüşünü ele alan Tilimsânî, bunun bir delile dayandığını göstermiştir. Tilimsânî'ye göre müellifin zühd bağlamında fâsıklardan uzak durulmasını istemesi, “*Zalimlere meyletmeyin; sonra ateş sizi de yakar.*

²⁹¹ Abdullah Herevî, *Tasavvufî Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 76; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 23.

²⁹² Buharî, İman 39; Müslim, Müsakat 107.

²⁹³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 72.

Allah'tan başka dostlarınız olmadığına göre bir yerden yardım da göremezsiniz!"²⁹⁴
mealindeki ayete dayanmaktadır.²⁹⁵

Herevî ihsân makamını açıklarken ihsânı "Allah'a, O'nu görüyormuşçasına ibadet etmek" şeklinde tanımlamıştır. İhsan kavramının bu tanımı meşhur olmakla birlikte Tilimsânî, bu tanımın dayanağını göstermek istemiş ve şu hadisi aktarmıştır:

كان رسول الله يوما بارزا للناس ، فأتاه رجل فقال ما الإيمان ؟ فقال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه ورسوله ، وتؤمن بالبعث الأخير قال : يا رسول الله ، ما الإسلام ؟ قال : أن تعبد الله ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة المكتوبة ، وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان قال يا رسول الله ما الإحسان ؟ قال : أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، ففسر عن الإحسان بقوله : أن تعبد الله كأنك تراه وهو عين ما قاله الشيخ رحمه

"İnsanların içinde Hz. Peygamber'in insanların arasına çıktığı bir gün, bir adam onun yanına geldi ve "İman nedir?" sordu. Hz. Peygamber de "Allah'a, O'nun meleklerine, kitaplarına, O'nunla karşılaşacağına, peygamberlerine ve ikinci dirilişe iman etmektir." dedi. "İslam nedir?" diye sorunca Hz. Peygamber "Allah'a ibadet etmen, O'na hiçbir şeyi ortak koşmaman, farz namazı kılman, farz zekâtı vermen, ramazan orucunu tutmandır." dedi. "Yâ Resûlullah, peki ihsân nedir?" diye sorunca Hz. Peygamber "Allah'a O'nu görüyormuş gibi ibadet etmendir. Her ne kadar sen O'nu göremiyorsan da O' seni görüyor." buyurdu.²⁹⁶

İşte Herevî'nin ihsân tanımının kaynağı, Hz. Peygamber'in bu sözlerine dayanmaktadır.²⁹⁷

Ataş (susuzluk) makamı anlatılırken ataşın üçüncü derecesi şu şekilde tespit edilmiştir:

عَطَشُ الْمُحِبِّ إِلَى جَلْوَةِ مَا دُونَهَا سِحَابٍ عَلَّةٍ، وَلَا يُعْطِيهَا حَجَابٌ تَفْرِقَةٌ، وَلَا يُعْرَجُ دُونَهَا عَلَى إِنْتِظَارٍ

"Muhibbin, illet bulutlarının örtmediği, tefrika perdelerinin kapatmadığı ve ondan başka hiçbir şeyi gözetmediği bir celvet hâline susamasıdır."²⁹⁸

Bu cümleyi şerh eden Tilimsânî, Herevî'nin burada saf ve duru bir celvet hâlimden bahsettiğini, bunu yaparken de bilerek دُونَهَا سِحَابٍ "bulutsuz" ibaresine yer verdiğini belirtmiştir. Çünkü bu ibare, bir şeyin net olarak görülmesini ifade etmek üzere Hz. Peygamber'in bir hadisinde geçmektedir.²⁹⁹ Herevî de hiçbir şeyin karışmadığı saf bir celvet hâlini anlatmak için ilgili hadisi kullanmıştır.³⁰⁰

2.4.3.4.f. Örnekle Açıklama

Bir düşünce veya meseleyi daha anlaşılır hale getirmek için kullanılan yöntemlerden biri de o mesele hakkında örnek vermektir. Tilimsânî de Herevî'nin

²⁹⁴ Hûd 11/113.

²⁹⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 73.

²⁹⁶ Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır en-Nâsır (Dâru Tûgi'n-necât, 1422), 6/4777.

²⁹⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 201.

²⁹⁸ Abdullah Herevî, *Tasavvufia Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 123.

²⁹⁹ İlgili hadis için bkz. Sahih-i Buhârî, hadis no: 4581.

³⁰⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 264.

ifadelerine açıklık getirirken örnek verme yöntemini sıkça kullanmıştır. Tilimsânî'nin örnek vererek açıkladığı hususlar daha çok Herevî'nin kullanmış olduğu kelimelerin lügat veya terim anlamını pekiştirmeye yöneliktir. Mesela Herevî, yakaza makamında ibadet bakımından geçmişe yönelik bir muhasebe yapılmasının gerekliliğinden bahsetmiş ve bu muhasebenin getirisi olarak da “kaçırılan fırsatların telafi edilmesi” manasında *والتَّصَلُّ عَنْ تَضْيِيعِهَا* şeklinde bir ifade kullanmıştır.³⁰¹ Tilimsânî, bu ibarenin ifade ettiği şeyin daha iyi anlaşılmasını sağlamak adına *التَّصَلُّ* kelimesini “bir şeyden çıkmak” şeklinde tanımlamış ve bu kelimenin ilgili anlama geldiğini teyit etmek için şu cümleleri örnek olarak vermiştir: *نَصَلَ الْخِصَابُ عَنِ الشَّيْبِ* “Kına, yaşlılıktan çıkardı.”, *نَصَلَ السَّيْفُ* “Kılıcı çıkardı.”³⁰²

Aynı şekilde Tilimsânî, tevbeyi açıklarken öncelikle sözlük anlamına değinmiş ve onun lügatteki karşılığının “dönmek” olduğunu belirtmiştir. Tevbe kelimesinin lügatteki bu manasını örneklendirmek için ise şu cümleyle açıklamıştır: *تَابَ عَلَى أَثَرِهِ أَيَّ رَجَعَ عَلَى أَثَرِهِ* “İzi üzere tevbe etti yani izi üzere geri döndü.”³⁰³ Burada da görüldüğü gibi Tilimsânî, ana metni izah ederken bir kelimenin bile olsa örneklendirilerek açıklanmasına önem vermiştir. Onun bu tutumu, anlaşılması güç bir metin olan *Menâzil*'in daha iyi anlaşılmasına katkı sunması açısından önem taşımaktadır.

Herevî, itisâm bâbında Allah'ın ipine sarılmanın ne anlama geldiğini şu ifadelerle açıklamıştır: *الإِعْتِصَامُ بِحَبْلِ اللَّهِ هُوَ الْمُحَافَظَةُ عَلَى طَاعَتِهِ مُرَاقِبًا لِأَمْرِهِ* “Allah'ın ipine sarılmak, emrini gözeterek O'na ibadette bulunmaktır.”³⁰⁴ Tilimsânî, Herevî'nin bu cümlesinde geçen *مُرَاقِبًا لِأَمْرِهِ* ifadesine odaklanmış ve onu “Allah'a, korkulan bir şeyden kurtulmak veya umulan şeye ulaşmak için değil, sadece O'nun emri olduğu için ibadet etmek” şeklinde izah etmiştir. Çünkü Tilimsânî'ye göre bir şeyi murâkabe etmek, o şeye itaat etmeyi gerektirir. Yani bu ifadeden maksat, bir emrin sırf Allah istediği için yapılmasıdır. Tilimsânî, emir ve yasaklara uyarken bunların ardındaki hikmete bakıp bu hikmetten dolayı emri yerine getirmeyi doğru bulmamaktadır. Yani ona göre emir ve yasaklara sadece Allah söylediği için uymak gerekir. Söz konusu bu düşünsel düzeyi ise Nifferî'nin *el-Mevâkif*’inden şöyle örneklemiştir:

أَوْقَفَنِي وَ قَالَ لِي إِذَا أَمَرْتُكَ بِأَمْرٍ فَامْضُ لِمَا أَمَرْتُكَ بِهِ، وَلَا تَنْتَظِرْ بِهِ عِلْمَكَ إِنَّكَ إِنْ تَنْتَظِرْ بِأَمْرِي عِلْمَ أَمْرِي تَعْصُ أَمْرِي، وَ إِنَّكَ إِنْ لَمْ تَمْضُ لِمَا أَمَرْتُكَ بِهِ حَتَّى يَبْدُو لَكَ عِلْمَهُ فَلَعَلَّ الْأَمْرَ أَطَعْتَ لَا لِلْأَمْرِ

³⁰¹ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 75.

³⁰² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 20.

³⁰³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 23.

³⁰⁴ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 81.

“Beni tuttu ve şöyle dedi: Sana bir şey emrettiğimde hemen ona koyul, senin bilginle ona bakma. Eğer kendi bilginle bakarsan emrime asi olmuş olursun. Öyle olursa sen emre değil onun bilgisine itaat etmiş olursun.”³⁰⁵

2.4.3.4.g. Yanlış Anlaşılmaya Müsait İfadeleri İzah

Tilimsânî, Herevî'nin *Menâzil*'ini şerh ederken ana metinde çeşitli yönleriyle yanlış anlaşılmaya sevk edecek ibareler üstünde özellikle durarak Herevî'nin ve sûfîlerin itham altında bırakılmasını engellemeye çalışmıştır.³⁰⁶ Bu bağlamda Tilimsânî'nin ek açıklamalar yaptığı konular genel olarak ittihât, hulûl ve Allah'ı dünyadayken görmeye dair meselelerdir. Mesela Herevî, murâkabe makamının ikinci derecesi için Allah'ın kuluna nazar ederek murâkabe etmesinden söz etmiştir.³⁰⁷ Tilimsânî ise Allah'ın kula bakarak gerçekleştirdiği murâkabenin şerhinde kulun Allah'a nazarının, kalben Allah ile birlikte olma halini ifade ettiğini belirterek kulun Allah'a nazar etmesiyle kulun Allah'ı görmesinin kastedilmediğini ve bunun imkânsız olduğunu özellikle vurgulamıştır.³⁰⁸ Allah'ın dünyadayken görülemeyeceğine dair ısrarlı yorumlardan biri de muâyene makamında gerçekleşmiştir. Herevî muâyene makamının üçüncü derecesinde ruhun, hakkı açık bir şekilde göreceğinden (وَهِيَ الَّتِي تُعَايِنُ الْحَقَّ عِيَانًا مَحْضًا) bahsetmiştir.³⁰⁹ Tilimsânî ise Herevî'nin metninde geçen hakla (الْحَقُّ) Allah Teâlâ'nın değil bâtılın zıddı anlamındaki hakkın kastedildiğini belirtmiştir. Ona göre ruh da dâhil dünyada hiçbir varlık Allah'ı göremeyeceğinden burada hakla Allah'ın murâd edilmiş olması imkânsızdır.³¹⁰ Buraya kadar olan kısımda Tilimsânî, Allah'ı dünyada görebilme hissini veren ibare ve ifadeleri özenle yorumlayıp böyle bir durumun söz konusu olamayacağını söyleyerek Herevî'nin bu noktada duruşunu göstermiş olmaktadır.

Yanlış anlaşılıp farklı noktalara çekilebilme ihtimaline karşı Tilimsânî'nin yorumlarının yoğunlaştığı ve düzeltmelerin özenle yapıldığı bir diğer kısım ise ittihât ve hulûl izlenimi verebilecek ifadeler olduğu görülmektedir. Tilimsânî şerhinin birçok yerinde sûfîlerin en çok itham edildiği konulardan olan ittihât ve hulûl düşüncesini reddetmekte ve karşı çıkmaktadır. Bundan dolayı Herevî'nin bu düşünceleri hissettirecek ifadelerine müdahalelerde bulunmuştur. Örneğin Herevî, zevk makamının

³⁰⁵ Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 44.

³⁰⁶ Tilimsânî'nin ilgili açıklamalarından bazıları için bkz. Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 42, 73, 113, 121, 151, 183, 208, 245, 256, 268, 297, 352, 373.

³⁰⁷ *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü's-sâirîn*, 92.

³⁰⁸ Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 91-92.

³⁰⁹ Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü's-sâirîn*, 135.

³¹⁰ Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 337.

üçüncü derecesinde inkita‘ zevkinin ittisalın tadını almasından (ذَوْقُ الْإِنْقِطَاعِ طَعْمُ الْإِتِّصَالِ) bahsetmiştir.³¹¹ Tilimsânî bu bölümü şerh ederken Herevî’nin ittisâl kelimesini kullanarak yakınlık manasındaki kurbu (الْقُرْبُ) kastettiğini özellikle belirtmiştir. Bununla birlikte Tilimsânî’nin ittisâl yerine kurb kelimesini kullanmadığı için Herevî’yi eleştirdiği de görülmektedir. Zira Tilimsânî’ye göre ittisal ile anlatılmak istenen zaten yakınlık iken ittisal kelimesine yer verip yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermemek gerekir. Aynı şekilde Herevî, inbisât makamının üçüncü derecesinde inbisâtın yok olduğu bir durumdan söz etmiştir. Tilimsânî bu durumun gerçekleşmesi hakkında bilgi verirken kulun bast ve sıfatının Hakk’ın bast ve sıfatında kaybolacağını söylemiştir. Ancak kulun sıfatının Allah’ın sıfatında kaybolmasının ittisâl ve ittihât düşüncesini çağrıştıracığını bildiğinden ek bir açıklama yaparak bu kaybolmayla kulun fiillerinin kendisinden değil de Allah’tan bilmesinin kastedildiğini söylemiştir. Böylece Herevî’nin ittihât ve hulûl olarak yorumlanabilecek ifadelerinin ne anlama geldiğini açıklayarak sıfatlar dâhil hiçbir şekilde Allah ile kulun birleşmesinin söz konusu olamayacağını ortaya koymuş olmaktadır.³¹²

Öte yandan Herevî’nin metninde yer alan bazı ifadelerin amel ve ibadetin bir dereceden sonra kalkacağı izlenimi verdiği görülmektedir. Tilimsânî’nin bu noktadaki açıklamaları seyrü sülûkta bir dereceye gelindiğinde ibadet yükümlülüğünün düşeceğine dair yanlış anlamanın önüne geçmiş olması açısından önem arz etmektedir. Nitekim Herevî, vakit makamının üçüncü manasında vaktin, muamelenin külfetini (بِكْفَى مَوْوَنَةً) kaldıracığından bahsetmiştir.³¹³ Tilimsânî burada ibadetin külfetinden bahsedildiğini kabul etmekle birlikte külfet olarak görülen bu ibadetin farz ve sünnet cinsinden olmayıp tatavvuât (الْتَطَوُّعَاتُ) kabilinden olduğunu söyleyerek Herevî’nin, Allah’ın farz kıldığı veya Hz. Peygamber’in sünnetine dayalı bir amel ve ibadeti yük görmeyeceğine işaret etmiştir.³¹⁴ Tilimsânî’nin benzer kaygıları sıdk makamının üçüncü derecesinde yer alan (فَأَحْسَنُ أَعْمَالِهِ تَنْبُّ وَأَصْدَقُ أَحْوَالِهِ زُورٌ وَأَصْنَفَى فُصُودِهِ فُغُودٌ) bu ifadelerde de mülhaza edilmektedir.³¹⁵ Zira Herevî’nin yukarıdaki ifadeleri tek başına değerlendirildiğinde günahın en güzel amel, yalanın en doğru hâl ve çalışmamanın en saf kast olduğu şeklinde bir anlam çıkmaktadır. Tilimsânî, Herevî’nin böyle bir anlamı

³¹¹ Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü’s-sâirîn*, 126.

³¹² Tilimsânî, *Şerhu menâzili’s-sâirîn*, 163, 281.

³¹³ Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü’s-sâirîn*, 128;

³¹⁴ Tilimsânî, *Şerhu menâzili’s-sâirîn*, 296.

³¹⁵ Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü’s-sâirîn*, 102.

kastetmiş olamayacağını düşünerek ilgili ifadeleri açıklamak suretiyle *Menâzil*'in doğru anlaşılmasına katkı sunmuştur. Tilimsânî ilgili ibareleri tevhid-i efâl yani fiillerin birliği düşüncesi çerçevesinde açıklamıştır. Ona göre fiillerin gerçek yaratıcısı Allah olduğundan insandaki sorumluluğu düşürmeden fiiller Allah'a nispet edilmelidir. Kişi sevabı gerektiren bir amel işlediyse bu ameli Allah tarafından bir lütuf olarak değerlendirmelidir. Aksi durumda bir günaha düşmüş olur. Herevî'nin ilgili ifadeleri de bu kapsama alınarak açıklanmıştır. Bu durumda Herevî'nin en güzel ameli günah, en doğru hâli yalan ve en saf kastı çalışmama olarak görmesi, kişinin bu amel, hâl ve kastı kendisine nispet etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira Tilimsânî'ye göre Herevî burada günahın en güzel amel, yalanın en doğru hâl ve tembelliğin en saf kast olduğuna değil, daha farklı bir noktaya işaret etmek istemiştir. Herevî'nin vurgulamak istediği bu nokta ise yukarıdaki fiillerin Allah'a değil de kişiye nispet edilerek gerçek failin unutulmasıdır. Dolayısıyla Tilimsânî, Herevî'nin yukarıdaki ifadeler ile Allah'ın fâil-i mutlak oluşuna dikkat çektiğini söyleyerek şeriatın ortaya koyduğu amellerle günahın değil sevabın kazanılacağını, günah ve sevap konusunda Herevî'nin şeriatın dışına çıkıp başka bir şekilde yorum yapmayacağını ortaya koymuş olmaktadır.³¹⁶

Sonuç olarak yukarıdaki bazı örneklerde de görüleceği üzere Herevî'nin metninde yer alıp şeriat dışı bir izlenim uyandıracak ifadelerin Tilimsânî tarafından açıklanarak şeriatın ötesinde bir durumun mümkün olmadığına dikkat çekilmiştir. Böylece Tilimsânî'nin şerhinin *Menâzil*'i yanlış anlaşılmalardan uzak tutmak adına ayrı bir önem taşıdığı da görülmektedir.

2.4.3.4.ğ. Makamların Temellendirildiği Ayetleri Anlama

Abdullah Herevî, ele aldığı ilgili makamları temellendirmek ve delillendirmek üzere her bir makam için Kur'ân-ı Kerim'den bir ayeti delil getirmiştir. Tilimsânî ise Herevî'nin makamları delillendirmek için kullandığı ayetleri ele alarak şerhini daha da genişletmiş ve bu manada ana metnin anlaşılmasına katkı sunmuştur. Özellikle Herevî'nin kullanmış olduğu ayet ile ilgili bâbın bağlantısının kurulamadığı noktalarda Tilimsânî'nin açıklamaları önem arz etmektedir. Öte yandan Tilimsânî'nin bu ayetlere yaklaşımına bakıldığında bazı yerlerde makamı istişhat ettiği ayete dair herhangi bir açıklama yapmadığı görülmektedir. Bazı bâblarda eğer ayetin makama delaleti açık ise

³¹⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 142.

sadece bunu belirtmiştir. Mesela Herevî, tevbe makamı için (وَمَنْ لَّمْ يَتُوبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) “Günahlarına tevbe etmeyenler yok mu, işte zalimler onlardır.”³¹⁷ ayetini delil getirmiş, Tilimsânî ise bu ayeti ifade ettikten sonra ظَاهِرٌ demek suretiyle ayetin tevbe makamıyla ilgisinin izaha gerek olmayacak derece açık olduğuna işaret etmiştir.³¹⁸ Ancak bu şekilde değindiği makam sayısı çok azdır. Geri kalan kısımda ise makamların delillendirildiği ayetlere ilişkin olumlu veya olumsuz kanaatini ortaya koymuştur. Bu kısmı birkaç örnekle göstermek gerekirse hüznün makamı ele alınabilir. Herevî hüznün makamını temellendirmek için (تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا) “Üzüntüsünden gözyaşı dökerek geri dönenler...”³¹⁹ ayetine yer vermiştir. Tilimsânî ise bu ayetin kullanımına dair şu ifadelerde bulunmuştur: مَحَلُّ الإِسْتِشْهَادِ بِهَذِهِ الْآيَةِ هُوَ كَوْنُ الْحَقِّ تَعَالَى أَتَى عَلَى هَؤُلَاءِ الْمَذْكُورِينَ فِي فَصِيلَةٍ وَأَنَّ مَقَامَ شَرِيفٌ “Bu ayetle istişhadın mahalli, ayette zikri geçenlerin hüznlerinden dolayı ağlamalarıdır. Bu da hüznün fazilet olduğunu ve hüznün makamının şerefli bir makam olduğunu gösterir.”³²⁰ Görüldüğü üzere Tilimsânî, ayetteki kişilerin hüznlerinin övülmesiyle ilişkilendirerek hüzn makamının değerini ortaya koymaya çalışmış ve ilgili ayetin makam için kullanımının doğru olduğuna böylece işaret etmiştir.

Aynı şekilde Herevî gayret makamını (رُدُّوْهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ) “Onları bana geri getirin, dedi; bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı.”³²¹ ayetiyle temellendirmiştir. Tilimsânî ise ayetin Hz. Süleyman ile ilişkili olduğunu söyleyerek şu açıklamaları yapmıştır:

وَجْهٌ إِسْتِشْهَادِ الشَّيْخِ بِهَذِهِ الْآيَةِ أَنَّ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُجِبُّ الْخَيْلَ، فَسَعَلَهُ إِسْتِحْسَانُهَا وَالنَّظَرَ إِلَيْهَا عَنْ صَلَاةِ النَّهَارِ حَتَّى تَوَارَتْ الشَّمْسُ بِالْحِجَابِ، فَلَجَعَتْهُ الْغَيْرَةُ عَلَى قَلْبِهِ أَنْ تَسْتَعْرِقَهُ عَنْ رَبِّهِ فَقَالَ رُدُّوْهَا عَلَيَّ، يَعْني الْخَيْلَ، فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ، أَيِ صَرَبَ سَوْقَهَا وَرَقَابَتَهَا، يَعْني عَرَقَهَا، وَهُوَ أَنْ تُقَطَّعَ قَوَائِمُهَا، وَهَذَا مَقَامُ الْغَيْرَةِ

“Şeyhin bu ayetle istişhat yönü, Hz. Süleyman’ın atı sevmesi ve atın güzelliğinin onu gündüz namazından alıkoyması ve böylece güneşin gizlenmesiyledir. Onun kalbine kendisini rabbinden alıkoyan şeyin gayreti geldi ve ‘onları getirin’ dedi. Yani atları. Atın baldırlarını ve boynunu sıvazladı, yani ayağını ve boynunu vurdu. Bu, atın ayaklarının kesilmesidir. Bu gayret makamıdır.”³²²

Herevî’nin gayret makamında kullanmış olduğu ayette Hz. Süleyman’ın atı geri getirttiği ve ayaklarıyla boynunu sıvazladığı aktarılmaktadır. Fakat bu haliyle

³¹⁷ el-Hucurat 11/11.

³¹⁸ Makamlara delaleti açık olan ayetler için bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 78, 99.

³¹⁹ et-Tevbe 9/92.

³²⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 61.

³²¹ Sâd 38/33.

³²² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 252.

bakıldığında ayetin gayret makamıyla bir ilişkisini kurmak zor görünmektedir. Bunun farkında olan Tilimsânî, öncelikle ayetin arka planını aktarmak suretiyle Hz. Süleyman ile atın konu edildiği ayeti açıklamış ve daha sonra atın Hz. Süleyman'ı meşgul ederek namazdan alıkoymasından dolayı “gayret” gereği ayağının ve boynunun vurulduğunu söylemiştir. Böylece Allah'ı anmaktan alıkoyan nesneyi -atı- ortadan kaldırma eylemini, gayret olarak değerlendirmiş ve ilgili ayetin gayret makamında kullanılmasını bu bağlamda açıklamıştır.

Ayetle makamı delillendirmenin bir başka şeklinde Herevî'nin kullandığı ayetin yerine başka bir ayetin önerilmesi vardır. Nitekim riyâzet makamının temellendirildiği (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقَلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ) “Verdiklerini, Rablerine dönecekleri inancından dolayı kalpleri ürpererek verenler...”³²³ ayeti için bu durum söz konusudur. Tilimsânî riyâzet bâbını başka bir ayetle temellendirmenin daha doğru olacağını düşünse de ilk önce Abdullah Herevî'nin zikrettiği ayetin hangi açıdan riyâzete işaret ettiğini şöyle açıkladıktan sonra kendi tercih ettiği ayeti ve sebebini ortaya koymuştur:

إِسْتِشْهَادُ السَّيِّحِ بِهَذِهِ الْآيَةِ يُدَلُّ عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ بِالرِّيَاضَةِ الْإِعْتِيَادَ بِالصَّدَقِ، فَإِنَّهُ يَرْفَعُ الشُّكَّ، فَإِنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ وَجَلَةٌ أَيْ خَائِفَةٌ، إِنَّ مَا آتَوْهُ لَا يُقْبَلُ، وَهَذَا شَكٌّ يَنْبَغِي أَلَّا يُعْتَمَدَ إِيقَانُهُ، لَنْ يَزِنَ تَأْصُلَ حَتَّى يَحْصُلَ لَهُ حُسْنُ الظَّنِّ بِاللَّهِ بِالْعِلْمِ الصَّحِيحِ وَالْبَيِّنِ الصَّرِيحِ أَنَّهُ لَا يُضَيِّعُ عَمَلٌ عَامِلٍ، وَلَوْ اسْتَشْهَدَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا)، عَلَى أَنَّ يُفْهَمَ مِنَ الْجِهَادِ جِهَادُ النَّفْسِ، وَهُوَ أَحَدُ مَفْهُومَاتِ الْجِهَادِ الَّتِي يُصَدَّقُ عَلَيْهَا لَكَانَ أَحْسَنُ

“Şeyhin bu ayetle istişhat etmesi riyâzet ile doğruya alışmayı murad ettiğini gösterir. Çünkü o şüpheliyi kaldırır. Zira –ayetteki- ürperme, korkmak manasındadır. Yani verdiklerinin kabul edilmeyeceği korkusu. Bu, devam etmemesi gereken bilakis sahih ilimle ve sarih yakınle Allah'ın amel işleyeninin amelini zayi etmeyeceğine dair hüsnü zan oluşuncaya kadar alıştırılması gereken bir şüphedir. Eğer Allah'ın “Bizim uğrumuzda elinden geleni yapanları yollarımıza yöneltiriz.”³²⁴ ayetini, nefis cihadı bağlamında delil getirseydi daha güzel olurdu. Ki cihadın manalarından biri de budur.”³²⁵

2.4.3.4.h. Kısa ve Öz İbareleri İzah

Herevî'nin *Menâzîl*'deki üslubunun öne çıkan yönlerinden biri de makamları veciz bir dille açıklamasıdır. İş bu vecizlik *Menâzîl* üzerine çokça şerhin yazılmasının en önemli etkenlerinden biridir. Zira eserin bu derece kısa ve öz ifadelerle oluşturulması metnin çoğu yerinde Herevî'nin kastının anlaşılmasına sebep olmuştur. Bu noktada Tilimsânî'nin *Menâzîl*'e yaptığı şerhin önemli bir kısmı, Herevî'nin kısa ve öz ibarelerine yapılan açıklamalardan müteşekkildir.

³²³ el-Mü'minûn 23/60.

³²⁴ el-Ankebût 69.

³²⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 52.

Abdullah Herevî bir makamı açıklarken ilgili bölümde bir kelimeyi veya sözcük grubunu kullanmış, fakat onun ayrıntısına değinmemiştir. Tilimsânî ise izah edilmesinde fayda gördüğü bu noktaları detaylandırmayı tercih etmiş ve bu şekilde ana metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Mesela Herevî, yakazanın elde edilmesi noktasında kazanılan ve kaybedilen şeylerin farkında olunmasının önemine dikkat çekmiş ve ilim meclislerine katılmanın bu farkındalığın oluşmasına etkisini şu ifadelerle dile getirmiştir:

أَمَّا مَعْرِفَةُ الزِّيَادَةِ وَالْقَصَانِ فِي الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا تَسْتَقِيمُ بِثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ: بِسَمَاعِ الْعِلْمِ وَإِجَابَةِ دَوَاعِي الْخُرْمَةِ وَصَحْبَةِ الصَّالِحِينَ

“Geçmiş zamanlardaki fazlalık ve eksikliklerin bilinmesi ilim dinlemek, Allah’ın yasakladıkları şeylere uymak ve salihlerle sohbet etmekle gerçekleşir.”³²⁶

Herevî’nin bu ifadelerinde dinlenilmesi gereken bir ilimden bahsettiği fakat bu ilmin içeriğine dair herhangi bir ayrıntı yer vermediği görülmektedir. Burada dinlenilmesi istenen ilim ile hem zâhirî hem de bâtinî ilimlerin kastedilmesi muhtemeldir. Bu durumun özellikle sûfî bir müellif tarafından dile getirilmesi bahsi geçen ilim ile daha çok bâtinî ilimlerin ya da en azından sohbet meclislerinin anlaşılması beklenir. Fakat Herevî’nin her açıdan anlaşılmasını sağlamaya çalışan bir şarih olarak Tilimsânî, bu noktada سَمَاعُ الْعِلْمِ tamlamasını zâhirî ulemanın ilim meclisi olarak anlamış ve görüşünü şöyle açıklamıştır: أَرَادَ بِسَمَاعِ الْعِلْمِ الْحُضُورَ فِي مَجَالِسِ الْعُلَمَاءِ لِتَعَلُّمِ أَحْكَامِ الْعِبَادَاتِ /İlim dinlemek ile ibadetlerin hükümlerini öğrenmek için âlimlerin meclislerinde bulunmayı murad etti.”³²⁷ Bu durumda Tilimsânî, ana metinde mutlak olarak yer verilen ilim dinlemeyi zâhirî ulemanın anlattığı ibadet ahkâmına hasrederek mukayyet hale getirmiş olmaktadır.

Herevî huşû makamını ele alırken onu elde etme yollarından biri olarak amele dair bir meseleden bahsetmiştir. Ona göre huşûyu sağlayacak hususlardan biri amelin afetlerini görebilmektir. Arapça olarak تَرَقُّبُ آفَاتِ الْعَمَلِ şeklinde aktardığı bu cümle, amelin getirisi olarak karşılaşılabilecek birtakım olumsuzlukları ifade eder mahiyettedir. Bu durum Tilimsânî’nin ilgili cümleyi şöylece izah etmesiyle daha anlaşılır hale gelmiştir:

تَرَقُّبُ آفَاتِ الْعَمَلِ هُوَ أَنْ يُدَاخِلَهُ إِمَّا الرِّيَاءَ وَالْعُجْبُ وَإِمَّا الْفُتُورَ وَإِمَّا تَسْتُتُّ النِّيَّةِ وَعَدَمُ الْقِيَامِ بِالشَّرْطِ الْمُصَحَّحَةِ لِلْعَمَلِ

³²⁶ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 76.

³²⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 21.

“Amelin afeti, ona riya, ucub, gevşeklik, niyet çeşitliliği ve amelin sıhhat şartları olmadan yapmak gibi durumların girmesidir.”³²⁸

Herevî'nin tafsilatına değinmediği “amelin afetleri” ibaresi, Tilimsânî'nin açıklamalarıyla birlikte daha anlaşılır hale gelmiştir. Buna göre son durumda Herevî'nin ilgili ifadesi “amele bulaşıp onu ifsat eden riya ve gevşeklik gibi durumlar” manasına gelmiş olmaktadır.

Öte yandan Herevî'nin ism-i mevsûl mâsı (ما) ile aktardığı ama detaylarına girmedeği veya ism-i mevsûl ile belirtilen şeyin ne olduğunu açıklamadığı hususlar da kısa, öz ve veciz ifadeler kapsamında değerlendirilmektedir. Örneğin dehşetin tanımı olarak verilen *الدَّهْشُ بَهْتَةٌ تَأْخُذُ الْعَبْدَ إِذَا فَاجَأَهُ مَا يَغْلِبُ عَلَى عَقْلِهِ أَوْ صَبْرِهِ أَوْ عِلْمِهِ* /Dehşet, kulun aklına, sabrına veya ilmine galip gelen bir şeyle ansızın karşılaştığında içine düştüğü şaşkınlıktır.³²⁹ cümlesinde bir şeylerin akli, sabrı ve ilmi şaşkınlığa düşürdüğünden bahsetmesine rağmen o şeylerin ne olduğunu belirtmemiştir. Böylece Herevî'nin ifadelerinde kapalılık oluşmuştur.

ما يَغْلِبُ عَقْلَهُ هُوَ الشُّهُودُ وَالَّذِي يَغْلِبُ صَبْرَهُ هُوَ فَرْطُ الْمَحَبَّةِ وَالَّذِي يَغْلِبُ عِلْمَهُ هُوَ إِذْرَاكُ الْمَعْرِفَةِ
“Akla galip gelen şey şühuddur. Sabra galip gelen şey muhabbetin aşırılığıdır. İlme galip gelen şey marifetin idrak edilmesidir.”³³⁰

Tilimsânî'nin buradaki ifadelerinde görüleceği üzere o, Herevî'nin metninde şaşkınlığa sebep olduğu belirtilen şeylerin ne olduğunu belirterek metinde kısaca ifade edilen hususlara açıklık getirmiş olmaktadır.

Kısa ve öz olmakla birlikte anlaşılır bölümlerde de Tilimsânî'nin katkıları görülmektedir. Bunu yaparken ana metinde kısa, öz ama anlaşılır olan kısımların alt dallarını müşahhas hale getirmek suretiyle ilgili kısımların daha anlaşılır olmasını sağlamıştır. Bu duruma örnek olarak zâhirî zikir verilebilir. Herevî'ye göre zikrin birinci derecesi zâhirî zikirdir ve bu zikrin unsurları da sena, dua ve riayettir. Görüldüğü üzere Herevî, zâhirî zikir ile neyi kastettiğini ifade etmiş fakat bu öğelerin içeriğine dair bir açıklamada bulunmamıştır. Tilimsânî ise, Herevî'nin anlaşılır haldeki kısa ve öz ifadesine şöyle katkı sunmuştur:

يعني بالثناء مثل قوله سبحانه الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. وأما الذكر الذي فيه دعاء فمثل الآية {رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا} ³³¹ فهذا أيضا ذكر ظاهر وأما الذكر الذي فيه الرعاية فمثل قولك: الله معي، الله ناظر إلي، الله يراني

³²⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 68.

³²⁹ Abdullah Herevî, *Tasavvufia Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 124.

³³⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 270.

³³¹ el-Bakara 2/286.

“Yani sena ile kastedilen suphanallah, elhamdülillah, velâ ilâhe illallah, Allahu ekber, lâ havla ve lâ kuvvete illâ billâh gibi sözlerdir. İçinde dua bulunan zikre gelince bu, ‘Ey Rabbimiz! unutursak veya hata edersek bizi sorumlu kılma.’ ayetinde olduğu gibidir. İçinde riayet olan zikir ise senin ‘Allah benimledir. Allah bana bakıyor. Allah beni görüyor.’ demen gibidir.”³³²

Aslında zâhirî zikre dair Herevî’nin aktardıkları anlaşılır olmakla birlikte Tilimsânî’nin bu zikrin unsurları için yapmış olduğu açıklama, konuyu daha anlaşılır kılmıştır. Yani Tilimsânî sena, dua ve riayetle ne anlama geldiğini örnek vererek detaylandırmıştır.³³³

2.4.3.4.i. İki İhtimale Açık İfadeleri İzah

Tasavvufî metinlerin ortak özelliklerinden biri de dillerinin çoğu zaman ağıdalı ve anlaşılmasının güç oluşudur. Abdullah Herevî’nin *Menâzil*’inin de bu yönü itibariyle şerhlere konu olduğu görülmektedir. Bu durum özellikle dilin ağıdalı kullanılıp anlaşılabilirliğinin azaldığı noktalarda aynı ifadelerden farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Tilimsânî de ana metni şerh ederken iki ihtimali içinde barındıran cümlelerin varlığından bahsetmiş ve bu kısımların izahını iki şekilde yapmıştır. Mesela Herevî, rağbetin üçüncü derecesinde kişiye takiyyenin eşlik edeceğini (تَصْحُبُهُ تَقِيَّةً) belirtmiştir. Tilimsânî buradaki takiyye kelimesine “kaçınma” manasını verdikten sonra kaçınılacak şeyin iki ihtimali olabileceğini şu ifadelerle aktarmıştır:

يَحْتَمِلُ مَعْنَيْنِ. أَحَدُهُمَا التَّقِيَّةُ مِنَ النَّاسِ. فَلَا يُكْتَفَى لَهُمْ سِرًّا مِنْ أَسْرَارِهِ. وَلَا يَطَّلِعُهُمْ عَلَى خَيْرٍ مِنْ أَخْبَارِهِ. وَالثَّانِي التَّقِيَّةُ مِنَ الْإِلْتِفَاتِ. فَإِنَّهُ فِي الْحَضْرَةِ وَأَدَبِ الْحَضْرَةِ يَأْبَى الْإِلْتِفَاتِ. وَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ الْحَضْرَةُ يَسْتَجِيلُ فِيهَا الْإِلْتِفَاتِ. إِذْ هِيَ تُنْفِي مَا سِوَاهَا. وَلَا تَبْقَى لِلْأَعْيَارِ أَثْرًا فِي جَمَاهَا.

“-Takiyye- İki manaya gelir. Birincisi insanlardan kaçınmaktır. Onlara sırlardan hiçbir sır açmamak, haberlerden hiçbir habere muttali kılmamaktır. İkincisi ise iltifattan kaçınmaktır. Çünkü cem ve cemin edebi iltifatı reddeder. Eğer bu cem hâsıl olduysa iltifatı yok eder. Zira cem, mâsivâyı yok eder, onun eseri bile kalmaz.”³³⁴

Görüldüğü üzere Tilimsânî, rağbet makamı gereğince kaçınmanın mahalli olarak iki ihtimali değerlendirmiştir. Bu örnekte ortada kaçınılması istenen bir durum var ama bunun mahalli hususunda ihtimallerden bahsedilmiştir.

Tilimsânî’nin iki ihtimalli yorumlarında birbirine zıt olmasa da manaların farklılaştığı görülmektedir. Mesela Herevî, sabrın birinci derecesinde ceza korkusundan ve imanın elden gitme endişesinden kaynaklı olarak gösterilen sabırdan ve bunlardan daha üstün olduğu zikredilen hayâ temelli sabırdan bahsedilmiştir. Tilimsânî’ye göre

³³² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 184.

³³³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 184.

³³⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 86.

Herevî'nin hayâdan kaynaklı sabrı ifade eden *عَنِ الْمَعْصِيَةِ حَيَاءٌ* cümlesi hakkında şu şekilde iki ihtimalli yorum yapılabilir:

قَوْلُهُ (وَأَحْسَنُ مِنْهُمَا الصَّبْرُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ حَيَاءً) يَعْنِي أَنْ يَصْبِرَ عَنِ الْمَعْصِيَةِ لِأَجْلِ الْحَيَاءِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى. وَأَمَّا كَانَ الصَّبْرُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ حَيَاءً أَحْسَنُ مِنَ الصَّبْرِ عَنِ الْمَعْصِيَةِ خَوْفًا، لِأَنَّ الْحَيَاءَ شَيْئٌ الْأَشْرَافِ وَالْأَحْزَارِ، وَالْخَوْفُ فِي الْعَادَةِ شَيْئٌ الْعَبِيدِ وَالْأَشْرَارِ
فِيهِ مَعْنَى آخَرَ، وَهُوَ أَنَّ الْحَيَاءَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى يَدُلُّ عَلَى حُضُورِ الْقَلْبِ مَعَهُ، وَعَبِيَّتُهُ عَنِ الْحَيَاءِ الْمَذْكُورِ نَظْرًا إِلَى الْعُقُوبَةِ، وَالْخَوْفُ يَدُلُّ عَلَى حُضُورِ الْقَلْبِ مَعَ الْعُقُوبَةِ لَا مَعَ اللَّهِ. فَصَاحِبُ الْحَيَاءِ حَاضِرٌ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى، وَصَاحِبُ الْخَوْفِ غَائِبٌ، لِأَنَّهُ غَيْرُ مَرَاعٍ جَنَاحِ سَيِّدِهِ بَلْ رَاعَى حِفْظَ نَفْسِهِ، فَهُوَ مَعَ نَفْسِهِ لَا مَعَ الْحَقِّ تَعَالَى.

“(O ikisinden daha güzel olan günaha karşı sabır, hayâ kaynaklı olandır.) Yani günaha Allah’tan hayâ sebebiyle sabretmektir. Şüphesiz ki hayâ sebebiyle sabretmek, korku sebebiyle sabretmekten daha güzeldir. Çünkü hayâ şerefliğin ve hürlerin ışığıdır. Korku ise kölelerin ve şerhilerin ışığıdır.

Bu cümlede başka bir mana daha vardır. O da hayânın Allah’tan olmasıdır. Huzuru kalp ile O’nunla beraber olmak buna delalet eder. Korku ise huzuru kalp ile akbetle beraber olmaya delalet eder, Allah ile beraberliğe değil. Çünkü hayâ sahibi Allah ile bulunurken korku sahibi kayıptır. Çünkü o efendisini gözetiyor değildir. Ancak nefisini korumayı gözetir. Bundan dolayı o, Hak Teâlâ ile birlikte değil nefsiyle birlikte.”³³⁵

Bu örneğin ilk yorumunda hayâ gereği günahlara sabretmenin önemi vurgulanırken ikinci yorumda hayâ sahibi ile korku sahibinin farkı ortaya konarak onların halleri üzerinden hayâ temelli uzak duruş açıklanmıştır.

Bir örnek ile daha pekiştirmek gerekirse Herevî gınâ makamının birinci derecesini anlatırken (*مُسَالَمَتُهُ لِلْحُكْمِ*) şeklinde bir ifade kullanmıştır. Tilimsânî buradaki (*حَكْم*) kelimesinin iki manası olduğuna dikkat çekerek şöyle demiştir:

وَالْحُكْمُ عَلَى مَعْنَيْنِ، أَحَدُهُمَا مُسَالَمَةُ الْقَلْبِ بِحُكْمِ اللَّهِ فِي قَضَائِهِ وَقَدَرِهِ، فَلَا يُعَارِضُهُ أَيُّ لَا يُرِيدُ سِوَى مُرَادِ اللَّهِ تَعَالَى فِيمَا قَضَى وَقَدَرَ.
وَالثَّانِي لِلْحُكْمِ الَّذِي فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ مِنْ مَسَائِلِ الْعِلْمِ، وَذَلِكَ أَنَّ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ مِنْ مَسَائِلِ الْعِلْمِ حُكْمٌ تَعَلَّقَ بِجَانِبِ الْحَقِّ لَا إِلَى نَفْسِهِ

“Hüküm için iki mana vardır. Bunlardan birincisi kalbin kaza ve kader hususunda Allah’ın hükmüne teslim olmasıdır. Böylece O’na muhalif olmaz. Yani kaza ve kader hususunda Allah’ın muradının dışında bir şey istemiş olmaz.

İkincisi ise ilmî meselelerdeki hükümdür. İlmî meselelerdeki hüküm, Hak Teâlâ ile bağlantısı vardır, kişinin nefsiyle değil.”³³⁶

Bu son misalde ise görüldüğü üzere hüküm kelimesini biri kaza ve kaderdeki hüküm, diğeri ilmî meselelerdeki Allah’ın hükmü olmak üzere iki ihtimalde değerlendirilmiştir. Bu durum şerh boyunca hatırı sayılır düzeyde devam etmektedir.³³⁷

³³⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 126.

³³⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 189-190.

³³⁷ İki ihtimalli yorumların yapıldığı yerler için bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 52, 66, 68, 85, 93, 119-120, 162, 220, 238, 247, 348, 355, 401.

2.4.3.4.1. Geniş Anlatımlı İfadeleri Özetleme

Tilimsânî şerhinde Herevî'ye ait düşünceleri toparlayarak bunların özünü aktarmıştır. Çünkü şerhinde, kısa ifadeleri uzunca izah etmesinin yanı sıra yer yer müellifin ve kendisinin görüşlerini özet mahiyette ortaya koyduğu da görülmektedir. Bu özetlemeleri yaparken “bi'l-cümle, hâsılıhe, hâsılı'l-ma'nâ, hâsılı'l-maksûd, hâsılı'l-kaziyye ve maksûdu'ş-şeyh” gibi ifadeleri kullanarak müellifin maksadını özetle aktarmıştır.

Mesela Herevî, yakazanın gerçekleşebilmesi için gerekli hususları anlattıktan sonra Tilimsânî bunları yorumlayıp şöyle bir özetleme yapmıştır:

و بالجمل أن يترك العقل و جميع لواحقها من الإسترسال في البطالة، فإنَّ العُقْلَةَ نَوْمٌ وَالْيَقْظَةَ هِيَ تَقْيِضُ النَوْمِ،
فَيُعَيِّرُ أَحْكَامَ النَوْمِ بِأَحْكَامِ الْيَقْظَةِ.

“Bilcümle, gaflet ve tembellikten kaynaklanan tüm gevşeklikleri terk etmek kastedilmiştir. Çünkü gaflet uykudur, yakaza ise uykuyu bozan şeydir. Böylece uykunun hükümleri yakazanın hükümleriyle bozulur.”³³⁸

Aynı şekilde Tilimsânî teslim bâbındaki bazı ibareleri şerh ettikten sonra (حاصل القضية) “meselenin özü” diyerek konuyu özetlemiştir. Özet ifadeler şu şekildedir:

حاصل القضية أن مَنْ شَهِدَ هَذَا الْمَشْهَدَ وَجَدَ ذَاتَهُ مُسَلِّمَةً إِلَى الْحَقِّ مَا سَلَّمَهَا إِلَى الْحَقِّ غَيْرِ الْحَقِّ، فَإِذَا قَدْ سَلَّمَ الْعَبْدُ مِنْ رُئْيَةِ أَنَّهُ سَلَّمَ إِلَى الْحَقِّ شَيْئًا، وَسَلَامَتُهُ إِذَا كَانَتْ بِمَعَانِيَّتِهِ أَنَّ الْحَقَّ هُوَ الَّذِي سَلَّمَ ذَلِكَ إِلَى نَفْسِهِ لَا غَيْرَهُ، فَقَدْ سَلَّمَ الْعَبْدُ مِنْ دَعْوَى التَّسْلِيمِ

“Meselenin özü şudur ki kim bu meşhede şahid olursa kendini hak etmese de Hakk’a teslim olmuş bulur. Kul, Hakk’a bir şey teslim etmeyi görmeyi de teslim ederse onun bu teslim edişi de kulu kendisine teslim almış olan Allah’ın yardımıyla. Kul da bu şekilde teslim davasını bırakmış olur.”³³⁹

Bu hususta bir örnek daha vermek gerekirse fütüvvetin ikinci derecesinde Herevî'nin görüşlerinin özetlenmesi aktarılabilir. Herevî söz konusu bölümde fütüvvetin bir gereği olarak sâlikin kendisine eziyet verene ve suç işleyene karşı müsamaha ve sevgiyle yaklaşmasının gereğini vurgulamıştır. Tilimsânî ise Herevî'nin bahsi geçen vurgusunu “Şeyhin maksadı sendeki eza duygusunu, zorunluluk olarak değil de sevgiyle kaldırmaktır.”³⁴⁰ diyerek özetlemiştir.

³³⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 22.

³³⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 122.

³⁴⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 159.

2. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TİLİMSÂNÎ'YE AİT ŞERHİN ANA METİNLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BAZI HÂL VE MAKAMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1. Hâller Ve Makamlar

Hâl kavramı Arapça'da “değişim, dönüşüm, durum” gibi anlamlarda kullanılmış olup terim olarak da zorlama, taklit ve yapmacık tavırlardan uzak, gayrete dayanmaksızın kalpte hâsıl olan vâridi ifade etmektedir.³⁴¹ Öte yandan tasavvufta hâl ile birlikte ele alınıp riyâzet, mücâhede ve ibadetler sonucu elde edilen mertebeyi ifade bir başka kavram ise makamdır.³⁴²

Hâller ve makamlar aynı zamanda sûfilerin seyrü sülûkunda karşılaştığı ve bir anlamda aşılması gereken engelleri ifade eder. Sûfi tecrübenin metinlere yansımış şekillerinden biri de bu hâl ve makamların eserlerde işlenmiş olmasıdır. Abdullah Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn* adlı eseri de tasavvufî makamları ele alan meşhur eserlerdendir. Tilimsânî *Menâzil*'i şerh ettiği eserinde hâl ve makamların neyi ifade ettiğine dair görüşlerini de serdetmiştir. Bu çerçevede Tilimsânî hâllerin bir kısmının ibadetlerin getirisi olarak kazanılırken bir kısmının ise Allah tarafından vebî bir şekilde verildiğini,³⁴³ hâllerin mahallinin kalpler olduğunu,³⁴⁴ hâllerin değişip dönüşebilme özelliği olduğu için hâllere itaat etmek suretiyle kaybolmasının engellenebileceğini ve bu çerçevede hâllerin insanlara anlatılmamasının gerekliliğini,³⁴⁵ hâllere bâtil unsurların bulaşabileceğini ve bâtil hâl ile doğru hâlin bilinme yönteminin olduğunu,³⁴⁶ hâllerin bozulup ifsat olabileceğini,³⁴⁷ makamlar arasında üstünlük farkının bulunduğunu,³⁴⁸ bir

³⁴¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, 171; Abdürrezzak Kâşânî, *İstulâhâtü's-sûfiyye*, thk. Abdülâlî Şâhîn (Kahire: Dâru'l-'Înâd, 1992), 181; Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât: Tasavvuf İstılahları*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, Abdurrahman Acer (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 62; Memduh ez-Zübî, *Mu'cemu's-Sûfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2004), 122-123; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016), 154.

³⁴² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 234; Süleyman Uludağ, “Makam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 47/409.

³⁴³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 201-202.

³⁴⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 297.

³⁴⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 202.

³⁴⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 202, 262-263.

³⁴⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 297.

³⁴⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 297.

makamın, üstündeki makamda fani olduğunu,³⁴⁹ her bir makamda gerçekleştirilmesi istenen amel veya amellerin bulunduğunu,³⁵⁰ asıl makamların yanı sıra alt makamların da çokça olduğunu,³⁵¹ belirtmiştir.

Tilimsânî bir makamı şerh ederken farklı meselelere de değinmiştir. Bu bağlamda yakaza bâbında Herevî'nin eserinin tertibine yönelik birtakım değerlendirmelerde bulunduğu görülür. Tilimsânî, *Menâzil*'deki üçlü tasnifi kastederek eserdeki tertibin muhkem oluşuna dikkat çekmiş ve bu tertibin, Allah katından olduğunu ifade etmiştir. Tilimsânî'nin ilgili ifadeleri şöyledir: *فَقَرَّبْنَاهُ مُحْكَمٌ وَأَلْوَكَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُّوا* “Onun tertibi muhkemdir. Allah'ın dışında bir şeyin katından olsaydı eğer onda birçok ihtilaf bulurdular.”³⁵² İlgili ifadelerden hareketle *Menâzil*'in ilham türü bir eser olup olmadığı, makamların vehbîliği veya en azından makamlardaki tertibin vehbîliği gibi konular akla gelmektedir. Ancak Tilimsânî, Herevî'nin kullandığı cümle, tertip sıralaması ve içeriğe yönelik birçok eleştirilerde bulunarak bizzat kendisi eserde eksiklik tespit etmiştir. Bu durumda eser ve makamların sıralaması, Allah katından olmamaktadır. Çünkü Tilimsânî yukarıdaki ifadeleriyle eserin Allah'ın katından oluşunu, eserde ihtilaf bulunmamasıyla ilişkilendirmişti. Ancak “Tilimsânî'nin Herevî'ye İtiraz ve Eleştirileri” başlığında işlendiği üzere makamların hem sıralanışı hem de içeriğine dair eleştiri ve düzeltmelerde bulunduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu eleştirileri yöneltmekle, kendisinin dile getirdiği makamların vehbîliği iddiasını çürüttüğü söylenebilir. Diğer taraftan Tilimsânî'nin yukarıdaki iddialı ifadelerini, yaşadığı bir coşkunluk halinin veya bulunduğu makamın etkisiyle de söylemiş olması da mümkündür.

3.2. Bidâyet Makamları

Menâzilü's-sâirîn, tasavvufî hâl ve makamları yüzlü sistemle ele alan ilk eser olması yönüyle öne çıkmaktadır. Böylece Herevî eserini oluştururken on üst başlığın her birine bir alt başlık eklemek suretiyle eserinde toplam yüz kavrama yer vermiştir. Tasavvuf araştırmacıları, Herevî'nin eserini baz alarak yaptığı çalışmalarda alt başlıkların içeriğine odaklanmakla birlikte genelde bu üst

³⁴⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 367.

³⁵⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 173.

³⁵¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 244.

³⁵² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 17. Arapça ibarenin verilmesi konunun asıl metindeki ifadeleriyle değerlendirmeye sunulması içindir.

başlıkların ifade ettiği mana üzerinde durmamışlardır. Herevî ve şarihleri tarafından ilgili başlıkların manasına dair herhangi bir malumat vermemesi, araştırmacıları bu yönde bir tutum sergilemeye sevk etse de yapılan bu çalışmada gerek başlık üzerinden gerekse alt başlıkların içerikleri üzerinden bir yorum geliştirilmeye çalışılmıştır.

Menâzil'deki üst on başlıktan ilki, başlangıç olarak tercüme edilebilecek bidâyet (البيدایات) kısmıdır. Bidâyet makamları, sâlikin tasavvufî eğitime giriştiği ilk adımları ifade etmektedir. Bu kısımda bulunan kavramlar ve uygulamaların, sâlik olmayan inananları da kapsadığı söylenebilir. Zira tevbe, muhâsebe ve tefekkür gibi unsurlar her ne kadar tasavvuf içindeki eğitimin birer parçası olsalar da sûfî olmayan âbid ve zahitlerin de ilgili alanı olması yönüyle bu kısımdaki unsurların, tasavvufî eğitiminin başında olan sâlik ile sâlik olmayan inanların ortak noktalarında olduğu söylenebilir.

Herevî tarafından bidâyet başlığı altında yakaza, tevbe, muhâsebe, inâbe, tefekkür, tezekkür, i'tisâm, firâr, riyâzet ve semâ kavramları, hâl ve makam olarak ele alınmıştır.

3.2.1. Yakaza

Sözlükte “uyanmak, uykunun bozulması ve dikkat” gibi anlamlara gelen yakaza, tasavvufî terminolojide kulun ilahî bir uyarıyla uyanıklığa geçip seyrü sülûk için ilk adımı atmasını ifade eder.³⁵³

Yakaza kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de yer almazken hadislerde “uyanmak ve uyanık olmak” manalarında geçmektedir.³⁵⁴ Yakaza kavramının tasavvuf tarihinde ilk defa kimin tarafından kullanıldığının tespiti zor olmakla birlikte İbrahim b. Havvâs (ö. 291/904), Hâris el-Muhâsibî ve Serrâc gibi ilk dönem tasavvufuna yön veren isimlerin

³⁵³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn* (Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 4/413; İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 15/453-454; Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1975), 280; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 386; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayınevi, 2004), 708; Semih Ceyhan, “Yakaza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/43/270.

³⁵⁴ *Sahîh-i Buhârî*, "Kitâbü't-ta'bîr", 10 (No. 6993); Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.), "Bâbu Men Raâni Fi'l-Menâmi", 2266.

yakazayı sözlük anlamına uygun olarak “gaflet uykusundan uyanarak (manevi bir yola girmenin ilk adımı)” şeklinde değerlendirdikleri görülmektedir.³⁵⁵

Herevî makamları açıklarken her on makamı bir başlık altına alarak eserinde yüz makamı işlemiştir. Yakaza bu yüz makamın ilki olup Allah için kalkmayı, gaflet uykusundan uyanmayı ve ayrılık çıkmazından kurtulmayı ifade etmektedir. Gerçekleşmesi ise şu üç şeyle olur: Nimetlerin kalben bilinmesi, kişinin günahlarını bilmesi ve ibadet açısından değerlendirilen veya kaçırılan fırsatların farkında olunması.³⁵⁶

Tilimsânî şerhe başlarken öncelikle Herevî'nin makamı delillendirmek için getirdiği ayeti ele alıp ayetle makam arasındaki irtibatı göstermeye çalışmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki Tilimsânî makamlarda kullanılan ayet ile makam arasında bir bağlantı kurulamadığında bunu dile getirmekten çekinmemiştir. Tilimsânî'ye göre Herevî, içinde öğüt (وعظ) kelimesi yer aldığı için yakaza makamını ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ﴾ “De ki size bir tek öğüt vereceğim: Allah için ayağa kalkın.”³⁵⁷ ayetiyle delillendirmiş, Tilimsânî ise ilgili ayetten hareketle yakazanın oluşabilmesi için “Allah’ın vaizi” dediği bir durumu şart koşmuştur. Allah’ın vaizi ifadesi bir rivayette yer almaktadır. Bu rivayette Allah’ın her mümin kulun kalbine “vaiz” diye isimlendirdiği bir öğütçü koyup bu “vaiz” aracılığıyla insanları cehennemden uzaklaştıracak yolu gösterdiği ifade edilmektedir.³⁵⁸ İşte yakaza için şart koşulan “Allah’ın vaizi” ibaresi, bu hadisten hareketle söylenmiştir. Öte yandan uyanıklık halinin elde edilmesi için şart koşulan Allah’ın vaizi ifadesinin, Tilimsânî’den önce Abdülkerim Kuşeyrî tarafından dile getirildiği tespit edilmiştir.³⁵⁹ Aynı ibareyi Tilimsânî’nin de olduğu gibi şerhinde kullanması, Kuşeyrî’den etkilenip yararlandığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Ancak Kuşeyrî’de ilgili ibarenin içeriğine dair bir bilgi yer almazken Tilimsânî, “Allah’ın vaizi” ifadesinin aslında bir nur

³⁵⁵ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Âdâbu'n-nufûs*, thk. Abdulkadir Mahmud Atâ (Beyr: Müessesetü kütübî's-sekâfe, 1991), 85-86; Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lûm'a*, thk. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surûr (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-hadîse bi-Mısır, 1960), 298, 370.

³⁵⁶ Abdullah Herevî, *Tasavvufa Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 75.

³⁵⁷ Sebe' 34/46

³⁵⁸ Ebû Abdullah b. Muhammed b. Hanbel b. Helâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvût ve dğr. (Müessesetü'r-risâle, 2001), “Hadîsi Nevvâs b. Sem'ân”, 17634.

³⁵⁹ Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Zekeriyya b. Muhammed el-Ensârî (Kahire: Dârü Cevâmiü'l-keîâm, 1428), 124.

olduğunu ve bu nur sayesinde insanların doğru yolu bulabildiklerini söylemiştir. Bu durum kendisinin sadece nakillerle yetinen bir şarih olmadığını da göstermektedir.

Tilimsânî makamlarla ilgili birtakım hususları Allah'ın isimleriyle ilişkilendirerek açıklamıştır. Buna göre Müslümanların kalbinde bulunup onlara yol gösteren “vaiz”, Allah'ın Hâdî isminin bir gereğidir.³⁶⁰ Yani bu durumda Allah kullarını hidayet ederek onlara yardımcı olmak istemiş ve bu yardımı Hâdî isminin gereği olarak ortaya çıkarmıştır. Ancak Allah'ın isimleriyle makamları ilişkilendirmenin ilerleyen makamlara doğru azaldığını de belirtmek gerekir.

Tilimsânî, yakazayı tek başına bir uyanıştan ibaret görmeyen ötesinde sonrası kalkmak ve yürümek olan bir durum oluşuna dikkat çekmiştir. Çünkü uyanan kişi kalkar, kalkan kişi de yürür. Bundan dolayı yakaza, Allah'a seyir için ilk girişimdir. Yakazanın sadece uyanmakla sınırlı tutulmaması, uyanmanın gerekli ama sülûk için yola girmede tek şart olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Buna göre yakaza, ilk adımdır ama yeterli ve tam adım değildir.³⁶¹

Tilimsânî *Menâzil*'i şerh etmeye başlarken Herevî'nin eserinde kullandığı metodu devam ettireceğini belirterek Herevî'nin tasnifi üzerinden yorumları yapacağını bildirmiştir. Herevî her bir makamı kendi içinde üçe ayırarak işlediğinden şerh de bu tertip üzere kaleme alınmıştır. Ancak Herevî'den farklı olarak Tilimsânî, *Menâzil*'deki üçlü tasnifin bazen o makamın bir, iki ve üçüncü derecesini değil, ilgili makamı teşkil eden unsurları belirttiğine dikkat çekmiştir. Bu ayırım ile bazı makamların derece derece yerine gerekleri itibarıyla sıralandığı anlaşılmaktadır. Çünkü Tilimsânî'nin açıklamasından önce Herevî'nin yaptığı her üçlü tasnif sanki ilgili makamın aşılması gereken müstakil birer derecesi olarak anlaşılırken yukarıdaki izahtan sonra bazı makamlardaki üçlü tasnifin aslında o makamı meydana getiren unsurlar bütünü olarak ele alınabileceği de ortaya çıkmıştır.

Yukarıda sözü edilen durum yakaza babı için de geçerli olup yapılan üçlü tasnif yakazanın farklı derecelerini değil, onun bütünü göstermektedir. Yani kişi birinci dereceyi gerçekleştirmekle yakazanın bir kısmını elde etmiş olmaz. Bunun aksine yakaza bu üç şeyin toplamı olduğundan makam için sayılan tüm unsurların

³⁶⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 17.

