

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI**

**İBN ACÎBE’NİN HAYATI, ESERLERİ VE
TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

Ramazan EMEKTAR

DOKTORA TEZİ

KONYA - 2019

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI**

**İBN ACİBE'NİN HAYATI, ESERLERİ VE
TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

Ramazan EMEKTAR

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
Prof. Dr. DİLAVER GÜRER**

KONYA - 2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	RAMAZAN EMEKTAR
	Numarası	088106063001
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/TASAVVUF
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	PROF. DR. DİLAVER GÜRER
	Tezin Adı	İBN ACİBE'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ

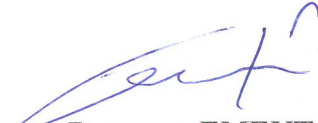
Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan İBN ACİBE'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ başlıklı bu çalışma 23/09/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Dilaver GÜRER	
2	Prof. Dr.	M. Sami BAYBAL	
3	Prof. Dr.	Mehmet EREN	
4	Prof. Dr.	Himmet KONUR	
5	Prof. Dr.	Dilaver SELVİ	

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	RAMAZAN EMEKTAR		
	Numarası	088106063001		
	Ana Bilim /BilimDalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/TASAVVUF		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	İBN ACİBE'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.


Ramazan EMEKTAR

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ramazan EMEKTAR		
	Numarası	088106063001		
	Ana Bilim /BilimDalı	Temel İslam Bilimleri/Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Dilaver GÜRER		
Tezin Adı	İbn Acîbe'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri			

İbn Acîbe el-Hasenî (ö. 1224/1809) 18. asrın ikinci yarısı ile 19. asrın başlarında yaşamış, Fas'ın yetiştirdiği tasavvuf tarihinin en önemli simalarından biridir. Özellikle kendisi, ilmî kişiliği, tasavvufî şahsiyeti, eserleri ve görüşleriyle Şâzîlî/Derkâvî tarikatı literatüründe oldukça önemli bir etkiye sahiptir. Bu sebeple çalışmamız İbn Acîbe'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri olarak belirlenmiştir.

Bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş'te çalışmanın konusu, kapsamı, yöntemi, önemi, amacı ve kaynakları hakkında bilgiler verildi. Birinci Bölüm'de, İbn Acîbe'nin yaşadığı asırdaki siyasî, içtimâî, dinî ve tasavvufî durum incelenmiştir. Ardından hayatı, çocukluk, gençlik ve olgunluk dönemi; hocaları, şeyhleri, mücâhedesi ve vefatından müteşekkil hayat serüveni özlü bir anlatımla aktarıldıktan sonra eserleri hakkında kısaca bilgi sunulmuştur. Araştırmanın ana mihverini oluşturan ve İbn Acîbe'nin asıl özgün tarafını yansıtan İkinci Bölüm'de onun nazarî tasavvuf anlayışı işlenmiştir. Bu bölümde onun tasavvuf kavramına bakışı ve mârifet anlayışı çeşitli alt başlıklarla detaylandırılmıştır. İbn Acîbe'nin varlık ve insan anlayışı ikinci bölümün diğer alt başlıkları olarak ele alınmıştır. Ayrıca varlık ve insan anlayışı etrafında kullandığı bazı kavramlar üzerinde durulmuştur. Üçüncü Bölüm "İbn Acîbe'de Amelî Tasavvuf" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde şeyh, mürid ve kerâmet anlayışının yanı sıra tasavvufî eğitim yöntemleri, nefis tezkiyesi ve tasavvufî eğitim aşamaları olan makamlar gibi hususlar ele alınmıştır.

İbn Acîbe'nin nefsin terbiyesi ile ilgili kişisel yöntemi, büyük oranda nefsin âdetlerini terk etme ve nefsin öldürülmesi üzerine binâ edilir. Mârifet, İbn Acîbe'nin düşüncesinde merkezi bir yer tutar. Mârifetullah hakikî bilgidir. Ona göre gerçek varlık Allah'tır. O'nun dışındaki bütün varlıklar gölge varlıklardır.

Anahtar Kelimeler: İbn Acîbe, Tasavvuf, Nefis, Mârifet, Varlık.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	---

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ramazan EMEKTAR		
	Student Number	088106063001		
	Department	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/TASAVVUF		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	<input type="checkbox"/>	
		Doctoral Degree (Ph.D.)	<input checked="" type="checkbox"/>	
	Supervisor	Prof. Dr. Dilaver GÜRER		
Title of the Thesis/Dissertation	The Life, Works and Sufi Views of Ibn Ajiba			

Ibn Ajiba al-Haseni (d. 1224/1809) is one of the most important scholars in the history of Sufizm raised in Morocco in the seconden of the 18th century and beginnig of the 19th centry. Especially, through his personality as a scholar and as a Sufi, his works and views had an important influence in the literature of Şâzili/Derkâvî tariqa. For this reason, the subject matter of this study is determined as the life, works and views of Ibn Ajiba on Tasawwuf.

This study consists of an introduction and three parts. The introduction includes information about the subject, scope, method, importance, aim and sources of the study. The first part discusses political, social, religious environment and the state of Tasawwuf within the century when Ibn Ajiba lived. It also includes concise information about his childhood, youth and maturity as well as about his teachers and sheikhs. The second part constitutes the main axis of this work and reflects the original side of Ibn Ajiba. This part describes his conception of "theoretical Tasawwuf". In this section, his view of the concept of "Tasawwuf" and understanding of the concept of "Ma'rifah" is elaborated with different aspects. In addition, his views about the concepts of existence and humanity are explained. The third part of the study has the title of applied Sufism of Ibn Ajiba. In this section, Ibn Ajiba's views about the concepts of sheikh, disciple, purification of Nafs, methods and stages of Sufi education are discussed.

Ibn Ajiba's personal method of self-discipline is largely based on the idea of "killing the Ego" (Nafs) by abandoning the habits of the Nafs. The concept of Ma'rifah has a pivotal role in Ibn Ajiba's thought. The Knowledge of Allah (Ma'rifatullah) is genuine and ultimate knowledge. According to him, the real being is the God, while the existence of all others are just the shadows without any real existence.

Key Words: Ibn Ajiba, Sufism, The Ego (Nafs), The gnosis (ma'rifa), Existence.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	xi
ÖNSÖZ.....	xii
GİRİŞ	1
TEZİN SINIRLARI VE KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ	1
I. Tezin Sınırları.....	2
A. Tezin Konusu, Kapsamı ve Yöntemi	2
B. Tezin Önemi ve Amacı.....	3
II. Kaynakların Değerlendirilmesi	4
A. İbn Acîbe'nin Eserleri ve Klasik Tasavvufî Kaynaklar.....	4
B. Modern Araştırmalar	6
BİRİNCİ BÖLÜM.....	11
İBN ACÎBE'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ	11
I. İbn Acîbe'nin Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış	12
A. Siyâsî ve İctimaî Durum	12
B. İlmî ve Kültürel Durum.....	18
C. Dinî ve Tasavvufî Durum	20
II. Hayatı	22
A. İsmi, Nesebi ve Ailesi.....	23
B. Doğumu ve Çocukluk Dönemi	28
C. İlmî Hayatı	30
D. Hocaları.....	34
1. İlk Ders Aldığı Hocaları.....	34
2. Tıtvân'daki Hocaları.....	35
3. Fas'taki Hocaları.....	38
4. İbn Acîbe'nin Aldığı İlmî İcazeti	41
E. İtikâdî ve Fıkîhî Mezhebi.....	42
F. Tasavvufî Hayatı	44
1. Tasavvufa İntisabı ve Nefis Mücâhedesini	44
2. Tasavvufî Faaliyetleri ve Hapsedilmesi.....	50

G.	Tarikatı, Şeyhleri ve Silsilesi	53
1.	Tarikatı: Derkâviyye.....	53
2.	Şeyhleri.....	56
3.	Tarikat Silsilesi	61
H.	Vefatı	63
III.	Eserleri	65
A.	Tefsir ve Kıraate Dair Eserleri	65
B.	Hadis ve Dualara Ait Eserleri	70
C.	Fıkıh ve Akaide Ait Eserleri.....	72
D.	Lügatla İlgili Eserleri.....	74
E.	Biyografi ve Tabakatla İlgili Eserleri.....	76
F.	Tasavvufla İlgili Eserleri	78
	İKİNCİ BÖLÜM.....	93
	İBN ACİBE'DE NAZARÎ TASAVVUF.....	93
I.	İbn Acîbe'de Bir Kavram ve İlim Olarak Tasavvuf.....	94
A.	Tasavvuf ve Sûfî Kelimesinin Etimolojisi	94
B.	Tasavvufun Tanımı (Mâhiyeti)	98
C.	Tasavvufun Mevzuu, Kaynağı ve Gayesi	102
II.	İbn Acîbe'nin İlim ve Mârifet Anlayışı	104
A.	İlim Hakkındaki Görüşleri.....	104
B.	Mârifet Hakkındaki Görüşleri.....	108
C.	Mârifet Bağlamında Zâhir ve Bâtın İlmi	114
1.	Şeriat ve Hakikat.....	114
D.	Mârifeti Elde Etme Yöntemi	118
1.	Mârifet-Akıl ilişkisi	119
2.	Mârifet-Kalp/Basîret İlişkisi	123
3.	Mârifet-Nur İlişkisi	129
4.	Mârifet-Zikir İlişkisi	131
E.	Mârifetin Muhtevası	134
F.	Mârifeti Engelleyen Durumlar	139
G.	Mârifetin İfadesi.....	142
III.	Varlık Anlayışı.....	147
A.	Gerçek Varlık	149
B.	Gölge/Vehmî Varlık	156

1. Âlem.....	156
2. Allah-Âlem ilişkisi.....	160
3. Allah-İnsan-Âlem İlişkisi.....	163
C. Tevhid.....	170
IV. İnsan Anlayışı.....	176
A. İnsanın Hakikati.....	176
B. İnsanda Bulunan Özellikler.....	180
1. Nefsin Mâhiyeti ve Özellikleri.....	185
2. Nefsin Mertebeleri.....	191
C. Velâyet.....	196
D. Hakikat-i Muhammediye.....	205
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	217
İBN ACİBE'DE AMELÎ TASAVVUF	217
I. Tasavvufî Eğitim	218
A. Mürşid (Şeyh)	218
1. Şeyhe İntisap Etmenin Gerekliği.....	222
2. Şeyhin Özellikleri ve Görevleri.....	226
B. Mürid (Sâlik)	236
1. Mürid-Şeyh İlişkisi.....	238
2. Müridin Vazifesi ve Riâyet Etmesi Gereken Âdab	240
C. Tasavvufî Eğitim Yöntemlerinden Bazıları	249
1. Sohbet.....	253
2. Nazar	261
3. Halvet-Uzlet	262
4. Zikir-Vird	266
5. Nefsin Öldürülmesi	279
D. Kerâmet.....	286
E. Nefis Tezkiyesi ve Seyr u Sülûk	291
1. Nefis ile Mücâhede	294
2. Nefsin Makamlar Arasındaki Seyri (Mânevî Mi'rac)	300
II. Tasavvufî Eğitim Aşamaları (Makamlar).....	305
A. Tevbe	305
B. Havf ve Recâ	311
C. Sabır	318

D. Şükür	325
E. Vera'	331
F. Zühd	335
G. Tevekkül	344
H. Rızâ ve Teslîmiyet	352
I. Murâkabe	359
J. Muhabbet	362
K. Müşâhede	373
SONUÇ	380
KAYNAKÇA	388



KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a. mlf.	: aynı müellif
a.y.	: aynı yer
<i>AÜİİFD</i>	: <i>Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi</i>
b.	: bin, İbn
Bkz.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
<i>DEÜİFD</i>	: <i>Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi</i>
DEÜSBE	: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>DİA.</i>	: <i>Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
<i>EI</i>	: <i>Encyclopedia of Islam</i>
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
hz.	: hazret-i
<i>İA.</i>	: <i>İslâm Ansiklopedisi (MEB)</i>
İFAV.	: Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Vakfı
Ktp.	: Kütüphanesi
no:	: numara
m.	: miladî
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: neşreden
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
ss.	: sayfalar arası
(s.a.v.)	: sallallahü aleyhi ve sellem
sy.	: sayı
SÜSBE	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden
trc.	: tercüme eden
ts.	: tarihsiz
vd.	: ve devamı
vr.	: varak
Yay.	: Yayınları
yy.	: yayın yeri yok

ÖNSÖZ

Tasavvuf tarihi boyunca kimi sûfi şahsiyetler oluşturdukları veya etki ettikleri gelenek, ekol ya da tarikatlar vasıtasıyla hak ettikleri değeri görmüş, kimi sûfiler de yeterince bilinmemiştir. Bu itibarla bu şahsiyetlerin düşünceleri, sözleri ya da eserleri asırlar boyunca tanınmamış, tasavvufî düşünce geleneği içerisindeki yeri ve etkileri yeterince belirlenememiştir. XVIII. asrın ikinci yarısı ile XIX. asrın başlarında yaşamış sûfilerden İbn Acîbe de tasavvuf tarihinde fazla tanınmayan sûfilerle aynı kaderi paylaşmıştır.

İbn Acîbe, ilmî kişiliği, örnek şahsiyeti, güzel ahlâkı, zühd ve takvasıyla, yaşadığı dönemde halk kitlelerini derinden etkileyen, onları olumlu yönde değiştirip dönüştüren kimliğiyle Derkâviyye tarikatının önemli müridlerindedir ve bu tarikatın “Acîbiyye” adındaki kolunun kurucusu sayılmaktadır. İlmî kişiliği, tasavvufî şahsiyeti, eserleri ve görüşleriyle Şâzilî/Derkâvî literatüründe oldukça önemli bir yere sahip olmasıyla tasavvufî görüşleri üzerinde durulup tetkik edilmeye değerdir.

İbn Acîbe'nin, şahsiyeti, görüşleri, sözleri ya da eserleri son yıllara kadar tanınmamış, tasavvufî düşünce geleneği içerisindeki yeri ve etkisi belirlenememiştir. İbn Acîbe görüşleri itibarıyla hak ettiği değeri, Jean Louis Michon tarafından 1973'te Fransa'da *Le Soufi Marocain Ahmad Ibn 'Agiba* başlıklı Fransızca yaptığı doktora çalışması ve onun İbn Acîbe'nin *el-Fehrese* isimli eserini tahkik edip Fransızca tercümesi ile birlikte neşredilmesine kadar maalesef elde edememiştir. Jean Louis Michon'un İbn Acîbe hakkındaki bu çalışması, her ne kadar özellikle Batı'da düşüncelerinin araştırılması ve tanınması bakımından İbn Acîbe'ye gereken değerin verilmesini kısmen sağlamışsa da onun tüm tasavvufî görüşlerinin ortaya çıkarılmasında yeterli değildir.

Her ne kadar son yıllarda İbn Acîbe'nin tefsir, hadisteki yerine ve edebî yönüne ilişkin bazı önemli çalışmalar vücuda getirilmiş olsa da onun tasavvufî düşüncesini tüm detaylarıyla ortaya koyan kapsamlı bir çalışma mevcut değildir. Tüm bunların yanı sıra, özellikle dilimizde İbn Acîbe'nin tasavvufî görüşleri hakkında tasavvuf bilim dalında yüksek lisans ve doktora seviyesinde henüz bir

çalışmanın olmayışı ve İbn Acîbe'nin tasavvuf tarihinde Şâziliyye tarikatının Derkâviyye kolu üzerinde önemli bir tesirinin bulunması bizi böyle bir çalışmaya iten temel sâiklerden olmuştur.

Hiç şüphesiz İbn Acîbe ile ilgili bu çalışmamız, onunla ilgili daha sonra yapılacak detaylı çalışmalara giriş mahiyetindedir. Bu çerçevede biz çalışmamızda İbn Acîbe'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri üzerine odaklandık.

İbn Acîbe'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşlerini konu edinen bu çalışma giriş ve sonuç hariç, üç bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, amacı ve önemine değinildikten sonra kapsamı ve yöntemi ele alındı. Girişte ayrıca çalışmanın kaynakları hakkında bilgiler verildi. İbn Acîbe, yalnızca fikirleriyle değil, yaşam biçimiyle de örnek ve önder bir İslâm âlimi ve ârifi olduğu için bu çalışmanın *Birinci Bölümü*'nde onun yaşadığı dönemdeki ortam ve şartlar göz önünde bulundurulmadan, tasavvufî görüşlerinin de tam olarak tespit edilemeyeceği gerçeğinden hareketle, İbn Acîbe'nin yaşadığı asırdaki siyasî, içtimâî, ilmî, kültürel, dinî ve tasavvufî durum hakkında bilgi verildi. Ardından hayatı, çocukluk dönemi, ilmî ve tasavvufî hayatı başlıkları altında ele alındı. Hocaları, şeyhleri, sülûku, mücâhedesi ve vefatından müteşekkil hayat serüveni detaylara inilmeden, kısa ve özlü bir anlatımla aktarıldı. Ayrıca bu bölümde eserleri hakkında kısaca bilgi sunuldu.

Çalışmamızın ana mihverini oluşturan ve İbn Acîbe'nin asıl özgün tarafını yansıtan *İkinci Bölümü*'nde ise, onun nazarî tasavvufî görüşleri ele alındı. Bu bölümde tasavvuf kavramı ve bilgi anlayışı işlendi, mârifet anlayışı çeşitli alt başlıklarla detaylandırıldı. İbn Acîbe'nin varlık ve insan anlayışı ikinci bölümün diğer alt başlıkları olarak ele alındı. Varlık ve insan anlayışı etrafında kullandığı bazı kavramlar üzerinde duruldu.

Araştırmanın *Üçüncü Bölümü* "İbn Acîbe'de Amelî Tasavvuf" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde şeyh, mürid ve kerâmet gibi tasavvufî istilahlara dair kanaatlerinin yanı sıra, tasavvufî eğitim yöntemleri, nefis tezkiyesi ve tasavvufî eğitimin aşamaları olan makamlar gibi ana başlıklar ele alındı. Bu ana başlıklar da çeşitli alt başlıklarla detaylandırıldı.

Bu çalışmada ahhâb u yârandan, hocalarımdan oklarının hayli katkısı mevcut. Hepsine müteşekkirim. Özellikle, çok değerli ve yapıcı uyarıları yanında, yönlendirmeleri ile de çalışmamıza rehberlik eden kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Dilaver GÜNER'e, kendilerinden istifade ettiğim saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. M. Sami BAYBAL'a ve Prof. Dr. Mehmet EREN'e, yine çok değerli katkıları olan Doç. Dr. Betül GÜNER Hanımefendiye ve önemli bazı kaynaklara ulaşmamda yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Dilaver SELVİ'ye kalbî teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tezin okunması, değerlendirilmesi ve tashihinde yardımlarını gördüğüm bütün hocalarıma ve dostlarıma teşekkürü borç bilirim.

RAMAZAN EMEKTAR

Beyoğlu – 2019

GİRİŞ

TEZİN SINIRLARI VE KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

I. Tezin Sınırları

A. Tezin Konusu, Kapsamı ve Yöntemi

Araştırmamızın konusu, İbn Acîbe'nin hayatı, eserlerinin tespit edilmesi ve günümüze kadar ulaşmış olan eserlerinden hareketle nazari tasavvuf ve buna bağlı olarak amelî tasavvufa dair görüşlerinin belirlenmesi ile sınırlandırılmıştır.

Bu çalışmanın *Birinci Bölüm*'ünde İbn Acîbe'nin yaşadığı asırdaki siyasî, içtimâî, ilmî, kültürel, dinî ve tasavvufî durum ele alınıp incelenecektir. Ardından hayatı, çocukluğu, yetişmesi ve eğitimi, tarikata girişi, şeyhleri ve sülûku, mücâhedesi ve vefatından müteşekkil hayat sürüveni kısa ve özlü bir anlatımla aktarılacaktır. Ayrıca bu bölümde eserleri hakkında kısa bilgiler verilmesi hedeflenmektedir. Zira Tefsir alanında yapılan doktora çalışmalarında, İbn Acîbe'nin hayat hikâyesi ve eserleri hakkında oldukça detaylı bilgiler ortaya konmuştur. Bu bölümde tasvirî bir yöntemle genel anlamda bir İbn Acîbe portresi çizilmeye çalışılacaktır.

Araştırmanın *İkinci Bölüm*'ünde İbn Acîbe'nin kendine özgü olarak tasarladığı amelî tasavvuf tecrübeleri ile söz konusu tecrübeleri çerçevesinde oluşturduğu bilgi, varlık ve insan nazariyesi ele alınmaya çalışılacaktır. Ayrıca İbn Acîbe'nin tasavvufî tecrübe ile tahkikî bilginin nihâî mertebesi olarak telakki ettiği mârifet hakkındaki görüşlerine ve mârifet ile ilişkili gördüğü diğer tasavvufî kavramlara, tasavvufî bilginin elde edilme yöntemine ve tasavvufî tecrübe ile hakikat bilgisine erişmenin tedricen zuhur eden mertebelerin anlaşılması sorununa dikkat çekilmesi hedeflenmektedir. Bu çalışmada açıklamaya çalıştığım bir başka husus, İbn Acîbe'nin gerçek varlık, tevhid, insanın hakikati, velâyet ve hakikat-i Muhammediye ile ilgili ortaya koyduğu görüşlerini irdelemektir. Bu sebeple burada daha çok İbn Acîbe'nin nazari tasavvuf görüşlerine odaklanacağız.

Üçüncü Bölüm ise İbn Acîbe'de amelî tasavvuf bağlamında şeyh, mürid, manevî seyr için yöntemler, kerâmet, nefis tezkiyesi, seyr u sülûk makamları şeklinde bu bölümün ana konuları olarak tasarlanmıştır. Bunlar manevî seyr için önemli konulardır. Sûfîlerin bilgisinin ve varlığa dair görüşlerinin onların amel, ahlâk ve nihaî olarak da ruhânî tecrübelerinden bağımsız olmadığı, bütün bunların

birbiriyle sıkı sıkıya ilişkili olduğu açıktır. Bu sebeple burada daha çok İbn Acîbe'nin manevî tecrübe olan amelî tasavvufuna odaklanılacaktır. Burada İbn Acîbe'nin seyr u sülûk ve hakikat bilgisinin nihâî mertebesi olarak gördüğü mârifet makamı, onun bütün bu bahsi geçen konularla irtibatı da göz önünde bulundurarak ele alınacaktır.

Bu araştırmada öncelikle tasvirî bir yöntem kullanılarak İbn Acîbe'nin düşünceleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca İbn Acîbe'nin tasavvufî görüşleri tespit etmeye çalışılırken, aynı zamanda onun görüşlerinin hangi sûfilere daha yakın olduğu, hangi mutasavvıfla benzer görüşte olduğu, kimlerden etkilendiği ve kimleri etkilediğinin tespit edilmesi de amaçlandığından, gerekli görülen durumlarda onun görüşlerinin sıhhatli bir şekilde belirlenebilmesi adına, fikirleriyle diğer sûfi müelliflerin görüşleri arasında çeşitli analogiler kurulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda İbn Acîbe'nin tasavvufî görüşlerinin belirlenmesinde karşılaştırmalı/mukâyeseli araştırma yöntemi kullanılacaktır. Son olarak ikinci ve üçüncü bölümde yer yer çeşitli tahlil ve tenkitler yapılmak suretiyle analitik araştırma yöntemi kullanılması hedeflenmektedir.

B. Tezin Önemi ve Amacı

Tarihî süreçte sûfi müellifler tarafından tasavvufî meselelerde çeşitli eserler yazılmış ve zengin bir tasavvuf literatürü ortaya çıkmıştır. Bu literatürün önemli parçalarından biri de, XVIII. asrın sonları ile XIX. asrın başlarında, tasavvuf düşüncesinin Fas'taki en önemli temsilcilerinden sayılan İbn Acîbe'nin tasavvufun bütün temel konularında görüş bildirdiği ve birçoğu hakkında açıklamalarda bulunduğu eserleridir.

Çalışmamıza konu olan İbn Acîbe, Fas'ın Tıtvân kasabası yakınlarındaki Encera köyünde yaşamıştır. Yaşadığı dönemde teşekkül etmekte olan Şâziliyye ekolünün Derkâviyye kolunun üçüncü ismi olmuştur. Bu tasavvufî şahsiyetinin yanı sıra, Derkâviyye şubesinin önemli yazılı kaynaklarını ortaya koymuş, ilmî kişiliği, eserleri ve görüşleriyle Şâzili/Derkâvî tarikatı literatüründe oldukça önemli bir yer edinmiştir. Dolayısıyla bu şubenin görüşlerini derli toplu olarak onun eserlerinde bulmaktayız. Bu yönüyle İbn Acîbe'nin tasavvufî görüşleri, üzerinde durulup tetkik

edilmeye değerlidir.

İbn Acîbe, tasavvufî tecrübelerini paylaşan bir sûfî olması, İslâmî ilimlerin hemen her alanında eser veren bir âlim olarak kabul edilmesi ve yaşadığı tecrübelerini eserlerinde kendine has bir üslûpla takdim etmesi hasebiyle, onun tasavvufî görüşlerinin ele alınması, hem manevî tecrübenin mahiyetinin tahlili, hem de nazarî tasavvuf konularının değerlendirilmesi önemlidir.

Çalışmamızın temel amacı, çoğu tasavvuf ve tefsir sahasında olmak üzere, kırkı aşkın eseri telif etmesinin yanı sıra Derkâviyye tarikatının “Acîbiyye” adında bir alt kolunun da müessisi kabul edilen¹ İbn Acîbe’nin hayatı ve eserlerini tanıttıktan sonra onun hem nazarî hem de amelî tasavvufî görüşlerini tespit etmek, özellikle onun bu görüşlerinin ülkemizde tanınmasına ve daha iyi bilinmesine vesile olmaktır. Bunun yanında Önsöz’de de zikrettiğimiz üzere bizi İbn Acîbe’nin tasavvufî görüşlerini tespit etmeye yönelten temel husus Türkçede henüz onun tasavvufî görüşleriyle ilgili müstakil çalışmanın yapılmamış olmasıdır. İbn Acîbe’nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşlerini konu alan bu çalışmayı önemli kılan ana unsur budur.

II. Kaynakların Değerlendirilmesi

A. İbn Acîbe’nin Eserleri ve Klasik Tasavvufî Kaynaklar

Araştırmanın konusu İbn Acîbe’nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşlerinin tespiti olduğundan hiç şüphesiz çalışmamızın temel kaynakları öncelikle İbn Acîbe’nin eserleridir. Bununla birlikte onu farklı yönleriyle konu edinen diğer müelliflerce kaleme alınan eserler de başvuru kaynağımız olmuştur.

Çalışmamızın birinci bölümü, İbn Acîbe’nin hayatı ve eserleri ile ilgilidir. İbn Acîbe’nin hayatıyla ilgili kaynaklarda yer alan detaylı bilgilerin tamamının kaynağı, bizzat kendisi tarafından yazılmış *el-Fehrese* isimli oto-biyografisidir. Nitekim Muhammed b. Cafer el-Kettânî’nin (ö. 1346/1927) *Selvetu’l-Enfâs*’ı, Ziriklî’nin (ö.

¹ Mahmut Ay, *Kur’ân’ın Tasavvufî Yorumu, - İbn Acîbe’nin el-Bahru’l-Medîd Adlı Tefsiri-* İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 17.

1396/1976) *el-A'lâm*'ı gibi biyografi kitapları ile Muhammed Dâvûd'un *Târîhu Tıtvân*'ı gibi tarih kitaplarında yer alan bilgilerin kaynağı, *el-Fehrese* isimli eserdir. Dolayısıyla biz de onun hayatını işlerken bu eseri esas aldık. Zira bu eser, İbn Acîbe'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi vermede ana kaynak avantajını sunmaktadır. Bununla birlikte özellikle eserlerinin listesini ortaya koymaya çalışırken diğer kaynaklara da başvurduk.

Araştırmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde İbn Acîbe'nin tasavvufi görüşlerini tespit etmeye çalışırken, başta onun İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *Hikem-i Atâiyye*'si üzerine yapmış olduğu meşhur şerhi *İkâzu'l-Himem fi Şerhi'l-Hikem*, İbnü'l-Bennâ es-Serakustî'nin (ö. 821/1418) *el-Mebâhisi'l-Asliyye* adlı tasavvufun ana meselelerine dair te'lif edilen manzum eserine yazdığı şerhi olan *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye fi Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye* ve tasavvufi kavramları açıklama noktasında *Mi'râcu't-Teşevvuf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf* adlı eseri çalışmamızın vazgeçilmez başvuru kaynakları olmuştur. Ayrıca Kur'an'ın hem zâhirî hem de bâtinî tefsirini ihtiva eden *el-Bahru'l-Medîd* ve *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr* adlı eserleri ile çeşitli meselelerde tasavvufi görüşlerini ele aldığı *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş* ve *Şerhu Nûniyyeti's-Şüştêri* adlı risâleleri başta olmak üzere çeşitli matbû eserleri de çalışmamızın temel kaynaklarını oluşturan eserlerdir. İbn Acîbe tarafından kaleme alınan eserlerin detaylı tanıtımı *Birinci Bölüm*'de onun hayatı ve eserleri anlatılırken yapılacağı için, burada sadece isimlerini zikretmekle iktifa ediyoruz.

Bu çalışmamızda İbn Acîbe'nin eserlerinin farklı neşirlerini mümkün mertebe kullandık. Yine İbn Acîbe'nin görüşlerini detaylandırmaya ve açıklamaya çalışırken onun etkilendiği ve etkilediği bazı müelliflerin görüşlerine sık sık başvurduk. Ayrıca bu açıklamalar sırasında İbn Acîbe, Şâziliyye tarikatının mensubu olduğu için özellikle manevî silsilesinden olan İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309), İbn Abbâd er-Rundî (ö. 792/1389) ve Ahmed Zerruk (ö. 899/1493) gibi bazı Şâzili müelliflerin eserlerinden de istifade ettik.

Çalışmamız tasavvufi meseleler ve kavramlar hakkında olduğu için, tabiatı gereği tasavvuf düşüncesinin parametrelerine dair bazı açıklamalar yapma zarureti hâsıl olduğunda Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma*'ı, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Taarruf*'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtu'l-Kulûb*'u, Kuşeyrî'nin (ö.

465/1072) *er-Risâle*'si, Hucvirî'nin (ö. 470/1077) *Keşfu'l-Mahcûb*'u, Hâce Abdullah el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *Menâzilu's-Sâirîn*'i, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'i ve Şihâbuddîn es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifu'l-Meârif*'i gibi çeşitli tasavvuf klasiklerinden yararlandık.

B. Modern Araştırmalar

İbn Acîbe, İslâm tarihi boyunca eserleriyle yaşadığı sınırları aşarak birçok bölgede tanınan bir sûfî müellif olmuştur. Özellikle *İkâzu'l-Himem* adlı eseri, tasavvufî görüşlerini en çarpıcı bir dille ifâde ettiği *Hikem*'in en meşhur şerhlerindedir. Yine İbnü'l-Bennâ es-Serakustî'nin *el-Mebâhisü'l-Asliyye*'si üzerine yazdığı *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye* adlı şerhi ve tasavvufî kavramları açıklama noktasında *Mi'râcu't-Teşevvuf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf* adlı eseri İbn Acîbe'nin Mağrib bölgesi dışında tanınmasını sağlamıştır. Ayrıca onun yazmış olduğu Kur'an'ın zâhirî ve bâtinî tefsirini ihtiva eden *el-Bahru'l-Medîd*, sahasında çok orijinal ve kendisine has bir tefsirdir. Bu tefsir, rivayet-dirayet ve işâret tefsirlerini birleştirerek özetle hepsinin örneklerini sunması, işâri tefsir tarihinde önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Nitekim bu eserin birçok dile çevrildiği ve yeni neşirlerinin yapıldığı, Türkiye de dâhil olmak üzere birçok ilmî çalışmaya konu olduğu görülmektedir.

İbn Acîbe'nin önemli ilmî ve tasavvufî kişiliği nedeniyle, hakkında modern araştırmalar, Jean Louis Michon'ın 1973'te Fransa'da yazdığı *Le Soufi Marocain Ahmad Ibn Ajiba* başlıklı doktora tezi ile başlar. Bu çalışma Fransızca olarak Paris'te 1973 yılında neşredilmiştir. Eserin, 1990 yılında ikinci baskısı yapılmıştır. Bu çalışmada, İbn Acîbe'nin hayatı, eserleri ve kısmen tasavvuf nazariyesi işlenmiş, ayrıca İbn Acîbe'nin tasavvuf ıstılahlarına dair yazdığı *Mi'râcu't-Teşevvuf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf* isimli eseri tercüme edilerek çalışmaya eklenmiştir. Bu çalışma dışında, Fas'ta Abdulmecid Suğayr'ın İbn Acîbe'nin hayatı ve eserleri üzerine yazdığı *İşkeliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi* başlıklı bir çalışması mevcuttur. İbn Acîbe'nin eserlerini işlerken Suğayr'ın bu eserinden yararlandık.

İbn Acîbe ve *el-Bahru'l-Medîd* adlı eseri üzerine en geniş çalışmayı hiç

kuşkusuz Hasan Azzûzî yapmıştır. Azzûzî, Fas'ta Karaviyyîn Üniversitesi'nde eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe ve Menhecuhû fi't-Tefsîr başlıklı iki ciltlik doktora tezi hazırlamıştır. Bu çalışmada İbn Acîbe'nin, hayatı, yetişmesi, hocaları, şeyhleri, tarikata girişi, eserleri ve *el-Bahru'l-Medîd*'in kaynakları, rivâyet ve dirâyet yöntemleri açısından taşıdığı özellikler genişçe tanıtılmıştır. Çalışma Fas'ta yapıldığı için Azzûzî, İbn Acîbe'nin eserlerini yerinde inceleme fırsatı bulmuştur. Eser 2001 yılında Mağrip'te neşredilmiştir. Bu eser, İbn Acîbe'yi ve özellikle de yazma hâlinde oldukları için görme imkânı bulamadığımız eserlerinin mevcut olduğu kütüphaneler ve muhtevaları hakkında bilgi verirken, İbn Acîbe'nin oto-biyografisi olan *el-Fehrese*'den sonra ikinci önemli kaynağımız oldu.

İbn Acîbe, birçok Faslı âlim gibi ülkemizde çok az bilinen şahsiyetlerdendir. Dolayısıyla onun hakkında dilimizde sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Türkiye'de İbn Acîbe üzerine yapılmış ilk telif çalışma, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde Mustafa Kara tarafından kaleme alınan "İbn Acîbe"² maddesidir. Burada İbn Acîbe'nin hayatı ve eserleri üzerinde durulmuş, ancak onun tasavvufî görüşlerine neredeyse hiç yer verilmemiştir. Son yıllarda, İbn Acîbe'ye daha önce olmadığı kadar bir ilgiden bahsedilebilir. Onun *el-Bahru'l-Medîd* işârî tefsiriyle ilgili birkaç tez hazırlandığına, ayrıca eserlerinin bir kısmının Türkçeye tercüme edildiğine ve böylece daha çok ilgi artışı olduğuna şahit olmaktadır.

Türkiye'de yapılan çalışmalar arasında, İbn Acîbe ve *el-Bahru'l-Medîd* üzerine Mahmut Ay'ın Tefsir Bilim Dalı'nda "*Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından el-Bahru'l-Medîd*" başlıklı doktora tezini anabiliriz. Kendisi İbn Acîbe hakkında ilk derli toplu akademik çalışmayı yapmış ve bu konuda çalışmalara kaynaklık teşkil etmiştir. Tezde *el-Bahru'l-Medîd*, özellikle işârî tefsir açısından detaylı bir incelemeye tâbi tutulmuştur. Bu araştırma yöntem ve muhteva olarak iki ayrı başlık altında yapılmış ve yöntem bölümünde, İbn Acîbe'nin önce bir sûfî olarak Kur'an anlayışı, daha sonra da bu Kur'an anlayışının etkisiyle şekillenen işârî tefsir anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır. Muhteva bölümü de iki başlık altında incelenmiştir. Birinci başlık altında, İbn Acîbe'nin tasavvufun önemli kavram ve öğretilerini hangi Kur'an âyetleriyle irtibatlandığı tespit edilmeye çalışılmış; ikinci

² Mustafa Kara, "İbn Acîbe", *DİA (Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, c. XIX, ss. 294-295.

başlık altında ise Kur'an'ın ana konuları olan ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd konusundaki işârî yorumları mercek altına alınmıştır.³ Bu tezin muhteva bölümü, birinci başlık altındaki muhtevası itibarıyla çalışmamıza ışık tutmuştur. Bu çalışma “*Kur’ân’ın Tasavvufî Yorumu, İbn Acîbe’nin el-Bahru’l-Medîd Adlı Tefsiri*” adıyla (İstanbul 2011, 548 s.) neşredilmiştir.

Türkiye’de İbn Acîbe’nin eserleri üzerinde ilk tercüme çalışması Dilaver Selvi tarafından başlatılmıştır. Önce, *el-Bahru’l-Medîd*’ten Fâtiha, Âyete’l-kürsî ve Duhâ Sûresi’nden Nas’a kadar bazı sûrelerin tercümesi yapılmıştır. Bu çalışma, “*Kısa Surelerin Tefsiri/Duha’dan Nas’a Kadar Surelerin Zâhirî ve Tasavvufî Tefsiri*” adıyla (İstanbul 2005) neşredilmiştir. Daha sonra *el-Bahru’l-Medîd*’in tamamen tercümesi de yine Dilâver Selvi tarafından yapılmış ve 11 cilt hâlinde neşredilmiştir. Selvi, bu eserin birinci cildinde “*Tasavvufî Tefsirin İlmî Değeri ve Tefsirler içindeki Yeri*” araştırma yazısı ile birlikte, “İbn Acîbe ve *el-Bahru’l-Medîd*” hakkında detaylı bilgi vermektedir.⁴ Eserin bu bölümleri çalışmamızla ilgili olup istifade ettiğimiz kaynaklardan biri olmuştur. Selvi’nin, 2010 tarihli “*Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî’nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*” adlı bir makale çalışması da mevcuttur.

Bu çalışmalar dışında, Süleyman Derin’in yine İbn Acîbe’nin meşhur tefsiri *el-Bahru’l-Medîd*’den yola çıkarak onun seyr u sülûk süreci ile ilgili görüşlerini inceleyen bir çalışması mevcuttur. Derin’in bu çalışması “*Kur’ân’ı Kerîm’de Seyr u Sülûk -Ahmed İbn Acîbe’nin Tefsiri’nde-*” adıyla (İstanbul 2013, 344 s.) neşredilmiştir. Bu eserin ilk bölümünde, İbn Acîbe’nin hayatı, eserleri ve tasavvufî şahsiyeti incelenmiştir. İkinci bölümde, seyr u sülûk sürecinin Kur’an merkezinde temellendirilmesi, sülûk makamları ve bunların aşılmasında sâlikin dikkat etmesi gereken hususlar ele alınmıştır. Üçüncü bölümde, mürşidin Kur’an’daki yeri, mürşide verilen Kur’an kökenli isimler, mürşid olmanın şartları gibi konular yer alır. Dördüncü bölümde, sâlik konusunda önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

Yine *el-Bahru’l-Medîd* merkezli yapılan akademik çalışmalardan biri de

³ Bkz. Ramazan Emektar, “Kitap Tanıtımı ve Tenkitler /Mahmut Ay, Kur’ân’ın Tasavvufî Yorumu, - İbn Acîbe’nin el-Bahru’l-Medîd Adlı Tefsiri-”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25, 2011, ss. 217-222.

⁴ İbn Acîbe el-Haseni, *el-Bahru’l-Medîd fi Tefsiri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul, 2011, c. I. s. 71 vd.

Hamit Demir tarafından “*İşârî Tefsirlerde Tasavvufî Âdâb/el-Bahru’l-Medîd Örneği*” adıyla yapılan Yüksek Lisans çalışmasıdır. Tez, 2018’de MÜSBE Tasavvuf Bilim Dalı’nda tamamlanmıştır. Bu çalışmada İbn Acîbe’nin hayatı özetle verildikten sonra *el-Bahru’l-Medîd* tefsiri tanıtılmış, işârî tefsirin kabul şartlarına değinilmiştir. Tasavvufta edeb özel bir başlıkta ele alınmış, sonra *el-Bahru’l-Medîd*’te Tasavvufî Âdab konusu değişik başlıklar altında ele alınıp incelenmiştir.

Bu çalışmalar dışında daha önce belirttiğimiz gibi İbn Acîbe hakkında günümüzde yapılmış sınırlı sayıda akademik çalışma mevcuttur. Ulaşabildiğimiz kadarıyla İbn Acîbe hakkında günümüzde yapılmış olan diğer akademik çalışmalar şu şekildedir:

- Sabri Berber, *İbn Acîbe’nin el-Bahru’l-Medîd’inde Peygamber Kıssalarının İşârî yorumu*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 2015.
- Esmâ Zübeyr, *İbn Acîbe ve’l-Mecâz fi’t-Tefsîr/el-Bahru’l-Medîd “Sûretü’l Yâsîn Enmûzecen”*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Tilimsan Üniversitesi, 2015.
- İmad Abdussalam Rajab, *İbn Acîbe ve en-Nisâbü’rî’nin İşârî Tevillerinin Mukayesesi (Kasas Sûresi Örneği)*, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Gaziantep 2017.

İbn Acîbe’nin gerek hayatı ve eserlerine gerek düşünce sistemine ışık tutmaları bakımından yukarda bahsi geçen çalışmaların her biri şüphesiz önemli ve değerlidir, hepsi alanına önemli katkılar sağlamıştır. Çalışmaların büyük bir kısmı Tefsir alanında yapılmış olup müellifin hayatı, eserleri ve işârî tefsir yöntemi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bir kısmı ise Tasavvuf alanında seyr u sülûk ve âdâb ile alakalı diğer bir kısmı ise farklı bilim dallarıyla ilgilidir. Çalışmaların hemen hepsi İbn Acîbe’nin *el-Bahrûl Medîd* adlı işârî tefsiri üzerinde yapılmış olup, dolayısıyla onun diğer eserlerindeki fikirleri üzerinde durulmamıştır.

Bu çalışmada ise İbn Acîbe’nin hayatıyla ilgili mevcut çalışmalarda değinilmemiş veya kısa tutulmuş kısımlara daha ayrıntılı bir inceleme yapılmış, müellifin tasavvufî hayatı, tarikatı ve şeyhlerine dair daha geniş mâlûmat verilmiştir.

İslâmî ilimlerin neredeyse tüm sahalarında kitaplar telif etmiş olan İbn Acîbe'nin kırka aşkın eseri bulunmaktadır. Dolayısıyla eserleriyle ilgili kısımda, eserleri bilim dallarına göre tasnif edilerek özellikle tasavvufî eserleri daha ayrıntılı tanıtılmaya çalışılmıştır. Tasavvufî görüşlerinin ele alındığı bölümlerde ise müellifin elde edilebilen bütün eserleri tetkik edilmiş ve bu eserlerde dikkat çeken konular üzerinde araştırma yapılmıştır. İbn Acîbe'nin tasavvufî görüşleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiş, bunların gerek Şâzilî ekolün temsilcilerinin gerek diğer mutasavvıfların fikirleriyle benzeyen ve ayrılan taraflarının tesbîatine çalışılmıştır. Özetle bu çalışmada İbn Acîbe'nin hayatı ve eserleri yeni bilgilerle tekrar yazılmış, tasavvufî görüşleri ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmeye çalışılmış, bunu yaparken de onun bütün eserlerinin incelenmesine gayret gösterilmiştir. Zira İbn Acîbe'nin doğru anlaşılması bütüncül bir açıdan değerlendirilmesi için diğer eserlerdeki görüşlerin bilinmesiyle mümkündür.



BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ACİBE'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

I. İbn Acîbe'nin Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış

Hakkında araştırma yapılmayı hak eden şahıslar genellikle kendi devrinde bir tesir alanı oluşturan, fikirlerine itibar edilen, yönlendirici vasıflarıyla da ön plana çıkan insanlardır. Bu özellikler, ele alınan şahsiyetin devrine dair bilgiler edinme imkânı da sağlar. Çünkü insan, içinde bulunduğu zamandan ve mekândan bağımsız değildir. Toplumda meydana gelen her türlü siyasi, içtimaî ve fikrî hadiselerden herkes gibi onun da etkilendiği unutulmamalıdır.

İbn Acîbe'nin yaşadığı dönemde, toplumdaki siyasî, içtimaî, fikrî ve dinî durum, onun itikadî ve tasavvufî görüşlerinin şekillenmesinde, düşünce ve şahsiyetinin oluşumunda ve müellifin eserleri üzerinde etkili olmuştur. Bu nedenle İbn Acîbe'nin tasavvufî görüşlerini aktarmadan önce onun yaşadığı dönemin şartlarına, o çağın siyasî ve içtimaî olayların en önemlilerine yer verip ilmî ve kültürel, dinî ve tasavvufî durumuna genel olarak değineceğiz.

A. Siyasî ve İctimaî Durum

İslâm dünyasında “el-Mağribü'l-Aksâ” veya “Cezîretü'l-Mağrib”, batı dünyasında “Morocco” ismiyle tanımlanan⁵ Fas'ın İslam ile tanışması çok erken tarihlere rastlar. Fas'a ilk ayak basan müslüman lider, sahabeden Ukbe b. Nâfi'dir. O, müslümanların Kuzey Afrika'daki fetihlerinde önemli rol oynamış ve bölge halkının İslâmiyeti kabul etmelerini sağlamıştır. Ayrıca Kayravan şehrini kurmuş ve burası kısa zamanda Mağrib'in ilim ve kültür merkezi hâline gelmiştir.⁶ Diğer yandan tasavvufî hareketler de Fas bölgesinde çok erken tarihlerde varlık göstermiştir. Zira bu bölgelerde düşmana karşı bir karakol vazifesi gören ribatların inşasıyla, tasavvufî hayatın yaşanması için gerekli bir zemin sağlanmıştır.⁷ Böylece miladî XI. yüzyılda ribatlar daha da mistik bir yapıya kavuşmuş, buralarda yaşayanlar toplum tarafından

⁵ Sırrı Erinç, “Fas (Fizikî ve Beşerî Coğrafya)”, *DİA*, İstanbul, 1997, c. XII, s. 185.

⁶ Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, The University of Chicago Press, Chicago, 1968, s. 5.

⁷ Kadir Özköse, “Fas'ta Titunfir Ribatı ve Emgâriyye Tarikatı 'et-Taifetü's-Sanhâciyye'” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. VIII, sy. 19, 2007, s. 80.

özel insanlar olarak görülmüştür.⁸

Bu bölgede müslümanlar tarafından miladî VIII. yüzyılın sonlarına doğru Hz. Hasan'ın soyundan gelen İdrîs b. Abdullah tarafından ilk müstakil devlet olan İdrisî Devleti⁹, XI. yüzyılın ikinci yarısında Murâbitûn Devleti, XII. yüzyılın ortalarında Muvahhidler Devleti, XIII. yüzyılın ortalarında Merînîler Devleti¹⁰, XV. yüzyılın sonlarına doğru Vattâsiler Devleti, XVI. yüzyılın başlarında Sa'dîler Devleti ve nihâyet XVII. yüzyılda da Mevlâ Muhammed eş-Şerîf (ö. 1045/1635) liderliğinde Filâlî Şerifleri Devleti kurulmuştur. İbn Acîbe'nin yaşadığı dönemde Fas'ta, Filâlî Şerifleri Devleti hüküm sürmekteydi. İdrîsîler ve Sa'dîler gibi Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hasan'ın soyundan olan Filâlî Şerifleri'nin bu devleti, Sa'dîler'in son zamanlarında ortaya çıkan karışıklıklar esnasında Tafielt ve Sicilmâse'de kurulmuştur.¹¹

İbn Acîbe'nin yaşadığı dönemde – onun 1160-1224/1747-1809 yılları arasında yaşadığı göz önüne alınırsa- Filali sultanları ve saltanat süreleri şöyledir:

Mevlây¹² İsmail oğlu Abdullah'ın dördüncü sultanlığı (1158-1171/1745-1758), Mevlây III. Muhammed (1758-1790), Mevlây Yezid (1790-1792) ve Mevlây Süleyman (1792-1822).¹³

Mevlây İsmail'in 1727'de ölümünden sonra Mağrib, taht kavgaları sebebiyle otuz yıl süren anarşi dönemine girdi. Bunun asıl kaynağı ise “Abîdu'l-Buhârî” alayları¹⁴ ile “Vedâye kabileleri”¹⁵ idi. Siyâsî anlamda istikrarsızlık, devletin

⁸ Süleyman Derin, *Kur'an'ı Kerim'de Seyr u Sülûk -Ahmed İbn Acîbe'nin Tefsiri'nde-*, Erkam Yay., İstanbul, 2013, s. 53.

⁹ İbrâhîm Harekât, *el-Mağrib Abre't-Târîh*, 2. Baskı, Dâru'r-Reşadi'l-Hadise, Dâru'l-Beyzâ, 1984, c. I, ss. 95-132.

¹⁰ İbrâhîm Harekât, “Fas (Tarih)”, *DİA*, İstanbul, 1995, c. XII, ss. 188-190; G. Ywer, “Fas”, *İA*, (*İslam Ansiklopedisi*), Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, c. IV, ss. 478-483.

¹¹ İsmail Yiğit, “Endülüs (Gırnata) Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, *Siyâsî-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1995, c. IX, s. 449.

¹² Fas'ta Hz. Peygamberin soyundan gelenleri ifâde etmek için kullanılan “efendim”, ‘sahibim’ anlamındaki kelimedir.

¹³ Yiğit, “Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, c. IX, s. 447.

¹⁴ “Abîdu'l-Buhârî” alayları, Fas'a Sa'di sultanı Ahmed ez-Zehebî zamanında getirilmiş zenci kölelerden oluşan askerî birliklerdir. Bu isimlendirme, meşhur hadis âlimi Buhârî'nin “Sahîh-i Buhârî” adlı kitabı üzerine ettikleri bir yeminle yükümlülük altına girmelerinden dolayıdır. Anlatıldığına göre zenci kölelerden oluşan birlikleri biraraya toplayan Mevlây İsmail, zikredilen eseri göstererek onlara: “Ben ve siz, Rasulullah'ın (s.a.v.) sünnetinin ve bu kitapta derlenmiş olan

ekonomik bakımından zayıflamasına sebep oldu. Söz konusu bu ekonomik kriz nedeniyle binlerce kişi açlıktan öldü.¹⁶

İbn Acîbe *el-Fehrese* adlı eserinde zikrettiğine göre, 1160/1747 yılında Mustadî Tıtvân şehrini muhasara eder ve halktan kendisine bey'at etmesini ister. Ancak halk ona bey'at etmez. Bunun üzerine Mustadî, Tıtvân şehrini üç ay boyunca kuşatarak şehre mancınıkla zarar verir.¹⁷ İşte İbn Acîbe bu hadisenin vâki olduğu zamanda Tıtvân'da Encere kabilesinde dünyaya gelir.¹⁸

İbn Acîbe'nin genç yaşlarda medreselerinde okuduğu Tıtvân şehri, Fas'ın kuzeyinde Akdeniz sahiline 10 km uzaklıktadır. Bu şehrin Cebelitârik Boğazı'na yakın olduğu ve stratejik bir noktada bulunması hasebiyle tarih boyunca, ticarî ve askerî bakımdan önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir.¹⁹ Söz konusu bu şehir Mağrib'in en önemli kalesi olarak sayılırdı. Zira Tıtvân sakinleri, memleketi Avrupa sömürsünden ve haçlılardan korumak için senenin belirli zamanlarında ribatlarda askerlik vazifesini icra ederlerdi.²⁰ Bu da gösteriyor ki Tıtvân Fas'ın güvenliği için önemli bir stratejik konuma sahipti.

İbn Acîbe'nin doğduğu yılı da içine alan bu çeyrek asrı aşan süre içinde, sultanların sık sık değişmesi, taht kavgalarının sürmesi ve sıradan insanların başa geçmesi anarşi ortamını doğurdu. Bu yüzden ülke büyük tahribata uğradı. Mevlây İsmail tarafından doldurulan hazine, bütünüyle boşaltıldı. Eserlerin çoğu tahrip edildi. Devlet karşıtı eski güç odakları, bu anarşiden faydalanarak tekrar güçlerini kazandı. Ayrıca Arap ve Berberî kabilelerin yeniden silahlanarak güç odakları hâline

şeriatının köleleriyiz. O, ne emrederse yaparız. Bizi nelerden yasaklarsa onları terk ederiz. Onun uğruna savaşırız. Ona bağlı kalacağınıza söz verin.” der. Daha sonra önlerine koyduğu bu kitabı korumalarını ve sefere çıktıklarında ordunun önünde taşımalarını emretti. Bkz. Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Hâlid Selâvî, *Kitâbu'l-İstiksâ li Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, ed-Dâru'l-Beyzâ, 1955, c. VII, s. 58; Yiğit, “Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, c. IX, ss. 482-483; İsmail Ceran, *Fas Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2012, s. 867.

¹⁵ “Vedâye kabileleri”, “Ruha'l-Vedâyâ” diye isimlendirilen Arap asıllı askerî birliklerdir. Bkz. Yiğit, “Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, c. IX, s. 461. Merakeş yakınlarında oturan Vedâye Arap kabilesi oluşturduğu için Vedâye adıyla da anılmıştır. Bkz. Muhammed Razûk, “Filâliler”, *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 72.

¹⁶ Muhammed Razûk, “Filâliler”, *DİA*, c. XIII, s. 72.

¹⁷ Muhammed Dâvûd, *Târihu Tıtvân*, Tıtvân 1379/1959, c. II, s. 234.

¹⁸ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, thk. Abdulhamid Salih Hamdân, Dâru'l-Gadi'l-Arabî, Kahire 1990, s. 26.

¹⁹ Nadir Özkuyumcu, “Tıtvân”, *DİA*, c. XXXXI, s. 123.

²⁰ Dâvûd, *Târihu Tıtvân*, c. III, s. 161.

geldiği bu süre zarfında “Abîdu’l-Buhârî” alayları, eski güçlerini kaybetti. Dolayısıyla yaptıkları zulümler yüzünden halkın nefretini celbederek hızlı bir düşüşe geçtiler.²¹

Mevlây Abdullah’ın 1758’de ölümünün ardından yerine oğlu Mevlây III. Muhammed (1758-1790) sultan ilan edilmesi ülkede büyük bir sevinçle karşılandı. Mevlây Muhammed’in kötüleşen durumun düzeltilmesi için bazı yeni düzenlemelere gittiği görülmektedir. Özellikle askerî alanda aldığı tedbirlerle dikkat çekmektedir. O, öncelikle isyancı Berberî unsurları itaat altına almayı başardı. Akabinde “Abîdu’l-Buhârî” birlikleriyle ilgili yeni bir takım düzenlemelere başvurdu. Daha sonra ordunun ikinci önemli kanadı, Arap asıllı askerlerden oluşan “Ruha’l-Vedâyâ” birliklerini yeniden düzenledi.²²

Öte yandan bu dönemde Avrupa devletlerindeki iktisâdî ve askerî gelişmeleri yakından izleyerek askerî gücünü artırmaya çalışan Mevlây Muhammed, aynı zamanda Avrupa devletleri sömürgecilik faaliyetlerini artırdığı için ülke sahillerine yönelecek tehlikeleri dikkate alarak donanmasını güçlendirdi. İnşâ ettirdiği hisarlara toplar yerleştirdi. Donanmasının teçhizatında Osmanlı Devleti’nden yardım aldı. Bazı sahil şehirlerini geri almak için Fransızlar, Portekizler ve İspanyollarla savaşlar yaptı.²³

Filâlî Şerifleri’nin en önemli sultanlarından birisi olan Mevlây III. Muhammed, bazı atılımlarda bulundu. Ülkesinin ekonomik durumunu yükseltmek için dış ticarete önem verdi. Böylece Avrupa ile yapılan ticarete büyük bir gelişme oldu. Ticareti teşvik edici tedbirler aldı, hazine için yeni kaynaklar buldu. Bunun neticesinde hazinenin büyük bir bölümünü teşkil eden gümrük gelirleri de arttı. Ekonomi yeniden canlanmaya başladı.²⁴

Mevlây III. Muhammed, ekonomik münasebetlerde olduğu gibi Avrupa ve İslâm dünyasıyla da diplomatik ilişkilerini geliştirmeye gayret etti. Ayrıca

²¹ Yiğit, “Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, c. IX, ss. 461-462; Hüseyin Münis, *Târîhu’l-Mağrib ve Hadâratuh*, el-Asru’l-Hadîs, Beyrut 1992, c. II, s. 293.

²² Yiğit, “Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, c. IX, ss. 462-463; Münis, *Târîhu’l-Mağrib*, c. II, s. 298; İsmail Ceran, “Mevlây Muhammed III”, *DİA*, c. XXIX, s. 456.

²³ Bkz. Yiğit, “Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, c. IX, s. 464; Ceran, *Fas Tarihi*, ss. 775-776.

²⁴ Yiğit, “Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, c. IX, s. 464; Ceran, *Fas Tarihi*, ss. 776-777.

bağımsızlığını ilan etmiş olan Amerika Birleşik Devletleri'ni ilk tanıyanlardan oldu. Sultan, özellikle Osmanlı Devleti ve Doğu İslâm âlemiyle ilişkilerini kuvvetlendirmek istedi. Bu konuda yoğun bir yazışma ve hediyeleşme içine girdi. Osmanlı Devleti'nin Kırım'ı kurtarmak için Ruslar'a açmış olduğu savaş (1787-1792) dolayısıyla 1790'da I. Abdülhamit'e askerî yardım yolladı. Ayrıca Ruslar'la ticari anlaşmaya asla yanaşmadı. Hatta İngilizler'in Osmanlılar'a karşı Ruslar'a yardım etmesi yüzünden İngiltere'ye güherçile ihracını yasakladı.²⁵ Dolayısıyla Mevlây III. Muhammed, Osmanlı Devleti'ne karşı dostâne tavırlar takınmış ve münasebetlerini geliştirmiştir.

İstikrarı büyük ölçüde sağlayan ve ülkesine parlak bir dönem yaşatan Mevlây III. Muhammed, kendisine isyan eden oğlu Mevlây Yezîd'in üzerine giderken yolda vefat etti.²⁶ Mevlây III. Muhammed'in 1790'da ölümüyle ülkede yeni bir kargaşa dönemi başladı. Yoğun taht kavgalarından sonra Mevlây III. Muhammed'in oğlu Yezîd, iki yıllık saltanatı döneminde (1790-1792) İspanya ile mücadele etti ve Güney Fas'taki isyanlarla uğraştı. Fakat başarı sağlayamadı. Kardeşi Hişam'la yaptığı savaşta kaybetti. Savaşta yüzünden almış olduğu bir kurşun yarası nedeniyle öldü. Onun sultanlığı sadece iki yıl sürdü.²⁷

1792'de kardeşi Mevlây Süleyman başa geçti. Ancak ülkenin tamamında hâkimiyetini sağlamak için kardeşleriyle mücadele etmek zorunda kaldı. Nihayet 1792-1798 tarihleri arasında verdiği mücadele sonrası, ülkenin tüm bölgelerinde sultanlığını kabul ettiren Mevlây Süleyman, böylece birlik ve beraberliği sağladı. Diğer yandan dış tehditlerin giderek yaklaştığı bu zamanda devletin sınırlarını emniyet altına almak için çok büyük çaba sarfetti. Ayrıca halkın refah seviyesini yükseltmek için de ekonomik yapıyı geliştirdi.²⁸ Ulemanın gayr-i şer'i olarak gördüğü ve halkın tepkisini çeken, daha önce konulmuş ilave vergileri kaldırdı.²⁹ Böylece zamanında aldığı tedbirlerle de toplumu rahatlattı.

²⁵ Selâvî, *el-İstiksâ*, c. VIII, ss. 31-33; Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", c. IX, ss. 464-465; Ceran, *Fas Tarihi*, ss. 778-789.

²⁶ Harekât, *el-Mağrib Abre't-Târîh*, c. III, ss. 118-128; Yiğit, *a.g.e.*, c. IX, ss. 466-467; Ceran, *Fas Tarihi*, ss.793-794.

²⁷ Harekât, *el-Mağrib Abre't-Târîh*, c. III, ss. 122-127.

²⁸ Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", c. IX, s. 468; Ceran, *Fas Tarihi*, ss. 800-801.

²⁹ Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", c. IX, s. 486; Ceran, *Fas Tarihi*, s. 882.

Mevlây Süleyman, 1797 yılında güçlü bir orduyu Vecde (Ucde)'yi almış olan Cezayir Türklerine karşı gönderdi. Gönderdiği bu birlikler, fazla bir güçlkle karşılaşmadan Vecde'ye girdiler ve Vecde'yi geri aldılar. Sultan, bu bölgede oldukça yayılmış olan Ticâniyye Tarikatı şeyhi Ahmed et-Ticânî'nin desteği sayesinde bölgede istikrarı sağladı.³⁰ Aslında Mevlây Süleyman ile Ahmed et-Ticânî birçok konuda uyum içindeydi. Her ikisi de dinin bidatlardan arınmasını istemekteydi.³¹

1798-1800 yılları arasında veba salgını şehirler ve kırsal alanlar olmak üzere Mağrib'i tehdit eder duruma geldi. Veba salgını ve kıtlığın tesiriyle yüzbinden fazla insan öldü. Bunun aynı zamanda ülkenin iktisadi hayatında da olumsuz etkileri oldu.³²

1805 yılında Tilimsan'da Araplar ile Türkler arasında ihtilaf çıktı. Bunun üzerine Vehran (Oran) beyi, isyancıları itaat altına almak üzere Mevlây Süleyman'dan yardım istedi. Bu istek üzerine sultan, Derkâviyye Tarikatı şeyhi aynı zamanda İbn Acîbe'nin de mürşidi olan el-Arabî ed-Derkâvî'yi ihtilafı önlemek için gönderdi. Neticede uzlaşma sağlandı.³³ Bu dönemde Derkâvî Tarikatının Fas ve Cezayir'in siyasi tarihinde etkin rol oynadığı görülmektedir.

İslâm dünyasının Avrupa devletlerinin tehdidi altında bulunduğu yıllarda sultanlık yapan Mevlây Süleyman'ın, müslümanlarla ilişkilere büyük önem verdiği de görülmektedir. Nitekim III. Mustafa zamanında patlak veren Osmanlı-Rus savaşları sırasında, sultanın talebini kabul ederek, Cebel-i Tarık Boğazı'ndan geçmesi muhtemel olan Rus gemilerini durdurmaya vaad etmişti. Ancak, Ruslar'ın bu teşebbüsü gerçekleşmedi.³⁴

Sonuç olarak İbn Acîbe'nin hayatının son on yılını kapsayan, 1798-1809 yılları arası dönemde Mevlây Süleyman, devleti meşgul eden konulardan birisi, hatta en önemlisi olan Berberi isyanlarıyla uğraşmak zorunda kaldı.³⁵ Müellifimiz ömrünün son onsekiz yılını Mevlây Süleyman döneminde geçirdi. Yine bu dönemde

³⁰ Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", c. IX, s. 468 ; Ceran, *Fas Tarihi*, ss. 800-801.

³¹ Ceran, *Fas Tarihi*, s. 801.

³² Harekât, *el-Mağrib Abre't-Târîh*, c. III, s. 156-157; Ceran, *Fas Tarihi*, s. 801.

³³ Ceran, *a.g.e.*, s. 803.

³⁴ Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", c. IX, s. 470.

³⁵ Ceran, *Fas Tarihi*, ss. 804-806; Harekât, *el-Mağrib Abre't-Târîh*, c. III, s. 138.

Derkâvî Tarikatına intisab etti ve seyr u sülûkunu bitirdi. Ancak en çok zorluğu da bu zamanda gördü.³⁶ Diğer yönden ülkede veba salgını ve kıtlık, büyük can ve mal kaybına yol açtı. Ayrıca Avrupa yayılcılığının da artmaya başladığı bu yıllarda Fas, kuvvetli bir merkezî otoriteden yoksun kaldı. Bu nedenle yer yer kabilelerin hâkimiyet kurduğu ve iç çekişmelerin devam ettiği bir ülke konumundaydı.³⁷ XVIII. asrın sonlarında bâriz bir şekilde ilerleme görülmekle birlikte, XIX. asrın başlarında iyiye gidiş ne yazık ki bir türlü sağlanamadı.

B. İlmî ve Kültürel Durum

Alevî/Filâlî dönemi öncesinde, Meriniler ve Sa'diler zamanında Fas'ta, cami ve mescidler yanında çok sayıda kütüphane, medrese ve zaviye inşa edildi. Dinî ilimler sahasında meşhur olan âlimlerin sayısı oldukça fazlaydı. Filâlî yöneticileri, ilmî durumu daha da artırıcı faaliyetlere giriştiler. Âlimlere önem vererek onların çalışmalarına katkı sağlamak üzere âlimleri desteklediler. Yaşanan bazı olumsuzluklara rağmen bu dönemde eski binaların yenilenmesi ve tamiri yanında yeni medreseler kurdular. Özellikle Mevlây İsmail döneminde büyük şehirler önemli eserlerle donatıldı.³⁸

Mevlây Muhammed b. Abdullah zamanında medeniyet sahasında, bir kalkınma hareketi başladı. Bir taraftan geç kalınmış kültür ve kalkınma hamleleri arttı, diğer taraftan da mimârî değeri yüksek olan pek çok kale, sur, burç, cami, medrese ve kütüphane inşâsı gerçekleşti.³⁹ İlim meclislerin açılması ve yayılması neticesinde, çoğu yerde ilmî gelişmeler oldu. Bu da sultanın katkısı ve teşvikiyle sağlandı.⁴⁰ Aynı zamanda ilim adamlarına yakınlığıyla bilinen sultan, dini ilimler sahasında birçok eser de te'lif etti.⁴¹

³⁶ Selâvî, *el-İstiksâ*, c. VIII, s. 129.

³⁷ Harekât, "Fas (Tarih)", *DİA*, c. XII, s. 190.

³⁸ Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", c. IX, s. 488; Harekât, "Fas (Kültür ve Medeniyet)", *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 199.

³⁹ Mûnis, *Târîhu'l-Mağrib*, c. III, ss. 320-350; Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", c. IX, s. 488; Harekât, "Fas (Kültür ve Medeniyet)", *DİA*, c. XII, s. 199.

⁴⁰ Selâvî, *el-İstiksâ*, c. VIII, s. 66.

⁴¹ Yiğit, "Kuzey Afrika İslâm Devletleri", c. IX, s. 488; ayrıca Mevlây Muhammed b. Abdullah'ın yazmış olduğu eserler için bkz. Yiğit, *a.g.e.*, c. IX, ss. 465-466; Ceran, *Fas Tarihi*, s. 791.

Mevlây Muhammed, adâlet ve eğitim alanında önemli ıslahatlarda bulundu. İlmî hayatı canlandırmak için başta Karaviyyîn Medresesi olmak üzere eğitim kurumlarında yeni düzenlemeler yaptı. Eğitimde aslî kaynaklara başvurulmasını, Selef akîdesinin öğretilmesini öngörürken kelâm kitaplarının okutulmamasını talep etti. Özellikle hadis ve sünnete olan aşırı bağlılığı nedeniyle Rabat'ta inşâ ettirdiği camiye "Câmiu's-Sünne" adını verdi. Onun zamanında âlimler, yönetime olan yakınlığına göre siyâsî ve maddî imtiyazlardan faydalanırken devletten uzak durmayı tercih eden tasavvuf çevrelerinin belirgin bir şekilde güçlerini kaybettiği görülür.⁴²

Dindarlığıyla meşhur Mevlây Süleyman, peygamberlerin varisleri olarak kabul ettiği âlimlere saygı gösterir ve onlarla ilmî müzakerelerde bulunarak meselelerin anlaşılmasında kendi fikirlerini de açıkça beyan ederdi.⁴³ Mevlây Muhammed zamanında görülen taklitten uzaklaşıp dinin temel kaynaklarına yönelme tutumu, bu dönemde de devam etmekle birlikte fıkıh öğretimi de aynı ölçüde rağbet bulur.⁴⁴

Mevlây Muhammed ve Mevlây Süleyman dönemleri, önceki dönemlere göre siyâsî istikrarın daha belirgin olması nedeniyle ilmî faaliyetler açısından da verimli geçti. Fakat bu dönemde yazılan eserler, daha önce yazılmış eserlerin şerhlerinden ibaretti. Özgün bilimsel çalışmalar yerine, taklid ve tekrarlar hâkimdi.⁴⁵ Ayrıca bu devirde dinî ilimlerin öğretiminde iki yöntem uygulanıyordu:

1. Yöntem, metin ezberleme ve kısaca şerh etme şeklinde gerçekleşiyordu.

2. Yöntem de öncekinin tam zıttı olan metni muhtasar biçiminde öğrenme olmaktaydı.⁴⁶ Müsbet ilimlerin öğretimine pek önem verilmiyordu hatta ilgilenenlere de itibar edilmezdi.⁴⁷

⁴² İsmail Ceran, "Mevlây Muhammed III", *DİA*, c. XXIX, s. 457.

⁴³ Ceran, *Fas Tarihi*, s. 816.

⁴⁴ Abdullah Kenûn, *Nubuğu'l-Mağribi fi'l-Edebi'l-Arabî*, Beyrut 1975, c. I, s. 178.

⁴⁵ Harekât, "Fas (Kültür ve Medeniyet)", *DİA*, c. XII, s. 198.

⁴⁶ Dâvûd, *Târihu Tıtvân*, c. III, ss. 170-171

⁴⁷ Hasan Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe ve Menhecuhû fi't-Tefsîr*, el-Memleketu'l-Mağribiyye Vezâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, yy. 2001, c. I, s. 70.

C. Dinî ve Tasavvufî Durum

Araştırmamız, sûfî büyüklerinden İbn Acîbe hakkında olduğundan, onun yaşadığı h. XIII. yüzyıldaki dinî ve tasavvufî hayata göz gezdirmemiz önem arzeder. Bu dönem tarikatların yeşerdiği ve yayıldığı bir dönem olmasıyla dikkat çeker. Özellikle Fas'ın kuzeybatısında Şâzilî tasavvufunun en yaygın olduğu yerdî. Zira Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî'nin (ö. 656/1258) şeyhi Abdüsselam b. Meşîş (ö. 625/1227) bu topraklarda medfundu.

İbn Acîbe'den önceki iki asırda Tıtvân halkı tasavvufa pek meyilli değildi. Bu bölgeler sınır boyları olduğu için yöre sakinleri cihatla meşgul olarak bilinirdi. Düşmanı bekleyen ve sınırları gözeten mücahitler için ribatlar inşa edilmişti. Dolayısıyla insanlar daha çok cihatla uğraştıkları için tasavvuf Tıtvân sakinlerine ulaşamamıştı. Tasavvufun ve tarikatlerin Tıtvân sakinlerine ulaşması özellikle zâviye ve ribatların tesisiyle olmuştur. Hicri XI. yüzyılın başlarında Ebû'l-Mehâsin Yusuf el-Fâsî (ö. 1013/1604) zaviyesi tamamlandı.⁴⁸ Yapılan bu zaviyelerin dini, siyasi, ahlâki, sosyokültürel ve hatta iktisadi etkiler icra ettiği bilinen bir gerçektir. Çünkü o dönemde “zaviye” demek mektep, mescit, yetimhane, dâru'laceze, yardımlaşma, şefkat merkezi demektî. Herkesin dini, siyasi ve toplumsal müracaat noktası zaviyeydi.⁴⁹ Nâsırîyye zâviyesi, Şâzilîyye Tarikatı'nın bir şubesi olarak tasavvuf tarihinde ortaya çıktı. Tıtvân'da da bir şubesi bulunmaktaydı. Ancak hem Fasîyye zaviyesi hem de Nâsırîyye zâviyesi bir takım siyasi, içtimaî ve kültürel sebeplerden dolayı varlığını sürdüremedi.⁵⁰

Hız. Hasan'ın soyundan gelen şeriflere saygı konusu, tarikat ve zâviyelerin çoğalmasına paralel olarak Alevîler döneminde derin boyutlar kazanmıştır. Halkın büyük saygı gösterdiği şeriflere devlet de vergi muafiyetleri ve bazı imtiyazlar tanımaktaydı. Bu yıllarda ayrıca ulemâ ve evliyâ türbelerine saygı da büyük ölçüde artmıştı. İçlerinde bazı selefî meşrepliler görülmekle beraber, sultanlar halkın da

⁴⁸ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe* c. I, s. 74.

⁴⁹ Şehbenderzâde Ahmed Hilmi Filibeli, *Senusiler ve Sultan Abdülhamid*, haz. İsmail Cömert, Ses Yay., İstanbul, 1992, s. 20.

⁵⁰ Harekât, *el-Mağrib Abre't-Târîh*, c. III, s. 562.

teveccühünü göz önüne alarak genelde bu türbelerin inşâ ve onarımına katkıda bulunurdu.⁵¹

Bu dönemdeki tarikatları, yönetimle ilişkileri bakımından mutedil tarafsızlar ve siyâsî bir tavır sahibi olanlar şeklinde iki gruba ayırmak mümkündür. İlk grup, genelde devlete karşı başkaldırmayanlardır. Ancak bunlardan bazılarının sömürgecilere karşı tavır almış oldukları görülür. İkinci grup ise devlete karşı, şartların veya temel ilkelerin çerçevelediği bir muhalefet içerisindeydi. İlk gruba giren Nâsiriyye, Fas'ta en yaygın ve en zengin mülke sahip olan tarikatlardan biriydi. Şeyh Ahmed et-Ticânî tarafından kurulan ve Halvetîliğin bir kolu olan Ticânîyye tarikatı ise mutedil bir yol tutmakla beraber sömürgeciliğe karşı mücadeleci tavrıyla tanındı. Fâsiyye tarikatı da devletle iyi ilişkiler içinde faaliyetlerini sürdürdü. İkinci grup tarikatlar ise siyâsî alanda etkin rol aldılar. Bunlardan bazıları, yönetimin yanında sömürgecilere karşı da mücadeleye girişirken bazıları sömürgecilerle anlaşma yoluna giderek faaliyetlerini sürdürmüştür. Temâyül ve tesirleri farklı olmakla birlikte dönemin iç siyâsî olaylarına etki eden başta İbn Acîbe'nin de intisab ettiği Derkâviyye tarikatı olmak üzere diğer önemli tarikatlar ise Reysûniyye, Vezzâniyye, Şerkâviyye, Kettâniyye ve Fâdiliyye'dir. Bu tarikatların bazen yönetimle araları iyi gitmiş, bazen de kendilerinden veya yönetimden kaynaklı sebeplerle araları bozulmuştur.⁵² Meselâ yönetim, ülkede önemli, sosyal, siyâsî ve dinî etkinliği olan tarikatlardan Ticânîyye ve Nâsiriyye tarikatlarıyla uyum içinde olmasına karşın, Derkâviyye ile başlangıçta çok iyi olan irtibatını, tarikatın hızla gelişerek Fas sarayında yaygınlık kazanmasıyla tavır değiştirmiştir.⁵³

Mevlây Muhammed, zâviyeleri denetim altına alıp İbn Acîbe'nin de şeyhi olan Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî gibi tarikat önderlerini etkisiz hâle getirmeye çalıştı.⁵⁴ Ancak gerek Mevlây Muhammed ve gerekse de Mevlây Süleyman'ın, sûfîlerin etkisini azaltmaya yönelik bu tavır ve uygulamaları, pek başarılı olmadı. Muhammed b. Abdullah'ın, fıkha ve sünnetin sınıflandırılmasına yönelik ilmî alâkası ile Süleyman'ın, sûfî cemaatlere yönelik saldırıları, yalnızca bazı merasimlerin

⁵¹ Harekât, "Fas (Kültür ve Medeniyet)", *DİA*, c. XII, s. 197.

⁵² Harekât, a. y.

⁵³ Ceran, *Fas Tarihi*, s. 816.

⁵⁴ Münis, *Târîhu'l-Mağrib*, c. III, s. 310; Ceran, *Fas Tarihi*, s. 791.

icrâsındaki sapkınlıkların bastırılmasında etkili olabildi ancak sūfî hayat tarzına kaynaklık eden zihniyet ve algıyı değiştiremedi.⁵⁵

Mevlây Muhammed b. Abdullah döneminde Vehhâbilîğin Fas'ta nisbeten etkili olmaya başladığı görülür. Mevlây Süleyman'ın, bu mezhebi benimsemediği hâlde tasavvuf çevrelerindeki bazı âdet ve uygulamalara getirdiği sınırlamalarda Vehhâbilîğin izlerini görmek mümkündür.⁵⁶ Ancak yine de sūfilere yaklaşımında Mevlây Muhammed'e nispetle daha ılımlı olan Mevlây Süleyman, bu yaklaşımından dolayı tarikat erbâbının takdirini kazandı.⁵⁷

Mevlây Süleyman'ın, kabilelere karşı şehir halkını, sūfilere karşı ulemâyı desteklediği görülür. Ancak bazı tarikatlarla da arası iyidi. Meselâ ülkede önemli, sosyal, siyasî ve dinî etkinliği olan tarikatlardan Ticâniyye ve Nâsırıyye tarikatlarıyla uyum içinde idi. Vehhâbilîği benimsememesine rağmen Vehhâbîler'in etkisinde kalarak 1227/1812'den itibaren velîler için yapılan merasimlere ve türbe ziyaretlerine karşı açık bir şekilde tavır aldı.⁵⁸ İbn Acîbe'nin, tasavvufî düşünce ve faaliyetlerinden dolayı hapsedilmesi, sürgüne gönderilmesi ve bir süreliğine tekkelerinin kapatılması, dönemin siyâsî otoritesinin bu tasavvuf karşıtı tavrının bir neticesi olması mümkündür.

II. Hayatı

İbn Acîbe tasavvuf tarihinin önemli şahsiyetlerinden biridir. Onun tasavvufî görüşlerinin tam olarak anlaşılabilmesi için hayatının önemli parametrelerini oluşturan yetişme tarzı, tahsili ve ders aldığı hocalarının da araştırılıp incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle bu bölümde öncelikle İbn Acîbe'nin hayatındaki dönüm noktalarını teşkil eden doğumu, yetişme merhaleleri ile tasavvufa intisabı, irşâd faaliyetleri ve mücadeleleri ele alınacak, daha sonra da tarikatı, şeyhleri, tarikat silsilesi ve vefatını içeren hayat sürüveni hakkında kısaca bilgi verilecektir.

⁵⁵ Jamil M. Abun-Nasır, *A History of the Maghrib*, 2. baskı, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, s. 234.

⁵⁶ Harekât, "Fas (Kültür ve Medeniyet)", *DİA*, c. XII, s. 197.

⁵⁷ Magali Morsy, "Kuzey Afrika'da Tasavvufun Rolü", çev. Kadir Özköse, *Tasavvuf*, Sayı 2, 1999, s. 153.

⁵⁸ İsmail Ceran, "Mevlây Süleyman", *DİA*, c. XXIX, s. 462.

Bir tarikatın şeyhi ve aynı zamanda pek çok eser vermiş, büyük bir itibar ve etkiye sahip olan İbn Acîbe'nin hayatını tanıtmak için bizi şanslı kılan öncelikle *el-Fehrese* isimli oto-biyografisinin mevcut olmasıdır. Gerek *el-Fehrese* ve gerekse ikincil kaynaklardan yola çıkarak İbn Acîbe'nin nasıl bir kültür havzasında yetiştiğini ve ilmi portresini verilen bilgiler çerçevesinde ortaya çıkarmaya çalışacağız.

A. İsmi, Nesebi ve Ailesi

Sûfimizin asıl adı Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdi b. el-Hüseyn b. Muhammed'dir. Ancak soyu, mezhebi, tarikatı, yaşadığı coğrafyayla bağlantılı olarak farklı nisbetlerle anılmıştır. Künyesi Ebû'l-Abbas olan İbn Acîbe, Hz. Hasan'ın soyundan geldiği için el-Hasenî, Mevlây İdris el-Ekber'in (ö. 177/793) soyundan geldiği için el-İdrîsî, Encera'da doğduğu için el-Encerî,⁵⁹ Faslı olduğu için el-Fâsî,⁶⁰ Mâlikî mezhebine mensup olduğu için el-Mâlikî, Şâziliyye tarikatına müntesip olduğu için eş-Şâzilî nisbeleriyle zikredilmektedir. Ayrıca sûfî, fakîh,⁶¹ müfessir,⁶² ârif-billah ve şeyh⁶³ unvanları ile de anılır. Bütün bunların ötesinde o, İbn Acîbe olarak tanınmış ve bu isimle şöhret bulmuştur.

İbn Acîbe, neseben Hz. Hasan'a dayanmaktadır. Bu sebeple “şerif” olduğunu eserinde çeşitli delillerle ortaya koymaya çalışır ve tartışır.⁶⁴ Zira sûfimiz, şerifliği konusunda bazı kimselerin şüpheleri olduğunu, hatta bu nedenle ailesinin bazı sıkıntılara maruz kaldıklarını ifade etmektedir. Nesebinin Hz. Peygamber'e dayandığını ispat etmek üzere gördüğü bir rüyayı şöyle anlatır: “Bir keresinde Efendimiz (s.a.v.)'i Mescid-i Nebevî'de gördüm. Bana şöyle dedi: ‘Sen Fakîh İbn

⁵⁹ Hayreddin Zirikî, *el-A'lâm*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut ts., c. I, s. 245.

⁶⁰ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut ts., c. II, s.163.

⁶¹ Abdurrahman Şerif İbn Zeydan, *Mu'cemu Tabakati'l-Müellifin ala ahdi Devleti'l-Aleviyyin*, Dirase ve tahkik Hasan Vezzani, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, Rabat 2009, s. 91.

⁶² Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. II, s.163; Zirikî, *el-A'lâm*, c. I, s. 245.

⁶³ Yusuf b. İlyan b. Musa Serkîs ed-Dimaşkî, *Mu'cemu'l-Matbûati'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, Matbaatu Serkîs, Kahire 1932, s. 1255.

⁶⁴ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 17-19.

Acîbe misin? Ben de: ‘Evet, köleniz Ahmed b. Acîbe benim’ dedim. Bana şöyle dedi: ‘Sen hakikaten benim neslimdensin, bu konuda şüphe yoktur.’⁶⁵

Ayrıca mürşidi Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî (ö. 1239/1823) ile Mevlây Muhammed el-Bûzîdî (ö. 1229/1814)’nin ona yazdıkları mektuplarda kendisine hitaben “şerif” sıfatını kullanmaları Hz. Peygamber soyuna nisbetini daha da kuvvetlendirir.⁶⁶

İbn Acîbe *el-Fehrese* isimli eserinde, kendi soy şeceresini Mevlây I. İdris’e kadar zikreder. Onun soy şeceresi Hz. Ali’den itibaren baba-oğul silsilesiyle şöyledir:

Hz. Ali (ö. 40/661).

Hz. Hasan (ö. 50/670).

Hasan el-Müsennâ (ö. 99/710).⁶⁷

Abdullah el-Kâmil (ö. ?).

Mevlây I. İdris (ö. 177/793).⁶⁸

Mevlây II. İdris (ö. 213/828).

Mevlây Ahmed (ö. ?).

Mevlây Musâ (ö. ?).

Mevlây Muhammed (ö. ?).

Mevlây İbrahim (ö. ?).

Senhûn (ö. ?).

Abdullah b. Acîbe (ö. ?).

⁶⁵ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 17.

⁶⁶ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 18-19.

⁶⁷ Şebencî, Hasan el-Müsennâ’nın, amcası Hz. Hüseyin’in kızı Fatıma ile evlendiğini ve ondan Abdullah, İbrahim ve Hasan (3. Hasan) isminde üç oğlu olduğunu kaydetmiştir. (Bkz. Mü'min b. Hasan Mü'min Şebencî, *Nûru'l-Ebsâr fî Menâkıbı Âli Beyti'l-Muhtâr*, Beyrut, 2005, s. 293).

⁶⁸ İdris b. Abdullah b. el-Hasen b. el-Hasen b. Ali b. Ebî Talib, Fas’ta ilk İslâm devletini Kur’ân’ şeriflerdendir. Milâdî 789’da İdrisiler devletini kurmuş ve 793 yılında vefatına kadar beş yıl hüküm sürmüştür. İdrisiler devleti 789-985 yılları arasında iki asır hüküm sürmüştür. (Geniş bilgi için bkz. Muhammed Rezûk, *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, ss. 480-481, 483, 495-496.) İbn Acîbe, Abdullah’ın oğlu İdris el-Ekber’in neslinden gelmektedir.

İbn Acîbe el-Hacûcî (?).

Muhammed (ö. ?).

Hüseyin (ö. ?).

El-Mehdî (ö. ?).

Muhammed (ö. 1196/1782).

İbn Acîbe (1224/1809).

Ancak tüm nesebiyle ilgili bu bilgilerden sonra onun, üstünlüğün nesepte değil takvada olduğunu ve şerifliğin bu manada önemli olmadığını âyet ve hadislerle dayandırarak ifâde etmesi dikkate şayan bir husustur.⁶⁹

İbn Acîbe *el-Fehrese* isimli eserinde verdiği bilgiye göre anne-babası ve dedeleri, salih ve muttaki kimselerdi. Annesi, Rahmet Hanım, babasının amcası Muhammed'in kızıdır. Rahmet Hanımın, bütün hayatını ibadet, taat ve Allah korkusu üzere takvalı bir şekilde yaşadığı, sabah akşam, dua ve zikirle meşgul olduğu kaydedilir. Yine İbn Acîbe'nin aktardığına göre bu takva ehli anne hayır işlerine koşan, cömert, yumuşak huylu, bütün halka şefkat ve merhamet eden, zâhîde, başkasını nefesine tercih eden biriydi.⁷⁰ Müellifimiz, *el-Fehrese*'nin bizim elimizdeki nüshasında annesi Rahmet Hanım'ın ölüm tarihini h. 1228 olarak verir.⁷¹ Ancak bize göre burada bir okuma hatası ihtimali vardır. Her ne kadar müellifin, eserini tahkik eden Abdulhamid Salih Hamdân, vefat tarihini h. 1228 olarak kaydetse de bu bariz bir hatadır. Zira müellifimizin kendisi h. 1224'de vefat etmiştir. Hasan Azzûzî, sebebini belirtmeksizin Rahmet Hanım'ın vefat tarihinin h. 1228 değil h. 1218 olması gerektiğini ifâde eder.⁷² Jean Louis Michon'un çeviriye esas aldığı nüshada ise vefat yılı olarak 1222 yılı verilmiştir.⁷³ Mahmut Ay da *semâniye* ve *isneyn* kelimelerinin yazılışlarının birbirlerine yakın olduğunu söyleyerek bazı nüshalarda

⁶⁹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 19. Ayrıca hanımlarından bahsederken de onlardan ikisinin neseben "şerif" olduklarını belirtir. Ardından asıl şerifliğin takvada olduğunu ifade eder. (*a.g.e*, s. 86).

⁷⁰ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 24.

⁷¹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 25.

⁷² Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 97.

⁷³ Jean Louis Michon, *The Autobiography of a Moroccan Soufi Ahmad Ibn Ajiba*, çev. David Streight, Fons Vitae, Louisville 1999, s. 48.

sehven 1222 yerine 1228 yazıldığını ifâde etmiştir. Bunun için Michon'un çevirisinde esas aldığı nüshayı dikkate almış ve vefat tarihini 1222/1807 olarak vermiştir.⁷⁴

Müellifin dedesi el-Mehdî b. Hüseyin'in, Muhammed, Ahmed ve Hüseyin isminde üç oğlu olmuştur. Bunlardan Muhammed b. Mehdî, İbn Acîbe'nin babası olup 1196/1782'de vefat etmiştir. Bu zat sessiz sakin, genellikle tek başına kalmayı tercih eder ve çoğunlukla Kur'ân-ı Kerim tilavetiyle meşgul olurdu.⁷⁵

İbn Acîbe, *el-Fehrese*'de, Hâşimî isminde bir erkek kardeşinden bahseder,⁷⁶ fakat kız kardeşlerinden hiç bahsetmez. Hâşimî b. Acîbe, h. 1224 yılında kardeşi İbn Acîbe'den iki hafta sonra vefat etmiştir. Kendisinin *Kavânînu Sûfiyye* isminde, tasavvufî istilahları açıklayan kısa bir eseri vardır.⁷⁷

İbn Acîbe'nin verdiği bilgilere göre dedesinin dedesi Abdullah b. Acîbe, Endülüs'ün Hıristiyanlar tarafından işgal edilmesinden sonra Fas'a göç etmiştir.⁷⁸ Bu zat aynı zamanda meşhur bir velî olup kabri Encera'da ziyaret edilen mekânlar arasında yer almaktadır.⁷⁹ Babasının dedesi olan Hüseyin el-Hacûcî, ise birçok kerâmeti ve takdire şayan hâlleri olan velî bir zattır.⁸⁰

İbn Acîbe, *el-Fehrese* isimli eserinde sadece hayatı ile ilgili bilgi vermekle kalmaz, başından geçen olaylarla ilgili yorumlarını da aktarır. Evlilikleri ve çocuklarıyla alakalı bilgileri verdiği gibi, dönemin siyasi ve sosyal olaylarıyla ilgili bilgileri de aktarmaktadır.

Sûfimiz, evliliğin zühde engel olmayacağını düşünür. Ona göre bir mürid tarikata girdiğinde evli ise bu şekilde devam eder. Şayet sâlik bekâr ise ancak müşîdinin izni ile evlenmelidir. Evlendiğinde eğer manevi temkine ulaşmış ise istediği yerde ikamet eder. Aksi durumda şeyhine veya kemal sahibi sûfîlere yakın bir mahalde ikamet eder. Bu şekilde evliliğin getireceği olumsuzluklardan korunmuş

⁷⁴ Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 94.

⁷⁵ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 23-24.

⁷⁶ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 48.

⁷⁷ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 97-98.

⁷⁸ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 17; Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tivân*, c. VI, s. 213.

⁷⁹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 17.

⁸⁰ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 16.

olur.⁸¹ İbn Acîbe, evlilik konusunda teferruatlı bir şekilde bilgi verdikten sonra kendi evlilikleri hakkında “Gençliğimde ferc şehvetinden ve haramlardan kaçındığım için Allah Teâla ileri yaşlarda bana helalinden fazlaca evlilik nasip etti. Altı kez evlendim. Hanımların beşi bekâr, biri ise dul idi” şeklinde ifâde etmiştir.⁸²

İbn Acîbe, yukarıda geçtiği üzere farklı zamanlarda birden fazla evlilik yapar. İlk evliliği 1193/1780'de yani 32-33 yaşlarındayken yapmıştır. Evlendiği kimselerin bir kısmı şeriflerden,⁸³ bir kısmı ise diğer halktandır. Müellifimiz *el-Fehrese*'yi yazdığı zaman nikâhı altında dört eşi olduğunu, diğer iki eşinden birinin vefat ettiğini, diğerinden ise boşandığını aktarır.⁸⁴ Yine kendisinin verdiği bilgiye göre iki evi vardır ve evlerinin hemen yanında da birer zâviye bulunmaktadır. Eşleri zengin kimseler gibi giyinir ve ev eşyaları da varlıklı insanların ev eşyaları gibidir. O, düzenli hiçbir geliri olmamasına rağmen ailesinin böyle bolluk içinde olmasını, Allah'ın cömertliğine bağlamaktadır.⁸⁵ Bu evliliklerden toplam otuz bir çocuğu olmuş, bunların, dokuzu hariç yirmi ikisi kendisi hayatta iken veba salgınında vefat etmiştir. Çocuklarının vefatlarından bahsederken “Onlar Allah'a gitti.” şeklinde teslîmiyetini gösteren bir ifâde kullanır. İbn Acîbe'nin sağ kalan çocuklarının altısı erkek, üçü kızdır. Erkek çocuklarından Ahmed ve Muhammed uzun yıllar ilim tedrisiyle meşgul olmuşlardır. Ayrıca oğlu Ahmed tasavvuf ilmiyle de meşgul olmuş, zaviye kurmuş ve çocuklarına da hilafet vermiştir. Böylece İbn Acîbe ailesinin tasavvufî faaliyetleri uzun yıllar devam etmiştir.⁸⁶ Erkeklerin ismi ve doğum tarihleri şöyledir:

1. Muhammed Mehdî (1215/1801).

2. Muhammed Sıddîk (1220/1806).

⁸¹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 78.

⁸² İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 85.

⁸³ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 86.

⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 85.

⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 86-87.

⁸⁶ Hasan Azzûzî, George Salmon'dan 1905'te Tanca'daki Derkâvîler hakkında şu bilgiyi aktarmaktadır: “Tanca'da olduğu gibi Fahs'ta da Encere zaviyesinin şeyhi Ahmed b. Ahmed b. Acîbe'ye bağlı olan bir çok Derkâvî bulunmaktadır. Zira bugün Tanca'da Derkâvî şeyhi yoktur, ancak Encere'de büyük Şeyh İbn Acîbe'nin torunları vardır ve diğer şerifler gibi son derece saygı görmektedirler.” Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 100.

3. Abdülbakî (1221/1807).
4. Ahmed el-Hâdır (1222/1808).
5. Abdüsselam (1222/1208) diğer bir hanımından.
6. Abdülkadir (1224/1809).⁸⁷

B. Doğumu ve Çocukluk Dönemi

İbn Acîbe, Fas'ın kuzeyinde Akdeniz'e 10 km uzaklıkta Tıtvân şehrini çevreleyen dağlarda yaşayan Encera kabilesine ait E'cebîş⁸⁸ - bazı kayıtlarda Tanca ve Tıtvân arasında bulunan Hamis⁸⁹- köyünde, 1160/1747 veya 1161/1748 yılında dünyaya gelmiştir.⁹⁰

İbn Acîbe, doğum tarihiyle ilgili bizzat kendisi, *el-Fehrese* adlı eserinde beyan ettiği üzere: “Rahmetli annemin bana söylediğine göre Mustâdî'nin Tıtvân'ı muhâsara ettiği zamanlarda dünyaya gelmişim ki bu da h. 1160 ya da 1161 senesine denk gelmektedir.”⁹¹ şeklinde bilgi vermektedir. Kendi ifâdesindeki farklı iki tarihten dolayı, araştırmacılar onun doğum tarihiyle ilgili farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Hasan Azzûzî ve Mahmut Ay'ın belirttiği gibi buradaki “Mustâdî” kelimesi yanlış yazılmıştır. Zira Tıtvân tarihi incelendiğinde o günlerde Mustâdî isimli bir idareciden değil, Mustazî'den söz edilmektedir.⁹² Mustazî ise Mevlây İsmail oğlu olup Tıtvân'ı h. 1161'de değil h. 1160'ta kuşatmıştır.⁹³ Söz konusu muhasara tarihi dikkate alındığında h. 1160 yılı sûfimizin doğum tarihi olarak zikredilebilir. Eserlerinde İbn Acîbe'ye yer veren Muhammed Mahluf⁹⁴, Muhammed Beşir el-Ezherî⁹⁵, Yusuf ve

⁸⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 85-87; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 98-99.

⁸⁸ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 104.

⁸⁹ Jean Louis Michon, *Biographical Encyclopaedia of Sufis*, haz. N. Hanif, New Delhi, 2002, s. 31; Mustafa Kara, “İbn Acîbe”, *DİA*, İstanbul 1999, c. XIX, s. 294.

⁹⁰ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 26.

⁹¹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 26.

⁹² Yiğit, “Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, c. IX, s. 461; Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 96.

⁹³ Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. VI, s. 214; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 103.

⁹⁴ Muhammed Mahlûf, *Şeceretu'n-Nuri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1349, s. 400.

Serkîs⁹⁶ ise müellifimizin doğum tarihini h. 1159 olarak vermektedirler. Ancak bahsedilen sebepten dolayı doğru tarih 1160/1747 olmalıdır.

Devrinin önemli şahsiyetlerinden olan İbn Acîbe'nin yetiştiği aile ortamına baktığımızda edep, takva ve iyilik dolu bir evde doğduğu ve büyüdüğü görülür. Onun kaydettiğine göre annesi, ona hamile iken namazdan sonra “Allah’ım, bana salih bir nesil ihsan et!” diye dua eder, bu duayı Ramazan ayında daha da fazla tekrar ederdi. Annesi, İbn Acîbe'nin çocukluğunda “Namaz vakti gelince, bize seslenerek, ‘Kalkın namazınızı kılın!’ der ve biz namaza kalkana kadar sesli olarak ağlardı. Bunun üzerine ben de onu arkama alarak namaza giderdim.” şeklinde aktarır.⁹⁷

İbn Acîbe'nin, çocukluk yıllarında bile ibâdete ve ilme oldukça düşkün birisi olduğu ve yalnızlığı sevdiği anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi, çocukluk günlerini “Ne yaptığımı bilecek bir yaşa geldiğim günden itibaren namazımı asla terk etmedim. Kendimi bildim bileli namazı vaktinde kıldım.”⁹⁸ ifâdesiyle ortaya koymaktadır. Yine o, çocuken yalnız kalmak için gece yarısı kalkıp, Sîdî⁹⁹ Abdullah b. Acîbe'nin türbesinin yanında bulunan kabristandaki mescide gider ve sabah namazına kadar orada oturur Kur’ân okurdu. Zira küçük yaşta yalnız kalmanın kendisine sevdirdiğini söyler. Yaşıtlarıyla oynamaz ve onların yaptığı işlere iltifat etmezdi. Hatta bazı kadınlar, onu azarlayarak: ‘Ey evlat, yalnızlık Allah'a mahsustur; kalk çocuklarla oyna!’ dedikleri hâlde onlara aldırış etmezdi.¹⁰⁰ Bu hâlden dolayı çocukluk ve gençlik yıllarında günahlardan korunduğunu aktarır ve bunun için Allah’a hamdederdi.¹⁰¹

⁹⁵ Muhammed Beşir Zafir el-Ezherî, *el-Yevâkitu's-Semîne fî A'yâni Mezhebi Âlemi'l-Medîne*, Kahire, 1324, s. 70.

⁹⁶ Yusuf Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbûâti'l-Arabiyye*, s. 1255.

⁹⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 26.

⁹⁸ İbn Acîbe, *el-Fehrese* s. 26.

⁹⁹ Sîdî kelimesi Fas bölgesinde seyyid anlamında kullanılmaktadır.

¹⁰⁰ İbn Acîbe, *el-Fehrese* s. 26

¹⁰¹ İbn Acîbe, *el-Fehrese* s. 27.

C. İlmî Hayatı

Büyük bir mutasavvıf olmanın yanı sıra velud bir müellif olan İbn Acîbe'nin tahsil hayatı da dikkate değerdir. İlim öğrenmeye küçük yaşlarda başladı. İlk terbiye ve derslerini ailesinden alan İbn Acîbe'nin daha çocukken ibâdete düşkün olduğu gibi ilme de oldukça meraklı olduğu bilinir. Zira kendisi bu durumu *el-Fehrese* isimli eserinde “Allah Teâlâ, ben daha çocukken kalbime ilim sevgisini attı. O sırada, Kur'ân'dan ilk silke'yi yani altmış hizbi hatmetmeden önce, el-Kurtubiyye'yi¹⁰² okudum. Kitabın ismini dahi bilmiyordum. Ancak onun namazın hükümlerinden bahsettiğini gördüm.” şeklinde ifâde etmektedir. O, küçük yaşta, bir taraftan ilim öğrenirken diğer taraftan da koyun otlatırdı. Koyun otlatırken de Kur'ân okumakla meşgul olurdu.¹⁰³

Müellifin hayatını anlattığı eserin diğer bir yerinde de ilme meraklı olduğunu bu yüzden hiçbir gününü boş geçirmedeğini hatta tatil günlerinde bile okuma ve yazmayla meşgul olduğunu anlatır. Çarşıya gideceği zamanlar, ilimce ve yaşça kendinden büyük birini arar, onunla gitmeye çalışırdı ve çarşıya varana kadar onunla hep ilmî müzakerelerde bulunurdu. Aynı şekilde çarşıdan ayrılınca da yine ilim sahibi birisiyle eve dönmeye çalışırdı.¹⁰⁴

İbn Acîbe, küçük yaşta doğduğu köy olan Hamis'te öğrenime başlar. O, küçük yaşta Kur'ân'ı ezberler. Kur'ân kırâatını başta dedesi el-Mehdî olmak üzere, Ahmed et-Tâlib, Abdurrahman el-Kattâmî es-Sanhâcî, el-Arabî ez-Zevâdî ve Muhammed Eşmel'den istifâde eder.¹⁰⁵ Ayrıca nahivle alakalı *Mukaddimetu'l-*

¹⁰² Eser, Malikî fakihlerinden ve muhaddis Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ömer b. İbrahim el-Ensârî el-Kurtûbî'ye ait olup, İslâm'ın beş şartını işlemektedir.

¹⁰³ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 26.

¹⁰⁴ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 27.

¹⁰⁵ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 27.

*Ecrûmiyye*¹⁰⁶, *Elfiyye*, *İbn Âşir*,¹⁰⁷ *Harrâz* ve *Hırzu'l-Emânî*'yi, kırâat dersleri aldığı yıllarda okur.¹⁰⁸

Kısa zamanda elde ettiği ilmi birikimle ve zekâsıyla temayüz eden İbn Acîbe, 18-19 yaşlarında Dâru'ş-Şâvî isimli bir köyde hocası Muhammed Eşmel'den kırâat dersleri aldığı esnada Fas'ın meşhur fâkihlerinden Muhammed es-Sûsî es-Semlâlî ile karşılaşır. Bu zat kendisindeki zekânın ve ilim aşkının farkına varıp kendisini Kasr-ı Kebir şehrindeki medresesine davet eder. Bunun üzerine Kur'ân-ı Kerim hıfzından sonra ilim öğrenmek için Kasr-ı Kebir şehrine gider. Orada tahsiline iki yıl daha devam eder.¹⁰⁹ İbn Acîbe buradaki günlerini nasıl değerlendirdiğini şöyle anlatır:

“Kendimi ilme öyle verdim ki, nefsimi ihmal ettim ve onu unuttum. Kendisinden ders aldığım fakih bana, ‘İlim delisi’ diyordu. Gece-gündüz yedi ilim meclisine devam ediyordum. Gecenin üçte biri geçince, teheccüd namazı için kalkıyorduk. Abdest alıp büyük camiye gidiyorduk. Her birimiz bir direğin arkasına geçerek teheccüd namazını kılıyor ve fecir yaklaşana kadar orada ibadetle meşgul oluyorduk; sonra ilim okumak için medreseye dönüyorduk. Bütün vaktimiz, ilim müzakeresi yaparak, üstadımızdan ders alarak ve ibadetle geçiyordu. Bu şekilde orada iki sene kaldım, sonra humma hastalığına yakalandığım için beldeme döndüm.”¹¹⁰

Kasr-ı Kebir'deki ilim tahsili onu tatmin etmedi. Bilakis ilme ve hikmete olan iştiyakı, âlimlerin arasında bulunma arzusu, onu 20 yaşındayken Tıtvân'a getirdi. Oraya yerleşti ve bütün gayretiyle ilim tahsiline yöneldi. Tıtvân'ın tanınmış âlimlerinden fıkıh, tefsir, hadis, lügat, sarf, nahiv, mantık gibi birçok ilim meclisine devam etti. Muhammed Cenevî Tıtvân'a gelince onun derslerine katıldı. Hadis ve fıkıh bilgisini ilerletti. Cenevî'nin aracılığıyla tasavvufla tanıştı.¹¹¹ Hocaları, büyük kabiliyeti ve kapasitesini bildikleri için ilim adına bildikleri her şeyi ona öğretmeye

¹⁰⁶ İbn Acîbe, bu eser üzerine *el-Fütûhâtü'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Ecrûmiyye*, adıyla bir şerh yazar. Bu esere ileride değinilecektir.

¹⁰⁷ Michon, *The Autobiography*, s. 51; İbn Acîbe burada İbn Âşir'in *el-Mürşidu'l-Muîn* isimli ahlâka dair manzum eserini kastetmiş olmalıdır. (Bkz. Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 98. Dipnot 49'dan naklen)

¹⁰⁸ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 27.

¹⁰⁹ Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 98.

¹¹⁰ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 30.

¹¹¹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 29-32.

çalıştılar. İleride hangi hocadan ders ve ilim aldığını, hocalarını tanıtırken açıklamaya çalışacağız.

İbn Acîbe'nin gayret ve çalışmaları meyvelerini vermeye başladı. O, 29 yaşına henüz ulaşmıştı ki yıldızı parlamış, ismi her tarafta duyulur olmuştu. Bunun üzerine Tıtvân mescitlerinde ve medreselerinde ders vermeye başladı. Bu durum onun ilim öğrenme arzusunu kesmemiş, aksine daha çok artırmıştı. Çünkü onun için ilmin sonu ve sınırı yoktu. Müellifimiz müderrislik yaptığı esnada *Teshîlü'l-Medhal li Tenmiyeti'l-A'mâli bi'n-Niyyeti's-Sâliha* isimli ilk eserini yazar.¹¹² Ders vermeye başladıktan sonrası için “Zâhir ilmi öğreniyor ve öğretiyor idim. Muallim olarak öne çıktuktan sonra bile ilim öğrenmeyi asla terk etmedim. Bizden altta olanlara öğretiyor, üstümüzde olanlardan öğreniyorduk.”¹¹³ şeklindeki ifâdeleri aktarır.

İbn Acîbe, bitmek tükenmek bilmeyen öğrenme arzusu sayesinde, 1200/1786 yılında hocalarından Muhammed el-Cenevî'nin vefatından sonra, kırk yaşında Tıtvân'dan Fas'a ilim tahsili için gider¹¹⁴ ve orada yaklaşık sekiz yıl kalır.¹¹⁵ Fas ulemasının derslerine katılır ve onlardan ilim öğrenir. Muhtelif dallardaki ilmî birikimini artırır. Mesela zamanın muhaddisi Tavûdî b. Sûde'den hadis ilmini öğrendiği gibi diğer ilimleri de zamanın meşhur âlimlerinden öğrenir. Daha sonra telif ve tedris çalışmalarını sürdürmek için tekrar Tıtvân'a döner.¹¹⁶

İbn Acîbe, tahsil ettiği ilimleri “Aklî ilimlerden mantık, sünni kelim ve astronomiden (ilm-i hey'et) önemli bir miktar; dinî ilimlerden, Kur'an ilimleri, özellikle tefsir, bütün branşlarıyla fıkıh, usul-ü fıkıh, usulü'd-din, hadis, siyer, megâzî, tarih, şemâil” şeklinde aktarır. Bu ilimlerden başka “dil bilimlerinden lügat, sarf, nahiv ve beyanı” da öğrenme fırsatı bulmuştur. Ancak Tasavvuf onun için esas ilimdir. Diğer ilimler ise tasavvuf için bir araçtır.¹¹⁷ Müellif, bütün bunların yanında zamanının kültürüne ve diğer ilimlerine de vakıftır. Bu durum eserlerine de yansımış, onun engin kültürüne ayna olmuştur.

¹¹² Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 124.

¹¹³ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 76.

¹¹⁴ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 32.

¹¹⁵ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 124.

¹¹⁶ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 101.

¹¹⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 101-102.

Bunun yanında hayatının her anını ilim tahsiliyle doldurma arzu ve iştiyakını sık sık vurgulayan İbn Acîbe, bunu ibâdet ve uzletle süslemiştir. İlim halkalarında otururken dahi Allah'ı zikretmekle meşgul olduğundan çoğu zaman hocanın ne dediğinden bile haberinin olmadığını söyleyen¹¹⁸ müellifimiz, zâhirî ilimleri tahsil ederken de ibâdet ve hâlvete düşkün bir insandı. Başka bir ifâde ile kitaplarla meşgul olmak kendisini nafilâ ibâdetlerden alıkoymuyordu. Bu hâlini kendisi şöyle ifâde eder:

“Allah'a hamd olsun, bütün ilim hayatım ibadetle birlikte iç içe devam ediyordu; ilim tahsilimiz sırasında gece namazını hemen hemen hiç terk etmedik. Geceyi üçe bölüyorduk: Bir kısmında uyuyorduk, bir kısmını teheccüd namazına ayırıyorduk, diğer kısmında ise ilim mütalaa ediyorduk. Bana yalnızlık sevdirmişti, ilim ve ibadete ayırdığım vakitte ancak yalnızlıkta huzur ve sukûn buluyordum. Allah'a hamd olsun, bütün ilim meclislerinde abdestli bulunurdum.”¹¹⁹

İbn Acîbe, hayatını anlattığı *el-Fehrese* isimli eserin diğer bir yerinde der ki: “Kuşluk namazında Kur'an'dan on beş hizip okuyordum. Gece namazında da bu kadar Kur'ân okuyordum. [...] Bir zaman Hz. Peygamber'e (s.a.v.) salavât okumakla meşgul oldum, öyle ki *Delâilü'l-Hayrat* kitabını ezberden okuyacak hâle geldim.” Ardından şu ifâdeleri aktarır: “Allah Resûlüne (s.a.v.) salavât okumanın içinde kayb olduğumda üzerimde pek çok nur parladı; bende pek çok harika hâl zuhur etti. [...] Çok defa ayda on dört kere Kur'ân'ı hatmediyordum. Zikrettiğim ibadet ve mücâhede hâliyle birlikte zâhirî ilim öğrenmeye oturdum.” İbn Acîbe, hayatının on beş veya on altı senesini bu şekilde devam ettirir.¹²⁰

İbn Acîbe'nin hayatında dikkat çeken bir husus da dört yıl süren uzlet hayatıdır. Bu yıllar muhtemelen tedrise başlamadan önceki döneme denk gelen 1188-1191/1774-1777 yıllarıdır.¹²¹ Uzleti sevmesinde İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö.

¹¹⁸ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 43.

¹¹⁹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 32.

¹²⁰ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 43-44.

¹²¹ Hasan Azzûzî, İbn Acîbe'nin uzleti seçtiği dönemin h. 1188-1190 yılları arasında olduğunu söylemektedir. (Bkz. *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s.118)

709/1309) *el-Hikem* adlı eserinin büyük etkisi olduğu açıktır. Zira kendisi bu durumu şöyle anlatmaktadır:

“İlimden amele yönelmemizin sebebi şu olaydır: Bir gün İbn Atâullah’ın *Hikem*’inin bir nüshasını gördüm. Ondan kendime bir nüsha yazdım ve sonra İbn Abbâd’ın¹²² [*Hikem*] şerhini mütalaa ettim. Bu şerhi okuduktan sonra zâhirî ilimlerden uzaklaşıp kendimi ibâdete, Allah’ı zikretmeye ve Rasulullah’a salât u selâm getirmeye verdim. Daha sonra da bana halvet sevdirdi, dünyadan ve dünya ehlinden o kadar soğumuştum ki karşılaştığım her insandan kaçmak istiyordum.”¹²³

D. Hocaları

İbn Acîbe’nin ilmî şahsiyetinin şekillenmesinde şüphesiz ders aldığı hocaların payı büyüktür. Onun belirttiğine göre; Kur’ân, kıraat, tecvit, akaid, sarf nahiv ve fıkıh gibi zâhirî ilimleri ilk derslerini bulunduğu beldede Kasr-ı Kebir’de almıştır.¹²⁴ İbn Acîbe, daha sonra, 1180/1767 yılında Tıtvân’a gitmiş ve asıl ilim tahsiline burada başlamıştır. Tıtvân’da, 1180-1200/1767-1786 yılları arasında yaklaşık yirmi sene süren ilim hayatından sonra, 1200/1786’da Fas’a gitmiş, 1208/1794 yılına kadar orada ilim alıp ders vermiştir.¹²⁵

İbn Acîbe, zamanın önemli âlimlerinden birçoğuna talebelik yaptı ve iyi bir dini eğitim aldı. Hocalarını üç grupta toplayabiliriz. En önemli hocaları şunlardır:

1. İlk Ders Aldığı Hocaları

İbn Acîbe’nin ilk ders aldığı hocası Mehdî b. Hüseyin’dir. Bu zat, onun baba tarafından dedesidir. Diğerleri ise Seyyid Ahmet Talib, Abdurrahman el-Kettâmî es-

¹²² İbn Abbâd Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Abdullah en-Nefezî er-Rundî, Şâzilî şeyhlerindedir. İbn Atâullah İskenderî’nin *el-Hikem*’i üzerine yaptığı *Gaysü’l-Mevâhibü’l-Aliyye fi Şerhi’l-Hikemi’l-Ataiyye* adlı bir şerhi vardır. Bu eserin çeşitli baskıları mevcuttur. Söz konusu şerh, *et-Tenbîh* ismiyle de anılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Kara, “İbn Abbâd”, *DİA*, İstanbul 1999, c. XIX, ss. 266-267.

¹²³ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 40.

¹²⁴ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 29.

¹²⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. I, s. 79.

Sanhâcî, el-Arabî ez-Zevvâdî, Muhammed Eşmel ve Muhammed es-Sûsî es-Simlâlî' dir.¹²⁶ İbn Acîbe, Kasr'ı Kebir'de Muhammed es-Simlâlî' den iki yıl ders almıştır.¹²⁷

2. Tıtvân'daki Hocaları

1. Abdulkerim b. Kurrîş: (ö. 1197/1783) Tıtvân'da İbn Acîbe'nin kendisine talebelik yaptığı ilk hocasıdır. Muhammed Davud, *Tarih-i Tıtvân* adlı eserinde bu zat hakkında "Müderris, hatip, birçok ilim dalında yetkin, *Muhtasar-ı Halil*'i ezberlemiş, büyük imam, âlim, fakih bir zat. Yaşadığı dönemde Tıtvân'da fetvanın merkezi" olduğunu söyler.¹²⁸ Tanca'da kadılık vazifesinde bulunmuştur. Hac dönüşü esnasında 1197/1783'de vefat etmiştir. İbn Acîbe bu hocasından *Sahîh-i Buhârî*'nin tamamını birkaç kere dinlemiştir. Ayrıca Abdulkerim b. Kurrîş'ten şu eserleri okumuştur: *Sahih-i Müslim*, *Celâleyn Tefsiri*, Halil b. İshak el-Cündî'nin (ö. 767/1365 veya 776/1374) *Muhtasar*'ı, İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî'nin (ö. 386/996) *Risâle*'si, İbn Malik'in (ö. 672/1274) *Elfiyesi ve Lâmiyyetu'l-Ef'al*'ı, İbn Hişam'ın (ö. 761/1360) *Muğni*'sinin bir kısmı ile *Tavzîh*'i, Senûsî'nin (ö. 895/1490) mantık hakkında *Muhtasar*, *el-Akîdetu's-Suğrâ* ve *el-Akîdetu'l-Kübrâ*'sı, Ebû Zeyd el-Ahdarî'nin (ö. 983/1575-76) mantığa dair *es-Süllemü'l-Müevnak fî İlmi'l-Mantık*'ı,¹²⁹ Hatîb el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) beyan ilmi hakkındaki *Telhîsu'l-Miftah*'ı, İbn Asım'ın (ö.829/1426) fıkha dair manzum bir eseri olan *Tuhfetu'l-Hukkâm*'ı, Kâdı İyâd'ın (ö. 544/1149) *Şifa*'sı, Bûsırî'nin (ö. 694/1296) *Hemziyye fî Medhi Hayri'l-Beriyye*'si, Zekkâk'ın (ö. 912/1506) Mâlikî fikhına dair manzum bir eseri olan *Lâmiyye*'si, Tacüddin Sübkî'nin (ö. 771/1369) usul ilmine dair *Cemu'l-Cevâmi* isimli muhtasarı.¹³⁰ İbn Kurrîş, İbn Acîbe'nin kendisinden en çok ilim aldığı hocalardan biri olarak kabul edilmektedir.

¹²⁶ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 27.

¹²⁷ Kate Fleet ve diğerleri, *The Encyclopaedia of Islam Three*, 2016-4, E.J. Brill, Leiden, 2016, s. 119.

¹²⁸ Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. III, s. 96.

¹²⁹ Eser, Esirüddin el-Ebherî'ye ait *İsâğûcî* isimli mantık kitabının nazım hâlinde sunumu olup Ebû Zeyd Abdurrahman b. Seyyidî Muhammed es-Sağîr el-Ahdarî'ye aittir. Bkz. Mahluf, *Şeceratü'n-Nûru'z-Zekiyye*, c. 1, s. 412 (no: 1105); Naci Bolay, "Ahdarî", *DİA*, İstanbul 1988, c. I, s. 508.

¹³⁰ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 30-31; Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. III, s. 96; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c.I, ss. 114-115.

2. Ebû'l-Hasan Ali b. Tâhir b. Ahmed b. Muhammed Şatîr el-Hasenî es-Simâtî: (ö. 1190/1776 veya 1191/1777) Muhammed Davud, *Tarih-i Tıtvân* isimli eserinde İbn Acîbe'nin bu hocasından “Fakih, imam, muhaddis, büyük âlim, tam vera‘ sahibi bir zat” şeklinde bahseder.¹³¹

İbn Acîbe'nin vera‘, ders vermede sabırlı, ilme önem veren, selef-i salihin meşrebi üzere kaba elbiseler giyen ve tevazu sahibi olarak nitelendirdiği bu zattan, *Sahîh-i Buhârî*, *Muhtasar-ı Halîl*, İbn Mâlik'in *Elfiyye*'sinin bir kısmını ve Tirmizî'nin *Şemâil*'ini okur. Azzûzî, bu zatın *Nudâru'l-Asî fî Bisâti'l-Halîl* isimli bir eser yazdığını ve bu eserin yazma bir nüshasının Tıtvân'daki Davudiyye Kütüphanesi'nde mevcut olduğunu belirtir.¹³²

3. Muhammed b. el-Hasen el-Cenevî el-Hasenî: (ö.1200/1786) İbn Acîbe'nin en meşhur hocalarının başında gelmektedir. Tıtvân'ın sembol isimlerinden ve zâhidlerinden biridir. Mahluf, ondan “Şeyh, imam, muhakkik, mütefennin (birçok alanda ilim sahibi), fehham (çok zeki), ârif billâh, salih ve muttaki bir zat” şeklinde bahsetmektedir.¹³³

Usûl ve furû ilimlerinde yetkin bir âlim olan ve fikhî meselelerde taklitten ziyade ictehad yapmayı tercih eden el-Cenevî, karşılaştığı meseleleri araştıran ve yazan birisidir. Meselelerin çözümünde müracaat makamıdır. Mağrib'in değişik bölgelerinden fetva konuları ona gelir. Aynı zamanda tasavvuf hakkında derin bilgi sahibidir. Nitekim İbn Acîbe onun bu yönüne şöyle işâret etmektedir: “Sûfilerin yazdığı kitaplardan en çok İbn Abbâd'ın risâlelerini mütâlaa ederdi. Tasavvufu, yani zâhir ehlinin tasavvufunu, bilen bir insandı.”¹³⁴

İbn Acîbe kendisinden Kur'ân tefsirinin yanında, *Muhtasar-ı Halîl*, Cüveynî'nin usul-ü fikha dair *Varakâtü'l-Hitâb* adlı eserini, *Sahîhu'l-Buhârî*'yi baştan sona iki kere okumuştur. Ayrıca *Sahîhu Müslim*'in bir kısmı, tasavvufta, İbn Atâullah'ın *Hikem*'i ve Ahmed Zerrûk'un *Usûlu't-Tarîka*'sı ile *en-Nasîhatu'l-*

¹³¹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 31; Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. III, ss. 95-96.

¹³² Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 114 (62. dipnot). Ayrıca bkz. Mahmut Ay, *Ahmed b. Acîbe ve İşari Tefsir Açısından “el-Bahru'l-Medîd”*, MÜSBE, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul, 2010, s. 30.

¹³³ Mahluf, *Şeceratü'n-Nûru'z-Zekiyye*, c. I, s. 412 (no: 1499 1105); Bolay, “Ahdarî”, *DİA*, c. I, s. 508.

¹³⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. I, s. 81.