³⁶¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 17-18.

gerçekleştirilmesi şarttır. Öte yandan bazı makamlarda durum böyle olmayıp yapılan üçlü tasnif gerçek bir derecelendirmeyi ifade etmektedir. Bundan dolayı birinci dereceyi gerçekleştiren kişi aslında ilgili makamın bir kısmını da elde etmiş olmaktadır. Fakat yakaza gibi makamlarda yapılan üçlü tasnifin hepsi ilgili makamı ifade ettiğinden sayılan tüm unsurlar yerine getirildikten sonra o makam gerçekleştirilmiş sayılır. Karışık gibi görünen bu durumun sebebini Tilimsânî, “bir şeyin gerekleriyle isimlendirilmesi” şeklinde tespit etmiştir. Bu kullanım Arap dilinde yaygın olup örnekleri Kur’ân’da da bulunmaktadır. Bu minvalde Tilimsânî, Yûsuf Suresi 82. ayette geçen (وَسْئَلُ الْقَرْيَةِ) “Köye sor.” cümlesini örnek vermektedir. Ayetin ilgili kısmı “Köye sor.” şeklinde kelimelere dökülmüşse de bu aslında “Köy halkına sor.” demektir. Yani köye sor demekle aslında mecazı mürsel yapılarak köy halkına sorulmasının kastedildiği gibi “yakaza üç şeydir” cümlesiyle yakazanın üç şeyden müteşekkil olduğu kastedilmektedir.³⁶²

Herevî’ye göre yakazanın birincisi, Allah’ın nimetlerinin kalben mülâhaza edilmesi olup nimetlerin bilinmesi de aklın ve kalbin nurlanması ve bela ehlinin nazarı dikkate alınmasıyla mümkündür.³⁶³ Tilimsânî, Allah’ın insanlara zâhir ve bâtın olmak üzere birçok nimeti verdiğini ifade ettiği ayete³⁶⁴ dayanarak yakazanın birinci gereğinde zikri geçen nimet kavramının içine zâhir ve bâtın tüm nimet türlerini dâhil etmiştir. Akıl ve kalbi nurlandıracak şey ise Nevvâs hadisinde geçen ve nur olarak tanımlanan Allah’ın vaizi ile olur. Bela ehline bakmak, nimeti hatırlatması yönüyle ele alınmış ve bundan dolayı yakazanın bir parçası sayılmıştır.³⁶⁵

Yakazanın birinci gerekleri bağlamında zikredilen hususlar, nimetlerin bilinmesi ve şükrünü kapsadığı için Allah’ın Mün’îm (المنعم) isminin hükümlerinden sayılmıştır.³⁶⁶ Tilimsânî’nin yaptığı şerhin anlaşılabilmesi açısından hüküm kelimesiyle “bir şeyin gereklerini” kastettiğini eklemekte fayda vardır. Bu durumda Mün’îm isminin hükümleri derken ilgili ismin gereği veya gerekleri kastedilmiş olmaktadır. Yakaza’nın ikinci gereği günahları fark etmektir. Tilimsânî, günahlarla Allah’ın Müntekîm (المنتقم) ismi arasında ilişki kurarak günahlara karşılığın Müntekîm isminin gereği olarak verileceğini ifade etmiştir. Buna göre kul dünyadayken işlediği günahları Allah’ın Hâdî

³⁶² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 18.

³⁶³ Abdullah Herevî, *Tasavvufia Yüz Basamak Menâzili’s-sâirîn*, 75.

³⁶⁴ el-Lokman 31/20.

³⁶⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 18, 20-21.

³⁶⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 18.

(الهادي) ismine sığınarak affettirmeye çalışır. Durum böyle olmazsa ahirette Müntekim isminin hükümleri çerçevesinde karşılık bulur. Öte yandan günahların bilinmesi, gaflete ne derece düşüldüğünün bir göstergesi olarak yakazanın yani manevi uyanışın tetikleyicilerinden biri kabul edilmiştir.³⁶⁷

Herevî yakazanın üçüncü gereği olarak kulun kazandığı ve kaybettiği şeylerin farkındalığından ve bu farkındalığın elde edilmesini sağlayan ilim dinlemek, yasaklara uymak ve salihlerin sohbetinde bulunmaktan bahseder.³⁶⁸ Tilimsânî'ye göre ilim dinlemek ile âlimlerin meclisinde bulunup ibadetlerin hükümlerini öğrenmek kastedilmiştir. Bu durum Tilimsânî'nin zâhirî ibadete verdiği önemi ortaya koyması açısından önemlidir. Salihlerin sohbetinden maksat ise salihlerin edep ve ahlâkıyla bezenmektir. Tilimsânî bu bağlamda "Allah'ın eli cemaatle beraberdir."³⁶⁹, "Kurt ancak tek olanı yer."³⁷⁰, "Şeytan tek kişiye ve iki kişiye musallat olup vesvese verir, eğer üç kişi olursa onlara musallat olamaz."³⁷¹, "Cemaat rahmettir."³⁷² gibi hadisleri zikrederek salih kimselerin güzel hasletlerini elde etme yollarından biri olarak cemaatleşmenin ve cemaatte bulunmanın önemine de değinmiştir. Böylece Tilimsânî, salih kimselerle beraber olmanın ve bu çerçevede cemaat olgusunun manevi uyanışa katkısını ortaya koymuştur.³⁷³

3.2.2. Tevebe

Sözlükte "geri dönmek, terk etmek"³⁷⁴ anlamına gelen tevbe, terim olarak "işlenen günahı çirkinliğinden dolayı terk etmek, pişmanlık duymak ve günaha tekrar dönmemeye azmetmek"³⁷⁵ manasındadır.

Kur'ân-ı Kerim'de tevbeyle ilgili ayetler incelendiğinde, tevbe fiilinin hem Allah hem de kul için kullanıldığı görülmektedir. Kulun tevbesi, yaptığı hata ve günahlar için

³⁶⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 19-20.

³⁶⁸ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 75.

³⁶⁹ Muhammed b. Îsâ b. Dehhâk et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşâr İvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Fiten", 7 (No. 2166).

³⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*, "Hadîsü Ebi'd-Derdâ", 21710.

³⁷¹ İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1985), "İsti'zân", 36.

³⁷² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*, "Hadîsü Nu'mân b. Beşîr", 184449.

³⁷³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 22.

³⁷⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/191; İbn Manzûr, *Lisanü'l Arab*, 5/454; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 355.

³⁷⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, 98; Memdûh ez-Zübî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 95; Abdürrezzâk Kâşânî, *Istulâhâtü's-sûfiyye*, 192-193.

olup tevbenin ardından namaz ve zekât gibi salih amellerin işlenmesine vurgu yapılmıştır. Bu durum göstermektedir ki tevbe, sadece kelimelere dökülen ifadelerden ibaret olmayıp salih amel kabîlinden iyilikleri gerektirmektedir. Bu çerçevede tevbeyi “pişmanlık duymak, günaha tekrar dönmemeye azim ve günahı yüz çevirmek” şeklinde tanımlayan Muhâsibî, tevbe ile amel arasındaki gerekliliğe dikkat çekerek, günaha devam ederken işlenen salih amellerin fayda vermeyeceğini belirtmiştir.³⁷⁶

Diğer taraftan Allah’ın fail olduğu tevbe fiilleri, ayetlerde sıkça geçen bir durumdur.³⁷⁷ Mesela Hz. Musa, kavminin buzağıya taptığını gördüğünde kendilerine tevbe edip nefislerini öldürmelerini hatırlatmış ve devamında (فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) “Allah sizi bağışlar, zira O’ tevbeleri çokça kabul edendir.”³⁷⁸ ayetini kullanmıştır. Bu şekilde tevbe fiilinin Allah’a nispet edilmesi “Allah’ın kişiyi tevbeye muvaffak kılması, Allah’ın kuluna mağfiretle dönmesi ve kulun Rabbine dönmesinin kabulü” şeklinde anlaşılmıştır.³⁷⁹ Bu yorumlara yakın bir görüş serdeden Kuşeyrî’ye göre, Allah’a nispet edilen tevbeden maksat, tevbenin kula kolaylaştırılmasıdır. Kuşeyrî’nin bu yaklaşımı, Tebuk savaşına katılmadıkları için pişmanlık duyan üç sahabînin durumunu anımsatmaktadır. İlgili ayette geçen (ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا) ³⁸⁰ ibareleri ile Allah’ın bu üç sahabîye tevbe nasip ettiği belirtilmiştir.³⁸¹ Böylece Kuşeyrî, Allah’ın tevbe fiilini, tevbenin kolaylaştırılması şeklinde anlayarak yukarıda bahsedilen ayetteki gibi tevbenin bazen Allah’ın nasip etmesi şeklinde olduğuna dikkat çekmiştir. Tüm bunlardan sonra kulun bir fiili olarak tevbe, işlenen günahlara karşı pişmanlık iken Allah açısından bakıldığında kulun tevbesinin kabulüne yönelik bir tutumu ifade ettiği görülmektedir.

Sûfîlerin çoğuna göre tevbe, seyrü sülûkta katedilen makamların ilkidir.³⁸² Bu önemine binaen tevbe hakkında birçok tanım yapılmış, çeşitleri ve hakiki tevbenin keyfiyeti üzerinde durulmuştur. Genel itibarıyla sûfîlerin tevbe tanımlarının şu üç noktada odaklandığı görülmektedir: Pişmanlık duymak, günahı terk etmek ve günaha

³⁷⁶ Hâris el-Muhâsibî, *Bed’ü men enâbe ilallâh* (Kahire: Dâru’l-fazîle, ts.), 51-53.

³⁷⁷ İlgili ayetler için bkz. el-Bakara 2/54; el-Mâide 5/39; et-Tevbe 9/117; el-Mücadele 58/13.

³⁷⁸ el-Bakara 2/54.

³⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisanü’l Arab*, 5/454; Zeccâc, *Tefsiru esmâi’l-hüsnâ*, thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk (Beyrut: 1975, ts.), 61-62; Abdülkerim Kuşeyrî, *Şerhu esmâi’l-hüsnâ*, thk. Ahmed Abdülmünim Abdüsselâm el-Helvânî (Dârü’l-âzâd, 1986), 231-232.

³⁸⁰ et-Tevbe 9/118.

³⁸¹ Kâdî Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, çev. Abdulvehhâb Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013), 2/451.

³⁸² Serrâc, *el-Lüma’*, 68; Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 123; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-kulûb Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2/184-185.

dönmemeye azmetmek.³⁸³ Üç unsuru bir arada bulunduran bu tanım, naslarda bahsedilen tevbe içerikleriyle ile aynı doğrultudadır. Öte yandan sûfîlerin tevbeyi daha farklı şekilde tanımladıkları da bilinmektedir. Sehl b. Tüsterî'nin (ö. 283/896) “günahı unutmamak”³⁸⁴, Cüneyd-i Bağdâdî'nin “günahı unutmak”³⁸⁵, Zünnûn-ı Mısrî'nin (ö. 245/859) “Halkın tevbesi gûnahtan, evliyanın tevbesi gaflettendir.”, Hüseyin el-Nûrî'nin (ö.295/905) “Tevbe, Allah'tan başkasını zikretmekten vazgeçmektir.”³⁸⁶, Rûveym b. Ahmed el-Bağdâdî'nin “Tevbe, tevbeden tevbe etmektir.” şeklindeki tevbe tanımları, sûfîler tarafından tevbenin farklı bir boyutta da ele alındığını göstermesi açısından örnek sayılabilir.

Diğer taraftan Herevî, “*Kim tevbe etmezse onlar zalimlerdir.*”³⁸⁷ mealindeki ayetin mefhum-u muhalifine dayanarak tevbe eden kişilerden zalim isminin kalkacağını söylemiştir. Tilimsânî'ye göre bu ayetteki zulüm “fillerin hak ettiği yere konulmaması” manasında olup tevbe etmek suretiyle gazaba uğramışların yolundan sırat-ı müstakime dönülebilir. Fakat bu dönüş için hidayeti şart koşmuş ve hidayetin de ismet olduğunu söylemiştir. Zira Fâtiha suresinde “*Bizi sırat-ı müstakime hidayet et.*”³⁸⁸ şeklindeki ayet bu gerçeğe işaret etmektedir.³⁸⁹ Bu durumda Tilimsânî'nin tevbeyi, hidayetle gerçekleşip kulun dalalete uğramışların yolundan sırat-ı müstakime dönmek şeklinde anladığı söylenebilir.

Tilimsânî'nin bir başka ifadesine göre tevbe, muhalefetten muvafakata dönüştür ve ancak hidayetle gerçekleşebilen bir durumdur.³⁹⁰ Hidayet kelimesini, ismet (العصمة) olarak açıkladıktan sonra tevbe ile hidayet arasındaki bağlantıyı ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ “*Bizi sırat-ı müstakime ilet.*”³⁹¹ ile ﴿وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ “*Kim Allah'a sarılırsa o, sırat-ı müstakime iletilir.*”³⁹² ayetine dayandırmıştır.³⁹³ Burada hidayet, bir tür koruma

³⁸³ Hâris el-Muhâsibî, *et-Tevbe*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Kahire: Dâru'l-fazîle, 1975), 51; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/185; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 123.

³⁸⁴ Tanımların anlamları için bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, 68.

³⁸⁵ Tanımların anlamları için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 123-125.

³⁸⁶ Ebû Bekir Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmet Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993), 107-109.

³⁸⁷ el-Hucurât 49/11.

³⁸⁸ el-Fâtiha 1/6.

³⁸⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 23.

³⁹⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 23.

³⁹¹ el-Fâtiha 1/6.

³⁹² Âl-i İmrân 3/101.

³⁹³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 24.

olarak yorumlanmış ve sırat-ı müstakime onun sayesinde sevk edileceği belirtilmiş olmaktadır.

Tilimsânî, yeri geldikçe yanlış yorumlamaların önüne geçebilmek için *Menâzil*'deki yanlış anlaşılmaya müsait cümlelere dikkat çekmiştir. Bu bağlamda bir vurgu da tevbe bahsindeki “التوبة لا تصح إلا بعد معرفة الذنب”³⁹⁴ ifadesine yapılmıştır. İlgili cümle “Günahının tamamını bilmeden tevbe edenin tevbesi doğru olmaz.” gibi bir anlam vehmettirmiş olmakla birlikte aslında bu cümle ile kişiden muhalefetin yani günahın sadır olduğunu bilmesi kastedilmiştir. Çünkü ibaredeki günah kelimesinin başında bulunan elif-lâm takısı, cinsi ifade eder ve bu da belli bir günahın kastedildiğini göstermektedir.³⁹⁵

Tilimsânî'ye göre tevbenin zâhirî öğelerinin yanı sıra bâtinî unsurları da bulunmaktadır. Bu bâtinî unsurlar izzetin takiyyeden ayrılması, günahın unutulması ve tevbeden tevbe edilmesi suretiyle elde edilebilir.³⁹⁶ İzzetin takiyyeden ayrılmasından maksat, takvanın şöhret elde etmek amacıyla değil, sırf Allah rızası için yapılmasıdır. Sûfîler, safâ vaktinde³⁹⁷ cefayı yani günahın dile getirilmesini veya hatırlanmasını, bir başka cefa olarak değerlendirmiştir. Tilimsânî'ye göre günahın unutulması, vaktin Allah ile safâsı sırasında günahla meşgul olup ânın gereklerinin kaçırılmaması içindir. Tevbeden tevbe ise safâ vaktinde günahın zikredilmesinden dolayı yapılır. Zira “*Ey müminler, hepimiz Allah'a tevbe edin.*”³⁹⁸ ayeti de tevbeden tevbeyi kastetmektedir. Ayette bahsedilen kişiler zaten işledikleri günah için istiğfar etmişlerdi. Ancak onların safâ vaktinde günahı anarak tevbe etmeleri, vaktin Allah'la geçirilmesine zarar verdiği için de tekrar tevbe edilmesi emredilmiştir.³⁹⁹

3.2.3. Tefekkür-Tezekkür

Sözlük anlamı “bir şeyi hatırlama ameliyesi, düşünme”⁴⁰⁰ olan tefekkür, tasavvuf istilahında “kendisiyle hayrın ve şerrin görülebildiği kalbin ışığı, aklın gayesine

³⁹⁴ Arapça ifadeler yönlendirme olmaması için tercüme edilmemiştir.

³⁹⁵ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 76.

³⁹⁶ Herevî bu unsurları “tevbenin hakikatinin sırları” olarak işlemiştir. Tilimsânî buradaki “sır” kelimesini bâtin olarak izah etmiştir. bkz. Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 76.

³⁹⁷ “صفاء الوقت مع الله” ifadesi Vaktin Allah'ın istediği şekilde geçirilmesini ifade ediyor olmalı. Zira bu vakitte günahın zikrinin kötü görülmesi, o günahı affedecek O'lanın zaten huzurunda olunmasındandır.

³⁹⁸ en-Nûr 24/31.

³⁹⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 26.

⁴⁰⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 39/3451; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 348.

ulaşmasını sağlayacak şeyi araması ve şeyler arasında kalbin isteğini araması”⁴⁰¹ manalarına gelmektedir.

Kur’ân-ı Kerim’de tefekkür kavramı, “hatırlamak, ibret almak, ifade etmek, öğüt almak”⁴⁰² gibi manalarda kullanılmış olup tefekkürün mahalli olarak Allah’ın varlığına dair deliller⁴⁰³, mahlûkât ve yaratılışındaki incelikler⁴⁰⁴, kıssalar ve ibretlik hadiseler⁴⁰⁵, hükümler⁴⁰⁶ ve bizzat Kur’ân-ı Kerim⁴⁰⁷ zikredilmiştir. Hz. Peygamber ve ashabının da Kur’ân ve onda gösterilen tefekkür mahalli üzerinde düşündükleri rivayetlerde yer almaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, saçındaki beyazlıklar için Hûd, Vâkıa, Mürselât, Nebe’ ve Tekvîr surelerini sebep göstermiştir.⁴⁰⁸ Hz. Peygamber’in beyaz saçları için bu sureleri zikretmesi, surelerin lafızlarındaki ağırlık sebebiyle değil, surelerde bahsedilen kıyamet halleri, hesap günü, insanların amellerine göre cennet veya cehennem vurguları, önceki ümmetlerin durumu gibi hususların tefekkür edilmesi sebebiyledir.

Herevî tefekkür babını delillendirmek için “*Sana bu zikri indirdik ki kendileri için insanlara indirilen şeyi bildirip açıklayasın. Olur ki iyice düşünürler.*”⁴⁰⁹ ayetine başvurmuş, ardından tefekkürü “talep edilenin elde edilmesi için basiretin açılması” şeklinde tanımladıktan sonra onu üç şeye hasretmiştir: Tevhidin hakikati, yaratmanın incelikleri ve hal ile amelin manası.⁴¹⁰ Tilimsânî, yukarıdaki ayette geçen zikr kelimesiyle helal ve haram gibi ahkâmın kendisiyle insanlara açıklanması için indirilen Kur’ân’ın kastedildiğini ve kurtuluşun da onun manaları üzerine düşünmekle gerçekleşeceğini belirtmiştir.⁴¹¹

Herevî’nin tefekkür makamında “tevhidin hakikati, yaratmanın incelikleri ve hal ile amelin manaları” olmak üzere üç tefekkür alanı tespit ettiği görülür. Herevî’ye göre tevhidin hakikati üzerine tefekkür, inkâr denizine dalmaktır. Tilimsânî Herevî’nin bu cümlesini, onun sahih tevhid düşüncesi üzerinden açıklamıştır. Herevî’ye göre sahih

⁴⁰¹ Memdûh ez-Zübî, *Mu‘cemu’s-sûfiyye*, 88; Abdürrezzâk Kâşânî, *Istîlâhâtü’s-sûfiyye*, 143; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 348.

⁴⁰² İlgili manalar için bkz. el-Bakara 2/221, 235, 282; el-En‘ân 6/80, 152; el-A‘râf 7/3, 201.

⁴⁰³ el-Hacc 22/46; el-En‘âm 6/46.

⁴⁰⁴ Âl-i İmrân 3/191; el-Câsiye 45/13.

⁴⁰⁵ Hûd 11/120; el-Ankebût 29/43.

⁴⁰⁶ el-Bakara 2/219; Hûd 11/114.

⁴⁰⁷ Muhammed 47/24; el-Mü‘minûn 23/68; ez-Zuhrûf 43/3.

⁴⁰⁸ Abdürrezzâk b. Hemmâm San‘ânî, *el-Musannef* (Beyrut, 1971), 3/368.

⁴⁰⁹ en-Nahl 16/44.

⁴¹⁰ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü’s-sâirîn*, 79.

⁴¹¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 35-36.

tevhid fikir ve mütefekkirin fenâsından sonra gerçekleşebilecek bir durumdur. Çünkü tefekkür, rûsûmu yani kişinin benliğinden bir parçanın kalmış olduğunu gösterir ki bu, fenâyı bozar. Burada insanın bir fiili olarak tefekkür, fenâ halini kaldırdığı için sahih tevhidi bozucu bir unsur olarak değerlendirilmiştir.⁴¹² Burada bir noktaya dikkat çekmek gerekirse o da tefekkürün mahalli olarak zikredilen üç şeyden biri için aslında tefekkür edilmemesi yönünde görüş bildirildiğidir. Zira tevhidin hakikati hakkında tefekkür, inkâr denizine dalmak olarak vasedilmiş ve bundan kurtulma yollarına işaret edilmiştir.⁴¹³ Bu durum göstermektedir ki *Menâzil*'de bir makam için zikredilen her husus, o makamın elde edilmesi için yapılması gereken şey değildir.

Menâzil'de tefekkür için zikredilen hususlardan bir diğeri yaratma olgusudur. Tilimsânî'ye göre mahlûkâtın yaratılışındaki incelikleri tefekkür etmek, bidâyet ehlinin bir vasfı olup Allah'ın rahmetini idrake vesile olması açısından önemlidir. Öte yandan Herevî, yaratılış üzerindeki tefekkürün hâsıl olabilmesi için nimetlerin başlangıcına bakmayı, işaretçilerin davetçilerine uymayı ve şehvet bağından kurtulmayı şart koşmuş, Tilimsânî ise sayılan bu hususları şöyle izah etmiştir: “Mahlûkatın yaratılmadan önceki haline bakıldığında görülür ki o, yaratılmayı, rızıklandırılmayı, vücuda çıkarılmayı, zahir ve batın nimetlerin verilmesini hak ediyor değildi. Ancak Allah Teâlâ, tüm bunları lütfundan vermiştir. Herevî'nin bahsettiği şey, budur. Nimetlerin başlangıcına bakıldığında Allah'ın varlığına işaret eden deliller görülür. Bu işaretler, kulluğa davet eder. Tilimsânî'ye göre kul, bu işaretçilere uyup Allah'a kulluk edip takvalı olursa “*Ey İman edenler! Allah'a karşı takvalı olursanız, size furkân kılar.*”⁴¹⁴ ayetinde belirtilen furkânı verir. Tilimsânî'ye göre furkân, hâk ile bâtılın arasını ayırmaya yarayan nurdur. Öyleyse işaretin davetçilerine uymak furkânı kazandırır. Bu furkânla da yaratmanın inceliklerinden gayb halde olanı anlama idraki güçlenir. Diğer taraftan şehvet sevgisiyle meşgul olmamak ise kişiyi hür kılmaması hasebiyle Allah'ın yaratmasındaki incelikler bununla da idrak edilir.”⁴¹⁵ Yani Tilimsânî'nin şerhine göre varlık, özü itibariyle kendisine verilen nimetleri hak etmese de Allah, lütfu gereği varlığı yaratmış ve rızıklandırmıştır.⁴¹⁶ Aynı şekilde varlığın yaratılmadan önceki durumunu tefekkür

⁴¹² Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 79; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 35-36.

⁴¹³ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 79.

⁴¹⁴ el-Enfâl 8/26.

⁴¹⁵ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 79-80; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 37-38.

⁴¹⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 285.

etmek, Allah'ın varlığına dair delilleri göstermesi açısından da önemlidir. Çünkü bu deliller, kişiyi kulluğa davet ederken, davete uyup kulluğu yerine getirmek de “furkân” diye bahsedilen nuru ortaya çıkarmaktadır. Bu nur ise yine yaratmanın bilinmeyen yönlerini anlamaya vesile olur.

Herevî tefekkürün mahalli olarak sayılan son hususun hâl ve amelin manalarını düşünmek olduğunu bildirmiştir. Herevî, bu unsurlar üzerine yapılan tefekkürle hakikat yolunun kolaylaşacağı kanaatindedir.⁴¹⁷ Tilimsânî'ye göre hâl ve amellerin tefekküründen maksat, Allah'tan kula bir ihsan olarak verilen salih amellerin mülahazasıdır. Tilimsânî'nin, salih amelleri Allah'a nispet etmesi, meseleye tevhd-i ef'âl çerçevesinde yaklaştığını göstermektedir. Fiillerin Allah'a izafe edilerek fail-i mutlağın Allah olduğuna dair vurgu, şerhin genelinde öne çıkan bir husus olmakla birlikte daha çok îsâr bâbında kendini hissettirir. Tilimsânî, hâlleri hakikat yolunu kolaylaştırıcı olarak görür, zira onlar tevhidin parıltısı ve tefrîdin işaretidir. Yani hâllerin mülahaza edilmesi suretiyle beliren işaretlere uymak, hakikat yolunu kolaylaştırarak vuslata erdirir.⁴¹⁸ Öte yandan Herevî, amel ve hâllerin mertebelerine tefekkürle vâkıf olabilmek⁴¹⁹ için üç şeyden bahsetmiştir. Bunlar ilmin eşlik etmesi, kesreti göz ardı etmek ve ibret⁴²⁰ yerini bilmektir. Tilimsânî'ye göre bir şeyin mârifeti, o şeyin her yönüyle bilinmesini gerektirir. Aynı şekilde amellerin tefekkürü için ilmin şart koşulması da amellerin tüm yönüyle ancak ilimle bilinmesinden dolayıdır. Herevî'ye göre hâllerin mârifeti yani hâllerin tam anlamıyla tefekkür edilebilmesi ise rüsûmun göz ardı edilmesiyle olur. Tilimsânî, buradaki rüsûm kelimesiyle kesreti yani çokluğu anlamış ve hâllerin, çokluğu mahvedeceğini dile getirmiştir.⁴²¹ Amel ve hâllerin tefekkürünü sağlayacak unsurların sonuncusu, itibar edilecek noktaların mârifetidir. İtibar edilecek noktalar manasını verdiğimiz *مواقع العبر* tamlaması, *Menâzil*'in farklı nüshalarında *مواقع الغير* “kıskançlık noktaları” şeklinde geçmektedir. Tilimsânî bu ibareyi doğru kullandığını göstermek için “مواقع العبر بالعين غير معجزة”/noktasız ayınlı” kaydını

⁴¹⁷ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 80-81.

⁴¹⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 36.

⁴¹⁹ Tilimsânî, Herevî'nin cümlesinde geçen “vâkıf olmak” ifadesinden hareketle bir şeye vâkıf olmayı, onun mârifeti saymış ve böylece bir şeyin mârifeti için o şeyin her yönüyle bilinmesi gerektiğine işaret etmiştir.

⁴²⁰ “İbret yeri” olarak çevirdiğimiz *مواقع العبر* kelimesi, Abdurrezâk Tek Hoca'nın metninde *مواقع الغير* şeklinde geçmektedir. Bundan dolayı Tilimsânî'nin yanlışta ihtimali varsa da kendisi hata etmediğini ve yukarıdaki cümleyi bilerek yazdığını şu cümlesiyle ortaya koymuştur: “مواقع العبر بالعين غير معجزة وهي: “الإعتبارات”, Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 38.

⁴²¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 36.

düşmüş ve onu “şahsın hükmünü değiştirip onu, daha üstün bir hâle sevk eden vâridâtın manası” olarak tanımlamıştır.⁴²² Tilimsânî’nin bu tanımına göre bir üst makamın hak edilip edilmediğinin kararı, itibar noktalarında görünen manalara bağlı olmaktadır. Yani söz gelimi bir sâlikin tefekkür makamından tezekkür makamına geçebilmesi için itibar noktalarındaki manaların gözlemlenmesi ve bu manalardan bir üst makama geçiş anlamı çıkmasıyla mümkündür.

Yakın anlama sahip olmaları ve birbirini tamamlayıcı mahiyetlerinden ötürü tefekkür ve tezekkür makamları birlikte ele alınmaktadır. Sözlükte “hatırlamak, akılda tutmak ve akla getirmek”⁴²³ manalarına gelmekte olup tefekkürle elde edilmiş bir şeyi bulmayı, kaybedilene hatırlamayı ifade eder.⁴²⁴

Tilimsânî, tezekkür bâbında zikredilen “Ancak Allah’a yönelen öğüt alır.”⁴²⁵ ayetini, tezekkür makamının inâbe makamından sonra hasıl olduğuna delil saymıştır. Bu açıklamadan anlaşılmaktadır ki manevî tecrübeyle tespit edilen makam sıralamalarından bazıları, ayetlerde de yer almaktadır.

Diğer taraftan Herevî’ye göre tezekkür, tefekkürden üstün bir merteye olup bulma eylemini ifade eder.⁴²⁶ Tilimsânî, Herevî’nin burada bahsettiği bulmaya söz konusu olan şeyin daha önce tefekkürle hâsıl olup unutulmuş şeyler olduğunu belirtmiştir. Bu durumda şarihe göre tezekkürün gayesi, tefekkürle kazanılan hususiyetlerin unutulması durumunda tekrar hatırlanmasını sağlamak ve itibar noktalarında hâsıl hususları parlatarak unutturmamaktır.⁴²⁷

Herevî, tezekkürün bina edilebilmesi için gerekli olan üç durumdan ve bu üç durumun elde edilebilmesi için de yine üçer şarttan şu şekilde bahsetmiştir: “Tezekkür üç şeye bina edilir: Nasihatten yararlanmak, ibret nazarıyla bakmak ve tefekkürün semeresini kazanmak. Nasihatten üç şeyle yararlanılır: Nasihate ihtiyaç duymak, nasihatçinin ayıplarını görmemek ile va’d ve va’îdi hatırlamak. İbret nazarıyla bakmak üç şeyle gerçekleşir: Aklın hayatı, günlerin bilinmesi ve gayelerden kurtulmak.”⁴²⁸

⁴²² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 38.

⁴²³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 133.

⁴²⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 1/74; İbn Manzûr, *Lisânü’l Arab*, 17/1508; Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta’rifât Tasavvuf Istılahları*, 107; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 133.

⁴²⁵ el-Mü’min, 40/13.

⁴²⁶ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili’s-sâirîn*, 40.

⁴²⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 40.

⁴²⁸ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili’s-sâirîn*, 80.

Tilimsânî'ye göre inâbe ve tefekkür makamında zayıf olan herkes, bu makamlarda hâsıl olup daha sonra unutulmuş şeyleri hatırlamak için nasihate şiddetle ihtiyaç duyarlar. Bu ihtiyaçların giderilmesi için kendilerine nasihat edenlerin kusurları varsa da bu kusurlara bakılmamalıdır. Zira nasihatçinin kusurlarına dikkat edilmesi, kalbi olumsuz etkilediği gibi huşûyu da engeller. Öte yandan naslarda geçen cennet gibi şeyler va'd, cehennem gibi istenmeyen durumlar ise va'îd kavramı kapsamında değerlendirilmiş ve bunların hatırlanmasıyla kişinin nasihatten en iyi şekilde yararlanacağı ifade edilmiştir.⁴²⁹

Tilimsânî'ye göre ibret bela ehlinin ve geçmiş ümmetlerin nazarı dikkate alınması olup bununla tezekkür edilerek istifade edilir. İbret nazarıyla tezekkürden fayda elde etmek ise aklın hayatı, günlerin mârifeti ve gayelerden selametle gerçekleşir. Aklın hayatından maksat idrak sıhhati ve fayda verecek işlerin bilinip yapılması ile zarar verecek işlerin bilinip yapılmamasıdır. Tilimsânî'nin aktardığına göre aklın hayat bulması “يا حيُّ يا قيُّومُ لا إله إلا أنتُ”/Ey Hayy ve Kayyûm olan Allah'ım, senden başka ilah yoktur.” zikrine devam etmekle mümkündür. Günlerin mârifeti, her anın ibadetlerini ve gerekli işlerini yaparak sâlih amellerin artırılması ve mukarrebûnun menzillerine doğru seyir halinde olunmasıdır. Böylece her vaktin değeri bilinir ve tezekkürden bu şekilde de faydalanılır. Öte yandan gayelerden kurtulmak ise dünyevî maksatların terk edilmesi ve bu suretle tezekkürden istifade edilmesini ifade eder.⁴³⁰ Buraya kadar sayılanlar Tilimsânî'nin ibret ile tezekkürden üst düzey faydanın elde edilebilmesi için ön hazırlık mesabesinde öne sürdüğü hususlar olup bunların gerçekleşmesiyle birlikte tezekkürden istenen fayda hâsıl olabilmektedir.

Tezekkürün oluşabilmesi için zikredilen üçüncü husus, tefekkürün semeresini elde etmektir. Tefekkürün getirisinin ise şu üç hususla hâsıl olacağı ifade edilmiştir: Kısa emel, Kur'ân'ın manalarını düşünmek ve insanların arasına katılmayı, temenniye ve yeme-içmeyi azaltmak.⁴³¹ Uzun zaman dilimindeki ümit ve arzuyu ifade eden emel, Tilimsânî'ye göre ölümün her an gelebileceği düşüncesiyle bertaraf edilebilir. Bundan dolayı sürekli ölüm tezekküründe bulunulması gerekmektedir. Dünyevî olanın çekiciliğinden ölümün hatırlanmasıyla uzaklaşılması, “Ağızların tadını kaçıran ölümü sıkça hatırlayın.”⁴³² şeklindeki meşhur hadiste de tavsiye edilmiştir. Öten yandan

⁴²⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 40-41.

⁴³⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 41-42.

⁴³¹ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn: Tasavvufa Yüz Basamak*, 80.

⁴³² Tirmizi, *Sünen-i Tirmizi*, 2307.

Kur'ân'ı düşünmek, Kur'ân'da yer alan terğib, terhib, emir, nehiy, helal, haram, hüküm, kıssa ve misalleri üzerine düşündürmektir. Bunlardan her biri, tezekkürden umulan faydayı vermektedir. Tefekkürün semeresi için tavsiye edilen son husus, insanların arasına ihtiyaç kadarıyla karışmak ve temenni, yeme-içme gibi şeyleri azaltmaktır. Tüm bunlar, tefekkür yoluyla tezekkürden elde edilecek kazancı olumsuz etkilediği için uzak durulması gereken noktalar olarak vurgulanmıştır.⁴³³

3.2.4. İ'tisâm

Sözlükte “tutunmak, sığınmak, iltica etmek, sarılmak”⁴³⁴ gibi manalara gelen i'tisâm, dinin emir ve yasaklarına riayet etmeyi ifade eden bir terimdir.⁴³⁵ Kur'ân-ı Kerim'de i'tisâm kelimesi, kullanıldığı beş yerin dördünde Allah'a i'tisâm, birinde ise Allah'ın ipine i'tisâm şeklinde geçmektedir.⁴³⁶ Müfessirlere göre Allah'ın ipine ve Allah'a sarılmak ile “Allah'ın himayesi, Allah'ın ahdi, Kur'ân veya dinin kendisi kastedilmiştir.”⁴³⁷

Tilimsânî'ye göre i'tisâm “koruma talebi” demektir. Çünkü i'tisâm, korumayı ifade eden ismet kelimesinin istif'âl bâbındaki halidir. Bu durumda ﴿وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ﴾ “Allah'a sarılın.”⁴³⁸ ayeti, “Sizi koruması için Allah'a yönelin.” manasına gelir. ﴿وَاعْتَصِمُوا﴾ “Hep birlikte Allah'ın ipine sarılın.”⁴³⁹ ayeti ise “Allah'ın taatine sarılın ki sizi korusun.” manasında olmakla birlikte “ip” kelimesini “Allah'ın ahdi” olarak anlamak da caizdir.⁴⁴⁰

Tilimsânî'ye göre yukarıdaki ayetlerde zikri geçen Allah'ın ipine i'tisâm ile Allah'a i'tisâm birbirinden farklı durumlardır. Allah'ın ipine sarılmak, bidâyet ehlinin hali olup O'na karşı ibadet ve taatin korunmasını ifade eder. Bu durumda kul, mâsivâdan fâni olarak Allah'ı müşahede etmektedir. Ancak vehimlerden de kurtulmuş değildir. İşte

⁴³³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 42-43.

⁴³⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 3/173-174; İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, 34/ 2976; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 2/438.

⁴³⁵ Abdürrezzâk Kâşânî, *İstulâhâtü's-sûfiyye*, 70; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 197.

⁴³⁶ İlgili ayetler için bkz. Âl-i İmrân 3/101, 103, en-Nisâ 4/146, 175; el-Hacc 22/78.

⁴³⁷ Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl* (Dâru'l-kütübi'l-arabiyye, 1407), 1/394; Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-tevil*, 1/297; Mecdüddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Yâkub Fîruzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs* (Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 67, 355; Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât* (Mısır: Heyetü'l-Mısriyye, ts.), 5/233.

⁴³⁸ el-Hacc 22/78.

⁴³⁹ Âl-i İmrân 3/103.

⁴⁴⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 44.

bu vehimlerden kurtulmak suretiyle gerçekleştirilen Allah'a yöneliş, O'na i'tisâmîdir.⁴⁴¹ Öte yandan ibadet ve taat, cehennem korkusu veya cennet ümidiyle değil, sırf Allah'ın emri olduğu için yerine getirilmelidir. Tilimsânî ibadetlerin bu düşünsel çerçevede yerine getirilmesiyle ilgili *el-Mevâkıf*'teki şu ifadeleri aktarmıştır:

“Beni durdurdu ve “Sana bir şey emrettiğimde onu hemen yap. Emrime senin ilminle bakma. Çünkü emrime ilminle bakarsan emrime asi olmuş olursun. Eğer emrettiğim şeyin ilmi sana göründükten sonra emri yerine getirirsen emrime değil emrin ilmine itaat etmiş olursun.” dedi.”⁴⁴²

Herevî şahısları temele alarak i'tisâmî üçe ayırmıştır: Avâmın i'tisâmî, Havâssın i'tisâmî ve Hâssu'l-havâssın i'tisâmî. Allah'ın ipine i'tisâmîde zikri geçen hususlar, avâmın i'tisâmîni teşkil eder. Onlar, Allah'tan gelen haberlere herhangi bir çekişmeye girmeksizin iman ve taklit üzere teslim olurlar. Emir ve nehiylere uyarlar, aksi durumda cezaya müstahak olacaklarını bilirler. Amellerini şüphe duymadan işlerler ve insaf gereği izzeti Allah'a teslim ederken kullara da zulüm etmezler.⁴⁴³

Herevî'ye göre havâssın i'tisâmî temelinde uzaklaşma üzerine kuruludur. Bunu gerçekleştirmek için iradeye hâkim olmak, halka güzel ahlakla karşılık vermek ve tüm bağlardan kurtulmak alt gereklilik olarak zikredilmiştir.⁴⁴⁴ Tilimsânî'ye göre iradeye hâkim olmakla hedeflenen Bâyezid-i Bistâmî'nin hâline ulaşmaktır. Zira bu makamı elde ettiğinde kendisine ne istediği sorulunca “istememeyi istiyorum” demiştir. İşte bu tutum, iradeyi korumayı ve Allah'ın iradesine teslimiyeti ifade etmektedir.⁴⁴⁵ Tilimsânî, Allah'tan başka her şeyden uzaklaşmanın ikinci gerekliliği olarak zikredilen “halka güzel ahlakla muamele” meselesini, tasavvufun hakikatine atıf yapan bir istiare olarak değerlendirmiştir. Çünkü tasavvufun temeli güzel ahlaktır ve güzel ahlakla nefis tezkiye edilir.⁴⁴⁶ Dolayısıyla bu makamın sahibi, halkla muamelesinde tasavvufî eğitim yoluyla elde ettiği güzel ahlakı öne çıkarmalıdır. Bununla birlikte Tilimsânî, Herevî'nin cümlesinde⁴⁴⁷ geçen إسبال kelimesini “yaymak, genişletmek” ve خُلُق kelimesini “tasavvuf” olarak açıkladığından ilgili cümle “tasavvufu halka yaymak” şeklinde de anlaşılabilir. Bağ ve alakalardan kurtulmak meselesine gelince, Tilimsânî bahsi geçen alakaları,

⁴⁴¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 44.

⁴⁴² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 44.

⁴⁴³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 45-46.

⁴⁴⁴ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 81.

⁴⁴⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 46.

⁴⁴⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 46.

⁴⁴⁷ Herevî'nin cümlesi إسبال الخلق على الخلق بسطاً

kalbin dünyevî ve uhrevî bağlandığı her şey olarak tanımlamıştır. Fakat ona göre kalbin bağlı olduğu hususlar zâhirde de bâtında da kişiyi terk etmeyeceği için burada önemli olan bâtını alâkaları kesmektir, yani kalben bağlanmamaktır.⁴⁴⁸

Herevî hâssu'l-havâssın i'tisâmının ittisâlle olduğunu söylemiş ve ittisâli “Hakk’ın tefrîden müşahede edilmesi” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁴⁹ Tilimsânî’ye göre hâssu'l-havâss diye isimlendirilen kişiler fenâ makamına ulaşmış olanlardır ve bu kişilerin i'tisâmının ittisâlle açıklanması da buldukları makamlarından dolayıdır. Herevî, hâssu'l-havâssın i'tisâmı için الإستخاء له تعظيماً diye bir şart koşmuştur. Tilimsânî, tercümesini vermeden aktardığımız bu cümleyi “Hakk’ın, aralarında hiçbir şey kalmayacak şekilde kuluna yaklaşması” şeklinde anlamış ve fenâyâ buradan uzanılacağını ifade etmiştir.⁴⁵⁰ Fenâyâ erme aşamalarını ise şu şekilde aktarmıştır:

مِنْ هَذَا الْمَقَامِ يُؤْخَذُ الْعَبْدُ إِلَى الْفَنَاءِ، لِأَنَّهُ إِذَا رَفَعَ عَنْهُ وَسَائِطُ خُطَابِ الْهَوَاتِفِ إِلَى مَشَاهِدَةِ الْمَلَائِكَةِ الْكِرَامِ وَتَسْبِيحِهِمْ وَخُطَابِهِمْ نَوْمًا وَ يَقْطَعُ، ثُمَّ يَرْفَعُ ذَلِكَ بِالنُّزُلِ وَالتَّوَلَّى الْمَعْلُومِينَ عِنْدَ هَذِهِ الطَّائِفَةِ، ثُمَّ رَفَعَ ذَلِكَ بِتَجَلِّيَاتِ الْأَفْعَالِ، ثُمَّ رَفَعَ ذَلِكَ بِتَجَلِّيَاتِ الصِّفَاتِ، ثُمَّ يَرْتَقِي إِلَى التَّجَلِّيَاتِ الْأَسْمَانِيَّةِ، ثُمَّ يَرْتَقِي إِلَى الْإِسْتِخَاءِ الْمَذْكُورِ بِرَفْعِ وَسَائِطِ الْأَسْمَاءِ، ثُمَّ يُسَلَبُ بِوَصْفِ الْفَنَاءِ، فَيُفْنَى مَنْ لَمْ يَكُنْ، وَيَبْقَى مَنْ لَمْ يَزَلْ، لِأَنَّهُ هُوِيَّةُ الْحَقِّ تَعَالَى لَا سَبِيلَ إِلَى مَعْيَتِهَا مَعَ شَيْءٍ وَإِنَّمَا يَتَعَيَّنُّ عِنْدَ إِضْمَحْلَالِ الرَّسْمِ

“Kul bu makamdan fenaya uzanır. Çünkü kuldun hevâtif hitabının vasıtaları kalktığında yakaza ve uyku durumunda melekleri, onların tespihlerini ve hitaplarını müşahede eder. Sonra bunlar sûfilere göre malum tenezzül ve tedelliyle kaldırılır. Sonra fiil tecellisine, sonra sıfat tecellisine yükselir. Sonra esma tecellisine yükseltilir. Sonra esma vasıtalarının kalkmasıyla bu bölümde zikri geçen istihzau/itaate yükselir. Sonra fenânın vasfıyla nefy olur ve olmamış gibi fâni olur. Sadece ezeli olan kalır. Çünkü Hakk'ın hüviyetiyle maiyete bir şeyle yol yoktur. Yani resmin izmihlaliyle tayin olur.”⁴⁵¹

Fenâ, yani mâsivânın görülmeyip sadece Allah’ın var olduğu durum ancak Allah’ın dışındaki her şeyin hiç yokmuş gibi olmasıyla hâsıl olur. Dolayısıyla Tilimsânî’nin ifadelerinde aktarıldığı üzere sâlikin seyrü sülûkunda kazandığı şeylerin dâhi bırakılmasıyla gerçekleşebilecek bir hâl olarak nitelenebilir.

3.2.5. Firar

“Kaçmak, kaçınmak, sığınmak”⁴⁵² gibi anlamlarda kullanılan firar, tasavvufî terminolojide Allah’tan uzaklaşmaya sebep olan şeylerden O’na yaklaştıran şeylere

⁴⁴⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 46-47.

⁴⁴⁹ Abdullah Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 47.

⁴⁵⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 47.

⁴⁵¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 47.

⁴⁵² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 3/311; İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, 38/3375; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur’ân*, 2/484.

kaçmayı ifade eder.⁴⁵³ Kur’ân-ı Kerim’de ise sözlük manasına uygun olarak “korkulan bir hayvandan, gruptan, düşmandan ve ölümden kaçmak, Allah’a kaçmak” gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.⁴⁵⁴

Herevî firar makamını avâm, havâss ve hâssu’l-havâss olmak üzere üç dereceye ayırmıştır. Buna göre avâm cehaletten ilme, tembellikten çalışmaya, darlıktan genişliğe firar eder. Fakat Herevî, burada saydığı hususlar hakkında detay bilgi vermezken bu işi Tilimsânî üstlenmiştir. Tilimsânî’ye göre genel anlamda firar, mahlûkattan Hakk Teâla’ya kaçmaktır. Sülûka yeni başlayanların firarı ise cahillerin yolunu terk etmekle olur. Bu durumun gerçekleşebilmesi için itikat ve zahirî ameller konusunda ilmini amele çevirebilen şeriat âlimlerinin yoluna güçlü bir şekilde uyulmalıdır. Aynı şekilde Tilimsânî, mübtedî sâlik için firar makamının gereği olarak evlâd ü iyâlin kaygısını taşımaktan, dünya malını toplamaktan, fakirlik korkusundan dolayı hissedilen darlıktan hesapsızca rızık veren Allah’ın lütfuna sığınmayı gerekli görmüştür.⁴⁵⁵ O, bu yöntemle her türlü darlıktan Allah’ın geniş lütfuna kaçma bilincini oluşturmayı ve Allah’a olan tevekkülü güçlendirmeyi amaçlamıştır. Zira bu bağlamda kullandığı “...kim Allah’a saygısızlıktan sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu gösterir ve ona hiç beklemediği yerden rızık verir. Kim Allah’a dayanıp güvenirse Allah ona yeter.”⁴⁵⁶ mealindeki ayet, sâlik için öncelikli olarak Allah’a karşı duyulan saygı ve güvenin temin edilmesinin gerekliliğini göstermektedir.

Tilimsânî, tasavvufî makamlardan biri olan firarın gerçekleşebilmesi için öncelikle şeriat ilminin gerektirdiği itikat ve amellerin uygulanmasını dile getirdikten sonra gayretle çalışmayı ve bununla birlikte tevekkülü vurgulamıştır. Bu vurgular, kendisinin ve sûfîlerin şeriat ilmini esas kabul edip tembellik etmeden çalışarak tevekkül ettiklerini göstermeleri açısından önem arz etmektedir.⁴⁵⁷

Havâssın firarı haberden şühûda, rüsûmdan asla, hazdan tecride kaçmaktır.⁴⁵⁸ Tilimsânî’ye göre bu grup hâl erbabıdır. Hâl erbabı, nakille bildirilen gaybî hususları

⁴⁵³ Abdürrezzâk Kâşânî, *Istulâhâtü’s-sûfiyye*, 436; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 138.

⁴⁵⁴ el-Müddessir 74/51; eş-Şuarâ 26/21; el-Ahzâb 33/16; Abese 80/24.

⁴⁵⁵ Abdullah Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 49.

⁴⁵⁶ et-Talâk 65/2-3.

⁴⁵⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 49.

⁴⁵⁸ Abdullah Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 81.

tecelliyle elde etmeye ve Allah'a kaçarlar. Bu durum ise kalbin mevâcidine⁴⁵⁹ yapışmak ve gaybın vâridâtına icabet etmek suretiyle olur. Havâssın kaçması gereken ikinci husus, rûsûmdur. Rûsûm/رسوم kelimesi, şerhte sıkça geçmekte olup "halkın hali, ilmin ahkâmı, ilmin sınırları, kişinin nefsi, iz ve Allah'ın dışındaki her şey" gibi manalara gelmektedir.⁴⁶⁰ Tilimsânî'ye göre havâssın firarı hakkında sarf edilen "rûsûmdan usule firar" ifadesindeki rûsûm ile ilmin ve amelin ahkâmı, usul ile ise sır yani mârifet anlaşılmalıdır. Yani bu durumda Herevî'nin yukarıdaki cümlesi "ilim ve amelin ahkâmından arifler için tecelliyle hâsıl olan mârifetin huşûna kaçmak" şeklinde anlaşılmalıdır. Burada mârifet veya taarrufu ilâhîyye "usul" olarak isimlendirilmiştir çünkü Tilimsânî'ye göre ilim ve amelin emredilmesindeki asıl maksat, mârifet yani Allah'ı tanımaktır. Havâssın uzaklaşması gereken üçüncü durum, hazlardır. Tilimsânî'ye göre hâl erbabı için haz, tevhitte kaynaklı şatahatlardır ve bunlardan uzak durulmak suretiyle firar makamı gerçekleştirilmeye çalışılır.⁴⁶¹

Herevî'ye göre hâssu'l-havâssın firarı önce halktan Hakk'a kaçmak, sonra firarı görmekten Hakk'a kaçmak, en sonda ise Hak Teâlâ'ya yapılan ikinci firarı görmekten kaçmaktır.⁴⁶² Tilimsânî'ye göre halktan Hakk'a kaçmak ile infirâd/tefrîd hâli tadılır. Fakat bu hâl yaşanırken halktan firar edildiği mülâhazası devam eder. İşte firarı görmekten firar bu bağlamdadır. Yani burada halktan Hakk'a kaçış olgusundan da kaçılması vurgulanmıştır. Bu durum başarıya ulaştığında geriye sadece ikinci firar yani Allah'a kaçıldığını hissettiren firar olgusu kalmaktadır. Bu noktada tüm nispetler kesilerek Allah'a kaçış fikrinin dahi kalmaması sağlanarak hâssu'l-havâssın firarı tamamlanmış olur.⁴⁶³

Tilimsânî, firar makamında yeni bir üslup geliştirmiş ve ilgili makamda olan sâlike tavsiye vermek üzere وصية başlığı altında uyarı ve önerilerde bulunmuştur. Firar bâbından itibaren karşılaşılan bu tavsiyeler, hem okuyucuya hem de tasavvufî eğitime katkı vermesi için tezin üçüncü bölümünde "Tavsiyede Bulunma" başlığı altında sunulmuştur. Firar makamıyla ilgili en azından bir örneği aktarmak gerekirse firar makamında bulunan avâm için Tilimsânî'nin ifadeleri şöyledir:

⁴⁵⁹ Mevâcid, kulun herhangi bir kastı olmaksızın kalbine tesadüf eden ilham türü şeyler. bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 376.

⁴⁶⁰ İlgili kullanımlar için bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 100, 332, 334.

⁴⁶¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 50.

⁴⁶² Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 51.

⁴⁶³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 51.

وصية: إن كنت من أهل هذه الدرجة فعليك الحضور بقلبك مع الله، ثم بالمناجاة و الملق يُعْطِكَ الأُنس، واذكره باسمه الحيّ القيوم يُخَيِّي قلبك بالمحبة.

“Sen bu derecenin ehli isen sana gereken, kalben Allah’la birlikte olmak sonra münacat ve ünsü kazandıran tazimde bulunmaktır. Yâ Hayyü Yâ Kayyûm ismini zikret, kalbin muhabbetle dirilecektir.”⁴⁶⁴

Öte yandan Tilimsânî, havâssın firarını izah ederken bu noktayla bağlantılı olarak bir şeyin sûfler nezdinde ne zaman “amel” diye isimlendirileceğine değinmiş ve şu ifadelerle yer vermiştir:

(ومن الرسم الى العصول) يعني من أحكام العلم والعمل إلى خشوع السرّ للعرفان فإنّ الحاصل من التجليات، فإنّه لا يقبل منهم من العمل إلا ما أثبتته لهمّ التعرف الإلهي، إذ هو نصيبهم من السنة والتعرف الإلهي لا يطالب بفراق السنّة ولكن ينقل من سنّة الى سنّة ومن عزيمة الى عزيمة وذلك هو عمل أهل المعارف

“ (Resmden usule fîrar) yani ilim ve amelin ahkâmından arifler için tecelliyle hâsıl olan sırrın huşuna kaçmaktır. Ancak o -sır-, taarrufu ilâhiyye ile tespit edilirse onlar için amel olarak kabul edilir. Çünkü bu durum, onların nasibidir. Taarrufu ilahî, sünnetten ayrılmayı talep etmez, fakat sünnetten sünnete, azimetten azimete nakledebilir. Böyle o, mârifet ehlinin amelidir.”⁴⁶⁵

Tilimsânî bu ifadelerinde tecelliyle hâsıl olan her şeyin amel sayılamayacağından ve bunların amel sayılabilmesi için taarrufu ilâhî yani mârifete ihtiyaç duyulduğundan bahsetmiştir. Tasavvuf tarihine bakıldığında ise keşf, ilham ve rüya gibi yöntemlerin bilgi edinme aracı olarak kullanıldığı bilinmektedir. Öte yandan bu özel yöntemlerle elde edilen bilgilerin içeriğine pek değinilmemişse de genel anlamıyla bu bilgilere dayanarak amel tahsis edilemeyeceği ön plana çıkmıştır. Fakat Tilimsânî’nin açıklamalarına bakıldığında mârifet çatısı altında bulunan özel bilgi edinme yöntemleriyle bir şeyin amel sayılabileceği ortaya konmuş olmaktadır.

3.2.6. Riyâzet

Arapça “hayvanı evcilleştirmek, atı eğitmek ve spor yapmak”⁴⁶⁶ manalarına gelen riyâzet kelimesi tasavvufî bir terim olarak nefsi birtakım meşru isteklerden mahrum ederek ona hâkim olma çabasını ifade eder.⁴⁶⁷

Sûfler ayet ve hadislerden hareketle nefsi, kişinin kötülüğe meyleden yönü olarak kabul etmiş⁴⁶⁸, onu her yönüyle tanıyarak insan üzerindeki etkisini azaltmayı hedeflemişler ve bu amaç doğrultusunda nefsin mahiyeti, hastalıkları ve tedavi yöntemleri üzerinde durmuşlardır. İşte riyâzet de nefsin hastalıklarını tedavi etmek ve

⁴⁶⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 50.

⁴⁶⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 50.

⁴⁶⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 2/162; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 20/1776.

⁴⁶⁷ Memdûh ez-Zübî, *Mu’cemu’s-sûfiyye*, 193; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 297.

⁴⁶⁸ İlgili ayet ve hadisler için bkz. el-Bakara 2/54, Yûnus 10/54, Fecr 89/27, Yûsuf 12/53, Kiyâme 75/2.

onun tasallutundan kurtulmak için geliştirilen bir yöntemdir. Bu yöntem çerçevesinde nefse hâkim olabilmek için başta yeme, uyuma ve konuşma gibi mübah hususlar asgari düzeyde tutulur ve nefse ağır gelen işler yaptırılır. Yani buna riyâzetin tasavvufi eğitiminin temeli ve ahlâkı güzelleştirmenin temelini oluşturduğu söylenebilir.

Riyâzetin tasavvufta bu denli önemli bir yere sahip olması, ilk dönemlerden itibaren sûfilerin riyâzet hakkında birtakım görüşler bildirmesini gerekli kılmıştır. Bu görüşlerin özeti mahiyetinde Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin riyâzeti tasavvuf eğitiminin esası sayması, Ebû Osman el-Mağribî'nin (ö. 373/983) keşf için riyâzeti gerekli görmesi, Kuşeyrî'nin riyâzet ile ibadetlerin kalitesinin artacağını belirtmesi, Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) riyâzeti gazadan üstün tutması zikredilebilir.⁴⁶⁹

Öte yandan Herevî riyâzeti “*Verdiklerini, Rablerine dönecekleri inancından dolayı kalpleri ürpererek verenler*”⁴⁷⁰ ayetiyle temellendirmiş ve onu, doğruluğu kabul etmeye alıştırmak şeklinde tanımlamıştır.⁴⁷¹ Tilimsânî öncelikle Herevî'nin riyâzeti delillendirmek için kullandığı ayete değinerek bu ayetin yerine “... bizim uğrumuzda cihad edenleri yollarımıza yöneltiriz.”⁴⁷² ayetinin kullanılmasının daha uygun olacağını belirtmiştir. Çünkü bu ayette yer alan cihad kavramı, nefisle cihadı da içine alabilecek niteliktedir. Yani Tilimsânî'ye göre riyâzet ve makamının yukarıdaki ilgili ayetle temellendirilmesi daha uygundur. Bununla birlikte Tilimsânî'ye göre Herevî'nin kullandığı ayeti seçmesinin sebebi, riyâzetin bir alıştırmaya yöntemi olarak kazandıracağı şeyleri göstermek istemesidir. Buna göre Herevî'nin seçtiği ayette zikri geçen kişiler, Allah ile karşılaşacaklarından dolayı bir korku içindedirler. Korkuları ise Allah için verdikleri şeylerin ya da yaptıkları amellerin kabul edilmeme endişesinden kaynaklanmaktadır. Tilimsânî'ye göre bu korku, Allah'a karşı hüsnü zan ile ortadan kaldırılabılır. Ancak kişide Allah'a karşı hüsnü zan oluşması ise bir alıştırmaya yani riyâzet işidir.⁴⁷³ Yani bu noktada riyâzet, bir alıştırmaya ameliyesi olarak Allah'a karşı hüsnü zannı kazandırıp şüpheleri yok ettiğinden, amellerin kabul edilmeme şüphesini de ortadan kaldırmış olur.

⁴⁶⁹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 193, 365; Ali b. Osman Cüllâbî Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, thk. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 259.

⁴⁷⁰ Mü'minûn 23/60.

⁴⁷¹ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 82.

⁴⁷² el-Ankebût 29/69.

⁴⁷³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 52-53.

Menâzil'de riyâzet “nefsin, doğruluğu kabule alıştırılması” şeklinde tanımlanmıştır. Tilimsânî'ye göre Herevî'nin tanımında yer alan ve kabul edilmesi için riyâzet yapılan doğrulama, iki şekilde değerlendirilebilir: Birincisi, iman kabilinden olup başkası tarafından haber verildiğinde onları doğrulamak, ikincisi ise haberler ve Allah'ın varlığı hakkında kişinin kendisinden doğrulamanın sadır olabileceğini kabul etmesidir. Tilimsânî, doğrulamanın mahiyeti üzerinden riyâzeti ele almıştır. Buna göre riyâzetle ayet ve hadislerde aktarılan haberlerin doğru sayılıp kabul edilmesi ile gerek bu haberlerin gerek Allah'ın varlığına dair kişinin kendinden doğrulama kabilinden şeyler sadır olabilir. Yani nassî bilgilerin doğruluğuna dair kanaat, riyâzetle elde edilebilmekte ve bu bilgilerin teyidi de yapılabilir. ⁴⁷⁴

Herevî riyâzeti, avâm, havâss, hâssu'l-havâss şeklinde onu uygulayanlar açısından ele almıştır. Buna göre avâmın riyâzeti ahlâkı ilimle güzelleştirmek, ameli ihlasla tasfiye etmek ve muamelede hukuku gözetmek suretiyle yapılır. ⁴⁷⁵ Tilimsânî'ye göre ahlâkı güzelleştirmek, ulemanın adabına uyarak şeriatın müsaade ettiği sınırlar içinde gerçekleştirilmelidir. İlme taklidi olarak uymakla başlayan bu işin sonunda ilmin hikmeti de elde edilir. Tilimsânî bu görüşünü “*Allah'a karşı takvalı olursanız size furkânı verir.*”⁴⁷⁶ ayetine dayanarak açıklamıştır. Çünkü ona göre bu ayette takvalı kişilere verileceği bildirilen furkân, ilmin hikmet boyutudur. Hikmetin elde edilebilmesi için ise amel işlenirken kalbin riya türü şeylerden uzak tutulması gerekir. Amel esnasında riyadan sakınmayı kolaylaştırıcı bir unsur olarak kişinin kendi kusurlarını görmesi ve Allah'ın kibirlenenleri sevmeyeceğini ifade ettiği ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ “...Allah, hiçbir kibirlenen ve övüneni sevmez.”⁴⁷⁷ ayetinin zikredilmesi tavsiye edilmiştir. Avâmın riyâzeti için sayılan son husus, muamelatta hukukun artırılmasıdır. Tilimsânî'ye göre muamelatın bir yönü Allah'a bir yönü mahlûkata dönüktür. Mahlûkata karşı muamelatta hakkın sağlanması, söz ve fiillerde iyiliğin esas alınmasıyla olurken Allah'a karşı muamelatta hakkın gözetilmesi, şan ve izzetin sadece Allah'a tahsis edilmesiyle gerçekleşir. Muamelatta herkese hakkın teslim edilmesi hedeflenmekle birlikte oluşabilecek eksiklikler için ﴿لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ “Güç ancak Allah'a aittir.”⁴⁷⁸ ayetinin zikredilmesi öğütlenmiştir. Çünkü insan bu ayeti zikrederek kendi

⁴⁷⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 52.

⁴⁷⁵ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 82.

⁴⁷⁶ el-Enfâl 8/29.

⁴⁷⁷ el-Lokmân 31/18.

⁴⁷⁸ el-Kehf 18/39.

eksikliğini itiraf etmiş ve tüm noksanlıklardan münezze varlığın ancak Allah olduğunu ikrar eder. Yani avâmın sayılan bu hususlarda riyâzeti uygulaması, amele riyânın karışmasını engellemenin yanı sıra ilmin hikmetini ve Allah'a karşı gerekli tazimi kazandırır.⁴⁷⁹

Herevî havâssın riyâzetinin tefrikadan uzaklaşmak, geçtiği makama tekrar yönelmemek ve ilmi mecrasında bırakmak suretiyle gerçekleşeceğini bildirmiştir.⁴⁸⁰ Tilimsânî'ye göre tefrika, akla Allah'ın dışındaki şeylerin gelmesidir ve bu manada tefrikadan uzaklaşmak, aklın ve kalbin her şeyiyle Allah'ın huzurunda toplanmasını ifade eder. Ancak bu hali elde etmek oldukça zordur.⁴⁸¹

Havâssın riyâzeti bağlamında bahsi geçen diğer bir husus, ilmin kendi mecrasında bırakılmasıdır. Tilimsânî'ye göre Allah, arifler için başka hükümler belirler ve onları şeriatın maksadına muttali kılar. Aslında bu durum, Hz. Peygamber'in de bildiği fakat açıklamadığı şeylerdir. Tilimsânî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla şeriatın maksadı diye belirttiği hususlar, ilimle çelişebilir. Ancak bu noktayı açıklamak için kendisi daha önce az karşılaşılan bir meseleden bahsetmiştir: Sünnetten sünnete ve azimetten azimete nakil. Tilimsânî "sünnetten sünnete, azimetten azimete nakil" ifadelerini firar ve riyâzet makamlarının havâssa ait kısımlarında, nakille elde edilenden farklı olarak taarrufu ilahî ile bildirilen amel çeşidini anlatmak üzere kullanmıştır.

Herevî'ye göre hâssu'l-havâss riyâzetini gerçekleştirmek için şühuddan soyutlanmalı, cem mertebesine yükselmeli, zıtlıkları bertaraf etmeli ve karşılık beklemeyi kesmelidir.⁴⁸² Tilimsânî'ye göre burada bahsi geçen şühud, riyâzetin ikinci derecesinde Allah'ın isim ve sıfatlarının sağladığı birtakım bağlantılardan kurtulmayı ifade eder. Çünkü bu bağlantılar ikinci derece sahiplerine aittir, hâssu'l-havâss için uygun değildir. Cem mertebesine yükselmek de şühud ile bağlantılı olarak açıklanmıştır. Buna göre sûfîlerin amacı fenâ haline ulaşmak olduğu için ikinci dereceden kalan şevâhidin yok edilerek cem halinin yakalanması istenmektedir. Tilimsânî, Herevî'nin bahsettiği zıtlıkları da fenâ mertebesine ulaşırken karşılaşılan bir husus olarak değerlendirmiştir. Çünkü ona göre zıtlıklar Allah'ın isim ve sıfatlarında olur. Yani kişi esma ve sıfatlardan fani olamaz ise Kabz-Bast, Mu'tî-Mânî' gibi Allah'ın birbirinin

⁴⁷⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 53.

⁴⁸⁰ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 82.

⁴⁸¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 53-54, 138.

⁴⁸² Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 82.

karşıtı olan isim ve sıfatlarındaki zıtlığa takılır ve cem haline ulaşamaz. Aynı şekilde karşılık beklemek de cem mertebesinde istenen hale yani sadece varlık olarak Allah'ın kalma haline aykırılık teşkil ettiği için bu durumun da üçüncü derece riyâzette bulunmaması gerekir. Kısacası riyâzetin üçüncü derecesi, cem mertebesine bir hazırlık olarak düşünüldüğünden Allah'ın dışında O'nun isim ve sıfatları dâhi olsa bunların hepsinden kurtulmak hedeflenmiştir.⁴⁸³

3.3. Giriş

Arapçası قسم الأبواب olup dilimize giriş olarak tercüme edilen bu bölüm, daha çok duygu ağırlıklı hâl ve makamlardan oluşmaktadır. Herevî bu bağlamda ilgili başlık altında hüznün, havf, işfâk, huşû, ihbât, zühd, vera', tebettül, recâ ve rağbet kavramlarına yer vermiştir.

3.3.1. Zühd

Bir şeye karşı ilginin azlığını ve buna razı oluşu ifade etmek üzere kullanılan zühd kelimesi, terim olarak Hakk'a yönelmek için dünyaya rağbet etmemeyi ifade eden genel bir kavramdır.⁴⁸⁴ Zühd kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de sadece Hz. Yusuf'u köle olarak satanları (الزاهدين) şeklinde vasıflandırmak için kullanılmıştır. Onların bu isimle anılmasının sebebi olarak Hz. Yusuf'u babasına geri götürmek hususunda isteksiz olmaları, Hz. Yusuf'un Allah katındaki derecesini bilmemeleri ve onu az bir karşılığa satmaları gösterilmiştir.⁴⁸⁵ Zühd, kelime olarak tek bir ayette yer almakla birlikte dünyanın geçiciliğine ve ahiretin kalıcılığına dikkat çeken, dolayısıyla dünya hayatına takılıp kalarak hüsrana uğramaya karşı uyarıcı mahiyetteki ayetler, zühdün unsurlarını teşkil etmektedir.⁴⁸⁶ Hz. Peygamber'in de zühd kelimesini bizzat kullanarak bu durumdan bahsettiği görülmektedir. Buna göre Hz. Peygamber zühdü tavsiye etmiş ve ümmetin ilk tabakasının kurtuluş sebebi olarak zühdü göstermiştir. Aynı şekilde zühdün

⁴⁸³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 54-55.

⁴⁸⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 2/197; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 1/284; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 397.

⁴⁸⁵ Ebu Muhammed el-Hüseyin b. Mesud b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Begavî*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, ts.), 2/482.

⁴⁸⁶ el-Lokman 31/33, el-Ankebût 29/64, el-Müzzemmil 73/8, Duhâ 93/4, en-Nâziât 79/37.

Allah'ın sevgisini celbetmedeki rolünden ve kalbi rahatlatıcı etkisinden de bahsetmiştir.⁴⁸⁷

Zühd olgusu Kur'ân-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in ifadelerinde yer alıp tavsiye edilen bir husus olarak sadece sûfiler değil tüm Müslümanların ilgisini çeken ve ulaşılmak istenen bir hedeftir. Şu sözler bu durumu anlatmaktadır: “Kûfe, Medine, Irak ve Şam uleması, cömertlik, halka karşı samimiyet ve dünyaya karşı zâhid olmak hususunda ittifak etmişlerdir. Yani bu hususları öğrenmeyen kimse yoktur.”⁴⁸⁸

Bir Müslümanın dünyaya karşı nasıl bir tavır alması gerektiğini ortaya koyan zühd, sûfilerin önemle üstünde durdukları konuların başında gelmektedir. Çünkü onlara göre zühd, tasavvuf mertebelerinin temeli ve ilk basamağıdır. Bundan dolayı zühdünü sağlam gerçekleştiremeyen, devamındaki makamlarda zorlanacağı ifade edilmiştir.⁴⁸⁹ Öte yandan sûfilerin zühde yaklaşımına bakıldığında dünyayı, içindeki tüm unsurlarıyla birlikte mâsiva kapsamında değerlendirip onu, zühdün mahalli olarak tespit ettikleri görülmektedir. Buna göre öncelikle zühdün konusunu teşkil eden dünyanın ne olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Yoksa dünyayı tanımadan zühdü anlamak ve gerçekleştirmek mümkün değildir. Bu noktada Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) dünya hayatını “nefsin arzuları, kadınlar, oğullar, altın ve gümüş mallar, salma atlar, sağmal hayvanlar ve ekinler” şeklinde özetlemiştir.⁴⁹⁰ Onun bu tahsisi, bir insanın hayatı boyunca ilgisini çekecek tüm unsurları ihtiva etmektedir. Ancak Mekkî, bunlardan temel ihtiyaçlar boyutunda faydalanmayı “dünya” kavramından istisna ederek ihtiyaçların karşılanmasının zühde aykırılık teşkil etmeyeceğini belirtmiş ve böylece dünya hayatına dair zühdün sınırlarını da çizmiştir.

Sûfilere göre dünya bu şekilde tanıdıktan sonra onun değersizliği, geçiciliği ve ahiret yolunda bir durak oluşu idrak edilir ve artık kişi, dünya nimetlerinden ihtiyaç kadarıyla yetinmeye çalışır. Bu noktada zühdün uygulama sahasının helaller mi yoksa haramlar mı olacağı hususunda sûfilerin ihtilaf ettikleri görülmektedir. Buna göre zühdün helallerde uygulanması gerektiğini ifade eden sûfilerin yanı sıra helalleri

⁴⁸⁷ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ğazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî (Dâru ‘İhyâ’i’l-kütübi’l-‘Arabiyye, ts.), "Himme bi'd-dünyâ", 2 (No. 4106); Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2006), 12.

⁴⁸⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 229-230.

⁴⁸⁹ Serrâc, *el-Lüm‘a*, 72-73.

⁴⁹⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb Kalplerin Azığı*, 2/ 417, 431.

Allah'ın serbest bıraktığı bir alan olarak görüp, bundan dolayı zühdü haramlara tahsis eden sûfiler de olmuştur. Genel kanaat ise haramlardaki zühdün şart, helallerdekinin fazilet olduğu yönündedir.⁴⁹¹

Herevî, zühd makamını ﴿بَيِّتُ اللَّهُ خَيْرَ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ “Eğer müminseniz Allah’ın bıraktığı kazanç sizin için hayırlıdır.”⁴⁹² mealindeki ayetle delillendirmiştir. Tilimsânî’ye göre Herevî’nin zühd için bu ayeti delil getirmesi, zühdün ahiret arzusuyla yapıldığını göstermek içindir. Tilimsânî’yi Herevî’nin cümlesini bu şekilde yorumlamaya ileten sebep, ilgili ayetteki ﴿بَيِّتُ اللَّهُ﴾ “Allah’ın bıraktığı” tamlamasıdır. Bu ayette Allah’ın bıraktığı şey, helaller olarak yorumlanmış ve buradan hareketle ahireti düşünen kişinin haram kılınan şeylerden uzak durmak suretiyle onu kazanmasına dikkat çekilmiştir.⁴⁹³ Böylece görülmektedir ki haramlara karşı takınılması istenen tavır, zühd kapsamındaki “uzak durma” eylemine atfedilmiş olmaktadır.

Herevî’ye göre zühd, isteğin her şeyden ve tamamen düşürülmesidir. Tilimsânî, Herevî’nin cümlesine (عن القلب) “kalpten” ilavesini yaparak zühdün zihni yönüne dikkat çekmiş ve dünyadan gerçek anlamda yüz çevirmenin düşünsel boyutun işin içine katılmasıyla olabileceğini belirtmiştir. Buna göre Tilimsânî, zühdün “hakiki” dediği yönünü ön plana çıkararak bunu dünyanın kalpte bulunmamasıyla açıklamıştır.⁴⁹⁴

Herevî âdeti olduğu üzere zühd makamını da üçlü tasnifle aktarmıştır. Buna göre zühdün birinci derecesi şüpheli ve kusurlu şeyleri terk etmek ve fâsıklarla beraber olmaktan sakınarak gerçekleşir. Tilimsânî, Hz. Peygamber’in “*Helâl bellidir; haram da bellidir. İkinin arasında ise birtakım şüpheli şeyler vardır ki insanların çoğu bunları bilmezler. Kim şüpheli şeylerden sakınırsa, dinini ve ırzını (namus ve haysiyetini) korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse, harama düşmüş olur.*” mealindeki hadisini⁴⁹⁵ naklederek bu derecedeki zühdün, helalliği belli olmayan hususlarda olacağını belirtmiştir. Ayrıca Herevî’nin birinci derece zühdün gereği fâsıklarla birlikteliği zikrettiği görülmektedir. Dinî literatürde fâsık, Allah’ın emirlerine asi olan

⁴⁹¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 229.

⁴⁹² Hûd 11/86.

⁴⁹³ Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsu'l-arabî, 1418), 3/144.

⁴⁹⁴ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 87; Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 72.

⁴⁹⁵ İmam Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar*, "Müsâkât ve Müzâraa", 107.

kişiyi tanımlamak üzere kullanılır.⁴⁹⁶ Fakat burada Tilimsânî, fasığı “dünyaya rağbet edenler” şeklinde tanımlamış ve bu kişilerden uzak durulmasının sebebi olarak “Zalimlerin yanında olmayın, sonra ateş sizi de yakar.”⁴⁹⁷ mealindeki ayeti zikretmiştir. Çünkü Tilimsânî’ye göre bu ayetin gereği olarak kişi zalim olmasa da onlarla birlikteliği sebebiyle aynı akıbeti yaşar. Dolayısıyla kişi dünyaya rağbet etmese de edenlerle beraber aynı sonucu yaşamaktan korkarak onlarla birlikte olmamalıdır.⁴⁹⁸

Herevî’nin aktardığına göre zühdün ikinci derecesi ihtiyaç fazlası şeylerde ve zaruret miktarıyla yetinme konusunda gerçekleştirilir. Tilimsânî’ye göre ikinci derecedeki zühd, birincisinden üstündür. Çünkü aralarında amaç farkı vardır. Buna göre ilk zühdün amacı azarlanmamak iken ikinci zühd ile vaktin değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Yani vaktin kişiye birtakım fırsatlar sunduğunu düşünen Tilimsânî, dünya ile meşguliyeti bu fırsatların değerlendirilmesinin önünde bir engel saymaktadır. Bunun için arada bir dünyaya rağbet edip arada bir de zühde dönen kişi, dünyadan yüz çevirmesini daimi hale getirmek suretiyle vaktin fırsatlarını değerlendirmelidir. Çünkü zühd, nebilerin süsüdür ve bu süsle donananlar kendilerine bir dünyalık verilse de kalpleriyle bu dünyalıktan yüz çevirirler.⁴⁹⁹

Herevî zühdün üçüncü derecesini “zühdde zühd” şeklinde tespit etmiş ve bu durumun gerçekleşmesi için üç unsur saymıştır: Zühd yapılan şeyi küçümsemek, zühddeki hallerin kişinin nezdinde aynı etkiye sahip olması ve kazancın gözden gitmesi. Tilimsânî, dünyalık şeylerin Allah’ın azametini kıyasla bir hiç olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı zühde konu edilen şeyin küçümsenmesi, aslında zâhidi “Allah için bir şey yaptım.” düşüncesinden kurtarmak içindir. Dolayısıyla dünyanın Allah katında bir değere sahip olmamasından hareketle onun terkinden de bir karşılık beklememeye dikkat çekilmek istenmiştir. Dünyanın Allah katında bir değere sahip olmaması ve buna binaen ona karşı uygulanan zühdden bir karşılık beklenmemesi, zühddeki hallerin zâhidde aynı seviyede karşılanması sonucuna götürmelidir. Herevî’nin ifadesinde yer alan “zühddeki haller” ibaresinin, Tilimsânî’nin yorumuyla anlaşılır hâle geldiği görülmektedir. Buna göre ilgili ibare ile anlatılmak istenen, dünyalık şeyin elde olması ile olmamasının duygu açısından bir fark yaratmamasıdır. Tilimsânî varlık ile yokluğun

⁴⁹⁶ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi ’l-Kur’ân*, 2/ 491.

⁴⁹⁷ Hûd 11/113.

⁴⁹⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 72.

⁴⁹⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 73-74.

zâhidde aynı duyguyu oluşturmasını hedefleyen “zühddeki hallerin kişinin nezdinde eşit olması” halini, tevhid-i efâl yani tüm fiillerin Allah’a nispet edilmesi açısından da değerlendirilebileceğini belirtmiştir. Tilimsânî’ye göre ilgili cümle tevhid-i efâl cihetinden ele alındığında, zâhidin yapmış olduğu terk eylemi aslında Allah’a ait bir fiildir. Bu noktada Tilimsânî, zâhidi, bir şeyi alan veya bırakan olarak görmez. Çünkü fiillere hakikat nazarıyla bakıldığında alma, verme, men etme ve terk etme gibi fiillerin Allah’ın tasarrufunda olduğu görülür ve bu aşamadan sonra kişi hiçbir kazancı kendisine nispet etmez.⁵⁰⁰

3.3.2. Havf-Recâ

Arapça’da korku, endişe ve kaygı manalarına gelen havf kavramı, literatürde hoş gitmeyen bir durumla karşılaşmaktan ve ümit edilen şeyin elde edilememesinden kaynaklanan korku ve kaygıyı ifade etmektedir.⁵⁰¹ Ayetlerde ise havf kavramının dünyevî ve uhrevî meselelere konu edinildiği ve bu çerçevede günlük yaşantıda insanların korkuyla imtihan edildiğinden⁵⁰², peygamberlerin yaşadıkları birtakım şeylerin korkularından⁵⁰³ bahsedilmiştir. Bununla birlikte Allah korkusu⁵⁰⁴, günaha düşme endişesi⁵⁰⁵, kıyamet halleri⁵⁰⁶ ve ahiret hayatının⁵⁰⁷ işlendiği ayetlerde de korku ve endişeye yer verildiği görülmektedir. Öte yandan Hz. Peygamber’in, hadislerinde inananların şirke düşmesi ve dünya nimetlerine iltifat etmelerine yönelik tedirginliğini havf kavramıyla dile getirmiştir.⁵⁰⁸

Ayet ve hadislerde bahsi geçen meselelerin sonuç itibarıyla korku ve kaygıya sebep olması, korku unsurunun sûfiler tarafından nefse ve günaha karşı koyabilmek için bir eğitim metodu olarak benimsenmesi sonucuna götürmüştür. Bu çerçevede Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874), Cüneyd-i Bağdâdî, Serrâc ve Kuşeyrî gibi sûfiler korku ve

⁵⁰⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 74.

⁵⁰¹ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 1/161; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 15/1290.

⁵⁰² el-Bakara 2/155; en-Nahl 16/112; Râd 13/12-13; er-Rûm 30/24.

⁵⁰³ Hûd 11/70; Yusuf; 12/13; Şuara 26/21.

⁵⁰⁴ el-En‘âm 6/51; Hûd;11/103; İbrahim 14/14; Kâf 50/45.

⁵⁰⁵ el-Mâide 5/23,28; ez-Zümer 39/13.

⁵⁰⁶ el-‘Arâf 7/59; Hûd 11/26,84; el-Ahkâf 46/21.

⁵⁰⁷ Hûd 11/103; Kehf 18/49; el-Müddessir 74/53.

⁵⁰⁸ İmam Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, 6/“Cenâiz”, 72 (No. 1344); İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Zühd”, 21 (No. 4204).

endişenin hakiki kul olma yolunda tetikleyici rolüne dikkat çekerek korkuyu nefsi dizginlemek için bir araç mesabesinde değerlendirmişlerdir.⁵⁰⁹

Menâzil müellifi Abdullah Herevî ise havfı bir makam olarak ele almış ve onu “haberi dikkate almak suretiyle emin olmanın rahatlığından kurtulmak” şeklinde tanımlamıştır.⁵¹⁰ Tilimsânî’ye göre Herevî’nin havf tanımında öne çıkardığı vurgu, recâdan kaynaklı gevşemeye karşı dünyanın aldaticılığına ve ahiretteki hesabın zorluğuna yönelik Hz. Peygamber’den gelen haberlerin göz önünde bulundurularak korkunun diri tutulmasına yöneliktir. Bu durumda Tilimsânî’nin, korkunun ümide ağır bastığı bir tutumun geliştirilmesinin gerek Allah’ın emir ve yasaklarına uymada gerek tasavvufî eğitimin devam ettirilmesi noktasındaki motiveyi olumsuz etkileyeceğini düşündüğünü söylemek mümkündür.⁵¹¹

Öte yandan Herevî, havf makamını üç dereceye ayırmış ve birinci derecedeki havfı cezayla, ikinci derecedekini aldatılmayla ve üçüncü derecedeki havfı ise Allah’ın celaliyle irtibatlandırmıştır.⁵¹² Tilimsânî’ye göre Herevî’nin birinci derecede bahsettiği havf, kişinin Mümin olduğunu ortaya koyan bir korkudur. Zira ona göre burada bahsi geçen korku işlenen günahlardan ötürü ahirette verilecek cezanın korkusudur ve dolayısıyla kişi ahiretteki cezayı düşünüyorsa bu onun iman sahibi olduğunu gösterir. Tilimsânî, Herevî’nin bahsettiği ikinci derece havfı “yakazada bulunduğu anda sâliki saran korku” olarak açıklamıştır. Tilimsânî bu korkunun sebebini açıklarken yakaza hâlinin kişide oluşturduğu tatlı duyguyu esas almış ve bu duygunun vermiş olduğu hisse dalarak bir aldatılmaya yani mekre maruz kalmanın ikinci derece havf olduğundan söz etmiştir. Tilimsânî her ne kadar bu aldatmanın detaylarını vermese de yakazadaki hoş duygunun neticesinde sâlikin bir an gaflete düşmesini veya şeytanî bir vesveseyle aldatılmasını kastetmiş olması muhtemeldir. Herevî havfın yukarıdaki derecelerini tespit ederken üçüncü derecenin havâssa ait havf olduğunu söylemiştir. Tilimsânî havâssın yaşadığı durumun havf yerine heybet olarak isimlendirilmesi gerektiğini söyleyerek bu noktada Herevî’ye itiraz etmiştir. Zira Tilimsânî, korkunun bir anlık bile olsa bir inkıta yani ayrılık hali olduğunu belirterek havâssın vuslata ermiş kişiler olması hasebiyle

⁵⁰⁹ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma’ İslam Tasavvufu* (İstanbul: Erkam, 2016), 9; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu’tasım Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 508-510.

⁵¹⁰ Abdullah Herevî, *Menâzili’s-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 85.

⁵¹¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 63.

⁵¹² Abdullah Herevî, *Menâzili’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 85.

korkunun ayrılığı ifade etmesi yönüyle havâss ehli hakkında korkudan bahsedilemeyeceğini dile getirmiştir. Bununla birlikte Tilimsânî, havâss ehlinin Allah'ın celali karşısında duydukları ve korkuyla karıştırılan bir durumdan bahsetmiştir. Ona göre bu durum heybettir ve daha çok vâridin geldiği ilk anlarda ve münacat vakitlerinde ortaya çıkmaktadır.⁵¹³

Sûfîler havf ile beraber bulunmasına dikkat çektikleri bir başka unsurdan söz etmişlerdir. Sûfîlerin vurguladığı bu unsur recâ yani Allah'ın rahmetine dayanıp ümitlenmektir. Havf ve recânın kişide birlikte bulunması, bu iki husustan biri hakkında ifrat veya tefrîde kaçan anlayışların önüne geçebilmek içindir. Zira çok aşırı korkunun kişiyi sarıp Allah'ın rahmetinden ümit kestirmesi ile şeriatın gereklerini yerine getirmeden Allah'ın rahmetinin genişliğine güvenmek, havf ve recânın kişide oluşturabileceği iki uç durumdur. Bu minvalde Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdi'nin (ö. 632/1234) Müslüman'daki havf ve recâ duygularının eşit düzeyde olmasına yönelik uyarıları sûfîlerin bu konudaki ince düşüncülerini özetlemesi bakımından önemlidir.⁵¹⁴

Öte yandan Abdullah Herevî, havf da olduğu gibi recâyı da bir makam olarak ele alıp aktarmıştır. Herevî recâ makamını "*İçinizden Allah'ın rahmetine ve ahiret gününe kavuşmayı ümit edenler ve Allah'ı çokça zikredenler için Allah'ın resulünde güzel örnekler vardır.*"⁵¹⁵ mealindeki ayet ile temellendirdikten sonra recânın müridler için en zayıf makam olduğunu dile getirmiştir. Zira ona göre recâda hem bir çekişme hem de çelişki söz konusudur.⁵¹⁶ Herevî'nin belirttiği çekişme ve itirazın yukarıdaki ayet üzerinden okunması imkân dâhilinde gözükmemektedir. Çünkü ayetin muhtevasına bakıldığında recâ için olumlu bir tablonun çizildiği, bunun yanında Allah'ın rahmetini ümit edenler ve ahireti talep edenler için Hz. Peygamber'in şahsında ortaya konan örneklige bakılmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Tilimsânî de Herevî'nin ifadelerinde yer alan çelişki ve çekişmeyi zâhirî anlamda kabul etmemekle birlikte tevhid-i efâl yani fiillerin birliği çerçevesinde meseleye yaklaşarak Herevî'nin çelişki diye ifade ettiği durumu açıklamıştır. Fiillerin birliği olarak tercüme edilebilecek bu düşünce, fiillerin yaratıcısının Allah olduğu ve sorumluluğu kula ait olmakla birlikte kulun işlediği

⁵¹³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 63-64.

⁵¹⁴ Şihâbüddin Sühreverdi, *Tasavvufun Hakikatleri: Avârifü'l-Maârif* (İstanbul: Saadet Yayınları, 2010), 281.

⁵¹⁵ el-Ahzâb 33/21.

⁵¹⁶ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 89.

fiillerin Allah tarafından lütfedildiği temeline dayanmaktadır. Tilimsânî de fiillerin birliği düşüncesine çokça vurgu yapmış, bu düşüncesini *Menâzil*'e yazdığı şerhinde öne çıkarmıştır. Kuldan sorumluluğun düşeceği veya kulun sorumluluğunun yok sayılması meselesi fiillerin Allah'a atfedildiği düşüncesinin yanlış bir anlayışı olarak ortaya çıkması muhtemeldir. Tilimsânî ise bu noktada işi baştan sıkı tutarak böyle bir yanlış anlayışa karşı çıkmış ve fiillerin sorumluluğunun kula ait olduğunu özellikle belirtmiştir. Dolayısıyla Tilimsânî, Herevî'nin recâyı çelişme olarak görmesini kulun recâ yani ümit etme fiilini kendisinin tasarrufu altında zannetmesiyle izah ederken recânın itiraz noktasının ise Allah'ın tüm kullarına bir şey beklemeksizin neden rahmet etmediğinin sorgulanması olduğunu belirtmiştir. Tabii Tilimsânî böyle bir sorgulamanın sûfi taifesi arasında münasebetsiz bir durum oluşturduğunu dile getirerek bu düşünceye katılmadığını göstermiştir. Ona göre böyle uygunsuz bir sorgulama, nefsin hazlarından arındırılmasıyla gidirilebilecek bir durumdur.⁵¹⁷ Diğer taraftan Tilimsânî recânın üç derecesinden söz ederken bunların ilki şeker verileceği söylenen bir çocuğun ödev yapmasına benzetilerek karşılık gelmesi beklenen bir ümit, ikincisi riyâzet ehline ait olup onların recâsının riyâzetteki amaçları olan himmetlerinin saflaşmasının gerçekleşmesinin ümit edilmesi, üçüncüsü ise kalp ehlinin Allah'a kavuşmaya yönelik ümidi olarak tespit edilmiştir.⁵¹⁸

3.4. Muâmelat

Muâmelet bölümü genel olarak sâlikin içsel tutum ve davranışlarını düzenleyen hâl ve makamlardan oluşmaktadır. Bu bağlamda riâyât, murâkabe, hürmet, ihlâs, tehzîb, istikâmet, tevekkül, tefvîz, sika ve teslim makamlarına yer verilmiştir.

3.4.1. Murâkebe

“Korumak, denetlemek, gözlemek”⁵¹⁹ gibi manalara gelen murâkabe, tasavvufî bir terim olarak kulun, Allah'ın onun bütün hallerinden haberdar olduğunu bilmesini ve bu şuurla kalbe zarar verecek şeylerden onu korumasını ifade eder.⁵²⁰ Murâkabe (مراقبة) kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de bu haliyle yer almamakla birlikte (رقب) kelimesinin değişik

⁵¹⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 81.

⁵¹⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 82-83.

⁵¹⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/140; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, 1/265.

⁵²⁰ Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 88; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 255.

formlarıyla geçmektedir. İlgili ayetler incelendiğinde riayet etmek⁵²¹, gözetmek⁵²², gözetlemek⁵²³, bekleyip sonucu görmek⁵²⁴ gibi anlamlara ağırlık verildiği görülmektedir. Sûfîlerin daha çok öne çıkarıp kullandıkları mana ise “Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”⁵²⁵ ile “Allah her şeyi görüp gözetmektedir.”⁵²⁶ mealindeki ayetlerde bahsi geçen, Allah’ın her an her şeyi gördüğü gerçeğidir. Öte yandan murâkabe ilk dönemlerden itibaren sûfî müelliflerin üzerinde durduğu bir kavram olmuştur. Genel itibarıyla Allah’ın kişinin zâhir ve bâtın her türlü hallerini bildiğinin farkında olarak kalbi, Allah’tan başka her şeyden korumayı ifade ettiği görülmektedir.⁵²⁷

Tilimsânî, Herevî’nin murâkabeyle ilgili ifadelerini şerh etmeye bir eksiği dile getirerek başlamıştır. Bahsi geçen eksiklik, ilgili bâbının istişhat edildiği ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً﴾ “Bir mümin hakkında ne yakınlık bağına ne de antlaşma hükümlerine riayet ederler.”⁵²⁸ ayetinin murâkabenin hiçbir derecesiyle mana itibarıyla bir bağının olmadığı hususundadır. Tilimsânî yukarıdaki ayetin teberrük için kullanıldığı ve murâkabenin manalarını yansıtmadığı kanaatindedir.⁵²⁹

Herevî’ye göre murâkabenin birinci derecesi, mâsivayı unutacak derecede tazim içinde bulunarak Allah’ı murâkabe etmektir.⁵³⁰ Tilimsânî murâkabenin bu çeşidinin üstünde çok durmamakla beraber dikkat çekici izahta bulunmuştur. Buna göre bu derecedeki asıl önemli olan şey tazimdir. Tilimsânî’nin tazime (التعظيم) önem vermesi tazimin zelil, hakir ve muhtaç olandan her şeyin kendisine muhtaç olduğu varlığa yapılması ve mâsivânın tazim sayesinde unutulmasıyla alakalıdır. Bu açıdan Tilimsânî tazime son derece önem verdiğini belirtmiş ve kişide böyle bir tazimin oluşmasının kurbiyetin bir sonucu olduğunu ifade etmiştir.⁵³¹

Murâkabenin ikinci derecesi Allah Teâlâ’nın kişiyi murâkabe ettiğini yani her an gördüğünü düşünmektir. Herevî bu murâkabenin önünde iki engelden söz etmiştir:

⁵²¹ et-Tevbe 9/10.

⁵²² et-Tevbe 9/8.

⁵²³ el-Kasas 28/18, 21.

⁵²⁴ el-Kamer 54/27.

⁵²⁵ en-Nisa 4/1.

⁵²⁶ el-Ahzâb 33/52.

⁵²⁷Serrâc, *el-Lüma’ İslam Tasavvufu*, 55; Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 272-273.

⁵²⁸ et-Tevbe 9/10.

⁵²⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 91.

⁵³⁰ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili’s-sâirîn*, 92.

⁵³¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 91.

Muhalefet ve itiraz.⁵³² Tilimsânî de şerhinin bu noktasında bu iki engele odaklanmıştır. Tilimsânî'ye göre birinci engel olan muhalefetin ortaya çıkışı, kişinin Allah'ı murâkabe etmesi ile Allah'ın nazarını murâkabe etmesi arasında var olduğunu savunduğu zıtlıktan (مناقض) kaynaklanır. Tilimsânî'ye göre burada bir zıtlık vardır, çünkü Allah'ı murâkabe etmek düşünsel bir çerçevede kalben yapılırken Allah'ın nazarını murâkabe etmek gaybet hâlinde söz konusudur. Yani ona göre aslında Allah'ın kişiyi gördüğünü murâkabe etmek, kalben Allah'ın huzurunda olmayı değil gaybet hâlini gerektirdiğinden burada bir çelişki hissi doğmuş oluyor. Çünkü birinci derecede Allah'ı kalben murâkabe etmekten bahsedilirken ikinci derecede gaybet hâli istenmektedir. Dolayısıyla ikinci derece murâkabenin önündeki birinci engel olan muhalefet kişiye ait nazar etme fiilinin gaybet hâlinde ifade edilmesinden kaynaklanmıştır.⁵³³

Herevî “itirazı terk etmek” ifadesini, ikinci derece murâkabenin önündeki ikinci engel olarak görürken Tilimsânî aynı ifadeyi birinci engel olan muhalefetten kurtulmanın çözüm yolu olarak değerlendirmiştir. Çünkü ona göre burada bahsi geçen itiraz, Allah'a karşı O'nun fiilleri ve sıfatları hakkındaki itirazdır. Eğer bu hususlarda doğru anlayış hâsıl olursa artık kişiden itiraz namına bir şey sadır olmaz. Tilimsânî'ye göre mevcudattan sadır olan her bir fiil aslında Allah'ın fiilidir. Eğer fiillerin asıl kaynağının Allah olduğu kabul edilmez de kişi fiillerini kendine atfederse Allah'a karşı O'nun fiillerinde itirazda bulunmuş sayılır. İşte fiillerin Allah'a değil de kişiye nispet edilmesiyle ortaya çıkan bu itirazın yok edilmesi, fiillerin kaynağının Allah olduğunu kabul ile sağlanır. Aynı şekilde Tilimsânî, Allah'ın sıfatlarının bazen sâlike birtakım manalar gösterdiğini kabul eder. Kişi, kendisine gösterilen bu manaları reddederse Allah'ın sıfatları hususunda itirazda bulunmuş sayılır. Fakat Tilimsânî'ye göre bu manalar görüldüğünde onları reddetmeye kimsenin gücü yetmez. Bu takdirde başa geldiğinde zorunlu kabul edilen sıfatların manaları, başa gelmeden önce de teorik olarak reddedilmemelidir. Bu noktadan sonra geriye Hakk'ın nazarını murâkabe etmekten kurtulmak kalır. Bu tavır şerh boyunca çokça görülmektedir. Yani bir makamın gerekleri yerine getirildikten hemen sonra o gereklerden de arınmaya teşvik edildiği görülmektedir. Böyle bir düşüncenin temelinde, araç mesabesinde görülen hususiyetlerin amaca dönüşmesini engelleyip “bir iş yaptım” duygusundan kurtarmanın yanı sıra fenâ haline hazırlanmak vardır. Zira Tilimsânî, bu duygu ve düşüncelerin

⁵³² Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 92.

⁵³³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 92.

ortadan kaldırılması için zikir olgusunu önermektedir. Çünkü ona göre zikir, istiğrak hâline sokarak kişiye kendini ve güvendiği her şeyi unutturur. Bundan dolayı Hakk'ın nazarını murâkabe etmekten kurtulmanın yolu da zikirle istiğrak etmektir.⁵³⁴

Üçüncü derecedeki murâkabe kendi içinde üç murâkabeyi barındırır. Ezelin murâkabesi, ebed vakitlerinde ezelin işaretlerinin ortaya çıkışının murâkabesi ve murâkabe bağından kurtulmanın murâkabesi.⁵³⁵ Tilimsânî'ye göre ezel, kendisinden öncesi olmayan evvel olup zaman mefhumundan önceki hali ifade etmektedir. Dolayısıyla zamansızlık anlamında ezeli murâkabe etmek, küntü kenzen (كُنْتُ كَنْزاً) mertebesinde mevcudatın halini düşünmekten ibarettir. Murâkabenin üçüncü derecesinde murâkabe edilmesi istenilen bir diğer husus, ezelin işaretlerini murâkabe etmektir. Tilimsânî'ye göre ezelin işaretleriyle varlığın henüz yaratılmadığı yani fenâ halinde olduğu süreç kastedilmiştir. Bu süreç müşahidin şühûdunda ezel ile ebedin yani küntü kenzen mertebesinde öncesiyle hali hazırda yaşanan zamanın bir araya getirildiği bir olaydır. Herevî son olarak murâkabenin bağından kurtulmaktan bahsetmiştir. Tilimsânî'ye göre sûfilerin amacı fenâyâ erebilmektir ve her bir makamın gereklerini yerine getirdikten sonra o gereklerden kurtulma çabaları, bu amaç çerçevesinde değerlendirilmelidir. Murâkabenin son aşaması olarak zikredilen “murâkabenin bağından kurtulmak” cümlesi de Allah'tan başka her şeyden geçerek fenâyâ ulaşmanın bir sonucu olarak değerlendirildiği görülmektedir.⁵³⁶

Son olarak ifade etmekte fayda var ki Tilimsânî'ye göre üçüncü derece murâkabe, kesbî değil vehbîdir. Ancak üçüncü derece murâkabenin hâsıl olması, ilk iki derecenin gerçekleştirilmesinden sonra Allah'ın bir lütfu olarak verilir. Bu durumda üçüncü derece, kendisi itibarıyla vehbî olmakla birlikte ona ulaştıracak yollar açısından kesbî olduğu söylenebilir.⁵³⁷

3.4.2. Tehzîb

Sözlükte “arınmak, düzeltmek, onarmak” manalarına gelen tehzîb, terim olarak ilim ve amele yakışmayacak şeyleri bunlardan arındırmak suretiyle ilmin cehaletten,

⁵³⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 92-93.

⁵³⁵ Abdullah Herevî, *Tasavvufia Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 92.

⁵³⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 94.

⁵³⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 93.

amelin riyadan arındırılmasını ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır.⁵³⁸ Tehzîb kelimesi Kur'ân'da yer almamakla beraber ibadetlerin Allah için yapılmasına ve amelin riyadan arındırılmasına dair vurgulara sahip nasların tehzîb kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Zira sûfiler ve Tilimsânî, tehzîbin bu yönüne dikkat çekmişlerdir.⁵³⁹

Abdullah Herevî *Menâzil*'de her bir makamı açıklamaya o makamla ilgili olduğunu düşündüğü bir ayetle başlamaktadır. Tehzîb makamına ise ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ "Yıldızların battığını görünce ben batanları sevmem, dedi."⁵⁴⁰ ayetiyle giriş yapmıştır. Tilimsânî ilgili babla alakasının olmadığını düşündüğü ayetlerin kullanımını eleştirmekten geri durmayan bir şarih olarak ilk bakışta tehzîb makamıyla bir ilişkisi kurulamayan yukarıdaki ayeti, Hz. İbrahim'in Allah'ı bulma süreciyle ilişkilendirerek tehzîb makamıyla ilgisini ortaya koymuştur. Yani Hz. İbrahim'in farklı varlıklara bakarak onlardan birinin yaratıcı olma olasılığını düşündüğü süreci aslında bir tehzîb yani arınma süreci olarak ele almıştır. Tilimsânî bu ilişkilendirmeyi yaparken En'âm suresinin 78 ve 79. ayetlerinin tamamının birlikte ele alındığında Herevî'nin kullanmış olduğu ayetin tehzîb ile ilgisinin anlaşılacağını belirtmiştir. Zira Hz. İbrahim'in bir yaratıcı arayışı içinde sırasıyla yıldızları, ayı ve güneşi değerlendirip sonunda onların geçici birer varlık olduğunu anlayarak Allah'ı bulmuştur. Tilimsânî, tehzîbi "arınmak" şeklinde değerlendirdiğinden Hz. İbrahim'in Allah'a ulaştığı bu süreci bir *arınma/temizlenme* olarak görüp ilgili ayetin tehzîb makamıyla ilişkisini bu şekilde açıklamıştır.⁵⁴¹

Herevî, tehzîbi tanımlarken onun yeni başlayan sâlik için bir mihne (مِحْنَةٌ) olduğunu ifade etmiştir. Tilimsânî, Herevî'nin tanımındaki mihne kelimesine "temizlemek ve haber vermek" manasını vererek tehzîbi "başta bela gibi görünüp sonu itibariyle kirden arınma ve cevherin farkında olma süreci" şeklinde değerlendirmiştir. Aynı şekilde Herevî, tehzîbi riyâzet ile irtibatlandırmak üzere (وَهُوَ شَرِيعَةٌ مِنْ شَرَائِعِ الرِّيَاضَةِ) şeklinde bir cümle kurmuştur. Tilimsânî buradaki şeriat kelimesine dikkat çekerek yanlış

⁵³⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 4/300; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 155; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 350.

⁵³⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 208; Sühverdî, *Avârifü'l-meârif*, 28; Mehmet Tabakoğlu, *XVI. Yüzyılda Tenkitçi Bir Mutasavvıf Nureddinzade Hayatı, Eserleri V Tasavvuf Anlayışı*, (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 310.

⁵⁴⁰ el-En'âm 6/76.

⁵⁴¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 102.

anlamaya mahal vermemek adına olacak ki ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا﴾ ayetini örnek göstermiş ve Herevî'nin cümlesindeki şeriatı "kanun" anlamında değerlendirmiştir. Böylece Herevî'nin cümlesini "Tehzîb, riyâzet kanunlarından bir kanundur." şeklinde izah etmiştir.⁵⁴²

Tehzîbin birinci derecesi olarak Herevî, hizmetin tehzîbinden bahsetmiş ve bunun gerçekleşmesi için de cehaletin bulaşmaması, âdetin karışmaması ve hizmetin yanında himmetin yer almamasını şart koşmuştur.⁵⁴³ Herevî'nin bu cümlesini yorumlamaya başlayan Tilimsânî, öncelikle hizmet eden kişinin hizmet adabını bilmesi gerektiğinden aksi durumda hizmet cahili olup gerekeni gerektiği yerde yapamayacağından, bu durumun sülûkunda seviye düşürmesine sebep olacağından bahseder. Tilimsânî'nin burada dikkat çektiği nokta, hizmet âdâbı ve bundaki kusurun sâlikin sülûkundaki ilerleyişini olumsuz yönde etkileyeceğidir. Herevî, hizmetin temizlenmesi için ikinci olarak âdetin karışmamasından söz etmektedir. Herevî'nin cümlesinden âdetin kötü bir anlamı olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Tilimsânî bidâyet ehlinin tehzîbini anlatırken riyâzeti, "hayrı, âdet haline getirinceye kadar nefsin alıştırılması" şeklinde tanımlamış ve âdetin iyi tarafından bahsetmiştir. Hayırlı şeyin, âdet haline gelmesinde olduğunu ifade eden hadisi⁵⁴⁴ hatırlatan Tilimsânî, bu tavrını devam ettirerek âdeti hayırlı ve şerli olmak üzere ikiye ayırarak açıklamıştır. Tilimsânî bu sayede hem hadise verdiği önemi ortaya koymuş hem de Herevî'nin hadisle çelişmesinin önüne geçmiştir.⁵⁴⁵

Herevî'ye göre tezhîbin ikinci derecesi, hâlin tehzîbidir. Hâlin tehzîbi ise hâlin ilme meyletmemesi, resme boyun eğmeme ve hazza iltifat etmemeyi gerekli görmüştür.⁵⁴⁶ Hâlin ilme meyletmemesi cümlesi şerhsiz okunduğunda sûfilerin ve yaşadıkları özel hâllerinin ilme aykırılık teşkil ettiği ve onların ilme değer vermedikleri izlenimine yol açabilmektedir. Bunun farkında olan Tilimsânî, zâhirî ilmin koyduğu ahkâm ile hâllerin ahkâmını birbirinden ayırarak durumu açıklamaya çalışmıştır. Böyle bir ayırımı yapmasının temel sebebi zâhirî ilmin koyduğu hükümlerin amellerle, hâllerin hükümlerinin ise mârifetle alakalı olduğunu göstermek ve dolayısıyla ilmin ölçütleriyle

⁵⁴² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 102.

⁵⁴³ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 94.

⁵⁴⁴ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Mukaddime", 17 (No. 221).

⁵⁴⁵ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 94; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 102-103.

⁵⁴⁶ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 94.

hâllerin değerlendirilemeyeceğini ortaya koymak içindir. Böylece Tilimsânî ilimle amellerin nasıl yapılacağına tespit edildiği gibi mârifetle de hâllerin hükümlerinin belirlendiğini ifade etmiştir. Onun düşüncesinde sahih bir hâl, zâhirî ilmin ahkâmıyla çelişmeyeceğinden aslında ortada bir ikilem de söz konusu değildir. Buna rağmen bir hâl, zâhir ahkâmıla çelişiyorsa o hâl ya eksiktir ya da sahih değildir. Tilimsânî'nin amel-hâl ayırımı yapması sûfilerin hâlleri amel kabilinden mi saydıkları sorusuna bir cevap niteliği taşıması açısından da önemlidir. Kanaatimize göre Tilimsânî'nin cümlelerinden anlaşılın hâlin amel sayılmadığı, dolayısıyla fıkhî konu edilemeyeceğidir.⁵⁴⁷

Yine Tilimsânî'nin bu bölümde yapmış olduğu açıklamalar mârifet mi üstündür yoksa ilim mi, sorusunu da kapsamaktadır. "Sahihi bir hâl kendisinden altta olan bir şeyle çelişmez." sözüyle hâli amele yani mârifeti ilme üstün tuttuğu anlaşılmaktadır. *Tilimsânî'nin Menâzil*'deki "resme boyun eğmemek" cümlesinde geçen rûsûm (رُسُومٌ) ile ilmin izlerini anladığını, dolayısıyla hâl sahibinin ize değil kaynağa talip olduğunu belirterek aslında mârifeti ilme hangi açıdan üstün gördüğünü açıklamış olmaktadır.

Tehzîb babının üçüncü derecesi kastın temizlenmesidir. Bunun gerçekleşebilmesi için Herevî'ye göre bunun gerçekleşmesinin şartlarından biri de ilmin muhalefetine karşı niyete yardım etmektir.⁵⁴⁸ Bu cümle de ikinci derecedeki gibi ilmin önemsenmediği şekilde yorumlanmaya müsait bir kullanıma sahiptir. Tilimsânî ilmin muhalefeti ile ilmin kişiye amel işlediğinde cenneti, işlemediğinde cehennemi hak edeceği şeklinde verdiği bilgiyi ve bu bilginin gereği olarak cennet ümidi ve cehennem korkusuyla yapılan ibadeti kastetmektedir. Herevî ve Tilimsânî, ibadetlerin sırf Allah hakkı olarak yapılmasını savunmuş ve ibadetlere mukabil herhangi bir karşılığın beklenmesini niyetin kirliliği sayarak temizlenmesi gerektiğini "ilmin muhalefeti" şeklinde ifade etmişlerdir. Tilimsânî'nin yorumuyla beraber ele alındığında bu cümlenin ilmi yeren bir anlamı olmadığı anlaşılmaktadır.⁵⁴⁹

3.4.3. Tevekkül

Sözlükte "işini birine havale etme, başkasının işini üstlenme, güvenmek"⁵⁵⁰ manalarına gelen tevekkül, terim olarak her hâlükârda sadece Allah'a güvenmeyi,

⁵⁴⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 103-104.

⁵⁴⁸ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 94.

⁵⁴⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 104.

⁵⁵⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 4/397; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4909.

işlerini ve kendini Allah'a teslim etmeyi ifade eder.⁵⁵¹ Tevekkül ile ilgili ayet ve hadisler incelendiğinde genel olarak insanın Allah'a güvenmesi ve sadece O'na dayanmasına dair vurguların öne çıkarıldığı ve iman edenlerin tevekkül sayesinde Allah'a olan güvenlerini göstermelerinin istendiği anlaşılmaktadır.⁵⁵²

Sûfilerin genel kanaatine göre tevekkül, her işte Allah'ı vekil kılmak ve O'na şartsız itaat etmeyi ifade eder. Aynı şekilde onların tevekkülle alakalı açıklamaları ele alındığında bir işi meydana getiren sebep ile tevekkül arasındaki ilişkiye dikkat çektikleri ve bu bağlamda rızık temini için çalışmak ve tedavi için ilaç kullanmak gibi konuları gündeme getirdikleri görülmektedir. Sûfiler tüm sebepleri aradan çıkararak sadece Allah'a muhtaç olmayı hedeflediklerinden rızık için çalışmanın veya tedavi için ilaç kullanımının tevekkülü bozup bozmayacağı endişesine kapılmışlardır. Bu endişeden kaynaklı olarak zaman zaman farklı görüşler serdedilse de sûfilerin genel kanaati, boş temenniyi terk etmekle birlikte yapılması istenen ve kula mübah olan işlerdeki çalışmanın tevekküle zarar vermeyeceği yönündedir.⁵⁵³

Abdullah Herevî'ye göre Allah, her işin yürütülmesini kendi üstüne almıştır. Bu bağlamda tevekkülü "bir iş hususunda Allah'ı vekil kılmak" olarak anlamıştır. Herevî bunu (كَلَّةُ الْأَمْرِ) ibaresiyle ifade etmiştir.⁵⁵⁴ Tilimsânî'ye göre bu ibaredeki (كَلَّةُ) kelimesi (وَكَّلَ كَلَّةً) ve (وَصَلَ صِلَةً) cümlelerinde olduğu gibi yapılan işin kuvvetini göstermek için kullanılmış bir mefûl-u mutlaktır.⁵⁵⁵ Yani bu durumda tevekkülü tanımlamak üzere (وَكَّلَ الْأَمْرَ إِلَى مَالِكِهِ) gibi bir cümlenin yerine (كَلَّةُ الْأَمْرِ إِلَى مَالِكِهِ) cümlesinin kullanılması, tevekkül işinin tam bir teslimiyetle yapılmasının gerekliliğine işaret etmek için olduğu söylenebilir.

Öte yandan Herevî tevekkülün avâm için çok zor, havâss için çok zayıf bir makam olduğundan bahsetmiştir. Tilimsânî'ye göre Allah işlerin hepsini kendi üstüne almıştır. Yani işleri kendi yürütmektedir. Tevekkülün zor veya kolay bir makam oluşu da bununla alakalıdır. Bu durumda havâss, işlerin Allah tarafından yürütülmesini tahkik

⁵⁵¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, 63; Memdûh ez-Zûbî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 98; Abdürrezzâk Kâşânî, *Istulâhâtü's-sûfiyye*, 164; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 357.

⁵⁵² el-En'âm 6/89; et-Tevbe 9/129; Yunûs 10/71; Hûd 11/51; Yusûf 12/67; Ra'd 13/30; Şûrâ 42/10; A'râf 7/89; *Şuabü'l-îmân*, 2/270.; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Kitâbü't-tıb", 43 (No. 3538).

⁵⁵³ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 249-251; Ebû Bekir Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 154; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb Kalplerin Azığı*, 26-33.

⁵⁵⁴ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 95.

⁵⁵⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 109.

ettiğinden O'na kolayca tevekkül edip sebepleri terk eder. Aynı durum avâm için oldukça zordur. Çünkü her işi hakikatte Allah'ın üstlendiğini bilmediklerinden sebepleri ve dünyayı terk etmeleri de güçleşmektedir.⁵⁵⁶

Tevekkülün havâssa kolay ve avâma zor gelmesinden ötürü Herevî tevekkülün tüm derecelerini avâma has kılmıştır. Buna göre avâma tahsis edilen tevekkülün birinci derecesi taleple birlikte tevekküldür. Bu derece tevekkül nefsi meşgul etme, halka faydalı olma ve iddiayı terk etme niyetiyle sebebe riayet ederek gerçekleşir.⁵⁵⁷ Tilimsânî'ye göre birinci derecedeki kişi Allah'a tevekkülünü sebeplere sarılarak yapar. Çünkü bu kişi sebepler yoluyla işleri gerçekleştirmediğinde boş kalır ve bu da onun felaketi olur. Aynı şekilde bu derecedekilerin sebeplere riayet ederek iş yapmaları, kendilerini nefislerine teslim olmaktan kurtarır. Çünkü halk, onların sebeplere sarılmadan birtakım işler ortaya koyduğunu görürse bu, o kişilerin nefislerine meyledip derecelerinin düşmesine sebep olacaktır. Tüm bunlardan ötürü birinci derecede bir işin sebeplerinin yerine getirilmesinden sonra tevekkül edilmesi istenmiştir.⁵⁵⁸

Herevî'ye göre tevekkülün ikinci derecesi talep etmeden yapılan tevekküldür. Bu derecedeki tevekkülü doğru hale getirmek, nefsin şerefini kırmak ve vacipleri korumaya yönelmek için sebep görmezden gelinir.⁵⁵⁹ Tilimsânî'ye göre Herevî'nin gereklilik olarak saydığı bu durumlar temelde nefsin hakiki tevekküle alıştırılması içindir. Yoksa Tilimsânî'nin düşüncesinde gerçek tevekkül, sebepler olmasa bile tevekkül edebilmektir. Zira nefis özü itibariyle bir işin gerçekleşebilmesi için sebepleri gerekli görür ve söz konusu sebepler olmadan o işin meydana gelmeyeceğini düşündürür. Tilimsânî ise sebeplerin olmadığı yerde işin gerçekleşmeyeceğine dair düşünceyi reddeder ve bunu gerçek tevekküle aykırı bulur. Çünkü ona göre gerçek tevekkül sebepler hazır olmasa bile Allah'a dayanarak ve O'nun dışında kimseden bir şey istemeyerek yapılır. Herevî'nin bahsettiği "talep etmeden tevekkül" de bu anlama gelir. Öte yandan Tilimsânî nefsin yapısına değindiği ve bu bağlamda nefsin istenilen şeylere alıştırılabilir bir yapıya sahip olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı Tilimsânî'ye göre nefsin sebep olmadan da bir işin gerçekleşebileceği imkânına alıştırılması gereklidir. Çünkü nefsin bu durumu kabul etmesi, kişide doğru tevekkülün yerleşebilmesi için

⁵⁵⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 109.

⁵⁵⁷ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 95.

⁵⁵⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 110.

⁵⁵⁹ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 95.

gereklidir. Tilimsânî sebepsiz de olsa işlerin gerçekleşebildiğini örneklemek adına halk tarafından gözde meslek sahiplerinin işlerini terk etmek ve ibadetlere yoğunlaşmak suretiyle nefsin doğru tevekküle alıştırıldığını belirtmiştir. Zira nefis buna alıştığı zaman sebepler ortadan kalksa da kişi tevekkül etmeye devam eder.⁵⁶⁰

Herevî tevekkülün üçüncü derecesi olarak onun illetinden kurtulmaya dayanan tevekkülden bahsetmiştir. Bu ise Hakk'ın eşyaya izzeti gereği sahip olduğunu ve bu konuda hiç kimsenin O'na ortak olamayacağını bilmekle gerçekleştirilir.⁵⁶¹ Tilimsânî'ye göre Herevî'nin “tevekkülün illeti” ibaresiyle belirtmek istediği, mütevekkilin kendisinde bir şey görmesi, Allah'ı vekil kıldığını ve Hak Teâlâ'nın da onun vekili olduğunu düşünmesidir. Bu, işin hakikatine ters bir düşüncedir. Çünkü yaratılmışların hiçbirine bir şey atfedilemez. İşte tevekkülün ilk iki derecesini gerçekleştirip üçüncü dereceye erişen kişi bu hakikati bilir.⁵⁶² Dolayısıyla Tilimsânî, Allah'tan başka hiçbir varlığa fiillerin ve başka hiçbir şeyin sahipliğinin atfedilemeyeceğini ve Allah'ın varlığın tüm işini kendi üstüne alıp kendisine bu anlamda ortaklığı engellediğini düşündüğünden tevekkülün üçüncü derecesi bağlamında Herevî'ye karşı çıkmıştır.

3.4.4. İstikâmet

İstikâmet sözlükte “doğruluk, dürüstlük, adalet, itidal, itaat, sadakat” gibi manalara gelir.⁵⁶³ Dinî bir terim olarak “her türlü işte itidal üzere olmayı, ahitlere vefalı davranmayı ve dosdoğru olmayı”⁵⁶⁴ ifade eder. İstikamet kavramı Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde özellikle vurgulanan bir husus olarak öne çıkmaktadır. Naslarda genel itibariyle sözde durmak⁵⁶⁵, dosdoğru olmak⁵⁶⁶, doğru yolda olmak⁵⁶⁷ manalarında geçmektedir. Hz. Peygamber'in hadislerinde ise Allah'a iman edilip O'nun rab olarak tanınmasından sonra istikâmeti emrettiği görülmektedir.⁵⁶⁸ İlk dönem sûfî ve zâhidler

⁵⁶⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 111.

⁵⁶¹ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 95.

⁵⁶² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 111-112.

⁵⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 42/3782; Mustafa Çağrı - Süleyman Uludağ, “İstikamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/348.

⁵⁶⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, 73; Abdürrezzâk Kâşânî, *Istulâhâtü's-sûfîyye*, 57; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 194.

⁵⁶⁵ et-Tevbe 9/7; el-Ahkâf 46/135.

⁵⁶⁶ el-Fussilet 41/41; Hüd 11/112.

⁵⁶⁷ Cîn 72/16; et-Tekvîr 81/28; Yûnus 10/89.

⁵⁶⁸ İmam Müslim, *Sünenü't-Tirmizî*, “Zühd”, 61 (No. 2410).

ise istikâmeti, makamların ve her şeyin kendisiyle kemal bulduğu bir hâl olarak değerlendirmiştir.⁵⁶⁹

Tilimsânî'nin şerhine konu olan eserin müellifi Herevî, istikâmet bâbını ﴿فَاسْتَقِيمُوا﴾ (إِلَيْهِ) “O’na yönelin.”⁵⁷⁰ ayetiyle delillendirmiş ve ayetteki إِلَيْهِ “O’na” lafzı ile tefrîdin hakikatine işaret edildiğini söylemiştir. Tilimsânî’ye göre tefrîd ile kastedilen cem‘ olup Herevî’nin buradaki yorumu, ayetin zâhir manasından çıkarılabilecek bir husus olmayıp sûfilerden işaret erbabının yorumudur. Yani burada ayetin zâhirinden çıkarılamayacak bir mana, onun bâtından çıkarılmış olmaktadır.⁵⁷¹

Tilimsânî'nin düşüncesinde cem‘ ve cem‘in ilimleri, tam anlamıyla cem‘ hâlinin yakalanması açısından farklı şeylerdir. Çünkü (عُلُومُ الْجَمْعِ) cem‘ makamına ait ilimler, hâlâ bazı tefrikalar içerdiğinden henüz istenen anlamda cem‘ değildir. Bundan dolayı bir metinde geçen (عُلُومُ الْجَمْعِ) cem‘ ilimleri veya (عَيْنُ الْجَمْعِ) cem‘in hakikatleri gibi ibareler, gerçek anlamda istenen cem‘i (جمع) yansıtmamaktadır. Aynı şekilde Herevî’nin doğrudan tefrîde değil de tefrîdin hakikatine dikkat çekmesi, cem‘ ile cem‘in ilimlerinin arasındaki fark gibidir. Yani bu durumda tefrîdin hakikati, henüz gerçek manada tefrîdi yani cem‘i ifade etmemektedir. Çünkü Tilimsânî’ye göre tefrîd, Allah’ın ferdanîyetinden başka bir şey görmemek iken tefrîdin hakikati, Allah’ın ferdanîyetinden başka birtakım hususların görülmeye devam edildiği durumu anlatmaktadır. Bu durumda Tilimsânî, sûfilerin ulaşmayı hedefledikleri cem‘ veya tefrîd hâlini, bunlardan bir önceki hâl bile olsa farklı değerlendirmiştir.⁵⁷²

Herevî istikâmetin birinci derecesini “orta yolda olmaya çalışmak” şeklinde tespit etmiştir. Ona göre orta yolda olmak ilmin resmine karşı çıkmamak, ihlas sınırını aşmamak ve sünnete muhalefet etmemekle mümkündür.⁵⁷³ Herevî’nin söylememesine rağmen Tilimsânî bu dereceyi avâma hasretmiştir. Bu durumda ona göre avâmdan istenen şey dinî emir ve yasaklar hususunda ifrat ve tefride kaçmadan orta yolu tutmalarıdır. Yani avâm yukarıda sayılan hususları yerine getirerek istikâmetini gerçekleştirmiş olur. Orta yolda kalmayı sağlayacak hususlardan bir diğeri ihlasın sınırını korumaktır. Tilimsânî’ye göre ihlasın sınırı ile ifade edilmek istenen dünyanın

⁵⁶⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 287-289.

⁵⁷⁰ el-Fussilet 41/6.

⁵⁷¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 105.

⁵⁷² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 105.