Kâfiye'si¹³⁵ de kendisinden okuduğu kitaplar ve dersler arasında zikredilebilir. Muhammed el-Cenevî şöhretten devamlı kaçınırdı. O, 1200/1786'da Merakeş'te vefat etmiştir.¹³⁶

4. Abdülkerim b. Ali el-Yezeğî el-Fâsî: (ö. 1199/1784) Fas âlimlerinden olmakla birlikte, zamanın hükümdarı Mevlây Muhammed b. Abdullah onu ders vermesi için Tıtvân mescitlerine göndermiştir. İbn Acîbe, kendisinin ders usulünü şöyle zikreder: “Dersini, araştırmaya dayalı olarak özetle verirdi, ancak mühim şeyleri zikrederdi, fazlasıyla uğraşmazdı.” Kettânî, *Selvetü'l-Enfâs* isimli eserinde, ona ait bir *el-Fehrese*'den bahsetmiştir.¹³⁷ Abdülkerim el-Yezeğî 1190/1776 veya 1199/1785'de vefat etmiştir.¹³⁸

5. Abdusselâm b. Muhammed b. Kurrîş: (ö. 1207/1793) Yukarıda tanıtılan Abdülkerim b. Kurrîş'in amcasının oğludur. 1132/1720'de doğmuş, Tıtvân'da 30 seneden fazla kadılık yapmıştır. Ailesinden Tıtvân'da kadılık yapan son kişidir. Fakîh ve salih bir insan olup müderrislik ve hatiplik yapan Abdusselâm b. Muhammed, insanlara yardım etmeyi seven âdil bir kadı idi.¹³⁹ İbn Acîbe kendisini şöyle vasfetmektedir: “Fakîh, mütevâzî, haşyet sahibi, güzel ahlâk sahibi, sürekli Allah'ı zikreden bir insandı. Gecenin son vaktinde onu sürekli olarak kibleye yönelerek dua eder bir vaziyette görürsün.”¹⁴⁰ Abdusselâm b. Muhammed, 1207/1793'de vefat etmiştir. Kabri, Tıtvân'daki medresesinin avlusundadır.¹⁴¹ İbn Acîbe, kendisinden bazı tefsir kitaplarını, Tirmizî'nin *Şemâil*'ini ve başka eserler okumuştur.¹⁴²

¹³⁵ Bu eser Muhammed b. Abdurrahman b. Zekri tarafından şerh edilmiş ve matbudur. Bkz. Muhammed b. Abdurrahman b. Zekri Mağribi Fasi, *Şerhü'n-Nasihati'l-Kâfiye li-Men Hassahullâh bi'l-Âfiye*, thk. Asım İbrahim el-Keyyali el-Hüseyni eş-Şâzilî ed-Derkâvî, neşreden [Books Publisher], 2016/1437.

¹³⁶ Geniş bilgi için bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 32; Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. III, s. 99.

¹³⁷ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. V. s. 320; ayrıca bkz. Mahluf, *Şeceratü'n-Nûru'z-Zekiyye*, c. I. s. 516; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I. s. 114.

¹³⁸ İbn Acîbe, *Ezhâru'l-Bustân*, s. 226; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Selvetü'l-Enfâs*, c. II, s. 115.

¹³⁹ Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. VI, s. 186.

¹⁴⁰ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 31.

¹⁴¹ Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. VI, s. 186.

¹⁴² İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 31

6. Ahmed b. Abdurrahman er-Reşâ: (ö. 1210/1796) İbn Acîbe bu zat hakkında “Derin bir anlayış ve keskin idrak sahibiydi; nahiv, fıkıh ve astronomiyi iyi bilen bir âlim”¹⁴³ şeklinde bahsetmektedir. İbn Acîbe, Halil b. İshak el-Cündî'nin (ö. 767/1365 veya 776/1374) *el-Muhtasar*'ını Ebû Zeyd el-Ahdarî'nin (ö. 983/1575-76) mantığa dair *es-Süllemü'l-Münevrak fî İlmi'l-Mantık*'ını, İbn Malik'e ait, *Elfiye*'yi, Senûsî'nin (ö. 895/1490) mantığa dair *es-Suğrâ* ve *el-Kübrâ* isimli eserlerini, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Muknî* isimli eserini Hazreciyye¹⁴⁴ ve başka kitapları kendisinden okumuştur. 1210/1796'da vefat etmiştir.¹⁴⁵

7. Ebû Abdillah Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Verzâzî et-Tıtvânî: (ö. 1214/1800) İbn Acîbe kendisinden, beyan ilmine dair Kazvî'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'ını, usul-ü fıkıha dair Sübkî'nin *Cemu'l-Cevâmi*'ini, okumuş ve icâzet almıştır. İbn Acîbe, ondan ayrıca Halil b. İshak el-Cündî'nin *Muhtasar*'ını ve İbn Malik'in *Elfiyye*'sinin bir bölümün okumuştur. Verzâzî, sıtma rahatsızlığı sebebiyle 1214/1800'da Tıtvân'da vefat etmiştir.¹⁴⁶

8. Muhammed Gaylân: (ö. 1188/1775) İbn Acîbe, kendisinden fakih ve salih bir zat olarak bahseder. Sûfimiz, söz konusu bu zatın ilim halkasında birkaç defa bulunduğunu kaydetmektedir. Bu zat 1188/1775'te vefat etmiştir.¹⁴⁷

9. Muhammed el-Abbas: (ö. ?) Meşhur bir nahiv âlimidir. İbn Acîbe kendisinden İbn Hişam'ın *Kavâid*'ini ve İbn Malik'in *Elfiyye*'sini okumuştur.¹⁴⁸

3. Fas'taki Hocaları

1. Ebû Abdillah Muhammed et-Tâvûdî b. Sûde el-Murrî: (ö. 1209/1795) Allâme, muhaddis, Fas'ta döneminin en meşhur âlimlerindedir. Mahluf, *Şeceretü'n-*

¹⁴³ İbn Acîbe, *Ezhâru'l-Bustân*, s. 228.

¹⁴⁴ Eser, Ziyâüddin Ebû'l-Ceyş Ebû Muhammed el-Hazrecî'ye ait olup aruz ve kafiye hakkında nazımla yazılmıştır. Bu isimde farklı eserler vardır. Bkz. Tefik Rüştü Topuzoğlu, “el-Hazreciyye”, *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 146.

¹⁴⁵ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 30; Muhammed Dâvûd, *Târihu Tıtvân*, c. VI, s. 187; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 116.

¹⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese* s. 31; a. mlf., *Ezhâru'l-Bustân*, s. 228; Muhammed Dâvûd, *a.g.e.*, c. VI, s. 191.

¹⁴⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 31; a. mlf., *Ezhâru'l-Bustân*, s. 225.

¹⁴⁸ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 31.

Nur adlı eserinde ondan övgüyle şöyle bahseder: “İmam, himmet sahibi, şeyhülislâm, büyük muhakkik âlimlerin sonuncusu, Mağrib’in hilali, dayanağı, bereketi...”¹⁴⁹

Ebû Abdillâh Muhammed Tâvûdî, tefsir, fıkıh, tasavvuf, kelim, mantık ve usulde imam olduğu gibi hadiste de büyük bir âlimdir. Kettânî, *Fehresü'l-Fehâris* adlı eserinde onun hakkında şunları yazar: “Fas’ta ilme onun kadar katkı sağlayan bir kimse bilmiyorum. Bu bölgede herkes, ilim adına, doğrudan veya dolaylı olarak ona minnet borçludur.”¹⁵⁰

İbn Sûde et-Tâvûdî, Ahmed Mübarek el-Lamâtî es-Sicilmâsî, Muhammed b. Abdüsselâm el-Bennânî, Muhammed Cessus gibi âlimlerden ders aldı. Şeyh Ayderus, Hasen el-Ceberti, Ebû'l-Hasen el-Adevî Mısır’daki hocalarındandır. İbn Sûde ilim öğrenmek için Mısır ve Hicaz’a yolculuk yapmıştır. Ayrıca Ezher’de *Muvatta*’ı okutmuştur. Bu derslerine Şeyh Derdîr, Hafız Zebîdî gibi dört mezhebe mensup büyük âlimler, Mısır’ın salihleri ve din büyükleri başta olmak üzere insanlar büyük ilgi göstermişlerdir.¹⁵¹

Onun önemli eserleri arasında, şunlar zikredebilir: *Hâşiye alâ Tefsîri İbn Cüzeyy*, *Zâdü'l-Mecdi's-Sârî li Metâli'i'l-Buhârî*, *Şerhu'l-Erbaîn en-Neveviyye*, *el-Minhatü's-Sabite fi's-Salâti'l-Fâite*, *Tâliu'l-Emânî alâ Muhtasari's-Şeyh ez-Zerkânî*.¹⁵² İbn Acîbe kendisinden *Sahih-i Buhari* ve *Sahih-i Müslim*’i okumuş ve icâzet almıştır. Bu icâzetin metnini *el-Fehrese*’sinde vermiştir.¹⁵³

2. Ebû Abdillâh Muhammed et-Tayyib b. Abdulmecid b. Kîrân: (ö. 1227/1812) Bu zat, İbn Acîbe’nin önemli hocalarından biridir. Mahluf, kendisinden şöyle bahseder: “İmam, mârifet ve irfan sancağını taşıyan, allâme, çeşitli ilimlere vakıf, akli ve nakli ilimlerin bayraktarı.”¹⁵⁴

İbn Kîrân, zamanının muhaddisi olarak tanınan et-Tâvûdî İbn Sûde’den, ayrıca Muhammed b. Hasan el-Bennânî’den, Muhammed Cessûs ve Muhammed el-

¹⁴⁹ Mahluf, *Şeceratü'n-Nûru'z-Zekiyye*, c. 1, s. 412.

¹⁵⁰ Abdu'l-Hay el-Kettânî, *Fihrisu'l-Fehâris*, c. I, s. 286.

¹⁵¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. I, s. 83.

¹⁵² İbn Sûde’nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Şükrü Özen, “İbn Sûde”, İstanbul 1999, *DİA*, c. XX, s. 359-361.

¹⁵³ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 35.

¹⁵⁴ Mahluf, *Şeceratü'n-Nûru'z-Zekiyye*, c. I, s. 539.

Hevvârî'den ders aldı. Kendi zamanında Fas'ın önde gelen muhakkik ve münekkid âlimlerinden sayılır. Kendisinden, müellifimiz İbn Acîbe ile birlikte, Ebû'l-Feyz Hamdun İbnû'l-Hâc, Abdülkadir b. Ahmed el-Kûhin el-Fâsî ve başka birçok âlim ders aldı. Meclisinde dönemin Fas hükümdarı Mevlây Süleyman ve diğer devlet ricali hazır bulunurdu. Karaviyyîn'de tefsir dersleri verdi. Derslerinde müfessirlerin bütün görüşlerini toplar, aralarında mukayese ve münâkaşa yapardı. Zayıf gördüğü görüşleri sağlam delillerle reddederdi. Arap dilinde de çok güçlüydü. Muhtelif eserleri vardı. Bunlardan biri vefatı sebebiyle tamamlayamadığı tefsiridir.¹⁵⁵ Yine telif ettiği eserler arasında *Şerh alâ Hikemi'l-Atâiyye*, *Şerhu Tevhîdi'l-Mürşidi'l-Muîn*, *Şerhu's-Salâti'l-Meşîşiyye*¹⁵⁶ isimli kitaplar ve başka eserleri de bulunmaktadır.¹⁵⁷ İbn Acîbe, kendisinden *Telhîsu'l-Miftâh* ve *el-Elfiyye* isimli eserlerin bir kısmını okumuştur. İbn Kîrân, 1227/1812'de Fas'ta vefat etmiştir.¹⁵⁸

3. Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed Bennîs el-Fâsî: (ö. 1214/1799) İbn Acîbe, hakkında *Ezharü'l-Bustân* adlı eserinde şunları kaydetmiştir: “Birçok ilimde pay sahibidir, feraiz ilminde uzmandır, Fas halkının problemlerini hâletmede başlıca müracaat makamıdır.”¹⁵⁹ Onun bu yönü dolayısıyla İbn Acîbe kendisinden özellikle ferâiz ilminde istifâde etmiştir.

Telifâtı arasında *Behcetü'l-Basîr fî Şerh-i Ferâiz-i Muhtasar-i Halil*, *Levâmi-u Envâri'l-Kevkebi'd-Dürrî fî Şerh-i Hemeziyyeti'l-Bûsîrî*, *Tahsilü mâ lil-Eimmeti'l-E'lâm fî Mesâil-Hiyâzeti'd-Dâireti Beyne'l-Hukkâm* isimli eserlerini zikredebiliriz. 1160/1747'de doğan Bennîs 1213/1798 veya 1214/1799'da Fas'ta vefat etmiştir. İbn Acîbe, bu zattan, feraiz ilmini, İbn-i Malik'in *Kitabü't-Teshîl* adlı eserini okumuş ve umumi icâzet¹⁶⁰ almıştır.¹⁶¹

¹⁵⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. I, s. 84.

¹⁵⁶ Bu eser matbudur. Bkz. et-Tayyib b. Abdulmecid b. Kîrân, *Şerhu's-Salâti'l-Meşîşiyye*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd, el-Mecmeu's-Sekâfî, Abu Dabi, 1999.

¹⁵⁷ İbn Kîrân'ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Saffet Köse, “İbn Kîrân”, *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, ss. 137-138; ayrıca bkz. İbn Kîrân, *Şerhu's-Salâti'l-Meşîşiyye*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd, el-Mecmeu's-Sekâfî, Abu Dabi, 1999, s. 13 vd.

¹⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Selâvî, *el-İstiksâ*, c. IV, s. 149; Muhammed el-Ahdar, *el-Hayâtu'l-Edebiyye fî'l-Mağrib alâ Ahdi'd-Devleti'l-Aleviyye*, Dârul-Beyzâ 1977, s. 345; Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Selvetü'l-Enfâs*, c. II, s.3.

¹⁵⁹ İbn Acîbe, *Ezhâru'l-Bustân*, s. 228.

¹⁶⁰ Okuduğu bütün ilimleri okutma yetkisi ve izni

4. Seyyid Ahmed Za'rî: (ö. ?) Kendisi hakkında elde mevcut yegâne bilgi, İbn Acîbe'nin *el-Fehrese*'de verdiği bilgilerdir. Müellifimiz, kendisinin günlerce tefsir halkasına katıldığını zikretmiştir.¹⁶²

4. İbn Acîbe'nin Aldığı İlmî İcazeti

İbn Acîbe, öğrencilik hayatı boyunca, isimleri yukarıda zikredilen hocalarının birçoğundan umumi icâzet almış bir kısmından da Fıkıh ve Hadis gibi belirli alanlarda icâzet almıştır. Kendisi *el-Fehrese* isimli eserinde bu icâzetleri senetleriyle birlikte zikreder.¹⁶³ Burada sadece Fıkıh icâzeti zikredilecektir.

İbn Acîbe, söz konusu icâzeti, yukarıda tanıtılan hocalarından Muhammed Cenevî el-Hasenî'den almıştır. İcâzet silsilesi şu şekildedir:

Hz. Peygamber (s.a.v.) (11/632). Abdullah b. Ömer (73/692). Nâfi (ö. 117/735). Malik b. Enes (İmam Malik) (ö. 179/795). İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806). Sahnûn Ebû Saîd Abdüsselam (ö. 240/854). Yahya b. Ömer el-Kinânî (ö. 289/902). Ebû Bekir Muhammed b. Lebbâd el-Kayravânî (ö. 333/944). Ebû Muhammed İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî (ö. 386/996). İbn Ebî Zeyd, ayrıca Maliki fakihlerinin önde gelen isimlerinden el-İbyânî, Derrâs ve Ebherî'den icâzet almıştır. Mekkî b. Ebî Talip (ö. 437/1045). Ebû Muhammed b. Itâb (ö. 520/1126). Ebû'l-Kâsım b. Beşkuvâl (ö. 578/1182). Ebû Mûsa el-Bûnânî (ö. ?). Ebû Muhammed Salih el-Heskûrî (ö. 631/1258). Ebû'l-Velîd Râşid (ö. 675/1276). Ebû'l-Hasen es-Sağîr Abdülaziz el-Karavî (ö. 750/1349). Ebû İmran el-Abdûsî (ö. 776/1374). Ebû Musa İmran el-Cânâtî (ö. 830/1436). El-Kuderî (veya el-Kûrî, Ebû Abdullah. Muhammed b. el-Kâsım) İbn Gâzî (ö. 919/1513). Sukkayn, Abdurrahman b. Ali el-Âsımî el-Kasrî (ö. 956/1549). Rıdvân, Ebû'n-Naîm-i Cenevî el-Fâsî (ö. 991/1583). el-Kassâr, Muhammed b. Kasım-ı Kırnâtî el-Fâsî (ö. 1012/1604). Ebû Zeyd Abdurrahman el-Ârif (ö. 1036/1626). Abdülkâdir el-Fâsî (ö. 1091/1680). İbnü'l-Hâc, Allame Ebû Abdullah-ı Misnâvî, Muhammed Cessûs (ö. 1182/1768). İbn Sûde et-Tâvûdî (ö. 1209/1795).

¹⁶¹ Geniş bilgi için bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 36; Ezherî, *el-Yevâkît*, s. 254, Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VI, s. 15, Mahlûf, *Şeceretu'n-Nûru'z-Zekiyye*, s. 374; el-Kettânî, *Selvetü'l-Enfâs*, c. I, s. 204.

¹⁶² İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 34-35.

¹⁶³ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 32.

Abdülkerim b. Kurriş (ö. 1197/1783). Muhammed Cenevî (ö. 1200/1786). İbn Acîbe el-Hasenî (ö.1224/1809).¹⁶⁴

E. İtikâdî ve Fıkhî Mezhebi

İbn Acîbe, itikad olarak Ehl-i Sünnet ekollerinden Eş'arî mezhebine mensuptur. Selef'in yani sahabe ve onlara tabi neslin kabul ettiğini kabul, reddettiğini de reddeder. Nitekim eserlerinin birçoğunda Sünnî akideye göre açıklamalar yapmıştır. İtikad alanında tartışmalı konular geldiğinde, Ehl-i sünnetin görüşünü ifâde etmiş, muhalif fırkaları güçlü bir şekilde reddetmiş ve onların görüşlerini çürütmüştür. Özellikle de Mutezile'ye karşı Ehl-i Sünnet'in müdafaasını birçok yerde yaparak bu yönünü ortaya koymuştur.¹⁶⁵

İbn Acîbe, *el-Futûhâtü'l-İlahiyye* adlı eserinde “Allah Teâlâ'yı eksikliklerden tenzihte, teşbihi reddetmede, Müteşabih ifâde eden lafızlarda takyid (belli şahıs, durum ve hükümle sınırlama) ihtiyacı olmadığı sürece, herhangi bir şey eklemeyen nassın zâhiriyle yetinmede selefin mezhebi itikattaki mezheplerin en güzeldir.”¹⁶⁶ şeklinde ifâde eder. İbn Acîbe'nin itikadî yönünü ortaya koyan en önemli metinlerden biri akaide dair yazdığı *Risaletü'l-Akaid* adlı eseridir. Bu eserinde müridlerinden birine şu nasihatte bulunur:

Allah Teâlâ'nın kâinattan önce mevcut olduğuna inanman gerekir. O, kadimdir, evveli yoktur. Ezelidir, başlangıcı yoktur. Varlığı devamlıdır, sonrası yoktur. Ebedidir, sonu yoktur. O, bir cisim değildir, cevher de değildir. Hiçbir cisim ona benzemez. Cevher değildir, hiçbir cevher onun yerini alamaz. Arâz değildir, hiçbir arâz onun yerini alamaz. O, hiçbir varlığa benzemez, hiçbir varlık da O'na benzemez. Hiçbir şey onun misli değildir, O da hiçbir şeyin misli değildir. Miktarlar, onu sınırlayamaz. Hiçbir bakış onu idrak edemez. Hiçbir cihet onu kuşatamaz. O, kula şah damarından daha yakındır. O, her şeyi görür. Onun

¹⁶⁴ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 35; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. II, ss. 100-101; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. I, ss. 85-86.

¹⁶⁵ Örnekleri için bkz. İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî, *el-Bahru'l-Medîd, fi Teşîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân, Kahire, 1999, c. I, s. 283; c. I, s. 545; c. II, s. 191; c. III, s. 581.

¹⁶⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlahiyye fi Şerhi'l-Mebahisi'l-Asliyye*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Üveysî, el-Yemâme li't-Tıbbât ve'n-Neşr, Dimaşk 1998, ss. 182-183.

yakınlığı cisimlerin yakınlığı gibi değildir, tıpkı zatının cisimlerin zatına benzemediği gibi. O, hiçbir şeye hulul etmediği gibi, hiçbir şey de ona hulul etmez. Zamandan ve mekândan münezzehtir.¹⁶⁷

Müellife göre, Allah Teâlâ'nın arşa istiva etmesi, O'nun arşa dilediği şekilde ve dilediği manada istiva ettiğine inanmayı gerektirir. Bu istiva, zorunluluk ve devamlılıktan, temekkün, hulûl ve iştigalden münezzehtir. Arş onu taşıyor değildir. Bilakis arş ve arşın taşınması, kudretinin latîfelerine ve gücüne boyun eğmişliğine hamledilir. Dolayısıyla Allah, arşla birlikte her şeyin üstündedir.¹⁶⁸

Fıkıhta Mâlikî olduğu halde İbn Acîbe'nin, fikhî meselelerde asla mezhep taassubu içerisinde olmadığını görürüz. Zira o, eserlerinde fikhî konulardan bahsederken mezhep taassubu gözetmeyip sadece Mâlikî mezhebinin görüşünü vermekle yetinmemekte ayrıca diğer fıkıh ekollerinin de görüşlerini mukâyeseli olarak vermektedir.¹⁶⁹ Mesela **“Kur'ân'ı okumak istediğin zaman, o kovulmuş şeytandan Allah'a sığın!”**¹⁷⁰ meâlindeki âyeti, “Kur'ân okuma esnasında sana vesvese vermemesi ve seni Kur'ân okumanın manevî tadından mahrum etmemesi için, Allah'tan seni onun vesvesesinden korumasını iste. Şüphesiz, şeytan, insan için bir düşmandır; onun asla kâr etmesini istemez” şeklinde mana verir. Ardından İmam Malik'in farz namazdaki kıraatte Eûzü'nün okunmayacağı görüşünde olduğunu belirtir. İmam Şafii ve İmam Ebû Hanife'nin ise namaz kılan kimsenin, bu âyetin zahirine göre, namazın her reka'tında Eûzü'nün okunacağı kanaatinde olduklarını ifade eder.¹⁷¹ Hatta bazen diğer mezheplerin görüşlerini Mâlikî mezhebenden daha tercih edilebilir olarak serd etmektedir.¹⁷²

¹⁶⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, c. I, s. 7; a.mlf. *Risaletü'l-Akaid*, yazma nüsha, ss. 81-82.

¹⁶⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. I, s. 107.

¹⁶⁹ Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 111.

¹⁷⁰ Nahl, 16/98.

¹⁷¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, (Kahire, 1999), c. III, s. 162.

¹⁷² Örnekleri için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, (Kahire, 1999), c. I, s. 52; c. II, s. 362; c. II, s. 372; c. III, s. 162; c. IV, s. 34; c. VI, s. 64.

F. Tasavvufî Hayatı

1. Tasavvufa İntisabı ve Nefis Mücâhedesini

İbn Acîbe, daha önce zikrettiğimiz gibi zâhirî ilimlerin tahsilinde ibâdet ve hâlvete düşkün bir insandı. Kitaplarla meşgul olmak kendisini nafilâ ibâdetlerden alıkoymuyordu. Bir taraftan ilimle meşgul olurken diğer taraftan bir şeylerin eksikliğini hissediyordu. “Gece-gündüz yedi tane ilim meclisine devam ediyordum. Ama nefsimin hâlini unutup onu ihmal ettim” diyerek, daha o günlerden tasavvufa olan meylini belli ediyordu. Bir yönüyle “takva mücâhedesini” yaşıyordu. Kendisinin belirttiğine göre, şeyhi Sîdî Muhammed el-Bûzîdî (ö. 1239/1823) ile h. 1206 senesinde tanışmaya kadar yaklaşık dört seneyi uzlet ve ibâdetle geçirmiştir.¹⁷³ İbn Acîbe’nin uzleti sevdiği bu yıllar muhtemelen tedrise başlamadan önceki döneme denk gelen 1188-1191/1774-1777 yılları olmalıdır.¹⁷⁴ Nitekim kendisi de tedrise başlama tarihi olarak 1190/1776 veya 1191/1777 yıllarını verir.¹⁷⁵ İbn Acîbe’nin dört yıl süren uzlet hayatını, tarikata girerek kemalat elde ettiği döneme bir hazırlık olduğu düşünülebilir.

İbn Acîbe’nin uzlet hayatını tercih etmesinde ve ilimden amele yönelmesinde, İbn Atâullah el-İskenderî’nin (ö. 709/1309) *el-Hikem* adlı eserinin büyük bir etkisinin olduğu açıktır. Zira kendisi bir gün İbn Atâullah’ın *Hikem*’inin bir nüshasını görür ve ondan kendisine bir nüsha yazar. Sonrasında İbn Abbâd’ın (ö. 792/1390) *Hikem* üzerine yazdığı şerhini mütalaa etmeye başlar. Bu şerhi okuduktan sonra, elindeki kitapları bırakır.¹⁷⁶ Böylece zâhirî ilimlerden uzaklaşıp kendini ibâdete, Allah’ı zikretmeye ve Rasulullah’a salât u selâm getirmeye verir.¹⁷⁷

İbn Acîbe’nin ruh dünyasında hissettiği bu tasavvufî yönelişi, asrının aklî ve naklî ilimlerini öğrenip, bölgesinde ilmin reisi olarak kabul görecektir bir noktaya eriştikten sonra tedrici bir şekilde gerçekleşmiştir. Nitekim o, dinî ilimleri nazârî

¹⁷³ İbn Acîbe, *Ezhâru’l-Bustân*, s. 230.

¹⁷⁴ Ay, *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu*, s. 100; Azzûzî, İbn Acîbe’nin uzleti seçtiği dönemin h. 1188-1190 yılları arasında olduğunu söylemektedir (bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 118).

¹⁷⁵ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 44.

¹⁷⁶ John Renard, *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*, University of California Press, Berkeley, 1996, s. 227.

¹⁷⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 40.

olarak bilmenin, kişiye mârifeti kazanması için tek başına yeterli olmayacağına inandığı için, daima öğrendikleriyle amel etmenin gayreti içinde olmuştur. Ayrıca mârifeti elde etmek için tefekkür âlemine dalarak kendisini, kâinatı ve kâinatın yaratıcısını daha derinden anlamaya çalışmıştır. Onun mârifeti elde etmek için amelî tasavvufa yönelmesi, nihâyetinde yaşadığı dönemde Fas'ın en mühim mutasavvıflarından biri olmasını sağlamıştır.

Nazarî ve amelî manada tasavvufa ilgi duymasında, hiç şüphesiz hocalarından Muhammed b. el-Hasan el-Cenevî'nin büyük katkısı vardır. Nitekim daha önce geçtiği üzere İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *Hikem*'i ve Ahmed Zerrûk'un (ö. 899/1493) *Usûlu't-Tarîka*¹⁷⁸ ve *en-Nasîhatü'l-Kâfiye* isimli eserlerini, el-Cenevî'den okumuş ve böylece tasavvufî kavram ve uygulamalara âşinâ olmuştur. Zira ed-Derkâvî'nin müridi olan Şerîf Bûziyyân el-Muaskerî,¹⁷⁹ İbn Acîbe'nin Şeyh ed-Derkâvî ile tanışmadan önce de çok ibâdet ettiğini, sâlih amel sahibi ve birçok kerâmeti olduğunu, ayrıca sûfîlerin kitaplarına ve hâllerine ciddi derecede vukûfunun bulunduğunu açıklar.¹⁸⁰ Dolayısıyla bu sözler, İbn Acîbe'nin tasavvufa vukûfiyetinin Şeyh ed-Derkâvî ile tanışmadan önce de olduğunu gösterir.

İbn Acîbe'nin tasavvufa intisabı, dönemin etkin mutasavvıflarından ve Şâziliyye tarikatının Derkâviyye kolunun kurucusu kabul edilen, hicri ikinci bin yılında Şâziliyye tarikatının müceddidi olarak görülen Mevlây el-Arabî el-Hasenî ed-Derkâvî ve onun icâzet verdiği müridlerinden Muhammed el-Bûzîdî ile 46 veya 47 yaşlarındayken, 1208/1793'te¹⁸¹ tanışması ile gerçekleşir. Bu tanışma müellifin zâhirî ilimleri aldığı hocalarını ziyaret maksadıyla Fas'a üçüncü kez gidip oradan dönerken Benî Zervâl kabilesinin yaşadığı kasabaya uğraması ve orada Mevlây el-Arabî ve Muhammed el-Bûzîdî ile görüşme imkânı bulmasıyla gerçekleşir. Önce şeyhlerinden Sidî Muhammed el-Bûzîdî ile görüşür. Şeyhi kendisiyle karşılaşır karşılaşmaz ona “Allah seni Cüneyd gibi yapsın ve yüz on dört derviş sana tabi

¹⁷⁸ Şeyh Zerrûk'un kısaca “Usûl” ismi verilen bu eseri, Şâziliyye esaslarını dört sayfada özetleyen bir risâledir, (Bkz. Mustafa Salim Güven, *Ebû'l-Hasan Şâzili ve Şâziliyye*, MÜSBE, (Basılmamış doktora tezi) İstanbul 1999, s. 9).

¹⁷⁹ Michon, *The Autobiography*, s. 12.

¹⁸⁰ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 124.

¹⁸¹ Michon, *The Autobiography*, s. 8. Mustafa Kara ise İbn Acîbe'nin ed-Derkâvî ve el-Bûzîdî ile tanışma tarihi olarak 1209/1794 yılını verir, (Bkz. Kara, “İbn Acîbe”, *DİA*, c. XIX, s. 294).

olsun!” ya da; “İnşallah Cüneyd gibi olursun” şeklinde dua eder. Sonra da İbn Acîbe’yi, Mevlây el-Arabî’yle görüşür. O da müellifimize “Allah seni Geylânî gibi kılsın!” diye dua eder. Her iki müridinin duasını alan İbn Acîbe, onların dua ve nazarlarından çok büyük bir bereket gördüğünü ifade eder.¹⁸²

İbn Acîbe, Mevlây el-Arabî ve Muhammed el-Bûzîdî ile maneviyat yolunda başlayan ilk hukukunu kendisi şöyle anlatmaktadır:

“Bu iki zatı ilk ziyaretimde, yanlarında üç gün kaldım. Bu zaman zarfında beraberce ilmî konulara ve tevhidin sırlarına dair müzâkerelerde bulunduk. Mevlây el-Arabî bana, et-Tucîbî¹⁸³ ile *Şerhu’r-Râiyye*¹⁸⁴ adlı eseri verdi. Birinci eseri mütalaa ediyor, ikincinin yeni nüshalarını yazıyorduk. Geri dönmek istediğim zaman, Mevlây el-Arabî’ye: ‘Ben sizin ashabımızdanım’ dedim. O da bana, ‘Başımız üzerinde yerin var!’ dedi. Ancak kendisinden vird telkini talep etmemiştim. Çünkü Fas’ta iken Sîdî Ali el-Cemel’in talebelerine vird dersi vermediğini, onları sohbet ve nazarı ile terbiye ettiğini duymuştum.”¹⁸⁵

İbn Acîbe, bu düşüncesinden ötürü bir zaman vird vazifesi almamış ve sohbetleriyle yetinmiştir. Bu görüşmelerden sonra memleketi Tıtvân’a döndüğünde hem kendisi hem de diğer insanlar İbn Acîbe’de manevî bir değişimin farkına varmışlardır. Bu arada Şeyh Muhammed el-Bûzîdî, ondaki kabiliyetlerin farkında olduğundan kendisine çeşitli mektuplar göndererek “Manevi ilimlerin anahtarlarına ve ince anlayış hazinelerine sahip olmak istiyorsan bizim sohbetimize gelmen gerekir” diyerek kendisini ziyarete gelmesini tavsiye eder. Tıtvân’dan ziyaretine gelen dervişlere de: “Allah’a and olsun ki, onun ihtiyaç duyduğu şey bizim yanımızda, bizim yanımıza gelsin!” diyerek haber gönderir. Ancak İbn Acîbe

¹⁸² İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 45.

¹⁸³ Bahsi geçen eser, İbnü'l-Bennâ, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Yusuf et-Tucîbî es-Serakustî’ye ait *el-Mebâhisü'l-Asliyye* isimli eserdir. İbn Acîbe, daha sonra bu eseri, şeyhi Muhammed Bûzîdî el-Hasenî’nin emriyle şerh etmiş ve bu şerhine *el-Fütuhâtü'l-İlahiyye fi Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye* ismini vermiştir.

¹⁸⁴ Eser, Tâcüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. el-Bekrî eş-Şerîşî’ye ait 140 beyitten oluşan bir kasidedir. İsmi *Envârü's-Serâir* veya *Serâirü'l-Envâr* olup eş-Şerîşî’ye ve *Kaside-i Râiyye* diye de bilinir. (Bkz. İsmail Paşa b. Muhammed Emin Bağdâdî, *İzâhü'l-Meknûnfi’z-Zeyli alâ Keşfi’z-Zünûn*, (Keşfi’z-Zünûn’la birlikte) I-VII, Beyrut, 2008, c. I, ss. 115-116 (no: 1514); a. mlf., *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin min Keşfi’z-Zünûn*, (Keşfi’z-Zünûn’la birlikte) I-VII, Beyrut, 2008, c. I, s.86. (no: 646). Bu kaside, Yusuf el-Fâsî tarafından şerh edilmiştir.

¹⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 45.

kendisini ziyaret etmeye bir türlü gidemeyince Muhammed el-Bûzîdî, İbn Acîbe'ye gider ve ona vird telkîn eder. Böylece müellifimizin tarikata intisabı tamamlanmış olur.

İbn Acîbe vird vazifesini aldıktan sonra mürşidine: “İşte önünüzdeyim, size teslim oldum, beni istediğiniz gibi terbiye edin” diyerek tam teslîmiyetini gösterir. Bu sözü üzerine Muhammed el-Bûzîdî, orada olanlara “Sîdî Ahmed [İbn Acîbe] zühd, vera‘, tevekkül, sabır, hilim, rızâ, teslîmiyet, şefkat, rahmet, cömertlik ve kerem ile muttasıftır” diyerek sûfimize övgüde bulunur. İbn Acîbe sayılan on iki makamı kasederek: “Efendim! Bu saydıklarınız, bütün makamlarıyla tasavvuftur” dediğinde Şeyh Bûzîdî: “Bunlar zâhirî tasavvuftur, inşallah yakında bunların bâtını da öğreneceksin” şeklinde karşılık verir.¹⁸⁶

Sûfimiz daha sonra şeyhini bazen Gumâra'da, bazen de Benî Zervâl kabilesinin yaşadığı kasabada sık sık ziyaret eder. Şeyhine son derece hürmetkâr olan İbn Acîbe ona hizmette kusur etmez, iradesini tam manasıyla ona teslim eder. Öyle ki mürşidi nefis terbiyesi adına neyi emretti ise canı pahasına hepsini yerine getirir.

İbn Acîbe, daha önce, devlet büyükleri dâhil herkes tarafından büyük bir âlim olarak kabul edilen, müderrislik yapan, maddî durumu yerinde olan, sevilen hatta insanların sorunlarına çözüm bulan saygın ve itibarlı bir konumda iken, Şeyh el-Bûzîdî'ye intisap ettikten sonra mürşidinin emriyle eski âdetlerini/alışkanlıklarını terk etmiş, giyim kuşamını değiştirip derviş kıyafetlerini giyerek önceki şöhretinden uzaklaşmaya çalışmış, tadrîsi bırakmış, mal ve mülklerini, hatta zâhirî ilimlerle ilgili kitaplarını dahi satarak şeyhinin evinin inşaatına ve şeyhinin evlilik masraflarına harcamıştır.¹⁸⁷

Şeyhine intisabından hemen sonra kalın ve sert elbiseler giymeye başlayan İbn Acîbe, boynuna büyük bir tespih asma gibi farklı uygulamalarla halkın gözündeki konumunu kaybetmek için çok çaba sarf eder. Mesela şeyhi Muhammed el-Bûzîdî'den vird vazifesi alınca kaba bir elbise giyer. Tıtvân'a bu elbiseyle yanındaki dervişlerle zikrederek girer. İnsanlar onların bu hâline hayretle bakarlar.

¹⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 45-46.

¹⁸⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 47.

İbn Acîbe utancından terlemeye başlar. Nefsi bu hâline içeriden bütün gücüyle haykırıp isyan etmektedir. Zira bu durum âdetleri/alışkanlıkları terk etme açısından nefsin gördüğü ilk uygulamadır. Daha sonra İbn Acîbe, nefsini terbiye etmek için bu kaba elbiseyi günlerce giyer. Ayrıca bir de boynuna kalın bir tespih takıp eve gelince, ev halkı İbn Acîbe’yi bu tavrından vazgeçirmek için çok uğraşır, ancak ondaki kararlılığı görünce bırakırlar. Onun bu hâline bütün Tıtvân halkı çok üzülür.¹⁸⁸

Bütün bunlara rağmen insanların kendisini terk etmediğini belirten müellifimiz onların elinden kurtulmak için bir müddet sonra da şeyhinden yamalı elbise giyme konusunda izin istemiş, izni alınca da artık yamalı elbiseler giymeye başlamıştır. İbn Acîbe’yi bu şekilde görenler, ondan uzaklaşmaya başlamışlar ve insanların kendisinden uzaklaşmaları onu çok memnun etmiştir.¹⁸⁹

Şöhret afetinden kurtulduktan sonra Şeyh el-Bûzîdî İbn Acîbe’ye bir mektup yazarak bütün malını mülkünü tasadduk edip sadece ailesinin ve etrafındaki dervişlerin muhtaç olduğu birkaç günlük yiyecek bırakmasını tavsiye eder, o da harfiyen bu tavsiyeyi yerine getirir. Bir başka mektubunda da müridlerine hizmet etmesini, sabun satın alarak onların çamaşırlarını yıkamasını ve evinde onlara yemek yedirmesini tavsiye eder. İbn Acîbe, bu tavsiyeleri yerine getirme hususunda da hiç kusur etmez. Nihâyet Şeyh Bûzîdî İbn Acîbe’den çarşılarda ve cami önlerinde halktan bir şeyler dilenmesini ister. Bir zamanlar müreffeh bir hayat yaşayan meşhur ilim ve makam sahibi olan İbn Acîbe’ye dilencilik yapmak ölümden daha ağır gelir. Bunu *el-Fehrese*’sinde şöyle anlatmaktadır:

Gördüm ki dünyada bana dilenmekten daha zor ve acı veren bir şey olmadı.[...] Dilenmek için çarşıya gider, oralarda dolaşır ve utancımdan dilenemedim. Dilencilik yapan dervişlere gıpta ile bakardım. Kaç kez, dilenmektense ölmeyi arzu ettim. Nihayet bir cuma günü bunu yerine getireceğime dair kendi kendime yemin ettim. İmam selam verdikten sonra dışarı çıkıp cami önündeki yaşlı dilenci kadınlar, körler ve dervişler arasında elimi açıp dilencilik yapmaya başladım. Beni bu hâlde gören insanlar utançlarından yüzlerini kapatarak yanımdan geçiyorlardı. Birkaç kez onlarla oturarak dilendim. [...] Zamanla

¹⁸⁸ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 53-54.

¹⁸⁹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 54.

Tıtvân'daki bütün camileri dilenmek için dolaşım. Daha sonra çarşı pazarlarda dilendim.¹⁹⁰

İbn Acîbe, Tıtvân'da kaldığı süre boyunca her gün ikindi namazından sonra dilenciligi bir vird olarak yaptığını nakletmektedir.¹⁹¹

Müellif, dilencilik yapmak suretiyle nefsini tezkiye konusunda başarılı olunca şeyhi onu sokakları üç-dört kez süpürmekle ve çöpleri omuzuna alarak taşımakla görevlendirir. Bu emri de samimiyetle yerine getirir. Öyle ki, bazı kış günlerinde çöp torbasından sızan pis sular İbn Acîbe'nin sırtını kirlettiği hâlde bundan rahatsızlık duymaz. Yine şeyhinin emriyle saygın insanlar için zül sayılan merkebe binerek çarşığı baştan sona beş kez dolanmaktan çekinmemiştir. Şeyhinin başka bir emri de keşkül taşıyarak dolaşmasıdır. Bu emrin kendisi için en kolay olduğunu söyler. İbn Acîbe, nefsini terbiye hususunda bazen şeyhinin emretmediği işleri bile yapmıştır. O Mevlây el-Arabî'nin sakalık yaptığını duyduğunda onun hâline uymak için sokaklarda bir ara sakalık da yapmıştır. İbn Acîbe, bütün bu zor amelleri nefsini öldürmek maksadıyla yaptığını belirtir. Bu sebeple de dünya malı peşinde koşuyor zannetsinler diye özellikle kendisini tenkid edenlerin önünde yahut kendisine çok hürmet eden insanların gözünden düşmek, onlar nezdinde sıradan bir insan görüntüsü vermek için yaptığını söyler.¹⁹²

Dolayısıyla İbn Acîbe, kendisinden yaklaşık yedi asır önce yaşamış olan Gazzâlî'nin manevî seyrini gerçekleştirmek için takip ettiği halvet yönteminin tam tersi bir tarz izlemek suretiyle toplum içerisinde yaşayarak (celvet) seyr u sülûkunu gerçekleştirmiştir. Böylece kalben ve zihnen halktan ayrı kalarak kendini Allah ile birlikte hissetmekle yaşanabileceğini, başka bir deyişle, toplum içinde yaşamının kalben ve ruhen Hak ile birlikte olmaya engel teşkil etmediğini göstermiştir.

Hulâsa İbn Acîbe'nin başarıyla tamamladığı bu nefis mücâhedesi, seyr u sülûk yolculuğu ve mürşidine yaptığı hizmetin ancak samimi ve ihlâslı insanların yapabileceği bir vazife olduğu açıktır. O, bu ihlâsı ve gayreti sebebiyle çok kısa

¹⁹⁰ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 54.

¹⁹¹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 54.

¹⁹² İbn Acîbe, *el-Fehrese* ss. 53-55.

zamanda nefis terbiyesinin neticelerini elde etmiş, mârifet nurları kalbinde parlamaya başlamış, büyük bir manevî fethe ve ilahi yardıma nail olmuştur.

2. Tasavvufî Faaliyetleri ve Hapsedilmesi

İbn Acîbe'nin tarikata intisabından sonra mürşidi Muhammed el-Bûzîdî'yi sık sık ziyaret ettiğini ve çeşitli sıkıntılar çektiğini daha önce ifade etmiştik. Bu zor imtihanları geçtikten sonra çok geçmeden mürşidi el-Bûzîdî tarafından irşad icâzeti verilmiş, böylece şeyhinin izniyle 1214/1799 yılında kendisi ve bir grup müridiyle birlikte köy, belde, şehir ayırmadan geniş bir coğrafyayı dolaşarak Derkâviyye tarikatını yaymaya çalışmıştır. Tanca şehri ile Encera arasındaki birçok köy ve kasabada artık İbn Acîbe'nin müridleri çoğalmış ve buralarda söz konusu tarikata ait çeşitli zâviyeler tesis edilmiştir.

İbn Acîbe'nin ziyaret ettiği kabileler arasında Şât, Encera ve Benî Sa'd gibi kabileler vardır. Ayrıca Tanca, Sebte, Asîle, Araiş, Sila ve Ribat'ta Derkâviyye tarikatını anlatmak için mahalle mahalle gezmiştir. Ona olan teveccüh öyle artmış ki, çeşitli devlet görevlileri ve askerlerden bile kendisine intisap etmek isteyenler olmuştur. Öte yandan İbn Acîbe'nin ve müridlerinin hoş görülmediği, taşlanıp kovulduğu, hatta camilerine bile girmeye müsaade edilmediği köyler de çıkmıştır. Mesela Tıtvân civarında Zercun vadisi bölgesinde taşlanmış, Beni Sâlim bölgesinde ise herkes onlardan kaçmış, sadece bir kişi davetine icabet etmiştir.¹⁹³ Tanca Emiri'ni ziyarete gittiklerinde yöre halkı onları hoş karşılamamış, geceleme için gittikleri mescidin bütün kilim ve hasırları toplanmış, toprak üzerinde uyumalarına neden olmuşlardı.¹⁹⁴ Fakat bütün bu sıkıntılar ancak onun bu yolda azmini kuvvetlendirmiş, manevi mertebesini yükseltmiş, şan ve şerefini artırmış, her çileyi mârifet meyvesine çevirmiştir.¹⁹⁵

İbn Acîbe, Derkâviyye tarikatını, yaymaya çalışmış ve bunda da büyük ölçüde muvaffak olmuştur. Tanca şehri ile Encera arasındaki birçok köy ve kasabada

¹⁹³ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 49-52; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 167-169.

¹⁹⁴ İbn Acîbe, *el-Fehrese* s. 51.

¹⁹⁵ Derin, *Kur'ân-ı Kerim'de Seyr u Sülûk*, s. 34.

artık İbn Acîbe'nin müridlerinin sayısı artmıştır. Dolayısıyla şöhreti artınca, zamanın yönetimi tarafından takibe alınmıştır. Ayrıca yamalı elbise giymek, boynunda uzun tesbih taşımak ve yollarda toplu cehri zikir yapmak gibi bazı uygulamalar bir kısım âlimler ve halk tarafından hoş karşılanmamış bidatçılıkla suçlanmıştır. Hatta İbn Acîbe'nin müridlerinin çoğalmasında bazılarının kendisini kıskanmalarına da neden olmuştur. Özellikle de müellifimizin, ismini zikretmediği Vezanlı birisi¹⁹⁶ İbn Acîbe aleyhinde gizli bir propaganda başlatmış, onun aleyhinde yalan-yanlış deliller toplamaya çalışmış ve onu şehrin yöneticilerine şikâyet etmiştir.¹⁹⁷ Hatta bir şahıs, İbn Acîbe'nin kardeşi Muhammed el-Hâşimî'ye iftira atmış, onun kendisi evde yok iken evine gelip hanımına vird telkin ettiğini ve gizlice tarikata soktuğunu iddia etmiştir.¹⁹⁸ Bundan dolayı kardeşi tutuklanıp hapse atılmıştır. Müellifimiz, kardeşinin tutuklandığını duyunca hadisenin şuyû bulduğu Encera şehrine hareket etmiş, onu tutuklanmaktan kurtaramayınca valiye kardeşini yalnız bırakmayacağını söyleyerek onunla birlikte kendisi de hapse girmiştir. Daha sonra da Tıtvân'daki bütün Derkâvî dervişleri tutuklanarak hapsedilmiştir.¹⁹⁹ Hatta İbn Acîbe'nin anlattığına göre kendilerini hapiste iken ziyarete gelen aralarında fakîh Ahmed el-Kûhin²⁰⁰'in ve Mevlây el-Arabi ed-Derkâvî'nin önde gelen müridi olan el-Mekkûdî'nin de bulunduğu dervişler de hapsedilmiştir. Bu hadiseyi el-Mekkûdî, İbn Acîbe ve müridlerinin yaşadığı sıkıntıları, hapsedilmelerini ve muhâkemeye çekilmelerini bizzat olayların şahidi olarak aktarmakta ve olup bitenler hakkında birinci elden aktararak önemli bilgiler vermektedir.²⁰¹ El-Mekkûdî, hapishaneye girdiklerinde İbn Acîbe ve müridlerinin darbedilmiş olduklarından bahseder.²⁰² Onun anlattıklarına göre bölgedeki diğer Derkâvîler gibi İbn Acîbe ve müridlerinin bidatçılıkla suçlanmalarının en önemli sebebi, yamalı elbise giymeleri ve dilencilik

¹⁹⁶ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 57.

¹⁹⁷ Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 106.

¹⁹⁸ Julian Baldick, *Mistik İslam: Sufizme Giriş*, çev. Yusuf Said Müftüoğlu. Birey Yay., İstanbul 2002, s. 215.

¹⁹⁹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 57.

²⁰⁰ Tam adı Ahmed b. Muhammed el-Kûhin'dir. *İmdâdu Zevî'l-İsti'dâd* müellifi Abdulkâdir b. Ahmed el-Kûhin'in (ö. 1254/1838) babasıdır (Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 57, dipnot).

²⁰¹ Muhammed b. Muhammed el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve't-Tibyân*, thk. Dr. Abdulmecîd el-Bûkârî, Tıtvân 2008, ss. 51-60.

²⁰² el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve't-Tibyân*, s. 52.

yapmalarıdır.²⁰³ Ayrıca o, sûfilerde görülen kalın, kaba ve yamalı elbise giymek, pazarlarda dilenmek, boyunlarında uzun tesbihle dolaşmak ve topluca açık zikir yapmak gibi uygulamaları Kur'an ve sünnetten delil getirerek savunur.²⁰⁴

İbn Acîbe ve arkadaşları, hapiste üç gün kalmışlar, o üç günü nasıl geçirdiklerini kendisi şöyle anlatır:

Allah'a and olsun ki, ömrümde bu üç günden daha güzel bir zaman yaşamadım. Zira hapishane âdeta zaviyeye dönmüştü. Herkes Allah'ı zikretmeye başladı. Hapishanenin kapısı içerdeki ve dışarıdakilere açıldı. Hapis ehlini müthiş bir bast hâli kapladı, (biz) onlarla beraber iken bütün dertlerini unuttular. Hatta dört veya beş mahkûma vird dersi verdim. Dışarıdan çeşitli yiyecekler geliyordu, mahkûmlar da bizimle beraber bayram etti.²⁰⁵

Hapiste geçen üç günden sonra Tıtvân valisi Sırrîdî,²⁰⁶ şehrin önde gelen büyüklerini ve âlimleri çağırarak onların huzurunda İbn Acîbe'den Derkâvîlerin yaptıkları uygulamalardan ve tarikat faaliyetlerinden uzak duracağına dair zorla söz almak ister. İbn Acîbe de kalben değil ama lisânen bu yoldan döneceğine dair söz verir ve sadece kardeşi ile kendisi hapisten çıkarılır.²⁰⁷ Ayrıca vali Sırrîdî, hapiste bulunanlardan en fakîhi olduğu için el-Kûhin'i çağırarak Muhammed İbn Ali el-Verzîzî (ö. 1214/1800), Muhammed İbn el-Hasen el-Cenevî (ö. 1214/1800), Muhammed İbnü's-Sâdık (ö. 1234/1724), Abdulcelil el-Bakkâl (ö. 1219/1804) ve Ahmed er-Reşâ (ö. 1210/1795) ve Ali b. Reysûn (ö. 1229/1813)²⁰⁸ gibi bazı âlimlerle fikirlerini tartışmasını ister. Şayet galip gelirse hapisten çıkarılacağını söyler. Tartışma uzun sürer ve neticede el-Kûhin'e karşı dürüst davranılmayarak haksız bulunur ve diğer müridlerle birlikte birkaç gün daha hapiste bekletilir.²⁰⁹ el-Mekkûdî, Ramazan ayında olduklarından kendilerinin oruçlu ve uzun yoldan geldikleri için de çok yorgun olmalarına rağmen hapiste kendilerine çok kötü davranıldığını, sürekli

²⁰³ el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve 't-Tibyân*, s. 54.

²⁰⁴ el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve 't-Tibyân*, s. 49.

²⁰⁵ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 57.

²⁰⁶ Hakkında bilgi için bkz. Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. III, s. 203.

²⁰⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 57.

²⁰⁸ Tam adı Ali b. Muhammed b. Ali b. Reysûn'dur. Tıtvân'ın önde gelen âlim ve mutasavvıflarındandır. Geniş bilgi için bkz. Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. III, s. 203; c. VI, s. 261.

²⁰⁹ el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve 't-Tibyân*, ss. 55-57; Abdulmecid Suğayr, *İşkâliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, c. I, ss. 186-188.

aşağılayıcı sözlere maruz kaldıklarını anlatmakta ve bu durumdan haberdar olan o kadar fakîhin, kendilerine nasıl bu kadar acımasızca davrandıklarını anlayamadığını üzümlere ifade etmektedir.²¹⁰

İbn Acîbe bu hapsedilme hadisesinden sonra 1210/1795 yılında Tıtvân'dan ayrılmak zorunda kalır ve Benî Sa'd kabilesinin yaşadığı kasabaya gelir. Zira Tıtvân'daki zâviyesi kapatılır. Şayet tarikat faaliyetlerinden uzak durmazsa tekrar hapse atılacağı söylenir. Kendisi Tıtvân'ı terketmek zorunda kalır. Benî Sa'd kabilesine gider orada bir müddet kaldıktan sonra Encera kasabasına gelir. Fas ehli, İbn Acîbe ve müridlerine yapılan bu yanlışlıkları duyunca Tıtvânlılara kızarlar. Hatta tarihçi ve edebiyatçı Süleyman el-Havvât (ö. 1231/1816) İbn Acîbe'nin muhâlifisi olan ve kardeşiyle birlikte hapse atılmasına sebep olan Reysûn ailesini özellikle de Ali b. Reysûn'u (ö. 1229/1813) tenkid eden uzunca bir şiir yazar.²¹¹

G. Tarikatı, Şeyhleri ve Silsilesi

1. Tarikatı: Derkâviyye

Şâzilî tarikatının farklı kolları Mağrib'in toplumsal ve siyasi yaşantısı üzerinde kuşatıcı tesir icrâ etmiştir. Kuzey Afrika insanının dinî tasavvurunu şekillendiren en gözde, güçlü ve etkili tasavvufî hareketlerden birinin de Şâziliyye ekolünün Derkâviyye kolu olduğu bilinen bir husustur. Derkâviyye, Şeyh Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî'nin kurduğu Şâziliyye tarikatının Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'ye nispet edilen koludur. XVIII. yüzyılın sonlarıyla XIX. yüzyılın başlarında Fas ve Cezair'de yaygınlık kazanmış bu tarikatın ilk kurucusu, bir İdrisî şerif olan Ali b. Abdurrahman el-Cemel²¹² el-Umrânî'dir.²¹³ Kendisine “Cemel” (deve) lakabı verilmesi ve bu lakapla tanınması, küçüklüğünde çok güçlü olmasından kaynaklanır. Bir gün Fas sokaklarında dolaşırken bir deve yavrusunun yolun ortasında uyduğunu görür. Deve yavrusunu kaldırıp yolun kenarına koyar. Onun bu yaptığını gören bazı

²¹⁰ el-Mekkûdî, *el-İrşâd ve't-Tibyân*, s. 55; Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 108.

²¹¹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 59-60.

²¹² Muhammed el-Celyend, “Derkâviyye”, *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, s. 179. Mahmut Ay'ın da tespit ettiği gibi *DİA*'daki “Derkâviyye” maddesinde Ali el-Cemel yerine yanlışlıkla “Ali el-Cemâl” yazılmıştır (Bkz. Muhammed el-Celyend, “Derkâviyye”, *DİA*, c. IX, s. 179). Yiğit de aynı hatayı tekrarlamıştır (Bkz. Yiğit, “Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, c. IX, s. 495).

²¹³ Güven, *Ebû'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, s. 341.

kimseler, “İşte gerçek deve budur.” derler. Bunun üzerine Ali el-Umrânî “Cemel” lakabıyla anılır olmuştur.²¹⁴ Kettânî, *Selvetü'l-Enfâs* isimli eserinde, Ali b. el-Cemel'in (ö. 1194/1780) hayatını üç merhalede anlatır.²¹⁵ O hayatının gençlik yıllarında siyasetle uğraştı. Fas sultanı Mevlây İsmâil'in vefatından sonra oğlu Sultan Muhammed'in hizmetine girdi. Sultanın İdrisî şeriflere kötü muamele etmesi üzerine siyaseti terk ederek Tunus'a gitti. Orada âlim ve sûfilerle tanıştı. Şeyh Ebû Abdullah Cessûs'un öğrencisi oldu. Daha sonra Şazilî şeyhlerinden Sîdî el-Arabî b. Ahmed el-Fâsî'ye intisap etti. On altı yıl hizmetinde bulunduğu şeyhinin ölümü üzerine onun yerine geçti.²¹⁶ Fas'ta bir zâviye yaptırarak burada mürşitlik yaptı.²¹⁷ Ali b. el-Cemel'in *Nasîhatü'l-Mürîd fî Tarîki Ehli's-Sülûk ve't-Tecrid*²¹⁸ isimli eseri bulunmaktadır. Büyük bir fakîh olarak kabul edilen²¹⁹ el-Cemel'in en meşhur yönü kendisinde *sahv* ve *sekr* hâli sürekli olan, ikisini bir arada toplayan ve her iki hâlde de oldukça güçlü olmasıdır.²²⁰ Yüz yılı aşkın bir hayat sürdükten sonra 1194 veya 1199/1780 veya 1785'de vefat eden Ali b. el-Cemel'in en meşhur halifesi tarikata adını veren Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'dir.²²¹

Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî, Şeyh Ali el-Cemel ile 1182/1768'de tanışmış ve şeyhinin vefatına kadar on altı yıl onun sohbetine devam etmiştir. Mürşidinin vefatından sonra tarikatın başına geçince kısa sürede şöhreti her tarafa yayılmış ve müridleri büyük bir artış göstermiştir.²²² Tarikata ait ilk tekke bizzat Şeyh ed-Derkâvî tarafından Bû Berîd bölgesinde kurulmuştur. Tekkelerin yerleri tespit edilirken devlet merkezine uzak olan bölgelerin seçilmesine özellikle dikkat

²¹⁴ el-Arabî ed-Derkâvî, *Mecmûatu Resâili Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd, Abu Dabî 1999, s. 61.

²¹⁵ Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Selvetü'l-Enfâs*, c. I, ss. 358-359.

²¹⁶ Ahmed Bûkârî, *el-İhyâ ve't-Tecridü's-Süfî fî'l-Mağrib*, Menşûrâtu Vezâratî'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, el-Memleketü'l-Mağribiyye 2006, c. I, s. 80.

²¹⁷ Ali b. Cemel hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Selvetü'l-Enfâs*, c. I, s. 358; el-Muaskerî, *Kenzu'l-Esrâr*, ss. 31-32; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 141.

²¹⁸ Bu eser matbudur. Bkz. Ali b. Abdurrahman Muhammed Umrani Cemel, *Nasîhatü'l-Mürîd fî Tarîki ehli's-Sülûk ve't-Tecrid* = *el-Yevakitü'l-Hisan fî Tasrifî Meani'l-İnsan*. thk. Asım İbrâhim el-Keyyali el-Hüseyni, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

²¹⁹ Ali b. el-Cemel, *Nasîhatü'l-Mürîd fî Tarîki ehli's-Sülûk ve't-Tecrid*, s. 10.

²²⁰ Bkz. el-Arabî, *Mecmûatu Resâili Mevlây el-Arabî*, s. 62.

²²¹ Muhammed el-Celyend, “Derkâviyye”, *DİA*, c. IX, s. 179; ayrıca bkz. Bûkârî, *el-İhyâ ve't-Tecrid*, c. I, ss. 80-83.

²²² Bûkârî, *el-İhyâ ve't-Tecrid*, c. I, ss. 80-81.

edilmiştir.²²³ Derkâviyye tarikatı Mağrib bölgesinin fikrî, dinî ve ictimâî, hatta siyasî tarihinde önemli bir rol oynamıştır.²²⁴ Şeyh ed-Derkâvî, Şâzilî tarikatına sonradan sokulmuş muhtelif batıl görüşleri ıslah etmiştir.²²⁵ Şeyh ed-Derkâvî'nin başlangıçta Fas Sultanı Süleyman el-Mevla ile arası iyi olmasına rağmen tarikatı hızla gelişerek Fas sarayında bile yaygınlık kazanınca sultanın tavrı değişmiş ve şeyh tutuklanmıştır. Derkâvîler Osmanlı hâkimiyetine karşı olumsuz tavır alıp Türk beyleriyle mücadeleye girişmişler, aynı tavrı Fransız işgalinden sonra Fransızlara karşı da göstermişlerdir.²²⁶

Derkâvî tarikatı, bazen *neo Sufizm* etiketi ile ilişkilendirilir. Oysa bu tarikat teoriden daha çok amelî pratiklerle uğraşmaktadır.²²⁷ Derkâviyye'nin belli başlı ana ilkeleri şunlardır: 1. Kitab ve Sünnete ittibâ edip her durumda bidatlardan kaçınmak. 2. Nefis ile mücâhede etmek. 3. Tedbîr ve ihtiyârı terk etmek. 4. [Kerâmet, manevî yüksek hâller ve ameller gibi] iddialardan uzak durmak. 5. Gece ve gündüz Allah'ı çokça zikretmek.²²⁸ Tarikatın alâmetleri ise şunlardır: 1. Yamalı elbise giymek, 2. Dilenmek, 3. Çıplak ayakla yürümek, 4. Boyna tesbih asmak, 5. Asa kullanmak.²²⁹

Derkâviyye tarikatında, Mevlây el-Arabî'nin 'bağımsız' şeyhler dediği müridlerinden Muhammed el-Bûzidî ve el-Bûzidî'nin müridi olan müellifimiz İbn Acîbe, önemli bir yere sahiptir.²³⁰ İbn Acîbe, Derkâviyye'nin Mevlây el-Arabî dâhil üçüncü şeyhi sayılmaktadır. İbn Acîbe yazdığı eserleriyle Derkâviyye'nin resmi dili olmuştur.²³¹

Mevlây el-Arabî'nin barışçılığı ve bu dünyaya mahsus meselelere müdahil olmaktan uzak durmayı vugulamış olmasına karşın, Tasavvufî dirilişle ilgili etkili sohbetleri, Bûzîdiyye ve Aleviyye gibi bir dizi yeni şubelerin doğmasına neden

²²³ Güven, *Ebû'l-Hasan Şâzilî ve Şâzilîyye*, s. 342.

²²⁴ Bûkârî, *el-İhyâ ve't-Tecdîd*, c. I, s. 160.

²²⁵ Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: a Short History*, E.J. Brill, Leiden, 2000, s. 248.

²²⁶ Bkz. el-Celyend, "Derkâviyye", *DİA*, c. IX, s. 179.

²²⁷ Julian Baldick, *Mystical Islam: an Introduction to Sufism*, I.B. Tauris, London 1989, s. 141.

²²⁸ Bûkârî, *el-İhyâ ve't-Tecdîd*, c. I, ss. 90-93.

²²⁹ Bûkârî, *el-İhyâ ve't-Tecdîd*, c. I, s. 89.

²³⁰ Bkz. el-Arabî Derkâvî, *Bir Mürşidin Mektupları*, trc. İbrahim Kalın, s. 8.

²³¹ Bûkârî, *el-İhyâ ve't-Tecdîd*, c. I, ss. 162-165.

olmuştur.²³² Mevlây el-Arabî'nin ölümünden sonra oğlu Mevlây et-Tayyip ed-Derkâvî halefi oldu.²³³ Zamanla Derkâviyye'den birçok kol doğmuştur. Bunlardan başlıcaları Bûzîdiyye, Bedeviyye, Gummâriyye, Harrâkiyye, Kettâniyye, Bû Azzâviyye, Mehâciyye, Aleviyye ve Medeniyyedir. Hicaz'da yaygınlık kazanan bu son kol, Rahmâniyye ve Yeşrûtiyye adlı iki şubeye ayrılmıştır. Derkâviyye tarikatı günümüzde özellikle Aleviyye kolu vasıtasıyla faaliyetlerini sürdürmekte olup bu kolun Avrupa'da da birçok mensubu bulunmaktadır.²³⁴

Derkâviyye Türkiye'de müesseseleşmiş tarikat olarak pek yaygın olmasa da entelektüel dünyada oldukça etkindir. Nitekim Mustafa Kara, XIX. yüzyılda ortaya çıkıp bölgemizi yakından ilgilendiren ve bugün de tesirleri devam eden üç önemli koldan biri (diğerleri Melâmiyye ve Hâlidiyye) olarak zikrettiği Derkâviyye hakkında: “Ebû Hâmid ed-Derkâvî tarafından kurulan Derkâviyye, Şâziliyye'nin bir kolu olup son yüzyılın en meşhur tasavvufî ekollerinden biridir. II. Abdulhamit'in İstanbul'a davet ettiği Şeyh Zâfir Medenî'nin de mensup olduğu bu ekol Avrupa'daki ihtida olaylarında bir hayli etkindir” der ve şunları ekler: “R. Guénon (Abdolvahid Yahya), Ian Dallas (Abdulkadir es-Sûfi), Martin Lings (Ebû Bekir Sirâcuddin) başta olmak üzere birçok Batılı'nın kaleme aldığı eserlerin Türkçe'ye tercüme edilmesi, Şâzili kültürünü bir başka yoldan insanımıza ulaştırmıştır.”²³⁵

2. Şeyhleri

İbn Acîbe'nin kendileriyle tanıştığı ve terbiyelerine girdiği iki mürşidini kısaca tanıtmak istiyoruz.

²³² Alexander Knysh, *Islamic mysticism*, s. 248; trc. İhsan Durdu, *Tasavvuf Tarihi*, Ufuk Yay., İstanbul, 2011, s. 234.

²³³ Bkz. el-Arabi Derkâvî, *Bir Mürşidin Mektupları*, s. 8.

²³⁴ Bkz. el-Celyend, “Derkâviyye”, *DİA*, c. IX, s. 179.

²³⁵ Kara, “Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış”, *İslâmiyât*, c. II, sy. 3, 1999, s. 72; Derkâviyye hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed el-Celyend, *Derkâviyye*, *DİA*, c. IX, s. 179; Selâvî, *el-İstiksâ*, c. IV, s. 140, Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Selvetu'l-Enfâs*, Fas, c. I, s. 176, 267, 358, J.S. Trimmingham, *The Sûfi Orders in Islam*, Oxford, 1971, ss. 111-133; R. L. Tourneau, *Darkâwa*, *EI*, c. II, s. 160; Ahmed Bükârî, *el-İhyâ ve't-Teccidu's-Sûfi fi'l-Mağrib*, el-Memleketu'l-Mağribiyye, Menşûrâtu Vezâratı'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2006, c. I, ss. 75-155; Mustafa Sâlim Güven, *Ebû'l-Hasan Şâzili ve Şâziliyye*, ss. 341-343.

1. Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî el-Hasenî (ö.1239/1823). Tam adı, el-Arabî b. Ahmed b. Hüseyin b. Ali Muhammed b. Yusuf b. Ahmed el-Hasenî el-İdrisî ez-Zervâlî'dir.²³⁶ Ebû Derka lakabına sahip dedesi Muhammed b. Yusuf'a nisbetle Derkâvî adıyla meşhur olmuştur.

Şeyh Derkâvî, 1150/1738'de Mağrib'in kuzeyinde yerleşik Beni Zervâl kabilesinde doğmuş. Fas'ta ilimle meşgul olmuştur. Şâzilî tarikatını Mevlây et-Tayyib b. Muhammed el-Yemlâhî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Risyûn, el-Arabî el-Bakkâl ve Ali el-Umrânî el-Cemel gibi Şâzilî şeyhlerinden almıştır. Şeyhleri arasında en çok istifâde ettiği zat Ali b. Abdurrahman el-Umrânî el-Cemel'dir. (ö. 1194/1780)²³⁷ Derkâvî, Şeyh Ali el-Cemel ile 1182/1768'de tanışmış ve şeyhinin vefatına kadar onun sohbetine devam etmiştir. Mürşidinin vefatından sonra tarikatın başına geçince kısa sürede şöhreti her tarafa yayılmış ve müridleri büyük bir artış göstermiştir. Bundan dolayı Şâzilî tarikatının Derkâviyye kolu, Şeyh Derkâvî'ye nispetle bu adı almıştır. Ayrıca Derkâvî, tarikat adap ve erkanını tarif ve tesbit ederek müridler arasında birliği sağlamıştır.²³⁸ Onun terbiyesinde çok sayıda şeyh yetişmiştir.

Şeyh Derkâvî, dönemindeki tasavvufî düşünce ve ekolleri tecdid ve ıslâh etmeye gayret etmiştir.²³⁹ Şâziliyye tarikatının kurucusu kabul edilen Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî, tasavvufî öğretilerinde güzel giyinmeyi, güzel şeyler yemeyi ve güzel bineklere binmeyi tavsiye ediyor ve müridi Ebû'l-Abbas el-Mürsî'ye "Allah'ı bil de, nasıl olursan ol!" diyordu.²⁴⁰ Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî'nin şükrü artırmak amacıyla dünya nimetlerinden istifâde edilmesini tavsiye etmesi dolayısıyla, zamanla kendilerini Şâzilî kabul eden bazı menfaatperest ve istismarcı şahıslar, bu meseleyi kötüye kullanıp hakikat bezirgânlığı yaparak tarikatı menfaat kapısına çevirmişlerdi. Şeyh Derkâvî de kendi bölgesinde bu tür insanlara karşı ciddi mücadeleler vermiş ve

²³⁶ Bûkârî, *el-İhyâ ve't-Tecdîd*, c. I, s. 85.

²³⁷ Ali b. Cemel hakkında Detaylı bilgi için bkz. Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Selvetü'l-Enfâs*, c. I, s. 358; el-Muaskerî, *Kenzu'l-Esrâr*, s. 31-32; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 141.

²³⁸ Bkz. el-Celyend, *Derkâviyye*, *DİA*, c. IX, s. 179

²³⁹ Alexander Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 248.

²⁴⁰ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 143; Abdülhâlim Mahmud, *el-Medresetü's-Şâzeliyye el-Hadîse ve İmâmuhâ Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî*, Kahire, ts. s. 52. (Türkçe tercümesi için bkz. Abdülhâlim Mahmud, *Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî*, çev. Süleyman Çelik, İstanbul, 1996, s. 46).

tarikatin çıkar amaçlı kullanılmasına engel olmaya çalışmıştır. Bu sebeptendir ki, Şâzilî tarikatının o zamana kadarki uygulamalarından farklı olarak aşırı zühd yolunu benimsemiş ve müridlerinin de bu yolda yürümelerini istemiştir. Tarikata getirdiği yenilikler arasında yamalı elbise giyinmek, baş açık-yalın ayak yürümek, dilencilik yapmak, uzun bir tesbihi boynuna asmak ve asa kullanmak yer almaktadır.²⁴¹ Derkâvî'nin mektuplarına mukaddime yazan Ahmed b. Hayyat, başı açık ve yalın ayak yürüme, çarşı pazarda dilencilik yapma, necasetten kaçınmakla beraber mezbele yerlerde oturma ve sırtında kırba ile insanlara su dağıtma gibi melâmi davranışların, sâliki insanlardan uzaklaştırsa da Allah'a yakınlaştırdığını ifâde eder. Zira bu türden hareketleri ancak nefesine değer vermeyen ve insanlara karşı riyakârlık yapmayan ihlaslı kimseler yapabilir.²⁴² Nitekim daha önce zikrettiğimiz gibi İbn Acîbe de Derkâvî'nin tarikata getirdiği bu yeniliklerin tamamını hatta fazlasını yerine getirmiştir. Müellifimiz, Mevlây el-Arabî'ye büyük bir saygı duymuş, onun fikirlerini de eserlerinde nakletmiştir.

Bessam Muhammed Bârûd, Şeyh ed-Derkâvî'nin müridlerine yazmış olduğu mektupları bir araya getirilerek *Mecmûatu Resâili Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî*²⁴³ adıyla neşretmiştir.²⁴⁴ Söz konusu eser, tasavvuf, ahlâk, edep ve kerâmetlerle ilgili birçok kısa risâleden oluşmaktadır. İçindeki her bir konuya "Risâle" ismi verilmiş iki yüz yetmiş iki risâleden oluşur. Eserin, Âsım İbrahim el-Keyyâlî editörlüğünde 2009 yılında Beyrut'ta da baskısı yapılmıştır. İbn İdris el-Kettânî eserin önemi hakkında "Bu zatın risâleleri bir mürid için eserlerin en faydalısı, seyr u sülûkün keyfiyeti hususunda en açıklayıcı olanıdır. Hiçbir sâlik, onları mütalaa etmekten uzak

²⁴¹ Güven, *Ebû'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, ss. 341-343.

²⁴² Bkz. el-Arabî ed-Derkâvî, *Mecmûatu Resâili Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî*, thk. Bessam Muhammed Bârûd, Abu Dabî 1999, ss. 48-49.

²⁴³ el-Arabî ed-Derkâvî, *Mecmûatu Resâili Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî*, thk. Bessam Muhammed Bârûd, Abu Zabî 1999. Bu mektupların 41 tanesi Titus Burckhardt tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. Bu İngilizce çeviriden de İbrahim Kalın tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. (Bkz. el-Arabî ed-Derkâvî, *Bir Mürşidin Mektupları*, İstanbul 1995) Mektupların tamamı daha sonra Türkçe'ye çevrilmiştir. (Bkz. *Şeyh el-Arabî ed-Derkâvî, Bir Mürşidin Mektupları*, çev. Cüneyd Köksal, Burak Sönmez ve Mustafa Adaş, İnsan Yay., İstanbul 2008).

²⁴⁴ el-Arabî ed-Derkâvî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Selvetü'l-Enfâs*, c. I, s. 176; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 140-149; Muhammed el-Celyend, *Derkâviyye*, *DİA*, c. IX, s. 179; R. L. Tournau, "Darkâwa", *El*, c. II, s. 160; Şeyh el-Arabî ed-Derkâvî, *Bir Mürşidin Mektupları*, çev. İbrahim Kalın, s. 7-10 (Martin Lings'in önsözü).

kalamaz” şeklinde ifâde eder.²⁴⁵ Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî 1239/1823’te vefat etmiş ve Bû Berîh’deki zaviyesine defnedilmiştir. Vefatından sonra yerine oğlu Mevlây et-Tayyib ed-Derkâvî geçmiştir.²⁴⁶

2. Muhammed el-Bûzîdî: (ö. 1229/1814). Tam adı Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî el-Hasenî’dir. Mağrib’in kuzeyinde bulunan Gumâra’daki Benî Selmân kabilesinin yaşadığı topraklarda doğmuş ve yetişmiştir. Çocuk yaşlarda Kur’an okumayı iyice öğrendikten sonra uzlete çekilerek kendisini tamamen ibâdete vermiştir.²⁴⁷ Genç yaşlardayken Tanca’da Sîdî Kasım b. Mevlânâ İdris’in yanında bir müddet kaldıktan sonra Sîdî Kâsım’ın kendisine Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî’yle tanışıp manevî eğitimine onun yanında devam ettirmesini tavsiye etmesi üzerine Fas’a giderek Şeyh ed-Derkâvî’ye intisap etmiştir. Derkâvî’nin en yakın tâbiilerinden biri olarak kabul edilir.²⁴⁸ Yaklaşık on altı sene şeyhinin hizmetinde bulunmuş ve ondan manen istifâde etmiştir. Manevî eğitimini tamamladıktan sonra Şeyh ed-Derkâvî kendisine irşâd ve terbiye için icâzet vermiştir. Muhammed el-Bûzîdî icâzet aldıktan sonra Benî Selmân kabilesine dönerek o bölgenin halkını irşâd etme vazifesini yerine getirmiş birçok kişinin yetişmesini üstlenmiştir. Tarikatta yüksek makamlara çıkması sebebiyle şeyhi ed-Derkâvî tarafından çeşitli övgülere mazhar olan el-Bûzîdî, Şeyh ed-Derkâvî’nin en itibarlı müridi ve hâlifesi olmuştur.²⁴⁹ Şeyh Derkâvî, kendisi için “Hayatımda da ölümümde de hâlifem odur” demiştir.²⁵⁰ Başta İbn Acîbe olmak üzere pek çok kimsenin kemâline vesile olmuştur. Martin Lings’in de belirttiği gibi Mevlây el-Arabî’nin “bağımsız şeyhler” dediği müridlerinden halife tayin edilmesine rağmen ed-Derkâvî’den önce vefat eden Mevlây Muhammed el-Bûzîdî’dir.²⁵¹ Ancak el-Bûzîdî, şeyhi Derkâvî’den önce vefat ettiği için onun yerine

²⁴⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, çev. Dilaver Selvi, c. I, s. 88.

²⁴⁶ Bkz. el-Arabî Derkâvî, *Bir Mürşidin Mektupları*, trc. İbrahim Kalın, s. 8.

²⁴⁷ Abdullah b. Abdulkadir et-Telîdî, *el-Mutrib bi Meşâhîri Evliyâi Mağrib*, Daru’l-Emân, Ribat, 2000, s.216.

²⁴⁸ Ay, *Kur’ân’ın Tasavvufî Yorumu*, s. 118.

²⁴⁹ Telîdî, *el-Mutrib bi Meşâhîri Evliyâi Mağrib*, s. 216.

²⁵⁰ İbn Acîbe, *Şerhu Tâiyyeti’l-Bûzîdî fi’l-Hamrati’l-Ezeliyye*, thk. Sâbit b. Süleyman Abdalbârî, ed-Dâru’l-Beyzâ ts., s. 14.

²⁵¹ Bkz. el-Arabî Derkâvî, *Bir Mürşidin Mektupları*, trc. İbrahim Kalın, s. 8.

geçememiştir. Medrese tahsili görmemiş olan²⁵² ve hatta müridi İbn Acîbe tarafından “Mübteda ve haberi; fâil ve mefûlu bilmeyen bir ümmî” olarak nitelenen²⁵³ Şeyh el-Bûzîdî, müridin şeyhine karşı dikkat etmesi gereken edep kurallarına dair *el-Âdâbu'l-Merdiyye li Sâliki Tarîki's-Sûfiyye* isimli bir eserin yanısıra, tasavvufî konularla alâkalı çeşitli şiirleri de mevcuttur. İbn Acîbe de şeyhinin bu şiirlerini şerhetmiştir.²⁵⁴ Ayrıca İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd* ve özellikle *el-Futuhâtü'l-Îlâhiyye*'de müridin şeyhine karşı edebîyle alâkalı konularda *el-Âdâbu'l-Merdiyye li Sâliki Tarîki's-Sûfiyye*'den²⁵⁵ epeyce istifâde etmiştir. İbn Acîbe, mürşidi hakkında “Şeyhimiz el-Bûzîdî'den hiçbir kitapta görmediğim ilim ve sırlar duydum. Zaman zaman Allah'ın Kitab'ı hakkında işâret ehlinin yolu üzere öyle tefsirler yapardı ki, bunları başka bir kimseden duymak çok zordur”²⁵⁶ der. O, şeyhinin tasavvufla alâkalı bazı görüşlerini ve bazı işârî yorumlarını *el-Bahru'l-Medîd*'de nakletmektedir.²⁵⁷ Şeyh Muhammed el-Bûzîdî, 1229/1814'te Gumâra'da vefat etmiştir.²⁵⁸

Muhammed el-Bûzîdî'nin önemli sözlerinden birisi şudur: “Zâhirî ve bâtinî istikametten daha büyük kerâmet yoktur. Zâhirî kerâmetler, bâtinî istikamet olmadı, sadece zâhirî istikamet esnasında söz konusu olur. Ancak hem zâhirî, hem de bâtinî istikamet oluştuktan sonra sadece manevî kerâmetler olur. Her kim,

²⁵² İbn Acîbe, şeyhi el-Bûzîdî'nin dilinden bu durumu, şöyle nakleder: “Vallahi şimdiye kadar hiçbir âlimin önünde diz çöküp okumadım ve zâhir ilimlerini hiç tahsil etmedim.” (Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, s. 312.)

²⁵³ İbn Acîbe, *Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî*, s. 13.

²⁵⁴ İbn Acîbe, *Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî fi'l-Hamrati'l-Ezeliyye*, thk. Sâbit b. Süleyman Abdulbârî, ed-Dâru'l-Beyzâ ts.

²⁵⁵ *el-Âdâbu'l-Merdiyye* adlı bu eser, önce Bessâm Muhammed Bârûd tarafından tahkik edilmiş 2001 tarihinde Amman'da neşretılmıştir. Daha sonra bu eser el-Bûzîdî'nin Divanı ve Udde b. Tûnus'a ait *Âyâtü'l-Muhibbin fi Makâmâti'l-Ârifîn* adlı eserle birlikte, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2006 tarihinde Beyrut'ta basılmıştır.

²⁵⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, s. 312.

²⁵⁷ Örnekleri için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 45; c. III, s. 78.

²⁵⁸ Mahmut Ay'ın da belirttiği gibi, *DİA*'daki “Bûzîdiyye” maddesinde, Bûzîdiyye'nin kurucusu olarak Muhammed b. Habîb el-Bûzîdî (ö. 1327/1909) gösterilmiştir. (Bkz. “Bûzîdiyye”, *DİA*, c. VI, s. 480). Ancak Bûzîdiyye'nin kurucusu İbn Habîb el-Bûzîdî değil, İbn Ahmed el-Bûzîdî'dir. Her ikisi de Bûzîdî nisbesiyle tanındıkları için isim benzerliğinden dolayı birbirine karıştırılmıştır. İbn Habîb el-Bûzîdî, Alevîyye kolunun kurucusu İbn Mustafa el-Alâvî'nin (ö. 1934) şeyhidir ve Bûzîdiyye'nin kuruluşundan çok daha sonra yaşamıştır. Dolayısıyla Bûzîdiyye'yi Muhammed b. Habîb el-Bûzîdî'ye değil, Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî'ye nisbet etmek gerekir.

velâyetin istikametinin dışında bir şey olduğunu zannediyorsa, o kimse, velâyeti bilmeyen cahil biridir.”²⁵⁹

İbn Acîbe, manevî eğitimini aldığı bu zattan Şâziliyye'nin Derkâvî kolunun usûl ve adâbını öğrenip seyr u sülûke başlamıştır. İbn Acîbe'nin tasavvufa girişi, seyr u sülûku ve irşat faaliyetleri vefatına kadar toplam on altı sene devam etmiştir. Müellif, *el-Fehrese* adlı eserinde bu konuya müstakil bir bölüm ayırmış ve orada maneviyat yolundaki seyr u sülûk, tecrübe, hizmet ve mücâhededesini genişçe anlatmıştır.²⁶⁰

Sonuçta İbn Acîbe, böyle bir ilmî çevrede yetişmiş, amelî-tasavvufî hayatını Şeyh Arabî ed-Derkâvî ve daha çok Muhammed el-Bûzîdî'nin gözetiminde yaşamıştır. Onların elinde manevî inkişafa nail olmuş, irşad mertebesine ulaşmıştır.²⁶¹ İbn Acîbe, ilahi mânâların tadını almak ve mârifete nail olmak için başka bir ifâde ile mânâ ehli ariflerin makamına vasıl olmak için sıdk ve muhabbetle şeyhleri tarafından verilen vazifeleri harfiyyen yerine getirmiştir.²⁶²

3. Tarikat Silsilesi

İbn Acîbe, *el-Fehrese* isimli eserinde, tarikat silsilesini kimlerden aldığını zikretmiştir. Bu silsile, başka kaynaklarda da geçmektedir. Biz silsilede geçen isimlerin tespitinde başka kaynaklardan da istifade ettik. Buna göre silsile, İbn Acîbe'ye kadar yukarıdan aşağı doğru şöyledir:

1. Hz. Muhammed (s.a.v.) (ö. 11/632).
2. Hz. Ali (ö. 40/661).
3. Hz. Hasan (ö. 50/670).

²⁵⁹ Suğayr, *İşkâliyyetü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, c. I, s. 47.

²⁶⁰ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 44-48.

²⁶¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, s. 312.

²⁶² Hasan b. Muhammed el-Kûhin, *Câmiu'l-Keramati'l-Aliyye fî Tabakati's-Sâdeti's-Şâzeliyye*, Dâru'l-Beyrutî, Dimâşk, 2000, s. 186. Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî'nin hayatı ve Bûzîdiyye hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdullah b. Abdulkadir et-Telîdî, *el-Mutrib bi Meşâhiri Evliyâi Mağrib*, Ribat 2000, s. 216-219; Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî, *el-Âdâbu'l-Mardiyeye li Sâliki Tarihi's-Sûfiyye*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd, Dâru'l-Feth li'n-Neşri ve't-Tevzî', Amman 2001 (Abdurrahman eş-Şâğûrî'nin yazdığı önsöz, ss. 21-30); Güven, *Ebü'l-Hasan Şâzîlî ve Şâziliyye*, ss. 343-344; Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, ss. 117-119.

4. Ebû Muhammed Câbir (ö. ?).
5. Saîd el-Kazavânî (el-Kazzânî)²⁶³ (ö. ?).
6. Kutup Muhammed Fethü's-Suûd (ö. ?).
7. Kutup Sa'd (ö. ?).
8. Kutup Ebû Muhammed Saîd (ö. ?).
9. Ebû'l-Kâsım Ahmed el-Mervânî (ö. ?).
10. Kutup Ebû İshak İbrahim el-Basrî (ö. ?).
12. Zeynüddin Muhammed el-Kazvînî (ö. ?).
13. Kutup Şemsüddin (ö. ?).
14. Kutup Taceddin (ö. ?).
15. Kutup Ebû'l-Hasan Nureddin (ö. ?).
16. Kutup Fahreddin (ö. ?).
17. Kutup Takıyüddin el-Fukayr (ö. ?).
18. Seyyid Abdurrahman-ı Medenî (ö. ?).
19. Seyyid Abdüsselam b. Meşîş (ö. 625/1227).
20. Seyyid Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî (ö. 656/1258).
21. Seyyid Ebû'l-Abbas-ı Mürsî (ö. 686/1287).
22. Ahmed b. Ataullah İskenderî (ö. 709/1309).
23. Davud-ı Bâhilî, el-Bâkırî (ö. m. 14. yy.).
24. Muhammed Bahrü's-Sefâ (ö. m. 14. yy.).
25. Ali b. Vefâ (ö. 807/1404).
26. Yahya el-Kâdirî (ö. m. 15. yy.).
27. Ahmed b. Ukba el-Hadramî (ö. 854/1450).

²⁶³ Şeyh Yusuf Nebhânî, kendisinin Şâziliyye tarikatına ait icâzet silsilesini sayarken, nisbeti bu şekilde vermiştir. Bkz. Nebhânî, *Şevâhidü'l-Hak*, Beyrut 1990, s. 415.

28. Ahmed Zerruk el-Berlisî el-Fâsî (ö. 899/1493).
29. İbrahim el-Efhâm (ö. m. 16. yy.).
30. Devvâr Ali es-Sanhâcî (ö. m. 16. yy.).
31. Abdurrahman el-Meczûb (ö. 976/1569).
32. Ebû'l-Mehâsin Yusuf el-Fâsî (ö. 1013/1604).
33. Muhammed Muin b. Abdullah el-Kebîr el-Ârif (ö. M. 17. yy.).
34. Abdurrahman-ı Fâsî el-Kasrî (Ebû Muhammed) (ö. 1039/1626).
36. Kasım el-Hassâsî (ö. m. 17. yy.).
37. Ahmed b. Abdullah (ö. m. 18. yy.).
38. el-Arabî Ahmed b. Abdullah (ö. 1167/1754).
39. Ali b. Abdurrahman el-İmrânî el-Cemel el-Hasenî (ö. 1194/1780).²⁶⁴
40. Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî el-Hasenî (ö. 1239/1823).
41. Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî ed-Derkâvî el-Hasenî (ö. 1229/1814).
42. Ahmed b. Muhammed b. Acîbe (ö. 1224/1809).²⁶⁵

H. Vefatı

İbn Acîbe, ilim ve amelle dolu bir yaşamdan sonra 7 Şevval 1224/1809 tarihinde ziyaret etmek için gittiği şeyhi el-Bûzîdî'nin evinde, hastalanarak altmış dört yaşındayken vefat etmiştir. Vefatı Gumâra'da, Beni Selman kabilesinde vaki olmuştur. İbn Acîbe'nin muâsırlarından Bûziyyân el-Muaskerî onun vefatını şöyle anlatmaktadır:

İbn Acîbe, -Allah merhamet etsin- şeyhi Muhammed el-Bûzîdî'yi ziyareti esnasında vefat etmiştir. Vefatından sonra kardeşi Haşimî'nin gelmesini

²⁶⁴ Ebû'l-Hasan es-Şâzili'den itibaren Ali b. Abdurrahman el-İmrânî el-Cemel el-Hasenî'ye kadar ki silsile için bkz. Bûkârî, *el-İhyâ ve't-Teçdîd*, c. I, ss.109-110.

²⁶⁵ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 62-63; a. mlf., *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 441-442. Ayrıca, Mevlây Arabî'den itibaren bkz. Nebhânî, *Şevâhidü'l-Hak*, ss. 414-415; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. I, ss. 94-96.

bekledikleri için defnedilmeksizin kefenlenmiş bir vaziyette tabutunda sekiz gün bekletilmiştir. Geldiğinde kardeşi de rahatsızlanmış ve sekiz gün sonra o da vefat etmiş ve her ikisi de şeyhlerinin evinin yanına defnedilmişlerdir. Ancak bir süre sonra İbn Acîbe'nin müridleri şeyh Muhammed el-Bûzîdî'den İbn Acîbe'yi Encera'daki zaviyesine nakletmek talebinde bulunmuşlar ve şeyhin izin verdiği iddia ederek İbn Acîbe'nin naşını çıkarıp bir gece yarısı Encera'ya götürmüşlerdir. Tıtvân'a varıncaya kadar Gumâralılardan çekindikleri için gündüzleri naşını saklamışlardır. Surların dışında naşını kızı, ailesi ve dostları karşılamış, onu ziyaret ederek kendisiyle teberrükte bulunmuşlar ve naşını Encera'daki zaviyesine götürerek orada defnetmişlerdir.²⁶⁶

İbn Acîbe'nin, veba hastalığı sebebiyle vefat ettiğini söyleyenler olsa da²⁶⁷ Azzûzî elimizde bunu destekleyecek herhangi bir delilin mevcut olmadığını belirtir.²⁶⁸ İbn Acîbe'nin vefat tarihini Serkîs²⁶⁹ ve Ezherî,²⁷⁰ h. 1266 olarak; Fehmi Haşîm²⁷¹ ise h. 1196 olarak vermektedir. Ancak Mahmut Ay'ın da belirttiği gibi bu tarihlerin yanlış olduğu açıktır.²⁷² Kaynakların ekseriyeti vefat tarihi olarak 7 Şevval h. 1224 Çarşamba'yı verirler.²⁷³

Netice itibariyle Tıtvân şehri E'cebîş, bazı kayıtlarda Hamis köyünde, dünyaya gelen İbn Acîbe, ilk tahsiline doğduğu çevrede başlamıştır. Ardından Tıtvân ve Fas'ta ilmî tahsilini ilerletmeye çalışmıştır. Fas'ta fıkıh, hadis, kelâm ve tefsir tahsilini tamamlamış ve dönemin seçkin şahsiyetlerinden istifade etmiştir. Zâhirî

²⁶⁶ Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 109 naklen; el-Muaskerî, *Kenzü'l-Esrâr*, s. 130.

²⁶⁷ Muhammed Abdu'l-Hay el-Kettânî, *Fihrisu'l-Fehâris*, c. II, s. 854; J. L. Michon, "İbn Adjîba", *El* (New Edition), c. III, s. 696; Mustafa Kara, "İbn Acîbe", *DİA*, c. XIX, s. 294.

²⁶⁸ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 135. Yazılı kaynaklarda mevcut olmamasına rağmen bölgeye seyahat eden Mahmut Ay, Acîbiyye tarikatının günümüz müntesipleri arasında şöyle bir söylentinin olduğunu rivayet etmektedir: İbn Acîbe'nin vefatından kısa bir süre önce, çeşitli tarikat şeyhleri, bir araya gelerek sömürgeci devletlere karşı mücadele etmeme kararı almışlardır. Ancak o toplantıda bulunmayan İbn Acîbe, bu kararı duyunca uygulamamış ve sömürgeci devletlere karşı direnmek gerektiği fikrini yaymaya çalışmıştır. Bunun üzerine şeyhi el-Bûzîdî, onu zâviyesine çağırılmış ve onu dövmüştür. İbn Acîbe de bu dayanın etkisiyle ölmüştür. (Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 110). Elbette bu durum Ehlullah olan kimseler için mümkün değildir. Uydurulmuş bir söylentiden ibarettir.

²⁶⁹ Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye*, c. I, s. 169.

²⁷⁰ el-Ezherî, *el-Yevâkîtu's-Semîne*, s. 54.

²⁷¹ Fehmi Haşîm, *Ahmed Zerrûk ve Zerrûkiyye*, Mektebetü Dâri'l-Fikr, yy. 1975, s. 130.

²⁷² Ay, *Ahmed b. Acîbe ve İşari Tefsir Açısından "el-Bahru'l-Medîd"*, s. 29.

²⁷³ el-Kettânî, *Fihrisu'l-Fehâris*, c. II, s. 854; Muhammed Mahlûf, *Şeceretu'n-Nûri'z-Zekiyye*, c. II, s. 427; Zirikî, *el-A'lâm*, c. I, s. 245.

eğitimini tamamladıktan sonra tasavvufi eğitimini gerçekleştirmiştir. Böylece zahir ve batın bilgilerle donanmış telif ve meşihat makamını birlikte surdrmştr.

Tasavvufi intisabını, şaziliyye/Derkviyye'nin iki önemli isminin elinde gerçekleştirmiştir. İbn Acıbe, Derkvı tarikatine bağlı sadece zahirı ilimler limı değil aynı zamanda zahir batın dengesini kurabilen bir mürşid-i kmildir. Muhammed el-Bzıdı'nin ve el-Arabı ed-Derkvı'nin manevı mirasını elde ettikten sonra tarikatının hlifesi olarak irşadla görevlendirilmiştir. Tıtvn ve civarındaki köyleri dolaşan İbn Acıbe, hem tarikatının ğretlerini yaygınlaştırmaya hem de yeni vizyon kazanmaya çalışmıştır. O, bir yandan mürşidlerin emriyle sohbet halkasını genişletmiş, bağlılarının kitleler hlinde çoğalmasına neden olmuş ve bir yandan da telif çalışmalarına hız vermiştir. şöhretin zirvesindeyken 1224/1809 tarihinde Gamara'da şeyhi el-Bzıdı'nin evinde veba hastalığından vefat etmiştir. Ardında çok sayıda ğrenci ve mürid bıraktığı gibi hadis, akid, tefsir, tabakat ve tasavvufi meselelere dair kırkı aşkın çok kıymetli eserler bırakmış veld bir müelliftir.

III. Eserleri

Zamanında Kuzey Afrika medreselerinde okutulan ilimlerin hemen hemen hepsini okumuş, çoğuna dair eser telif etmiş olan İbn Acıbe'nin; tasavvuf, tefsir, fıkıh, hadis ve lügat alanında birçok eseri vardır. Eserlerinin çoğu tasavvufla ilgilidir. Kırkı aşkın olan eserlerinin bir kısmı ciltlerden oluşmakta, bir kısmı orta boyutta, bir kısmı da küçük hacimlidir. Eserlerin bir kısmı yazma olup henüz baskı yüzü görmemiştir. Aşağıda bu eserlerin konularına göre taksimi yapılarak kısaca tanıtılacaktır. Eserlerin yazma nüshalarının bulunduğu yer ve telif tarihleri yanında, basılanların baskı tarihi ve yeri hakkında da bilgi verilecektir.

A. Tefsir ve Kıraate Dair Eserleri

1. Tefsıru'l-Ftiha (el-Mütevassıt)

Abdulmecid Suğayr, bu eserin h. 1213 yılında yazıldığını zikretmektedir.²⁷⁴ Müellifin, tefsir sahasında yazdığı ilk eseri denilebilir. Yaklaşık 10 varaklık hem zâhirî hem de bâtinî yorumları kapsayan bir Fâtiha tefsiridir. Çeşitli yazma nüshaları vardır. Rabat Halk Kütüphanesinde bulunan 1148 numaralı yazma nüshaya ilaveten şu nüshaları da zikredebiliriz: Rabat Halk Kütüphanesi no: 1071, Tıtvân Halk Kütüphanesi no: 913, Leiden Üniversitesi Kütüphanesi no: 14458.²⁷⁵

2. Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr

Müellifin, Fâtiha Sûresi'nin hacimli bir tefsiri olup âyetlerin hem zâhirî hem de bâtinî yorumlarını ihtivâ etmektedir. İbn Acîbe bu eserini, müstakil bir tefsir olarak kaleme almış ve *el-Bahru'l-Medîd*'den önce telif etmiştir. Zira eserin sonunda "İnşallah bunun peşine Bakara Sûresi'nin tefsiri gelecektir" diyerek bu hususu açıkça ifâde etmiştir. Tam olarak ne zaman yazıldığı bilinmemekle beraber *el-Bahru'l-Medîd*'in h. 1216'da yazılan bir nüshasında bu tefsire atıf yapıldığını dikkate alırsak en azından h. 1216'dan önce ve bahsettiğimiz *Tefsîru'l-Fâtiha el-Mütevassıt*'ı da h. 1213'te yazdığı dikkate alınır h. 1213'ten sonra yazıldığı anlaşılır. İbn Acîbe'nin bu eseri *el-Bahru'l-Medîd*'in bir mukaddimesi sayılabilir.²⁷⁶ Bu eserin girişinde tefsir usûlüne dair Kur'ân ilimleri, tasavuf ilminin önemi, tefsir, müfessir, Kur'an'ın fazilet ve hususiyetleriyle ilgili on mukaddime vardır. Sonra Eûzü-Besmele ve Fatiha Sûresi'nin tefsirine geçilmektedir. Fatiha Sûresi'ndeki her bir âyet tafsilatlı bir şekilde tefsir edilmiştir. Bu esere orijinallik kazandıran özellik ise İbn Acîbe'nin ikinci âyetin tefsirinde *el-Esmâu'l-Hüsna*'nın her birini taalluk, tahakkuk ve tahalluk yönünden izah etmesidir. Eserin, Arapça olarak iki ayrı baskısı yapılmıştır. Bir baskısı, Dâru'l-Hâvî 1999 tarihli olup iki cilt hâlinde Bessam Muhammed Bârûd tarafından ilmî bir tahkike tabi tutularak neşredilmiş; toplam 647 sayfadır.²⁷⁷ Diğeri ise Beyrut 2004 tarihli olup Asım Keyyâlî tarafından tahkik edilmiş ve 384

²⁷⁴ Suğayr, *İşkâliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, c. I, s. 168.

²⁷⁵ Geniş bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 351-352.

²⁷⁶ Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 130.

²⁷⁷ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd, Dâru'l-Hâvî, 1999/1420.

sayfadır.²⁷⁸ Eser Fevzi Ali Muhammed tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiş ve *L'exegese de la Sourate Al-Fatiha*, adıyla da Beyrut 2005 te yayımlanmıştır.²⁷⁹

3. Tefsîru'l-Fâtîha (el-Muhtasar)

Müellif bu eserini h. 1219 yılında bitirmiştir. Fatiha Sûresi'nin hem zâhirî hem de bâtinî yorumlarını kapsayan bir tefsirdir. İki varak hâlinedir.²⁸⁰ Yazma nüshaları Haseniyye Kütüphanesi no: 10091, Rabat Halk Kütüphanesi no: 2589²⁸¹ ve Tıtvân Halk Kütüphanesi no: 244'te mevcuttur.²⁸²

4. ed-Dürerü'l-Mütenâsira fî Tevcîhi'l-Kırââti'l-Mütevâtira

Müellif bu eserini kırâatlara dair yazmıştır. Azzûzî'nin tespit ettiğine göre bu eser İbn Acîbe'nin kayıp eserlerindedir. Kendisi, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*'inde bu eserin ismini zikreder.²⁸³ İbn Acîbe, *el-Fehrese*'sinde de bu eserden şu şekilde bahsetmiştir: “Kırâat âdâbını kapsayan, on kırâat imamını ve râvîlerini tanıtan on sayfalık kırâat-ı aşereye dair bir eser telif ettik...”²⁸⁴

5. el-Keşf ve'l-Beyân fî Müteşâbihi'l-Kur'ân

Bu eserin herhangi bir yazma nüshasına kütüphanelerde rastlanılmamıştır. Tarihçi Muhammed Dâvûd, bu eseri gördüğünü ve yazma nüshayı istinsah eden zatın zikrettiklerinden hareketle, bu kitabın İbn Acîbe'nin telif ettiği son eser olduğunu ve tamamlanmadığını söylemektedir.²⁸⁵ Azzûzî'nin belirttiğine göre, J. L. Michon bu eserin ilk birkaç sayfasını tetkik ettiğini ve bu tetkikten edindiği intiba itibariyle bu eserin *el-Bahru'l-Medîd*'de yer alan müteşâbih âyetlerin tefsirinin bir araya getirilmesinden ibâret olduğunu söylemektedir.²⁸⁶

6. el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd

²⁷⁸ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 352-357; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. Dilaver Selvi, c. I, s. 98.

²⁷⁹ Abdurrahman Şerif İbn Zeydan, *Mu'cemu Tabakati'l-Müellifin ala ahdi Devleti'l-Aleviyyin*, s. 92.

²⁸⁰ Suğayr, *İşkâliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, c.I, ss. 168-169.

²⁸¹ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 368-369.

²⁸² Suad Eşkar, *et-Tefsir ve'l-Müfessirün bi'l-Magribi'l-Aksâ*, Müessesetü'l-Buhus ve'd-Dirasatü'l-İlmiyye, Fas, 2010, s. 110.

²⁸³ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 325.

²⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 38.

²⁸⁵ Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, c. VI, s. 241.

²⁸⁶ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 391-392.

İbn Acîbe'nin en hacimli eseridir. O, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd* isimli tefsirinin mukaddimesinde, şeyhlerinin teşvikleriyle zâhirî ve bâtinî yorumları cem eden bir tefsir yazdığını ifade eder.²⁸⁷ Ayrıca mukaddimedede, tefsirini yazarken takip ettiği usûlü kısaca izah eder. Müellif, tefsirine, her sûrenin indiği yeri ve ayetlerinin sayısını, sûrenin önceki sûre ile münasebetini, nüzûl sebebini, sûrenin faziletlerini ve genel olarak içeriğini zikreder; sonra ayetlerin tefsirine başlar. İbn Acîbe önce her âyetle alâkalı özellikle nahiv ve lügat açısından mühim hususları açıklar. Sonra âyetlerin zâhirî manasını verir, peşinden de ayetlere, hadislere, selefin rivayetlerine ve önceki müfessirlerin görüşlerine dayanarak ayetin zâhirinden kastedilen manayı açıklar. Sonra, “el-İşâret” başlığı ile tasavvuf ehlinin yaptığı bâtinî işâretleri zikreder ve tasavvufî işâretlere ve hikmetlere geçer. Bu usûlü bütün tefsir boyunca uygular.²⁸⁸ Yaptığı açıklamaları ne çok uzun, ne de çok kısa tutar, ikisi arası bir yol takip eder. Bütün bunları, sonsuz ikram ve af sahibi yüce Allah'ın gayp hazinlerinden ona açtığı hikmet ve hakikatlere bakarak yaptığını söyler.²⁸⁹ İbn Acîbe'nin, *el-Bahru'l-Medîd* adlı tefsiri, sahasında orijinal ve kendisine has bir tefsirdir. İbn Acîbe'nin tefsirini orijinal yapan özelliği, bütün Kur'an âyetlerinin zâhirî tefsiri yanında, tasavvufî işâretlerini de yapmış olmasıdır. Ayrıca bu tefsir, rivâyet-dirâyet ve işâret tefsirlerini birleştirerek özetle hepsinin örneklerini sunmaktadır.²⁹⁰

Bu tefsirin yazma nüshaları IV cilttir. Hasan Azzûzî, *el-Bahru'l-Medîd* üzerinde yaptığı çalışmada, tefsirin dört nüshasını incelediğini ve I. cildin, 16 Cemâziyelülâ 1216/1801'de, II. cildin 17 Safer 1218/1803'te, III. cildin 9 Ramazan 1219/1804'te ve IV. cildin de 6 Rabûlevvel 1221/1806'da bittiğini belirtmiştir. Bu tarihleri değerlendiren Azzûzî, *el-Bahru'l-Medîd*'in altı ile sekiz sene arasında tamamlamış olabileceği sonucuna varmıştır.²⁹¹

Tefsirin bazı yazma nüshaları arasında şunlar zikredilebilir: Mısır, Teymûriyye Halk Kütüphanesi no: 541; Rabat Halk Kütüphanesi no: 2991; Rabat Haseniyye Kütüphanesi no: 3322; no: 7969; no: 8530; no: 8556; no: 11121; no:

²⁸⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân, (Kahire 1999), c. I, s. 50.

²⁸⁸ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, c. I, s. 139.

²⁸⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, (Kahire 1999), c. I, s. 50.

²⁹⁰ İbn Acîbe Tefsiri, *el-Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, c. I, s. 139.

²⁹¹ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 398-399.

6482; no: 3329.²⁹² Dilaver Selvi, *el-Bahru'l-Medîd*'in yazma nüshasının Türkiye'deki kütüphanelerde mevcut olmadığını belirtmiştir.²⁹³

İbn Acîbe'nin önemli eserlerinden olan *el-Bahru'l-Medîd*'in ilk basımı 1375/1955-1376/1956 yılları arasında Kahire'de Seyyid Muhammed el-Fizârî tarafından yapılmıştır. Bugün *el-Bahru'l-Medîd*'in üç adet baskısı mevcuttur.²⁹⁴ Mahmut Ay'ın tespitine göre bunların içinde en ilmî olanı, Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân tarafından altı cilt olarak hazırlanan ve kısmen tahkikli olarak nitelendirdiği 1419/1999 Kahire baskısıdır.²⁹⁵

El-Bahru'l-Medîd üzerinde ilk akademik çalışma, 1973'te Fransa'da Jean Louis Michon'un *Le Soufi Marocain Ahmad Ibn Ajiba* başlıklı doktora tezidir. Bu çalışma Fransızca olarak Paris'te 1973 yılında neşredilmiştir. İbn Acîbe ve *el-Bahru'l-Medîd* üzerinde en geniş çalışma ise Fas'ta Karaviyyîn Üniversitesi'nde Hasan Azzûzî tarafından, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe ve Menhecuhû fi't-Tefsîr*, başlıklı iki ciltlik doktora çalışmasıdır.²⁹⁶

İbn Acîbe ve *el-Bahru'l-Medîd* üzerinde Türkiye'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Bilim Dalı'nda Mahmut Ay tarafından *Ahmed b. Acîbe ve İşarî Tefsir Açısından "el-Bahru'l-Medîd"* başlıklı bir doktora çalışması 2010 yılında tamamlanmış ve bu çalışma daha sonra (İstanbul 2011) neşredilmiştir. Dilaver Selvi'nin *el-Bahru'l-Medîd*'i tanıtmak için 2010'de yazdığı "Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirindeki Metodu" isimli makalesi de Türkiye'de yapılan ilk çalışmalardan biridir.²⁹⁷ Ayrıca söz konusu eser üzerinde Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Bilim Dalı'nda Süleyman Derin tarafından

²⁹² Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 396-397.

²⁹³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, c. I, s. 130.

²⁹⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, c. I, s. 130.

²⁹⁵ Mahmut Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu,- İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri-* İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 142. Biz de tezimizde Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân'ın kısmen tahkik ettiği Kahire 1999 baskısını kullandık.

²⁹⁶ Hasan Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe ve Menhecuhû fi't-Tefsîr*, el-Memleketu'l-Mağribiyye Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, yy. 2001.

²⁹⁷ Dilaver Selvi, "Ahmed İbn Acîbe El-Hasenî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tefsirindeki Metodu", *Marife Dergisi*, Yıl: 10, sy. 3, Konya 2010, ss. 261-281. (Bu makale daha detaylı bir tanıtım yazısıyla *Bahrü'l-Medîd fi Tefsiri'l-Kur'ân'i'l-Mecîd* tercümesinin giriş bölümünde yayımlanmıştır. Bkz, *İbn Acibe Tefsiri*, trc. Dilaver Selvi, c. I, ss. 69-152)

“*Ahmed İbn Acîbe'nin Tefsiri'nde Seyr u Sülûk*” başlıklı profesörlük çalışması vardır. Bu çalışma 2013'te basılmıştır.²⁹⁸

Türkiye’de *el-Bahru'l-Medîd* üzerinde ilk tercüme çalışması Dilaver Selvi tarafından başlatılmıştır. Önce, *el-Bahru'l-Medîd*’ten Dûhâ Suresi’nden Nâs Sûresi’ne kadarki bölümü Türkçe’ye tercüme edilmiştir.²⁹⁹ Daha sonra *el-Bahru'l-Medîd*’in tamamen tercümesi de yine Dilaver Selvi tarafından yapılmış ve on bir cilt hâlinde Semerkand Yayınları tarafından basılmıştır.³⁰⁰ Ayrıca *el-Bahru'l-Medîd*’in Rahman, Vâkıa ve Hadîd surelerinin tefsirini içeren bölümleri Mohamed Fouad Aresmoukand ve Michael Abdurrahman Fitzgerald tarafından İngilizce’ye tercüme edilmiş ve *Ahmad Ibn Ajiba, The Immense Ocean*, adıyla da yayımlanmıştır.³⁰¹

B. Hadis ve Dualara Ait Eserleri

1. Hâşiye alâ Câmii’s-Sağîr

İbn Acîbe, bu eserin telifini, *el-Bahru'l-Medîd*’ten sonra, Şaban ayı ortalarında vefatından iki ay önce hicri 1224 yılında tamamlamıştır.³⁰² Eser, Celâlettin Suyûtî’nin meşhur hadis kitabı *el-Câmiu’s-Sağîr*’in haşiyesidir. İbn Acîbe bu muhtasar şerhinde bazı kelimelerin lügavî açıklamalarını yapmakta, bazı garip kelimelerin manalarını izah etmektedir. Ayrıca hadislerin sebab-i vürûdları üzerinde durmaktadır. Bu eseriyle müellifimiz, hadis ilmindeki mahâretini göstermiştir. İbn Acîbe’nin, eserlerinde hadisleri nakil ve değerlendirmedeki usûlü şu şekillerde seyretmektedir: Bazen hadislerin kaynaklarını zikreder. Mesela, “Buhârî’de, Müslim’de, Tirmizî’de zikredildiği gibi” der. Çoğu defa bunu gerekli görmeyip kaynak göstermeden hadisi zikretmekle yetinir. Metnin akışı içinde, hadis olduğunu beyan etmeksizin mana olarak naklettiği hadisler de mevcuttur. Bazen, verdiği hadis için “Sahih’te sabittir” veya “bu manada bir hadis vardır” ifadesiyle yetinir. Bazen

²⁹⁸ Süleyman Derin, *Kur’ân’-ı Kerim’de Seyr u Sülûk - Ahmed İbn Acîbe'nin Tefsiri'nde-*, Erkam Yay., İstanbul 2013.

²⁹⁹ Dilaver Selvi, *Kısa Surelerin Tefsiri/Duha’dan Nas’a Kadar Surelerin zâhirî ve Tasavvufî Tefsiri*, Semerkand Yay., İstanbul 2005.

³⁰⁰ İbn Acîbe el-Haseni, *el-Bahrü'l-Medîd fi Tefsiri'l-Kur’ân’i'l-Mecîd*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2011.

³⁰¹ Ay, *Kur’ân’ın Tasavvufî Yorumu*, s. 142.

³⁰² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, c. I, s. 99.

naklettliği hadis hakkında, “sahihtir” veya “zayıftır” ya da “bu söz hadis değildir” şeklinde değerlendirmelerde bulunur.

Bazen de kelimayı kibar olup hadis diye meşhur olan sözlerin kime ait olduğunu zikrederek söyler. Örneğin “Kim nefsinı tanırsa Rabbini tanır” sözünün, velilerden Yahya b. Muaz'a ait olduğunu belirtir. Bazen, hadis hakkında Nevevî, Süyûtî, Zerkeşî, İbn Hacer, Münzirî, Irâkî, Aliyyü'l-Kârî gibi âlimlerin değerlendirmelerini zikreder. İbn Acîbe, bazı hadisler hakkında da, kendisinden hadis icazeti aldığı üstadı Muhammed Cenevî'nin hadis hakkındaki değerlendirmesini zikreder.³⁰³

İbn Acîbe, faziletlerle ilgili konularda zayıf hadisleri kullanmakta bir beis görmez ve bazen bu tür nakillerde bulunur. Ancak, sıhhatinde tereddüt ettiği haber ve rivayetleri, “Denilmiştir ki...”, “Eserde geçer ki...” şeklinde zikreder. Bazen de ilmî tenkitlerde bulunur. O, *el-Câmiu's-Sağîr*'in Münâvî (ö. 1031/1622) ve Alkamî (ö. 969/1561-2) gibi diğer şarihlerine yeri geldiğinde ilmî tenkitler yöneltmektedir. Eserin bir yazma nüshası Rabat Halk Kütüphanesi no:1831'de kayıtlıdır. Söz konusu eser üzerinde Ali İsmâil Temmâm el-Mısırî, Yüksek Lisans tezi olarak bir tahkik çalışması yapmış ve 1994 yılında Rabat Edebiyat Fakültesine takdim etmiştir.³⁰⁴

2. el-Envâru's-Senniyye fi'l-Ezkâri'n-Nebeviyye

Müellif bu eserin telifini h. 1205 yılında bitirmiştir. Bu eserde kişinin gece gündüz vird olarak okuyabileceği çeşitli duaları bir araya getirmiştir. Duaların isnad zincirini gereksiz gördüğü için vermemiştir. Birçok hadis kitabından fadalanmış olup duayı hangi hadis kitabından nakletmişse ona ait bir rumuz kullanmıştır. Eserin yazma bir nüshası Tıtvân Halk Kütüphanesi no: 244'te kayıtlı olup 18 varaktan oluşmaktadır.³⁰⁵ Bir diğer nüsha Mağrip'te el-Hizânetü'l-Âmme (no. D 2134) rakamıyla kayıtlıdır.³⁰⁶

³⁰³ Dilaver Selvi, “Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tefsirdeki Metodu”, (*İbn Acîbe Tefsiri*'nin giriş bölümünde), c. I, s. 141.

³⁰⁴ Geniş bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 388-391.

³⁰⁵ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 321-322.

³⁰⁶ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, c. I, s. 101.

3. Mecmû'î-Ed'iyye ve'l-Ezkâri'l-Mümhikati li'z-Zünûb ve'l-Evzâr

Yazımını h. 1222 senesinde bitmiştir.³⁰⁷ Müellifin çeşitli dua, zikir, istiğfar ve salât metinlerini ihtiva eden ve dört bölüme ayırdığı küçük hacimli bir eserdir. Tıtvân Halk Kütüphanesi no: 274'te bir yazma nüshası bulunmaktadır.³⁰⁸

4. Erbeüne Hadîsen fi'l-Usûl ve'l-Furû ve'd-Dekâik

İbn Acîbe, bu eserinde usul, fûru ve tasavvufî konulara dair kırk hadis cemettiğini *el-Fehrese*'de zikretmiştir.³⁰⁹ Faslı araştırmacı Azzûzî'nin tespit ettiğine göre bu eserin tam bir nüshası henüz bulunamamıştır. Hollandalı müsteşrik De Jong'un tespit ettiği Leiden Üniversitesi Kütüphanesi no: 14458'de kayıtlı nüshada on beş³¹⁰, Rabat Halk Kütüphanesi no: 2829'da kayıtlı olan nüshada ise yirmi bir hadis bulunmaktadır.³¹¹

5. Şerhu'l-Hisni'l-Hasîn min Kelâmi Seyyidi'l-Murselîn

İbn Acîbe'nin İbnû'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) ait *el-Hisnu'l-Hasîn*³¹² isimli esere yaptığı şerhidir. Konusu, başta "Kütüb-i Sitte" olmak üzere temel hadis kaynaklarından derlenen rivâyetlerle dua ve zikrin fazilet ve âdâbı, icâbet vakitleri ve yerleri, esmâ-i hüsnâ, bazı sure ve âyetlerin fazileti, Hz. Peygamber'in duaları gibi konular ele alınmıştır. İbn Acîbe, *el-Fehrese*'de³¹³ bu eserin tamamlanmadığını belirtir. Söz konusu eser günümüze ulaşmamıştır.³¹⁴

C. Fıkıh ve Akaide Ait Eserleri

1. Hâşiye alâ Muhtasarı Halîl

³⁰⁷ Bkz. Suğayr, *İşkâliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, c. I, s. 171.

³⁰⁸ Geniş bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 381-382.

³⁰⁹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 38.

³¹⁰ De Jong, "Materials Relative to the History of the Darqâwiyye Order and its Branches", *Arabica*, c. XXVI, sy. 2 Leiden 1979, s. 131-132.

³¹¹ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 323.

³¹² Te'lifi 22 Zilhicce 791'de (12 Aralık 1389) Dimaşk'ta tamamlanmıştır. (Bkz. Tayyar Altıkulaç, "İbnû'l-Cezerî", *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 556).

³¹³ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 38.

³¹⁴ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 328.

Müellif, *el-Fehrese*'de böyle bir telifinden bahseder ve bu eserin tamamlanmadığını zikreder.³¹⁵ Ancak bu eser bugün mevcut değildir.³¹⁶

2. Teshîlü'l-Medhal li Tenmiyeti'l-A'mâl bi'n-Niyyeti's-Sâliha

Abdulmecid Suğayr'ın *Te'lif fi'n-Niyye* adıyla zikrettiği³¹⁷ bu kitap, niyeti ve hükümlerini konu etmektedir. Telifi h. 1196 senesinde bitmiştir. Hasan Azzûzî'nin ifâdesine göre İbn Acîbe'nin tasavvufa intisab etmeden önce Tıtvân'da müderrislik yaptığı esnada yaklaşık otuz beş yaşındayken yazdığı ilk telif eseridir.³¹⁸ Bu eser, İbnu'l-Hâc'ın (ö. 737/1336) h. VIII. asırdaki İslâm toplumunu tanıtan, *el-Medhal*'ın bir özeti mahiyetindedir. Kitapta müslüman toplumlarda ortaya çıkan ahlâkî çözümler ve dinde bidatlara meyiletme olguları ele alınmaktadır. İbn Acîbe, özellikle niyetin öneminden bahsettiği bu eserini; Kuşeyrî, Tüsterî, Ebû Tâlib Mekkî, Gazzâlî ve İbn Abbâd gibi mutasavvıflardan yaptığı nakillerle zenginleştirmiştir. Henüz Derkâvî tarikatına girmeden yazdığı bu eserde, tasavvuf tarihinin bu önemli simalarından yaptığı iktibaslar İbn Acîbe'nin o dönemlerde de tasavvufî düşünceye hâkimiyet ve temâyülünü göstermesi bakımından önemlidir.³¹⁹ Bu eserin Rabat Halk Kütüphanesi no:1148'de ve Tıtvân Halk Kütüphanesi no: 872'de 82 varaklık yazma nüshaları mevcuttur. Azzûzî, bu iki nüshanın haricinde farklı nüshalardan da bahsetmektedir.³²⁰

3. Silkü'd-Dürer fî Zikri'l-Kazâ ve'l-Kader

İbn Acîbe bu eseri, 1214/1799 yılında Tıtvân ve Tanca'da veba hastalığı yayıldığı zamanlarda yazmıştır. Müellif, bazı insanların özellikle de bazı din âlimlerinin vebadan kaynaklanan ölümden kaçmak için karantina gibi bazı önlemlerin alınması gereğine dair görüşü eleştirmiştir. Ona göre kaza ve kader konusunda çoğu ilim adamı bile hataya düşmekte olup sebeplerin arkasındaki müsebbibi unutmaktadırlar. Müellifimiz, Kelam ilminin bu konularına Eş'ârî bakış açısına göre görüşler serdetmiş, kader ile sebepler arasındaki ilişkiyi hikmet ve

³¹⁵ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 38.

³¹⁶ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 328.

³¹⁷ Suğayr, *İşkâliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, c. I, s. 165.

³¹⁸ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 301.

³¹⁹ Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 121.

³²⁰ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 303-304.

kudret bağlamında ele almıştır. Sebepleri çoğu zaman kudreti örten birer imtihan vesilesi olarak görmüş, kaderin değişmeyeceğine ve ne kadar önlem alınırsa alınsın takdir neyse sonuçta onun gerçekleşeceğine dikkat çekmiştir.³²¹

İbn Acîbe görüşlerini ispat etmek için Kur'ân ve Sünnet'ten deliller sunmuştur.³²² İbn Acîbe, veba salgının önüne geçmek için köyleri boşalttıklarından dolayı siyasi otoriteyi acımasızca eleştirmiştir. Ona göre, salgının yayılmasını engellemek onların değil, Allah'ın takdiri ile olabilecek bir şeydir.³²³ Ayrıca kendisi de birçok evlâdını bu veba salgınında kaybetmiş olmasına rağmen bulunduğu yerden kaçmamış, bu tavrıyla da kadere teslim olduğunu herkese göstermiştir. Bu eser 28 varak olup bir yazma nüshası Rabat Haseniyye Kütüphanesi no: 13956'da kayıtlı bulunmaktadır.³²⁴ Söz konusu eser, önce Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî tarafından neşredilmiştir.³²⁵ Daha sonra Âsım Keyyâlî tarafından, *el-Letâifu'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye* ismiyle İbn Acîbe'nin risalelerinden derlenen dokuz risale içinde Lübnan'da 2006'da basılmıştır.³²⁶

4. Risâle fil-Akâid ve's-Salât

Eserin, Daru'l-Kütübi'l-Asriyye'de bir yazma nüshası bulunmaktadır. On varakı geçmeyen küçük hacimli bir kitaptır.³²⁷

D. Lügatla İlgili Eserleri

1. el-Fütûhâtü'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye

³²¹ İbn Acîbe, *Silku'd-Durer fî Zikri'l-Kazâi ve'l-Kader*, (*el-Letâifu'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye ve'l-Hakâiku'l-İhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fî Resâli'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî*, içinde), haz. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006. ss. 278-280.

³²² İbn Acîbe, *Silku'd-Durer fî Zikri'l-Kazâi ve'l-Kader*, ss. 271-275.

³²³ Baldick, *Mystical Islam*, s. 142.

³²⁴ Halid Zehrî, Abdülmecid Bûkâri, *Fihrisü'l-Kütübi'l-Mahtûta fî'l-Akâdeti'l-Eş'ariyye*, el-Hizânetü'l-Haseniyye, Rabat, 2011, c. I, s. 497.

³²⁵ İbn Acîbe, *Silku'd-Durer fî Zikri'l-Kazâi ve'l-Kader*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ el-Mağrib, ts., ss. 48-67.

³²⁶ İbn Acîbe, *Silku'd-Durer fî Zikri'l-Kazâi ve'l-Kader*, (*Resâli'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe* içinde) thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2006, ss. 267-293.

³²⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, c. I, s. 100.

Eser, İbn Âcurrûm'un³²⁸ (ö. 723/1323) nahiv alanında yazdığı *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye fî İlmi'l-Arabiyye* isimli eseri üzerine İbn Acîbe tarafından yazılmış hem zâhirî hem de bâtinî yorumları ihtiva eden bir şerhtir. Başka bir söyleyişle nahivle tasavvufu birleştiren bir şerhtir. Kuşeyrî'nin *Nahvu'l-Kulûb*'taki yöntemine benzer bir usulle yazılmış olan *el-Fütûhâtü'l-Kuddûsiyye* içerik itibariyle orijinal bir eserdir. Bu şerh, İbn Acîbe'nin sadece Kur'an-ı Kerim metninin değil, nahivle ilgili bir metne bile zâhirî anlamlarının dışında bâtinî anlamlar yüklenebileceğini, dolayısıyla işârî yorum yönteminin Kur'an-ı Kerim metninin dışındaki metinlere de uygulanabileceğini göstermesi açısından büyük bir önem arz etmektedir.³²⁹ Bu eserde müellif, metin sahibinin ibaresini zikrettikten sonra, önce nahiv, peşinden de işârî manalarıyla onu şerh etmektedir. Eser, 219 varaktır. Yazımı, h. 1223 yılında tamamlanmıştır.³³⁰

İbn Acîbe'nin talebesi olan ve Medine'de vefat eden Şeyh Abdülkadir b. Ahmed el-Kûhin, bu eserin nahivle ilgili ibarelerini almadan sadece tasavvufi şerhleriyle iktifa eden bir telif yapmış, adını da *Meniyyetü'l-Fakîri'l-Mütecerid ve Semîrû'l-Müridi'l-Müteferrid* vermiştir. Eser İstanbul'da h. 1315'te neşredilmiştir.³³¹ Bu yönüyle de İbn Acîbe'nin Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde basılmış tek eseridir.³³² Eserin yazma nüshaları Rabat Halk Kütüphanesi no: 2004 ve no: 2883'te bulunmaktadır.³³³ Bu eser Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî tarafından hazırlanıp neşredilmiştir.³³⁴

³²⁸ Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Dâvûd es-Sanhâcî'dir. Fas'ta dil, edebiyat, kıraat, fıkıh ve matematik tahsili gördüğü kaydedilmektedir. En meşhur eseri *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye*'dir. Bu eser üzerine altmış civarında şerh yazılmıştır. Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Hulûsi Kılıç, "İbn Âcurrûm", *DİA*, c. XIX, ss. 295-296.

³²⁹ Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 35.

³³⁰ Suğayr, *İşkâliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, c. I, s. 171.

³³¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, c. I, s. 100.

³³² Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 383-388; Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 135.

³³³ Suğayr, *İşkâliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, c. I, s. 171.

³³⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ el-Mağrib, ts., ss. 198-355.

E. Biyografi ve Tabakatla İlgili Eserleri

1. Ezhâru'l-Bustân fî Tabakâti'l-A'yân

Müellif bu eserinde fukahanın biyografilerini zikreder; özellikle de İmam Malik'ten başlayarak kendi yaşadığı asra kadarki meşhur Mâlikî fukahasının kısa biyografilerini kronolojik sıralamayla tanıtır, sonra da nahivcileri, muhaddisleri ve bazı sūfîleri ele alır. Abdulmecid Suğayr, bu eseri *Ezhârü'l-Bustân fî Tabakâti'l-Ülemâ ves-Sülehâ vel-A'yân* adıyla zikretmektedir.³³⁵ İbn Acîbe bu eserin büyük hacmine rağmen tamamlanmadığını belirtir. Tarihçi Muhammed Dâvûd'un tespit ettiği bir nüshadaki ferağ kaydı bu eserin h. 1208'de yazıldığını göstermektedir. Fakat bu tarihin telif tarihi olup olmadığı belli değildir. *Ezhâru'l-Bustân*, XI. asır ile XIII. asırlar arasında yaşayan Mağrib uleması hakkında bilgi veren bir kaynak sayılmaktadır. Ayrıca Mahmut Ay'ın da belirttiği gibi, bu eserin Mağrib tarihine katkısından dolayı Levi Provençal (ö. 1956)³³⁶ isimli Fransız müsteşriğin yazdığı bir eserde İbn Acîbe tarihçiler arasında sayılmaktadır.³³⁷ Azzûzî ise *Ezhâru'l-Bustân*'ın Kettânî'nin *Selvetü'l-Enfâs*'ının önemli kaynaklarından biri olduğunu belirtmektedir.³³⁸ Çeşitli yazma nüshaları arasında Rabat Halk Kütüphanesi no: 286'da kayıtlı olan nüsha ile Haseniyye Kütüphanesi no: 417,³³⁹ 11481'de kayıtlı olan nüshalar³⁴⁰ ve bir sûreti de Kahire'deki Yazma Eserler İhya Enstitüsü'nde bulunmaktadır.³⁴¹

2. Menâkıbü'z-Zühhâdü's-Seb'a

³³⁵ Suğayr, *İşkâliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, c. I, s. 166.

³³⁶ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Hilal Görgün, "Levi Provençal", *DİA*, c. XXVII, ss. 153-154.

³³⁷ Levi Provençal, *Les historiens des Chorfa*, Paris, 1922, s. 336; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 328.

³³⁸ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 328.

³³⁹ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 325-328; Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, ss. 125-126.

³⁴⁰ Halid Zehrî, Abdulmecid Bûkârî, *Fihrisü'l-Kütübi'l-Mahtûta fî'l-Hikme ve'l-Mantık ve Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara ve'l-Vaz' el-Hizânetü'l-Haseniyye*, Rabat, 2011/1432, s. 242.

³⁴¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, c. I, s. 99.

Tabiûn döneminde yaşayan yedi zâhidin hayatını anlatmaktadır. Eser, Abdüsselam İmrânî el-Hâlidî tarafından derlenen *el-Cevâhirü'l-Acîbe min Te'lifî Sidî Ahmed b. Acîbe* adlı eser içinde ikinci eser olarak yayımlanmıştır.³⁴²

3. el-Fehrese

Bu eser, müellifin kendi hayatını doğumundan başlayarak vefatından iki yıl öncesine kadar detaylıca anlattığı bir oto-biyografi olmakla birlikte yaşadığı bölgelerdeki ictimâî hayatı yansıtması bakımından da önemlidir. Ayrıca *el-Fehrese*, İbn Acîbe'nin hayat hikâyesi yanında muhtelif tasavvufî konularla alakalı düşüncüleri de ihtiva etmektedir. Eser ilk olarak, Jean Louis Michon tarafından 1968'de Fransızca'ya tercüme edilmiş, önce 1968-1969 yılları arasında *Arabica* dergisinde neşredilmiş sonra da 1969'da *Leiden*'de yayımlanmıştır.³⁴³ Bu Fransızca tercümeden de David Streight tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir.³⁴⁴ Eserin, Arapça iki ayrı baskısı yapılmıştır. Biri Abdülhamid Salih Hamdân'ın tahkikiyle 1990 yılında Kahire'de basılmıştır. Diğeri ise Beyrut 2013 tarihli olup Abdüsselam İmrânî el-Hâlidî tarafından hazırlanıp neşredilmiştir.

İbn Acîbe, bu eserine önce kısa bir mukaddimeyle başlar, neseb şeceresini verir, ardından ilim tahsiline, tedrisine nasıl ve ne zaman başladığını, hangi hocalardan hangi kitapları okuduğunu ve onlardan aldığı icâzetleri anlatır. Daha sonra Derkâviyye tarikatına intisap sürecinden, şeyhlerinden ve yaptığı hizmetlerinden bahseder. Müellif bu eserde, çektiği sıkıntılara ve döneminde yaşanan bazı toplumsal olaylara ve kerâmetlerine yer verir. Ölümüne yaklaşık iki buçuk yıl kala telif ettiği kitapların tam listesini verir.³⁴⁵

Ayrıca, eserin sonunda İbn Acîbe'nin müfessirliği, muhaddisliği yanında şairlik yönünü gösteren 500 civarında beyti bulan tasavvufa dair uzunlu-kısalı

³⁴² İbn Acîbe, *Menâkıbü'z-zühâdü's-Seb'a*, (*el-Cevâhirü'l-Acîbe min Te'lifî Sidî Ahmed b. Acîbe* içinde), thk. Abdüsselâm el-Umrânî el-Hâlidî, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, ss. 167-176.

³⁴³ Derin, *Kur'ân-ı Kerîm'de Seyr u Sü'lûk*, s.70.

³⁴⁴ Ahmad Ibn Ajiba, *The Autobiography (Fahrâsa) of a Moroccan Soufi Ahmad Ibn Ajiba*, Fons Vitae, Louisville 1999. Ayrıca bkz. Abdurrahman Şerif İbn Zeydan, *Mu'cemu Tabakati'l-Müellifin ala Ahdi Devleti'l-Aleviyyin*, s. 95.

³⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 378-381; Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 134.

kasideler, şiirler ve hikmetli sözler vardır. Bu Divan, Abdullah Salih tahkikiyle yayımlanan müellifin *el-Fehrese* adlı eserine ek olarak neşredilmiştir.³⁴⁶ Şairlik yönünü gösteren bu divan üzerine Nureddin Nâs el-Fakih'in bir çalışması mevcuttur. Bu çalışma *Ahmed b. Acîbe: Şairu't-Tasavvufi'l-Mağribi*, adıyla (Beyrut 2013, 94 s.) neşredilmiştir. İbn Acîbe *el-Fehrese* adlı kitabında tecrübelerini ve manevi yolda yürüyen salıklere tevsiyelerini de aktarır.

F. Tasavvufla İlgili Eserleri

1. el-Envâru's-Seniyye fî Şerhi'l-Kasîdeti'l-Hemziyye

Bu kitap, Bûsîrî'nin (ö. 695/1296) *el-Kasîdetü'l-Hemziyye* isimli eserinin şerhidir. Telifi, h. 1199'da tamamlanmıştır. Bu eserin yazma nüshalarından biri Tıtvân Halk Kütüphanesi no: 131'de kayıtlı olup 230 varaktan oluşmaktadır.³⁴⁷ Şerhin bir diğer nüshası Rabat'ta, Halk Kütüphanesi no: 1296'da kayıtlı olup 188 varaktır. Müellifimiz, İbn Hacer el-Heysemî, İbn İshak ve Kâdı İyâz'dan çeşitli nakiller yaptığı bu eserinde, kasidede geçen bütün lafızların edebî açıdan tahlillerini yaptıktan sonra nahiv ve irâbla alâkalı bazı açıklamalarda bulunur ve çeşitli hadisler ve siyer bilgileri doğrultusunda uzun izahlar yapar.³⁴⁸

2. el-Levâihu'l-Kudsiyye fî Şerhi'l-Vazîfeti'z-Zerrûkiyye

İbn Acîbe, Derkâvî tarikatına girmeden önce yazdığı eserlerden biridir. Şâzilî tarikatının Zerrûkiyye kolunun kurucusu ve en önemli şeyhlerinden Ahmed Zerrûk'un Şâzilîler tarafından yaygın bir şekilde günlük vird olarak okunan *el-Vazîfetü'z-Zerrûkiyye* isimli duasının şerhidir. Eserin telifi h. 1196 senesinde bitmiştir. Tıtvân Halk Kütüphanesi no: 301'de bu eserin bir yazma nüshası mevcut olup bir diğer nüshası da Mısır'da bulunmaktadır.³⁴⁹ Eser, Abdüsselam İmrânî el-Hâlidî tarafından derlenen ve Beyrut 2007 tarihiyle ikinci baskısı yapılan *el-*

³⁴⁶ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 102-125; ayrıca bkz. a. mlf., *el-Fehrese*, haz. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013, ss. 113-131.

³⁴⁷ Suğayr, *İşkâliyyetü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, s. 165.

³⁴⁸ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 309-311; Ay, *Kur'an'ın Tasavvufi Yorumu*, s. 123.

³⁴⁹ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, c. I, s. 102.

Cevâhirü'l-Acîbe min Telifi Seyyidî Ahmed İbn Acîbe adlı eser içinde birinci eser olarak neşredilmiştir.³⁵⁰

İbn Acîbe, eserin giriş kısmında iki mukaddimeye yer verir. Birinci mukaddime Ahmed Zerrûk'un hayatı ve menkıbeleri hakkında bilgi verir. İkinci mukaddimede bu duanın ne zaman ne şekilde yapılacağından bahseder.³⁵¹ Dua metninde geçen ifâdelerin âyet ve hadislerdeki benzerlerine işâret eder ve şerh esnasında Beyzâvî, İbn Atıyye, İbn Cüzeyy³⁵² ve İbn Atâullah el-İskenderî'den çeşitli iktibaslar yapar. Kitabın sonunda, bu eseri tasavvuf yoluna girmeden yıllar önce henüz manevî açılıma ermemişken kaleme aldığı için, söz konusu eserin boş sözlerle dolu olduğunu belirtir. Bu nedenle eserini tenkid eder. Hatta İbn Acîbe, eserini yırtıp atmak istediğini, ancak belki içinde bazı hikmetlerin var olduğu ve içindeki hadislerin halka faydası olabilir düşüncesiyle bundan vazgeçtiğini anlatır.³⁵³

Müellifin bu şerhi ve Ahmed Zerrûk'un *Kavaid*'inden eserlerinde yer vermesi onun Zerrûk'tan etkilendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca, tasavvufa intisab etmeden çok önceleri hatta küçük yaşlarda iken Zerrûk'u tanıdığını bilmekteyiz. Bu da Zerrûk'un Fas'taki şöhretini gösterir.³⁵⁴

3. Şerhu'l-Hizbi'l-Kebîr li'-ş-Şâzilî

Şâziliyye tarikatının kurucusu kabul edilen Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî'nin *el-Hizbu'l-Kebîr* isimli duâsının şerhidir. Şâzilî'nin en önemli hizbi olduğu için birçok kişi tarafından şerh edilmiştir. Eser İbn İyâd'ın *el-Hizbü'l-Kebîr* adlı eseriyle şöhret bulmuştur. Şâzilî, *el-Hizbu'l-Kebîr*'ini pek çok Kur'ân-ı Kerim'den seçilmiş âyetler

³⁵⁰ Bkz. İbn Acîbe, *el-Levâihu'l-Kudsiyye fi Şerhi'l-Vazîfeti'z-Zerrûkiyye*, (*el-Cevâhirü'l-Acîbe min Te'lifi Sîdî Ahmed b. Acîbe* içinde), thk. Abdüsselâm el-Umrânî el-Hâlidî, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, ss. 7-164.

³⁵¹ Bkz. İbn Acîbe, *el-Levâihu'l-Kudsiyye fi Şerhi'l-Vazîfeti'z-Zerrûkiyye*, ss. 9-10.

³⁵² Bkz. Ahmet Özel, "İbn Cüzey", *DİA*, İstanbul 1999, c. XIX, s. 406. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd* adlı işâri tefsirinde "İbn Cüzey'den nakiller yapmıştır. Örnekler için bkz. *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 367; c. II, s. 12; c. III, s. 32; c. V, s. 3; c. V, s. 34. Müellifimiz, İbn Cüzey'den sadece nakiller yapmakla kalmamış, aynı zamanda onu bazı konularda eleştirmiştir. Örnekleri için bkz. *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 54; c. II, s. 6; c. III, s. 7; c. IV, s. 34; c. V, s. 226; c. VI, s. 22.

³⁵³ Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 305-307.

³⁵⁴ Bkz. Derin, *Kur'ân-ı Kerim'de Seyr u Sülûk*, s.61.

ile sünnetten seçilmiş hadis ve duaların yanı sıra kendisine aid dua cümleleriyle tertîb etmiştir.³⁵⁵

İbn Acîbe bu duayı şerhe başlamadan önce, Şâziliyye tarikatı ve Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî hakkında kısa bilgiler verir. Metinde geçen kelimeleri, lügavî ve edebî yönden izahını yapar. Bu arada şu görüşüne yer verir: “Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî'nin duasından önce Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dualarının okunması daha doğru olur. Diğer evliyânın duaları için de aynı şey geçerlidir. Dolayısıyla herhangi bir velînin duasını kullanmak isteyen kimse, edebe daha uygun olduğundan ve nübüvvet sırrı ile velâyet sırrını cemetmek için önce Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dualarını okusun.”³⁵⁶ İbn Acîbe bu eserinde özellikle Kuşeyrî, Ahmed Zerrûk ve Abdurrahman Fâsî'den alıntılar yapmaktadır.³⁵⁷ Eserin telifi, h. 1200 yılında tamamlanmıştır. Bir yazma nüshası Tıtvân HalkKütüphanesi no: 301'de kayıtlı olup 145 varaktır.³⁵⁸

4. Takyîdun fî Zemmi'l-Gıybeti ve Medhi'l-Uzleti ve's-Samt

Bu eser de müellifin tasavvufa intisab etmeden önce yazdığı kitaplardandır. Eserin telifi, h. 1198'de bitmiştir.³⁵⁹ Müellifimiz eserinde gıybeti dört bölümde ele alarak işlemiştir. Kitapta çok belirgin olarak *İhyâ'*nın tesiri vardır. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Tâlib Mekkî, Gazzâlî, İbn Abbâd ve Zerruk gibi sûfilere yaptığı çeşitli iktibaslarla eserini zenginleştirmiştir. Eserin bir yazma nüshası 35 varak olarak Rabât Halk Kütüphanesi no: 2841'de mevcuttur. Ayrıca aynı kütüphanede 1305 numarada kayıtlı bir mikrofildi de mevcuttur. Tıtvân Halk Kütüphanesinde bulunan bir başka yazma nüshası ise 144 numarada kayıtlıdır ve 43 varaktır.³⁶⁰

5. Şerhu'l-Bürde

Bûsirî'nin *Kasîdetü'l-Bürde* diye meşhur olan *el-Kevâkibu'd-Durriyye fî Medhi Hayri'l-Berriyye* isimli kasidesinin şerhidir. Muhammed Davud, *Tarih-i Tıtvân* isimli kitabında bu eserin 238 sayfa olduğunu söylemektedir. Eserin telifi, h. 1203

³⁵⁵ Hizbu'l-Kebîr hakkında geniş bilgi için bkz. Güven, *Ebû'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, ss. 184-187.

³⁵⁶ Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 123.

³⁵⁷ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 313-315.

³⁵⁸ Bkz. Suğayr, *İşkâliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfî*, c. I, s. 166.

³⁵⁹ Suğayr, *İşkâliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfî*, c. I, s. 165.

³⁶⁰ Geniş bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 307-309.

yılında bitmiştir.³⁶¹ İbn Acîbe, *Kasîdetü'l-Bürde*'deki beyitleri, öncelikle nahiv ve belâğat açısından açıklar. Daha sonra da beyitlerin anlamlarını izah eder. Eserin yazma bir nüshası Tıtvân Halk Kütüphanesi no: 281'de kayıtlıdır.³⁶² Eser, Ebû'l-Fütuh Abdullah Abdülkadir et-Telidi'nin tahkikiyle ve *Keşfü'l-Kurbe bi-Tahrîci Ehadisi Şerhi'l-Bürde* ismiyle basılmıştır. Eserin ilk matbaa baskısı 2009 Tanca'da yapılmıştır.

6. Şerhu Esmâillahi'l-Husnâ

Bu eser, müellifin kayıp olan kitaplarından. İbn Acîbe, *el-Fehrese* adlı kitabında bu eserinden bahseder. O, eseri hakkında: “Kuşeyri'nin *et-Tahbir* adlı eserinde yaptığı gibi ben de her bir isim için bir bab ayırdım”³⁶³ diyerek bu kitabın içeriği hakkında bize ışık tutmaktadır. Bu bilgiye göre İbn Acîbe, bu eserini Kuşeyri'nin esmâ-i hüsnâ hakkında yazdığı *et-Tahbîr fi't-Tezkîr*³⁶⁴ isimli eserindeki yöntemine benzer bir tarzda yazmıştır.³⁶⁵ Abdulmecid Suğayr, eserin yazma bir nüshasının Karaviyyîn Kütüphanesi no:1511'de bulunduğunu belirtmektedir.³⁶⁶

7. Şerhu'l-Münferice

İbn Nahvî diye meşhur olan Ebû'l-Fadl Yusuf b. Muhammed'in (ö. 513/1119) çeşitli dua, niyazlarını ihtiva eden ve *el-Kasîdetü'l-Münferice* diye bilinen kasidesinin şerhidir. Eserin yazma bir nüshası Tıtvân Halk Kütüphanesi no:457'de mevcuttur.³⁶⁷ İbn Acîbe bu şerhi h. 1201 senesinin Şevval ayında bitirmiştir. Yaklaşık 40 varaktır.³⁶⁸

³⁶¹ Suğayr, *İşkâliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, c. I, s. 166.

³⁶² Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 317-320.

³⁶³ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 38.

³⁶⁴ Kuşeyri'nin bu eseri, “Esmâ-i Hüsnâ” konusunda yazılan ilk tasavvufî şerh olup bu tür şerhler örnek olması bakımından önemlidir. *et-Tahbîr*, İbrahim Besyûnî (Kahire 1968) ve Abdolvâris Muhammed Ali (Beyrut 1999) tarafından neşredilmiştir. (Bkz. Süleyman Uludağ, “Kuşeyri”, *DİA*, İstanbul 2002, c. XXVI, s. 474) Süleyman Uludağ, Kuşeyri Risâlesi'ne yazdığı önsözde söz konusu bu eserin adını iki defa yanlışlıkla *et-Tabhîr* olarak vermiştir. (Bkz. Abdülkerim el-Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1999, s. 71) Aynı hatayı Kabakçılı da tekrarlamıştır. (Bkz. Osman Kabakçılı, *Yöntem ve İçerik Açısından Kuşeyri'nin Letâifu'l-İşârat* 1, DEÜSBE, İzmir 2002, s. XVI, basılmamış doktora tezi).

³⁶⁵ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 320-321.

³⁶⁶ Detaylı bilgi için bkz. Suğayr, *İşkâliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, c. I, s. 166.

³⁶⁷ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 316-317.

³⁶⁸ Bkz. Suğayr, *İşkâliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, c. I, s. 166.

8. Şerhu'l-Ebyati's-Selâse li-Ebi'l-Kasım el-Cüneyd

Sır sahibi isen, gayb suyuyla abdest al (توضاً بماء الغيب إن كنت ذا سر) anlamındaki beyitler üzerine bir şerhtir. Bu beyitler İmam Cüneyd'e isnat edildiği gibi, Şeyh İbn Arabî el-Hâtemi'ye de isnat edilmektedir. İbn Acîbe'nin bu eserinin varlığını *İkâzu'l-Himem* adlı eserinden öğreniyoruz. Bu şerhin bir yazma nüshası Rabat'ta bulunmaktadır. Eser, ilk Abdusselâm el-Umrânî el-Hâlidî tarafından neşredilmiştir.³⁶⁹ Daha sonra Âsım İbrahim el-Keyyâlî tarafından, *el-Letâifu'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye* ismiyle İbn Acîbe'nin risalelerinden derlenen dokuz risale içinde Beyrut'ta 2006'da basılmıştır.³⁷⁰

9. Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş

İbn Acîbe, tasavvuf yoluna intisabından sonra ilk olarak Ebû'l-Hasan Şâzilî'nin şeyhi olan İbn Meşîş'in (ö. 625/1228)³⁷¹ salavat ve dualarını ihtiva eden eserini şeyhi el-Bûzîdî'nin emri üzere h. 1210 yılında şerh etmiştir.³⁷² İbn Acîbe, bu eseri şerhe geçmeden önce İbn Meşîş'in kısaca terceme-i hâlini verir. Ardından bazı menkıbe, söz ve öğütlerine yer verir.³⁷³ Duayı şerh ederken de, metinde geçen bazı kelimelerin lugat manasını verdikten sonra çeşitli tasavvufî kavramları detaylı bir biçimde açıklar. Muhtelif yazma nüshaları arasında Rabat Halk Kütüphanesi no: 1736'da kayıtlı olan nüsha ile Tıtvân Halk Kütüphanesi no:457'de kayıtlı olan nüshalar zikredilebilir.³⁷⁴ Eser, ilk Abdusselâm el-Umrânî el-Hâlidî tarafından

³⁶⁹ İbn Acîbe, *Şerhu'l-Ebyati's-Selâse li-Ebi'l-Kasım el-Cüneyd*, nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ, el-Mağrib, ts., ss. 192-197.

³⁷⁰ Bkz. İbn Acîbe, *Şerhu'l-Ebyati's-Selâse li-Ebi'l-Kasım el-Cüneyd*, (*el-Letâifu'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye ve'l-Hakâiku'l-İhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fi Resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî* içinde), haz. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 319-328.

³⁷¹ Hayatı hakkında bilgi için bkz. Muhammed b. Ebi'l-Kâsım İbn Sabbâğ, *Dürratu'l-Esrâr ve Tuhfetu'l-Ebrâr*, nşr. İbrahim er-Rifâî, Dâru'r-Rifâî ve Mektebetu'l-Muhâcir, yy, 1993, s. 22; Harîrîzâde, *Tibyânu Vesâili'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi no: 430-432; c. III, vr. 124a; Muhammed Zâfir, *el-Envâru'l-Kudsîyye fi Tenzîhi Turuki'l-Kavmi'l-Aliyye*, Matbaa-i Behiyyeti'l-Osmâniyye, İstanbul 1302, ss. 57-58.

³⁷² Suğayr, *İşkâliyyetü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, c. I, s. 168.

³⁷³ Derin, *Kur'ân-ı Kerîm'de Seyr u Sülûk*, s. 62.

³⁷⁴ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 329-332. Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 127.

neşredilmiştir.³⁷⁵ Sonra 2006'da Âsım Keyyâlî tarafından, *el-Letâifü'l-Îmâniyyetü'l-Melekûtiyye* ismiyle İbn Acîbe'nin risalelerinden derlenen dokuz risale içinde basılmıştır.³⁷⁶

10. İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem

Bu eser, Şâzilî tarikatında Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî ve hâlifesi Ebû'l-Abbâs el-Mursî'den sonra üçüncü büyük şahsiyetlerinden İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *el-Hikemu'l-Atâiyye* diye bilinen meşhur hikmetlerinin şerhidir. İskenderî'nin bu eseri bütün İslam âleminde muhtelif tarikat erbabınca okunan muteber bir kitap sayılmış ve dolayısıyla *Hikem*'e yazılmış şerh sayısı seksen civarındadır.³⁷⁷ *İkâzu'l-Himem*, yapılan şerhlerin en önemlilerinden biri olduğu gibi aynı zamanda İbn Acîbe'nin en meşhur kitabı sayılır. Müellif, kitabın mukaddimesinde bu eserini şeyhi el-Bûzîdî'nin, emri ile manası kapalı olan hikmetleri açıklamak üzere kaleme aldığını söyler.³⁷⁸

Müellif, bu şerhinde önce hikmetlerde geçen bazı kelimelerin lügat manaları üzerinde durur, daha sonra da bazı sûfîlerin görüşlerinden de faydalanarak hikmetlerde geçen anlamları daha da zenginleştirir. Bu şerhin diğer *el-Hikemu'l-Atâiyye* şerhlerinden en önemli farkı, hikmetler ve bablar arasında mantıklı irtibatlar kurarak geçiş yapmasıdır.³⁷⁹ İbn Acîbe, sadece *el-Hikemu'l-Atâiyye*'de hikmetler arasında değil *el-Bahru'l-Medîd*'te de Kur'an âyetleri arasında münâsebetler kurmaya çalışmaktadır. Bu da, sûfîmizin sistematik okumayı, yazmayı ve düşünmeyi seven bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Eser İbn Acîbe'nin bütün tasavvufî anlayışını özellikle mârifet anlayışını en mükemmel şekilde ortaya koymaktadır.

Müellif, bu eserin ilahî mevhibeler ürünü olduğunu; yazdıklarını sonradan okuduğunda onları kendisinin yazdığına şaşırıldığını söyler. Ayrıca kalbine gelen

³⁷⁵ İbn Acîbe, *Kitâbu Şerhu Salâti'l-Kutb b. Meşîş*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ, el-Mağrib, ts., ss. 10-40.

³⁷⁶ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, (*el-Letâifu'l-Îmâniyyetü'l-Melekûtiyye ve'l-Hakâiku'l-İhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fî Resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe el-Hasenî* içinde), thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, ss.143-151.

³⁷⁷ Ahmet Murat Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî ve Tasavvuf Felsefesi*, SÜSBE, Konya 2012, s. 20 (Basılmamış doktora tezi).

³⁷⁸ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, haz. Ali Ebu'l-Hayr, Dâru'l-Hayr, Beyrut 2005, s. 11.

³⁷⁹ Örnekleri için bkz. İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 26, 27, 29, 30, 34, 36, 37.

varidatları öncelikle Kur'ân ve Hz. Peygamberin sözlerine uygun olup olmadıklarını kontrol eder, sûfîlerin kitaplarına bakarak kıyasladığını ve uygun olanlarını yazdığını belirtir. Bütün bunların şeyhlerinin sohbeti bereketiyle olduğunu ifade eder.³⁸⁰

Azzûzî'nin de belirttiği gibi İbn Acîbe, İbn Abbâd³⁸¹ ile Ahmed Zerrûk'un³⁸² aynı eser üzerine yazdıkları şerhlerden etkilendiği görülür. O, *el-Hikemu'l-Atâiyye* şerhinde İbn Atâullah el-İskenderî'nin *et-Tenvîr fî iskâti't-Tedbîr, Letaifu'l-Minen* adlı eserlerinden iktibaslar yapar. Ayrıca Abdülkadir Geylânî, Abdülkerim Cîlî, Ebû'l-Hasen Şüşterî ve İbnu'l-Fârız'ın şiirlerine ve bunun yanında Ali Cemel (ö. 1194/1780) şeyhleri el-Bûzîdî ve ed-Derkavî'nin sözlerine de yer verir.³⁸³ İbn Acîbe, bu eserinde tasavvufî kavramlara olan vukufiyetini çok açık bir şekilde göstermektedir. Zira ıstılahları kullanırken bunlara çok farklı anlam ve boyutlar da kazandırmıştır. Müellifin bu eseri sadece Şâziliyye Tarikatı mensupları için değil diğer tasavvuf erbabınca da zaviyelerde okunan ve mütâlaa edilen klasikleşmiş bir eserdir. Eserin önemine binaen yirminci yüzyılın başından itibaren Suriye ve Mısır'da birçok defa basılmıştır. Bunlar arasında 1906'da Fas'ta gerçekleştirilen taşbaskıyı³⁸⁴, 1913'te *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye* ile birlikte basılan Kahire neşrini ve diğer baskılardan biri Muhammed Ahmed Hasbullah'ın çalışması olan 1985'te Mısır'da yayımlanan Dârü'l-Maârif baskısı örnek verilebilir. Ayrıca eser Macid el-Keylânî'nin hazırladığı Beyrut 2005 tarihli yeni bir baskısı daha yapılmıştır.³⁸⁵ İbn Acîbe, Muharrem 1211/1796'de telifine başladığı bu eseri h. 1211 yılının Cemaziyelülâ ayının sekizinci günü bitirmiştir.³⁸⁶ Dolayısıyla telifi dört ay gibi, çok kısa denilebilecek bir sürede bitmiştir. Bu eser henüz tam olarak Türkçe'ye tercüme edilmemiştir. Ancak Yahya Pakiş'in *Hikem-i Atâiyye*'ye yaptığı şerhin önsözünde

³⁸⁰ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 120.

³⁸¹ İbn Abbâd er-Rundi'nin bu şerhinin ismi *Gaysü'l-Mevâhibi'l-Âliyye fî Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiyye*'dir. 1939, 1970 ve 1988 senelerinde Kahire'de neşredilen bu eser Mahmud Beyrutî tarafından 3 cilt şeklinde hazırlanarak Dimaşk'te 2007 tarihli yeni bir baskısı daha yapılmıştır.

³⁸² Ahmed Zerrûk, *el-Hikemu'l-Atâiyye* üzerine on yedi şerh yazdığını belirtir. Bkz. Ahmed Zerruk, *Şerhü'l-Hikemi'l-Atâiyye = Miftahü'l-İfade li-Zevi'l-Ukul ve'l-Himem ala Meani Elfazi Kitabî'l-Hikem*, thk Mustafa Merzuki, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2012, s. 6.

³⁸³ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 339.

³⁸⁴ Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 128.

³⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, c. I, s. 102.

³⁸⁶ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 333.

İbn Acîbe'nin *Îkâzu'l Himem*'inden faydalandığını belirtir.³⁸⁷ Hüsni Geçer'in *el-Hikem* üzerine yazdığı şerhi³⁸⁸ ise *Îkâzu'l-Himem*'in kısmî bir tercümesi sayılabilir.

11. el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye fî Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye

Müellifin bu eseri, İbn Bennâ es-Serakustî'nin (ö. 821/1418) tasavvufu nazmen tanıttığı *el-Mebâhisü'l-Asliyye* isimli eserinin sûfi çevreler tarafından en çok sevilen ve okunan şerhlerinden biridir. İbn Acîbe *el-Mebâhisü'l-Asliyye*'yi mürşidi Muhammed el-Bûzîdî'nin tavsiyesi üzerine şerhetmiştir. Yazımı h.1211 yılında Ramazan ayında sona ermiştir. *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, *Îkâzu'l-Himem*'den sonra şerh edilmiş ve müellifimizin, *el-Bahru'l-Medîd* ve *Îkâzu'l-Himem*'den sonra en çok bilinen eseridir.

Bu eser, tasavvufun tanımı, önemi, faydası, âdâbı ve usulleri ve hükümleri hakkındadır. İbn Acîbe, bu şerhinde, pek çok eserinde olduğu gibi önce manzum metinde geçen bazı kelime ve terkiplerin açıklamalarını yapar. Daha sonra da metinde geçen çeşitli tasavvufi konuları nazım ve nesirle tatlı bir üslupta işlemiştir. Bu eserinde tasavvufun tarifi, fazileti, faydası, edepleri, hükümleri, kâmil mürşidin sıfatları, gerçek müridliğin esasları, bâtın ilminin zâhirî ilimle irtibatı ve ondan üstünlüğü, ârifin âlimden farkını konu eder. İbn Acîbe bu eserinde özellikle Sünnî tasavvufun müdafaasını yapar. Kendilerini sûfi kabul eden fakat tasavvufa sonradan dâhil olan çeşitli bidatlar icad ederek şerîata aykırı tavırlar sergileyen insanları sert bir dille tenkit ederek tarikat ve hakikatın mutlaka şerîatla birlikte yürümesi gerektiğini ısrarla vurgular. Tasavvuf yolunu tenkit edenlere gerekli cevaplar verir, ayrıca münkirlere ciddi uyarılar yapar.

Bu eserin birden fazla baskısı vardır. İlk baskısı *Îkâzu'l-Himem*'in altında aynı eser içinde 1913'te Kahire'de yapılmıştır.³⁸⁹ Bir diğer baskısı, Abdurrahman Hasan Mahmud tarafından yapılan tahkiki ile 1983 tarihli *Âlemü'l-Fikr* tarafından gerçekleştirilen baskısıdır. *El-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*'nin tahkikli diğer baskısı, Muhammed Abdurrahman el-Üveysî'nin 1997'de Şam'da neşrettiği baskıdır. Bu eser

³⁸⁷ Bkz. Yahya Pakiş, *Hikem-i Atâiyye Şerhi*, Semerkand Yay., İstanbul 2009, s. 10. (müellifin önsözü).

³⁸⁸ El-Hazin Hüsni Geçer, *Hikem-i Atâiyye Şerhi*, Milli Basım Yayın, İstanbul 2018, s. 13.

³⁸⁹ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 340-343; Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 129.

değişik dillere de tercüme edilmiştir. Önce Derkâviyye'nin günümüzde yaşayan şeyhlerinden Abdulkadir es-Sûfî'nin editörlüğünde *The Basic Research* adı altında, 1998'de İngilizce'ye³⁹⁰ sonra da 2012 yılında Dilaver Selvi tarafından da Türkçe'ye *İlâhî Fetihler* adıyla tercüme edilip yayımlanmıştır.³⁹¹ Eserin, Beyrut 2002 tarihli yeni bir baskısı daha yapılmıştır.

12. Şerhu Kasîdetin Hâiyye

Rifâî tarikatının kurucusu Ahmed er-Rifâî'nin (ö. 578/1182) *Kasîdetün Hâiyye* isimli manzum eserinin şerhidir. İbn Acîbe, bu eserinde önce Rifâî'nin hayatı hakkında bilgi verir. Daha sonra muhabbet makamı ve muhabbetin mârifetle ilişkisi üzerinde açıklamalarda bulunur. Eserin yazımı 1213'de tamamlanmıştır. Birçok yazma nüshaları arasında şunlar zikredilebilir: Rabat Halk Kütüphanesi no: 1974, 2829, 869, 1148; Haseniyye Kütüphanesi no: 885; Leiden Üniversitesi Kütüphanesi no: 14458³⁹² Eser, ilk olarak Abdusselâm el-Umrânî el-Hâlidî tarafından neşredilmiştir.³⁹³ Sonra 2006'da Âsım İbrahim el-Keyyâlî tarafından, *el-Letâifu'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye* ismiyle İbn Acîbe'nin risalelerinden derlenen dokuz risale içinde basılmıştır.³⁹⁴

13. Şerhu Hamriyeti İbni'l Fârız

İbn Acîbe'nin bu eseri, şerhinde “Sultânü'l-âşıkîn” olarak nitelediği meşhur Mısırlı sûfî İbnu'l-Fârız'ın (ö. 632/1235) *Kasîde-i Mîmiyye* olarak da bilinen meşhur *Kasîde-i Hamriyye*'sinin şerhidir. İbn Acîbe, şerhine İbnu'l-Fârız'ın hayatı hakkında bilgi vererek başlar. Sonra onu hulul ve ittihad ehli diye iddia edenlere karşı savunur. Zira ilâhî aşkı, şarapla sembolize eden İbnü'l-Fârız, vahdet-i vücûd görüşüne sahip

³⁹⁰ Derin, *Kur'ân-ı Kerîm'de Seyr u Sülûk*, s. 65.

³⁹¹ Dilaver Selvi, *Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî, İlâhî Fetihler [Fütühâtü'l-İlâhiyye]*, Semerkand Yay., İstanbul, 2014.

³⁹² Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 344; Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 129.

³⁹³ İbn Acîbe, *Şerhu Kasideti “Yâ Men Teazzame” li-İmâm er-Rifâî*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ, el-Mağrib, ts., ss. 149-172.

³⁹⁴ İbn Acîbe, *Şerhu Kasideti “Yâ Men Teazzame” li-İmâm er-Rifâî*, (*el-Letâifu'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye ve'l-Hakâiku'l-İhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fi Resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî*, içinde), thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s.181-210.

olduğu ve ittihadı savunduğu gerekçesiyle ağır ithamlara maruz kalmıştır.³⁹⁵ İbn Acîbe de vahdet-i vücûd ehli olarak anılan İbnu'l-Fârız'ın bu manzum eserini şerhetmesinden dolayı bazı araştırmacılar tarafından vahdet-i vücûd ehli olarak nitelendirilmiştir.³⁹⁶ Hâlbuki Süleyman Uludağ'ın da işâret ettiği gibi aslında İbnü'l-Fârız vahdet-i vücûda yabancıdır. Şiirleri Bâyezîd-i Bestâmî ve Attâr'ın şiirleri gibi ilâhî aşkı yansıtır. Mutlak cemâlin etkisiyle kendinden geçen şair herşeyi sevgilisi olarak görür. Bazen fenâ hâlinde ikiliği kaldırarak varlığın O'ndan ibâret olduğunu söyler, bazen de ittihaddan söz eder. Ancak bütün bunlar kozmolojik bir varlık anlayışını ifâde etmeyip manevî hâlin etkisiyle söylenmiş sözlerdir; bu hâl içinde sevenle sevilenin, temâşâ edenle edilenin geçici olarak bir sayılmasıdır. Şathiyeleri ve iddialı sözleri de bu hâlin eseridir.³⁹⁷

Müellifimiz bu eserinde mısraları konularına göre gruplar hâlinde ele alır, önce beyitlerde geçen bazı kelimelerin lugavî açıklamalarını yapar, içinde geçen tasavvufî kavramları açıklar sonra beytin anlamını topluca verir. Bazı tasavvufî meselelerin çeşitli sembollerle anlatılması nedeniyle ve mananın derinliğine bağlı olarak İbn Acîbe bazen okuyucuya döner ve anlatılanların ancak zevk yoluyla anlaşılacağını, bunun için de yolun ehli olan insanlarla birlikte olmanın gerektiğini hatırlatır.

Eser, h. 1213 yılının Ramazan ayının ortalarında Pazartesi günü tamamlanmıştır. Bu şerhin yazma nüshaları Rabat Halk Kütüphanesi no:2829, no:1148'de ve Haseniyye Kütüphanesi no: 2732'de mevcuttur.³⁹⁸ Eser, ilk Abdusselâm el-Umrânî el-Hâlidî tarafından neşredilmiştir.³⁹⁹ Daha sonra Âsım el-

³⁹⁵ Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "İbnü'l-Fârız", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 40-43.

³⁹⁶ J. L. Michon, *Le Soufi Marocain Ahmad Ibn Ajiba et son Miraj*, s. 278. (Azzûzî, eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe, c. I, s. 350'den naklen). Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 130. İbnu'l-Fârız'ın meşhur *Kasîde-i Hamriyye*'sinin şerhleri için bkz. Uludağ, "İbnü'l-Fârız", *DİA*, c. XXI, ss. 41-42.

³⁹⁷ Uludağ, "İbnü'l-Fârız", *DİA*, c. XXI, s. 41.

³⁹⁸ Geniş bilgi için bkz. Azzûzî, eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe, c. I, ss. 351-352.

³⁹⁹ İbn Acîbe, *Şerhu Hamriyyeti İbni'l Fârız*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ el-Mağrib, ts., ss. 104-148.

Keyyâlî el-Hüseynî tarafından, *el-Letâifü'l-Îmâniyyetü'l-Melekûtiyye* ismiyle İbn Acîbe'nin risalelerinden derlenen dokuz risale içinde basılmıştır.⁴⁰⁰

14. Şerhu Muktetafâti's-Şüşterî

İbn Acîbe'nin bu eseri, Kuzey Afrika sûfîlerinden Ebû'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şüşterî'nin (ö. 668/1269) iki kasidesinin şerhinden ibarettir. Birinci kaside Allah sevgisi hakkında bazı beyitlerden oluşurken ikincisi ise Lafza-i celâlin anlamına dair yazdığı manzumenin şerhinden oluşmaktadır. İbn Acîbe şerhe başlamadan önce Şüşterî'nin hayatı hakkında bilgi verir. Her iki eserini h. 1214 yılının Safer ayında tamamlamıştır. Birinci şerhin yazma nüshaları Rabat Halk Kütüphanesi no:869; 1148; 1388 ve 1974'te mevcuttur. İkinci şerhin yazma nüshaları ise Rabat Halk Kütüphanesi no:869; 1974; 2829'da ve Leiden Üniversitesi Kütüphanesi no: 14458'de bulunmaktadır.⁴⁰¹ Eser, ilk Abdusselâm el-Umrânî el-Hâlidî tarafından neşredilmiştir.⁴⁰² Bu iki şerh 2006'da Âsım el-Keyyâlî tarafından, *el-Letâifü'l-Îmâniyyetü'l-Melekûtiyye* ismiyle İbn Acîbe'nin risalelerinden derlenen dokuz risale içinde basılmıştır.⁴⁰³

15. Şerhu Manzûmeti'l-Bûzîdî fî Tarîkı's-Sülûk

İbn Acîbe bu eseri, h. 1214 yılında bitirmiş olup yaklaşık 30 varak civarındadır.⁴⁰⁴ Eser, şeyhi el-Bûzîdî'nin tasavvuf yolunun âdâb ve erkânıyla alâkalı yirmi dokuz beyitten oluşan manzum eserinin şerhidir. O, *el-Fehrese*'de bu şerhi yazmayı bitirince bir nüshasını şeyhine gönderdiğini ve Şeyh el-Bûzîdî'nin buna çok sevdiğini nakletmektedir. Ayrıca şeyhinin kendisi hakkında şöyle dediğini aktarır: “Eğer Allah kıyamet gününde bize Sîdî Ahmed hakkında sorarsa, onun bizi sevdiğini söyleyeceğiz.” Daha sonra orada bulunanlara “Sîdî Ahmed benim hayattayken ve

⁴⁰⁰ İbn Acîbe, *Şerhu Hamriyyeti İbni'l-Fâriz*, (*el-Letâifu'l-Îmâniyyetü'l-Melekûtiyye ve'l-Hakâiku'l-İhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fî Resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî*, içinde), thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 11-65.

⁴⁰¹ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 359.

⁴⁰² İbn Acîbe, *Şerhu ba'd Muktetafâti's-Şüşterî*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dârü'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ, el-Mağrib, ts., ss. 173-191.

⁴⁰³ İbn Acîbe, *Şerhu ba'd Muktetafâti's-Şüşterî*, (*el-Letâifu'l-Îmâniyyetü'l-Melekûtiyye ve'l-Hakâiku'l-İhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fî Resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî*, içinde), thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, ss. 295-318.

⁴⁰⁴ Suğayr, *İşkâliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, c. I, s. 169.

ölümünden sonra hâlifemdir”⁴⁰⁵ demiştir. Azzûzî, bu eserin yazma nüshalarının, sadece bazı özel koleksiyonlarda bulunduğunu ifâde eder.⁴⁰⁶

16. Nuûtü'l-Hamrati'l-Ezeliyye fî Hâli't-Tecellî ve Ba'dehû

Eserin yazımı h. 1216'da tamamlanmıştır. İki fasıldan oluşan bu eserin birinci faslında İbn Acîbe Hamra-i Ezeli ile simgelediği mârifetullahın tecellî anında nasıl yaşandığına ve mahiyetine ilişkin bilgiler verir. Ona göre âlem muhabbetten sadır olmuştur. İkinci faslında ise tecelliden sonra ezeli şarabın etkileri üzerinde durur. Bu anlatılanların ilim değil zevk yoluyla anlaşılacağını, bunun için de ancak yolun ehli olan insanlarla birlikte olmanın gerekliliğini hatırlatır. Bu küçük hacimli kitap, Michon tarafından *Takyîdân fî Vahdeti'l-Vücûd* adıyla Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir.⁴⁰⁷ Bu eserin yazma nüshaları Rabat Halk Kütüphanesi no: 1146 ve no: 1974'de mevcuttur.⁴⁰⁸

17. Şerhu Salâti İbni'l Arabî

Eserin yazımı h. 1219 Cemaziyelûlâ ayının sonunda perşembe günü tamamlanmıştır. Meşhur sûfî İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) Hz. Peygamber için yazdığı salât u selâm duasının şerhidir. Müellifimiz bu risaleyi şerh etmekle özellikle *Nur-i Muhammedî*, *Kabza-i Muhammediyye* gibi kavramlar hakkında detaylı bilgiler vermiştir. İbn Acîbe söz konusu eserinde *Nur-i Muhammedî*'nin kâinatın varlık sebebi olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu eserin yazma nüshaları Rabat Halk Kütüphanesi no: 2134 ve no: 1974'te mevcuttur.⁴⁰⁹ Eser 1997'de Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî tarafından neşredilmiştir.⁴¹⁰ Ayrıca yeni olarak 2006'da Asım el-Keyyâlî tarafından, *el-Letâifu'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye* ismiyle İbn Acîbe'nin risalelerinden derlenen dokuz risale içinde basılmıştır.⁴¹¹

⁴⁰⁵ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 70.

⁴⁰⁶ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 359-361; Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, s. 131.

⁴⁰⁷ İbn Acîbe, *Takyîdân fî Vahdeti'l-Vücûd*, thk. J. L. Michon, Merakeş, 1998, ss. 11-25.

⁴⁰⁸ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 364-366.

⁴⁰⁹ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 366-367.

⁴¹⁰ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti İbn Arabî*, (*Silsile Nûrâniyye Feride* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ, el-Mağrib, ts., ss. 41-47.

⁴¹¹ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti İbn-i Arabî el-Hâtemi*, (*el-Letâifu'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye ve'l-Hakâiku'l-İhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fî Resâli'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî*, içinde), thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 257-266.

18. Keşfu'n-Nikâb an Sirri Lübbi'l-Elbâb

Bazı nüshalarda eserin ismi *fi Beyâni't-Talâsim elletî İhtecebet bihâ'r-Rubûbiyye* şeklinde geçmektedir.⁴¹² İbn Acîbe bu eserinde Allah Teâlâ'nın zât, sıfat ve fiillerinin sırlarını ele almış, bunların kâinatla ilişkilerini işlemiştir. Ona göre, Allah hikmeti gereği aslında bu sırları her insanda tecelli ettirmiştir. Ancak kudretinin gereği olarak da bu sırları izhâr etmemiş ve birer örtüyle gizlemiştir. Hakk'ın kendisini gizlediği bu hicaplara *tılsım* ismini verir. Bu küçük hacimli risale, Michon tarafından *Takyîdân fî Vahdeti'l-Vüücûd* adıyla Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir.⁴¹³ Eserin yazma nüshaları Rabat Halk Kütüphanesi no: 1974 ve no: 1148'de bulunmaktadır. Ayrıca Eser, Abdüsselam İmrânî el-Hâlidî tarafından derlenen ve Beyrut 2007 tarihiyle ikinci baskısı yapılan *el-Cevâhirü'l-Acîbe min Telifi Seyyidî Ahmed b. Acîbe* adlı eser içinde üçüncü eser olarak yayımlanmıştır.⁴¹⁴

19. Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî

Şüşterî'nin *Kasîde-i Nûniyye* isimli kasidesinin şerhidir. Eserin telifi h. 1220 senesinde bitmiş olup 63 sayfadır.⁴¹⁵ İbn Acîbe, eserin mukaddimesinde bu kasideye daha önce Ahmed Zerrûk'un da bir şerh yazdığını belirtir. Ancak Zerruk'un bu şerhi belki de henüz kendisine zâtın hakikatının sırlarının açılmadığı dönemlerde yazmış olabileceğinden tevhidin sırları gibi tasavvufun derin konularına girmedikini, bu sebeple İbn Acîbe bu şerhi yazmaya karar verdiğini ifâde etmektedir. Ayrıca mukaddimede Ebû'l-Hasan eş-Şüşterî'nin hayatına yer vermekte ve de bâtın ehlinin niçin tenkit edildiğini aktarmaktadır. Çeşitli tasavvufî konu ve kavramları detaylı bir şekilde ele aldığı bu şerh⁴¹⁶ ilk olarak Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî tarafından,⁴¹⁷

⁴¹² Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 367; Suğayr, *İşkâliyyetü Islâhi'l-Fikri's-Sûfî*, c. I, s. 170.

⁴¹³ İbn Acîbe, *Takyîdân fî Vahdeti'l-Vüücûd*, thk. J. L. Michon, Merakeş 1998, ss. 27-39.

⁴¹⁴ İbn Acîbe, *Keşfu'n-Nikâb an Sirri Lübbi'l-Elbâb*, (*el-Cevâhirü'l-Acîbe min Te'lifî Sîdî Ahmed b. Acîbe* içinde), thk. Abdüsselâm el-Umrânî el-Hâlidî, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, ss. 177-182.

⁴¹⁵ Suğayr, *İşkâliyyetü Islâhi'l-Fikri's-Sûfî*, c. I, s. 170.

⁴¹⁶ Detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 369-372.

⁴¹⁷ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ, el-Mağrib, ts., ss. 356-414.

2006'da da Âsım el-Keyyâlî tarafından neşredilmiştir.⁴¹⁸ Söz konusu eser, Muhammed el-Adluni el-İdrisî tarafından (Rabat 2013, s. 213), tahkik edilerek yayımlanmıştır.⁴¹⁹

20. Mi'râcu't-Teşevvuf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf

Müellif bu eserde, yüz kırk üç adet tasavvufî kavramın tanım ve açıklamalarını bir araya getirmiş, onları konularına göre tasnif etmiştir. Bu yönüyle de eser tasavvuf terimleri sözlüğünü andırmaktadır.⁴²⁰ İbn Acîbe bu eserin ilk taslağını Derkâvî tarikatına girdikten kısa bir süre sonra kaleme almıştır.⁴²¹ Yazımı h. 1221 senesinde bitmiştir.⁴²² İbn Acîbe, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinden yararlanarak hazırladığı ilk nüshaya, tarikatta seyr u sülûk yaptıktan sonra gözden geçirip geliştirmiş ve buna kırk üç yeni kavram eklemiştir. Müellifimiz manevî yolculuğun durakları olan makamları, hâlleri, tasavvufî kavramları ve bunların manevî yolculukta kat edilen mesafelere göre aldıkları isimleri kendine has bir yöntemle açıklamıştır. Bu eser, İbn Acîbe'nin hemen her kavramı, manevî mertebe açısından avâm, havâs ve havâssu'l-havâs seviyesine göre açıklamasıyla özgündür. Çeşitli baskıları olan bu eser, Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Hâşimî'nin ta'likiyle 1355/1937'de Dimaşk'te İtidal matbaasında basılmıştır.⁴²³ Ayrıca, İbn Acîbe üzerine hazırladığı doktora tezinde J. L. Michon, tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir.⁴²⁴ Eser, Âsım el-Keyyâlî tarafından, *el-Letâifu'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye* ismiyle İbn Acîbe'nin risalelerinden derlenen dokuz risale içinde Beyrut'ta 2006'da neşredilmiştir.⁴²⁵ Söz konusu eser Mohamed Fouad Aresmouk-Michael

⁴¹⁸ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî, (el-Letâifu'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye ve'l-Hakâiku'l-İhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fî Resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî, içinde), thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, ss .67-140.*

⁴¹⁹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî, thk. Muhammed el-Adluni el-İdrisi, Dârü's-Sekâfe, Rabat 2013. (Tezde, bu baskı esas alınmıştır).*

⁴²⁰ Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe, c. I, ss. 372-374.*

⁴²¹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf ila Hakâiki't-Tasavvuf, çev. Ahmet Murat Özel, Sufilerin El kitabı. Hayykitap, İstanbul, 2015, s. 13.*

⁴²² Azzûzî, *a.g.e, c. I, s. 367; Suğayr, İşkâliyyetü Islâhi'l-Fikri's-Sûfî, c. I, s. 170.*

⁴²³ Muhammed b. Ahmed el-Hâşimî, *Ta'lik alâ Mi'râci't-Teşevvuf, Dimaşk 1937.*

⁴²⁴ J. L. Michon, *Le Soufi Marocain Ahmad Ibn Ajiba et son Miraj, Paris 1973.*

⁴²⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf, (el-Letâifu'l-İmâniyyetü'l-Melekûtiyye ve'l-Hakâiku'l-İhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fî Resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî içinde), thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, ss. 211-256.*

Abdurrahman Fitzgerald tarafından İngilizceye çevrilmiş ve Arapça metni ile birlikte yayımlanmıştır.⁴²⁶ Eser Ahmet Murat Özel tarafından Türkçeye tercüme edilmiş 2015'te basılmıştır.⁴²⁷

21. Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî fi'l-Hamrati'l-Ezeliyye

İbn Acîbe'nin, şeyhi Muhammed el-Bûzîdî'nin ilahi aşk, ubudiyetin edepleri gibi tasavvufî konulara dair söylemiş olduğu 367 beyitlik bir kasidenin şerhidir. Yazımı, h. 1221 yılının Ramazan ayının 16. günü olan Cuma günü tamamlanmıştır. Özellikle eserin en önemli konusu olan “Hamra-i Ezeli” simgesi üzerinde detaylı açıklamalar yapılmıştır. Bu eserin yazma nüshaları Rabat Halk Kütüphanesi no: 1736'da ve Tıtvân Halk Kütüphanesi no: 845'de mevcut olup⁴²⁸ es-Sâbit b. Süleyman Abdulbârî tarafından neşredilmiştir.⁴²⁹

22. Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî

İbn Acîbe'nin şeyhi Muhammed el-Bûzîdî'nin Tâiyye'si üzerine bir diğer şerhtir. İbn Acîbe, *el-Fehrese*'de bu eserinden bahseder. Eser yaklaşık 120 veya 125 varaktır.⁴³⁰ Hicrî 1222 yılının Zilkade ayının 14'ünde Çarşamba günü⁴³¹ tamamlanmıştır.⁴³²

⁴²⁶ Ahmad ibn 'Ajîba, *The Book of Ascension to the Essential Truths of Sufism Mi'râj al-Tashawwuf ilâ Haqâ'iq al-Tasawwuf*, A Lexicon of Sufic Terminology by Ahmad ibn 'Ajîba, çev. Mohamed Fouad Aresmouk-Michael Abdurrahman Fitzgerald, Fons Vitae, Louisville 2012.

⁴²⁷ İbn Acibe, *Mi'racü't-Teşevvüf ila Hakaiki't-Tasavvuf*, çev. Ahmet Murat Özel, *Sufilerin el kitabı*, Hayykitap, İstanbul 2015.

⁴²⁸ Geniş bilgi için bkz. Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 375-377. Suğayr, *İşkâliyyetü Islâhi'l-Fikri's-Sûfî*, c. I, s. 171.

⁴²⁹ İbn Acîbe, *Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî*, thk. es-Sâbit b. Süleyman Abdulbârî, Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ, ts.

⁴³⁰ Suğayr, *İşkâliyyetü Islâhi'l-Fikri's-Sûfî*, c. I, s. 171.

⁴³¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, c. I, s. 103.

⁴³² İbn Acîbe'nin eserleri için bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 38-39; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 297-399; J. L. Michon, “İbn Ajîba”, *EI* (New Edition), c. III, ss. 696-697; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. I, s. 245; Ahmed el-Kuraşî Reslân, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'ân 'i'l-Mecîd*, Kahire, 1999, c. I, ss. 18-38 (Giriş kısmında); Kara, *DİA*, c. XIX, ss. 294-295; John Renard, *Historical dictionary of sufism*, The Scarecrow Press, Lanham, 2005, s. 114. Abdurrahman Şerif İbn Zeydan, *Mu'cemu Tabakati'l-Müellifin ala Ahdi Devleti'l-Aleviyyin*, ss. 92-95



İKİNCİ BÖLÜM
İBN ACİBE'DE NAZARÎ TASAVVUF

I. İbn Acîbe’de Bir Kavram ve İlim Olarak Tasavvuf

Tasavvuf alanında devrinin önemli şahsiyetlerinden biri sayılan İbn Acîbe, dönemiyle ilgili gözlemlerde bulunmuş, çağında yaşayan önemli hocalardan ders görmüş ve sûfîlerle sohbetler yapmıştır. Bu yolla elde ettiği bilgi ve bulguların, ışığında, yaşadığı Sünnî tasavvuf gerçeğini ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Acîbe’nin nazarî ve amelî tasavvuf konusundaki görüşlerine girmeden önce, burada onun tasavvuf ve sûfî terimlerinin etimolojisi, tasavvufun tarifi, mevzuu, kaynağı ve amacı hakkındaki görüşlerine kısaca yer verilecektir.

A. Tasavvuf ve Sûfî Kelimesinin Etimolojisi

Sûfî yazarlar kaleme aldıkları eserlerde *tasavvuf* ve *sûfî* kelimelerinin hangi kökten türetildiğine dair bir tartışma ile başlamaktadır. Bu tartışma ilk dönem tasavvuf literatüründen bu yana devam etmektedir. Genellikle mutasavvıflar sûfî kelimesini, genel anlamı safvet, durgunluk, bulanık olmayan “safv” veya “safâ” köküyle, Peygamber mescidinde yaşayan “ehlu’s-suffa” ve zâhidane yaşayışları ile bilinen “benû sûfe” kabilesiyle irtibatlandırdıkları gibi bir çöl bitkisi olan “sufâne” ve ya ense saç manasına gelen “sûfetü’l-kafâ” ve namaz kılanların ilk safî anlamındaki “saff-ı evvel” ve de “sûf” terimiyle de irtibatlandırmaktadır.⁴³³

Bununla beraber, köken olarak daha yaygın kabul görmüş ve dil bilgisi kaidelerine de uygun olan yün anlamına gelen “sûf” kelimesidir.⁴³⁴ Kabul gören bu görüşten hareketle, “sûf” kelimesinden türemiş olan Arapça *tasavvefe* kelimesi “yün elbise giymek” anlamına gelmektedir. Aynı kökten türeyen ve “yün elbise giyme alışkanlığı edinen” *tasavvuf* kelimesini elde etmek mümkündür. Ancak Kuşeyrî, bu görüşlerin tamamını tenkid eder. Zira ona göre bu ismin Arapça olduğunu gösteren

⁴³³ Bkz. es-Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma’*, thk. Abdülhalim Mahmud-Tâ Hâ Abdülbâki Surûr, Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, Mısır 1960, ss. 46-47; Ebu'l-Kâsım Abdulkerimel-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfavi, Darü'l-Minhac, Cidde 2017/1438, s. 584-585; Şihâbuddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1989, s. 97 vd. *Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilâver Selvi, İstanbul, 1995, ss. 73-80; Ahmed Zerrûk, *Kavâidu't-Tasavvuf*, thk. Osman el-Huveymidî ve Hasan es-Semâhî Suveydân, Dârü Vahyi'l-Kalem, Beyrut 2004, s. 25-26; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İstanbul 1994, ss. 51-54; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1999, s. 27.

⁴³⁴ Bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 27.

herhangi bir kıyas ya da bir iştikak mevcut değildir.⁴³⁵ Dolayısıyla *tasavvuf* ve *sûfî* kelimesinin iştikakıyla uğraşmanın yersiz ve gereksiz olduğunu vurgular. Kuşeyrî bu ismin hâlleri ve yolları meşhur bir topluluğa lakap olarak verildiği görüşünü tercih eder.⁴³⁶

Abdülkadir Geylânî de tasavvuf kelimesinin iştikakından çok sūfînin sıfatı üzerinde durur. Ona göre sūfî, kendisini Allah'ın temizlediği kul manasındadır. Mutasavvıf ise sūfî olmayı tekellüf eden, sūfî olmaya gayret gösteren, bu sebeple de sūfî taifesinin gömleğini giyen kimsedir. Tasavvuf, Hakk'a karşı sadakatli, halka karşı güzel ahlâklı olmaktır. Kıylu kâl ile uğraşmak değil, nefsi aç bırakmak, onun alaka duyduğu, kendisine hoş gelen şeylerden alıkoymaktır. Sūfî, vuslata erendir. Ağyarı kalbinden söküp atandır. Hakikatlere yapışan kişidir. Halk için rahmettir, kurtuluş kapısıdır, sevinç sebebidir.⁴³⁷

İbn Acîbe, tasavvufî görüşlerini, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem* adlı eserinin mukaddimesinde *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye fî Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye* ve *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr* adlı eserlerinde genişçe işlemektedir. Sūfîmiz, tasavvuf teriminin iştikâkı hususunda farklı bir tavra sahiptir. Ona göre tasavvuf kelimesinin etimolojisi hakkında sūfîler farklı görüşlere sahiptir. Ancak bunların içinde gerçeğe en uygun olan beş görüş vardır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

⁴³⁵ Kuşeyrî'ye göre, bu ismin “sûf” tan geldiğini düşünenler vardır. Bunlara göre bir kimse kamis giydiği zaman “tekamma” denildiği gibi yün (sûf) giydiği zaman da “tesavvefe” denir. Bu, bir izah şeklidir. Fakat sūfîler özellikle yün giyinmiş değillerdir, *sûf* onlara mahsus da değildir. Sūfîyye, Rasulullah'ın (s.a.v.) mescidinin *suffasına* nisbet edilmiştir, kanaatinde olanlar vardır; fakat *suffa* kelimesinin nisbeti *sûfî* şeklinde değildir (*suffîdir*). Sūfî kelimesinin *safâ* kökünden geldiğini ileri sürenler de olmuştur. Fakat *sûfî* kelimesinin *safâ* kökünden türetildiğini söylemek lügat kaideleri içinde uzak bir ihtimaldir. (*Safânın nisbesi safavîdir*). *Sûfî* kelimesi *saff* kökünden türetilmiştir, diyenler olmuştur. Bunlara göre sūfîler, ilk safta bulunurlar. Bu mana doğrudur. Ancak lisan kaideleri, bu kelimenin *saff* köküne nisbet edilmesini icap ettirmemektedir. (zira *saffın* nisbesi, *saffîdir*) Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ss. 584-585; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., 2. baskı, İstanbul 2005, s. 527.

⁴³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 585. Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'* isimli eserinde sūfîlere sūfî denilmesini, bâtnî bir vasıf yerine, zâhirî bir vasıf olan güzel hâlleri ve davranışlarıyla peygamberlerin ve velilerin yolundan gitmelerine bağlamıştır. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 47. *Keşfü'l-Mahcûb* isimli eserin sahibi Hücvirîde evliyânın muhakkik olanlarına ve velâyette kemâl derecesine ulaşanlara sūfî deneceğini, bunun herhangi bir dil kaidesine göre türetilmeyeceğini, çünkü sūfînin çok geniş ve çok yüksek bir mânâsının olduğunu, bunun ibâreyle değil, ulaşmakla anlaşılabilirliğini hatırlatmıştır. Bkz. Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman b. Ali Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, thk. İ'sad Abdülhadi Kındil, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, I-II (tek cilt halinde), Beyrut 1980, ss. 129-230.

⁴³⁷ Dilaver Gürer, *Abdülkadir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 5. Baskı, İnsan Yay., İstanbul 2011, ss. 185-187.

1. Yün anlamına gelen “sûf”tan türemiştir. Zira sûfî, Allah’la beraberlik hususunda etrafa saçılmış yün gibidir, tedbir almadan hayat sürer.

2. Sûfînin yumuşaklığı, sadeliği ve hoşluğu göz önünde bulundurularak söz konusu “ense saçı” manasına gelen “sûfetü’l-kafâ”dan,

3. Tasavvufun özü iyi sıfatlarla bezenmek ve kötü sıfatları terk etmekten ibaret olduğundan “Sıfat” kelimesinden,

4. Duru ve temizlik anlamına gelen “safâ” kökünden türemiştir.

5. Medine mescidinde yapılan “Suffe”ye nisbetle bu isim verilmiştir. Zira sûfî, **“Rablerine, cemâlini dileyerek sabah akşam duâ edenlerle beraber sen de sabret”**⁴³⁸ meâlindeki âyette Allah’ın suffe ehli için ortaya koyduğu nitelikler hususunda onlara tabidir.⁴³⁹

İbn Acîbe, bu görüşlerin her birinin nisbetinin kıyasî olduğunu belirtir. Ona göre “sûf” kökünden olan türetme dil açısından en uygunu ve nisbet bakımından da en açık olanıdır. Çünkü “sûf” görünen nesne hakkında zâhirî açıklama kabilinden bir hükümdür ve sûfînin “sûf”, dışında bir şeye nisbet edilmesi ise örtülü ve bâtinî bir açıklamadır. Bu nedenle zâhirle hükmetmek daha uygundur.⁴⁴⁰ Nitekim bu ismin “sûf”tan geldiğini düşünenlere göre, bir kimse Kamis (gömlek) giydiği zaman “tekamma” dendiği gibi yün (sûf) giydiği zaman da “tesavvefe” dendiğini söyler.⁴⁴¹

Ancak müellif, her ne kadar “sûf” kelimesini dil açısından en uygun ve nispet bakımından da en açık olduğunu belirtse de, bunun dış görünüşe bakarak zâhirle hükmetmek için açıklama kabilinden bir hüküm olduğunu ifâde eder. O, bu görüşler içinde, çoğu sûfî müelliflerin aksine, tasavvufun “safâ”dan türetildiğini söyleyenlerin görüşünü tercih eder. İbn Acîbe bunun sebebinin şöyle îzâh eder: “Çünkü tasavvufun ana konusu, kalbi tasfiye etmektir. Yani kalbi her türlü kötü vasıflardan temizleyip

⁴³⁸ Kehf, 18/28.

⁴³⁹ İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem fi Şerhi’l-Hikem*, haz. Ali Ebu’l-Hayr, Dâru’l-Hayr, Beyrut 2005, s. 15; benzer görüşler için bkz. Ahmed Zerrûk, *Kavâidu’t-Tasavvuf*, ss. 25-26.

⁴⁴⁰ Bkz İbn Acîbe, *Mirâcu’t-Teşevvüf ilâ Hakâiki’t-Tasavvuf*, haz. Mahmud Beyrûtî, Mektebetü Dâru’l-Beyrûtî, Dimaşk 2004, s. 7.

⁴⁴¹ İbn Acîbe, *Tefsîru’l-Fâtiha*, s. 46.

güzel ahlâkla süslemektir.”⁴⁴² İbn Acîbe’nin bu ifâdeleri konumuz açısından son derece önemlidir. Buna göre, “sûf” kelimesi zâhir için uygun olduğu gibi, “safâ” kelimesi de bâtın için uygun olmaktadır. Dolayısıyla İbn Acîbe’nin zâhirî kısım olan “sûf” ile değil, içi (kalbi) temizlemekle ilgili “safâ” kelimesini tercih ettiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle sûfî kelimesinin “sûf”dan değil “safâ”dan türediğini savunur. Nitekim bu görüşünü Ebû’l-Feth el-Bustî’nin (ö. 401/1011) şu nazmıyla destekler:

İnsanlar, sûfî kelimesi hakkında ihtilaf ettiler.

Kimileri bilmeden onun sûftan (yünden) türemiş olduğunu zannettiler.

Bense bu ismi, sâfî (temiz) olan delikanlıdan başkasına verecek değilim.

(O genç) temizlenmeyi istedi, temizlendi ve sonra sûfî olarak isimlendirildi.⁴⁴³

Sûfî isminin ne zaman ortaya çıktığı konusunda birçok görüş ileri sürülmüştür.⁴⁴⁴ İbn Acîbe, bu ismin sahabe ve tâbiîn döneminden sonra ortaya çıktığını belirtmektedir. Ona göre İslâm’ın ilk dönemlerinde bu isme ihtiyaç yoktu. Zira kullanılan sahabî sıfatı onlar için en değerli vasıftı. Yine ikinci nesilden olan kimselere tâbiîn denilmesi de onlar için ayırıcı bir özellik olduğundan başka bir isimle anılmamışlardır. İbn Acîbe, sahabe ve tâbiîni basîret üzere hareket eden ve Rablerine tam bir yakînle iman ederek dinlerini yaşayan kimseler olarak ifâde eder.⁴⁴⁵

Öte yandan müellif, tasavvuf ve sûfî kelimesini sahabe ve tâbiîn devrinde kullanılmıyordu diyerek redetmenin geçerli bir görüş olmadığını belirtir. Zira İslâm literatüründe bulunan birçok kavram ve kelime sahabe ve tâbiîn döneminden sonra ortaya çıkmış ve bunlar red edilmemiştir.⁴⁴⁶ Sözelimi nahiv, fıkıh, mantık gibi

⁴⁴² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü ’l-İlâhiyye*, s. 95.

⁴⁴³ İbn Acîbe, *İkâzu ’l-Himem*, s. 15; bkz. Ahmed Zerrûk, *Kavâidu ’t-Tasavvuf*, ss. 25-26.

⁴⁴⁴ Serrâc, *Lüma’*, ss. 42-43; Mehmet Ali Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, ss. 35-36.

⁴⁴⁵ İbn Acîbe, *Teşîru ’l-Fâtiha*, s. 45.

⁴⁴⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü ’l-İlâhiyye*, s. 139.

terimler bunlara örnek verilebilir.⁴⁴⁷ Ayrıca sūfî kelimesinin ilk devirlerde kullanılmadığını söylemenin de doğru olmadığını ifade eder. Nitekim İbn Lîyûn et-Tüçibî⁴⁴⁸ (ö. 750/1349), sūfî kelimesinin ilk dönemlerde kullanıldığını kaydeder. Bu konuda, Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) “Kâbe’yi tavaf ederken bir sūfiyle karşılaştım, kendisine bir şey verdim, kabul etmedi.”⁴⁴⁹ sözünü delil gösterir. Hasan-ı Basrî'nin, tâbiîn büyüklerinden bir zât olup pek çok sahabeyi görmüş olduğunu, dolayısıyla onun bu sözünün, sūfî kelimesinin o zamanda kullanıldığına bir delil olabileceğini belirtir.⁴⁵⁰

İbn Acîbe'nin kanaatine göre, İslâm'ın ikinci ve sonraki asırlarında insanların dünyaya ve onun meşgalelerine kapılmasıyla kalplere şehvet ve gaflet hâkim oldu. Allah'ın kalplerini iman nuruyla dirilttiği bir grup insan, dünya ve onun zinetlerinden yüz çevirdiler. Allah'a yönelip rızâsını talep ederek Hz. Peygamber'in ve sahabilerin yolunda ilerlemeye devam ettiler. Dolayısıyla takvalı olarak ibadetlerine devam eden bu gruba “sūfî” ismi verildi.⁴⁵¹

Bu anlatılardan anlaşılan, sūfî ve tasavvuf etimolojisi üzerindeki tartışmaların bir sonuca ulaşmadığıdır. İbn Acîbe bu tartışmalarda sūfî ve tasavvuf kelimesinin iştikakına değil muhtevasına önem verenlerdendir. Kanaatimizce sūfî kelimesinin iştikakı hakkında ileri sürülen görüşlerden “sūfî” isminin “sūf”tan geldiğini söyleyen görüşün, dil kaidelerine ve tarihi gerçeklere göre daha isabetli olduğudur.

B. Tasavvufun Tanımı (Mâhiyeti)

Tasavvuf kelimesinin kökeni kadar, anlamında da farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Tarihi süreç içerisinde tasavvufu tanımlayan sūfilerin yaptıkları bu

⁴⁴⁷ Abdulkâdir İsa, *Hakâik anî't-Tasavvuf*, Mektebetü'l-İrfân, 5. baskı, Halep 1993, s. 17; Abdulkadir İsa, *Tasavvuftan hakikatler*, çev. Hasan Arslan, Alagöz Matbaası, Ankara ts., s. 27.

⁴⁴⁸ İbn Lîyun Ebû Osman Sa'd (Saîd) b. Ahmed et-Tüçibî el-Endelûsî, âlim ve şair bir zattır. Birçok eseri vardır. *el-İnâletü'l-İlmiyye* adlı eseri, Ebû'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şüştî'nin sūfilerin menkıbeleri ve tasavvufa dair *er-Risâletü'l-İlmiyye fî Tariki'l-Fukarâi'l-Müteccerridîn mine's-Sûfiyye* adlı eserinin muhtasarıdır. Bkz. Süleyman Tülücü, *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 159-160.

⁴⁴⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 42.

⁴⁵⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 139-140.

⁴⁵¹ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 45-46.

tarifler, *tasavvuf* ve *sûfî* terimlerinin lafzî tarifleri olmayıp kendi yaşantılarına göre ulaştıkları hâl ve makamlara uygun olan tanımlardır. Bu tarifler Zerruk'un (ö. 899/1234) tespitine göre iki bine ulaşmaktadır.⁴⁵²

İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem* adlı eserinin mukaddimesine tasavvuf büyüklerinin tasavvuf ve sûfî hakkında yaptıkları bazı tarifleri aktararak başlar. Tanımlardan bazıları şunlardır:

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909): “Tasavvuf, Hakk'ın seni nefsanî sıfatlarından öldürüp kendisi ile ihya etmesidir.”⁴⁵³ Yine Cüneyd'in başka bir tarifinde; “Tasavvuf, hiçbir şeye alaka duymaksızın Allah'la beraber olmandır.”⁴⁵⁴ der.

İbn Acîbe daha sonra tasavvufun diğer tanımlarını aktarır. Ancak bunların kime ait olduğunu belirtmez.⁴⁵⁵ Ebû Muhammed Cerîrî (ö. 311/923), Tasavvufu “Bütün yüksek ve güzel huylar ile süslenmek, her türlü kötü ve düşük ahlâktan uzaklaşmak”⁴⁵⁶ şeklinde tarif eder. Cüneyd'e ait bir diğer tarif de, “Tasavvuf, topluluk hâlinde zikretme, sema' ile elde edilen vecd ve ittibâ ederek amel etmektir”⁴⁵⁷ şeklindedir.⁴⁵⁸ Semnûn el-Muhib'e (ö. 297/909) tasavvufun ne olduğu sorulunca şöyle demiştir: “Tasavvuf, ne senin bir şeye sahip olman, ne de bir şeyin sana sahip olmasıdır.”⁴⁵⁹

Müellifimiz, *İkâzu'l-Himem* isimli eserinde sadece tasavvufun tanımına yer vermez. Ayrıca sûfînin tanımına da yine tasavvuf büyüklerinin sözlerini naklederek başlar. Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Sûfî, yer gibidir; ona her türlü kötü şeyler atılır, ondan ancak güzel şeyler ortaya çıkar” şeklindeki tarifini aktarır.⁴⁶⁰ Ebû Bekr eş-Şiblî (ö.

⁴⁵² İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtîha*, s. 46.

⁴⁵³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 585.

⁴⁵⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 586.

⁴⁵⁵ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 12. İbn Acîb'nin kime ait olduğunu belirtmediği bu isimler tarafımızdan klasik kaynaklardan tesbit edilerek aktarıldı.

⁴⁵⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 90; çev. Dilâver Selvi, *Gerçek Tasavvuf*, Semerkand Yay., İstanbul 1995, ss. 73-80.

⁴⁵⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 587.

⁴⁵⁸ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 12.

⁴⁵⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 586.

⁴⁶⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 587; *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Dilaver Selvi, s. 530.

334/945) ise sūfiyi, “Halktan kesilmiş sürekli Hakk’a bağlanmış kimse”⁴⁶¹ olarak tanımlar.⁴⁶² Abdülkadir Geylânî de sūfi ile mutasavvıfı mukayese eder. Ona göre, mutasavvıf mübtedî; sūfi ise müntehidir. Başka bir ifade ile mutasavvıf, vuslat yolunun başlangıcında; sūfi de vasıl olmuş kimsedir.⁴⁶³

İbn Acîbe, tasavvuf ve sūfi tariflerinin, Zerruk’un ifâdesiyle “Tasavvuf, had, resm ve tesfir yönleriyle iki bin civarına yaklaştığını ve bunların hepsinin ortak noktasının sıdku’t-teveccüh [samimiyet] ile Allah’a yönelmek olduğunu belirtir. Diğer tanımların ise bu aslın farklı yönleri”⁴⁶⁴ olduğunu vurgular.⁴⁶⁵ Buna göre sūfilerin tasavvuf hakkında söyledikleri bütün sözleri, “sıdku’t-teveccüh”⁴⁶⁶ denilen esasın detaylarını beyan eder. Dolayısıyla tasavvufun tarifi konusundaki farklılığın sebebi sūfinin ilim, amel, hâl ve zevk olarak yaşadıkları ve “sıdku’t-teveccüh”ten ne anladığıyla bağlantılı olduğu söylenebilir.

Ayrıca sūfimiz, tasavvuf tariflerini, -avâm, havâs ve havâssu’l-havâs şeklinde söyleyenin makamına göre- üç gruba ayırır. İlk makama uygun olarak tasavvufu “Razı olduğu yönden ve razı olduğu şeylerle Allah’a sıdku’t-teveccüh [samimiyet] ile yönelmek”; ikinci aşama için “Topluluk hâlinde zikretme, sema‘ ile elde edilen vecd ve ittibâ ederek amel etmek”; üçüncüsü ve son makam için ise “Hakk’ın seni senden öldürüp kendisi ile ihya etmesidir” şeklinde tanımlar.⁴⁶⁷

İbn Acîbe’nin bu tanımları manevi seyrin önemli aşamalarını belirtir. Buna göre baştakiler/avâm için samimiyetle Allah’a yönelme; ortadakiler/havâs için zikir halkalarında toplanarak vecd hâlini elde etme ve şerîat ilkelerine tam ittibâ etme; vasıl olanlar/havâssu’l-havâs için ise kendi varlığından fâni olarak Allah’la bekâ bulma uygun olmaktadır.

⁴⁶¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 588.

⁴⁶² İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem*, s. 13.

⁴⁶³ Abdülkadir Geylânî, *Risaleler*, haz. Dilaver Gürer, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 209.

⁴⁶⁴ Ahmed Zerrûk, *Kavâidu’t-Tasavvuf*, s. 22.

⁴⁶⁵ İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem*, s. 13.

⁴⁶⁶ İbn Acîbe’nin bu ifâdede referans kaynağı Şeyh Ahmed Zerruk’tur. Zerruk’un *Kavâidü’t-Tasavvuf* adlı eserinden uzunca pasajları hiçbir değişiklik yapmadan aktarır. Bkz. Ahmed Zerrûk, *Kavâidu’t-Tasavvuf*, s. 22.

⁴⁶⁷ İbn Acîbe, *Tefsîru’l-Fâtîha*, s. 46.

Diğer yandan İbn Acîbe, tasavvufu bir ilim olarak İslâmî ilimlerin zirve noktası, zübdesi ve özü olarak kabul eder.⁴⁶⁸ Ona göre, “Padişahlar padişahı olan Allah’a giden yol, tasavvuf ilmi ile bilinir. Zira tasavvuf, benliğini rezaletten temiz tutup çeşitli faziletlerle süslemek; Hakk’ın şuhûduyla mahlûkattan kopmak (fenâ) ve sonra varlıklara geri dönmektir.” Ayrıca müellif “tasavvufun, başını ilim, ortasını amel, sonunu da Allah’ın birçok nimetlerini karşılıksız hibe etmesi” olarak görmektedir.⁴⁶⁹

İbn Acîbe’nin görüşüne göre tasavvuf ilminin aslı, iç âlemi (kalbi) bütün kötü ve düşük huylardan temizleyip onu her türlü güzel ahlâk ile süslemektir. Dolayısıyla kalp, kötü ahlâk ve sıfatlardan temizlenip faziletli ahlâkla süslenince, üzerinde nurlar parlar ve ilâhî sırlar gözüktür. Böylece irfan ilmine ait hakikatler ve rabbânî sırlar ortaya çıkar. Neticede kişi müşâhedeye dayalı bir mârifeti elde eder ve ihsan makamına ulaşır. Bu durum tasavvuf ilminin özü ve semeresidir.⁴⁷⁰

Müellife göre, Kelâm ilmi iman makamının, Fıkıh, islâm makamının, Tasavvuf da şuhûd ve apaçık görme makamı olan ihsan makamının açıklamasıdır. O, “Cibril Hadisi”nin⁴⁷¹ bu makamların tamamının açıklamasını içerdiğini belirtir.⁴⁷² Bu durumda müşâhedeye dayalı bilgi olan mârifetin sebebi olması bakımından tasavvufun Allah’a yaklaşılacak en üstün ilim olduğu ortaya çıkmış olur.

Diğer yandan, tasavvuf ilminin konuşmayla değil, ancak yaşayarak gönülde tadılan manevî zevkler yoluyla oluştuğunu belirten İbn Acîbe, bunun da sadece manevî zevk sahibi kimselerden alınabileceğini vurgular.⁴⁷³ Bir başka ifade ile bu ilim, nefisle mücâhede ederek, bu yoldaki zorluklara katlanarak ve peşinden müşâhedeye ulaşarak elde edilir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî’nin “Biz tasavvufu kil-u kâl ile, tartışma ve çekişmeyle elde etmedik; biz onu açlık çekerek, geceleri uykusuz

⁴⁶⁸ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtîha* s. 45.

⁴⁶⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 7.

⁴⁷⁰ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 44-45.

⁴⁷¹ Hadis için bakınız: Buhârî, “İman”, 37; Müslim, “İman” 1; Ebû Davud, “Sünnet”, 16; Tirmizî, “İman”, 4.

⁴⁷² Bkz İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, ss. 5-6.

⁴⁷³ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, s. 86.

kalıp ibadetle geçirerek ve çokça salih amel yaparak elde ettik” sözü bu gerçeği ifâde etmektedir.⁴⁷⁴

C. Tasavvufun Mevzuu, Kaynağı ve Gayesi

İbn Acîbe’ye göre genel anlamda tasavvuf ilminin konusu Cenâb-ı Hakk’ın yüce zatıdır.⁴⁷⁵ Çünkü bu ilim Cenâb-ı Hakk’ın zâtı, sıfatları ve isimleriyle tanınmasını, bu sıfat ve isimlerle kulun irtibâtını, onlarla ahlâklanmasını ve onların hakikatine ulaşmasını araştıran bir ilimdir.⁴⁷⁶ Dolayısıyla tasavvufun konusu mârifetullah yani Hakk’ı tanımaktır. Müellifimiz insanın nefs, kalp ve ruh itibariyle yapısının tasavvufun konusu olduğunu belirtir. Zira tasavvuf, nefsin tezkiyesi ve ruhun tasfiyesini ele alır. Nitekim “nefsini bilen Rabbini bilir” sözü bu minvalde söylenmiştir.⁴⁷⁷

Kur’ân ve Sünnet esasları üzere kurulu bir tasavvufu savunan İbn Acîbe, tasavvuf yolunun sonradan ortaya çıkmış bir şey olmadığını, onun aslı itibariyle Allah ve Resûlü tarafından konulduğunu açıklar.⁴⁷⁸ Ona göre, tasavvufun aslı, Hz. Peygamber’in “*İhsan, Allah’ı görüyor gibi O’na kulluk etmendir. Her ne kadar sen O’nu görmüyorsan da, O seni görmektedir*”⁴⁷⁹ şeklinde açıkladığı ihsan makamıdır. Müellif, Allah’a kulluğun, iman esasları ve islâmın amelleri olmadan sahipsiz olmayacağını; söz konusu iman ve islâmın dinin zâhiri, ihsanın ise bâtını olduğunu ifâde eder. Ayrıca iman ve islâmın, ancak ihsan ile ayakta durabileceğini, onlar olmadan da ihsan makamının geçekleşmeyeceğini belirtir. O, ihsan makamını ruha, diğerlerini ise bedene benzetir. “Dünya şartlarında ruh, beden olmadan ayakta duramadığı gibi beden de ruhsuz hayat bulamaz” der. Nitekim İmam Mâlik’in: “Kim fıkıh öğrenir de tasavvufun öğrettiği terbiyeyi almazsa, o günahlara düşer, fasık olur. Kim de tasavvuf yoluna girer fakat (yeteri kadar) fıkıh öğrenmezse, dinden çıkacak

⁴⁷⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 439.

⁴⁷⁵ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 46.

⁴⁷⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 144.

⁴⁷⁷ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 13.

⁴⁷⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 137.

⁴⁷⁹ Buhârî, “İman”, 37; Müslim, “İman”, 1; Ebû Davud, “Sünnet”, 16; Tirmizî, “İman”, 4; İbn Mâce, Mukaddime, 9; Ahmed, *Müsned*, c. I, ss. 434-435.

işler yapar. Kim, fikhî öğrenir ve tasavvuf terbiyesini alırsa, hakikate ulaşır” sözü bu meyanda söylenmiştir.⁴⁸⁰

İbn Acîbe, tasavvufun kaynağının, başta Kur’an ve Hz. Peygamber’in sünneti olmak üzere salihlerin ilhamları ve âriflerin manevî fetihleri olduğunu belirtir.⁴⁸¹ Ona göre, Kur’an’da herşey vardır. Bu herşeyin içine meşhur Cibrîl hadisindeki ihsân makamına ulaşabilmeyi hedefleyen tasavvuf öğretileri de dâhildir. Dolayısıyla Kur’an’da tasavvufî öğretilere işâret edilmiş olmalıdır. Bu sebeple İbn Acîbe, tasavvufî kavram ve öğretilerle Kur’an âyetleri arasında irtibatlar kurup onları Kur’an ve Hz. Peygamber’in sünneti ile temellendirmeye özel bir önem vermektedir.⁴⁸² Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî’nin (297/909) “Bizim bu (tasavvuf) ilmimiz, Kitap ve Sünnet’e bağlıdır. Kim, (kendisine lazım olduğu kadarıyla) hadis dinlemez, fakihlerin meclisinde oturmaz ve edebini terbiye veren bir mürşitten almazsa, o kimse kendisine tâbi olanları bozar”⁴⁸³ şeklindeki sözü bu gerçeğe işâret etmektedir. Yine İbn Acîbe’ye göre, tasavvufun kurucusu bizzat Hz. Peygamber’dir. Allah vahiy ve ilham ile ona öncelikle şerîatı, sonra da hakîkati indirmiştir. Hz. Peygamber’den sonra tasavvuf ilmi konusunda ilk konuşan kişi Hz. Ali’dir.⁴⁸⁴

Öte yandan sûfîmiz, tasavvufun gayesinin, ihsan makamını tanıtmak, elde etmek ve öğretmek olduğunu belirtmektedir. Çünkü tasavvuf ilminin evveli kulu Allah’tan korkmaya, ortası Allah’a güzel kulluk yapmaya, sonu da Allah’ı tanımaya sevk eder.⁴⁸⁵ Yine ona göre, kalbi inkâr, isyan, gaflet gibi her türlü manevî kirden

⁴⁸⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 138; benzer şekilde, *İkâzu’l-Himem*, s. 13. Bu söz, “Malik” isminden hareketle bazı eserlerde İmam Malik’e (v.179/795) ait gösterilmiştir. Bkz. Abdülkadir İsa, *Hakâik anî’t-Tasavvuf*, Halep, 2001, s. 383. Buradaki dipnotta alıntı Aliyyü’l-Kâri’nin, *Şerhu Ayni’l-İlm ve Zeyni’l-Hilm*, c. I, s. 33’den yapılmıştır. Fakat bu sözün ilk dönem zahitlerinden Malik b. Dinar’a (ö. 131/748) ait olması da muhtemeldir. Benzer bir söz Ebû Bekir Verrak’tan (ö. 280/893) nakledilmiştir. Bkz. Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, thk. Abdülkadir Ata, 3. baskı, Beyrut 2007, c. X, s. 251; Feridüddin Attar, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ, Semerkand Yay., İstanbul 2013, s. 654; Mustafa Arûsî, *Netâicü’l-Efkâri’l-Kudsiyye fi Beyâni Meânî Şerhi’r-Risâleti’l-Kuşeyriyye*, Beyrut 2000, c. I, s. 256.

⁴⁸¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 144.

⁴⁸² Ay, *Ahmed b. Acîbe ve İşari Tefsir Açısından “el-Bahru’l-Medîd”*, s. 214.

⁴⁸³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 140-141.

⁴⁸⁴ İbn Acîbe, *Tefsîru’l-Fâtiha*, s. 47; ayrıca bkz. Ali Ahmed Said Eşber, Adonis, *Sufizm ve sürrealizm*, çev. Nurullah Koltaş, İnsan Yay., İstanbul, 2012, s.17.

⁴⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 139.

temizlemek ve kulu zâhiren ve bâtınen Allah ve Resûlü'nün razı olduğu bir hâle getirmek tasavvufun en önemli hedefidir.⁴⁸⁶

Tasavvuf, bütün işlerinde Allah Teâlâ'ya O'nun razı olduğu şekilde samimiyetle yönelmek olduğuna göre, tasavvuf ilmi ve terbiyesiyle elde edilecek şey de, kalbi her türlü manevî kirden temizlemek, perdeden kurtarmak, ilâhî nurlara ve Rabbânî fetihlere hazır olması için onu faziletli vasıflarla ve güzel ahlâkla süslemek olmalıdır.⁴⁸⁷ Dolayısıyla tasavvufî hayatın nihaî hedefi, cömertlik, kalp temizliği ve güzel ahlâk, en önemlisi de Allah'ı bilmektir.⁴⁸⁸

Netice itibariyle tasavvuf, islâmî kaynaklardan Kur'an ve hadislerde yer aldığı gibi, insanın manevî yönüne ve gönül terbiyesine işâret eden, kalbin Hakk'a samimi bir şekilde yönelişini esas alan bir ilim dalıdır. Tasavvufun konusu, Cenâb-ı Hakk'ın yüce zatıdır. İnsanın manevî yapısını şekillendiren nefis, kalb ve ruhun terbiyesi neticesinde mârifete ulaşmaktır. Tasavvufun gayesi ise insanın kalbî yönünü eğiterek, olgunlaştırarak onu kemal derecesine ulaştırmaya katkı sağlamak ve kişiyi güzel ahlâk sahibi kılmaktır.

II. İbn Acîbe'nin İlim ve Mârifet Anlayışı

A. İlim Hakkındaki Görüşleri

Sûfiler, nefsi tezkiye ve kalbi temizlemeye çalışırken, her şeyden önce imanı tashih etme, farz olan ibadetleri düzgün olarak yerine getirme ve muamelelerinde dürüst olmayı gerekli görürler. Bunun da ancak sıhhatli bilgi/ilim ile olacağını belirtirler. Hucvirî ilmi, kalbin nuru ve kalbin kendisiyle aydınlandığı madde şeklinde tanımlar.⁴⁸⁹ Gazzâlî'ye göre ilim, mutmain olmuş nefis-i nâtıka'nın eşyanın

⁴⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 137.

⁴⁸⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 144.

⁴⁸⁸ İbn Acîbe, *Teşîru'l-Fâtiha*, s. 48.

⁴⁸⁹ Ali b. Osman el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, thk. İsa'd Abdülhadi Kındil, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, I-II (tek cilt halinde), Beyrut 1980, s. 203.

hakikatlerini tasavvur etmesi, bunları maddeden soyutlayarak özleriyle, kemiyetleriyle, keyfiyetleriyle, zatlarıyla ve cevherleriyle ayırt etmesidir.⁴⁹⁰

İlim ile amel ilişkisi üzerinde ısrarla duran sûfiler, amelsiz ilimde fayda olmadığı gibi ilimsiz amelin de fayda vermeyeceğini ifâde ederler.⁴⁹¹ Gazzâlî, dünya ve âhiretin yaratılışındaki amacın ilim ve ibadet olduğunu belirtir. Bundan dolayı insanın her zaman ilim ve ibadetle meşgul olması, sadece onlar için zahmet çekmesi ve ancak o ikisine yoğunlaşmasını ister.⁴⁹² Yine ona göre kulluğun tam yapılabilmesi emir ve yasakların bilinmesine bağlıdır. Bu nedenle ilme önem verilmelidir.⁴⁹³

Ayrıca sûfi müellifler, ilim ile amel arasındaki dengenin önemine değinirler. İlim ve ameli âdeta birbirinden ayrılmaz iki parça olarak görürler. *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserin sahibi Hucvirî, ilmi amele ve ameli de ilme tercih eden kimseleri kınar. Amel ve ilmin birlikte olmaları gerektiğini, dolayısıyla birbirlerine tercih edilemeyeceğini ifâde eder.⁴⁹⁴

Öte yandan sûfi yazarlara göre iki türlü ilim vardır. Birincisi, dile ve akla dayalı, tedrisatla ve çalışarak kazanılan ilimlerdir ki, bunlara ‘zâhirî ilimler’ denir. İkincisi ise kalple öğrenilen, firsate dayalı, Allah tarafından kulun kalbine ilham edilen vehbî ilimdir ki, buna “bâtınî ilim” denir.⁴⁹⁵ Gazzâlî’ye göre, zâhir ilmi dış azalarla yapılan amellerin ilmidir; bâtın ilmi ise kalbin ameline dair bir ilimdir.⁴⁹⁶ Gazzâlî, bâtın ilmini biri “muâmele”, diğeri “mükâşefe” olmak üzere ikiye ayırır.⁴⁹⁷ Birincisini eserlerinde geniş olarak açıkladığı hâlde, ikincisinin kitaplara

⁴⁹⁰ Gazzâlî, *Risaletü'l-Ledünniyye*, (Mecmuatu Resaili'l-İmam el-Gazzâlî, içinde) Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, c. III, ss. 88-89.

⁴⁹¹ Abdulkâdir Îsâ, *Hakâik anî't-Tasavvuf*, s. 104.

⁴⁹² Gazzâlî, *Minhâcu'l-Âbidîn/Âbidler Yolu*, trc. Yaman Arıkan, 2. baskı, Dede Korkut Yay., İstanbul, 1968, s. 16.

⁴⁹³ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 17.

⁴⁹⁴ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb/Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982, s. 89 vd.

⁴⁹⁵ İlmin zâhir ve bâtın kısımları hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Talib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Mekkî, *Kütü'l-Kulüb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfû Tariki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhid-Kalplerin Azığı*, trc. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul, 2003, c. II, s. 67 vd.; Serrac, *el-Lüma'*, ss. 43-44.

⁴⁹⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, thk. Abdullah el-Halidi, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut 1998, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, c. I, s. 8. Ayrıca bkz. Serrac, *el-Lüma'*, s. 43.

⁴⁹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 8.

yazılmasının ve ifşâ edilmesinin câiz olmadığını ifâde eder.⁴⁹⁸ Ona göre, sıddık ve mukarreb kulların sahip oldukları mükâşefe ilmi bâtın ilmi olup bütün ilimlerin gayesidir.⁴⁹⁹ Abdülkâdir-i Geylânî de insana Rabbini tanıtan ve ona yakınlaştıran iki türlü ilimden bahsetmektedir: 1- İlm-i zâhir. 2- İlm-i bâtın. Bunlar için ilm-i hüküm ve ilm-i ledün tabirlerini de kullanır. Ona göre, söz konusu bu iki ilim ne birbirine terstir, ne de birbirinden ayrıdır. Bilakis bunlar birbirini tamamlayan unsurlardır.⁵⁰⁰ Sûfî müellifler, zâhirî ilimlerle meşgul olanlara “zâhir ulemâsı”, “rüsûm ulemâsı” ve “ehl-i zâhir”, kendilerine de “bâtın ulemâsı” ve “ehl-i bâtın” demektedirler.⁵⁰¹

Ayrıca sûfiler, yöntem olarak zâhir ilminin eğitim ve öğretimle, bâtın ilminin ise mistik sezgi (*keşf*) ile elde edildiğini söylerler. Bu şekilde belli bir silsile ile Hz. Peygamber’den gelen veya özel bir yolla nasslardan çıkarılan bilgiler gibi, ilhâm ve keşf yoluyla vasıtasız olarak Allah’tan alınan bilgilere “bâtın ilmi” denir. Nitekim İbn Arabî “Veliler bilgileri peygambere vahyi getiren meleğin aldığı kaynaktan alırlar” derken bu hususu ifâde etmektedir.⁵⁰²

İbn Acîbe, sûfî müelliflerle benzer görüşü paylaşır ve elde edilmesi açısından ilmi, kesbî ve vehbî/bâtınî olarak ikiye ayırır. Ona göre, kesbî ilim, çalışarak, delil ve burhanları incelenmek suretiyle kazanılan ilimdir. Bu sebeple bütün zâhirî ilimler kesbîdir. Vehbî/bâtınî ilim ise bir takım ilâhî ihsanlar, manevî sırlar, keşifler ve zevklerdir. Onlara, âriflerin sohbetine katılarak, onları severek ve hizmetlerinde bulunarak ulaşılır.⁵⁰³

“Zâhir ilmi, maddî ve beşerî ilimdir; bâtın ilmi ise ruhânî manevî ilimdir” diyen İbn Acîbe, birincisinin sayfalarda yazılı ve nakil yoluyla gelen ilim; ikincisinin ise zevke (yaşamaya ve tatmaya) dayalı Allah tarafından ihsan edilen ilim olduğunu

⁴⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, ss. 23-24.

⁴⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 30.

⁵⁰⁰ Güreler, *Abdülkadir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, ss. 224-225.

⁵⁰¹ Uludağ, “Bâtın İlimi”, *DİA*, İstanbul 1992, c.V, s. 188.

⁵⁰² Muhyiddîn İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem ve Husûsu'l-Kelim*, nşr. Ebu'l-Ulâ el-Afifî, Kahire 1946, s. 54.

⁵⁰³ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, s. 448.

belirtir. Ona göre, bâtın ilmi dille ifâde edilemez, ona ancak işâret edilebilir. Çünkü o, dile dayalı ilimle değil, zevkle (müşâhede yoluyla) bilenecek türdendir.⁵⁰⁴

İbn Acîbe, başka bir açıdan islâm, iman ve ihsan makamlarına mukâbil ilmi, şerîat, tarikat ve hakikat ilmi şeklinde üç kısımda değerlendirir.⁵⁰⁵ Buna göre; şerîat ilmi islâm makamındakiler için; tarikat ilmi iman makamındakiler için; hakîkat ilmi de, ihsan makamı sahipleri için uygun olduğunu düşünür. Müellif, şerîat ve tarikat ilmini zâhir ilmi, hakikatı da bâtın ilmi olarak tasnif eder. Burada tarikat ilmini bâtın ilmi olarak değerlendirmez. Bu hususla ilgili “Tarikat ilmi, kalplerin hâlleriyle ilgilidir. Kalpler bâtındır. Bu durumda o, nasıl bâtın ilmi olmuyor?” şeklindeki bir soruyu şöyle cevaplandırır:

“Kalbin hâlleriyle ilgili durumlar dille ifâde edilmekte, kelimelerle ortaya konmakta ve açıklanmaktadır. Bu açıdan tarikat ilmi, zâhir ilminden sayılmalıdır. Dolayısıyla bu zâhir ehlinin tasavvufudur. Zira bâtın ehlinin tasavvufu dille ifâde ve akılla idrak edilemez.”⁵⁰⁶

İbn Acîbe'nin, bilgi ile davranış ilişkisi konusunda dikkat çektiği en önemli husus, bilginin muhakkak bir amelle neticelenmesiyle ilgilidir. Ona göre, ilmin meyvesi amel ve amelin neticesi de manevî hâldir.⁵⁰⁷ O, tatbik edilmeyen ilme değer vermez. Amel edilmeyen bilginin fayda vermeyeceğini göstermek için, İskenderî'nin “Nefsini beğenmeyen bir cahille arkadaşlık yapmak, nefsinin beğenen bir âlimle arkadaşlık yapmaktan daha hayırlıdır” anlamındaki hikmetli sözün şerhinde, Allah'a ulaştıracak bilgisizliğin, hak ve hakikatten uzaklaştıracak bilgiden daha üstün olduğunu belirtir. İnsanı çirkin işlere sürükleyip şehvete sevk edecek bilgi ona göre cehaletin ta kendisidir.⁵⁰⁸ O halde bilgi olumlu bir eylemi gerektirmeli ve bilgi-eylem arasında bir bütünlüğün olması gerekir. Dolayısıyla bilgi insanı amele teşvik ettiği ölçüde değerlidir.

Müellifimize göre, bir kişi ilmi ne kadar çok olursa olsun, eğer o ilmiyle amel etmiyorsa, âlim sayılamaz. Ameli olmayan âlim sahip olduğu bilgilere bakıp üstelik

⁵⁰⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 531.

⁵⁰⁵ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 156.

⁵⁰⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 531.

⁵⁰⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 40.

⁵⁰⁸ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 88

nefsini beğeniyorsa, artık bu ilim kendisiyle ilâhî hakikat arasında bir perde oluşturur. Bu durum, o kişinin hakikatleri görmesine perde olur.⁵⁰⁹

İbn Acîbe'nin bu ifâdeleri aynı zamanda “faydalı ilim hangisidir?” şeklindeki soruya bir cevap niteliğindedir. O, bu düşüncesini “Faydalı ilim, yüce Allah’ın zâtını, sıfatlarını ve hükümlerini bilmektir”⁵¹⁰ biçiminde ifâde eder. Müellif, nefisleri cehâlet, şüphe ve şirk karanlığından temizleyen, kalpleri ağyarın kirinden arındıran ve ruhları nurların perdesinden kurtaran ilmin faydalı olduğu görüşündedir.⁵¹¹ Buna göre, ilim ameli gerektirmelidir. Dolayısıyla malumat sahibi olan ama amel sahibi olmayan kimseye âlim denilmez.

B. Mârifet Hakkındaki Görüşleri

Mârifet, tasavvufi literatürün en temel kavramlarından biridir. Tasavvuf terminolojisinde ilim kavramının yanında çoğu zaman kullanılan mârifet kavramı, lügatta mastar olarak “bilmek, tanımak, ikrar etmek” anlamlarına gelir. Mârifet kelimesi “ilim” ile eş anlamlı gibi kullanılmakla beraber, aralarında bazı farklılıklar da vardır. İlim, genel ve tümel nitelikli bilgileri, mârifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifâde eder. İlmin karşıtı cehl; mârifetin karşıtı inkârdır.⁵¹² Mârifet ile aynı anlamda olan “İrfan” kelimesi eserleri idrak edilip kendisi idrak olunamayan varlık hakkındaki bilgi anlamında kullanılır. Bu sebeple Allah’ı bilmekle ilgili olarak “alime” fiili yerine “arefe” fiili tercih edilmiştir.⁵¹³

İlk dönemlerden itibaren sûfiler, sûfî olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlar, bu bilgiyi *mârifet*, *irfan*, *yakîn* gibi yine kendilerine has terimlerle ifâde edip bunun için bazen ilim kelimesini de kullanmışlardır. Ancak ilim terimini mârifet anlamında

⁵⁰⁹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem* s. 88

⁵¹⁰ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, s. 368.

⁵¹¹ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, s.508.

⁵¹² Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVIII, s. 54.

⁵¹³ Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 158. Sûfilerin epistemoloji anlayışları hakkında detaylı bilgi için bkz. Naci Hüseyin Cevdet, *el-Mârifetu's-Sûfiyye Dirâse Felsefiyye fî Müşkilâti'l-Mârife*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, ts. Ramazan Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yay., Ankara 2004.

kullandıklarında bunu tasavvufî terminolojiye ait bazı sıfatlarla niteleyerek, ledün ilmi, bâtın ilmi, esrâr ilmi, hâl ilmi, makam ilmi, fenâ-bekâ ilmi, mükâşefe ve müşâhede ilmi gibi tabirler oluşturmuşlardır. Sûfîler söz konusu tabirlerle mârifet dedikleri ilâhî esrâr ve hakikatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir. Mârifetin mukaddimesinin ilim, ilimsiz mârifetin muhal, *mârifetsiz* ilmin vebal olduğuna inanan sûfîler mârifetin ledünnî bir ilim sayıldığı görüşündedir. Onlara göre, bu ilimde vehmin tesiri bulunmadığından ismet vardır. Ancak diğer ilimler vehmin etkisi altında oldukları için saf ve masum değildir.⁵¹⁴

Tasavvufî bilginin niteliği, ancak sûfîlerin mârifetle neyi kastedtikleri anlaşılabilir. Sûfî müellifler, mârifetin aslı ve mahiyeti ile mârifet ve ilim arasındaki farkın neden ibâret olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî, “Hakk’ın ilminin var olduğu yerde senin bilgisizliğinin mevcut olmasıdır” demiş, “Biraz daha izah eder misiniz?” diyen zata, “Aslında ârif de O’dur, ma’rûf da” şeklinde cevap vermiştir. Bu sözün manası şudur: Sen, sen olman itibariyle Allah hakkında cahilsin, bilgin yoktur. O tanıttığı için kendisini tanımaktasın. Aynı manaya gelmek üzere Sehl b. Abdullah : “Mârifet, bilgisizlik hakkındaki bilgidir” demiştir.⁵¹⁵

İlim ile mârifet arasında kaynağı bakımından farklılık bulunmaktadır. Aklın verdiği bilgiye ilim; kalbin verdiği bilgiye mârifet denilir. İlmin kaynağı akıl, his organları ve nakil iken, mârifetin kaynağı sezgidir. Dolayısıyla kaynağı akıl, duyu organları ve nakil olan zâhirî ilimler hakkında aklın verdiği bilgiye sahip olan kimseye “âlim” denir. Kaynağı kalp, ruh, sır, ilham ve keşif olan mârifet ise bir şeyi müşâhede ederek, tadarak, yaşayarak ve tecrübe ederek elde edilen tasavvufî bilgidir. Söz konusu bu bilgiye sahip kimseye de “ârif” denir.⁵¹⁶ Tasavvuf geleneğinde özellikle de Ekberîye ekolünün anlayışında mârifetle kastedilen Bir, Sonsuz ve Mutlak Hakk’ın bilgisinden başka bir şey değildir.⁵¹⁷

⁵¹⁴ Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, c. XXVIII, s. 54.

⁵¹⁵ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1979, s. 97.

⁵¹⁶ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1982, s. 397, (2. dipnot).

⁵¹⁷ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Mârifetin İfadesi*, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 133.

İbn Acîbe mârifeti, müşâhedenin yerleşmesi ve sürekli hâle gelmesi ya da kendinden geçmiş bir kalple daimi bir müşâhede hâli olarak tarif eder.⁵¹⁸ Ayrıca mârifeti, yüce Allah'ın insana verdiği en büyük nimet olarak⁵¹⁹ gören İbn Acîbe, onu ihsan makamının son derecesi ve ulaşılmaması gereken en yüksek aşama ve hayret sarhoşluğundan mârifet safasına ya da ayne'l-yakînden hakka'l-yakîne terakki olduğunu ifade eder.⁵²⁰ Sûfîmize göre, mârifete ulaşmak için murâkabe ve müşâhede menzillerini aşmak gerekir. Buna göre, aslında mârifet teorik değil pratik bir hadisedir. Bu bağlamda İbn Acîbe şöyle söyler:

“Murâkabe, mârifete yükselmek için önemli bir menzil olduğu gibi, müşâhede makamına geçmek için de kalbi ve sırrı kötü düşüncelerden korumak, kalp içinde bulunan kötü ve boş düşüncelerden temizlemeye ve perdeleri kaldırmaya vesile bir aşama olarak da görülür. Müşâhede makamında ise Cenab-ı Hakk'ın nurlarını müşâhede ile bütün şekil ve resimler gönülden silinir. Böylece kul, müşâhede kapısından girip orada yerleşince, karşısına mârifet kapısı çıkar.”⁵²¹

Müellife göre mârifet, manevî hâlde derinleşme, temkin sahibi olma, istenen hedef ve ulaşılmak istenen son noktadır. Mârifet, hakikat evi, Rabbânî huzur mescididir. Mârifet derecesine ulaşan kimse için sadece ebediyen manevî makamlarda yükselme ile mârifet ve keşiflerin artışı vardır.⁵²² Yine İbn Acîbe'ye göre mârifet makâmındaki sâlik Mevlâ'sından başka hiçbir şey müşâhede etmez. Zira Rabbi onun yegâne gâyesi hâline geldiği için hiçbir şeyi O'na tercih etmez ve şeriat amellerini tam olarak yerine getirir.⁵²³

Ayrıca İbn Acîbe'ye göre, mârifetin kaynağı ilim, amel ve hâldir.⁵²⁴ Yani mârifet nazarî değil, amelî ve tecrübî bir bilgidir. Yüce Allah'ı tanımanın yolu söz konusu bu tecrübî bilgidir. Zira mârifet mahallî olan kalp mücâhede neticesinde ağıyardan temizlenir, mârifet ve sırlarla dolar. Burada mârifetler, gerçek ilim; sırlar

⁵¹⁸ İbn Acîbe, *Mirâcu't-Teşevvuf*, s. 17.

⁵¹⁹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 199.

⁵²⁰ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 547.

⁵²¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 331.

⁵²² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 221.

⁵²³ İbn Acîbe, *Mirâcu't-Teşevvuf*, s. 17.

⁵²⁴ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 40.

da manevî zevklerdir. Bu gerçek ilimleri görüp tadana “ârif”, bu makama ulaşmayan delil ehli kimseye de “âlim” denir.⁵²⁵

Müellifimiz bâtın/mârifet ilminin zâhirî ilimle irtibatını ve ondan üstünlüğünü belirttiği gibi, âlim ile ârif arasındaki farktan da uzunca bahseder. Bunlardan bir kısmını şöyle sayabiliriz:

- a. Âlim, hâl olarak söylediklerinin altındadır; ârif ise söylediklerinin üzerindedir.
- b. Âlim, hak yolunu vasıflarıyla târif eder; ârif ise bizzat göstererek târif eder. Çünkü ârif o yolda gitmiş onu yakinen tanımıştır; âlim ise onu ancak vasıflarıyla tanır ve tanıtır.
- c. Âlim ile ârif arasındaki farkı anlatan bir başka örnek de şudur: Âlim, delil ehlidir; ârif ise müşâhede ehlidir.
- d. Âlim kişiyi sebeplere yönlendirirken, ârif bütün sebepleri yaratan Allah’a yöneltir.⁵²⁶ Bu ifâdelerden anlaşılacağı üzere âlim ile ârif arasındaki en belirgin fark, kısaca âlimin Allah’ın hükümleri ile meşgul olması, ârifin ise Allah’ın zâtına yönelmesidir.

Dolayısıyla gerçek mârifet sahibi ârif nefsinden fâni ve Rabbi ile bâki olan, kalbinde Allah ile zengin olma hâli kemâle eren, cem⁵²⁷ hâli kendini fark hâlinden, fark hâli de cem’ hâlinden perdelemeyen, hepsine hakkını veren ve her şeyin gereğini hakkı ile yerine getiren kimsedir.⁵²⁸

Mârifet, İbn Acîbe’nin fikriyatı içerisinde merkezi bir yer tutar. Ona göre Mârifet umumî anlamlı bir kelime olup kendisi olması bakımından (her türlü) ilim için kullanılması sahih olmakla birlikte, bu kelimenin içerdiği en özel mana Allah’ı, isimlerinin ve sıfatlarının mânâlarıyla birlikte, sıfatlarla zat arasında tefrik yapmadan

⁵²⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 516.

⁵²⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 516-517.

⁵²⁷ İbn Acîbe, *Mirâcu’t-Teşevvuf*’ta cem’ ve fark kavramlarını birlikte zikreder. Ona göre, “fark”, varlıkların duysal yönünü görmek ve bu görmeye özgü ibadet ve kulluğu dair ahkâmı ve edepleri yerine getirmek, demektir. “Cem” ise, eşyanın tabiatında bulunan ve ceberrûti okyonusla süregiden-muttasıl mânâyı müşâhede etmektir. Şöyle de denilebilir: Fark, kalıpları /şekilleri görmektir; cem’ mazharları görmektir. Kalıplar/şekiller şer’i kuralların mahallidir; mazharlarsa hakikatlerin kaynağıdır. (bkz. İbn Acîbe, *Mirâcu’t-Teşevvuf*, s. 17)

⁵²⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 518.

bilmektir. Bu, cem' pınarından kaynaklanan, tam bir ihlasla elde edilen, devamlı Allah ile beraber olmanın sırrıyla gerçekleşen mârifettir. Mevzu bahis olan bu mârifet sâliklerin gayesi, Allah'a doğru yolculuk yapanların son menzildir. Fıkıh ehline göre mârifet ise hükümleri bilmektir.⁵²⁹

İbn Acîbe mârifeti iki kısma ayırır: 1- Zâhirî kısma bağlı mârifet. 2- Zâhirî mârifete bağlı olmakla birlikte bunu aşan mârifet. Birinci kısımdaki mârifete yönelen kimselerin özelliği, fark ehli olmaları başka bir ifade ile zâhirî ilimlere bağlı kalmalarıdır.⁵³⁰ Mârifetin ikinci kısmına yönelenler de ikiye ayrılır: Bunlardan birinci grup, seyr u sülûk yoluna girmeden cezbe ile mârifete ulaştırılan cezbe ehli kimseler, diğer grup da önce seyr u sülûk yoluna girmiş, sonra cezbeyle ulaştırılmış kimselerdir.⁵³¹

İbn Acîbe başka bir eserinde benzer şekilde yine mârifeti iki kısma ayırır. Ona göre birinci kısımdaki mârifete sahip olanların özelliği, fark ehli olmalarıdır. Bu konuda İbn Acîbe, "Fark ehli hicap ehlidir. Onlar ancak sıfatları müşâhede ederler. Yani mahsusatı/eserleri görürler. Onlar zatı müşâhededenden perdelenmişlerdir"⁵³² der. Çünkü fark hâli, varlıkların maddi yönünü görmek ve bu görmeye özgü ibadet ve kulluğa dair ahkâmı ve edepi yerine getirmeyi, başka bir ifade ile kalıpları/şekilleri görmeyi sağlar.⁵³³

Mârifetin ikinci kısmında olan kimseleri cem' ehli olarak vasfeden İbn Acîbe, söz konusu bu kimseleri de yine iki kısma ayırır. Bunlardan birinci grup, zâhirî tabiatı tam olarak ihmal eden ve müşâhedeyle bu zâhire dayandırmayan cezbe ve fenâ ehli; diğer grup da zâhirî tabiata dayanarak hakikatı müşâhedeyle yükselen bekâ ehli kimselerdir. Cezbe ve fenâ hâlini yaşayan sâlikler sıfatların eserlerinden kaybolmuş ve sadece zatı müşâhede etmektedirler. Bekâ makamında olanlar ise tam olgunluğa erişmiş ve sıfatlarda zâtı müşâhede eden âriflerdir. Sûfûmize göre, bekâ makamında olan bu kimselerin cem' hâli fark hâlini perdelemediği gibi, fark hâli de cem'

⁵²⁹ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 548.

⁵³⁰ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 548.

⁵³¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 70.

⁵³² İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 150.

⁵³³ İbn Acîbe, *Mirâcu't-Teşevvuf*, s. 58.

hâllerini engellemez. “Aksine bu kimseler her hak sahibine hakkını verir ve hepsinin payını korur.”⁵³⁴

İbn Acîbe, sûfî seyr u sülûkla vardığı makam ve menzillerin en yükseği olan mârifet makamında hayret ve dehşet hâllerini yaşadığını belirtir.⁵³⁵ Herevî, dehşet hâlini şu şekilde ifâde eder: “Kulun aklına, sabrına veya ilmine galip gelen bir şeyle ansızın karşılaştığında içine düştüğü şaşkınlıktır.”⁵³⁶ İbn Acîbe’ye göre, hakikate vakıf olma durumunda dehşete düşme hâli iman ehlerinden çok küfür ehlinde daha fazla olur. Çünkü iman ehli nefisinden razı olma, alışkanlıkları ve gururları sebebiyle perdelenmiştir. Bu yönüyle İbn Acîbe, imanın bazen murâkabe ve müşâhede makamı için bir perde olduğunu düşünür. Zira kâfirler iman etmediklerinden cehalet karanlıklarında yaşarlar ve hakikat nurundan uzaktırlar. Onlar iman edip hakikat yoluna girince, hakikat nuru gözlerini kamaştırır. Müminin düştüğü dehşet hâlinden daha fazla hayret ve dehşet hâlini yaşarlar.⁵³⁷

Şerif Bûziyyân el-Muaskerî’nin⁵³⁸ belirttiğine göre, İbn Acîbe, şeyhi ed-Derkavî’nin de bulunduğu bir mecliste müşâhede konusunu müzakere ediyorlardı. İbn Acîbe, şeyhi ed-Derkâvî’ye, “Efendim, kâfirlerde müşâhede, iman ehlerinden daha güçlüdür çünkü iman onu örtüyor” der. Şeyhi, İbn Acîbe’nin dediğini işitir ancak bir karşılık vermeyince, İbn Acîbe söylediği sözleri iki veya üç kez daha tekrar eder. Şeyh ed-Derkâvî ona yaklaşır ve gülümseyerek şöyle der: “Nurun büyüğü ancak büyük karanlıktan doğar.” Bunu duyan İbn Acîbe’nin gözleri fal taşı gibi açılır ve rengi değişir. “Bu çok güzel, bu çok güzel” diye birkaç kez tekrar eder.⁵³⁹

İbn Acîbe’nin değerlendirmelerinden anlaşılan, mârifetin ilimden farklı bir şey olduğudur. Aralarındaki en önemli fark ise ilim öğrenmeyle gerçekleşirken, mârifetin rabbanî sırları mûkaşefe ve müşâhede ile mümkün olmasıdır. Başka bir

⁵³⁴ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 150.

⁵³⁵ İbn Acîbe, *Teşîru'l-Fâtîha*, ss. 554-555.

⁵³⁶ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzli's-Sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek, Emin Yay., Bursa, 2008, s. 124.

⁵³⁷ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, ss. 185-186.

⁵³⁸ Şerif Bûziyyân el-Muaskerî, Derkâviyye tarikatının tarihine dair en kıymetli eserlerden biri olan *Tabakâtu'd-Derkâviyye* isimli eserin müellifi ve aynı zamanda Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî’nin mürididir. Bkz. Michon, *The Autobiography*, s. 12.

⁵³⁹ Bkz. Şerif Bûziyyân el-Muaskerî, *Kenzu'l-Esrâr*, s. 129; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, c. I, s. 186.

ifâde ile, zâhirî ilim ulemanın nazarî bilgisini ifâde ederken, mârifet ilimden sonraki ileri bir mertebe olarak yüce Allah hakkında olan bir idraktır. Bu yönüyle de bilginin içselleştirilmiş ve hakikate ermiş hâlini ifâde eder. Burada mârifet ile kastedilen, Allah'a yaklaşan sâlikin artık bizzat Hakk Teâlâ ile işitip görmesiyle elde ettiği tecrübî bilgidir. Bu duruma sâlik, seyr makamlarını aşarak yükselmekte ve müşâhedeye ulaşmaktadır.