⁵⁷³ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili’s-sâirîn*, 94.

ta kendisidir. Bundan dolayı kim dünyayı talep ederse istikâmetten çıkmaya başlamış olur. Bu konuda çözüm odaklı düşünen şarih, sünnete sarılmakla dünyaya meyletmenin önüne geçilebileceğini savunmaktadır. Burada Tilimsânî'nin ihlası zühd olgusu ile ilişkilendirip dünyaya meyletmenin ihlası ve dolayısıyla istikâmeti bozucu unsurlardan biri olarak değerlendirdiği, bununla beraber kurtuluş yolunu ise Hz. Peygamber'in sünnetinde bulduğu görülmektedir. İstikamet'in birinci derecesinin gerçekleşebilmesi için istenen hususlardan bir diğeri ilmin resmine karşı çıkılmamasıdır. Tilimsânî "ilmin resmi" ifadesiyle ibadetlerin kendisiyle ifa edildiği ve zâhirî ilimden hâsıl olan şer'î hükümleri anlamıştır. Buna göre avâm, ilm-i zâhirin ortaya koyduğu hükümlere uyarak, dünyaya meyli azaltarak ve sünnete tâbi olarak istikâmetini tahsil edebilir.⁵⁷⁴

Herevî'ye göre istikâmetin ikinci derecesi hâllerin istikâmetidir. Bu ise kesbî olmayacak şekilde hakikati müşahede ederek, ilme dayanmadan iddiaları terk ederek ve herhangi bir koruma olmadan yakaza nuruyla kalarak gerçekleştirilir.⁵⁷⁵ Herevî'nin ikinci derece istikâmet için kurduğu cümlelere bakıldığında "kesbî olmayacak şekilde", "ilme dayanmaksızın" ve "herhangi bir koruma olmadan" gibi ifadelerin anlaşılmadığı görülmektedir. Tilimsânî şerhinde bu noktaların izahına yoğunlaşan bir şarih olarak önce kesb kelimesine sebep manasını vermiştir. Ona göre kesb yani sebep, nefsin amellerindedir. Bu özelliğinden dolayı kesbin/sebebin içinde bulunduğu hiçbir durumda hakikat ortaya çıkamaz. Yani ona göre Herevî'nin kesbi/sebebi dışarda bırakmaya yönelik ifadeleri, sebebin nefsin bir parçası olması hasebiyledir. Kısacası bu kavramın kullanılmasıyla benliğin varlığını sürdürdüğü duruma işaret edilerek kesb ile hakikatin elde edilemeyeceği tespitinden hareketle onun devre dışı bırakılmasının gerekliliği ifade edilmiş olmaktadır.⁵⁷⁶

Devamla Herevî'nin "ilme dayanmaksızın iddiaları terk ederek –hâlin istikâmeti gerçekleştirilir.-" şeklinde çevrilebilecek cümle ele alınmıştır. Tilimsânî'ye göre bu cümlede terki istenen iddia, kişinin hak veya bâtil herhangi bir şeyi kendisine nispet etmesidir. Çünkü onun düşüncesinde fiiller ve her şey onları hakikatte icat edene yani Allah'a nispet edilir. Onun bu yorumuyla Herevî'nin yukarıdaki cümlesine "kişinin fiilleri kendisine atfetmeyi bırakması" manası verilmiş olmaktadır. (لَا عِلْمًا) ibaresini de bu mana üzerinden açıklamıştır. Şarihe göre kişinin bir şeyi kendisine atfetme iddiası

⁵⁷⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 106.

⁵⁷⁵ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 94.

⁵⁷⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 107.

ilimle değil ancak bizzat karşılaşma, şühûd, hâl ve hakikatle terk edilebilir bir durumdur. Her ne kadar ilim, fiillerin kişiye nispet edilmesini lafzen reddetse de lisân-ı hâl ile bunu kabul ettiğinden dolayı tevhid-i efâl konusunda yetersiz kalmaktadır. Bu durumda (لَا عِلْمًا) ibaresi, fiillerin birliğini idrak edip onları Allah’a nispet etmede ilmin yetersizliğini ortaya koymak için kullanılmış olmaktadır.⁵⁷⁷

İkinci derece istikâmetin gerçekleşebilmesi için sayılan hususlardan sonuncusu “koruma olmaksızın yakaza nurunun kalması” manasına gelen (وَالْبَقَاءُ مَعَ نُورِ الْبِقَظَةِ لَا تَحْفَظًا) cümlesidir. Yakaza yani manevi uyanıklık, sâlikin her makamda ihtiyaç duyduğu bir hâldir. Tilimsânî ilgili cümleyi (لَا تَحْفَظًا) ibaresi üzerinden fiillerin birliği düşüncesi bağlamında açıklamıştır. Ona göre burada “koruma olmaksızın” ibaresi, yakaza hâlini korumanın kişinin kendinden değil, Allah tarafından bir lütuf olduğunu göstermek içindir. Yani Tilimsânî bu ibareyle yakaza nurunun devam etmesinin Allah’tan bir lütuf olup kulun bunda bir etkisinin olmadığını anlamıştır.⁵⁷⁸

İstikâmetin üçüncü derecesi istikâmeti görmeyi terk etmektir. Bu ise kişiyi istikâmette Allah’ın kâim kıldığını görmek ve bunu O’nun ismiyle güçlendirmekle olur.⁵⁷⁹ Tilimsânî seyrü sülûkun devam ettirilebilmesi için istikâmetin daimi varlığını şart koşmuştur. Ancak menzile ulaşıldığında ve seyrü sülûk tamamlandığında istikâmete ihtiyaç kalmayacağı düşüncesindedir. Yani Tilimsânî’ye göre “istikâmeti görmenin terki” ile ona ihtiyacın kalmadığı durum kastedilmiştir. Herevî Allah’ın bir isminin sayesinde bu durumun güçlenebileceğini ifade etmiş ama bu ismi belirtmemiştir. Tilimsânî ise onun belirtmediği bu ismin Kayyûm (الْقَيُّومُ) olduğunu söylemiş ve sâlikin, Allah’ın Kayyûm ismi sayesinde istikâmet makamının ikinci ve üçüncü derecesinde bulunabileceğini eklemiştir.⁵⁸⁰

Tilimsânî yukarıda aktarılan kısımda istikâmetin ikinci ve üçüncü derecelerinde kulun çalışma ve gayretinin etkili olmayacağından, dolayısıyla bu iki derecenin vehbî oluşundan bahsetmiştir. Bu durumda ikinci ve üçüncü derecede kişinin ne yapması gerektiği veya bu iki derecenin neden makamlar arasında zikredildiğine dair sorular yöneltilebilir. İstikâmetteki bu durumun aynısı murâkabe makamında da görülmüş ve Tilimsânî, ilk derecelerin gereklerinin yerine getirilip elde edilmesinden sonra diğer

⁵⁷⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 107.

⁵⁷⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 107-108.

⁵⁷⁹ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü’s-sâirîn*, 94.

⁵⁸⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 108.

derecelerin lütuf olarak vehbî bir şekilde verileceğini ifade etmiştir. İstikamet makamı için aynı şeyleri tekraren söylememekle beraber durumun benzerliğinden hareketle böyle bir kıyas yapılabilir.⁵⁸¹

3.5. Usûl

Usûl kısmı (قسم الأصول), genellikle bir şeyin asıl olması gerektiği şeklinin ve ulaşılması gerek asılların ifade edildiği bölümdür. Bu çerçevede kasd, azim, irâde, edeb, yakîn, üns, zikir, fakr, gınâ ve murâd makamları usûl bölümünde bir araya getirilmiştir.

3.5.1. İrade-Murâd

Sûfilerin önemle üstünde durduğu bir kavram olan irade Arapça'da "istek, arzu, talep ve dilemek" manalarına gelirken tasavvufî literatürde "kendi iradesini görmezden gelip ondan sıyrılarak özünü Allah'a vermek, hakikat davetine icabet ederek kalpte muhabbet ateşini yakmak, iradeyi Allah'a teslim etmek" anlamlarında geçmektedir. Murâd ise irade kelimesinin ism-i mef'ûlü olarak "istenen, talep edilen" demek olup tasavvufta "Allah'ın kuldân isteği, kul için takdiri" şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁸²

Genel sûfî kanaatine göre irade, Allah'ın iradesine teslim olarak kendi seçimlerini bırakmayı ifade eder. Bu bağlamda Serrâc, mürid üzerinden iradeyi "Allah'a yönelmek, iradeyle seyr yoluna girmek" manasına gelecek şekilde açıklamıştır.⁵⁸³ Kelâbâzî'nin irade anlayışı da müridle ilgili görüşlerinden çıkarılabilir. Bu durumda ona göre irade, kişinin riyâzet ve mücâhede yoluna girmesini sağlayan unsur olarak açıklanabilir. Çünkü kendisi mürid ile murâdı kıyaslarken murâdın tersine müridin çabasını öne çıkarmıştır.⁵⁸⁴ Kuşeyrî ise iradeyi sülûkun başlangıcı ve kalpteki ateş saymıştır. Buradan hareketle onun iradeyi, tasavvuf yoluna girmeyi sağlayan istek olarak tanımladığı söylenebilir.⁵⁸⁵ Öte yandan ismi geçen sûfilerin mürid ile murâdın ayırımına dikkat çektikleri görülmektedir. Bu noktada Serrâc ve Hücvirî, sülûk

⁵⁸¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 93.

⁵⁸² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/206; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 20/1772; Abdürrezzâk Kâşânî, *İstulâhâtü's-sûfiyye*, 53; Memdûh ez-Zübî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 376; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 256.

⁵⁸³ Serrâc, *Lüma': İslâm Tasavvufu*, 401.

⁵⁸⁴ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, 203-204.

⁵⁸⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 284.

makamlarına göre buldukları yeri esas alarak sülûkunun başlangıcındaki kişiyi mürid, nihayet makamındaki kişiyi murâd olarak isimlendirmişlerdir. Kelâbâzî ise konuya bu iki vasfın elde edilmesi açısından yaklaşarak müridliğin çabayla, murâdın ise Allah'ın seçmesiyle olacağını belirtmiştir.⁵⁸⁶ Sûfilerin irade ve murâd kavramlarını iki ayrı makam olarak ele aldıkları göz önünde bulundurularak önce irade ve murâd makamlarının beraber işlenmesi uygun görülmüştür.

İrade fiili ile türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de sıkça geçmektedir. İlgili ayetlerde istemek ve dilemek manası öne çıkmakla birlikte hüküm, tercih, kast, yaratmak anlamlarının kullanıldığı da görülmektedir. Bu bağlamda ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ﴾ “Allah herhangi bir toplumun başına bir kötülük gelmesini diledi mi, artık onun geri çevrilmesi mümkün değildir.”⁵⁸⁷ ayeti ile hüküm; ﴿قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ﴾ “Kadın kocasına dedi ki: “Senin ailene kötülük etmeye kalkışanın cezası, ancak zindana atılmak veya ağır fiziksel cezaya çaptırılmak olmalıdır.”⁵⁸⁸ ayeti ile kast; ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأَلْنَاكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ “Kim âhireti ister ve bir mümin olarak âhiret için ona yaraşır bir çabayla çalışırsa işte böylelerinin çabaları karşılık görecektir.” ayeti ile tercih; ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرِدْهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ “Eğer taraflar arayı düzeltmeyi istiyorlarsa kocaları, onları kendilerine geri çevirme hususunda başkalarından daha ziyade hak sahibidirler.”⁵⁸⁹ ayeti ile istek; ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ﴾ “Bir şeyi istediğinde, O'nun buyruğu “ol!” demekten ibarettir; hemen olur.”⁵⁹⁰ ayet ile de yaratmak, var etmek manaları kastedilmiştir. Hadislerde ise bir şeyi istemek veya bir ibadeti eda etmeyi istemek manalarının öne çıktığı görülmektedir.⁵⁹¹

Herevî, iradeyi tasavvuf ilminin üzerine bina edildiği esaslardan biri olarak kabul etmiş ve bu bağlamda irade makamını temellendirmek için “De ki: Herkes kendi mizaç ve karakterine göre iş yapar.”⁵⁹² ayetine başvurmuştur. Tilimsânî, Herevî'nin irade bâbını delillendirdiği ayeti “her müridin iradesinin şekline göre amel etmesi” şeklinde

⁵⁸⁶ Serrâc, *Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 401; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, 204; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb* 286-287.

⁵⁸⁷ Ra'd 13/11.

⁵⁸⁸ Yûsuf 12/25.

⁵⁸⁹ el-Bakara 2/228.

⁵⁹⁰ Yâsîn 36/82.

⁵⁹¹ İmam Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, 6/“İlim” 13, (No. 71).

⁵⁹² İsrâ 17/84.

ele alarak onun iradeyle irtibatını ortaya koymaya çalışmıştır.⁵⁹³ Tilimsânî'nin bu yorumunda amellerin işlenişini ve niceliğini, kişilerin iradelerine bağladığı görülmektedir. Bu durumda o, iradeyle kişinin azmini kastederek Kelâbâzî'yle aynı doğrultuda görüş serdetmiş olmaktadır.

Herevî, iradenin tasavvuftaki önemini ortaya koyduktan sonra onu üç derecede ele almış ve birinci derece irade kapsamında sâlikî meşgul edecek âdet ve sohbet gibi unsurlardan uzak durmak ile sâliklerin yöntemine uymaktan bahsetmiştir.⁵⁹⁴ Tilimsânî'ye göre Herevî'nin bu derecede istediği şeyler tâlibin mürid olarak isimlendirilmesi için gereken temel şeylerdir. Tilimsânî âdetler terk edildiğinde onun yerine şer'î ilmin gerektirdiği amellerin geleceğini belirtmiştir. Bu durumda iyi ve kötü âdet ayırımı yapmadan hepsini meşguliyet vermeleri açısından değerlendirmiş olmaktadır. Bununla birlikte birinci derece iradede yapılması istenen ilk şeyin âdetin yerine şeriatın ortaya koyduğu amellerin ikame edileceğini belirtmesi, şeriat ile sülûk arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. Birinci derece iradede gerçekleştirilmesi istenen son husus sâliklerin yöntemine uyulmasıdır. Tilimsânî'ye göre Herevî burada "sâliklerin yöntemi" diyerek sâlik ile âbidin yönteminin aynı şey olmadığına dikkat çekmek istemiştir. Çünkü âbid sülûk ehli değildir. O sadece şer'î ilmin gerektirdiği amelleri yapar, sülûk yoluna girişmez. Bundan dolayı âbidin tek makamı ibadet makamıdır. Sâlik ise tek bir makamla yetinmeyip sülûk makamlarını aşmaya çalışır. Sâlik ile âbid arasındaki bu fark, Herevî'nin anlatmaya çalıştığı yöntemdir. Dolayısıyla Tilimsânî, sâliklerin yöntemine uymak ile onların tamamladıkları makamlarda ilerlemenin kastedildiğini söylemiştir.⁵⁹⁵

İradenin ikinci derecesi hâlin sohbeti, ünsün rahatlığı ve kabzla bast arasında dengeyle yol katetmektir.⁵⁹⁶ Tilimsânî'ye göre hâlin sohbetine/birlikteliğine yoğunlaşmak gerekir. Bu yoğunlaşma ise kalbe gelen taarrufî vâride sıkıca sarılmak, taklit vasfını mükâşefe vasfıyla değişmek ve iman makamından cüzi iyân makamına nakille gerçekleşir. Tilimsânî, her bir makamda yapılması gereken amellerin varlığından bahseder. Buna göre üns makamının da bir ameli vardır ki bu amel sâlikî rahatlatıcı bir etkiye sahiptir. Bu durumda Herevî'nin bahsetmiş olduğu ünsün rahatlığı (تَرْوِيحُ الْأُنْسِ)

⁵⁹³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 172.

⁵⁹⁴ Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 107.

⁵⁹⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 172.

⁵⁹⁶ Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 107.

üns makamındaki amellerin sâlikî rahatlatmasını ifade eder. Diğer taraftan Herevî, ikinci derece irade kapsamında sâlikin kabz ve bast arasında seyrettiğini söylemiştir. Tilimsânî ise kabzın ilim, bastın ise mârifet kaynaklı olduğunu söylemiş ve bu ikisi arasında gidip gelmenin eksiklik olduğunu söyleyerek bu durumu işaret etmek üzere “bu derecenin sahibi, kabz ve bast arasındaki seyirden hâli değil” demiştir. Tilimsânî bu düşüncesi temel alındığında şerhte yer yer makamların ikinci ve üçüncü derecelerini açıklarken bahsettiği ilmin bağından kurtulma meselesi, kabz ile bast yani ilimle mârifet arasında gidip gelmenin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.⁵⁹⁷

Herevî, iradenin üçüncü derecesinde istikâmetin doğru oluşuyla yaşanan zühûl hâlinden ve edebi güzelleştirmeye yönelik çalışmaların devam etmesinin gerekliliğinden bahsetmiştir.⁵⁹⁸ Tilimsânî’ye göre zühûl, gaybet hâlini ifade etmektedir. Yani sâlikin sekr hâliyle müşâhedeye odaklanması manasındadır. Tilimsânî gaybet hâlinin ancak istikâmetin doğruluğundan sonra gerçekleşeceğini söyleyerek istikâmeti doğru olmayanın yaşayacağı gaybet hâlinin hatalı olacağına ve bunun da gaybet olmayacağına işaret ettiği söylenebilir. Öte yandan Tilimsânî’ye göre bu derecede bahsi geçen edebî güzelleştirilmesiyle Allah’a ve kullara karşı haklarının teslim edilmesinin gerekliliği vurgulanmıştır. Çünkü irade ehli, her hak sahibine hakkını teslim edecek iradeye de sahip olmalıdır.⁵⁹⁹

Tilimsânî’nin *Menâzil*’e getirdiği yorumlardan hareketle iradeyi, merkezine sâlikin gayretini esas aldığı bir makam saydığı anlaşılmaktadır. Buna karşın murâd makamındaki açıklamalarına bakıldığında Allah’ın fâil olduğu ve kulları arasından seçtiklerini belli yollara yönelttiği bir süreç gözlemlenmiştir. Yani Herevî ve Tilimsânî, irade ve murâdı iki ayrı makam olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim Herevî de murâd makamına, sûfîlerin irade ve murâdı ayırdıklarını belirterek başlamıştır.⁶⁰⁰

Herevî’ye göre murâd ismiyle işaret edilenler haberde bahsi geçen kişilerdir. Fakat *Menâzil*’in çoğu yerinde olduğu gibi burada da bahsedilen haberin içeriği aktarılmamıştır. Tilimsânî, haber ile Hz. Peygamber’den gelen (إِنَّ لِلَّهِ ضَنَائِينَ مِنْ خَلْقِهِ يُحِبُّهُمْ فِي عَافِيَةٍ وَإِذَا تَوَفَّاهُمْ إِلَىٰ جَنَّتِهِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ تَمُرُّ عَلَيْهِمُ الْفِتْنَةُ كَقَطْعِ الْمُظْلِمِ وَهُمْ فِي عَافِيَةٍ) “Allah’ın kulları içinden seçtikleri vardır. Onları afiyette diriltir, öldürdüğünde ise cennetine koyar.

⁵⁹⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 173.

⁵⁹⁸ Herevî, *Menâzili’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 107.

⁵⁹⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 173.

⁶⁰⁰ Herevî, *Menâzili’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 192.

Onlara karanlık gibi bir fitne geldiğinde bile onlar afiyettedir.”⁶⁰¹ rivayeti kastedilmiştir. Herevî murâd makamının birinci derecesinde bu rivayetteki söz konusu edilen kulların günah işlemek üzereyken Allah tarafından koruduğundan bahseder. Tilimsânî bu kulların seçilmişliğini cem‘ makamıyla irtibatlandırmıştır. Yani ona göre bu kişiler, sülûk yoluna girip cem' makamına erişebilsin diye küçüklüğünden beri isyan türü şeylerden tevbe ile korunmuştur. Onların günahlara meyli, sülûk sürecini kapsayabileceğinden Allah onların günaha giden yollarını sürekli kapatmıştır.⁶⁰²

Murâdın ikinci derecesinde Herevî, Allah'ın, hassasiyet gösterdiği kullarının hatalarını onların lehine çevireceğinden bahsetmiş ve bu bağlamda Hz. Süleyman'ın atı öldürmesini örnek vermiştir.⁶⁰³ Herevî'nin hatası lehine dönen seçilmiş kul olarak Hz. Süleyman'ı vurgulaması üzerine Tilimsânî öncelikle Hz. Süleyman'a atfedilen hatayı açıklamıştır. Tilimsânî'nin aktardığına göre Hz. Süleyman atları çok sever, onlarla meşgul olurdu. Bir gün atlarla ilgilenirken ikindi namazını -güneş batmadan önceki namaz- kılmayı unutmuş ve namazın vakti geçmiş idi. Hz. Süleyman bu olayı atlara ve onlara olan sevgisine bağlayarak atları öldürdü. Yani bineği olan hayvanları Allah'ı anmaktan alıkoydukları için kesti. Bu olay üzerine Allah, binek olarak rüzgârı Hz. Süleyman'ın emrine vermiştir.⁶⁰⁴ Tilimsânî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere Hz. Süleyman kendisini Rabbini anmaktan alıkoyan sebepleri -atları- ortadan kaldırmak suretiyle tevbe etmiş, Allah da onun tevbesini kabul ederek yeni bir binek -rüzgâr- bahşetmiştir. Bu durum hassasiyet gösteren kulların sürçmelerinin onların lehine döndürüldüğünü göstermektedir. Öte yandan Tilimsânî, Allah'ın bazen seçkin kullarının hatalarını tevbelerine sebep kılmayıp onları azarladığını göstermek üzere Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. Davud ve Hz. Yunus'u örnek vermiştir. Nitekim ﴿وَنَادِيهِمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْنَا لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ “*Rableri onlara, “Ben size o ağacı yasaklamadım mı ve şeytanın size apaçık bir düşman olduğunu söylemedim mi?” diye seslendi.*”⁶⁰⁵ ayetiyle Hz. Âdemi; ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ “*Allah buyurdu ki: “Ey Nûh! O senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı iyi olmayan bir iştir. Sakın hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi benden*

⁶⁰¹ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu‘cemu'l-evsât* (Kahire: Dâru'l-harameyn, 1995), 6/265; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 192.

⁶⁰² Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 111; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 192.

⁶⁰³ Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 112.

⁶⁰⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 193.

⁶⁰⁵ el-A'râf 7/22-23.

isteme! Ben cahillerden olmayasın diye sana öğüt veriyorum.”⁶⁰⁶ ayetiyle Hz. Nuh’u; ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ﴾ *“Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet; nefsin isteklerine uyma, sonra seni Allah yolundan saptırır. Kuşkusuz, Allah yolundan sapanlara, hesap verme gününü unutmaları yüzünden çok ağır bir azap vardır.”*⁶⁰⁷ ayetiyle Hz. Davud’u azarlamıştır.⁶⁰⁸ Tilimsânî bu örnekleri vererek seçkin kul olmalarına rağmen bazen azarlamaya dâçar olabileceklerine de dikkat çekmiştir. Aynı zamanda bir hususta daha Herevî’ye itirazını dile getirmiş olmaktadır.

Tilimsânî yukarıda Herevî’nin işaret edip açıklamadığı sürçmeleri de ortaya koymuştur. Fakat dikkat çeken bir başka husus israiliyata yer vermesidir. Ona göre Hz. Davud’un yaptığı hata, başka birinin nikâhında olan kadınla evlenmeyi arzulamasıdır. Allah bu durumdan hoşlanmadığı için iki meleği insan suretine sokarak aralarındaki davayı görmek için Hz. Davud’a göndermiş ve dava ile kendisine hatasını fark ettirmeye çalışmıştır. Çünkü iki adamdan birinin doksan dokuz koyunu olmasına rağmen diğer adamın bir koyununa da göz dikmiştir. Hz. Davud bu davada bir koyunu olan adamı haklı bulduktan sonra kendisinin içine düştüğü hatayı da fark edip hemen tevbe etmiştir. Bu durumda ilgili ayetteki doksan dokuz koyun Hz. Davud’un doksan dokuz karısına, bir koyun ise diğer adamın karısını ifade etmek üzere istiâre yapılarak uyarılmıştır.⁶⁰⁹ Tilimsânî’nin Hz. Davud’un bu olayına dair aktardığı bilgiler görebildiğimiz kadarıyla İslamî kaynaklarda yer almamaktadır. Öte yandan bu bilgilerin israiliyattan olduğu tespit edilmiştir.⁶¹⁰

Herevî, murâdın üçüncü derecesinde Allah’ın kulunu seçmesi ve kendisine tahsis etmesine ayırmıştır. Bunun için ise ateş aramaya giden Hz. Musa’yı örnek vermiştir. Nitekim Herevî’ye göre Allah Hz. Musa’yı kendisine seçince geriye sadece miâr (معَار) kalmıştır.⁶¹¹ Tilimsânî ise bu hususu açıklama noktasında cemâl⁶¹² ve celâl⁶¹³ âleminden

⁶⁰⁶ Hûd 11/46-47.

⁶⁰⁷ Sâd 38/26.

⁶⁰⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 193-194.

⁶⁰⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 194-195.

⁶¹⁰ *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Kitabi Mukaddes Şirketi, 2013), 325-245.

⁶¹¹ Herevî, *Menâzili’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 112.

⁶¹² Cemâl: Ümit gibi bast hâline neden olan makam. bkz. Abdürrezzâk Kâşânî, *Istîlâhâtü’s-sûfiyye*, 535.

⁶¹³ Celâl: Heybet, kabz, haşyet gibi şeyleri gerektiren makam. bkz. Abdürrezzâk Kâşânî, *Istîlâhâtü’s-sûfiyye*, 535.

bahsetmiştir. Buna göre Hz. Musa'ya celâl işaretleri verilmiştir. Bundan dolayı kendisi kabz ve kahr ehlidir. Yine celâl işaretlerinin verilmesinden dolayı peygamber olarak gönderildiği kavminin zorbalıklarına katlanmıştır. Cemâl işaretleri ise Hz. İsa'ya verilmiştir. Bundan dolayı kendisi bast ehlidir. Bu da onu yumuşak huylu kılmış ve kavmiyle savaşmasına engel olmuştur. Öte yandan Hz. Muhammed ise hem celâl hem cemâl işaretlerine sahiptir. Bu durum O'nun kemâlini göstermektedir.⁶¹⁴

Tilimsânî'nin irade ve murâd bâbında yaptığı yorumlar bu makamları ayrı müstakil birer makam olarak kabul ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte iradeyi sûfîlerin görüşlerinde olduğu gibi kulun iradesini Allah'a teslim etmesi; murâdı ise Allah'ın kulu seçmesi ve kendisine çekmesi manasında kabul ettiği anlaşılmaktadır.

3.5.2. Yakîn

Arapça'da "ilim, şüphenin kaldırılması ve işin gerçekleştirilmesi"⁶¹⁵ gibi manaları ifade etmek üzere kullanılan yakîn, tasavvufî açıdan "ârifin kalbinden şek ve şüphenin silinmesi, kendisiyle birlikte şüphenin bulunmadığı ilim" gibi tanımların yapıldığı bir kavramdır.⁶¹⁶ Kur'ân-ı Kerim'de yakîn kelimesi birçok yerde geçmektedir. Genel hatlarıyla "ölüm, kuşkusuz, kesin gerçek, kesin bilgi" manalarında kullanıldığı görülmektedir.⁶¹⁷ Hadislerde de ayetlerde olduğu gibi "iman, tasdik, kesinlik, ölüm" gibi anlamlar verilmiştir.⁶¹⁸

Sûfîler yakîn kavramını genel olarak "imanın ziyadeleşmesi, şüphenin kaldırılması, ilmin kalpte yerleşmesi, eşyanın hakikatini idrak, kesinlik" manalarında anlamıştır. Bu bağlamda Ebu Bekr el-Verrâk (ö. 280/893) yakîni kalbin dayanağı saymış, Sehl b. Abdullah (ö. 283/896) imanın fazlalaşmış hali olarak tanımlamış, Cüneyd-i Bağdâdî ise şüpheyi ortadan kaldıran ilim olarak değerlendirmiştir.⁶¹⁹ *el-Lum'a* müellifi Serrâc, bir şeye dair haber ile o şeyi görmek arasında fark olabileceği düşüncesinden yola çıkarak yakîn'in "kesinlik, kesin olarak bilmek" manalarını öne

⁶¹⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 196.

⁶¹⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 4/413; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4964.

⁶¹⁶ Memdûh ez-Zübî, *Mu'cemu's-sûfîyye*, 439; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 386.

⁶¹⁷ İlgili ayetler için bkz. Nisâ 4/157; el-Hicr 15/99; en-Neml 27/22; el-Vâkıa 56/95; el-Hâkka 69/51; et-Tekâsür 102/5,7.

⁶¹⁸ İmam Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar*, "İmâre", 1889; *Sünenü İbn Mâce*, "Fiten", 13 (No. 3977).

⁶¹⁹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, 121-122; Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 210-211, 263-264; İbn Kayyım, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/376.

çıkarmış ve bu bağlamda “Her yönüyle haber, görmek gibi olmaz.” hadisini zikretmiştir.⁶²⁰

Öte yandan Kur’ân-ı Kerim’de yakîn kavramının ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ “*Şüphesiz bu, kesin gerçeğin ta kendisidir.*”⁶²¹, ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾, “*Hayır! Keşke kesin bir bilgiyle bilmiş olsaydınız!*”⁶²², ﴿إِنَّمَا لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾, “*Sonra kuşkusuz onu gözünüzle ayan beyan göreceksiniz.*”⁶²³ ayetlerinde ilim (علم), ayn (عين) ve hak (حق) kelimeleriyle tamlama yapılarak kullanıldığı görülmektedir. Sûfiler bu ayetlerden hareketle yakîni ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn şeklinde derecelendirmeye tâbi tutmuşlardır. Sûfilerin bu tasnifin içeriğine yönelik görüşlerini tek tek incelemek yerine hepsini kapsayıcı mahiyette olan Kuşeyrî’nin görüşünü aktarmanın yeterli olacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda Kuşeyrî istidlalle yani delillendirme yöntemiyle elde edilen bilgi türünü ilme’l-yakîn, keşf yoluyla hâsıl olan bilgiyi ayne’l-yakîn ve ayan beyan görmekle gerçekleşmiş gibi olan bilgiyi hakka’l-yakîn olarak tanımlamıştır.⁶²⁴ Yakînin üçlü tasnifini farklı şekilde değerlendiren sûfiler olmakla birlikte genel kanaat Kuşeyrî’nin aktardığı gibidir.⁶²⁵

Herevî ve Tilimsânî yakîni ele alırken meseleye sûfilerin genel kanaatlerinde olduğu gibi ilim, ayn ve hak tamlamalarıyla yaklaşmışlardır. Öncelikli olarak bu iki ismin yakîni, seyrü sülûka niyet etmiş tâlibin bir bineği olarak değerlendirdiklerini ifade etmek gerekir. Yani onlara göre yakîn olmazsa kişinin ayağı seyrü sülûka sabit kalmaz. Öte yandan Herevî, yakîn makamını avâmın derecelerinin zirvesi⁶²⁶ sayarken havâssın ilk adımı olduğunu söylemiştir. Tilimsânî, Herevî’nin bu düşüncesini ele alırken yakînin, avâmın derecelerinin zirvesi sayılmasına katılarak kulların bu dereceye geldiğinde bittiklerini ifade sadedinde şu cümleyi kurmuştur: ﴿يَعْنِي أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا تَرَفُّوا، فَالْيَقِينِ﴾ “*Yani kullar ona -yakîne- yükseldiğinde biterler.*”⁶²⁷ Bu noktada yakîn makamının

⁶²⁰ Serrâc, *Lüma‘: İslâm Tasavvufu*, 68-69.

⁶²¹ el-Vâkıa 59/95.

⁶²² et-Tekâsür 102/5.

⁶²³ et-Tekâsür 102/7.

⁶²⁴ Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 179.

⁶²⁵ Farklı değerlendirme için bkz. Hücûrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-Mahcûb*, 439.

⁶²⁶ Herevî’nin (وَهُوَ غَايَةُ دَرَجَاتِ الْعَالَمَةِ) cümlesindeki (غَايَةُ) kelimesine “son” manasından başka zirve veya gaye manaları da verilebilir. Fakat ilgili cümlelerin devamında Herevî’nin yakîni, havâssın ilk adımları saymasıyla (غَايَةُ) kelimesine son manası verilmesi daha uygun olmaktadır. Tilimsânî’nin ilgili cümleyi (فَالْيَقِينِ يَنْتَهُونَ) şeklinde açıklaması da bunu göstermektedir.

⁶²⁷ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü’s-sâirîn*, 108; Tilimsânî, *Şerhu menâzili’s-sâirîn*, 177.

avâmın son makamı olup olmadığı akla gelmektedir. Bu soruya Tilimsânî'nin (يَتَّبَعُونَ) demesinden hareketle müspet cevap verilebileceğini ifade etmekle birlikte Herevî'nin kastettiği ve Tilimsânî'nin anladığı “avâmın” kim olduğuna da dikkat çekmek gerekir. Çünkü Herevî, yakîni, derecelerin zirvesi veya sonuncusu sayarken bunu avâma (الْعَامَّةُ) hasretmiş, Tilimsânî ise burada avâm ile âbidlerin (الْعَبَادُ) kastedildiğini söylemiştir. Bu durumda Herevî'nin avâm diye nitelediği kişiler Tilimsânî'ye göre âbidler olmaktadır. Yani bu durumda Tilimsânî'nin (وَهُوَ غَايَةُ دَرَجَاتِ الْعَامَّةِ) “Yakîn, avâmın derecelerinin zirvesidir.” cümlesindeki avâmı, âbidler şeklinde açıklaması ile yakînin âbidlerin son derecesi olduğu kanaatine ulaşılabilir.

Herevî, ayetlerde geçen ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn türlerini yakîn makamının dereceleri olarak ele almıştır. Buna göre ilme'l-yakîn birinci derece olup Hak ile kâim olana vâkıf olmak, Hak Teâlâ'dan zuhur edeni ve Hak için gâib olanı kabul etmekle gerçekleşir.⁶²⁸ Herevî, ilme'l-yakîn'in gerçekleşebilmesi için ilk olarak Allah'tan zuhûr eden bir şeyin ve gayb haberlerinin kabulünden bahsetmiştir. Manası kapalı olan bu ifadelerin Tilimsânî'nin izahıyla daha anlaşılır hale geldiği görülmektedir. Nitekim Tilimsânî'ye göre kabulü istenen şey peygamberlerin dünya ve ahirete yönelik getirdikleri gaybî bilgilerdir. Bunlar sırf Allah tarafından olduğu için kabul edilmelidir.⁶²⁹

Yakînin ikinci derecesi ayne'l-yakîndir. Bu ise istidrakle istidlalden, iyânla haberden müstağni olmak ve şühûdun ilmin perdelerini yırtmasıyla gerçekleşir.⁶³⁰ Tilimsânî bu noktada ilme'l-yakîn ile ayne'l-yakîni anlatmak üzere su ile suyun kaynağını örnek vermiştir. Buna göre ilme'l-yakîn ve ayne'l-yakîn suyun içinden aktığı kaynak kabul edilirse ilme'l-yakîn kaynağının, suyu nakletmek olduğunu ve ayne'l-yakîn kaynağının ise suyu keşf etmek olduğunu söylemiştir. Bu durumda ayne'l-yakîn gayba ait naklî bilgilerin gözle görülüyormuş gibi idrak edilmesi anlamına gelir. Burada nakille elde edilen bir bilginin bizzat görülmesi gibi bir durum söz konusu edilmiştir. Tilimsânî, Herevî'nin “şühûdun ilmin perdesini yırtması” (خَرَقَ الشُّهُودِ حِجَابَ الْعِلْمِ) cümlesini de nakilden bizâtihi görüp bilme bağlamında açıklamıştır. İlmin perdesi ve onun aşılmasına yönelik ifadeler, teze konu edilen şerh eserinde sıkça geçmektedir. Tilimsânî'ye göre ilim, perdelenmiş şeyin bilgisidir. Yani bir şey görülmemiş ama ona

⁶²⁸ Abdullah Herevî, *Tasavvufî Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 108.

⁶²⁹ Tilimsânî, *Şerhu menâzilü's-sâirîn*, 177.

⁶³⁰ Tilimsânî, *Şerhu menâzilü's-sâirîn*, 108.

dair haberler ulaşmış ise bu ilimdir. Öte yandan şühûd yani bizatihi görmek veya görmüş gibi olmak, perdeli şeyin perdesini kaldırmak suretiyle bilmektir.⁶³¹

Herevî, yakînin üçüncü derecesini hakka'l-yakîn olarak tespit etmiştir. Ona göre hakka'l-yakîn keşf güneşinin doğması, yakîn külfetinden kurtulmak ve hakka'l-yakînde fenâ olmaktır. Tilimsânî'ye göre Herevî “keşf güneşinin doğması” cümlesi ile yakînin gereklerinin gerçekleşmesini ve ilim tavrının sınırlayıcı resminden meşhudda istiğrak olarak kurtulmayı kastetmiştir.⁶³² Hatırlanacağı üzere ayne'l-yakîn derecesinde ilim, perdeli şeylerin bilgisi olarak tanımlanmış ve ayne'l-yakîn ile birlikte bu bilgilerin görülmesi ve görülür gibi olması söz konusu edilmişti. Tilimsânî, bu düşüncesini hakka'l-yakîn derecesinde de sürdürerek ayne'l-yakînde müşahede edilen şeylere odaklanmak suretiyle ilmin sınırlayıcılığından kurtulmayı hedeflemiştir. Hakka'l-yakînin gerçekleşmesi veya gerçekleştiğinin göstergesi olarak sunulan son hususlar yakînin külfetinden kurtulmak ve yakînde fenâ olmaktır. Tilimsânî, yakînin kişiye eda edilmesi gereken birtakım sorumluluklar yüklediği kanaatindedir. Herevî'nin kastettiği külfet de tam olarak bu sorumluluklardır. Tilimsânî'ye göre bu sorumluluklardan kurtulmanın yolu ise tevhidde fenâ olmaktır. Bu şekilde yakînin resmi yani yakîne sahip olduğunun bilgisi de görmezden gelinerek yakînden kurtulmuş olunur.⁶³³

Yakîn makamındaki görüşlerine bakıldığında Tilimsânî'nin kaynak ve su metaforuyla ilme'l-yakîn ve ayne'l-yakîni bilgi aracı olarak değerlendirdiği, hakka'l-yakîni ise keşfin tam anlamıyla yerleşmesi ve kişinin yakîne takılıp kalmaması için onda fenâ olmak şeklinde ele aldığı görülmüştür.

3.5.3. Fakr

“Maddî ve manevî olarak muhtaçlık hâli, fakirlik ve yoksulluk” manalarına gelen fakr, tasavvufî literatürde “kişinin her daim Allah'a muhtaç olduğunu bilmesi, ancak Allah ile zengin olması” şeklinde tanımlanmıştır.⁶³⁴ Fakr kelimesi ve türevleri Yahudilerin bir iftira olarak fakirliği Allah'a isnat etmeleri⁶³⁵, Allah'ın kendisinin

⁶³¹ Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 177-178.

⁶³² Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 108; Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 178.

⁶³³ Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 178.

⁶³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 37/3444; Memdûh ez-Zûbî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 318.

⁶³⁵ Âl-i İmrân 3/181.

zengin, insanların fakir olduğunu bildirmesi⁶³⁶, insanın Allah'ın vereceği her hayra muhtaç olduğunun beyanı⁶³⁷, zekâtın fakirlere de verilmesi⁶³⁸ gibi konuların işlendiği ayetlerde yer almaktadır. Hadislerde ise maddi varlığın yokluğu anlamındaki fakirlikten bahsedildiği, Hz. Peygamber'in fakirlikten Allah'a sığınmayı tavsiye ettiği, bununla birlikte fakir ve yoksul inanlara sabırlı olmaları gerektiğini zira fakirlerin zenginlerden daha önce cennete gireceğine yönelik sabır sebebi olacak ifadelerin yer aldığı görülmektedir.⁶³⁹

Sûfiler fakrı, maddi yoklukla da irtibatlı olarak manevî muhtaçlık üzerinden açıklamıştır. Sûfilerin fakr anlayışını özellikle ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾ “*Ey insanlar! Allah'a muhtaç olan sizlersiniz.*”⁶⁴⁰ ayeti özetlemektedir. Çünkü onlara göre insan ayette de vurgulandığı gibi her işte Allah'a muhtaçtır. Fakat bu muhtaçlık utanılacak veya kurtulmaya çalışılacak bir muhtaçlık olmayıp aksine sadece Allah'a muhtaç olma hâli kazanılması istenen yüce bir makamdır. Nitekim Serrâc ve Hücvirî, fakrın ve fakirin yüceliğini, Allah'ın onu ayetlerde zikretmesiyle ilişkilendirmiş, Kuşeyrî ise fakirler vesilesiyle diğer insanların rızkının bollaştığını söyleyerek fakirlerin önemine dikkat çekmiştir.⁶⁴¹ Öte yandan fakr maddî ve manevî anlamda muhtaçlığı ifade etmesi hasebiyle iki şekilde ele alınmıştır. Maddi fakirlik mal ve servetten yoksunlukken⁶⁴² sûfilerin vurgulamaya çalıştığı fakr, manevi olmakla birlikte mal ve serveti elde bulundurmamaya önem göstermeleri açısından maddi fakirlikle de irtibatlıdır. Manevi fakr, daha çok zühd karakterinin bir tezahürü olarak açıklanabilir. Zira sûfiler, dünyaya meyletmemek adına mala mülke değer vermemiş, azla yetinmiş, yamalı giyinmiştir. Öte yandan manevî fakr, sûfilerin kastettikleri ve kazanılmasını istedikleri bir makamdır. Çünkü Allah'a muhtaçlık ve bunun idraki anlamına gelen manevî fakr, Allah'ın ayette⁶⁴³ vurguladığı bir hâldir. Sûfilerin Allah'a muhtaçlığı öncelemelerinin bir başka sebebi Yahudiler “*Kim Allah'a güzel bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder.*”⁶⁴⁴

⁶³⁶ el-Fâtır 35/15; Muhammed 47/38.

⁶³⁷ el-Kasas, 28/24.

⁶³⁸ et-Tevbe 9/60.

⁶³⁹ İmam Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, "Bedü'l-halk" 8, (No. 3241); *Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*, "Müsnedü Amr b. el-Âs", 6570.

⁶⁴⁰ el-Fâtır 35/15.

⁶⁴¹ Serrâc, *Lüma': İslâm Tasavvufu*, 47; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 359; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, 85.

⁶⁴² Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/198; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, 86.

⁶⁴³ el-Fâtır 35/15.

⁶⁴⁴ el-Bakara 2/245.

meâlindeki ayete karşılık Allah'ın servetini yitirdiğini ve insanlardan borç istediğini söyleyerek alay etmeleri olabilir. Yahudilerin bu davranışından sonra ﴿يَلْقَىٰ لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُمِبُ مَا قَالُوا وَقَتَلْنَاهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ “Allah fakirdir, biz zenginiz” diyenlerin sözünü andolsun ki Allah işitmiştir. Hem bu söylediklerini hem de haksız yere peygamberleri öldürmelerini elbette (bir tarafa) yazacağız ve “Yakıcı azabı tadın!” diyeceğiz.”⁶⁴⁵ ayeti nâzil olmuştur. Bu durumda Allah'a iftira atanların aksine sûfîler Allah'a muhtaçlıklarını ikrar ederek hem gerçeği dile getirmiş hem de onlara muhalefet etmişlerdir.

Menâzil müellifi Abdullah Herevî, fakrı, genel sûfî kanaatine benzer olarak “mülkiyeti görmemek” şeklinde tanımlamış ve bu tavrın kazanç olduğundan bahsetmiştir.⁶⁴⁶ Tilimsânî ise fakr anlayışını insanın gölge varlık olduğu düşüncesi üzerine kurarak insanın kendi benliği de dâhil olmak üzere hiçbir şeye sahip olmadığını dile getirmiştir. Zira bir benliğe sahip olduğunu iddia eden kimsenin fakr sıfatıyla vasıflanamayacağı kanaatindedir.⁶⁴⁷

Öte yandan Herevî fakrı, ilk derecesi zâhidlere ait olmak üzere üç derecede ele almıştır. Ona göre bu derecedeki fakr, dünyanın⁶⁴⁸ elden ve gönülden çıkarılmasına yönelik bir çabayı ifade etmektedir. Bu çaba gereği dünya talep edilmez, elde tutulmaz, yerme niyetiyle bile olsa dünyadan bahsedilmez. Tüm bunlarla dünyadan kurtulmak hedeflenir.⁶⁴⁹ Tilimsânî üslubu gereği anlaşılır ve karşı çıkılacak bir nokta olmadığında Herevî'nin görüşlerine çok bir katkı yapmamıştır. Fakrın birinci derecesinde böyle bir durum görülmekle birlikte sadece “dünyayı elde tutmamak” ifadesinin doğru anlaşılmasına yönelik bir açıklama yaptığı görülür. Çünkü Tilimsânî'ye göre ilgili ifade ile cimrilik kastedilmiştir.⁶⁵⁰ Tilimsânî'nin bu şekilde bir izah yapması yanlış algı ve uygulamaların önüne geçilmesi açısından önemlidir. Zira Herevî'nin ifadelerinden “elde avuçta ne varsa terk edin” gibi bir mana çıkarılabilecekken Tilimsânî'nin yaptığı açıklamayla birlikte “dünya malını tasadduk etmede cimri olunmaması” şeklinde daha uygun bir anlam ortaya çıkmış olmaktadır.

⁶⁴⁵ Âl-i İmrân 3/181.

⁶⁴⁶ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 110.

⁶⁴⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 186.

⁶⁴⁸ Sûfîler dünya diyerek varlıkta kendilerini Hak'tan ayırabilecek her şeyi anlatmaya çalışırlar.

⁶⁴⁹ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 110.

⁶⁵⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 186.

Fakrın ikinci derecesi “geçmişe dönerek fazlı mütalaa etmek” şeklinde tespit edilmiştir.⁶⁵¹ Tilimsânî’ye göre bu cümlede yer alan ve geçmişe dönerek görülmesi istenen fazl (الفضل), Allah’ın bir lütuf olarak insanı var etmesidir. Bu durumda şarih, insanın varlık sahasına çıkarılmasını bir lütuf olarak değerlendirmiş olmaktadır. Çünkü ona göre insan var edilirken onun bu süreçte hiçbir etkisi olmayıp tercih ve takdir tamamen Allah’a aittir.⁶⁵² Herevî, geçmişe yönelik mütalaaı ifade ettikten sonra bunun aslında “ameli görmekten kurtulmak, hâllerin şühudunun kesilmesi ve makamları mütalaa etme kirinden arınmak” olduğunu belirtmiştir. Tilimsânî’ye göre Herevî’nin bahsettiği bu unsurlardaki ortak vurgu, kişinin kendisine bir ehemmiyet atfetmemesi üzerinedir. Çünkü insanın varlığı Allah’ın bir lütfudur, yani kişi varlığını kendi kazanmamıştır. Tilimsânî bu düşüncesinden yola çıkarak amelin zâta bağlı olduğunu söyleyerek amellerin de lütuf kabilinde düşünülmesini ister. Bu durumda kişi amelini görerek herhangi bir kibre veya benzer bir şeye maruz kalmaz. Aynı durum hâller için de geçerlidir. Yani hâlleri de Allah vergisi bir durum şeklinde değerlendirmek gerekir.⁶⁵³ Tilimsânî’nin buraya kadar yaptığı açıklamalarının, insanın her yönüyle Allah’a muhtaçlığını ortaya koymaya yönelik olduğu görülmektedir.

Üçüncü derece fakr (صِحَّةُ الإِضْطِرَّارِ وَالْوُقُوعُ فِي يَدِ الْمُتَقَطِّعِ الْوَحْدَانِيِّ وَالِإِخْتِيَّاسُ فِي بَيْدَاءِ قَيْدِ التَّجْرِيدِ) şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁵⁴ Herevî’nin ifadelerindeki kapalılık ve bunu gidermek için açıklama yapmaması, ilgili cümleleri izaha muhtaç hâle getirmektedir. Bu noktada Tilimsânî’nin katkısı önemlidir. Nitekim (صِحَّةُ الإِضْطِرَّارِ وَالْوُقُوعُ فِي يَدِ الْمُتَقَطِّعِ الْوَحْدَانِيِّ وَالِإِخْتِيَّاسُ فِي بَيْدَاءِ قَيْدِ التَّجْرِيدِ) cümlesi tek başına ele alındığında “ihtiyacın doğruluğu, kesen vahdaniyetin eline düşmek ve tecrîd bağına hapsolmek” gibi bir çeviri yapılabilir ki bu durumda anlaşılabilirliği kaybolmaktadır. Öte yandan Tilimsânî bu cümledeki (الإِضْطِرَّارِ) ızdırâr kelimesine zorunluluğu görme; (الْمُتَقَطِّعِ الْوَحْدَانِيِّ) ve (قَيْدِ التَّجْرِيدِ) ifadelerine cem’ mertebesi manasını vererek ilgili cümleyi “kulun cem’ mertebesinde boyun eğmek zorunda olduğunu görmesi” şeklinde anlamış ve üçüncü dereceyi cem mertebesi bağlamında değerlendirmiştir.⁶⁵⁵ Herevî’nin ifadeleri üzerinden görüşlerini serdeden Tilimsânî, fakrın birinci derecesini maddi anlamdaki fakirliği de içeren dünyaya meyletmemeye ayırmış, ikinci derecede insanın, insan olması hasebiyle muhtaç bir

⁶⁵¹ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü’s-sâirîn*, 110.

⁶⁵² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 187.

⁶⁵³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 187.

⁶⁵⁴ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü’s-sâirîn*, 110.

⁶⁵⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 188.

varlık olduğu gerçeği üzerinden izah etmiş ve üçüncü derecede ise cem‘ mertebesine varan sâlikin Allah’a olan ihtiyacı çerçevesinde ele almıştır.

3.6. Vâdi

Vâdiler bölümü (قسم الأودية) içinde işlenen makamlara bakıldığında bu kısmın daha çok ilim ifade eden kavramları kapsadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ihsân, ilim, hikmet, basiret, firâset, tazîm, ilhâm, sekîne, tuma’nînet ve himmet makamlarına yer verildiği görülmektedir.

3.6.1. İhsan

Arapça’da ihsan “kötülüğün zıddı, iyilik, ihlas, murâkabe”⁶⁵⁶ manalarında kullanılırken tasavvufî olarak “kulun Allah’ın isim ve sıfatlarını mülâhaza ettiği makam, ibadetlerin edası sırasında Allah’ın önündeymiş gibi düşünmek ve Allah’ın huzurunda olmanın şuurunda olmak” anlamlarına gelmektedir.⁶⁵⁷

Güzellik ve iyilik anlamına gelen (حُسْنٌ) hüsn kelimesi birçok türeviyle Kur’ân-ı Kerim’de geçmekle birlikte bu türevlerden biri olan ihsan kavramı Allah’a saygıyı, itaati ve buna bağlı olarak ortaya çıkan güzel davranışları, başta anne ve baba olmak üzere insanlara karşı yapılması emredilen iyilik ve güzellikleri, ihlaslı olmayı ve iyiliklere karşılık verilen şeyi ifade etmektedir.⁶⁵⁸ Hz. Peygamber’in hadislerinde ise ihsanı konu edilen ayetlerde olduğu gibi bir işi en iyi şekilde yapmak, insanlara iyilikle davranmak, iyiliklere verilen karşılık ve ibadetleri Allah’ı görüyormuş gibi eda etmek manalarında kullanılmıştır.⁶⁵⁹

Herevî de diğer sûfiler gibi ihsanı, Cibril hadisi üzerinden anlamış ve ihsanın ilk derecesini kasta (القصدُ) ayırmıştır. Ona göre birinci derecedeki ihsan, onu ilimle süslemek, azimle uygulamak ve hâl cihetinden saflaştırmakla gerçekleşir.⁶⁶⁰ Tilimsânî ilmin tehzibi (بتَهذيب العلم) ibaresindeki tezhibe ıslah (الإصلاح) yani düzeltme manası vererek

⁶⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/878; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 1/156.

⁶⁵⁷ Memdûh ez-Zûbî, *Mu‘cemu’s-sûfiyye*, 32; Abdürrezzâk Kâşânî, *Istulâhâtü’s-sûfiyye*, 42-43; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 181.

⁶⁵⁸ İlgili manaları ifade eden ayetler için bkz. el-Bakara 2/60, 83; en-Nisa 4/36, 62, 125; el-Mâide 5/13; el-En‘âm 6/151.

⁶⁵⁹ İmam Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “İmân” 1 (No. 50); İmam Müslim, *el-Müsnedü’s-sahîhi’l-muhtasar*, “es-Sayd ve’z-Zebâih”, 57; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* “Zebâih”, 3 (No. 3170).

⁶⁶⁰ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü’s-sâirîn*, 113.

niyetin, ilmin gerektirdiği şekilde yapılıp şeriatı aykırılık teşkil etmemesi olduğunu belirtmiştir. Birinci derece ihsanın hâsıl olması için niyetin şer'î ilimle düzeltilmesinden sonra niyete konu edilen şeyin eyleme dönüştürülmesi gerekmektedir. Bu noktada Tilimsânî, kararlı olmanın önemine vurgu yaparak bir niyetin fiiliyata geçirilmesinde azmin gerekliliğine dikkat çekmiştir. Herevî niyetteki ihsanın tahakkuku için son olarak hâlin saf hale getirilmesini (وَتَصْفِيَّتُهُ خَالًا) dile getirmiştir. Tilimsânî ise bu hâle doğru (صَحِيح) sıfatını eklemiştir. Bu durumda Tilimsânî, Herevî'den farklı olarak hâlin hem saf hem de doğru olmasını istemiştir. Bir hâlin tashihine yani doğrulanmasına yönelik yöntemler, bu makamın ikinci derecesinde işlendiğinden Tilimsânî'nin buna dair görüşleri ilgili kısma bırakılmıştır.⁶⁶¹

İhsanın ikinci derecesi hâllerde gerçekleşir. Hâllerdeki ihsan ise hâllerin kıskanılarak gereğinin yapılması, hâllerin zarafetinden ötürü gizlenmesi ve hâllerin doğrulanmasıyla hâsıl olur.⁶⁶² Tilimsânî'ye göre hâller, vâridât cinsinden olup onların bir kısmı kesbî bir kısmı ise vehbîdir. Buna göre hâllerin kesbî kısmı salih amel karşılığında verilirken Allah'ın lütuf olarak verdiği kısım ise vehbîdir. Tilimsânî hâllere riayet edilmesinin gerekliliğine vurgu yaparak hâlin hükümlerine boyun eğilmediğinde hâllerin değişebileceğini hatta kaybolabileceğini bildirmiştir. Bundan dolayı sâlik, içinde bulunduğu hâlin hükmüne göre hareket etmelidir. Herevî'nin "hâllerin kıskanılması" ifadelerinden anlaşılması gereken de hâllerin değişebilme ihtimaline karşı onların hükmüne uyarak koruma altına alınmasıdır. Yoksa burada bahsi geçen kıskançlık başkalarından kıskanmak değildir. Bununla birlikte Tilimsânî hâllerin kıskanılması bağlamında sâlikin kazandığı veya kendisine lütfedilen hâllerin insanlara açıklanmaması gerektiğini ifade eder. Ancak hâllerin gizlenmesi başkalarının kıskanmasına bir önlem amacıyla değildir. Zira hâllerin gizlenmesindeki maksat, bilinmesiyle herhangi bir faydanın sağlamamasının yanı sıra zarara yol açma ihtimalidir. Öte yandan bu hâllerin gizlenmesi zarafetin de gereğidir. Zira bu hâlleri insanlara açıklamak, hâllerin kirlenmesine hatta kibre sebep olabilmektedir. Tüm bu sebeplerden ötürü sâlikin yaşadığı hâli saklaması uygun görülmüştür.⁶⁶³

Herevî ikinci derece ihsanda son olarak hâllerin doğrulanması gerektiğinden bahsetmiş ama buna dair bir yöntem belirtmemiştir. Tilimsânî ise hâllere bâtil şeylerin

⁶⁶¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 201.

⁶⁶² Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 201.

⁶⁶³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 201-202.

de bulaşabileceğini söyleyerek hâllerin neden tashihe muhtaç olduğunu bu şekilde açıkladıktan sonra hak ve bâtil hâllerin tespitinin nasıl yapılacağını izah etmiştir. Bu noktada daha önce aynı hâlleri yaşayanların ortak tecrübelerine ve sûfîlerin genel tecrübesinden yararlanmaya dikkat çekmiştir. Buna göre vâridât cinsinden olan misâl ve havâtîf, kişinin sağından başlıyorsa bu hâller hak ve doğrudur. Tam tersi şekilde bu sayılanlar sol taraftan geliyorsa bunlar da genel itibarıyla bâtildir. Aynı şekilde hak hâller kişiye mutluluk, keyif ve canlılık katarken içinde bâtil unsurların bulunduğu hâller kişiye tembellik, uyku ve vücut azalarına ağrı vermektedir.⁶⁶⁴ Tilimsânî'nin hâllere dair yaptığı açıklamalardan anlaşılmaktadır ki hâller vâridât türü şeylerdir. Bir kısmı kesbî bir kısmı vebîdir. Kişi kendisine gelen hâlin onda bıraktığı etkiye bakarak o hâlin hak veya bâtil olduğunu anlayabilir. Nitekim hak bir hâl kişiye mutluluk ve canlılık verirken yalan bir hâl kişiye uyku ve tembellik hissi verip kişinin vücudunda ağrılara sebep olmaktadır.

Herevî, ihsanın üçüncü ve son derecesini vakte (في الوقت) tahsis etmiş ve vakitteki ihsanı “müşahededden ayrılmamak, himmete kimseyi dâhil etmemek ve sürekli Allah'a hicret etmek” şeklinde açıklamıştır.⁶⁶⁵ Tilimsânî ise Herevî'nin bu derece için sarf ettiği cümleleri perdenin kendilerinden tamamen kalktığı temkin ehli, hâlleri kuvvetli müşâhede ehli ve hâlleri zayıf müşâhede ehline değinerek açıklamıştır. Zira Tilimsânî'ye göre bu derecede ifade edilenler, kendilerinden perdenin tamamen kalktığı temkin ehli hariç kimseye fayda vermeyecek tavsiyelerdir. Çünkü Herevî burada müşahededden ayrılma imkânı olan kimselere müşahededden ayrılmama tavsiyesinde bulunmuştur. Tilimsânî'ye göre isteğe bağlı olarak müşahededden ayrılmak Allah'tan başkasıyla veya suretlerle meşgul olmaktır. Buna ise ancak perdenin tamamen kalktığı temkin ehli güç yetirebilir. Yani onlar, istedikleri zaman halk âlemiyle istedikleri zaman emr âlemiyle meşgul olabilen kişilerdir. Öte yandan hâlleri kuvvetli müşâhede ehli ve hâlleri zayıf müşâhede ehli müşahededden isteğe bağlı ayrılmaya güç yetiremeyeceklerinden burada sadece temkin ehli muhatap alınmıştır. Bu durumda perdenin tamamen kalktığı temkin ehline “Siz müşahededden ayrılmaya güç yetirebilirsiniz ama bunu tercih etmeyin.” denilmiş olmaktadır. Aynı şekilde Herevî'nin (وَلَا تُخْلِطْ بِهَمَّتِكَ أَحَدًا وَلَا تَجْعَلْ هِجْرَتَكَ إِلَى الْحَقِّ سَرْمَدًا) cümleleri de her şeyin sadece Allah'a has kılınmasına yönelik bir çaba çerçevesinde “himmetin de hicretin de sadece Allah

⁶⁶⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 202.

⁶⁶⁵ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzili's-sâirîn*, 113.

amaçlanarak yapılması” şeklinde yorumlanmıştır. Çünkü Tilimsânî’ye göre kişi bir işte Allah’ın yanında başka bir amaç daha edinmişse Allah’a olan niyet kirlenmiş sayılır. Bundan dolayı Allah’a yönelen kişinin Allah dışındaki tüm amaçlardan kurtulması gerekir.⁶⁶⁶ Tüm bunlardan sonra Tilimsânî’nin ihsana yaklaşımı ele alındığında ihsanın birinci derecesinde “bir işi iyi ve tam yapmak”; ikinci derecesinde hâlleri temizleyerek ya da doğruluğunu teyit ederek “güzelleştirmek ve temizlemek”; üçüncü derecesinde vakti Allah’a tahsis ederek “Allah’a, O’nu görüyormuşçasına hakkıyla kulluk etmek” manalarını öne çıkarıp bu çerçevede yorumlar yaptığı söylenebilir.

3.6.2. İlim-Marifet

“Bilmek, tanımak ve cehaleti gidermek”⁶⁶⁷ gibi manalar verilen ilim, sûfiler tarafından zâhir ve bâtın olmak üzere iki şekilde ele alınmıştır. Buna göre hadis, tefsir, fıkıh disiplinlerinin sağladıkları bilgiye ilim/zâhirî ilim; ilham ve keşf türü araçlardan edinilen bilgiye ise bâtınî ilim denilmiştir.⁶⁶⁸ Kur’ân-ı Kerim’de ilim kelimesi pek çok ayette yer almaktadır. Genel itibarıyla bir şeyin bilinmesini ve bildirilmesini ifade etmekle birlikte bilinen veya bildirilen şeyin içeriği itibarıyla farklı anlamlar verilmiştir. Bu çerçevede ayetlerdeki ilim kelimesine kesin bilgi, vahiy, din, delil, aklî ve tecrübî bilgi gibi manalar verildiği söylenebilir.⁶⁶⁹

Abdullah Herevî’nin ilim tanımına bakıldığında bilgiyi sağlama ve delille irtibatını öne çıkardığı görülmektedir. Zira ona göre ilim, delille sabit olup kişideki cehaleti gideren şeyin adıdır. Derecelendirme kısmında ise açık, gizli ve ledün ilminden bahsetmiştir. Buna göre ilmin birinci derecesi açık ilim (عِلْمٌ جَلِيٌّ) olmaktadır.⁶⁷⁰ Tilimsânî, Herevî’nin zikrettiği açık ilmin mahiyeti üzerinde durarak tecrübe, his, meşhur derecesindeki rivayetler ve gözle görmekle edinilen tüm bilgi ve verilerin açık ilim kapsamında olduğunu belirtmiştir. Zira bunların hepsi ya akıl ya da delille ortaya çıkarılan bilgilerdir.⁶⁷¹ Bu durumda Tilimsânî’ye göre açık ilim ya da ilmin birinci derecesi, zâhirî ilim kapsamına giren bilgi türlerine ait olmaktadır.

⁶⁶⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 202-203.

⁶⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/3083-3084; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 184.

⁶⁶⁸ Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/188.

⁶⁶⁹ İlgili anlamlar için bkz. Ziyad Al-Rawashied, *Kur’ân’da İlim Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 198-199.

⁶⁷⁰ Abdullah Herevî, *Menâzili’s-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 114.

⁶⁷¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 204.