C. Mârifet Bağlamında Zâhir ve Bâtın İlmi

1. Şeriat ve Hakikat

İbn Acîbe'nin en çok üzerinde durduğu konulardan biri zâhir ve bâtın başka bir ifadeyle şeriat ve hakikat meselesidir. Bu ayırım bir anlamda onun düşünce dünyasının en temel parametrelerinden biridir. Bundan dolayı o, birçok konuda zâhir-bâtın ayırımı yapmaktadır. Bu ayırımla birçok meseleyi temellendirmeye çalışmaktadır. İbn Acîbe'nin şeriat ve hakikat anlayışı, muhteva olarak sufilerden çok farklı değildir, ancak onun bu iki tabiri ele alışı, ifâde tarzı, hikmet ve kudret âlemi bağlamında açıklaması, tevhidle irtibatlandırması, ilgili ayetlerin tefsirinde dile getirmesi, ayet ve hadislerdeki örneklerine sıkça değinmesi ve onları tefsir literatürüne taşıması yönüyle orijinal ve farklıdır.

Müellif, eserlerinde şeriatın, zahirî hükümleri içerdiğini, hakikatin ise mârifete ait ilimlerden bahsettiğini zikreder. Ona göre şeriat, hikmeti görmek; hakikat ise ilahî kudreti müşâhede etmektir. Allah Teâlâ, şeriatı, hakikati örten bir perde yapmıştır. Cenab-ı Hak, sonra kalbe iki göz vermiştir, ona “basîret” denir. Onların biri hikmete bakar, ilahî hükümleri korur; diğeri ise kudrete bakar, hakikatleri ayakta tutar.⁵⁴⁰

İbn Acîbe, şeriat ve hakikat kavramlarını eserlerinde çoğunlukla birlikte zikreder. Nitekim tasavvufî kavramlarını açıkladığı *Mirâcu't-Teşevvuf* adlı eserinde şeriat ve hakikat terimlerini birlikte işlemiştir. Ona göre, şeriat zâhiri mükellefiyet; tarikat gönüllerin arındırılması; hakikat, mazharlardaki tecellilerde Hakk'ın

⁵⁴⁰ Dilaver Selvi, “İbn Ajiba’s way of interpreting dogmata with integrity of Sharia and Haqıqa”, *Journal of Intercultural and Religious Studies*, Number 1, Çanakkale 2011, s. 71.

şuhûdudur. Başka bir deyişle şerîat, Allah’a ibadet etmek, tarikat Allah’a doğru yönelmek ve hakikat ise Hakk’ı müşâhede etmektir. Yine ona göre, Hak, iki zıt arasında, hissî olan ile mânânın, kudretle hikmetin, farkla cem’in arasında tecelli eder.⁵⁴¹ Hakk, iki zıt unsur arasında tecelli ettiğinde, şerîat ve hakikat zuhur eder. Azametin, azamet olarak müşâhededesi hakikat; ibadet ve kulluk yoluyla kulluğun kalıplarının gereklerini yerine getirme ise şerîattır. Bir başka yönden İbn Acîbe, şerîatı, dışın düzeltilmesi, hakikati ise sırrın güzelleştirilmesi şeklinde tanımlar.⁵⁴²

İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye* isimli eserinin 4. bölümünde şerîat/zâhir ve hakikat/bâtın ilmi hakkında uzun uzun açıklamalarda bulunur ve misaller verir.⁵⁴³ Hakikat ilminin, bâtın ilmi olup, onun ruhânî ve mânâ âlemine ait bir ilim olduğunu hatırlatan İbn Acîbe, bazıların sadece zâhirî ilmi kabul edip hakikat ilmini inkâr ettiğini belirtir. Aslında söz konusu kişilerin inkâr ettiği şeyin Kur’an ve Sünnet’te mevcut olduğunu ifade eder. Kur’an ve Sünnet’in şerîat ve hakikat ilmine ait delili ortaya koyup onları açıkladığını belirtir.⁵⁴⁴

Müellifimiz bu bağlamda Hz. Musa ile Hz. Hızır arasında geçen olayda, **“Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve kendisine tarafımızdan bir ilim (ilm-i ledün) öğretmiştik”**⁵⁴⁵ meâlindeki âyeti delil gösterir.⁵⁴⁶ Söz konusu âyette geçen “İlm-i ledün” Allah tarafından kula hibe edilen ilim olup iki kısma ayrıldığını belirten İbn Acîbe, bir kısmı varlıkların sırrını öğretir ve her şeyin sahibi yüce Mabud’u tanıtır. Bir kısmı ise kaderin ve meydana gelen hadiselerin sırrını açar. Ona göre muteber olan, birinci kısımdır.⁵⁴⁷

Öte yandan İbn Acîbe, şerîat ve hakikati birbirinin aynısı olduğunu ifâde eder. “Şerîat, onun Allah’ın emriyle zorunlu kılınması bakımından hakikatin kendisidir. Hakikat de, onun şerîat cihetinden yükümlü kılınması açısından şerîatin

⁵⁴¹ Bkz. İbn Acîbe, *Mirâcu’t-Teşevvuf*, s. 56 vd.

⁵⁴² İbn Acîbe, *Mirâcu’t-Teşevvuf*, s. 72.

⁵⁴³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 522-532.

⁵⁴⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 452.

⁵⁴⁵ Kehf, 18/65.

⁵⁴⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 452.

⁵⁴⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s.452.

kendisidir.”⁵⁴⁸ Aslında İbn Acîbe’nin görüşüne göre, din bütünüyle şeriatla hakikatten oluşmaktadır. O, bu görüşüne delil olarak, "**Dünya yurdunda yapmış olduğunuz salih amellere karşılık, girin cennete**"⁵⁴⁹ meâlindeki âyetini ve Hz. Peygamber’in, “*Sizden hiç kimse ameli ile cennete giremez*” sözüne Sahabenin, “Siz de mi giremezsiniz ya Resûlellah!” diye sorduklarında. Hz. Peygamber’in, “*Evet, ben de (sadece amelimle cennete giremem); ancak Allah beni rahmetiyle sarar (ve öylece cennetine koyar)*”⁵⁵⁰ hadisini delil olarak nakleder.

İbn Acîbe’ye göre, söz konusu âyet ve hadiste, şeriatla hakikatin arası birleştirilmiştir. Şöyle ki, kulun yaptığı bir ameli kendisine ait görmesi şeriatıdır. Ancak o ameli kulda icra eden aslında Allah olduğu için, amelin kula ait olmadığını söylemek hakikattir. Buna göre âyet, ameli kula ait gösterme noktasından olayı şeriatın diliyle ifade etmiştir. Hâlbuki o amel, Allah’ın kuluna bir lütuf ve nimetidir. Zira Allah’ın bir ameli kulda yaratıp sonra onu kula ait göstermesi, O’nun kula ihsan ettiği nimetinin tamamındandır. Hadis-i şerif ise durumu hakikat diliyle ifade etmiştir. Bu durumda din, bütünüyle şeriatla hakikatten oluşmaktadır. Kur’an bir şeyi, şeriat diliyle ifade ettiği zaman, Hz. Peygamber’in sünneti onun hakikat yönünü ortaya koyar. Sünnet-i seniyye bir durumu şeriat diliyle ifade edince, Kur’an onun hakikat yönünü belirtir.⁵⁵¹

Diğer yandan İbn Acîbe için, şeriat, bir şeye kendisiyle ulaşılan ya da o şeyin idrakine sebep olan her şey anlamına da gelir. Bu anlamda vesilelerin tamamı şeriat; maksatların tamamı da hakikatlerdir. Söz gelimi his, mânânın şeriatıdır, çünkü mânâ onunla kavranır. Ya da mücâhede, müşâhedenin şeriatıdır. Alçak gönüllülük, izzetin; fakr hâli, zenginliğin şeriatı olmaktadır.⁵⁵²

Ayrıca İbn Acîbe, sâlik için zâhir ve bâtın ilmini veya şeriat ve hakikat arasını cem etmeyi zorunlu görür ve bunu ısrarla savunur. Mürid için zâhirinin şeriatle ve

⁵⁴⁸ İbn Acîbe, *Mirâcu’t-Teşevvuf*, s. 73.

⁵⁴⁹ Nahl, 16/32.

⁵⁵⁰ Buhârî, “Rikak”, 18; Müslim, “Münafikîn”, 71-73; İbn Mâce, “Zühd”, 20; Ahmed, *Müsned*, c. 2, s. 235.

⁵⁵¹ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. III, ss. 123-124.

⁵⁵² İbn Acîbe, *Mirâcu’t-Teşevvuf*, s. 73.

bâtınının hakikatle olması gerektiğini ifâde eder.⁵⁵³ Hatta şerîatın hakikat üzerine hâkim olduğunu ileri süren İbn Acîbe, bunun aksinin uygun olmadığını söyler. Zira ne zaman şerîat iptal edilip sadece hakikat izhar edilse, Hallac'ın başına gelen durum gibi, şerîat onun katline hükmeder. Dolayısıyla insan hakikate tarikat yoluyla ulaşmalıdır. Bu da şerîatın zâhirini tahkik etmeyle gerçekleşir. İbn Acîbe, **“Evlere kapılardan giriniz”**⁵⁵⁴ meâlindeki âyeti delil getirerek hakikat evine şerîat ve tarikat cihetiyle girileceğini ısrarla vurgular.⁵⁵⁵

İbn Acîbe hakikati, şerîatın özü ve hulasası görür. Hakikatle şerîatın ruhla beden gibi olduğunu, şerîatın bedeni, hakikatin ruhu temsil ettiğini belirtir. Ona göre, “Hakikatsiz şerîat, ruhsuz beden gibidir; şerîatsız hakikat ise bedensiz ruh gibidir. Biri ancak diğeri ile ayakta durur.” Aslında şerîat ilmiyle hakikat ilminin arasında aykırılık yoktur fakat içerikleri, konuları ve tahsili bakımından aralarında farklılık vardır. Bu durumda İbn Acîbe'nin şerîat ve hakikat yaklaşımı, aslında diğer sûfi müelliflerden farklı değildir. O'na göre şerîat, hüküm bildirir, hakikat mârifet öğretir. Şerîat kulun vüsatında ve sorumluluğunda olan amel, hüküm ve hâlleri dile getirir. Hakikat ise yüce Allah'a ait hüküm ve tecellileri konu eder. İkisi de haktır. Mümin, hakikate iman etmekle sorumluluktan kurtulur, şerîata ise iman ettikten sonra, emredilen ameli bilmesi ve onu uygulaması gerekir.⁵⁵⁶ Bu ifadelerle göre İbn Acîbe, zâhir ilmi ile bâtin ilminin durumunu, bedenle ruh arasındaki ilişkiye benzetir ve zâhir ilminin bedeni, bâtin ilminin ise ruhu temsil ettiğini düşünür. Buna göre, hakikatsiz şerîat ilmi, ruhsuz beden gibidir; şerîatsız hakikat ilmi ise bedensiz ruh gibidir. Biri ancak diğeri ile ayakta durabilir.

Müellifimiz, zâhirî ilme uymadan bâtin ilminin hakikatine ulaşamayacağını ve zâhirî ilmin desteklemediği bâtin hâl ve ilimlerin de batıl olduğunu belirtir.⁵⁵⁷ İbn Acîbe, *el-Hikem*'in şerhi olan *İkâzu'l-Himem* adlı eserinde, bir âyetle ilgili önce zâhirî ve sonra bâtinî mânâyı verdikten sonra yapılan yorumun, âyetin zâhirî mânâsının ve bağlamının dışında bâtinî bir yorum olduğunu belirtir. Dolayısıyla

⁵⁵³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 13.

⁵⁵⁴ Bakara, 2/189.

⁵⁵⁵ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 423.

⁵⁵⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 523-524.

⁵⁵⁷ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, ss. 155-156.

zâhirî mânâ gözetilmediğinden bu mânâ ile yorumlanmasının doğru olmadığını savunur.⁵⁵⁸ Ona göre, sâlik hakikat ilmini öğrenmesi için öncelikle zâhirî ilimle desteklenmelidir. Yani şeyhi müride önce şerîat ve tarikat ilmini öğretmelidir. Mürid zâhirini ve bâtınını edeple süsleyip hakikat ilmini öğrenmeye uygun seviyeye gelene kadar ona hakikat ilmi öğretilmemelidir. Bu sırayı gözetmek gereklidir. Zira kimin manevî yoldaki ilk hâli parlak olursa, sonu da parlak olur, der.⁵⁵⁹

Dolayısıyla zâhirî ilmi öğrenmeden bâtınî ilme yönelen kimse, zâhiri de bâtını da elde edemez. Ancak önce zâhirî ilmi öğrenir sonra bâtınî ilme yönelirse, zâhiri de bâtını da elde etmiş olur. Buna göre, manevî yolun başlarında zâhirî ilmin önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Tarikata intisap etmeden evvel İslâmî ilimlerdeki bilgisini derinleştiren İbn Acîbe, tasavvufî hayata girdikten sonra da dinin zâhirî hükümlerine bağlı kalmaya önem vermiş, bâtın ilmine ancak zâhir ilimleriyle ulaşacağına inanmıştır.

D. Mârifeti Elde Etme Yöntemi

İbn Acîbe'ye göre tasavvuf ilminin gayesi mârifeti elde etmektir. Bunun için, kişi iç âlemini (kalbî) bütün kötü ve düşük huylardan temizleyip onu her türlü güzel ahlâk ile süslemelidir. Kalp, kötü ahlâk ve sıfatlardan temizlenip faziletli ahlâkla süslenince, üzerinde nurlar parlar ve ilâhî sırlar gözüktür; böylece irfan ilmine ait hakikatler ve rabbânî sırlar ortaya çıkar. Neticede kişi müşâhedeye dayalı bir mârifeti elde eder ve ihsan makamına ulaşır. Ona göre bu durum tasavvuf ilminin özü ve semeresidir.⁵⁶⁰

Müellif, müşâhede ve apaçık görme dediği “ıyân” yönteminin mârifeti elde etmek için en doğru yol olduğunu belirtir. Bunun alternatifini olan delil ve burhan yönteminde aklın kullanıldığını ifade eder. Ona göre, aklî-burhanî metod sadece yakinî elde etmeye kadardır. İyânî-keşfi metod ise kesin yakîne (hakka'l-yakîn) ve temkine götürür. Çünkü keşfi yöntem kadim mânâları müşâhede eden basîretle

⁵⁵⁸ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 338.

⁵⁵⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 410.

⁵⁶⁰ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 44-45.

gerçekleşir. Bunun aksi olan burhanî metodun vasıtası kalp gözü (basîret) değil baş gözüdür. Söz konusu basar/baş gözü ise sadece sonradan yaratılanları (hâdis) ve somut varlıkları/maddî unsurları görür.⁵⁶¹

Şimdi İbn Acîbe'nin, mârifeti elde etmede aklın konumu, önemi, özellikleri, tanımını ve sınırlılığı konusundaki yaklaşımlarını inceleyelim.

1. Mârifet-Akıl ilişkisi

Aklın Tabiatı ve Sınırlılığı

Sûfî müellifler, akıl ötesi, gayb âlemi, metafizik alanında aklın hüküm veremeyeceği, şayet hüküm verirse bunun bir anlamı ve değeri olmayacağı, çünkü o alanın aklın bilme ve hüküm verme sınırının ötesinde olduğu kanaatini taşırlar. Söz konusu alanda akıl ve mantıktan çok keşf ve ilhama dayanılması gerektiğini savunurlar.⁵⁶²

İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti'ş-Şüşterî*, adlı eserinde latîf sınırları idrakte aciz olan aklın vasıflarından bahseder. İnsanların, aklın genel ve özel vasıfları hakkında, mahallinin nerede olduğu ve hakikatinin ne olduğu konusunda hayrete düştüklerini ifâde eder.⁵⁶³ Müellifimiz akli, yararlıyla zararlının kendisi sayesinde ayırt edildiği nur ya da “nefsin kendisiyle zorunlu ve teorik ilimleri öğrendiği ruhânî nur” şeklinde tanımlar.⁵⁶⁴ Ancak İbn Acîbe, aklın işlevini, kalp ile beyin arasında taksim eder.⁵⁶⁵ Mahallinin kalp olduğunu, ışığının dimağa ulaştığını vurgular ve bunun delili olarak insanın beynine vurulduğu zaman aklın gittiğini örnek verir.⁵⁶⁶

Öte yandan İbn Acîbe, aklın işlevinin neler olduğunu açıklar. Ona göre, akıl zamanın mazi, müstakbel ve hâl kısımları ile kayıtlıdır. Akıl olmadığı takdirde zaman bir bütündür, cüzü ve kısımları yoktur. Buna delil olarak akli olmayan ve aklını kaybeden kimselerin zaman anlayışlarının olmadığı gösterilir. Dolayısıyla söz

⁵⁶¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 192. Benzer ifâdeler için bkz. *a.g.e.*, c. I, s. 410.

⁵⁶² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergah Yay., İstanbul 2014, s. 190.

⁵⁶³ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti'ş-Şüşterî*, s. 107.

⁵⁶⁴ İbn Acîbe, *Mirâcu't-Teşevvuf*, s. 48.

⁵⁶⁵ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti'ş-Şüşterî*, ss. 107-108.

⁵⁶⁶ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti'ş-Şüşterî*, s. 108.

konusu kimseler için zaman eşit seviyededir.⁵⁶⁷ Aklın sınırını aşıp Mevlâ'sına yönelen sâlik için mazi ve müstakbelden sıyrılması ve içinde bulunduğu hâlin gereklerini yerine getirmesi önemlidir.⁵⁶⁸ Müşâhede ehli olan kimse, zaman ve mekâna bağlı olmayan, her şeyi var eden Hakk'ı müşâhedede istiğrak hâlinde olduğu için zaman, mekân, dünya ve ahiretten soyutlanır.⁵⁶⁹

Aklın metafizik alanda sınırlı olduğunu ısrarla vurgulayan İbn Acîbe, onun görünür âlemin ötesine nüfuz edemeyeceğini ifâde eder. Zira akıl kâinatı yaratana müşâhedede kusurludur. Bu çerçevede aklın sınırı duyu organları ile bilinen ve idrak edilen alandır. Dolayısıyla akıl, kâinatı ve içindekileri delil getirerek kâinatı yaratana müşâhedeye güç yetiremez. Akıl ancak his dairesinde kalarak istidlal ile mükevveni bilebilir. Zira mânâların sınırları akıl dairesinin dışındadır.⁵⁷⁰

Müellife göre aklın, sınırlar sahasını bilmesi ve bu alanı idrak etmesi mümkün değildir. “Nazarî meselelerde (akıl) red ve kabul arasında telef olup gider.” Bundan dolayı akıl şeriata bağlı olmalıdır. “Şayet şerîat nuruyla desteklenmez ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ittiba etmez ise sapar ve saptırır.”⁵⁷¹ Yine başka bir yerde, İbn Acîbe aklın sünnete tabi olmasını ve ona biat etmesini öğütler. Eğer akıl tabii mecrasında kullanılmazsa, bu ümmet içinde dalalette olan yetmiş iki fırkadan Mutezile, Kaderiyye, Cehmiyye ve benzerleri gibi, ayrıca önceki filozoflardan tabiatçılar ve benzerleri gibi dalâlette olacağını vurgular.⁵⁷² Zira söz konusu fırkaların dalâlette olmalarının sebebi İbn Acîbe'nin ifâdesi ile “İlahî vahye uymamaları ve onu küçümsemeleridir.”⁵⁷³ Şu hâlde akıl, kendisi gibi sonradan yaratılan varlıklar alanında işlev görmelidir. Dolayısıyla aklın bir sınırı vardır ve bunu aşmaması gerekir.

⁵⁶⁷ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüşterî*, s. 108.

⁵⁶⁸ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüşterî*, s. 108. Ayrıca eşyanın hakikatlerini bilmede aklın verisi olan nazarî delillerin kusurlu olması hakkında geniş bilgi için bkz. Betül Gürer, *Molla Fenari'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2016, ss. 375-379.

⁵⁶⁹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüşterî*, s. 108.

⁵⁷⁰ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüşterî*, s. 94.

⁵⁷¹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüşterî*, s. 95.

⁵⁷² İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüşterî*, ss. 95-96.

⁵⁷³ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüşterî*, s. 96.

İbn Acîbe'ye göre, akıl bazen nefsin riyazeti ve tezhibiyle bazı mânâları idrak edebilir ve Hakk'ın kudretini keşfetmeye güç yetirebilir. Ancak diğer yandan, gerçek ubûdiyeti başaramadığı gibi, “tevhid-i has” makamında fenâ hâlini yaşayamaz ve varlık kirinden de tamamen kurtulamaz.⁵⁷⁴ Buna göre aklın idrak etme gücü ile seyr u sülûk mertebelerini aşma arasında bir ilişki vardır. İbn Acîbe'ye göre “İş, ismi tarif etmek değil, ismin kendisi olmaktır.” Bu dereceye vasıl olmak için de akılla yetinmemek gerekir.⁵⁷⁵ Dolayısıyla İbn Acîbe'nin eleştirdiği ve reddettiği akıl, metafizik konuları bilme ve değerlendirme hakkını ve yetkisini kendisinde gören nazarî/teorik akıldır.

Öte yandan İbn Acîbe'ye göre, akıl insanı iman derecesine ulaştırabilir, ancak Allah'ın zâtını ve sıfatını idrake ulaştıramaz. Müellif, *el-Bahru'l-Medîd* adlı tefsirinde “**Göklerde ve yerde neler var, iyi bakın!**”⁵⁷⁶ meâlindeki âyeti, işâri olarak şu şekilde açıklar: “Allah, nazar ve ibret ehline, göklerde ve yerde olan sırlara ve nurlara bakmalarını emreder. Onlara, Zâtına ait sırları ve ilâhî sıfatların nurlarını müşâhede etmeyi, maddî şeylerin dış yüzünde kalmamalarını emreder. Ayrıca, eşyanın ince perdesinin gerisindeki mânâya [eşyanın hakikatine ve içindeki sırlara] bakmayı, zâhirî madde ve şekilde kalmamalarını emreder.” Bu durumda fenâ ve bekâ makamlarına ulaşmış mânâ ehli kimseler, eşyanın iç yüzüne dalar, onu fikrinde eritip yok ederek, mânâya döner [içinde saklı olan hakikati görür], mânâ ile mânâya ulaşır. Dolayısıyla bunlar müşâhede ehli ve eşyanın perde gerisindeki hakikatini gören kimselerdir. Oysa eşyanın zâhirinde/maddesinde kalan kişi onun içindeki sırâ ulaşamaz. Ancak bu kimse aklını kullanmakla yetinir ve hakikatin böyle olduğuna iman ve tasdikle kalır. Bu da bir yönden tefekkür etme ve ibret alma yolu sayılmaktadır.⁵⁷⁷

Bütün bunlara rağmen, aklı mârifete vesile olması açısından önemli gören İbn Acîbe, aklın önemine dair geniş açıklamalarda bulunur. O, manevî yolda sülûk eden mürid için aklın sınırlı olduğunu, ancak bunun müride has bir durum olduğunu belirtir. Zira manevî yolda “müridin, öncelikle aklını, amelini ve anlayışını bırakması

⁵⁷⁴ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti'ş-Şüşterî*, s. 97.

⁵⁷⁵ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti'ş-Şüşterî*, s. 97.

⁵⁷⁶ Yunus, 10/101.

⁵⁷⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 501.

gerekir.” Dolayısıyla sülûk edenlerin haricindeki kimselerin, akla, şerîatın ritüellerine ve onun hükümlerine ittiba etmesi gerekir. Bu konuda İbn Acîbe, işleri özenle yapmak, aklî ve naklî burhandan deliller çıkarmak, Allah’ı tanımak ve O’na ibadet için akli önemli görmektedir.⁵⁷⁸

İbn Acîbe, aklın önemi ve değeri sadedinde birçok açıklama yapar. Eşyanın duyuşsal alanıyla, istidlâlî delil getirme ve şerîatın zâhirî yönüyle ilgili akli kullanma hususunda birçok hadis zikreder. İki örnek verelim:

“*Kişinin aslı akıldır. Akli olmayanın dini de yoktur.*”⁵⁷⁹

“*Dinin esasî akıldır, insanların efendisi de en akıllı olandır.*”⁵⁸⁰

İbn Acîbe’nin söz konusu hadisleri ve bunlara benzer diğerk hadisleri rivayet etmesi, başka bir ifâde ile eserlerinde akli övücü hadislere yer vermesi, aklın değerli olduğunu göstermesi açısından önemli birer delildir.⁵⁸¹

İbn Acîbe, akla önem vermesi ile ilgili son olarak: “Şayet kişi, vicdan ve zevk yolunun müridi ise akılla yetinmesi ve onunla kalması (mürid için) noksanlık ve hızlan olur. Eğer kişi, iman makamını delil ve burhan yöntemiyle tashih etmek isterse akli kullanması kemaldır, onunla idrak edilecek delilleri kullanmak ise vaciptir. Eğer şerîat nurları, Kitap ve Sünnet ile akli destekler ise en mükemmel olur” der.⁵⁸² Dolayısıyla akli aşan bir alan olan metafizikte kafa karıştırmaktan başka bir işe yaramayan akıl, his âlemi alanıyla, delil getirme ve şerîat âlemiyle ilgili işler için vazgeçilmez bir araçtır. Ayrıca o, ilâhî hitabı anlama ve algılama için önemli bir vasıtaadır.

⁵⁷⁸ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüşterî*, s. 101.

⁵⁷⁹ İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *el-Metâlibu’l Âliye*, thk. Ömer İmân Ebû Bekir, Dâru’l-Âsime, Riyâd 2000, Bâbu’l Akl, c. XII, s. 95, (No: 2770). İbn Hacer el-Askalânî, hadisin sıhhati konusunda herhangi bir açıklama yapmamıştır. (a.y.)

⁵⁸⁰ Hadis kaynaklarında bu lafızda bir hadise rastlayamadık.

⁵⁸¹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüşterî*, ss. 101-102.

⁵⁸² İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüşterî*, ss. 103-104.

2. Mârifet-Kalp/Basîret İlişkisi

Tasavvufta bilginin kaynağı kalbdır. Ancak kalb aklın karşıtı değildir. Bir yere kadar akılla iç içedir. Akletme kalbin bir işlevidir, düşünceyi üreten aklın kaynağı da kalbdır. Metafizik konularda kalbin akli aşığı söyleyen sûfiler bu konuda kalbin sezgisini esas almışlardır.⁵⁸³

İbn Acîbe'ye göre, mârifet sahibi olmak, sûfinin seyr u sülûktaki yegâne gayesidir. O, aklın metafizik konulardaki hakikatleri ihata edemeyeceğini ve bu konularda yetersiz kalışını açıkladığı gibi, hakikatleri elde etmek için başka idrak kuvvetlerini kullanmak gerektiğini ifade eder. Söz konusu bu idrak kuvvetlerinden biri de kalpte bulunan basîrettir.

Bu sebeple İbn Acîbe, kalp hakkında konuşurken, onun etten ibaret bir organ olarak görmez. Ona göre kalp, mârifet mahalli ve basîretin kaynağıdır. Ayrıca mârifete ulaştırılan nurun bulunduğu yer de kalptir. Bu nurla salik keşf eder ve hakikatlere nail olur. Filozoflar, fukaha ve mütekellimler mârifetin akılla idrak edildiğini savunsalar da, İbn Acîbe ve diğer sûfi müellifler aklın kullanılmasının yanında mârifet için kalbin önemini ısrarla vurgular. Zira kalp sûfinin keşfine vesiledir. Salik kalbini zikir, fikir, mücâhede ve benzeri şeylerle harekete geçince içinde gizli olan manevî ilimler ortaya çıkar. Onlardan da mârifet ilmi elde edilir.⁵⁸⁴ Başka bir ifade ile kalbi çirkin huylardan temizleyip onu faziletli ahlâkla süsleme ameliyesi, Cenab-ı Hak'ı gerçek bir mârifetle tanımaya hazırlamak içindir. Bu mârifet, bizzat tadarak elde edilen manevî keşif ve müşâhedeye dayalı olan mârifettir.⁵⁸⁵ Dolayısıyla salik nefisini tezkiye ve kalbini tasfiye ettikten sonra mârifete ulaşabilir. Bu durumda kalp idrak ve bilgi vasıtsı olmaktadır.

Atâullah İskenderî de bu konuda benzer bir düşünceye sahiptir. Ona göre, temizlenen ve arınan kalp mârifete hazır hâle gelir. “Belki nurlar sana vârid olur da kalbini eserlerin suretleriyle dolu bulur, bundan dolayı kalbinden uzaklaşır. Kalbini

⁵⁸³ Uludağ, “Kalb”, *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 232.

⁵⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 119.

⁵⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 95.

başka şeylerden temizle ki mârifet ve sırlarla dolsun.”⁵⁸⁶ Görüldüğü gibi, bu ifadelere göre mârifete ulaşabilmek için kalbin tasfiye edilmesi şarttır.

Öte yandan İbn Acîbe, şuhûdî/Iyânî yöntemin dayanağı olan basîretin açılması için kalbin büyük bir öneme sahip olduğunu vurgular. Bu çerçevede onun mârifeti, sûfî mârifeti ve ulema mârifeti olarak ikiye ayırdığını görürüz. Ona göre, sûfînin mârifeti, kalbin Allah’a yönelmesiyle olur. Şayet kalp Allah’a yönelirse kalbin temizlenmesi ölçüsünde onda mârifet nuru artar.⁵⁸⁷ Nur kalpten çıkar ve sadrı aydınlatır, basîret gözünün açılmasını sağlar. Böylece bu nur kalbin istikrarını ve gördüğüyle tatmin olmasını sağlar. Buna da “yakîn” denir. Basîret gözü açılmadığı takdirde, fikir lisanda tereddütlü, zihinde bulanık olur ve kalp bu durumda tatmin olmaz. Buna “ilm-i zâhir”denir.⁵⁸⁸ Mârifet, kalpte bir nurdur, ondan şua olarak doğar ve sadra yayılır. Böylece dünyaya karşı zühd gerçekleşir. Bu durumda dünyaya önem verilmemesi neticesinde yakîn, rızâ ve teslîmiyetle göğüs genişler.⁵⁸⁹

İbn Acîbe’ye göre basîreti tamamen açılan kimsenin nuru, basar/göz nurunu ihâta eder. Böylece kişi ezeli mânâların sırlarını görür. Aksi durumda yani basar/göz basîrete şâmil olursa kişi sadece hissî şeyleri/maddi alanı idrak edebilir.⁵⁹⁰ Şu hâlde göz (basar) maddî, cismanî olan şeyleri görürken, basîret latîf olan unsurları görür ve kâdimi idrak eder. Allah kulun basîretini açmayı dilerse, onu zâhirde hizmetiyle, bâtında ise muhabbetiyle meşgul eder. Böylece kalpteki muhabbet ve zâhirdeki hizmetin artışına göre basîret nuru artar. Basîret nurunun fazla güçlenmesiyle gözün görmesine baskın gelir, hatta göz de basîret gibi kâdim nurları ve ince/latîf mânâları gören olur.⁵⁹¹ Dolayısıyla basîret, bâtinî kuvvettir. İşlerin hakikatini doğrudan görür (ayan) ve yakînen idrak eder.

İbn Acîbe, basîreti şu şekilde tanımlar: “Basar kalıbın bakışı olduğu gibi, basîret de kalbin bakışıdır. Dolayısıyla basîret nuranî ve latîf mânâları görür,

⁵⁸⁶ İbn Atâullah İskenderî, *Tâcu'l-Ârûs, el-Hâvî li Tehzibi'n-Nufûs*, haz. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008, s. 32.

⁵⁸⁷ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 332.

⁵⁸⁸ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 89.

⁵⁸⁹ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 332 vd.

⁵⁹⁰ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, ss. 29-30.

⁵⁹¹ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 29.

basar/göz ise vehmî, zulmanî ve kesafetli maddiyatı görür.”⁵⁹² Yine bir başka yerde basîret ile serireyi aynı yerde açıklar: “Basîret; mânâları idrake hazırlayıcı kuvvettir. Serire ise mârifetin ve ilmin temkini/yerleşmesi için hazırlayıcı kuvvettir.”⁵⁹³

Öte yandan İbn Acîbe’ye göre, aslında nefis, akıl, kalp, ruh ve sır tek şeydir. İnsan bedeninde tek bir Rabbânî latîfe vardır. Bu latîfe değişik durum, tavır ve terakkisine göre farklı isimler almıştır.⁵⁹⁴ Bu latîfelerin her birinin ilim ve idrakte bir sınırı vardır ki, onu ileri geçemez.⁵⁹⁵ Nefsin ilim ve idrakte ulaştığı nokta, varlıkların dışındaki süs ve şekillere aldanarak onların zâhirinde kalmak, onlardaki tecellilerden ibret almamak, sadece hazlarını ve kötü arzularını tatminle meşgul olmaktır. Aklın ilim ve idrakte ulaştığı nokta, kâinattaki bütün varlıkların bir yaratıcıya (sanatkâra) muhtaç olduğunu bilmektir. Akıl, kâinattaki sanatı kabul eder ve onu sanatkârına nispet eder. Bunun dışında, akılla bilinecek şeyler de aklın ilim ve idrak sahasına girer. Kalbin ilim ve idrakte ulaştığı zirve, ağyarı terk ederek ve nurları talep ederek yüce Yaratıcı’sına yönelmesidir. Kalp, bağlardan kurtulunca yüce Mevlâ’sını talep eder ve bütün gücüyle ona yönelir. Ruhun ilim ve idrakte ulaştığı nokta, ceberût âleminin sırlarını elde etmek için melekût âleminin nurlarına yönelmesidir. Bu noktada ruh, manevî seyrin yorgunluğundan kurtulmakta fakat asıl sırrı elde edememektedir.⁵⁹⁶ Sırrın ilim ve idrakte ulaştığı son sınır, ceberût âleminin sırlarını müşâhede etmesidir. Basîreti de, melekûtun nurlarına takılıp kalmadan ileri geçmesidir. Bu durum, manevî seyrin sonudur. Bundan sonra, manevî keşifler, müşâhedeler, ilimler ve sırlar içinde terakki devam eder. Zira manevî yükselişin bir sonu yoktur.⁵⁹⁷ İbn Acîbe, bu minvalde **“Resûlüm de ki: Rabbim (mârifet ve yakin) ilmimi artır”**⁵⁹⁸ meâlindeki âyeti aktarır.

Dolayısıyla her bir latîfenin ilim ve idrakte ulaştığı nokta farklıdır. Bu durum şu şekildedir: Bu idrak kuvveti, şehvet ve isyan karanlığı içinde kaldığı sürece, ona

⁵⁹² İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 88.

⁵⁹³ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 32

⁵⁹⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye*, s. 111; a. mlf., *Îkâzu'l-Himem*, s. 113, 262.

⁵⁹⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye*, s. 510.

⁵⁹⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye*, s. 113.

⁵⁹⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye*, s. 511.

⁵⁹⁸ Tâhâ, 20/114.

“nefis”; günahlardan sakınıp uzaklaştığında, “akıl”; taatlere alışıp ısındığında fakat kendi tedbiri, tercihi ve bedeninin işleri içinde dönüp durduğunda, “kalp”; Allah ile huzur bulup O’na razı olduğunda ve aslının nurunu müşâhede edip basîreti açıldığında, “ruh”; maddiyattan arınıp sadece manevî bir cevher olduğunda ona, “sır” denir.⁵⁹⁹ Buna göre basîret, ruh ve sırdaki idraki hazırlayıcı kuvvet olduğu ortaya çıkar.

İbn Acîbe, basîreti beş kısma ayırır:

İnkâr ehlinin basîreti: Hakikati görme ve idrak kabiliyetinden yoksun basîrettir.

b- Umum müslümanların basîreti: Manevî hastalıklardan dolayı basîretlerinin zayıflığı söz konusudur. Bu durumdaki insanlar nuru ve mânâyı idrak eder, ancak onu müşâhede etmeye, güç yetiremez.⁶⁰⁰

Delil ve burhan ehlinin basîreti. Bu, Hakk’a yönelen kimselerin basîreti olup nazarları-bakışları sahihtir. Bu basîret, kişiye hakikat şualarını, idrak etmesini mümkün kılar, ancak o nurun bizzat kendisini veya hakikatini idrak edemez. Ona yaklaşarak bu ışığı idrak etmeye yetinir. Çünkü nurdan gelen yoğun şuadan dolayı ona bakma gücüne sahip değildir. İbn Acîbe’ye göre bu durumdaki kimseler“Şuâu’l-basîret” makamındadırlar. Bunların nuru, iman nurudur.⁶⁰¹

c- Keşf ve beyan ehlinin basîreti

Hakk’a yönelmişlerin basîretidir. Bunların basîreti güçlüdür. Bunlar sadece şuâları değil nurları da idrak ederler. Bu basîret sahipleri Hakk’ın nurlarını idrak ederler. Bu nurun müşâhedesini ile kişi kendisinden bile kaybolur. Dolayısıyla bu makama “ayne’l-basîre” denilir. Başkalarının gözleriyle göremediği mânâları bunlar basîretleri ile görmüştür.⁶⁰²

d- Şuhûd ve İyan ehlinin basîreti

⁵⁹⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 111-112; a. mlf., *Îkâzu’l-Himem*, s. 262.

⁶⁰⁰ İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, s. 88.

⁶⁰¹ İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, s. 88.

⁶⁰² İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, ss. 88-89.

Bu, nurun kuvveti ile basîreti açılmış kimseye aittir. Söz konusu basîret, sahibini ancak asli nuru gören kimse kılar. Böylece kişi, asli nur dışında müstakil bir varlığı kabul etmez ve diğer varlıkları inkâra gider. Başka bir ifâde ile bu nurun dışında başka bir varlık olmayacağını söyler. Bu durumdakiler “Hakka’l-basîre” makamındadırlar. Ayrıca İbn Acîbe, “şuau’l-basîre”nin, (basîret ışığı) ilme’l-yakîn nurundan, “ayne’l-basîre”nin ayne’l-yakîn nurundan ve “hakka’l-basîre”nin ise hakka’l-yakîn nurundan doğduğunu belirtir.⁶⁰³

Dolayısıyla burada düzenli bir terakki söz konusudur. Önce “ilme’l-yakîn”e sonra “ayne’l-yakîn”e ulaşılır, son olarak “hakka’l-yakîne terakki edilir. Buna göre “ilme’l-yakîn”, burhan ve delil ehli için, “ayne’l yakîn” keşf ve beyan ehli için, “Hakka’l-yakîn” de şuhud ve ıyan ehli içindir.⁶⁰⁴

İbn Acîbe, İbn Ataullah İskenderî’nin apaçık görme (İyanî) yöntemini belirttiği “Keşif nura, hüküm basîrete, yönelme ve çevirme kalbe aittir” hikmetini: “Nur işleri açığa çıkarır ve açıklar, işlerin iyi ve kötü olanlarını ortaya çıkarır. Basîret ise iyilerine iyi ve kötü olanlarına da kötü hükmünü verir. Kalp de iyi olanlara yönelir ve kötü olarak kabul edilenlerden yüz çevirir.”⁶⁰⁵ şeklinde açıklar.

İbn Acîbe, mârifeti başka bir açıdan yükseliş/terakki ve iniş/tedellî şeklinde ikiye ayırır. Söz konusu bu iki yöntem İskenderî’nin *Hikem*’inde de geçmektedir.⁶⁰⁶ İbn Acîbe, ayrıca bu iki yönteme üçüncü bir yöntem eklemektedir. Son yöntemi, ikisini toplayan anlamında “farkta cem” diye isimlendirir.⁶⁰⁷ Bu üçüncü yöntemi, ahlâkî uygulamaları ve irfânî bilgileri bir araya getirerek oluşturur. Bu konuda der ki:

“Yönelenlerin avâm olanları, ilk önce eseri müşâhede ederler sonra müessiri şuhûda yükselirler. Önce şerîatı’nın ritüellerini icra ederler, sonra hakikate yükselirler, önce islâm makamının gereklerini yerine getirirler, sonra ihsan

⁶⁰³ İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, s. 89.

⁶⁰⁴ İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, s. 89.

⁶⁰⁵ İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, s. 114

⁶⁰⁶ İskenderî, *Hikem-i Atâiyye*, çev. Yahya Pakiç, Semerkand Yay., İstanbul 2009, s. 224.

⁶⁰⁷ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti’l-Kutb İbn Meşîş*, s. 150.

makamına yükselirler, önce şehadet âlemini, sonra gayb âlemini, önce hikmeti, sonra kudreti müşâhede ederler.”⁶⁰⁸

Müellifimiz mârifette yükselişi/terakki tevhid kavramı ile ilişkilendirerek açıklar. Mârifet ile tevhid ilişkisi konusunda İbn Acîbe'nin dikkat çektiği husus, sâlikin seyrindeki yükselişini fenâ tecrübesi/hâli ile açıklıyor olmasıdır. Ona göre, sâlikler önce “tevhid-i ef'al”de fâni olurlar, böylece Allah'tan başka fâil görmezler. Bu hâl, salihlerin gayesi ve hedefidir. Ardından “tevhid-i sıfat”ta fâni olurlar. Bu hâl sahibine göre, hakikatte Allah'tan başka Basîr, Mütakellim, Sem'i, Mürid, Kadir ve Hay yoktur. Sonra “tevhid-i zat” makamına ulaşır. Bu makam sahibi, Allah'tan başka bir varlık görmez.⁶⁰⁹ Terakki yolunda yükselme bu şekilde son bulur. Bu yöntem insanı fenâ makamına vasil eder. Ancak sûfi bu şekilde kâmil bir insan olamaz. Kemalâtı elde etmek, başka bir ifâde ile tam bir mârifet sahibi olmak için sâlikin, ilk başladığı yere tekrar dönmesi/tedellî gerekir. Bu da bekâ makamıdır. Dolayısıyla bekâ makamına yükselmesi için bir kez daha mülk veya his âlemine inzal/intikal/tedellî etmelidir. Nitekim İbn Acîbe, önceki söylediklerine şunu ilave eder: “Sonra (hakikî/kâmil sûfiler) bekâ makamına dönerler.”⁶¹⁰

İbn Acîbe, Abdusselâm b. Meşîş'in (ö. 625/1228) “Sırlar ondan çıkmış, nurlar ondan doğmuştur” sözünün şerhinde, ilk önce zâtın sırları ondan (el-kabda) çıkmış, sonra sıfatın nurları ondan doğmuştur, der. Ona göre, fark ehli, hicap ehlidir. Bu kimseler sadece sıfatları yani Allah'ın eserlerini müşâhede ederler. Dolayısıyla fark ehli olan kimseler zât'ı müşâhedededen perdelidirler. Cem' ehli ise cezbe ve fenâ ehlidirler. Söz konusu bu kimseler sadece zât'ı müşâhede ederler. “Sıfatların eserlerinden (yani his âleminde) kaybolmuşlardır.”⁶¹¹ Bekâ makamında olanlar ise Hakk'ın eserlerinde zât'ı müşâhede eden kemâlat ehli kimselerdir. Söz konusu bu kimselerin cem' hâli yani Hakk'ı müşâhede etmesi kendisini, fark hâlinden (varlıkları görmekten) engellemediği gibi; fark hâli de cem' hâlinden engellemez. Aksine “Her hak sahibine hakkını verirler ve her pay sahibine de payını öderler.”⁶¹²

⁶⁰⁸ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 151.

⁶⁰⁹ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 151.

⁶¹⁰ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 151.

⁶¹¹ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, ss. 149-150.

⁶¹² İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 150.

Başka bir deyişle bekâ makamında sâlik, manevî sarhoşluktan uyanıp kendine geldiğinde bedenlerle ruhları, madde ile mânâyı ve kudret ile hikmeti birbirinden ayırır, hepsine hakkını verir, her biri için gereken vazifeyi hakkı ile yerine getirir.

Ardından İbn Acîbe, insanın gayb ve hissî/maddî âlemin idrak edilmesi için kullandığı tedellî yöntemini açıklar. Bu konuda şunları söyler: “Şeyhin kelâmı (Şeyh İbn Meşîş’in sırların yarılması ve nurların ortaya çıkması) tedellî babındandır. ‘Sırların yarılması’ ifâdesi, zatta fâni olan kimseler içindir.” Söz konusu bu kimseler cezbe ve sekr ehlidir. ‘Nurların ortaya çıkması’ ifâdesi ise bekâ ehli içindir. Onlar Allah’ın yardımıyla eseri şuhûda dönerler. Bu kimseler sahv ehlidir. Bunlar fenâ ve cezbeden sonra sülûk eden kimselerdir.⁶¹³

Netice itibariyle İbn Acîbe, Hakk’ı bilme konusunda, en kısa yolun burhan ve delil yöntemi değil, müşâhede ve apaçık görme/Iyânî yöntemi olduğunu savunur. Müellife göre, seyr u sülûk yolunda, önce aklî metodu takip etmek ve sonra da bu metodu terk etmek gerekir. Zira İbn Acîbe, aklî-nazarî yolda hakikatleri idrak için yeterince aklın gücünden yararlanmanın gerekli olduğunu belirtir. Fakat aklın tıkanıdığı ve yetmediği yerde, mârifet alanı olan tecellilerde kalbe ve basîrete geçilmesi gerektiğinin altını çizer. Ayrıca İbn Acîbe, bu iki yöntem olan aklî/burhanî ve şuhudî/Iyanî metodun semeresi için ilim ve ameli şart görür. Ona göre, bu metodlar arasında bir kopukluk yoktur, biri diğerine hazırlık görevi görmektedir.

3. Mârifet-Nur İlişkisi

Sufiler başta olmak üzere başka düşünürler de nurun etkisi üzerinde durmuşlardır. Genel olarak aklın ve kalbin nurla aydınlanması neticesinde bir değişim geçirmesi ve yeni bilgilerle tanışması dile getirilmiştir. Genel olarak marifetin ve yükselişin nurlarla gerçekleştiğini dile getiren anlayış söz konusudur. Gazzâlî’nin aklın kendisini göze nisbetle bir nur olarak görmesi,⁶¹⁴ veya İbn Arabî’nin bilme yetilerinin ve mârifetin sebebinin nur olduğunu ifâde etmesi

⁶¹³ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 151.

⁶¹⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, thk. Abdülazîz İzzeddin Seyrevan, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1986, s. 122.

böyledir. Ona göre bu nur, duyulur nesnelere nispetle duyum, kavramlara nispetle akıl, keşfi bilgiye nispetle de kalp ismi alır. Neticede herhangi bir düzeyde ve yöntemle bilmek nurla aydınlanmaktan başka bir şey değildir.⁶¹⁵

Nurla aydınlanma teorisi genelde İshrâkiliği çağrıştırır. İshrâkîlik, Şihâbüddîn Sühreverdî (ö. 587/1191) tarafından “hikmetü’l-İshrâk” adıyla sistemli ve mükemmel biçimde ortaya konulan⁶¹⁶ mistik ve teosofik felsefe kabul edilmektedir. Bu sisteme göre, hakikate ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolu vardır: Bunlar nazar ve tefekküre dayanan “bahs”; kulluk, çile çekme ve ahlâkî arınamada en yüksek düzeye ulaşmayı ifade eden “teellüh”tür.⁶¹⁷ İshrâkî felsefede sistemin bütününe etkin olan nur apaçık olduğu için tarife gerek kalmadan anlaşılır bir ilkedir. Fârâbî ve İbn Sinâ’nin sudur teorisindeki akılların yerini İshrâkîlik’te nurlar almıştır. Buna göre nurlar hiyerarşisinin başında bütün aşağı nurlar zincirinin kaynağı olan nurlar nuru Allah bulunmaktadır.⁶¹⁸ Dolayısıyla İshrâkîlik’te varlık ve bilgi nazariyesi nur ve işrâk terminolojisine dayalı olarak şekillenmiştir. Nuru çağrıştıran etkinliğin hemen hiçbir zihinsel renk taşımayıp, ruhsal ve nefsi arınma odaklı olmasıyla felsefeden ayrılır. Sühreverdî, sezgisel ya da mistik felsefe (teellüh) ile analitik felsefeyi (bahs) kendisinde bir araya getiren kimsenin önder olduğunu, onun Allah’ın yeryüzündeki halifesi olduğunu söyler. Dolayısıyla Şihâbüddîn Sühreverdî’ye göre, gerçek bilge bu iki tip felsefeyi kendinde toplayandır.⁶¹⁹

İbn Acîbe, mârifete yükseliş aşamalarında etkin olan nurlardan bahseder. Bunlar islâm ve iman makamı için olan teveccüh nurları ve ihsan makamı için olan muvâcehe nurlarıdır. Ona göre, Allah kulu kendine vasıl etmek istediğinde önce onu zâhirî amel nurlarıyla kendisine yöneltir, bu ameller islâm makamındakiler içindir. Söz konusu nurlar onu zâhirî amele sevk eder, böylece kul amelden zevk almaya başlar. Sonra Allah bâtinî amel nurlarıyla kuluna yönelir, iman makamındakiler için olan bu bâtinî ameller de ihlas, sıdk, tuma’nine ve Allah’a yakınlıktır. Bu makamda

⁶¹⁵ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Mârifetin İfadesi*, s. 143.

⁶¹⁶ Bkz. İlhan Kutluer, “Sühreverdî Maktûl”, *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, ss. 36-40.

⁶¹⁷ Mahmut Kaya, “İshrâkıyye”, *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 435.

⁶¹⁸ Bkz. Kaya, “İshrâkıyye”, *DİA*, c. XXIII, s. 437.

⁶¹⁹ Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, , *Şerhu hikmeti’l-İshrâk*, Thk. Hüseyin Ziyâî, Türbetü, Tahran 1372, ss. 11-12.

kul Allah ile ünsiyeti tercih eder ve diğer varlıklardan uzaklaşır. Ardından murâkabe makamında temkin sahibi olur. Bu makamdaki nur öncekilerden daha büyük ve olgundur. Sonra Hak Teâlâ, müşâhede nuruyla kula yönelir, bu muvâcehe nurunun başlangıcıdır ve bu yöneliş sadece ruhla olur. Bu makamda salik dehşet, hayret ve sekre düşer. Şayet sâlik manevî sarhoşluğu (sekr) aşar, cezbeden uyanır (sahv) ve müşâhedede temkin hâlini alırsa, Hakk'ı tanır ve bekâ makamına döner. Böylece kul Allah için ve Allah ile olur.⁶²⁰

Diğer yandan söz konusu nurlar, yeni başlayan mübtediler için yönelme/teveccuh nurları ve vâsıl olanlar için de muvâcehe nurları olmaktadır. “İlkler (mübtediler) nurlar için, diğerleri (vâsıl olanlar), nurlar onlar için olmaktadır. Zira onlar Allah içindir, O’ndan başkası için değil.”⁶²¹ Müellife göre, muvâcehe nurları şuhûd nurlarıdır. Bu nurlarla Allah kulunun kalbine hakim olacak ve bilgi nurlarıyla onun kalbini aydınlatacaktır. Çünkü bu nurlar kula yöneliktir. Sûfîler, onunla mârifeti elde ederler. Yine o nurlarla ağyardan yüz çevirirler ve onları görmezler.⁶²²

4. Mârifet-Zikir İlişkisi

Tasavvufî mârifetin ana konusu ve en önemli gayesi Allah'ın zâtıdır.⁶²³ Bu nedenle, Allah'ı zikretmek de sûfînin en çok önem verdiği ve yapacağı bir vazifedir. İnsan tabiatı ve nefsinin perdeleri bilindiği takdirde, bu perdelerden kurtulmak için zikrin önemi açık bir şekilde anlaşılır. Bu nefsanî perdeler, insanı hakikatleri idrak etmesinden alıkoyan, latîf mânâları ve işaretleri anlamaya engel olan perdelerdir. Burada zikir insan için hatırlatıcı bir rol oynar. Ona değerini, aslını ve basîretini hatırlatır. Ayrıca zikrin, sûfînin ahlâkî faziletleri elde etmesinde ve tezkiyesinde rolü olduğu gibi, onun keşfi elde etmesinde ve mârifeti gerçekleştirmesinde de ciddi bir etkisi olduğu açıktır.

⁶²⁰ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, ss. 82-83.

⁶²¹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, s. 75.

⁶²² İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, s. 76.

⁶²³ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-Îlâhiyye*, s. 144.

İbn Acîbe'ye göre zikir, özellikle de “ism-i celâl (Allah)” zikrini icra etmek, insanı terakkî ettirir. Başka bir ifâde ile sâlikî mârifete yükseltmeye vasıta olur. Şöyle ki, mülk âleminde melekût âlemine, ardından da bu âlemden ceberrut âlemine vasil eder. İbn Acîbe, bu hususla ilgili Abdusselâm b. Meşîş'in, salavâtında üç kez “ism-i celâl”in ard arda tekrar etmesini şu şekilde yorumlar: “İsm-i celâl'in üç kez tekrarı, üç âlem; mülk, melekût ve ceberut adedince olduğu içindir. 'İsmî-celâl'in her söyleyişinde sâlik bir âlemden fâni olurken bir sonraki âleme terakki eder. Dolayısıyla üçüncüsüyle sâlik son âlem olan ceberrut âlemine yükselir.”⁶²⁴

Diğer yandan zikrin, sâlikî manevî seyrinde âlemlere terakki ettirerek güzel ahlâkla donanmasında etkisi açıktır. Kişiyi kötü âdet ve alışkanlıklardan çıkardığı gibi, düşük ahlâktan kurtarıp yüksek ahlâk sahibi kılmaktadır. Aynı şekilde, zikrin, mârifeti elde etmesinde önemli bir rolü vardır. Söz gelimi, hissedilen (mülk) âleminde kişinin fenâ olması ile melekût âlemine ve bu âlemden mutlak mücerret âlemine yani ilâhî âleme (ceberrut) geçişinde/terakkisinde zikrin önemli etkisi vardır. İnsan kalbiyle “Allah” dediğinde arştan ferşe (gökyüzünden yeryüzüne) kadar, kâinat erir, dağılır, yok olur ve ondan eser kalmaz.⁶²⁵

Zikrin, kalple yapılması neticesinde, kalp temizlenip saf bir cevher hâline geldiğinde, karşısında gayp âleminin nurları gözüktüğünü belirten İbn Acîbe, bunun nurların müşâhedesinin öncüsü olan müvacehe (Hakk'a yönelme) nurları olduğunu ifâde eder. Zira müşâhede, önce nurların parıltısıyla başlar, sonra nurlar peşpeşe gözüktür ve mârifet güneşi doğar. Başka bir ifâde ile müşâhede daimi hâle gelir ve varlıkların hakikati keşfedilir. Böylece sâlik bütün varlıkların sırrını idrak eder, bütün bilinecek şeyleri ve bilinmeyenleri bilir. Yani önceden bilinmeyen şeyler onun için bilinir hâle gelir, bilinen şeylerin de sırrını ve hikmetini idrak eder. Sözelimi sâlik bu durumda müteşabih âyetlerin sırrını öğrenir, müşkil meselelerin hakikatine ulaşır. Neticede onun için ilimler alanı genişler ve anlayış hazineleri açılır.⁶²⁶

⁶²⁴ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 177.

⁶²⁵ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 177.

⁶²⁶ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, ss. 424-425.

Aslında “İsmi Celâl” zikrinin gayesi ve neticesi, Zât’ın mârifeti ve şuhûdudur.⁶²⁷ Bu gaye, İbn Acîbe’nin “vasıl ve tecrid ehli olan kimselerin makamı” diye isimlendirdiği tefekkür makamı ile elde edilmektedir. İbn Acîbe, müridlere yazdığı bir mektubunda, tefekkür makamına vasıl olan tecrid ehli müridin, nefisini, ilahî huzurda temkin hâlini elde edene ve her türlü ümit ve korkudan emin olana kadar güçlü ve azimli olması gerektiğini vurgular. Tefekkür makamı, zikri icra etmenin veya fikrin huzuruyla mutlak ilâhî hakikatlerin tecelli etmesinin en önemli neticesi olduğunu ifâde eder. Şayet zikir, fikre götürmüyorsa ve neticesinde tefekkür makamına ulaştıramıyorsa bu konuda sâlik ümitli olmalı halvette kalp huzuruyla, dilin zikrine devam etmesi gerekir.⁶²⁸ Böylece dille yapılan zikir, sâlikin fikir makamına geri dönmesine yardımcı olacaktır.

Havâssu’l-havâssın zikrinin ruh ve sır ile olduğunu belirten İbn Acîbe,⁶²⁹ bunun da şuhûd ve apaçık görme tefekkürü ile gerçekleşeceğini ifâde eder. Ona göre, tefekkür en büyük zenginlik sebebidir. Zira manevî yolculuk onunla gerçekleşir ve vuslat onunla elde edilir. Şu hâlde tefekkürü olmayan kimsenin manevî yolculuğu mümkün olmadığı gibi, onun vuslatı da gerçekleşmez.⁶³⁰ Müellifimiz, “Kalbin varlıklar, onların yok oluşları ve letafet kazanıp ulvileşmeleri konusundaki cevalanına (seyrine) “tefekkür”; kendisindeki ve başkasındaki tecelliler ile Hakk’ın müşâhedesi neticesinde bu tecellileri de görmez olmasına “nazra” demektedir. Ayrıca müşâhedenin, temkin ve daimi hâl gelmesini, huzurda inzivaya çekilme ve uzlet (ukuf) olarak isimlendirmektedir. Bu nedenle “makamların başı zikir, sonra tefekkür, sonra nazra, sonra huzurda (ukuftur) inzivadır” denilmiştir.⁶³¹ Buna göre mârifetin gıdası, fikir ve amel; hizmet ve zikirdir. Yani bu iş aynı anda tecrübe ve tefekkürle olmaktadır.

⁶²⁷ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 177.

⁶²⁸ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s.126.

⁶²⁹ İbn Acîbe, *Mirâcu't-Teşevvuf*, s. 38.

⁶³⁰ İbn Acîbe, *Mirâcu't-Teşevvuf*, s. 80.

⁶³¹ İbn Acîbe, *Mirâcu't-Teşevvuf*, s. 80.

E. Mârifetin Muhtevası

Sûfilere göre, tasavvufî mârifet olan irfan, diğer delil ve burhan neticesinde elde edilen mârifetten yöntem olarak farklıdır. Sûfinin elde ettiği mârifetin özelliği, ilâhî mevhibe veya basîrete bağlı olması ve hakîkî varlığı tanımaya götürmesidir. Başka bir ifade ile tasavvufî mârifet, basîret ve ilhamla oluşur. Hakîkî varlığı tanımak olan bu mârifet, ilimlerin en şerefli ve en üstünüdür.⁶³²

İbn Acîbe'nin epistemoloji anlayışında irfanî bilgi, birçok özelliği ile zâhirî bilgidен farklı ve daha üstündür. Tasavvufî mârifetin özellikleri açısından diğerlerinden farkı, ilahî zât ile O'nu tanıma konusu arasında güçlü bir bağın olmasıdır. Ona göre mârifetullah konusu, sûfî için en büyük hedefi temsil eder.⁶³³ O, mârifetin gayesi, konusu ve metodu hakkında şunları söyler: “Bâtın ilmi, içi/kalbi, rezaletten temizlemek ve faziletlerle süslemektir. Kalbi rezaletten temizleyip faziletlerle süsledikten sonra üzerinde nurlar doğar ve onda sırlar parlar, irfanî hakikatler ve rabbanî sırlar keşf olur ve sahibine İyanî mârifetler verir. Böylece kişi ihsan mertebesine vasıl olur.”⁶³⁴

Öte yandan İbn Acîbe, sâlikin mârifete ulaşması için aşabileceği “fenâ” makamını üç kısımda inceler. Ona göre, sâlik ya fiillerde ya sıfatlarda ya da zâtta fânî olur, sonunda bekâ makamına vasıl olur ve sürekli terakki eder.⁶³⁵ İbn Acîbe'ye göre mürid “tevhid'i-ef'âl” sırrı kendisine keşf olduğunda onun tadını alıp himmeti bu makamda kalmak istediğinde, sıfatlardaki hakikat habercileri kendisine, “Burada durma; istediğin ileridedir” der. Sıfatlarda fenâ makamına yükseldiğinde “tevhid'i-sıfât” sırrı kendisine keşf olduğunda himmeti bu makamda kalmak istese, “fenâ fiz-zat” varidleri “istediğin önündedir” diye nida eder. “Fenâ fiz-zat”a terakki ettiğinde ve “tevhid'i-zât” sırrı kendisine keşf olduğunda himmeti bu makamda kalmak istese, “bekâ” varidleri müride, “aradığın ileridedir”, der. Sâlik “bekâ” makamına vasıl olsa gaybî ilimler varidleri ona “İsteddiğin ileridedir” diye çağırır. Terakki ettiği makamda durmak istese ve ilerlemek istemezse bir ileriki makam, “istediğin ileridedir!” diye

⁶³² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 145.

⁶³³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 144.

⁶³⁴ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 45-45.

⁶³⁵ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 69.

onu çağırır”⁶³⁶ Buna göre fenâ hâlleri birbiri ardına ve birbiriyle bağlantılı olarak gelir ve bir alt mertebe diğer üst mertebeye sâliki hazırlamaktadır.

Dolayısıyla burada sûfnin himmeti onu duraksamadan kurtarır; sıfatlarda fenâ makamına yükseltir. Ona “tevhid’i-sıfât”ı keşfettirir. “Fenâ fiz-zat”a terakki ettiğinde “tevhid’i-zât” sırrı ona açılır. Bu makamda kalmak istediğinde “fenâ fî fenâ” hakikatleri onu bekâ makamına çağırır. Bu yükselme sürekli bu şekilde devam eder.⁶³⁷ O hâlde burada sûfnin mârifetinin nihayeti yoktur. Önceki tecrübe/makam/fenâ hâli bir sonrakine hazırlar ve böylece bu durum sûfiyi yeni bir hâle/tecrübeye veya makama götürür. Her tecrübe bir sonraki makama hazırlar ve terakki ettirir. Elde edilen mârifetler bir üst makama geçişini sağlar. İbn Acîbe bu yorumunda İbn Atâullah el-İskenderî’den etkilenmiş gibidir. Zira İbn Atâullah el-İskenderî’nin *el-Hikem*’inde: “Sâlikin himmeti kendisine keşfolan makamda durmak isteyince, hakikat habercileri, ‘istediğin ileridedir (devam et)!’ derler. Varlıkların zâhirî süsleri salike görününce onların hakikati, ‘bizler ancak birer fitneyiz, bize aldanıp inkâra düşme!’ derler” şeklinde ifâde edilmektedir.⁶³⁸

Bütün bu bilgilerden sonra şunu söyleyebiliriz: Sûfnin mârifetiyle âmeli/uygulaması arasında sıkı bir bağ vardır. Mârifetin bu özelliği İbn Acîbe’ye göre tahkik neticesinde zevke dayalı, bir başka ifâde ile tahkik etme nevinden tecrübî olmasıdır.⁶³⁹ Sûfilere göre tahkik, kulun hakikatı bulması ve Hakk’a ermesi için olanca gücüyle çabalamasıdır.⁶⁴⁰ Bu bağlamda sûfiler, inanç, amel ve hâlde en yüksek erdem ve güzellikleri elde ettiklerini belirten İbn Acîbe, sûfilerin iman ettikleri inanç esaslarında müşâhedeye yükseldiğini, yapılması emredilen şeylerin en güzelini ve en ihtiyatlısını alıp yaptıklarını ve hâllerinin zevke dayalı hâller olduğunu ifâde etmektedir.⁶⁴¹

⁶³⁶ İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem*, s. 70.

⁶³⁷ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüşterî*, s. 86.

⁶³⁸ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüşterî*, s. 86.

⁶³⁹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 42.

⁶⁴⁰ Ebu Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi Serrac, *Lüma’İslâm Tasavvufu, Tasavvufla ilgili sorular-cevaplar*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul, 1996, s. 330.

⁶⁴¹ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü’l-İlâhiyye*, ss. 146-147; trc. Dilaver Selvi, s. 135.

İbn Acîbe'ye göre tasavvufî mârifetin özelliklerinden biri de, zâhir âlimleri olarak görülen kimselerin (mütakellim, fâkih ve filozofların) fikirleri, sözleri veya uygulamaları ve itikadları arasında ihtilaf var iken, muhakkık sûfîlerin sözleri, fikirleri ile amelleri arasında ittifak hâkimdir. Sûfîler, terbiye usullerinde farklılık içinde olsalar bile, hedefte ve amelde ortaklırlar. Onların ortak hedefi, Allah'ın razı olduğu şeyle, O'nun razı olduğu şekilde O'na yönelmektir.⁶⁴² Bu konuda İbn Acîbe, "Kim, tasavvuf yoluna girer fakat fikhî öğrenmezse zındık olur. Kim de fikhî öğrenir fakat tasavvufun hedefe aldığı şeyleri (mârifet, ihlas ve edebi) öğrenmezse fasık olur. Kim de tasavvuf ve fikhî birlikte öğrenirse hakikati bulur"⁶⁴³ şeklindeki sözü aktarır. Bu durumda birincisi zındık olur, çünkü o hikmeti ve ilâhî hükümleri bir kenara atar. İkincisi fasık olur, zira o yaptığı işlerde Allah'a samimiyetle yönelmez. Üçüncüsü de, her iki durumun hakkını yerine getirdiği için hakikati bulur, mârifet sahibi ârif olur.⁶⁴⁴

Tasavvufun ilim, amel ve hâl olarak kemalatı elde etmek için konulduğunu belirten İbn Acîbe,⁶⁴⁵ mârifete ulaşmak için zâhiri ilmin, amelin ve hâlin tahkik edilmesinin gerekli olduğunu düşünür. Ona göre "Amel ilmin sonucudur. Hâl amelin neticesi, hâlin semeresi zevk ve zevkin neticesi de içmek (şürb) tir. Sonra sarhoşluk (sekr) ve ardından ayıklık (sahv) gelir. "Sahv"dan sonra tam bir vuslat gerçekleşir. Bu da müşâhede makamında derinleşme ve temkin hâlidir."⁶⁴⁶ Buna göre, mârifet için aşılması gereken hâller ve makamların her birinin bir düzen içerisinde tahkik edilmesi elzemdir.

Dolayısıyla, ilim, amel ve hâl/tecrübe, sûfinin sülûkunda veya tüm mârifetinde temel şarttır. Bu durumda sûfinin mârifeti, sadece ilim tahsiliyle tamamlanmaz. sûfinin hâlleri de boş vakitlerde düşünmek veya araştırmakla gerçekleşmez. Ancak bu hâller İbn Acîbe'nin dediği gibi, "Zevk ehlinin sohbetinde bulunan zevk sahibi kimseler tarafından anlaşılır."⁶⁴⁷

⁶⁴² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 149.

⁶⁴³ Sözün sahibiyle ilgili açıklama bu bölümde yukarda geçti bkz. s. 102.

⁶⁴⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 150; a. mlf., *Îkâzu'l-Himem*, s. 13.

⁶⁴⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s.145.

⁶⁴⁶ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 40.

⁶⁴⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 40.

Tabii ki burada belirtilen tecrübe ve zevkler, sūfinin şahsi tecrübelerinin neticesinden ibarettir. Sūfinin amelî yaşantısı ve şahsî tecrübesi, nazarî sahadan çıkıp amelî ve gerçek alanda yaşamakla olur. Bu durum tasavvufî mârifetin esasını teşkil eder. Nitekim İbn Acîbe'nin belirttiği gibi, “Şayet zevk ilminde ilerlemek istiyorsan, evrak maddesinden kesil, başkasının hazinesine dayanmaya devam edersen kendi hazinenin kilidini hiç açmamış olursun. Maddiyattan kesil, ihtiyacını Allah'a götür ki, O'ndan sana gelen bağışları görebilesin.⁶⁴⁸ Zira ayette, **“Sadakalar ancak fakirler ve miskinler içindir”**⁶⁴⁹ buyrulur.

İbn Acîbe'ye göre tasavvufî mârifetin özelliklerinden bir diğeri, sūfilere elinde hârikulâde işlerin gerçekleşmesidir.⁶⁵⁰ Hârikulâde şeylerle kastettiği, manevî ilimler, derin anlayışlar, harika işler ve kerâmetlerdir. Yani bu ilimler, idrakler ve harika işlere güç yetirme kabiliyetine sūfillerin sahip olmasıdır.⁶⁵¹ Bu hususla ilgili Ebû'l-Hasan eş-Şâzili'nin: “İki kerâmet var ki, bütün kerâmetleri içinde toplar: Biri, yakın ve müşâhede hâlinin artmasıyla elde edilen iman kerâmeti, diğeri de boş davaları ve aldatici şeyleri terk ederek sünnet üzere güzel amel etme kerâmetidir” şeklindeki sözünü delil getirir.⁶⁵²

Yine müellife göre, tasavvufî mârifetin özelliklerinden ve sūfilere zâhir ehlinden üstünlüğünü gösteren bir durum da, zâhir ulemanın vücut azalarını günahlardan korur iken, sūfilere vücut azalarını günahlardan korudukları gibi kalplerini de ayıp ve kusurlardan temizlemeleridir. Onların kalplerini günah ve ayıplardan temizlemelerinin sebebi, kalplerini günahın aslı ve başı olan şeylerden temiz tutmalarındır. Günahların aslı, gafil ve cahil kimselerle içli dışlı olmak, günahların başı da kalbe yerleşen dünya sevgisidir.⁶⁵³ Dolayısıyla sūfiler, bedenlerini günah ve ayıplardan uzak tuttukları gibi, kalplerini de kötülük ve ayıplardan temizlerler. Kalplerinde bu temizlik gerçekleşince, üzerlerine tevhid nuru parlar ve

⁶⁴⁸ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 82.

⁶⁴⁹ Tevbe, 9/60.

⁶⁵⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 151.

⁶⁵¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 117.

⁶⁵² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 152.

⁶⁵³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 152; trc. Dilaver Selvi, s. 144.

böylece kalplerin temizliği ile dinî bilgilerin yanı sıra, mârifet bilgisine de sahip olurlar.

Şu hâlde sûfinin hakikatlere sahip olması, delil ve burhan yöntemiyle değildir. Bilakis sûfî bu hakikatleri seyrinde manevî tecrübesi ile elde eder. Aslında zayıf gereksiz evhamlar dışında bu hakikatlere engel olacak bir şey de yoktur. Sûfî bu hakikatlere dehşet merhalelerini, şüphe ve endişe durumunu geçtikten sonra ulaşır. Başka bir ifâde ile bu hakikatler dehşet ve hayret makamında sûfiye keşf olur.⁶⁵⁴

İbn Acîbe, sâlikin seyr u sülûk yolunda endişe ve şüphe durumunu veya “sûfinin hayretiyle”, “vakfe” ve “fetret” kavramları arasındaki farkı belirtir. Ona göre, “vakfe” sâlikin yolun doğruluğu hakkında şüpheye düşmesidir. “Fetret” ise gittiği yolun doğru olmasıyla birlikte şüphenin azalarak devam etmesidir. Buna göre, vakfe makamı mârifet konusunda yolun doğru olup olmadığında şüpheye düşmek değildir. Mutlak olarak sûfinin şüpheye düşmesidir. İbn Acîbe, bu konuda “vakfe”nin “fetret” makamından daha kötü olduğunu düşünür. Bu durumu, bulunduğu makamdan düşüş ve geri dönme olarak niteler.⁶⁵⁵

Netice itibariyle tasavvufî mârifet, aklî idrak alanından, farklı olarak müşâhede alanına intikali kapsamaktadır. Nitekim el-Arabî ed-Derkâvi'nin şeyhi Ali b. Abdurrahman el-Umrânî (ö. 1194/1780) bunu: “Büyük karanlıktan büyük aydınlığa”, mutlak gafletten mutlak bilince çıkış veya intikal olarak tanımlar. Bu durum, tasavvufî mârifet ile zıtlıklar mefhumu arasında güçlü bir ilişkinin olduğunu göstermektedir.⁶⁵⁶ Esas itibariyle ister ahlâkî boyutuyla olsun, ister genel varlık boyutuyla olsun, bu durumda sûfinin tecrübesiyle gerçekleşen mârifetinde Hakk ile mahlûk, kadim ile hâdis, ebedî ile fânî arasında bir mütakabiliyet/zıtlık ortaya çıkmaktadır.

⁶⁵⁴ Abdulmecid Suğayr, *et-Tasavvuf Keva'yin ve Mümârâse*, Casablanca: Dâru's-Sekâfeh 1999, s. 33.

⁶⁵⁵ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti'ş-Şüşterî*, s. 71.

⁶⁵⁶ Suğayr, *et-Tasavvuf Keva'yin ve Mümârâse*, s. 33.

F. Mârifeti Engelleyen Durumlar

Tasavvufu ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn gibi yakînin, yani açık ve kesin bilgilerin bile çeşitli mertebeleri ve dereceleri vardır. Bunlardan birini, nihâî bir mertebeye ve derece olarak görmek onun ilerisinde ve üstündeki manevî ve ilâhî hakikatleri görmeye mâni olan bir perde kabul edilir. Perde denilen hicabın zulmanî (karanlık) olanları bulunduğu gibi nurânî (aydınlık) olanları da vardır.⁶⁵⁷

İbn Acîbe, insanın manevî gelişimini engelleyen birtakım vehimlerden ve perdelerden bahseder. Ona göre, kalpleri örtüp saran ve ruhları aslına ulaşmaktan perdeleyen bu engeller yüzünden kalp ve ruh, bezlerle sarılıp örtülmüş ve üzerine mühür vurulmuş bir muska gibi kapalı kalmıştır. Öyle ki, üzerine sarılan bu örtüler açılmadan ve mühür kaldırılmadan içindeki şeyler ortaya çıkmaz.⁶⁵⁸ İnsanın manevî yükselişini engelleyen şeyler, nefsin ilk yaratılışında hamuruna konan ve tabiatına yerleşen şehvetler ve alışkanlıklar misal olarak verilebilir.⁶⁵⁹

Yine müellif, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüsterî* adlı risâlesinde Şüsterî'nin, "aklın insanı engellediğini ve mahkûm ettiğini", ifade ettiği beyitte geçen evhamdan maksadın, aklın kâinatın varlığını, onun tesirinin ve etkisinin olduğunu ayrıca kâinatın kendi başına varlığını sürdürdüğünü, zannetmesi olarak yorumlar. Bunun sebebini de insanın zulmetle kalıp öncesinde ve sonrasında Hakk'ı müşâhede edemediğinden dolayı olduğunu ifâde etmektedir.⁶⁶⁰ İbn Acîbe, Hakk'ın rızka kefil olmasına rağmen rızkın gecikmesinden korkma, onun için çok çalışma ve stok yapmanın insanda tevekkül nurlarının kaybolmasına sebep olduğunu vurgular. Dolayısıyla bu gibi örnekler, insanı hakikati müşâhede etmekten engelleyen karanlıklar ve vehimlerdir, der.⁶⁶¹

⁶⁵⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergah Yay., İstanbul, 2014 s.197.

⁶⁵⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü 'l-İlâhiyye*, ss.161-162.

⁶⁵⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü 'l-İlâhiyye*, s. 162.

⁶⁶⁰ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüsterî*, s. 72.

⁶⁶¹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüsterî*, s. 72.

Ayrıca İbn Acîbe, bunun dışında nurların bizzat kendilerinin de hakikatlere/mârifetlere engel olmaya ve örtmeye sebep olduğunu vurgular ve bu nurları akıl nuru ve ruhlar, sırlar nuru olarak ikiye ayırır.⁶⁶²

Müellifimize göre akıl nuruyla perdelenme şu şekilde olmaktadır. Meseleleri tahkik etme, araştırma ve yazma, zâhirî ilimleri tahsil ederek sadece bunlara dayanma, aklî nurlarla olan perdelenmelerin bir türüdür. Bu durum zâhir âlimlerin perdesi ve hicabıdır. Ulema bununla kemâlata ulaştıklarını zannetmektedirler, oysa söz konusu âlimler sûfilere kıyasla başlangıcın da başlangıcındadırlar.⁶⁶³ İbn Acîbe'ye göre, Hakk'ı tanıma konusunda, delil getirme, aklî ve naklî delilleri tahkik etme ve bunlarla yetinip kalmaları, ulema için en kötü perdedir.⁶⁶⁴

Diğer bir perdelenme çeşidi de hissî ve aklî nur sebebiyle değil de, ruh ve sır nurları sebebiyle olmasıdır. Ya da sır ve ruhun tecrübeleri neticesinde ortaya çıkan nurlar sebebiyledir. Burada İbn Acîbe, bu nurlara takılıp kalma tehlikesinden sâliki uyarılmaktadır. O, söz konusu nurların “taatin hâlâvetinin nurları, münacatın lezzetini tatmak, kerâmetin zuhuru ve makamlardan lezzetlenme” gibi sâliki yolundan alıkoyan şeyler olduğunu belirtir.⁶⁶⁵

Müellife göre bu tür nurlarla perdelenme, âbid, zâhid ve salihlerde görülen bir durumdur. Söz konusu kimseler, bu nurlarda takılıp kalır ve ona itimat ederler. Böylece buldukları makamların üstündeki makamları göremezler ve buldukları makamlarla vasıl olduklarını zannederler. Oysa burada daha vasıl olma durumu yoktur. İçinde buldukları makamlarda kaldıkça onlar için keşf de yoktur. Dolayısıyla bu kimseler, Allah'tan hicap olma bakımından insanların en şiddetlisidir. Onları bu perdelenme durumundan ancak yetkin bir şeyhin beraberliği veya kuvvetli bir nur çıkartır.⁶⁶⁶ Mârifete engel olma bakımından diğer ilimler, hâller ve varidatlar

⁶⁶² İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüşterî*, s. 73.

⁶⁶³ İbn Acîbe, *Îkâzu 'l-Himem*, s. 266.

⁶⁶⁴ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüşterî*, ss. 73-74.

⁶⁶⁵ İbn Acîbe, *Îkâzu 'l-Himem*, s. 265.

⁶⁶⁶ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüşterî*, s. 73.

da buna kıyas edilmelidir. Şu hâlde “Kim bu nurlara takılıp kalırsa, basîreti Hakk’ın zâtını şuhûda geçemez. O kimse aslî nuru görmekten perdelenir.”⁶⁶⁷

İbn Meşîş, varidat ve hâllere takılıp kalmanın (vukufun) ve onlara itimat etmenin tehlikesi üzerinde durmuş ve öğrencisi Şeyh Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî'ye, himmeti düşüren, ucba ve kibre çağırın, kemalat iddiasında bulunmaya sevk eden durumları haber vermiştir. İbn Meşîş, rızâ ve teslim makamının durumuyla ilgili: “Allah’tan, o ikisinin (Rızâ ve teslim makamının) sevgisinin/tatlılığının beni meşgul etmesinden korkuyorum” der. Nitekim bu hakikati İskenderî, bir hikmetinde, “Nurlarını yayan ve sırlarını teslim eden vâridlerin bâki kalmasını isteme. Çünkü Allah her şeye karşı sana yeter. Fakat hiçbir şey seni O’ndan müstağni kılamaz” şeklinde vurgulamıştır.⁶⁶⁸ Dolayısıyla söz konusu nurların, vasıl olanlar haricinde kul veya mübtedî mürid için perde olmaları mümkündür.⁶⁶⁹

Buna göre söz konusu bu perdeler yolun başındakiler/mübteditler için yahut vasıl olan müntehipler için mârifete engeldir. Şayet perdelenme/hicap devam ederse temizlik de devam etmelidir. Dolayısıyla mârifetin gerçekleşmesi için sâliklerin murâkabeye devam etme zarurietini ortaya çıkar. Nitekim İbn Acîbe, murâkabenin her hayrın aslı olduğunu murâkabenin artması ölçüsünde müşâhedenin gerçekleşeceğini belirtir. Ona göre havâs ehli, kalpleri, zihne düşen fikirler (havatır) ve gaflet hâlleri karşısında başıboş bırakılmaktan; havâssu'l- havâs ehli ise sırrı, Allah’tan başkasına itimat etmekten korunmalıdır.⁶⁷⁰ Ayrıca İbn Acîbe, müşâhedenin devamlılığı için mücâhedenin gerekliliğini vurgular.⁶⁷¹ Böylece nefsin perdelerinden ister zulmanî ve isterse de nuranî olsun, temizlenmesi mümkün olur.

Öte yandan İbn Acîbe, mârifete perde olan dört engelden bahseder. Bunlar, beden, nefis şeytan ve insanlardır. Bunlar kendilerine bağlanıp kalan kimseler için bir engel ve perdedir. Onlara takılmayan kimse için, bu engeller, mârifeti elde etmede yardımcı ve Hakk’a ulaşmada merdiven görevi yapmaktadır. Söz konusu bu engeller ârifleri Allah’a sevk eder, ilâhî huzura yöneltir, onlarla mücâhedeleri sayesinde velî

⁶⁶⁷ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüşterî*, s. 74.

⁶⁶⁸ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüşterî*, s. 75.

⁶⁶⁹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüşterî*, s. 75.

⁶⁷⁰ İbn Acîbe, *Mirâcu’t-Teşevvuf*, s. 16.

⁶⁷¹ İbn Acîbe, *Mirâcu’t-Teşevvuf*, ss. 24-25.

olurlar ve manevî seyirleri gerçekleşir. Çünkü nefisler olmasaydı, Hakk'a gidenlerin seyri gerçekleşmezdi.⁶⁷²

İbn Acîbe, ilâhî varlığın mârifeti konusunda aklın sınırlı olduğunu düşünür. Ona göre, akıl Hakk'ı mârifetten ancak şunu anlar: “Her sanat, onu yapan birine muhtaçtır. Bu kâinat da bir yaratıcıya muhtaçtır. O yaratıcı yüce Allah'tır.”⁶⁷³ Bu bağlamda, akıl, yaratılan varlıklara bakarak elde ettiği bilgiyle onları yaratan Zât'ın tek, ezeli, ebedî, kudret ve hayat sahibi ve diğer bilinen sıfatlara sahip olduğu sonucuna varır. Şöyle ki zâhirî eserler üzerinden delil getirme yoluyla başka bir ifâde ile aklî mantıkla daima sebebi müsebbibe bağlar. İbn Acîbe, bu istidlal neviyle alakalı akla fazla değer vermez. Zikrettiğimiz delil getirme konusunda, aklın maddi alanı aşamamasından, bir başka deyişle aklın kâinatın his perdesini yarıp geçemediği için mükevvinî/Hakk'ı müşâhede etmesi ve mânâların sırlarını idrak etmesi mümkün değildir. Çünkü Hakk'ı müşâhede ruh ve sırrın idrakiyle mümkün olmaktadır.⁶⁷⁴ Şu hâlde aklî bilgi hatadan güvende, vehim ve kuruntulardan selamette değildir. İrfanî bilgi, hakikati itibariyle aklın idrakinin çok ötesindedir.

G. Mârifetin İfadesi

Tasavvufun, sözlerden ve yazılardan çok, yaşanan tecrübî yanı ağır basmaktadır. Bu yaşanan tecrübeler yaşayanların hâl, makam ve zevklerine göre farklılıklar gösterdiğinden, onu ifâde ederken bazı zorluklarla karşılaşmaktadır.

İbn Acîbe, tasavvuf ilminin, ancak yaşayarak elde edilecek manevî zevklerden hâsıl olduğunu belirtir.⁶⁷⁵ Ona göre, sûfîlerin zevke dayalı (bizzat ulaşarak tattıkları) manevî hâllerin, gerçek hâliyle araştırılıp ifâde edilmesi çok zordur. Bu, yüksek seviyedeki bir âlimin bile üstesinden geleceği bir iş değildir. Zira âlim, ondan kelimelerle bahsetse, işin manevî zevki ve bizzat tadılıp yaşanması devre dışı kalacaktır. Şayet ondan işâretle bahsedecek olsa, bu defa da işâret ehli olmayan

⁶⁷² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 115.

⁶⁷³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 510.

⁶⁷⁴ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüsterî*, s. 73.

⁶⁷⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 86.

kimse ondan bir şey anlamayacaktır. Dolayısıyla her hâlükarda tasavvufu/mârifeti hakikatiyle dile getirmek zor bir iştir.⁶⁷⁶ Öte yandan hakikatleri bilfiil tecrübe etmek, onlar hakkında konuşmaktan ve yorumlar yapmaktan çok daha mühimdir ve bunları tecrübe eden de bunlar hakkında konuşmaya ihtiyaç hissetmez. Nitekim bu anlayışını: “Hak Teâlâ’nın sana yakın olduğunu hakikaten tecrübe edersen, hâlin dili sana yeter, sözlü açıklamaya ihtiyacın kalmaz” ifâdesiyle ortaya koymaktadır.⁶⁷⁷

Zâhirî ilimler, dilin imkânlarıyla sınırlı olduğu için bu ilimlerden başka bir ilme sahip olmayan kimse, dilin kendisine tanıyabileceği imkânın ötesine geçip hakikatin bilgisine ulaşamaz. Buna göre tasavvuf yolunu inkâr edip de nassların zâhirinde takılıp kalan kişi ancak sınırı lisan olan rüsûm ilimlerine sahip olabilir.⁶⁷⁸ Bu durumdaki kişinin ilmi mâluma perde olur.⁶⁷⁹

Diğer yandan, tasavvuf ilminin konuşmayla elde edilmediğine ve onun gönülde tadılan manevî zevklerden ibaret olduğuna göre, sâlikin bu hâlleri ve makamları ancak amelle yani nefisle mücâhede ederek, bu yoldaki zorluklara katlanarak ve peşinden müşâhedeye ulaşarak elde edeceği açıktır. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî’nin: “Bu tasavvufu kilu kâl ile tartışma ve çekişme ile elde etmedik. Biz onu açlık çekerek, geceleri uykusuz kalıp ibadetle geçirerek ve çokça salih amel yaparak elde ettik” ifâdesi bu minvalde söylenmiştir.⁶⁸⁰

İbn Acîbe’ye göre, tasavvufî hakikatler insanlar arasında pek bilinmediği ve tadılmadığı için, bu hakikatleri kelimelerle ifade etmek uygun değildir. Çünkü bu hakikatleri yaşamayan kimsenin ondan bahsetmesi meseleyi çözmek yerine şüphe meydana getirir. Ayrıca onu anlamak sadece akıl, kıyas ve naklî ilimlerle mümkün değildir. Hz. Peygamber’in, “*Öyle ilimler vardır ki, gizli hazine gibidir; onu ancak aziz ve celil olan Allah’ı yakinen tanıyan (mârifet ehli) âlimler bilir. Onlar bu ilimlerden bahsettiklerinde, onu anca, yüce Allah’tan gafil kimseler inkâr eder.*”⁶⁸¹

⁶⁷⁶ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü’l-İlâhiyye*, s. 89.

⁶⁷⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 215.

⁶⁷⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 165.

⁶⁷⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 77.

⁶⁸⁰ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü’l-İlâhiyye*, s. 439.

⁶⁸¹ Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî, *Firdevsü’l-Ahbar, bi Me’sûri’l-Hitâb*, Beyrut 1987, no: 799; Abdulazim Münzirî, *et-Terğîb ve’t-Terhib*, Beyrut, 1983, no: 141; Ali el-Muttakî, *Kenzü’l-Ummal*, Beyrut 1993, no: 28942.

sözü buna delildir. Müellif, Hz. Peygamber'in bu sözüne ilâveten, âriflerden birine ait şu sözü de nakleder: “Gizli ilimler Allah'ın sırlarından olup yüce Allah onları velîlerinin güvenilir olanlarına açar. Onlar kimseden dinlemeden ve bir ders yoluyla öğrenmeden bu sırları doğrudan Allah'tan öğrenirler. O sırları ancak seçkin velîler bilir. Avâm halk onları işitince inkâr ederler.”⁶⁸² Zira kim bir şeyin cahili ise ona düşman olur.

Bu itibarla İbn Acîbe, insana özel olarak verilen ilâhî sırların, kitaplara açıkça yazılmasının caiz olmadığını, ondan sadece işâret yolu bahsedilebileceğini, zira bu konudaki bütün bilgilerin işâretten ibaret olduğunu belirtir.⁶⁸³ İlahi sırların iki sebeple yasaklandığını ifâde eder. Birinci sebep, kelimeler Rabbanî sırrı ifâde edemez. Çünkü işâret ilmi kelimeye dökülünce asıl manası gizli kalır. Ayrıca sırdan bahsetmek onu dile getirenin kâfirlikle, dinde bidat çıkarmakla ve fasıklıkla suçlanmasına kapı aralar. Çok defa da söyleyenin ölümüne sebep olur. Nitekim Hallac-ı Mansur, söylenmesi yasak olan sırları ifşa ettiği için katledilmiştir. Şeyh Ebû Medyen'in “Öyle ince ve latîf sırlar vardır ki, eğer onları açıklayacak olsak kanımız dökülür” şeklindeki ifâdesi bu minvalde söylenmiştir.⁶⁸⁴

Sırrı ketmetmenin ikinci sebebi, manevî sırların kitaplarda yazılması, onun ulu orta açıklanmasına ve herkesin diline düşmesine neden olmasıdır. Ayrıca onunla kastedilen mana ve gaye anlaşılmaz. Bu durum müridi onun hakikatine ulaşmaktan engeller ve onda hayrete düşmeye sebep olur. Dolayısıyla bu sırrı ancak ona vakıf olanlar ve manasını yakinen bilenler anlar. Ondaki ancak özel bir zevk ve aşk sahipleri etkilenir.⁶⁸⁵ İbn Acîbe'ye göre kitaplarda bu ezeli sırrın ancak zâhiri vasfından bir miktar bilenebilir ve o dille anlatılır fakat gözle görülmez. Çünkü ezeli sır basîretle görülür. Basîret sahibi kimse onu bizzat tadarak ve yaşayarak idrak eder.⁶⁸⁶

Öte yandan İbn Acîbe, tasavvufî hakikatlerin dile getirilmesinde, insanları “yolda olanlar” ve “vuslata ulaşanlar” olarak iki gruba ayırır. Ona göre, sâlik

⁶⁸² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 89.

⁶⁸³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 101.

⁶⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 102.

⁶⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 102.

⁶⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 105.

yükselme makamında olup henüz hakikat ilminde temkin hâlini elde etmediğinde, hakikatleri perdesiz bir şekilde açıkça ifâde eder. Bu onun gönlünün darlığından ve alana hakim olmadığından kaynaklanır. İrfanda temkin hâlini elde eden ve müşâhedede yüksek payeye ulaşan kimse ise mârifet meydanına girmeyi hak eder ve orada istediği gibi at oynatır. O, bu alanda söz ettiğinde kimse kendisini geçemez ve o hiç kimseye bir zarar vermez. Başka bir ifâde ile vuslata ulaşamayan kişi ince ilimlerden bahsetmeye güç yetiremez. Fakat vuslat ve irşad makamına ulaştığı zaman, ârif işaretlerle veya kapalı yolla konuşmaya güç yetirebilir.⁶⁸⁷

Şu halde tasavvufî hakikatler ilim ve araştırmaya göre ele alındığında ve dille ifâde edildiğinde, ona itiraz edilecek birçok yön ortaya çıkar. Bunun sebebi, tasavvufun konu ettiği hâl ve hakikatler, insanların içli dışlı olmadığı ve aralarında konu etmedikleri şeylerdir. Dolayısıyla tasavvufun hakikatleri tam olarak bilinmemektedir.⁶⁸⁸ Diğer yandan İbn Acîbe'ye göre, tasavvufî hakikatler hakkında konuşmak ehli olmayanlar için ancak şüphe doğurur. Zira söz konusu hakikatleri, bazen manevî makamları ona henüz ulaşmamış kimseler konu etmekte, bazen de ona ulaşan haber vermektedir. Başka bir deyişle bu konuda bazen ona ulaşan ve tadan konuşmakta, bazen de ona ilimle vakıf olan söz etmektedir. Bu durumda yolun bizzat içinde olan, onu tadan ve hâl sahibi olan birinden mi geldiği yoksa ondan sadece okuduğu veya duyduğu ilimle bahseden birinden mi nakledildiği önemlidir. Onların arasını ancak basîret sahibi kimseler ayırt etmektedir. Âriflerin mârifeti ifâde etmelerinde herhangi bir şek ve şüphe yoktur.⁶⁸⁹

İbn Acîbe, insanlara açıklanıp açıklanmaması açısından ilmi üç kısma ayırır:

1. İnsanlara açıklanması vacip olan zâhirî-şer'î ilimdir. Bu ilmin, gizlenmesi câiz değildir.

2. Avâma ifşâ edilmesi kesinlikle câiz olmayan Rubûbiyyetin sırrı/tevhîd-i hâs ilmidir. Bu ilmi sadece nefsiyle mücâhade eden ve nefsi alışkanlıklarını yenen insanlara açıklanabilir.

⁶⁸⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 437-438; *İlâhî Fetihler*, trc. Dilaver Selvi, s. 458.

⁶⁸⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 90.

⁶⁸⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 90-91.

3. Kaderin, gaybî sırlarının ilmidir. Bu bilgi kerâmet kabilinden olup gizlenmesi vâcib değilse bile müstehap olan ilimdir.⁶⁹⁰

Müellife göre Allah Teâlâ, âlimlerden, ilmi gizlemeyip açıklamak üzere söz almıştır. Bu konuda, **“İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti Kitap’ta açıklamamızdan sonra, onları gizleyenler var ya, onlara Allah ve lanet edecek bütün varlıklar lanet eder.”**⁶⁹¹ ve **“Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden, ‘Onu mutlaka insanlara açıklayacaksanız, onu gizlemeyeceksiniz’ diye sağlam sözalmıştı.”**⁶⁹² meâlindeki âyetleri ile Hz. Peygamber’in, *“Kime, faydalı bir ilimden sorulur da onu gizlerse, Allah kıyamet günü onun ağzına ateşten bir gem vurur.”*⁶⁹³ hadisini delil getirir. Söz konusu âyetlerin ve hadisin ilmi açıklamaya teşvik ettiğini vurgular. Ancak İbn Acîbe’nin görüşüne göre, buradaki tehdit, ilmin açıklanması için bütün şartların hazır olması ve ilmi öğrenecek kişinin de bunun ehli olması durumunda, ilmi gizleyen kimse içindir. Şartlar hazır olmadığı takdirde, ilmi açıklamak gerekli değildir. Özellikle de sır ilmi konusunda daha hassas olunmalı, ehlini ve yerini bulamayınca onu açıklamamak elzendir.⁶⁹⁴

İbn Acîbe sûfîlerin, ilmi sadece ehli olana veya ehil olsun olmasın herkese açıklanması konusunda farklı görüşlere sahip olduğunu belirtir. Bu hususla ilgili Ebû’l-Hasan en-Nûrî, ilmin sadece ehli olana açıklanması gerektiği görüşündedir. Sûfîlerin imamı olarak kabul edilen Cüneyd-i Bağdâdî’nin görüşü ise ehli olsun olmasın ilmin herkese açıklanabileceği şeklindedir.⁶⁹⁵ Müellifimize göre âlimlerin ve sûfîlerin çoğunluğu Ebû’l-Hasan en-Nûrî’nin görüşünü benimsemektedirler. Bunun için sûfîler, hakikat ve sır ilminden sadece ehli olanlara bahsederler. Çok defa, ehil olmayanların hakikat ilminden haberdar olmamaları için kendi aralarında konuşurlar. Bunu, Rubûbiyet sırrını korumak ve onu dillere düşürmekten muhafaza etmek için yapmışlardır.⁶⁹⁶ Buna göre, şâyet bir faydası olacaksa bilginin diğer insanlara ifşâ

⁶⁹⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 190.

⁶⁹¹ Bakara, 2/159.

⁶⁹² Âl-i İmrân, 3/187.

⁶⁹³ Ebû Dâvud, “İlim”, 9; Tirmizî, “İlim”, 3; İbn Mâce, “Mukaddime”, 24, Ahmed, *Müsned*, 2/263, 305.

⁶⁹⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 92-93.

⁶⁹⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 92-93.

⁶⁹⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 93.

edilmesinde bir mahzur olmadığı, bilakis elde edilecek faydadan dolayı diğer insanlara da aktarılması gerektiğidir. Ancak hakikat ilimleri avâma değil sadece ehli olanlara söylenmelidir.

III. Varlık Anlayışı

İbn Acîbe, varlık kavramından ne anlaşılması gerektiği, gerçek varlığın mahiyeti ve varlığın ortaya çıkışı gibi konularda çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Onun gerçek varlık hakkında en çok kullandığı kavram “Hak”tır. “Hak” ile kastedilen ise Allah ve O’nun zâtıdır. Ayrıca Hakk’ın zâtı için kullandığı “Hamra-i ezeliye”⁶⁹⁷ ifâdesi onun eserlerinde ve şiirlerinde yer verdiği önemli bir kavramdır.

İbn Acîbe’nin bir görüşüne göre, varlık mertebeleri farklı özelliklere sahip olmak bakımından üçe ayrılır: Ezeli-aslî varlık, fer’î varlık ve vehmî varlık.

Ezeli-aslî varlık, yaratılış âlemine girmeyen varlıktır. Buna emir âlemi gayb âlemi ve ceberût âlemi denir. Fer’î varlık, ceberût denizinden fıskıran nurdur. Söz konusu bu varlık, latîf olsun, kesif/madde olsun yaratılış âlemine giren her şeydir. Bu da şehâdet âlemi veya halk âlemi ve de şehâdet âleminin hakikatine ulaşan kimse için de melekût âlemidir. Vehmî varlık ise ilâhî tasarrufların, ilâhî isimlerin, celâl ve cemâl tecellilerinin zuhur mahallidir. Ona hikmet âlemi veya mülk âlemi denir.⁶⁹⁸

Müellifimiz, başka bir eserinde, varlık mertebelerini mülk, melekût ve ceberût şeklinde üçlü taksime tabî tutmaktadır. Ona göre mülk varlıkların maddi yönü; melekût varlıklarda gizli mânâların sırları; ceberut ise mülk ve melekûtun her ikisinin de kendisinden taşıdığı okyanustur.⁶⁹⁹ Başka bir ifâde ile ceberût, zuhur etmeden (hiçbir şeyi yaratmadan) önceki hâliyle Cenâb-ı Hakk’ın ezeli azameti ve zâtıdır. Seyr u sülûk yapan kimse bu mertebelerde/âlemlerde terakki eder. Şöyle ki,

⁶⁹⁷ İbn Acîbe, “Hamra-i ezeliye” kavramını tecelliden önceki yüce Zât ve tecelliden sonra varlıklarla birlikte olan sırlar için kullanır. Ona göre sûfiler, sırları şarap olarak isimlendirmişlerdir. Çünkü kalpler, tıpkı dünyevî şarapta olduğu gibi sırlar kendilerine tecelli ettiğinde duysal dünyadan koparlar. Yine sûfiler şarap sözcüğünü, sarhoşluğun, vecdin ve kendini kaybetmenin kendisi içinde kullanırlar (bkz. İbn Acîbe, *Mirâcu’t-Teşevvuf*, s. 81).

⁶⁹⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 156.

⁶⁹⁹ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 60.

önce vehmî, zulmânî ve maddî olan mülk âleminden nûrânî ve gaybî olan melekût âlemine; oradan da ezeli ve aslî varlık olan ceberût âlemine yükselir.⁷⁰⁰

İbn Acîbe'ye göre, mülkün hakikati his ve vehm ile, melekûtun hakikati, bilgi ve manevî tecrübeyle, ceberûtun hakikati de keşf ve vecd ile idrak edilir.⁷⁰¹ Aslında varlık birdir. Varlığın bir isme nispet edilmesi, sâlikin mârifetindeki yükselişine,⁷⁰² rüyet ve manevi mertebesine göre farklılaşır. Bu durumda varlık, varlıkların maddi yönüne takılıp onunla mânâdan perdelenen kimse için “mülk”; mânâları müşâhede aşamasına geçen için “melekût”; kaynağını gören kimse için ise “ceberut” olmaktadır.⁷⁰³

Müellifimiz, ceberût âleminin melekût âleminin ortaya çıkış sebebi olduğunu belirtir. Melekût âlemi, kudret, irade, ilim ve hayat gibi ilâhî sıfatların tecellilerinin zuhur yeridir. Mülk âlemi ise ilâhî tasarrufların ve ezeli kudretin tecellilerinin ortaya çıkma mahallidir.⁷⁰⁴

İnsan, maddî varlığa tutsak olduğu sürece, madde âleminde başka bir ifâdeyle mülk âleminde mahsur kalır. Dolayısıyla bu kimse için gayp âlemi açılmaz, bu durumda kişi ruhânîyet ile beşeriyetin arasını ayıramaz. Diğer yandan, basîreti (kalp gözü) açılan kimse maddi/hissî yönden, nefsinden, malından ve insanlardan uzaklaşır, melekût âleminin nurunu ve onun ceberût denizinden fışkırdığını görür. Zira nur aslına bitiştğinde bütün varlıklar tek bir nur olur. Bu da ceberûtun nuru veya ilâhî sırdır.⁷⁰⁵

Netice olarak, varlık âlemine ilk olarak zuhur eden “el-kabza”nın zâhir olan duyusal yönü mülk, bâtın olan anlamı melekût, her ikisinin kendisinden saçıldığı latîf ve muhît olan deniz ise ceberûtür.⁷⁰⁶ Bu durumda, mülk, melekût ve ceberûtun mahalli birdir. Hepsi aynı kaynaktır. Aynı şekilde madde âlemiyle ruhlar âleminin de mahalli birdir. Ancak kalbi perdeli olan kimseler sadece maddî âlemi

⁷⁰⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 157.

⁷⁰¹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 61.

⁷⁰² İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, ss. 159-160.

⁷⁰³ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 61.

⁷⁰⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 157.

⁷⁰⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 157-158.

⁷⁰⁶ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 60.

görürlerken; ihsan makamına ulaşmış ârifler ruhlar âlemini görmektedir. Her iki âlemin mahalli aynı olmakla birlikte, beşerî yönleri nuranî latîf bir hâl alan kimseler, madde âleminin ötesindeki bir âlemin varlığını idrak ederler.⁷⁰⁷ Ayrıca her bir âlem kendinden önceki âlemi perdeler. Buna göre melekût âlemi mülk âlemini; ceberût âlemi de melekût âlemini perdeler.⁷⁰⁸

A. Gerçek Varlık

Yüce Zât/Allah

İbn Acîbe, yüce Zât'ın hakikati konusundaki görüşlerini büyük ölçüde Eş'ariye ekolüne bağlı kalarak açıklar. İlâhî zâtın hakikati hakkında selefî görüşlerini paylaşır. Müellif, Zât-ı ulûhiyet için **“O evveldir; âhirdir, zâhirdir, bâtındır. O her şeyi bilmektedir.”**⁷⁰⁹ meâlindeki âyeti ölçü alır. O, bu âyetin, işârî yorumunu şöyle yapar: “O, başlangıcı olmayan evveldir; nihayeti bulunmayan âhirdir. O, zâhirdir; O'nunla birlikte (kendisine ait bir vücutla) zâhir olan hiç kimse yoktur. O, zuhur hâlinde gizli olandır. Yahut O, tecellileriyle zâhirdir (varlığı açıktır). Tecellilerinin üzerine yaydığı ululuk perdesiyle gizlidir.”⁷¹⁰ Ayrıca İbn Acîbe, konuyla alâkalı Hz. Peygamber'in *“Allah vardı ve O'nunla birlikte başka hiçbir şey yoktu”*⁷¹¹ hadisini nakleder.⁷¹²

Diğer yandan, İbn Acîbe'nin görüşüne göre, ilâhî Zât ile ilgili inancın esası, keşf değil, Kitap ve Sünnet olmalıdır. Bununla birlikte o, sûfinin bazı zâtî sırlara keşfiyle muttali olabileceğini söyler. Ancak bunun için de Şeyh Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî'nin “Keşfin Kitap ve Sünnet'e aykırı olduğunda keşfini bırak, Kitap ve Sünnet'e göre amel et”⁷¹³ şeklindeki sözünün ölçü alınmasını ister. Buna benzer Cüneyd-i Bağdâdî'nin, “Kalbime keşf yoluyla bir havatır gelir, onu Kur'an ve

⁷⁰⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 158.

⁷⁰⁸ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 61.

⁷⁰⁹ Hadid, 57/3.

⁷¹⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. IX, s. 611.

⁷¹¹ Buhârî, “Bed'u'l-Halk”, 1, “Tevhîd”, 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 431.

⁷¹² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IX, ss. 611-612.

⁷¹³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 347.

Sünnet'e arz edip onların tasdikini almadan kabul etmem."⁷¹⁴ sözünü de ölçü kabul eder.⁷¹⁵

İbn Acîbe, ilâhî zâtın hakikati ile ilgili şu tanımını yapmaktadır: “Allah Teâlâ, mülkünde tektir, O'nun bir ortağı, dengi ve benzeri yoktur. O ezelde mevcut iken, kendisiyle birlikte hiçbir şey yoktu; O şu anda da ezeldeki hâli üzeredir. Cenab-ı Hak, ezelde, latîf, hafî (gizli), hakîm ve her şeye kâdir idi. Latîf olduğu için idrak edilmez; hafî olduğu için gerçek hâliyle bilinmez. O zâtıyla kâimdir, zâtına has isim ve sıfatlara sahiptir.”⁷¹⁶ İbn Acîbe, konuyla ilgili başka bir eserinde şu açıklamayı yapar: “Yüce Zât, küllî, ezeli, latîf, gizli; hatlarda ve biçimlerde tecelli eden; kemal sıfatlarıyla muttasıf; ezelde ve şimdide tek olandır. Onun hususiyetleri böyledir. Fakat hakikatinin künhünü O'ndan başkası kuşatamaz.”⁷¹⁷

Yüce Zât'ın kâinâtı yaratmadan önce nerede, ne şekilde, nasıl bir varlığa sahip olduğu hususundaki görüşünü, ‘Amâ kavramını tanımlayarak ortaya koymaktadır. Ona göre ‘Amâ, yüce Zât'ın tecelli etmeden önceki, ezeldeki niteliğine işâret eder. Hakikati ise ne üstünde, ne altında, ne de dört tarafında bir sınır bulunan; ilk oluşunun ve son oluşunun bir sınırı olmayan; hatlardan ve şekillerden uzak; kudret, irade, ilim, semi', basar, kelim gibi kemal sıfatlarıyla muttasıf; idrak edilemeyen latîf, gizli, saf boşluk/bilinmezliktir.⁷¹⁸ Nitekim İbnü'l Fâriz'ın (ö. 632/1234) şu şiiri bu hususa işâret eder:

Bana “Anlat O'nu, çünkü sen O'nu tanırsın” diyorlar,

Evet, bende O'nun vasıflarının bilgisi var:

Saflıktır, su değil; letafettir, hava değil,

Nurdur, ateş değil; ruhtur, cisim değil;

O'nun hikâyesi kadimdir, bütün varlıklardan önce,

⁷¹⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, *Kuşeyri Risâlesi*'nde bu sözün Ebu Süleyman Dârânî'ye ait olduğunu belirtir. Bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, çev. Dilaver Selvi, s. 95.

⁷¹⁵ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 347.

⁷¹⁶ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, s. 98.

⁷¹⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 52.

⁷¹⁸ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 53.

Öyle ki, ortada ne bir biçim vardı, ne de bir belirti.⁷¹⁹

İbn Acîbe, konuyla ilgili Ebû Razîn el-Ukaylî'den rivayet edilen şu hadisi nakleder: “Ya Rasulullah! Rabbimiz mahlukâtı yaratmadan önce neredeydi?” diye sordum. O şöyle dedi: ‘*Amâ’daydı. Ne üstünde, ne de altında hava vardı.*’⁷²⁰ İbn Acîbe, bu hadisle alâkalı kendi görüşünü şöyle özetler: “Ne üstünde, ne de altında hava/boşluk bulunan bir bilinmezlik ve letâfetteydi. Hatta zâtının azameti, her bir üstü, her bir altı ve her bir havayı/boşluğu kuşatmıştı.”⁷²¹

İbn Acîbe’ye göre, Allah’ın zâtı mânâ ile maneviyat arasındadır. O, bir sûfinin Hakk’ın zâtı ile ilgili: “O (Hakk’ın zâtı), hissî midir yoksa manevî midir?” sorusuna verilen “şüphesiz O, hissidir, ancak idrak edilemez” cevabına, şu yorumu ekler: “Şüphesiz Hakk’ın zâtı, vâcibu’l-vücûdudur. Allah, zâtıyla kaim, mânâ ve manevî sıfatlarla muttasıftır.”⁷²² Dolayısıyla, Hak Teâlâ, mücerred/soyut “mânâ” değildir. Manevî sıfatları ise müslümanların zât-ı ilâhi için belirttikleri teşbih ve tenzih sıfatlarıdır. İbn Acîbe, letafet ve gizliliği, ilâhî zâtı diğer varlıklardan soyutlamak için sadece bu yönden mânâlara benzetir.⁷²³ İbn Acîbe, ilâhî zâtın hususiyetini iki şeyle açıklar:

* Zât-ı ilâhî sadece Hristiyanların zannetikleri gibi mücerred mânâ veya sıfatlar değildir. Zât-ı ilâhî “şayet sıfat veya mânâ olsaydı, mânâ ve manevi sıfatlarla vasıflanmazdı. Çünkü sıfat veya mânâ kendi başlarına kaim olmaz, başka bir varlığa ihtiyaç duyar.

*Ayrıca, “sıfat başka bir sıfatla da vasıflanmaz” demesidir. Şayet Hakk’ın zâtı mücerret sıfat veya tasavvur edilen mânâ olsa idi, bu mânâ veya sıfatın bir sıfatla vasıflanması gerekirdi. Oysa Hakk’ın zâtı nihayetsiz sıfatlara sahiptir. Bundan dolayı

⁷¹⁹ Bkz. İbn Acîbe, *Şerhu Hamriyyeti İbni’l-Fârız, (el-Letâifu’l-İmâniyyetü’l-Melekutîyye ve’l-Hakâiku’l-İhsâniyyetü’l-Ceberutiyye fî Resâili’l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî, içinde), s. 43; a. mlf., Mi’racu’t-Teşevvuf, s. 54; trc. Ahmet Murat Özel, sûfîlerin el kitabı, Hayykitap, İstanbul 2015, s. 73.*

⁷²⁰ Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 12; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13.

⁷²¹ İbn Acîbe, *Mi’racu’t-Teşevvuf, s. 54; trc. Ahmet Murat Özel, sûfîlerin el kitabı, s. 73.*

⁷²² İbn Acîbe, *Takyîdân fî Vahdeti’l-Vücûd, nşr. J. L. Michon, Dâru’l-Kubbeti’z-Zerkâ, Merakeş 1998, ss. 23-24.*

⁷²³ İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem, s. 245.*

Allah'ın zâtının mânâ veya sıfat olmaması gerekir. Bilakis O'nun zâtı sıfatlara mâlik olmakla beraber latîf, soyut ve maneviyattan sair mânâlarla da muttasıftır.⁷²⁴

His/zâhirî görünüş ile mânâ arasındaki ikilik, İbn Acîbe'nin düşüncesinde her zaman akılda tutulması gereken merkezî bir öneme sahiptir. İbn Acîbe, pek çok farklı bağlamda ve sayıda imge ve sembolle buna işâret eder. İbn Acîbe bu kavram çiftini eserlerinde diğer kavramlardan daha çok kullanır. Ona göre mânâ, tanım itibariyle zahiri görünüş ve sınırlamaların ötesindedir. O, his ve mânâ ikiliğini bazen şiirin imge ve sembolleriyle tartışır. Bir araya getirdiği kavram çiftlerinden bazıları zâhir-bâtın, fark-cem, şerîat-hakikat ve hikmet-kudrettir.

İbn Acîbe, zât-ı ilâhiye ile mânâ arasındaki ilişkiyi de açıklar. Ona göre, mânâ eşyanın tabiatında bulunan ve latîf zâtın sırrıdır.⁷²⁵ Mânâ, his/madde olmadan ortaya çıkmaz, madde de mânâ olmadan kâim olamaz.⁷²⁶ Müellif, bu durumu şöyle açıklar: “His ancak mânâ ile ayakta durur. Mânâ da ancak hisle görülür. Mânâ, hassas ve şeffaftır ve ancak varlıkların formlarındaki hissî yönle idrak edilir. Mânânın his olmadan ortaya çıkması imkânsız; mânâ olmaksızın hissî görmek ise cehalet ve zulmettir.” Dolayısıyla Hakk bu dünyada ve öteki dünyada ancak tecelliler aracılığı ile görünür.⁷²⁷ Buna göre mânâ, bâtındır (gizlidir). Madde ise zâhirdir (görünür). Madde mânâdan ayrılmaz. Bu durum, kar tanesine benzer. Kar tanesinin zâhiri donmuş katı buzdur, iç kısmı ise akıcı sudur. Bütün kâinat kara benzer. Zâhiri kesif, yoğun ve katıdır. Ona “madde” denir. İç kısmı gizlidir, görünmez, ona “mânâ” denir. Nitekim Abdülkerim el-Cîlî'nin “Kâinatın durumu kara benzemektedir; sen ise ondan çıkan su yerindesin. İncelediğimizde görürüz ki, kar sudan ayrı değildir”⁷²⁸ sözü bu konuya işâret eder.⁷²⁹

Dolayısıyla her bir hissî varlık, tam da doğası gereği Hakk'ın kendi hakikatinin manasını gösterir. Bu durumda insanın görevi, kâinatın zâhirine

⁷²⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 245.

⁷²⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, ss. 58-60.

⁷²⁶ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 245.

⁷²⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, ss. 58-60.

⁷²⁸ Abdülkerim Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil fî Ma'rifeti'l-Evâhir ve'l-Evâil*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî, 2. baskı, Beyrut 2005, s. 125.

⁷²⁹ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, ss. 484-485.

aldanmamaktır. Kâinatın kendi başına ve kendisi için var olmadığını, onun üzerinde ve ötesinde bir anlama işâret ettiğini anlamalıdır.

Müellifimize göre, Allah'ın “ez-Zâhir” ismi, eşyanın (hakikatinin) gizlenmesini, kendisine ait varlığının yok olmasını ve ilâhî nurlar içinde kaybolmasını gerektirmektedir. Çünkü Allah’la birlikte zâhir olan hiçbir şey yoktur. Hakk’ın “el-Bâtın” ismi ise içinde gizlenmesi için eşyanın maddî yönünün ortaya çıkmasını gerektirmektedir.⁷³⁰ Bu durumda yüce Zât, gizliliğinde zâhir; zuhurunda gizlidir. Allah, ortaya çıkardığı şeylerde gizlenmiştir; içinde gizlendiği şeylerde de varlığı açıkça gözükmemektedir. Başka bir ifâde ile Hak Teâlâ, gizlilik hâlinde zâhir, zuhur ettiği hâlde gizlidir. Yüce Allah, kudretinin eserleriyle zâhirdir (apaçık ortadadır), işlerinin hikmetiyle gizlidir. Nitekim İbn Ataullah İskenderî’nin “Allah kendisi Bâtın (gizli) olduğu için her şeyi ortaya koydu; kendisi Zâhir olduğu için de her şeyin varlığını kudretiyle sarıp örttü”⁷³¹ hikmetli sözü bu durumu ifâde etmektedir.⁷³²

İbn Acîbe, “Hakk’ın zâtı, latîf, gizli olduğu için gizlilikte mânâyâ benzediği için idrak edilemez” der.⁷³³ Bu nedenle, Allah’ın bu kâinatı kendisine delil olması için yoktan yarattığını ve böylece Allah’ın zât-ı manevisi, kâinatın hissi/somut kalıpların görüntülerinde tecelli ettiğini belirtir.⁷³⁴ Zira tecellinin ve zuhurun kendisiyle gerçekleştiği her şey, zât ile sıfatlar arasındadır. Zât sıfatlardan ayrılmaz, sıfatlar da zattan. Bu durumda varlıkta zat ve sıfatların zuhur yerleri birdir. Mânâların yüzüne örtülmüş olan his perdesi, zâtı müşâhede etmekten engeller. Kuşkusuz bu durum aklî kanıt ve burhan yoluyla değil, zevk ve vecd ile kavranır.⁷³⁵

Öte yandan İbn Acîbe, sıfatların bizâtihi mevcut olamayacağını belirtir ve bu konuda şu açıklamaları yapar: “Bu kâinat, ezeli sıfatların eserleridir ki, onlar; kudret, irade, ilim ve hayattır. Sıfatlar mevsufundan ayrılamazlar. Ancak sıfatlar latîf olduğu için idrak edilemezler, hissedilen şeylerde zuhur ederler. Dolayısıyla Zat sıfatların,

⁷³⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. IX, ss. 611-612.

⁷³¹ Açıklama için bkz. İbn Acîbe, *İkâzü'l-Himem*, ss. 246-268.

⁷³² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 105-106.

⁷³³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 245.

⁷³⁴ İbn Acîbe, *Takyîdân fî Vahdeti'l-Vücûd*, ss. 23-24.

⁷³⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 74.

sıfatlar da zât'ın kaynağıdır; ikisinin mazharı/zuhur yeri birdir.”⁷³⁶ Yine İbn Acîbe, bir başka eserinde; “Şüphesiz Allah evveldir, âhirdir, zâhirdir ve bâtıdır. Zat'ında, sıfatında ve fiillerinde tekdir. Dolayısıyla fiil sıfatsız sadır olmaz ve sıfat da mevsufundan ayrılmaz”⁷³⁷ der. Benzer bir şekilde “Eserin varlığı, kâdirin, müridin ve Hakk'ın varlığına delalet eder; bu nedenle kâdir, kendisinde kudretin varlığına delalet edendir ve ondan ayrılmaz” sonucuna varır, bu durumun sıfatın bizâtihi mevcut olamayacağını ifâde ettiğini söyler.⁷³⁸

İbn Acîbe, “Zât sıfatların, sıfatlar da zâtın kaynağıdır” sözünü şu şekilde açıklar: Hakk, ezeli ve ebedi olarak, yani tecelliden önce ve sonra, zât ve sıfattır. Hakk'ın sıfatları, zâtının kıdemi ile kadîmdir. Çünkü sıfat, nitelediği şeyden ayrılmaz. Zât tecelli ettiği zaman sıfatlar da zorunlu olarak onunladır ve onda içkindir. Sıfatlar zuhur ettiğinde, zât da zorunlu olarak onlardır.⁷³⁹ Bu ifâdeler “fark” hâli dışında “cem” makamında söylenen sözlerdir. Zira “fark” hâli, varlıkların zahiri yönünü görmek ve bu görmeye özgü ibadet ve kulluğa dair ahkâmı ve edepleri yerine getirmek iken; “cem”, eşyanın tabiatında bulunan ve ceberûtî okyanusla muttasıl mânâyı müşâhede etmektir.⁷⁴⁰

Müellife göre, sıfatlar “mülk” âleminde zâhir olur ve duyusal/hissî alanda ortaya çıkar.⁷⁴¹ Zât da “ceberut” âlemin sırlarında gizli olan her şeye delalet eder.⁷⁴² Bu durumda Zât, ancak sıfatların mazharlarında tecelli eder. Çünkü şayet vasıtasız olarak tecelli etmiş olsa, varlıklar paramparça olur.⁷⁴³ Söz konusu bu durum hadisle⁷⁴⁴ de sabittir. Dolayısıyla sıfatların cemâlî nitelikteki tecellisi varlıktaki izleri

⁷³⁶ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti 'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 150.

⁷³⁷ İbn Acîbe, *Îkâzu 'l-Himem*, s. 240.

⁷³⁸ İbn Acîbe, *Îkâzu 'l-Himem*, s. 395 vd.

⁷³⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 73.

⁷⁴⁰ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 58.

⁷⁴¹ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti 'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 150.

⁷⁴² İbn Acîbe, *Îkâzu 'l-Himem*, s. 468.

⁷⁴³ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 74.

⁷⁴⁴ İbn Acîbe, muhtemelen şu hadise atıfta bulunmaktadır: “Şüphesiz Allah uyumaz. Zaten uyku onun şanına layık değildir. O kısıt (tartıyı; rızkı) aşağı indirir, yukarı kaldırır. Geceleyin yapılan amel gündüzleyin yapılandan önce, gündüzleyin yapılan amel de geceleyin yapılandan önce Allah'a yükseltilir. Onun hicabı nurdur. Eğer Allah o hicabı açsaydı, veçhinin haşmeti onun gördüğü herşeyi yakardı.” Müslim, “iman”, 293.

ve belirtileriyle olur ki, şuhûd ve mârifet onlarla gerçekleşir.⁷⁴⁵ Bu durumda zat ve sıfat arasındaki alaka, kar ile su arasındaki ilişki gibidir. Her biri diğerine delâlet eder ve aralarında bir kopukluk yoktur. Allah ile âlem veya eserleri arasındaki delâleti ancak sıfatları vasıtasıylaadır.⁷⁴⁶ Dolayısıyla daha önce geçtiği gibi, sıfat mevsufundan ayrılmaz. Buna göre, Cenab-ı Hakk'ın eserlerinin varlığı, O'nun isimlerinin varlığına delildir. İsimlerinin varlığı, sıfatlarının varlığına; sıfatlarının varlığı da zâtının varlığına delildir.⁷⁴⁷

Müellife göre, yüce Zât tecelli ettikten sonra, zâhir olan nurlarla, bâtin olan sırlarla birliktedir.⁷⁴⁸ Burada nurlar, tecellilerin kesif ve görünenleri; sırlarsa, onlardaki gizli, latîf mânâlardır. Bu durumda sırlar nurlardan daha hassastır. Çünkü sırlar Zât için söz konusu iken, nurlar sıfatlar için söz konusudur.⁷⁴⁹ Yüce Zât, tecelliden önce “Hazine olma” hâlinde, sadece sırlar olarak bulunur. Bu nedenle sırlar idrak edilmeyen gizli bir durum olduğu için, “Hamra-i ezeli” ve kadim mânâlar için sırlar kelimesi kullanılmıştır.⁷⁵⁰ Dolayısıyla Cenab-ı Hakk'ın zâtı için bir sınırlama ve onu bir cisme benzetme lazım gelmez. Nurlar ve sırlar, Hakk'ın mutlak külli zatına ait tecellilerdir. Onun hakikatini sadece fenâ ve bekâ mertebesine ulaşmış ârifler idrak edebilir.⁷⁵¹

İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd* adlı meşhur tefsirinde Hadîd Suresi 53/1-6. âyetlerin tefsirinin tasavvufî işâretler kısmında yüce Zât'ın hakikati ve sıfatlarıyla ilgili, Kuşeyrî ve Rûzbihân Baklî'nin konuyla ilgili görüşlerine yer verir ve onları değerlendirir. Kuşeyrî'nin, “Zâtî tecellilerin feleği, ilâhî sıfatların semasıdır” sözünü şu şekilde yorumlar: Yüce Zât'ın, aslî latîf sırları, kendisiyle tecelli ettiği sıfatların nurları için bir tavan hükmündedir. Sıfatların nurları, bu sırlar için bir yer hükmündedir. Aynı şekilde sıfatların nurları, isimlerin yeri için bir tavan hükmündedir. İsimler de sıfatların seması için bir yer hükmündedir. Ayrıca İbn

⁷⁴⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 75.

⁷⁴⁶ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 468.

⁷⁴⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. V, s. 237.

⁷⁴⁸ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 76.

⁷⁴⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 75.

⁷⁵⁰ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 76.

⁷⁵¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. V, s. 238.

Acîbe, bununla yetinmez ve Kuşeyrî'nin açıklamasına “İsimlerin feleği, eserler (yaratılan şeyler) için bir semadır. Eserler de isimlerin seması için bir yerdir” şeklindeki ibareleri ekleyeydi daha güzel olabileceğini belirtir.⁷⁵² Bu ifâdelerden anlaşılacağı üzere, her makam, altı için bir sema; üstü için bir yer mesabesindedir. Şöyle ki, eserler isimlerin seması için bir yer hükmündedir. İsimler, sıfatlar için, sıfatlar da zât için bir yer hükmündedir.⁷⁵³ Başka bir deyişle Hakk'ın eserlerinin varlığı isimlerinin varlığına delil olmaktadır. Aynı şekilde, isimlerin varlığı sıfatların; sıfatların varlığı da zâtının varlığına delil olmaktadır. Bu durum, varlık âleminde manevî yükselme/terakki makamıdır; terakkiden sonra varlık âlemine geri dönüş ise aksi yönde olmaktadır; yani Zâttan, sıfatlara, sıfatlardan isimlere, isimlerden eserlere doğru bir intikal söz konusudur.

B. Gölge/Vehmî Varlık

1. Âlem

Hakîkî varlık olan Allah'a nisbetle bütün varlıklar vehmidir. Yani gölge hükmündedir. İbn Acîbe'ye göre, Cenab-ı Hak, zâtını tanıtmak, isim ve sıfatlarının tecellilerini göstermek için mahlûkatı yarattı. Bütün varlıklar, Cenâb-ı Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellilerinden ibarettir. Varlıkların özellikleri farklıdır. Bu varlıkların bir kısmı, melekler gibi sırf nurdan yaratıldı. Bazı varlıklarda ise nur ve zulmet birlikte bulunmakla birlikte nur daha baskındır. Bunlar da insanlardır. Diğer bazı varlıklarda nur ve zulmet birlikte bulunur fakat zulmet daha ağır basmaktadır, onlar da cansız varlıklar ve aklî melekesi olmayan hayvanlardır.⁷⁵⁴ Burada İbn Acîbe, “nur” ile varlıklarda hayat ve zuhur sebebi olan gizli mânâyı (ilâhî tecelliyi), “zulmet” ile de onların maddî yönünü kasteder.

Müellife göre, Hakk'ın tecellileri teşbih açısından nurlar olarak adlandırılmaktadır. Zira nurun işlevi, karanlığı aydınlatmak ve gidermektir.⁷⁵⁵

⁷⁵² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. IX, s. 610.

⁷⁵³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IX, s. 610-611.

⁷⁵⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 98.

⁷⁵⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 76.

Kâinatı gösteren nur, Cenab-ı Hakkın varlığı ve zuhurudur. Buna göre Hakk'ın varlığı hakikatın kendisi, eşyanın varlığı ise âriyettir.⁷⁵⁶ Aynı şekilde Hakk'ın tecellisi de cehalet karanlığını giderir ve onun bilgisini ortaya çıkarır. Bu sebeple mecâzi anlamda, “ilim bir nurdur, cehaletse karanlıktır” denmiştir.⁷⁵⁷ Bu durumda bütün varlıkların, bâtını nur, zâhiri karanlık veya bâtını kudret, zâhiri ise hikmet ya da bâtını latîf, zâhiri kesif olmaktadır. Şu hâlde Abdülkerim Cîlî'nin: “Varlıkların hâlini bir misalle anlatacak olursak, onlar kara benzer, (Ya Rabbi) Sen de karın kendisinden oluştuğu suya benzersin”⁷⁵⁸ şeklindeki beytinin bu anlamda söylenmiş bir söz olduğu söylenebilir.⁷⁵⁹

İbn Acîbe'nin anlayışına göre bu âlem hiçbir varlığa sahip değildir. Ancak âlem, ilahî varlıkla mukayese edildiğinde onun vehmî bir varlığının bulunduğundan söz edilebilir. Dolayısıyla onun manevî seyir veya mârifet açısından nefyedilmesi gerekir. Nefiy eylemi icra edildiğinde, bu âlemin içerisindeki insanın kendisini de nefyetmesi gerekir. Zira o da bu âlemin içinde yaşamaktadır. O zaman varlığını nefy ve mahveden birinin bu nefyetme eylemini kendisine nasıl isnat edebilir? Aynı şekilde bir varlıkla vasıflanmayan ve hakikatte varlığı olmayan birinin nasıl nefy işlemini gerçekleştirdiği düşünülebilir. Zira kayıp biri nasıl bir şey verebilir? İbn Acîbe bütün bunları Şüşterî'nin “Fakat o (insan) red etmeye nasıl yol bulur? Reddeden ve reddedilen biziz. Olmadığımız hâlde” beytinin şerhinde ifâde eder.⁷⁶⁰

İbn Acîbe, gerçek varlık konusunda diğer sûfiler gibi düşünür. O, başlangıçta âleme varlık sıfatının verilmesinin, hakikatı gizlemede yanıltıcı bir rol oynadığını ifâde eder. Çünkü gerçek/hakîkî varlık sadece Allah'tır. Dolayısıyla insanın kâinata varlık vasfını vermesi/isnat etmesi, idrakinin noksan oluşundan kaynaklıdır. İbn Acîbe'ye göre bu durum vehim nedeniyledir. Bunu da İbn Ataullah'ın şu hikmetine dayandırır: “Seni Allah'tan O'nunla birlikte bir varlığın oluşu perdelememiştir. Çünkü hakikatte O'ndan başka bir şey yoktur. Seni asıl perdeleyen O'ndan başka bir

⁷⁵⁶ Kastamonulu Seyyid Hafız Ahmed Mahir, *Hikem-i Atâiyye Şerhi el-Muhkem fi Şerhi 'l-Hikem*, haz. Tahir Galip Seratlı, Sufî Kitap, İstanbul, 2010, s. 242.

⁷⁵⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 76.

⁷⁵⁸ Abdülkerim Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil*, s. 125.

⁷⁵⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 98-99.

⁷⁶⁰ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüşterî*, s. 67.

varlığın olduğunu vehmetmendir.”⁷⁶¹ Ayrıca İbn Acîbe, bu konuyla ilgili şeyhi el-Bûzîdî’den şu sözü aktarır: “Allah’a and olsun ki, insanları Allah’tan perdeleyen şey ancak vehimdir. Vehim ise hakikatı olmayan bir şeydir.”⁷⁶²

Müellifimiz, eserlerinde birçok kere kudret âlemi ile hikmet âlemini birlikte zikreder. Ona göre, kudret âlemi ruhânî âlemdir. Hikmet âlemi ise maddî âlemdir.⁷⁶³ O, kudret âlemi ile hikmet âlemi arasındaki farka değinir. Ona göre hikmet âlemi yani dünya teklif yeridir. Kullar burada ilâhî hükümlerle mükelleftir. Kudret âlemi ise tasarruf âlemdir. Hikmet âlemi, bedenlerin âlemdir. Kudret âlemi ise ruhların âlemdir.⁷⁶⁴ Yine **“Bizim buyruğumuz, tek bir sözdür (istediğimiz derhal olur)”**⁷⁶⁵ meâlindeki âyetin tefsirinin tasavvufî işâretlerinde: “Âyette anlatılan durum, ‘emir’ âleminde. Ona ‘kudret âlemi’ de denir. Kendisine ‘hikmet âlemi’ de denilen ‘halk âlemi’ne gelince, buradaki işlerin çoğu belli bir sırayla tedrici olarak meydana gelir. Bu durum, rububiyet sırrını gizlemek ve ilâhî kudret sırrını korumak içindir”⁷⁶⁶ şeklinde yorumlamakta ve iki âlem arasındaki farka değinmektedir. Ayrıca İbn Acîbe, bu iki âlemde gerçekleşen işlerin özelliğinden de şöyle bahseder:

Hakikat âlemi olan kudret âlemine bakan kimse, bütün fiillerin arada bir vasıta olmaksızın Allah'a ait olduğunu görür. Hikmet âlemine bakan kimse ise kula ait bütün iradeli fiilleri onun amelîne ve çalışmasına bağlı bulur. Şeriat da bunu emretmiştir. Kudret âlemine bakan kimse kulun fiilleri bir yana (ilâhî tecellileri müşâhede içinde) kulun varlığını bile görmez olur.⁷⁶⁷

Öte yandan İbn Acîbe, Allah için olan mutlak vücûdla, diğerleri için olan nisbî vücûdu karşılaştırır. Sabit olanla değişen arasındaki yakınlamada veya karşılaşmada, sabit varlık karşısında değişen varlığın tutunmaya mecali kalmaz. Değişen/sabit olmayan varlık, sabit varlık önünde sanki vehim olur, der.⁷⁶⁸ Şu hâlde vehim veya tevehhüm, aslında âleme varlık nisbeti/sıfatı verme nedeniyledir. Bu

⁷⁶¹ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 240.

⁷⁶² İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşş*, s. 177.

⁷⁶³ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, s. 464.

⁷⁶⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 61.

⁷⁶⁵ Kamer, 54/50.

⁷⁶⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. V, s. 536.

⁷⁶⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. IX, s. 648.

⁷⁶⁸ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti'ş-Şüşterî*, ss. 62-63.

vehim, insanın kendisinden kaynaklanmaktadır. Şayet vehim, kâinata “mutlak varlık” sıfatını vermeye yol açmaz ise kâinatın varlıktaki bu nisbeti gerçek varlığa delil olması açısından vehim sayılmaz. Ancak bu vehim, kâinata sabit varlık isnat ettiği zaman ve “gerçek varlık”tan gafil olduğunda vehim olur. Bundan dolayı İbn Acîbe, bu görüşünü açıklamak için İbn Ataullah İskenderî’nin, “Kâinata benzeyen şey, gölgenin varlığıdır. Dolayısıyla varlık mertebelerin hepsine itibarla gölgenin varlığı yoktur. Yokluk mertebelerinin hepsine itibarla yokluğu da yoktur. Şu hâlde âlemin hakikatte varlığı ve yokluğu yoktur” sözünü aktarır.⁷⁶⁹

Sûfîmize göre, âlem, varlıktan daha çok yokluğa yakındır. O, İbn Ataullah İskenderî’nin yaptığı gibi, kâinat ile gölge arasındaki benzerliğe değinir. Bu hususta İskenderî ile paralel düşünür. İskenderî, “Gölgedeki yokluk itibariyle kâinatı yokluğa daha yakın” bulur. Çünkü kâinat hayaldir ve onun hakikati yoktur. Bu nedenle kâinat gölgeye benzer, zira gölge, güneşin o yere gelmesiyle yok olur ve ortadan kalkar. Aynı şekilde kâinatın hissi/zahiri yönü de “mârifet güneş”i üzerine doğduğu zaman yok olur ve kaybolur. Buna göre mâna güneşi doğduğunda kapların hissi yönü ortadan kalkar.”⁷⁷⁰ Mârifet ehline göre, Allah’tan başka bir şeyin varlığı yoktur. Çünkü O’nun ehadiyetinin subûtu karşısında diğer varlıkların var olması düşünülemez. Dolayısıyla Allah’tan başkası için kaybolmak diye bir şey söz konusu olamaz. Çünkü var olan bir şey ancak kaybolabilir.⁷⁷¹ Bu durum, insanın manevî seyrinde elde ettiği mârifet dereceleri ile varlık mertebeleri veya kâinatın yokluğu arasındaki ilişkinin varlığını göstermesi açısından önemlidir.

Ayrıca İbn Acîbe, kâinatın vehmî veya nisbî varlığına delil getirmeye çalışır ve özellikle de gölgenin kâinata benzetilmesi ile kâinatın “vücûd mertebe”leri ile arasındaki ilişkisine değinir. Daha sonra gölgenin delil olma durumu ile güneşin veya mutlak varlığın delil olma durumu arasındaki farkı belirtir. Buna da Kur’ân’ı

⁷⁶⁹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüştî*, s. 63.

⁷⁷⁰ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüştî* s. 63.

⁷⁷¹ İbn Atâullah İskenderî, *et-Tenvîr fî Iskânî’t-Tedbir*, nşr. Halîl el-Mensûr, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1998, s. 109.

Kerim'in, **"Görmez misin Rabb'in gölgeyi nasıl uzattı"**⁷⁷² meâlindeki âyeti ile delil getirir.⁷⁷³ Bu âyetin tefsirinin işâri kısmında İbn Acîbe şöyle der:

"Bütün kâinat, maddî yönüyle kaybolup giden bir gölge ve insanı perdeleyen bir engeldir. Onun kendisinden kaynaklanan bir varlığı yoktur. Asıl varlık, ezeli ve ebedî olan Allah'a aittir. Kâinatın, ezeli mânâ denizine göre konumu, ağaçların, denize düşen gölgeleri gibidir. Ağaçların denizdeki gölgeleri gemilerin akıp gitmesine mani olmadığı gibi, kâinatın gölgeleri de fikir gemilerinin ezeli mânâ denizinde, Ceberût âleminin tecellileri içinde dalıp gitmesine mani değildir; bilakis fikir gemisi (basîret gözü), eşyayı delip geçer, Cenâb-ı Hakk'ın Ceberût âlemindeki tevhid denizine dalar."⁷⁷⁴

Müellife göre, âyette işâret edilen gölge kâinattır. Âriflerin kalplerine Allah'tan bir rahmet olarak "irfan güneşleri" gönderilmiştir. Böylece bu mârifet güneşleri vasıtasıyla onlar kâinatı görürler.⁷⁷⁵ Şayet Allah isteseydi, o gölgeyi sakin ve sabit tutardı; o zaman varlıklar basîret için bir perde olurdu. Bu durumda kişi, varlıklarla perdelenip ilâhî nurları müşâhededen mahrum kalırdı. Burada ârif, Allah ile diğerlerine delil getirdiği için, ârif nezdinde güneşin nuru dürülür, varlığı bir daha geri dönmeyecek şekilde kâinat silinir, gölge yok olur. Ârif manevî seyrinde terakki ederek sadece her şeyi yoktan var edeni müşâhede eder. Bu hâl, birden değil zamanla ve aşamalı olarak gerçekleşir.⁷⁷⁶ Böylece kişinin basîret gözü, ezeli hakikatini ve gaybın iç yüzünü müşâhede eder, yüce Allah'ı yakînen tanımış olur.⁷⁷⁷

2. Allah-Âlem ilişkisi

Allah ile âlem arasındaki ilişkinin özelliğine değinen İbn Acîbe, Allah'ın âlemi iradesi ile yoktan yarattığını belirtir. Ona göre, kâinat Allah'ın sıfatlarının eserleridir. Kâinatın varlığı Zat'ı ilahi'ye bağlıdır. Dolayısıyla kim eserlere bağlı

⁷⁷² Furkan, 25/45.

⁷⁷³ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüsterî* s. 63-64.

⁷⁷⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-Medîd*, çev. Dilaver Selvi, c. VI, ss. 586-587.

⁷⁷⁵ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüsterî* s. 64.

⁷⁷⁶ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüsterî* ss. 63-64.

⁷⁷⁷ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüsterî* s. 64.

kalıp Müessir'den gafil kalırsa, gerçekte varlığı olmayan kâinatla kalır.⁷⁷⁸ Bu durum bize yaratıcı ile mahlûk arasındaki bağın, Allah'ın "ez-Zâhir" ve "el-Bâtın" ismiyle gerçekleştiğini gösterir. Ayrıca bu iki isim ilâhî Zât'ın sınırsızlığını da gösterir. İbn Acîbe, buna Hz. Peygamberin,

*"Allah'ım sen, senden önce hiçbir şey olmayan evvelsin, senden sonra hiçbir şey olmayan âhirsin. Sen zâhirsin ve senin üstünde bir şey yoktur. Sen bâtınsın, senin altında bir şey yoktur...."*⁷⁷⁹ hadisi ile delil getirir. İbn Acîbe'nin görüşüne göre bu duada geçen evveliyet kıdeme işâret ederken, âhiriyyet ise bekâya; zuhur, tecelliye; bâtın da kahriyyetin ridası ve hikmetin örtüsüne delalet eder.⁷⁸⁰

Aynı şekilde İbn Acîbe, zâhir ve bâtın anlayışı ile Allah'ın varlığı yanında kâinatın varlığının nefyedilmesi/yok sayılması gerektiğini belirtir. O, bu hususla ilgili şunları söyler: "Cenab-ı Hak ile birlikte, kâinatı gerçek bir varlık olarak gören kimse, yüce Allah'ı hakkı ile tanıyamaz. Hâlbuki kâinat, O'nun zatının birliği yanında silinip yok olmaktadır. Hakikatte, Allah ile birlikte kâinat için bir vücut yoktur. Yeryüzü, O'nun zatının sırlarının tecelli ettiği bir yerdir." Ardından konuyla ilgili şu manadaki beyitleri aktarır:

"Eğer hakikate ulaşırsan şunu görürsün: Allah'ın dışındaki her şey tafsilatıyla ve toplu olarak bir yokluktan ibarettir. Şunu bil ki, eğer O olmasa, bütün âlemler mahvolup yokluğa gömülürdü. Varlığı kendi zatından olmayan şeyin, Allah olmasa var olması imkânsızdır."⁷⁸¹

İbn Acîbe, *Hikem-i Ataiyye*'de geçen "Kâinat O'nun var etmesiyle sabittir, O'nun zatı ve ehadiyeti karşısında silinmiştir"⁷⁸² şeklindeki hikmetin yorumunda, varlıkları şehâdet âleminde görünen yahut tekvin âlemine dâhil olan her şey olduğunu ifâde eder. Ona göre, mükevvenât Hakk'ın tanınması ve müşâhede edilmesi için var edilmiştir. Kâinatın varlığı Hakk'ın onu sabit kılmasıyla sabittir. Yüce Zat'ın ehadiyyetine nisbetle onun bir varlığı yoktur. Dolayısıyla varlıklar için

⁷⁷⁸ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 150.

⁷⁷⁹ Müslim, "Zikir", 61, (No: 2713).

⁷⁸⁰ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 173

⁷⁸¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. V, s. 102.

⁷⁸² İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüştî* s. 64.

sübut vasfı, arızî bir durumdur. Şu hâlde kesin olarak söylenmesi gereken şey, Hakk'ın ehadiyyetinin varlığıdır. Çünkü tek varlık sahibi O'dur.⁷⁸³

Mârifeti elde etmede manevî yolun başlarında sâlik için esas olan kâinatın sabit/var kabul edilmesidir. Bu durum fark ehlinin mârifete ulaşmak için aşması gereken geçici bir merhaledir. Burada sâlik, fark merhalesinden cem' makamına veya mutlak fenâyâ ve de tevhid-i mutlak mertebesine evrilmesi/yükselmesi gerekir.⁷⁸⁴

İbn Acîbe, "Fenâ" kavramından, "Zât'ta fâni olma" hâlinin kastedildiğini söyler. "Fenâ"nın hakikatini "el-Kebîr ve el-Müteâl olan Allah'ın müşâhedesiyle hatların ve şekillerin yok olması, mânânın zuhuruyla birlikte duyusallığın ortadan kalkması" şeklinde tarif eder.⁷⁸⁵ Bu noktada İbn Acîbe, Ebû'l-Mevahib'in (ö. 850/1446) şu sözünü nakletmektedir: "Fenâ; yok olmak, ortadan kalkmak, kendinden geçmek ve son bulmaktır.⁷⁸⁶ Ayrıca Ebu Said İbnû'l-Arabî'nin, "fenâ, azamet ve ululuğun kulun üzerinde görülmesi, böylece ona dünyayı ve ahireti, hâlleri ve dereceleri, makamları ve zikirleri unutturması; onu akıldan, nefisten, her şeyden fâni olmaktan da fâni kılmasıdır. Çünkü o artık (hakîkî) yüceltmenin içine dalmıştır" şeklindeki ifâdeleri Ebû'l-Mevahib'in sözünün bir açılımı sayılabilir. Dolayısıyla "fenâ" hâlinde, zâtın azameti kul için tecelli etmiş ve onu eşyayı görmekten ve bu şeyler cümlesinden olan nefsinden de fâni kılmıştır. Böylece kul aslın kendisi (aynu'l-ayn) hâline gelmiş ve 'Ehadiyyet Denizi'ne dalmıştır.⁷⁸⁷

İbn Acîbe'ye göre, Şüşterî'nin şiirinde geçen "mânâlar tecelli etti" ifâdesindeki mânâları gölge örneğine benzetebileceğimiz gibi, aynı şekilde somut olan su ve kar tanesine de benzetebiliriz. Söz konusu kar tanesinin varlığı her ne kadar bariz olsa da arızîdir. Başka bir ifade ile varlığı daimi değildir. Kar tanesi erimeyle aslına döner ve su olur. Dolayısıyla kar, suyun tecellilerinde/görünümünde zâhir olur. Ardından kar tanesinin "fenâ" ve kaybolmasıyla su açığa çıkar. İşte bu durum, Allah ile kâinat arasında var olan alâkanın da Allah'ın tecellilerinden bir

⁷⁸³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 250.

⁷⁸⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 250; a. mlf., *Şerhu Nûniyyeti'ş-Şüşterî* s. 64

⁷⁸⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 55.

⁷⁸⁶ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti'ş-Şüşterî* s. 65.

⁷⁸⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 55.

tecelli olduğunu gösterir. Öyleyse Allah'ın mutlak ehadiyeti tecelli etmeye başladığında bu kâinatın tümüyle fenâ olmasıyla neticelenir.⁷⁸⁸

Şu hâlde varlıklar zâhirde somut/madde fakat aslında soyut/latîf şeylerdir. Kar tanesinin zâhiri katı gibi görünse de eridiğinde su olduğu ortaya çıkar ve katı hâlimden eser kalmaz. Karın zâhirine takılıp kalan bânındaki su hakikatini inkar eder. Varlıklar da böyledir. Dış görünüşleri aldatma, hakikatleri ise ibrettir. Şayet Hakk'ın sıfatları varlıklar üzerinde tecelli etmeyip vasıtasız olarak, ezeli hâliyle, doğrudan görünseydi, kâinat derhal çöker ve perişan olurdu.⁷⁸⁹ Bu nurların şiddeti sebebiyle yine hiçbir varlığı görmek mümkün olmazdı. İşte kâinat ve içindekiler de aslında bir hayalden ibarettir. His âleminde olduğu müddetçe görülür, somuttur. Fakat aslına dönecek olsa silinip yok olur ve hiç eseri kalmaz. Dolayısıyla mevcudat, bizatihi kaim olmayıp hakikatte yok hükmünde olduğu için Hakk'ın tecelliyatı onlarda zâhir olmasaydı onları görmek mümkün olmaz, hiçbir mahlûkun gözü varlıkları görmezdi. Şu hâlde Allah'ın sıfatları varlıklar üzerinde göründü ve varlıklar görünür oldu.⁷⁹⁰

Netice itibariyle mahlûkatın varlığı Hakk'ın kudretiyle ve yaratmasıylaadır. Hakikatte zatıyla kaim olan bir tek O'dur. Başkaları yok hükmündedir. Hayal ve gölge gibidir. Şu hâlde Hakk'ı perdeleyen eşya gerçekte var oldukları için değil, var zannedildikleri için perdelemektedir. Hâlbuki Hak'tan başka âlemde ne zât olarak ve ne de hakikaten bir varlık tasavvur edilmiş değildir ki, Hakk'ı müşâhedeye perde olsun. Kâinatın gölgeliğini sabitlik derecesinde gören hakikat ehli için, o kâinatın gölge varlığı hiçbir vakit Hakk'ın müşâhedesinden alıkoyamaz ve perdeleyemez. Hakk'a perde olan varlık olmayıp, ancak tevehhüm (hayal) dür.

3. Allah-İnsan-Âlem İlişkisi

İbn Acîbe, kâinatın nisbî/izâfî varlığını doğrudan beyan ettikten sonra, kâinat içerisinde yaşayan insanın, Allah ve kâinat ile olan ilişkisine de değinir. Allah, âlem

⁷⁸⁸ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüşterî*, ss. 64-65.

⁷⁸⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-Medîd*, c. II, s. 257.

⁷⁹⁰ İbn Abbâd, *Gaysü 'l-Mevâhibü 'l-Aliyye fî Şerhi 'l-Hikemi 'l-Atâiyye*, haz. Mahmud Beyrutî, Dâru'l-Beyrutî, Dimaşk 2007, c. II, ss. 371-372.

ve insan ilişkisini, eserlerinde birçok yerde bahseden müellif, Şüşterî'nin "Onu nasıl red edebiliriz ki, red eden, red edilen biziz ve biz yokuz." beytinin şerhinde âlemin, zatı/kendisi reddedilmiş insan tarafından, red edilmesi sorununu ele alır. Bu sorunu İbn Acîbe, nefsin ulvi âlemden hissî/maddî âleme düşüşüne başvurarak açıklar ve şu sözle başlar: "Hakk Teâlâ zâhir ismiyle gayb âleminden şehâdet âlemine, tecelli ettiği zaman, (his âlemini yaratır) aynı şekilde bâtın ismiyle de tecelli eder, böylece zuhurunda bâtın olur ve tecelli hâlinde gizlenir."⁷⁹¹ Böylece en azından his âlemi zâhir olur. Bu âlem Allah'ın tecellisinden bir tecellidir ve o, boş yere zâhir olmadı. Ancak ruh letâfet âleminden kesâfet ve his âlemine gönderilince içinde bulunduğu bu âlemden etkilenmeye başladı. Zira gözlerini bu his âleminde açtı ve ona meylett ve âşık oldu, aslını unuttu ve böylece Rabbini bilmez hâle geldi.⁷⁹² Ancak ruh veya nefis Allah'ın kurallarını tatbik etmeye başladığında faziletli ahlâkı elde eder. "Böyle yapınca aslına döner ve rabbinin sırlarını müşâhede etmeye başlar. Böylece his perdesi aradan kalkmış olur."⁷⁹³ Dolayısıyla sâlikin his perdesinden kurtulması ve mârifetinde yükselmesiyle başka bir deyişle zatının his âleminden yoksun kalmasıyla vehmî sorunlardan kurtulmuş olmaktadır.

İbn Acîbe'nin görüşüne göre, maddî/hissî âlem, her zaman, karanlık, gaflet ve gerileme mahalli olarak görülmemelidir. Çünkü bu durum, ancak madde/his âleminin görüntülerine aldanan, akli nakıs ve okuduğu bilgilerden Kâdir yaratıcıyı idrak edemeyenler içindir. Fakat kimin basîreti, kâinatı aşar ve kâinatın zâhirine delalet eden mânalara dalar ve içindeki "ceberût denizinden taşan nuru görürse, kâinatın tümü onun için nur olur. Müellif, bu konuda "**Göklerde ve yerde olanlara bakınız**"⁷⁹⁴ meâlindeki âyeti delil getirir.⁷⁹⁵ İbn Acîbe, bu âyetin tefsirinin işârî kısmında Cenâb-ı Hak'ın, nazar ve ibret ehline, göklerde ve yerde olan yüce Zât'a ait sırları ve ilâhî sıfatların nurlarını müşâhede etmeyi, maddî şeylerin dış yüzünde kalmamalarını emrettiğini ifâde eder. Başka bir deyişle, eşyanın perdesinin

⁷⁹¹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüşterî* s. 67.

⁷⁹² İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüşterî*, s.68.

⁷⁹³ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti 'ş-Şüşterî*, s. 68.

⁷⁹⁴ Yunus, 10/101.

⁷⁹⁵ İbn Acîbe, *İkâzu 'l-Himem*, s. 55.

gerisindeki mânâyâ, eşyanın hakikatine ve içindeki sırlara bakmayı, zâhirî madde ve şekilde kalmamalarını emrettiğini belirtir.⁷⁹⁶

Dolayısıyla bütün kâinat, manevî lütufları taşıyan bir kap hükmündedir. Fakat insanların çoğu için tehlike, maddeye haddinden fazla önem verip hissî/zahirî varlığının ve anlamının mânâdan kaynaklandığını fark edememektir. Müellifimize göre madde önemlidir. O özün bir parçasıdır. Nasıl ki öz olmadan hiçbir şey olmazsa, kabuk olmadan da bir şey olmaz.⁷⁹⁷ Ancak yine de asıl olan manâdır.

Bu durumda maddenin aslı, onun manevî yönüdür. Eşya, bir kesafet kazanarak elle tutulur gözle görülür bir hâl almıştır. “Eşyanın iç yüzüne dalan kimse, maddî tarafını fikrinde eritip yok ederse mânâyâ döner, madde içinde saklı olan hakikati görür. Böylece madde gözünde kaybolur.”⁷⁹⁸ Ayrıca İbn Acîbe, konuyla ilgili Şeyh Ali eş-Şüşteri'nin insana hitap eden şu şiirini aktarır:

“Felekler sende döner, parlar ve ışık saçar.

Ay ve güneş sende doğar ve batar.

Satırların mânâsını oku.

Hepsi sende toplanmıştır.”⁷⁹⁹

Söylenenlerden de anlaşılacağı üzere, kâinattaki cisimler, mânâ yakutları için birer sedef mesabesindedir. Ancak insan sedefin zâhirine takılıp kalırsa, içindeki yakutların güzelliğinden perdelenir. Ayrıca cisimlerin zâhirine yönelen, onun sevgisiyle kendinden geçen, maddenin elinde esir olan insanın, mânânın tadını tatması ve maneviyat nurlarını idrak etmesi beklenmez. Şu hâlde içinde varlıkların sûretleri (şekil ve sevgileri) yerleşmiş bir kalp, nasıl parlayıp ışık verir? Şehvetlerine bağlanıp kalmış biri, Yüce Allah'a nasıl gidebilir? Gaflet kirlerinden arınmayan kimse, Allah'ın huzuruna girmeyi nasıl umabilir? Günah ve kusurlarından tevbe etmeyen kimse, ince sırları anlamayı nasıl bekler? Kalbi bedeninin arzularının elinde

⁷⁹⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 501.

⁷⁹⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, ss. 58-60.

⁷⁹⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 501.

⁷⁹⁹ İbn Acîbe, *Şerhu Ba'di Muktefat eş-Şeyh Ali Şüşteri*, (*Resâilü'l-Ârif Billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, içinde), haz. Âsım İbrahim el-Keyyâlî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 305.

esir olan kimse, kalbinde maneviyat cevherlerinin güzelliğini nasıl bulur?⁸⁰⁰ diye soran İbn Acîbe, kalbi maddî âleme bağlı olan kimsenin ruhanî âleme ulaşamayacağını ve ömrünü boş işlerle geçiren kimsenin ruhânî âleme terakki edemeyeceğini vurgular.⁸⁰¹

Ancak önemli olan şey, insanın manevî seyrin başlarında maddî/hissî âlem olmadan ruhânî âleme terakkisinin gerçekleşmeyeceğidir. Öyleyse hissî âlem dediğimiz bu kâinat, manevi seyir, düşünme, araştırma ve sürekli müşâhede için var kabul edilmelidir. Nitekim İbn Acîbe, Allah'ın nebisi Hz. Musa'ya "dağ" vasıtasıyla tecelli etmesi kıssasını, takati olmayan zayıf kulun bu dünyada Bir, Kahhar olan Rabbi görebilmesi için, üzerine manevi örtüleri/ridaları yaydıktan sonra, kesif olan kâinat vasıtasıyla gerçekleşeceğini, delil olarak gösterir.⁸⁰²

Benzer şekilde İbn Acîbe başka bir eserinde, müridin nefsinin müşâheden çekip Hakk'ı müşâhedeğe yöneltince, o zaman Rabbinin tecellerinin zuhur mahalli olan varlıklarda kulluğunu göstermek için onları kabul ettiğini ifâde eder. Ona göre, kulluk olmadan rububiyeti anlamak noksanlıktır. Rububiyet edebini korumadan kulluk yapmak ise imkânsızdır. Rab ile yaratılan varlıkları ayrı kabul etmekle mükellefiyet oluşmaktadır.⁸⁰³ Bu nedenle mürid, seyrin başında kendi başına bir vücûdu olmayan varlıkları idrak ve kabul eder. Zira bu varlıklar bir hikmet gereği ortaya konulmuştur. Onların, Allah'ın var etmesiyle vücut bulduklarını (ve ilâhî hükümlerin icrası için önümüze konulduklarını) bilmek gereklidir.⁸⁰⁴ Buna göre, tüm ruhi yükselişlerde hissî/maddî âlemin zorunlu olduğu gerçeği ortaya çıkmış olur. Zira müellifimiz, sıfatların nurlarının zuhuru olmadan Zat'ın bilinmeyeceğini, hiss olmadan mânânın anlaşılmayacağını ve madde/kesif olmadan, soyut/latîf şeylerin bilinmeyeceğini ifâde eder.⁸⁰⁵

İbn Acîbe, ruhanî âlem ile maddî âlemin özelliklerini mukayese eder ve maddî âlemin önemine değinir. Ona göre, maddî âlem, Cenab-ı Hakk'ın hikmetinin

⁸⁰⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 463-464.

⁸⁰¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 464.

⁸⁰² İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, ss. 57-58.

⁸⁰³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 433-434.

⁸⁰⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 434.

⁸⁰⁵ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 59.

ortaya çıkma yeridir. Çünkü Allah Teâlâ'nın isimlerinden biri de “el-Hakîm”dir. Bu âlem aynı zamanda ilâhî isim ve sıfatların tecellilerinin ortaya çıktığı yerdir. Bunlar, aziz kılma, zelil bırakma, daraltma, genişletme, diriltme, öldürme ve diğer farklı tecellilerdir. Ayrıca maddî âlem, Rububiyet sırrının kemaline ulaşılan kulluğun ortaya konulma yeridir.⁸⁰⁶

Müellife göre, şayet his ve maddi âlemi olmasaydı, Allah'ı tanıma mümkün olmazdı ve O'na ibadet edilmezdi. Dolayısıyla maddî âlem Allah'ın tanınması için zaruridir. Ayrıca O'na ibadet etmek için de zorunludur. Şayet mahsusat/maddî âlem olmasa, insan düşünmeye güç yetiremezdi. Zira insan, araştırmaya ve düşünmeye bu hissî âlemden başlar. Bu, somut âlemin varlığıyla, Allah'a vasıl olur ve mârifet sahibi olmaya hak kazanır. Dolayısıyla Allah Teâlâ madde âlemini ancak ondan mânâ elde edilsin diye ortaya çıkardı. Bu mânâ, Allah Teâlâ'yı tanımaktır. Eğer madde âlemi ortaya çıkarılmasaydı mânâ elde edilemezdi. Eğer mânâ olmasaydı, madde âlemi ayakta duramazdı.⁸⁰⁷ Diğer açıdan şayet maddî âlemi destekleyen bâtinî mânâ (ilâhî tecelli) kesilecek olsa mevcut varlıklar dağılıp yok olur ve eğer ilâhî sıfatlar ortaya çıksaydı bütün kâinat gözden kaybolur görünmez olurdu. Bu ifâdeler “**Şüphesiz Allah gökleri ve yeri yok olup gitmekten korumaktadır**”⁸⁰⁸ meâlindeki âyetin işâri yorumu sayılabilir.⁸⁰⁹

İbn Acîbe, eserlerinde ilahî hakikatleri farklı şekillerde izah eder. Özellikle de Allah'ın bu âleme ve insan hayatına etkisini/müdahale etmesini açıklar. İbn Acîbe'nin görüşüne göre Ehl-i sünnet akidesinde olduğu gibi, Allah mahlûkatı yaratıp onu başıboş bırakmadı. Şüphesiz Allah, daima insanlarla irtibatlıdır ve işlerinde onlar üzerinde kadirdir. Faziletini ve nimetlerini onlara sunar, insanların ölümlerinden sonra da bâkidir. Bu konuda İbn Ataullah, der ki: “İki nimet vardır ki, hiçbir varlık bunların dışında değildir ve tüm varlıklar için gereklidir: İcad nimeti ve imdad nimeti.” İbn Acîbe İcad nimetini varlığı gayb âleminden şehadet âlemine getirmesi/izhar etmesi açığa çıkarması, imdad nimetini ise Hakk'ın “var

⁸⁰⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 483.

⁸⁰⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 484.

⁸⁰⁸ Fâtır, 35/41.

⁸⁰⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 485.

etmesinden/varlık vermesinden sonra, eşyayla onu ayakta tutması ve ona yaşaması için yardım etmesi” olarak açıklar.⁸¹⁰

Allah daima yaratır ve her zaman yardım eder. Daima varlık verir ve daima muhafaza eder/korur. Şu hâlde bütün her şey varlığa gelmesi ve hayatını devam ettirmesi için Allah’a nisbet edilir ve ona döndürülür. Öncelikle Allah, yaratma nimetini verir, sonra da yardım etme nimetini üstlenir. Şüphesiz var etme/varlık verme/yaratma nimeti sadece Allah’a mahsustur. Yardım etme nimeti ise mecazen mahlûkatla olduğu tasavvur edilse de hakikatte Allah’a aittir.⁸¹¹

İbn Acîbe’ye göre insan bu hissî/maddî âlemde terakki ederek ilahî hakikatleri idrak edebilir. Aynı şekilde temkin hâline gelir ve şerîat ile hakikat arasında birlikte cem’ edebilir. Temkin hâline gelen kimseler manevî sarhoşluklarından uyanıp kendilerine geldiklerinde bedenlerle ruhları (madde ile mânâyı), kudretle hikmeti birbirinden ayırırlar, hepsine hakkını verirler, her biri için gerekeni hakkı ile yerine getirirler. Dolayısıyla söz konusu kimselerin, cem’ hâlleri (Hakk’ı müşâhede etmeleri), fark hâllerini (varlıkları görmekten) perdelemediği gibi; fark hâlleri de cem’ hâllerini perdelemez.⁸¹²

Bu şekilde İbn Acîbe, Şâziliyye ekolüne bağlı kalarak birbirinin mütekabili olan hissî ve manevî âlemleri nefy etmenin/yok saymanın mümkün olmadığını beyan etmektedir. Bunların ikisi de tek bir hakikatin içsel ve dışsal boyutlarıdır. Sâlik bu iki âlemi birbirleriyle olan alakalarından dolayı her ikisinin varlığını birlikte korumalıdır. Özellikle de “Resûl’ün (s.a.v.) hayatından istifade etme ve ona ittiba etme hasebiyle varlığın her ikisine (hissî ve manevî yönüne) eşit bir seviyede itibar etmeyi gerektirir.”⁸¹³ İbn Acîbe, varlıkların zahiri yönünü görmek ve bu görmeye özgü ibadet ve kulluğa dair ahkâmı ve edepi gözetmeyi “fark”; eşyanın tabiatında bulunan ve ceberûtî okyanusla muttasıl mânâyı müşâhede etmeyi ise “cem” olarak tanımlar. Başka bir ifâde ile fark, kalıpları/şekilleri görmeyi ifâde ederken, cem’

⁸¹⁰ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 181.

⁸¹¹ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 184.

⁸¹² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye*, s. 465.

⁸¹³ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, s. 68.

mazharları görmeyi belirtir. Bir yönüyle kalıplar/şekiller şeriat kurallarının mahalli olurken, mazharlar ise hakikatlerin kaynağı olmaktadır.⁸¹⁴

Dolayısıyla şeriat ve hakikati bir yönü ile terk etmek, hükümleri ve hikmeti iptal etmek olur. Bu da küfür ve zındıklıktır.⁸¹⁵ İbn Acîbe, şeriat ve hakikati birbirinden ayırmamayı ısrarla vurgulayarak şöyle der:

“Kim hakikat ilmine sahip olur fakat şeriatı bilip yaşamazsa, hikmeti iptal ettiği için zındık olup dinden çıkar. Kim şeriatın hükümlerini bilir fakat hakikati bilmezse ilâhî kudreti müşâhedede kusuru olduğu için fâsık olur.”⁸¹⁶ Nitekim Ebû Ali ed-Dekkâk’ın, “Fark sana nispet edilendir; cem’ ise sana nispeti uygun olmayandır. Cem’ olmaksızın fark fâsıklık, şekilcilik ve Allah’ı tanımamaktır. Farksız cem’ ise eğer sekr hâli yoksa zındıklık ve küfürdür. Çünkü bu hâl, peygamberlerin getirdiği kuralların ve hikmetin ihlaline götürür” sözü bu minvalde söylenmiştir.⁸¹⁷ Şu hâlde kudret ile hikmet birbirine ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Bu sebeple kişinin fark hâlindeyken cem’ ile ve cem’ hâlindeyken fark ile yaşaması önemlidir. Ayrıca insan, bâtında cem’ hâli mevcut iken zâhirde de fark hâlinin görünür olmasına dikkat etmelidir.⁸¹⁸

Ayrıca İbn Acîbe, sözlerini şu şekilde devam ettirir. “Ârifin iki gözü olması gerekir. Bir gözü ile “cem’ âlemi”ne bakmalıdır ve bu fenâ makamıdır. Böylece Hakk’ı ancak zâhir ismiyle tecelli ettiğini görür. Diğer gözü ile de “fark âlemi”ne bakmalıdır. Bu bâtın isminin neticesidir. Böylece “fark”ı “cem”de tesbit eder yani şeriatı hakikatte sabit kılar.” Bu da bekâ makamıdır.⁸¹⁹ İbn Acîbe, bekâ makamını, “Varlıktan koştuktan sonra yeniden onu müşâhede etmeye ya da mânânın müşâhedesini yoluyla kopmuş hissi olanın müşâhedesine yeniden dönmek” şeklinde tanımlar. Bekâ makamındaki kişi artık varlıkları Allah’la kaim olarak ve O’nun

⁸¹⁴ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 58.

⁸¹⁵ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüşterî*, s. 68.

⁸¹⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 523-524.

⁸¹⁷ Bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Dilaver Selvi, s. 196.

⁸¹⁸ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 58.

⁸¹⁹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüşterî*, s. 68.

tecellilerinin nurlarından bir nur olarak görür. “Zira madde/hiss olmasaydı mânâ zuhur etmezdi, vasıta olmasaydı kendine vasıta olunan da olmazdı” der.⁸²⁰

Dolayısıyla söz konusu bekâ makamında âlemin nisbî varlığının kabul edilmesi gerekir. Bu Allah’ın muradıdır, zira Allah şeriatini ve hükümlerini asıl olarak koymuştur. Bu aynı şekilde ârifin bekâ makamına ulaşmanın neticesidir. Böylece bekâ makamında kişinin cem hâli kendisini fark hâlinden, fenâ hâli bekâ hâlinden, kudreti görmesi hikmeti görmekten perdelemez. Aksine o kişi “Her hak sahibine hakkını verir, her pay sahibinin payını korur.”⁸²¹ Başka bir deyişle, bekâ makamında sâlik manevî sarhoşluktan uyanıp kendine geldiğinde bedenlerle ruhları, madde ile mânâyı ve kudret ile hikmeti birbirinden ayırır, hepsine hakkını verir, her biri için gereken vazifeyi hakkı ile yerine getirir. Böylece, cem’ hâli yani Hakk’ı müşâhede etmesi kendisini fark hâlinden (varlıkları görmekten) engellemediği gibi; fark hâli de cem’ hâlinden engellemez. İşte bu durum insân-ı kâmil seviyesidir.⁸²²

Netice itibarıyla kulun iki gözü olmalıdır. Gözünün biriyle (basîretiyle) kudret âlemine bakar ve Allah’ın birliğini görür. Diğer gözüyle de hikmet âlemine bakar, Allah’a karşı edebe bürünür. Allah’ın el-Kâdir ismi el Hakîm isminden daha üstün değildir, hepsi yücedir. Kim onlardan birini ihmal ederse, Allah katında gözden düşer.⁸²³ Şu hâlde İbn Acîbe, kâinatı ve ya masivayı yok saymıyor. Ancak o, kâinatın kendi başına bir varlığının olmasını nefyediyor.

C. Tevhid

İbn Acîbe’ye göre, Hakk’ın zâtını tevhid etmek için iki yöntem vardır: Birincisi, Hakk’ı, fiillerde, sıfatlarda ve Zât’ta, akıl yürütme yoluyla bir kılmak demek olan burhânî tevhid; diğeri ise Hakk’ı ezeli ve ebedi olarak, varlıkta bir kılmak demek olan apaçık müşâhedeyle ulaşılan has tevhiddir.⁸²⁴

⁸²⁰ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, ss. 56-57.

⁸²¹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüsterî*, s. 68.

⁸²² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 465.

⁸²³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 523.

⁸²⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 192.

İbn Acîbe, tasavvufî kavramları açıkladığı *Mi'râcu't-Teşevvuf*, adlı eserinde tevhid bahsini Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhid hakkındaki görüşlerini merkeze alarak inşa etmektedir.⁸²⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, “Tevhid öyle bir mânâdır ki, onda resim ve şekiller yok olur, ilimler kaybolur, Allah ezeldeki haliyle kalır” der ve sahih bir tevhidin şartlarını şöyle sayar:

1. Sonradan yaratılanları gönülden çıkarmak (onları ölü saymak),
2. (Kalpte) sadece ezeli olan Zatı bırakmak,
3. (O'na gidişte yardımcı olmayan) dostları terk etmek,
4. (Gaflet ve isyan sebebi olan) yerden yurttan ayrılmak,
5. Bildiği ve bilmediği her şeyi unutmak (kendinde hiçbir varlık görmeyip gönlü sadece Cenab-ı Hakk'a bağlamak).⁸²⁶

İbn Acîbe, “şekillerin kendisinden silindiği mânâ”yı, “Zât'ın sırlarının ortaya çıkışı” şeklinde yorumlar. Ona göre, bu mânâların kapları olan varlıkların gözden kaybolması müşâhede ile mümkün olduğu vakit, varlıkta sadece Hak kalır. Hak ezelde nasılsa hâlâ öyledir. Zira ezelde sadece Allah vardı ve onunla birlikte başka bir şey yoktu. Dolayısıyla şu anda da öyledir. Bu durumda sonradan olmaklık ortadan kalkar ve ezeliklik bir başına kalır.⁸²⁷

Tevhidin yakînle irtibatını kuran İbn Acîbe, yakîn kavramını “Kalbin, değişmeyen, dönüşmeyen ve bazı etkenlerin baş gösterdiği sırada da yok olmayan bir bilgiyle Allah'a dayanması, gaybi müşâhedesinde şüphenin kalkması” şeklinde tarif eder.⁸²⁸ Müellif, yakîn ehlinin tevhidini üçe ayırır: Bunlar avâm, havâs ve havâssu'l-havâssın tevhididir. İbn Acîbe'ye göre, avâmın tevhidi, Allah'ın fiillerini birlemekten (tevhid-i ef'âl) ibarettir. Nitekim bu aşamadaki kimseler bir ikram ya da mahrumiyet durumunda Allah'a dayanırlar. Çünkü bu kimseler fail olarak sadece Allah'ı görmekte, sebepleri atmakta ve diğer mal mülk sahiplerini terk etmektedir. Havâssın tevhidi, Hakk'ın sıfatlarını birlemek (tevhîd-i sıfât) ileldir. Bu derecedeki tevhide ulaşan kimseler, insanları hareket etmeleri ya da etmemeleri kendi ellerinde olmayan

⁸²⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, ss. 51-52.

⁸²⁶ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver selvi, c. I, s. 494.

⁸²⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 51.

⁸²⁸ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 30.

ölüler olarak görürler. Havâssu'l-havâssın tevhidi ise Allah'ın zâtını birlemekten (tevhîd-i zât) ibarettir. Bu zümredeki insanlar Allah'ı her şeyde görür, her şeyde tanır, O'nunla birlikte başka bir şey görmezler.⁸²⁹ Başka bir deyişle, bu derecedeki tevhide ulaşan kul, varlık âleminde sadece Allah'ı görür, O'nunla birlikte başka birini müşâhede etmez, yüce Yaratıcının müşâhedesi içinde yaratılmış varlıklara nazar etmekten fâni olur.⁸³⁰ İbn Acîbe'nin izahına göre, tevhid aşamalarının tahkik edilmesiyle yani tevhid-i ef'âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât mertebelerinin aşılmasıyla yakının kademeli olarak güçlenmesi sağlanmış ve nihayetinde fenâ hâliyle de amacına ulaşılmış olur.

Dolayısıyla İbn Acîbe, tevhid aşamalarının manevi seyr ile tahkik edileceğini düşünür. Ona göre, Allah'a yolculuk, mecazi bir ifâdedir. Bununla anlatılmak istenen, nurlara ve hakikatlere ulaşmak için kalpten dünyevî alakaları kesmek, kalbi perdeleyen şehvetlerden ve alışkanlıklardan çıkmaktır. Burada konu edilen yolculuk, bir manevî makamdan diğerine geçmektir. Söz gelimi “tevhid-i ef'âl”den “tevhîd-i sıfât”a, sonra “tevhîd-i zât”a yükselmek⁸³¹ buna örnek teşkil eder. Bunun için, “insan maddî engellerden uzaklaşır, nefsinden, parasından ve insanlardan gönlünü çekerse, kudsî huzura yükselme yolunda idraki açılmaya ve parlamaya başlar. Fiillerin tevhidinde yürümeye devam eder, sonra kişiye sıfatların tevhidi gözüktür, ardından Zât'ın tevhidi gerçekleşir.”⁸³²

Bu ifâdelere göre İbn Acîbe, tevhidi ruhen yaşanan bir zevk hâli gördüğü için, bu hâlin onu yaşayan kişinin durumuna göre değişebileceğini düşünmektedir. Burada söz konusu tevhid mârifetle ilişkilidir. Ona göre, tevhid ilmi salık için bir defada gerçekleşmez. Zira tevhid-i hâs ilmi, zevk ve keşf yöntemiyle ve mârifette terakkiyle gerçekleşir.⁸³³

Tevhid-i hâs ilmi zevke dayalı bir ilim olduğu için bir mürşid-i kâmile ihtiyaç vardır. Mürşid-i kâmil müride önce fiillerin tevhidini yani her işin sahibinin gerçekte Allah olduğunu öğretmelidir. Böylece mürid, her şeyi yoktan var eden ve varlıklara

⁸²⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 31-32.

⁸³⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 192.

⁸³¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 185.

⁸³² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 469.

⁸³³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, s. 497.

dilediği gibi şekil veren yüce Allah'ın hüküm ve tedbirde tek olduğunu yakinen anlar. Neticede içindeki rızık kaygısı, geçim endişesi, ne olacak korkusu, mal hırsı ve tamah geçip gider. Kalbi yüce Mevla'ya güvenir ve masivaya ihtiyacı kalmaz. Bu durum kulun basîretinin açılıp içinde ilâhî nurun şuasının parlamasıyla Cenâb-ı Hakk'ın ona ne kadar yakın olduğunu görmesini sağlar. Ardından mürşid, müridin kalp gözünü ilâhî sıfatların tevhidiyle parlatıp açar. Kalp, ilâhî nuru müşâhede etmeye güç kazanınca, kulun mârifeti ilerler, fakat bu yeterli olmaz. Kalp her şeyi saran ilâhî nura ulaştınca, mürşid müridin kalp gözünü zatın tevhidinde yöneltir. Böylece basîret nuru Ceberût nuruna ulaşır ve o zaman basîret (kalp gözü) tam mânâsıyla açılmış olur.⁸³⁴ Buna göre, tevhid mertebelerinin her biri diğerini tanımaya bir aşamadır. Bir başka ifâdeyle bir önceki aşama sonrakini tanımaya sevkeder. Fiilerin tevhidi, sıfatların tevhidinde, o da zatın mârifetine meyletmeye hazırlar.

Öte yandan İbn Acîbe'ye göre tevhid, kulun sadece Cenab-ı Hakk'ın hiçbir ortağı, dengi, eşi, çocuğu, benzeri ve zıddı olmadığını bilmesi ve söylemesiyle sınırlı değildir. Bu, avâmın (halkın) tevhididir. İbn Acîbe, Enbiya suresinin 92-94. âyetlerinin tasavvufî işâretlerinde tevhid-i hassı yani müşâhede ehlinin sahip olduğu tevhid anlayışından bahseder. Söz konusu âyetlerin tasavvufî işâretlerinde şöyle der: “Manevî yolda seyreden sûfilerin nihayet hâli, Cenab-ı Hakk'ı müşâhede, hakikati görme ve ihsan makamı olan irfan güneşinin kalplerinde parlamasıdır. Sûfiler bu hâle, fenâ ve bekâ derler ki, o has tevhittir.”⁸³⁵

Dolayısıyla İbn Acîbe'nin tevhid-i has ile fenâ ve bekâ arasında kurduğu bu ilişki önemlidir. Her şeyden önce burada fenâ denilen hâlin, yerilmiş olan sıfatlardan fâni olma ve övülmüş sıfatlarla donanma anlamında olmadığı açıktır.⁸³⁶ Onun düşüncesinde fenâ terimi, Zât'ta fâni olmak anlamında kullanılmaktadır. “Fenâ”nın hakikati, “el-Kebîr ve el-Müteâl olan Allah'ın müşâhedesiyile zahiri şekillerin yok olması, diğer bir ifadeyle mânânın zuhuru içinde maddiyatın ortadan kalkmasıdır.”⁸³⁷

⁸³⁴ Bk. İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye/ İlâhî Fetihler*, trc. Dilaver Selvi, s. 220.

⁸³⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, s. 497.

⁸³⁶ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, ss. 56-57.

⁸³⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 55.

Ayrıca İbn Acîbe, fenâ kavramının, bazen ilâhî fiillerde fenâ bulmak için kullanıldığını ve bu durumdaki kişinin Allah'tan başka fail görmediğini belirtir. Ona göre, “fenâ” kavramı bazen ilâhî sıfatlarda fenâ bulmak için de kullanılır. Bu durumda bulunan kimse mahlûkatı, gücü/kuvveti, görmesi ve duyması ancak Allah'la olabilen ölümler olarak görür. Böylece sâlik için Zât'ta fenâ hâli gerçekleşir. Söz konusu bu hususla ilgili şu şiir söylenmiştir:

“Fâni oldu, sonra fâni oldu, sonra fâni oldu.

Böylece sonra fenâsı bekânın kendisi oldu”⁸³⁸

Yine İbn Acîbe, tevhidle ilişkili gördüğü bekâ kavramını, “Varlıktan kesildikten sonra yeniden onu müşâhede etmek” başka bir deyişle “Mânânın müşâhedesini yoluyla kopmuş hissi olanın müşâhedesine yeniden dönmek” şeklinde tanımlar. Bekâ makamında/halinde olan kişi artık varlığı Allah'la kaim olarak ve O'nun tecellilerinin nurlarından bir nur olarak görür.⁸³⁹ Burada fenâ ve bekâ aşamaları/halleri tevhid-i hassı idrak etmek için aşılması gereken merhalelerdir. Bu durumda seyr u sülûkun amacı mârifettir, mârifetin doruk noktasının da has tevhid olduğu söylenebilir.

İbn Acîbe'ye göre, Allah'ı varlıkta tevhid eden, başka bir deyişle Allah'ı zatında bir bilen ve O'nunla birlikte başka bir varlık görmeyen fenâ ehlinde başkası gizli veya açık şirkten tamamen kurtulamaz. Allah'ı varlıkta tevhid edenler, sadece O'nu müşâhede ederler. Nitekim bu mertebeye yükselen bir ârif şöyle demiştir: “Allah'la birlikte başka bir varlığı müşâhede etmen (onu gerçek vücut sahibi görmek) imkânsızdır.”⁸⁴⁰

Tevhid ile muhabbet arasında çok yakın bir ilişkinin varlığından bahseden İbn Acîbe, Allah'tan başka herhangi bir şeyi sevmenin ve onunla huzur bulmanın şirk olduğunu belirtir. Ona göre, insanın Allah dışında kendisiyle huzur bulduğu ve kendisine muhabbet ve aşkla yöneldiği her şey, o insanın putu olmaktadır. İnsan,

⁸³⁸ Ahmad ibn 'Ajîba, *The Book of Ascension to the Essential Truths of sûfism Mi'râj al-Tashawwuf ilâ Haqâ'iq al-Tasawwuf*, A Lexion of sûfic Terminology by Ahmad ibn 'Ajîba, çev. Mohamed Fouad Aresmouk-Michael Abdurrahman Fitzgerald, Fons Vitae, Louisville 2012, ss. 33-34.

⁸³⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, ss. 56-57.

⁸⁴⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 106.

kalbindeki o şeyin muhabbetini ve onunla huzur bulmayı söküp atmadığı takdirde, o şey tevhidin sırlarını müşâhede etmesine engel olan bir hicâb olur. Nitekim İbn Ataullah-ı İskenderî'nin, "Sevdiğin hiçbir şey yoktur ki, onun kulu olmayasın. Hâlbuki Allah, başka bir şeye kul olmanı asla istemez"⁸⁴¹ şeklindeki sözü bu minvalde söylenmiştir. Hz. Peygamber de şöyle buyurmaktadır:

"*Dinara, dirheme ve kadifeye kul olan kişi helak olsun.*"⁸⁴²

Müellife göre tevhidin makamları sonsuzdur. Başka bir deyişle tevhidin sırlarına doğru yapılan miraçta yükselmenin nihâyeti yoktur. Çünkü insanlar, keşf ve terakkinin artışıyla manevî makamlarına göre tevhid basamaklarında yükselirler.⁸⁴³ Tevhidin üstünde tefrîd makamı vardır.⁸⁴⁴ İbn Acîbe, "tefrîd" kavramını şöyle açıklar: "Tefrîd, tevhidden daha hassas ve daha üstündür. Çünkü tevhid, [zâhirî] ilim ehlinin benimsediği tevhide işâret eder. Tefrîd ise zevk ehline özgüdür."⁸⁴⁵

Ayrıca İbn Acîbe, tefrîd makamının üzerinde önem derecelerine göre, ehadiyyet, îhâd, ferdâniyyet, vahdâniyyet ve infirâd makamlarının varlığından bahseder. Ona göre, ehadiyyet vahdetin vurgulu biçimidir. İhâd, bir şeyi bir kılma (evhade) fiilinin mastarıdır. Ferdâniyyet, vahdâniyyet ve infirâdın mânâsı ise Allah'tan başka hiçbir şeyin kesin olarak varlığı kalmayarak, ehâdiyet denizinin her şeyi kaplamasından sonra, varlığı sadece Hakk'a has kılmaktır. Bunu gerçek mânâda tadan ve gerçek anlamda ona dalan makam sahiplerine de münferidler (efrad) ve yalnızlar (âhâd) denilmektedir.⁸⁴⁶

Netice itibariyle İbn Acîbe, müşâhede ehli sûfîlerin gerçek varlık olarak Allah Teâlâ'yı gördüklerini, O'nun dışındaki bütün varlıkların aslen yok olup yüce Allah ile vücut ve hayat bulduklarını sıkça işlemektedir. İbn Acîbe'nin *el-Bahru'l-Medîd* adlı tefsirinde ve diğer eserlerinde tevhid konusundaki açıklamaları kendisinin vahdet-i vücûd görüşünü benimsediği hissini uyandırmaktadır. Fakat onun açıkça

⁸⁴¹ İbn Acîbe'nin, bu hikmet üzerine yaptığı açıklama için bkz. İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 337-339.

⁸⁴² Buhârî, "Rikâk", 10; İbn Mâce, "Zühd", 8.

⁸⁴³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 525.

⁸⁴⁴ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 52.

⁸⁴⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 52.

⁸⁴⁶ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 52.

zikrettiği ve hedef gösterdiği tevhid, fenâ ve bekâ hâllerinden sonra müşâhedeye dayalı has tevhitir.⁸⁴⁷

IV. İnsan Anlayışı

A. İnsanın Hakikati

İbn Acîbe'ye göre, insanın varlıkta zâhir-bâtın yönü gibi iki yönü vardır: Bunlar insanın yaratılmadan önceki aslî/ruhî yönü ve dünyaya gönderildikten sonraki fer'i bedenî yönüdür. Buna göre insan, bu âlemdeki varlığından önce aslî bir vücuda sahipti. İbn Acîbe, bu aslî varlığı temsil eden vücudun ilk örneğinin Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğunu düşünür. Bu görüşünü de “kabza-i Muhammedî hadisi”⁸⁴⁸ olarak bilinen hadise dayandırır.⁸⁴⁹ İbn Acîbe, hadisi her ne kadar zayıf görse de uzun olmasına rağmen aktarır ve ardından bu hadisi destekleyen diğer rivayetleri de

⁸⁴⁷ Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, c. I, s. 107. (Dilaver Selvi'nin İbn Acîbe'yi tanıtım yazısı).

⁸⁴⁸ İlk yaratılışla ilgili Cabir b. Abdullah'tan gelen şu rivayettir. Cabir b. Abdullah (r.a) demiştir ki: “Resûlullah'a (s.a.v.) Allah Teâlâ'nın ilk yarattığı şeyin ne olduğunu sorduğumda şöyle buyurdu: “Ey Cabir, Allah'ın ilk yarattığı şey senin peygamberinin nurudur. Allah önce onu yarattı. Sonra ondan bütün hayırları yarattı. Ondandır her şeyi yarattı. Bu nuru yarattığında onu önünde kurbîyyet (özel yakınlık) makamında on iki sene durdurdu. Sonra o nuru dört parçaya ayırdı. Bir parçadan Arş'ı, bir parçadan Kursi'yi, bir parçadan Arş'ı taşıyan ve Kürsî'yi koruyan melekleri yarattı. Bu dördüncü parçayı muhabbet makamında on iki sene durdurdu. Sonra onu dört parçaya böldü. Onun bir parçasından Kâlem'i, bir parçasından Levh-i Mahfuz'u, bir parçasından cenneti yarattı. Sonra dördüncü parçayı korku makamında on iki sene durdurdu; sonra onu dört parçaya böldü. Onun bir parçasından melekleri, bir parçasından güneşi, bir parçasından ayı ve yıldızları yarattı. Sonra dördüncü parçayı recâ (ümit) makamında on iki sene durdurdu. Sonra onu dört parçaya ayırdı. Bir parçasından aklı, bir parçasından ilmi, bir parçasında hilmî, ismeti (günahlardan korunmayı) ve tevbeyi yarattı. Dördüncü parçayı hayâ makamında on iki sene durdurdu. Sonra Allah Teâlâ ona nazar etti, nur ter şeklinde eridi, ondan yüz yirmi dört bin damla aktı. Allah Teâlâ her bir damladan bir nebinin veya peygamberin ruhunu yarattı. Sonra peygamberlerin ruhları nefes almaya başladı. Allah onların nefeslerinden velilerin, saidlerin, şehitlerin ve kıyamete kadar gelecek olan itaatkar müminlerin nurunu yarattı.....” geniş bilgi için bkz. İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye/İlahi Fetihler*, (trc. Dilaver Selvi), ss. 522-523.

⁸⁴⁹ Hadis kaynaklarında bu lafızda bir hadise rastlayamadık. Benzer ifadelerle bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. I, 311-312, no: 827. Aclûnî, bu hadisin, Abdurrazzâk'ın *Musannef*'inde rivayet edildiğini söylemekle yetinir, hadisin sıhhati hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Yaptığımız incelemede, Abdurrazzâk'ın *Musannef*'inde böyle bir rivayetin olmadığını müşâhede ettik. Elbânî ise Câbir'den rivayet edilen ve halk dilinde meşhur olan bu hadisin, bâtil olduğu kanaatindedir. Bkz. Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdisi's-Sahîha*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad ts, c. I, s. 820.

nakleder.⁸⁵⁰ Bununla birlikte İbn Acîbe ‘Kabza-i Muhammediye’ dediği bu varlığı, kâinatın yaratılışından önce var olan ve tüm beşer ruhlarını temsil ettiğini ifâde eder. Dolayısıyla insanın yaratılış aşamalarındaki başlangıcı, (ruhi yönü) bedenî/beşeri yaratılıştan öncedir ve nihayeti de ondan (bedenden) sonra gelir. Bu durumda ruhlar, yaratılışta kâinatın var olmasından önce ve onun yok olmasından da sonradır.⁸⁵¹

İbn Acîbe’nin düşüncesinde, insan ruh yönüyle Cenab-ı Hakk’ın ezelf samediyet vasfına benzemektedir. Çünkü insanın ruhunda da evvelik, âhirlik, zâhirlik ve bâtnlık vasfı vardır. İnsanın ruhu, bedene göre yaratılışta ilktir ve bedeninin fâni olmasından sonra kalıcıdır. Ruh, insanın bedeniyle zâhir olmuş, ortaya çıkmıştır. Zira ruhun ortaya çıkması ancak bedenle olmaktadır. Aynı zamanda ruh, bedeninin içinde gizli/bâttır.⁸⁵² Dolayısıyla insanda evvelik, âhirlik, zâhirlik ve bâtnlık özellikleri olduğu için, ruhu kâinattan öncedir ve kâinat yok olunca da insan ruhu kalacaktır.⁸⁵³

Öte yandan İbn Acîbe, ilâhî hikmet gereği, her bir varlığın yaratılışının birbirinden farklı şekil ve yapılar da olduğunu belirtir. Ona göre, kâinata bazı varlıklar, melekler gibi, sadece nurdan yaratılmıştır. Bazı varlıklarda nur ve zulmet birlikte bulunur, fakat zulmet (karanlık) daha ağır basmaktadır. Bunlar, cansız varlıklar ve aklî melekesi olmayan hayvanlardır. Beşerin özelliği ise geçen iki nev’in özelliklerine sahip olmasıdır. İnsanın üstünlüğü ruh unsurunun maddî unsura galip gelmesiyledir. Başka bir ifâde ile insanda nurun zulmete daha baskın gelmesidir. İbn Acîbe, burada “nur” ile varlıklarda hayat ve zuhur sebebi olan gizli mânâyı (ilâhî tecellîyi), “zulmet”le de onların maddî yönünü kastetmektedir.⁸⁵⁴

Müellife göre, Allah insanı kâinatın geri kalanlarından üstün kılmış ve ona birçok özellik vermiştir. Kesif kalıbına faydalanması için ruhu yerleştirmiştir. İnsan bedenini ve ruhunu en güzel şekilde yaratmıştır. Ona yönetme/tahakkum özelliğini vererek, yeryüzünde Allah’ın hâlifesi görevini vermiştir. Bu görüşüne “**Ben**

⁸⁵⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 496-498.

⁸⁵¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 562.

⁸⁵² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 562-563.

⁸⁵³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 496.

⁸⁵⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 98.

yeryüzünde (benim emirlerimi uygulayacak) bir hâlife yaratacağım”⁸⁵⁵ meâlindeki âyeti delil göstermektedir.⁸⁵⁶

Allah’ın diğer hiçbir varlığa açmadığı ilim ve anlayışları insana açtığını belirten İbn Acîbe, bunun için ona “esma”nın hepsini öğrettiğini, sonra ona yedi ilâhî sıfat verdiğiinden bahseder. Ancak İbn Acîbe’ye göre, insandaki bu sıfatlar ilâhî kudretle sarılmış olup zayıftır. Onlar, kudret, irade, ilim, hayat, işitme, görme ve konuşma sıfatlarıdır. Bunlarla insanda Cenâb-ı Hakkın Rabbanî semadiyetine benzer bir durum hâsıl olduğunu belirtmektedir.⁸⁵⁷ Diğer varlıklardan farklı olarak insanın sahip olduğu bu benzeme, onun Cenâb-ı Hakk’ın vasıflarına benzer vasıflara sahip olmasıdır. İbn Acîbe, bu vasıfları insana Allah Teâlâ’nın vermiş olduğunu ve onu bütün kâinatın bir nüshası yaptığını ifâde eder. İnsanın yaratılışıyla bütün varlıkları temsil ettiğini belirtir. Nitekim hadiste, “*Allah Âdem’i kendi sûretinde (özel tecellilerine mahal ve ayna olarak) yarattı.*”⁸⁵⁸ Diğer bir rivayette, “*Allah Âdem’i Rahmân’ın sûretinde yarattı*”⁸⁵⁹ buyrulmuştur. İbn Acîbe, söz konusu hadisi “Allah Teâlâ, Âdem’i yarattı ve ona Rahmân’ın sıfatlarına benzer sıfatlar verdi. Bunlar, Cenâb-ı Hakk’ın manevî yönünü tanıtan sıfatlardır” şeklinde yorumlar.⁸⁶⁰ Diğer bir yerde, bu hadisi “Onu (insanı) kendi suretinde yarattı demektir. Gerçi Cenab-ı Hakk’ın sıfatları çok yüce olup kulun vasıflarına benzemez, fakat aralarında bir benzerlik ve örneklik yönü de mevcuttur” şeklinde açıklar.⁸⁶¹

Yine müellifimize göre, insanda Allah’ın doksan dokuz isminin (Esmâ-i Hüsnâ’nın) tecellileri vardır; hepsi onun içinde gizlidir. Allah Teâlâ onları, gayb ilmindeki takdirine göre insanın zâhirinde ortaya çıkarmıştır. Söz gelimi bazı insanlarda Allah’ın el-Kerim ism-i şerifinin tecellisi gözükürken, bazı insanlarda er-

⁸⁵⁵ Bakara, 2/30.

⁸⁵⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 99.

⁸⁵⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 99.

⁸⁵⁸ Hadis için bkz. Buhârî, İsti’zân, 1; Müslim, Cennet, 28; Ahmed, *Müsned*, 2/244, 251.

⁸⁵⁹ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mucemu’l- Kebîr*, Beyrut ts, no: 13579.

⁸⁶⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 99.

⁸⁶¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 563.

Rahîm, bazılarında el-Müntakim isimleri tecelli eder. Bazen bir insanda birçok isim de tecelli edebilir.⁸⁶²

İnsanda cesed ve ruhun varlığı zaruridir. Buna göre, insanın alçalması ve yükselmesi ve de kâmil olması için bedeninin ve ruhun olması gereklidir. İnsanın hakikati, onun ruhî yönüdür. Ruh Ceberût ve gayb âlemine ait latîf nurânî bir varlıktır.⁸⁶³ Sonra varlıkların kendisiyle hayat bulduğu ve ayakta durduğu bu ezeli sır vücudu kesif/yoğun olan varlıklara kondu ve onlarda ortaya çıktı. Başka bir ifade ile insanların bedeni bu sırrın konulduğu yerlerdendir.⁸⁶⁴ Böylece ruh bedene intikalle madde âlemine ait kesif/katı beşeriyet özellikleriyle perdelenir oldu.⁸⁶⁵

Ruh aslı itibariyle ezeli Zât'a bağlıdır. Onu asıl kaynağına ulaşmaktan engelleyen ve alıkoyan, içine konduğu ve yerleştiği bu bedendir. Beden kesif/somut, ruh ise latîf/soyuttur. İbn Acîbe'ye göre, kimin bedeninin yoğunluğu, ruhunun letafetine, diğer bir ifade ile beşerî yönü ruhânî yönüne baskın gelirse, o sürekli beden kafesinin içinde mahpus ve mahsur kalır. Ruhunun letafeti, bedeninin kesafetine baskın gelen, başka bir ifadeyle ruhâniyeti beşeriyetine galip gelen kimsenin ruhu kudsî huzura ulaşır ve aslına döner. İbn Acîbe, bu konuyla ilgili İbn Atâullah İskenderî'nin "Varlıklara takılıp kalan ve kendisine gayb meydanları açılmayan kişi, kendisini saran varlıklarla hapsedilmiş ve kendi zâtının heykelinde (bedeninde) mahsur kalmıştır" şeklindeki sözünü aktarır. Ardından bu hikmeti şu şekilde açıklar: "Ona gayb meydanları açılınca, kendisini hiçbir şekil ve varlık hapsedmez; bilakis o müşâhede fezasına yükselir, ruhu kendisine ibadet edilen yüce Melik'e ulaşır. Bu durumu ancak manevî zevk sahipleri anlar, kitap sayfalarında kalanlar anlamaz."⁸⁶⁶

Dolayısıyla ruhun, melekût veya ceberût âlemi olan aslî mahalline doğuşu ve yükselişi, içine yerleştiği bu süflî mahalden (bedenden) başlamaktadır. Ruhun melekût âlemine yükselişi, içinde bulunduğu bedenden ilişkisini kestiği ve ondan uzaklaştığı ölçüde gerçekleşir. Ondaki uzak kaldığı ölçüde kendisinden ayrılır ve aslî

⁸⁶² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 100.

⁸⁶³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 106-107.

⁸⁶⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 107.

⁸⁶⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 99.

⁸⁶⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 107-108.

mahalline yükselir. Bedene bağlı olduğu ölçüde ise onda yerleşir ve beden içinde hapsedilir.⁸⁶⁷

B. İnsanda Bulunan Özellikler

İbn Acîbe'nin görüşüne göre, insan bedeninde tek bir rabbânî latîfe vardır. O, bu bedenle bütünleşmiş ve onun kafesinde hapsolmuştur. Bu latîfe, değişik durum, tavır ve terakkisine göre farklı isimler almıştır.⁸⁶⁸ O, **“De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir.”**⁸⁶⁹ meâlindeki âyeti açıklarken, ruhun Hakk'ın sırlarından bir sır olduğunu belirtir. Müellife göre, bu insanî ruh, aslı itibariyle olmuş ve olacak şeyleri bilmekteydi. Cenab-ı Hak, hikmetini ortaya koymak, kudretinin azametini göstermek ve her şeyi hükmü altına aldığı için bildirmek için ruhu bu kesif/somut bedene dâhil edince, ruh aslından perdelendi. Toprakta yaratılmış beden işlerini çekip çevirmekle meşgul olarak Allah'a verdiği sözü ve bildiklerini unuttu. Beden ruhu, kendi aslına meylettirdi ve onu şehvetlerinin içine daldırdı. Ancak ruh bununla beraber aslını özlemektedir. Ayrıca kaybettiklerine geri dönme ve yuvasına ulaşma özlemi içindedir.⁸⁷⁰

Ruh asıl âleme terakki etmek, temizlenmek için çeşitli yöntemlere yönelir. Bütün engellerle mücâhede etmeye başlar. İbn Acîbe'nin görüşüne göre, ruh aslı âleme yükselişinde ya da temizlenme aşamalarında terakki ettiği her bir aşamada kendine has bir isimle isimlenir. O, maddî bedene girip, şehvetlerin ve isyanların karanlığı içinde kaldığı sürece ona “nefs”, günahlardan sakınıp uzaklaştığında “akıl”, taatlere alışıp ısındığında fakat kendi tedbiri, tercihi ve beden işleri içinde dönüp durduğunda “kalp”, Allah ile huzur bulup O'na razı olduğunda ve aslının nurunu müşâhede edip basîreti açıldığında “ruh” ve maddiyattan arınıp sadece manevî bir cevher olduğunda “sır” denilmektedir.⁸⁷¹

⁸⁶⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 110.

⁸⁶⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 111.

⁸⁶⁹ İsrâ, 17/85.

⁸⁷⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 112.

⁸⁷¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 111-112.

İbn Acîbe'ye göre, insan ruhunun aslı olmasıyla temeyyüz eden bu sırrın, “ruhu'l-ekber” (er-ruhu'l-a'zam) ya da “büyük akıl” (akl-ı ekber) ile bir irtibatı vardır.⁸⁷² Ancak bu sır bu âlemde insan bedenine konulduğunda, Allah'ın hikmeti gereği insan her şeyi bilen ve gayba muttali olan bu ilk akıldan (akl-ı ekber) engellendi.⁸⁷³ Müellife göre, insan bu sırla (insan ruhu) diğer canlılardan daha şerefli olmaktadır.⁸⁷⁴

İnsan hem maddî, hem manevî her iki yönüyle ulvî ve suflî âleme örneklik teşkil eden bir varlıktır. İnsanın manevî yönüyle olabildiği gibi, maddî yönüyle de göklerin ve yerlerin özelliklerini bünyesinde toplaması mümkün olabilir. Mânâ yönüyle insan ruhunun aslı melekût âlemindeydir. Dolayısıyla onu kâinat çevreleyemez. Nitekim İbn Atâullah İskenderî'nin “Kâinat senin ancak bedenini kuşatabilir; ruhânîyetini kuşatamaz” şeklindeki veciz sözü bu konuyla ilgilidir.⁸⁷⁵

Yukarıdaki açıklamalar insanın ruhî yönü ile ilgiliydi. İnsanın maddî boyutuna gelince, İbn Acîbe ismini zikretmeden âlimlerden birinin şu ifâdelerine yer verir: “İnsanın bedeni âlemde bulunan bütün varlıkların birer numunesini taşır. Allah Teâlâ onu âlemin nüshası (kopyası) yapmıştır. İnsan zâhirî yaratılışı ile bütün kâinatın numunesi gibidir.”⁸⁷⁶ Ardından insan cesedine dair özellikleri etraflıca güzel ifâdelerle açıklar. Bu konuyla ilgili şu mânâdaki şiirini nakleder:

“Sen, kürsi, arş, cennet, cehennem ve felekler olunca, bütün mülkle birlikte dönersin.

Gerçekte sen, özel olarak korunan bir sırsın; bunu gerçek mânâda idrak ettin.

Öyle ise düşük işlerle oyalanmak ve eserlere (eşyaya) bağlanıp kalmak niye? Şu an Hakk'a doğru koşma anın değil mi?”⁸⁷⁷

⁸⁷² İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 49.

⁸⁷³ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 51.

⁸⁷⁴ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, s. 513.

⁸⁷⁵ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, s. 500.

⁸⁷⁶ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, s. 501.

⁸⁷⁷ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, s. 502.

Yine müellif başka bir yerde insan ömrünün çeşitli evrelerini ve insan bedenindeki önemli uzuvlar hakkında genişçe açıklamalarda bulunur.⁸⁷⁸ Öncesinde dikkat çekmek, tefekkür etmeye ve ibret almaya teşvik etmek için “Ey insan, biliyor musun sen kimsin? Niçin yaratıldın? Senden istenen nedir?” şeklinde sorular sorar. Ardından insanın kâinatın özü ve onun yaratılmasında en büyük maksadı olduğunu vurgular. Ona göre, insanın nefsini tanımaması Rabbini tanımama sebebidir. Başka bir ifâde ile nefsini tanınması Rabbini tanıma sebebidir. **“Nefsinizde (içinizde) de O’nu tanıtan nice deliller var; görmüyor musunuz?”**⁸⁷⁹ meâlindeki âyetini görüşüne delil olarak gösterir.⁸⁸⁰ Bu konuyla ilgili sözünü şöyle sonlandırır: “Bütün bunlar maddî nimetlerdir. Bunlara İslam, iman, mârifet, ilim gibi aklın sayamayacağı ve naklin bildirmedığı diğer bâtinî (manevî) nimetleri ekleyince durum nasıl olur bir düşün!”⁸⁸¹

Diğer yandan İbn Acîbe, insanın âlemle olan ilişkisini (küçük hacimli sivrisineğin (büyük cüsseli) fil ile olan alakasına benzetir. “Filde bulunan her şey sivrisinekte de vardır. Sinekte ilave olarak kanat mevcuttur. Bak, yüce Allah filin vücudunda dağınık hâlde bulunan şeyleri, sineğin küçük bedeninde nasıl topladı! İnsan da böyledir.” Aynı şekilde âlemde olan her şey âdemoğlundaki da vardır. Onlara ilaveten insanda ruhun sırrı mevcuttur, der.⁸⁸² Dolayısıyla âdemoğlunun şerefi ruhu sebebiyledir. Çünkü o, büyük sırdan ayrılan büyük ruhtan bir parçadır.⁸⁸³ İbn Acîbe’ye göre, insanın küçük bir kâinat olması, beşeriyet yönü maneviyatına galip gelenler hakkındadır. Ruhânîyeti beşeriyetine hakim olan ârif ise en büyük âlemdir. Kâinat ârif olan kimseye kıyasla en küçük âlemdir. Zira hür ruh kâinatı sarar, kâinat onun içinde küçük bir şey olarak kalır. Hatta ruhun nuraniyeti içinde kâinat bütünüyle silinir, görünmez olur. Nitekim İbnü’l-Fârız “Ben her ne kadar şekil olarak

⁸⁷⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 491-495.

⁸⁷⁹ *Zâriyât*, 51/21.

⁸⁸⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 491.

⁸⁸¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 495.

⁸⁸² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 503.

⁸⁸³ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 49.

Âdemoğlu isem de, bende manevî olarak âlemin babası (aslı) olduğuma şahit olan bir mânâ vardır” sözüyle bu duruma işâret etmiştir.⁸⁸⁴

Benzer şekilde Ebû'l-Hasan Şüşterî şu şiiriyle bu duruma işâret etmektedir:

“Felek senin içinde döner, ışık verip parlar.

Güneş ve ay senin içindedir; batar ve doğar.

Sende toplanmış satırların mânâsını iyi oku.

Sende yazılmış olan tek bir satırı ihmal edip atlama.

*Sende akıp giden ay nasıl bir şeydir, düşün.”*⁸⁸⁵

İbn Acîbe, şiirde geçen “Sende toplanmış satırların mânâsını iyi oku” ifâdesini şu şekilde yorumlar: “Sûfiler, maddî varlıkların her birinde bir işâret, şekil ve mânâ olduğunu söylerler. Her varlıkta içindeki mânâyı (hakikati) gösteren bir yön vardır. Harfler mânâyı delalet ettiği gibi, bu maddî cisimlerden asıl maksat da içinde gizli olan mânâdır.” Şu hâlde, nasıl ki bir okuyucu sözün mânâsını ezberlediği zaman yazıya ihtiyaç duymazsa, ârif de varlıkların hakikatini gördüğü zaman resimden (zâhirden) uzaklaşır ve ona ihtiyacı kalmaz. Zira onun nazarından hepsi silinip gider, der.⁸⁸⁶

Buna göre insan bu özellikleri taşımasıyla mevcudatta ulvî âlem ve maddî yeryüzü âlemi için bir örneklik teşkil eder olmuştur. İnsan semaya ve yere ait özellikler taşır. Ruhânî ve maddî yönü vardır. Bir yönüyle nuranî, diğer yönüyle karanlıktır. Bir yönü latîftir (görünmez), diğer yönü kesiftir (somuttur). Hattı zatında iki zıttı kendinde cem eder.⁸⁸⁷ Dolayısıyla insanı değerli kılan şey, iki zıt durumun kendinde birleştirilmesidir.

Neticede İbn Acîbe’ye göre insan, latîf ve lâhûtî (gayp âlemine ait) bir varlık olan ruh ve maddî unsurlardan olan cesetten yaratılmıştır. Ruh katı bedene emanet olarak konmuştur. Kimin letafeti (ruhânîyeti) katılığına (maddî yönüne) galip gelirse, o kimse ruhânî bir varlık olup ruhânîlere (meleklerle) katılır. Kimin de maddî yönü

⁸⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 503.

⁸⁸⁵ İbn Acîbe, Şerhu Ba’zi Muktetafat eş-Şeyh Ali Şüşterî, s. 305.

⁸⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 501.

⁸⁸⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 503.

ruhânî yönüne galip gelirse, o kimse maddî bir varlık olup hayvanlara katılır. Cesedin yok olmasıyla ruhun yok olması gerekmez. “Ölüm insan için hepten yok olup gitmek değildir; o bir evden diğerine intikal etmek, bir hâlden diğerine geçmektir.”⁸⁸⁸ İbn Acîbe, bu hususla ilgili Gazzâlî’nin vefat ettiğinde başucunda bulunmuş ona ait olan uzunca şiirini aktarır.⁸⁸⁹ Şiirin başka birine ait olduğunu söyleyenlerin de var olduğunu belirtir.

Tüm bu bilgilerden sonra şu neticeye varabiliriz: Şüphesiz insan ilâhî kudretin tecellisinden ibarettir. Hatta o bu kudretin önemli, muazzam, güçlü bir tecellisi ve göstergesidir. O, bu kâinatta Allah’ın temsilci ve hâlifesi olması için ilâhî sıfatlardan faydalanmaya ehil kılındı. Bundan dolayı insan kâinatın özü ve cevheri olmasıyla, âlem içerisinde biricik oldu. Hakikatı idrak etmeye güç sahibidir. Âlemin varlığına tam müdriktir. Bu idrak etme tüm mârifetin kaynağıdır. Ayrıca bu bilinç ve idrak, insan varlığı dışında, zatını idrak etme veya (insana nisbetle) kâinatın varlığını ve Allah’ın varlığını isbat/tespit etmenin kaynağıdır.

⁸⁸⁸ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, ss. 503-504.

⁸⁸⁹ Gazzâlî vefat ettiğinde, başucunda ona ait şu manadaki şiir bulunmuştur: “Beni ölmüş görüp de bana ağlayan ve benim için hüznle ağıt yakan din kardeşlerime söyle: Beni sizin ölünüz zannetmeyin; vallahi bu ölü ben değilim. Ben bir sur içindeyim. Bu bedenim, bir zamanlar elbisem ve gömleğim içindeydi. Ben bir hazineyim, beni perdeleyen tılsımın fâni olmak için hazırlanan topraktandır. Ben (ruhumla) bir inciym, beni (beden denen) bir sedef sardı. İnci (ruh bedenden ayrılıp hürriyetine kavuştu, beden ise değersiz bir şey olarak boş kaldı. Ben bir kuşum, bu bedenim ise kafesimdir. Bedenim hapishanem olmuş ve ben ona alışmışım. Ben aslında bundan önceki gün aranızda ölü idim, şimdi dirildim ve kefeni çıkarıp attım. Bu gün ben yüce bir Melik’e yalvarıyorum. Ben, Cenab-ı Hakk’ın üzerimizde olduğunu (sürekli bizi kontrol ettiğini) açıkça görüyorum. Levh-i Mahfuz’a yapışmış içinde yazılı olanları okuyorum; orada olmuş, olacak ve olması yakın olan şeyleri görüyorum. Burada yiyeceğim ve içeceğim birdir. Bu bir işârettir, onu güzel anlayın. O, kolayca içilen bir şarap veya bal değildir, su da değildir; fakat süttür. O, Resûlullah’a (s.a.v miraçta) sunulan içecektir. Onda, fitratlarımızı yaratmanın koyduğu özel bir sır vardır. Ev sahibi olduğum dünya hayatı içine dalınmış bir uykudur. İnsan ölünce uyuklama ve gaflet uçup gider. Sakın ölümü yok olup gitmek sanmayın, o bir hayattır ve o bizim için bir gayedir. Ölümün aniden gelmesi sizi korkutmasın. O sadece bu dünyadan öbür âleme geçmektir. Bedenlerinizi nefislerinizden kurtarın; o zaman Cenab-ı Hakk’ı apaçık aramızda görürsünüz. Ahiret için gayretle azık edinin ve bunda gevşek davranmayın. Dünyada gevşek davranan kimse akıllı değildir. Rahim olan Rab hakkında güzel zan sahibi olun (ve salih amel işleyin); yaptığımız güzel amellerin karşılığını bulursunuz ve ilâhî huzura güvenle gelirsiniz. Ben kendimi ancak siz olarak görüyorum; öyle inanıyorum ki, siz de bensiniz. Hepimizin nefislerinin (ruhlarının) maddesi birdir. Aynı şekilde cisimlerimiz de topraktan yaratılmıştır. Bana merhamet edin ki size de merhamet edilsin. Bilin ki, siz peşimizden gelmektesiniz. Başımıza gelen hayır ise, bu bize lütfedilmiş bir ihsandır; ne zaman başımıza bir şer gelse o bizdendir. Yüce Allah’tan kendim için rahmet dilerim. Allah güvenilir sıddık kimseye rahmet etsin. Benden size hoş bir selam olsun. Allah’ın selamı iyilik ve berekettir.” Bkz. İbn Acîbe, *İlahî Fetihler* (trc. Dilaver Selvi), ss. 530-532.

1. Nefsin Mâhiyeti ve Özellikleri

İslam âlimleri ve sufiler nefis hakkında farklı açıklamalar yapmışlardır. Lügatta nefis kelimesi “ruh, can, hayat, nefes, varlık, zat, insan, kişi, heva ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi anlamlara gelir.⁸⁹⁰ Kur’an-ı Kerim’de nefis kelimesi ‘ruh’ anlamında kullanıldığı gibi ‘zat ve öz varlık’ mânâsında da kullanılır.⁸⁹¹ Sûfî müellifler eserlerinde genellikle nefsin zaafı, kötülükleri, kötülüklerinden korunmanın çareleri, hileleri, hastalıkları, bunları tedavi etmenin yollarıyla ve nefis mücâhedesini gibi konular üzerinde durmuşlardır.⁸⁹²

Râgıb el-İsfehânî, “nefisle” duruma göre ruh, zat ve nefis-i emmarenin kast edildiğini belirtirken,⁸⁹³ Fîrûzâbâdî, nefsin, ruh, göz, şahsın indi, bir şeyin aynı ve zâtı mânâlarına geldiğini kaydeder ve bu arada İbnü'l-Arabî'nin nefse azamet, kibir, izzet, himmet ve gurur mânâlarını verdiğini nakleder.⁸⁹⁴

Abdülkerim Kuşeyrî (465/1072), sûfîlerin nefse, zât ve beden mânâsının dışında bir mânâ verdiklerini, onların nefisle kulun sahip olduğu bozuk sıfatları ve kötülenen huyları kast ettiklerini, bu mânâda nefsin kötü huyların mahalli olarak insan vücuduna konulmuş ve ruhtan ayrı bir varlık olduğunu belirtir.⁸⁹⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî de, ruh ile nefsin ayrı birer varlık olduğu belirten açıklamalar yapmıştır.⁸⁹⁶

İmam Gazzâlî, nefsin iki mânâsı olduğunu, birincisiyle insanda bulunan gazap ve şehvet kuvvetinin kaynağının kast edildiğini, Hz. Peygamber’in (s.a.v.), “*Senin en büyük düşmanın, iki kaburga kemiğinin arasında (içinde) bulunan*

⁸⁹⁰ Râgıb İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, 3. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2002. s. 818; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, ss. 233-236.

⁸⁹¹ Nefis kelimesinin Kur'an'daki kullanımını hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefis Kavramı*, İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 24-37.

⁸⁹² Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 290-291, 308, 309, 310, 376, 389, 390, 391; Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhârî Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1979, s. 28, 30, 84, 179, 204, 207, 213; Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1980, s. 40, 45, 56, 97, 111, 122, 151; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, thk. İ'sad Abdülhadi Kındil, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, I-II (tek cilt halinde), Beyrut 1980, s. 192, 315, 427, 430, 438.

⁸⁹³ İsfehânî, *Müfredât*, s. 818.

⁸⁹⁴ Fîrûzâbâdî, *Basâiru Zevi't-Temyiz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts. c. 5, ss. 98-99.

⁸⁹⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Dilaver Selvi, 2. Baskı, Semerkand Yay., İstanbul 2005, ss. 232-233

⁸⁹⁶ Geniş bilgi için bkz. Ebu Talib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb/ Kalplerin Azığı*, trc. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2003, c. I, ss. 487-493.

nefsindir”⁸⁹⁷ hadisiyle buna işaret ettiğini, nefsin ikinci mânâsının ise onun latîf/gizli, sırlı bir varlık olup insanın hakikati, kendisi ve zâtı mânâsına kullanıldığını, fakat farklı hallerine göre emmare, levvame ve mutmainne gibi değişik sıfatlarla tanındığını belirtmiştir.⁸⁹⁸

Sühreverdî (ö. 632/1234), nefsin oluşması konusunda orijinal bir yorumda bulunur. O önce ruhu ikiye ayırır; biri emir âlemine ait insânî ruh, diğeri ise halk âlemine ait hayvânî ruhtur. Beşeri olan hayvânî ruh, ulvî olan insanî ruhun yeri ve mekanıdır. Hayvânî ruh, kalpten kaynaklanan, his ve hareket gücünü taşıyan latîf bir cisimdir. İnsanî ulvî rûhun bu rûh üzerine gelişiyse hayvânî ruh ayrı bir özellik kazanmış ve hayvanların ruhlarından ayrılmış, başka bir sıfat kazanarak konuşma ve ilhamın mahalli olan bir nefis olmuştur. Allah Teâlâ, **“Nefse ve onu düzenleyene, sonra da ona iyilik ve kötülük kâbiliyeti verene yemin olsun”**⁸⁹⁹ âyetiyle bu duruma işaret etmektedir.⁹⁰⁰

Müfessir Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), nefsi, bir şeyin zâtı ve hakikati olarak tanıtır ve değişik yaklaşımlarla ruha, kalbe, kana, suya ve insanın görüşüne de “nefis” denildiğini belirterek bunları şöyle açıklar:

Ruha nefis denilmesi, canlı varlıkların kendisiyle hayat bulduğu içindir.

Kalbe nefis denilmesi, ruhun mahalli ve bağlandığı yer olduğu içindir.

Kana nefis denilmesi, nefsin kıvamı (ayakta durması) kendisiyle olduğundandır.

⁸⁹⁷ Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Kitâbü’z-Zühdü’l-Kebîr*, Beyrut 1987, no: 343; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Mizanü’l-İtidal fî Nakdi’r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bücavî, Dârü’l-Fikr, Beyrut ts, c. III, s. 625; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, c. I, s. 160, no: 412. Aclûnî, Beyhakî’nin hadisi zayıf bir senedle naklettiğini, ancak Enes’ten gelen bir hadiste onu destekleyen bir şahidin olduğunu kaydeder.

⁸⁹⁸ Gazzâlî, *Hak Yolunun Esasları*, trc. Dilaver Selvi, 8. baskı, Semerkand Yay., İstanbul 2011, s. 86.

⁸⁹⁹ Şems, 91/7-8.

⁹⁰⁰ Geniş bilgi için bkz. Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif/Gerçek Tasavvuf*, trc. Dilâver Selvi, 8. baskı, Semerkand Yay., İstanbul, 2011, ss. 582-586.

Suya nefis denilmesi, nefsin (Zâtın) ona ileri derecede ihtiyacı olduğu içindir. Kişinin görüşüne nefis denilmesi, insanın müşkül bir durumda sanki karşısında bir zat varmış gibi doğruyu ona danışmasındandır.⁹⁰¹

İbn Acîbe, eserlerinde nefis hakkında çeşitli yorum ve açıklamalarda bulunur. O, *Mi'râcu't-teşevvuf* adlı eserinde nefsi, ruh ve sır kavramlarıyla birlikte ele alır ve onu şöyle tanımlar: “Nefis, kulun zemmedilmiş fiillerinden ve huylarından ibarettir. Bunlardan ilk akla gelen, kulun günah ve isyan türü yaptıklarıdır. İkincisi ise kulun yapısı ve tabiatından olan kibir, hased, öfke, tahammülsüzlük ve ayıplanmış diğer huylardır.”⁹⁰² Ancak İbn Acîbe, nefsin sadece olumsuz olan yönleriyle ilgilenmez, diğer özelliklerinden de bahseder. Ona göre, insan nefsi özü itibariyle kötü değildir ve onun kötülükten yaratıldığını düşünmek de yanlıştır. Zira nefsin hakikati, yoğun bedene giren ve onu ayakta tutan latîf ruhtur. “Kudsî huzur, ‘Ceberût âlemi’ olarak ifâde edilen gizli, latîf, kadim, ezeli azamettir.”⁹⁰³ Şâyet bu latîf cevher, haz ile hevâya yönelirse, o zaman nefis diye isimlendirilir. Eğer haz ve hevâya tamamen dalmışsa ona ‘emmâre’ denilir.⁹⁰⁴ Buna göre, kulun isyanları ve hevaya uyma gibi zemmedilmiş fiilleri ve olumsuz niteliklerine “nefs” denilmektedir.

Müellife göre insan, nefsinden asla râzı olmamalıdır. Zira nefsinden râzı olan kişinin onu değiştirmek, geliştirmek gibi bir kaygı ve amacı olamaz. Nitekim İbn Atâullah *el-Hikem* adlı eserinde şöyle der: “Her türlü günah, gaflet ve şehvetin aslı, kulun nefsinden razı olmasıdır. Her türlü tâatin, yakaza ve iffetin kaynağı ise ondan razı olmamasıdır.”⁹⁰⁵ Nefisten razı olmanın alâmeti, onun kötülüklerini örtüp iyiliklerini izhâr etmektir. İbn Acîbe, müridi nefsinden razı olmaması konusunda uyarır. Bu konuyla ilgili birçok sûfinin sözünü nakleder. Onlardan biri de Ebû Hafs Haddâd’ın, “Kim bütün vakitlerinde nefsinin suçlamazsa, bütün hâllerinde onun isteklerinin aksine hareket etmezse, diğer bütün zamanlarında onu hoşlanmadığı

⁹⁰¹ Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*, Beyrut 1988. c. I, ss. 25-26. Geniş bilgi için bkz. Dilaver Selvi, “Beyzâvî Tefsirinde Nefs Tezkiyesi ve Takva”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 11, sy. 26, (Temmuz-Aralık 2010), ss. 130-131.

⁹⁰² İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 43.

⁹⁰³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 106-107.

⁹⁰⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 34.

⁹⁰⁵ İskenderî, *Hikem-i Atâiyye/Tasavvufî Hikmetler*, çev. Mustafa Kara s.25-26. Karşılaştırmız. A. mlf., *Hikem-i Atâiyye*, çev. Yahya Pakiç, Semerkand Yay., İstanbul 2009, s. 66.

şeyleri yapmaya zorlamazsa, aldanmıştır. Kim nefsinin herhangi bir şeyini güzel bulursa, helak olur. Akıllı bir kimse nefsinden nasıl razı olur?”⁹⁰⁶ şeklindeki sözüdür.⁹⁰⁷ Şu hâlde insan nefsini devamlı itham etmeli, onun hiçbir hâlini hoş görmemeli ve içinde gizlenmiş olan kötülükleri araştırmalıdır.

İbn Acîbe, nefsin asla temize çıkarılmaması, övülüp yüceltilmemesi gerektiğini söyler. Hz. Yusuf (a.s) gibi yüce bir peygamber bile, **“Ben nefsimi temize çıkarmam. Çünkü nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder”**⁹⁰⁸ demiştir. Müellifimiz bu âyetin işârî tefsirinde nefsin kâmil olduğunun asla dile getirilmemesi, nefis tasfiyesinde hangi mertebeye ulaşırsa ulaşılsın onu ithama devam edilmesi gerekliliğini ısrarla vurgular.⁹⁰⁹ Zira nefis, manevî hazlardan yüz çevirip bayağı olan maddî haz ve şehvetlerin peşinden koşar.⁹¹⁰ Nefsin arzularının en büyüğü ve tehlikelisi ise makam sevgisidir, diğerleri de onun şubeleridir.⁹¹¹

Esasen kişiyi Allah’tan alıkoyan en büyük şeyin nefis olduğu bilindiği gibi, Allah’a ulaştıran en büyük şeyin de yine nefis olduğu bilinmelidir. Kötülüğü emreden nefis-i emmare, ancak isyan ve muhalefetten zevk alır. İnsan, nefisle mücâhede ve onu manevi kirlilerden temizledikten sonra Allah’tan razı olur.⁹¹² Şu hâlde nefis bir yandan engel olarak görülürken, diğer yandan manevî seyrin gerçekleşmesinin sebebi ve gerekçesidir. *Hikem*’de dile getirildiği gibi, “Şayet nefsin meydanları olmasaydı seyr u sülûk gerçekleşmezdi.”⁹¹³

İbn Acîbe’nin nefsi bütün kötülüklerin kaynağı olarak görmesi, Melâmetîye/Melâmiye⁹¹⁴ ekolünün de görüşüdür. Bu ekolün esası, nefsi yermek,

⁹⁰⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 390.

⁹⁰⁷ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 87.

⁹⁰⁸ Yusuf, 12/53.

⁹⁰⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 606.

⁹¹⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 114.

⁹¹¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 102, 108, 210.

⁹¹² Abdulkâdir Îsâ, *Hakâik anî't-Tasavvuf*, s. 116.

⁹¹³ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 383.

⁹¹⁴ Bu ekol hicri üçüncü asırdan itibaren, Bağdat, Şam, Mısır ve Nişabur’da ortaya çıkmıştır. Bu ekolün temel ilkeleri, nefsi yermek, aşağılamak ve onu isteklerinden mahrum bırakmaktır. İsyân da etse itaat de etse nefsi her hâlde itham etmek; taatlerden lezzet almaya engel olmaktır. Riya, kendini beğenme ve şöhret düşkünlüğü gibi nefsin tezahürlerine karşı nefsi kınama yöntemiyle mücadele etme, ihlası gerçekleştirme ve halkın gözünde değerini düşürme olarak sayılabilir. Bu anlayışın sonucu olarak melâmetîler amellerini gizlemeye çalışmışlar, kalbî ve fiilî amellerin

aşağılamak ve onu isteklerinden mahrum bırakmaktır. Başka bir ifâdeyle, nefsi doğrultacak ve yola getirecek işlerle meşgul olmaktan ziyade nefsi itham ve tahkir etmek, nefsin bütün arzularına karşı gelmektir.⁹¹⁵ Melâmetîlere göre, insanların en düşük olanı; amelini insanlara göstermek ve bu sâyede insanları kendisine yöneltmek isteyen kimsedir.⁹¹⁶ Bu nedenle Melâmetîlerin ihlâsa sarılma konusunda özel ve ayrı bir hususiyetleri vardır. Onlar, sâhip oldukları hâl ve amellerin gizlenmesi kanaatindedirler. Çünkü melâmetinin gözünde ihlas her şeyin üstündedir. İbn Acîbe, Melâmetiyi “Ne bir hayrı gösteren, ne de bir şerri gizleyendir” ya da “Velîliğini gizleyen ve insanların sevmediği hâlleri sergileyendir” şeklinde tarif etmektedir.⁹¹⁷

Ancak İbn Acîbe, Melâmetîye ekolünden farklı olarak, nefis terbiye edildiği ve alışkanlıklarından temizlendiğinde doğru olan işleri yaptığı için o zaman ona uyulur, görüşündedir.⁹¹⁸ Çünkü bu durumda nefis, Cenab-ı Hakk’ın kendisi için tercih ettiğini tercih eder; sadece Allah’ın kendisi için hükmettiğini ister ve arzular.⁹¹⁹ Buna göre, nefsin ölümü gerçekleştiği, yani nefis temizlenip güzel ahlâkî vasıflarla bezenerek terbiyesi tamamlandığı takdirde, Hakk’ın iradesinin dışına çıkamaz. Zira onda artık sadece hak olan şeyler tecelli eder. Bu durumda nefis, kendisinde tecelli eden hâle tabi olur.⁹²⁰ Şu hâlde nefsin şerrinden emin olmak için mutlaka nefisle mücâhede edip onu terbiye etmek gerekir. Nefisle mücâhede ise onun isteklerine muhâlefet etmekle olur. Nefis tezkiye edildiği zaman kötülüğü emredemez ve günaha sevk edemez. Böylece kişinin hayra koşmaktan başka bir gayreti olamaz.

Öte yandan İbn Acîbe sadece nefsin zemmedilmiş fiillerinden ve huylarından bahsetmez. O, kalbin ve ruhun da kusurlarından bahseder. Ona göre, nefsin ayıbı, cismanî şehvetler veya cismanî lezzetlerle bağlantılı olan yeme, içme, giyinme,

başkaları tarafından bilinmesini hoş karşılamamışlardır. Bu sebeple kendilerini fark ettirecek özelliklerle ortaya çıkmaktan kaçınmışlar, halktan biriymiş gibi görünmeyi yeğlemişlerdir. Geniş bilgi için bkz. “Melâmiyye”, *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX, s. 25-29.

⁹¹⁵ Ebû Abdurrahman Muhammed b.Hüseyin Sülemî, *er-Risaletü'l-Melamiyye*, çev. Ömer Rıza Doğrul, *İslâm tarihinde ilk Melamet*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1950, s. 19.

⁹¹⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, (thk. Edib el-Kemdanî, Muhammed Mahmûd Mustafa), c. I, s. 126.

⁹¹⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 83.

⁹¹⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 243.

⁹¹⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 572.

⁹²⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 243.

binek, mesken, cinsi istekler ve benzeri şeylerdir. Kalbin ayıbı, kalple alakalı şehvetlerdir. Bunlar şöhret ve riyaset sevgisi, kibir, husumet, kin ucub ve benzerleridir.⁹²¹ Ruhun ayıbı ise bâtinî zevklere taalluk eden kerâmet ve makam talebi, köşkler ve huriler gibi şeylerdir. Dolayısıyla mürid, keşif, kerâmet ve gaybi bilgileri talep etmek yerine, nefsin, kalbin ve ruhun ayıplarıyla ilgilenmeli, onları tesbit etmeye çalışıp tedavisiyle uğraşmalıdır.⁹²² Bu konuda İbn Acîbe birçok sûfi şahsiyetten yöntem olarak ayrılır. Zira diğer sûfiler kalp ve ruhun iyi ve hayırlı olduğunu belirtirken, nefsi şerrin ve kötü duyguların kaynağı olarak görürler.⁹²³

Bunun sebebi İbn Acîbe'nin nefis, kalb ve ruhu tek bir cevher olarak görmesidir. Bu latîfe, terakki etmesiyle farklı mertebelerde değişik isimlerle isimlendirilir.⁹²⁴ Bundan dolayı kusur hepsine mahsus olmalıdır. Bunun dışında İbn Acîbe, nefsin ayıpları konusunda diğer sûfilerden farklı düşünmez. Zira birçok sûfinin nefsin ayıpları olarak zikrettiği şeyleri İbn Acîbe aşamalı ve düzenli bir şekilde nefis, kalp ve ruhun ayıbı olarak ifâde etmiştir.⁹²⁵

İbn Acîbe, *Mirâcu't-Teşevvuf* adlı eserinde “Acaba nefis, ruh ve sır birbirinden farklı mıdır, yoksa bir midir ve isimlendirme, arınmanın farklılığı sebebiyle mi farklıdır? Şeklinde bir soru sorar. Müellifimiz, eserinde bu soruya cevap vermeden önce nefis, ruh ve sırın mahiyeti ve özellikleri hakkında bazı sûfilerin görüşlerine yer verir. İsim zikretmeden sûfilerden birinin⁹²⁶ “Nefis, bu beden kalıbına konmuş bir latîfedir ve yerilen huyların mahallidir. Aynı şekilde ruh da, övülmüş huyların mahalli olan bu bedene konmuş bir latîfedir. Her ikisinin mahalli aynıdır..”⁹²⁷ şeklindeki ifâdelerini aktarır. Ancak İbn Acîbe bu görüşlere katıldığını

⁹²¹ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 84.

⁹²² İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 84.

⁹²³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 290.

⁹²⁴ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, s. 111.

⁹²⁵ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, ss. 111-112.

⁹²⁶ İbn Acîbe'nin İsim zikretmeden aktardığı bu ifâdeler Kuşeyrî'ye ait olduğunu tesbit ettik. Kuşeyri, *Risalesinde* nefis ıstılahını açıklarken bu ifâdelere yer verir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ss. 290-291.

⁹²⁷ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 290-291.

belirtmez.⁹²⁸ Ardından Ebû Abdullah Muhammed es-Sâhilî'nin (ö. 754/1352) şöyle dediğini nakleder:

“Nefs, kalp, ruh, sır ve bâtın aynı müsemmanın isimleridir. Bu da, insanın kendisiyle insan olduğu rabbanî latîfedir. Niteliklerinin farklılığı sebebiyle isimleri de farklılaşır. Eğer kusurların yönüne meylederse “nefis” olarak isimlenir. İslâm makamından iman makamına doğru ilerlerse “kalp” olarak adlandırılır. İman makamından ihsan makamına doğru ilerler fakat onda, iyileşme sonrası yara izi gibi bir noksanlık kalırsa “ruh” olarak adlandırılır. Eğer bu izler yok olur ve saflaşırsa “sır” olarak adlandırılır. Eğer durum kapalı ve mübhem olursa (sadece) “bâtın” denilir.”⁹²⁹

İbn Acîbe, es-Sâhilî'nin bu görüşlerini tasdik eder. Bu durumda onun nefsin hakikati konusunda es-Sâhilî'den etkilendiğini söyleyebiliriz. Nitekim İbn Acîbe, ruhların bedenlerden önce yaratıldığını ve bedenlerin içinde, ateşin kömürün içinde ve suyun yeşil dalda gezindiği gibi gezindiğini belirtir. Bedenlere konulmuş olan bu özlerin rabbanî, lâhutî latîfe olduğunu, es-Sâhilî'nin de söylediği gibi bu özlerin geliştiğini ve bu gelişimlerdeki değişimler sebebiyle isimlerinin de değiştiğini ifâde eder.⁹³⁰ Dolayısıyla nefsin mahiyeti, Rabbânî bir nur ve lâhûtî bir sırdır. Kusurlar ona sonradan bulaşmış olup, zâtî değil, ârizîdir.

2. Nefsin Mertebeleri

İbn Acîbe, bazı sufî müellifler gibi nefsin mertebelerini üç olarak belirler. Bunlar nefs-i emmâre, nefs-i levvâme ve nefs-i mutmainnedir.⁹³¹ İbn Acîbe bu konuda Sühreverdî ve Gazzâlî ile benzer görüştedir. Sühreverdî, nefsi hakikatte çok sayıda değil bir olarak görür. Ancak sıfatları değiştikçe isimlendirmeleri de çoğalır, der.⁹³² Kalb, sekinet, mânevî huzur ile dolduğu zaman mutmainne; nefis,

⁹²⁸ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 44.

⁹²⁹ Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed es-Sâhilî, *Buğyetü's-Sâlik fî Eşrefi'l-Mesâlik*, thk. Abdurrahîm Alîmî, Vezâretü'l Evkâf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, el-Memleketü'l-Meğribiyye, Rabat 2003/1424, c. I, ss. 146-147.

⁹³⁰ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 45.

⁹³¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 606.

⁹³² Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, thk. Edib el-Kemdanî, Muhammed Mahmûd Mustafa, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke 2001, c. II, s. 788.

cibilliyetinin yerleştiği yerden ve tabiatının arzularından rûhun bulunduğu makama doğru çekildiği zaman levvâme; nefis kendi mahallinde çakılıp kalınca, ilim ve mârifet nûrundan mahrum kalıp devamlı kötülüğü emrettiğinde emmâre diye isimlendirilir.⁹³³ Gazzâlî, nefsi, şehveti sönerse mutmainne, nefsin isteklerine itiraz edilmesine levvâme, nefsin arzularının yerine getirilmesine emmâre denildiğini ifâde eder.⁹³⁴

Müellifimiz, Kıyâmet sûresini 1-2. âyetlerin⁹³⁵ işârî tefsirinde, nefsin dördüncü bir mertebesinden bahseder. Bu nefis mertebesine *nefs-i mülhime* ismini verir.⁹³⁶ İbn Acîbenin, yaptığı açıklamalara göre, Allah Teâlâ kıyamet gününe yemin ettikten sonra peşinden *nefs-i levvâme*ye yemin etti. Bunun sebebi her ikisinin de önemi ve büyüklüğünden dolayıdır. Hatta *nefs-i levvâme*, Allah katında kıyâmet gününden daha da değerlidir. Çünkü bu nefis, önce işlediği kusurlardan dolayı sahibini kınar. Sonra da sahibine hayır ve ledünnî ilimleri ilhâm eden *mülhime*ye dönüşen bir nefis olur. Ardından vasitasız olarak Hakk'ın müşâhedesine erişmekle tatmin olunca *mutmainne*ye dönüşür.⁹³⁷ Burada İbn Acîbe, *nefs-i mülhime*yi, *nefs-i levvâme* mertebesinden sonra ve *mutmainne*den önce getirir. Bunu Kıyâmet sûresi 1-2 âyetlerine dayandırır. Buna göre *nefs-i levvâme*, sahibini yaptığı kötülüğünden dolayı kınar. Sonra *mülhime*ye dönüşen nefis ilhamdan dolayı hayırları yaptırır, ardından *mutmainne* derecesine yükselir.

Müellife göre, nefis *mutmainne* derecesine terakki ettiğinde başka varlıklara Allah ile delil getirecek duruma gelir ve Allah'tan başka gerçekte bir vücut sahibi görmez. İşte o zaman nefis aslına (ruha) döner ve bütün varlıklar da asıllarına dönmüş olurlar. Bu durumda sonradan olan varlıklar kaybolur, ezeli olan yüce Zât, önceden olduğu gibi, tek olarak bâkî kalır.⁹³⁸ Zira ezelî ve ebedî olan sadece Allah Teâlâ'dır.

⁹³³ Geniş bilgi için bkz. Sühreverdî, *a.g.e.*, c. II, s. 788-790

⁹³⁴ Gazzâlî, *Ihyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay, İstanbul 1975, c. III, s. 11.

⁹³⁵ Kıyâmet 75/1-2. "Kıyâmet gününe yemin ederim. Kendini kınayan nefse yemin ederim"

⁹³⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. X, s. 447.

⁹³⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. X, s. 447.

⁹³⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. X, s. 447.

Bu ifâdelere göre, nefis *emmâre*, *levvâme*, *mülhime* ve *mutmaine* olarak dört çeşittir.⁹³⁹ Ancak hakikatte nefis (ruh) tektir. Söz konusu nefis manevi tezkiye, terbiye ve terakkisindeki değişik durumlara, yükseliş ve inişlerine göre farklı isimler alır. Nefsin aslı ruhtur. Şöyle ki ruh, günahların zulmetine bulandığı zaman ona “*Nefs-i emmâre*”; yaptığı kötü işleri kınamaya başladığı zaman ona, “*Nefs-i levvâme*”; ilham alacak ve kalbe ilham verecek hâle gelince ona, “*Nefs-i mülhime*” denir. Masivadan kurtulup Allah ile huzur hâlini elde edince ona, “*Nefs-i mutmainne*” denir.⁹⁴⁰

Nefsin üç mertebesi olan *emmâre*, *levvâme* ve *mutmainne* sûfilerce Kur’ân-ı Kerim terimleridir.⁹⁴¹ İbn Acîbe, *nefs-i mülhimeyi*, Şems suresinde geçen, “**Sonra da ona kötülük duygusunu ve takvasını ilham edene yemin olsun ki..**”⁹⁴² meâlindeki âyete dayandırır. Müellif bu âyetin işâri tefsirinde *nefs-i mülhimeye*, Allah’ın takva ve isyan duygusunu ilham ettiğini, ona günahın çirkinliğini ve taatın güzelliğini öğrettiğini, ya da ona günahların ve takvanın yolunu tanıttığını; onda her ikisini yapabilecek bir kuvvet koyduğunu belirtir. Ardından Rûzbihân Baklî’nin, “Nefse önce kahr yolunu öğretti, böylece nefis, helak sebebi olacak işleri tanıdı. Sonra ona lütuf yolunu tanıttı, böylece nefis kendisini kurtuluşa erdirecek şeyleri tanıyıp öğrendi. Bundan maksat, nefsin kahr ve lütuf yoluyla Hakk’ı tanınması ve böylece Allah hakkında tam bir mârifete ulaşmasıdır”⁹⁴³ şeklindeki ifâdelerini aktarır.⁹⁴⁴

İbn Acîbe’ye göre nefis, *emmâre*, *levvâme*, *mülhime* ve *mutmainne* aşamasının ardından “ruh” derecesine, sonrasında da “sır”a ulaşır.⁹⁴⁵ Ruh mertebesinden daha saf ve daha ince olan sır mertebesi, ceberûtî sırların tecellilerinin mahallini ifâde eder.⁹⁴⁶

⁹³⁹ İbn Acîbe, Yusuf Suresi’ndeki bir âyetin işâri tefsirinde ise aslında nefsin, *emmâre*, *levvâme* ve *mutmainne*den oluşan 3 mertebesinin olduğunu, ancak bazılarının bunlara bir de *mülhimeyi* eklediğini söyler. (Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. II, s. 606).

⁹⁴⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. VI, s. 320.

⁹⁴¹ Nefsin üç mertebesi olan *emmâre*, *levvâme* ve *mutmainne* sırasıyla şu Kur’ân’î âyetlerinde geçer: Yusuf, 12/53, Kıyâmet, 12/2, Fecr, 89/27-30.

⁹⁴² Şems, 91/8.

⁹⁴³ Baklî, *Arâisü’l-Beyân*, c. III, s. 509.

⁹⁴⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. XI, s. 23.

⁹⁴⁵ İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, s. 113; ayrıca bkz. a. mlf., *el-Fehrese*, s. 106-107.

⁹⁴⁶ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 43.

Diğer yandan müellife göre, ruh ilâhî tecellilerin ve melekûtî nurların keşfinin mahallini ifâde eder.⁹⁴⁷ İnsan nefsinin terakki etmesiyle ruh mertebesine ulaşmasının belirtileri, onun dünyaya ait hazlardan kesilmesi ve beşeri vasıflardan soyutlanmasıdır.⁹⁴⁸ Zira ruhun aslî vatanına dönmesine engel bedendir. Beden, ruhu saran kafes ve onu perdeleyip örten elbise gibidir. Çünkü beden kuru balçıktan, kara topraktan yaratılmış karanlık yerdir. Beden, yaratılışı icabı sadece yemek, içmek, giyinmek gibi cisme bağlı arzularına meyletmektedir. Onlara daldığı sürece, beşeriyet perdesi kalınlaşmakta ve maddî yönü kuvvetlenmektedir. Bu durumda beden, ruhu aslına dönmekten engellemektedir.⁹⁴⁹

Bu ifâdelere göre, İbn Acîbe ruh ile beden arasında metafizik yönden bir ikilik görür. Beden perde ve karanlık iken, ruh ilâhî tecellilerin ve melekûtî nurların keşfinin mahallinden ibarettir. Dolayısıyla onun yükselebilmesi için beşeri vasıflardan ve dünyevî şehvetlerden soyutlanması gerekir. Beden yere ait iken, ruh melekûtî âleme aittir. Nitekim müellif, **“Göge ve onu bina edene, Yere ve onu yayıp döşeyene”**⁹⁵⁰ meâlindeki âyetlerin tefsirinin işârî kısmında, gök ile ruhların semasına ve yer ile insanın bedenine işâret edildiğini belirtir. Ruhun binası onun yükseltilmesidir, der.⁹⁵¹ Böylece İbn Acîbe manevî yükselmeyi dikey bir hareket olarak resmeder. Onun bu ifâdesi semâvî olanın yüceliğini açıkça dile getirmesi ilginçtir.

İbn Acîbe’ye göre nefis, ruh ve sır, aynı müsemmanın isimleridir. O müsemmâ da bedene sirâyet eden bir rabbanî latîfedir. Bu latîfe, Allah’a muhâlefete ve hevâyâ yöneldiği sürece “nefs”; kâmil bir takva ile tezkiye edildiğinde “ruh” diye isimlendirilir. Tamamen temizlenir ve Zât’ın sırları tarafından aydınlatılınca da “sır” diye isimlendirilir.⁹⁵² İbn Acîbe’nin bu görüşü, Gazzâlî’nin bu konudaki görüşüyle paralellik arzlemektedir. Zira Gazzâlî de kalp, ruh, akıl ve nefsin farklı anlamları

⁹⁴⁷ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 43.