Menâzil'de ilmin ikinci derecesinin gizli ilim (عِلْمٌ خَفِيٌّ) olduğu belirtilmiştir. Tilimsânî'ye göre bu ilim çeşidinin ismi mârifettir. Bu ilmin gizli olarak isimlendirilmesi, birinci derece sahipleri söz konusu olduğunda böyledir. Zira onlar henüz bu dereceye ulaşamadıklarından buradaki ilim onlara gizli kalmıştır. Bu noktada Tilimsânî, mârifeti elde edebilecek kişinin profilini ortaya koymaya başlamıştır. Çizilen profile göre dünya ve alakalarından kurtulmuş, haram ve şehvet gibi beşeri kirlerden temizlenmiş, halis niyetli ve kalbi her an Allah ile olan, ibadetini cennet ümidi veya cehennem korkusuyla yapmayan kişiler mârifeti elde edebilir. Bu özelliklerin kazanılmasında ise baş etken riyâzettir. Dolayısıyla mârifet ismiyle anılan bilgi türüne ulaşma yolu riyâzet ve mücâhededen geçmektedir. İkinci derece ilmin sağladığı bilgilerin içeriğine gelince bu derece ilmin, mârifetleri (مَعَارِفٌ) ortaya çıkardığı ifade edilmiştir. Tilimsânî'nin düşüncesinde mârifetler, cem' hâline yani ferdâniyet makamına işaret ederler. Bu durumda kul ikinci derecedeki ilmi -mârifeti- elde etmekle "Allah vardı O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu" (كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ مَعَهُ) makamına yönlendirilmiş olur.⁶⁷²

Herevî ilmin üçüncü derecesini ledünnî ilme (عِلْمٌ لَدُنِّي) tahsis etmiş ve bu ilimle gayb arasında perde olmadığını belirtmiştir.⁶⁷³ Tilimsânî'ye göre ledünnî ilim, çalışma olmaksızın şühûd ile kazanılan ilmi ifade etmektedir. Bu ilim çeşidinin "ledünnî" olarak isimlendirilmesi ise (فَوَجَدَ عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا اتَّقَانَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) "*Derken, kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik.*"⁶⁷⁴ ayetinden hareketlidir. Çünkü bu ayette Allah, Hz. Musa'ya kendi katından bir ilim verdiğini belirtirken bunu (مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) şeklinde ifade etmiştir. Buradan hareket eden sûfiler ilmin bu çeşidine ledünnî ilim demişlerdir. Öte yandan Tilimsânî ledünnî ilmi, mârifetin bir parçası saymıştır. Bu durumda Herevî'ye muhalefet ederek ilmin üçüncü derecesinin fazlalığına işaret etmiş olmaktadır. Zira Tilimsânî ilmin ikinci derecesinin marifet olduğunu belirtmişti. Diğer taraftan Tilimsânî'nin ledünnî ilmi mârifet olarak kabul etmesi, bu ilmin cem' mertebesiyle olan irtibatından söz etmeyi de gerektirmektedir. Zira Tilimsânî'ye göre mârifet ile cem' mertebesi arasında sınır yoktur. Mârifet ile cem' mertebesi arasındaki perdenin kalkmasının bir getirisi olarak

⁶⁷² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 205.

⁶⁷³ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn: Tasavvufa Yüz Basamak*, 114.

⁶⁷⁴ Kehf 18/65.

ledünnî ilimle zâtî tecellinin sonuçlarının görülebileceği ya da öğrenilebileceği söylenebilir.

Kelime kökü itibariyle ilim kavramıyla eş anlamlı sayılmakla birlikte kullanıldığı disiplin ve mensupları tarafından ilimden üstün görülen bir bilgi türü ve kaynağı daha vardır. Bu bilgi türü “manevî tecrübe yoluyla Allah’a, isim ve sıfatları ile bunların tecellilerine dair bilgi” şeklinde tanımlanabilecek bilgiyi ifade eden mârifettir.⁶⁷⁵ Mârifet kelimesi bizzat Kur’ân-ı Kerim’de yer almamakla birlikte fiil olarak “bilmek ve tanımak” manalarında pek çok ayette yer almaktadır.⁶⁷⁶ Sûfîler mârifet hakkında pek çok görüş serdetmiş ve mârifetin konusunu Allah’a, ilâhî sır ve hakikatlere, nefse, mevcudatın haline ve birtakım gaybî hususlara hasretmişlerdir.⁶⁷⁷ Onların görüşlerini özet bir şekilde vermesi açısından Kelâbâzî’nin mârifet tanımı aktarılabilir: “Eşyanın bâtını ve iç yüzünü keşfetmek suretiyle elde edilen bilgilere mârifet denir.”⁶⁷⁸ Kelâbâzî’nin bu tanımına göre mârifet, eşyayı hakikati üzere görmeyi ifade etmektedir. Hücvirî de Kelâbâzî’ye yakın bir görüşle mârifeti “muamele ve hâle eşlik eden bilgi” olarak tanımlamıştır.⁶⁷⁹ Kuşeyrî ise mârifeti, sırların keşfi olarak anlamakla birlikte mârifeti ortaya çıkaracak süreci şöyle aktarmıştır:

Bu kişi Hakk’ı önce sıfat ve isimleriyle tanıyarak, sonra Hakk ile olan muamelesinde sıdk ve ihlas üzere bulunur. Sonra kötü huylardan ve bu huylara ait afetlerden temizlenerek arı hale gelir. Daha sonra Hakk’ın kapısında uzun uzadıya bekler ve daimî suretle kalbi itikâf halinde bulunur. Bütün bunların semeresi ve sonucu olarak Allah Teâlâ’dan güzel bir teveccühe nail olur. Allah onun bütün hâllerinde sıdk üzere olmasını sağlar, o kimseden nefsin hevâcis ve havâtırı kesilir, o kimse kendisini Allah’tan başkasına davet eden hiçbir şeye kulak vermez duruma gelir. Böylece kul; halka yabancı, nefsinin afetlerinden beri ve uzak olur. Allah’tan başkası ile sükûnet ve huzur bulma ve Hakk’tan gayrısını mülâhaza etme durumundan temizlenir. Sırren ve ruhen Allah Teâlâ ile münacaatı devam eder. İlâhî kudretin tasarruflarının ne şekilde cereyan ettiğine dair olan sırları Hakk Sübhânehu ve Teâlâ’nın tarifi ve talimi ile alır. İşte o zaman böyle kimseye ârif denir. Onun bu hâli ise mârifet ismini alır.⁶⁸⁰

Kuşeyrî’nin mârifeti anlattığı bu pasaja göre mârifet bir sürecin ardından gelen durumu ifade etmektedir. Tasavvufun isimlerinden birinin ilm-i mârifet (مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ) olduğu düşünülecek olursa Kuşeyrî’nin anlattığı sürecin aynı zamanda tasavvufî eğitimi tarif ettiği de söylenebilir.

⁶⁷⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 236.

⁶⁷⁶ el-Enâm 6/6; el-A’râf 7/7.

⁶⁷⁷ Salih Çift, “Sufilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet”, *XVII. Kalam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu 1* (2012), 217-218.

⁶⁷⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, 101.

⁶⁷⁹ Hücvirî, *Kesfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 439.

⁶⁸⁰ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Türkçe 398.

Abdullah Herevî ise ilim ve mârifeti ayrı iki makam olarak ele almış ve mârifeti .⁶⁸¹ Tilimsânî, Herevî'nin mârifet tanımındaki إحاطة بعين الشيء كما هو. olarak tanımlamıştır. Herevî'nin mârifet tanımındaki bu ibarenin bir şeyin Hak Teâlâ'yla olma ve bulunma durumuna işaret ettiğini belirterek mârifeti “eşyanın O'nun zâtında ve sıfatında idrak edilmesi” şeklinde tanımlamıştır. Buna göre mârifeti, varlıkları Allah ile görme hali veya eşyanın Allah katındaki durumunun idrak edilmesi olarak anladığı söylenebilir.⁶⁸²

Diğer taraftan Herevî'nin üç derecede farklı mârifet türlerinden bahsettiği görülür. Bu mârifet türlerinden birincisi sıfat ve vasıflara ait olandır.⁶⁸³ Tilimsânî'ye göre Herevî'nin sıfat diye bahsettikleri aslında esmâ-i hüsnâ yani Allah'ın isimleridir. Bu noktada Tilimsânî, varlık ile Allah'ın isimleri arasındaki irtibatı ortaya koymak üzere esmâ-i hüsnâdaki her bir ismin karşılığının mevcudatta görüldüğünü söylemiş ve bunu şevâhîd (شَوَاهِدٌ) kavramıyla açıklamıştır. Bu bağlamda Hâlık (الْحَالِقُ) ve Rezzâk (الرَّزَّاقُ) isimlerini örnek göstermiştir. Buna göre Allah'ın yaratıcılığını ifade eden Hâlık isminin göstergesi (شَوَاهِدٌ/شَاهِدٌ) varlıkların yaratılması, Rezzâk isminin göstergesi de kulların rızıklandırılmasıdır. Tilimsânî, Allah'ın isimlerinin varlıktaki tezahürünü fark edebilme noktasında ise insanın sırrına verilen bir nurdan söz etmektedir. Ona göre bahşedilen bu nur, idrak seviyesini artırmak suretiyle kişinin dikkatini yaratmanın varlıktaki izleri üzerine çeker.⁶⁸⁴

Mârifetin ikinci derecesi, zât ile sıfat arasındaki tefrikanın düşmesiyle olan zâtın mârifetidir. Herevî'ye göre bu mârifet türü cem'in ilmiyle tespit edilir, fenâ meydanında tasfiye olur, bekâ ilmiyle kemal bulur ve cem'in hakikatini izler.⁶⁸⁵ Tilimsânî zâtın mârifetini ele aldığı bu bölümde iki kavramın farkına dikkat çekmiştir: Zâtın mârifeti (مَعْرِفَةُ الذَّاتِ) ve zâtî mârifet (المَعْرِفَةُ الذَّاتِيَّةِ). Zâtî mârifet, cem'de fenâ olmakken zâtın mârifeti ise mevsufun hakikatinde şühûdî olarak Allah'ın isimlerine şahit olunmasıdır. Bunun ardından Allah kulunu, eşyaya kendi zâtının nazarıyla görme hâline hazırlar ve zâtın mârifeti bu şekilde gerçekleşir. Buna göre zâtın mârifetini “birinci derecede belirtilen ilâhî isimlerin izlerinin görülmesinden sonra meydana gelen ve Allah'ın nazarından

⁶⁸¹ Herevî, *Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 141.

⁶⁸² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 367.

⁶⁸³ Herevî, *Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 141.

⁶⁸⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 367-368.

⁶⁸⁵ Herevî, *Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 141.

müşâhede etme durumu” olarak izah etmek mümkündür. Zira Tilimsânî’nin, zâtın mârifetini zâtın şühûdu (شُهُودُ الدَّاتِ) olarak anlaması bu sonuca götürmektedir.⁶⁸⁶

Tilimsânî aynı şekilde bu mârifetin tespitinin izahını yaparken cem‘in ilmi (عِلْمُ) (الْجَمْعُ ile cem‘ (الْجَمْعُ) arasında da bir ayırımı da gitmiştir. Bu ayırımı göre cem‘ makamında O’ndan başka hiçbir şey olmadığından eşya tespit edilemez. Bununla birlikte cem‘in ilminde henüz kirler ve izler (الرُّسُومُ) temizlenmediğinden eşyanın durumu tespit edilebilir. Ancak kişiye fenâ vârid olduğunda cem‘ ilmindeki ve mârifet ilmindeki bu izler tasfiye edilmeye ve temizlenmeye başlanır. Bundan dolayı ikinci derece mârifetin, söz konusu kir ve izlerin arınmaya başlamasıyla cem hâline yaklaştırdığı ifade edilmiştir.⁶⁸⁷

Herevî üçüncü derece mârifeti “tarifin mahzında müsteğrak olan mârifet” şeklinde tanımlayarak bu mârifetin hâssü’l-havâssa ait olduğunu belirtmiştir.⁶⁸⁸ Tilimsânî, Herevî’nin tanımından hareketle ona itiraz ederek bahsedilen mârifetin hâssü’l-havâssa değil de havâssa ait olabileceğini söylemiştir. Çünkü Herevî’nin üçüncü derece diye aktardığı mârifetin özellikleri ikinci derecedekiyle ortak noktalar taşımaktadır. Zira üçüncü derece denen mârifet, tarif edilebilen bir mârifet olarak aktarılmıştır. Ancak hâssü’l-havâssa ait olması gereken üçüncü derece mârifet, kirlerden ve izlerden arınmış bir şekilde Ma‘ruf’un vücudunda istiğrak olması hasebiyle bu mârifete amel, hâl ve makam gibi sebep ve vesilelerle ulaşamayacağını ifade etmiştir. Zira Tilimsânî’ye göre üçüncü derece mârifette her türlü iz yok olduğundan onun tanıtılması da imkân sınırlarını zorlamaktadır.⁶⁸⁹

3.6.3. İlham

Arapça’da ilham kelimesi “bir şeyi yutturmak, içirmek; kalbe koymak, haber vermek” manalarında kullanılmaktadır.⁶⁹⁰ Tasavvufî istilahlarda ise “kalbe gelen bilgi, anlam, iyilik hissi ve hayır duygusu” gibi manalar verilerek tanımlanmıştır.⁶⁹¹ İlham kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de tek bir yerde (فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوِيَهَا) “Yemin olsun... Ona kötü

⁶⁸⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 369.

⁶⁸⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 369.

⁶⁸⁸ Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 141.

⁶⁸⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 371-372.

⁶⁹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 4/106; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân*, 2/586; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 5/4088.

⁶⁹¹ Abdürrezzâk Kâşânî, *Istîlâhâtü’s-sûfiyye*, 78; Memdûh ez-Zübî, *Mu‘cemu’s-sûfiyye*, 38; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 183-184.

ve iyi olma yeteneklerini yerleştirene”⁶⁹² ayetinde, nefse iyi ve kötünün telkin edildiğini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Öte yandan bazı ayetlerde yer alan *وَأَوْحَيْتُ، وَأَوْحَى، يُوحِي*, bu ifade kalıplarının ilham manasında olduğu belirtilmiştir. Müfessirler bu bağlamda Hz. Musa’nın annesine⁶⁹³, Havârlilere⁶⁹⁴, bal arısına⁶⁹⁵, meleklerle⁶⁹⁶, yere ve göğe⁶⁹⁷ vahyedilmesini ilham ve fehmettirmek manasında değerlendirmiştir.⁶⁹⁸ İlham kavramı Hz. Peygamber’in hadislerinde ise “vermek, kolaylaştırmak, sevk etmek” gibi manalarında kullanılmıştır.⁶⁹⁹

Tasavvufî kültürde ilham, beş duyu organıyla bilinmeyen gaybî bilgiyi edinme aracı olarak görülmüş ve keşf, havâtır bu çerçevede değerlendirilmiştir.⁷⁰⁰ Öte yandan sûfler ilham yerine daha genel bir kavram olan vâridi veya havâtırı tercih etmişlerdir. Nitekim Kuşeyrî’ye göre kalbe gelen hitâba genel olarak havâtır denirken bunlar melekten, şeytandan veya Allah’tan olabilmektedir. İsimlendirmenin değişmesi de bu noktadan hareketle olmaktadır. Yani havâtırın kaynağı şeytan ise buna vesvâs, Allah ise hâtır-ı Hakk, melek ise ilham denir.⁷⁰¹ Ebû Tâlib el-Mekkî de benzer bir ayırıma giderek havâtırın hayra yönlendirenini ilham olarak tanımlamıştır.⁷⁰² Aynı şekilde ilhamın hayra yönelik olduğuna dair Hücvirî *Keşfu’l-mahcûb*’da şöyle bir rivayet aktarmaktadır:

“Ebu Said bir zamanlar Nişabur’dan çıkıp Tûs’a gitmeye karar vermişti. Yolda aşılması gereken ve soğuğu şiddetli olan bir dağ vardı. Burayı geçerken ayakları donmuştu. Dervişin biri içinden fotasını ikiye bölüp Ebu Said’in ayaklarını sarmaya çalıştı. Fakat gönlü bu işe razı olmamıştı. Çünkü fota cidden çok güzeldi. Tûs şehrine gelince sohbet meclisinde şeyhin şeytanın vesvesesi ile Hakk’ın ilhamı arasındaki farkı izah buyur diye ondan ricada bulunmuşum. Dedi ki : “Sana, Ebu Said’in ayaklarının üşümemesi ve donmaması için fotanı yırt demeleri ilham, bu işi yapmaktan seni alıkoyan şey ise vesvesedir.”⁷⁰³

⁶⁹² eş-Şems 91/8.

⁶⁹³ el-Kasas 28/7.

⁶⁹⁴ el-Mâide 5/111.

⁶⁹⁵ en-Nahl 16/68.

⁶⁹⁶ el-Enfâl 8/12.

⁶⁹⁷ Zilzâl 99/4-5.

⁶⁹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Atfîş (Kahire: Dâru’l-kütübü’l-mısırıyyi, 1964), 13/250; Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâikü’t-tevîl*, 1/1/458, 2/221; Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/98.

⁶⁹⁹ İmam Müslim, *el-Müsnedü’s-sahîhi’l-muhtasar*, “Cennet”, 2835; Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, “Dea’vât”, 69 (No. 3483).

⁷⁰⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 39-40.

⁷⁰¹ Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 177.

⁷⁰² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı Kütü’l-kulûb*, 1/126.

⁷⁰³ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-Mahcûb*, 227.

Hücvirî'nin aktardığı bu olayda görüldüğü üzere kişiyi hayra sevk eden vârid ilham olarak değerlendirilirken hayırdan alıkoyan şeylerin kaynağı olarak şeytan ve nefis gösterilmiştir.

Herevî, *إنه كان قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون وإنه إن كان في أمتي هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب*, “Sizden önce gelip geçen ümmetler içinde “muhaddesûn” denen kimseler vardı. Eğer benim ümmetimin içinde de bunlardan bir kimse varsa o muhakkak Ömer b. Hattâb’dır.”⁷⁰⁴ hadisinden hareket ederek ilham makamının “muhaddesûn”a ait olduğunu ifade etmiş fakat onların kimler olduğundan bahsetmemiştir. Tilimsânî ilham bâbını şerh etmeye başlarken Herevî'nin bahsettiği muhaddesûnu mükâşefe ve keramet ehli olarak tanımlamıştır. Bu durumda ilham, keşf ve keramet ehli kimselere has kılınmış bir makam olmaktadır. Öte yandan Herevî ilham ile firâset arasında bir kıyaslama yaparak ilhamın firâsetten üstün olduğunu vurgulamıştır. Çünkü firâset nadiren gerçekleşen ve hükmü olmayan bir durumken ilham her an hazırdır.⁷⁰⁵

Abdullah Herevî peygamberlere gelen vahyi de ilham çerçevesinde değerlendirmiş ve ilhamın birinci derecesini nebilerin ilhamına ayırmıştır. Buna göre nebilerin ilhamı vahiy olması açısından kesinlik arz etmektedir.⁷⁰⁶ Tilimsânî, ilhamın vahiy olarak isimlendirilmesine karşı olmakla birlikte arı gibi cansız varlıklara yapılan vahiy⁷⁰⁷ ile peygamberlere fehmettirmenin⁷⁰⁸ ilham kapsamında ele alınabileceğini ifade etmiştir. Vahyin ilham kapsamına alınamayacağı hususunda Tilimsânî'nin tavrı net olmakla birlikte Herevî'ye saygısından olsa gerek onun sözlerini bir şekilde makamla irtibatlandırmaya çalıştığı görülür. Nitekim Herevî'nin vahyi ilhama dâhil etmesini, sözlük anlamlarından hareketle irtibatlandırmış ve bu çaba doğrultusunda vahiy ve ilhamın “bir şeyi hızlıca ve gizli olarak bildirmek” manasına geldiğini aktarmıştır.⁷⁰⁹

İlhamın ikinci derecesi, gözle görülecek şekilde gerçekleşen ilhamdır. Perdenin yırtılmaması, haddin aşılmaması ve hataya düşürmemesi bu derece ilhamın sıhhat şartları olarak tespit edilmiştir.⁷¹⁰ Tilimsânî'ye göre ilham gibi keşif türü şeyler temsille

⁷⁰⁴ Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar*, "Fadâilü's-sahâbe", 2398.

⁷⁰⁵ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 117; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 223.

⁷⁰⁶ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 117.

⁷⁰⁷ en-Nahl 16/68.

⁷⁰⁸ el-Enbiyâ 21/79.

⁷⁰⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 224.

⁷¹⁰ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 117.

veya temsilsiz gelebilir. Temsil ile gelene örnek olarak Hz. Peygamber'e miraçta sunulan süt ve içki dolu kaplar vermiştir. Hatırlanacağı üzere Hz. Peygamber süt dolu kabı seçince fitratı seçtiği bildirilmişti. Tilimsânî'ye göre bu hadisedeki süt fitrat ile temsil edilerek sunulmuştur. Aynı şekilde rüyadaki bal ve arı, helal rızık ile ilm-i esrarı temsil etmektedir. Bu örneklerle anlatılmak istenildiği üzere ilham gibi keşf türü şeyler temsilli ve temsilsiz gelebilir. Bu durumda Herevî'nin bu derecedeki ilhamı gözle görülür (عیاناً) diye vurgulaması ikinci derecedeki ilhamın temsilsiz olacağı şeklinde yorumlanmıştır. Tilimsânî'ye göre ilhamın sıhhatini gösteren şartlardan “perdeyi yırtmaması” ile vârid olan ilham veya keşfin hiç kimseye anlatılmaması kastedilmiştir. Çünkü bu tür şeylerin başkasına aktarılması istikâmeti bozabileceği gibi keşfin de kaybolmasına sebeptir. Tilimsânî, ikinci derece ilham için ifade edilen sıhhat şartlarından geriye kalan ikisini ilham ile kehanet farkına dikkat çekerek açıklamıştır. Buna göre kehanet kişiyi günaha, haddi aşmaya ve hata yapmaya sevk ederken ilhamda böyle bir durum söz konusu değildir. Yani vârid olan şey günah veya hataya sebebiyet veriyorsa bu ilham değil kehanettir. Çünkü kehanet hata üzerine kurulu olduğundan kişiye onun ulaşmasıyla günah ve hata ortaya çıkar.⁷¹¹

Herevî, ilham makamının üçüncü derecesini “sadece tahkikin gözüne görünen ve sırf ezelin gözünden konuşan ilham” olarak tespit etmiştir.⁷¹² Tilimsânî, tahkiki bir göz olarak değerlendirmiş ve bu derece ilham ile eşyanın hakikatının bu göz için ortaya çıkarıldığını belirtmiştir. Herevî'nin bu ilhamı anlatırken sırf (صَرَفًا) demesi ona akıl ve his cinsinden herhangi bir şeyin karışmadığını belirtmek içindir. Çünkü bu derecedeki ilham sırf ilâhî idrak mahsulüdür. İlâhî idrakten hâsıl olması hasebiyle bu ilhamı/keşfi ancak tahkik makamındakiler anlar, ehli menkûl⁷¹³ ve ehli ma'kûl⁷¹⁴ ise bu ilhama muhalefet ederler.⁷¹⁵

Öte yandan Herevî, üçüncü derecedeki ilhamın “ezelin ‘aynından konuştuğunu (وَيَنْطِقُ عَنْ عَيْنِ الْأَزَلِ) söylemiştir. Tilimsânî, Herevî'nin bu cümlesindeki ezeli, ezeli olan Hak olarak açıklamış ve Allah'ın, bazı kullarının kalbine “ezel dili” ile konuştuğunu belirtmiştir. Tilimsânî'ye göre Allah, kalbe gelen mana ve hikmetlerin

⁷¹¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 224-225.

⁷¹² Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 117.

⁷¹³ Ehl-i menkûl: Perdenin arkasındaki gizlenmiş manaları anlayamayanlar. bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 225.

⁷¹⁴ Ehl-i ma'kûl: İlimleri düşünce ve fikre dayananlar. bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 225.

⁷¹⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 225.

insanlara anlatılmasını vacip kılmıştır. Fakat bu ilhamlar anlatılırken insanların seviyelerine inmek gerekir. İnsanların akıllarına göre hitap etmek ise ancak temsille olabildiğinden bu vacibin edası için temsiller kullanılmalıdır. Tilimsânî bu temsillerin, vâridi anlatmak üzere kullanıldığına dikkat çekerek temsilin hayalî veya cismanî olabileceğini belirtmiş ve asıl olanın bu hâlleri yaşamak olduğuna işaret etmiştir. Bununla birlikte temsilin hayalî de olabileceğinin ifade edilmesinden hareketle tasavvufî metinlerdeki ibarelerin bir hakikati veya keşfi dile getiren hayalî temsiller de olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Tilimsânî gelen vâridin temsille anlatılması noktasında “müşebbihe”⁷¹⁶ ve “mücessime”⁷¹⁷ gibi hata yapılmaması için uyarıda bulunmuştur. Çünkü ona göre bu gruplar temsillere takılıp, onların manalarına odaklanmadıkları için sapıtılmışlardır.⁷¹⁸

Tilimsânî ilhamın birinci derecesinin vahye ayrılmasını uygun bulmamakla beraber burada bahsi geçen vahyi arıya, Hz. Musa'nın annesine, peygamberlere fehmettirmek manasında yapılmış vahiy gibi değerlendirerek açıklama yolunu tutmuştur. İnsana Allah ve melek dışında şeytan ve cinlerden ilham türü şeylerin gelebileceğini bilen Tilimsânî, bu gerçekten hareket ederek ilhamın ikinci derecesinde sâlikin kendisine gelen vârid hususunda yanılmaması için onun sıhhat şartlarını ortaya koymuş ve bu bağlamda ilham ile kehanetin farkına dikkat çekmiştir. İlhamın üçüncü derecesinde ise ancak tahkik ehlinin anlayabileceği bir ilhamdan bahsetmiş ve bunların anlatılması noktasında karşılaşılabilecek muhtemel problemlere değinmiştir. Bu çerçevede gelen ilham türü şeylerin temsil ile anlatılmasının gerekliliğini ifade ederken müşebbihe ve mücessimenin düştüğü hatanın sebebini ortaya koyarak bu konuda uyarıda bulunmuştur.

3.6.4. Hikmet

“Adalet, ilim, hilm” gibi manalara gelen hikmet, tasavvufî literatürde uygulama ve tecrübeyle kazanılan doğru bilgiyi ve eşyanın hakikatini öğrenmeyi ifade etmek üzere

⁷¹⁶ Müşebbihe: Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları O'na benzetme sonucuna götüren inançtaki kişileri ifade etmek üzere kullanılan isim. bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156-158.

⁷¹⁷ Mücessime: Allah'ın cisim olduğunu düşünenleri veya O'na, cismanî özellikler atfedenleri ifade etmek üzere kullanılan bir terim. bkz. İlyas Üzüm, “Mücessime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/448-449.

⁷¹⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 226-227.

kullanılmaktadır.⁷¹⁹ Kur’ân-ı Kerim’de hikmet, hüküm ve hakîm kelimeleri sıkça geçmektedir. Hikmet (الْحِكْمَةُ) formunda geçen ayetler incelendiğinde genel olarak hikmetin, peygamberlere ve bazı kimselere verilen özel bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Hikmetin konu edildiği ayetlerde bazı peygamberlere kitabın yanında hikmetin de verildiği ifade edilmektedir. Söz gelimi ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَصُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ “Allah’ın sana lütfu ve esirgemesi olmasaydı onlardan bir grup seni yanıltmaya yeltenmişti; hâlbuki onlar ancak kendilerini saptırırlar, sana hiçbir zarar veremezler. Allah sana kitabı ve hikmeti indirmiş, bilmediğini sana öğretmiştir. Sana Allah’ın lütfu gerçekten büyük olmuştur.”⁷²⁰ ayeti, Hz. Muhammed’e kitabın yanı sıra hikmetin de indirildiğini belirtmektedir. Öte yandan ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ “O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nail olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar.”⁷²¹ ayeti, hikmetin peygamber olmayan kişilere de verildiğini göstermektedir. Müfessirler gerek peygamberlere gerek peygamber olmayan kişilere verilen hikmetin manasına dair çeşitli görüşler bildirmiştir. Kısaca belirtmek gerekirse müfessirlere göre hikmet “nübüvvet, sünnet, hüküm, şariat, anlayış gücü, sözde isabet yeteneği, ledünnî ilim ve Kur’ân’ın incelikleri” manalarına gelmektedir.⁷²² Aynı şekilde hadis kaynakları incelendiğinde hikmet kavramıyla “faydalı ilim, güzel söz, Kur’ân ve anlayış gücü, basiret, mârifet ilmi” manalarının ifade edildiği görülmektedir.⁷²³

İlk dönem sûfi müelliflerin hikmet hakkındaki görüşleri incelendiğinde kelime manasına ve ayetlerdeki anlam yelpazesine uygun olarak hikmeti farklı yönlerden ele aldıkları görülmektedir. Mesela Yahyâ b. Muâz’ın “dünya ateşini serinleten yelpaze” şeklinde açıklaması, hikmetin dünyaya olan meyli kesici özelliğinin öne çıkarıldığı bir

⁷¹⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 2/343; Abdürrezzâk Kâşânî, *İstulâhâtü's-sûfiyye*, 224; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 169.

⁷²⁰ en-Nisâ 4/113.

⁷²¹ el-Bakara 2/269.

⁷²² Cafer et-Taberî, *Câmiu'-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Müessesetü'r-risâle, 2000), 5/576; *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1/160; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-tevîl*, 1/220; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme (Dâru Taybe, ts.), 1/700.

⁷²³ İlgili manalara gelen hadisler için bkz. İmam Müslim, *el-Müsnedü's-sahihi'l-muhtasar*, “İmân”, 263; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Zühd”, 15 (No. 4169).

tanımdır.⁷²⁴ Aynı şekilde Hakîm et-Tirmizî'nin “ilâhî sırlara muttali olmak” tanımlaması, hikmetin bir bilgi çeşidi kabul edildiğini göstermektedir.⁷²⁵ Serrâc hikmetin Hz. Peygamber'e ait sünnet ve yaşantı olduğunu söylemesi, hikmetin amele dönük yönü ifade etmektedir.⁷²⁶ Öte yandan Kelâbâzî hikmeti kendi başına bir ilim sayarak onu âdeta tasavvufla eş değer görmüştür.⁷²⁷ Benzer şekilde Ebû Tâlib el-Mekkî de hikmeti kalbe atılan ve onunla ilmin genişlediği bir nur kabul ederek onu ilmin kaynağı saymıştır.⁷²⁸ Kuşeyrî ise hikmetin elde edilişine değinerek onu bulanların açıklıkta bulduğunu söylemiş ve tasavvufî eğitimindeki riyâzet ve mücâhedenin hikmeti cezbedeceğine işaret etmiştir.⁷²⁹

Herevî hikmet makamını ﴿الْحِكْمَةُ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَدْرَأُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar.)⁷³⁰ ayetiyle delillendirmiş ve onu “bir şeyi yerli yerine koymak” şeklinde tanımlamıştır.⁷³¹ Tilimsânî ise bir şeyi yerli yerine koymayı, hikmet sahibi kimsenin vasfı olarak kabul etmekle birlikte hikmetin böyle tanımlanmasına karşı çıkmış ve hikmeti “eşyanın hakikatine muttali olmak, sebep ile sebebi gerektiren şeylerin irtibatını bilmek ve bir şey için gereken şartların gereklerini bilmek” şeklinde tanımlamıştır.⁷³² Tilimsânî'nin tanımı sûfilerin genel kanaatleriyle örtüşmekle birlikte burada dikkat çeken bir diğer husus, Herevî'nin tanımına itiraz etmesidir. Onun itirazı ve yeni bir şey önermesi, şarihlerin faaliyet alanının sadece ana metni açıklamak ve yorumlamaktan ibaret olmadığını göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Herevî'ye göre hikmetin ilk derecesinde gerçekleştirilmesi gereken şeyler vardır. Bunlar her şeye hakkını vermek ve bir işi vaktinden önce yapmamaktır.⁷³³ Yani her bir varlığa veya vakte karşı sorumluluğun yerine getirilmesi ile bir işe vaktinden önce girişilmemesi birinci derece hikmetin kapsamında değerlendirilmiştir. Tilimsânî'ye göre

⁷²⁴ Serrâc, *el-Lüm'a*, 275, 279; Serrâc, *Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 237, 241.

⁷²⁵ Mustafa Kara, “Hikmet (Tasavvuf)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/519.

⁷²⁶ Serrâc, *el-Lüm'a*, 130, 147; Serrâc, *Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 101, 119.

⁷²⁷ Kelâbâzî, *Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 132.

⁷²⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı Kütü'l-Kulûb*, 1/77.

⁷²⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 82; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 136, 236.

⁷³⁰ el-Bakara 2/269.

⁷³¹ Abdullah Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn*, 114.

⁷³² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 209.

⁷³³ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 114.

her şeye hakkını maddi olarak verebilmek mümkün olmadığından Herevî'nin bu yöndeki sözü “varlığın Allah tarafından yaratılması hasebiyle doğal bir hakka sahip olduğunu bilmek ve buna karşı çıkmamak” şeklinde anlaşılmalıdır. Öte yandan Tilimsânî, her şeye hakkının verilebilmesi için “eşyanın hakikatinin” bilinmesini gerekli görmüş ve hakların ancak “eşyanın hakikatinin” bilinmesinden sonra verilebileceğini söylemiştir. Yani bu noktada ilk olarak eşyanın hakikati bilinmelidir. Bu durum zor değildir. Zira Tilimsânî'ye göre her bir Mümin, Hz. Âdem'in torunu olması hasebiyle eşyanın hakikatine muttali olmaya adaydır. Çünkü ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ “ve Âdem'e bütün isimleri öğretti.”⁷³⁴ ayetinde belirtildiği üzere hikmetin tamamı Hz. Âdem'e öğretilmiş ve kendisi halife kılınmıştır. Ona öğretilen şeyler ise miras yoluyla Müminlere geçtiğinden eşyanın hakikatini bilmek hususunda her müminin şansı vardır. Bahsi geçen bu hilafet mirasının verildiği kişiler, eşyaya hakkını tam olarak verirler.

Tilimsânî, Hz. Âdem'den tevarüs eden mirasın gerçekleştirilmesi noktasında erkek ve kadın ayırımına gitmiştir. Buna göre hilafet mirası erkeklere tam, kadınlara ise yarım verilir. Erkek kendisine verilen mirası tam olarak gerçekleştiremezse, eksik bıraktığı kısım kadar kadın mertebesinden sayılır. Kadın mertebesinden sayılması ise makamlardan kadınlara has kılınan kısım kadar haz almasını gerektirir. Kadınlara gelince Tilimsânî onlara, hilafet mirasının yarısının verildiğini söylemiştir. Fakat onlara verilen yarı miras, sorumluluklarının azalması açısındandır. Ancak kadınlar da kendilerine verilen mirası tahakkuk ettiremedikleri kısım kadar yarım insan derecesinde sayılırlar. Şunu da hatırlatmakta fayda var ki kadınlara verilen yarım hilafet mirası, aslında tam hükmündedir. Bundan dolayı Tilimsânî, kadınların da insan-ı kâmil mertebesine erişebileceğini ve böyle kişilerin var olduğunu da bildirmiştir.⁷³⁵

Herevî'ye göre ikinci derece hikmet, yasaklama veya serbest bırakma gibi durumlarda Allah'a güvenmeye dayanır.⁷³⁶ Tilimsânî'nin ikinci derece hikmet için yaptığı yorumlara bakınca hikmetin kelime manasına uygun olarak açıklandığı görülmektedir. Zira Tilimsânî, Herevî'nin buradaki cümlelerini yorumlarken hikmet kavramının anlamlarından adalet ve hayrı ön plana çıkarmıştır. Nitekim Allah'ın insanları cehennem gibi şeylerle korkutması veya haram bir şeyin engellenmesinde birtakım hikmetler olduğunu belirtmek suretiyle hayır anlamını; insanların iyiliklerine

⁷³⁴ el-Bakara 2/31.

⁷³⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 209-210.

⁷³⁶ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 114.

fazlasıyla, kötülüklerine ise misliyle karşılık vereceğini söyleyerek adalet anlamını vurgulamış olmaktadır.⁷³⁷

Hikmetin üçüncü derecesi “istidlalde basirete, irşatta hakikate ve işarete gayeye ulaşmak” şeklinde tespit edilmiştir.⁷³⁸ Bu haliyle bakıldığında Herevî’nin neyi kastettiğini anlamak güçtür. Bu noktada Tilimsânî’nin yorum ve açıklamaları önem arz etmektedir. Nitekim “istidlalinde basirete ulaşmak” (أَنْ تَبْلُغَ فِي اسْتِدْلَالِكَ الْبَصِيرَةَ) cümlesi tam anlaşılabilir değildir. Tilimsânî’ye göre bu cümle ile “istidlalle ortaya konan aklî ve naklî ilimlerin hakikatlerine basiretin vesilesiyle ulaşmak” kastedilmiştir. Benzer bir durum “irşadında hakikate ulaşmak” (أَنْ تَبْلُغَ فِي إِرْشَادِكَ الْحَقِيقَةَ) cümlesi için de geçerlidir. Tilimsânî bu cümledeki hakikat (الْحَقِيقَةَ) ile cem‘ mertebesinin kastedildiğini söyleyerek anlaşılır hale getirmiştir. Bu durumda Tilimsânî’ye göre Herevî “eğer kişi sülûk yaptırın şeyhler gibi irşad ehli olmak istiyorsa önce cem‘ mertebesine ulaşmalı” demek istemiştir. Aynı şekilde “işaretinde gayeye ulaşmak” (أَنْ تَبْلُغَ فِي إِشَارَتِكَ إِلَى الْغَايَةِ) cümlesi de Tilimsânî’nin açıklamalarından sonra daha anlaşılır hale gelmiştir. Tilimsânî’ye göre bu cümlede kastedilen kişiler, işaret ettiklerinde sadece istenen gayeye işaret eden vücûd ehli kimselerdir. İşaretleri ise Allah’tan haber vermektir. Dolayısıyla bu son cümle ile vücûd ehlinin Allah hakkında verdikleri haber yani yüce gaye kastedilmiş olmaktadır.⁷³⁹

Hikmet ile ilgili söylenenleri özetlemek gerekirse Tilimsânî, hikmetin birinci derecesinde bahsi geçen “her şeye hakkını vermek” cümlesinden hareket ederek eşyanın hakikatinin bilinmesinin gerekliliğine değinmiş, ardından eşyanın hakikatinin bilinmesini ise Hz. Âdem’den tevarüs eden hilafet mirasının tam anlamıyla gerçekleşmesiyle irtibatlandırmıştır. Daha sonra Hz. Âdem’den gelen mirasın tahakkuk ettirilmesi açısından erkek ve kadın ayırımı yaparak onların sorumluluk alanlarının birbirinden farklı olduğuna dair bilgiler vermiştir. Yani Tilimsânî birinci derecedeki hikmet ile Allah’ın Hz. Âdem’e öğrettiği esmâ ilmini anlamıştır. İkinci derecedeki hikmet ile adalet ve hayır manaları üzerine odaklanıldığı ve Herevî’nin cümlelerinin bu bağlamda yorumlandığı görülmüştür. Üçüncü derecedeki hikmet ise daha çok basiret manası üzerinden açıklanmıştır.

⁷³⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 211.

⁷³⁸ Abdullah Herevî, *Menâzili’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 114.

⁷³⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 211-212.

3.7. Hâller

Hâl kavramı tasavvufî literatürde herhangi bir gayret gerektirmeksizin kalpte oluşan sevinç, hüzn, rahatlık, gam, şevk veya daralma gibi geçici durumları ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır.⁷⁴⁰ Herevî'nin hâller başlığı altına aldığı kavramlara bakınca genelde sâlikin geçici olarak yaşadığı durumları bu başlık altında topladığı görülmektedir. Herevî bu çerçevede muhabbet, gayret, şevk, kalak, ataş, vecd, dehşet, heyemân, berk ve zevkine yer vermiştir.

3.7.1. Muhabbet

Arapça “sevmek, meyletmek, hoşlanmak, beğenmek, buğzun zıddı”⁷⁴¹ manalarına gelen muhabbet, Allah'a duyulan iştıyakı dile getirmek için kullanılan ve sevginin şiddetini fade edecek şekilde kullanılmaktadır.⁷⁴² Muhabbet kelime olarak Kur'ân'da ﴿أَنْ أَفْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَفْذِفِيهِ فِي النَّيِّمْ فَلْيُلْقِهِ النَّيِّمُ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَالْفَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ﴾ (Onu sandığa koy ve ırmağa bırak; böylece ırmak onu kıyıya çıkarırsın ve benim de düşmanım, onun da düşmanı olan biri onu alsın. (Ey Mûsâ!) Senin üzerine kendimden bir sevgi bıraktım ki (sevilesin), nezâretim altında büyütülüp yetiştirilesin.”⁷⁴³ mealindeki ayette yer almaktadır. İlgili ayette Allah, Hz. Musa'ya, düşmanları tarafından sevilsin diye kendisinden sevgi (muhabbet) bıraktığını belirtmiştir. Bununla birlikte h-b-b (حب) kelimesi “sevmek ve sevmemek” manasında pek çok ayette geçmektedir. Hubb ve türevlerinin yer aldığı ayetlerde Allah tarafından sevilen ve sevilmeyen davranışların ortaya konduğu görülmektedir. Nitekim ilgili kelime kullanılarak tevbe edenlerin⁷⁴⁴, adil davrananların⁷⁴⁵, kendini ve nefisini temizleyenlerin⁷⁴⁶, sabredenlerin⁷⁴⁷, iyilikte bulunanların⁷⁴⁸, Allah yolunda cihâd

⁷⁴⁰ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 200.

⁷⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü'lArab*, 9/742-743.

⁷⁴² Abdürrezzâk Kâşânî, *İstılâhâtü's-sûfiyye*, 488; Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/386.

⁷⁴³ Tâhâ 20/39.

⁷⁴⁴ el-Bakara 2/222.

⁷⁴⁵ Âl-i İmrân 3/76; et-Tevbe 9/4.

⁷⁴⁶ et-Tevbe 9/108.

⁷⁴⁷ el-Bakara 2/222.

⁷⁴⁸ el-Bakara 2/195.

edenlerin⁷⁴⁹ sevildiği vurgulanırken zalimlerin⁷⁵⁰, israf edenlerin⁷⁵¹, haddi aşanların⁷⁵², bozguncuların⁷⁵³, hainlerin⁷⁵⁴, büyüklük taslayanların⁷⁵⁵, şımaranların⁷⁵⁶ sevilmediği belirtilmiştir. Kur’ân-ı Kerim’de geçen bir kavram, genel itibariyle hadislerde de aynı manaları taşımaktadır. Hubb ve muhabbet bağlamında bakabildiğimiz hadislerden örnek vermek gerekirse imanla irtibatlı olarak Allah ve resulünü her şeyden daha çok sevmenin belirtildiği hadis⁷⁵⁷ ile diğer müminleri sevmenin imanın mütemmimi olduğunu ifade eden hadis⁷⁵⁸ hubb kökünün kullanıldığı birkaç örnek olarak sunulabilir.

Muhabbet ve sevgi sûfilerin azığı ve yollarının amacıdır. Bundan dolayı Hz. Peygamber’in hadislerinde başta olmak üzere ilk dönem zâhidlerinden bu yana herkesin üstünde durduğu bir olgudur muhabbet. Hz. Peygamber zâhid ve sûfiler söz konusu olduğunda muhabbet ve sevginin mahalli Allah olmaktadır. Bahis muhabbet olunca sûfilerin görüşlerini özetleyebilmek zor olmakla birlikte muhabbetin tanımını yaptıkları, gereklerinden bahsettikleri, mahallini ifade ettikleri söylenmelidir. Nitekim sayfalarca tanımlar ve detay vermişlerdir.⁷⁵⁹ Ama genel olarak muhabbeti “kalbin Allah’a meyletmesi, tercihlerin Allah’tan yana yapılması, medhü senâ, kula nimet verilmesi, tabir edilemeyecek derecede latif bir his” şeklinde değerlendirmişlerdir.⁷⁶⁰ Onlara göre muhabbet, kalpte Allah dışında her ne var ise onu yakıp yok eder. Zira muhabbet hâsil olunca kul Hakk’a tazime, Allah’ın isteklerini herkese tercihe, Allah’tan ayrı kalamamaya, kalp ile Allah’ı aramaya sevk edilir.⁷⁶¹

Abdullah Herevî ise muhabbeti tanımlarken birçok ögeyi bu tanıma dâhil etmiştir. Bu tanım içindeki unsurlar ayrıştırıldığında muhabbetin farklı yönlerini ortaya koyan birçok tanımlama elde edilebilir. Böyle bir ayırım ile muhabbet “kalbin üns ile himmet arasında kalması, fenâ vadilerinin ilki, mahv menzillerine inilen tepe, avâmın

⁷⁴⁹ es-Sâff 61/4.

⁷⁵⁰ Âl-i İmrân 3/57.

⁷⁵¹ et-Tevbe 9/141.

⁷⁵² el-Bakara 2/190.

⁷⁵³ el-Bakara 2/205; el-Kasas 28/77

⁷⁵⁴ en-Nisâ 4/107.

⁷⁵⁵ en-Nahl 16/23.

⁷⁵⁶ el-Kasas 28/76.

⁷⁵⁷ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “İmân” 8 (No. 14).

⁷⁵⁸ İmam Müslim, *el-Müsnedü’s-sahîhi’l-muhtasar*, “İmân”, 367.

⁷⁵⁹ Muhabbete dair tanım ve detaylar için bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 404-410; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-Mahcûb*, 366-372.

⁷⁶⁰ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, 163-164.; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 410.

⁷⁶¹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 405; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-Mahcûb*, 371.

ileri seviyesindekiler ile havâssın alt mertebesindekilerin karşılaştığı son durak, Allah ile kul arasındaki ilişkiyi sağlayan şey”⁷⁶² şeklinde değerlendirilebilir. Nitekim Tilimsânî de ilgili tanımını böyle bir ayırma giderek değerlendirmiştir. Bu ayırma göre Herevî öncelikle muhabbeti, kalbin üns ile himmet arasında bulunduğu bir durum olarak tanımlamıştır. Tilimsânî bu tanımı açıklarken himmetin manasına atıfta bulunmuş ve ünsten yoksun bir himmetin, sevilenin güzellikleriyle yetinmeye sevk edeceğinden bahsetmiştir.⁷⁶³ Tilimsânî burada, ünsün olmadığı bir himmet hâlinin mahubun güzelliklerine takılıp kalacağından ve dolayısıyla muhabbetin hâsıl olabilmesi için ünsün gerekliliğinden söz etmiştir. Çünkü ona göre üns, en şiddetli talebi ifade eder. Bu durumda sadece himmetin hâkim olduğu sevgi, zâhirle yetinmeye sevk ederken ünsün dâhil olmasıyla azla yetinme gibi bir durum söz konusu olmayacaktır.

Herevî muhabbeti “fenâ vadilerinin ilki, mahv menzillerine inilen bir tepe” şeklinde de açıklamıştır.⁷⁶⁴ Tilimsânî’ye göre burada fenâ vadiye, fenâya varmak için aşılacak şeyler de tepeye benzetilmiştir. Onun vadiyi fenâ, tepeyi engel olarak ele almasından hareketle muhabbet ile amaçlananın fenâya ermek olduğu ve bu amaca giden yoldaki engel ve engebelerin de ancak muhabbetle aşılabileceği söylenebilir. Herevî aynı şekilde muhabbeti avâmın ileri gelenleriyle havâssın alt derecesindekilerinin karşılaştığı bir durak olarak nitelenmiştir.⁷⁶⁵ Tilimsânî bu karşılaşmanın manevî bir karşılaşma olup maddi bir yönünün bulunmadığını ifade eder. Ona göre bu karşılaşma, avâmın cemâl ve celâl nurlarıyla açılan kısımda derinleştiği, havâssın ise kendilerindeki fânî izleri silmekle uğraştıkları noktada gerçekleşmektedir.⁷⁶⁶ Tilimsânî’nin maddi olmadığını özellikle vurguladığı bu karşılaşma avâm ve havâssın işaret edilen kısımları muhabbetle aşmaya çalıştıkları noktalar olarak anlaşılabilir. Zira muhabbet, onların karşılaştığı son durak olarak nitelenmiş idi.

Herevî’ye göre muhabbetin birinci derecesi vesveseleri yok eder, hizmeti sevdirebilir ve musibet anında teselli verir.⁷⁶⁷ Tilimsânî bu noktada sevenin bazen sevdiğinin mi yoksa başkasının mı talebinin evlâ olduğu hakkında şüpheye düştüğünden bahseder.

⁷⁶² Herevî’nin muhabbet tanımı için bkz. Abdulalh Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 120.

⁷⁶³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 241.

⁷⁶⁴ Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn Tasavvufta yüz basamak*, 120.

⁷⁶⁵ Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn Tasavvufta yüz basamak*, 120.

⁷⁶⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 243.

⁷⁶⁷ Abdullah Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn Tasavvufta yüz basamak*, 120.

Ona göre sevindeki bu tereddüt ve sevilene yapılan hizmetin yorgunluğu, muhabbetin azameti ve sevdiğini kaybetme korkusuyla aşılabılır. Ona göre böyle bir muhabbetin hâsıl olabilmesi, Allah'ın minnetini ve ihsanını görmek, peygamberlerin sünnetine uymak ve amelleri artırmakla mümkündür.⁷⁶⁸ Zira Tilimsânî'nin düşüncesine göre insan hiçbir şekilde yaratılmaya ve nimet verilmeye müstahak olmadığı halde Allah, lütuf ve kereminden varlığı yaratmış ve rızıklandırmıştır. Tilimsânî bu durumun kul tarafından idrak edilmesiyle yaratıcısına olan sevgi ve muhabbetin artacağı düşüncesindedir. Burada dikkati çeken bir diğer husus, peygamberlerin sünnetine uymaya davettir. Zira onun bu ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla sadece son peygamber olan Hz. Muhammed'in değil, Hz. Âdem ile Hz. Muhammed arasındaki tüm peygamberlerin yolları dikkate alınmak suretiyle onların sünnetlerine tâbi olarak muhabbet tahsil edilebilir.

Herevî, ikinci derecedeki muhabbeti “Allah'ı başkasına tercihe sevk eden, O'nu anmaktan geri koymayan ve kalbi O'nun şühûduna bağlayan muhabbet” olarak tespit etmiş ve bu derece muhabbetin hâsıl olabilmesi için sıfatları görmeyi, ayetlere bakmayı ve makamlarda riyâzet yapmayı gerekli görmüştür.⁷⁶⁹ Tilimsânî bu derecede izaha muhtaç bir durum görmediğinden olsa gerek Herevî'nin cümlelerini farklı şekillerde tekrarlamakla yetinmiştir. Nitekim Allah'ı başkasına tercih etmeyi, Allah'tan dolayı başkalarını terk etmek; O'nu anmaktan geri kalmamayı, zikri sevdirmek; şühûda bağlanmayı, şühûdun talep edilmesi olarak Herevî'yle aynı doğrultuda açıklamıştır. Tilimsânî'ye göre bu derece muhabbetin hâsıl olabilmesi için Allah'ın sıfatlarının, özellikle de ihsan sıfatının mütalaa edilmesi gerekmektedir. Çünkü kulun kalbi bu sıfatları anmak ve mütalaa etmekle muhabbete bağlanır. Aynı şekilde muhabbet sıfatı kendisinde olmayan sâlik, sülûkunda makamları aşarak muhabbete yakın bir hisse sahip olabilir. İkinci derece muhabbetin hâsıl olabilmesi için öne sürülen şartlar göz önünde bulundurulduğunda Allah'ın isim ve sıfatlarının bir başka fonksiyonundan daha söz edilebilir: Muhabbeti var etmesi. Nitekim bu sıfatların mütalaa muhabbet için bir sebep sayılmıştır. Öte yandan Tilimsânî'nin ifadelerinden hareketle sülûk yapabilmek için muhabbetin şart olmadığı ama sülûkta kolaylaştırıcı etkiye sahip olduğu da söylenebilir. Zira kendisine muhabbet yerleşmemiş sâlikin, sülûktaki makamları aşmak suretiyle muhabbete yakın bir his elde edebileceği bildirilmiştir. Tilimsânî bu görüşüne dayanak

⁷⁶⁸ Tilimsânî, Afifüddin Süleyman b. Ali et- Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 246-247.

⁷⁶⁹ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta yüz basamak*, 120.

olarak Allah'a nafile ibadetlerle yaklaşılabileceğini ifade eden hadisi⁷⁷⁰ delil göstermektedir. Bu hadise göre Allah'a nafile ibadetlerle yaklaşılr ve Allah da kulunu böylece sever. Tilimsânî'nin ilgili hadisi sülûk için dile getirmesinden hareketle sülûk sürecinde gerçekleştirilen her türlü eylemi ibadet kapsamında değerlendirdiği de söylenebilir.⁷⁷¹

Muhabbetin üçüncü derecesi “muhabbetin kutbu” olarak nitelenen ve ibareleri kesen, vasıflarla sonuna erilemeyen muhabbettir.⁷⁷² Tilimsânî, âdeti olduğu gibi bu bölümdeki yorumlarını da Herevî'nin ifadeleri üzerinden ortaya koymuştur. Tilimsânî muhabbetin bu derecesinin ortaya çıkardığı sonuçlar bağlamında Allah'ın kullarına bahsettiği bir nurdan bahsetmektedir. Bu nur tezahür etmeye ve kişiye görünmeye başladığında seven kişinin aklını kaçırr. Tilimsânî, aklın bu nur karşısında güç yetirememesini aklın yaratılmış olmasıyla açıklamaktadır. Zira ona göre hâdis varlıklar, Kadîm'in karşısında fâni olurlar ve anlayışlarını kaybederler. Tilimsânî bu noktada sûflere ait ibarelerin neden tam olarak anlaşılamadığına cevap mahiyetinde sûfleri saran hâlin bazen mevâcidi yani makamlardaki buluntuları yorumlamaktan aciz bıraktığını ifade etmiştir. Ancak buna rağmen sûflerin yaşadıkları bazı şeyleri işaretlerle anlatabildiğini belirtmiştir.⁷⁷³ Tilimsânî'ye göre üçüncü derece muhabbet sülûkun üzerinde döndüğü merkezdir. Çünkü gazezlerden kurtulmuş muhabbet ve ona sahip kişi murâd edilen kişidir.⁷⁷⁴ Bu durumda seyrü sülûkun amacının üçüncü derece muhabbetteki hâli kazandırmak olduğu söylenebilir.⁷⁷⁵

3.7.2. Vecd

Tasavvufun amaçlarından biri de kişinin rabbini bulacağı ve tanıyacağı süreci sağlamaktır. Tasavvufî terminolojide rabbini arandığı bu süreç tevâcüd, vecd ve vücûd gibi kavramlarla izah edilmiştir. Özleri itibariyle bulmayı ifade eden bu üç kavram, ilahî olanın bulunuşunu aşamalı bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre vecd (الوجد) kelimesinin tefâül (تَفَاؤُل) bâbındaki şekli olan tevâcüd, henüz kemale erememiş kişinin kendi iradesiyle vecd hâline ulaşma çabasını; vecd, herhangi bir zorlama olmadan

⁷⁷⁰ İmam Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, 6/“Rikâk” 38, (No. 6502).

⁷⁷¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 248.

⁷⁷² Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta yüz basamak*, 121.

⁷⁷³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 249.

⁷⁷⁴ Tilimsânî'ye göre murâd edilen kişi Allah'ın kendisine seçtiği özel kullarıdır. bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 192.

⁷⁷⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 251.

kişinin kalbine gelen şeyi; vücûd ise beşeri his ve sıfatların zail olmasından sonra Hakk'ın bulunmasını ifade etmektedir.⁷⁷⁶

Vecd kelimesinin türevleriyle birlikte Kur'ân-ı Kerim'de yer aldığı bölümlerde “bulmak” manasının öne çıktığı görülmektedir.⁷⁷⁷ Aynı şekilde tasavvufî terminolojide vecd, kelimenin kök anlamına uygun olarak bir şeyin bulunmasını ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Özellikle Cüneyd-i Bağdâdî'nin vecdî ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا خَاصِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ “Böylece yaptıklarını karşılarında bulmuşlardır. Rabbin hiç kimseye haksızlık etmez.”⁷⁷⁸ ayetiyle ilişkilendirip bu ayetin manasının vecde uygun düştüğünü belirtmesi ile Serrâc'ın vecd için ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ “*Namazı kılın, zekâtı verin. Önceden kendiniz için ne hayır yaparsanız onu Allah katında bulursunuz.*”⁷⁷⁹ ayetine yer vermesinden hareketle sûfîlerin vecd ve türevleriyle bulma eylemine ve buluştan sonraki duruma işaret ettikleri söylenebilir.⁷⁸⁰

Öte yandan ilk dönem sûfî müelliflerin eserlerinde vecd, vücûd ve tevâcûde yer verip tanımladıkları, bu üç kavram arasındaki ayırmaları ve istismara açık yönlerini ortaya koydukları görülür. Nitekim Serrâc ve Kuşeyrî öncelikle vecdin kalp ile görülen bir durum olduğuna dikkat çekmişlerdir. Zira onlara göre kalp görüp idrak etmektedir. Bu noktadan hareket eden müelliflere göre vecd kasıt ve zorlama olmaksızın kalbin bâtındaki hüzn ve sevinç türünden duyguları bulmasını ifade eder.⁷⁸¹ Kelâbâzî de Serrâc ve Kuşeyrî'ye benzer bir tanım yapmakla beraber vecdin meydana gelişini korku, gam, ahirette yaşanacakların hatırlanması ve Allah ile kul arasındaki özel bir durumla irtibatlandırmıştır.⁷⁸² Bahsi geçen sûfî müellifler dışında Hücvirî'nin vecde yaklaşımı önemlidir. Zira Hücvirî, vecdin fiil kalıbıyla değil de masdarına göre mana alacağını söyleyerek vecdî (وَجْدٌ) hüzn olarak açıklamıştır. Ona göre hüzn manasını ifade eden vecd, sevgiliden uzak kalmaktan kaynaklanmaktadır. Öte yandan Hücvirî diğer sûfî müelliflerde görülen “bulmak” anlamını vücûd (وُجُودٌ) kelimesine yükleyerek vücûdu, sevgiliye hasretin getirdiği hüzn halini kaldırarak kalbin, muradını bulması olarak

⁷⁷⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 155-156.

⁷⁷⁷ Âl-i İmrân, 3/37; en-Nisâ, 4/64; Yûsuf, 12/75; Kehf, 18/77.

⁷⁷⁸ Kehf 18/49.

⁷⁷⁹ Bakara 2/110.

⁷⁸⁰ Serrâc, *Lüma': İslâm Tasavvufu*, 352-353.

⁷⁸¹ Serrâc, *Lüma': İslâm Tasavvufu*, 351; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 156.

⁷⁸² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 171.

tanımlamıştır. Bu durumda Hücvirî vecd ile hüznü; vücûd ile de sevgiliyi müşahedeyle ortaya çıkan zevk ve neşenin bulunmasını anlamış olmaktadır.⁷⁸³

Sûfiler vecdi vehbî saymakla birlikte aynı duyguyu kişinin kendi çabasıyla yaşamasını ifade eden tevâcüd kavramından da bahsetmişlerdir. Genel kanaate göre tevâcüd, Hz. Peygamber'in "Ağlayınız, eğer ağlayamazsanız ağlar görünün."⁷⁸⁴ hadisine dayanarak vecde gelme çabasıdır.⁷⁸⁵ Bu durumda kişinin, vecdi meydana getirme çabası olarak izah edilen tevâcüdün vecdden aşağı bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Tevâcüd aynı zamanda bâtında bulunan şeylerin etkisinin dışa yansıtılması olarak da değerlendirilmiştir. Nitekim Kelâbâzî'nin vâcid ile mütevâcidin ayırımını yaparken tevâcüd ehlinin bâtında bulduğu şeyleri zâhirine yansıttığını söylemesi, tevâcüdün vecdden aşağıda bir durum olduğunu göstermesi açısından önemlidir.⁷⁸⁶ Bununla birlikte sûfilerin bir kısmı tevâcüdü yapmacıklık olabileceği endişesiyle kabul etmemişlerdir. Ancak yukarıdaki ilgili hadise dayanarak Kuşeyrî gibi müellifler bu durumun caiz olduğunu savunmuşlardır. Diğer taraftan Serrâc, tevâcüdün samimiyetle yapılmasının gerekliliğine vurgu yaparak aksi durumda bu işin şirke kadar varacağına dikkat çekmiştir.⁷⁸⁷

Abdullah Herevî'nin vecd ve vücûdu ayrı iki makam olarak ele almasından dolayı vecd ve vücûd makamlarına aynı bölümde yer verilmesi düşünülmüştür. Herevî, vecdi (الْوَجْدُ لِهَيْبٍ يَتَأَجُّجُ مِنْ شُهُودِ عَارِضٍ مُغْلَقٍ) şeklinde tanımlamıştır. Tilimsânî ise bu tanımdaki kelimeleri tek tek ele alarak açıklamayı tercih etmiştir. Buna göre لِهَيْبٍ ateş, يَتَأَجُّجُ alevlenmek, عَارِضٍ yenilenen demektir. Tilimsânî'nin kelimelere verdiği manalar bir araya getirildiğinde vecdin tanımını "yenilenen mükâşefeden alevlenen bir ateş" şeklinde olmaktadır.⁷⁸⁸

Herevî üslubunu devam ettirerek vecd makamını üç derecede ele almıştır. Buna göre vecdin birinci derecesi kişinin işitme, görme ve fikir şâhidlerini harekete geçiren vecddir.⁷⁸⁹ Tilimsânî'ye göre Herevî'nin bahsettiği işitme şâhidinin uyandırılması, sûfiler tarafından Allah'tan zannedilse de aslında bu hitap kişinin kendi nefsindedir.