⁹⁴⁸ İbn Acîbe, *Îkâzu’l-Himem*, s. 86.

⁹⁴⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 113-114.

⁹⁵⁰ Şems, 91/5-6.

⁹⁵¹ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. XI, s. 23.

⁹⁵² İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. VI, s. 392.

olduğunu, fakat aynı zamanda bu terimlerin rabbânî latîfe denilen bir kavrama müştereken delâlet ettiğini, insanın hakikatının de bundan ibaret olduğunu belirtir.⁹⁵³

Öte yandan İbn Acîbe, bedene sirâyet eden bu rabbanî latîfeyi, insan ve âlem seviyeleriyle ilişkilendirir. Onun bu konudaki perspektifince, nefis avâma, ruh havâsa ve sır da havâssu'l-havâsa nispet edilirken âlemler için ise nefis, mülk âlemi, ruh melekût âlemi ve sır da ceberut âlemi ehli içindir.⁹⁵⁴ Eserlerinde birden çok yerde nefsin, değişik durum, tavır ve terakkisine göre aldığı isimleri çeşitlendirir ve üçten beşe yükseltir. Söz konusu bu isimler, nefis, akıl, kalp, ruh ve sır şeklindedir. Buna göre, ruh isyan, günah, şehvet ve isyana devam edince “nefis” olarak isimlendirilir. Günahlardan sakınıp uzaklaştığında ona “akıl”, taatlere alışıp ısındığında fakat kendi tedbiri, tercihi ve bedenini işleri içinde dönüp durduğunda ona “kalp”, Allah ile huzur bulup O’na razı olduğunda ve aslının nurunu müşâhede edip basîreti açıldığında ona “ruh” ve maddiyattan arınıp sadece manevî bir cevher olduğunda ona “sır” denilmektedir.⁹⁵⁵

İbn Acîbe’nin nefis anlayışı ile bilgi anlayışı arasında yakın bir ilişki vardır. Zira ona göre nefis akıl, kalp, ruh ve sırrın ayrı ayrı tavırları vardır. Dolayısıyla her birinin ilim ve idrakte ulaştığı seviye farklı olmalıdır. Nefsin idrak seviyesi varlıkların dışındaki şekillere aldanarak zâhirinde kalmak, sadece hazlarını ve kötü arzularını tatminle meşgul olmaktır. Aklın idrakte ulaştığı nokta, kâinattaki bütün varlıkların bir yaratıcıya muhtaç olduğunu bilmektir. Kalbin idrak seviyesi ise ağyarı terk ederek ve nurları talep ederek yüce Yaratıcı’sına yönelmektir. Ruhun idrakte ulaştığı nokta, İbn Acîbe’nin ifâdesiyle “Ceberût âleminin sırlarını elde etmek için, melekût âleminin nurlarına yönelmektir. O noktada ruh manevî seyrin yorgunluğundan kurtulmuştur, fakat asıl sırrı elde edememiştir.” Son olarak sırrın idrakteki ulaştığı zirve, ceberût âleminin sırlarıdır. Bu, ise manevî seyrin sonudur.⁹⁵⁶ Müellif sıkça kullandığı **“Şüphesiz varılacak son nokta, Rabbinedir”**⁹⁵⁷ meâlindeki âyeti ilave eder. Ardından Ebû'l-Abbas Mürsî’nin bu hususla ilgili şu

⁹⁵³ Bkz. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroglu, c. III, ss. 8-13.

⁹⁵⁴ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 44.

⁹⁵⁵ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 112, 262.

⁹⁵⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 113.

⁹⁵⁷ Necm, 53/42.

beytini aktarır: “Eğer nefislerin şiddetle sarsıldığı ve akıl dağlarının uflanıp yok olduğu (ruhun beden hapsinden kurtulup müşâhedeye ulaştığı) günü görseydin, Hak güneşinin nurunu her tarafa yaydığını görürdün. O gün, her şeyin şiddetle sarsılıp yok olduğu ve er kişilerin ortaya çıktığı gündür.”⁹⁵⁸

Netice itibariyle nefis mertebelerinin tümü, ister *emmâre*, *levvâme*, *mutmainne* olsun, ister ruh ve sır olsun aynı rabbanî latîfenin isimleridir. İbn Acîbe, bu isimlerin tümünün aslımı bir görür. Aslında nefis rabbanî latîfedir. Bu latîfeyle insanlık kazanılır. Şu hâlde tek olan cevherin farklı isimlerle isimlendirilmesi söz konusu nefsin sıfatlarının tasfiyesiyle olmaktadır.

C. Velâyet

Sözlükte seven, dost, çok samimi ve sadık, yardım eden⁹⁵⁹, yakın, himaye eden, tâbî, birisinin işini üstlenen, mâlik, mutasarrıf gibi mânâlara gelen⁹⁶⁰ ‘velî’, tasavvuf erbabı tarafından farklı yönleriyle tanımlanıp ele alınmıştır. Bu tarif ve tanımlardaki ortak nokta, velînin Allah Teâlâ’nın dostluğunu tercih etmiş, bütünüyle O’na yönelmiş ve O’nun tarafından sevilmiş biri olduğudur. Farklı tanımlar ise velînin sıfat ve kemâlâtıyla ilgilidir.⁹⁶¹

İbn Acîbe’ye göre, velî Allah’ı müşahede yoluyla bilen kimsedir. Velî, “velâ” kelimesinden gelir ve bu da yakınlık demektir. Müellif bu tanımla yetinmez velîyi, itaati kesintisiz, yakınlığını gerçekleştirmiş ve mededi daimi olan kimse olarak tanımlar.⁹⁶² Ona göre, velîliğin temel niteliğin, sabırdan sonra yakınlığın elde edilmesi, mücâhededen sonra ruhun teslim olmasıdır. Başka bir deyişle, “Varlıkları görme bittikten sonra Zât’ta fânî olmanın gerçekleştirilmesidir. Böylece zaten var olmayan fânî olur ve var olan da bâki kalır.” Buna göre, velîliğin başı fenâyı gerçekleştirmek ve sonu bekâ makamını gerçekleştirmektir.⁹⁶³

⁹⁵⁸ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, s. 113.

⁹⁵⁹ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XV, s. 401; Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 310.

⁹⁶⁰ Bkz. İsfehânî, *Müfredât*, s. 885; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XV, s. 401.

⁹⁶¹ Bkz. Dilaver Selvi, *Kur'ân' ve Tasavvuf*, s. 70. Sûfiler tarafından yapılan çeşitli velî tanımları için bkz. a.g.e, ss. 70-82.

⁹⁶² İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 84.

⁹⁶³ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 25.

Velîlik sırf ilâhî bir ihsan ve özel ikramdır. Ona para pul sahibi ulaşamaz, ona ancak uğruna canlar feda edilerek ulaşılır.⁹⁶⁴ İbn Acîbe'nin bu ifâdeleri Allah'ın velîyi seçtiğini vurgular niteliktedir: “Allah Teâlâ kuldân perdeyi kaldırmak ve onu dostlarıyla birlikte huzuruna almak istediğinde, onu velîlerinden birine gönderir, ona velînin hakikatini açar ve onun Allah tarafından seçilmiş bir kul olduğunu gösterir. Böylece kul, o velîye tâbi olur.”⁹⁶⁵ Bu konuda şu mânâdaki beyitler işin aslını özetler mahiyettedir: “Ey Rabbim! Ben önceleri sana ulaşmanın kıymetli mallarla ve yüksek kârlarla satın alındığını düşünürdüm. İşin aslını bilmediğim için, senin sevgine kolayca ulaşıldığını ve uğruna canların feda edildiğini zannederdim. Sonra gördüm ki sevdiğini sen seçiyorsun ve dilediklerine sonsuz lütuflarda bulunuyorsun.”⁹⁶⁶

Velâyetin bir takım vazgeçilmez şartları olduğunu belirten İbn Acîbe, onun elde edilmesi için ciddi nefis mücâhedesini şart görür. Zira bu şartlar kişinin bizzat yaşayarak ve tadarak elde ettiği şeylerdir. Onlar ancak amelle yani nefisle mücâhede ederek, bu yoldaki zorluklara katlanarak ve peşinden müşâhedeye ulaşarak elde edilir.” Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Bu tasavvufu kılı kâl ile tartışma ve çekişme ile elde etmedik; biz onu açlık çekerek, geceleri uykusuz kalıp ibadetle geçirerek ve çokça salih amel işleyerek elde ettik”⁹⁶⁷ şeklindeki sözü bu minvalde söylenmiştir.⁹⁶⁸ Büyük tasavvuf teorisyenlerinden Abdülkâdir Geylânî'ye göre, velâyetin alâmeti “Halktan gelen ezâ ve cefalara sabretmektir. Evliyâ, halktan gördüğüne kör, işittiğine sağırır.”⁹⁶⁹

İbn Acîbe, gerçekleşen velâyet neticesinde, insanın beden azalarında ve kalbinde çeşitli etkilerin varlığından bahseder. Ona göre, velâyet kalbe ilim nurları aşılır, anlayışını açar, insanda değişik ve farklı güzellikte anlayışlar ortaya çıkarır. Böylece kulun şerîat yönüyle hakikat yönü dengede olur. Başka bir deyişle kulun müşâhedeye dayalı mârifet ile islâm ve iman makamındaki istikameti tam olur. Bu

⁹⁶⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 125.

⁹⁶⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 431.

⁹⁶⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 125-126.

⁹⁶⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 154.

⁹⁶⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 439.

⁹⁶⁹ Bkz. Dilaver Gürer, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri (II)*, Mebkam Yay., Konya 2007, s. 260.

durumda kişi, üzerindeki hakları güzel korur ve nefsinin hazlarını da temkin hâlinde ilâhî bir izinle yerine getirir.⁹⁷⁰

Velîler arasında mertebe farkları vardır. İbn Acîbe, velâyeti efdaliyeti bakımından üç mertebeye ayırır. İlki **“Dikkat edin! Allah’ın velîleri için korku yoktur, onlar mahzun da olmazlar. Onlar iman ve takva ehli kimselerdir.”**⁹⁷¹ âyetinde geçtiği gibi, iman ve takva ehline ait olan genel olarak bütün müminlerin velâyetidir. İkincisi, Allah’ı bilmeye yönelmiş olan havâssın velâyeti ve üçüncüsü de rıyan yoluyla mârifeti elde etmiş olan havâssu’l havâsın velâyeti şeklindedir.⁹⁷²

Diğer yandan İbn Acîbe, Hak yoluna girenlerin değişik sınıflarından bahseder. Onları, abidler, zahidler, ârifler diye üç gruba ayırır. Sonra ârifleri salihler, veliler, bûdela, nükeba, nüceba, evtad ve kutup şeklinde değişik unvanlarla tanıtır. Kâinatın ve yüce Yaratıcının hakkını ayakta tutan kutbun tek olduğunu, ona ğavs dendiğini, bütün âlemlerin kendisinden yardım istediği için ona bu ismin verildiğini söyler. Diğer bir yaklaşıma göre, her makamı hakkı ile temsil ve tatbik edene de kutub dendiğini belirtir. Bu arada Ebû’l-Hasan eş-Şâzîlî’nin kutupta bulunmasını gerekli gördüğü on beş alâmeti açıklar.⁹⁷³

İbn Acîbe’nin perspektifine göre beşer tabiatı, sevgilisini ve mesela eşini başkasının yanında görmeyi çirkin bulur. Hak Teâlâ da, velîlerinin kalplerinin kendisinden başkasıyla ilgilenmesini çirkin görür. Nitekim bir hadiste, *“Allah’tan daha kıskanç biri yoktur. Bu yüzden açık ya da gizli fuhşiyatı yasaklamıştır”*⁹⁷⁴ buyrulmuştur.⁹⁷⁵

Kıyamete kadar, yeryüzünde belirli sayıdaki velîler eksik olmayacağını belirten⁹⁷⁶ İbn Acîbe, her devirde, o devirdeki insanları Allah’tan perdeleyen engellerden kurtaracak Peygamber varisi olan irşadla görevli velîlerin var olduğunu

⁹⁷⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 439.

⁹⁷¹ Yûnus, 10/62-63.

⁹⁷² İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 25. Velâyetin çeşitleri konusunda geniş bilgi için bkz. Dilaver Selvi, *İslamî Kaynaklarda Velâyet ve Keramet*, İstanbul 2012, Hoşgörü Yay., ss. 34-53

⁹⁷³ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 84 vd.

⁹⁷⁴ Buhârî, “Nikâh”, 107; Müslim, “Tevbe”, 33; Tirmizî, “Deavât”, 97.

⁹⁷⁵ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 21.

⁹⁷⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 83.

savunur. Ona göre, Cenab-ı Hak, maslahat ve engelleri farklı olduğundan, bütün insanlar için tek peygamberle yetinmeyip her ümmete ayrı bir peygamber göndermiştir. Velîler de peygamberlerin hâli ve yolu üzeredirler.⁹⁷⁷ Zira Hz. Peygamberin, “Allah Teâlâ her yüzyılın başında bu ümmet için dinlerini yenileyecek bir müceddid gönderir”⁹⁷⁸ hadisi buna delildir.⁹⁷⁹

Dolayısıyla velîler hiçbir zaman yeryüzünden eksik olmaz. Onlar, kıyamete kadar varolacaktır. Nitekim Ebû'l-Abbas Mürsî “**Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (veya indirilişini ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Allah’ın her şeye kadir olduğunu bilmez misin?**”⁹⁸⁰ meâlindeki âyette geçen ‘âyet’ kelimesini, “veli” olarak yorumlar. Buna göre de bu âyetten şu işâreti çıkarır: “Biz bir velîyi ölümle ahirete götürdüğümüzde, ondan daha iyisini veya bir benzerini getiririz.” İbn Acîbe, Ebû'l-Abbas Mürsî’nin bu görüşüne katılır ve onun bu sözünün, bütün zaman ve asırlar için geçerli olduğunu belirtir.⁹⁸¹ Kimse, hiçbir velînin kalmadığını, manevî terbiye verecek ehil kimselerin tükendiğini yahut şimdi böyle şeylerin zamanının olmadığını söyleyerek bu yolu kesmemeli ve Allah’ın kudretine sınırlama getirmemelidir. Bu tür sözler, Allah hakkında ve Allah’ın salih kulları hakkında kötü zandan kaynaklanmaktadır, der.⁹⁸²

Diğer yandan İbn Acîbe’nin düşüncesine göre, “Hak Teâla velîlerini kıskanır ve düşmanları onlara eziyet ettiğinde onlardan intikam alır.”⁹⁸³ Bu durumda velîlerin gizli tutulmasında bütün kullar için büyük bir lütuf vardır. Şayet Allah velîlerin sırlarını bütün halka açsaydı, onlara eziyet veren kimseler çıkardı. Nitekim bir kudsi hadiste “Her kim benim velî kullarımdan birisine düşmanlık ederse, muhakkak bana

⁹⁷⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 440

⁹⁷⁸ Ebû Davud, *Melâhim*, 1; Hâkim, *Müstedrek*, c. IV, s. 523. Elbâni, bu hadisin “sahih” olduğunu söylemektedir. Bkz. el-Elbâni, *Sahihu'l-Câmiu's-Sağîr ve Ziyâdetühu*, Mektebü'l-İslâmiyye 1988, 3. Baskı, c. I, s. 382, no: 1873.

⁹⁷⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, s. 12.

⁹⁸⁰ Bakara, 2/106.

⁹⁸¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 171.

⁹⁸² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 315.

⁹⁸³ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, ss. 21-22.

*harp açmış olur.*⁹⁸⁴ buyrulur. Bu hadiste, onların velîleri tanıdıktan sonra kendilerine düşmanlık etmeleri durumunda sonucun gerçekleşeceği belirtilmektedir. Bunun için Allah Teâlâ, insanlara bir rahmet olarak (çoğunlukla) velîlerini insanlar arasında gizlemiştir.⁹⁸⁵ Bu “Allah’ın velîleri, mahrem (özel) dairede saklanan gelinler gibidir; onları (hakikatleriyle) mücrimler göremezler.”⁹⁸⁶ sözünün bir yorumu sayılabilir.

Aslında velîlerin avâm halktan perdelenmesi, Allah tarafından velîlerine verilmiş büyük bir lütuftur ve bu durum, dostlarının sırlarını korumak için O’nun tarafından gösterilen büyük bir itinadır. Zira velî temkin hâline ulaşmadan önce, insanların ona yönelmesi velî için büyük fitnedir.⁹⁸⁷ Ayrıca Hakk’ın velîleri bütün insanlara göstermemesi ve insanlardan sakınması da O’nun kıskanması sebebiyledir.⁹⁸⁸

İbn Acîbe, insanların velîleri niçin inkar ettiklerinden bahseder.⁹⁸⁹ Ona göre, velîlerin inkar edilmesi öteden beri devam edegelen bir durumdur. Bu konuda **“Bu şekilde biz, her peygamber için mücrimlerden bir düşman var ettik.”**⁹⁹⁰ meâlindeki âyeti delil gösterir. Burada İbn Acîbe, velîyi peygamberle mukayese eder. Düşmanları tarafından peygamber için ne denilmişse, velî için de benzer şeyler söylendiğini belirtir. Zira velî, peygamberin hâli ve yolu üzere gitmektedir. Fakat peygamberin delili her zaman apaçık ve üstündür. Onları inkâr edenlerin delili ise çürük ve geçersizdir. Aynı şekilde, velîlerin delili de, hak yoldan sapan kimselere karşı devamlı galiptir. Çünkü onlar, kıyamete kadar üstün gelecek taifedir, der.⁹⁹¹

Velîleri tasdik etmenin kişiye sağladığı kazançtan bahseden İbn Acîbe, “Velîlerin yolunu tasdik etmek velâyet, onlara itiraz ise cinayettir.” ifâdesini

⁹⁸⁴ Ahmed, *Müsned*, c. VI, s. 256. Hadisin, “*Ben ona harp açarım*” şeklinde başlayan meşhur rivayeti için bkz. Buhârî, “Rikak”, 38; İbn Mâce, “Fiten”, 16; İbn Ebi-d Dünya, *Kitâbü'l- Evliya*, no: 1; Beğavî, *Şerhü's-Sünne*, c. I, s. 142; Beyhakî, *Kitâbü'z-Zühd*, no: 696.

⁹⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, s. 521.

⁹⁸⁶ İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, s. 96.

⁹⁸⁷ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, s. 521.

⁹⁸⁸ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, ss. 21-22.

⁹⁸⁹ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, ss. 457-458.

⁹⁹⁰ Furkan, 25/31.

⁹⁹¹ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, ss. 439-440.

kullanır.⁹⁹² Ona göre, bir kimse, tasavvufun hak olduğuna itikat etmiyorsa, onun yapacağı en basit iş, tasavvuf ehlini tenkit etmeyi terk etmesidir. Bunun için Ebû'l-Hasan eş-Şâzîlî'nin "Bizim yolumuza teslim olmak velîliktir; onun hak olduğuna itikat etmek ise Allah'ın, kuluna özel yardımıdır." sözü önemlidir.⁹⁹³

Müellife göre, mucize göstermek peygamberlerin elinde olmadığı gibi, kerâmet göstermek de velînin elinde değildir. Velîlerin kerâmet göstermek gibi bir görevleri de yoktur. Onların vazifesi, insanlara nasihatta bulunmak ve onları Allah'a davet etmektir. Ayrıca kerâmet, onu gösteren kişinin kemâline de işâret etmez. Bazen seyr u sülûkun başında kerâmetler zuhur eder, ancak sonunda kerâmetler açığa çıkmaz.⁹⁹⁴

Müellif, manevi kerâmet sahibinin zâhiren ve bâtinen istikamette ve Allah'a daha yakın olduğunu, hissî kerâmetin ise velîliğin bir belirtisi olmadığını söyler. Hatta hiç istikameti olmayan kimselere bile kerâmet verilebileceğini belirtir.⁹⁹⁵ Şu hâlde bir velîde kerâmet görünmesi şart değildir. Velî için şart olan, ancak tam bir istikamet hâlidir. Ancak her ne kadar velîler kerâmete muhtaç değilse de, velîlerde kerâmetlerin zuhur etmesine diğer insanların ihtiyacı vardır.⁹⁹⁶ İbn Acîbe, bu konuda Nisâ suresi 79-80. âyetlerinin tasavvufî işâretlerinde "Cenab-ı Hak, kendileri için mucizeler ortaya koyarak peygamberlerinin peygamberliğine şahitlik ettiği gibi; velîlerinin velâyetine de kendilerine birçok kerâmetler ihsan ederek şahitlik yaptığını" vurgular.⁹⁹⁷ Kerâmetten murat, gerçek irfanın elde edilmesi, Cenab-ı Hakk'ı keşif ve zevk yoluyla tanımak, zâhirde ve bâtında istikamet üzere olmak, güzel ahlâklarla süslenmek ve insanların onun elinde her şeyin yaratıcısı yüce Allah'a sevk edilmesidir. Muhakkik (hakikate ulaşmış) zatlara göre, itibar edilecek kerâmet budur.⁹⁹⁸

⁹⁹² İbn Acîbe, *el-Fütühâtü 'l-İlâhiyye*, s. 353.

⁹⁹³ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü 'l-İlâhiyye*, trc. Dilaver Selvî, s. 175.

⁹⁹⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-Medîd*, c. IV, s. 314.

⁹⁹⁵ İbn Acîbe, *Îkâzu 'l-Himem*, s. 199.

⁹⁹⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-Medîd*, c. I, s. 150.

⁹⁹⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-Medîd*, c. I, s. 534.

⁹⁹⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-Medîd*, c. I, s. 534

İbn Acîbe, “Velî, masum mudur? Peygamber gibi hiç günah işlemez mi?” sorusuna cevap arar. O, *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye* isimli eserinde, Ebû İshak Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) *el-Udde* isimli eserinden bu konudaki açıklamalarını iktibas yapmıştır.⁹⁹⁹ Abdülkerim Kuşeyrî'nin “Peygamberlerin hiç günah ve kusur işlememesinin vacip olduğu gibi, velîye de bu hâlin vacip olduğu söylenmez; ancak velînin Allah tarafından korunduğu söylenir. Öyle ki velî, hata, yanılma ve bir afette günaha bulaşırsa onda ısrar etmez.”¹⁰⁰⁰ şeklindeki cevabını aktarır.¹⁰⁰¹ İbn Acîbe, Kuşeyrî'nin bu görüşünü kabul eder ve bir velînin ufak tefek hataları, kusurları, dil ve ayak sürçmeleri olabileceğini belirtir. Ona göre, şeytan velînin kalbine nüfuz etmese bile çevresinde dolaşır durur ve onu ara-sıra yanıltabilir. Ancak gâfil avlanma ve yanılma hâli sürekli olmaz. Nitekim **“Şüphesiz, takva sahiplerine şeytandan bir vesvese geldiğinde (Allah'ı) hatırlarlar ve hemen gerçeği görürler.”**¹⁰⁰² meâlindeki âyetinde de işâret edildiği üzere, bu durumda, velî derhal uyanır, aklını başına devşirir, şeytanın verdiği vesveseden kendini kurtarır, hatada ısrar etmez, tevbe edip Hakk'a yönelir.¹⁰⁰³

İbn Acîbe'nin, Abdülkerim Kuşeyrî ile benzer görüşte olduğu açıktır. Söz konusu her iki müellife göre, velîler masum değildirler ama mahfuzdurlar. Başka bir deyişle Hakk Teâlâ'nın muhafazası ve koruması altında bulunurlar. Dolayısıyla beşer olmaları sebebiyle günah işlemeleri mümkündür. Ancak günah işlemede ısrar etmezler, sonucu çıkarılabilir.

İnsan bedeninde can bulunduğu sürece dinî hükümlerle mükellefiyet devam edeceğini vurgulayan İbn Acîbe, “Velî Allah'a vuslatta öyle bir makama ulaşır ki, kendisine, ‘İstediyini yap, seni bağışladım!’ denir”¹⁰⁰⁴ sözü hakkında insanları uyarır. Bunun, mükellefiyeti ortadan kaldıran bir söz olmadığını belirtir. Söz konusu sözü şöyle yorumlar: “Allah Teâlâ sevdiği kulun işlerini üstlenir, onu nefsinin elinden kurtarır; onun vasfını kendi vasfı ile sarar; böylece kul, nefsinin görmekten korunur ve

⁹⁹⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 141-143.

¹⁰⁰⁰ Bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Dilaver Selvi, s. 647.

¹⁰⁰¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 142.

¹⁰⁰² A'raf, 7/201.

¹⁰⁰³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 544-545.

¹⁰⁰⁴ Bu söz Zeyd b. Eslem'den rivâyet edilmiştir. Bkz. el-Mekkî, *Kütü'l-Kulüb/Kalplerin Azığı*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2004, c. III, s. 210.

bütün işleri Allah ile olur.” Hz. Peygamberin Bedir savaşına katılan müminler hakkında söylediği “*Ne biliyorsun, belki Allah Bedir ehlinin hâline bakıp onlara: ‘İstediğinizi yapın. Zira ben sizin günahlarınızı bağışladım’ demiştir*”¹⁰⁰⁵ meâlindeki hadisi görüşüne delil gösterir. Ancak can bedenden çıkınca ve ruh Mevla’sına ulaşıncaya, mükellefiyet ortadan kalkar, der.¹⁰⁰⁶

Sûfiler, velî ve velâyetin isbatı konusunda benzer görüşler etrafında birleşirken, velilerin sınıf, statü ve hatmu’l-velâye konularında farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Tartışmalar, bilhassa ‘hatmu’l-velâye’ veya ‘hâtemü’l-evliyâ’ kavramları çerçevesinde yapılmıştır. ‘Hatmu’l-velâye’ konusunu gündeme ilk getiren Hakîm et-Tirmizî (ö. 285/898) olmuş,¹⁰⁰⁷ İbn Arâbî (638/1240), kendi içtihadına ve keşfine göre meseleye yeni boyutlar kazandırarak geliştirmiştir.

Konuyla ilgili ‘hâtemü’l-evliyâ’ isminde bir eser telif eden Hakîm et-Tirmizî,¹⁰⁰⁸ eserinde meseleyi şöyle ortaya koymaktadır: “Bil ki, Allah kullarından bir kısmını nebî, bir kısmını da velî olarak seçmiştir. Bazı nebîleri diğerlerinden üstün yaptığı gibi bir kısım velileri de diğer velilerden üstün kılmıştır.”¹⁰⁰⁹

Bazı tasavvufî kitaplarda velâyetin nübüvvet makamından üstün olup olmadığı tartışılmaktadır. Değişik bakış açılarıyla “Velînin hareket dairesinin peygamberin dairesinden daha geniş” olduğunu söyleyen sûfilere rastlanmaktadır.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁵ Buhârî, Meğâzî, 9, Edeb, 74; Müslim, Fedâilü’s-Sahâbe, 161 (no: 2494); Ebû Davud, Cihad, 98 (no: 2650).

¹⁰⁰⁶ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü’l-İlâhiyye*, s. 524.

¹⁰⁰⁷ Bkz. Ebu’l- A’lâ Afîfî, *et-Tasavvuf: es-Sevretü’r-Rûhiyye fi’l-İslâm*, Aklamu Arabiyye li’n-Neşr, Kahire, 2018, s. 313.

¹⁰⁰⁸ Bkz. Dilaver Selvi, *Kur’ân’ ve Tasavvuf*, s. 189.

¹⁰⁰⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Hâtemü’l-Evliyâ*, thk. Osman İsmail Yahya, Beyrut 1965, ss. 336-337.

¹⁰¹⁰ Bu iddianın temsilcisi olan sûfilere göre velâyet, nübüvvetin bâtınıdır. Nübüvvetin zâhiri dinî hükümleri, şerîatı haber vermek, bâtını ise o hükümleri yaparak nefislerde tasarruf etmektir. Haber verme (inba) bakımından nübüvvet bitmişse de velâyet ve tasarruf devam etmektedir. Zira Hz. Muhammed’den sonra gelen veliler, onun tasarrufunu taşımaktadırlar. Hz. Muhammed (s.a.v.) onlar vasıtasıyla halk içinde tasarruf etmektedir. Nasıl nübüvvet, hariçte peygamberlerden müteşekkil bir daire meydana getiriyor ve bu daire Hz. Muhammed (s.a.v.) noktasıyla tamamlanıyorsa velâyet de hariçte velilerden meydana gelen bir daire teşkil eder ve bu daire son veli ile tamamlanır. Hâtemü’l-evliyâ, hakikatte hâtemü’l-enbiyâdan başka bir şey değildir. Yani hâtemü’l-enbiyâ, velâyet suretiyle çeşitli vücutlar aracılığı ile tasarrufuna devam etmiş ve onun nübüvveti, nasıl Hz. Muhammed (s.a.v.) suretinde tamamlanmışsa velâyeti de son velide tamamlanacaktır. Hz. Peygamber’e nisbetle diğer peygamberlerle veliler birdir. Hakîm-i Tirmizî’den sonra bu iddianın en büyük temsilcisi İbn Arabî olmuştur. Hakîm’in attığı adınımları fersah fersah geçen ve kendini hâtemü’l-evliyâ olarak gören İbn Arabî, hâtemü’l-evliyânın

Abdülkâdir-i Geylânî, nübüvvet ile velâyet arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: Nübüvvet Allah’u Teâlâ’dan vahiy şeklinde gelen bir kelâm olması ve beraberinde bir “Ruh”un (Cebrail) bulunmasıdır. Velâyet ise Allah’u Teâlâ’dan ilham alan kimsedir.¹⁰¹¹ Mahmut Ay’ın da belirttiği gibi, İbn Acîbe’nin bu konudaki bakış açısı çok nettir. Ona göre velîler bütün velâyet makamlarını geçip kemâle erdiklerinde bile ancak peygamberlerin başladığı makamda olurlar.¹⁰¹² İbn Acîbe, “Velînin nihayete erdiği nokta, nebinin başlangıcıdır. Nebinin nihayeti resûlün başlangıcıdır. Resûlün nihayeti Hz. Muhammed’in (s.a.v.) başlangıcıdır” şeklinde bir sıralama yapar.¹⁰¹³

İbn Acîbe’ye göre velî ile nebinin bir makamda olması mümkün değildir. Peygamberin ilk adımı, hakikat ile şerîati bünyesinde toplamıştır. Zira peygamber için manevî seyir yoktur. “Manevî seyir nefis meydanlarında olur. Onlar, nefisten temizlenip hakikat denizine dalmışlar ve sonra insanlara şerîatı öğretmeye dönmüşlerdir.” Bu durumda velîlerin makamı peygamberlerin makamının çok altındadır. Bu sebeple Bâyezid-i Bistâmî’nin (ö. 234/848 veya 261/874), “Öyle bir denize daldık ki, peygamberler onun sahilinde durmaktadırlar” şeklindeki şatahatını İbn Acîbe şöyle yorumlar: “Bâyezid-i Bistâmî, hakikat denizine dalmıştır, fakat şerîat sahiline çıkamamıştır. Bu söz, onun kusurunun itirafıdır. Çünkü o, bunu fenâ fillah hâlinde söylemiştir. Fenâ fillah hâlindeki kimse, manevî sarhoşluğundan ayıkıp kendine gelene ve bekâ makamına dönene kadar noksandır.” Ardından şu ifâdeleri ilave eder. “Peygamberler ise böyle değildir. Onlar hakikat denizini tanıyıp ona dalmışlar, sonra insanları hak yolunda götürmek için sahile yani karaya, insanların arasına çıkmışlardır.”¹⁰¹⁴

hâtemu’l-enbiyâdan üstün olduğunu, bütün peygamberlerin dahi hâtemu’l-evliyâ mişkâtından ilim ve ışık aldıklarını ileri sürmüştür. (Bkz. Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 145). Muhyiddin b. Arabî, Hakîm et-Tirmizî’nin ‘hatmu’l-evliyâ’ ile ilgili görüşlerini kendi zevk ve zaviyesinden ele alarak çok ileri boyutlara götürmüş, meseleyi kolayca anlaşılır bir durumdan, şârihlerinin şerhte, sevenlerinin idrakte âciz kalacakları bir konuma getirmiş, belki de kendisinden başkasının çözemeyeceği bir muamma olarak bırakıp girmiştir. (Bkz. Dilaver Selvi, *Kur’ân’ ve Tasavvuf*, s. 78). İbn Arabî’nin “hatmu’l-velâye” görüşünün müdâfaası için bkz. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, ss. 177-186.

¹⁰¹¹ Geniş bilgi için bkz. Abdülkâdir Geylânî, *Risâleler*, haz. Dilaver Güner, ss. 199-200.

¹⁰¹² Ay, *Kurân’ın Tasavvufî Yorumu*, ss. 359-360.

¹⁰¹³ Bkz. İbn Acîbe, *Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 514.

¹⁰¹⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 514-515.

Ayrıca İbn Acîbe'nin düşüncesine göre “Velînin hareket dairesi peygamberin dairesinden daha geniştir” sözüyle kastedilen şudur: Peygamberler, Allah Teâlâ'ya son derece yakın olmaları sebebiyle, kendilerinden o derecede edep, huzur, ta'zim, heybet ve saygı istenmektedir. Zira onlardan meydana gelebilecek küçük bir kusur, uyarılmalarına sebep olmaktadır. Oysa velîler ise böyle değildir. Çünkü edep ve huzur istenmesi yönünden onların alanı daha geniştir. Başka bir ifâde ile edebe dikkat etme konusunda onlara daha fazla genişlik ve rahatlık verilmiştir.¹⁰¹⁵ Müellif, bu durumun daha iyi anlaşılması için şu örneği verir:

Bu durumu kâğıt üzerinde çizilmiş bir daire üzerinde anlatmaya çalışırsak, dairenin orta noktası ilâhî huzuru temsil etsin. Bundan sonra çizeceğimiz ilk daire peygamberlerin, ikinci daire siddıklarındır. Siddıklar, velîlerdir. Üçüncü daire şehitlerindir. Onlar, manevî seyir hâlinde olanlardır. Dördüncü daire salihlerindir. Onlardan sonra da avâm müminler gelir.¹⁰¹⁶

Geçen bu ifâdelerden anlaşıldığına göre Yüce Allah'a yakınlık arttığı nispette alan daralmakta ve kişiden edep istenmektedir. Dikkat edilmesi istenen edep arttıkça ve alan daraldıkça ilimde ve mârifette artış olmaktadır. Zira ilâhî yardım, feyiz ve ihsanlar yakınlık ölçüsünde gerçekleşmektedir. Ayrıca İbn Acîbe velâyet konusunda, Hakîm et-Tirmizî (ö. 285/898) ve İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi sûfîlerin benimsedikleri ‘hatmu’l velâyet’ veya ‘hâtemu’l-evliyâ’ anlayışını benimsemediği gibi, bu kavramları da eserlerinde hiç kullanmamıştır.

D. Hakikat-i Muhammediye

Tasavvuf literatüründe Hz. Peygamber ile alâkalı olarak “Hakikat-i Muhammediye” veya “Nûr-i Muhammedî” kavramına rastlanmaktadır. Hz. Peygamber'in manevî şahsiyetini ifâde etmek üzere kullanılan “Hakikat-i Muhammediye” fikrine, ilk olarak Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'de (ö. 283/896) rastlanır. Tüsterî, Allah'ın ilk defa Hz. Muhammed'i (s.a.v.) kendi nurundan yarattığını ifade etmiş,¹⁰¹⁷ ancak “Hakikat-i Muhammediye” kavramından açıkça

¹⁰¹⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 515.

¹⁰¹⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 515.

¹⁰¹⁷ Bkz. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mısır 1329, s. 15, 62.

söz etmemiş ve bunun bir yaratma sebebi olduğunu belirtmemiştir. Daha sonra Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) *Kitâbü't-Tavâsin*'de, Aynu'l-Kudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) *Temhîdât*'ta, Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209) *Şerh-i Şathiyyât*'ta “Hakikat-i Muhammediyye” kavramı üzerinde durmuşlardır.¹⁰¹⁸

“Hakikat-i Muhammediyye” nazariyesinin esası, Nûr-i Muhammedî'nin kadîm olduğu, tüm varlıklardan önce yaratılmış olmak şerefiyle mümtaz bulunduğu. Bütün ilim ve hikmet nurları onun parlayan çırağından doğmuştur. “Hakikat-i Muhammediyye” nazariyesi Hallac'dan sonra teozofik tasavvufta büyük rol oynamış, İbn Arabî ve Ömer İbnu'l-Fârîz (ö. 632/1235) ile tasavvufî anlayışları felsefî bir renk alan mutasavvıfların hepsi onu türlü şekillerde ifade etmişlerdir.¹⁰¹⁹

Sûfî müelliflere göre Hz. Peygamber'in altmış üç senelik zamanla sınırlı cismânî hayatından ayrı bir varlığı daha mevcuttur. Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa “Hakikat-i Muhammediyye” var olmuş, bütün varlıklar bu hakikatten ve onun için yaratılmıştır. Âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesi bu hakikattir. Tasavvufta sık sık kullanılan ve kudsî hadis olarak da rivâyet edilen “*Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım*”¹⁰²⁰ ifadesiyle bu husus anlatılmaktadır. İlk ilâhî tecellî olması hasebiyle “taayyün-i evvel”, sevgi tarzında tecellî olması dolayısıyla “taayyün-i hubbî” adı da verilen nûr-i Muhammedî zuhûr ettikten sonra her şey ondan ve onun için yaratılmıştır. Resûl-i Ekrem'in ruhu ve nuru, bütün insanlardan, peygamberlerden, hatta meleklerden önce var olduğundan Hz. Peygamber (s.a.v.) insanlığın mânevî babası kabul edilmektedir.¹⁰²¹

İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'in Fass-ı Muhammed kısmının başlarında “O, bu insan türü içinde varlığın en mükemmel örneğidir. Bunun içindir ki iş onunla başladı

¹⁰¹⁸ Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 179.

¹⁰¹⁹ Ömer Rıza Doğrul, *İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf*, Kaknüs Yay., İstanbul 2008, s. 132.

¹⁰²⁰ Radiyyüddîn Hasan b. Muhammed es-Sâğânî, *el-Mevdûat*, Beyrut 1985, s. 14, no: 78. Sâğânî bu rivâyetin mevzû olduğu kanaatindedir. (a.y.) Aclûnî, bu rivâyetin hadis olmadığını ancak manasının sahîh olduğunu söylemektedir. Bkz. *Keşfü'l-Hafâ*, c. II, s. 232. Aliyyü'l-Kârî de bu hadisin lafzen mevzu, ancak manasının sahîh olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ, Dâru'l-Emâne, Beyrut 1986, s. 288.

¹⁰²¹ Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, c. XV, s. 180.

ve onunla sona erdi. Âdem henüz su ile toprak arasında iken o nebi idi. Sonra unsur haline çıkması ile nebilerin sonuncusu oldu” şeklindeki ifâdelere yer vermektedir.¹⁰²²

Sûfiler, Hz. Muhammed’in mânevî şahsiyetini, kâmil ahlâk sahibi olmak için ittiba edilecek en mükemmel örnek olarak görürler. Zira Hz. Peygamber’in mekârimü’l ahlâk sahibi olduğu açıktır. İbn Acîbe, eserlerinde Hz. Muhammed’e (s.a.v.) itâatin ehemmiyeti konusuna özel bir önem vermekte ve ona ittiba etmenin sûfiler için olmazsa olmaz bir şart olduğunu vurgulamaktadır. Sözelimi İbn Bennâ Serakustî’nin “Sûfiler, diğer insanlar içinde, insanların en hayırlısına (Hz. Peygamber’e) en güzel şekilde uyanlardır” sözünün yorumunda, insanların en hayırlısı son peygamber Hz. Muhammed’e (s.a.v.) en güzel şekilde ve en fazla ittiba edenlerin sûfiler olduğunu belirtir.¹⁰²³ Çünkü Allah Teâlâ, **“Resûlüm, onlara de ki: Eğer siz, Allah’ı seviyorsanız, bana uyun ki, Allah da sizi sevsin.”**¹⁰²⁴ buyurmuştur. Hz. Peygamberin *“Sizden birisi beni anne babasından, aile efradından ve bütün insanlardan daha fazla sevmedikçe (kâmil mânâda) iman etmiş olmaz”*¹⁰²⁵ hadisi de sevginin alâmetinin, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ittibâ etmek olduğunu belirtmektedir.¹⁰²⁶ Dolayısıyla Hz. Peygamber’e ittiba etmek tasavvufun rûkûnlerinden olmaktadır. Nitekim İbn Acîbe, bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî’nin şu sözünü aktarır:¹⁰²⁷ “Tasavvuf, toplulukla birlikte zikretmektir, sema’ anında vecde gelmektir, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) uyarak amel etmektir”¹⁰²⁸

Öte yandan İbn Acîbe, müslümanları Hz. Peygamber’e ittiba açısından âlim, âbid ve sûfî-ârif olarak üç gruba ayırmaktadır. Ona göre, söz konusu bu grupların her biri, Hz. Peygamber’in mirasından bir pay almıştır. Şöyle ki, âlim Hz. Peygamber’in sözlerini öğrenmeye ve öğretmeye vâris olmaktadır. Tâbii ki bu, ihlâslı olma şartına bağlıdır. İbadet ehli kimse, Hz. Peygamber’in gece ibadeti, zâhirî mücâhede gibi amellerine ittiba etmektedir. Sûfî-ârif ise önce, kendisine lazım olan ilimleri

¹⁰²² Bkz. Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1992, c. IV, s. 319.

¹⁰²³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 147.

¹⁰²⁴ Âl-i İmrân, 3/31.

¹⁰²⁵ Buhârî, “İman”, 8; Müslim, “İman”, 60-70; Nesâî, “İman”, 19; İbn Mace, “Sünne”, 9.

¹⁰²⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 147.

¹⁰²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 587.

¹⁰²⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 147.

öğrenme, sonra en güzel şekilde amele yönelmeyle birlikte, Hz. Peygamber'in sahip olduğu ahlâkı elde ederek ona ittiba etmektedir. Başka bir ifâdeyle sûfî, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sözlerinde ve fiillerinde aynı derecede uyduktan sonra, buna ahlâkında uymayı da eklemiştir.¹⁰²⁹ Dolayısıyla İnsanların Efendisi Hz. Muhammed'e (s.a.v.) en fazla sûfîler uymaktadırlar.

Allah Teâlâ'nin hiç kimseye vermediği önemli hususiyetleri Hz. Peygamber'e verdiğini belirten İbn Acîbe, Hz. Muhammed'in maddî ve manevî yönden büyük bir güce sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, Allah Resûlü (s.a.v.), yetişilmeyecek, ulaşılmayacak ve hakikati bilinmeyecek bir makamdadır.¹⁰³⁰ Bu noktada müellifimiz, Abdüsselam b. Meşîş'in şu sözünü nakletmektedir: "Hakikatler onda öyle yüksek derecelere çıktı ve insanların ilmi öyle aşağı düştü ki, bütün halk onu anlamaktan aciz ve anlayışlar yetersiz kaldı. Bizden öncekilerden ve sonrakilerden hiç kimse onu gerçek mânâsıyla idrak edemedi." Ayrıca Abdüsselam b. Meşîş'den naklettiği bu sözün İmam Bûsîrî'nin Allah Resûlü'nü (s.a.v.) övdüğü *el-Bürde* isimli kasidesindeki şu sözüne muvâfık olduğunu belirtmektedir: "Bütün peygamberler Allah Resûlü'nün (s.a.v.) deniz gibi ilminden bir avuç almak veya yağmur gibi yağın feyzinden bir parça nasiplenmek isterler. Onun yanında hepsi bir nokta mesabesindeki ilimleriyle veya ufak bir parça kalan hikmetleriyle kendi sınırlarında dururlar."¹⁰³¹ Şu hâlde âlimlerin, ibadet ehlinin ve sûfîlerin Hz. Peygamber'in ilminden, amelinden veya ahlâkından elde ettiği bütün şeyler, denizden bir damla mesabesinde kalmaktadır.¹⁰³²

İbn Acîbe, meşhur işârî tefsiri *el-Bahru'l-Medîd*'de tasavvufî yorumları ihtiva eden yerlerde¹⁰³³ ve diğer bazı eserlerinde zaman zaman "Hakikat-i Muhammediyye" konusuna değinmiştir.¹⁰³⁴ Eserlerinde "Nûr-i Muhammedî" ifâdesini ve "Hakikat-i

¹⁰²⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 147-148.

¹⁰³⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 148.

¹⁰³¹ Beyitlerin açıklaması için bkz. Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Umde fi Şerhi'l-Bürde*, thk. Bessam Muhammed Bârud, Dârü'l-Fakihi, Dubâi, 2003, ss. 248-258; İbn Acîbe, *Şerhü'l-Bürde*, haz. Abdullah Abdulkadir et-Telidî, Matbaatu Ceride, Tanca 2009, ss. 109-111.

¹⁰³² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 149-149.

¹⁰³³ Mahmut Ay, *Kur'an Ne Söyler Sûfî Ne Anlar? -İşari tefsir üzerine araştırmalar-*, Kayıhan Yay., İstanbul, 2016, s. 168.

¹⁰³⁴ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 107-108.

Muhammediyye” kavramını birkaç yerde kullanmıştır.¹⁰³⁵ Onun, bu anlayış için eserlerinde kullandığı kelime, verilen misallerde de görüleceği üzere daha çok “Kabza-i Muhammediyye”dir.¹⁰³⁶

‘Kabza’ kelimesi lügatta, bir avuç şey gibi anlamı yanında, mülkiyet, yetki gibi anlamlara da gelmektedir. Topluluk, birikinti gibi mânâları da vardır. Kökü olan fiil ise yakalamak, tutmak, toparlamak, canını almak, sıkmak, daraltmak anlamlarına gelmektedir.¹⁰³⁷ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf* adlı eserinde ‘akl-ı ekber’, ‘rûh-i âzam’ ve ‘kabza-i Muhammediye’ kavramlarını eşanlamlı olarak kullanmaktadır.¹⁰³⁸ Müellif ‘kabza-i Muhammediye’ kavramını eserlerinde, Allah’ın varlık âleminde ilk tecellisi, ilk izhâr ettiği nur bağlamında birçok yerde kullanır.¹⁰³⁹

İbn Acîbe, ilahi Zât’ın sırlarından bahsederken “Allah, zâhir ismiyle tecelli etmek istediği vakit nurundan bir ‘kabza’yı izhar etti ve ona ‘Muhammed ol’ dedi ve Arş’ından ferşine (yeryüzüne) kadar bütün âlem bu ‘kabza-i Muhammediye’den ortaya çıktı”, der. Zira onun görüşüne göre, bu nûrânî kabza olmadan Zat’ın sırları zâhir olamaz.¹⁰⁴⁰ İbn Acîbe’nin bu ifadeleri mülk, melekût ve ceberût âlemlerinin Hz. Muhammed’in nurundan yaratılmış olduğunu gösterir.

Dolayısıyla diğer sûfîler (hatta ehli sünnet âlimlerin çoğu) gibi İbn Acîbe de, Allah’ın ilk yarattığı numune varlık veya nuranî “kabza” Hz. Peygamber’in nuru olduğunu ifâde eder. O, bu görüşünü “kabza hadisi”¹⁰⁴¹ olarak bilinen hadise dayandırır. İbn Acîbe hadisin zayıf olduğunu belirtse de uzun olmasına rağmen aktarmaktadır. Ardından bu hadisi destekleyen diğer rivayetleri de naklettiğini

¹⁰³⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. II, s. 258; a. mlf., *el-Fehrese*, s. 107.

¹⁰³⁶ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fütühâtü’l-İlâhiyye*, s. 98, 496; a.mlf. *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s.48; a. mlf., *Şerhu Salâti’l-Kutb İbn Meşîş*, s. 149; a.mlf. *Şerhu Salâti İbn-i Arabi el-Hâtemi*, (*el-Letâifu’l-İmâniyyetü’l-Melekutiyeye ve’l-Hakâiku’l-İhsâniyyetü’l-Ceberutiyye fi Resâili’l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî*, içinde), thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 260; ayrıca bkz. Mahmut Ay, “İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 23, 2010, s. 105.

¹⁰³⁷ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. XI, ss. 13-14.

¹⁰³⁸ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 48; ayrıca bkz. Nureddin Nâs Fakih, *Ahmed b. Acîbe: Şairu’t-Tasavvufi’l-Magribi*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2013, s. 37.

¹⁰³⁹ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fütühâtü’l-İlâhiyye*, s. 98, 496; a. mlf., *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s.48; a. mlf., *Şerhu Salâti’l-Kutb İbn Meşîş*, s. 149; a. mlf. *Şerhu Salâti İbn-i Arabi el-Hâtemi*, s. 260.

¹⁰⁴⁰ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti’l-Kutb İbn Meşîş*, ss. 149-150.

¹⁰⁴¹ Hadis yukarıda “İnsan Anlayışı” başlığı altında geçti. Bkz. s. 173, dipnot, 837.

görüyoruz.¹⁰⁴² Aynı şekilde, naklettiği “Allah’ın ilk yarattığı şey Nebi’nin nuru” hadisinin senedi de sorunlu kabul edilmektedir.¹⁰⁴³

Tasavvuf ehli, Resûl-i Ekrem’in (s.a.v.) ruhu ve nuru, bütün peygamberlerden, insanlardan, hatta meleklerden önce var olduğundan onu, insanlığın manevî babası kabul etmektedirler.¹⁰⁴⁴ İbn Acîbe de sûfilerle benzer görüşü paylaşmaktadır. O, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) gerçek mânâsıyla ruhların babası olduğunu, çünkü bütünüyle varlığın, onun nurundan geldiğini belirtir. Ayrıca Hz. Muhammed’in nuru ilk yaratılan şey olması bakımından bedenlerin de babasıdır, varlık âleminde ilk zâhir olan şey onun nurudur ve bütün mevcudatın varlığı o nurdan doğmuştur, der.¹⁰⁴⁵

‘Nûr-i Muhammedî’ fikri Hz. Peygamberin hayatında geçmese de sûfiler arasında ve Hz. Peygamber’in hayatını anlatan ve okunan mevlid-i şeriflerde, Nebi’nin nurunun yaratılışın sebebi ve aslı olduğu belirtilmektedir. Nitekim şâir, Bûsirî, *Kaside-i Bürde*’de Resûlullah’ı (s.a.v.) övdüğü bölümde “Eğer kendisi olmasaydı dünyanın yokluktan varlığa çıkarılmayacağı” ifâdesiyle bunu vurgulamaktadır.¹⁰⁴⁶ İbn Acîbe de Bûsirî’nin *Kaside-i Bürde*’sinin şâirlerindedir. Dolayısıyla bunlar İbn Acîbe için önem teşkil etmektedir.

İbn Acîbe, Allah Teâlâ’nın ilk yarattığı şeyin, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) nuru olduğunu vurgular.¹⁰⁴⁷ Bu görüşünü Hz. Ömer’in rivayet ettiği şu hadisle delillendirir:

“Ey Ömer biliyor musun ben kimim? Ben, Allah Teâlâ’nın her şeyden önce nurunu yarattığı kimseyim. Nurum O’na secde etti. O’na secde hâlinde yedi yüz sene kaldı. O’na ilk secde eden benim nurumdur. Bu Allah’ın rahmetidir, onda nefsim adına övünme yoktur. Ey Ömer biliyor musun ben kimim? Ben, o

¹⁰⁴² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 496-497.

¹⁰⁴³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 497.

¹⁰⁴⁴ Bkz. Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 180; Süleyman Uludağ, “Muhammed (İslâm Kültüründe Hz. Muhammed/Tasavvuf)”, *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX, s. 449.

¹⁰⁴⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. IV, s. 439.

¹⁰⁴⁶ İbn Acîbe, *Şerhü’l-Bürde*, ss. 109-111.

¹⁰⁴⁷ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 497-498.

kimseyim ki Allah Teâlâ Arş'ı, Kürsi'yi, Levh-i Mahfuz'u, Kâlem'i, güneşi, ayı, basîretlerdeki (kalplerdeki) nuru, insanların başındaki akıl nurunu ve müminlerin kalplerindeki mârifet nurunu benim nurumdan yarattı. Bunda nefsim adına övünecek bir şey yok."¹⁰⁴⁸

Ardından geçen rivayeti teyid babından, Ruzbihan Baklî'den (ö. 606/1209) "De ki: **"Şayet Rahman'ın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurum"**¹⁰⁴⁹ meâlindeki âyetin tefsirinde, Cafer-i Sâdık'ın "Allah Teâlâ'nın her şeyden önce yarattığı şey, Muhammed'in (s.a.v.) nurudur. Yaratılan varlıklar içinde Allah'ın birliğini ilk ikrar ve ilan eden, Muhammed'in (s.a.v.) cevheridir. Levh-i Mahfuz'a Kâlem'in ilk yazdığı şey, Lâ İlâhe İllallah Muhammedü'r-Resûlullah'tır" dediğini nakletmektedir. Ayrıca Rûzbihan Baklî'nin bu âyeti "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah Teâlâ'ya kullukta ilk sırayı aldığına, ayrıca ezeli nurla yokluktan varlık âlemine geliştirmeden önce onun vücudundan başladığına ve onun Cenab-ı Hakk'ın ilk tecellisine boyun eğdiği bir işâret vardır"¹⁰⁵⁰ şeklinde yorumladığını belirtir.¹⁰⁵¹ İbn Acîbe, Ruzbihan Baklî'nin yorumunu tasdik eder. Ona göre muhakkik sûfiler bu görüştedir. Nitekim İbn Meşîş meşhur salâvatında "Allah'ım, kendisinden sırların ve nurların ortaya çıktığı zata (Muhammed'e) salât eyle" demektedir. Dolayısıyla buna ancak kalbi perdeli inkârcı kimseler itiraz eder.¹⁰⁵²

Bu ifâdelerden anlaşıldığına göre "Hakikat-i Muhammediyye" veya "Nûr-i Muhammedî" denen manevî varlık bir nur, bir hakikat veya bir öz (cevher) olup, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) manevi şahsiyetini ve insân-ı kâmilî simgelemektedir. O, Hz. Âdem'den önce yaratılmıştır. Allah katında en sevgili ve en değerlidir. Başka varlıklar, nurlar, nebiler hep onun gerçeğini tafsil ve beyan için yaratılmışlardır.¹⁰⁵³

¹⁰⁴⁸ Hadis kaynaklarında bu lafızda bir hadise rastlayamadık. Bu rivâyetin muteber hadis kitaplarında zikredilmemiş olması mevzu olma ihtimalini güçlendirmektedir.

¹⁰⁴⁹ Zuhurf, 43/81.

¹⁰⁵⁰ Rûzbihân Baklî, *Arâisü'l-Beyân*, Beyrut 2008, c. III, s. 284.

¹⁰⁵¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 498.

¹⁰⁵² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 499.

¹⁰⁵³ Mehmet Demirci, "Nûr-i Muhammedî", *DEÜİFD*, c. I, sy. 1, 1983, s. 245. Demirci, bu makalesini, konuyla ilgili bazı tebliğlerini ihtiva eden bir kitabında neşretmiştir. Bkz. Mehmet Demirci, *Nûr-i Muhammedî*, Kitabevî Yay., İstanbul 2008.

Diğer yandan İbn Acîbe, “Hakikat-i Muhammediyye” veya “Kabza-i Muhammediyye”nin, ilâhî Zât’ın sırlarını temsil ettiği gibi, insân-ı kâmil için kemâlatın sırrı olarak ahlâkî faziletleri de temsil ettiğini ifade eder. İnsanın, bu ahlâkî erdemleri gerçekleştirmek için de terakki etmesi ve hakikatleri kendinde toplaması önemlidir. İnsân-ı kâmil, amelde ve ahlâkta mükemmelliği ve mârifette kâmil olması bakımından hakikatleri kendinde toplamasıyla temayüz eder. Bu insân-ı kâmil, gerek fenâ hâlini ve gerekse bekâ hâlini tam olarak yaşar, böylece hakikat ehli ve mârifet sahibi olur. Varlıktaki hakikatler aslında birdir. Bu hakikatler Hz. Peygamber’in kalbinde toplanmıştır. İbn Acîbe, bu hususla ilgili “Onda (Hz. Muhammed) güneşler doğar, nurlarla dolar. Bundan dolayı başkalarında ayrı ayrı bulunan hakikatler onda toplu olarak bulunur. Onun bîâtını, hakikat nurlarıyla ve zâhiri şerîat nurlarıyla mamurdur” der.¹⁰⁵⁴ Dolayısıyla Hz. Peygamber’de toplu bulunan bütün sırlar ve nurlar, onun hakikatinden çoğalıp yayılmış, zâhir olup varlık kazanmışlardır.

Ayrıca İbn Acîbe, “Hakikat-i Muhammediyye”/“kabza-i Muhammediyye” ile âlemler arasındaki ilişkiye değinir. Ona göre, “Âmâ”dan ilk olarak zuhur eden “kabza-i Muhammediyye”dir. Bu “Kabza”nın zâhir olan maddi yönüne mülk, bîâtın olan mânâ yönüne melekût ve ikisinin kendisinden saçıldığı latîf ve muhit olan denize de, ceberût denilmektedir. Bu durumda mânâlar cisimlerden uzak oldukları için pırlıtları ancak mülk denilen duyusal âlemde ortaya çıkmaktadır. Mülk de sadece Hz. Muhammed’in hatırına meydana geldiği için ona izafe edilerek vardır. Zât’ın sırları ise ancak Hz. Muhammed’in (s.a.v.) nurundan çıkmıştır.¹⁰⁵⁵

İbn Acîbe, *Şerhu Salâti’l-Kutb İbn Meşîş* adlı eserinde Hz. Peygamber’in özelliklerine dair önemli açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamalara göre, Allah Hz. Peygamber’e iki yönden güç vermiştir. Bunlar, Hz. Peygamberin zâhiri şerîatle ve bîâtını hakikatle mâmur olmasıdır. Ayrıca bu durum sadece ona ve onun kademi üzere giden kimselere mahsustur. Onlar Allah’ın Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ittiba etmeye ehil kıldığı kimselerdir. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.), şerîat ve hakikati kendinde tam olarak cem’ eden/toplayan insân-ı kâmidir. Bu kemâlat Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hayatında kendini göstermiştir. Ona ittiba edenler de yani

¹⁰⁵⁴ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti’l-Kutb İbn Meşîş*, s. 153.

¹⁰⁵⁵ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 60.

kademi üzere olanlar da ona uyduğu ölçüde kemâlat elde ederler. Bu konu ile ilgili İbn Acîbe, şeyhi el-Arabî ed-Derkâvî'nin, "Mücâhede ve müşâhede bir insanda toplanmaz. Ancak Peygamber'in (s.a.v.) kademi üzerinde olanlarda olur" dediğini aktarır.¹⁰⁵⁶

Allah Resûlü'nün diğer bir özelliği ilâhî ilimler hazinesine sahip olmasıdır. Sûfimiz bunu: "Onun (Hz Peygamber) kalbine vahy ve 'ulûm-u Âdem (a.s) (Hz. Âdem'e verilen ilimler) iner" sözüyle ifâde eder. Müellife göre, bundan dolayı Hz. Muhammed (s.a.v.), Arapça, Acemce ve bunların dışındaki dilleri bilir ve onlara dilleriyle hitap ederdi. Hz. Peygamber (s.a.v.), önce geçen kavimlerin şerâatlarını ve ilimlerini de bilmekteydi. Ayrıca Allah hiçbir mahlukâta bildirmediği sırları ona bildirmekteydi. Nitekim Hz. Ömer'in "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanına girerdim, Efendimiz, Ebû Bekir ile tevhid ilmi ve sır ilmi hakkında konuşurlardı. Ben aralarında sanki dillerini anlamayan bir yabancı gibi ne söylediklerini bilmezdim"¹⁰⁵⁷ sözü bu bağlamda söylenmiştir.¹⁰⁵⁸

Müellife göre, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hâtemu'l-enbiya olması, kendisinden öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini biliyor oluşu, hakikat ve şerâat ilimlerini kendinde toplaması, insanları onu tanımaktan aciz bırakacak derecededir. Dolayısıyla meleklerin Hz. Âdem'in ilmini idrakten aciz olduklarında secde ettikleri gibi, insanların da Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hükmüne boyun eğmeleri gerekir.¹⁰⁵⁹ Tüm bunlar Hz. Peygamber'in birer mucizesi ve diğer taraftan insân-ı kâmilin göstergesidir.

İnsân-ı kâmil olan Hz. Peygamber'in diğer bir özelliği ise herkese muhtelif açılardan ve ahlâkî yönden örnek olmasıdır. Vasıl olan ârif, Hz. Peygamber'de kendisine örnek olacak bir yön bulduğu gibi, âlim de onda kendisine yol gösterecek bir yön bulur.¹⁰⁶⁰ Nitekim İbn Acîbe'ye göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) sırrın sırrı ve nurların menbaı olduğu gibi aynı zamanda "Başkasında ayrı ayrı olan şeyleri cem'

¹⁰⁵⁶ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 153.

¹⁰⁵⁷ Bkz. Ebû Cafer et-Taberî, *Riyâzu'n-Nazrâ fî Menâkıbü'l-Aşera*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, c. I, s. 151.

¹⁰⁵⁸ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 155.

¹⁰⁵⁹ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, ss. 157-158.

¹⁰⁶⁰ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, ss. 147-148.

eden ruhaniyeti, bütün beşeri kemâl vasıfları ve güzel nitelikleri kendinde toplamıştır. O'nun şerîati diğer kitaplardaki şerîatları kapsamaktadır.” Aynı şekilde, Hz. Muhammed (s.a.v.), insanları Allah'a imanda toplamış, onları tefrikadan sakındırmış, sözleri, fiilleri ve hâlleriyle insanlara yol göstermiştir.¹⁰⁶¹ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tanınması Hakk'ın mârifetine götüren bir merdiven ve miraçtır. Zira o, en büyük vasıtaadır. İnsan Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ne kadar tanırsa, Allah'ı da o derece tanımış olur. Öte yandan burhan ve ıyân yöntemiyle elde edilen rubûbiyyet ilmi ve O'nun rızâsını kazanmaya vesile olan muâmelât ilmi gibi bütün ilimler, insanlara Hz. Muhammed (s.a.v.) vasıtasıyla ulaşmıştır.¹⁰⁶²

Diğer taraftan İbn Acîbe, Allah Resûlü'ne (s.a.v.) selât u selâm okuma ve onu tanıma konusunda insanları üç gruba ayırır. Bunlardan ilk grup, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beşerî sûretini gözünün önünde hayal ederek ona salât u selâm okumaktadır. Bu gruptakiler, delil ve burhan ehli kimselerdir. İkinci grup, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) nurlara gark olmuş ruhuna, başka bir ifâde ile ceberût âleminden kaynakayan nuruna selât u selâm okumaktadırlar. Bunlar, Hakk'a seyir hâlindeki âriflerden müşâhedeye ulaşmış kimselerdir. Son grup ise Allah Resûlü'nün (s.a.v.) nurların kaynağı olan aslî nuruna salât u selâm okumaktadırlar. Bunlar, mârifette temkin hâline ulaşmış müşâhede ehli kimselerdir, der. Bu kimselere, Hz. Peygamber (s.a.v.) bir an olsun uzak kalmaz. Ebû'l-Abbas el-Mürsî'nin “Eğer Resûlullah (s.a.v.) benden bir an uzak kalacak olsa, kendimi gerçek müslümanlardan saymam!” ifâdesi bu bağlamda söylenmiş bir sözdür.¹⁰⁶³

Müellife göre, Ebû'l-Abbas el-Mürsî bu sözüyle, ilâhî huzurda elde ettiği yüksek payeye ve manevî hâlinde sabitkadem oluşuna işâret etmekte, vasıtayı müşâhedeyle birlikte bekâ makamına döndüğünü bildirmektedir. Zira söz konusu son gruptaki kimselerin “fikirleri devamlı melekût (gayb) âleminde dolaşır, ruhları ise ceberût âlemine bağlıdır. Başkalarında ayrı ayrı olan şeyler, onlarda toplanmıştır.”

¹⁰⁶¹ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 163

¹⁰⁶² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, ss. 256-257.

¹⁰⁶³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 71.

Başka bir deyişle, onların zâhirleri halk, bâtınları Hakk iledir. Bu hâli elde eden kimseler, bütün güzel hâlleri kendisinde toplamışlardır.¹⁰⁶⁴

Şu hâlde insân-ı kâmil, bu güzel tam vasıflarından dolayı, bilinçli özel bir insan konumundadır. Diğer insanların ayaklarının kaydığı sırlardan gaflette değildir. Allah ile insanlar arasında bir vasıta.¹⁰⁶⁵ Tam bu noktada ilginç bir teşbih yapan İbn Acîbe, Hz. Peygamber'in ilâhî huzur sarayının kapıcısı ve bekçisi olduğunu söylemektedir. İlâhî huzur sarayına girmenin, Hz. Peygamber'e ittiba ederek, ona tam bir muhabbet besleyerek ve ancak onun beklediği kapıdan girmekle mümkün olabileceğini ifade etmektedir.¹⁰⁶⁶ Ona göre, insan Hz. Peygamber'in yoluyla ilâhî huzura girmektedir. Bunun için insan aklını şerîatın getirdiklerine tabi kılmalı ve hududu aşmamalıdır. Allah'ın zâtî sırlarını bildiğini iddia etmemeli ve bu sırlara dalmamalıdır. Zira insan bunlara güç yetiremez. Dolayısıyla bu durumda insan Allah'ın âyetlerini tefekkür etmelidir. Bu bağlamda İbn Acîbe, Hz. Peygamber'in: *"O'nun (Allah) âyetlerini tefekkür edin. Zât'ının mâhiyeti hakkında tefekkür etmeyin"*¹⁰⁶⁷ buyurduğunu aktarır. Zira rububiyetin mahiyeti aklın idrakinden uzaktır. Bu sebeple Hz. Muhammed (s.a.v.) ruhları helak olmaktan perdeler. Çünkü ruh, kudreti olmadığı hâlde ceberut denizine dalmak ister.¹⁰⁶⁸

İnsanı kâmil seviyesine ulaşmak için manevi seyri gerçekleştirmek ve Hakk'a vâsıl olmak elzendir. Yani hem terakki ve hem de tedellî yöntemini uygulamak, böylece temkin makamında sabitkadem olmak gerekmektedir. Bunun için insân-ı kâmile (Hz. Muhammed) ittiba etmek ve onun ahlâkıyla ahlâklanmak önemlidir. Öncelikle, manevî seyr için Hz. Peygamber'in zâhirî yönünü taklid etmekle yola başlanır ve şerîatı tam olarak yaşamakla islâm makamına girilmiş olur. Sonra bu insân-ı kâmilin bâtınî yönünü yaşayarak iman makamına vâsıl olunur. İnsân-ı kâmilin hem zâhirî ve hem bâtını yönünü birlikte yaşayarak hakikate yani ihsan makamına ulaşılmış olur. Söz konusu ihsan makamında insan Hz. Peygamber'in

¹⁰⁶⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 71-72.

¹⁰⁶⁵ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 163

¹⁰⁶⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 344.

¹⁰⁶⁷ Deylemî, *Firdevsü'l-Ahbar*, c. II, s. 57, hadis no: 2318. Aclûnî, bu hadisin senedinin zayıf, ancak manasının sahîh olduğunu söylemektedir. Bkz. *Keşfu'l-Hafâ*, c. I, s. 371, no: 1005.

¹⁰⁶⁸ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, s. 163

zâhirî ve bâtinî yönü birlikte yaşanmış olur. Böylece zıtlık ortadan kalkar ve ahenk ortaya çıkar.¹⁰⁶⁹

Sonuç olarak, insân-ı kâmil birbirine zıt görünen zâhir ve bâtını kendisinde cem' etmesi (toplaması) ile temayüz eder. İnsân-ı kâmilin zâhiri ile bâtını yönü başka bir deyişle mülk ile melekûtu dâima uyumlu ve ahenklidir. Bu durum söz konusu insan için bekâ makamında mülk âlemi ile melekût âlemini kendisinde cem' etmektir ki bu da ceberut âleminin kendisidir. İnsân-ı kâmil, ilâhî iradenin nefhasından bir nefhadır. Dolayısıyla yeryüzünde hâlîfe olma özelliğini taşımaktadır. Başka bir ifâde ile yetkin insan, maddî âlemde Allah'ın ezeli sıfatlarını uygulayan mesuliyet sahibi kimsedir. Bu nedenle insan, mükemmel olmak ister ve Rahman'ın ahlâkıyla ahlâklanmak için gayret gösterir. Ayrıca insân-ı kâmil, şerâf ve hakikati beraberce müşâhede eden mürşid-i kâmidir.

¹⁰⁶⁹ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, ss. 172-173



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İBN ACİBE'DE AMELÎ TASAVVUF

I. Tasavvufî Eğitim

A. Mürşid (Şeyh)

Tasavvuf yolunda, başlangıcından sonuna kadar, en önemli iş, iyi bir yol gösterici yani bir mürşid edinmektir. Mürşid olmadan, mürid nefsin içinde bulunduğu makamlarda, yaşadığı hâllerde ve aşması gereken menzillerde tökezlemekten kurtulamaz, mesafeleri kat ederken emniyette olamaz. Ayrıca tevbeden önceki durumuna dönme ihtimali de vardır. Bu noktada, nefsi tutum ve alışkanlıklarından koparmak ve terbiye etmek için bir şeyhe ve kılavuza ihtiyaç duyar.

Lügatta yaşlı, önder, kabile reisi anlamına gelen ‘şeyh’ kelimesi,¹⁰⁷⁰ bir tasavvuf terimi olarak tâliplere rehberlik etme ve onları irşad etme ehliyetine ve liyâkatına sahip olan insân-ı kâmil, rehber anlamında kullanılmaktadır. Üç türlü şeyh vardır:

1) Şeyh-i ta’lim: Tasavvufî konularda bilgi verip çevresindekileri aydınlatan sûfî.

2) Şeyh-i sohbet: Herkesin sohbetine katıldığı, sözlerini dinlediği, hâl ve hareketlerini örnek aldığı sûfî. Şeyh-i ta’lim, bilgi verir; şeyh-i sohbet hem bilgi verir, hem de hâliyle çevresindekileri etkiler ve onlara örnek olur.

3) Şeyh-i tarikat: Buna şeyh-i terbiye, şeyh-i irşad, şeyh-i taslîk de denir. Mürid ve müntesiplerini, bir annenin bebeğini terbiye etmesi ve yetiştirmesi gibi terbiye edip yetiştiren şeyh. Tarikat şeyhleri böyledir.¹⁰⁷¹

Abdülkadir Geylânî, her şeyhim diyene gidilmeyeceğini, önce tabi ve teslim olunacak kimseyi tanımak gerektiğini hatırlatır ve şeyhleri dünya şeyhi, ahiret şeyhi ve Mevlâ şeyhi olarak üç gruba ayırır. Dünya şeyhi, herkesi kendi dünyevî arzuları için kullanır. Ahiret şeyhi; insanları şer’i hudutlar içerisinde ahirete hazırlar. Mevla şeyhi ise saliklere mârifetullahı öğretir.¹⁰⁷²

¹⁰⁷⁰ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. VII, s. 254.

¹⁰⁷¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, s. 334.

¹⁰⁷² Bkz. Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, s. 244.

‘Mürşid’ kelimesi öğüt veren, doğru yolu gösteren, kılavuz anlamına gelen if’âl vezninde bir ism-i fâildir.¹⁰⁷³ Tasavvufta sâlike Hak yolunda rehberlik yapan kimse¹⁰⁷⁴, sırât-ı müstakîmi gösteren, dalâletten hak yola ileten şeyh, velî, eren, pir¹⁰⁷⁵ anlamlarına gelir.

İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-îlâhiyye* adlı eserinin üçüncü bölümünde, tasavvufun dokuz ana konusundan birincisini mürşid bahsine ayırmıştır. Burada, şeyhe bağlanmanın hükmü, şeyhlik rütbesi, kâmil şeyhin vasıfları ve görevleri gibi konulara yer vermiştir.¹⁰⁷⁶

İbn Acîbe’ye göre gerçek şeyh, “Nefsinden fâni ve Rabbi ile bâki olan, kalbinde Allah ile zengin olma hâli kemale eren, cem’ hâli kendini fark hâlinden, fark hâli de cem’ hâlinden perdelemeyen, hepsine hakkını veren ve her şeyin gereğini hakkı ile yerine getiren kimse”¹⁰⁷⁷ olarak tarif eder. Yine başka bir eserinde mürşidi “seçkinliği ortaya çıkmış ve fazileti kemale ermiş, kâmil bir şeyhten veya sadık bir gizli seslenişten hilafeti açıklanmış kişidir” şeklinde tanımlar.¹⁰⁷⁸ Bu ifâdelerden, gerçek mürşidin, şeriatle hakikati, cezbe ile sülûku bünyesinde toplayan kimse olduğu sonucu çıkartılabileceği gibi, seyr u sülûk yolunda vasıl olup irşad için geri dönmüş, kendisine manevî bir izin verilmiş olan kimse olduğu sonucu da çıkarılabilir.

İbn Acîbe, hakîkî şeyhle ilgili bazı sûfîlerin görüşlerini de aktarır. Bu hususta Ebû Medyen’in (ö. 594/1198) “Gerçek şeyh, onun, kendinden/zatından manevî yolda önde olduğuna ve sırrıyla onun büyük bir zat olduğuna inandığın kimsedir. Şeyh, ahlâkıyla seni terbiye eden, sükûtuyla edeplendiren ve nuruyla içini aydınlatan kimsedir. Şeyh, huzurunda bulunuyorken senin kalbini Allah’ta toplayan/cem eden ve uzağında iken nurunun tesiriyle seni (kötülüklerden) koruyandır” şeklindeki sözünü aktarır.¹⁰⁷⁹ Yine söz konusu bahisle ilgili İskenderî’nin (ö. 709/1309), “Sana

¹⁰⁷³ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. V, ss. 219-220.

¹⁰⁷⁴ Süleyman Uludağ, “Mürşid”, İstanbul 2006, *DİA*, c. XXXII, s. 58.

¹⁰⁷⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 263.

¹⁰⁷⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-îlâhiyye*, s. 185.

¹⁰⁷⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-îlâhiyye*, s. 518.

¹⁰⁷⁸ Bkz İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, ss. 24-25.

¹⁰⁷⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-îlâhiyye*, s. 206.

fayda verecek şeyh, kendisinden bir şeyler aldığın ve sana sadece sözleriyle yön veren kimse değildir; gerçek şeyh işâreti senin içine sirayet eden kimsedir. Seni sadece hak kapısına çağırın kimse gerçek şeyh değildir. Gerçek şeyh, seninle Rabbin arasındaki perdeyi kaldıran kimsedir.”¹⁰⁸⁰ sözünü naklederek mürşidin sadece sözleriyle nasihat eden kimse olmadığını, gerçek şeyhin hâli ile saliki gayrete getiren kimse olduğuna dikkat çeker.¹⁰⁸¹

Şu hâlde gerçek şeyh, saliki nefsin kötü arzularından çıkarıp içinde Rabbi'nin nurları tecelli edene kadar müridin kalp aynasını cilalayan, onu Rabbi'ne yönelten kimsedir. Ayrıca gerçek şeyh kendisiyle Rabbi'ne yönelinen, sâliki Allah'a vâsıl edene kadar hak yolda yürüten, Rabbi'nin huzuruna ulaştırana kadar ona yardım ve rehberlik eden, kişiyi ilâhî nurun içine atarak “İşte sen ve Rabbin!” diyen kimsedir.¹⁰⁸²

Öte yandan İbn Acîbe'ye göre, mürşidlik rütbesi tasavvuf yolunda, rütbelerin en yükseği ve Allah'a davette peygamber vekilliğidir. O, şeyhlik makamını övme ve onun Allah katındaki kıymetini bildirmek için birçok hadis ve haber nakledildiğini ifâde eder. Bu mevzuda Sühreverdi'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-Meârif* isimli eserinde, mürşitlik rütbesi için açtığı özel bir bölümde konuyla ilgili pek çok örnek aktardığını belirtir. Ayrıca bu hususta Hz. Peygamber'in: “*Canımı elinde tutan Allah'a yemin olsun. İsterseniz size Allah'ın adıyla yemin edebilirim; Şüphesiz Allah'ın kullarının en sevimsisi, Allah Teâlâ'yı kullarına sevdiren ve yeryüzünde insanlara nasihat ederek dolaşanlardır.*”¹⁰⁸³ meâlindeki hadisini nakletmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in zikrettiği bu durum, mürşidlik ve Allah Teâlâ'ya davet

¹⁰⁸⁰ İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifu'l-Minen*, nşr. hâlid Abdurrahman el-Akk, Dâru'l-Beşâir, Dimaşk 1992, s. 275.

¹⁰⁸¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 206.

¹⁰⁸² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 206.

¹⁰⁸³ Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî selefi, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire ts, c. 8, s. 107, no: 7461; Biraz farklı lafızlarla. Enes (r.a) hadisin devamı mahiyetinde şu nakli yapmıştır: “Biz, Hz. Peygamber'e (s.a.v.), ‘Allah'ı kullarına sevdirenler bunu anladık fakat kullarını Allah'a nasıl sevdirenler?’ diye sorduk. Resûlullah (a.s), şöyle buyurdu: “Onlara Allah'ın muhabbetini (çekecek şeyleri) emrederler. O'nun hoş görmediği (günah) şeylerden sakındırırlar. İnsanlar onlara itaat edince, Allah da kendilerini sevmiş olur” buyurdu. Bkz. Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, c. I, s. 367, (no: 409). Elbânî, bu hadisin zayıf olduğunu söylemektedir. Bkz. Elbânî, *Zaifu'l-Câmiu's-Sağîr ve Ziyâdetühü*, el-Mektebü'l-İslâmî, ts. s. 397.

rütbesidir. Çünkü gerçek müşid, Allah'ı kullarına, kulları da Allah'a sevdirmektedir.¹⁰⁸⁴

Müellifimiz müşidin kulları Allah'a sevdirmesi hakkında Sühreverdî'nin şu sözünü nakleder: “Şeyh, müridi Resûlullah (s.a.v.) Efendimizin yoluna uymaya sevketmektedir. Kim Hz. Peygamber'e (s.a.v.) güzel bir şekilde uyarsa Allah Teâlâ onu sever.” Zira **“Resûlüm onlara de ki: “Eğer siz gerçekten Allah'ı seviyorsanız hemen bana uyun ki; Allah da sizi sevsin.”**¹⁰⁸⁵ meâlindeki âyeti buna delildir.¹⁰⁸⁶

Diğer yandan müşidin Allah'ı kullarına sevdirmesi de şöyle olmaktadır: Şeyh, müridi manevî kötülük ve kirlere temizlenme yoluna sevk edip terbiye eder. Böylece nefis, çirkin sıfat ve huylardan temizlenince; kalp aynası parlar, içinde ilâhî azamet nurları ışık verir ve tevhidin güzelliği ortaya çıkar. Basîret gözü celâl nûrlarını gözetlemeye ve ezelf kemâli seyretmeye çekilir; ilâhî huzura can atar. Bu durumda da kul, Rabbini sever. İşte bu, nefsi tezkiye ve terbiyenin bir neticesidir.¹⁰⁸⁷ Buna göre gerçek müşidler hidayet hakikatine ulaştıkları zaman, kendilerine uyulmaya ehil ve ehliyetli kılınıp, muttakilerin imamı yapılmış olurlar.¹⁰⁸⁸ İbn Acîbe'nin bu konuda Sühreverdî'nin görüşlerini aktararak onunla paralel düşündüğünü söyleyebiliriz.

Müellife göre, hidayet yolunda rehberlik yapacak müşidler her asırda bulunur. Hz. Peygamber'in *“Allah Teâlâ her yüzyılın başında bu ümmet için dinlerini yenileyecek bir müceddid gönderir”*¹⁰⁸⁹ hadisini görüşüne delil gösterir.¹⁰⁹⁰ Bu bakımdan ona göre, kimse manevî terbiye verecek ehil kimselerin tükendiğini yahut şimdi böyle şeylerin zamanının olmadığını söyleyerek bu yolu kesmemeli ve

¹⁰⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 229.

¹⁰⁸⁵ Âl-i İmrân, 3/31.

¹⁰⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 229.

¹⁰⁸⁷ Geniş bilgi için bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif/Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilaver Selvi, ss. 102-103.

¹⁰⁸⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 230.

¹⁰⁸⁹ Ebû Davud, “Melâhim”, 1; Hâkim, *Müstedrek*, c. IV, s. 523.

¹⁰⁹⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, s. 12.

Allah'ın kudretine sınırlama getirmemelidir. Bu tür sözlerin Allah ve O'nun salih kulları hakkında kötü zandan kaynaklandığını ifâde eder.¹⁰⁹¹

Şimdi İbn Acîbe'ye göre seyr u sülûk ameliyesi için bir şeyhe intisap etmenin gerekliliği ve terbiye işini yürütecek kimsenin bu işe nasıl ehliyet kesbettiğini ve gerçek bir mürşidin hangi özelliklere sahip olması gerektiğini ve görevlerini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

1. Şeyhe İntisap Etmenin Gerekliliği

İbn Acîbe, diğer sûfîler gibi seyr u sülûkta gerçek bir mürşide intisabın, onun rehberliğinin gerekliliği, meclisinde bulunmanın, aynı atmosferi solumanın ferde ve topluma sağlayacağı faydalar konusunda pek çok şeyler söylemiş ve her defasında bunun zaruretine dikkat çekmiştir. O, bu mevzu ile ilgili görüşlerini değişik eserlerinde açıklamıştır. Dolayısıyla onun bu konudaki yaklaşımları, eserlerinden hareketle tespit edilecektir.

İbn Acîbe'ye göre, manevî yolda Hakk'ın huzuruna yolculuk yapmanın mümkün olabilmesi için, sûfînin hayatında onu doğruya yönlendirecek, bu yoldaki seyri, yolu ve durakları iyi bilen, bu yolda nefsin terbiye edip kemale ermiş ve sonra elde ettiklerini kendisine tâbi olan kimselere haber vermek için geri dönmüş bir rehber ihtiyacı vardır. Diğer bir ifâdeyle terbiye şeyhine ihtiyacı vardır. Bu konuda hiçbir insan bundan müstağni değildir. Dolayısıyla sûfî de buna muhtaçtır. O, bu durumla ilgili “Kim, Allah'ın huzuruna ulaşmak isterse, ona bu konuda rehberlik edecek ve onu bu yolda götüreceği bir delil (kâmil mürşid) lazım” olduğunu vurgular.¹⁰⁹²

İbn Acîbe, eserlerinde birçok kere, terbiye şeyhinin sâlik müridin hayatındaki önemini ısrarla vurgular ve hakikî bir şeyh edinmeye teşvik ve tek başına kalmaktan sakındırma konusunda öncelikle bazı sûfîlerin görüşlerini aktarır. Müellifimiz, bu hususta Bâyezid-i Bistâmî'nin “Kimin (manevî terbiye yolunda) bir üstadı yoksa,

¹⁰⁹¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 315.

¹⁰⁹² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 187.

onun kılavuzu şeytandır.”¹⁰⁹³ sözünü naklederek mürşidsiz sülûkun tehlikesine dikkat çeker.¹⁰⁹⁴ Yine söz konusu bahisle ilgili Ebû Ali Dekkak’ın (ö. 405/1014) “Bir ağaç, kendini diken ve bakımını yapan biri olmadan kendi başına büyürse, yaprak açar fakat (güzel) meyve vermez.”¹⁰⁹⁵ ifâdesine yer verir.¹⁰⁹⁶ İbn Acîbe’nin Kuşeyrî’ye atfederek aktardığı: “Kim felaha ulaşmış birini görüp onun terbiye halkasına girmese, kurtulamaz!” sözü *Avârifü'l-Meârif* sahibi Sühreverdî aittir.¹⁰⁹⁷

Müellif mürşidin gerekliliğiyle ilgili bir başka yerde Yusuf el-Fâsî’nin (ö.1021/1612) *Şerhu’s-Şerişiyye*¹⁰⁹⁸ adlı eserinden yaptığı alıntıyla onun “Şunu bil ki, bu manevî terbiye yolunda seyru sülûk yapmak, özellikle keşif ve hakikate ulaşmayı isteyen kimsenin bu hedefine ulaşması, hakikate ulaşmış bir mürşide bağlanıp ona tam mânâsıyla itaat etmeden gerçekleşmez. Çünkü bu yol, çetin ve zordur. Muhabbetin azıcık kayması, kişiyi maksadından çok uzaklara götürür.” şeklindeki sözünü aktarır.¹⁰⁹⁹ Yine İbn Acîbe, mürşidin önemiyle ilgili Ebû’l-Abbas Mürsî’nin “Bu yolda bir şeyhi olmayan kimseden gönü rahatlatıcak hayırlı bir sonuç çıkmaz, velev ki bu kimse son derece akıllı, nefisine hâkim ve talim şeyhinin kendisine verdiği dersle yetinen biri olsun” sözünü nakleder. Zira nefis, her zaman kalın bir perde içindedir ve büyük bir tuzaktır. Onda dengesiz işlerden bir miktar muhakkak bulunur. Ondan bunların tamamen gitmesi ancak bir başkasına boyun eğerek, kâmil bir mürşidin hükmü ve tasarrufu altına girerek mümkün olabilir.¹¹⁰⁰ Buna göre nefsi tedavinin en güzel ve en kolay yolu, nefisini terbiye edip kemale ermiş bir ârifin terbiyesine girip onun işâretlerine göre hareket etmektir.

¹⁰⁹³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 773.

¹⁰⁹⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 190.

¹⁰⁹⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 773.

¹⁰⁹⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 190.

¹⁰⁹⁷ Söz ve öncesindeki nakiller için bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif/Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilâver Selvi, s. 119.

¹⁰⁹⁸ Eser, Tâcüddin Ebû’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. el-Bekrî eş-Şerîşî’ye ait 140 beyitten oluşan bir kasidedir. İsmi *Envârü’s-Serâir* ve *Serâirü’l-Envâr* olup eş-Şerişiyye ve *Kaside-i Râiye* diye de bilinir. Bkz. İsmail Paşa b. Muhammed Emin, *İzâhü’l-Meknûn fi’z-Zeyli alâ Keşfi’z-Zünûn*, (*Keşfi’z-Zünûn*’la birlikte) Beyrut, 2008, c.I, ss. 115-116 (no: 1514); a.mlf., *Hediyyetü’l-Ârifîn*, Beyrut, 2008, c. I, s.86. (no: 646). Kaside, Yusuf-i Fâsî tarafından şerh edilmiştir.

¹⁰⁹⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 187-188.

¹¹⁰⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 189.

Müellifimiz, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye* adlı eserinde hicrî sekizinci yüzyılın sonlarında Endülüs sûfileri arasında bir çekişme ve tartışma olduğunu, bu tartışmanın haddi aştığını ve tarafların birbirleriyle fiili duruma (kavgaya) kadar gittiğini aktarır. Tartışılan konu tasavvuf kitaplarında yazılanlarla yetinmek, müşâhede sahibi sûfilerin yolunu öğrenmek, başka bir ifâde ile hakikatın telakkisi için yeterli midir? Ve bir şeyhe bağlanmanın gerekli olup olmadığı meselesidir. Bu meseleye cevap bulmak için çeşitli ülkelerde yaşayan zamanın âlimlerine mektuplar yazıldığını ve onların görüşlerinin sorulduğunu ifâde etmektedir. İbn Abbâd er-Rundî (ö. 792/1389) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406)¹¹⁰¹ başta olmak üzere çoğu Mağrib ulemasının bu konuda kendi bakış açısına ve sahip olduğu ilmi birikimine göre gerekli cevabı verdiklerinden bahsetmektedir.¹¹⁰² İbn Acîbe, Ahmed Zerruk'un, *Uddetü'l-Mürîd's-Sâdik* isimli eserinde bu konuda verilen görüşleri/cevapları özetlediğini belirtir. Müellifimize göre, bu cevaplar üç alanda toplanmakta olup içeriği özetle şöyledir:

Birincisi, şeyh hakkındadır. Ahmed Zerruk'tan yaptığı nakilde üç çeşit şeyh vardır.

1. Ta'lim şeyhi (Talebelerine ilim öğretir, ilmin yolunu gösterir, zikir talim eder). İlimlerin kaynaklarını bilen, akıllı ve maharetli mürîd için kitaplar bu şeyhin yerini tutar. O kimse tasavvuf ilmini, şeyh yerine kitaplardan öğrenebilir ve tarikatın gereğini yapabilir.

2. Terbiye şeyhi. Böyle bir şeyh bulamayan kimse, akıllı ve samimi dindar bir müminin sohbetine girmesi, terbiye şeyhi yerine geçer.

3. Manevî terakki şeyhi. Böyle bir şeyhle buluşmak ve kendisiyle bereketlenmek yeterlidir. Bunların her birini tek şeyhten almak yani bu üç alanda bir

¹¹⁰¹ İbn Haldûn bu soruya cevap vermek için müstakil bir eser yazmıştır. *Şifâü's-Sâil li Tehzibi'l-Mesâil* adlı bu eseri, Muhammed b. Tâvit et-Tancî tarafından (İstanbul 1957), neşredilmiştir. Eser, Süleyman Uludağ tarafından *Tasavvufun Mâhiyeti* ismiyle (İstanbul 1997), Türkçe'ye çevrilmiştir. Geniş bilgi için bkz. S. Uludağ, "İbn Haldûn", *DİA*, İstanbul 1999, c. XIX, ss. 541-542.

¹¹⁰² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 190-191.

şeyhten ilim, terbiye ve mârifet almak daha faydalı ve hedefe daha kolay ulaştırıcıdır.¹¹⁰³

İkincisi, tâlibin hâliyle ilgilidir. Bu hususta İbn Abbâd er-Rundî'nin cevabı şudur: İyiyi kötüden seçemeyen ahmak kimseye, onu terbiye edecek bir şeyh gereklidir. Akıllı ve zeki kimseye ise terakki için kitaplar yeterlidir, fakat bu kimse, hakka vasıl olsa da nefsinin hile ve düzenlerinden güvende olamaz. Çünkü insanın kendini beğenme yönü vardır.¹¹⁰⁴ Dolayısıyla kişinin nefsinin bu afetine karşı kendisini uyaracak ve ondan kurtulmasına yardımcı olarak bir kâmil şeyhe gitmesi tavsiye edilir.

İbn Haldûn ise *Şifâü's-Sâil* isimli meşhur eserinde mücâhedenin durumuna göre şeyhin gerekliliği hususunda konuyu tartışır. Ona göre, üç çeşit mücâhede vardır. Takvaya ulaşmak için yapılan mücâhede, bir şeyhe ihtiyaç yoktur. Çünkü takva yolu açıklanmıştır ve herkesi kapsamaktadır. İstikamet için yapılan mücâhede, istikamet in celiklerini açıklayacak ve en güzelini gösterecek bir şeyhe ihtiyaç vardır.¹¹⁰⁵ Bazen akıllı ve dirayetli kimseler için bu konuda da kitaplar yeterlidir. Ancak keşif ve terakki mücâhedesinde ise manevî fetihlerde kendisine müracaat edip hâlini kontrol ettireceği bir şeyhe ihtiyaç vardır. Bu durumu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisine ilk vahiy geldiğinde yaşadığı hâli, peygamberlikle ilgili haberleri ve vahyin ilk geliş şekillerindeki zuhuratları bildiği için Varaka b. Nevfel'e danışması gibi görür.¹¹⁰⁶

Manevi yolda her salık için bir şeyhe intisabı zorunlu gören İbn Acîbe, bu yolda şeyhi olmayan kimseyi babası olmayan yetim bir çocuğa benzetir. Nitekim İbn Atâullah el-İskenderî, kendisini Hakk'a ulaştıran ve kalbinden perdeyi kaldıracak bir mürşidi olmayan kimseyi babası olmayan yetim çocuk konumunda görür. "Hatta bu

¹¹⁰³ İdris Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed Zerruk Ârâühü'l-İslâhiyye*, Tahkik ve Dırâse li-Kitab "*Uddetü'l-Müridi's-Sâdik*", el-Memleketü'l-Mağribiyye Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye 1998, ss. 400-401.

¹¹⁰⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 191.

¹¹⁰⁵ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâü's-Sâil)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1977, s. 280.

¹¹⁰⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 191-192.

kimsede nur bulunsa bile, onda baskın olan hâldir. Bu durumda sahip olduğu hâl kendisini manevî yolda ilerletmez” der.¹¹⁰⁷

Müellife göre mürid bu yoldaki seyri bilen, zevk ve keşif yoluyla bütün makamları geçmiş, fenâ-fillah ve bekâ-billah makamlarına ulaşmış, cezbe ve sülûkunu tamamlamış bir ârifin elinde terbiye alması gereklidir. Çünkü bu yol zor ve meşakkatlidir. Tehlikelere düşmeden giden azdır. Engelleri fazla, yol keseni çoktur. Bu yolun en büyük düşmanı olan şeytan, yoldaki makamları ve hâlleri çok iyi bilmektedir. Bunun için bu yolda insana bir delil ve rehber lazımdır, yoksa tek başına giden kimse doğruyu bulamaz ve sapıtır.¹¹⁰⁸

Ayrıca İbn Acîbe, müridin ihlası elde etmek ve güzel amel yapmak için de mürşide ihtiyacı olduğundan bahseder. Ona göre, insanlarda ilim çoktur, fakat ilimle amel azdır. Yapılan amel de, nefsânî hazlardan ve maddî beklentilerden uzak değildir. Bu ise ihlasa terstir. Diğer yandan insan, nefsin dengesiz hâllerinden kurtulmuş da değildir, bu sebeple ifrat ve tefrite düşme veya nefsin onu asıl maksadın dışına çıkarma ihtimali vardır. Dolayısıyla samimi olarak mürşide tâbi olduğunda, kendisinde Hakk’a ulaşmasına bir engel kalmaz.¹¹⁰⁹

Şu hâlde Allah’ın huzuruna ulaşmak isteyen kimse için, ona bu konuda rehberlik edecek ve onu bu yolda götürecek bir kâmil mürşidin varlığı zorunlu olmalıdır. Tasavvuf yolunda olan kimse bir mürşidin murâkabesi altında değilse, yolu takip edemez ve maksatlarına vasıl olamaz sonucu çıkarılabilir. Müridin mürşide olan ihtiyacını bu şekilde izah eden İbn Acîbe, mürşidin vasıfları üzerinde de durur.

2. Şeyhin Özellikleri ve Görevleri

a. Özellikleri

Tasavvufun en önemli konularından birisi de özellikle irşâdla/terbiyeyle görevli mürşidin, Hz. Peygamber (s.a.v.)’e tam vâris olması, mânevî hilâfeti temsil

¹¹⁰⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 189-190; a. mlf., *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 67.

¹¹⁰⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 66.

¹¹⁰⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 233.

etmesi ve bu sıfatıyla insanların terbiye ve irşâdını üstlenmesidir. Tasavvuf istilâhında başından sonuna kadar bu uygulamaya “*seyr u sülûk*” denilmektedir.¹¹¹⁰ Seyr u sülûkun esası, bu özellikteki bir şeyhe intisap ederek, nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi ile ruhen ilâhî huzura vasil olmayı gerçekleştirmektir.

İbn Acîbe rehberlik görevini üstlenecek olan hakîkî mürşidde bulunması gereken özellikleri ve ehliyeti konusunda detaylı açıklamalarda bulunmuştur. Biz bunlardan en önemli olanlarını ve onun bu konuya ilgili görüşlerini kısaca tespit etmeye çalışacağız.

İbn Acîbe’ye göre mürşid Kur’ân’a ve Sünnet’e göre hareket etmelidir. O, bu konuda, **“Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme; şüphesiz kulak, göz ve gönül, bunların hepsi yaptıklarından sorumludur”**¹¹¹¹ meâlindeki âyetin işâri kısmında şöyle der:

“İnsân-ı kâmilin, bütün işlerinde Rabbinden bir delil üzere olması gerekir. O, zâhirî işlerinde Şerîat-i Muhammediyeyi hakem yapar; iç âlemine ise kudsî hakikati hakem yapar. Onun iç âleminde manevî varidatlardan (ilham türü şeylerden) ve düşüncelerden bir şey ortaya çıkınca, onu Kur’ân ve sünnete arz etmeli; eğer onlar, kalbine gelen şeyi kabul ve tasdik ediyorsa, onu ortaya çıkarmalı ve kendisiyle amel etmelidir. Eğer kitap ve sünnet, onu kabul etmiyorsa, onu reddetmeli ve açığa vurmayıp gizlemelidir. Bu, ister bir söz olsun, ister bir iş olsun, ister terk edeceği bir amel, isterse karar vereceği bir durum olsun, hepsinde böyle yapmalıdır.”¹¹¹²

İbn Acîbe, kâmil şeyhin yeterliliği hakkında Ahmed Zerruk’tan yaptığı nakille onda dört şartın olması gerektiğini vurgular. Bu şartlar: “İlm-i sarîh, zevk-i sarîh, himmet-i yüksek ve razı olunmuş hâller”dir.

İbn Acîbe, ilim konusunda, şeyhin teferruata girmesini istemez. Zâhiri ilimden farz olan kısımları bilmesini yeterli görür. Ancak bâtın ilminde ise derinleşmesi gerektiğini vurgular.¹¹¹³ Ona göre zâhirî ilim, şerîat ilmidir; bâtînî ilim

¹¹¹⁰ Dilaver Selvi, *Kur’ân’ ve Tasavvuf*, Şule Yay., İstanbul 1997, s. 209.

¹¹¹¹ İsrâ, 17/36.

¹¹¹² İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. III, s. 200; çev. Dilaver Selvi, c. IV, s. 220.

¹¹¹³ İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem*, s. 97.

ise tarikat ve hakikat ilmidir. Eğer bir kimse, bu iki ilimden yeteri kadar elde etmemişse onun şeyhlik yapması uygun değildir. Bu görüşünü çeşitli sûfilerden yaptığı alıntılarla da desteklemeye çalışmaktadır. Bu konuda Ebû'l-Hasan Şüşterî'nin: "Bizim yolumuzda sadece zâhirî veya bâtinî ilme sahip kimselere uyulmaz. Bu yolda ancak her iki ilme sahip kimseye uyulur. Bu kimse ayrıca tam bir zühud isar ve vera'ya sahip olmalı, manevî dereceleri, hâlleri, makamları ve bu yoldaki tehlikeleri bilmelidir" sözünü aktarır.¹¹¹⁴ Şu hâlde müridin, ancak dünyadan gönlünü çekmiş, ilmi ile amel eden zâhirî ve bâtinî ilme sahip bir müşide uyması gereklidir.

Zâhiri ilimde şeyhten istenen, kendisinin ve manevî seyir hâlinde müridin ihtiyacı olan taharet, namaz ve diğer günlük farzlardan lazım olan bilgileri bilmesidir. Çünkü zorunlu bilgiler dışında zâhirî ilimlerin çoğunun, sözgelimi kan davaları, hadler, boşama ve benzeri konuların, Cenab-ı Hakk'a vuslat için yapılan seyru sülûkte bir etkisi ve katkısının olmadığıdır.¹¹¹⁵

İbn Acîbe, şeyhlerinin tavsiyeleriyle şerhini yaptığı *el-Mebâhisü'l-Asliyye* adlı eserinin müellifi İbn Benna Serakustî'nin (ö. 821/1418), "Terbiye şeyhi bütün ilimleri bilmelidir, öyle ki, bütün ilimler yok olacak olsa, onları yeniden ihya etmelidir" sözünü tenkid eder ve bunun geçersizliğini açıklar. Ona göre, insanların terbiye şeyhi ve kâmil insan olduğunda görüş birliğine vardığı pek çok kimse, bu seviyede bir âlim değildir. Hatta içlerinde ümmi olanlar bile mevcut olduğunu, eğer terbiye şeyhlerinin bütün ilimlerde âlim olması şartı koşulursa, hakikate ulaşmış pek çok kâmil insanının irşad rütbesinden düşmesi gerektiğini belirtir.¹¹¹⁶ Nitekim bu hususta Bayezid-i Bistâmî: "Ben Ebû Ali Sindî ile beraber oldum; ben ona farz amelleri yerine getirecek fıkıh ilmini öğretiyordum, o da bana safî tevhidi ve hakikat ilimlerini öğretiyordu." der. Bu sözü naklettikten sonra, İbn Abbâd ve Gazzâlî'nin de fıkıh ilminde ümmî bir zatın elinde manevî fethi ulaştığından bahseder. Aynı şekilde İbn Acîbe kendi şeyhlerinin şeyhi olan Abdurrahman el-Meczûb hakkında zâhirî ilimleri pek bilmediğini, büyük velîlerden pek çoğunun zâhirî ilimlerde ümmi iken,

¹¹¹⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 201.

¹¹¹⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 202.

¹¹¹⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 202.

velâyet sırlarında umman olduklarını ifâde eder.¹¹¹⁷ Hatta kendi şeyhi el-Bûzîdî'nin de zâhir bilgisinin çok az olduğunu aktarır. Bu durumu, hocasının dilinden şöyle nakleder: “Vallahi şimdiye kadar hiçbir âlimin önünde diz çöküp okumadım ve zâhir ilimlerini hiç tahsil etmedim.”¹¹¹⁸

Ancak müellif, mürşidin bâtın ilmini, makamları, hâlleri ve müridin katedeceği menzilleri, ayrıca nefsin hilelerini ve engellerini bilmesini ısrarla vurgular.¹¹¹⁹ Bu konuda şeyhten tam bir uzmanlık ister. Çünkü müridin şeyhe gitmesinin asıl sebebi, şeyhin ona seyr u sülûk yaptırması, kendisine tarikat ve hakikat ilimlerini öğretmesidir. Dolayısıyla şeyh Allah'ı müşâhede derecesinde tanımalı, yolda müridin karşılaşacağı zâhirî ve bâtınî engelleri kaldırmada manevî kuvvete ve kabiliyete sahip olmalı, bütün bunları tecrübe ve müşâhedeyle elde etmiş olmalıdır.¹¹²⁰

Yine şeyhin özelliklerinden biri de “zevk-i sarîh”e sahip olması yani şeyhliğin kitap ve nakille değil, veraset ve terbiye ile olmasıdır.¹¹²¹ Bu meyanda İbn Acîbe, Şeyh Ebû Medyen' den: “Edebini bir terbiyeciden almayan kimse, kendisine tâbi olanları ifsat eder.” sözünü aktarır.¹¹²² Bu durumda şeyh, seyr u sülûk yoluna girmiş, vuslata ulaşmış ve sonra davet ve terbiye için halkın arasına geri dönmüş olmalıdır. Sadece seyr u sülûk yapan kimse manevî terbiye vermeye uygun olmadığı gibi, sadece cezbe hâlinde kalan kimse de terbiye için uygun ve ehil olamaz.¹¹²³ Dolayısıyla sâlikin manevî eğitimini üstlenmek için, önce sülûke başlayıp peşinden cezbe ulaşan veya önce cezbe hâlini yaşayıp sonra sülûke dönen kimse, uygun ve ehildir. Bunun dışındaki kimseler saliki manevi yolda eğitmeye uygun değildir.

Mürşidliğe kimlerin layık olduğu konusunda bilgi veren İbn Acîbe, sadece seyr u sülûk yapan kimsenin şeyhlik yapamayacağını zira onun, maddî/cismânî âlemin bir parça etkisinde kaldığını ifâde eder. Bu durumda olan kişileri köleye

¹¹¹⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 203.

¹¹¹⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, s. 312.

¹¹¹⁹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 97.

¹¹²⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 203-204.

¹¹²¹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 64.

¹¹²² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 189.

¹¹²³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 193.

benzetir. Bu görüşünü de: “Kendisini azat etmesi için efendisiyle para karşılığı anlaşmaya varan bir köle (mükâteb), üzerinde bir dirhem borç kaldığı sürece köle olmaya devam eder”¹¹²⁴ meâlindeki hadise dayandırmaya çalışmaktadır. Ardından şöyle der: “Başkasının kölesi olan kimsenin, kendi adına bile bir tasarrufta bulunma imkânı yokken, başkası adına nasıl tasarrufta bulunabilir.”¹¹²⁵

Aynı şekilde sadece cezbe hâlinde tutulan kimsenin de şeyhliğe uygun olamayacağını belirtir. O, bu hususta: “Sebepler perdesinin ortadan kaldırıldığı kudret âleminde, vasıtaların ve sebeplerin geçerli olduğu hikmet âlemine yani halk âlemine dönmeden, ayrıca seyr u sülûkle meşgul olup manevî makamları elde etmeden şeyhliğe ve kendisine uyulmaya ehil olmaz” der. Çünkü bu durumda olan kimse kendi hâliyle meşgul olup başkasıyla ilgilenemez. Başka bir ifâdeyle cezbede tutulan kimse hâlin etkisindedir. Ayrıca o, manevî makamları elde etmediğinden terbiye etmeye yetkin değildir.¹¹²⁶ Şu hâlde Allah Teâlâ bir kimseyi inayetiyle özel dostluğuna ulaştırırsa, başka bir deyişle onu kendisine çekip huzuruna cezbetse, o hangi makama ulaşırsa ulaşsın şeyhliğe ehil olamaz ve bu nedenle şeyhlik yapamaz.¹¹²⁷

Ayrıca İbn Acîbe mürşidlik yapmaya ehil olmayan “sahte şeyhler” hakkında insanları uyarır. Ona göre, sahte şeyh, manevî hâl ve makamların bilgisini sağlam şekilde elde etmediği gibi, velîlerin kullandığı ibare, işâret, rumuz ve kapalı sözlerindeki kasıtlarını da bilemez. Yine bu kimse, Allah’ın hudüs, hulûl, ittihat veya bunların dışındaki noksan vasıflardan neyi uzak tutacağını da bilemez.¹¹²⁸

İbn Acîbe’ye göre, şeyhin yetkinliği için şart olan vasıflardan biri de himmetin yüksek, dünyaya karşı zâhid olması ve sebeplere bağlanmamasıdır.¹¹²⁹

¹¹²⁴ Ebû Dâvud, “İtak”, 1; “Büyü”, 35, Malik, *Muvatta’*, “Makâteb”, 1, 2.

¹¹²⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 193.

¹¹²⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 193.

¹¹²⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 193-194.

¹¹²⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 561.

¹¹²⁹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 64.

Buna göre, dünyaya karşı zühdü elde etmiş ve bütün kâinattan gönlnü çekmiş kimse şeyh olmaya layık görülür.¹¹³⁰

Yine şeyhin bir başka vasfı Allah'ın razı olduğu güzel bir hâle sahip olmasıdır. Razı olunmuş hâller, gücü miktarınca zâhir ve bâtında takva ve istikamet sahibi olmaktır.¹¹³¹ Ayrıca İbn Acîbe, şeyhin vasıflarına hakikat ve şerîatı, cezbe ve sülûk arasını cem etmesini de ekler.¹¹³² O, bu konuda: “Kim şerîatle hakikati bünyesinde toplamış, cezbe ve sülûkü bir arada yaşamışsa [...] o, şeyh olmaya uygundur. Onun izini takip eden mürid de gerçek bir mürid olmayı hak etmiştir. Bu vasıflara sahip olmayanlar ise ne şeyh ne de mürid olabilirler” der.¹¹³³

Sûfimiz, mürşidlik makamına sahip olan kişinin özellikleri sadedinde devamlı şu hususları da sayar: Ona göre kâmil şeyh, basîret ve feraset sahibi olmalıdır. Dolayısıyla şeyh, her bir mürid için neyin güzel ve uygun olduğunu bilmelidir. Müellifimiz konuyla ilgili Sühreverdî'nin: “Şeyhin mürid için feraset sahibi olması ve ona salahiyet ve istidadına göre muamele etmesi gerekir. Şeyhin, müridin hâlini dikkate alması, imanının nuru, ilim ve mârifetinin kuvvetiyle müridin iç âlemini tanıması ve ona uygun davranması gerekir” şeklindeki sözünü bu minvalde değerlendirir.¹¹³⁴

İbn Acîbe, ayrıca şeyhin müridin iç âlemin hâllerine vakıf olmasına hayret etmemek gerektiğini belirtir. Zira kırdâ yaşayan bir kimse toprak çeşitlerini, bu toprakta yetişecek ağaç ve mahsul türlerini bildiğini, her sanat erbabının, sanatının inceliklerinin faydalı ve zararlı yönlerinden haberdar olduğunu ifâde eder. Hatta örgü işiyle ilgilenen bir bayanın bile, elindeki pamuktan ince ve kalın olarak ne kadar ip çıkacağını bilebildiğine göre, bir şeyhin de müridin hâlini ve ona uygun olanı elbette bileceğini vurgular.¹¹³⁵ Çünkü şeyh, kendi nefsinin tedavi etmiş, onu manevî kusurlardan temizlemiş, kalbini maddî kirlere arındırmış ve kalp aynasını varlıkların kirinden sâfi hâle getirmiştir. “Bunu yapınca kalbi cam gibi parlamıştır;

¹¹³⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 443.

¹¹³¹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 64.

¹¹³² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 97.

¹¹³³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 443.

¹¹³⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 214.

¹¹³⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 214

artık onda müridlerin iç âlemleri görünür; böylece şeyh kalbinde görünen hâle göre onların durumlarıyla ilgilenir.”¹¹³⁶

Bir başka yerde, müellif şeyhin manevî seyir hâllerini çok iyi bilmesi ve bu konuda keskin basîret sahibi olmasını gerekli görür. Böyle olursa, mürşid hak yolunda herkesi gücü ve takati ölçüsünde yürütür. Hatta şeyh, manevî yolun münkiri olan kimseye karşı ince bir siyaset takip ederek ona samimiyet kazandırmaya çalışır. Dolayısıyla o, bu şekilde Hakk’ı arayan herkesi, durum ve gücüne göre hak yolunda yürütebilir.¹¹³⁷ Nitekim Hz. Peygamber, insanlara akıllarının alacağı ölçüde konuşuyor ve herkese onun hâline ve gücüne uygun olan işi emrediyordu. “Siz, gücünüz yettiği amelleri yapınız. Çünkü siz bıkmadıkça yüce Allah sevap vermekten usanmaz.”¹¹³⁸ buyurmuştur. “Ashabından bazısına malını infak etmeyi, bazısına malını elinde tutmayı, bazısına çalışıp kazanmayı, Ashâb-ı suffe gibi bazılarında çalışıp mal kazanmayı terk etmeyi emrediyordu.”¹¹³⁹ Bu durumda şeyh Peygamber’in varisi olarak feraset sahibi olmalı ve müridin hâlini dikkate alarak onun istidadına göre muamele etmesi gerektiğini bilmelidir.

İbn Acîbe’nin düşüncesine göre, kişi gerçek şeyhliği kazanmak için manevî seyr yolunda gidenlerin menzil ve makamlarına ulaşmış olmalıdır. Bu makamlar; şartlarını ve rükünlerini yerine getirerek gerçek bir tevbe yapmak, vera‘, zühd, korku, ümid, tevekkül, sabır, rızâ, teslîmiyet, muhabbet, murâkabe ve müşâhede gibi manevî makamlardır. Şu hâlde şeyh bu makamlara ulaşarak onları zevk, hâl ve makam olarak tanımalıdır. Ayrıca bu kimse, ruhânîyet ile beşeriyet, sülûkle cezbe, fenâ ile bekâ hâlleri arasındaki farkı bilmeli, kalpten kötü vasıfları temizleyip yerine güzel ahlâkla süslenmeyi usûlüne uygun şekilde gerçekleştirmelidir. Böylece mürşid, sûflerin değişik meşreplerini tanıyıp manevî zevklerini tadınca, insanlara manevî yönden eğitim/terbiye veren bir şeyh olmaya hak kazanmış olur.¹¹⁴⁰

Tüm bu önemli işleri başaran ve bu büyük seyri gerçekleştiren terbiye şeyhini, İbn Acîbe manevî eğitim ve terakki için insanların önünde rehberlik eden

¹¹³⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 216.

¹¹³⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 192.

¹¹³⁸ Buhârî, “İman”, 32; “Teheccüd”, 52; Müslim, “Müsafirîn”, 221; Ebû Dâvud, “Tattavvu”, 27.

¹¹³⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 214-215.

¹¹⁴⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 200.

kafîle reisine benzetir. Çünkü bu durumdaki şeyh, kafîle başkanı gibi manevî makamlarda daha önce ilerlemiş, mârifet kaynaklarını tanımış ve böylece yolun gereklerini yerine getirmiştir. Ayrıca o, hakikat bilgilerine ulaştığı için, yolun tehlikeli ve güvenli yerlerini, cezbe hâlini bilmektedir.¹¹⁴¹ Bundan dolayı insanlar kâmil şeyhin etrafında toplanır. Bunun sebebi, onun Rabbinden gelen bir delil üzere bulunduğunu, mârifet ilmine sahip olduğunu ve manevî terbiyeye ehil kılındığını bilmeleri ve ona tâbi olup güzel amel yapmak içindir.¹¹⁴² İbn Acîbe'nin bu ifâdelerinden hakîkî şeyhin, veraset sahibi yani kendisine ilâhî izin verilmiş kimse olduğu sonucu çıkarılabilir.

b. Görevleri

İbn Acîbe'nin görüşüne göre, şeyhin müridi terbiye etmede bir takım görevleri vardır. Ona göre mürşidin başlıca vazifesi, insanları Allah'a götürme klavuzluğunda bulunmasıdır. Dolayısıyla salikte bulunan nefsin aldatmalarını, kalbin hastalıklarını, riyanın inceliklerini ve şirki hafiyi ondan kaldırmasıdır.¹¹⁴³ Aynı şekilde, onun Allah'ı tanınmasına ve O'nda fâni olmasına, masivadan kaçmasına ve doğru yolda daha yüksek derecelere yükselmesine ve hakikat ilmine ulaşmasına yardımcı olmasıdır.¹¹⁴⁴

Müellife göre, salik Hakk'a ulaşmasına yardımcı olması için mürşide geldip intisab ettiğinde, şeyh önce ona vird telkin eder, çünkü telkinde büyük bir bereket vardır. Sonra ona tevbesini korumayı, üzerinde kul hakkı varsa sahiplerine vermeyi ve dinde kendisine farz olan ibadetleri yapmasını emreder. Özellikle müridi önceki duruma dönmesinden sakındırır. Ardından İntisap eden kimse şayet cahil/bilgisiz biri ise şeyh ona dinî amellerinden yapması gerekli olan taharet, namaz ve onunla alakalı bilgileri/meseleleri öğretir. Ayrıca akâid konularında delile başvurmadan kolay kısmını öğretir. Eğer şeyhin durumu ve zamanı bunları öğretmeye müsait değilse, müridi, bunları öğretecek birine gönderir. Sonra da müride namaz, oruç, zikir ve

¹¹⁴¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 200.

¹¹⁴² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 233.

¹¹⁴³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 39.

¹¹⁴⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 406.

diğer taatların her birinden ona uygun olanı yapmasını ister.¹¹⁴⁵ Bu hususla ilgili İbn Acîbe kendisine intisab eden müridleri nasıl eğittiğini şöyle anlatır:

“Allah’ın bir kulu olarak ben de manevî yola intisap eden bir kula vird talimatı verirken, ona önce büyük ve küçük taharet şekillerini güzelce yapmasını, teyemmümü nasıl yapacağını, namazı güzelce nasıl kılacağını öğretiyorum. Eğer gelen kimse okuma yazma bilmeyen biriye, ona kısaca iman esaslarını öğretiyorum. Allah’a hamd olsun, böylece bütün ashabımız dinleri konusunda bir ilim ve basîret üzere hareket ediyorlar. Allah Teâlâ’nın onlara ayrıca ihsan ettiği kalp nuraniyeti ve manevî zevkler bunun dışındadır. İşte gerçek irşad yolu budur.”¹¹⁴⁶

İbn Acîbe’ye göre, şeyhin görevlerinden biri de müridi manevî terakkisine engel olacak tavır ve tutumlardan uzaklaşmasını emretmesidir. Buna göre mürşid, sâliki insanlar arasında makam ve mevki sahibi olmaya yönelme, dünya malına ve maddî sebeplere meyiletme, dünya ehline karışma ve dünya ile ilgili konuşmalara kulak verme gibi işlerden sakındırılmalıdır.¹¹⁴⁷ Dolayısıyla müridin dünyadan gönlünü çekmesi, ihtiyaç dışı ve şüpheli dünya malından uzak durması ve dünyaya yönelmiş kimseleri terk etmesi önemlidir.

Öte yandan İbn Acîbe’nin düşüncesine göre, insanlar farklı fitratlara sahiptir. Bazı kimseler, halk içinde bilinmemeyi ve insanlardan uzak kalmayı sever, nefsi bunu tercih eder, ona meşhur olmak ve insanların içine katılmak ağır gelir. Şeyhe gerekli olan, onu bu hâlden çıkarmaktır. Bunun için şeyh ona, insanlara karışmayı ve tanınmayı emreder. Çünkü nefis ancak, ona ağır gelen şeylerle ölür. Bu durumda şeyhe gerekli olan, ona bu şeylerin zıddı olan işleri emrederek kendisini içine düştüğü hastalıklardan kurtarmaktır.¹¹⁴⁸ Devamında şunları aktarır. “Şeyh bu yolu iyi tanır, onun zor ve kolay yerlerini iyi bilir. Bunun için müridin hâline bakar. Eğer mürid hâli kuvvetli biriye, yolunu kısaltmak için onu zor işlere sevk eder. Hâli zayıf olanı ise usanıp geldiği yere dönmesin diye kolay yola yönlendirir.”¹¹⁴⁹

¹¹⁴⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 405.

¹¹⁴⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 176.

¹¹⁴⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 197.

¹¹⁴⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 194

¹¹⁴⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 194-195

Yine müellife göre, şeyh kalbe gelen düşüncelerin nefisten mi, şeytandan mı, melekten mi yoksa Allah'tan mı olduğunu bilmelidir. Şeyh ayrıca kalbin taşıdığı yüce ve basit hedefleri, âlî ve süflî himmetleri bilmeli, müridin kalbini Allah'ta toplayarak, onu masivadan uzaklaştırarak, kâmil mânâda fenâ fillah hâline ulaştırarak ve boş şeylerden tamamen boşaltarak içine karışmış bozuk fikirleri ve kötü maksatları tedavi etmelidir. Ayrıca mürşid, kalpteki nefsanî hazların sevgisi ve maddî talep gibi basit arzuları, müridi gerçek kulluğa ve Hakk'a karşı vazifeleri yerine getirmeye yönelterek tedavi etmelidir.¹¹⁵⁰

Diğer yandan İbn Acîbe, şeyhin mürid üzerindeki etkisinden bahseder. Ona göre, şeyh müridi kendisinden mesafe olarak uzakta olsa da, ona manevî himmetini ulaştırabilir. Bu duruma Ebû'l-Hasan eş-Şâzîlî'nin "Bir şeyh kendisindeki faydaları (manevî feyiz ve güzel hâli) perde gerisinden (uzaktan) sana ulaştıramıyorsa, o gerçek şeyh değildir" sözüyle işâret etmektedir.¹¹⁵¹

Şeyhe yapılan sıkça ziyaretlerin mürid için bir inkişaf sağlayacağını söyleyen İbn Acîbe, şeyhin nazarını, kalp hastalıkları için müessir bir ilaç olduğuna inanır. Müellif, "Kâmil şeyhin nazarı, kalp hastalıkları için keskin bir ilaçtır. Şeyhin sohbetine katıldığı hâlde hastalığı iyi olmazsa, bilsin ki ya kendisinin sadakati zayıftır ya da şeyhi zayıftır" der. Ardından "Eğer şeyh nur ve güzel hâl sahibi biriye, ayrıca cezbe ve sülûkü bünyesinde toplamışsa, sâdık ve samimi bir hastanın onun sohbetine katıldığında şifa bulmaması imkânsızdır" sözünü ilave eder.¹¹⁵²

İbn Acîbe, insanı Allah'a ulaştıran en güçlü vesilenin kâmil bir şeyhin terbiyesi altına girmek olduğunu düşünür. Şeyhin en büyük vesile oluşunun sebebini şöyle izah etmektedir: "Nefis, şeyh de olsa, kendi cinsinden birinin hükmü altına girmekten gerçekten nefret eder, böyle bir kimseye ancak Allah'ın ezelde inâyetini nasip buyurduğu mutmain nefis boyun eğer."¹¹⁵³

Ayrıca İbn Acîbe, terbiye şeyhini, insanları tedavi eden doktora benzetir. Ona göre, bir hasta doktora geldiğinde, nasıl ki doktor hastayı tedavi edip hastalığına göre

¹¹⁵⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 225.

¹¹⁵¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 204.

¹¹⁵² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 217.