⁷⁸³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 467.

⁷⁸⁴ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "İkâmetü's-salât ve's-sünnetü fihe" 176 (No. 1337).

⁷⁸⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 155.

⁷⁸⁶ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 171.

⁷⁸⁷ Serrâc, *Lüma': İslâm Tasavvufu*, 351; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 155.

⁷⁸⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 266.

⁷⁸⁹ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 123.

Zira ses ve harfle konuşmak Allah'a atfedilebilecek bir durum değildir. Bununla birlikte kişinin bu hitabı Allah'tanmış gibi hissetmesi ise fikrin saflaşmasıyla ilişkilidir. Nitekim fikrin saflaşması içten ve nefisten gelen hitabın dışarıdan bir ses olarak algılanmasına sebep olmaktadır. Ancak son tahlilde işitme hitabı Allah'tan olmasa bile kişide vecdi meydana getirme noktasında etkilidir. Birinci derece vecdi oluşturan bir diğer unsur görme şahidinin uyandırılmasıdır. Tilimsânî görme şahidinin uyandırılması ile sınırlı güzelliklerdeki mutlak güzelliği görmenin kastedildiğini belirtmiştir. Çünkü Tilimsânî'ye göre mahlûkatın batinındaki güzelliklerin görülmesi, kişiden güzellik ve iyiliklerin sadır olması noktasında uyarıcı bir etkiye sahiptir.⁷⁹⁰ Vecdin birinci derecesini teşkil eden son husus fikir şahidinin uyandırılmasıdır. Tilimsânî'ye göre fikir şahidinin harekete geçmesiyle birlikte kişiye manaları yorumlama kabiliyeti verilir, varlığın Allah'tan südür edişinin mahiyeti ile Allah'ın varlığı idare şeklinin bildirildiği birtakım kapılar açılır.⁷⁹¹

Abdullah Herevî, vecdin ikinci derecesi olarak kişinin üzerinde etkisini ciddi derecede bırakan ve ortaya çıkışı ezeli nurun görülmesi, hakiki bir cezbe ve ilk nidanın duyulması durumlarından birine bağlı olan vecdden söz etmiştir.⁷⁹² Tilimsânî vecdin birinci derecesinin suretlerin âlemi olan halk âlemine ait olduğunu söyleyerek ikinci derece vecdin mahallinin emr âlemi olduğuna dikkat çekmiştir. Tilimsânî'nin halk âleminin evvelini kaleme (الْقَلَمُ الْأَعْلَى) kadar götürmesinden hareketle birinci derece vecdde halk âlemine ait birtakım unsurların görülebilir olduğu söylenebilir. Zira Hz. Peygamber bir hadisinde⁷⁹³ ilk yaratılanın kalem olduğunu söylemiştir. Bu durumda birinci derece vecd ile yaratılmışların ilki olan kaleme kadar birtakım bilgilere sahip olunabileceğini söylemek mümkündür.

Öte yandan Herevî, ikinci derece vecdin şu üç unsurdan biriyle meydana geleceğini söylemiştir: Ezeli nurun görülmesi, ilk nidasının duyulması ve hakiki bir cezbe. Tilimsânî birinci derece vecdin halk âlemine ait işlerle sınırlı kaldığını, ikinci derece vecdin ise emr âlemiyle ilgili olduğunu söylemiş ve ikinci derece vecdin ruh üzerinden düşünülmesi gerektiğini belirtmiştir. Zira Tilimsânî *بُؤَيْسَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا* "Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar, de ki: "Ruh, Rabbimin

⁷⁹⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 266-267.

⁷⁹¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 266-267.

⁷⁹² Abdulalh Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 123.

⁷⁹³ Ebû Dâvud, *Müsned-i Ebî Dâvud*, "Hadîsü Ubâde b. Sâmî", 1 (578).

emrinden ibarettir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir."⁷⁹⁴ ayetine dayanarak ruhun emr âleminin işlerinden olduğunu düşünmektedir. Bu durumda ikinci derece vecd ile uyanacak olan ve bununla birlikte ezeli nuru görececek, ilkin nidasını duyacak veya cezbeyle gelecek şey de ruh olmaktadır. Nitekim ezeli olandan yansıyacak nuru görmek akıl veya fikrin şahit olacağı veya güç yetireceği bir durum değildir. Ancak Tilimsânî, ruhun emr âleminden olması hasebiyle bahsi geçen nurun etkilerine de dayanabileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla ezelden olan nurun ruh tarafından görülmesi, ikinci derece vecdi teşkil edecek hususlardan biridir. Aynı şekilde Tilimsânî, bu derece vecdi meydana getirecek bir diğer husus olarak ruhun bir nidayı duymasından söz etmiştir. Ona göre bahsi geçen nida, evvele yani ilklere ait ses ve harften yoksun manalar bütünüdür. Tilimsânî, sessiz ve harfsiz olan bu nidanın görevinin ise Allah'ın kendini kulun kalbine tanıtması olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla kul, Allah'ın kendisini tanıttığını kalp ve ruh ile idrak ettiğinde bir vecd hâli yaşamaktadır ki bu da ikinci derece vecddir. Tilimsânî'ye göre hakiki bir cezbe de ikinci derece vecdi oluşturabilecek üçüncü bir durumdur. Çünkü kişinin özellikle zâtî tecelliden olan bir keşifle karşılaşması onu vecde cezbeder ve bu şekilde de bir vecd hâsıl olur. Ancak Tilimsânî bu noktada "hakiki" vurgusunu özellikle yaparak sıhhatli ve doğru bir keşfin bu vecdi oluşturacağına dikkat çekmiştir. Zira ona göre tüm keşifler sıhhat açısından aynı sonuca götürmez.⁷⁹⁵

Tilimsânî'nin vecdin üçüncü derecesini birtakım şeylerden vazgeçmek anlamındaki fenâyla ilişkilendirdiği görülmektedir. Nitekim Tilimsânî, bu derecede vecd ile kişinin dünya ve ahirete yönelik isteklerinin fenâ olacağından yani dünyada nimet, ahirette ise cennet gibi bir istekle hareket etmekten vazgeçmeye sevk edeceğinden bahsetmiştir. Aynı şekilde üçüncü derece vecd ile kulluğun tahkik boyutuna ereceğini dile getirmiştir. Ancak bunun için kişinin nefsinin gerek dünya gerek ahiret hazlarından arınmış olmasının gerekliliğine dikkat çekmiştir. Zira ona göre nefsin hazlarının devam ettiği bir noktada kulluğun tahkik boyutundan bahsetmek mümkün değildir.⁷⁹⁶ Durum böyle olunca üçüncü derece vecdin kişide hâsıl olabilmesi sülûk sürecinin veya en azından riyâzet ile mücâhedenin lüzumuna vurgu yapıldığı

⁷⁹⁴ İsrâ 17/85.

⁷⁹⁵ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 124; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 267-269.

⁷⁹⁶ Tilimsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 427-428.

söylenbilir. Zira sûfilere göre nefsi arındırma yöntemlerinden biri de riyâzet ve mücâhedenin ön plana çıktığı sülûk sürecidir. Dolayısıyla vecdin üçüncü aşamasının, kişinin nefsi arzularından kurtulup dünya ve ahirete yönelik isteklerinden vazgeçtiği bir sürecin sonunda gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

3.8. Hakikatler

Hakikatler kısmı (قسم الحقائق), genellikle kendisiyle hakikatlerin ortaya çıktığı makamların yer aldığı bölümdür. Bu çerçevede mükâşefe, müşâhede, muâyene, hayât, kabz, bast, sekr, ittisâl ve infisâl kavramları ilgili bölümü teşkil etmiştir.

3.8.1. Mükâşefe-Müşâhede-Muâyene

Arapça'da “açmak ve ortaya çıkarmak” manasındaki keşf kelimesinden türeyen mükâşefe, tasavvufî literatürde kalp gözünün açılmasını ve gayb âlemini görmeyi sağlayan hâli ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır.⁷⁹⁷ Keşf kelimesi Kur'an'da sıkıntının giderilmesi⁷⁹⁸, belanın kaldırılması⁷⁹⁹, kurtarmak⁸⁰⁰ ve bir şeyi açmak⁸⁰¹ manalarında geçmekle birlikte mükâşefe kelimesi ayetlerde bizzat yer almış değildir.

Mükâşefe kavramı tasavvufî gelenekte keşfin kelime manasına uygun biçimde aradaki perdenin kalkarak iki şeyin birbirine görülür hale gelmesini ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁸⁰² Öte yandan Serrâc *el-Lüm'a*'da mükâşefe için bir başlık açmamakla birlikte yakîn konusunu işlerken yakînin mükâşefe demek olduğunu belirtmiş ve üç türlü mükâşefeden bahsetmiştir. Onun mükâşefe olarak zikrettiği hususlar dikkate alındığında mükâşefe ile gaybî noktaların insanlara gösterilmesini anlamak mümkündür.⁸⁰³ Kuşeyrî ise mükâşefeyi, içinde muhâdara ve müşâhedenin bulunduğu üçlü aşamanın ikinci basamağı olarak değerlendirmiştir. Ona göre keşfin aşamalarından olan muhâdara, zikrin ve Allah'ın varlığını gösteren deliller üzerine derin düşüncülerin etkisiyle ortaya çıkan durumdur. Kuşeyrî, mükâşefe sahibinin aynı zamanda muhâdarayı da

⁷⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/3883; Kâşânî, *İstilahâtü's-sûfiyye*, 538; Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, 78; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 260.

⁷⁹⁸ el-Enbiyâ 21/84; el-Mü'minûn 23/75; en-Neml 27/62.

⁷⁹⁹ A'râf 7/134-135; İsrâ 17/56.

⁸⁰⁰ Yûsuf 12/12; Nahl 16/54.

⁸⁰¹ Duhân 93/12; Kâf 50/22; el-Kalem 68/42.

⁸⁰² Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/315.

⁸⁰³ Serrâc mükâşefenin çeşitleri olarak kalplere iman hakikatlerinin açılması, mucize ve kerametlerle Allah'ın kudretinin gösterilmesi ve hesap gününde hakikatlerin ortaya çıkarılmasından bahsetmiştir. bkz. Serrâc, *Lüma': İslâm Tasavvufu*, 69.

gerçekleştirdiğini söylemesinden hareketle mükâşefede zikir, deliller üzerine tefekkür ve kalbin Allah için hazır bulunuşluğunun etkili olduğu söylenebilir.⁸⁰⁴ Kelâbâzî'nin mükâşefeye dair beyanlarından hareketle mükâşefe ile keşf makamında kalp gözünün açılmasıyla gizli ilmin aşikâr olmasını anladığı ifade edilebilir. Zira Kelâbâzî, Ebû Hureyre'ye dayandırdığı “Gizli bir ilim çeşidi vardır. Allah hakkında mârifet sahibi olanlardan başkası onu bilemez.” hadisini mükâşefe bağlamında zikrederek bu gizli ilmin mükâşefeyle bilindiğine işaret etmiştir.⁸⁰⁵

Abdullah Herevî'nin mükâşefeyi biri genel diğeri eserindeki bölümle alakalı olmak üzere iki şekilde ele aldığı görülmektedir. Genel manaya göre mükâşefeyi **بَيْنَ السِّرِّ بَاطِنَيْنِ** “sırrın iki bân arasında gidip gelmesi” şeklinde tanımlamıştır.⁸⁰⁶ Herevî'nin bu tanımında özne konumundaki sırrın, iki bân arasında gidip geldiği belirtilmekle birlikte burada bahsi geçen bân ile neyin kastedildiği tam anlaşılamamıştır. Tilimsânî ise Herevî'nin tanımında kapalı olan bu noktaları izah ederek metnin anlaşılmasını sağlamıştır. Buna göre sırrın aktığı iki bân, mükâşifin bânını ile keşfedilen şeyin kendisidir. Keşfedilen şeye bân denilmesi onun açığa çıkmadan önce gizlenmiş olmasından dolayıdır. Bu durumda Tilimsânî'nin mükâşefeyi “sâlikin bânına sırrların gelişi” olarak anladığı söylenebilir.⁸⁰⁷

Öte yandan Herevî, makamlar arasında yer vermiş olması sebebiyle mükâşefeyi farklı bir şekilde daha tanımlamıştır. Herevî'nin ikinci tanımına göre mükâşefe, perdenin arkasına vücûden (وَجُوداً) ulaşmayı ifade etmektedir. Tilimsânî, Herevî'nin ikinci tanımında bahsettiği mükâşefe bağlamında “sûrî mükâşefe” dediği bir çeşit mükâşefeye dikkat çekmiştir. Tilimsânî bu çeşit bir mükâşefeden bahsederek Herevî'nin tanımındaki mükâşefe ile sûrî mükâşefenin birbirine karıştırılmasının önüne geçmeyi hedeflemiştir. Zira ona göre suretlerin keşfi demek olan sûrî mükâşefe, kayıp kişinin geleceğini bildirmek ve duvarın arkasında olup kimsenin görmediği şeyi haber vermek gibi durumları kapsamaktadır. Tilimsânî bu çeşit bir mükâşefenin varlığını kabul etmekle birlikte bunun Allah'a seyirden (السَّيْرُ إِلَى اللَّهِ) alıkoyacağını düşünmektedir. Diğer taraftan Tilimsânî, Herevî'nin ikinci tanımında sözünü ettiği perdenin, ilmin hicabı olduğunu söylemiştir. İlmin hicabı, Tilimsânî'nin şerhin birçok yerinde değindiği bir husustur.

⁸⁰⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 169.

⁸⁰⁵ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 163, 182-183.

⁸⁰⁶ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 134.

⁸⁰⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 329.

Tilimsânî ilmin hicabıyla ilmin sağladığı bilgileri değil de ilmî tavrın kendisini kastederek ilmî tavrın şühûdla birlikte düşeceğini belirtmiştir. Tilimsânî burada ilme karşı olumsuz bir duruş sergilememekle birlikte ilimle tespit edilen meselelerin şühûd ile bizzat görülür gibi olmasını yani bir şeyin ilmî olarak bilinmesinden şühûdî olarak görülmesine geçişi ifade ettiği söylenebilir. Aynı şekilde Tilimsânî, Herevî'nin tanımındaki “vücûden” ifadesini müşâhede olarak ele almıştır. Çünkü ona göre tanımındaki vücûden lafzı, bu mükâşefenin iştme ve idrakle değil müşâhedeyle olduğunu göstermek için özellikle zikretmiştir. Tilimsânî'nin tahlilleri doğrultusunda Herevî'nin ikinci tarifindeki mükâşefeyi “ilmin hicabını aşmak suretiyle müşâhede yoluyla perde arkasındakine muttali olmak” şeklinde tanımlamak mümkündür.⁸⁰⁸

Makam olarak ele alınan mükâşefenin *Menâzil*'de üç derecesinden bahsedilmiştir. Bunlardan ilki “sahih tahkike delalet eden mükâşefe” olarak tanımlanmıştır. Herevî bu derece mükâşefeye sahip olan kişinin sebeplere meyletmeyeceğinden ve engeller ile hazların bu kişiyi yolundan alıkoyamayacağından bahsetmiştir.⁸⁰⁹ Herevî ilk derece mükâşefeyi açıklarken bu derecenin sahîh tahkiki gösterdiğini bildirmekle beraber sahîh tahkikin içeriğine dair herhangi bir bilgi vermemiştir. Tilimsânî ise Herevî'nin bahsettiği sahîh tahkikin “ilahî isimlerin tecellilerinin görülmesi” olduğunu belirterek konuya açıklık getirmiştir. Aynı şekilde Tilimsânî'nin birinci ve ikinci derece mükâşefe arasında yukarıda sayılan sıfatların devamlı olması noktasında bir ayırımı gittiği görülmektedir. Bu durumda ilahî isimlerin tecellilerinin görülmesi ve bunun neticesinde sebeplere meylin kesilmesi ile hiçbir engel ve hazzın kişiyi yolundan alıkoyamaması arada bir meydana geliyorsa buna birinci derece mükâşefe, sayılan unsurlar devamlı halde gerçekleşiyor ise buna da ikinci derece mükâşefe demiştir.⁸¹⁰

Herevî, üçüncü derece mükâşefeyi tespit ederken bunun ilim veya hâl mükâşefesi olmadığını özellikle vurgulayarak bu dereceyi ‘aynın mükâşefesi (مُكَاشَفَةُ الْعَيْنِ) olarak tespit etmiştir.⁸¹¹ Tilimsânî'nin ise bahsi geçen üç mükâşefeyi açıklayarak Herevî'ye katkı sunduğu görülmektedir. Buna göre Tilimsânî, ilim mükâşefesi ile zihinlerde örneği bulunan suretlerin keşfinin; hâlin mükâşefesiyle de sâlikin vâridât türü şeylerle keşfettiği

⁸⁰⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 329, 378.

⁸⁰⁹ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 134.

⁸¹⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 329-330.

⁸¹¹ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 134.

mevâcidin kastedildiğini söylemiştir.⁸¹² Tilimsânî açıkladığı bu iki tür mükâşefeye örnek vermemekle birlikte makbul olmayan keşfe örnek olarak verdiği duvarın arkasında kimsenin görmediği şeyin haber verilmesini ilmin mükâşefesine; tenezzülâtla sûflerin vâkıf olduğu mânâlar da hâlin mükâşefesine örnek gösterilebilir. Diğer yandan Tilimsânî ‘aynın mükâşefesinin, hakikatin ‘aynına (عَيْنُ الْحَقِيقَةِ) taalluk ettiğini söylemiştir. Bu noktada Tilimsânî’nin ‘ayn kelimesiyle bir şeyin hakikatini ve zâtını anladığı belirtilmelidir. Bu durumda Tilimsânî’nin üçüncü derece mükâşefe olan ‘aynın mükâşefesini (مُكَاشَفَةُ الْعَيْنِ) “hakikatin bizzat kendisiyle gerçekleşen mükâşefe” veya “mahz mükâşefe” olarak anladığı söylenebilir. Zira bu derece mükâşefeyle mükâşefenin resminin ve ondan alınan lezzetin mahvolacağını ve geriye sadece mükâşefenin kendisinin kalacağını bildirmesinden hareketle söz konusu üçüncü derece mükâşefenin mahz veya hakikatin kendisiyle gerçekleşen mükâşefe olduğunu söylemek mümkündür.⁸¹³

Abdullah Herevî üçüncü derece mükâşefenin sonunda müşahedenin meydana geleceğinden bahsetmiştir. Bundan dolayı müşâhede makamına mükâşefeden hemen sonra yer vermiştir. Arapça’da görmeyi ve gözlemlemeyi ifade eden müşâhede, sûfler tarafından yakîn ile aynı anlamda kabul edilmenin yanı sıra tasavvufi sözlüklerde “eşyayı tevhit delilleriyle görmek” manasında geçmektedir.⁸¹⁴ Müşâhede kavramı Kur’ân-ı Kerim’de bizzat yer almamakla birlikte kelime kökünün farklı formlarıyla birçok ayette bulunduğu ve genel olarak görme ve şahitlik fiiliyle ilişkili kullanıldığı görülmektedir.⁸¹⁵ Öte taraftan bazı sûfi müelliflerin ayetleri müşâhede manasında ele aldıkları bilinmektedir. Nitekim Serrâc müşâhedeyle ele aldığı başlıkta ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (شَهِيدٌ) için bunda büyük ibret vardır.”⁸¹⁶ ayetini zikrederek burada bahsi geçen şehîdin (شَهِيدٌ), huzûr-u kalp olduğunu söylemiştir. Bu durumda Serrâc’ın ilgili ayetle müşâhede arasında kurduğu irtibattan hareketle müşâhedenin dikkati toplama ve odaklanma yönüne işaret ettiği söylenebilir. Yine Serrâc’ın aktardığına göre Ebu Bekir Vâsiti (وَشَاهِدٌ)

⁸¹² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 330.

⁸¹³ ‘ayn kelimesinin anlamı için bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 278.

⁸¹⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 2/363; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/2348; Kâşânî, *Istîlâhâtü’s-sûfiyye*, 515; Cürcânî, *Ta’rifât*, 89; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 265.

⁸¹⁵ el-Bakara 2/180; Âl-i İmrân 3/89; el-Mutaffifîn 83/21; diğer ayetler için bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim* (Mısır: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 2/388-390.

⁸¹⁶ Kâf 50/37.

﴿وَمَشْهُودٍ﴾ *“şâhide ve şâhid olunana yemin olsun ki...”*⁸¹⁷ ayetindeki şâhidin Allah, meşhûdun ise âlem olduğunu belirterek ayet ile müşâhede kavramını ilişkilendirmiştir. Müşâhedeği ayetle temellendiren bir başka sûfi müellif Hücvirî’dir. Ona göre ﴿مَا زَاغَ﴾ *“Gözü oradan ne kaydı ve ne de onu aştı. And olsun ki Rabbinin en büyük delillerini gördü.”*⁸¹⁸ ile ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصُرِهِمْ وَيَحْفَظُوا﴾ *“Mümin erkeklere söyle: Gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler, mahrem yerlerini, korusunlar. Bu, onların arınmasını daha iyi sağlar. Allah yaptıklarından şüphesiz haberdardır.”*⁸¹⁹ ayetleri müşâhedeği anlatmaktadır. Hücvirî’nin müşâhede ile ilişkilendirdiği bu ayetler, Hz. Peygamber’in miraç sürecini anlatır. Bu süreçte Hz. Peygamber Hakk’ı sır gözüyle görmüştür. Hücvirî’ye göre bu, müşâhedenin bir örneği olup Hz. Peygamber’in miraçta Hakk’ı görmesi ise gözünü ve kalbini her şeye kapatmasının bir sonucudur. Dolayısıyla Hücvirî’nin ilgili Hz. Peygamber’in miracını konu edilen ayetlerden yola çıkarak müşâhedeği izah ettiği görülmektedir.⁸²⁰

Sûfi müellifler eserlerinde müşâhedeği ayetlerle ortaya koymanın yanı sıra onun tanımlarına, keyfiyetine ve farklı yönlerine de değinmişlerdir. Müşâhedenin mahiyeti bağlamında Serrâc, müşâhedeği yakînle ilişkilendirerek müşâhedenin, yakîn hakikatlerinde görünen bir durum olduğunu, buradan doğan müşâhedenin de yakîni meydana getirdiğini belirtmiştir. Böylece Serrâc’ın müşâhedeği yakîn hakikatlerine, yakîni de bu hakikatlerdeki müşâhedeğe bağlayarak müşâhede ve yakîni birbirinin sebep ve sonucu olacak şekilde değerlendirdiği görülmüş olmaktadır.⁸²¹ Serrâc gibi müşâhedeği yakîn ile irtibatlardan diğer sûfi müellifler Ebu Tâlib el-Mekkî ve Ebu Necip Sühreverdi’dir. Söz konusu iki sûfinin de müşâhedeği yakînen görmek manasında ele aldıkları anlaşılmaktadır.⁸²² Abdülkerim Kuşeyrî ise müşâhedeği keşfin üçüncü aşaması olarak ele almış ve müşâhedeği “Hakk’ın, kulun kalbinde bulunuşu” şeklinde açıklamıştır. Bununla birlikte Kuşeyrî, müşâhede hâlinin en iyi biçimde ortaya konduğu iki tanımdan bahsetmiştir. Bu tanımlardan ilki Cüneyd-i Bağdâdî’ye ait olup kişinin nefsinin kaybedip Hakk’ın bulunduğu süreci ifade ederken ikincisi Ebu Osman el-

⁸¹⁷ el-Burûc, 85/3.

⁸¹⁸ en-Necm 53/17.

⁸¹⁹ en-Nûr 24/30.

⁸²⁰ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 393.

⁸²¹ Serrâc, *Lüma’: İslâm Tasavvufu*, 67-68.

⁸²² Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle tasavvuf terimleri sözlüğü* (Trabzon: Kalem yay, 2006), 681-682.

Mekkî'nin müşâhedeyi “tecelli nurlarının aralıksız bir şekilde kalbe gelmesi” şeklinde ele aldığı tanımıdır. Kuşeyrî'nin belirttiği iki tanımdan hareket ederek onun müşâhedeyi “Allah'ın kalben bulunduğu ve eşyanın izinin kalmadığı tecelli hâli” olarak anladığı söylenebilir.⁸²³ Hücvirî'nin müşâhedeyi sûfilerin görüşlerini özetler mahiyette bir tanımla “kalp ile Allah'ı ve tecellilerini görmek” şeklinde izah ettiği görülmektedir. Ancak Hücvirî'yi müşâhede konusunda öne çıkaran husus tanımı değil Allah'ı görmenin keyfiyetine dair yaptığı açıklamalardır. Zira sûfilerin müşâhede hakkındaki sözlerinden hareketle ortak vurgunun kalp veya sır ile Allah'ın görüleceği üzerine olduğunu söylemek mümkündür. Hücvirî, meselenin önemine ve tehlikesine binaen Allah'ı görmenin mahiyeti üzerinde durmuş ve tasavvuf yolunu tutanlar içinde bu konuda yanlış düşünelere bahsetmiştir. Hücvirî'ye göre onların hatası, Allah'ın bir form ve surete girerek kalben görülebileceğini düşünmeleridir. Çünkü herhangi bir form veya suret Allah'ı ihata edemez. Hücvirî Allah hakkında böyle bir düşünceyle hareket edip müşâhede vasıtasıyla kalben de olsa Allah'ı gördüklerini söyleyenlerin ve göreceğini düşünenlerin açık bir sapkınlık içinde olduğunu söyleyerek kalp gözüyle Allah'ı görmenin baş gözüyle görmek olmadığını vurgulamıştır.⁸²⁴

Mükâşefe makamında Herevî'nin müşâhedeyi, üçüncü derece mükâşefenin bir sonucu olarak değerlendirdiği ifade edilmişti. Bu noktada Herevî, müşâhedenin mükâşefeden üstünlüğünü tekrar vurgulayarak müşâhedeyi “perdenin kesin olarak kalkması” şeklinde tanımlamıştır.⁸²⁵ Afifüddin Tilimsânî, Herevî'nin tanımına bir müdahalede bulunarak müşâhedenin bizzat hicabın düşmesi değil, perdenin düşmesinden sonraki durum olduğunu belirtmiştir. Tilimsânî'ye göre müşâhede mükâşefeden üstün bir hâli ifade etmektedir. Çünkü mükâşefede keşfedilen veya görülen şey sadece ilahî isimlerin tecellileriyken müşâhede perde tamamen kalkmaktadır. Bu durumda Tilimsânî'nin müşâhedeyi mükâşefeden üstün saymasının temel sebebi olarak mükâşefe hâlinde hicabın ortadan tamamen kalkmıyor olması söylenebilir.⁸²⁶

Öte yandan Herevî'nin müşâhedeyi üç derecede ele aldığı ve birinci dereceyi mârifetin müşâhedesine hasredip buna dair bilgiler verdiği görülmektedir.⁸²⁷ Tilimsânî

⁸²³ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 169-170.

⁸²⁴ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 394-395.

⁸²⁵ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 135.

⁸²⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 332.

⁸²⁷ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 135.

ise Herevî'nin işaret ettiği bu noktalardan hareket ederek ilgili kısmı şerh etmiş ve bu çerçevede mârifetin ilimden üstünlüğüne ve bu üstünlüğün sebebine değinmiştir. Buna göre mârifetin üstünlüğü, ilimle amel etmekten mârifetle amel işlemeye intikal etmesinden dolayıdır. Tilimsânî, mârifetin ilimden üstün oluşunu amel edilen bilgi kaynağının farklılaşmasına bağlamakla birlikte ilme dayalı amel ile mârifet temelli amelin arasındaki farkı belirtmemiştir. Bu noktada Tilimsânî'nin şerhin farklı yerlerinde ilim ve mârifetin farkına değindiği kısımlar önem arz etmektedir. Zira Tilimsânî, muâyene makamında bilginin elde edilmesine göre ilim veya mârifet olarak isimlendirildiğini belirtmiştir. Yani ona göre bir bilgi ilmî tavır olan Kur'ân ve sünnetten öğreniliyorsa buna ilim, mârifet yöntemiyle hâsıl oluyorsa buna da mârifet denilir.⁸²⁸ Buradan hareketle mârifetin üstünlüğü bağlamında bahsi geçen mârifete dayalı amelin, mârifet tavrıyla hâsıl olan bilginin eyleme dönüştürülmüş hali olduğu söylenebilir. Tilimsânî'nin dikkat çektiği bir diğer husus mârifetlerin nereden çıktığı ve bunların müşâhedesinin nasıl olacağıdır. Tilimsânî bu noktada müşâhede konu olan mârifetin, cem' mertebesindeki nurlar ve bu nurların parıltıları olduğunu belirtmiştir. Böylece Tilimsânî, Herevî'nin birinci derece müşâhede olarak zikrettiği "mârifetin müşâhedesini" ile cem'deki nur ve bu nurun parıltılarının kastedildiğini ifade etmiş olmaktadır. Çünkü ona göre bu derece müşâhedeyle cem' makamının ilişkisi, bir evin avlusuyla olan durumu gibidir. Zira ev ile avlu dışarıdan bakıldığında iç içe bir yapı gibi görünse de aslında ev ve avlu iki ayrı bölümdür. Bunun gibi müşâhede de cem' ile aynı gibi görünse de ikisi ayrı birer durumdur.⁸²⁹

Herevî diğer taraftan ikinci derece müşâhede olarak muâyenenin müşâhedesinden bahsetmiştir. Ona göre böyle bir müşâhede, şevâhidin ipini kesip kudsun sıfatlarını (نُعُوثُ الْقُدْسِ) giydirirken işaretlerin dilini de sessizleştirir.⁸³⁰ Tilimsânî'ye göre "muâyene müşâhedesini" mârifetin müşâhedesinden üstündür. Tilimsânî buradaki söz konusu üstünlüğü müşâhede konu olan şeylerle ilişkilendirerek bu kanaate varmıştır. Nitekim Tilimsânî, muâyene müşâhedesinde cem' mertebesinin nurlarının görülmesini üstünlüğün temel sebebi olarak aktarmıştır. Zira ona göre hedef cem' mertebesine ulaşmak olduğundan cem' makamının yansımalarının görülmeye başlandığı dereceler diğerlerine göre daha üstündür. Diğer taraftan Herevî,

⁸²⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 333, 336.

⁸²⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 333.

⁸³⁰ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 135.

bu derece müşâhedenin şâhidlerin ipini keseceğinden söz etmiştir. Tilimsânî'ye göre Herevî'nin buradaki kastı, amaca ulaşmada yardımcı unsurların amaca ulaşıldığında terk edilmesine benzemektedir. Bundan dolayı Tilimsânî şevâhidi, kulu cem' mertebesine ulaştıran ip gibi düşünmüş ve hedefe ulaşıldığı kanaatiyle bu ipin kesilmesinden yani artık aracın terk edilmesini kastetmiştir. Aynı şekilde Tilimsânî bu dereceyi tevhid ve ferdâniyet mertebesi saydığından ikiliğe sebebiyet verecek işaretlerin de ortadan kalkacağından söz etmiştir. Çünkü ona göre bir şeye işaret etmenin içinde işaret eden, işaret edilen ve işaretin kendisi de bulunmaktadır. Böyle bir durum tevhid ve ferdâniyet için kabul edilemeyeceğinden bu noktada makamları işaretle anlatmak da kalkmış olur. Herevî'nin bu derece müşâhedeyle kuds sıfatlarının (نُعُوثُ الْقُدْسِ) giydirileceğinden söz etmesine gelince Tilimsânî buradaki kudsü temiz sıfat veya temiz nefis anlamında ele almış ve temiz sıfatın kula verilmesini de bir hükümdarın üstünde kendi mührünün bulunduğu kıyafeti özel tabakasına giydirmesine benzetmiştir. Çünkü ona göre kul, muâyenenin müşâhedesıyla temiz sıfatlarla donanmayı hak etmiş olmaktadır. Tilimsânî bu durumu izah ederken Allah'ın dilediği kuluna kendi sıfatlarından verdiği kabulünden hareketle konuyu ele almıştır. Zira Tilimsânî, Allah'ın bazen kuluna kendi sıfatlarından giydirdiğini şerhin farklı kısımlarında dile getirmiştir. Kula bu sıfatların verilmesinin hikmeti noktasında ise bu sıfatlarla Allah'ın hakkıyla tanınmasının amaçlandığını belirtmiş ve bunu temellendirmek için "Ey kul! Sana beni tanıman için sıfatlarımı verdiğimde sen sıfatları olumsuzladığımı iddia ediyorsun." şeklinde vârid olan bir hitaptan bahsetmiştir.⁸³¹ Tilimsânî, muâyene müşâhedesinin olumlu yönlerini zikretmenin yanı sıra olumsuz bir durum olarak Allah'ın sıfatlarıyla bezenme işinin bazen kişileri şatahata sevk ettiğinden de söz etmiştir. Zira bu makama sahip kişilerden bazılarının Allah'ın sıfatlarını giydiğinde bu sıfatların Allah'a ait olduğunu unutup şatahatta bulduklarına ve kendilerinden şatahat sâdır olan kişilerin çoğunun da bu makam sahibi olduklarına da dikkat çekmiştir.⁸³²

Herevî, üçüncü derece müşâhedenin cem'in müşâhedesini olduğunu ve bunun da cem'in hakikatine çektiğini söylemiştir.⁸³³ Tilimsânî, Herevî'nin bahsettiği cem'in müşâhedesinin ne anlama geldiğini açıklamıştır. Buna göre cem'in müşâhedesini isim ve sıfatların kendisinde istiğrak ettiği zâtın müşâhedesini olarak yorumladıktan sonra zâtın

⁸³¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 244, 257.

⁸³² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 333-334.

⁸³³ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 135.

da cem‘ mertebesi olduğunu belirtmiştir. Bu durumda cem‘in müşâhedesi diye söz edilen durumun, cem‘ mertebesinin müşâhedesi olduğu anlaşılmaktadır. Burada dikkati çeken bir diğer husus ise zâtın (الذَّاتُ) cem‘ mertebesi olarak açıklanmasıdır. Zira Tilimsânî’nin bu açıklamasıyla zâtın Allah olarak anlaşılmasının önüne geçilmiş olmaktadır. Diğer türlü “zâtın müşâhedesi” ifadesiyle Allah’ın görüleceği bir makamdan söz edildiği vehmedilecekken Tilimsânî’nin izahıyla görülmeye konu olan şeyin cem‘ mertebesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Tilimsânî’nin açıklamalarıyla Herevî’nin doğru anlaşılmasına katkı sunduğu söylenmelidir. Diğer yandan Tilimsânî, bu derece müşâhedeyle kulun artık cem‘ mertebesinde olduğunu belirtmiştir. Böylece birinci ve ikinci müşâhede derecesinde cem‘in nurları müşâhedeye konu olurken üçüncü derece müşâhedeyle cem‘ mertebesinin kendisinin müşâhede edilmeye başladığı anlaşılmaktadır.

Tilimsânî, cem‘in müşâhedesi bağlamında kulun varlığının gayb mertebesine çekildiği bir süreçten bahsetmiştir. Kulun yokluğa çekildiği süreci ifade eden pasaja göre üçüncü derece müşâhede olan muâyene müşâhedesi, kulu önce gayb mertebesine çeker. Gayb mertebesinde ise kulun suretine verilen nurun geri alınması söz konusudur. Böylece kul ademiye/yokluğa düşmüş olur. Bu durumda varlık sadece Allah’a hasredilmiş olmaktadır. Tilimsânî’ye göre kulun mahv olduğu andan sonra eğer Allah, bu kulu bekâya sevk ederse kul kendisinde rabbinden birtakım ikramlar bulur. Bu ikramlar ise Allah’ın sırları, O’nun sıfatlarının ilimleri, varlığın işaretleri ve eşyanın doğru biçimde görülmesidir.⁸³⁴

Mükâşefe ve müşâhede gibi bir şeyleri görmeyi ifade etmek üzere Herevî’nin makamlar arasında zikrettiği bir diğer husus muâyenedir. Arapça’da “gözle görmek ve bakmak” anlamına gelen muâyene, tasavvufî literatürde “Hakk’ın tecellilerini kalp gözüyle açıkça görmek” şeklinde tanımlanmıştır.⁸³⁵ Herevî, muâyene makamına ﴿الْمَ تَرَ﴾ mealindeki ayetle başladıktan sonra muâyeneyi tanımlamadan üç tülü muâyenenin varlığından bahsetmiştir. Bunlardan ilki basiret muâyenesidir. Ancak Herevî, basiret muâyenesi hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır.⁸³⁷ Onun bu tavrı Tilimsânî’yi etkilemiş

⁸³⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 335.

⁸³⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 3/263; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 252.

⁸³⁶ el-Furkân 25/45.

⁸³⁷ Abdullah Herevî, *Menâzili’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 135.

olacak ki o da Herevî'nin söz etmediği noktada yorum yapmamayı tercih etmiş ve böylece basiret muâyenesi hakkında herhangi bir şerhte bulunmamıştır. Öte yandan Herevî'nin ikinci muâyene çeşidi olarak kalp gözünün muayenesinden söz ettiği görülmektedir. Ona göre kalp gözüyle görmek bir şeyi nasılsa o şekilde görmeyi sağlar.⁸³⁸ Tilimsânî, Herevî'nin burada sözünü ettiği kalp gözünü (عَيْنُ الْقَلْبِ) hikmetle nurlanmış akıl (الْعَقْلُ الْمُسْتَبِيرُ بِالْحِكْمَةِ) olarak açıklamıştır. Ona göre aklın böyle bir seviyeye ulaşması salih amelin bir getirisidir. Nitekim salih amelin kalbi nurlandırmak suretiyle birtakım sırları kişiye açtığı Tilimsânî tarafından vurgulanmıştır. Diğer taraftan Tilimsânî, nurlanmış akıl diye yorumladığı kalp gözü bağlamında bir bilginin elde ediliş yöntemine göre bilgiyi farklı şekilde isimlendirmiştir. Zira Tilimsânî'ye göre bir bilgi ilmî metotla kazanılıyorsa buna ilim, aynı şekilde bilgi mârifet metoduyla elde ediliyorsa bu bilgiye mârifet denir. Bu durumda muâyenenin ikincisi Herevî tarafından kalp gözüne hasredilirken Tilimsânî kalp gözünü hikmetle nurlanmış akıl olarak anlamış olmaktadır.⁸³⁹

Herevî muâyenenin üçüncüsünü ruh gözüyle (عَيْنُ الرُّوحِ) ilişkilendirmiş ve bu çeşit muâyeneyle hakkın açıkça görüleceğinden bahsetmiştir.⁸⁴⁰ Tilimsânî bu çeşit muâyenenin mükâşefe olduğunu belirttikten sonra burada muâyeneye konu olması açısından “hak” (الْحَقُّ) kavramına dikkat çekmiştir. Nitekim Herevî (مُعَايِنُ عَيْنِ الرُّوحِ وَهِيَ) (مُعَايِنُ عَيْنِ الرُّوحِ وَهِيَ) cümlesinde hakkın görüleceğini bildirmiştir. Ancak Tilimsânî, yukarıdaki cümlede bahsi geçen hakkı görmek ile Allah'ı görmenin anlaşılabilirliği ihtimalinden hareket ederek öncelikle buradaki hak ile Allah'ın değil bâtılın zıddı olan hakkın kastedildiğini söylemek suretiyle muhtemel yanlış anlaşılmanın önüne geçmiş olmaktadır. Çünkü Tilimsânî Allah'ı ancak Allah'ın kendisinin görebileceğini düşünmektedir. Bu durumda Tilimsânî, iki manaya gelen hak kelimesini bâtılın zıddı olarak tespit ederek sûfîlerin hak (الْحَقُّ) kelimesini kullandıkları noktalarda sadece Allah'ı veya bâtılın zıddı olan doğruluğu anlamadıklarına dikkat çekmiş olmaktadır.⁸⁴¹

⁸³⁸ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 135.

⁸³⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 336-337.

⁸⁴⁰ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 135.

⁸⁴¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 337.

3.8.2. Sekr-Sahv

Sekr kelimesi Arapça'da "sarhoşluk" manasına gelmektedir.⁸⁴² Tasavvufi çevrelerde ise sâlikin, seyrü sülûkta vâridin etkisiyle kendinden geçtiği hâli ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Şühûd nurunun akıl nurunu örtmesi sebebiyle manevi sarhoşluk olarak da isimlendirilir.⁸⁴³

Sekr kelimesini içeren ayetlerde ilgili kelime gözlerin perdelenmesi⁸⁴⁴, sarhoş ve sersem⁸⁴⁵, içki⁸⁴⁶, ölüm ânındaki hâl⁸⁴⁷ manalarında kullanılmıştır. Her ne kadar kelime olarak bizzat geçmese de sûfiler, Hz. Musa'nın konu edinildiği bazı ayetleri sekr bağlamında değerlendirmişlerdir. Nitekim Hz. Musa Tûr dağına gittiğinde Allah'ın kendisine görünmesini istemiş, Allah da onun buna dayanamayacağını göstermek için önce dağa tecelli edeceğini, eğer dağ buna güç yetirebilirse Hz. Musa'ya da görüneceğini bildirmiştir. Neticede Allah dağa tecelli edince dağ paramparça olmuş, bununla birlikte Hz. Musa da olayın etkisiyle bayılmıştır. Sûfiler'e göre Allah'ın dağa tecelli ettiği sırada Hz. Musa'nın bayılması manevi olarak kendinden geçme şeklinde değerlendirilmiş ve bunun sekr hâli olduğu belirtilmiştir.⁸⁴⁸

İlk dönem sûfi müelliflerinin sekre dair ifadelerinden hareketle sekri "gaybet hâli, Allah'a duyulan muhabbetin sonucu ve temyiz hâlinin kaybedilmesi" şeklinde anladıkları söylenebilir. Nitekim Serrâc ve Kuşeyrî sekrin, gaybet hâli olduğunu söylemişler ve bu çerçevede sekri "güç bir vâridin etkisiyle gaybet hâline geçiş" olarak tanımlamışlardır. Onlar sekrin gaybet hâli olduğunu söylemekle birlikte sekrin gaybetten daha geniş ve üstün bir durumu ifade ettiğini de vurgulamışlardır. Sekrin gaybete üstünlüğü, yaşanan hâlde hissin bulunması ve sekrin mahalliyle ilişkilidir. Zira Kuşeyrî'ye göre gaybet âbid ve mübtedîler için söz konusu olurken sekr, vecd ehline has bir durumdur. Aynı şekilde gaybette his tamamen ortadan kalkarken sekr hâline bazen his eşlik edebilmektedir. His ve mahal açısından ele alındığında sekr, gaybetten üstün sayılmıştır.⁸⁴⁹ Kelâbâzî sekri, gaybet hâli olarak değerlendirmekle birlikte meseleyi

⁸⁴² Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 2/259-260; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 24/2047.

⁸⁴³ Memdûh ez-Zûbî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 211.

⁸⁴⁴ el-Hicr 15/15.

⁸⁴⁵ el-Hicr 15/72.

⁸⁴⁶ en-Nahl 16/67; Hayreddin Karaman (ed.), *Kur'an yolu*, 3/416.

⁸⁴⁷ Kâf 50/19.

⁸⁴⁸ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, 250; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 165-166; Abdullah Kartal, "Sekr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/334.

⁸⁴⁹ Serrâc, *Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 399; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 164-165.

sekrdeki gaybetin neye taalluk ettiği açısından ele almıştır. Buna göre sekr, eşyayı değil de aralarındaki farkı görememektir. Mesela Abdullah İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-653) yoksulluk veya zenginlikten hangisi olursa olsun bunu umursadığını ifade etmesi, eşyanın arasındaki farkın görülmediği bir sekr hâlini yaşadığını göstermektedir.⁸⁵⁰ Kelâbâzî'nin buradaki yaklaşımıyla sekrin, kazanılması istenecek derecede yüce bir hâl olduğu söylenebilir. Hücvirî ise Kelâbâzî'nin hilafına bir değerlendirme yaparak sekr hâlinin öncelenmemesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Çünkü ona göre sekr hâlinde idrak gibi vasıfların düştüğü, kişinin içinde bulunduğu durumu dâhi fark edemediği kabul edilen bir gerçektir. Hücvirî sekrin ortaya çıkardığı bu gerçeklik açısından meseleye yaklaşarak sekri öncelememiştir.⁸⁵¹

Sekr, sûfinin yaşadığı manevi hallerden olmanın yanı sıra *Menâzil*'de makam olarak ele alınmıştır. Herevî'ye göre sekr, kişinin neşe ve coşkunluk gibi durumlarda kendisine mâlik olamamasını ifade eder. Tilimsânî, Herevî'nin bu tanımındaki mâlik ile sabrın anlaşılmasını dile getirmiştir. Bu durumda Tilimsânî'ye göre sekr, vâride karşı sabredemeyip coşkunluk hâline bürünmeyi ifade eden bir kavram olmaktadır. Tilimsânî sekr ile fenâ arasında bir ilişki kurarak sekr hâlinin fenâyâ engel bir durum olduğundan bahsetmiştir. Çünkü sekr, hayret ve cehalet gibi fenâ hâlinin kabul edemeyeceği durumları içermektedir. Zira fenâ makamında O'nun dışında her şey fenâ bulur. Tilimsânî sekri fenâyâ engel teşkil eden durumundan dolayı daha çok muhibbîne yakıştığını fakat ariflerin sekr ile vasıflandırılmasının doğru olmadığını söylemiştir. Çünkü sekr, şühûd ehlinin altındaki makamdaki kişilere âriz olan bir durumdur.⁸⁵²

Herevî *Menâzil*'de âdeti olduğu üzere makamların alt derecelerinden de bahsetmektedir. Fakat sekr bâbını işlerken sekrin derecelerinden değil, alametlerinden söz etmiştir. Bu durumda diğer makamlarda derecelendirme sistemine gidilmişken bu makamda üç derecenin yerine üç alamet aktarılmıştır. Buna göre sekrin üç alameti haberle meşgul olmaktan sıkılmak, temkinli olmakla birlikte şevk denizine dalmak ve sürur denizine dalmaktır.⁸⁵³ Herevî'nin sekr için tespit ettiği alametlerden ilki haberle meşguliyetten sıkılmaktır. Bu cümlelerin Tilimsânî'nin şerhi olmadan ilk okuyuşla tepki çekebilecek mahiyette olduğu söylenebilir. Çünkü haber ile kastedilen ayet veya

⁸⁵⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, 176.

⁸⁵¹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, 249-250.

⁸⁵² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 351.

⁸⁵³ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 138.

hadistir. Dolayısıyla bir Müslüman'ın ayet ve hadisle meşguliyetten sıkıldığını söylemesi tepki çekici olabilir. Fakat Tilimsânî'nin bu cümleyi ele almasıyla beraber Herevî'nin kastı da ortaya konmuş olmaktadır. Tilimsânî'ye göre ilgili cümledeki haber ile hadis kastedilmiştir. Ancak burada bahsi geçen sikkınlık, hadisi uygulamak yerine sadece dinlemeyle meşguliyet içindir. Çünkü sūfîlere göre ayet ve hadislerin dinlenilmesi gerekli olmakla birlikte asıl olan onlardaki hükümleri fiiliyata çevirebilmektir. Tilimsânî bu durumu bir örnek üzerinden aktarır. Bu örnekte vaiz halka gafil olmamakla ilgili hadisler çerçevesinde bir sohbet vermektedir. Fakat muhabbetini üst derecelere çıkarmış ve Allah'tan gafil olmayan bir kimse ilgili rivayetlerin aktarıldığı bir sohbeti dinlemekten sıkılır. Çünkü bunlar onun makamını keser ve zamanını alır. Dolayısıyla Tilimsânî'ye göre Herevî'nin sekrin alameti olarak sunduğu sikkınlık, uygulamak yerine sadece meclislerde oturup hadis dinlemeye yöneliktir. Tilimsânî böyle bir sikkınlığı kabul etmekle birlikte haberlere ve bunların dinlenilmesine saygı ve tazim gösterilmesini önemle vurgulamıştır.⁸⁵⁴ Onun bu noktaya dikkat çekmesi, Herevî'nin ifadelerinden hareketle oluşabilecek yanlış uygulamaların önüne geçmek için önem arz etmektedir.

Sekrin ikinci alameti şevk denizine dalmaktır. Tilimsânî bu noktada çok katkı vermemekle beraber sekr hâlinin şevke zarar vermemesi için ilimle amelin ve verânın gerekliliğine dikkat çekmiştir.⁸⁵⁵ Tilimsânî amel ve verâyı neden gerekli gördüğünü zikretmemiştir. Fakat şevk bâbında şevki “cennete, Allah'a ve saf muhabbete yönelmek” şeklinde anlamasından hareketle sekr hâlindeki coşkunun cennete, saf muhabbete ve Allah'a olan iştihaya zarar vermesinden endişe etmiş ve önlem olarak amel ve verâyı gerekli görmüş olabilir. Şevk denizine daldıktan sonra artık üçüncü alametten de söz edilir ki o, sürur denizine dalmaktır. Tilimsânî'ye göre üçüncü alametle seven kişideki mutluluk ve sürurun daimi olduğu vurgulanmak istenmiştir.⁸⁵⁶

Sûfîler, sekr hâlinde sonra meydana gelen ve asıl olduğunu düşündükleri bir hâlden daha bahsederler ki bu sahvdir. Sözlük anlamı “ayılmak, kendine gelmek” olan

⁸⁵⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 352.

⁸⁵⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 352.

⁸⁵⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 352.

sahv, tasavvufî terminolojide sekr hâlinde hislerini kaybeden sâlikin, tekrar his ve şuur haline dönmesini ifade eder.⁸⁵⁷

Sûfiler tasavvufî kavramları genelde ayetlerin ya zâhirinden ya da bâtından türetmişlerdir. Sahv (الصحو) kavramı da bizzat ayetlerde yer almamakla birlikte işâri yorumla mefhumuna ulaşılan kavramlardandır. Nitekim Kuşeyrî, Hz. Muhammed'in ayette⁸⁵⁸ bahsi geçen miraç hâdisesi sırasında bayılma türü durumlara düşmemesini O'nun sahv hâlinde oluşuna bağlamıştır. Zira Hz. Musa da benzer olay yaşamış ama sahv hâlini koruyamayarak bayılmıştır.⁸⁵⁹ Dolayısıyla miracı anlatılan ayet sahva, Hz. Musa'nın Tûr dağındakini hâdisesini aktaran ayet ise sekr için temel sayılmıştır. Kuşeyrî aynı şekilde ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا لَهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجَرْبِيِّنَ أَحْسَى لِمَا لَبِئُوا أَمَدًا﴾ “*Sonra da iki gruptan hangisinin, kaldıkları müddeti daha iyi hesap edip değerlendireceğini ortaya koyalım diye onları uyandırdık.*”⁸⁶⁰ ayeti bağlamında sahvdan bahsetmiştir. Ona göre burada bahsi geçen uyanıklık ile sahv kastedilmiştir.⁸⁶¹ Hücvirî ise ayetlerde, Hz. Davud'un işlediği fiilin kendisine, Hz. Muhammed'in fiilinin ise Allah'a nispet edilmesinden hareket ederek Hz. Davud'un sahv, Hz. Muhammed'in sekr hâlinde olduğu sonucuna ulaşmıştır. Çünkü Hz. Davud ile Câl'ut'un anlatıldığı ayette ﴿وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ﴾ “*Davud, Câlût'u öldürdü.*”⁸⁶² buyrularak öldürme fiili Allah'a değil Hz. Davud'a atfedilmiştir. Fakat ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ﴾ (﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ﴾) “*-oku- attığında onu sen atmadın, Allah attı.*”⁸⁶³ ayetinde Hz. Muhammed'in savaşta attığı O'nun değil Allah'ın attığı belirtilerek fiil Allah'a nispet edilmiştir.⁸⁶⁴ Hücvirî'nin bu ayetler bağlamında sekr hâlinin Allah ile beraber bulunma, sahv hâlinin ise kişinin nefsiyle bulunma hâli olduğunu ortaya koyduğu söylenebilir. Görüldüğü üzere Kuşeyrî ve Hücvirî'den yapılan alıntılarda, sahv kelime olarak kullanılmasa da tasavvufî terminolojideki manası bazı ayetlerde dile getirilmiştir.

Sûfiler sahvı genel itibariyle sekr ile ilişkilendirerek tanımlamışlardır. Buna göre sûfilerin görüşleri çerçevesinde genel bir tanım ortaya koymak gerekirse “gaybet olarak

⁸⁵⁷ Abdürrezzâk Kâşânî, *İstulâhâtü's-sûfiyye*, 327; Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, 96; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 305.

⁸⁵⁸ İsrâ 17/1.

⁸⁵⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 165-166.

⁸⁶⁰ Kehf 18/12.

⁸⁶¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/380.

⁸⁶² el-Bakara 2/251.

⁸⁶³ el-Enfâl 8/17.

⁸⁶⁴ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, 249.

nitelenebilecek sekr hâlinde sonra kişinin his ve şuuruna kavuşarak temyiz kabiliyetini elde ettiği hâl” şeklinde özetlenebilir.⁸⁶⁵

Tilimsânî, sahvı, sekrin hükümlerine ara veren bir hâl olarak değerlendirmiştir. Çünkü sahv, bast makamındaki gibi bir boşluk, rahatlık hissi verir. Bu anlamda sahvı, sekrin yoruculuğuna ara veren bir durum saymıştır. Öte yandan Tilimsânî, sahv sahibinin aynı zamanda ittisâl sahibi olduğunu da ifade etmiştir. Buna göre bu kişi ubudiyetin hakkını yerine getirmiş ve başkasını mamur etme vazifesine getirilmiştir.⁸⁶⁶ Tilimsânî'nin ifadelerinden hareketle sekrden sonra sahv hâlini elde etmiş sâlik, artık irşat vazifesiyle kâim olduğu söylenebileceği gibi sekrden sahv geçemeyenlerin bu ehliyeti hak etmediği sonucu da çıkarılabilir. Çünkü onun ifadelerinde sekrden sonra gelen bir sahv/uyanıklık hâlinde söz edilmektedir. Bu sıralamanın dikkate alınması ilgili sonuca götürülebilir.

Herevî, sekrin Hak'ta (في الحقّ), sahvın ise Hak'la (بالحقّ) olduğuna dikkat çekmiştir. Neyi ifade ettiği tam anlaşılamayan bu ibareler Tilimsânî'nin izahatlarıyla anlaşılır hale gelmiştir. Buna göre sekrin Hak'ta olması, Hakk'ın muhabbetinde ve Hakk'ın muhabbetinden kaynaklandığı anlamına gelmektedir. Sekr, fenâ makamı olmadığı için mâsivanın varlığı veya onları şuur hâli devam etmektedir. Sahvın Hak'la (بالحقّ) olması ise sahvın ittisâl yani vuslat âlemi oluşuyla izah edilmiştir. Çünkü Tilimsânî, sahvın ittisâl olduğu kanaatindedir. İttisâl hâlinde de mâsivanın hissedilmesi bir durumdur.⁸⁶⁷ Sekrde mâsiva fenâ bulmadığı için Allah'tan başka her şeyden uzak kalmak anlamında Hak'ta (في الحقّ) denilmiş olabilir. Aynı şekilde sahv mâsivanın hissedilmediği ve fenâ olduğu bir hâl olduğundan Hak'la (بالحقّ) diye nitelendiği söylenebilir.

3.8.3. İttisal-İnfisal

Arapça “bitişiklik, birleşmek, vuslat, kavuşmak” gibi manaları ifade etmek için kullanılan ittisâl, tasavvuf literatüründe “kulun kendi varlığını dikkate almayarak ve

⁸⁶⁵ İlgili görüşler için bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 164; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 177; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, 249.

⁸⁶⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 354.

⁸⁶⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 354.

temeyyüz ortadan kalkmadan kişinin varlığını Hakk'ın varlığıyla muttasıl görmesi, kulun rabbinden başkasını görmemesi" şeklinde tanımlanmıştır.⁸⁶⁸

İttisal kavramını ilk dönem sûfi müelliflerinden Kelâbâzî ve Abdullah Herevî eserlerinde bir başlık altında işlerken diğer müellifler özel bir başlık açmamakla birlikte yeri geldiğinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Durum böyle olunca ilk dönem müellifleri üzerinden ittisâlin anlam aralığını ortaya koymak güçleşmektedir. Bu durumda zikri geçen iki sûfi üzerinden ele alma zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Kelâbâzî'ye göre ittisâl, kulun sırrıyla Allah'tan gayri her şeyden ayrıldığı, batinında Allah'tan başkasını görmediği ve sadece O'nu dinlediği hâli ifade etmektedir.⁸⁶⁹ Öte yandan ilk sûfîlerin Allah'a duydukları ileri derece muhabbeti dile getirmede vuslat kelimesini kullandıkları da bilinmektedir. Buna göre mahlûkattan uzaklaşıp Allah'a kavuşmak vuslat olarak isimlendirilirken O'nunla birliktelik ittisâl kavramıyla karşılanmıştır.⁸⁷⁰ İttisâlin vuslattan sonraki aşama olarak telakki edilmesi de vuslat, vusul ve ittisâl kavramlarının yakın anlamları ifade ettiğini göstermesi açısından önemlidir. İlgili kavramların yaklaşık aynı manaya gelmesinden hareketle Serrâc'ın vuslat tanımı ittisâl olarak da değerlendirilebilir. Çünkü Serrâc'ın "gâib olana ermek" şeklinde açıkladığı vuslat, sûfîlerin ittisâl tanımıyla örtüşmektedir.

Diğer taraftan Kuşeyrî ve Hücvirî'nin vuslat ve ittisâlin yanlış algılanmaması için izahatlar yaptığı görülmektedir. Zira ittisâl gibi kavramlara yüklenen hatalı anlamların başında Allah ile kulun maddeten birleşeceği düşüncesi gelmektedir. Kuşeyrî ve Hücvirî bu noktaya odaklanarak Allah ile kulun birleşmesi veya bir olması gibi bir şeyin söz konusu olamayacağını dile getirmişlerdir. Nitekim Kuşeyrî'ye göre Allah dünyadayken görülemez, hulûl ve ittihâd kabul etmez. Çünkü O yaratan, varlık ise yaratılandır. Yaratılanın yaratana hulûl etmesi, eşyanın tekrar O'na dâhil olmak suretiyle dönmesi imkânı olmayan durumlardır.⁸⁷¹ Hücvirî de yaklaşık aynı şeyleri ifade ederek Allah'ın birleşme ve ayrılma kabul etmeyen bir varlık olduğunu dile getirmiştir. Zira Allah kadîmdir, mahlukât ise muhdestir. Birleşme ve ayrılma aynı cinsler arasında

⁸⁶⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2/680; Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 75; Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 4/376; Memdûh ez-Zübî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 45; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 198.

⁸⁶⁹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğuştan Devrinde Tasavvuf*, 163.

⁸⁷⁰ Semih Ceyhan, "Vüsûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/143-144.

⁸⁷¹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 85.

mümkün iken kadîm ile mahlukât arasında ittisâl, ittihat ve hulûl gibi durumlar söz konusu olamaz.⁸⁷²

İttisali bir başlık altında değerlendiren isimlerden birinin Kelâbâzî diğzerinin ise Herevî olduğunu belirtmiştik. Ona göre göre ittisâl sülûk makamlarından biridir. Herevî ittisâl makamını ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ “*Sonra yaklaştıkça yaklaştı. Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu.*”⁸⁷³ ayetiyle delillendirmiş ve aklın bu konuda ümitsizliğe düştüğünü bildirmiştir.⁸⁷⁴ Tilimsânî’ye göre ittisâl, Herevî’nin aktardığı ayetteki ﴿أَوْ أَدْنَى﴾ “*veya daha yakın*” ibaresindeki manadır. Bu durumda ona göre ittisâl, Allah ile kulun yakınlaşmasının en fazla olduğu durumu tanımlamaktadır. Zira ilgili ayette birbirine yaklaştığı ifade edilen özneler açıkça belirtilmemiş olmakla birlikte yakınlaşma fiilinin en üst seviyede gerçekleştiği kesin olarak ifade edilmiştir. Müfessirlere göre söz konusu yakınlaşma ya Cebrail ile Hz. Peygamber ya da Hz. Peygamber ile Allah arasında gerçekleşmiştir.⁸⁷⁵ Fakat ister birinci seçenek ister ikinci seçenek kabul edilsin sonuçta iki failin çokça yakınlaştığından söz edilmiştir. Tilimsânî’nin ayetteki bu yakınlaşmayı Allah ile Hz. Peygamber arasında saydığı anlaşılmaktadır. Çünkü o, bu durumu, ittisâle bir örnek olarak göstermiştir. Eğer ayetteki yakınlaşmadan Cebrail’in vahiy verirken Hz. Peygamber’e yaklaşmasını anlaysaydı ittisâle örnek göstermezdi.

Herevî’ye göre akıllar ittisâl konusunda ümitsizliğe düşmüştür. Tilimsânî ise buradaki ümitsizliğin konusunu “aklın ittisâli ispat edememesi” şeklinde tespit etmiştir. Yani akıl, ittisâl gibi bir hâli ortaya koymaktan acizdir. Zira ittisâlin ispatını ancak sâlikin ruhu tadararak gerçekleştirebilir.⁸⁷⁶ İttisalin ispatı ile ittisâlin var olup olmadığının teyidini kastettiği düşünülürse ittisâl hâlinin deneyimle bilinebileceği söylenmelidir.

Herevî ittisâli üç dereceye ayırmıştır: İtisâmın, şühûdun ve vücûdun ittisâli. Birinci derece, itisâmın ittisâlidir. Ona göre bu derecenin gerçekleşmesi kastın tashihi (قَصْدُ التَّصْحِيحِ), iradenin tasfiyesi (تَصْفِيَةُ الْإِرَادَةِ) ve hâlin tahkiki (تَحْقِيقُ الْحَالِ) ile olur.⁸⁷⁷ Herevî burada kastın tashihini (قَصْدُ التَّصْحِيحِ) dereceyi gerçekleştirecek unsur veya derecenin alt

⁸⁷² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, 325, 342.

⁸⁷³ en-Necm 53/8,9.

⁸⁷⁴ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 139.

⁸⁷⁵ Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî, *Ahkâmü'l-Kurân*, thk. Muhammed Sâdık el-Gamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, 1405), 5/297.

⁸⁷⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 357.

⁸⁷⁷ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 139.

aşaması olarak değerlendirmişken Tilimsânî, Herevî’den farklı olarak kast makamındaki ittisâlden bahsetmiştir. Buna göre kastın birinci derecesindeki ittisâl, müminlerin kalbinde bulunduğu belirtilen ilahî nura yakınlıktır. Tilimsânî yakaza bâbında kişinin manevi uyanışına sebep olan unsurlardan kalpteki vaizden bahsetmişti. Burada ise bu vaize yakın olmayı ittisâl olarak değerlendirdiği görülmektedir. Öte taraftan kastın ikinci ve üçüncü derecesindeki ittisâli, Hak ile tanımlamıştır. Sâlik sebepleri aradan çıkarmak suretiyle nefsinin dışarıda bırakıp önce ikinci derecedeki ittisâli, ardından kendi dışındaki izlerin silinmesiyle de Hak’ta izmihlal ittisâlini gerçekleştirmiş olur.⁸⁷⁸ Kast makamındaki ittisâl için sayılan bu hususların, aynı zamanda ittisâlin birinci derecesini oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Herevî, ittisâl makamının ikinci derecesini şühûdun ittisâli (إِتِّصَالُ الشُّهُودِ) olarak tespit etmiştir. Bu ise illetlerden kurtulmak, istidlalden uzak durmak ve sırların dağınıklığını sona erdirmektir.⁸⁷⁹ Tilimsânî’ye göre Herevî’nin bahsettiği illet, kalpte var olan bir hastalıktır. Bu hastalık sâlikin seyrü sülûkündeki gidişatını olumsuz etkilemekte ve ilerlemesine engel olmaktadır.⁸⁸⁰ Söz konusu hastalığın bu yönüyle şühûdun ittisâline engel olduğu anlaşılmaktadır. Şühûdun ittisâli olarak ayrıca istidlal ve sırların dağınıklığının giderilmesinden bahsedilmiştir. Ancak Tilimsânî’ye göre istidlalden kurtulmak ve sırların dağınıklığının giderilmesi bizzat şühûdun ittisâli değildir. Bu noktada istidlal ve sırların toplanmasını şühûdun ittisâli saymayarak Herevî’ye muhalefet etmiştir. Bu konuda Herevî’den farklı düşünmekle birlikte her iki durumun şühûdun ittisâline yakın olduğunu da belirtmiştir.⁸⁸¹ Tilimsânî’nin bahsettiği yakınlıktan hareketle istidlalin ve sırlardaki dağınıklığın ittisâle engel teşkil edeceği söylenebilir. Zira istidlalin ilme dayalı bir faaliyet oluşu ile sırların ağyara götürme ihtimali, bu iki durumu engel saymaya yeterli olabilir. Öte yandan Herevî, şühûdun ittisâline engel saydığı hususları bizzat şühûdun ittisâli olarak sunmayıp şühûdun ittisâlini hazırlayıcı unsurlar şeklinde aktarsaydı ortada Tilimsânî’nin itiraz edeceği bir mesele olmayacağını da belirtmek gerekir. Ancak Herevî ilgili engelleri aktarırken (إِتِّصَالُ الشُّهُودِ وَهُوَ) dediği için “illetlerden kurtulmak, istidlalden uzak durmak ve sırların dağınıklığını sona erdirmek”

⁸⁷⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 357.

⁸⁷⁹ Abdullah Herevî, *Menâzili’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 139.

⁸⁸⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 358.

⁸⁸¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 358.

bu dereceyi hazırlayıcı unsurlar sayılmak yerine bizzat şühûdun ittisâli olarak değerlendirilmiştir.

İttisalin üçüncü derecesi vücûdun ittisâlidir (إِتِّصَالُ الْوُجُودِ). Tilimsânî'ye göre bu ittisâl ibarelerin ve ifadelerin yetersiz kaldığı bir hâldir. Çünkü bu derecede, mevcudun izi Hakk'ın varlığında fani olmuştur. Dolayısıyla burası herhangi bir sıfatla vasıflandırılmaz ve ölçülemez. Durum böyle olunca da bu ittisâl ifadelerle dile getirilememektedir. Ancak bu hâl sahibinin vücûdda fâni olduğu, cömertlik denizinde noktaya dönüştüğü, varlığının izmihlale uğradığı ve var olmadan önceki hale geri döndüğü ifade edilmiştir.⁸⁸²

Fasl veya infisâl, ittisâl ile bir arada kullanılan ve birbirini tamamlayıcı nitelikteki kavramlardır. Ayrılık ve vazgeçmeyi ifade eden infisâl, tasavvufî olarak “mâsivadan kopmak ve onu dikkate almamak” manalarında kullanılan bir terimdir.⁸⁸³ Görebildiğimiz kadarıyla ilk dönem müellifleri içinde infisâl kavramı Serrâc ve Kuşeyrî'de yer almaktadır. Bahsi geçen yazarlarda ise fasl kavramı üzerinden takip edilebilir. Zira fasl ve infisâl yakın manaları içeren iki terimdir. Buna göre Serrâc faslı “sevgiliden umulan şeyin elden kaçması” şeklinde tanımlarken Kuşeyrî, Nasrâbâzî'yle (ö. 367/978) ilişkilendirerek aktarmıştır. Buna göre Nasrâbâzî vefatından sonra rüyada görülünce kendisine Allah'ın nasıl muamelede bulunduğu sorulmuş, bunun üzerine o da ittisâli bırakıp infisâle geçmekle ilgili sorulduğunu bildirmiştir.⁸⁸⁴ Serrâc ve Kuşeyrî'nin aktardıkları bilgiler üzerinden infisâle ilgili bir değerlendirme yapmak gerekirse bu iki isim özelinde sûflerin, infisâl hâlini ittisâle göre hoş karşılamadıkları anlaşılmaktadır. Zira ittisâlde Allah'tan başka hiçbir şeyin dikkate alınmadığı bir hâli yaşamaktayken infisâle kendilerini mâsivanın da görülmeye başlandığı bir durumun içinde bulurlar. Bundan ötürü sûflerin ittisâl hâlini önceledikleri ve tercih ettikleri söylenebilir.

Eserinde infisâl kavramını inceleyebildiğimiz isimlerin başında Herevî gelmektedir. Herevî, diğer makamlara ilgili terimi tanımlayarak başlarken infisâl bâbına, infisâldeki farklılıklara dikkat çekerek başlamıştır. Tilimsânî'ye göre Herevî'nin

⁸⁸² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 359.

⁸⁸³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 187.

⁸⁸⁴ Serrâc, *Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 419; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 471.

bahsettiği bu farklar, makamın dereceleri arasındaki uyumsuzluk ve aralarındaki büyük anlam ayrımlarıdır. Zira infisâl bâbı, uyumun az farkların çok olduğu bir makamdır.⁸⁸⁵

Herevî infisâl makamını üç derecede ele almıştır. Birincisi ittisâlin şartı olan infisâldir. Bu infisâl aynı zamanda kişinin bakışını dünya ve ahiretten ayırmak, onların üzerinde durmamak ve onları abartmamaktır.⁸⁸⁶ Tilimsânî öncelikle ittisâlin şartı olmanın ne anlama geldiğini açıklamıştır. Buna göre kulun ittisâlinde kendi benliğinden ve resminden kurtulması gerekmektedir. Çünkü kulda herhangi bir izin kalması, ittisâlinin önünde engeldir. Tilimsânî'ye göre bu derece infisâl dünya ve ahiretten ayrılmayı esas almıştır. Bu infisâlin gerçekleşmesi ise dünya ve ahiretten herhangi bir şeye kalple bağlanmamak ve onlar hakkında korku ve endişeye kapılmamakla mümkündür. Ancak Tilimsânî dünya ve ahiretten infisâli “şühûdî” olarak kayıtlamıştır. Çünkü infisâlin gerçekleşmesi için sayılan hususlar ancak şühûdî olarak ayrılmayı sağlar.⁸⁸⁷ Bu derecedeki infisâlin şühûd ile kayıtlanması, dünya ve ahiretin amaç edinilmemesini göstermek için olabilir.

Herevî infisâlin ikincisini birinci derecedeki infisâli görmekten infisâl olarak tespit etmiştir.⁸⁸⁸ Tilimsânî'nin bu derecedeki ifadeleri açıklaması, beklenenin aksine olmuştur. Çünkü önceki dereceyi görmemek anlamına gelen bu kullanımı, önceki makama bakıp böbürlenmemek veya oraya takılıp kalmamak şeklinde açıklaması beklenirdi. Fakat Tilimsânî Herevî'nin buradaki ifadelerini, hatalı yapılan ya da şekli olarak yapılsa da aslında olmamış bir durumdan vazgeçilmesi olarak izah etmiştir. Dolayısıyla bir şeyden infisâl etmeyince bir şeye ittisâl de edilemeyeceğinden önce gerçekleştirildiği sanılan infisâli -dünya ve ahiret ayrılığı- görmekten kurtulmalıdır. Aksi takdirde ortada infisâl de ittisâl de olmaz.

Üçüncü derece infisâl, ittisâlden infisâldir. Tilimsânî, ittisâl ile infisâlin bir arada olamayacağını düşünmektedir. Ona göre böyle bir yanılmanın sebebi, kişinin kendi düşüncesinde ittisâl ile infisâli yan yana getirmesinden kaynaklıdır. Yani kişinin şühûdunda ittisâlden infisâl diye bir şey mümkün olmakla birlikte vücudda böyle bir durum söz konusu olamaz.⁸⁸⁹

⁸⁸⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 360.

⁸⁸⁶ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 139.

⁸⁸⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 360.

⁸⁸⁸ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 139.

⁸⁸⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 361-363.

3.9. Nihâyet

Herevî'nin hâl ve makamları ele aldığı son üst başlık nihâyet bölümü (قسم)'dür. Bu kısımda özellikle vahdet-i vücûd çizgisindeki sûfîlerin seyrü sülûklarındaki ulaşılması gereken hedefleri olan mârifet, fenâ, cem ve tevhîd gibi makamlar bir araya getirilmiştir. Herevî bu çerçevede onuncu üst başlık altında mârifet, fenâ, bekâ, tahkîk, telbîs, vücûd, tecrîd, tefrîd, cem' ve tevhîd makamlarına yer vermiştir.

3.9.1. Fenâ-Bekâ

Arapça'da geçiciliği, yokluğu ve ölümü ifade etmek üzere kullanılan fenâ⁸⁹⁰, sûfîlere göre genel hatlarıyla "Allah'ın iradesinde ve Allah'ta fâni olmak, Allah'tan başka bir varlık görmemek ve kötü vasıfları gidermek" manalarına gelmektedir.⁸⁹¹ Fenâ, kelime olarak sadece ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ "Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir."⁸⁹² ayetinde geçmektedir. Müfessirler ilgili ayetteki fâni lafzının yok ve helak olmayı ifade ettiğini bildirmişlerdir.⁸⁹³ Bununla birlikte ilk dönem sûfî müelliflerinden fenâyı mana itibariyle belli ayetlerle irtibatlandıranlar da olmuştur. Mesela Kuşeyrî, fenânın hissizlik yönünü vurgulamak için Hz. Yusuf'u görüp yanlışlıkla ellerini kesen fakat bunu hissetmediklerini bildiren ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَعَآتَتْ كُلَّ وَجِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ آخُزْجُ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حُشِّنَ اللَّهُ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ "Kadınların kendisini yermesini işitince onları davet etti; koltuklar hazırladı; geldiklerinde her birine birer bıçak verdi. Yusuf'a: "Yanlarına çık" dedi. Kadınlar Yusuf'u görünce şaşırıp ellerini kestiler ve "Allah'ı tenzih ederiz ama, bu insan değil ancak çok güzel bir melektir" dediler."⁸⁹⁴ ayetini kullanırken Hücvirî ise Rahmân suresindeki ayete ek olarak ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ "Sizde olanlar tükenir ama, Allah katında olanlar sonsuzdur, tükenmez. Sabredenlere ecirlerini, yaptıklarından daha güzeli ile ödeyeceğiz."⁸⁹⁵ ayetinin fenâya

⁸⁹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 3/343; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 39/3477.

⁸⁹¹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, 58; Memdûh ez-Zübî, 319-320; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 134-135.

⁸⁹² er-Rahmân 55/26.

⁸⁹³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 17/165; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-tevîl*, 3/385.

⁸⁹⁴ Yusuf 12/31.

⁸⁹⁵ en-Nahl 16/96.

işaret ettiğini belirtmiştir.⁸⁹⁶ Bu durumda fenâ, kelime olarak yer aldığı ayetin yanı sıra manası itibariyle de farklı ayetlerle ilişkilendirilmiş olmaktadır.

Fenâ ve bekânın ilk dönem sûfî müelliflerindeki karşılığına bakıldığında fenâyı sözlük anlamına uygun biçimde “bir şeyleri ortadan kaldırmak ve yok etmek”, bekâyı ise “fenâ olan şeyin yerini doldurmak” şeklinde değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte fenâ olacak ve onun yerine gelecek şey hususunda birden çok eşya tespit edilmiştir. Bu çerçevede kötü ahlak, cehalet, fiillerin kula aidiyeti, kulun vasıfları ve duyguları fenânın mahalline; güzel ahlak, ilim, fiillerin Allah’a ait olmasının kabulü, Hakk’ın vasıflarının kâim olması ise bâki olacak şeye örnek sayılabilir. Nitekim Ebû Saîd el-Harrâz ve Serrâc, bekâ ve fenâ kavramları çerçevesinde öncelikle fenânın ilk basamakları olarak isimlendirdikleri ilim-cehalet, itaat-günah, zikir-gaflet zıtlıklarını ele alarak ilim, itaat ve zikrin bâki olmasıyla cehalet, günah ve gafletin yok olacağından bahsetmişlerdir. Serrâc bu ilk basamak fenânın ötesinde sırasıyla dünya ve ahiret hazzının fenâsından, zikir hazzının fenâsından, zikri ilâhîde kula ait varlık iddiasının fenâsından, müşahede edilenin etkisiyle duyu organlarına ait hislerin fenâsından ve bu hissizliğin ortaya çıkardığı duygunun fenâsından söz ederek bir fenâ silsilesi sürecini dile getirmiştir.⁸⁹⁷

Kuşeyrî, Kelâbâzî ve Hücvirî, Serrâc gibi fenâ-bekâ kavramlarını kötü huyların yok edilip yerine iyi huyların ikame edilmesi şeklinde anlamışlardır. Bundan dolayı onların ifadeleri üzerinden detay vermek yerine sadece onların dikkat çektikleri hususlara değinmek gerekirse Kelâbâzî’nin iyi ve kötü gibi zıtlıklardan birinin insanda muhakkak bulunacağına dair görüşü önemlidir. Çünkü onun sözünü ettiği duruma göre kötü huy varsa iyi huy; iyi huy varsa kötü huy ortadan kalkar. Bu durumda tasavvufî eğitimin temeli olan riyâzet ve mücâhedenin gerekliliğine ve bunların sürekliliğine işaret edildiği söylenebilir. Zira bu iki eğitim metodunun nefsi esas olarak onu kötü huylarından arındırıp iyileriyle bezemeyi hedeflediği bilinmektedir. Aynı şekilde Kuşeyrî’nin fenâ bağlamında birtakım hususları açıklayıcı ifadelerine yer vermek gerekir. Zira “dünyaya rağbette fenânın” dünyadan vazgeçmek olduğunu ve bu vazgeçişle Allah’a yönelmenin artacağını; “kötü huylarda fenânın” onlardan arınmak olduğunu ve arınmanın iyi huyları ikame edeceğinden; “beşerî sıfatlardaki fenânın” fiil

⁸⁹⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 162; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 304.

⁸⁹⁷ Serrâc, *Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 248-249, 400-404, 408.

ve olayları Allah'tan bilmek olduğunu; “halktan ve nefisten fenânın” ise onlar hakkında ilim, şuur ve his yoksunluğu demek olduğunu söylemesi, fenâyâ dair yanlış algıların önüne geçmesi açısından önem arz etmektedir.⁸⁹⁸

Ele aldığımız müelliflerin fenâyâ dair görüşlerinden hareketle fenânın bir terk, tecrit, istihlâk ve tahallî ameliyesi olduğu ve fenânın zühd ve ahlaklanma açısından benliği etkilediği; bekânın ise iyi huyların yerleşmesi, Allah'a ait şeylerle donanmayı ifade ettiği söylenebilir. Bir başka deyişle fenânın sıfat ve vasıflarda, fiilerde, vücûd ve zâtta gerçekleşir. Bununla birlikte sûfiler, fenânın ittihat ve hulûl düşüncelerine kapı aralamamasına da dikkat çekmişlerdir. Zira özellikle fenâ fi'l-vücûd bağlamında söylenenlerin ittihat ve hulûl olmadığını açıklamak için sûfilerin bu noktayı detaylandığı görülmektedir. Sûfî müellifler bu bağlamda beşerî sıfatlardaki fenâ ile vücûd ve zâtaki fenâyı ele almışlardır. Nitekim Serrâc, beşerî sıfatlardan fenâ olmaya dair sûfilerin sözlerini duyan birtakım kimselerin bunu beşeriyetin fâniliğine yorduklarını ve bunu gerçekleştirebilmek için yeme-içme gibi insanî unsurları terk ettiklerini söyleyerek bunun bir hata olduğunu dile getirmiştir. Serrâc'a göre böyle bir hatanın temelinde beşerî sıfatlar ile beşeriyetin farkını anlayamamak yatar. Kelâbâzî ise bu noktada Serrâc'ın bahsettiği insanî sıfatları “zulüm, cehalet, küfür ve inkâr” gibi hususlar olarak tespit etmiş ve beşerî sıfatların fenâsıyla sayılan kötü sıfatların giderilmesinin kastedildiğini belirtmiştir.⁸⁹⁹ Kuşeyrî ise “nefisten ve halktan fâni olmak” gibi ibarelerin, kişinin bedenen yok olmasına delalet etmediğini ve bu hâl ile şuur, his ve habersizliğin kastedildiğini ifade ettikten sonra kişinin bedenen yok olmasının imkânsızlığını vurgulamıştır.⁹⁰⁰

Fenâ ve bekâ, Herevî'nin makam olarak ele aldığı hususlardandır. Ona göre fenâ, Hakk'ın dışındaki şeylerin izmihlalini ifade etmektedir. Bu izmihlal süreci ise sırasıyla ilmen, cehden, hakkan gerçekleşir.⁹⁰¹ Tilimsânî, izmihlalin yok olmaya da işaret edebilecek bir anlam yelpazesine sahip olduğunu düşünerek Herevî'nin tanımındaki izmihlali açıklamayla şerhine başlamıştır. Ona göre izmihlal, hava gibi gözlerden gizlenen bir durumu ifade etmekte olup bir sürecin sonunda ortaya çıkan haldir. Bu süreçte önce kulun gözünden varlıklar silinir, sonra kulun kendi sureti Allah'ın ezellilik

⁸⁹⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 160-162.

⁸⁹⁹ Serrâc, *Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*, 510-516; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 189-190.

⁹⁰⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 161.

⁹⁰¹ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 142.

sıfatında kaybolur ve son olarak Allah kulunu farklı bir evrede (نَشَاءُ أُخْرَى) ikamet ettirir. Bahsi geçen sürecin sonundaki varlığı hissedememe ve hakikatleri bulma hâli izmihlalin kendisidir.⁹⁰² Bu noktada Tilimsânî'nin kulun suretinin Allah'ın ezelfî sıfatında kaybolmasını bedenen sayıp saymadığına yönelik bir ibare bulunmamakla birlikte kulun suretinin ilgili sıfatta kaybolduğunu ifade ettikten sonra Allah'ın kuluna kendi sıfatlarından bir sıfat verdiğini ve onu başka bir evrede (نَشَاءُ أُخْرَى) ikamet ettirdiğini belirtmesinden hareketle söz konusu fenâyı vücuden/bedenen kabul etmediği söylenmelidir. Zira ona göre bu yeni evre, kulun meşhûdunun yani görmeye çalıştığı şeyin hakikatlerini bulduğu bir yerdir. Dolayısıyla kulun varlığı da farklı bir boyuttaki hissiyatı da mevcuttur.

Tilimsânî fenâ ile izmihlal hâlini anlamıştır. Ona göre izmihlal, hava gibi var olduğu bilinen ama görülmeyen bir durumdur. Dolayısıyla fenâ hâlinde eşyanın görülememesi, onların yok olduğu anlamına gelmez. Tilimsânî, fenâyı konu edilmesi açısından kulun fiillerini (أَفْعَالُ الْعِبَادِ) ele almıştır. Zira Herevî'nin tanımında yer alan “ilmen, cehden ve hakkan” ifadeleri de fiillerin aidiyetiyle alakalıdır. Bunu detaylandırmadan önce Tilimsânî'nin kulun fiillerinin gerçekte Allah'a ait olduğu düşüncesini yani tevhid-i efâl görüşünü benimsediğini tekrar belirtmek gerekir. Bu düşünceye göre fail-i mutlak Allah olmakla birlikte kulun eylemlerinden ötürü sorumluluğu da devam eder. Tilimsânî'ye göre ilim, cehd ve hak şeklinde verilen sıralama da fail-i mutlağın Allah olduğunu ortaya koymak içindir. Buna göre kulun fiillerini kendisine ait görmekten vazgeçip asıl failin Allah olduğunu anladığı bu süreci izmihlal/fenâ olarak isimlendirmiştir.⁹⁰³

Herevî, fenânın birinci derecesini “mârifetin marufta fenâsı” olarak zikretmiş ve bunu ilmen fenâ kapsamına almıştır. Tilimsânî “mârifetin marufta fenâsı” ifadesini “mârifet manalarının Allah'ta fenâsı” şeklinde anlamayı tercih etmiştir. Bununla mârifetin sağladığı bilgi vs. gibi durumların fenâ hâlinde görülememesi kastedilmiştir. Öte yandan Tilimsânî, ilim-mârifet kıyaslaması yaparak Herevî'nin bu derece fenâyı, ilmen fenâ kapsamına almasına itiraz etmiştir. Çünkü ilimle ancak naklî ve aklî şeyler bilinebilir. Mârifet ise ilimden üstün olduğundan bu dereceye ilmen fenâ denemez.⁹⁰⁴

⁹⁰² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 374.

⁹⁰³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 79, 374-375.

⁹⁰⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 375.

İkinci derece fenâ, birinci dereceyle irtibatlı olarak talep, mârifet ve iyân şühûdlarının fenâsıdır.⁹⁰⁵ Tilimsânî, cem‘ mertebesine varıncaya kadar tüm mertebelerin bir önceki mertebeyi fenâ ettiğinden bahsetmiş ve Herevî'nin yukarıdaki sıralamasını da bu şekilde değerlendirerek mârifetin talebi, iyânın da mârifeti fenâ ettiğini söylemiştir. Tilimsânî'ye göre talebin fenâsı ile talep isteğinin düşmesi ve böylece talebin geçici olduğunun anlaşılmasıdır. Çünkü cem‘ mertebesine doğru bir yükselişte artık talepten de vazgeçmek gerekir. Aynı şekilde mârifetin şühûdu/görülmesi, iyânın (عِيَانٌ) yani ayan beyan görmenin ortaya çıkmasından dolayı fânî olur. Bu durumda iyân, mârifetten üstün olduğu için o görüldüğünde mârifetin hükmü düşer. Son olarak Tilimsânî, cem‘ mertebesine çok yakın olduğunu söylediği iyânın da fenâ olacağından bahsetmiştir.⁹⁰⁶ Zira iyân hem göreni hem de görüleni gerektiren bir durum olduğundan onun da fenâ olması gerekir. Çünkü Tilimsânî'nin buradaki hedefi cem‘ mertebesine ulaşmaktır. Cem‘ mertebesi ikiliği kabul etmediğinden ona ulaşmak için yoldaki çeşitlilik giderilmelidir.

Herevî'ye göre fenânın üçüncü derecesi fenânın şühûdundan fenâdır.⁹⁰⁷ Tilimsânî bu noktayı açıklamak için vakfe (الْوَقْفَةُ)⁹⁰⁸ kavramını kullanmıştır. Ona göre vakfe, cem‘in başlangıcı bir mertebe olup mâsivâ bu mertebede Hakk'ın vücudunda fenâ olmaktadır. Tilimsânî, vakfe mertebesinde cem‘ şimşeklerinin görüldüğünü söyleyerek onu cem‘in başlangıcı ve cem‘e en yakın mertebe saymıştır.⁹⁰⁹ Tilimsânî meseleye yine cem‘ mertebesi açısından yaklaşmış ve fenânın şühûdunun/görülmesinin cem‘ makamında ikiliğe sebep olacağından hareketle fenânın görülmesinin de fenâ olmasından söz etmiştir.

Fenâdan sonra gelip onu tamamlayıcı mahiyette olan ve Herevî'nin makam saydığı bir diğer husus bekâdır. Ona göre bekâ, şevâhidin fenâsından sonra kalanın ismidir.⁹¹⁰ Tilimsânî'ye göre Herevî bu tanımla cem‘den önce bir bekâdan bahsetmiş

⁹⁰⁵ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 142.

⁹⁰⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 375-376.

⁹⁰⁷ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 142.

⁹⁰⁸ Vakfe kavramı tasavvufî literatürde iki makam arasında beklemeyi ifade ederken Tilimsânî vakfeyi cem makamının başlangıcı olan mertebe saymıştır. bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, 112; Abdürrezzâk Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, 589; Afifüddin Süleyman b. Ali et-Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, thk. Cemâl Merzûkî (Kahire: Merkezu'l-Mahrûse, 1997); Ayrıca Tilimsânî'nin vakfe kavramını esas alan çalışma için bk. Tuğba Görgün, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî Bağlamında Afifüddin Tilimsânî'nin Tasavvufî Görüşleri ve Vakfe Anlayışı*.

⁹⁰⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 79-80, 376.

⁹¹⁰ Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 143.

olmaktadır. Tilimsânî bâkî olanın ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾
“Yeryüzünde bulunan her şey fanidir. Ancak, yüce ve cömert olan Rabbinin varlığı
bakidir.”⁹¹¹ ayetinden hareketle Hak Teâlâ olduğunu düşündüğünden cem‘
mertebesinden önce bekâyı imkânsız görmüş ve bu noktada Herevî’nin düşüncesine
itiraz etmiştir. Zira her şeyin fenâ bulup sadece Hakk’ın varlığının bâkî kaldığı durum
cem‘ mertebesinde mümkündür. Bundan dolayı Tilimsânî, henüz cem‘ gerçekleşmeden
bekâdan söz etmeyi doğru bulmamıştır.⁹¹²

Öte yandan Herevî bekânın birinci derecesini malumun bekâsı olarak tespit etmiş
ve bunun, ilmin hükmünün ‘aynen (عَيْنًا) ortadan kalkmasıyla gerçekleşeceğini
belirtmiştir.⁹¹³ Herevî burada birinci derece bekânın oluşabilmesi için ilmin hükmünün
düşmesinden bahsetmiştir. Onun bu ifadeleri detaylandırılmadığında bir mertebeden
sonra ilmin gereklerinin düşeceği algısına sebep olabileceği gerçeğini gören Tilimsânî
ilim ile malum arasındaki farkı ortaya koyarak yanlış anlaşılmanın önüne geçmeye
çalışmıştır. Buna göre malum ile kastedilen ilimle ortaya çıkıp bilinir olmuş şeylerdir.
Tilimsânî bunları malum olarak isimlendirmiş ve onların artık sabit hale geldiğini
söyleyerek kaybolmayacağına işaret etmiş olmaktadır. Tilimsânî böylelikle Herevî’nin
düşmesini kastettiği şeyin ilim olduğunu söyleyerek ilimle bilinenin sabit kalacağını
vurgulamıştır.⁹¹⁴

Bekânın ikinci derecesi şühûdun düşmesinden sonra meşhûdun baki kalmasıdır.
Tilimsânî’ye göre meşhûd, Hak Teâlâ olup meşhûdun bekâsıyla Hakk’ın bekâsının
ortaya çıkışı kastedilmiştir. Bunun için ise yaratılmışların fenâsı gibi şühûdun da fenâ
olması gerekmektedir. Dolayısıyla şühûd yaratıkların sıfatı olduğunda cem‘ mertebesine
giden süreçte o da fani olacaktır.⁹¹⁵ Tilimsânî’ye göre Herevî’nin üçüncü derece bekâ
olarak zikrettiği “ezelî olanın bekâsı” da mana itibariyle ikinci dereceyle aynı şeyi ifade
etmektedir. Zira üçüncü derecede ezelî olanın baki kalacağından söz edilmiştir ki ezeli
olan aynı zamanda baki olandır. Dolayısıyla Tilimsânî, “ezelî olanın bekâsı” ifadesini
tersten düşünerek bununla varlığın tamamen fani olmasını sadece Hakk’ın baki

⁹¹¹ er-Rahmân 55/26-27.

⁹¹² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 378.

⁹¹³ Abdullah Herevî, *Menâzili’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 143.

⁹¹⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 378.

⁹¹⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 379.

kalmasını anlamış ve Herevî'nin bununla cem' mertebesindeki duruma işaret ettiğini belirtmiştir.⁹¹⁶

Fenâ ile hedeflenenin cem' mertebesine varmak olduğuna işaret eden Tilimsânî, üçüncü derece fenâdan sonra gelen ve "ikinci seferin başlangıcı" saydığı bekâdan bahsetmiştir. Onun ikinci sefer diye zikrettiği şey, ikinci seyrü sülûktür. Çünkü ona göre sülûk süreci devam ettirilebilen bir durumdur. Son tahlilde fenâdan sonra gelen bekâ ile yeni bir sülûkun kapısının aralandığı anlaşılmaktadır.

3.9.2. Vücûd

Vecd kelimesinden türeyen ve Herevî'nin makam olarak ele aldığı bir başka kavram vücûddur. Sûfîler tarafından vecd ile ilişkilendirilip vecdin kemal bulmuş hâli olarak açıklanabilecek vücûd, aynı zamanda Hakk'ın arandığı ve bulunduğu sürecin ileri düzeyi şeklinde izah edilebilir.⁹¹⁷

Menâzil'de tasavvufî kavramların ayetlerle irtibatlandırılması sıkça karşılaşılan bir durumdur. Abdullah Herevî aynı şekilde vücûd (الْوُجُودُ) kavramını ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنْهَمَ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا) "Biz her peygamberi ancak, Allah'ın izniyle, itaat olunması için gönderdik. Onlar, kendilerine yazık ettiklerinde, sana gelip Allah'tan mağfiret dileseler ve Peygamber de onlara mağfiret dileseydi, Allah'ı tevbeleri daima kabul ve merhamet eden olarak bulurlardı."⁹¹⁹ ayetleriyle temellendirerek vücûdun, Kur'ân kaynaklı bir kavram olduğunu göstermeye çalışmıştır. Öte yandan Herevî, vücûdu "bir şeyin hakikatini elde etmenin ismi" olarak değerlendirmiş ve vücûdun üç anlama geldiğinden bahsetmiştir. Bu manalardan ilki ledünnî ilmin vücûdudur.⁹²⁰ Tilimsânî'nin ilim ve mârifet bahislerinde ledünnî ilmi, mârifetin bir parçası saydığı ifade edilmişti. Bu bölümde ise ledünnî ilmin isimlendirilmesinden hareketle vecd ile olan irtibatını ortaya koyduğu görülmektedir. Zira ona göre aslı itibarıyla mârifet kapsamında olan bu ilim

⁹¹⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 379-380.

⁹¹⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 383.

⁹¹⁸ en-Nisâ, 4/110.

⁹¹⁹ en-Nisâ 4/64.

⁹²⁰ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 145.

türü, Allah katından vasıtasız bir şekilde verildiğinden dolayı “ledünnî” olarak isimlendirilmiştir. Tilimsânî, Allah’tan vasıtasız bildirildiği kabul edilen bu bilgi türünün vecd ile ilişkisini ise ledünnî ilmin buluntu yani çalışmadan hâsıl olmasıyla açıklamıştır. Zira bu tür bilgi kalbe vehbî olarak verildiğinden bu durum kalbin onu bulması/vecdi şeklinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Tilimsânî vücûdun birinci manasında vecde “bulmak” anlamını vermiş olmaktadır.⁹²¹

Vücûdun ikinci manası ise Hakk’ın vücûdu (وَجُودُ الْحَقِّ) olarak tespit edilmiştir.⁹²² Tilimsânî Hakk’ın vücûdunu “‘aynın (عَيْنٌ), kalp gözüyle vücûdu” olarak izah etmiştir. Tilimsânî, şerhinde ‘aynı çok kereler cem’ mertebesi olarak açıklamıştı. Hem bu bilgiden hem de Hakk’ın vücûdu hususunda detaylı açıklama yapmamış olmasından hareketle Hakk’ın vücûdu (وَجُودُ الْحَقِّ) ibaresindeki vücûdu da “bulmak” şeklinde anladığı ifade edilebilir. Bu durumda ilgili ifadeyle sâlikin cem’ mertebesinde Hakk’ı bulmasının kastedildiği ve bunun da vücûd olarak isimlendirildiğini söylemek mümkündür.⁹²³

Herevî, vücûdun üçüncü manası olarak bir makamın vücûdundan (وَجُودُ مَقَامٍ) söz etmiştir. Ona göre bu makamda vücûdun resmi, izmihlâle uğramaktadır.⁹²⁴ Rüsûm kelimesi Tilimsânî’nin şerhinde sıkça rastlanan ve “iz, sınır, mâsivâ” gibi manalar verdiği bir kelimedir.⁹²⁵ Tilimsânî’nin, üçüncü derecedeki vücûdu fenâ bağlamında değerlendirdiği görülmektedir. Bunu izah etmeye geçmeden evvel Tilimsânî’nin bu noktada yaptığı izahlarda kullandığı vücûd (وَجُودٌ) kelimesiyle varlığı mı yoksa vecd manasındaki bulmayı mı kastettiğinin anlaşılamadığını söylemek gerekir. Tilimsânî’nin bu kısmı açıklarken vücûdun resmi (رَسْمُ الْوُجُودِ) ile vücûdu (وَجُودٌ), vücûdda fani olması (يَفْقَى فِي الْوُجُودِ) açısından birbirinden ayırdığını belirtmek gerekir. Çünkü ona göre vücûd ile vücûdun resmi aynı şeyler değildir. Tilimsânî’nin böyle bir ayırım yapmasının temel sebebi, vücûdun (وَجُودٌ) vücûdda fenâ olamayacağını, vücûdda fani olanın ancak resim/iz olduğunu göstermek içindir. Kanaatimize göre Tilimsânî vücûd ile bulmayı, vücûdun resmiyle de bulma eyleminin kendisini ve görülmesini kastetmiş olmalıdır. Zira sülûkta kişinin bir eylemi gerçekleştirdikten sonra artık o eylemi gerçekleştirdiğini görmemesi,

⁹²¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 388.

⁹²² Abdullah Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 145.

⁹²³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 388-389.

⁹²⁴ Abdullah Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 145.

⁹²⁵ İlgili anlamlar için bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 122, 160, 322.

Tilimsânî'nin şerhinin odak noktalarındandır. Vücûdda fenâ meselesine dönüldüğünde Tilimsânî'nin buradaki vücûdu “varlık” değil de vecdin biri türü olarak ele almaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Zira Tilimsânî وَلَكِنْ رَسْمُ الْوُجُودِ يُفْنِي فِي الْوُجُودِ لَكِنَّهُ رُبَّمَا عَبَّرَ بِالشَّيْءِ عَنِ الْمَوْجُودِ şeklinde kurduğu cümlede Herevî'nin vücûd ile varlığı/var olanı anlayabileceğini ifade etmiştir. Buradan hareketle kendisinin buradaki vücûdu, varlıktan ziyade vecdle irtibatlı olarak bulmak manasında ele aldığını söylemek mümkündür. Bu durumda Tilimsânî, vücûdun üçüncü manası bağlamında vücûdun resminin fenâ olacağı bir makamın bulunmasından bahsetmiş olmaktadır.⁹²⁶

3.9.3. Cem‘

Cem‘ Arapça’da “iki ayrı şeyi bir araya getirmek, toplamak ve odaklanmak” gibi manalara gelmektedir.⁹²⁷ Tasavvufi literatürde ise “Halk olmaksızın sadece Hak’ı görmek, eşyanın Allah’tan olduğunu görüp bilmek, Hak’la meşgul olmak, eşyayı Hak’la görmek” anlamlarında tanımlanmıştır. Sûfilere cem‘ ile birlikte değerlendirdikleri bir diğer kavram fark/tefrikadır. Sûfilere göre cem‘ ve fark, birbirini takip eden iki hâldir. Tefrika/fark, cem‘ hâliyle varlığın gözden silinmesi ve görülememesinden sonra varlığın tekrar görülmeye başlanmasını ifade etmektedir. Tefrika cem‘in ardından gelip kâinat ve âlemin görülür olduğu bir durum olmakla birlikte sûfilere göre tefrika/fark hâliyle mahlûkatın Allah’a ait görülmesi de söz konusudur.⁹²⁸ Bu durumda cem‘de her şeyin Allah’a ait olduğu bilincinin yerleştiği de söylenebilir. Her ne kadar sûfiler cem‘ ile tefrikayı birlikte ele almış olsalar da Herevî'nin tefrikayı bir makam olarak ele almamasından dolayı bu bölümde fark yani tefrikaya yer verilmeyecektir.

Cem‘ kelimesi Kur’ân’da pek çok ayette yer almaktadır. Ayetlerdeki kullanımına bakıldığında genel olarak “toplamak, bir araya getirmek, birliktelik” manalarının verildiği görülmektedir.⁹²⁹ Bununla birlikte sûfilere cem‘e dair görüşleri, cem‘ kelimesinin geçtiği ayetlerden hareketle ortaya konmadığı anlaşılmaktadır. Zira cem‘i ele alan müellifler, cem‘in lafzen geçtiği ayetlerin yerine mana itibarıyla cem‘ ile ilişkilendirdikleri ayetlere yer vermişlerdir. Nitekim Serrâc, ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ

⁹²⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 389.

⁹²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/1678; Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/259; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 85.

⁹²⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, 52; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 188-189; Memdûh ez-Zûbî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 113; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 85.

⁹²⁹ Âl-i İmrân 3/25, 157, 173; en-Nisâ 4/23; el-A'râf 7/48; Yûnus 10/71; diğer ayetler için bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 2/175-176.

﴿أُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ *“Allah, melekler ve adaleti yerine getiren ilim sahipleri, O’ndan başka ilah olmadığına şahitlik etmişlerdir. O’ndan başka ilah yoktur, O’ güçlüdür, Hakim’dir.”*⁹³⁰ ayetinde cem‘in ifade edildiğini söylemiştir. Zira ayette Allah’ın kendisinden başka ilah olmadığına yine kendisinin şahitlik etmesi Serrâc tarafından cem‘ sayılmıştır. Aynı şekilde ona göre ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ *“Allah’a, bize gönderilene, İbrahim’e, İsmail’e, İshak’a, Yakub’a ve torunlarına gönderilene, Musa ve İsa’ya verilene, Rableri tarafından peygamberlere verilene, onları birbirinden ayırt etmeyerek inandık, biz O’na teslim olanlarız”* *deyin.*⁹³¹ ayetinde de cem‘e işaret eden bir yön vardır. Bu ayette cem‘e işaret eden yön, Allah’a olan inancın söylenmesinin istendiği kısımdır.⁹³² Serrâc gibi Kuşeyrî de cem‘i, mana itibariyle ayetlerden çıkararak müelliflerdendir. Kuşeyrî’ye göre ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ *“Ancak Sana kulluk eder ve yalnız Senden yardım dileriz.”*⁹³³ ayetindeki *“Sana kulluk ederiz.”* bölümü, cem‘i anlatmaktadır.⁹³⁴ Böylece Serrâc ve Kuşeyrî’nin cem‘ için delil getirdikleri ayetlerden hareketle onlar için cem‘in, Allah’ın söz konusu olup mâsivânın düşünsel bile olsa işe dâhil edilmediği süreci ifade ettiğini söylemek mümkündür.

Cem‘, kulun, Allah ve mevcudatla ilişkisini ortaya koyan kavramlardan biri olup ilk dönem sûfi müellifler tarafından önemine binaen üstünde durulan bir husustur. Sûfilerin genel kanaatine göre cem‘in, Allah’a ve Allah ile ilgili olana odaklanmaktan meydana gelen bir durum olduğu söylenebilir. Öte yandan sûfi müelliflerin cem‘e yaklaşımlarına bakıldığında Serrâc’ın cem‘i, yaratıkları ve âlemi dikkate almaksızın sadece Hak ile irtibatı ortaya koyan bir kavram olarak değerlendirdiği görülmektedir. Zira ona göre cem‘, kişinin sadece Allah diyebildiği yani Allah’a odaklanabildiği bir hâldir. Serrâc’ın cem‘i temellendirmek üzere kullandığı ayetler göz önünde bulundurulduğunda cem‘in sadece Allah’a odaklanılan bir hâli vurguladığı da görülmektedir.⁹³⁵ Diğer taraftan Kuşeyrî’nin Serrâc gibi cem‘ ile Allah’a hasredilen bir hâli anladığını söylemek mümkün olmakla birlikte onun, cem‘i *“Allah’ın lütuf ve ihsanı olarak kuluna verdiği mevhibe tarzı şeyler”* olarak anladığını da eklemek gerekir. Cem‘i

⁹³⁰ Âl-i İmrân 3/18.

⁹³¹ el-Bakara 2/136.

⁹³² Serrâc, *Lüma’: İslâm Tasavvufu*, 246.

⁹³³ el-Fâtiha 1/5.

⁹³⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 158.

⁹³⁵ Serrâc, *Lüma’: İslâm Tasavvufu*, 246.

bu şekilde anlayan bir diğerk müellif Hücvirî'dir. Ona göre ibadet ve taat gibi kulun kendi iradesiyle olan kazancı tefrika, Allah vergisi olan şeyler ise mevhibe türündendir.⁹³⁶ Kelâbâzî ise meseleye insanın kaygıları üzerinden yaklaşarak cem'î "kaygıların Allah'ta toplanması" şeklinde anlamıştır. Ona göre kaygıların Allah'ta toplanması diğerk sûfilerin belirttiğı üzere mâsivâdan kopmak ve onu görmemekle mümkündür.⁹³⁷ Dolayısıyla cem'e dair tarif ve örnekler değışebilmekle birlikte özü itibariyle fenâ makamında olduğı gibi mahlûkatın görülmeyip sadece Allah'ın görüldüğü bir hâli ifade ettiğı anlaşılmaktadır.

Cem'î ayetlerle temellendirme konusunda Herevî de işe dâhil olmuş ve ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ﴾ (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ) ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ﴾ "Onları siz öldürmediniz fakat Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmamıştın, fakat Allah atmıştı."⁹³⁸ ayetini cem' için kullanmıştır.⁹³⁹ Tilimsânî, Herevî'nin cem'e delil mahiyetinde sunduğı ayetin cem'den çok fenâyı hissettiren bir ayet olduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü ona göre ayetteki "ok atma" eyleminin başkasına değıl de Allah'a nispet edilmesi fenâ hâliyle ilişkili bir durumdur. Böylece Tilimsânî, Herevî'nin cem' için delil getirdiğı ayetin fenâyı temellendirmeye daha uygun olduğuna söylemiş olmaktadır. Bununla birlikte Tilimsânî'nin ilgili ayetle cem'in ilişkisini ortaya koyduğı da görülmektedir. Bunu yaparken ayetteki fiilin faili olarak Allah'ın tespit edilmesi sırasında mâsivânın yok sayılmasını, varlık olmak bakımından varlığı Allah'a hasretmek olarak değılendirmek suretiyle bunu ayetin cem' yönü saymıştır.⁹⁴⁰

Öte yandan Herevî'nin cem' tanımına bakıldığında ikilik oluşturabilecek her türlü unsurun ortadan kalktığına işaret ettiğı görülmektedir. Tilimsânî de onun tanımından hareketle cem'î "başkasını görmenin gitmesi ve zâtın, kendi zâtı için zâtıyla kâim olması" şeklinde tanımlamıştır. Buna göre Tilimsânî'nin, genel sûfi kanaatinde olduğu gibi cem'î Allah'tan gayrısının görülmediğı bir hâl olarak anladığı söylenmelidir. Çünkü ona göre cem', rüsûm yani varlığın izinin fenâ olduğu bir hâldir. Öte yandan Tilimsânî'nin Herevî'nin hiç değınmediğı fark/tefrikaya da temas ettiğı görülmektedir. Onun tefrikayı tanımlaması, Herevî'nin metnine birebir bağıl kalmayıp *Menâzil*'de yer

⁹³⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 158-159; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 316-317.

⁹³⁷ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğış Devrinde Tasavvuf*, 180.

⁹³⁸ el-Enfâl 8/17.

⁹³⁹ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 146.

⁹⁴⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 393.

verilmeyen hususlara değindiğini göstermesi açısından önem arz etmekle beraber Tilimsânî'nin tefrikaya dair tanımını göz önünde bulundurulduğunda cem'in mahiyetinin daha net anlaşıldığını söylemek de mümkündür. Buna göre Tilimsânî'nin tefrikayı "vücûd ile mevcûd arasındaki farkın dikkate alınması" şeklinde tanımlamasından hareketle cem'in, vücûd ile mevcûd yani Allah ile mahlûkat arasındaki farkın görülemez olduğu bir hâli anladığı ortaya çıkmış olmaktadır.

Şerhinde sadece Herevî'nin ifadelerini yorumlamakla yetinmeyen bunun yanında yanlış anlaşılmaya müsait ibareleri tashih eden bir şarih olarak Tilimsânî, cem' meselesinin yanlış anlaşılmasından kaynaklı bir sorunu dile getirmiştir. Bu sorun, cem'le birlikte mahlûkatın suretinin kaybolduğunun iddia edilmesidir. Tilimsânî böyle düşünenlerin bulunduğunu belirterek bu düşüncedeki kişilerin kendi varlıklarını dâhi inkâr ederek kendilerinin Allah'ın nuru olduklarını söyleyecek kadar hata içinde olduklarını söylemiştir. Ancak Tilimsânî bunu bir hata olarak değerlendirmiş ve hiçbir hâl ve durumda mahlûkatın suretlerinin ve formlarının inkârının mümkün olmadığını ifade ederek ittihat düşüncesine karşı çıkmıştır. Tilimsânî bu noktada sorunu dile getirmekle kalmayıp sorunun sebebine ve çözümüne de yer vermiştir. Ona göre sorunun temel sebebi, cem' nurunun müşâhede edildiği anda kişinin naklî ilim açısından yetersiz olması ve temkin ehli olmayışıdır.⁹⁴¹ Bu iki durumun hataya düşmedeki payı göz önünde bulundurulduğunda naklî ilimlerdeki yeterlilik ile temkin ehli olmanın, söz konusu hataya düşmemenin bir çözümü olarak sunulması da mümkündür.

Diğer taraftan Herevî, cem' makamının üç dereceden müteşekkil olduğunu söylemiştir. Bunlardan ilki ilmin cem'idir. Herevî bu derece cem'de şevâhid ilimlerinin⁹⁴² ledünnî ilim içinde kaybolacağından bahsetmiştir.⁹⁴³ Tilimsânî, ilmin cem'ini (جَمْعُ الْعِلْمِ) ve ilimlerin birbiri içinde erime meselesini, ilmî bilginin mârifet bilgisine dönüşmesi çerçevesinde ele alarak izah etmeyi tercih etmiştir. Tilimsânî'nin düşüncesinde ilim ve mârifet ayrımı, bilginin mahiyetinden ziyade bilginin elde edilmiş yöntemine göre tespit edilir. Zira Tilimsânî'ye göre bir bilgi naklî veya aklî yöntemlerle tespit edilip öğreniliyorsa buna ilim, aynı şekilde bir bilgi ledünnî veya keşfi yöntemlerle hâsıl oluyorsa buna da mârifet denir. Bu düşünceden hareket eden Tilimsânî, ilmin

⁹⁴¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 394.

⁹⁴² Tilimsânî'ye göre şevâhid ilimleriyle aklî ve naklî ilimler kastedilmiştir. bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 395.

⁹⁴³ Abdualh Herevî, *Menâzilü's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 147.

cem‘ini (جَمْعُ الْعِلْمِ) ilmî metotla elde edilen bilgilerin mârifete dönüştürülmesi olarak anlamıştır.⁹⁴⁴ Tilimsânî’nin böyle bir düşünce yapısı içinde oluşu, mârifeti ilimden üstün tutmasıyla veya ilme dayalı bilgiyi gözle görüyormuş gibi netleştirme çabası olarak izah edilebilir. Fakat söz konusu cem‘ makamı olunca ikiliğin ortadan kaldırılması bağlamında ilimleri veya ilim kaynaklarını birlemenin kastedilmiş olması daha muhtemeldir.

Herevî, cem‘in ikinci derecesi olarak vücûdun cem‘inden (جَمْعُ الْوُجُودِ) bahsetmiş ve bu derecede ittisâlin, vücûdun ‘aynında (عَيْنُ الْوُجُودِ)⁹⁴⁵ eriyeceğini söylemiştir.⁹⁴⁶ Tilimsânî, Herevî’nin burada eriyeceğinden söz ettiği ittisâlin, ittisâl makamının üçüncü derecesindeki ittisâl olduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü ona göre üçüncü derece ittisâl, mevcûdun resminin vücûdda fenâ olduğu, varlığa ancak bir isimle işaret edildiği ve dolayısıyla ikiliğin ortadan kalkmaya yakın olduğu bir makamdır. Bu durumda Tilimsânî, ikiliklerin kalkmaya yakın olduğu makam olan üçüncü derece ittisâlin yüksek bir derece olduğunu belirtmekle birlikte bu derecede arta kalıp fânî olmayan şeylerin ikinci derece cem‘de fenâ bulacağına işaret etmiş olmaktadır. Diğer taraftan Herevî, cem‘in üçüncü derecesinin ‘aynın cem‘i (جَمْعُ الْعَيْنِ) olduğunu belirtmiştir. Ona göre işaret edilebilecek her şey bu derecede Hakk’ın zatında yok olmaktadır.⁹⁴⁷ Tilimsânî, Herevî’nin işaretle kastettiği şeyi açıklamak üzere işaret çeşitlerinden bahsetmiştir. Bu bağlamda hissî işaretten, sûfilerin remizlerinden, aklî ve zihnî işaretlerin varlığından söz ederek bu işaret çeşitlerinin hükmünün üçüncü derece cem‘de yok olacağını ve onların eriyeceğini ifade etmiştir.⁹⁴⁸ Herevî’ye göre cem‘ sâliklerin gayesidir. Onlar bu amaca ulaşmak üzere riyâzet ve mücâhedeyle makamların aşarak cem‘ makamına ulaşmaya çalışırlar. Tilimsânî’nin üçüncü derece cem‘ hakkında çok yorum yapmadığı görülmekle birlikte cem‘in, sâliklerin gayesi olduğuna dair söyleme bir şerh düşmüştür. Tilimsânî’nin düşüncesine göre sâliklerin manevî yolculuğu ve eğitimi denebilecek sülûk, dört seferden müteşekkildir. Her bir sülûkta farklı manalarla karşılaşıldığına dikkat çekmiştir. Öte yandan Tilimsânî, cem‘in sâliklerin gayesi olması ile dört sülûku bağdaştırmıştır. Buna göre dört sülûk ya da dört seferin birincisi Hakk’a

⁹⁴⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 395.

⁹⁴⁵ Tilimsânî vücûdun ‘aynı ifadesini vücûdun hakikati olarak çevirmiş ve vücûd makamının ikinci derecesine işaret etmiştir. bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 395.

⁹⁴⁶ Abdullah Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 147.

⁹⁴⁷ Abdullah Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 147.

⁹⁴⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 395.

seferdir. Ona göre cem‘in sâliklerin gayesi olması, birinci sülûk yani Hakk’a sefer için geçerli bir durumdur.⁹⁴⁹

3.9.4. Tevhid

Kelime manası itibariyle birliği ve tek olmayı ifade eden tevhid, terim olarak Allah’ın zât, sıfat ve ilahlığı hususunda bir ve tek olduğunu ortaya koymak üzere kullanılan kavramlardandır.⁹⁵⁰ Tevhid kelime olarak Kur’ân-ı Kerim’de yer almamakla birlikte Kur’ân’ın baştan sona en temel vurgusunun Allah’ın varlığı, bir oluşu ve ortağının bulunmadığı üzerine olduğu düşünülürse tüm ayetlerin tevhid için delil sayılabileceğini söylenmelidir. Bununla beraber ﴿وَالْهُكْمُ إِلَهٌ وَجَدَّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ “Mabudunuz tek ilah olan Allah’tır. O’ndan başka ilâh yoktur; O rahmândır, rahîmdir.”⁹⁵¹, ﴿وَاللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ “Allah, O’ndan başka tanrı yoktur; diridir, her şeyin varlığı O’na bağlı ve dayalıdır.”⁹⁵² gibi ayetler, Allah’ın bir ve tek ilah oluşunu yani tevhidi açıkça bildirmiş ayetlere örnek kabilinden zikredilebilir.

Allah’tan başka ilah edinmek yani tevhide aykırı davranmak sûfilerin zan altında bırakıldığı bir konu olduğundan sûfi müellifler, sûfilerin itikadını ortaya koymak adına eserlerinde tevhide genişçe yer vermişlerdir. Mutasavvıflar tüm Müslümanların üzerinde ittifak ettiği tevhid görüşünü benimsediklerini ifade ettikten sonra tevhidin bâtinî boyutu sayılabilecek hususlara dikkat çekmişlerdir. Tevhidin zâhirî ve bâtinî yönü olarak ifade edilebilecek bu ayırım için Cüneyd-i Bağdâdî’nin tevhide yaklaşımı örnek verilebilir. Bu bağlamda onun tevhide dair iki tanımı öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi zâhirî tevhid tanımı olarak isimlendirilebilecek “Tevhid, Allah’ın ahadiyyetinin kemâlî ve vahdâniyyetin tahkiki suretiyle Birlenen’in tek oluşudur. Yani O’nu, baba ya da evlâd olmaktan uzak, zıddı ya da benzeri bulunmadığını kabul ile O’ndan başkasına ibadet edilemeyeceğini, teşbih, tasvir ve nitelemeye kaçmadan O’nu, Samed ve tek bir ilâh olarak ikrar etmek”⁹⁵³ şeklindeki tanımdır. Cüneyd’in bu tanımı, Kur’ân’da üstünde durulan tevhid anlayışını ve tevhidin zâhirî yönünü birebir yansıtmaktadır. Aynı şekilde Cüneyd’in ikinci tanımında tevhid “kulun kendisini, üzerinde Allah’ın kudret eserlerini

⁹⁴⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 396.

⁹⁵⁰ Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 2/514; Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta’rifât Tasavvuf İstılahları*, 108; Memdûh ez-Zûbî, *Mu’cemu’s-Sûfiyye*, 96-97; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 358.

⁹⁵¹ el-Bakara 2/163.

⁹⁵² el-Bakara 2/255.

⁹⁵³ Serrâc, *Lüma’: İslâm Tasavvufu*, 27.

cârî bir gölge ve bir ceset olarak görmesi ve kendisinden istenildiği şekilde Hak ile kâim olması, Allah'a yakınlığın hakikatine ulaşarak his ve hareketin yerini Hakk'ın iradesine bırakması, Hakk'ın çağrısına cevap verirken halkın davetinden uzak halde bulunması...⁹⁵⁴ şeklinde açıklanmıştır. Cüneyd'in ikinci tevhid tanımı, tevhidin bâtinî yönü ve sûfilerin tevhid ile zikrettiklerinin özeti olarak kabul edilebilir. Çünkü tevhid sûfiler tarafından ibadet, ahlak ve duygu yönü ağırlıklı yani amelle ilişkili olarak ele alınıp değerlendirilen bir husustur.⁹⁵⁵ Öte yandan ilk dönem sûfî müelliflerinden Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî ve Mekkî gibi isimlerin tevhide dair açıklamalarına bakıldığında zâhirî ve bâtinî tevhidin birlikte vurgulandığı görülmektedir.⁹⁵⁶

Sûfî müelliflerin tevhide dair başlık açmalarına ek olarak Herevî, tevhidi bir makam olarak ele almıştır. Buna göre Abdullah Herevî tevhid makamına ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْغَزِيرُ الْحَكِيمُ﴾ *“Allah, melekler ve adaleti yerine getiren ilim sahipleri, O'ndan başka ilah olmadığına şahitlik etmişlerdir. O'ndan başka ilah yoktur, O güçlüdür, Hakim'dir.”*⁹⁵⁷ mealindeki ayetle başlamıştır. Tilimsânî ilgili ayetin ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ kısmını Allah'ın kendini birlemesi açısından ele alarak gerçek tevhidin Allah'ın kendini bir sayması olduğunu söylemiştir. Zira ona göre tevhid, Allah'ın kendisiyle kendisinden başka ilah olmadığına dair yaptığı şahitlik olmakla birlikte kulun bunu idrak etmesini de tevhide şahitlik olarak değerlendirmiştir. Bu durumda Tilimsânî, kulun tevhidi olarak Allah'ın kendini tevhid edişine şahitliği söz konusu etmiş olmaktadır. Öte yandan Tilimsânî'nin, Herevî'nin *“Allah'ı sonradan olanlardan tenzih etmek”* şeklindeki tevhid tanımına bir eleştiri getirdiği de görülmektedir. Tilimsânî'nin buradaki eleştirisinin ilgili tanımla sûfilerin tevhid görüşü yerine genel tevhid anlayışının yansıtılmasına olduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre Herevî'nin buradaki tevhid tanımı genel bir tanım olup akıllarıyla fikredenlerin (أَهْلُ الْفِكْرِ) (الله'ı tenzih edişini de işe dâhil etmektedir. Ancak Tilimsânî, sûfilerin tevhid anlayışını ortaya koymak istemesinden olsa gerek Herevî'nin tanımına eleştirel yaklaşarak tevhidin, sonradan olanların yani mahlûkatın ortadan kalkıp daha sonra Hak ile kâim olarak görülmesi olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Tilimsânî bir sûfî olarak sûfilerin tevhid anlayışı bağlamında hem mahlûkatın görülmeyip sadece Allah'ın

⁹⁵⁴ Serrâc, *Lüma': İslâm Tasavvufu*, 27-28.

⁹⁵⁵ Süleyman Uludağ, “Tevhid (Tasavvuf)”, 41/21-22.

⁹⁵⁶ Serrâc, *Lüma': İslâm Tasavvufu*, 27-29; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 386-388; Hücvirî, *Kesfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 342-346; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 63-64.

⁹⁵⁷ Âl-i İmrân 3/18.

görüldüğü hem de cem‘ ve fenâ hâlinde sonraki gibi mahlûkatın Hak ile birlikte görüldüğü hâli anlatmış olmaktadır.⁹⁵⁸

Abdullah Herevî, açıkladığı yüz makamın çoğunda o makamın alt derecelerden müteşekkil olduğunu belirtirken birkaç makamda üç alt dereceye ayırmak yerine ilgili makamın üç yönünden söz etmiştir. Bunun yanı sıra tevhid gibi bazı makamlarda ise hem üç dereceye ayırıp hem de üç yönüne dikkat çekmiştir. Buna göre Herevî, tevhidin birinci yönü olarak şevâhidle doğrulanan tevhidden bahsetmiştir. Herevî’nin bu tevhid çeşidini delillerle mümkün olacağını söylemesinden hareketle Tilimsânî ilgili tevhidin avâmın tevhidini olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre avâm, aklî ve naklî delillerden hareketle tevhidini gerçekleştirip Allah’ın bir olduğunu ikrar edebilir. Öte yandan Herevî, tevhidin ikinci yönünü hakikatlerle ortaya konan tevhid olarak tespit etmiştir. Ancak Tilimsânî, Herevî’nin cümlesindeki hakikat (بِالْحَقَائِقِ) kelimesiyle neyin kastedildiği tam olarak anlaşılamadığını düşündüğünden ilgili kelimeyle anlatılmak isteneni ortaya koyarak tevhidin ikinci yönünü açıklamıştır. Zira ona göre Herevî’nin burada, tevhidin kendisiyle tespit edildiğini söylediği hakikat, Herevî’nin hakikatler başlığı altında saydığı mükâşefe, müşâhede, muâyene, hayat, kabz, bast, sekr, sahy, ittisâl ve infisâldir. Bu durumda Herevî’nin hakikat diye bahsettiği şeyin yukarıda sayılan on makam olduğu ve bunlarla Allah’ın bir oluşunun anlaşılmasının da hakikatle ortaya konan tevhid olduğu anlaşılmaktadır. Herevî üçüncü vecih olarak kâim ile kâim tevhidden (تَوْحِيدٌ قَائِمٌ بِالْقَدَمِ) bahsetmiştir. Herevî’nin bu tevhid çeşidiyle kastettiği mana da kapalı kalmıştır. Tilimsânî bu noktada “kâimle kâim olan tevhid” Allah’ın kendini birlemesi olarak izah etmiş ve böylece metnin anlaşılmasını sağlamıştır.⁹⁵⁹

Öte yandan Tilimsânî’nin tevhidin birinci yönü olan delillere dayalı tevhidini, aynı zamanda birinci tevhid olarak ele aldığı görülmektedir. Herevî bu tevhidin birçok kazanımından bahsetmekle birlikte en temel ayırıcı özelliğinin, bu tevhidin şevâhid (الشَّوَاهِدُ) üzerine inşa edilmesi olduğunu belirtmiştir. Tilimsânî ise Herevî’nin belirttiği şevâhidi peygamberlik ve peygamberin getirdiği ilkeler olarak açıklamıştır. Bu bağlamda öncelikle birinci tevhid kapsamında Allah’ın ilah olarak tek oluşu ve kudretine bağlı olarak kimseye muhtaç olmayıp her varlığın, varlığını devam ettirebilmek Allah’a muhtaç olduğunun anlaşılmasından söz etmiştir. Diğer taraftan Tilimsânî’nin bu derece

⁹⁵⁸ Abdullah Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 147; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 397.