¹¹⁵³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 37.

ilaç veriyorsa, aynı şekilde şeyh de kalplerin hâllerini ve makamlarını bilmede maharet sahibi olmalı, kalpteki hastalıkları iyi tanımalı ve onların ilacını da bilmelidir. Buna göre manevî doktor olan şeyh, kalpteki derdin şeklini, cinsini ve miktarını bilmeli ve her bir hastalığı ona uygun bir ilaçla gidermelidir.¹¹⁵⁴ Yine bu hususta bir başka yerde müellif: “Şeyh müridin tabiatını ve mizacını da bilmeli ve ona göre ilaç vermelidir” der. Sözelimi eğer mürid kabz hâlinde ise ona bast hâlimden bazı şeyleri yapmasını emretmelidir. Mürid aşırı derecede cimri biriyse ona, malından bolca vermeyi ve başkasını kendisine tercih etmesini emretmelidir. Bu şekilde, her hastalık zıddı ile tedavi edilmelidir.¹¹⁵⁵

Müellife göre, şeyh kalplerin hâlini ve nefislerin ilim, amel ve hâl yönünden zayıf ve güçsüz olanlarını bildiği ve onun manevî fakirliğini giderecek ve derdini dindirecek yardımda bulunduğu gibi, ayrıca nefislerin, yakın nuru, mârifet ve diğer yönlerden kuvvetli olanını bilmeli, ona uygun olan terakki ve terbiyeyi kazandırmalıdır. Eğer mürid ifrat ve ya tefrit derecesinde ise onu itidale getirmelidir.¹¹⁵⁶ Bu hususla ilgili şöyle bir rivayet aktarır: Hz. Peygamber, Abdullah b. Amr b. Âs'ı sürekli oruç tutmaktan ve gece boyu ibadet yapmaktan sakındırmıştır. Fakat Abdullah b. Amr b. Âs, o anda sahip olduğu kuvvet ve sıhhatine aldanmış, sıkça oruç tutmaya ve çokça ibadet yapmaya devam etmiş, fakat ihtiyarlayınca (zorlanmış ve kolay olanı seçmediğine) pişman olmuştur.¹¹⁵⁷ Bu sebeple işlerin en hayırlısı itidalli ve dengeli olanıdır.¹¹⁵⁸

B. Mürid (Sâlik)

İbn Acîbe, mürid terimini “Mevlâsı dışında bir şey irâde etmeyen” şeklinde tarif eder.¹¹⁵⁹ Başka bir eserinde\ iradenin yani müridliği, sadece Mevla'nın huzuruna

¹¹⁵⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 215-216.

¹¹⁵⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 217-218.

¹¹⁵⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 215-216.

¹¹⁵⁷ İlgili hadis için bkz. Buhârî, “Enbiya”, 37; Müslim, “Siyam”, 181, 193; Ebû Davud, “Savm”, 53; Nesaî, “Siyam”, 76, 77.

¹¹⁵⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 213.

¹¹⁵⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 24.

ulaşmak için samimiyetle Allah'a yönelmek olduğunu ifade eder.¹¹⁶⁰ Yaptığı bu tanımlara göre müellif, müridin irâde kavramıyla ilişkisi olduğunu göstermeye çalışmıştır. Zira ona göre irâde, "Mücâhede yoluyla sevgiliye kavuşmayı amaçlamak, ya da razı olduğu işlerle Allah'a sevgiyi göstermek" anlamında olduğu gibi aynı zamanda "yönelmiş kimselerin ilk menzili ve sâliklerin yolunun başı" anlamına da gelmektedir.¹¹⁶¹ Şu hâlde kişi iradesini tek şeyde toplar ve yüce Mevlâ'sının sevgisinden başka bir muradı kalmazsa, o zaman kendisine "mürid" ismi verilir. Çünkü o, Mevlâ'sını tanımak için iradesini ortaya koymuş ve gereğini yapmıştır.¹¹⁶²

İbn Acîbe, eserlerinde müridleri çeşitli derece ve sınıflara ayırarak ele alır. Ona göre müridler manevî yolun başında, nefsini öldürmek için mücâhedeye girişmeli ve bu durum müşâhede makamına kadar devam etmelidir. Bu şekilde bir yöntem ile vasil olan müridlerin, mârifet mertebesine ulaşabileceklerini belirtir. Müellifimiz müridi, hakikî ve mecazî mürid olmak üzere ikili bir sınıflandırmaya tabi tutar. Buna göre hakikî mürid, kendisinde mürid olma özelliklerini tam mânâsıyla taşıyan, işin başında şeyhle sohbetle sınıksız sarılmaya ve onu nefesine hakem yapmaya samimi olarak karar veren, bu yoldaki tehlikelere göğüs geren ve zorlukları üstlenen kimsedir.¹¹⁶³ Mecâzi mürid ise amacı/niyeti sadece sûfilerle birlikte olmak, zâhirî giyim kuşama ile onlara benzemek, onların arasında bulunmak isteyen kimsedir. Dolayısıyla bu kimse, manevî terbiyenin şartlarına bağlı kalmaz. Ancak ondan dini hükümlere uyması ve sûfilerle beraber olması istenir. Böylece onların sahip oldukları güzelliklere ehil olur.¹¹⁶⁴

Öte yandan İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye* adlı eserinin başka bir yerinde, manevî seyr yoluna giren insanları talipler, müridler ve muradlar diye üçlü bir tasnife tabi tutar. Talipler, bir şeyh arayan ve ona ulaşma arzusunda olan kimseler ya da hakikat ilmine ulaşmak için yol arayanlardır. Müridler bir şeyhe ulaşan ve seyr u sulûk ile meşgul olan kimselerdir. Muradlar ise Allah tarafından seçilen ve ilâhî huzura cezbedilen/çekilen kimselerdir. Bu çekilme sülûkten sonra olduğu gibi

¹¹⁶⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 403.

¹¹⁶¹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 24.

¹¹⁶² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 412.

¹¹⁶³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 192.

¹¹⁶⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 192.

sülûkten önce de olabilir. Sülûkten sonra ilâhî huzura cezbedilen kimseler en kâmiller seviyesinde kabul edilirler.¹¹⁶⁵ Buna göre mürid olanlara salık; murad olanlara bir başka ifâdeyle Allah tarafından özel seçilmiş kullara da meczup denir. Dolayısıyla mürid, seven; murad ise sevilendir.¹¹⁶⁶

Yine İbn Acîbe, müridliği başka bir açıdan üç mertebeye ayırır: İlk mertebesi teberrük ve kutsiyet amaçlı müridliktir. Bu tür müridlik, himmeti zayıf ya da başka türlü alakaları çok olanlar içindir. İkinci mertebedeki müridlik, ilâhî huzura ulaşma amaçlı müridliktir. Bu da azmi güçlü olanlar içindir. Üçüncü derece müridliği ise hilafet ve yetkin mârifet müridliğidir. İbn Acîbe bu tür müridliği “seçkinliği ortaya çıkmış ve fazileti kemale ermiş, kâmil bir şeyhten veya sâdık bir gizli seslenişten (ilâhî izin) hilafeti açıklanmış kimseler için” uygun olduğunu belirtir.¹¹⁶⁷ Bu ifâdelerden kamîl şeyhin manevî seyrini bitirmiş olan mürşid olduğu sonucu çıkartılabileceği gibi, kendisine ilâh izin verilmiş olan kimse olduğu sonucuda çıkabilir.

1. Mürid-Şeyh İlişkisi

Tasavvuf yolunda mürşidle mürid arasındaki ilişkinin merkezi bir rol oynadığı açıktır. Mürşid ve mürid üzerine kaleme alınmış birçok eser mevcuttur. Bununla birlikte manevî yolda bu ilişkinin kuralları geniş ölçüde Peygamber ve ashabının karşılıklı ilişkilerinin bir benzeridir. Ayrıca şeyh ve müridi ilgilendiren vazifelerin temeli, sadece sünnette değil, aynı zamanda Kur’ân’da da bulunmaktadır. İbn Acîbe bazı eserlerinde özellikle de *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye* adlı eserinde hatırı sayılır bir bölümü mürşid ve müridin aralarında gözetmeleri gereken âdâba ayırmıştır.

İbn Acîbe, manevi yolda doğru yürümenin mümkün olabilmesi için sûfînin hayatında onu doğruya yönlendirebilecek bir terbiye şeyhinin olmasını gerekli görür ve hiçbir insanın bundan müstağni kalamayacağını ifâde eder.¹¹⁶⁸ İbn Acîbe’ye göre,

¹¹⁶⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 404.

¹¹⁶⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 403.

¹¹⁶⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 24.

¹¹⁶⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 187.

müridin nefsinin tedavi etmesinin en güzel ve en kolay yolu, nefsinin terbiye edip kemale ermiş bir müridin terbiyesine girip onun işâretlerine göre hareket etmesidir.¹¹⁶⁹ Burada şeyhin faydası, kalbi yüce Rab'de toplamaktır. Ya da ilmin hakikatini elde ederek vehim perdesini kaldırmaktır. Yahut müridi manevî makamlarda yavaş yavaş ilerletmek ve onu Hak'tan koparan engel ve meşgalelerden uzaklaştırmaktır. Müridin belirli bir seyrinde ilerlemesi şeyhin onu hikmet müşâhedesinden, kudret müşâhedesine geçirmek, oradan da yüce Zât'ın müşâhedesine intikal ettirmektir.¹¹⁷⁰

Tasavvuf kaynaklarında iki türlü babalıktan bahsedilir. Birincisi; cismânî/bedenî babalıktır. Bu, soy ve nesep babalığıdır. Bu anlamdaki baba, insanı bedenlen geliştirir. İkincisi ise ruhânî/manevî babalıktır. Bu anlamdaki baba insanı ruhen ve manen geliştirir. Bu sebeple şeyh, müridin hakikî babası sayılmaktadır.¹¹⁷¹ İbn Acîbe de diğer sûfî müellifler gibi mürid ile müridin arasındaki bağı, oğul ile baba arasındaki ilişki gibi düşünür. Hatta bazen tarikattaki baba haklarına nesepteki babadan daha önde riayet edilmesini ister. O bu mevzuda **“Babalarının kendilerine emrettiği şekilde farklı kapılardan girdiklerinde [...]”**¹¹⁷² âyetinin işârî kısmında “Babanın emrettiği ve nehyettiği hususlarda emrine sarılmak gereklidir. Cismanî babanın emirlerinde hüküm böyle olduğu gibi, ruhânî baba olan şeyhin emirlerinde de hüküm aynıdır. Müridin, şeyhinin emirlerine canı pahasına da olsa sınıksız sarılması gerekir. Kezâ müridin emri babanın emrinden önce gelir” şeklinde yorumlar.¹¹⁷³ Dolayısıyla İbn Acîbe, cismanî baba ile ruhânî baba olan şeyh arasında emirlerini yerine getirme açısından bir fark görmez. Hatta müridin emrinin babanın emrinden önce geldiği görüşündedir. Bu konuda *Avârif* sahibi Sühreverdî (ö. 632/1234) ile benzer görüşlere sahiptir. Nitekim Sühreverdî mürid-i kâmilin manevî baba olduğunu belirtir.¹¹⁷⁴ Zira sohbet edenle sohbet edilen bir başka ifade ile müridle, mürid arasında güzel bir kaynaşma meydana getirmesi sebebiyle, bir

¹¹⁶⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, s. 520.

¹¹⁷⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 403.

¹¹⁷¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 62; a. mlf., “Baba”, *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 365-366.

¹¹⁷² Yusuf, 12/68.

¹¹⁷³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 615.

¹¹⁷⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif: Gerçek Tasavvuf*, trc. Dilâver Selvi, s. 89.

çocuğun tabii doğumla babasının bir parçası olduğu gibi, mürid de mürişdidinin bir parçası durumuna gelir. Bu doğuş, mânevî bir doğuş olmaktadır.¹¹⁷⁵

Müellifimiz, Hucurât Suresi'nin ilk üç âyetinin işârî tefsirini yaparken müridin şeyhine nasıl davranması gerektiğine dair birçok âdaptan bahseder. Ona göre, sûfîler bu ve bundan sonraki âyetlere dayanarak, müridin mürişdidine karşı sahip olması gereken edepleri konusunda pek çok eser yazmış ve eserlerinde konuyla ilgili detaylı bilgiler vermişlerdir.¹¹⁷⁶ Bu konuda İbn Acîbe'nin de şeyhi olan Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî (ö.1229/1814) bir eser telif etmiş ve müridin dikkat edeceği edepleri açıklamıştır.¹¹⁷⁷

Diğer yandan İbn Acîbe, mürid ile mürişdid arasındaki ilişkiyi, iki taraf arasında gerçekleşen manevi bir bağ olarak görmektedir. Bu bağ söz verilip vaz geçilmeyecek bir yapıdadır. Bundan dolayı İbn Acîbe, şeyhe karşı hürmeti ve seyr esnasında mürişdidin emrettiği şeylerin yerine getirilmesini ister. Ayrıca mürid mürişdidinin gerçek bir şeyh olduğuna ve kendisini vasıl edeceğine, kudretli olduğuna, kalbin hastalıklarına ve nefsin problemlerine çare bulacağına inanmalıdır. Nitekim İbn Acîbe'nin şeyhi el-Bûzîdî'den vird aldıktan sonra ona “Ben sana teslim oldum ne yaparsan yap” dediğini biliyoruz.¹¹⁷⁸ Bu durumda şüphesiz müridin mürişdidine karşı gerekli olan görevlerine önem vermesi ve zorlansa da onun emirlerini yerine getirmede gayret göstermesi önemlidir.

2. Müridin Vazifesi ve Riâyet Etmesi Gereken Âdab

İnsan toplum hayatında yalnız yaşayamaz, tabiatıyla insanlara karışır, onlarla dostluklar kurar ve arkadaşlıklar edinir. Ancak sûfîlerdeki edebî alanı manevî yolculuğun başlarında toplum değildir. Çünkü Allah'a ulaşmayı isteyen bir mürid için öncelikle manevî yolculuğu sırasında, kendisini dünya ehlinin alışkanlıklarına ve

¹¹⁷⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, c. I, s. 138.

¹¹⁷⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. VI, s. 416.

¹¹⁷⁷ Bu kitabın adı *el-Âdâbu'l-Merdiyye li Sâliki Tariki's-Sûfiyye*dir. Bu eser, Arapça olup Bessam Muhammed Bârûd'un tahkiki ve Şam'ın meşhur muâsır Şâzilî şeyhlerinden Abdurrahman eş-Şâğûrî'nin takdimiyle neşredilmiştir. Bkz. Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî, *el-Âdâbu'l-Merdiyye li Sâliki Tariki's-Sûfiyye*, thk. Bessam Muhammed Bârûd, Dâru'l-Feth li'n-Neşr ve't-Tevzî', Amman 2001.

¹¹⁷⁸ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 46.

nefsin hazlarına bağlayan ilişkilerden soyutlamak ve yol gösterici şeyh, yoldaşlık yapan arkadaşlar ve de Allah ile daha faziletli ilişkiler inşa etmek üzere birtakım aşamalardan geçmek durumundadır.

İbn Acîbe, sûfilerin topluma karışma (celvet) durumunu onların hâllerine göre değerlendirir. Sözelimi manevî temkin hâlinde sâbitkadem olmuş ârifler için uygun olan toplumla kaynaşmaları ve insanların hâllerine sabretmeleridir. Zira ârifleri, Allah kullara faydalı olması için onlara yönelmiş olduğundan dolayı âriflerin insanlarla ve insanların da onlarla kaynaşması gerektiğini düşünür. Ayrıca insanların ıslahına yönelik salihlerin ve ilim öğretmek için görevli âlimlerin de halkın arasına karışmasını, talebelerin, soru soranların ve kendilerine bağlanmış müslümanların zahmetine sabretmelerini gerekli görür. Ancak ona göre, manevî terbiyesi devam eden müridlerin, toplumla kaynaşması uygun değildir. Zira bu durum, onları Rablerinden alıkoyar. Şu hâlde bir mürid, kemale ermeden önce, toplum hayatına yönelirse, asıl hedefine ulaşamaz. Bu sebeple “mürid, ancak hâli kendisini gayrete getiren ve sözü Allah’a yönelten kimselerle birlikte olmak” durumundadır.¹¹⁷⁹

Sâlik, manevî yolun başlangıcında, kendisinde tam bir huzur hâli yerleşene kadar insanlardan kaçmaya ve uzak durmaya devam etmelidir. Şayet manevî huzur hâlini elde ederse, kalbiyle insanlardan ayrılıp bedeniyle onlara karışmasında bir sakınca yoktur.¹¹⁸⁰ Müellifin bizzat kendisinin de tasavvufa intisabının başlarında insanlardan uzak durmayı tercih ettiği ve bunun için mürşidinin verdiği görevleri harfiyen yerine getirdiği hususuna daha önce değinilmişti.¹¹⁸¹

Öte yandan İbn Acîbe, müridin yapması gereken bazı vazifelerden, aşması icab eden bazı merhalelerden bahseder. Ona göre, başlangıç hâlinde salık için üzerine farz amelleri yerine getirmek için gerekli olan zaruri bilgileri öğrenmelidir. Dolayısıyla bilmediklerini şeyhine sormaktan çekinmemelidir. Çünkü ilim öğrenmek her müslümana farzdır. Bu ilim, dinen bilinmesi zorunlu olan ilimlerdir. Bu durumda bir kimsenin, yapacağı işte Allah’ın hükmü bilinmeden o işe adım atmasının helal

¹¹⁷⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 237-238.

¹¹⁸⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 574.

¹¹⁸¹ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 54.

olmadığı konusunda âlimler görüş birliği içindedir.¹¹⁸² Zarurî ilimden sonra zâhirî amelleri yerine getirmek için mücâhede ve kâmil istikamet gelmektedir. Onu bâtinî riyazetler ve yüksek hâlleri elde etmek için sabır takip etmelidir. Ardından müride nihayet hâlinde gerekli olan müşâhede içinde istiğrak ve Mabud'unun zâtında fâni olma hâli gelir. Sonra bekâ hâline dönmek gelir. Bu makamda kişi, basîretiyle aynı anda hikmete ve kudrete bakmaktadır.¹¹⁸³

Kısaca mürid için belirlenen işler üç adet olup sırasıyla şunlardır: Mücâhede, manevî terbiyenin zorluklarına tahammül ve müşâhede.” Buna göre mücâhede, zâhirî ilim ve amellerde ilerlemek için yapılırken riyazet ve zorluklara tahammül göstermek bâtinî hâlleri elde etmek için yapılır, müşâhede ise riyazetin meyvesidir denilebilir. Bir başka ifâdeyle, müridliğin temel vazifeleri; Hakk'a perde olan alakaları kesmek, kötü alışkanlıkları terk etmek ve faydalı şeyleri elde etmek olmalıdır.¹¹⁸⁴

İbn Acîbe'ye göre, Allah'a yönelmek ve ona ulaşmak isteyen müridin, mutlaka şeyh ve yol arkadaşlarına karşı uyması gerekli edepler ile ayrıca Allah'a yönelik edep barındıran bir yol üzerinden seyrini gerçekleştirmek zorundadır. Özel olarak hedeflenen bu manevi yürüyüşün, başlangıcından sonuna kadar takip edilmesi gerekli zâhirî ve bâtinî edepi vardır. İbn Acîbe, bu konuda bir çok sûfî sözüne eserinde yer verir. Onlardan biri Ebû Hafs el-Haddâd'ın “Tasavvuf bütünüyle edepten ibârettir. Her ânın, her hâlin ve her makamın kendine göre bir edebi vardır. İçinde olduğu her vaktin edebine riâyet eden kimse, Hak erlerinin ulaştığı hâle ulaşır. Edepleri korumayan kimse ise her ne kadar kendini Hakk'a yakın zannetse de, esasen Hak'tan uzaktır” sözüdür. Bu durumda edebi koruma, ilâhî huzura yaklaşma ve ulaşma vesilesi olduğu¹¹⁸⁵ gibi, edebe uymama durumu da ilâhî huzurdan uzaklaşma ve tardedilme sebebi olmaktadır.

Müellife göre sûfîler, ulaştıkları bütün şerefe ancak Allah'a, Resûlüne, şeyhlerine ve bütün müminlere karşı edepi koruyarak ulaşabilirler. Dolayısıyla

¹¹⁸² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 315-316.

¹¹⁸³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 403.

¹¹⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 411-412.

¹¹⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 301-305.

sûfiler, elde ettikleri bütün mârifetleri, nurları, sırları, maddî ve manevî kerâmetleri ancak edeple elde etmektedirler.¹¹⁸⁶

Diğer yandan edebi, fakir için en güzel tutanak ve dayanak olarak gören İbn Acîbe, fakirin, edep sayesinde din ve dünya işlerinde büyüklerin makamına yükseldiğini belirtir. Aynı şekilde, edebın zengin kimse için de gerekli olduğunu ve onun şerefını artırdığını ifâde eder. Zengin kimseye gereken edeplerin başında tevazu ve cömertlik gelmelidir. Şayet “zengin kimse edepten yoksun olursa, rezil kimselere katılır ve onların yolunda gider” görüşünü savunur.¹¹⁸⁷ Ayrıca ona göre, edebın bir üstünlüğü de nesebi düşük kimseleri, nesebi yüksek kimselere katmasıdır. Şöyle ki hâli düşük kimse edeple şerefli olur, alçak kimse yücelir. Yani güzel edebi yüksek hâllere ulaşması için onun yolunu açar. Hatta edep insanın nefesine hakim olur ve onun kusurlu ve rezil işlere yönelmesine mani olur.¹¹⁸⁸

Sûfimiz, edepleri korumayan kimse için, her ne kadar kendini Hakk'a yakın zannetse de, esasen ilâhî huzurdan uzak olduğunu ifâde eder. Bu hususta İbn Atâullah İskenderî (ö. 709/1309)'nin *Hikem* adlı eserindeki: Müridin, edebe aykırı hareketlerinden dolayı cezası geciktirilince, “Şayet yaptığım kötü edep olsaydı ilâhî yardım kesilir ve Allah'tan uzaklık gerçekleşirdi” demesi, onun cehaletindedir. Aslında ondan ilâhî yardım kesilmiştir fakat o bunun farkında değildir, sözünü delil gösterir.¹¹⁸⁹

Manevi yolun tümünde edebın gerekliliğini ısrarla vurgulayan müellif, mürid için sürekli şu üç tarafla ilişki içerisinde olmasını gerekli görür. Allah, şeyh ve kendisiyle aynı yolu yürüyen diğer müridler, bir de buna müridin başlangıç aşamasından vasıl oluncaya kadar nefsini dünyaya bağlayan hazlardan, şehvetlerden ve türlü davranıştan arındırma çabası ilave edilir. Buna göre müridin nefis, şeyh, yol arkadaşları ve Allah ile ilişki içerisinde olduğu ve onlara yönelik edeplerini koruması gerektiği ortaya çıkar. Bu ilişkiler çok yönlü bir özelliğe sahiptir ve bunların her biri için özel edepler bulunmaktadır.

¹¹⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 304-305.

¹¹⁸⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 302-303.

¹¹⁸⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 303-304.

¹¹⁸⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 303.

Buradan hareketle, müridin Allah'a, şeyhe, aynı yolda yürüyen arkadaşlara ve nefse yönelik âdâbı şeklinde farklı kısımlara ayrılmıştır. Müridin edepleriyle birlikte yöneldiği söz konusu bu kısımlardan ilki şeyhtir. Müride bütün edepleri öğreten ilk kişi de yine odur. Şeyh, müride hem kendi akranları ve arkadaşlarıyla olan ilişkilerindeki âdâbı ve hem de Allah'la olan ilişkilerindeki adâbı öğreten kişidir.¹¹⁹⁰ İbn Acîbe, müridin şeyhlere karşı edebini: “Hürmetlerini korumak, hizmetlerini güzel yapmak ve sevgilerinde samimi olmak” şeklinde sıralar.¹¹⁹¹ Bir başka yerde müellifimiz müridin şeyhine karşı özellikle şu üç edebi korumasını tembih eder:

1. Mürid, mânâsını ve muhtevasını tam anlamasa da şeyhlerin belirlediği usullere uymalıdır. Bu konuda sûfilerin “Şeyhin (içtihat) hatası, müridin (aklıyla bulunduğu) doğrusundan daha güzeldir” sözünü delili gösterir. Eğer şeyhin kusuru açıksa, mürid itiraz etmeksizin işin aslı ortaya çıkana kadar beklemelidir.

2. Şeyhin ortaya koyduğu işler ve emrettiği şeyler hakkında araştırmaya girmemeli. Ancak bu, işin iç yüzünü anlamak için yapılabilir. Zira kim, şeyhine itiraz ederek, “Niçin, neden?” derse, onun iflah olmayacağını vurgular.

3. Dinen bir engeli yoksa ve kendisini bir kötülüğe sevk etmiyorsa, şeyhin sevdiklerini sevmeli, düşman olduklarına düşman olmalıdır.¹¹⁹²

Ona göre, şeyhe hizmet etmek, büyük bir yakınlık ve Hakk'a ulaşma yoludur. Hatta bu hizmet, Hakk'ın mârifetine ulaşma ve hayırlarda en önde giden âriflerin derecelerine ulaşmaya sebeptir. Bu nedenle sûfiler, şeyhlerinin ve kardeşlerinin hizmetinde nefislerini zelil bir hâle getirmeye gayret ederler. Böylece mârifetin zirvesine ulaşabilirler ve ihsan makamını elde edebilirler.¹¹⁹³

İbn Acîbe, müridin şeyhi ziyareti onu imtihan etmek için değil, ancak onun kâmil velî olduğuna itikad ederek ve onun bereketinden yaralanmak için gitmeyi tavsiye eder. O, bu konuda şöyle der:

¹¹⁹⁰ Muhammed Âbid Cabirî, *Arap Ahlâki Aklı*, (çev. Muhammet Çelik) Mana yay., İstanbul, ts., s. 565.

¹¹⁹¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 304.

¹¹⁹² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 307-308; *İlâhî Fetihler*, trc. Dilaver Selvi, s. 315.

¹¹⁹³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 310.

“Şayet bir kimse vefilere onları ölçmek için giderse, eline ancak mahrumiyet geçer. Ancak onları, hürmet, ta’zim ve güzel itkadla ziyaret ederse, Allah ona güzel muhabbet ve sevgi nasip eder. Aynı şekilde diğer şeyhleri de ziyaret eden sûfi, kendi şeyhini ziyaret ederken yaptığı gibi, ilmini, amelini ve hâlini bir kenara bırakmalı, onların huzuruna boş bir kalple ve feyiz talep eden bir gönülle girmelidir.¹¹⁹⁴

Dolayısıyla mürid, ziyaret ettiği kâmil insanlardan onlara karşı güzel zan ve edebi ölçüsünde feyiz alır ve sadakati kadar manevî yardımlarına ulaşabilir.

Yine İbn Acîbe, müridin şeyh huzurunda iken dikkat etmesi gereken bir takım edeplerden bahseder. Mürid şeyh ile konuşmak istediği zaman, ona karşı tevazu içinde alçak sesle konuşmayı; aksi durumda sükût etmeyi evla görür.¹¹⁹⁵ Sükûtta binlerce hikmet olduğunu belirtir ve bunları yedi maddede toplar. Özellikle de sükûtun kalbe güzel fikir aşıladığını, onun fikirle birlikte yapılmasında hikmeti çekeceğini aksi durumda fikirsiz sükûtun boş bir şey olduğunu ifâde eder.¹¹⁹⁶

Diğer yandan müellif, ilim müzakere edilirken, her şeyde teslîmiyet göstermeyi, hiç itiraz etmemeyi ve farklı fikirleri ifâde etmekten kaçınmayı uygun görmez. Çünkü gizli ilimler ancak, tartışma, araştırma ve soruşturma ile ortaya çıkar. Bu hususla ilgili şeyhinin şeyhi olan Mevlây el-Arabî’nin kendisine “İlim müzakere ederken bize teslim olma (her söylediğimizi tasdik etme, icap ettiği yerde sözlerimizi tenkit et!)” dediğini nakleder.¹¹⁹⁷ İbn Acîbe’nin, şeyh ile birlikte iken dikkat edilecek edepler konusunda yazdığı bir kasidesi de mevcuttur.¹¹⁹⁸

İbn Acîbe’ye göre, Allah’a karşı edep, O’nun emirlerine yapışmak, yasaklarından kaçmak ve acı-tatlı bütün hükümlerine teslim olmaktır. Nitekim Ahmed Zerruk’un (ö. 899/1493) *Hikem* üzerine yazdığı şerhinde ki: “Allah’a karşı edep, ilâhî hudutları korumak, verdiği sözlere vefa göstermek, sürekli yüce Sevgili’den bahsetmek, mevcuda rızâ göstermek ve bütün gücünü ibadet ve taat yolunda harcamaktır” sözünü bu çerçevede aktarır.¹¹⁹⁹ Eserinin başka bir yerinde,

¹¹⁹⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 378.

¹¹⁹⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 379-380.

¹¹⁹⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 412.

¹¹⁹⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 151.

¹¹⁹⁸ Geniş bilgi için bkz. İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 380.

¹¹⁹⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 304.

yine Zerruk'tan bu hususla ilgili "Kim, kendisinin hak yola girdiğini söyler de onda edep bulunmazsa, o kimse davasında yalancıdır. Zira samimiyetin alâmeti, murâkabenin bulunmasıdır"¹²⁰⁰ şeklindeki sözüne yer verir. Buna göre mürid, Allah'ın her an onu gördüğünü bilerek ve her işinde edebini koruyarak hareket etmelidir.

Öte yandan, müridin yol arkadaşlarına karşı dikkat edeceği edeplerden de bahseden İbn Acîbe, öncelikle sûfilerin birbirlerine iyilik ve takvada yardım etmelerini ister. Zira onların birlik olma sebebi budur. Bu sebeple her bir mürid, kardeşine bedeni, malı, itibarı, ilmi, ameli, himmeti, hâli, samimiyeti, sevgisi, rızâsı ve diğer imkânlarıyla yardım etmelidir. Başka bir ifâde ile onların birlik ve cemaat olmaları ancak Allah'ı zikirde ve diğer hayırlı işlerde birbirlerine yardım etmeleri içindir.¹²⁰¹ Müellifimiz, "**İyilik ve takvada yardımlaşın**"¹²⁰² meâlindeki âyeti bu minvalde yorumlamaktadır.

İbn Acîbe'ye göre sûfi, kardeşine hakta yardım edeceği gibi onu zulümden men etme konusunda da yardım etmelidir. Çünkü nefsi ona kötülük etmektedir. O da nefsinin elinde mağluptur. Dolayısıyla mürid, yaptığı zulümden men edildiği zaman, zalim nefesine karşı ona yardım edilmiş olur. Onu yaptığı zulümle baş başa bırakmak ise kendisini sıkıntı içinde terk etmek demektir.¹²⁰³ Bu durum Hz. Peygamberin "*Zalim olsun, mazlum olsun kardeşine yardım et!*"¹²⁰⁴ sözünün bir açıklaması sayılabilir.

Diğer yandan İbn Acîbe, müridin, diğer ismiyle fakirin, kardeşinde meydana gelen kusur ve hataları affetmesini ister. Eğer onun hatası, günah işlemek gibi dinî konularda ise kendisine yumuşaklıkla nasihat etmelidir. Çünkü Allah için yapılan kardeşlikte bir akit oluşmakta ve bu, onları birbirinin yakını durumuna getirmektedir. Akit gerçekleşince, ona vefa göstermek gerekli olmaktadır. Bu vefalardan biri de, ihtiyaç ve fakirlik günlerinde kardeşini ihmal etmemelidir. "Dinde fakir olan (güzel

¹²⁰⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 305.

¹²⁰¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 320.

¹²⁰² Mâide, 5/2.

¹²⁰³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 320.

¹²⁰⁴ Buhârî, "Mezalim", 4; Tirmizî, "Fiten", 68; Ahmed, *Müsned*, c. III, s. 201; İbn Hıbban, *Sahih*, nr; 5167-68; Beyhaki, *Sünen-i Kübra*, c. VI, s. 94; Beğavi, *Şerhu's-Sünne*, no: 3516.

hâlini kaybeden) kimsenin ihtiyacı, malda fakir olandan daha fazladır.” Bundan dolayı mürid, istikamet ve güzel hâlini kaybeden kardeşine yardımcı olmalıdır.¹²⁰⁵

Yine salık, sûfilere ziyaret ederken, onların kâmil insanlar olduğuna güzel zan ederek yanlarına girmeli, ilmîni ve amelîni bir kenara bırakmalı, onların ilmîni kendi ilmînden daha üstün görmeli, her ne kadar zâhirde onlardan üstün olsa da, onlara muhtaç olduğunu düşünmeli, kendisi amelde daha ileride olsa bile, onların amelîni kendi amelînden güzel görmelidir.¹²⁰⁶ Ayrıca dervişler, henüz edeple süslenmemiş kardeşlerinin eziyet verici hâllerini affetmeli, onlara müsamaha göstermeli ve yaptıkları kaba davranışlarına karşılık sabretmelidirler.¹²⁰⁷

İbn Acîbe, müridin yol arkadaşlarına karşı uyması gereken âdâp ve erkandan bahsettiği gibi, seyr u sülûk sırasında göz önünde bulundurulması gereken kurallardan ve nefse karşı takınılması gereken tavırlardan da bahseder. Ona göre, mürid nefsinin karşı manen öldürünceye kadar onunla mücâhede etmelidir. Bu şekilde nefsin hile ve tuzaklarından güvende olabilir ve artık bundan sonra büyük bir belâ ve fitneye düşmez.¹²⁰⁸ Şayet bir derviş, mârifette zirveye ulaşmadan nefsin arzulanı ve şüpheli şeyleri yer ve hiçbir şeyden çekinmez ise bu durum onun vuslata ermediğini gösterir.¹²⁰⁹ Yine salık, kendisine zarar veren şeyi bilip ondan el çekmezse ve ona fayda veren şeyin peşinde koşmazsa, bu kimseye manevî seyr yolunda kör denilebilir. Zira manevî seyr, nefsi öldüren şeyleri yapmak ve nefsin isteklerini terk etmektir. Dolayısıyla kendisine fayda ve zarar veren şeyleri tanımayan kimsenin basîreti kapalıdır, yani manen kör biri olarak değerlendirilir.¹²¹⁰

Ayrıca İbn Acîbe’ye göre, müridin nefsiyle mücâhede ve riyazet etmediği ve takvalı olmadığı hâlde ilm-i ledünne sahip olduğunu iddia etmesi bir takım hurafelerden ibaret olup onda bir hayır olmadığını belirtir. Çünkü bunu iddia eden kimse, “sünnetin öğrettiği yolun ve hâlin dışında” olduğunu ifâde eder. Bu hususta

¹²⁰⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 323-324.

¹²⁰⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 378.

¹²⁰⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 317.

¹²⁰⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 581.

¹²⁰⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 571.

¹²¹⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 578.

“Allah’tan korkun; O size ilim öğretir”¹²¹¹ âyetini delil getirir. Buna göre, takvası olmayan kimseye Allah ilm-i ledünden bir şey öğretmez denilebilir.¹²¹²

Diğer yandan müellif, müridin kaçınması gereken tavırlardan bahseder. Ona göre, mürşidi kendisine şeyhlik yapması için izin vermediği hâlde şeyh olduğunu iddia eden kimse, hevasına müptela olmuş birisidir.¹²¹³ Ayrıca müridin kendi şeyhini bırakıp başka bir şeyhe gitmesi, çok çirkin bir iş olarak görülür. Bu durum salikin şeyhiyle yaptığı müridlik ahdini bozmak demektir.¹²¹⁴ Yine o, salikin mücâhededen ve manevî seyirden usanıp rahatlık ve tembelliğine dönmesini, şeyhe ihtiyacı kalmadığını düşünmesini ve irşad-vasıl olmadan önce mürşidinden ayrılması durumunda müridin hakikate ulaşmayacağını, hatta avâm halkın makamına döneceğini belirtir.¹²¹⁵ Dolayısıyla bu ve benzeri tavırlar manevî yolda müridi maksadına ulaştırmaktan engelleyen tutumlardır.

Bütün bunların dışında İbn Acîbe, geçmiş dönemlerde edep olarak görülen ve kendisinin bidat olarak tenkid ettiği, müridlerin yaptığı bazı uygulamalara da değinir. Sözelimi, “Bir derviş, sûfilerden birine veya onların dışındaki kimselere karşı bir kusur işlediği zaman, ona gelir, önünde başını eğer, kendisini edeplendirmesini yahut kısas uygulamasını veya affetmesini ister” şeklinde ifâde ettiği bu baş eğme hadisesinin dinde delili olmadığını ve tarikatta da uygulamasının bulunmaması gereken bir iş olduğunu belirtir. Doğru olan tavır bundan sakınmak olmalıdır. Müellife göre bu durum, kısası lüzümlü gören kimseye göre gereklidir. “Bunun yolu, karşı tarafa kısas imkânı verilmesidir. Bunun için de bu baş eğme bidatine ihtiyaç yoktur. Hz. Peygamber (s.a.v.), kamçısıyla beline vurduğu Ükkâşe’ye (r.a), kendisine kısas uygulama imkânı vermiştir” ifâdesine yer verir. Buna göre işlediği suç nedeniyle Allah rızâsı için dünyada kurtulmak isteyen kimsenin, karşı tarafa kendisine kısas uygulama imkânı vermektan başka yapacağı ilave bir işin olmadığını vurgular.¹²¹⁶

¹²¹¹ Bakara, 2/282.

¹²¹² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 576-577.

¹²¹³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 578.

¹²¹⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 580.

¹²¹⁵ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 199.

¹²¹⁶ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 325.

Diğer bir durum ise istiğfar için ayağa kalkma olayıdır. Şöyle ki bir derviş, bir kimseye karşı bir kusur işlediği ve bundan tevbe edip günahına istiğfar etmek isteği zaman, kusur işlediği kişinin önünde ayağa kalkıp kusurunu itiraf etmesi, açıkça istiğfar ederek ve yaptığı kusurdan dolayı özür dilemesidir. İbn Acîbe'ye göre Mağribli sûfiler arasında bu hâl yaygın değildir ve bunun sünnette bir dayanağı olmadığından dolayı terk edilmesi daha evladır. Onun bu görüşü Ebû Medyen'in "Başını eğ ve bir sebep yoksa da istiğfar et. İnsafla ayağa kalkıp özür dile!" sözüne ters düşmektedir. Burada müellifimiz, Kur'ân'a ve sünnete uygun olmayan görüşleri eleştirmiş ve dine zarar verdiğini ileri sürmüştür.¹²¹⁷ Burada İbn Acîbe'nin, geçmiş dönemlerde edep olarak görülen Kur'ân'a ve sünnete uygun olmayan uygulamaları bidat olarak görmesi ve onları tenkit etmesi takdire şayandır.

Sonuç olarak, sâliki Allah'a ulaştırılan vesilelerin en büyüğü, edep ve manevi terbiye yoluna girmektir. Kulu, Mevlâ'sına vasil eden en kısa yol, Hz. Peygamber'in metodu üzere terbiye eden, yüksek himmet sahibi âriflerin sohbetine girmektir. Bu durum manevî olgunluğa ulaşmış ve bunun yolunu öğreten şeyhlerden edep öğrenmekle mümkündür. Ayrıca hakîkî mürşidlerin gidişat ve hâllerini araştırmak, güzel edepleriyle edeplenmek, temiz ahlâk ve huylarını elde etmek de kulu Mevlâ'ya ulaştırıcı en kısa yoldur sonucu çıkarılabilir.

C. Tasavvufî Eğitim Yöntemlerinden Bazıları

Manevi yolda ilerlemek için şeyhin önemini ve gerekliliğini vurgulayan İbn Acîbe, söz konusu mürşidin, Hakk'a vasil olma konusunda mahir olması ve sâliklerin hâllerini iyi bilmesi ve ona göre müridi en uygun yöntemle terbiye etmesi gerektiğini düşünür.¹²¹⁸ Zira manevi yolda gidenlerin farklı durum ve tabiatlara sahip oldukları açıktır.¹²¹⁹ Bu noktada müellifimiz, hikmet ehlinden birinin şu sözünü nakletmektedir: "Kim Allah'a tabiatıyla yolculuk yaparsa, onun Allah'a ulaşması tabiatından daha yakındır. Kim de Allah'a tabiatından uzaklaşarak giderse, onun Allah'a ulaşması tabiatından uzaklaşma derecesinde olur. Bu da Allah'a ulaşmadan

¹²¹⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 326.

¹²¹⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 207.

¹²¹⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 209.

önce nefsi arzularının yok edilmesini gerektirmektedir.” Bu sözü naklettikten sonra İbn Acîbe şöyle der: “Şâziliyye tarikatı Allah’a tabiatıyla giden kimselerin yoludur. Bunun için onların Allah’a ulaşmaları, tabiatlarından daha yakın olur. Çünkü onlar, usul ve tarikatlarını ilk adımda Hakk’ı görme ve O’nda fâni olma esası üzere kurmuşlardır.” Bu görüşünü desteklemek üzere de Abdüsselam İbn Meşîş’in “Kim seni dünyaya yöneltiyorsa, seni aldatmış olur. Kim de seni sadece amele yöneltiyorsa, seni yormuş olur. Kim, seni Allah’a yöneltiyorsa, sana samimi davranmış ve iyilik yapmış olur” sözünü aktarır.¹²²⁰

İbn Acîbe’ye göre, Resûlullah (s.a.v.) insanlara akıllarının alacağı ölçüde konuşuyor ve kişiye onun hâline uygun olan işi emrediyordu. Mesela Hz. Peygamber (s.a.v.), ashabından bazısına, malını infak etmeyi, bazısına malını elinde tutmayı, bazısına çalışıp kazanmayı, Ashâb-ı suffe gibi bazılarını da çalışıp mal kazanmayı terk etmeyi emrediyordu.¹²²¹ Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), insanların durumlarını ve her birine uygun olanı çok iyi biliyordu. O, Hakk’ın delilini ortaya koymak ve hak yolu açıklamak için gönderildiğinden insanlar arasında bir ayırım yapmadan onları dine davet ediyordu. Böylece kendisinde hidayet yoluna kabiliyet bulunduğunu davet edip diğerlerini davetin dışında bırakmıyordu.¹²²²

Hz. Peygamber’in insanları irşad etme yöntemine değinen İbn Acîbe, her devirde, insanları Allah’tan perdeleyen engellerden kurtaracak Peygamber varisi olan irşadla görevli velîlerin var olduğunu savunur. Ona göre, Cenab-ı Hak maslahat ve engelleri farklı olduğundan, bütün insanlar için tek peygamberle yetinmeyip her ümmete ayrı bir peygamber göndermiştir. Söz konusu peygamber kendisine iman edip tâbi olan ümmetini Allah’tan perdeleyen engellerden kurtardığı gibi, velîler de peygamberlerin hâli ve yolu üzeredirler. Ayrıca, her dönemin kendisine has terbiye şekli vardır.¹²²³ Buna göre, sûfî terbiyesinin asırlara ve kişiden kişiye değişiklik göstereceği ortaya çıkar.

¹²²⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 210

¹²²¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 214.

¹²²² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 215; *İlâhî Fetihler*, trc. Dilaver Selvi, s. 210.

¹²²³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 440

Öte yandan İbn Acîbe, manevî seyr yolunda sūfînin eğitiminde terbiye yöntemi olarak ilk dönemlerde, himmet ve hâli yeterli bulmaktadır. Ona göre, sahabe ve tabîn döneminden hicri üçüncü asra kadar mârifete ulaşma, tasfiye ve tezkiye için görüşme ve beraberlik, Hz. Peygamber'in nurundan dolayı yeterliydi. Ancak daha sonraları “Kalpler kararıp katılaştınca terbiye için yeni ıstılahlar (temel usul, edep ve ilimlerini anlatan tâbirler) ortaya kondu.”¹²²⁴ Dolayısıyla nefis terbiyesi, himmet, hâl ve ıstılahlarla yani farklı yöntemlerle ıslah edilmeye başladı.¹²²⁵ Burada himmet, âyan ve müşâhede açısından Allah'ı bilme, ya da bir şeyi isteme ve önem verme konusunda kalbin harekete geçmesi olarak anlaşılmalıdır.¹²²⁶ Hâl ise herhangi bir çaba, uğraş, vesile, hak etme olmaksızın; bast ya da kabz, şevk ya da endişe, heybet ya da coşku benzeri mânânın kalbe doğması şeklinde anlaşılmalıdır.¹²²⁷

Şeyhin müridi eğitimde kendine has metodları kullanabileceğini vurgulayan İbn Acîbe, müşîdin müridin ihtiyaç ve kabiliyetine göre ayrı ayrı irşâd usûlü seçebileceğini belirtir. Ona göre şeyh müridin nefsinin hâllerinin ne olduğunu üstün kudretiyle ortaya çıkarmalı ve sūfînin terbiyesinde ona uygun yöntemi uygulamalıdır. Zira manevi yolda gidenler farklı hâllere ve makamlara sahiptirler.¹²²⁸ İbn Acîbe bu konuda Gazzâlî ile benzer bir düşünceye sahiptir. Gazzâlî *İhyâ*'da ideal irşad yöntemi hakkında şu örneği verir: “Nasıl ki bir hekim, her çeşit hastalığı, tek bir ilaç ile tedaviye kalkıştığında birçok insanın kâtili olursa şeyh de bütün müridlerine aynı terbiye yöntemini uygularsa çoğunu mahveder ve kalplerini söndürür. Şu halde müşîd, müridin hastalığına, durumuna, yaşına, mizacına, vereceği vazifeleri tatbik etmeye ne kadar gücü yeteceğine dikkat etmelidir.”¹²²⁹

Bundan dolayı şeyh, makam ve mevki sahibi müridine, kibrini kırmak ve benliğini yok etmek için itibarını yıkacak şeyleri ister ve insanlardan bir şeyler dilenmeyi ve benzeri şeyleri emreder. Toplum içinde gizli kalmış kimseye de hâline uygun olanı yapmasını ister. Diğer durum ve hâller için de böyle hareket eder. Yani

¹²²⁴ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, s. 246.

¹²²⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 171.

¹²²⁶ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 26.

¹²²⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 39.

¹²²⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 207.

¹²²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 81.

kötü ve çirkin vasıfları iyi ve güzel vasıflarla değiştirmek için zıttıyla terbiye eder.¹²³⁰ İbn Acîbe her insanın durumunun farklı olmasından hareketle bu sonuca ulaşır. Yine ona göre şeyh, basîret sahibi olmalı, ferasetiyle müridlerin ve irşad olmak isteyen tâliplerin kabiliyet ve istidatlarına bakmalı, her birini kabiliyetine uygun şeylere yönlendirmeli, onu Rabbine ulaştıracak en kısa yolu tespit ve tayin etmelidir. Müellif bu açıklamayı Abdurrahman el-Fâsî'yi referans göstererek yapmıştır.¹²³¹

Şeyhin irşad üsûllerini iyi bilmesinin yanında, muhatabını da çok iyi tanımasının gerekli olduğunun altını çizen İbn Acîbe, her müridin hâlinin ve anlayışının farklı olduğunu, birine uygun olan metodun diğeri için pek uygun olmayacağını vurgular. Dolayısıyla şeyh, müridi terbiye etmede nefsin hâllerine uygun bir metoda göre ona yardım etmelidir. Sözelimi insanların bazısına hikâyeye ve kerâmetlerden bahsetmek fayda verirken, bazı insanlara şiir ve kaside tesir eder, bazı kimseler de mârifet ve ilimlerle kuvvet bulup canlılık kazanır. Şu hâlde şeyh, sâlikin hâlini kuvvetlendirecek şeylerden bahsetmeli. Bunu, onun hâlini karıştıracak tarzda değil, şevke getirecek şekilde yapmalıdır. Kısaca herkese onu canlandıracak ve ayakta tutacak yöntemle yönelmelidir. Müellif bu görüşünü **“Resûlüm! Rabbi'nin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!”**¹²³² meâlindeki âyete dayandırır. Ayrıca bu âyetten şöyle bir işâret çıkarır: “Hak yolda sâdik ve samimi olan kimseleri Allah'a hikmetle davet etmek yeterlidir. Bu hikmet, kuvvetli himettir.”¹²³³ Bu noktada kâmil şeyhin insanları eğitmede, tatlı dil ve hikmetle davet etme noktasında Hz. Peygamber'in mirasçısı olduğu söylenebilir.

Şimdi İbn Acîbe'nin, tasavvufî eğitim için öngördüğü tasavvufî yöntemlerden bazılarını inceleyelim.

¹²³⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 221-222.

¹²³¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 204.

¹²³² Nahl, 16/125.

¹²³³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 209.

1. Sohbet

İnsan toplum hayatında yalnız yaşayamaz, doğal olarak insanlara karışır, onlarla dostluklar kurar ve arkadaşlıklar edinir. Kişi farkına varmaksızın arkadaşının ruhî tesirinde kalır, amelde de ona uymaya gayret eder. Farkında olmadan onun gibi hareket etmeye başlar. Şayet dostlarını şerhlerden seçerse ahlâkî açıdan alçalır. Takvalı ve Allah'ı bilenlerin sohbetini tercih ederse, onların yüksek derecelerine çıkar. Kendi nefsinin ayıplarından, ahlâkî düşüklükten kurtulur ve sağlam imana, yüksek vasıflara ve ilâhî mârifete sahip olur.¹²³⁴

İbn Acîbe birçok eserinde sohbet konusuna değinmiştir. *İkâzu'l-Himem* adlı eserinde bu konuyla ilgili, İbn Ataullah İskenderî'nin "Hâli seni manen uyandırıp gayrete getirmeyen ve sözü seni yüce Allah'a yöneltmeyen kişiyle arkadaşlık etme" hikmetinin şerhinde, sohbet konusuna bir bölüm ayırmıştır.¹²³⁵ Müellifimiz *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye* isimli eserinin üçüncü bölümünü amelî tasavvuf konularına ayırmıştır. Söz konusu bölümde, birlik ve beraberlik başlığı altında yine sohbet konusunu işlemektedir.¹²³⁶

Sûfimiz, müridin şeyhinin meclisine devam etmesini ve kardeşleriyle birlik içinde olmasını zaruri görür. Çünkü tasavvufta manevî terbiye yolu, tek başına kalma ve uzlet yolu değildir. Bu yol, hak yolunda birlik içinde olma, hak sözü dinleme ve ona uyma yoludur. Bunu sûfî büyükleri müridlere bu şekilde uygun görmüşlerdir.¹²³⁷

Sohbetin salikin manevî eğitiminde önemli bir unsur olduğunu düşünen İbn Acîbe, tasavvufu anlamak ve tatmak için, her hâlükarda ancak yüksek himmet sahibi, terbiye vermeye ehil ve manevî hâl sahibi bir ârifin birlikteliğiyle mümkün olabileceğini söyler. Ona göre, hiç kimse kâmil şeyhin sohbetine girmeden, tasavvufun manevî zevkine ve yüksek hâllerine konuşmakla ulaşabileceğini beklememelidir.¹²³⁸ Nitekim müellif, şeyh ile sohbetin önemi hakkında, şeyhi el-

¹²³⁴ Abdulkâdir İsâ, *Hakâik anî't-Tasavvuf*, ss. 41-42.

¹²³⁵ İbn Acîbe *İkâzu'l-Himem*, ss. 97-99.

¹²³⁶ Bkz. İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 230-244.

¹²³⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 206.

¹²³⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 89.

Bûzîdî'nin: "Kim Allah dostlarıyla birlikte olup onların sohbet ve terbiye halkalarına girmezse, şüphe içinde bocalar durur" şeklindeki sözünü nakleder.¹²³⁹

Diğer taraftan İbn Acîbe'ye göre hiçbir insan kalp hastalıklarından berî olamaz. Dolayısıyla mürid kalp hastalıklarına şifa bulması için kendisi ile manevî terbiyenin zirvesine ulaşacağı ârif bir şeyhin sohbetine devam etmesi ve şeyhten ayrılmaması elzemdir. Bu hususta "Kalp hastalıkları için, âriflerin sohbetinden, onların terbiye kanadı altına girmekten, samimiyet ve muhabbetle terbiyelerinde kalmaya devam etmekten daha büyük şifa yoktur. Vallahi kurtuluşa erenler, ancak kurtuluşa ermiş birinin sohbetiyle erdiler" der.¹²⁴⁰

Ayrıca sohbetin saliki ruhen iyileştirecek bir ilaç olduğunu ve hâlinde inkişâf sağlayacak bir nimet sayıldığını belirten İbn Acîbe, bu konuda "Âriflerin sohbetinde ve huzurlarında oturmada, kalpler, ruhlar ve sırlar için büyük bir medet vardır. Bu onların gıdası ve içeceği. Onların devası ve şifası ondadır. Herkes, samimiyeti, muhabbeti, makamı ve mertebesi ölçüsünde ondan istifade eder." sözünü kaydeder.¹²⁴¹ Ayrıca sohbetle şeyh müride şefkat eder, onu himmeti ve duasıyla hak yolunda gayrete getirir.¹²⁴²

Müellife göre, mürid için âriflerin sohbetine girmek en gerekli işlerden biridir.¹²⁴³ Hatta sohbetin manevî eğitimde en önemli yöntemlerden biri sayılması gerekir. Dolayısıyla sohbet uzlete tercih edilmelidir. Zira seyr u sülûk, uzlet yolu değil, sohbet ve birlik/cemaat yoludur. Allah yolunda birlik rahmettir, ayrılık ise azap olarak görülür. Bu duruma Hz. Peygamber'in "*Allah'ın eli (rahmeti ve desteği, Allah için bir araya gelmiş) cemaatle birlikte*"¹²⁴⁴ hadisi delil sayılır. Buna göre, Allah'ın eli kulu Allah'a yönelten veya O'na yaklaştıran kimselerle birlikte olmaktadır.¹²⁴⁵

¹²³⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 243.

¹²⁴⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 243.

¹²⁴¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 222.

¹²⁴² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 243.

¹²⁴³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 78.

¹²⁴⁴ Tirmizî, "Fiten", 7; Nesâî, "Tahrim", 6.

¹²⁴⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 78-79.

Öte yandan İbn Acîbe, sâliki sohbe sevk eden sebeplerden bahseder. Şeyhlerin sohbetine girmenin ve onlarla manevî sözleşme (intisap) yapmanın asıl maksadı, günahlardan korunmak,¹²⁴⁶ gerçek kulluğu elde etmek ve Allah'ın emrettiği vazifeleri hakkı ile yerine getirmek olmalıdır. Yoksa kerâmet sahibi olmak, manevî makamlar elde etmek, yüksek derecelere ulaşmak veya nefsanî hazlarını tatmin etmek gibi düşünceler taşımamalıdır.¹²⁴⁷

Kâmil insanlarla beraber olmanın sebeplerden biri, insanın ilim, hâl ve makam olarak ne durumda olduğunun farkına varabilmesidir. Zira kişi, bazen durumunu değerlendirmede hataya düşebilir, hatta ahlâk bakımından en mükemmel insan olduğunu, dinde en kuvvetli ve en olgun olduğunu zannedebilir. Dolayısıyla insan, kendisinden hâl olarak daha yüksek ve ilimde daha ileri kimselerle birlikte olunca, hâlini bilir ve makamını tanımış olur. Bu düşünceden hareketle İbn Acîbe, arkadaşın kişinin hâlini yansıtan bir ayna olduğu fikrindedir. Kişinin, arkadaşına bakarak kendi hâlini teşhise bir yol bulabileceğini ifâde etmektedir.¹²⁴⁸

Ayrıca sâlih insanlarla birlikte olmanın sebeplerden bir diğeri sâlike doğru yolda gayret ve kuvvet kazandırmasıdır. Yolun başında sürekli tek başına kalması, kişiyi maneviyattan soğutur, maddiyatını kuvvetlendirir ve tembelliğini artırır. Bu durumda sâlikte bazen gevşeklik ve duraklama meydana gelir. Ancak yol arkadaşlarıyla birlikte olunca, hâli kuvvetlenir, tembelliği gider, böylece manevî seyrinde gayrete gelir ve daha yüksek mertebelere ulaşabilir. Bu hususta Cafer b. Süleyman'dan “Kendimizde bir gevşeklik bulduğumuzda, Muhammed b. Vâsi'in yanına gider, yüzüne bakardık. Onun bereketiyle bir hafta amel yapardık”¹²⁴⁹ şeklindeki sözünü aktarır. Yani onun nurlu yüzüne ve güzel hâline bakarak manen güçlenir ve bu güçle bir hafta güzel amel edildiğinden bahsetmektedir.¹²⁵⁰

Yine hayırlı insanlarla birlikte olmanın, onlardan ilim ve mârifet öğrenmeye etkisi vardır. Çünkü ilim, müzakere ile öğrenilir; mârifet ise kâmil insanı

¹²⁴⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 406-407.

¹²⁴⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 75.

¹²⁴⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 235.

¹²⁴⁹ Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, Beyrut, 1989, c. V, s. 159.

¹²⁵⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 236.

müşâhedeyle elde edilir. Hatta takva sahibi âlimlerin yüzüne bakmak ve hikmet sahiplerinin meclisinde bulunmak büyük bir ibadet sayılır.¹²⁵¹

İbn Acîbe, İbn Atâullah İskenderî'nin: "Hâli seni manen uyandırıp gayrete getirmeyen ve sözü seni Allah yoluna sevk etmeyen kişiyle arkadaşlık etme." hikmetinin şerhinde, sohbetin şartlarından, edeplerinden ve kendisiyle arkadaşlık yapılacak kimsenin özelliklerinden bahseder. Ayrıca mürîdin manevî yolda arkadaşlık yapacağı kişiyi dikkatli seçmesi gerektiğini ısrarla vurgular.¹²⁵² Ona göre, sâlikin ilim ve hâlde kâmil kimseyle birlikte olması, kendisini canlandırıp gayrete getirir. Çünkü, kâmil insan ona kusurunu gösterir ve onun rütbesinden geride olduğunu farketirir.¹²⁵³ Böylece nâkıs kimse amelde gayrete gelir ve güzel hâli elde etmek için çaba sarfeder.¹²⁵⁴

Diğer yandan İbn Acîbe, sâliki iyi arkadaş edinmeye davet eder. Çünkü hayırlı insanlarla beraber olmak, sonuçta kişiyi de iyi kimselerden yapar. Kötü ve daha düşük kimselerle olan birliktelik insanın değerini düşürür. İnsan tabiatı, beraber olduğu kimselerin tabiatından huy kapar. Bu durumda, insanın kendisiyle aynı güzellikleri paylaşanlarla arkadaş olması doğru olur.¹²⁵⁵ Zira bu durum, sâliki tarikatın nihayetine vâsıl edecek şeyhin sohbetine hazırlar. Onun görüşüne göre, terbiye şeyhi Hz. Peygamber'in hâlifesidir. Sâliki nebevî terbiyeye göre yetiştirir. Bundan dolayı onunla sohbet ve beraberlik gerekir.¹²⁵⁶ Bu hususla alakalı Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî: "Adımını ancak Allah'tan sevap ümit ettiğin işlere at. Ancak Allah'a isyandan emin olduğun meclislerde otur. Sadece kendisinden Allah'ın taatine yardım gördüğün kimseyle beraber ol, sohbet et. Nefsin için ancak kendisiyle yakînini artırdığın kimseyi dost seç"¹²⁵⁷ demektedir.

¹²⁵¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 236.

¹²⁵² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 97-99.

¹²⁵³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 97.

¹²⁵⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 235.

¹²⁵⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 238.

¹²⁵⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 407.

¹²⁵⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 98, 238.

Müellifimize göre, müridin şeyh ile sohbeti onu şek, şüphe ve havâîrden kurtarır, ilâhî huzura ulaşabilir. Bu durumu Yunus Sûresi 36.¹²⁵⁸âyetinin tasavvufî işâret kısmında şu şekilde ifade eder:

Hiç kimsenin ârif billah kâmil bir şeyhin sohbetine girmeden zan ve evhamdan [şek, şüphe ve boş kuruntulardan] temizlenmesi beklenemez. Mürid, nefsinin kâmil şeyhin önüne atar [ona teslim eder]; şeyh onu sürekli Hak yolunda manen ilerletir. Nihayet onu ilâhî huzura ulaştırır ve kendisine “İşte sen ve Rabbin!” deyip aradan çekilir. İşte o zaman, kuldun şek, zan ve evhamlar kalkar, hepsi yok olup gider; kul ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakin derecelerine yükselip Hakk’ı müşâhedeye ulaşır.¹²⁵⁹

Yine İbn Acîbe, nefsi tedavi etmede en kolay ve en güzel yöntemin, kâmil bir şeyhin sohbetinde olduğunu belirtir. Dolayısıyla insan seyr u sülûkunu tamamlamış âriflerle birlikteliğe önem vermelidir. Onun kendisine işâret ettiği her işi hiç tereddüt etmeden ve aksatmadan yapmaya koşmalıdır. Hatta sâlik işin dindeki hükmünü anlasa da anlamasa da mürşidin sözüne tabi olmalıdır. Bu şekilde davranış sergileyen kimseye hiç şüphesiz Allah yardım eder ve kendisini destekler, böylece kişi en kısa sürede, nefsinin sahip olur.¹²⁶⁰

İbn Acîbe, sohbet edilecek kişinin nasıl birisi olması gerektiğiyle ilgili İskenderî’nin *Hikem*’inde yer alan; “Nefsinden râzı olmayan-kendini beğenmeyen bir cahille birliktelik sergilemek, nefsinin beğenen bir âlimle dostluktan daha hayırlıdır” hikmetini şu şekilde açıklamıştır: “Nefsini beğenmeyen bir kimseyle birliktelik sırf hayırdır. Yeryüzünde en bilgili âlim de olsa kendini beğenen biriyle arkadaşlık ise sırf şerdir.” Çünkü insan tabiatı gereği, beraber bulunduğu kimseden huy kapar. Bu durumda Allah’a ulaştıran cehalet hakikatte Allah’tan uzaklaştıran ilimden daha iyidir. Zira ilimden maksat Hakk’ı bilmek olmalıdır.¹²⁶¹ Bu nokta sohbetin kiminle yapılacağını açıklama sadedinde kayda değer bir durumdur. Buna göre nefsinin beğenmeyen bir kişi ile sohbet etmenin birçok kazancı vardır. Zira insan

¹²⁵⁸ Yunus, 10/36 “Onların çoğu ancak zanna uyar. Şüphesiz zan, hak adına hiç bir şey ifade etmez. Allah onların yapmakta olduklarını çok iyi bilendir.”

¹²⁵⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. II. s. 472; ayrıca bkz. *el-Bahru’l-Medîd*, çev. Dilaver Selvi, c. IV, s. 180.

¹²⁶⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. III, s. 520.

¹²⁶¹ İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem*, ss. 87-88.

fitriyatı, farkında olmadan karşısındaki insanın hâlimden ve huyundan kapar. Bu konuda: “Kişi dostunun dini (hâli ve yaşantısı) üzeredir. O hâlde herkes kiminle dost olduğuna iyi baksın”¹²⁶² ve “Mümin, mümin kardeşinin aynasıdır”¹²⁶³ hadislerini delil gösterir. Şu hâlde bir aynada olan şeyler, onun karşısında duran aynaya akseder. Sohbetinde de sohbet katılanların kalplerinde olan güzel şeyler birbirine yansır.¹²⁶⁴ Böylece kişi dostunun dini üzere olduğu için dostundaki güzellikleri edinmiş olur. Böyle bir sohbetin varlığı elbette yanlış olmayacaktır.

Ancak nefsinden hoşnut olan kimseyle yapılan arkadaşlık kişiye zarar verir. Konuyla ilgili İbn Acîbe, Ahmed Zerruk’tan nakille, kötü arkadaşın özelliklerinden bahseder. Ona göre, nefsinden razı olan kimse, bütün insanları kendisinden aşağı görür ve kendisinin haklı olduğunu düşünür. Bu durum zalim kimselerin vasfıdır. Diğer yandan, kendisini temize çıkarmak, kimsenin kusurunu affetmemek yağcılık yapan Kur’an okuyucularının özelliğidir. Baş olmayı sevmek ve bidatlere dalmak, kendisini tasavvuf ehli gösteren cahillerin vasfıdır.¹²⁶⁵

İbn Acîbe, arkadaşlık yapılacak kimselerin özelliklerinden bahseder. O, salikin dostlarını seçerken hayırlı olanları seçmelerini teşvik ederken pişmanlık duyacağı kötü arkadaşlarla birlikteliğe karşı çıkar ve şu üç grub insandan uzak durmayı öğütler:

*Birincisi, İlmin zâhirinde kalmış katı fakihler olup sünnetin, kendi bildikleriyle sınırlı olduğunu zannedenlerdir.

*İkincisi, zenginlere ve idarecilere yağcılık yapan “Kârîler” yani Kur’ân okuyanlardır.

*Üçüncüsü ise cahil dervişlerdir. Bu üç gruptakiler kalbi ölü kimselerdir.

Kalbi ölü kimselerle sohbet ve beraberlik müride zarar vereceğinden onlarla içli dışlı olmaktan sakınılmalıdır.¹²⁶⁶ Bir başka yerde bu üç tasnifin aslını içeren Sehl b. Abdullah Tüsterî’nin (ö. 283/896): “Üç sınıf insanla sohbetten sakın. Bunlar, gafil

¹²⁶² Tirmizi, “Zühhd”, 45.

¹²⁶³ Buhârî, *el-Edebü’l-Müfred*, Beyrut 1990, no: 238; Ebû Davud, “Edeb”, 49.

¹²⁶⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 409.

¹²⁶⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 242.

¹²⁶⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 197.

zâlim idareciler, insanlara yağcılık yapan Kur'an okuyucular, tasavvuf ehli gözüken cahillerdir" şeklindeki sözünü kaydeder.¹²⁶⁷ Ayrıca bu üç sınıfa zâhir ulamasını da ilave eder. Hatta zâhir ulemayla yapılan sohbetin diğerlerinden daha kötü olduğunu ısrarla vurgular. Böylesi kişilerle sohbet etmenin faydadan ziyade zarar getireceğini söyler.¹²⁶⁸

Bununla birlikte İbn Acîbe, sâlikin sohbet edeceği kimsede bulunması gereken özellikleri, ehliyetini, terbiyesini ve irşadını tahkik etmeye çağırır.¹²⁶⁹ Sâlike, kendinden daha kötü kişilerle arkadaşlık yapmaktan uzak durmayı tavsiye etmektedir.¹²⁷⁰ Zira bu tavrın kendisini gurura sevkettiği ve aldattığı söylenebilir. Bu yüzden: "Hâli senden daha kötü olan birisiyle arkadaşlık etmen, ona kıyasla sendeki kötülükleri iyi görebilirsin"¹²⁷¹ demişlerdir.¹²⁷² Nitekim Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî de bu gerçeği ifâde sadedinde şöyle demiştir: "Kendini sana kabullendirmek isteyen kişi ile dost olma. Çünkü o kınanmış biridir. Seni nefesine tercih eden kimseyle de arkadaş olma, zira bu durum fazla devam etmez. Allah'ı hatırlatan kişi ile dost ol."¹²⁷³ Buna göre İbn Acîbe herkesle arkadaşlık yapmaya karşıdır. O, sâliki bir yandan seçkinlerle birlikte olmaya teşvik ederken diğer yandan zararı dokunacak olan kimselerle birlikte olmamaları konusunda uyarır. Zira kötü arkadaşla sohbetin, faydadan ziyade yakıcı bir yönü vardır. Bu durum müridin kendini koruması için önemli bir husustur.

Ayrıca İbn Acîbe'nin düşüncesine göre, gerçek arkadaş "Senin kötü vasıflarını bildiği hâlde seninle birlikte olan, ayıbını gizleyen, seni koruyan, suç işlediğinde seni affeden ve özür dilediğinde kabul eden" kimsedir. O da Allah'tan başkası değildir.¹²⁷⁴ Zira Allah, insana dünyada nimetlerini karşılıksız vermektedir. Dolayısıyla insan Mevlasını sevmeli ve O'nu dost seçmelidir. Mevlasına ulaştıracak

¹²⁶⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 239.

¹²⁶⁸ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 99.

¹²⁶⁹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 97.

¹²⁷⁰ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 98.

¹²⁷¹ İskenderî, *Hikem-i Atâiyye/Hikmetler Kitabı*, çev. Orhan Parlak-Cemil Çiftçi, 2. baskı, Kitabevi Yay., İstanbul, 1995, s. 15.

¹²⁷² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 98.

¹²⁷³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 98.

¹²⁷⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 236.

mârifet sahibi âriflerle beraber olmayı tercih etmelidir.¹²⁷⁵ Çünkü âriflerle yapılan sohbet kişiyi Allah'la sohbeğe götürür.¹²⁷⁶

Şu hâlde, gerçek sohbet Allah ile sohbet olmalıdır. Sohbetin en efdali de budur. Ancak Allah ile sohbet kolay ulaşılabilecek bir şey değildir. Bu durumda bir kimse Allah ile sohbet makamına ulaşmış irfan ehli ile sohbet edince Allah ile sohbet etmiş gibi olmaktadır. Nitekim Mevlây Arabî ed-Derkâvî: “Bizim sohbetimize giren kimse, bu işte samimi ve sâdık olunca, onu ilk adımda [kısa zamanda] Allah'ın zatında fâni olma hâline ulaştırırız; onun çok amele ve mücâhedeye ihtiyacı olmaz” der.¹²⁷⁷

İbn Acîbe, manevî yola girmiş müridler arasında birliktelik şuuruyla yapılan bir işi olması hasebiyle, sohbetin birçok faydası olduğunu düşünür. Ona göre, insan nefsiyle sürekli imtihan içindedir. Nefis tek başına kalınca, kötü vasıfları olmasına rağmen kendisinin güzel bir hâlde olduğunu zannedebilir. Dolayısıyla sohbet yoluyla mürid nefisini koruyabilir ve kalpler sohbetle kuvvet bulabilir.¹²⁷⁸ Zira hayırlı, salih kimseleri görmek insanın himmetini yükseltir ve azmini kuvvetlendirir. Mümin, müminin aynasıdır. Karşılıklı duran şeyler, birbirlerine etki edebilir.¹²⁷⁹ Dolayısıyla mârifet ehliyle yapılan sohbet müridi yakîne ulaştırır.¹²⁸⁰

Yine İbn Acîbe, sohbetin faydası sadedinde İbn Abbâd'ın: “Ârif zatların sohbetiyle müridler öyle manevî hâller kazanırlar ki, sohbetin dışındaki çeşitli mücâhede ve riyâzâtla onlar elde edilmez. Müridler bu sohbetle öyle bir duruma ulaşırlar ki, onu akıl almaz, nakil ilmi onu ihata etmez”¹²⁸¹ şeklindeki sözünü aktarır. Bu alıntıdan anlaşılacağı üzere İbn Acîbe, âriflerle sohbeti kişiyi daima Allah'a yönlendiren bir vasıta olarak görmektedir. Ardından, sohbetin gerekliliği hususunu ifâde eden sûfî sözlerini nakleder.¹²⁸²

¹²⁷⁵ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 237.

¹²⁷⁶ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 238.

¹²⁷⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 445.

¹²⁷⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 409-410.

¹²⁷⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 236.

¹²⁸⁰ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 238.

¹²⁸¹ Açıklamalar için bkz. İbn Abbâd, *Gaysü'l-Mevâhibi'l-Aliyye*, c. I, s. 140.

¹²⁸² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 238-241.

Şu hâlde nefsin bozuk işlerinden ve kötü hâllerinden kurtulmak için salih bir kardeşin veya samimi bir şeyhin sohbeti gereklidir. Sâlik tek başına edebi elde edemez. O, edebi ancak edep sahibi kimselerle sohbet ederek öğrenir. Onlarla sohbet ettiğinde istese de istemese de edep öğrenir. Terbiye edilmemiş nefis, kendisi gibi nefislerle bulunduğu sürece kötü vasıflarından kurtulamaz.¹²⁸³

Sonuç olarak, İbn Acîbe, sohbetin gerekliliği hususunda sûfî büyükleriyle hem fikirdir. Çünkü tasavvufî terbiyede sohbet, müridin bağlandığı mürşidin hâlini elde etmede önemli bir vasıta. İbn Acîbe'nin sohbetin önemi üzerinde bu kadar ısrarla durması ve onu hem şeyh hem de müridler için zorunlu görmesi, sohbetin tasavvufta ve tasavvuf ahlâkında vazgeçilmez bir yöntem olduğunu gösterir. Ayrıca Müellifin sohbeti sadece mürid ile mürşid arasındaki ilişki olarak görmeyip, aynı zamanda mürid ile yol arkadaşı olan diğer müridler ve Allah ile insan arasındaki bir eğitim yöntemi olarak gördüğüne işâret etmektedir.

2. Nazar

İbn Acîbe, sohbetteki sözler ve davranışlar kadar etkili olan yöntemlerden birinin de, mürşidin nazarı olduğunu belirtir. O, kâmil bir mürşidin müridlerine yönelttiği nazarın onları eğittiğini ve kalp gözlerini açtığını düşünür. Bu hususta şöyle der: “Allah’ın öyle has kulları vardır ki onlar bir kimseye nazar edince, ona öyle bir saadet kazandırır ki, ondan sonra bedbahtlık olmaz.”¹²⁸⁴ Bu görüşünü desteklemek üzere Sühreverdî'nin şu sözünü nakleder: “Hak erlerinin nazarı, kalp hastalıkları için en faydalı ilaçtır. Onlardan biri, sâdık bir hak tâlibine nazar ettiğinde, onun kalbi açılıp Allah Teâlâ'nın özel ihsanlarını almaya kâbiliyet ve ehliyet kazanır.[...] Onların nazarıyla nice yüksek hâller kazanılır ve güzel nimetlere kavuşulur.”¹²⁸⁵

Müellif, bazen kâmil şeyhle sadece yüz yüze gelmekle ve onun karşısında durmakla bile kalpteki hastalıkların şifa bulabileceğini vurgular. Bu minvalde: “Zâhirî hastalıkların tedavisi, tevbeyle, takvaya ve istikamete sarılmaktır. Eğer bu ona

¹²⁸³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 410.

¹²⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 205.

¹²⁸⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif/Gerçek Tasavvuf*, trc. Dilaver Selvi, s. 152.

zor gelirse, şeyhinin sohbetinden ayrılmasın, sürekli onun huzurunda bulunsun veya sıkça ziyaretine gitsin” diyen İbn Acîbe, “Çünkü kâmil şeyhin nazarı, kalp hastalıkları için keskin bir ilaçtır...” diyerek bu konuyu izah eder.¹²⁸⁶

Diğer yandan İbn Acîbe, kâmil şeyhin nazarının salikin manevî inkişafını temin eden önemli bir unsur olduğunu ifade etmektedir. Nazarın etkisi sadedinde Ebû'l-Abbas Mürsî'nin: “Vallahi benimle bir adamın arasında ona bir kere nazar etmem vardır; ona bir kere nazar ettiğimde, kendisini Allah'a ulaştırır ve onu Allah ile müstağni kılarım...”¹²⁸⁷ sözünü nakleder.¹²⁸⁸ Müellif, kendi zamanındaki şeyhlerin nazarının tesiri hakkında: “Biz de zamanımızda, nazarıyla insanı tevbe ve manevî fethi ulaştırıp ıslah eden büyük zatlara ulaştık, onların sohbetlerine katıldık, kendilerinin Ebû'l-Hasan Şâzilî ve Ebû'l-Abbas Mürsî'nin hâli üzere bulduklarını gördük” demektedir.¹²⁸⁹

3. Halvet-Uzlet

Zâhid ve mutasavvıfların en belirgin vasıflarından biri yalnız başına yaşamayı tercih etmeleri ve Hak'la olmak için mâsivadan ayrı kalmaya önem vermeleridir. Başlangıçta, toplum hayatını terkedip evinin bir köşesinde inzivaya çekilen veya ıssız yerlerde yaşamayı tercih eden zâhidler daha sonraki dönemlerde de bu âdetlerini sürdürmüşlerdir.¹²⁹⁰ Tarikatların çoğunda müridin terakki etmesi için halvet ve uzlet gibi uygulamalar var olagelmiş ve halveti Tasavvufî hayatın bir unsuru haline getirmişlerdir.

İbn Acîbe, sâliki iyi arkadaşlarla sohbe ve terbiye şeyhiyle birlikteliğe sevk ederken, buna karşılık duruma göre bazı kimseleri hâlvet ve uzlete davet etmektedir. O, halvet için on fayda zikreder.¹²⁹¹ Ona göre, kişi arkadaşlık için salih insan

¹²⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 217.

¹²⁸⁷ Açıklamalar için bkz. İbn Abbâd, *Gaysü'l-Mevâhib*, c. I, ss. 140-141.

¹²⁸⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 241.

¹²⁸⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 204-205.

¹²⁹⁰ Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Halvet”, *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 386-387.

¹²⁹¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, haz. Muhammed Ahmed Hasebullah, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts., ss. 59-63. Burada *İkâzu'l-Himem*'in farklı neşrini kullandık. Zira tezimizde kullandığımız Beyrut 1426/2005'teki baskısında söz konusu eserde halvetin faydalarının açıklandığı kısımda eksik bilgiler olduğunu tesbit ettik. İbn Acîbe, Halvet için şu on faydayı zikreder: 1- Lisanın afetlerden

bulamazsa rezillere karışmamalı ve şerhlerle sohbetten korunmalıdır. Çünkü onlarla birlikte olmak büyük bir fesada yol açabilir.¹²⁹²

Öte yandan İbn Acîbe, müridin halvete girdiği zaman, uzleti de beraberinde yapmasını öğütler. Zira halvet bedenler için; uzlet ise kalpler içindir. Buna göre, uzlet, kalbin insanlardan uzaklaşması ya da bütünüyle dış âlemden boşalmasıdır. İbn Acîbe, halveti kalbin ilacı olarak görür. Ona göre, “Kalp mide gibidir; onda karışık şeyler çoğalınca hasta olur. Bu şeyler kötü düşünceler ve fitnelerdir. Kalp ancak karışık âdi şeylerden boşaldığı zaman şifasını bulur” ve ancak bu durumda zikir kalbe fayda verir.¹²⁹³ Bu ifadelerle göre, halvet kalıbın (cismin) insanlardan ayrılması, uzlet ise kalbin Allah’la beraber olmasıdır. Dolayısıyla kalıp insanlardan ayrılmadıkça kalp Allah’la olamaz.

Sûfimiz, uzletin tefekkürle birlikte yapılmasını kalp için en faydalı bir iş olduğunu vurgular. Zira uzlet perhiz, tefekkür ilaç gibidir. Bu durumda perhizsiz ilaç yarar sağlamadığı gibi ilaçsız perhiz de fayda vermez. Bir başka ifade ile tefekkürsüz uzlette hayır olmadığı gibi uzletsiz tefekkürde de bir netice vermeyecektir.¹²⁹⁴ Nitekim İbn Atâullah İskenderî’nin: “İnsanlardan uzaklaşıp tefekküre dalmak kadar kalbe fayda veren bir şey yoktur” şeklindeki hikmeti bu çerçevede değerlendirilir.¹²⁹⁵

İbn Acîbe, halvetin faydaları sadedinde, zikre vakit ayırmak, kalbi riya, müdahene ve diğer hastalıklardan koruyup himaye etmek, tefekkür ve ibret alma ibadetini iyice yerine yerleştirmek olarak zikreder. Ona göre, tefekkür ve ibret almayı temkin hâline getirmek sûfîlerce halvette en büyük maksad olarak görülür.¹²⁹⁶ Müellif halvetin önemiyle ilgili şeyhimizin şeyhi dediği Ali b. Vefa (ö. 807/1404)’nın: “Bir müridin, halveti insanlara, sükûtu kelâma ve orucu tokluğa

korunması, 2- Göz haram ve mekruh olan şeylerden muhafaza edilmesi, 3- Kalbin riya, müdahene ve diğer hastalıklardan korunması, 4- Zühd ve kanaatin hâsıl olması, 5- Rezillerin ve Şerhlerin sohbetlerinden sâlim olunması, 6- İbadet ve zikre vakit ayrılması, takvalı olmaya azmedilmesi, 7- Taat ve münâcatların tadına varılması, 8- Kalbin ve bedeninin huzura kavuşması, 9- İnsanlarla ilişkiden doğan münakaşa ve husûmetlerden dinin ve nefsin korunması, 10- tefekkür etme ve ibret alma ibadetininin temkin haline gelmesidir. Bkz. İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 59-63.

¹²⁹² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 61.

¹²⁹³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 424.

¹²⁹⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 44.

¹²⁹⁵ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 43.

¹²⁹⁶ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem*, haz. Muhammed Ahmed Hasebullah, Dârü'l-Meârif, Kahire, ts., s. 59-62; ayrıca bkz. Abdulkâdir İsâ, *Tasavvufun Hakikatler*, s. 207.

tercih ettiğini görürseniz, bilin ki onun maksuda ulaşması kolaydır” şeklindeki sözünü bu minvalde nakleder.¹²⁹⁷

Öte yandan İbn Acîbe, sûflerin hâlvat ve topluma karışma (celvet) durumunu, onların hâllerine göre değerlendirir. Sözgelimi manevî temkin hâlinde sabitkadem olmuş ârifler için uygun olan toplumla kaynaşmaları ve insanların hâllerine sabretmeleridir. Çünkü Allah ârifleri, kullarına faydalı olması için onlara yöneltmiştir. Bu durumda âriflerin insanlarla ve insanların da onlarla ülfet etmesi gerektiğini belirtir.¹²⁹⁸

Müellifimiz, sûfler arasında sohbet yöntemi ile uzlet yöntemini seçme konusunda bazı farklılıkların bulunduğunu söyler. Duruma göre iki farklı tutumun olabileceğinden bahseder. Ona göre, ibadet ve uzlet için özel mekanlar edinmek, sûflere göre istenen ve güzel görülen bir şeydir. Mürid için, manevî terbiyenin başında hâlvatin gerekli olduğu açıktır. Buna da Hz. Peygamber'in vahyin başlangıcında Hira Nur dağına uzlete çekilmesi delil gösterilebilir.¹²⁹⁹ Bu nedenle İbn Acîbe, seyrin başlangıcında olan sâlik için uzletin olabileceğini düşünür.¹³⁰⁰ Ancak ona göre, sürekli uzlete devam etmek, makamı zayıf kimselerin işidir. Önce uzlet hâli yaşamadan halkın arasına karışmak da tembellik ve gevşeklik sebebidir.¹³⁰¹

Diğer yandan, fenâ makamına giren müridin insanların arasına katılmasını uygun ve faydalı olacağını belirtir. Çünkü böyle bir kişinin, bedeni halk ile kalbi Hak ile beraberdir. Kulun yüce Allah'ı tam tanınması da, uzlette ve halkın içinde, sükût hâlinde ve konuşmasında, kabz ve bast hâlinde, gönül huzurunu kaybettiği ve bulunduğu zamanlarda kalbin sürekli Allah ile olmasıyla gerçekleşir.¹³⁰² Ayrıca salık, sürekli Cenâb-ı Hak'la birlikte bulunduğu yani bekâ makamına döndüğü zaman, artık özel bir hâl seçmez. Çünkü o, her hâlde Allah ile beraberdir. Bu makamda olanlar, velîlerin en güçlülerindedir.¹³⁰³

¹²⁹⁷ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem*, s. 59.

¹²⁹⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye*, s. 237.

¹²⁹⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 494.

¹³⁰⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye*, s. 238.

¹³⁰¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 612.

¹³⁰² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 612.

¹³⁰³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 494.

İbn Acîbe, şeyhsiz halvete girmek ve seyru sülûk yapmak geçerli midir? sorusuna cevap arar. O bu soruya cevap ararken Ahmed Zerruk'un bu husustaki şu açıklamalarına başvurur: Bir şeyh olmadan halvete girmek ve seyru sülûk yapmak mümkün olabilir. Ancak engellerin kuvvetinden ve çokluğundan dolayı bu işten başarı ile çıkmak çok zordur. Takva ve istikamet için şeyh gerekli olmasa da, manevî terakki ve keşfe ulaşmak için mücâhedede şeyh gereklidir.¹³⁰⁴

Müellifimiz uzletin neticesiyle ilgili Ebû'l-Hasan eş-Şâzîlî'nin: "Uzletin meyvesi, ilâhî ihşanları elde etmektir. Bunlar dört tane olup şunlardır: Kalpten perdenin açılması, ilâhî rahmetin inmesi, muhabbetin elde edilmesi ve dilin konuşmada sıdk hâlini (doğruluk ve istikameti) bulması" şeklindeki sözünü kaydeder.¹³⁰⁵

İbn Acîbe, mürid müşâhede hâlinde temkin sahibi olunca, fikrini uzlette ve halk arasında düzeltebiliyor ve terbiye edebiliyorsa sohbetle uzleti birlikte yapabilir görüşündedir. O bu hususla ilgili şöyle der: "Mürid "Hakk'ı müşâhede hâlinde temkin sahibi olunca, [...] insanların içine karışıp tefekkürünü ilerletmesi gerekir. Çünkü o zaman insanlar onun mârifetini artırır ve onlarla manevî hâli gelişir. Bu durumdaki kul, insanları Cenâb-ı Hakk'ın tecellilerinden birer nur olarak görür ve kendilerinden istifade edilecek birer çiçek gibi onlardan faydalanır; böylece Hakk'ı müşâhedenin manevî tadını tadar." Bu görüşünü desteklemek üzere Sîdî Abdurraman el-Meczûb'un (ö. 976/1569): "İnsanlar birer çiçek bahçesi gibidir; ben o bahçeye girip hepsinden istifade ettim. Onlar, bazıları için en büyük perdedir; fakat ârifler için hakka giriş kapısıdır" şeklindeki sözünü aktarır.¹³⁰⁶

Sonuç olarak, İbn Acîbe duruma göre uzlet ve halvet için farklı tutumların olabileceğinden bahseder. O, manevî yolun başındaki sâlikî uzlete davet etmekte veya en azından bunu hoş görmektedir. Ancak fenâ ve bekâ makamına vâsıl olan kimseler için tam tersini yani uzlet/halvetten uzak durmayı tavsiye etmekte ve en çok da bu ikinci tutumu önermektedir. Burada İbn Acîbe, sohbeti uzlete tercih etmektedir. Bu görüşünü Şeyh Ali el-Cemel'den alması muhtemeldir. Nitekim Şeyh

¹³⁰⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 444.

¹³⁰⁵ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 44.

¹³⁰⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, s. 340.

Ali el-Cemel bu hususla ilgili şöyle demiştir: “Âriflerle birlikte oturmak uzletten (insanlardan ayrılıp tek başına yaşamaktan) daha üstündür. Uzlet, avâm halk ile oturmaktan daha faziletlidir. Avâm halk ile oturmak da kendini derviş gösteren cahillerle oturmaktan daha faydalıdır.”¹³⁰⁷ Ayrıca kimin uzlete gireceğini, ne zaman uzletten çıkacağını ve ne zaman insanlar arasına döneceğini tesbit etmek mürşide aittir.¹³⁰⁸ Mürid kendi başına bunlara karar veremez.¹³⁰⁹ Dolayısıyla yeri geldiğinde uzlet, yeri geldiğinde sohbet tercih edilmesi mürşidin emriyle olmalıdır.¹³¹⁰

4. Zikir-Vird

Kur’ân-ı Kerim’in üzerinde durduğu en önemli kavramlardan birisi de “zikir”dir.¹³¹¹ Lügatta “anmak, hatırlamak, yâd etmek” manalarına gelen¹³¹² “zikir” kavramı, tasavvuf literatüründe Allah’ı anmak ve hatırlamak, O’nu unutmamak ve gaflet halinde olmamak anlamında kullanılmaktadır.¹³¹³

Sûfiler, zikri amellerinin temeli yapmışlar, özellikle zikre ayrı bir önem vermişler, bütün vakitlerinde ve hatta aldıkları her nefeste ona sarılmışlardır. Ayrıca sûfiler zikrin azı ve çoğu ile yetinmemişler, bütün gayretleriyle ona yönelmişlerdir. İbn Acîbe de zikre önem veren sûfilerdendir. O, *Mi’râcu’t-Teşevvuf* isimli eserinde “zikir” kelimesi kullanıldığında (genellikle) dilin zikri kastedildiğini belirtir. Ona göre zikir, vuslat yolunda güçlü bir dayanak ve aynı zamanda velîliğin beyânı; kendi ifadesiyle “*menşûru’l-velâye*”dir.¹³¹⁴ Dolayısıyla zikir yapmaya muvaffak olan kimse, bu fermana sahip olacağını, ancak bu diplomayı almakla işin bitmediğini,

¹³⁰⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 409.

¹³⁰⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 221-222.

¹³⁰⁹ Güven, *Ebü’l-Hasan Şâzîlî ve Şâzîliyye*, s. 291.

¹³¹⁰ İbn Acîbe’den etkilenen ve eserinde fazlaca onun görüşlerine yer veren Abdulkâdir İsâ eserinde sohbetle ilgili genel bir değerlendirme yapar ve konuyla ilgili önceki sufilerin özellikle de Şâzîlî büyüklerinin sohbet hakkındaki düşüncelerini aktarır. Geniş bilgi için bkz. Abdulkâdir İsâ, *Hakâik anî’t-Tasavvuf*, ss. 41-75; ayrıca eserinin başka bir yerinde, uzlet konusunda detaylı bir çalışma ile hâlveti tanıtır ve konuyla ilgili görüşleri nakleder. Bkz. a.mlf., *Hakâik anî’t-Tasavvuf*, ss. 241-270.

¹³¹¹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. İsfehânî, *Müfredât*, s. 328-329; Reşat Öngören, “Zikir”, *DİA*, İstanbul 2013, c. XXXIV, s. 409-412; İsmail Karagöz, *Kur’an’da Zikir Kavramı ve Allah’ı Zikir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2002.

¹³¹² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. V, s. 48-49.

¹³¹³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 393.

¹³¹⁴ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 38.

yolun başında da sonunda da mutlaka zikirle meşgul olunması ve bunun için gayret gösterilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Öte yandan zikri terkedenden kişinin velâyetten azlolunacağını ifâde etmektedir.¹³¹⁵

İbn Acîbe, Kurân âyetleri ve hadislerin verilerine dayanarak zikri, tasavvuf yolunun en kuvvetli rüknü, makamlara erdiren ve Hakk katında amellerin en faziletli olarak görür.¹³¹⁶ O, bu konuyla ilgili birçok âyet ve hadis nakleder. **“Ey iman edenler! Allah'ı çokça zikredin”**¹³¹⁷ meâlindeki âyet, **“ Namazı bitirince de ayakta, otururken ve yanınız üzerinde yatarken (sürekli) Allah'ı anın”**¹³¹⁸ ve **“Öyle ise siz beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin; sakın bana nankörlük etmeyin!”**¹³¹⁹ meâlindeki âyet onlardan bazılarıdır.¹³²⁰

İbn Acîbe, zikrin mertebelerinden bahsederken âdeta bir zikir hiyerarşisi kurar. Ona göre -zikredenler açısından- zikir üç çeşittir: Avâm müslümanların zikri, dil ile yapılan zikridir. Havâsın zikri, kalple ve havâssu'l-havâssın zikri ise ruh ve sır ile yapılan zikirdir.¹³²¹ İbn Acîbe'nin bir başka tasnifine göre zikir beş kısma ayrılır:

1. Sadece dil ile yapılan zikir: Bu, avâmın zikridir.
2. Dil ve kalp ile yapılan zikir: Salihlerin havâssı ve müteveccihlerin yaptığı zikirdir.
3. Sadece kalp ile yapılan zikir: Seyr u sülûkteki güçlülerinin yaptığı zikirdir.
4. Ruhun zikri: Muvahhidlerden ehl-i fenânın havâssının zikridir.
5. Sırrın zikri: Bu da mütemekkinlerden şühûd ve iyân ehlinin zikridir.¹³²²

Böylece yapılan zikrin dil, kalp, ruh ve sır ile olmak üzere dört aşamada gerçekleştiğini belirtmiştir. Şu hâlde, dil ile zikir en alt düzey olarak görülürken sır

¹³¹⁵ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 104; a. mlf., *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 38; a. mlf., *el-Bahru'l-Medîd*, c. VI, s. 153, 163.

¹³¹⁶ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 103.

¹³¹⁷ Ahzab, 33/41.

¹³¹⁸ Nisâ, 4/103.

¹³¹⁹ Bakara, 2/152.

¹³²⁰ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 103.

¹³²¹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 38.

¹³²² Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 301. Zikir hakkında benzer açıklamaları için *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, s. 163.

ile zikir ise en üst mevkededir. Ancak bununla beraber müellif dil ile zikretmenin önemine de değinir. Bu hususta Hz. Peygamber'in (s.a.v.): “*Dilin Allah'ın zikriyle meşgul olmaya devam etsin*”¹³²³ meâlindeki sözünü delil gösterir.¹³²⁴

Dolayısıyla İbn Acîbe, mürid için kalb zikrine ulaşınca kadar dil ile zikre devam etmesini gerekli görür. Öyleyse mürid yolun başında kendisini uyandıracak ve zihnini teksif edecek zikre odaklanmalıdır. Zira bu zikir bir gün müridi gerçek zikre vasıl edebilir. Nitekim İbn Atâullah'ın “Allah ile huzur hâline ulaşamadın diye zikri terketme! Çünkü bizzat zikirten gâfil olmak, zikir yaparken gâfil ve dalgın olmaktan daha beterdur. Olabilir ki Hak Teâlâ, seni gafletle yapılan zikirten uyanık hâlindeki zikre [...] yükseltir.”¹³²⁵ şeklindeki hikmeti bu minvalde söylenmiştir. Müellifimiz bu hikmetin şerhini yaparken zikrin önemi hakkında geniş açıklamalar yapar ve nakillerde bulunur. Ona göre, Allah'ı çok zikretmek; O'nu hiç unutmamak demektir.¹³²⁶ Bu hususta İbn Abbas'ın: “Allah her farz ibadete belli bir vakit tayin etmiş ve vakti dışında yapılandan dolayı kul kınanmıştır. Ancak zikir böyle değildir. Onun hususi bir vakti yoktur” şeklindeki sözünü nakleder. Zira Allah, “**Allah'ı çok zikredin**”¹³²⁷ buyurmuştur.¹³²⁸

Buna göre “Mürid her hâlükarda zikre sarılmalı, kalbi zikir anında huzur hâline ulaşamadı diye zikri tamamen terketmemelidir. Kalbiyle gâfil olsa bile diliyle zikretmeye devam etmelidir. Çünkü O'nun zikrinden gâfil olmak, O'ndan tamamen yüz çevirmektir.” Şu hâlde Allah'ı gâfil olarak anmakta bile bir şekilde O'na yönelme söz konusudur. Ayrıca dili Allah'ın zikriyle meşgul etmek bir organı Allah'a itaate alıştırmaktır. Hâlbuki dili Allah'ın zikriyle meşgul etmeme durumunda onu günah işlemeye müsait duruma getirme söz konusudur.”¹³²⁹

¹³²³ Tirmizî, “Zikir”, s. 318, no: 3375; İbn Mâce, “Zikir”, s. 1246, no: 3793; Ahmed, *Müsned*, c. XXIX, s. 240, no: 17698.

¹³²⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 103.

¹³²⁵ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 103, a. mlf., *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, s. 308.

¹³²⁶ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 103.

¹³²⁷ Bakara, 2/152.

¹³²⁸ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 103.

¹³²⁹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 104

Kalple yapılan ve huzur veren zikir, İbn Acîbe'nin önem verdiği ve üzerinde durduğu bir zikir mertebesidir. Bu havâssın zikridir.¹³³⁰ Ona göre, kalpleri parlatan zikirlerdir. Nitekim bir hadiste şöyle buyrulmuştur: “Her şeyin bir cilası (onu temizleyip parlatan şey) vardır; kalplerin cilası da Allah'ı zikretmektir.”¹³³¹ Bunun için de zikrin uyanık bir kalple ve tek noktada toplanmış bir düşünceyle yapılması gereklidir; yoksa gafil kalp ve dağınık düşünceyle yapılan zikirlerden güzel sonuç alınamaz.¹³³² Sûfi, söz konusu zikir çeşidiyle kâinatta Allah'ın mazharlarını ve tecellilerini görmeye güç bulabilir, darlıkta ve genişlikte, her vakitte ve her hâlde zikredebilir. Müellifimiz, bu hususta “**Beni zikredin ki, ben de sizi zikredeyim.**”¹³³³ meâlindeki âyetin tefsirinde şu açıklamaları yapar: “Siz beni kalplerinizle zikredin, ben de sizi kalbinizden perdeleri kaldırarak zikredeyim [...] Ya da siz beni tenhada ve topluluk içinde zikredin, ben de sizi tenhada ve onlardan daha hayırlı bir topluluk içinde zikredeyim.”¹³³⁴

Müellif, yapmış olduğu açıklamalarına “*Kulum benim hakkımda nasıl düşünürse ben kendisine ona göre muamele ederim. Artık hakkımda istediğini düşünsün. Kulum beni zikrettiği zaman ben onunla beraberim. Kim beni gizlice içinden zikrederse, ben de onu özel olarak zatımda zikrederim. Kim beni bir topluluk içinde zikrederse, ben de onu daha hayırlı bir topluluk içinde zikrederim*”¹³³⁵ meâlindeki kudsî hadisi delil gösterir.¹³³⁶ Bu ifâdelere göre, kalbin zikri, tezekkür şeklindedir. Daha önce geçtiği üzere, İbn Acîbe zikir kelimesi kullanıldığında dilin zikretmesi kastedildiğini belirtmişti. Dolayısıyla dil ile zikir edilirken, kalp ile tezekkür söz konusudur.

Öte yandan sûfimiz, kalbî zikrin şeytanla mücadelede lisanla yapılan zikirten daha etkili olduğunu ileri sürer. Ona göre, Allah'ın zikrinden gâfil olan herkesin kalbine şeytan vesvese ve kötü düşüncelerle musallat olur. Bu durumda şeytanı

¹³³⁰ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 38

¹³³¹ Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, Beyrut, 1990, no: 522; Münzirî, *et-Terğîb*, nr 2205; Muhammed b. Abdullah et-Tebrizî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, Beyrut 1991, no: 2286.

¹³³² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 167.

¹³³³ Bakara, 2/152.

¹³³⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 183.

¹³³⁵ Buharî, “Tevhid”, 15; Müslim, “Tevbe”, 1; Ahmed, *Müsned*, c. II, s. 251, no: 413.

¹³³⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, ss. 183-184.

kalpten uzaklaştıracak olan zikir, dilin değil kalbin zikri olmalıdır. Zira diliyle zikrettiği hâlde kalbi kötü arzularıyla meşgul olan birçok insan bulunur. Dolayısıyla dille yapılan zikrin neticesi sevap, kalple yapılan zikrin neticesi ise Allah ile huzur hâli ve aradan perdelerin kalkmasıdır. Buna göre niyeti huri ve cennet köşkleri olan kimse ile tek arzusu Allah ile huzur ve aradaki perdenin kalkması olan kişi arasında büyük bir fark olmalıdır.¹³³⁷

Ayrıca İbn Acîbe, zikrin dilden kalbe geçmesi için müridin diliyle sürekli zikretmesini gerekli görür. Zira dil zikre devam ettiği ve onu tam icra ettiği ölçüde, zikir kalbe yerleşir. Nihayetinde zikir, bütün kalbi sarar ve kalbe tamamen yerleşir, bundan sonra dil sussa da kalp zikretmeye devam eder. Ona göre, zikirten asıl maksat budur.¹³³⁸

Bu durumda kalbin, dilin zikrettiğini içinde sabit hâle getirmesi önemlidir. Zira kalp katılmadan sadece dilin zikretmesi, kişiyi müşâhede hâline ulaştırmak için çok gayrete getirmez. Dolayısıyla dil zikrederken kalbin de huzur hâlinde ona katılması gerekir. Böylece zikrin mânâsı gönülde yer eder, nuru kalpte sabit hâle gelir. Sonra bu nur, kanın bedende, suyun yaş dallarda yayılması gibi, kulun bütün azalarına yayılır. Neticede bütün beden Allah'ın zikriyle hareket eder hâle gelir.¹³³⁹ Müellif bu hususla ilgili Mevlây Arabî ed-Derkâvî'nin: "Dört sene Allah ismini zikrettik, öyle oldu ki bütün bedenimiz Allah'ın zikriyle hareket eder duruma geldi. Ben elimi dizime koyup onu sakinleştirmek istediğimde, diğer dizim zikirle hareket ediyordu. Zikreden dizimi elimle tuttuğumda, diğeri zikirle hareket ediyordu" şeklindeki sözünü aktarır.¹³⁴⁰ Bu durum kalbî zikrin organlara etkisini göstermesi açısından ilginç bir örnektir. Dolayısıyla kulun Allah'ın zikrini böyle yapması ve O'nda fâni olması önemlidir.¹³⁴¹ Sonuçta Allah'ın zikri bütün vücuduna sirayet eder; öyle ki kalbini zikirten alıkoymak istese kalbi susmaz, yani devamlı zikreder.¹³⁴² İşte

¹³³⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. V, s. 251.

¹³³⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 425.

¹³³⁹ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 558.

¹³⁴⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 424.

¹³⁴¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 118.

¹³⁴² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 424.

bu hâl, kalbin zikrin mânâsıyla yani nuruyla boyanması ve Allah'ın zikriyle huzur bulmasıdır.¹³⁴³

Zikir çeşitleri ve zikir yapanların mertebeleri daha önce de geçtiği gibi, kalp zikrinden sonra ruh ve sır zikri gelir. İbn Acîbe'ye göre, sûfiler kalbî zikir ile zikredilene (Allah'a) ulaşılır. Böylece zikreden kişi, Allah dışındaki her şeyden kaybolur, kalbi nurlarla dolar, manevi seyirde makamları terakki ederek artık sırrıyla Allah'ı zikreder. Nihayetinde bu makamda dil ile zikretmek boş işle meşguliyet sayılır.¹³⁴⁴ Bu konuda şu şiiri aktarır:

“Ne zaman dilimle seni zikretsem, sırrım, kalbim ve ruhum beni kınarlar.

Hatta senin tarafından bir gözcü, bana gizlice der ki:

Hay yazık sana, dille zikretmekle uğraşmaktan sakın.

Cenâb-ı Hakk'ın şahitlerinin senin karşında parlamış olduğunu görmüyor musun?

Baksana, her şey onun mânâsından senin mânâna ulaşmış!” (Sana O'nu göstermektedir! Sen nasıl O'nu unutup da hatırlamaya çalışıyorsun?)¹³⁴⁵

Bu şiirden sonra İbn Acîbe, Vâsitî'nin (ö. 711/1311): “Zikir anında gâfil olan kişi, zikirten gâfil olan kişiden daha kötüdür” şeklindeki sözünün bu makamdaki zâkirlere işâret ettiğini belirtir ve bu sözü şöyle açıklar: “Yani Allah'ı kalb ile zikredenlerin, zikirlerini dil ile icra etmeleri, onlar hakkında zikri terkedenlerin gafletinden daha beter bir gaflettir. Çünkü [bu makamda] dil ile zikretmek nefsin varlığını gerektirir ki bu da şirktir. Şirk ise gafletten daha kötüdür. Zira lisan ile yapılan zikirde zikredenın müstakil varlığının olması gerekir. Halbuki apaçık görme (ıyân) makamındaki bir zâkirin yok olması (*mahv*) beklenir.”¹³⁴⁶ Şu hâlde geçen ifâdelerden anlaşılın, bu zikir çeşidinin herkes için değil müşâhede makamındaki zâkirler, yani zikri sır ile yapmaları gereken kimseler için geçerli olduğudur.

Bu durumda İbn Acîbe, zikrin en yüksek mertebesinin sırla yapılan zikir olduğunu düşünür. Zira bu makamdakiler “Allah'ı her şeyde ve her şey yoluyla zikrederler, böylece bu noktada dil susar ve apaçık görmenin mahallinde hayretler

¹³⁴³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 425.

¹³⁴⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 104.

¹³⁴⁵ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 104; a. mlf. Mi'râcu't-Teşevvuf, s. 38.

¹³⁴⁶ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 104-105.

içinde kalakalır. Bu makamda dilin zikri zayıflık sebebi olur.” Buna göre, havâssu’l-havâssın zikri en yüksek zikir kabul edilir.¹³⁴⁷ Mürid bununla “fikir” veya “nazar” ibadetini gerçekleştirir. İbn Acîbe bu kavramları da Hz. Peygamberin (s.a.v): “*Bir saatlik tefekkür yetmiş senelik ibadetten daha hayırlıdır.*”¹³⁴⁸ hadisine dayandırır. Burada zikrin mânâsını tezekküre ve kalbî araştırmaya intikal ettirir. Ona göre bu makamda kul, Hakk'ı müşâhede içinde maddî varlığını görmekten kurtulur. O zaman bütün ibadetleri fikir ve ibret, müşâhede ve Hakk'a nazar olur. Bu durum, ihsan menzili içinde apaçık görme makamıdır.¹³⁴⁹ Bu hususla ilgili “**Beni zikredin ki, ben de sizi zikredeyim**”¹³⁵⁰ âyetini işârî yolla; “Siz beni fikir ve nazar yoluyla zikredin, ben de sizi sürekli müşâhede hâlinde tutarak zikredeyim” şeklinde açıklar.¹³⁵¹

Şu hâlde kalb zikrinden sonra ruh ve sır zikri gelir; ruh, fikir mahallidir. Fikir, yaratılmış varlıklardaki hayret verici sanat ve tecelliler üzerinde tefekkür etmektir.¹³⁵² Kalbin zikri tezekkür, ruhun zikri ise tefekkürdür. Sonra da sırra intikal eder ki bu da müşâhede ve apaçık görme (ıyân) şeklindedir.¹³⁵³

Netice itibariyle seyr u sülûkteki düzene göre, sûfiler kalb mertebesine geçinceye kadar önce dilleriyle zikrederler. Daha sonra da zikir kalbe, ve ruha intikal eder. O zaman, zikrettikleri yüce Zât'ı müşâhedeye dalarak, kendi varlıklarını ve yaptıkları zikri görmez duruma gelirler. Bir başka ifâdeyle zikreden, zikredilen ve zikrin bir olmasıdır. Bu aşamada zikir, ârifin Hakk'ın kendisini zikrettiğini müşâhede ederek, kendini ve zikrini görmekten kurtulmasıdır. Dolayısıyla bu makamda, dille zikir kesilir; kul Hakk'ı müşâhede içinde maddî varlığını görmekten kurtulmuş olur. O zaman bütün ibadetleri fikir ve ibret, müşâhede ve Hakk'a nazar olur. Bu

¹³⁴⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 38.

¹³⁴⁸ Ebû's-Şeyh Abdullah b. Muhammed b. Cafer b. Hibbân el-İsfehânî, *Kitabü'l-Azame*, Riyad, 1998, no: 73; Abdurrahman Celalüddin es-Süyûtî, *el-Câmiü's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşiri'n-Nezîr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, ts., no: 5897. Burada yetmiş yerine “altmış yıl” geçmektedir. Elbânî, bu hadis mevzu olduğunu söylemektedir. Bkz. Elbânî, *Zaifu'l-Câmiü's-Sağîr ve Ziyâdetühü*, el-Mektebü'l-İslâmî, ts. s. 581.

¹³⁴⁹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 104-105.

¹³⁵⁰ Bakara, 2/152.

¹³⁵¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 183.

¹³⁵² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 513.

¹³⁵³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 451.

müşâhede makamıdır.¹³⁵⁴ Ayrıca kulun zâhiren zikirle megul olması muhabbetin işâreti sayılır. Bu zikir ya tefekkürün ya da müşâhedenin neticesidir. Buna göre tefekkür sâlikin; müşâhede ise ârifin hâli olmaktadır.¹³⁵⁵ Sayılan zikir çeşitleri, aynı zamanda seyr u sülûkun makamlarına işâret eder. Daha üst makama ulaşan kişi için bir alt seviyedeki zikir gaflet sayılır. Sözgelimi, sırrın zikrine ulaşan kimse için lisanın zikri gaflet addedilir.¹³⁵⁶

Öte yandan İbn Acîbe, zikri bir bilgi vasıtası olarak görür. Ona göre, “Kalp zikirle boyanıp onunla huzur bulduğunda, kalbin safî cilalı aynası gaybın nurlarıyla karşı karşıya gelir. Gaybın nurları kalbe doğunca, daha önce gizli olan şeyler ortaya çıkar.” Bir başka deyişle, zikir gönle yayılınca, bedeninin sultanı olan kalp bilinen ve bilinmeyen şeyleri idrak eder. Dolayısıyla kalbe mârifet güneşi doğunca ârif, Ma’bud’unun müşâhedesine dalarak varlıkları müşâhededenden uzaklaşır. Bu durumda kalp, Hakk’ın dışındaki her şeyden tamamen fâni olur, sırları idrak edecek kuvvete ve kabiliyete ulaşır. Böylece daha önce bilinmeyen şeylerin sırrını öğrenir ve onların var edilmesinin hikmetini bilir.¹³⁵⁷

İbn Acîbe’ye göre zikrin lafızları çoktur. Tehlil (lâ ilâhe illallah), tekbir (Allahu ekber), tesbih (sübhanelleh), hamdele (elhamdü lillah), hasbele (hasbiyallah), havkale (lâ havle velâ kuvvete illa billah) ve Resûlullah’a (s.a.v.) salavât bunların en başında gelir. Bütün bu zikirler ism-i has olan “Allah” zikrinde toplanır. Sâlik zikirle ruhi hedefini gerçekleştirir ve bu zikrin sonucunda zatta fâni olur. Asıl gaye ve nihai hedef budur.¹³⁵⁸

Ebû Abdullah es-Sâhilî (ö. 754/1352) eseri *Buğyetü’s-Sâlik*’de islâm makamındaki tevbe, takva ve istikamet ehlinin zikrinin, aynı şekilde iman makamındaki ihlas ve sıdk erbabının zikrinin farklı olduğunu kaydeder. Eserinde zikir konusuna bir bölüm ayırır.¹³⁵⁹ İbn Acîbe’ye göre, varlıkların suretleri kalpten silinip yok olduğunda, Allah veya zikriyle itmi’nan elde edilir, böylece “İsm-i

¹³⁵⁴ İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem*, s.105

¹³⁵⁵ İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem*, s. 400.

¹³⁵⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. II, s. 301. Ayrıca bkz. *el-Bahru’l-Medîd*, c. III, s. 163.

¹³⁵⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, ss. 424-425.

¹³⁵⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 184.

¹³⁵⁹ Sâhilî, *Buğyetü’s-Sâlik*, c. I, ss. 132-165.

Müfred” (Allah lafzı) zikrine geçilir.¹³⁶⁰ Muhammed es-Sâhilî'nin, kitabında makam ve menzillere göre ayırdığı bu zikir çeşitlerini, İbn Acîbe, önceki/geçmiş sûfilerin yaptığı zikir usulu olduğunu belirtir. Zamanındaki Derkavî şeyhlerinin bu tür zikir yöntemini müridler için tafsilatlı gördüğünü vurgular. Ona göre, “Hakk'ı talepte ciddi olan kimse, vasıl olma hedefine odaklandığı takdirde, ilk başlangıçta ona “İsm-i Müfred” (Allah lafzı) zikri telkin edilir. Çünkü Şâziliyye tarikatı muhtasardır.” Tarikatla bereketlenmek isteyen kimseye ise kelime-i tevhid, Hz. Peygamber için salavât ve Kur'ân tilaveti zikri verilir. Ancak bu zikir onu harekete geçirip uyanıncaya kadar devam etmelidir, uyandığı zaman “İsm-i Müfred” zikri telkin edilir.¹³⁶¹

Dolayısıyla “İsm-i Müfred” (Allah lafzı) isimlerin sultanı ve İsmî Azam'dır. Mürid lisanıyla zikreder, sallanır ve titrer, hatta o etine ve kanına karışır. Nurları her tarafına ve bütün kısımlarına yayılır.”¹³⁶² Buna göre müellif, salık için yol gösterici olan nurları zikrin bir neticesi olduğunu ifâde eder. Nitekim manevi yolda salikin yol alabilmesi için nurlara muhtaç olduğunu, bunun için zikrettikçe nurlandığını, nura sahip oldukça da zikrettiğini belirtir.¹³⁶³

Öte yandan sûfimize göre, en değerli ve en büyük kerâmet zikirdir. Bunu İbn Atâullah İskenderi'nin “Sana üç kerâmet ikram etti. Seni O'nu zikreden kıldı. Şayet O'nun fazlı olmasaydı, zikrini icra edemezdin. Zikir sende gerçekleşince, seni zikredilen kıldı ve nimetini üzerine tamamlamak için seni yüce indinde mezkur kıldı” hikmetinin şerhinde belirtmiştir.¹³⁶⁴

İbn Acîbe açıklamasında zikri en büyük nimet ve ihsan olarak vurgular. Bu nimet birçok kerâmet barındırır. Bunlar üç kerâmette ifâde edilebilir.

Birinci kerâmet: Kulun Allah'ı zikredici olmasıdır. Çünkü bu konuda Allah'ın fazlı olmasaydı aciz kul yüce Mevlasını zikretmeye nasıl yol bulabilirdi. Dolayısıyla bu Allah'ın bir nimeti olmalıdır.

¹³⁶⁰ Bkz. İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 559.

¹³⁶¹ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 560.

¹³⁶² Abdulkâdir Îsâ, *Hakâik ani't-Tasavvuf*, s. 183; çev. Hasan Arslan, *Tasavvuftan Hakikatler*, s. 148.

¹³⁶³ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 399.

¹³⁶⁴ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, ss. 401-402.

İkinci kerâmet: Bu zikir sebebiyle Allah da seni zikretti, seni övdü, buna **“Beni zikredin ki, ben de sizi zikredeyim.”**¹³⁶⁵ âyetini delil getirir. Kulun zikretmesiyle Allah da onu manevî yakınlıkta sabit kılar, yani velîlikle nimetlendirir. Bununla ilgili de **“Allah’ı zikretmek ise en büyüktür.”**¹³⁶⁶ meâlindeki âyeti aktarır. Bu âyeti “Allah’ın kulunu zikretmesi, kulun Allah’ı zikretmesinden daha büyüktür” şeklinde yorumlar.¹³⁶⁷ Bir başka eserinde söz konusu âyetin açıklamasını İbn Atâ¹³⁶⁸ dan şu nakille yapar: “Allah’ın sizi zikretmesi, sizin O’nu zikretmenizden daha büyüktür. Çünkü O’nun zikri, bir sebebe bağlı değildir. Sizin O’nu zikriniz ise bir takım sebep ve beklentilerle iç içedir. Bir de O’nun zikri, sona ermez, yok olmaz, sizin zikriniz ise geçicidir.”¹³⁶⁹

Üçüncü kerâmet: Zâkir kulun, Allah tarafından mukarreb meleklerle bahsedilmesi ve övülmesidir. Buna da Hz. Peygamber’in *“Ben kulumun bana karşı zannına (itikât ve düşüncesine) göre muamele ederim. Kulum beni zikrettiği zaman ben kendisiyle beraberim. Eğer beni içinden zikrederse, ben de onu zatımda özel olarak zikrederim. Kulum beni bir topluluğun içinde zikrederse, ben de onu o topluluktan daha hayırlı bir topluluk içinde (meleklerimin arasında) zikrederim.”*¹³⁷⁰ hadisini delil gösterir.¹³⁷¹ Geçen ifâdelere göre, kişinin zikir ehli olması Allah’ın ona bir lütfudur. Hakk’ın tevfiik ve ihsanı olmasa kul buna muvaffak olamazdı.

Diğer yandan İbn Acîbe, zikrin netice vermesi için kalbin şüphe ve bozuk şeylerden temizlenmesini gerekli görür. Zira kalp mide gibidir, onda karışık şeyler çoğalınca hasta olur. Bu şeyler kötü düşünceler ve fitnelerdir. Kalp onlardan boşalınca zikir fayda verir, aksi durumda gerçek fayda elde edilmez.¹³⁷² Bunun için

¹³⁶⁵ Bakara, 2/152.

¹³⁶⁶ Ankebut, 29/45.

¹³⁶⁷ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 401-402.

¹³⁶⁸ İbn Atâ, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b Sehl el-Edemî (309/922), ilk dönem sûfîlerinden, muhaddis ve müfessir bir zattır. Hakkında geniş bilgi için bkz. için bkz. Reşat Öngören, “İbn Atâ”, *DİA*, İstanbul 1999, c. XIX, s. 336. Ayrıca İbn Atâ Tefsiri’nin özellikleri ve yöntemi için bkz. bkz. Betül Gürer, *İbn Atâ Tefsiri*, H Yay., 2. Baskı, İstanbul 2018, ss. 5-15.

¹³⁶⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, s. 307. Bu âyetin, İbn Atâ tarafından nasıl yorumlandığı mukayesesi için bkz. Betül Gürer, *İbn Atâ Tefsiri*, ss. 145-146.

¹³⁷⁰ Buhari, “Tevhid”, 50; Müslim, “Zikir”, 2, 3, 20, 21; Tirmizi, “Deavât”, 131; İbnu Mace, “Edeb”, 58.

¹³⁷¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 402.

¹³⁷² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 424.

“Harku’l-avâid”/alışkanlıkları terk etme veya tezkiye konusunda sâlik şeyhin sözlerini tatbik etmede gayret göstermelidir. Ayrıca müellif, kalbin zikir esnasında huzurlu olmasının, özellikle “İsm-i Müfred” zikrinde, sûfiyi mârifete terakkiye hazırladığını, onu his âleminden (mülk âlemi) melekût âlemine ve ondan da ceberut âlemine yükseltebileceğini belirtir.¹³⁷³

Ancak sûfimiz, zikrin, müridi Hakk’a vasıl etmesini, mürşid denetiminde yapılması şartına bağlar, aksi durumda bol sevap olsa da Zat’ta fâni olamayacağını vurgular. Bu hususu şöyle ifade eder: “Esmâ tariki, bir takım beklentilerden ve hazlardan uzak değildir. Onda manevî fethi ulaşmak çok zordur. Tam ihlas yoktur. Mücerred zikir yolu ise bir şeyh ile olursa müridi çabuk gayrete getirir ve fayda verir.” Ardından müellif: “Eğer bu zikir bir şeyhin telkini ve nezareti olmaksızın kendi başına yapılırsa, yapanın muradı sevap almak ise bol sevap alır; muradı Hakk’a vuslat ise onun ulaşacağı son nokta sıfatlarda fâni olmaktır. Zat’ta fâni olmaya gelince o, şeyhsiz mümkün olmaz” der.¹³⁷⁴

Ayrıca İbn Acîbe, zâhir ve bâtın tefsiri bir arada yaptığı meşhur eseri *el-Bahru’l-Medîd*’te Kurân’ı Kerim’de geçen bazı kelimeleri zikirle irtibatlı olarak yorumlar. Nitekim **“Yahut onların durumu, gökten boşanan yağmura tutulmuş kimsenin durumuna benzer. Yağmurda karanlıklar, gök gürültüsü ve şimşek vardır [...].”**¹³⁷⁵ meâlindeki âyette geçen ‘ra’d’ı (gök gürültüsünü), zikir meclisleri ve halkalarında sesli (*cehrî*) yapılan zikirlere işaret ettiğini belirtir.¹³⁷⁶

Yine İbn Acîbe bazı âyetlerin işârî tefsirinde zikirle ilgili neticeler çıkarır. Sözelimi Hz. Zekeriya’nın duasından bahseden **“Hani o, Rabbine gizli bir sesle niyazda bulunmuştu”**¹³⁷⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde sesli veya sessiz zikir mi evlâ olduğu hususunda şöyle der: “Sûfilere göre duada, zikirde ve diğer amellerde

¹³⁷³ İbn Acîbe, *Şerhu Salâti’l-Kutb İbn Meşîş*, s. 177.

¹³⁷⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 444.

¹³⁷⁵ Bakara, 2/19.

¹³⁷⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 85.

¹³⁷⁷ Meryem, 19/3.

sessiz olmak evlâdır. Ancak kendilerine tâbi olunan (*ehlu'l-iktidâ*) kâmiller bunun istisnasıdır. Zira onlar, içinde buldukları vakte göre davranırlar.”¹³⁷⁸

Diğer yandan, sesli zikirle ilgili sûfilerin, şeyhlerin beldesine yaklaştıklarında yüksek sesle tehlil getirip zikir yaptıklarını ve tekkeye girene kadar buna devam ettiklerini belirtir. Bu, şeyhe nispeti yüceltmek için yapılır. Ayrıca sûfiler bunu şeyhin beldesine yaklaşınca yaparlar. “Çünkü onda gafil şeytanları uyandırmak vardır” der.¹³⁷⁹

Sûfiler, şeyhin müridlerine sabah ve akşam namazından sonra emrettiği zikre vird derler. Vird kelimesinin çoğulu “evrad”dır. İbn Acîbe, virdi, şeyhin müride günlük olarak vermiş olduğu yahut kendisinin yüklendiği vazifeler olarak tanımlar.¹³⁸⁰ Ona göre, vârid kelimesinin ıstılahtaki anlamı yüce Allah’ın evliyasının kalbine hediye ettiği râiha-i ilâhiyesidir. Bu vârid ona kuvvet, hareket kazandırır, onu dehşete düşürür ve onun hissiyatını kaybettirir. Bu durum birdenbire olur ve sahibi üzerinde devam etmez.¹³⁸¹

Manevî eğitimde zikir kulun Rabbine yaklaşmasını sağlayan en büyük ibadet, nefsi terbiye için uygulanan riyâzetin en önemli esası olarak kabul edilir. Bunun için İbn Acîbe de, müridin Hakk’a ulaştırması için bir şeyhe gittiği zaman, şeyhin ona (intisap ve tevbeden sonra) ilk telkin ettiği şeyin vird olması gerektiğini düşünür. Zira ona göre, telkinde büyük bir bereket vardır. İnsanın kâmil bir şeyhin telkininden önce Hak yolunda gayrete gelmesi çok az gerçekleşir.¹³⁸² Müellifimize göre, zikir telkini büyük şeyhlerin silsile hâlinde birbirinden naklettikleri bir şey olup bu silsile (birçok tarikte) Hz. Ali’ye ve ondan Hz. Peygamber’e kadar uzanır.¹³⁸³

Zikri amellerin en faziletlisi olarak gören İbn Acîbe, zikrin kâmil bir müşşidin tâlimiyle yapıldığında, kulu Allah Teâlâ’ya ulaştıran en kısa yol olduğunu düşünür.