⁹⁵⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 397-398.

tevhidi, dinin kabulü olarak da değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü birinci tevhid ile Allah'ın birliği, muhtaç olmadığı, kendisine çocuk isnat edilemeyeceğini vurguladığı gibi aynı şekilde Müslümanların birbiri üzerindeki kan ve mal haramlığını da bu tevhid çerçevesinde değerlendirmiştir. Dolayısıyla Tilimsânî, birinci derece tevhid ile tüm Müslümanların üzerinde ittifak ettiği Allah'ın tek bir ilah oluşunu, O'nun kimseye ihtiyaç duymadığını ve kudretini anlamakla birlikte bu ilkeleri kabul edenler açısından da bazı hak ve hukuklar doğurduğunu düşünmüş olmaktadır.⁹⁶⁰

Herevî ikinci tevhidin, tevhidin ikinci yönünde olduğu gibi hakikatlerle ortaya konan bir tevhid olduğunu söylemiş ve bu tevhidin zâhirî sebepleri ortadan kaldırdığından, delille ilişkilendirilmemesinden ve fenâ ilmiyle olan irtibatından bahsetmiştir.⁹⁶¹ Tilimsânî, Herevî'nin bahsettiği hakikatler ile hakikatler kısmındaki makamların kastedildiğini söyleyerek bu makamların gerçekleştirilmesiyle elde edilecek tevhide işaret etmiştir. Ona göre bu çeşit tevhidde zâhirî sebeplerin düşmesi ile tevhidin yaşamaya ve zevke dayalı olması kastedilmiştir. Bu durumda Tilimsânî, ikinci derece tevhidle Allah'ın bir ve tek olduğunun idrakini aklî veya naklî delillere değil tecrübeye indirgemiş olmaktadır. Öte yandan Tilimsânî'nin ikinci derece tevhid çerçevesinde eşyayı (الأشياء) hakikati üzere görmekten söz ettiği de görülmektedir. Eşyanın hakikati ifadesi tasavvufî metinlerde özellikle de vahdet-i vücûd düşüncesinde sıkça geçen bir ibaredir. Herevî burada eşyayı nesnenin dış dünyadaki gerçek görünümünü manasında ele alıp ikinci derece tevhid ile eşyanın olduğu hal üzere görülmesinden söz etmiştir. Tilimsânî, eşyanın görünenden farklı olarak bir de hakikati olduğu kanaatini benimseyen sûfilerdendir. Burada onun eşyanın hakikatine dair yaptığı açıklamalar vahdet-i vücûd düşüncesini benimsediğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Zira eşyanın hakikatinden genelde vahdet-i vücûd düşüncesine sahip sûfilerin bahsettiği bilinmektedir. Bununla birlikte Tilimsânî'ye göre eşyanın her biri için meydana çıkış zamanı tayin edilmiştir ve eşyanın ortaya çıkışıyla onun hakikati bir form ile gizlenmiştir. Tilimsânî bu noktada ikinci derece tevhid ile eşyanın form arkasına gizlenmiş hakikatinin görüleceğini belirtmiştir.⁹⁶²

Üçüncü derece tevhid, Allah'ın kendisine tahsis ettiği tevhid olarak aktarılmıştır. Ancak Herevî, bu tevhidin parıltılarından seçkin kullara gösterildiğini söyleyerek

⁹⁶⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 398-399.

⁹⁶¹ Abdullah Herevî, *Menâzili's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 148.

⁹⁶² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 401-402.

kulların bu tevhidden tamamen mahrum edilmediğine işaret etmiştir. Bununla birlikte Allah, seçip üçüncü tevhidin parıltılarını verdiği kullarından bu tevhidin özelliklerini yaymalarını da engellemiştir.⁹⁶³ Seyrû sülûkun dört kez yapılabildiğini söyleyen Tilimsânî, buradaki tevhid çeşidinin birinci seferin yani birinci seyrü sülûkun son aşaması olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim ona göre toplamda dört seyrü sülûk söz konusudur ve Tilimsânî, bunlardan her birini sefer olarak isimlendirmiştir. Bu durumda Herevî'nin üçüncü derecede bahsettiği tevhid de birinci seferin sonuna geldiğini ifade etmiş olmaktadır. Tilimsânî, Herevî'nin bu tevhid çeşidinden söz etmesine rağmen bu tevhidi ibare ve işaretlerle ortaya koymanın imkânsızlığını dile getirmiştir. Çünkü ona göre bu tevhid, diğer tevhid çeşitlerinden farklı olarak varlığı aniden fenâ etmektedir. Dolayısıyla fenânın ani bir şekilde gerçekleşip varlığın izini bir anda silmesinden ötürü hiçbir kimse bu tevhidi fark edememiş ve özelliklerini öğrenememiş olmaktadır. Tilimsânî bu bağlamda Nifferî'nin *el-Mevâkıf*ındaki bir vâride⁹⁶⁴ atıfta bulunarak böyle bir durumdan bahsedenin gerçek anlamda olaya şâhid olmamış olacağına işaret etmiştir. Tabii bu noktada Herevî'nin üçüncü derece tevhide dair söylediklerini nereye dayandırdığı akla gelmektedir. Bu çerçevede Herevî'nin, Allah'ın kendine tahsis etmiş olduğu üçüncü derece tevhidin parıltılarından seçmiş olduğu özel kişilere verdiğini söylemesi üzerinden bir yorum yapılabilir. Buna göre Herevî, Allah'ın seçip üçüncü tevhidin parıltılarından kendisine verildiği kullardan kabul edilirse üçüncü derece tevhide dair söylediklerinin bu parıltılardan hareketle tespit edildiği söylenebilir. Zira Tilimsânî de bu tevhidin parıltılarından cem' mertebesindeki zâtî tevhidi gerçekleştirilenlere verildiğini kabul etmektedir.⁹⁶⁵

⁹⁶³ Abdullah Herevî, *Menâzilî's-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, 148.

⁹⁶⁴ “أنا أقربُ إلى اللسان من نُطْقِهِ إِذَا نَطَقَ” “Ben konuştuğunda dile konuşmadan daha yakıным.” bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzilî's-sâirîn*, 403.

⁹⁶⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzilî's-sâirîn*, 403-404.

SONUÇ

Bir telif türü olarak şerhin, dinî metinlerdeki kapalılığın giderilmesi, yer yer eksiklerin tamamlanması, içeriğin örneklerle zenginleştirilmesi ve ana metindeki hataların ortaya konması amacıyla geliştiği anlaşılmıştır. Öte yandan eserlerin hitap ettiği kesimlerin zekâ ve anlayış düzeylerinin farklılığı, eserlerde detay bilgilere yer verilmemesi ve izaha ihtiyaç duyulan ifadelerin bulunması da şerh türü eserlerin ortaya çıkma sebeplerinin başlıcalarıdır. Şerh türü eserlerin ortaya çıkıp çoğalmasıyla bu telif türünün ilmî açıdan bir yenilik ifade etmediği ve ilmî bakımdan duraklamaya neden olduğu düşüncesiyle karşı çıkmıştır. Ancak şerh türü eserlerin İslâm ilim dünyasına büyük katkılar sunduğu, İslâmî ilimlerdeki meşhur eserlerin yukarıda sayılan sebepler çerçevesinde muhataplarıyla buluşturulmasının sağlanması noktasında olumlu etkisinin bulunduğu anlaşılmıştır.

Şerh türü eserlerin çokça yazıldığı İslâmî alanlardan biri de tasavvufur. Bu noktada Abdullah Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'i, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i, Mevlânâ'nın *Mesnevî-i Mânevî*'si üzerine çokça şerhin yazıldığı eserler olduğu anlaşılmıştır. Genel hatlarıyla tasavvufî şerhler ele alındığında, “zühd dönemi” olarak bilinen, Hz. Peygamber'den (s.a.v) hicrî ikinci asrın sonuna kadar olan dönemde işârî tefsir geleneğinin ilk örneklerinin verildiği görülmüştür. Bu bağlamda Hasan-ı Basrî ve Cafer-i Sâdık'ın zühd ve takva boyutuyla âyetleri ele alıp yorumlamaları, işârî tefsir faaliyetlerinin ilk örnekleri olduğu anlaşılmıştır. Aynı şekilde hicrî ikinci asrın sonundan altıncı asra kadar olan “tasavvuf dönemi”, tasavvufun ilim olarak ortaya çıktığı, sistemleştiği, kendine has kavramlarını ürettiği, ilk sûfî müellifleri yetiştirerek tasavvufu anlatan eserlerin yazıldığı, tekke türü yapıların yaygınlaştığı bir dönemdir. Zühd döneminde sadece âyetlere getirilen zühd karakterli yorumların bu dönemde artarak devam ettiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda ilk işârî tefsir şerhleri, ilk işârî hadis şerhleri, Allah'ın isimlerinin tasavvufî manada şerh edilmesi ve tasavvufun mahiyetini ele alan eslere şerhler yazıldığı görülmüştür.

Hicrî altı, mîlâdi on ikinci yüzyıldan sonraki dönemi ifade eden “tarikatlar dönemi”, şerh türü eserler açısından tasavvufun altın çağı olduğu anlaşılmıştır. Zira önceki dönemlerde örnekleri görülen şerh tefsirlerin, hadis şerhlerinin, esmâ şerhlerinin, tasavvufun mahiyetine yönelik eserlerin şerhlerinin yanısıra, şeyhlerin tertip ettiği vird

ve zikirlerin, sūfî sözlerinin ve şatahatlarının, sūfîlerin kaleme aldığı şiir ve mesnevîlerin şerhedildiği eserler, bu dönemde ortaya çıkmıştır.

Tasavvufî şerhlerin telif sebeplerine bakıldığında, ilk ve temel amacın Allah'ın rızasını kazanmak olduğu, bunun yanında ayet ve hadislerdeki müjdelere nail olma arzusu, Müslümanlara yol gösterme isteği, müellif ve esere duyulan iştihak, ilgili tasavvufî eserin okunmasıyla kişiye keşfolunan manalar ile tasavvufî hikmet ve inceliklerin yazıya dökülme ihtiyacı, eserin anlaşılmasını sağlamak, esere yöneltilen eleştirilere cevap verme isteği ve önceki şerhlerin eksiklerini tamamlama arzusu, tasavvufî eserlerin şerh edilmesinin sebeplerinden olduğu anlaşılmıştır. Tasavvufî manada yazılan şerhlerin araştırılması sonucunda, ayet, hadis, Allah'ın isim ve sıfatları, vird ve zikir, sūfî söz ve şatahatlar, şiir ve mesnevîler ve klasik tasavvufî eserlere şerhler yazıldığı tespit edilmesinden hareketle bir literatürün olduğu farkedilmiştir. Bu şerhler ilgili şekilde kategorize edilerek bir literatür halinde sunulmuştur. Hazırlanan bu literatür üzerinden eserler ve şerhleri tespit edilerek yeni çalışma konuları türetilir.

Tezin temel konusunu teşkil eden şerh eserinin müellifi olan Ebu'r-Rebî Süleyman b. Ali b. Abdullah b. Ali b. Yâsin, değişik sebeplerden dolayı el-Âbidî, el-Kûmî, et-Tilimsânî künyeleriyle anılmaktadır. Elde edilen bilgilere göre bir başka farklılık ise, biyografi yazarı Safedî'nin işaret ettiği üzere, müellifin künyesinde bulunan Yâsin nisbesi, Yâtininne şeklinde geçmektedir. Ancak yeni araştırmacılar tarafından künyenin bu şekilde telaffuz edilmesinin yanlış bilgi aktarımı olduğunun belirtilmesi, Tilimsânî'nin künyesi hakkında ihtilafların olduğunu göstermektedir. Ortaya çıkan bu ihtilafın, Safedî'nin Yâtininne kelimesinin harf harf okunuşunu tarif etmesinden hareketle Yâtininne'nin Yâsin şeklinde okunmuş olması ihtimalinin yanında, Yâsin isminden başka Yâtininne diye ayrıca bir nisbesinin olması şeklinde yorumlanması mümkündür.

Afifüddîn Tilimsânî'nin doğduğu yer hakkında net bir bilgi mevcut olmamasıyla birlikte, şöhret kazandığı nisbesinden dolayı Cezayir'in Tilimsân şehrinde doğduğu kabul edilmektedir. Doğum tarihi ile ilgili ise daha net bilgilere ulaşılmıştır. Şöyle ki; Zehebî, Tilimsânî'nin kendisine ait bir eserinde doğum yılının hicrî 610/1213 olarak kaydettiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte farklı kaynaklarda, 613/1216 ve 616/1219 yıllarında doğduğuna dair bilgiler de yer almaktadır.

Ailesi hakkında fazla bilgi bulunmayan Tilimsânî'nin, Konevî ile birlikte Mısır'a gittiği süreçte sûfi önderlerinden İbn Seb'in'in kızı ile evlenmiştir. Oğlu Şemseddin Muhammed'in 661/1262 yılında dünyaya gelmesi, Tilimsânî'nin bu tarihten önce evlendiğini göstermektedir. Eşi ve oğlu dışında ailesinden bir de Muhammed adında bir kardeşi olduğu, 688/1269 yılında oğlunu kaybetmesi üzerine yazmış olduğu şiirde, kardeşini oğlundan önce kaybettiğini yazmasıyla ortaya çıkmıştır.

Tilimsânî'nin hayatı araştırıldığında gençlik döneminin ilk yılları hakkında herhangi bir bilgi edilememiştir. Bununla birlikte Tilimsânî ile ilgili ilk bilgilere *Müellefâtü İbnü'l-Arabî târîhuhâ ve tasnîfuhâ* adlı eserde belirtildiği üzere, Sadreddin Konevî'nin tuttuğu semâ kaydında ortaya çıkmıştır. Söz konusu semâ kaydına göre Tilimsânî'nin, 634/1237 yılında İbnü'l-Arabî'nin Şam'da vermiş olduğu *Fütûhât* derslerine katıldığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarda Tilimsânî'nin sürekli ikamet ettiği yer hakkında net bilgi bulunmamakla birlikte 634/1237 yılında Şam'da, 643/1245'te Mısır'da ve 670/1271 yılından sonra yine Şam'da ikamet ettiği tespit edilmiş ancak belirtilen tarihler arasında nerede olduğuna dair bilgilere rastlanmamıştır. Tilimsânî'nin Anadolu topraklarında kırk halveti peş peşe çıkardığı bilinmekle birlikte hangi tarihte orada bulunduğu belli değildir. Halvetlerin herbirinin kırk gün sürdüğü düşünüldüğünde toplam halvet süresinin beş yıla yakın olması gerekir. Her ne kadar bu bilgi bazı müellifler tarafında gerçekdışı kabul edilse de söz konusu bilgiyi kendi yazdığı eserlerinin birinde Antakya ve çevresinde halvet çıkardığını söyleyerek aktarmıştır.

Tilimsânî şeyh arayışına çıkmak amacıyla Anadolu'ya gelerek tasavvufa ilk adımlarını burada atmıştır. Bu süre içerisinde kiminle görüştüğü, nerede kaldığı gibi hususlar bilinmese de günümüzde Hatay sınırları içinde kalan Antakya dağlarında halvete girmesinden ve Antalya'nın ikliminden bahsetmesi üzerine Anadolu'da seyrü sülûk yaptığı anlaşılmaktadır. Mısır'da ise Şemseddin el-Eykî, Saîdü'd-dîn Fergânî, İbn Seb'in gibi isimlerle tanışmış, tasavvufî düşüncesinin gelişmesinde bu isimlerin etkisinin olduğu söylenebilir. Öte yandan Şemseddin Cezerî'nin aktardığına göre matematik, fıkıh, kelam, mantık, nahiv ve edebiyat alanlarında mahirdir, ancak kaynaklardaki kısıtlılık sebebiyle ilk tahsilini nerede ve kimlerden aldığı tespit edilememiştir.

Anadolu'ya gelerek Konevî ve İbnü'l-Arabî ile tanışma imkânı bulan Tilimsânî'nin tasavvufî anlamda istifade ettiği ilk isimlerin bunlar olduğu

anlaşılmaktadır. Tasavvufî görüşlerinden etkilendiği bir diğer isim de Nifferî'dir. Nitekim *Şerhu Menâzil*'de Nifferî'nin *el-Mevâkif* adlı eserinden yararlandığı görülmüştür. Tasavvufî anlamda etkilenme ihtimali olana diğer isimler Ebû Hasan eş-Şâzilî, Şihâbuddîn Ahmet el-Münârî, İbn Hûd, Şeyh Kubârî, Şeyh Hazrecî, Muhyiddîn b. Sürâkâ ve Ebu'l-Âlem Yasîn el-Mağribî'dir.

Muhtelif ilimlerde mahir olduğundan bahsedilen Tilimsânî'nin şöhret kazandığı asıl alan tasavvuftur. Gerek Abdullah Herevî, Konevî, İbnü'l-Arabî ve Nifferî'nin izlerini taşıması, gerekse önemli bazı tasavvufî eserlere yazmış olduğu şerhler, Tilimsânî'yi bir mutasavvıf olarak öne çıkaran unsurlardandır. Tilimsânî'nin sûfî ve sâlik olmasının yanısıra tasavvufî açıdan bir diğer önemli yönü, şeyh olarak mürid yetiştirmesidir. Zira *Şerhu Menâzil*'de bu kısmı dile getirmiştir. Zâhirî ilimlerde ve tasavvufî alanda birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlar, İbn Ebi'l-İsbâ', Zeyneddîn b. Halâvât, Cemaledin el-Mizzî, Mahmud b. Tayy Hâfî el-Aclûnî, Muhyiddîn İbrahim b. Ömer Fârusî ve Ebu'l-Kâsım Abdülkerim Et-Taberî dir.

Tilimsânî'nin Mısır'da bulunduğu dönem Memlûkler hâkimiyetine denk gelmektedir. Memlûk Sultanı Melik Mansûr Kâlâvûn zamanında vergi görevlisi olarak hayatına devam etmiş, 690/1291 yılının Recep ayında seksen yaşında Şam'da vefat etmiştir. Mezarı Şam'da bulunan Kâsiyûn dağındaki sûfiyye kabristanında bulunmaktadır.

Affüddin Tilimsânî'nin tespit edilebilen on eseri bulunmaktadır. Ekserisi şerh türünde olan eserleri şunlardır: İbni Sînân'nın nefis ile ilgili *el-Kasîdetü'l-'ayniyye* adlı eserine yazdığı *Şerhu İbni Sina*, Abdulcebbar Nifferî'nin 'vakfe' kavramı üzerinde durduğu *el-Mevâkif* ını şerh ettiği *Şerhu Mevâkif-ı Nifferî*, Fâtihâ ve Bakara sûresinin bir kısmının işârî yorumunu yaptığı *Şerhu'l-Fâtihâ ve Ba'zu Sûreti'l-Bakara*, İbnü'l-Arabî'nin Efendimiz'in (s.a.v.) hikmetlerinden bahsettiği eseri *Fusûsu'l-Hikem*'ine yazdığı *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, İbn Fâriz'ın *Kasidetü't-Tâiyye* eserine yazdığı *Şerhu Tâiyyeyi İbn Fâriz*, Allah'ın isimlerine dair yazdığı *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, aruz ilminin inceliklerinin işlendiği *Risâle fî İlmi'l-Arûz*, vahdet-i vücûd ve sevgiye dair vurguların öne çıktığı şiirlerinin bulunduğu *Dîvân* ve son olarak tezin konusu teşkil eden *Şerhu Menâzil'i-Sâirîn* eserleridir. Bunların yanında Tilimsânî üzerine ilk çalışmayı yapan Orkhan Musakhanov, Manisa İl Halk kütüphanesinde yazarı belli olmayan bir *Fusûs* haşiyesini, yazılış üslubundan hareketle Tilimsânî'ye atfetmesi dikkat çekicidir.

Tam adı *Fevâid alâ Fusûsi'l-Hikem* olan bu hâşiye Tilimsânî'ye ait bir eser olarak kayıtlara geçmiştir.

Tezin konusunu oluşturan eser, Abdullah Herevî'ye ait *Menâzilü's-Sâirîn*'in şerhidir. *Menâzil*, bidâyet, ebvâb, muâmelât, ahlâk, usûl, edviye, ahvâl, velâyet, hakikat ve nihayet başlıkları ve bu on başlığın altında yüz makamın incelendiği eserdir. Herevî'nin bu eserini veciz ifadelerle yazması ve tasavvuf dilinin ağır olması nedeniyle eserine çokça şerh yazılmıştır. Tilimsânî'nin şerhi ise söz konusu şerhlerin ilklerindedir. Bu nedenle *Menâzil*'e yazılan şerhlerin kaynağı mesabesinde görülebilir. Eserin şerhin yazılma sebeplerine dair ifadelerin yer aldığı bölümünde, Herevî'yi yetkin bir isim olarak görmesi, sadaka-i câriye bırakmak istemesi ve Nâsirüddîn Ebû Kılıç ile istişareleri sonucunda kendisinden teşvik alması sonucunda yazmaya karar verdiğini belirtmiştir. Bunların dışında eserini ortaya çıkarırken Kur'ân-ı Kerîm, hadis, lügat, tefsir, incil ve sûfî sözlerinden istifade ettiği görülmüştür. Herevî'nin kapalı olduğunu düşündüğü ifadelerini açıklığa kavuşturmak maksadıyla başta ayet ve hadisler olmak üzere bahsi geçen kaynakları sıkça kullandığı mülahaza edilmiştir. Ayrıca bazı hususları açıklarken eser ve müellifine atıfta bulunmak suretiyle muhtelif kaynaklardan da istifade etmiştir. Örneğin, “Abdülkerîm Kuşeyrî'nin eserinde bu şekilde geçer” ifadelerini kullanarak eseri belirtmeksizin kişiye atıfta bulunurken, diğer taraftan Gazzâl'nin *el-Munkız*'ı, Nifferî'nin *el-Mevâkif*'i, Sa'leb'in *Kitâbu'l-Fasîh*'ini zikrederek eserlere atıfta bulunmuştur.

Tilimsânî, *Menâzil*'i şerh ederken Herevî'nin tasnif üslûbunu devam ettirmiş ve makamları çoğu yerde üçlü tasnife tâbî tutmuştur. Herevî'nin makamları işlerken istişhatta bulunduğu ayetlerin, o makamla alakasının doğrululuğunu tespit edip, uyumsuz olduğu durumlarda Herevî'yi eleştirerek konuya daha uygun ayeti kendisi zikretmiştir. Ayetlerle ilgili faslı bitirdikten sonra, üzerinde durduğu makamın tanımını yapıp, o makamın ikinci ve üçüncü derecesini ele almıştır. Şerh metnin okunması sırasında, eserin muhtevasında açıklanma gereksinimi duyulan ibarelerin açıklığa kavuşturulmasında sözlük ve terim anlamlarından, ayet ve hadislerden, sûfî görüşlerinden, şiirlerden ve dilbilgisi kurallarından yararlandığı gözlemlenmiştir. Eserin genelini, insanın işlediği fiillerden sorumlu olduğu kaydıyla birlikte, fâil-i mutlak olarak Allah'ın görüldüğü tevhid-i ef'âl düşüncesi çerçevesinde deveran ettiği görülmüştür.

Eseri şekil ve üslûp açısından incelediğimizde, bazı yazma nüshalarında bab başlıklarının kırmızı renkte yazıldığı, bazılarında herhangi bir işaret olmaksızın sadece siyah yazılı olduğu, bazılarında ise kırmızı renkte ve altı çizilerek belirgin hale getirildiği tespit edilmiştir. Nüsha farklılıkları göz önünde bulundurulacak olursa, örneğin Kastamonu nüshasında asıl nüshadan farklı olarak, مزيد فائدة ibaresinin ardından Tilimsânî'nin yorumlarının eklendiği müşâhede edilir. Eserin üslûp bağlamında özelliklerine bakıldığında, işârî yorum ile izah, şiir, beyit ve şair sözü ile açıklama, atıf yapma, maksadı tespit, metni delillendirme, örnekler ile açıklama, yanlış anlaşılmaya müsait ifadeleri vuzuha kavuşturma, makamların temellendirildiği ayetleri anlama, kısa ve öz ibareleri açma gibi yöntemleri kullanarak *Menâzil* metnini izah ettiği tespit edilmiştir. Ayrıca gramere dayalı açıklamalar, kavramsal açıklamalar, tavsiyede bulunma ve soru-cevap üslubu gibi çeşitli açıklama yöntemlerine başvurduğu görülmüştür.

Metnin muhtevası dikkate alındığında, Tilimsânî'nin *Menâzil* metnini şerh ederken Herevî'nin telif üslubundan etkilendiği görülmüştür. Herevî'nin Tilimsânî üzerinde bu husustaki en büyük etkisi, *Menâzil*'de kullandığı üçlü tasnif yöntemini Tilimsânî'nin de şerhinde devam ettirmiş olmasıdır. Nitekim Herevî'nin bir başka şerhi olan *Medâricü's-sâlikîn*'de İbn Kayyim'in üçlü tasnif üslûbuna çoğu zaman uymadan şerh ettiği bilinmektedir. Muhtevaya dair bir başka madde, Tilimsânî'nin metin bağlamında Herevî'ye itiraz ve eleştirileridir. Bu eleştirilerin başında Herevî'nin makamları temellendirirken kullandığı ayetlerin muhteva ile uyumsuzluğu, makamların derecelendirilmesi ve içeriği konusunda düşüncelerinin farklılaşması gelir. Öte yandan Tilimsânî'nin, *Menâzil*'in farklı nüshalarına hâkim bir şarih olarak, şerhini oluştururken bu nüsha farklılıklarına değindiği yine eserin muhteva bakımından incelenmesi sırasında tespit edilmiştir.

Tilimsânî, *Menâzil* metninin şerhine başlarken, öncelikle makamın delillendirildiği ayeti ele alıp ayet ile makam arasındaki irtibatı göstermeye çalışmıştır. Makam ile ayet arasında irtibat kopukluğunu tespit ettiğinde ise bunu dile getirmekten imtina etmemiştir. Tilimsânî'nin, makamlarla ilgili birtakım hususları Allah'ın isimleri ile ilişkilendirerek açıkladığı da vakidir. Nitekim yakaza babında istişâdda bulunan Sebe' sûresi 46. ayetinde “*De ki size bir öğüt vereceğim.*” mealindeki ifadelerde geçen öğüt sözü, Müslümanların kalbinde bulunup onlara yol gösteren “vaiz” olarak

açıklanmış ve bu da Allah'ın Hâdî ismi ile irtibatlandırılmıştır. Bu durumda Allah kullarını hidayet ederek onlara yardımcı olma istemiş ve bu yardımı Hâdî isminin bir gereği olarak ortaya çıkarmıştır. Makamla ilgili açıklamaları yaparken ayetleri delil getirmesinin ardından, bahsi geçen makamdaki kavramın gerektiğinde sözlük ve terim anlamını verdiği, Herevî'nin yapmış olduğu tanımın açıklanması gerektiği durumlarda açıklamasını yaptığı, açıklamaya ihtiyaç duyulmadığını düşündüğü noktalarda bu kısım açıktır diyerek sözü uzatmadığı, Herevî'nin tasnifi doğrultusunda birinci, ikinci ve üçüncü derece olarak Herevî'nin ifadelerini aktarıp bunların izahını yaptığı; bu noktada bazen Herevî'yi desteklediği, bazen karşı çıkararak hatalarını söylediği görülmüş ve tespit edilmiştir.

Tilimsânî, on üst başlık ve her üst başlıkta bulunan on alt başlıktan müteşekkil *Menâzilü's-sâirîn*'i baştan sonra şerh etmiştir. Tilimsânî, üst başlıkların ilki olan bidâyet makamlarını, sâlikin aşması gereken veya sülûkunda geçtiği ilk makamlar olarak değerlendirmektedir. Bundan dolayı yakazayı, başı manevi uyanıklık, devamı ise manevi diriliş ve yürüyüş olarak izah ettiği görülür. Bu sürecin sağlanması için Allah'ın vereceği nurla akli ve kalbi nurlandırmaktan, Allah'ın bahşettiği zahir ve batın nimetlerini itiraf etmekten, salihlerle beraber olup ilim dinlemekten ve bu bağlamda cemaatin öneminden bahsedilerek Herevî'nin ifadelerinin açıklandığı görülmüştür. Tevbe makamında, tevbe ile hidayet arasında irtibat kurulup, gûnahtan ve muhalefetten Allah'ın korumasına sığınarak kurtulmaktan söz edilmiştir. Ayrıca tevbenin bâtinî unsurlarına dikkat çekilerek tevbenin bunlarla sahih olacağının vurgulandığı görülmüştür. Tevbe bahsinde önemle üstünde durulan bir başka husus, tevbeden tevbe meselesidir. Bu ifadenin, vaktin gerektirdiği şekilde hareket etmeyerek vaktin zayi edildiği düşüncesi üzerine kurulu olduğu anlaşılmıştır. Tezekkür ve tefekkür bağlamında tefekkürün mahalli olarak Kur'ân, yaratılış, hâl ve amellerin Allah'ın bir lütfu oluşu gibi unsurların sayıldığı görülmüştür. Bunlar üzerine yapılacak tefekkür ve tezekkürün, Allah'ın asıl fail oluşunun kabulüne sevk ettiği için önemli olduğu anlaşılmıştır. İ'tisâm makamı çerçevesinde Allah'ın ipine sarılmak ile Allah'a sarılmayı birbirinden ayırdığı, Allah'ın ipine sarılmak bidâyet ehlinin işi olarak görülürken Allah'a sarılmak, cennet ve cehennem gibi vehimlerden kurtulmak suretiyle gerçekleşecek daha zor bir iş olarak görüldüğü anlaşılmıştır. Firâr makamı çerçevesinde asıl kaçışın Allah'a olduğu belirtilmekle birlikte her bir derecedeki sâlik için farklı firâr çeşitlerinden söz edilmiştir. Bu bağlamda yeni başlayanların, şeriat âlimlerine uymak suretiyle cehaletten ilme ve

rızkını verenin Allah olduğunu düşünerek rızık konusunda darlıktan genişliğe kaçmasının gerekli görüldüğü anlaşılmıştır. Havâssın firârının, nakille bildirilen gaybî bilgilerin tecellisiyle elde edilmesi ile şatahattan uzak durmaya hasredildiği, hâssu'l-havâssın firârının ise tefrîd hâliyle izah edildiği görülmüştür. Riyâzet makamında Herevî'nin riyâzeti temellendirdiği ayetin kullanımına itiraz edilip riyâzeti temellendirmek üzere başka bir ayet önerildiği görülür. Öte yandan avâmın riyâzetinin, âlimlerin âdâbına uymak suretiyle gerçekleştirilebileceği ve bunun sonunda ilmin hikmetinin elde edileceği, havâssın riyâzetinin aklen ve kalben her şeyden uzaklaşarak Allah'ın huzurunda olmakla gerçekleşeceği, hâssu'l-havâssın riyâzetinin ise Allah'ın isimlerinin sağladığı şeylerden kurtulmak suretiyle gerçekleşeceği belirtilmiştir.

Giriş üst başlığı altında incelenen zühd makamı çerçevesinde, zühdün hakiki yönü denerek kalbin vurgulandığı ve böylece zühd olgusuyla dünyaya dair şeylerin elde bulundurulmamasından ziyade bunların kalbe sokulmaması anlaşılmıştır. Aynı şekilde birinci derecedeki zühdün gereği olarak helalliğinde şüphe bulunan şeyler ile dünyaya meyli olan insanlardan uzak durulmasının vurgulandığı, ikinci derecedeki zühd ile vaktin sunduğu fırsatlardan yararlanmanın amaçlandığı, üçüncü derecedeki zühdün ise zühdün getirisi olan şeylerin kişiyi saptırmaması için yapıldığı anlaşılmıştır. Havf makamının ise recânın getirisi sayılan rahatlamaya karşı bir önlem olarak sunulduğu ve böylece havfin ağır bastığı bir tasavvuf anlayışının öne çıkarıldığı görülmüştür. Diğer taraftan birinci derecedeki havfin ahiretteki cezayla, ikinci derecedekinin şeytanî vesveseyle ve üçüncü derecedeki havfin ise vâridin gelme anındaki duyguyla ilişkilendirilip açıklandığı görülmüştür.

Muâmelâtın alt başlığı olan murâkabe makamında, murâkabenin temellendirildiği ayet hususunda Herevî'ye itirazın gerçekleştiği, ancak bununla beraber bir alternatif ayetin önerilmediği görülmüştür. Öte yandan murâkabenin birinci derecesi bağlamında mâsivayı unutmaya sebep olan Allah'a tazimin öne çıkarıldığı, ikinci derecede Allah'tan kula yapılan murâkabenin söz konusu edildiği ve üçüncü derecede ise varlığın henüz yaratılmadan önceki durumunun yani fenâ hâlinin tefekkürü çerçevesinde yorumların geliştirildiği anlaşılmıştır. İstikâmet makamı bağlamındaysa cem' ile cem' ilimlerinin birbirinden farklı şeyleri ifade ettiği üzerinde durulmuş ve cem' ilimlerinin içerisinde hâlen bazı tefrikaların bulunması hasebiyle tam anlamıyla cem' olmadığı söylenmiştir. Bununla birlikte istikâmet makamının birinci derecesi

avâma hasredilerek onların dinî emir ve yasaklara uymak suretiyle derecelerini gerçekleştirecekleri belirtilmiştir. İkinci derecedeki istikâmetin, fiillerin faili olması yönüyle kişinin benliğinin düşürülerek hiçbir amel ve hâlin kişiye nispet edilmemesiyle gerçekleştiği, üçüncü derecedekinin ise önceki derecelerde başarılan istikâmetin sülûka engel olmaması için görmezden gelinmesiyle hâsıl olduğu anlaşılmıştır.

Menâzil'de kullanılan üst başlıklardan biri de usûldür. Usûl başlığının altındaki makamlardan irâde, kişiyi sâlik ve mürid yapan ilkelerden bazılarının öne çıkarıldığı kısımdır. Bu bağlamda kişiye meşguliyet veren âdet ve sohbetlerden uzak durmak ile önceki sâliklerin yöntemine uymak, hem irâdenin birinci derecesi hem de talibin mürid olarak isimlendirilmesi noktasında vurgulanan hususlardan sayılmıştır. Irâdenin ikinci derecesinin tasavvufî hâlin birlikteliğine yoğunlaşmak ve ilim ile mârifet arasında yol tutmak suretiyle gerçekleşeceği belirtilmiştir. Üçüncü derecedeki irâdenin ise Allah'a ve kullarına haklarının teslim edilerek hâsıl olacağından bahsedilmiştir. Bu noktada irâde makamındaki görüşlerle sâlikin irâdesinin öne çıktığını belirtmek gerekir. Fakr makamı ise insanın gölge varlık olduğu ve dolayısıyla kendi benliğine dâhi malik olmadığı düşüncesi üzerine şerh edilmiştir. Bu bağlamda birinci derecedeki fakrın, dünya malını tasadduk etmede cimrilik etmemek şeklinde tespit edildiği, ikinci derecedeki fakrın, Allah'ın varlığı lütfu gereği yarattığının bilinmesi ve üçüncü derecedeki fakrın ise cem' mertebesine varan sâlikin Allah'a muhtaçlığı üzerinden açıklandığı tespit edilmiştir.

Vâdiler başlığındaki ihsân, Cibrîl hadisindeki gibi Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etme hali olarak ele alınmış ve üç derece de buna uygun şekilde değerlendirilmiştir. Buna göre birinci derecedeki ihsân, şeriatın emrettiği doğrultuda bir niyetle, hâlin saflaştırılma işlemi olarak anlaşılmıştır. İkinci derecedeki ihsân ise vâridâtın vehbî kısmı için söz konusu edilerek onun korunmasına hasredilmiştir. Nitekim kesbî olarak verilen hâlin kaybedilmemesi için onun hükümlerine boyun eğilmesinin gereği vurgulanmıştır. İhsânın üçüncü derecesinin ise vakitlerde ve kalbindeki perdeleri kaldırmış kimseler için söz konusu olacağı ifade edilmiştir. Buna göre bu bölümde himmet ehli kimselerin, Allah'a hakkıyla kulluk etmesinin yolları izah edilmiş olmaktadır. İlham makamında ilhamın keşf ve mükâşefe ehline has kılındığı, bunlar dışındakilere ilhamın söz konusu edilmediği anlaşılmıştır. Ana metinde ilhamın birinci derecesi olarak peygamberlerin vahiyleri gösterilmiştir. Tilimsânî'nin bu noktada peygamberlere gelen vahiylerin ilham olarak isimlendirilmesine itiraz ettiği, dolayısıyla

ilhamın birinci derecesini kabul etmediği anlaşılmıştır. İkinci derece ilham bağlamında ilhamın temsilli veya temsilsiz olarak gelebildiği ortaya konmuş, bununla birlikte ilhamı kehanetten ayırmak için gelen şeyin günaha sevk edip etmediğine bakılması gerektiği belirtilmiştir. Üçüncü derece ilham çerçevesinde ise bu ilham ile eşyanın hakikatinin görülebildiği anlaşılmakla birlikte bunların başkalarına aktarılması noktasında dikkatli olunmasına vurgu yapıldığı görülmüştür.

Hâller, daha çok duygu ağırlıklı kavramların işlendiği bölümdür. Bu başlık altında ele alınan makamlardan muhabbet, kalbin üns ile himmet arasında bulunduğu bir durum olarak tanımlanırken ünsten yoksun bir muhabbet anlayışının, sadece zahiri güzelliklere takılıp kalacağına dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda muhabbet için ünsün, olmazsa olmaz bir durumu ifade ettiği anlaşılmaktadır. Tilimsânî'ye göre muhabbetin birinci derecesiyle sevenin sevdiği hakkındaki tereddüt ve yorgunluğunun giderilmektedir. Öte yandan böyle bir muhabbetin hâsıl olabilmesi ise varlığın lütuf ve kerem gereği yaratılmış olmasının idrak edilmesi ve tüm peygamberlerin yoluna uymayla irtibatlandırılmıştır. İkinci derecedeki ise Allah'tan dolayı başkalarını terk etmeye sevk eden, zikri sevdiren ve şühûdu talep eden muhabbet olarak tanımlanmış ve bunun hâsıl olabilmesi için Allah'ın isim ve sıfatlarının mütalaası, ayetlerin tefekkürü ve riyâzet şart koşulmuştur. Üçüncü derecedeki muhabbet ise sülûk sürecinin merkezi konumunda olduğu ve dolayısıyla seyrü sülûk ile bu muhabbetin elde edilmeye çalışıldığı belirtilmiştir. Vecd makamında ise Herevî'nin vecd tanımındaki kelimelerin tek tek izah edildiği, bununla birlikte tam bir tanım yapılmadığı görülür. Ancak Herevî'nin tanımındaki kelimelere verilen manalar bir araya getirildiğinde vecdin “yenilenen mükâşefeden alevlenen bir ateş” şeklinde tanımlandığı tespit edilmiştir. Birinci derecedeki vecdin hâsıl olabilmesi için işitme, görme ve fikir şâhidlerinin harekete geçirilmesinin gereğinden söz edilmiştir. Ancak işitme şâhidinin yanlış anlaşılması için Allah'ın kişiyle ses aracılığıyla konuşmayacağına özellikle vurgulandığı görülmüştür. İkinci derecedeki vecd ise ortaya çıkışı itibariyle ezelfî nurun görülmesi, cezbe hâli veya seslenmenin duyulması durumlarından biriyle irtibatlandırılarak bu sayede emr âlemine ait şeylerin idrak edileceği belirtilmiştir. Öte yandan üçüncü derecedeki vecdin, kulluğun tahkike erdirilmesi noktasında etkili olacağından ve bunun için de sülûk sürecinin gerekliliğinden söz edildiği görülmüştür.

Hakikatler başlığında genel olarak kendisiyle hakikatlerin ortaya çıktığı makamlar yer almaktadır. Bunlardan biri olan mükâşefe makamında mükâşefe ile sırların sâlikin bâtınına gelişinin kastedildiği anlaşılmıştır. Diğer taraftan bu bölümde mükâşefe ile sûrî mükâşefenin farkına dikkat çekilmiştir. Böyle bir ayırımla duvarın arkasındaki kişiyi bilmek gibi durumları ifade eden sûrî mükâşefenin, Allah'a giden yoldaki engellerden biri sayıldığı ve böylece sâlikin doğru mükâşefeyle bâtil mükâşefenin arasını ayırmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Birinci ve ikinci derecedeki mükâşefenin, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilişkilendirilerek ilâhî isimlerin tecellilerinin görülmesi ve bunun sonucunda sebeplerin terk edilip hiçbir engelin kişiyi yolundan alıkoyamaması, mükâşefeyi ortaya çıkaran sebepler olarak aktarılmıştır. İttisâl makamına gelindiğinde ise ittisâlin, “*Öyle ki iki yay kadar hatta daha yakın oldu.*” mealindeki ayette yer alan “*daha yakın*” ifadesindeki hali yani Allah ile kulun en yakın olduğu durumu ifade ettiği belirtilmiştir. Ancak ittisaldeki halin, akıl üstü bir durumu ifade ettiği söylenerek ittisâlin ispatının bizzat deneyimlemek olduğu vurgulanmıştır. Öte yandan birinci derecedeki ittisâlin, Müminin kalbinde yer alan ilâhî nura yakınlıkla irtibatlandırılıp bu durumun hâsıl olması ise sebeplerin göz ardı edilerek nefsin devre dışı bırakılmasıyla izah edilmiştir. Şühûdun ittisâli olarak isimlendirilen ikinci derecedeyse bu ittisâle engel olan hususlardan bahsedildiği görülmüştür. Engel olan bu hususların ise kalpte var olduğu söylenen illet hastalığı, istidlâl bağı ve sırların dağınıklığı olarak tespit edilmiştir. Bu noktada ikinci derece ittisâlin gerçekleşmesi için gerekli olan unsurlar yerine bu derecedeki ittisâlin gerçekleşmesinin önündeki engeller sayılarak bunların giderilerek ilgili ittisâlin hâsıl olacağı bildirildiği anlaşılmıştır. Üçüncü derecedeki ittisâlin ise bizzat tecrübe edilmesinin önemi vurgulanarak bu noktada ibare ve ifadelerin konuyu ortaya koymada yetersiz kalacağı belirtilmesinden hareketle bazı makamların izahının, bizzat o makamı tatmak ve yaşamak olduğu anlaşılmıştır.

Sülûk makamlarının son üst başlığı, fenâ, bekâ, cem‘ ve vücûd gibi kavram ve makamların ele alındığı nihâyettir. Bunlardan fenâ makamını ele alındığında fenâyla irtibatlı olarak önce izmihlâl kavramının ortaya konduğu görülür. Buna göre izmihlâlin, aslında her an mevcut olup ancak hava gibi gözlerden gizlenen bir şey olduğu ifade edilerek izmihlâl sürecinde önce kulun gözünden varlıkların silindiği, devamında kulun kendi varlığının Hakk'ın ezililik sıfatında kaybolduğu ve en sonunda da kulun başka bir evrede ikamet ettirildiği belirtilmiştir. Dolayısıyla fenâ ile bu izmihlâl sürecinin

sonundaki varlığı hissetmeme ve hakikatlerin bulunduğu halin kastedildiği anlaşılmıştır. Ancak bu noktada fenânın bir getirisi olarak varlığın görülememesi durumuyla, varlığın kaybolduğu veya Allah'a birleştiğinin kastedilmediğini de ifade etmek gerekir. Diğer taraftan fenânın dereceleri esas alındığında ise birinci derecedeki fenâ ile mârifet sayesinde elde edilen şeylerin görülemeyip izmihlâle uğradığı bir sürecin ifade edildiği anlaşılmıştır. İkinci derece fenânın ise her bir makamın bir öncekini fenâ ettiği düşüncesi üzerinden ele alınarak talep, marifet ve iyân şühûdlarının gözden düştüğü ve görülemez olduğu bir durum şeklinde değerlendirildiği görülmüştür. Üçüncü dereceyse cem' makamına yaklaşıldığından dolayı fenâyı görme ve idrak etme hâlinde de fani olmaya ayrılarak cem'e yaklaşılacak süreçte tüm ikiliklerin ortadan kaldırılmasının hedeflendiği anlaşılmıştır. Sülûk makamlarının sonuncusu olan tevhîd makamında ise öncelikle gerçek anlamda tevhidin, Allah'a ait bir durum olduğu ve dolayısıyla Allah'ı, yine kendisinin birleyeceği vurgulanmış, kulun tevhidinin ise Allah'ın kendisini birlemesine şahitlik etmek olduğu ifade edilmiştir. Tevhidin dereceleri de kulun bu şahitliği üzerinden açıklanmıştır. Buna göre birinci derecedeki tevhid deliller üzerinden ortaya konan tevhide, ikinci derecedeki tevhid ise mükâşefe, müşâhede, sekr, sahv gibi makamları barındıran ve dokuzuncu üst başlık olan hakikatlerin ortaya çıkardığı tevhide ve üçüncü tevhid de Allah'ın kendisini birlemesi manasında tevhide hasredilerek izah edilmiştir.

KAYNAKÇA

Abdurrezzâk b. Hemmâm San'ânî. *el-Musannef*. Beyrut, 1971.

Abdülbaki, La'li-zade. *Hediyyetü'l-müştak*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Ağbal, Davut. "Molla Câmî Tefsiri'nde İşârî Yorumlar = Ishari Interpretations in the Tafsir of Mulla Jami". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 397-421.

Ahmed b. Hanbel. *ez-Zühd*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006.

Al-Rawashed, Ziyad. *Kur'ân'da İlim Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Aydın, Mustafa. "İbn Ebi'l-İsba' ve Bedî' İlimindeki Yeri". *Darulfunun İlahiyat* 29/2 (Temmuz 2018).

Aytekin, Ülker. *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.

Bahâüddinzâde Muhyiddin Mehmed. *Şerhü'l-Esmâi'l-Hüsnâ*. çev. Ali Salahaddin Yiğitoğlu. İstanbul: Ketebe, 2021.

Baklî, Ebu Muhammed Sadreddin Rûzbihân b Ebi Nasr. *Arâisü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Baklî, Ebu Muhammed Sadreddin Rûzbihân b Ebi Nasr. *Şerh-i şathiyyat*. Tahran: Gencine-i Nuviştehay-i İran, 1966.

Basrî, Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-. *Tefsîru'l-Hasan el-Basrî*. thk. Muhammed Abdurrahim. 4 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, ts.

Bâlî Efendi, Sofyalı. *Şerhu Hadîsi Küntü Kenzen Mahfiyyen*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 2725/18.

Bâsâ, Ömer Mûsâ. *Şâ'irü'l-Vahdeti'l-Mutlaka: Afîfüddîn Tilimsânî*. İttihâdü'l-Kitabi'l-Arab, 1982.

Begavî, Ebu Muhammed el-Hüseyin b. Mesud b. Muhammed b. el-Ferrâ el-. Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ts.

Beki, Melahat. *Atâullah İskenderânî Hikem-i Atâiyesi ve Hikem Geleneği*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Muhammed eş-Şîrâzî el-. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsu'l-arabî, 1418.

Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Muhammed eş-Şîrâzî el-. Kâdî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*. çev. Abdulvehhâb Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-. *Şuabü'l-îmân*. thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zeğlûl. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1410.

Birişik, Abdulhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el-. *Sahîh-i Buhârî*. thk. Muhammed Zehîr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Dâru Tûgi'n-necât, 1422.

Bursevi, İsmail Hakkı. *Şerhu Salavatü'l-Meşîşîyye li-İsmail Hakkı*. İstanbul: Matbaa-i Bab-ı Hazret-i Seraskeriye, 1256.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınevi, 5. Basım, 2004.

Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1. Basım, 1142.

Cemâlî Halvetî. *Te'vilâtü erbaîne hadîsen*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 686.

Cengiz, Muammer. *Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Mahmûd Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz Mesnevîsi*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî el-. *Ahkâmu'l-Kurân*. thk. Muhammed Sâdık el-Gamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1405.

- Cevziyye, İbn Kayyim el-. *Medâricu's-sâlikîn*. thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Ceyhan, Semih. "Vüsûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ceyhan, Semih. "Yakaza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/270-271. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Cezerî, Muhammed b. İbrâhim. *Havâdisü'z-zamân*. ed. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1. Basım, 1998.
- Cürcânî, Seyyid Şerif ec-. *Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1975.
- Cürcânî, Seyyid Şerif ec-. *Ta'rifât: Tasavvuf İstilahları*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, Abdurrahman Acer. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Çağrıçı, Mustafa - Uludağ, Süleyman. "İstikamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çelik, İsa. *Âbidin Paşa (1259/1843-1324/1906)'nın Mesnevî Şerhi ve tasavvufî düşünceleri*. Atatürk Üniversitesi, Thesis, 2001.
- Çift, Salih. "Sufilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet". *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu 1* (2012), 217-232.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1. Basım, 1960.
- Erginli, Zafer. (ed.). *Metinlerle tasavvuf terimleri sözlüğü*. Trabzon: Kalem yay, 2006.
- Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Yâkub. *Tenvîru'l-mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs*. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mesnevi ve şerhi*. İstanbul : Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, 1973.
- Gördük, Yunus Emre. *İmam Cafer es-Sâdık'a İsnat Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2010.

Görgün, Tahsin. “İbn Sînâ (Literatür)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/353-358. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Görgün, Tuğba. *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî Bağlamında Afîfüddîn Tilimsânî'nin Tasavvufî Görüşleri ve Vakfe Anlayışı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.

Gültaş, Serhat. *Abdürrezzak Kâşânî ve Tasavvufî Görüşleri*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.

Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.

Herevî, Abdullah *Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*. Emin Yayınları, 1. baskı., 2008.

Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. thk. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.

İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. Dâru Taybe, 2. Basım, ts.

İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. Dâru 'İhyâ'i'l-kütübi'l-'Arabiyye, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l Arab*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414.

İbn Teymiyye. *Kitâbü's-safediyye*. ed. Mahmûd Reşâd Sâlim. 2 Cilt, 1406.

İbn Teymiyye. *Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-kübrâ*. thk. Reşid Rızâ. Kahire: el-Mektebetü Vehbe, 1992.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 37 Cilt. Medine: Mücemmei'l-Melik Fehd, 2004.

- İmam Gazzâlî. *el-Münkız mine 'd-dalâl*. thk. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- İmam Mâlik. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1985.
- İşbilî, İbn Berrecân el-. *Şerhu esmâi'l-hüsnâ*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 2010.
- İsfahânî, Râgıb el-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Mektebetü Nazâr el-Bâz, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kırk Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/467-470. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı., 2013.
- Kara, Mustafa. "Hikmet (Tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Karaman, Hayreddin (ed.). *Kur'an yolu: Türkçe meâl ve tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 5. baskı., 2014.
- Kartal, Abdullah. "Sokr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/334-335. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kâşânî, Kemaleddin Abdürrezzak b Ahmed. *Te'vilü'l-Kur'an = Te'vilü'l-ayat : Kur'an-ı Kerim'in öz tefsiri*. 3 Cilt, ts.
- Kâşânî, Kemaleddin Abdürrezzak b Ahmed. *Istılâhâtü's-sûfiyye*. thk. Abdülâlî Şâhîn. Kahire: Dâru'l-'Înâd, 1992.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Ahmet Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.

Kılıç, Mahmud Erol. “Fusûsü’l-Hikem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/230-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Köstendili, Mollâzâde Süleymân Şeyhî Efendî. *Şerh-i kelâm-ı kibâr*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları.

Köstendili, Mollâzâde Süleymân Şeyhî Efendî. *Şerh-i kelâm-ı Vasıtı*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, 283/7.

Köstendili, Mollâzâde Süleymân Şeyhî Efendî. *Şerh-i Kelimât-ı Bedr ed-din*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, 283/8.

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-. *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*. thk. Zekerriyya b. Muhammed el-Ensârî. Kahire: Dârü Cevâmiü’l-keâm, 1428.

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-. *Kuşeyri Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2016.

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-. *Şerhu esmâi’l-hüsnâ*. thk. Ahmed Abdülmünim Abdüsselâm el-Helvânî. Dârü’l-âzâd, 2. Basım, 1986.

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-. *Letâifü’l-işârât*. 3 Cilt. Mısır: Heyetü’l-Mısırıyye, 3. Basım, ts.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü’l-kütübü’l-mısırıyyi, 2. Basım, 1964.

Kütübî, Muhammed b. Şâkir el-. *Fevâtü’l-Vefeyât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru sadr, ts.

Leknevî, Muhammed Abdulhayy el-. *Tezkiretü’r-râşid Bürdü tebsireti’n-nâkıd*. thk. Salâh Muhammed Ebû’l-Hâc. Merkezü’l-ulemâi’l-âlemî li’d-dirâseti ve teknikiyyeti’l-malûmât, 1. Basım, ts.

Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kütü’l-kulûb Kalplerin Aزیğı*. çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma tefsir literatürü*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.

- Muhammed b. Abdirrezzâk b. Muhammed. *Huttatü'ş-Şâm*. Şam: Mektebetü'n-nûrî, 3. Basım, ts.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed el-. *Âdâbu'n-nufûs*. thk. Abdulkadir Mahmud Atâ. Beyr: Müessesetü kütübi's-sekâfe, 1991.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed el-. *Bed'ü men enâbe ilallâh*. Kahire: Dâru'l-fazîle, ts.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed el-. *et-Tevbe*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. Kahire: Dâru'l-fazîle, 1975.
- Musakhanov, Orkhan. *Afîfüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Münâvî, M. Abdürraûf. *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*. ed. Abdülhamîd Sâlih Hamdân. Kahire, ts.
- Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî. *Beydavi Tefsiri: Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*. çev. Abdülvehhab Öztürk. 5 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayinlari, 2013.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-tevil*. ed. Yusuf Ali Bedeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1. Basım, 1988.
- Nübâte, Ebû Nasr Abdulazîz b. Ömer b. *Divânu İbni Nübâte es-Sa'dî*. thk. Abdülemîr Mehdî Habîb et-Tânî. 1 Cilt. Bağdat: Dâru'l-hurriyeti, 1977.
- Nîsâbûrî, Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en. *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'ihyâi't-turâsi'l-arabî, ts.
- Nûru'l-Arabî, Seyyid Muhammed. *Delâilü'l-Hayrât Şerhi*. İstanbul: H Yayınları, 2018.
- Okuyan, Mehmet. *Necmuddin Dâye ve tasavvufi tefsiri*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994.

Ögke, Ahmet. “Tasavvufta ‘Kenz-i Mahfi’ Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)’nin ‘Küntü Kenzen Mahfiyyen’ Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* V/12 (2004), 9-24.

Rûzbehânî, Ebû Muhammed Sadreddin Rûzbehân b. Ebî Nasr el-Baklî er-. *Tefsîru arâisi 'l-beyân fî hakâiki 'l-Kur'an*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.

Konevî, Sadreddin. *Vasiyetnâme*. Konya: Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, 4773.

Konevî, Sadreddin. - Demirli, Ekrem. *Esmâ-i Hüsnâ şerhi = Şerhu Esmâillahi 'l-Hüsnâ*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. baskı., 2011.

Sâlihî, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-. *Şezerâtü 'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. ed. Mahmûd el-Arnâvût. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1. Basım, 1991.

Safedî. *A'yânü 'l-Asr ve A'vânu 'n-Nasr*. ed. Ali Ebû Yezîd ve dğrl. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muasır, 1998.

Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *el-Vâfi bi 'l-Vefâyât*. ed. Ahmed el-Arnâvût ve Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.

Serrâc, Ebû Nasr es-. *el-Lüma' İslam Tasavvufu*. İstanbul: Erkam, 2016.

Serrâc, Ebû Nasr es-. *el-Lüm'a*. thk. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surûr. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-hadîse bi-Mısır, 1960.

Seyyid, Eymen Fuâd. “Kahire (Kuruluşu ve Osmanlı Öncesi)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/173-175. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Sühreverdî, Şihâbüddin. *Tasavvufun Hakikatleri: Avârifü 'l-Maârif*. İstanbul: Saadet Yayınları, 1. Basım, 2010.

Şeybânî, Ebû Abdullah b. Muhammed b. Hanbel b. Helâl b. Esed eş-. *Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvût ve dğr. Müessesetü'r-risâle, 2001.

Tabakoğlu, Mehmet. *XVI. Yüzyılda Tenkitçi Bir Mutasavvıf Nureddinzade Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemu'l-avsât*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-harameyn, 1995.
- Taberî, Cafer et-. *Câmiu'-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Müessesetü'r-risâle, 1. Basım, 2000.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud b. el-Cârûd Ebû Dâvud et-. *Müsned-i Ebî Dâvud*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru hicrin, 1. Basım, 1999.
- Tilimsânî, Afifüddin Süleyman b. Ali et-. *Şerhu menazili's-sairin*. İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 34 Fa 744/2.
- Tilimsânî, Afifüddin Süleyman b. Ali et-. *Şerhu menazili's-sairin*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1275.
- Tilimsânî, Afifüddin Süleyman b. Ali et-. *Şerhu menazili's-sairin*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yeni Cami Koleksiyonu, 706.
- Tilimsânî, Afifüddin Süleyman b. Ali et-. *Şerhu menazili's-sairin*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nafiz Paşa Koleksiyonu, 424.
- Tilimsânî, Afifüddin Süleyman b. Ali et-. *Şerhu menâzili's-sâirîn*. thk. Abdulhâfız Mansûr. Tunus: Dâru't-Turkî, 1989.
- Tilimsânî, Afifüddin Süleyman b. Ali et-. *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, ts.
- Tilimsânî, Afifüddin Süleyman b. Ali et-. *Şerhu Menâzili's-sâirîn ilâ'l-hakkı'l-mübîn*. thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî. Beyrut: Kitâbü'n-nâsırîn, 1. Basım, 2013.
- Tilimsânî, Afifüddin Süleyman b. Ali et-. *Şerhu mevâkifi'n-Nifferî*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 785.
- Tilimsânî, Afifüddin Süleyman b. Ali et-. *Divân*. ed. Yûsuf Zeydân. Dârü'ş-şürûg, 2008.
- Tilimsânî, Afifüddin Süleyman b. Ali et-. *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 1556.
- Tilimsânî, Afifüddin Süleyman b. Ali et-. *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*. thk. Cemâl Merzûkî. Kahire: Merkezu'l-Mahrûse, 1997.

Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b Alî b Hasen Hakîm et-. *Nevadirü'l-usul fi ma'rifeti ehâdîsi'r-Resul = Selvetü'l-arifin ve bustanü'l-muvahhidin*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ b. Dehhâk et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşâr İvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1998.

Tomar, Cengiz. “Şam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/311-315. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Tüccar, Zülfikar. “Tilimsânî, Şâbbüzzarîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/167-168. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Tüsterî, Ebu Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî' et-. *Tüsterî, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Tâhâ Abdürraûf Saîd. Dârü'l-harem, 2004.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Uludağ, Süleyman. “Bâtın İlmi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Uludağ, Süleyman. “İbnü'l-Fârız”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/40-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Uludağ, Süleyman. “Keşf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/315-317. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Uludağ, Süleyman. “Makam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/409-410. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Uludağ, Süleyman. “Muhabbet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/386-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Uludağ, Süleyman. “Şerh-i Şathiyyât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/568-569. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Uludağ, Süleyman. “Tevhid (Tasavvuf)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/21-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Üzüm, İlyas. “Mücessime”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/449-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yahya, Osman. *Müellefâtü İbnü'l-Arabî Târihuhâ ve Tasnîfuhâ*. çev. Ahmed Muhammed Tayyib. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü, 2001.

Yâfiî, Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakẓân fî ma'rifeti havâdişi'z-zamân*. ed. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İlham”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Müşebbihe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yıldırım, Birol. *Köstendilî Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Tasavvufî hadis şerhleri ve Konevi'nin kırk hadis şerhi = Şerhu'l-erbain hadisen*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1990.

Yiğit, İsmail. “Kalavun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/227-228. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-. Tefsiru esmâi'l-hüsna. thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk. Beyrut: 1975, ts.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Dârü'l-kütübi'l-arabiyye, 3. Basım, 1407.

Zübî, Memduh ez-. *Mu'cemu's-Sûfiyye*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1. Basım, 2004.

TDV İslâm Ansiklopedisi. “ANADOLU”. Erişim 31 Ekim 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/anadolu>

İncil: Müjde. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 7. Basım., 2007.

Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Kitabi Mukaddes Şirketi, 2013.

ÖZGEÇMİŞ

Aslen Bayburtlu olan Kelleci, Bursa’da dünyaya gelmiştir. 2009 yılında Nilüfer Anadolu İmam-Hatip Lisesi’nden, 2015 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun olmuştur. Yüksek Lisans eğitimini Yalova Üniversitesi’nde devam edip *İbn Kayyım el-Cevziyye’nin Medâricü’s-sâlikîn Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri* adlı tezini başarıyla savunarak 2018 yılında mezun olmuştur. Aynı yıl başladığı Karabük Üniversitesi’ndeki doktora eğitimini *Afîfüddin Tilimsânî ve Şerhu Menâzili’s-sâirîn Adlı Eserinin Değerlendirilmesi* adlı tezle devam ettirmiştir. Evli ve iki çocuk babası olan Kelleci, 2015 yılında Öğretim Elemanı Yetiştirme Programı (ÖYP) kapsamında atandığı Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ndeki görevine devam etmektedir.