¹³⁷⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, s. 320. Ayrıca bkz. Ay, *Kur’ân’ın Tasavvufî Yorumu*, s. 317.

¹³⁷⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 379.

¹³⁸⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 383.

¹³⁸¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 201.

¹³⁸² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 405.

¹³⁸³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 405.

Zira ona göre, kişinin manevî fethe ulaşması oldukça meşakkatlidir. Çünkü Zat'ta fâni olmak şeyhsiz mümkün değildir.¹³⁸⁴

Müellife göre, şeyh tasavvuf eğitiminde nefislerin ilim, amel ve hâl yönünden zayıf ve güçsüz, yakinden uzak, nurdan yoksun olanlarını bilir ve müridin durumuna göre en uygun zikri telkin ederek Hakk'a ulaşmasına vesile olur.¹³⁸⁵ Dolayısıyla şeyh, sâlik için bir çeşit zikrin yeterli olduğunu görürse, ona sadece o zikri telkin eder. Ancak sâliki iki veya üç çeşit zikir yapmaya ehil görürse, ona bunları telkin eder. Ayrıca kimi tefekkür için kabiliyetli görürse, ona tefekkür etmeyi emreder. Kimi de tefekkürle birlikte ibret almaya hazır görürse, ona, ikisini birlikte yapmasını emreder.¹³⁸⁶ Şu hâlde şeyh sâlikin durumuna göre ona en uygun zikir çeşidini önerir.

Zikri müridin kalbinin gıdası gören İbn Acîbe,¹³⁸⁷ zikir için müridi boş vakti gözetmekten sakındırır. Zira sûfi vaktinin çocuğudur. Dolayısıyla o Allah'tan gayrıyla olan bağ-lantı-ları ve O'na ulaşmaya engel olan ağları kesmeli, istek ve arzularına muhalefetle mevlâsına süratle yönelmelidir.¹³⁸⁸ İbn Acîbe bu minvalde şeyhlerden birinden şu sözü aktarır: “Bast (genişlik ve nimet) hâlinde sana zikir gerekir, darlık hâlinde fikir gerekir, her hâlde hamdetmen gerekir. Aman virdini terk etme. Virdini gece yapamadıysan gündüz yap. Yolculuk yaptığında bütün virdin zikir olsun.”¹³⁸⁹

Diğer yandan müellif, bazı müridlerin yüce Allah'tan gelen güzel ilham ve havatırla yetinerek evrad ve ezkarını terk ettiğinden yakınır. “Hâlbuki bunlar Allah'a yakın olmak için kendilerinden virdin istendiğini bilmediklerini” söyler. Zira sûfi büyükleri yetkinlik derecelerine ulaşılar bile hiçbir zaman evrad ve zikirlerini terk etmemişlerdir. Bu hususla ilgili şu anekdotu nakleder: Cüneyd-i Bağdâdî'yi bir kişi elinde teşbih çekerken gördüğünde ona: “Sen bu kadar şerefle eline teşbih almışsın!” dediğinde, Cüneyd: “Evet” der ve ekler: “Bizi ulaştığımız makamlara

¹³⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 444.

¹³⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 213.

¹³⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 218.

¹³⁸⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 222.

¹³⁸⁸ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 67.

¹³⁸⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 384.

ulaştırılan nesneyi hiçbir zaman terk etmeyiz.”¹³⁹⁰ İbn Acîbe bütün bu ifâdeleri İbn Atâullah’ın *Hikem*’indeki şu sözünün şerhinde açıklar: “Virdi ancak cahiller hor görür. Vârid ahirette bulunur. Dünyanın son bulmasıyla vird de son bulur. Varlığı doldurulamayan şeye önem vermek daha evladır. Vird Allah’ın senden istediği, vârid ise senin O’ndan istediğindir.”¹³⁹¹

İbn Acîbe’ye göre, her zikrin kendine has bir neticesi ve faydası vardır. Ancak “İsm-i Müfred” ki o, Allah ismî şerifiyle zikretmektir. Söz konusu Allah ism-i şerifi, en büyük isimdir ve isimlerin sultanıdır. Zira “O, (diğer isimlerdeki) bütün manevî meyveleri ve neticeleri içinde toplar” der. Şâzilî tarikatında usûl böyledir.¹³⁹² Müellife göre, rızâ makamının fethi için “İsm-i Müfred” zikri ki bu da gerçek bir şeyh tarafından izin alanlara mahsustur, Zikir edenlerle sohbet etmek ve salih amele yapışmakla mümkün olabilir.¹³⁹³

Netice olarak sâlik mânevi eğitimden netice alabilmesi için, Allah’a taat ve zikir yolunda bütün gayretini sarfetmeli ve bütün vakitlerini Allah’a taat ve zikir içinde geçirmelidir. Muhakkik âriflere göre, manevî yolda asıl maksat ve en önemli iş budur.¹³⁹⁴ Buna göre, sûfî hangi vakte ulaşır da o vakit içinde yüce Allah’ı bir şekilde zikretmezse, o vakti onun için dünyada ve ahirette pişmanlık sebebi olacağını bilmelidir. Dolayısıyla sûfinin bütün vakitleri zikir, müzakere, tefekkür ve ibret içinde geçmelidir.

5. Nefsin Öldürülmesi

İbn Acîbe, nefsin terbiyesi ile alakalı bazı terimler kullanır. Bunlardan biri de “Nefsin katlı” yani nefsin öldürülmesidir. O, nefsin tezkiyesi için onun öldürülmesi gerektiğini zira nefsin kötülüğü emrettiğini ifâde eder. Sâlik nefsi temizlemek için uğraşır sonra kendi hâline bırakırsa onun yine eski alışkanlıklarına döneceğini belirtir.

¹³⁹⁰ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 203.

¹³⁹¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 201.

¹³⁹² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 415.

¹³⁹³ Abdulkâdir İsâ, *Hakâik ani't-Tasavvuf*, s. 145-146

¹³⁹⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 79.

İbn Acîbe, Melâmeti/Melâmiye taifesinin kullandığı ve diğer sûfilerce bilinen “Nefsin katli” terimini eserlerinde sıklıkla kullanır. Ona göre nefis kötü arzularından arınıp manen öldüğünde ancak ilâhî huzura meyleder.¹³⁹⁵ İnsanın manevî gelişimini tamamlamasını nefsin sultasından kurtulmasına bağlayan İbn Acîbe, bunun için de kişinin nefsiyle devamlı mücâdele etmesini ve onu peyderpey zayıflatarak sonunda öldürmesi gerektiğini savunur. Ona göre, nefis tamamen öldürülünce ruh, mârifet ve dâimî müşâhede ile dirilir. Artık bundan sonra da ruh hiç ölmez.¹³⁹⁶

İbn Acîbe, nefsin terbiye ve tehzibini çoğu kez “Nefsin katli” kavramıyla irtibatlandırır. Ona göre “Nefsin katli” kavramı, insan nefsinin terbiye merhalelerinin son aşamasına tekabül eder. Bu aşamaya da nefisle cihad/mücâhede ederek ulaşmak mümkündür. İbn Acîbe, bu durumu şöyle ifâde eder:

“İnsan nefsi ile ilk olarak, bütün ilâhî emirleri yerine getirmek ve her türlü haramı terk etmek için mücâhede eder. İkinci olarak, önündeki engelleri ve şehvetleri terk etmek, ruhsat ve zayıf tevillerden sakınmak için cihat eder. Üçüncü olarak da, kendi tedbir ve tercihini terk etme, kaderin tecellileri altında sükûnetle sabretme hususunda mücahede eder; öyle bir hâle gelir ki, ancak Cenab-ı Hakk’ın kendisi için tercih ettiğini tercih eder; sadece Allah’ın kendisi için hükmettiğini ister ve arzular.”¹³⁹⁷

Buna göre, nefsin ölümü gerçekleştiği, yani nefis temizlenip güzel ahlâkî vasıflarla bezenerek terbiyesi tamamlandığı takdirde, Hakk’ın iradesinin dışına çıkamaz. Zira onda artık sadece hak olan şeyler tecelli eder. Bu durumda nefis, kendisinde tecelli eden hâle tabi olur.

İbn Acîbe, nefsin alışkanlık hâline getirdiği ve ülfet kazandığı terk edilmesi zor olan ve sürekli yaptığı davranışların varlığından bahseder. Bunları iki kısma ayırır: Birincisi, yemek, içmek, giyinmek gibi hissî/zâhirî alışkanlıklar; ikincisi ise manevî/bâtınî alışkanlıklardır. Bunlar insanlar arasında itibar, makam, mevki, övülme, anılma ve dünya sevgisi; ayrıca bu kötü arzuları, kibir, haset, kızma, gazap, saldırganlık, kin, fakirlik korkusu, rızık endişesi, tamah ve mal hırsıyla zenginleri

¹³⁹⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 572.

¹³⁹⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 120.

¹³⁹⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 243.

sevme, fakirleri hakir görme gibi çirkin huylar ve kusurlar takip eder.¹³⁹⁸ Müellifimiz, nefsin bütün bu kötü âdetlerini aşmak ve nefsi öldürmek için bunları zıtlarıyla değiştirmeyi önerir. Şöyle ki çok yeme ve içmenin yerine açlığı ve susuzluğu koymalı, aynı şekilde, halka karışma (celvet) yerine uzleti, makam ve mevki yerine de tevazu ve bilinmemeyi (humul) tercih etmelidir.¹³⁹⁹

Sûfimiz, nefsin alışkanlıklarını ve şehvetlerini/hazlarını terk etmesi için müridi ısrarla kendini gizlemeye (humul) ve insanların gözünden itibarını düşürmeye davet eder. Çünkü insanların gözünden düşmeden ve insanları gözünden düşürmeden (gönülden çıkarmadan) ihlâsın tam olarak gerçekleşmeyeceğini belirtir.¹⁴⁰⁰ Ona göre, “Nefsin manevî hayatı, ölümündedir. Yamalı elbise giymek, nefsi emsalleri arasında zelil eder. Nefis zelil olunca da ölür.” Bu konuda Ebû'l-Hasan Şüşterî'nin: “Cenâb-ı Hak, kuluna der ki: Eğer bana ulaşmak istersen, ölmen şarttır. İçinde (kalbinde) masiva sevgisi bulunan kimse vuslata ulaşamaz!” şeklindeki sözünü aktarır.¹⁴⁰¹ Bu durum nefsin tezkiyesi ve terbiyesi için, ayrıca hazlardan kurtulması ve riyadan soyutlanması için gereklidir. Nitekim İbn Ataullah el-İskenderî: “Varlığını gizlilik toprağına göm. Zira gömülmeden biten tohum tamamen olgunlaşamaz”¹⁴⁰² demektedir.

İbn Acîbe, manevi seyrini gerçekleştirmek üzere mürşidi Muhammed el-Bûzîdî'ye intisabından sonra nefsin âdetlerini aşmak (hârikul'âde) için mürşidinin ona emrettiği işleri yapmaya başlar. Zira ona göre, ilâhî huzura ulaşmak, nefisle mücâhede etmek ve onun alışkanlıklarını terketmekle olmaktadır.¹⁴⁰³ Bu hususla ilgili İbn Ataullah İskenderî'nin şu hikmetlerini aktarır: “Nefsindeki alışkanlıkları aşmadan harikulâde hâller sana nasıl açılır”;¹⁴⁰⁴ “Şayet nefislerin meydanları olmasa idi seyr u sülûk gerçekleşmezdi.”¹⁴⁰⁵

¹³⁹⁸ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 227.

¹³⁹⁹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 228.

¹⁴⁰⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 370.

¹⁴⁰¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 250.

¹⁴⁰² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 39.

¹⁴⁰³ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 52.

¹⁴⁰⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 227.

¹⁴⁰⁵ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 383.

İbn Acîbe, manevi seyr yolunda nefsin engellerini aşma ve nefsi öldürme konusundaki tecrübelerini *el-Fehrese* adlı eserinde genişçe aktarır.¹⁴⁰⁶ Müellif, nefsin alışkanlıklarını aşmak için bir takım yöntemler uygular. O, önce kalın ve kaba elbiseler giyer. Bu şekilde, müridlerle birlikte Kelime-i Tevhid’i söyleyerek Tıtvân şehrine girerler. Yaptığı bu uygulama insanların onlara hayretle ve şaşkınlıkla bakmalarına sebep olur. İbn Acîbe, bu yüzden nefsinin kendisini içten içe rahatsız ettiğini söyler.¹⁴⁰⁷ Böylece müellif, manevi yolun başında nefsinin alışkanlıklarına karşı çıkarak onu öldürmeyle işe başlamış oluyordu. Nefse karşı uyguladığı bu yöntemlerin; insanlardan bir şeyler istemek, sokakları temizlemek, çöpleri taşımak ve yamalı elbise giymek gibi uygulamalar olduğunu belirtir. Bu tür yöntemlerin, nefsin âdetlerinden, engellerinden ve bağlarından kurtulmaya ve de onun öldürülmesine sebep olacağını vurgular. Nitekim müellif, yamalı elbise giydikten sonra insanların ondan uzaklaştığını ve bu sebeple mutlu olduğunu şu sözleriyle ifâde eder: “Yamalı elbise giydiğimde insanlar benden uzaklaştı. Böylece rahata kavuştum ve sülûk etmeye yol buldum.”¹⁴⁰⁸

İbn Acîbe’nin manevî eğitimini üstlenen Şeyh el-Bûzîdî, nefsin engellerinden kurtarmak ve kemalata vasıl olmasını sağlamak için müridine her seferinde farklı bir şeyler yapmasını emreder. Şeyh el-Bûzîdî, nefsin terbiye ve temizlenmesi için bütün bu emirleri ve talimatları müridi İbn Acîbe’ye yazarak gönderir. Zira şeyhi Gamara’da ikamet ederken İbn Acîbe Tıtvân şehrinde mukim idi. Müellifimiz kendisine gönderilen, içinde yapması gereken vazifelerin yazılı olduğu mektupları veya kartları alınca nefsi irkilir ve nefsine ağır gelen bu görevler için kendini hazırlardı. Bu konuyla ilgili İbn Acîbe şöyle der:

“Manevî terbiyeye ilk girdiğim günlerde şeyhimiz bizlere mektuplar gönderirdi; onları açtığımda içindeki emir ve tavsiyelerden nefsim irkilirdi, çünkü nefsim kendisine gönderilen şeylerde onun ölümünün gerçekleşeceğini (bütün kötü sıfatların kalpten silinip atılacağını) bilirdi. Cenab-ı Hak bizlere bu mektupların

¹⁴⁰⁶ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 52-57

¹⁴⁰⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 53.

¹⁴⁰⁸ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 54.

içindeki şeylerle amel etme kuvveti verdi de, onları yapabildik; eğer üzerimizde Allah'ın sonsuz ihsanı ve rahmeti olmasaydı, hüsrana uğrayanlardan olurduk.”¹⁴⁰⁹

Şeyh el-Bûzîdî, İbn Acîbe'ye gönderdiği mektuplardaki bazı emir ve tavsiyeler nefesine çok ağır gelir. Sözelimi şeyhi el-Bûzîdî'nin dükkânlarda ve cami önlerinde dilencilik yapmasını istemesi gibi. Bu emri yerine getirmek nefesine ilk günlerde çok ağır gelmişse de, bir Cuma günü bu emri yerine getireceğine dair kendi kendine yemin eder. Cuma namazı bittikten sonra cami önünde el açıp dilencilik yapar.¹⁴¹⁰ Bütün bu nefse ağır gelen ve yapmakta zorluk çektiği emirler ve talimatlar karşısında hiç tereddüt etmeden müşidine itaat eder. Zira müşidinin de kendisine manen yardımcı olacağına ve bunun sonunda nefisini terbiye edip ruhunun rahata kavuşacağına inanmaktadır. Nitekim bu mevzuda şunları ifâde eder:

“Müridler kâmil şeyhin terbiyesine girdiklerinde ve onlarla Allah yolunda gideceklerine dair sözleşme yaptıklarında, kâmil şeyhler, müridlerin ilâhî emirleri yapmada zorlandıkları zaman manen onlara destek verip ağır yüklerini taşımaya, onların nefislerini öldürecek ve kalplerini diriltecek işleri başarmalarına yardımcı olurlar. Nefsin çirkin huylarından kurtulması, kibrin kırılıp tevazu sahibi olunması, maddî sevgisinin kalpten atılması gibi işler bunların başında gelir.”¹⁴¹¹

Buna göre, şeyh nefsin tezkiyesi için müridlerine sürekli ilâhî emirleri tebliğ eder. Ayrıca müridlerine ne emredilirse almaları ve onları gayret edip yapmaları için teşvik eder. Böylece şeyh müridleri öyle bir noktaya getirir ki nefisleri ölür, kalpleri dirilir, ilâhî mârifete ulaşırlar ve terbiyeleri tamamlanır. Dolayısıyla nefsin terbiye ve tezhibinde engelleri (avâidi) kaldırma hususunda terbiye şeyhinin büyük bir rolü vardır. Nitekim İbn Acîbe, salikin ruhi terbiyesinde tecrid ve temizlenme yoluna girmesi ve engelleri aşması için mutlaka yol gösterici, teşvik edici bir rehberin ve yönlendirici bir şeyhin olmasını ısrarla vurgular.¹⁴¹² Şeyhi olan kimseyi, şeyh onun manen ilerlemesi için dünyadan etek çekmesine ve sebepleri terk etmesine hacet bırakmaz, der.¹⁴¹³

¹⁴⁰⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 118.

¹⁴¹⁰ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s. 54.

¹⁴¹¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 117.

¹⁴¹² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 25.

¹⁴¹³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 402.

Sûfîmizin, nefsin alışkanlıklarını aşmadaki uygulamaları ve nefse karşı bu derecede eziyet edici davranış sergilemesi, Kur'an ve Sünnet'in nefsin tezkiyesi için emrettiği uygun usuller dışında bir yöntem olduğu söylenebilir. Yani şeriatın mubah görmediği mekruh bir yol görülebilir. Ancak İbn Acîbe'nin kanaatine göre, nefsin ölümü için nefis, haram olmayıp mekruh olan bir yolla da eğitilebilir. O, makam ve mevki sevdasına mübtela olan birisinin bundan kurtulması için ittifakla haram olmayan mekruh da olsa deva kastıyla bir yönteme başvurulabileceğini savunur. Sözelimi çarşı pazarda veya şehirde dilenmek, sokaklarda insanların göreceği şekilde yemek yemek, yamalı elbise giymek, tasla su dağıtmak, başında çöp taşımak, yalın ayak dolaşmak vb bütün bunların nefse ağır gelen ve haram olmayan, helal ya da mekruh olan uygulamalar olduğunu belirtir.¹⁴¹⁴

Öte yandan İbn Acîbe, nefsin terbiyesi için kendi hayatında uyguladığı dilenme meselesini *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye* adlı eserinde tartışır. Karşı görüştekilere reddiye yapmaktan geri durmaz. Bu hususta sûfîlerin görüşlerini delil gösterir. Bazen dilenme meselesinin şer'i açıdan mekruh olduğunu tartışır. O, insanın yeterli miktarda malı olduğu hâlde, bedeni ihtiyaçlarını karşılama kasdıyla dilenmesinin mekruh veya haram olduğunu savunur. Ancak ruhi yönünü beslemek için dilenmesinin haram olmayacağını ileri sürer. Müellifimiz, İbn Benna Serakustî'nin: "Sûfîlere göre, insanlardan bir şey istemek, bazı durumlarda mubah, bazı durumlarda haramdır" şeklindeki nazmını açıklarken "Dinimizde insanlardan bir şey istemek aslen caizdir" der.¹⁴¹⁵ Bu görüşüne "**Senden bir şey isteyen sakın azarlama!**"¹⁴¹⁶ meâlindeki âyeti ve Hz. Peygamber'in: "*At üzerinde de gelse senden bir şeyler isteyen kimseye (imkânın varsa) ver*"¹⁴¹⁷ hadisini delil getirir. Ardından insanlardan bir şey istemenin duruma göre farz, mendup, mubah, mekruh ve haram olabileceğini söyler. Haram olan dilenme, malını çoğaltmak için istemek veya kendisine verilmediği hâlde yüzüzlük edip ısrar etmektir, der.¹⁴¹⁸ İbn Acîbe, nefis insana galip geldiğinde, ayrıca nefiste gösteriş, kibir ve baş olma hırsı bulunduğu, ondan bu

¹⁴¹⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 40.

¹⁴¹⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 387.

¹⁴¹⁶ Duhâ, 93/10.

¹⁴¹⁷ Malik, *Muvatta*, "Sadaka", 3, no: 3653. Aclûnî, Zeyd b. Eslem'den mürsel hadis olarak riayet etmiştir. Bkz. *Keşfü'l-Hafâ*, c. I, s. 161, no: 417.

¹⁴¹⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 388.

huyları temizlemek için insanlardan birşeyler istemenin farz olacağını ileri sürer. Çünkü onun bu hastalıklardan kurtulmasının ancak bu şekilde mümkün olabileceğini ifâde eder. Hz. Peygamberin: “Kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimse cennete giremez.”¹⁴¹⁹ hadisini buna delil olarak gösterir.¹⁴²⁰

Diğer yandan İbn Acîbe, Derkâviyye tarikatında olan dervişlerin insanlardan bir şeyler istemeyi, nefislerini öldürmek ve ruhlarını güçlendirmek için yaptıklarını belirtir. Onun kanaatine göre, derviş dilenmek için, kendisine emredilmeden adım atmaz. Bu işe girmesi de büyük bir gayret ve mücâhededen sonra gerçekleşir. Öyle ki nefis, el açıp insalardan bir şey istemek yerine defalarca ölmeye razı olur da dilenmeye razı olmaz. “Ancak sûfinin sadakati ve şeyhinin himmeti onu bu konudaki emri yerine getirmeye sevk eder. Şüphesiz bunu yapmak, uzak mesafeyi yakınlaştırır, nefsi öldürür.” Böylece sûfiyi kısa zamanda hedefine ulaştırmış olur.¹⁴²¹

O halde İbn Acîbe, dilenmeyi niyete göre değerlendirir. O, nefisini öldürmek, kalbini diriltmek veya kalbinin ilacı olması için ve de ihlasını tahkik etmek niyetiyle yapılırsa, kişinin yaptığı dilencilikte özür bulunmamalıdır, görüşündedir. Hatta bu şekilde yapılan dilenciliği gerekli görmektedir.¹⁴²² Dolayısıyla nefsin sahibini uçuruma sürükleyecek, kemal derecelerine yükselmesine engel olacak kötü huyları ve şehvânî bağlantıları olduğundan sûfilerin nefislerini edeplendirmek ve hevâsından kurtarmak için işi sıkı tuttukları söylenebilir.¹⁴²³ Bu sebeple tezkiyede kullanılan metodlar helali haram kılmak olmayıp nefsin gereken edebi alıncaya ve gerektiği şekilde amel edinceye kadar edeplenmesi içindir.

Netice itibariyle, tasavvufî eğitimde salikin manevî eğitimine, kabiliyetlerinin gelişmesine, seyr u sülûktaki mücâhedesine etki edecek, destek verecek, İslâm'ın ruhuna ve genel hedeflerine ters düşmeyen, vahye dayalı olmayan birtakım usûl ve prensiplerin bulunup kullanılmasında dinen bir beis olmadığı söylenebilir.

¹⁴¹⁹ Müslim “İman” 148, Ebû Dâvud, “Kibir” 2.

¹⁴²⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 389.

¹⁴²¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 390.

¹⁴²² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 40.

¹⁴²³ Abdulkâdir İsâ, *Hakâik ani't-Tasavvuf*, s. 124.

D. Kerâmet

Amelî tasavvufun bir meselesi de kerâmettir. Lügatta “iyi, ahlâklı ve cömert olmak” anlamına gelen ‘kerâmet’ kelimesi, *kerem* gibi masdar olup “iyilik, cömertlik” anlamında da kullanılır. Terim olarak Allah’ın sâlih, takva sahibi ve velî kullarında zuhur eden olağanüstü hâl” şeklinde tanımlanır.¹⁴²⁴

İbn Acîbe’ye göre kerâmet hissî/maddî ve bâtinî/mânevi olarak ikiye ayrılır. Müellifimiz, İbnü'l-Bennâ'nın: “Her kim onlarla (ruha engel şeyler) cihad ederek ruhun önündeki engelleri kaldırır, yerinde oturup kalan kimseye nice hârikulâde şeyler gösterir”¹⁴²⁵ nazımının şerhinde, ruha engel olan dört şeyden bahseder. Bu engeller; beden, nefis, şeytan ve insanlardır. Ona göre, kim bu dört engelle mücâhedeye girişirse, Allah Teâlâ ona bir takım kerâmetler ve hârikulâde hâller ihsan eder. Bu kerâmetler maddî veya manevî olur. Kulda, içinde bulunduğu her makama ve sahip olduğu hâle uygun bir harika durum gözüktür.¹⁴²⁶

Müellife göre, hissî/maddî kerâmetler, kişinin bedeniyle mücâhede etmesi neticesinde görülür. Bunlar bazen zâhirî ibadetler yoluyla; taatların manevî tadını almak ve Cenâb-ı Hakk’a münacatın lezzetine ulaşmak gibi güzel hâller şeklinde, bazen de su üzerinde yürüme, havada uçma, yerin dürülmesi (tayı-ı mekân), yırtıcı hayvanların kulun emrine boyun eğmesi gibi harikulâde cinsinden maddî kerâmetlerdir. Bâtinî/mânevi kerâmetler ise nefis ve şeytanla yapılan mücâhede neticesinde ortaya çıkar. Bunlar, gizli ilimleri anlama, geniş bir anlayışa sahip olma, yakîni elde etme, Allah’ı müşâhede etme, insanların gözünde heybet ve celâl sahibi olma gibi güzel hâllerdir.¹⁴²⁷

İbn Acîbe, ilâhî sırlara erişerek, tayyı zaman, mekân ve kalpleri keşf gibi bir takım olağanüstü hâllere mazhar olabilmenin ancak nefsin âdet, tabii istek ve shevanî arzularından geçmeye bağlı olduğunu vurgular. O, nefsin ister zulmanî/maddî, ister nuranî/manevî olsun, alışkanlık hâline getirdiği ve ülfet

¹⁴²⁴ Uludağ, “Kerâmet”, *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV, s. 265.

¹⁴²⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 114.

¹⁴²⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 115-116.

¹⁴²⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 116.

kazandığı terk edilmesi zor olan sürekli yaptığı her türlü davranışı nefsin âdeti olarak tanımlar.¹⁴²⁸

Ona göre, nefsin engelleri iki kısma ayrılır: Hissî/zâhirî alışkanlıklar ve manevî/bâtînî alışkanlıklar. Hissi engeller; yemek, içmek, giyinmek gibi şeyler; manevî engeller ise insanların arasında itibar, makam, mevki, övülme ve dünya sevgisi; bu kötü arzuları, kibir, haset, kızma, gazap, saldırganlık, kin, fakirlik korkusu, rızık endişesi, tamah ve mal hırsıyla zenginleri sevmeye, fakirleri hakir görme gibi çirkin huylar, ayıp ve kusurlar takip eder.¹⁴²⁹

Müellif nefsin âdetlerini/alışkanlıklarını aşmaya “harkul‘âde” (âdeti aşma) tabirini kullanır. Ona göre, nefsin hissî alışkanlıklarını riyazetle aşan kimsede hissî kerâmetler görülür. Nefsin manevî engellerini aşan kişide ise bâtînî kerâmetler zuhur eder.¹⁴³⁰ İbn Acîbe, kendisinde “harkul‘âde” olan kimsenin onu gizlemesi ve ifşa etmemesi gerektiğini savunur. Çünkü bunu istemek ve yaymak nefsin desisesi olarak görülmelidir. Ayrıca bu durum riyayı ve ahlâkî noksanlığı da ortaya çıkarır.¹⁴³¹

İbn Acîbe, manevi kerâmet sahibinin zâhiren ve bâtînen istikamette ve Allah’a daha yakın olduğunu, hissî kerâmetin ise velîliğin bir delili olmadığını, hatta hiç istikameti olmayanlara bile verilebileceğini belirtir.¹⁴³² Dolayısıyla o zaman buna istidrac denir. Sihirbazlar, kâhinler, ruhbanlar ve benzerlerinde görülen âdete muhalif olağanüstü hâller bu gruptan sayılır. Bu görüşünü desteklemek üzere Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî'nin şu sözlerini nakleder: “Kerâmet kapsamlı ve kuşatıcı olması bakımından iki kısımdır: Birincisi; yakînin artması ve apaçık müşâhede ile iman kerâmeti; ikincisi ise iddia ve aldatmadan sakınma, Sünnet'e tâbi olma ile uygun amel kerâmetidir.”¹⁴³³ Kendisi bu iki kerâmete nâil olduğu hâlde başka bir hâle arzu ve iştihak gösteren kişi, yalancı yahut ilim ve amelde doğrudan uzak olup hata içinde kalmış biridir. Bu kimse sultanının kendisinden razı olup huzurunda bulunma nimetine ulaşmışken, bununla yetinmeyip ahırdaki hayvanların bakımına ve

¹⁴²⁸ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 227.

¹⁴²⁹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 227.

¹⁴³⁰ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 227.

¹⁴³¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 142.

¹⁴³² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 199.

¹⁴³³ İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, s. 101.

hoşnutluk hâlinden çıkmaya heves etmektedir.¹⁴³⁴ Hatta Allah sevgisini ve Allah'tan rızâyı beraberce bulundurmayan her kerâmetin sahibi de istidracâ uğramıştır.”¹⁴³⁵ Buna göre manevi kerâmet, kulun zâhiren ve bâtinen istikamet üzere olması, nefsin ıslahı, kalbindeki perdelerin açılması ve böylece Rabbini tanınması ve huzura ulaşmasıdır. Muhakkik ehline göre asıl kerâmet budur. Zira onlar hissi kerâmeti talep etmedikleri gibi ona önem de vermezler.¹⁴³⁶

Öte yandan İbn Acîbe'nin *el-Fehrese* adlı eserinde kerâmetlerinden bahsettiğini görüyoruz. Bu kerâmetler hissi kerâmetler olup, henüz tarikata intisap etmeden önceki dönemde onda riyâzat ve mücâhede neticesinde vaki olan kerâmetlerdir.¹⁴³⁷ Müellif, hissî harikulâde hâlleri olan kişiye, zâhiren ve bâtinen istikamet sahibi ise ona tazim edilmesini yadırgamaz. Çünkü içinde bulunduğu bu durum onun kemâlatını gösterir, ancak istikamet sahibi değilse ona itibar edilmez, der.¹⁴³⁸

İbn Acîbe'nin görüşüne göre, hissî/fizikî kerâmetleri isteyen kimseler genellikle avâm halktır.¹⁴³⁹ O, meşhur tefsiri *el-Bahru'l-Medîd*'te birçok sûfî tائفesinin amaçlarını gerçekleştirmek için fizikî kerâmetler peşinde olduğunu Yunus sûresi 20.¹⁴⁴⁰ âyetin tasavvufî işâretlerinde şu şekilde ifâde eder:

“Avam halk, terbiye şeyhlerinden sürekli kerâmetler görmek ister. Onlara verilecek cevap, Allah Teâlâ'nın Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) için buyurduğu şu sözüdür: “De ki: Gayb ancak Allah'a aittir” Ey velîlerden kerâmet bekleyenler, Allah'ın onların elinde ortaya koyduğu hidayet ve irşada, Allah'ın zikriyle kulları ve beldeleri ihya etmelerine bakın; kerâmetlerin en büyüğü budur. Hiç şüphesiz, insanların kötü âdetlerinden ve dünya sevgisinden çıkarılmaları, harikulade bir iştir. Özellikle dünya sevgisinin kalpleri kuşattığı şu zamanda! Bu

¹⁴³⁴ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s.71; a. mlf., *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye*, ss. 151-152

¹⁴³⁵ İskenderî, *Letâifu'l-Minen*, s. 66; ayrıca bkz. İbn Acîbe, *el-Fehrese*, ss. 71-72

¹⁴³⁶ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 299.

¹⁴³⁷ İbn Acîbe, *el-Fehrese*, s.72.

¹⁴³⁸ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 299.

¹⁴³⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 460.

¹⁴⁴⁰ Kâfirler, “Ona Rabbinden bir âyet (mucize) indirilse ya!” diyorlar. De ki: “Gayb ancak Allah'a aittir. Öyleyse (istediğiniz şeyin gelmesini) bekleyin; ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim.”

öyle bir zamandır ki âlim, salih, müntesip kimi görsen muhakkak dünyanın zulmeti içine dalmıştır.”¹⁴⁴¹

İbn Acîbe, zamanındaki sûfî taifelerinin çoğunun rağbet ettiği hissî kerâmete yöneldiği bir çevrede, manevi kerâmete önem verir ve salıklere de bunu tavsiye eder. Dolayısıyla müşâhede makamına vasıl olmayı engelleyen her perdeden nefsinin temizlemek ve tecrid etmek isteyen müridin manevi kerâmeti istemesi gerektiğini belirtir. Müellifin *el-Fehrese* adlı oto-biyografisinde nefsin tam temizlenmesi ve tecridi konusunda şahsî tecrübesini açık bir şekilde anlattığını görüyoruz. O, ayırım gözetmeksizin herkesin nefsiyle mücâhede etmesinden yanadır. Bu hususu Bakara suresi 143.¹⁴⁴² âyetin işârî kısmında şu şekilde belirtir:

“Âdetlerinden ayrılmak ve alıştığı şeyleri terk etmek, nefislere çok ağır gelir. Ancak Allah’ın hidayetine ulaştırıp desteklediği kimseler bunu başarabilirler. Bunun için, kötü alışkanlıklarını terk edebilmek, velîlerle avâm halkı birbirinden ayıran bir ölçüdür. Bu durum, aynı zamanda manevî ilimlerin ve derin anlayışların hazinelerine ulaşmak için bir anahtardır. Kim nefsinin kötü alışkanlıklarını kesip atmazsa, Cenab-ı Hakk’ın kudsî huzuruna girmeye heves etmesin.”¹⁴⁴³

İbn Acîbe, bir velîde kerâmetin gözükmesinin şart olmadığını ısrarla vurgular. Velî için şart olan, ancak tam bir istikamet hâlidir, der. Ancak her ne kadar velîler kerâmete muhtaç değilse de, velîlerde kerâmetlerin zuhur etmesine, diğer insanların ihtiyacı vardır. Kerâmet, bir velînin velâyetine inanmayanların şüphelerinin ortadan kalkmasına sebep olur. Çünkü ona göre avâm halkın çoğu, kendisinden bir kerâmet ve olağan üstü bir hâl görmeden velîyi kabul etmez. Oysa bir velî, mârifette ileri seviyeye yükseldikçe ve manevî makamında sabitkadem oldukça, kendisinden kerâmet görülmesi azalır. Zira kerâmet, ancak zayıf insanlara bir yardım, destek, imanlarını artırma ve yakınlerini temin sebebidir. Büyük ve yüksek dağların herhangi

¹⁴⁴¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 460.

¹⁴⁴² “Bizim, senin yönelmekte olduğun yeri (Beyt-i Makdis’i) kible yapmamız, ancak, Peygamber'e uyanla, uymayıp geri döneni ortaya çıkarmak içindir. Bu, Allah'ın hidayet verdiği kimselerden başkasına gerçekten ağır gelir. Allah sizin imanınızı zayıf edecek değildir. Şüphesiz Allah, insanlara karşı çok şefkatli ve çok merhametlidir.”

¹⁴⁴³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 176.

bir dayanağa ihtiyacı yoktur.¹⁴⁴⁴ Şu hâlde asıl kerâmet istikamet hâlini elde etmek ve sâlikin istikamette kemâl derecesine ulaşmasıdır.

Müellifimiz, Bakara suresi 118. âyetin işâri tefsirinde kerâmet ve harikulade işlerin gösterilmesini istemek, hidayet ehlinin ve irşad olmak isteyen samimi kimselerin ahlâkı olmadığını, böyle bir beklenti, ancak cahillerin ve inatçı kimselerin huyu olduğunu belirtir. Zira cahillerin, “**Allah bizimle konuşsa yahut bize bir mucize gelse ya!**” derler.¹⁴⁴⁵ Oysa “Her vakit ve saatte Allah onlarla bir şekilde konuşmaktadır. Allah’ı tanımayan cahillere katılan kimseler de benzer şeyler söylediler. Hâlbuki Allah’ı tanıyanlar için mucize ve harika şeyler her yerde apaçıktır.”¹⁴⁴⁶

Müellife göre, velîlerde kerâmet, manevî ve bâtinî olduğuna göre, onlara eziyet ve sıkıntı veren ve hissi kerâmet isteyen insanların cezalarının çoğu da bâtinîdir. Bunlar; kalp katılığı, günahlara dalmak, Allah’tan gafil olmak ve O’ndan uzaklaşmadır. Bu cezalar, hissi cezalardan daha kötüdür. Zira bunlar Allah’tan perdelenmeye ve uzaklaşmaya delildir.¹⁴⁴⁷ Nitekim bu kimseler, “Falan ve filan velînin gösterdiği gibi bu velîler de kerâmet göstermedikçe onları tasdik etmeyiz” derler. İbn Acîbe’ye göre, velîler hakkında birçok suçlamada bulunmuş bu kimseleri inkâra sevk eden, Haktan uzaklaşma ve perdelenmenin sebebi, önceki velîlerde olduğu gibi kendi devirlerinde bulunan velîlerden de kerâmet beklentileridir.¹⁴⁴⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*’te özellikle peygamberlere gönderilen mucizeler ve peygamberlerin kendilerine gönderildikleri toplumların bu mucizelere verdiklere tepkilerden bahseden âyetlerin işâri kısmında velîleri nebilere; kerâmetleri mucizelere; mucizelere inanmamakta direnen veya daha açık mucizeler isteyen inkârcıları da velîlerin velâyetine inanmayan ve bu konuda apaçık kerâmetler bekleyen avâm müslümanlara benzetir.

İbn Acîbe, Allah’ın mucizeler ortaya koyarak peygamberlerinin peygamberliğine şahitlik ettiği gibi; velîlerinin velâyetine de kendilerine birçok

¹⁴⁴⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 150.

¹⁴⁴⁵ Bakara, 2/118.

¹⁴⁴⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, ss. 159-160.

¹⁴⁴⁷ İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem*, ss. 299-300

¹⁴⁴⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 445-446.

kerâmetler ihsan ederek şahitlik yaptığını vurgular. Ona göre, kerâmetten murat, gerçek irfanın elde edilmesi, Cenab-ı Hakk'ı keşif ve zevk yoluyla tanıma, zâhirde ve bâtında istikamet üzere olma, güzel ahlâklarla süslenme dolayısıyla insanların onun vasıtasıyla Allah'a sevk edilmesidir. Muhakkik kimselere göre, itibar edilecek kerâmet budur.¹⁴⁴⁹

Netice itibariyle, İbn Acîbe'nin beyan ettiği hissi kerâmetle ilgili görüşleri diğer sufiler ve İslâm âlimleriyle paralellik arzeder. Onun için kerâmetlerin en büyüğü mârifetullahtır. Dolayısıyla fizikî kerâmetlerden ziyâde manevî kerâmetleri önemser ve bu tür kerâmetler üzerinde durur. Ona göre suda yürümek, havada uçmak gibi fizikî kerâmetler, mümkün olmakla birlikte dinde istikâmet üzere yaşamak, hakk'al-yakinî elde etmek ve mârifetullaha ulaşmak gibi manevî kerâmetler hissi kerâmetlerden çok daha üstündür.

E. Nefis Tezkiyesi ve Seyr u Sülûk

Tasavvufî gelenekte nefsin daha ziyade olumsuz yönünün ön plana çıkarıldığı ve onu öldürülmenin yolları üzerinde durulduğu bilinmektedir. İbn Acîbe, Hakk'ın huzuruna ulaşmak için kalbin tasfiyesi ve nefsin tezkiyesini şart koşar. O, peygamberler hariç, diğer bütün insanların az çok kalbî hastalıklara müptelâ olduklarını ve bunlardan temizlenmenin farz-ı ayn olduğunu¹⁴⁵⁰, bunun için nefsi tezkiye ve ihsan makamını elde etmek olan tasavvuf terbiyesinin aynı derecede gerekli bulunduğunu savunmaktadır. Ona göre, “Padişahlar padişahı olan Allah'a giden yol tasavvuf ile bilinir. Zira tasavvuf, benliği rezaletten temizleyip çeşitli faziletlerle süslemek; Hakk'ın şuhûduyla mahlûkattan kopmak (fenâ) ve sonra varlıklara geri dönmektir.”¹⁴⁵¹

İbn Acîbe, Hakk'ın huzuruna yapılacak yolculukta en büyük engelin ve en şiddetli düşmanın nefis olduğunu düşünür. O, nefsin kötülüğünü, şerrin ve günahın kaynağı oluşunu bazı âyet-i kerimelere ve bir takım tasavvuf büyüklerinin sözlerine

¹⁴⁴⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 524.

¹⁴⁵⁰ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 15.

¹⁴⁵¹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 7.

dayandırır.¹⁴⁵² Misal olarak, “**Muhakkak nefis kötülüğü emreder**”¹⁴⁵³ meâlindeki âyeti delil getirir. İbn Acîbe, İbn Atâullah el-İskenderî'nin “Her türlü günah, gaflet ve şehvetin temeli ve kaynağı nefsten razı olmaktır. Her türlü taat, yakaza ve iffetin aslı ise ondan razı olmamaktır” şeklindeki hikmetini şöyle şerheder: “Nefsinden razı olan kimse hâllerini güzel görür. Nefsini beğenmeyen ise ona kötü gözle bakar ve ayıplarını araştırır.” Buna göre, kişi nefsinin her zaman itham etmeyi sürdürerek onun hiçbir hâlini güzel görmemeli ve içinde gizlenmiş kötülükleri araştırmalıdır.¹⁴⁵⁴

Müellife göre nefisten razı olmanın alâmeti, onun kötülüklerini örtüp iyiliklerini ortaya koymaktır. Bu konuda şu şiiri nakleder: “Rızâ gözü, sevdiği kimsenin bütün kusurlarına karşı kördür, kırgınlık gözü ise bütün kusurları ortaya döker.” Ona göre, nefsinden razı olan kimseyi, birisi onun kusurunu ortaya çıkarırsa hemen o kişiden intikam alır ve kızar. Şâyet birisi onu methederse sevinir ve hoşlanır. Kendisini her hayır için ehil görür ve diğer insanlardan daha faziletli olduğunu düşünür. Müellif nefisten hoşnut olmayışın alâmetini ise onun kusurlarını izhar edip her hâlde onu kınamak olduğunu belirtir.¹⁴⁵⁵

İbn Acîbe, “**Kendilerini temize çıkaranlara ne dersin!**”¹⁴⁵⁶ meâlindeki âyetin işârî kısmında, insanın nefsinin ne kadar temizlemiş olursa olsun onu asla tezkiye etmemesi ve ne kadar çok salih amel işlerse işlesin ondan razı olmaması gerektiğini ifâde eder.¹⁴⁵⁷ Nitekim bu hususla ilgili Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874): “Kim bütün vakitlerinde nefsinin kusurlu bulup tenkit etmez, bütün hâllerinde nefsin arzularına aykırı davranmaz ve kalan günlerinde de nefsi hoşlanmadığı hayırlı işlere sevk etmezse, o kimse aldanmış olur. İnsan, nefsin yaptığı herhangi bir işi güzel bularak ona ‘güzel’ diye bakarsa nefsi onu helak eder. O halde akıllı bir kimse nefsinden nasıl razı olur?” demektedir.¹⁴⁵⁸

¹⁴⁵² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 86-87.

¹⁴⁵³ Yusuf, 12/53.

¹⁴⁵⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 87.

¹⁴⁵⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. V, s. 331.

¹⁴⁵⁶ Nisâ, 4/49.

¹⁴⁵⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 512.

¹⁴⁵⁸ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 87.

İbn Acîbe, nefsinden razı olmayan bir cahille arkadaş olmayı, nefsinden razı olan benlik ve kibir sahibi bir âlimle birlikte bulunmaya tercih eder. Ona göre, nefsinden hoşnut olmayan kimseyle arkadaşlık sırf hayırken nefsini beğenen âlimle sohbet ise sırf şerdir. Çünkü insan arkadaş edindiği kişiden huy kapar/etkilenir.¹⁴⁵⁹ Müellif bu görüşünü İbn Atâullah İskenderî'nin "Nefsinden razı olmayan bir cahille arkadaşlık yapman nefsinden razı olan bir âlimle arkadaşlık yapmandan daha hayırlıdır. Nefsinden razı olan âlimin hangi ilminden sözedilebilir! Nefsinden razı olmayan câhilin hangi cehâletinden söz edilebilir?"¹⁴⁶⁰ şeklindeki hikmetli sözünün serhinde serdeder.¹⁴⁶¹

İbn Acîbe, insanda gizlenmiş olan üç tür ayıptan bahseder. Bunlar nefsin, kalbin ve ruhun ayıplarıdır. O sadece nefsin kusurlu olduğunu ifâde etmez. Ayrıca kalbin ve ruhun da kusurlarından haber verir.¹⁴⁶² O, nefis, kalb ve ruhu bir latîfe olarak görür. Söz konusu bu latîfe, terakki ve yükselmesiyle farklı mertebelerde değişik isimlerle isimlendirilir.¹⁴⁶³ Bundan dolayı kusur hepsine mahsus olmalıdır.

Müellifimize göre nefsin ayıbı, cismanî şehvetler veya cismanî lezzetlerle bağlantılı olan yeme, içme, giyinme, binek, mesken, cinsi istekler ve benzeri şeylerdir. Kalbin ayıbı, kalple alakalı şehvetlerdir. Bunlar şöhret ve riyaset sevgisi, kibir, husumet, kin, ucub ve benzerleridir. Ruhun ayıbı ise bâtinî zevklere taalluk eden kerâmet ve makam talebi, köşkler ve huriler gibi şeylerdir. Dolayısıyla mürid, keşif, kerâmet ve gaybi bilgileri talep etmek yerine, nefsin, kalbin ve ruhun ayıplarıyla ilgilenmeli, onları tespit etmeye çalışıp tedavisiyle uğraşmalıdır.¹⁴⁶⁴

İbn Acîbe'ye göre, insanın manevî gelişimini tamamlaması nefsin tezkiyesine bağlıdır. Mürid, ancak nefsin kötü huylarını ve kalbin ayıplarını terk edip, onları temizleme ve onların zıddı olan güzel vasıflarla süslenmeyle ilâhî huzûra yolculuk edebilir. Bu konuda İbn Atâullah İskenderî'nin: "Beşerî vasıfların içerisinde kulluğa aykırı olan bütün vasıflardan sıyrıl ki Hakk'ın çağrısına uyabilesin ve huzuruna yakın

¹⁴⁵⁹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 87-88.

¹⁴⁶⁰ Atâullah İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, çev. Mustafa Kara, ss. 25-26.

¹⁴⁶¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 87.

¹⁴⁶² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 84.

¹⁴⁶³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 111.

¹⁴⁶⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 84.

olabilesin” sözünü aktarır.¹⁴⁶⁵ Dolayısıyla nefsin alışkanlıklarını terkedemeyen kimseler, ilâhî huzura giremez. Buna göre kul, beşerî vasıflarından sıyrılınca ruhânilerin makamına yükselir; o zaman Rabbinin nurlarını görür; O’nun sevgisini ve yakınlığını elde edebilir.¹⁴⁶⁶

Bu sebeple İbn Acîbe, nefis, kalp ve ruhun ayıplarını açıkladıktan sonra sâlik müridi, bu manevî yolculukta, nefsi alışkanlıklarından ve sevdiği şeylerden uzaklaştırmak, onu kötü vasıflarından temizleme ve faziletli güzel ahlâkla süslemeye davet eder. Sûfînin mârifeti elde edebilmesi için tahliye ve ayıplardan temizlenme keyfiyetini açıklar.¹⁴⁶⁷ Bütün bunların olabilmesi için de nefis ile mücadele edilmelidir.

1. Nefis ile Mücâhede

İbn Acîbe, insanın manevî gelişimini tamamlamasını nefsin sultasından kurtulmasına bağlar. Ona göre bunun için kişi nefsiyle devamlı mücadele etmeli ve onu peyderpey zayıflatarak sonunda öldürmelidir. Nefis tamamen öldürülünce, ruh mârifet ve dâimî müşâhede ile dirilir. Artık bundan sonra da o ruh hiç ölmez.¹⁴⁶⁸

Müellifimiz mücâhedeyi “Nefsi sevdiği şeyden uzaklaştırmak, onu bütün vakitlerinde arzularına karşı çıkmaya yöneltmek, bütün hâllerinde onun alışkanlıklarını bozmak”¹⁴⁶⁹ şeklinde tarif eder. Buna göre nefisle mücâhede onu tezkiye etmek içindir. Zira nefsin engellerini aşma, mezmum ahlâk ve kötü sıfatlardan uzaklaşma, mücâhede ile mümkündür.

İbn Acîbe, **“Hoşunuza gitmediği hâlde savaş size farz kılındı. Bazen hoşlanmadığınız bir şey, sizin için daha hayırlı olabilir; sevdiğiniz (ve olmasını istediğiniz) bir şey de, sizin için daha kötü olabilir. Allah bilir, siz bilemezsiniz”**¹⁴⁷⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde cihadı ikiye ayırır. Birincisi

¹⁴⁶⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 111.

¹⁴⁶⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 468.

¹⁴⁶⁷ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 86-87.

¹⁴⁶⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 120.

¹⁴⁶⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 24.

¹⁴⁷⁰ Bakara, 2/216.

kılıçla yapılan küçük cihad, ikincisi nefse karşı yapılan büyük cihaddır.¹⁴⁷¹ Müellife göre, insan nefisle cihada önce emredilenlerin tamamını yerine getirmek ve yasaklananların tamamını terketmekle başlamalıdır. Ardından alışkanlık ve şehvetleri terk edip ruhsat ve te'villerden uzak durmakla, en sonunda da tedbir ve ihtiyârı terkedip Hakk'ın kendisi için tercih ettiğinden başkasını tercih etmeyip kendisine verdiklerinden başkasını istemeyecek kıvama gelinceye kadar kaderin akışına kendini bırakıp teslim olmak suretiyle nefesine karşı mücâhede etmelidir. Aksi durumda, nefis cehaletine binaen kendi aleyhine olan işleri tercih eder. Bu durumda fayda umduğu yerde zarar, zarar beklediği yerde fayda bulur.¹⁴⁷²

Dolayısıyla İbn Acîbe, İbn Ataullah'ın: "İki iş hakkında kafan karışırsa, hangisinin nefesine ağır geldiğine bakarak, ona uy. Çünkü ancak hak olan nefse ağır gelir"¹⁴⁷³ hikmetinin nefisle mücâhede eden salık için doğru bir ölçü olduğunu belirtir. Bu bağlamda nefse ağır gelen her şey haktır. Bu yüzden nefse ağır gelen işlerin yapılması, hafif gelen işlere göre daha doğru olacaktır. Çünkü kişi nefesine ağır gelen ve nefret ettiği şeyden kaçır. Diğer taraftan nefsin hoşuna giden ve ona hafif gelen her şey batıldır. Zira nefsin onda hazzı vardır. Bu sebeple kişinin bundan kaçınması gerekir. Ancak nefse ağır gelen işler kişiye göre değişir. Birine ağır gelen diğerine hafif gelebilir. Sözgelimi bazısına konuşmak ağır gelir, bazısına susmak; bazılarında konuşma tatlı gelirken bazılarında susmak tatlı gelir.¹⁴⁷⁴ Bu durumda nefse konuşma isteği geldiği zaman mürid bunun zıttı olan susmayı tercih etmelidir. Böylece mücâhede neticesinde nefis temizlenip güzel huylarla bezenir. Nefis terbiyesi tamamlanan kişide artık sadece hak olan şeyler tecelli eder. Bu tecellî de cihad-ı ekberin meyvesidir.¹⁴⁷⁵

Ayrıca İbn Acîbe'ye göre mücâhede yoluyla terk edilmesi gereken alışkanlıklar mal sevgisi, güzel elbise giyinme ve süslenme sevgisi, yeme içme arzusu, binek ve evlenme muhabbeti gibi sadece zâhirî olanlardan ibaret değildir. Bunların yanında sâlik; seçkin kul olma, kerâmet talebi, övülme, yüceltilme, başa

¹⁴⁷¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 243.

¹⁴⁷² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 243.

¹⁴⁷³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 317.

¹⁴⁷⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 317.

¹⁴⁷⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 243.

geçme, meşhur olma gibi bâtinî heveslerden ve bunlardan ortaya çıkan haset, kibir, kin, aldatma, kızma, endişe, hırs, tamah ve bunların dışında kalpte bulunan bâtinî kusurlardan kurtulmalıdır. Kim, bu kötü vasıfları kalpten temizlemek ve onların tam zıddı olan tevazu, halk içinde bilinmeme, kalp temizliği, cömertlik, hilim teenni ile hareket etmek, sabır, rızâ, teslîmiyet ve diğer güzel ahlâkî vasıflarla kalbi süslemek için nefsiyle mücâhede ederse, nefse perde olan unsurlar birer birer kalkar. Böylece kul seçkin âriflerden olur.¹⁴⁷⁶

Diğer yandan İbn Acîbe, nefse güvenilmemesi ve ona karşı gaflette olunmamasını ister. Zira nefsin, âdetlerine riyâzattan sonra da dönebileceğini vurgular ve bunun için burada bir ölçü koyar. Nefsin bir amelde hazzının olup olmadığını tespit etmek için söz konusu ameli mi yoksa ölümü mü tercih edip etmemesinden anlaşılacağını ifâde eder. Şayet ölümü tercih ediyorsa o amel sahihtir, aksi durumda amel batıldır, der.¹⁴⁷⁷

Bundan dolayı İbn Acîbe, sâlikin nefis mücâhedesinde nefsi taate alıştıırıp salih amelleri yaptırmasının gayet zor geleceğini vurgular. Bununla ilgili **“Bu, Allah’ın hidayet verdiği kimselerden başkasına gerçekten ağır gelir”**¹⁴⁷⁸ meâlindeki âyetin işâri kısmında: “Âdetlerinden ayrılmak ve alıştığı şeyleri terk etmek nefislere çok ağır gelir; ancak Allah’ın hidayetine ulaştırıp desteklediği kimseler bunu başarabilir. Bunun için, kötü alışkanlıklarını terk edebilmek, havâs ile avâm halkı birbirinden ayıran bir ölçüdür” der.¹⁴⁷⁹ Bu yüzden İbn Acîbe nefis mücâhedesini için şu tavsiyede bulunur: “Mürîd, fitratını tamamen bozacak kadar nefsin üzerine aşırı gitmeden Hakk’ın müşâhedesinde kaybolacak şekilde nefesine kademeli bir siyaset uygulamalıdır. Zira aşırı yüklenilirse nefis yorulur ve körelir.”¹⁴⁸⁰ Buna göre, nefis üzerine aşırı derecede gidilmesinin ve ona çok ağır riyâzetlerle yüklenilmesinin doğru bir eğitim modeli olmadığı anlaşılır.

Bu sebeple İbn Acîbe, müridin nefisini harab edecek şekilde ona karşı acımasız davranmasını uygun bulmaz. Ona göre, nefse gücünün yeteceği şeyleri

¹⁴⁷⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 163-164.

¹⁴⁷⁷ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 318.

¹⁴⁷⁸ Bakara, 2/143.

¹⁴⁷⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 176.

¹⁴⁸⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. V, s. 187.

yüklemek önem arzeder. Ayrıca onu bir amele alıştırmak için tedrici bir yöntem uygulamak esastır.¹⁴⁸¹

Müellifimize göre, nefisle mücâhede, müşâhede makamına vasıl olana kadar devam etmektedir. Müşâhededen sonra mücâhedeye gerek kalmaz. Dolayısıyla “Mücâhede ile müşâhede bir araya gelmez. Çünkü yolculuğun sonunda artık yorgunluk biter. Kavuşma gerçekleştiğinde geride rahata erme ve huzur ile edebi koruyarak Sevgiliyi müşâhededen başka bir şey kalmaz” der.¹⁴⁸² Buna göre mücâhede, sadece seyr esnasında yapılan tasavvufî hayatın amelî ya da ahlâkî cephesidir, denilebilir.

Nefisle mücâhede sâlikin nefsin arzularına muhalefet ettiği, ahlâkını güzelleştirdiği bir süreç olsa da salık için dikkat etmesi gereken husus, bu yolda bütünüyle kendi gayretine bel bağlamamasıdır. Ona göre, nefsin kötü vasıflarından ve iddialarından tamamen kurtulmak neredeyse imkansız gibidir.¹⁴⁸³ Nitekim Ebû'l-Abbas Mürsî (ö. 685/1287) nefis hakkında şöyle demiştir: “Nefis, sizin üstesinden gelmeye güç yetiremeyeceğiniz bir varlıktır; onu Allah’u Teâlâ kuşatıp hükmü altına almıştır.”¹⁴⁸⁴ Bu yüzden İbn Acîbe, Hakk’a ulaşmak kulun fiili ve kesbiyle değil, ancak O’nun inayetiyle mümkün olacağını vurgular.¹⁴⁸⁵ Bu hususla ilgili İbn Atâullah İskenderî’nin: “Eğer O’na (Hakk) ulaşmak için, kötülüklerin sona erip, boş iddiaların yok olmasını bekliyorsan, O’na asla ulaşamazsın. Fakat O, seni Kendisi’ne ulaştırmak istediğinde, senin vasfını ve hususiyetini Kendisi’ne ait vasıf ve hususiyetiyle örter ve böylece seni, senden O’na sunulan bir şeyle değil, O’ndan sana ihsan edilen bir lütufla Kendisi’ne ulaştırır” hikmetini görüşüne delil getirir.¹⁴⁸⁶

Dolayısıyla Allah kimin saadete ermesini isterse, nefisine muhâlefet etmede ve nefsin alıştığı şeylerle hevasını terk etmesi için yaptığı mücâhede onu başarılı kılar. Böylece kulun vuslatı gerçekleşir ve manevî hâlifeliği hak eder. Aksi takdirde, nefsiyle baş başa kalan kimseyi geçici şehvetleri ve maddî alışkanlıkları meşgul eder.

¹⁴⁸¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 384.

¹⁴⁸² İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, ss. 24-25.

¹⁴⁸³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 231.

¹⁴⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 165.

¹⁴⁸⁵ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 231.

¹⁴⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 165-166.

Bu kimse hevası ne derse onu yapar. Bu durumda Mevlâ'sını müşâhededen perdelenir, böylece kulun Mevlâ'sına ulaşması mümkün olmaz.¹⁴⁸⁷

İbn Acîbe, seyr u sülûk süresince birbiriyle bağlantılı üç çeşit mücâhededen bahseder. Bunlar zâhirin mücâhede, bâtının mücâhede ve sırların mücâhedesidir.¹⁴⁸⁸ Zâhirin mücâhedeinde, sâlik taate devam ve yasaklardan uzak durmaya gayret eder. Ayrıca zaruri ihtiyaçları hariç, kendisini Rabbinden alıkoyacak her şeyi terk ederek onlardan kaçır.¹⁴⁸⁹ Sonra daha meşakkatli ve zor olan bâtının mücâhede gelir. Bu da kötü havâtırını engellemek ve yüce huzurda bulunuşu sürdürmekle gerçekleşir. Üçüncüsü ise Allah'tan başkasına ilgi duymamakla ve şuhûdu sürdürmek olan sırların mücâhedesidir.¹⁴⁹⁰ İbn Acîbe'ye göre, sırların mücâhede seçkin ârifler içindir. Zira onlar nefsin arzularına aykırı davranarak, alışkanlıklarını ortadan kaldırmış olduklarından nefisleri tamamen öldü ve buna bağlı olarak ruhları manen hayat buldu. Böylece kendilerine harikulâde hâller verildi, kalplerinden perdeler kaldırıldı ve yüce Sevgili'yi müşâhedeye vasil oldular.¹⁴⁹¹

İbn Acîbe, müridin mücâhede sırasında bir mürebbi şeyh edinmesi hususunda diğer sûfî müelliflerle paralel görüşler serdedir ve onlara katılır. Ona göre sâlik mürid, mücâhede sırasında bir mürebbi şeyh edinmelidir. Sâlik nefesine ağır geleni tercih etmesi gerektiğini bilse bile mücâhedeye güç yetiremeyebilir. Zira “Bazı işler ancak terbiye şeyhinin himmetiyle başarılabilir. Bu Allah'ın kulları üzerindeki sünnetidir. Çünkü nefis kendi görüş ve isteğinden asla çıkmak istemez.” Bu durumda kişinin kendisine yardım edecek bir mürşide teslim olması gerekir.¹⁴⁹² Buna göre mücâhede yolu sülûku sıkıntılı, etrafı çok yönlü ve sâlikin o yola tek başına girmesi zor olduğundan, tedavi ve mücâhede yollarını bilen, nefsinin ayıplarını anlayan mürşidin beraberliğinin amel bakımından faydalı olacağı açıktır.¹⁴⁹³ Müellife göre insan nefsin hazlarından, ancak nefsinin hazlarından sıyrılmış bir mürşidin manevî

¹⁴⁸⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 459.

¹⁴⁸⁸ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 25.

¹⁴⁸⁹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 384.

¹⁴⁹⁰ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 25.

¹⁴⁹¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, s. 322.

¹⁴⁹² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 317.

¹⁴⁹³ Abdulkâdir İsâ, *Tasavvuftan Hakikatler*, s. 98.

terbiyesiyle kurtulur.¹⁴⁹⁴ Bir başka eserinde de nefsi tedavinin en güzel ve en kolay yolu, nefisini terbiye edip kemale ermiş bir ârifin terbiyesine girip onun işâretlerine göre hareket etmekle olacağını belirtir.¹⁴⁹⁵

Nefis mücâhedesinde şeyhin görevi, müride özgü bir takım farklı mücâhede tarzları uygulayarak ona layık olduğu terakki ve terbiyeyi kazandırmadır. İbn Acîbe'ye göre, şeyh nefsi terbiyede doktor konumundadır. Nefsin ilacını bilir ve ona göre yol gösterir. Bu durumu şu sözüyle ifâde eder: “Şeyh, hastalıkları tedavi eden bir doktor yerindedir. Bu durumda onun kalplerin hâlini bilmesi ve nefisleri tanıması gerekir. Şeyh, nefislerin ilim, amel ve hâl yönünden zayıf ve güçsüz, yakinden uzak, nurdan yoksun olanlarını bilmeli, ona içine düştüğü durumdan kurtaracak amelleri tavsiye etmeli; himmetiyle onun manevî fakirliğini giderecek ve derdini dindirecek yardımda bulunmalıdır.”¹⁴⁹⁶ Müridin nefis mücâhedesinde başarılı olması için şeyhinin huzurunda bulunmasını veya sıkça ziyaretine gitmesi gerekliliğini vurgulayan İbn Acîbe, kâmil şeyhin nazarının, kalp hastalıkları için keskin bir ilaç olduğunu belirtir. Şeyhin sohbetine katıldığı hâlde mücâhedesinde başarılı olamayan mürid için: “Bilsin ki ya kendisinin sadakati zayıftır ya da şeyhi zayıftır. Eğer şeyh, insanlar içinde nur ve güzel hâl sahibi biriye ayrıca cezbe ve sülûkü bünyesinde toplamışsa, sâdık ve samimi bir hastanın onun sohbetine katıldığında şifa bulmaması imkansızdır” der.¹⁴⁹⁷ İbn Acîbe'nin bu ifâdelerinden nefisle mücâdele etmek, tarikatın ilke ve kurallarını yerine getirmek için bu mücâhede mutlaka manevî bir rehberin yardımına ihtiyaç olduğu, şeyhsiz mücâhedenin fayda vermeyeceği anlaşılabilir.

Sonuç olarak insan nefsi, Allah'a ancak taşıdığı özelliklerden fenâ bulup bunların bağlarından kurtulduğu zaman erebilir. Bu demektir ki, manevî yükseliş, nefsi temizlemenin ve onunla mücâhedenin bir sonucudur. Çünkü mücâhede ile manevi yükseliş merdiveninde bir ilerleme kaydedilmesi kaçınılmazdır. Bu bakımdan hiçbir sûfi vasıl olmak için nefsi ile mücâhede etmekten müstağni kalamaz. Nitekim bu İbn Acîbe'nin makamlarla ilgili sözlerinden gayet açık olarak

¹⁴⁹⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 384.

¹⁴⁹⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, s. 520.

¹⁴⁹⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 213.

¹⁴⁹⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 217.

anlaşılmaktadır. Ona göre mücâhede müşâhede makamının gerçekleşmesine kadar devam etmelidir. Buna göre her makam, nefsin arınışı ve mücâhede hayatının evrelerinden biridir. Dolayısıyla İbn Acîbe'nin manevi yükselişi -seyr u sulûk- makamlar ile ifâde ettiğini görürüz.

2. Nefsin Makamlar Arasındaki Seyri (Mânevî Mi'rac)

İbn Acîbe, nefis ile mücâhede ve temizlenme merhalelerini, hâller ve makamlarda yükselme olarak telakki eder.¹⁴⁹⁸ Ona göre, kul ile Allah arasında zâhirî bir mesafe veya ayrılık yoktur. Nitekim **“Biz ona şah damarından daha yakınız”**¹⁴⁹⁹ meâlindeki âyet buna işâret eder. Şu hâlde Hakk'a gitmek veya vuslattan maksat zâhirî yol almak değil, mâsivâdan alâkayı kesmek ve nefse hâkim olmaktır. Bu sebeple nefisle mücâhede meydanları olmasa seyru sülûk gerçekleşmezdi.¹⁵⁰⁰ Dolayısıyla mürid hâller ve makamlarla mârifetullahı, yakînî, zevkî mârifete ulaşır. Ona göre, “Mârifet makamında temkin ile makamlar biter.”¹⁵⁰¹ Mârifete müşâhede ile ulaşılır, mücâhede miktarınca da müşâhede elde edilir.¹⁵⁰²

İbn Acîbe'nin düşüncesinde hâl ile makam arasında fark vardır. Hâl, değişir, gelir gider. Makam ise sabittir, değişmez aksine yerleşir ve derinleşir.¹⁵⁰³ Müellif, hâli “Herhangi bir çaba, uğraş, vesile, hak etme olmaksızın; bast ya da kabz, şevk ya da endişe, heybet ya da coşku benzeri mânânın kalbe doğmasıdır” şeklinde tarif eder. Makamları ise Allah'a yüselme yolundaki duraklar olarak görür ve onların nefis ile mücâhede ve meşakkatle elde edileceğini ifâde eder. İbn Acîbe makamı da şöyle târif eder: “Kul makamı mücadele ve gayretle gerçekleştirir ve yakîn makamlarını gayret ve talep etmekle elde eder. Her bir kimsenin makamı onun yerleştiği yerdir.”¹⁵⁰⁴

¹⁴⁹⁸ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 300.

¹⁴⁹⁹ Kaf, 50/16.

¹⁵⁰⁰ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s.387.

¹⁵⁰¹ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 301.

¹⁵⁰² İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, ss. 24-25.

¹⁵⁰³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye*, s. 299.

¹⁵⁰⁴ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 39; ayrıca bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 235.

Makamların önce, müridin değişim göstermesi sebebiyle kendilerine hâkim olamadığı hâller olarak ortaya çıktığını belirtir.¹⁵⁰⁵

Sûfimize göre hâller vehbî iken, makamlar kesbîdir. Ayrıca hâller mücâhede ve temkinden sonra makamlara dönüşür. Makamlarda temkin sahibi olmak ancak mücâhede ve riyâzatla mümkündür. Hâller, kalbin meşakkatle hareketleri iken, makamlar kalbin itminanla sükûnudur. Buna misal verecek olursak, zühd makamını gerçekleştirmek isteyen mürid önce dünyayı terk için mücâhede etmeli, ihtiyaç ve fakirlik-yokluk- sıkıntısına sabretmelidir. Ayrıca terk hâli kalpte sukun bulmalı ve salık bunun tatlılığını hissetmelidir. Böylece hâl makama dönüşür.¹⁵⁰⁶ Yine İbn Acîbe'ye göre, hâlin makam olabilmesi için önce hâlin bilgisi öğrenilir, ardından amel icra edilir ve mücâhedenin tamamlanması ile makam gerçekleşir. Söz gelimi, tevbenin önce bilgisi öğrenilir, sonra hakikati tanınır, daha sonra gerçekleşmesi için mücâhede edilir. Kul tevbe eder ve tevbesinden dönerse buna hâl denir, şayet tevbesinde temkin hâlini sağlarsa makam olur. Diğer makamlarda da aynı durum geçerlidir.¹⁵⁰⁷

Müellifimiz her ne kadar hâlin vehbî olduğunu belirtse de, onun zikir halkalarına katılma, semâ'a başvurma şeklinde bir tür çabayla da elde edilebileceğini düşünür. Ona göre, nefse soğukluk, durgunluk, kopuş ve tembellik musallat olduğunda, söz konusu nefsin alışkanlıklarını alt üst etmek için hâlin elde edilmesi talep edilebilir. Bu durumda alışkanlıkların alt üst edilmesi türünden nefse ağır gelen şeylerle nefsi eğitmek için çaba göstermek şarttır.¹⁵⁰⁸ Şu hâlde ağlayabilmek için ağlar gibi yapmak veya vecd için tevâcud yapmak, bunlar da hâlin olması için bir çabanın gerekliliğini gösterir.

Makamlar kesbi olduğu için, sûfîlerin çoğu bir makamın şartlarını yerine getirmeden diğer makama geçilmemesi gerektiğini savunur. Buna göre, her bir makama bir önceki makamın hükümleri tamamlanınca ulaşılır. İbn Acîbe de bir makamın şartları yerine getirilmeden bir üst makama geçilmeyeceğini ileri sürer.

¹⁵⁰⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 39.

¹⁵⁰⁶ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, ss. 101-102.

¹⁵⁰⁷ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 102.

¹⁵⁰⁸ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 39.

Sözgelimi, sâlik tevbe makamını gerçekleştirmezse, inâbe makamı onun için geçerli olmaz. “Kimin inâbesi yoksa onun için istikamet makamı geçerli olmaz.” Diğer makamlar da böyledir.¹⁵⁰⁹ Zira her makamın birbiriyle irtibatlı mantikî bir tertibi vardır. Bunun için İbn Acîbe de makam sahibi için bunu şart görür.

Ancak İbn Acîbe, eğer müridin kâmil bir şeyhi varsa, onun bazen daha içinde bulunduğu makamın şartlarını yerine getirmeden ilerleyerek sonraki makam ile önceki makamı gerçekleştirebileceğini belirtir. Ayrıca şeyhi onu şevki ve kavrayış gücü bakımından ehil görürse, makamı onun önünde dürüp ve kısaltıp, onu fenâ'ya daldırabilir.¹⁵¹⁰

İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr* adlı eserinde sâlik müridin manevî seyrinde bir makamdaki diğerine intikal ettiği dokuz menzilden bahseder. Bu menziller üç ana makam altında toplanmaktadır. Bu makamlar: İslâm, iman ve ihsandır. İslâm makamı üç menzili içinde barındırır. Bunlar sırasıyla tevbe, takva ve istikamettir. İman makamı da ihlas, sıdk ve tuma'nîne menzillerini içerir. İhsan makamı ise murâkabe, müşâhede ve mârifet mertebelerini şâmindir. Bu üç makamın ilgili olduğu ilimler de farklılık gösterir. Birinci makama şerîat ilmi; ikincisine tarikat ilmi ve üçüncü makam için de hakikat ilmi ismi verilir.¹⁵¹¹

Her bir menzil, avâm derecesi, havâs derecesi ve havâssu'l-havâs derecesini içerir. Başka bir ifadeyle, her bir aşama, farklı idrak seviyeleriyle ilişkilidir. Bununla birlikte, İbn Acîbe taksimini şu şekilde yapmıştır. Her menzilin avâm seviyesi sadece islâm makamıyla irtibatlı olduğu gibi, havâs derecesi iman makamıyla, havâssu'l-havâs derecesi de ihsan makamıyla alakalıdır. Misal olarak, avâmın tevbesi islâm makamıyla ilgili, havâsın tevbesi iman makamıyla ve havâssu'l-havâsın tevbesi de ihsan makamıyla ilgilidir. Diğer menzillerde de durum bu şekildedir.¹⁵¹² İbn Acîbe'nin açıkladığı bu mantikî silsilede her makam kendisinde galip olan vasıflarla isimlendirilir. Şöyle ki: “Zâhir vasıflar bâtın özellikler üzerinde galip ise ve bâtın zâhir nurlardan yardım alıyorsa buna islâm makamı ismi verilir. Şayet bâtınî vasıflar

¹⁵⁰⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 41.

¹⁵¹⁰ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 41.

¹⁵¹¹ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati*, s. 540.

¹⁵¹² İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati*, s. 540.

zâhirî vasıflara baskın gelirse buna iman makamı” ve nefis saf hâle gelip temizlenmesi tam anlamıyla gerçekleştiği takdirde ve böylece bâtın ve zâhir kaybolduğunda, baskın özelliğinden dolayı buna da ihsan makamı adı verilir.¹⁵¹³

Ayrıca bu makamların her biri için bidayet, temkin ve nihayet aşamaları vardır. Sâlik nihayete ulaşmak için bidayet ve temkin aşamalarının şartlarını yerine getirmelidir. Bu şartlar icra edilmedikçe bir üst makama geçilmez. Bu durumda islâm makamının bidayeti tevbe, temkini takva ve nihayeti de istikamet olmaktadır. Aynı şekilde iman makamının bidayeti ihlas, temkini sıdk ve nihayeti ise tuma'nînedir. İhsan makamının bidayeti murâkabe, temkini müşehede ve nihayeti de mârifettir.¹⁵¹⁴ Bu taksimin benzeri Muhammed es-Sâhilî'nin *Buğye*'sinde mevcuttur.¹⁵¹⁵ Nitekim İbn Acîbe bu bilgileri es-Sâhilî'den naklettiğini ifâde etmektedir.¹⁵¹⁶ Bu durumda İbn Acîbe'nin, makam ve menzillerin bu şekildeki mantikî sıralanmasında es-Sâhilî'den etkilendiği söylenebilir. Ancak İbn Acîbe, es-Sâhilî'nin bazı yönlerine katılmadığını da belirtmiştir. Meselâ es-Sâhilî'de islâm makamındaki menzillerin sıralaması tevbe, istikamet ve takva şeklindedir. İbn Acîbe'de ise tevbe, takva ve istikamet biçimindedir. Zira İbn Acîbe'ye göre, ulaşılmaması açısından 'istikamet' 'takva'dan daha zordur. Dolayısıyla 'istikamet' 'takva'dan sonraki makam olmalıdır.¹⁵¹⁷

Sâlik, mücâhede ve riyâzat esnasında nefsi yüksek makamları aşip müşâhede ve mârifet makamına ulaşmak için zahmete katlanır. İbn Acîbe, bütün bu yapılan mücâhede ve riyâzatın makamları ve hâlleri talep etmek amacıyla yapılmaması gerektiğini savunur. Bu konuda: “Amelden murat, kulluğu gerçekleştirmek ve Rabbe tâzim için olmalıdır. Dolayısıyla hâlleri ve makamları elde etmek için değildir. Böylesi bir amel ihlasa manidir. Hatta has tevhid ehline, bazen hâl, tatlılığına kananlar için, bir perde ve engeldir” der.¹⁵¹⁸

¹⁵¹³ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 541.

¹⁵¹⁴ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 543.

¹⁵¹⁵ Sâhilî, *Buğyetü's-Sâlik*, c. I, s. 175.

¹⁵¹⁶ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 540.

¹⁵¹⁷ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 543.

¹⁵¹⁸ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 350; ayrıca bkz. Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî mertebeler:Hace Abdullah el-Ensari el-Herevi örneği*, Emin Yay., Bursa 2008, s.404.

Sûfîlerin makamları tasnif etmeleri farklılık arzeder. Herevî eseri *Menâzilü's-Sâirin*'de makamları tasnif ederken onlu sistemi gözetir ve makamları yüze ulaştırır.¹⁵¹⁹ Herevî'nin bu eseri üzerine şerh yazan şârihler makamları bin civarına çıkarmışlardır.¹⁵²⁰ Rûzbihân Baklî de makamları bin bire ulaştırmıştır.¹⁵²¹ Bütün bunlar sûfînin seyrinde geçtiği ve Allah'a ulaşmada öğrendiği menzillerdir.

İbn Acîbe birçok sülûk makamından bahseder. Ancak en önemlisi olarak on ikili makam tasnifini tercih eder. Bunlar da: Tevbe, havf, recâ, vera', zühd, sabır, şükür, tevekkül, rızâ, teslim, murâkabe ve müşâhededir.¹⁵²² İbn Acîbe'nin tasnifi Gazzâlî ve İskenderî'nin tasnifinden farklıdır. Gazzâlî, on makam sayar: "Tevbe, sabır, şükür, recâ-havf, fakr, zühd, tevhid, tevekkül ve muhabbet."¹⁵²³ İskenderî'de ise dokuz makam vardır. Onlar: "Tevbe, zühd, sabır, şükür, recâ-havf, rızâ, tevekkül ve muhabbet" şeklindedir.¹⁵²⁴

İbn Acîbe, eserlerinde makamların sayısını ve yerine göre isimlerini farklı şekilde sıralar. Makamların sayısını çoğunlukla on iki olarak sınırlandırır.¹⁵²⁵ Bir yerde tevbeyi saymaz¹⁵²⁶ ve başka bir yerde de müşâhede yerine muhabbet makamını sayar.¹⁵²⁷

İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*'de on iki makamı açıklar. Söz konusu makamlar şunlardır: "Tevbe, havf, recâ, vera', zühd, sabır, şükür, tevekkül, rızâ, teslim, murâkabe ve muhabbettir."¹⁵²⁸ Müellifimizin eserlerinde bu sıralamayı defalarca tekrar ettiği görülür.¹⁵²⁹ O'nun, tasavvufî kavramları açıkladığı *Mi'râcu't-Teşevvuf*'te makamların sıralanışı şu şekildedir: Tevbe, havf, recâ, sabır, şükür, vera',

¹⁵¹⁹ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî mertebeler*, s. 20.

¹⁵²⁰ Erhan Yetik, "Menâzilü's-Sâirin", *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX, s. 122-123.

¹⁵²¹ Nazif Hoca, "Baklî", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 547.

¹⁵²² İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati*, ss. 561-570.

¹⁵²³ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, thk. Abdullah el-Halidi, c. I, s. 7.

¹⁵²⁴ İbn Atâullah el-İskenderî, *et-Tenvîr fî Iskâtü't-Tedbir*, s. 13.

¹⁵²⁵ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati*, s. 561; a. mlf. *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, ss. 114-115.

¹⁵²⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, s. 114.

¹⁵²⁷ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati*, s. 561.

¹⁵²⁸ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati*, s. 561.

¹⁵²⁹ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati*, s. 561; a. mlf. *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, ss. 114-115.

zühd, tevekkül, rızâ, teslîmiyet, murâkabe, muhâsebe, muhabbet, müşâhede ve mârifettir.¹⁵³⁰

Aşağıda, İbn Acîbe'nin eserlerinde çokça zikrettiği ve müridin seyr u sülûk esnasında nefis mücâhedesinden sonra ulaştığı bu merhaleleri, açıklamaya çalışacağız.

II. Tasavvufî Eğitim Aşamaları (Makamlar)

A. Tevbe

Tevbe, gerek İslâmî literatürde gerekse de tasavvufî kanaklarda çeşitleri, dereceleri, unsurları ve kabulünün şartları gibi pek çok farklı yönüne atıfla târifleri yapılmıştır. Haddizatında bu şekildeki kapsamlı olarak ve geniş çerçevede ele alınması ehemmiyetini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca tevbenin tasavvuf makamlarının ilki olarak kabul edilmesi tasavvufî gelenekteki yaygın kullanımının bir başka sebebi sayılmalıdır.

İbn Acîbe'ye göre *tevbe*, makamların ilki ve tarikatın esasıdır. *Tevbesi* olmayanın seyri de yoktur. Mânevî seyir onunla başlar, hakikate ulaşana kadar devam eder.¹⁵³¹ Sâlik mürid, sülûkun başlangıcından sonuna kadar ortaya çıkan makam ve menzillere uygun olarak, *tevbe* hâlinde olmalıdır. Dolayısıyla her makamın *tevbeye* ihtiyacı vardır. Mürid “recâ makamında kendisinde güven ve böylece aldaniş ortaya çıktığında; havf makamında ümitsizlik ortaya çıktığında; sabır makamında endişe ve kaygı ortaya çıktığında; zühd makamında dünyaya olan rağbet esnasında; vera' makamında ruhsatlara uyulduğunda ya da tamah uyandığında” *tevbeye* ihtiyaç duyar.¹⁵³² Ardından İbn Acîbe, “Sâlik tevekkül makamında, tedbir ile ihtiyar ve rızka ihtimam gösterdiğinde; rızâ ve teslîmiyet makamında, kader tecelli ettiğinde onu beğenmeyip hoşnutsuzluk durumunda; murâkabe makamında, zâhirde kötü edeb ve bâtında da kötü düşünceler esnasında *tevbe* etmelidir” der. Aynı şekilde muhâsebe makamının *tevbesi*, vakitlerin, Hak'a yaklaştırmayan boş işlerde zayi

¹⁵³⁰ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, ss. 8-17.

¹⁵³¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 145, 200, 300.

¹⁵³² İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 9.

edilmesinden; muhabbet menzilinin *tevbese*, kalp mahubdan başkasına meyl etmesinden ve müşâhede makamının *tevbese* de gönül Allah'tan başkasına yöneldiğinde ya da başka bir hisse takılarak meşgul olup, bir üst dereceye ulaşmaya gayret etmeyişindedir.¹⁵³³ Dolayısıyla *tevbeyi* bütün tasavvufî makamların temelinde yer alan bir mefhum şeklinde anlamak gerekir.

İbn Acîbe'nin yukarıda geçen sözleri, Hakk'a ulaşmaya ve O'nun yakınlığını elde edinceye kadar *tevbenin* devamına, yani salikin içinde bulunduğu makamla uyuşmayan davranışlardan yüz çevirmeye davet etmektedir. Bir başka ifâdeyle, kulun Allah'ı müşâhede edinceye ve O'nun mukaddes huzuruna ulaşınca kadar bütün merhaleleri katederek *tevbese* devam etmesi, Allah'ta sonlanan bir seyre koyulması gerektiğini açık bir dille ifâde etmektedir.

Bir tasavvuf terimi olan *tevbe*, İbn Acîbe tarafından çeşitli şekillerde târif edilmiştir. Bu tanımların en önemlisini “Çirkin olan her tür davranıştan güzel olanlarına; bayağı olan her tür sıfattan yüksek olanları gerçekleştirmeye veya mahlûkatı görme hâlinden Hakk'ın şuhûdunda istiğrak hâline dönmektir” şeklinde açıklar.¹⁵³⁴ Dolayısıyla *tevbe* sadece çirkin olan davranış ve sıfattan dönmek değildir. O aynı zamanda vazgeçilen şeyin yerine, dinen övülen davranış ya da hasleti koymak ve bütün vakitleri Hakk'ı müşâhede ile geçirmektir, şeklinde ifâde edilebilir.

Öte yandan müellifimiz, *tevbe* kavramıyla ilişkili olan inâbeyi manevî seyirde daha ileri bir aşama olarak görür. Çünkü inâbe, “boyun büküklüğü içinde sâliki seyr u sülûke yönelten bir *tevbe* çeşididir” der. İnabenin üç mertebesini; “günahtan *tevbeye*, gaflet hâlinden uyanıklık hâline, fark hâlinden Allah'ta cem' hâline dönüş” şeklinde sayar.¹⁵³⁵ Buna göre inâbenin *tevbeden* bir adım ileri konumunda olduğu söylenebilir.

İbn Acîbe'ye göre, *tevbenin* şartları üçtür: Günaha pişman olmak, yüz çevirmek, ısrarı terk etmek.¹⁵³⁶ Söz konusu üç şarttan başka “redd-i mezâlim” şartını ekler. Bu “redd-i mezâlim” şartı, başkalarına ait ve çiğnendiği hakların iadesidir. Bu

¹⁵³³ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 9.

¹⁵³⁴ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 8.

¹⁵³⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 10.

¹⁵³⁶ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 8; a. mlf., *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 561.

tıpkı başka türden bir günahı işlemeyi sürdürürken bir günaha *tevbenin* geçerli olması gibi, *tevbenin* onsuz da geçerli olabileceği müstakil bir şarttır.¹⁵³⁷ Müellif, *tevbenin* gerçekleşmesi için, müridin bütün günahlara samimi olarak *tevbe* etmesini ister. İnsanda bazı günahlar mevcutken diğer günahlara yaptığı *tevbenin* geçerli olabileceğini belirtir. Ancak bu durumdaki bir kimseyi tevbesinde noksan görür. Dolayısıyla sâlik namaz, oruç, zekat, keffaretler ve diğer ibadetler gibi dinî vazifeleri yerine getirmek ve haksızlıkla alınan malların sahiplerine iade edilmesi ve onlarla helalleşmek gibi kul haklarını ödemek durumundadır.¹⁵³⁸

Öte yandan İbn Acîbe, Zerruk'a dayandırarak *tevbenin* hem geçerli olmasını, hem de kemâlini üç kısımda ele alır. *Tevbenin* geçerli olması için üç şart ileri sürer. Bu şartlar, salikin işlediği kusurlarına pişman olması, bulunduğu zaman içinde bütün hatalardan, ertelemekten ve gevşeklik göstermeden, uzak durması ve bir daha günaha dönmemeye kesin karar vermesidir. Her ne zaman bir günah işlese, tekrar günaha dönmeme azmini yenilemelidir.¹⁵³⁹

Aynı şekilde *tevbenin* kemalinin şartları da üç kısımdır. İlki, geçmişindeki kusurlarını telafi için bütün gayretiyle ibadet ve salih amele yönelmek, ikincisi, bütün fitnelere kaçmak, üçüncüsü de kemalat hâlini elde etmede hırs ve azim sahibi olmak ve bunun için mümkün olan her yolu denemek olmalıdır.

Şu hâlde, *tevbenin* sahih olmasının şartlarını yerine getirmeyen kimse sağlam bir *tevbe*ye sahip olamaz. *Tevbenin* kemal şartlarını koruyamayan kimse ise *tevbenin* lezzetini alamayabilir, dolayısıyla *tevbenin* güzel sonuçlarını elde edemez. Bu şartların her biri, bir öncesinin sağlam bir şekilde yerine getirilmesiyle elde edilir.¹⁵⁴⁰

Tevbe, pişman olma, hatalardan yüz çevirme ve günah işlemede ısrar etmeden tamamen Allah'a rücu olunca, şüphesiz bu amelin de –gerçekleştirme- samimiyet dereceleri vardır. İbn Acîbe, nasuh *tevbesi* için “**Ey iman edenler! Allah'a nasuh**

¹⁵³⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 9; a. mlf., *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 561.

¹⁵³⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 408.

¹⁵³⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 408.

¹⁵⁴⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 408.

tevbesiyle samimi olarak tevbe edin¹⁵⁴¹ meâlindeki âyeti delil gösterir. Müellif, nasuh *tevbesinin* bir başka ifâdeyle samimi bir *tevbenin*, ancak dil ile af dilemek, uzuvları günahattan alıkoymak, kalben günah işlemeye dair bir ısrara sahip olmamak ve kötü arkadaşlardan uzaklaşmak yoluyla gerçekleşeceğini belirtir.¹⁵⁴²

İbn Acîbe'ye göre avâmın, havâssın ve havâssu'l-havâsın *tevbesi* birbirinden farklıdır.¹⁵⁴³ Avâmın *tevbesi* islâm makamı için, havâssın *tevbesi* iman makamı için ve havâssu'l-havâsın *tevbesi* ise ihsan makamı için geçerlidir. Buna göre, avâmın *tevbesi* günahlardan, havâssın *tevbesi* kusurlardan, havâssu'l-havâsın *tevbesi* de gönlü, gaybleri bilen huzurundan uzaklaştıran her tür durumdan dolayıdır.¹⁵⁴⁴ Nitekim bu sebeptendir ki Hz. Peygamber (s.a.v.) de bir mecliste yetmiş ya da yüz kere istiğfar ederdi.¹⁵⁴⁵ Müellif konuyla ilgili bir âriften: “Peygamberlerin *tevbesi*, halka tebliğ sırasında müşâhedelerindeki kusurlarındandır. Çünkü peygamberler (kalpleriyle) ilâhî huzurdan ayrı kalmazlar, onlar (varlıklarla meşgulken de) gaybet hâlleri içinde (ilâhî tecellilerden habersiz) bulunmazlar. Çünkü onlar sürekli aynü'l-cem' hâli içindedirler”¹⁵⁴⁶ şeklindeki sözü aktarır.¹⁵⁴⁷

Diğer yandan İbn Acîbe *tevbeyi*, bütün insanlar için gerekli görür. Zira hiç kimse, kusurdan tamamen uzak değildir. Ancak ona göre *tevbe* şahıslara göre değişiklik arzeder. Sözelimi kâfirlerin *tevbesi* inkârdan, kötülöklere dalanların *tevbesi* büyük günahlardan, adalet ve denge üzere giden kimselerin *tevbesi* küçük günahlardan dolayıdır. O bu görüşünü müfessir İbn Cüzeyy'e (ö. 742/1341) dayandırır.

Ayrıca İbn Acîbe, insanı *tevbeye* sevk eden sebeplerden de bahseder. Bu sebepler: **1.** Azap korkusu, **2.** Sevap ümidi, **3.** Hesapta utanma duygusu, **4.** Yüce

¹⁵⁴¹ Tahrir, 66/8.

¹⁵⁴² İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 10.

¹⁵⁴³ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtîha*, s. 540.

¹⁵⁴⁴ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 9; a. mlf., *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, s. 172.

¹⁵⁴⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, s. 34. Benzer ifâdeler için bkz. *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 9.

¹⁵⁴⁶ Rûzbihân Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâki'l-Kur'ân*, Beyrut 2008, c. II, s. 55.

¹⁵⁴⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 438.

Sevgili'nin (Allah'ın) sevgisi, **5.** Her şeyi gören yüce Mevlâ'nın kontrolü, **6.** Makamın yüceltilmesi, **7.** Nimetlere şükür etmek¹⁵⁴⁸ şeklinde sıralanır.¹⁵⁴⁹

Müellifimiz, *tevbenin* edeplerini; “Geçmişte yapamadığı şeyleri telafi etmek için iyi işler yapmaya gayret etmek, af dilemeyi ve yalvarmayı çoğaltmak, Peygamber Efendimize çokça salavat getirmek, iyi insanlar ve velîlerle beraber olmak, gaflet ehlinden ve günah işleyenlerden uzak durmak”¹⁵⁵⁰ şeklinde açıklar. Ayrıca sûfimiz, *tevbenin* hakikati ile ilgili Sırrî'nin “günahı unutmamandır” sözünü bidayet ehli için olduğunu, Cüneyd'in “günahı unutmandır” şeklindeki sözünü de nihayet ehli için söylenmiş bir söz olduğu görüşündedir.¹⁵⁵¹

Öte yandan İbn Acîbe, *tevbenin* mârifetin elde edilmesini ve tevhidin inceliklerinin anlaşılmasını sağladığını düşünür. Ona göre, hatalarına *tevbe* etmeyen, günahlarına devam eden ve şehvetin köleliğinden kurtulamayan biri, ilâhî sırların inceliklerini anlayamaz, tevhidin hakikatine eremez ve ehli tefridin esrarını zevklenemez. Bir başka ifâdeyle, insan günahlarını ve şehvetlerini tamamen terk etmedikçe, gafletten kurtulamadıkça ve masivadan alâkayı tamamen kesmedikçe Allah'ı hakkıyla tanıyamaz. Dolayısıyla bu durumdaki bir kimse ârif olamaz.¹⁵⁵² Sûfimiz bu bağlamda şu diyoloğu nakleder. Cüneyd-i Bağdâdî'ye: “Kulun kalbini varlıklardan çekip tamamen Allah Teâlâ'ya bağlaması nasıl gerçekleşir?” diye sorulunca: “Günahta ısrar etmeyi ortadan kaldıran bir *tevbeyle*, ileride yaparım düşüncesini yok eden bir korkuyla, kulu amel yollarına sevk eden bir ümitle ve nefisini zelil edip itaat altına almakla gerçekleşir” şeklinde cevap verir.¹⁵⁵³

Ayrıca müellifimiz yapılan taatsizlikten dolayı üzülmemek ve günahlardan ötürü pişman olmamanın kalbin ölümüne neden olacağını,¹⁵⁵⁴ diğer yandan *tevbe* ile

¹⁵⁴⁸ Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbi, İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut, 1995, c. II, s. 68.

¹⁵⁴⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, s. 34.

¹⁵⁵⁰ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtîha*, s. 561.

¹⁵⁵¹ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 108.

¹⁵⁵² İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 54.

¹⁵⁵³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye*, s. 127.

¹⁵⁵⁴ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 106.

yumuşayıp alışkanlıklarından vazgeçen kalpten de ilim pınarları ve hikmet sırlarının ortaya çıkacağını vurgular.¹⁵⁵⁵

İbn Acîbe bir başka açıdan *tevbeyi* Allah'ın *tevbesi* ve kulun *tevbesi* şeklinde iki kısma ayırır. Allah'ın *tevbesi*; kuluna vuslat hâlini kazandırarak, kendisine dönüş kapısını açması, aradan perdeyi kaldırarak ve kınamayı bırakarak ona yönelmesidir. Kulun *tevbesi* ise hatalardan itâata dönmesidir. Müellifimiz bu tanımı Rûzbihân Baklî'den nakletmektedir.¹⁵⁵⁶

Müellife göre, Allah'ın “Tevvâb” oluşu, kulun masiyetinin artmasına karşın onun *tevbesini* kabul etmesidir. Nitekim Kuşeyrî (ö. 376/986): “Allah'ın kuluna *tevbesi*, ona *tevbe* etmeyi kolaylaştırması ve ona lütfuyla yönelmesidir.”¹⁵⁵⁷ Ayrıca kulu için *tevbeyi* yaratması ve ondan gelen *tevbeyi* kabul etmesidir, der.¹⁵⁵⁸ Dolayısıyla insan Allah'ı “Tevvâb” bilmeli ve bunun neticesinde her hâlde *tevbe* ederek O'na yönelmelidir.¹⁵⁵⁹ Buna göre *tevbe* Allah'ın kuluna, kulun da O'na dönmesidir. Şu hâlde, Allah kula *tevbe* etmeyi nasip etmediği müddetçe, kulun da rabbine dönmesi, işlediği günahın ve yaptığı kötülükten dolayı O'ndan af dilemesi gerçekleşmeyecektir. Bir başka ifâdeyle, kulun *tevbesinden* önce Hakk'ın rahmet ve merhametiyle kuluna yönelmesi söz konusudur. İbn Acîbe'nin bu görüşleri Kuşeyrî ve Rûzbihân Baklî ile uyum içindedir. Dolayısıyla onlardan etkilendiği söylenebilir.

İbn Acîbe'nin savunduğu önemli bir görüş de salik müridin bir günah işlediği zaman onu büyük görmemesidir. Çünkü günahını büyük gördüğü takdirde, bu durum Allah'a karşı hüsnü zan beslemesine engel olur.¹⁵⁶⁰ Dolayısıyla kul günahına üzülmesi, fakat Allah'tan ümidini kesecek kadar veya Allah'ın rahmeti hakkında zannını bozacak derecede günahı gözünde büyütmemelidir. Çünkü Allah'ın af ve merhametinin yüceliğini bilen kişi *tevbe* ettiğinde, O'nun şefkat ve keremi yanında günahın küçük bir şey olduğunu görecektir. Rabbini tanıyan kimse, O'nun

¹⁵⁵⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 122.

¹⁵⁵⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 438.

¹⁵⁵⁷ Ebu'l-Kâsım Abdülkerim İbn Hevazin el-Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-Tezkîr Şerh-u Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, thk. Şeyh Abdolvâris Muhammed Ali, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 69.

¹⁵⁵⁸ Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-Tezkîr Şerh-i Esmâillâhi'l-Hüsnâ/ O'nun Güzel İsimleri*, trc. Cevher Saduk, İlk Harf Yay., İstanbul 2011, 175.

¹⁵⁵⁹ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, ss. 314-315.

¹⁵⁶⁰ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 106.

kereminden dolayı günahını küçük görmüş olur.¹⁵⁶¹ Bu konuda İbn Abbâd, günahı büyük görmenin iki yönünün olduğunu belirtir. Birincisinin *tevbe* ve pişmanlık gerektirmesi, diğerinin umutsuzluğa sevk etmesi şeklindedir. Birinci cihet *tevbeye* devamı gerektireceğinden övgüye layık görülmüştür. Ancak ikinci cihet ilâhî rahmetten yoksunluk ve imanı terk olduğundan kınanmıştır ve belki günahın kendisinden daha ağırdır. Bu ikinci yönü doğuran sebep, Allah'ın keremini bilmemek, ilâhî rahmeti daraltmak ve Allah'ın azametini sınırlı akıl ile mukayese etmektir.¹⁵⁶²

Diğer taraftan, mürid bir günah işlediğinde hemen ümidini yitirip yoldan vazgeçmemelidir. İstikamete ulaşmaktan ümidini kesmemelidir. Belki bu günah nefsin kırılması için takdir edilmiş olup faydalı bile olabilir. Allah'ın insana bir rahmeti olarak, gûnahtan tikslenme vesilesi olabilir. Ya da ona takdir edilmiş son günah olabilir.¹⁵⁶³ Dolayısıyla kul günahı sebebiyle fakra, boyun eğmeye, tevazuya yöneliyorsa, o günah kendisi için hayır bile doğurabilmektedir.

B. Havf ve Recâ

İbn Acîbe, bazı sûfî yazarların aksine havf ve recâyı hâl olarak değil, makam olarak kabul eder. Ona göre, havf ve recâ, sülûk yolunda salık müridin aşması gereken ve birbirlerini tamamlayan iki makamdır. İbn Acîbe, havf ve recâ makamının, tevbe makamının ardından geldiğini vurgular. Bu görüşünü İbn Atâullah el-İskenderî'nin: "İşlediğin suç, Allah'ın bağışlaması konusundaki zannını sarsacak ölçüde büyütme. Rabbini bilen, O'nun keremi yanında hiçbir günahın büyük olmayacağını da bilir"¹⁵⁶⁴ şeklindeki hikmetin şerhinde ifâde eder.¹⁵⁶⁵

İbn Acîbe havfi "kalbin, hoşlanılmayan bir durumla karşılaşmaktan ya da arzu duyulan bir şeyi elden kaçırmaktan duyduğu kaygı" şeklinde târif etmiştir. Ona göre, havfin semeresi ibadete yönelmek ve gûnahtan kaçınmaktır. Dolayısıyla

¹⁵⁶¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 108.

¹⁵⁶² İbn Abbâd, *Gaysü'l-Mevâhib*, c. I, s. 154.

¹⁵⁶³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 260.

¹⁵⁶⁴ İbn Atâullah el-İskenderî, *Hikem-i Atâiyye/Hikmetler Kitabı* çev. Orhan Parlak-Cemil Çiftçi, s. 16.

¹⁵⁶⁵ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 106.

günaha devam ederken havf hâli sergilemek havf iddiasında bulunmak demektir.¹⁵⁶⁶ Müellif, başka bir eserinde havfi, “Rabbin heybetinden kalbin daralması (kabz) ya da Rabbe muhalefetten dolayı kalbin rahatsız olması” şeklinde tanımlar.¹⁵⁶⁷ Recâ ise sebepler için gayret etmek şartıyla kalbin bir şeyi elde etme beklentisine dair huzurudur.¹⁵⁶⁸ Ona göre, recâyâ amel eşlik etmezse, bu recâ boş bir beklenti ve aldanış olur.¹⁵⁶⁹ Oysa hakîkî anlamda recâyâ hak edebilmek için recâyâ amelin eşlik etmesi beklenir. Aksi durumda temenniden öteye geçemez.

Dolayısıyla recâ temenniden farklıdır. Recâ ehli Allah’ın rızâsını ve kabulünü talep ederek itaat sebeplerine sarılır. Oysa temenni eden sebepleri ve mücâhedeyi terk ederek Allah’tan ecir ve sevap bekler.¹⁵⁷⁰ Bu durumda recâ güzel ameller işlemeye, zahmete girmeye, mücâhedeye sebep olmalıdır. Nitekim Kuşeyrî: “Temenni, sahibine tembellik verir, onu ciddiyet ve gayret yoluna sevk etmez. Recâ sahibi ise tam aksine hareket eder. Ümit övülmüştür; boş temenni ise kötü görülmüştür” der.¹⁵⁷¹

İbn Acîbe, havfin haşyetten daha umumi olduğunu düşünür. Zira haşyet Allah’ı bilen âlimler içindir. Bu konuyla ilgili “**Kulları içinden Allah’tan tazim ve saygı ile sadece âlimler korkar**”¹⁵⁷² meâlindeki âyeti delil gösterir. Çünkü âlimler, Allah Teâlâ’nın yarattığı varlıkların hayret verici özellikleri ve kudretinin delilleri üzerinde düşünürler, böylece Hakk’ın azametini, ululuğunu, celâlini ve cemâlini tanırlar. Ayrıca âlimler Allah’ın isyan eden kulları için hazırladığı azabı ve kendisinden korkan ve emrine itaat eden kullarına vaat ettiği sevabı ve güzel sonucu düşünürler; böylece Allah’a karşı saygıları, huşuları, muhabbetleri artar, O’nun taatına ve rızâsına ulaştıracak şeylere karşı rağbetleri çoğalır. Cahillerde ise bu durumlar söz konusu olmaz.¹⁵⁷³ Dolayısıyla bu korku (haşyet) Hakk’ı tanımakla bağlantılıdır. Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.v.), “İçinizde Allah’ı en iyi bilen ve

¹⁵⁶⁶ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 10.

¹⁵⁶⁷ İbn Acîbe, *Tefsîru’l-Fâtiha*, s. 561.

¹⁵⁶⁸ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 11.

¹⁵⁶⁹ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 153.

¹⁵⁷⁰ Abdulkâdir Îsâ, *Hakâik ani’t-Tasavvuf*, ss. 299-300.

¹⁵⁷¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 359.

¹⁵⁷² Fatır, 35/28.

¹⁵⁷³ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. IV, s. 537.

O'ndan en fazla korkan benim”¹⁵⁷⁴ sözü bu bağlamdadır. Buna göre, ilimle birlikte haşyet, kişiyi gaflete sevk edecek durumlardan korumuş olacaktır.

Bu hususla ilgili İbn Abbâd *Hikem* şerhinde İbn Ataullah'ın: “İlim, haşyetle birlikte olursa, sana fayda verir, yoksa zararınadır” sözünü; “Şunu bil ki, öncekilerin ve sonrakilerin üzerinde ittifak ettiği faydalı ilim, sadece sahibini Allah'tan korkmaya ve haşyete, devamlı tevazu sahibi olmaya ve nefsinin zelil etmeye, iman gerektirdiği güzel ahlâka sahip olmaya sevk eden ilimdir”¹⁵⁷⁵ şeklinde şerh eder.¹⁵⁷⁶

İbn Acîbe, makamlarda âdeti olduğu üzere havf ve recâyı üç kısma ayırır: Avâmın korkusu, cezadan ve sevabı kaçırmaktan; havâsınki, azarlanmak ve yakınlığı kaybetmekten; havâssu'l-havâsın korkusu ise sû-i edep gösterme neticesinde Hakk'tan perdelenmektir.¹⁵⁷⁷ Diğer bir deyişle, avâmın korkusu, cezadan ve kötü neticeden; havâsınki, ilerlemeden yerinde durmaktan ve yaptığı ihmalkârlıktan dolayı eski alışkanlıklarına dönmekten; havâssu'l-havâsınki ise sû-i edep gösterme neticesinde yakınlaştıktan sonra uzaklaşmaktan ve vasıl olduktan sonra Hakk'tan perdelenmekten kaynaklanmaktadır.¹⁵⁷⁸ “Hakk'tan perdelenme” ifâdesi, havâssu'l-havâs ile Allah arasında oluşmuş hususiyetin bozulmasından korkarlar, şeklinde de anlaşılabilir. Müellife göre, “avâmın recâsı, sevap kazanarak cennete girme, havâsınki hoşnutluk ve yakınlık, havâssu'l-havâsın recâsı ise şuhûd hâlinin sürekliliği ile sultan olan Allah'ın sırlarında ilerlemenin artması” biçimindedir.¹⁵⁷⁹

Ahret hayatıyla ilgili kaygıların sûfinin hayatında en yaygın unsur olmasının havfın sûfilerce farklı derinliklerle tatbik edilmesine yol açtığı görülür. Meselâ, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve ona tabi olan kimselerde korku ve hüznün hali aşırı derecede baskın hissedilmiştir ki bu hal, onların hayatlarının temel belirleyici unsuru olmuştur.¹⁵⁸⁰ Ancak İbn Acîbe, sâlik müridin sürekli itidalli olmasının gereği üzerinde durur. Dolayısıyla havf ve recâ için de ölçülü olmayı yeğler. Kul itaat etse

¹⁵⁷⁴ Buhârî, “Nikâh”, 1; İbn Hibban, *Sahih*, no: 317.

¹⁵⁷⁵ İbn Abbâd, *Gaysü'l-Mevâhib*, c. I, s. 281

¹⁵⁷⁶ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 365.

¹⁵⁷⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 11.

¹⁵⁷⁸ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtîha*, s. 562.

¹⁵⁷⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 11.

¹⁵⁸⁰ Dilaver Gürer, *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*, Ensar Yay., İstanbul 2004, s. 80.

de Allah'ın gazabından korkmalı, isyan etse de O'nun rahmetinden ümitli olmalıdır. Çünkü salık, sonunun ne olacağını bilemeyeceği için bu şekilde davranması önemlidir.¹⁵⁸¹ Bu görüşünü İskenderî'nin: "İlahî sana itaat ettiğimde nasıl ki korkum zail olmuyorsa, isyan ettiğimde de recâm kesilmez."¹⁵⁸² hikmetini şerh ederken serdedir. Ona göre, insan her hâlinde Allah'ın rahmetine güvenmelidir. İbadeti ne kadar fazla olsa da kişi amelini güvenmemeli, kurtuluşun ancak Allah'ın ihsanında olduğunu bilmelidir. Şayet insan, isyan ettiğinde ümidi azalıyorsa, amelini görüyor ve ona güveniyor demektir.¹⁵⁸³

Öte yandan İbn Acîbe, havf ve recâ makamını gerçekleştirmek için kişinin Hakk'a yönelik yaptıklarını ve Hakk'ın kendisi için yaptıklarını görmesini tavsiye eder.¹⁵⁸⁴ Ona göre, sâlik ümitlenmek istediğinde Mevlâ'nın kendisine olan ihsan ve rahmetini düşünmelidir. Zira şimdiye kadar nasıl ki müridi nimetlere boğmuş ise, ona yine iyilik edecek ve acıyacaktır. Korkmak istediğinde ise günahlarına, ibadetindeki gaflet ve kusurlarına bakmayı tavsiye etmekte ve bu durumun salikte korkunun artmasına kâfi geleceğini ifâde etmektedir. Ancak sâlik günah ve ibadetlerdeki kusurlarına şahit oldukça hüznü artar ve korkusu şiddetlenir. Bu durum Hakk'a karşı su-i zanna sebep olabilir. Dolayısıyla bu kötü haslete karşılık, Allah hakkında hüsnü zan ve kullar için hüsnü zan olmak üzere iki önemli haslet vardır.¹⁵⁸⁵

Müellife göre, Allah hakkında hüsnü zan besleme hususunda insanlar iki kısımdır: Hakk'ın kemâlinden, rahmet, sehavet, af ve kerem gibi vasıflarından dolayı hüsnü zan eden havâs ve nimetlerinden, ihsan ve kereminden dolayı hüsnü zan eden avâm. Bu iki makam arasındaki fark, ikincilerde duyulan değişme korkusunun birinci kısımdakilerde olmamasıdır.¹⁵⁸⁶ Çünkü birinci makamdakiler, kemâl sıfatlarıyla muttasıf olan Hakk'ın mârifetini gerçekleştirmiş âriflerdir. Bunların gönlü yakîn nuruyla aydın ve mutmain olduğundan nefisleri sukûnet bulmuştur. Kendilerine celâl ve kahır sıfatları tecelli ettiğinde, Hakk'ın rahmetinin ve nimetinin bunu kuşatacağını

¹⁵⁸¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 479.

¹⁵⁸² İskenderî, *Hikem-i Atâiyye*, çev. Yahya Pakış, s. 282; İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, haz. Muhammed Ahmed Hasebullah, *Dâru'l-Meârif*, Beyrut, ts. ss. 26-27.

¹⁵⁸³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 20.

¹⁵⁸⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 260.

¹⁵⁸⁵ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 261.

¹⁵⁸⁶ İbn Abbâd, *Gaysü'l-Mevâhib*, c. I. ss. 124-125.

bilirler. Rahmet ve cemâl şuhudu onlara galip gelir. Onlarda hüsn ü zan hâli süreklilik arz eder. İkinci makamdakiler, her an değişen Allah'ın fiillerinden onlara bir kahr ve belâ gelse, ihsan ve nimetlerin daha çok olduğunu tefekkür edip, razı olup isyan etmezler. Bunlar tevhid-i efal mertebesini henüz aşamamış kimselerdir.¹⁵⁸⁷

Sûfimize göre, insan iki kanatlı kuş misali daima havf ve recâ arasında olmalıdır.¹⁵⁸⁸ O, korkunun ümitle beraber değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Dolayısıyla bu iki kavram birbirinin zıttı değil, birbirini tamamlayan kavramlardır. Söz konusu bu makamlar kalbe nisbetle kuşun iki kanadı gibidir. Kanatlardan biri eksik olursa kuş uçamaz.¹⁵⁸⁹ Her iki makamın da amacı kişiyi harekete geçirmektir. Bunun için insanı iyi işler yapmaya sevk eden havf ve recâ oranının itidal ölçüsünde ve dengeli olması gerekir.¹⁵⁹⁰ Zira ümitsizliğe düşen, bir faydası olmayacağını düşünerek, haddinden fazla ümit besleyen de Allah'ın sonsuz rahmetine güvenerek, ibadetleri ve iyi işleri yapmayı terk edebilir.

İbn Acîbe, havf ve recânın kabz ve bast gibi hâllerle ilişkisini ele alır. Ona göre kabz havfın semeresi ve neticesi; bast ise recâ hâlinin neticesidir. Kabz ve bast hâlleri gece ve gündüzün birbiri ardına gelmesi gibi insanda gerçekleşen hâllerdir. Bu iki hâlin birçok faydası¹⁵⁹¹ ve yerine getirilmesi gereken edepi mevcuttur.¹⁵⁹² İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf* isimli eserinde bu iki tasavvuf terimini birlikte işler.¹⁵⁹³ Ona göre, kabzın hakikati, kalpte beliren, sükûnet ve sessizlik gerektiren sıkıntı ve daralma hâlidir. Bast ise kalbin harekete geçmeyi ve rahatlamayı doğuran genişlemesi ve ferahlamasıdır.¹⁵⁹⁴

Müellife göre, kabz ile havf ve recâ ile bast arasındaki fark şudur: Havf, ya sevilen bir şeyi elden kaçırmak ya da kaçınılan bir şeyin çıkagelmesi gibi dışsal iken, kabz aksine kalpte bir sebebe dayalı ya da sebepsiz ortaya çıkan bir mânâdır. Recâ,

¹⁵⁸⁷ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 92-93.

¹⁵⁸⁸ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 11.

¹⁵⁸⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf* s. 11. Ayrıca bkz. Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 360.

¹⁵⁹⁰ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, thk. Abdullah el-Halidi, c. IV, s. 227, çev. Ahmed Serdaroğlu, c. IV, s. 303.

¹⁵⁹¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 261.

¹⁵⁹² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 157.

¹⁵⁹³ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 41.

¹⁵⁹⁴ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 42.

gelecekte ulaşılabilecek sevilen bir şeyi ümit etmek anlamında iken bast ise vakt içinde meydana gelen vehbî bir hâldir.¹⁵⁹⁵ Dolayısıyla kabz ve bast ârifler için; havf ve recâ ise müridler için olmaktadır. Temkin ehli olan ârifler, hâllere hâkim oldukları için kabz ve bast hâlinin onlara etkisi olmayacaktır.¹⁵⁹⁶ Ayrıca İbn Acîbe *Îkâzu'l-Himem*'de kabz ve bast hâlinin sebeplerini zikreder.¹⁵⁹⁷

Diğer yandan İbn Acîbe, havfın faydalarından ve kalp üzerindeki etkisinden bahseder. Bu durum kalbin manevi hastalığı olan şehvetin tedavisi ile ilgilidir. Şehvet ve heva hastalığı kalpte müzmin bir hâle gelirse onun tedavisi ancak iki şekilde mümkün olur. Birincisi, ilâhî celâlî sıfatları düşünmekten dolayı kalbe gelen dayanılmaz korku ile ikinci tedavi usûlü ise cemâli sıfatları görmekten doğan şevk sebebiyledir. Bu şevk kişiyi arzularından ve hazlarından uzaklaştırır. Onu Rabbine yakınlaştıracak şeylerle meşgul eder.¹⁵⁹⁸

Müellifimize göre Rabbi'nin makamından korkan, O'nu önce murâkabe, sonra müşâhede eden kimseye iki cennet verilir. Bu cennetlerin biri, dünyada acilen verilen "mârifet cenneti",¹⁵⁹⁹ diğeri de ahirette verilecek nimetler cennetidir. Mârifet cenneti ruhlar için, nimetler cenneti ise bedenler içindir. Müellif bunu "**Rabbinin makamından korkan kimse için iki cennet vardır**"¹⁶⁰⁰ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde ifâde eder.¹⁶⁰¹ Yine başka bir âyetin¹⁶⁰² işârî yorumunda, Allah'ın bütûn varlıkları varlıkta tuttuğunu, hepsinin üzerinde kontrolcü ve hepsinin hâline vakıf

¹⁵⁹⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 41.

¹⁵⁹⁶ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, ss. 158-159.

¹⁵⁹⁷ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 161.

¹⁵⁹⁸ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 328.

¹⁵⁹⁹ İbn Acîbe, eserlerinde "mârifet cenneti" kavramını çokça kullanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de cennetle alâkalı âyetlerin işârî yorumunu yaparken iki farklı boyutta tecrübe edilen iki farklı cennet hayatının varlığından söz etmektedir. Birincisi "marifet cenneti" ikinci cennet de "süs cennetidir." Marifet cenneti, manevî makamlarda yükselmenin neticesinde marifete ulaşmakla elde edilir. Marifet cenneti, ârifler içindir. Söz konusu cennete dünyada girilir, âhirette de bu hayat devam eder. Geniş bilgi için bkz. *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 140; c. II, s. 284; c. III, s. 33; c. IV, s. 275.

¹⁶⁰⁰ Rahman, 55/46.

¹⁶⁰¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. IX, s. 545.

¹⁶⁰² Nâziât 79/40-41. "Kim de, Rabbinin huzurunda durmaktan korkar ve nefisini kötü arzularından alıkoysa şüphesiz, onun varacağı yer de cennettir."

olduğunu bilerek O’ndan korkan ve nefsinin kötü arzularına engel olan kimsenin varacağı yerin cennet olacağını belirtir.¹⁶⁰³

Ayrıca İbn Acîbe insanları havf ve recâ hususunda ehli bidayet, ehli vasat ve ehli nihayet şeklinde üç gruba ayırır. Ona göre, insanlar Allah’a yönelmede havf ve recâ arasında olmalı ve ikisini de terk etmemelidir. Ancak yolun başındakiler için havf daha ağır gelmelidir. Zira bu durumda sâlik amele ciddi bir şekilde sarılır ve hatalardan kaçınır. Böylece âkibeti iyi olur. Müellife göre, yolu yarılayan ehli vasatın amelleri kalbî olduğundan bunlar kalplerini düzeltmekle meşgul olmalıdır. Vasat ehline havf hâli galip geldiği zaman zâhirî ibadetlere dönebilirler. Ancak onlardan talep edilen bâtinî ibadetlerdir. Dolayısıyla bunların havf ve recâları mutedil olmalıdır. Vasıl olanlar ise kendilerinde güç ve kudret göremediklerinden Hakk’ın kendileri için çizdiği kadere rızâ gösterirler ve O’nun affına ve ihsanına sığınır. Buna göre onların recâ hâlleri havf hâllerine galip olmalıdır.¹⁶⁰⁴

Gençlik çağında günah işleyen, nefsin şehvetine uyan bir kula gereken korkuyu recânın üstünde tutması, ömrünün sonunda ise recâ tarafını galip getirmesidir.¹⁶⁰⁵ Nitekim hadis-i kudsîde: “*Ben kulumun bana olan zannı üzereyim*”¹⁶⁰⁶ buyrulmuştur. Hz. Peygamberin: “*Sizden biriniz ancak Allah’a hüsnü zan ederek ölsün*”¹⁶⁰⁷ şeklindeki ifâdesi ömrün sonuna vasıl olmuş kişide recâ hâlinin galip gelmesini teyid eder.¹⁶⁰⁸

Tasavvuf yolunun önemli makamlarından ikisi havf ve recâdır. İnsanın Hakk’a karşı daima korku ve ümit arasında olması kulluk gereğidir. Dolayısıyla kişi Rabbine sülûk ederek yönelmiş ise korku makamıyla recâ makamını birleştirmelidir. Allah’ın rahmetinden ve affından ümit kesecek kadar korkuyu ümit üzerine daha üstün getirmemelidir. İsyân ve günahda ısrar edecek kadar da ümidi korku üzerine galip getirmemelidir. Bu nedenle havf ve recâ sâlikin tüm amellerinde ve hâllerinde devrede bulunması gereken kontrol mekanizmalarıdır.

¹⁶⁰³ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. X, s. 548.

¹⁶⁰⁴ İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem*, ss. 106-107.

¹⁶⁰⁵ Abdulkâdir İsâ, *Hakâik anî’t-Tasavvuf*, s. 300.

¹⁶⁰⁶ Buhârî, “Tevhid”, 50; Müslim, “Zikir”, no: 2675.

¹⁶⁰⁷ Müslim, “Hüsnü Zan”, no: 2877.

¹⁶⁰⁸ Abdulkâdir İsâ, *Hakâik anî’t-Tasavvuf*, s. 300.

C. Sabır

İbn Acîbe, sabrı “Kalbi, Rabb’in verdiği hükme hapsedmek”¹⁶⁰⁹ şeklinde tarif eder. Müellifimiz, aynı tarifi *el-Bahru’l-Medîd* adlı işârî tefsirinde de vermektedir.¹⁶¹⁰ Ona göre, dünya zevk, sefa ve istirahat yeri değil aksine imtihan, fitne, belâ, gam ve hüzün yeridir. Dünyanın bu özelliğinden dolayı insan orada olduğu müddetçe sıkıntıları garipsememeli, zira dünyanın bu sıfatları gerektirdiğini unutmamalıdır.¹⁶¹¹

Sûfimiz, sabrın çeşitli boyut ve derecelerinden bahseder. O, sabrın birbirine yakın birçok tasnifini yapar ve bazı kavramlarla ilişkisini açıklar. Ona göre sabır, dört konuda gösterilir. Bunlar sırasıyla itaat, günah, nimet ve musibettir. İtaatlılara sabır, onlara hemen koşarak; günahlara sabır, onları terk ederek olur. Nimete sabır, ona şükrederek ve Allah’ın ondaki hakkını yerine getirerek; musibete sabır ise ilâhî kazaya rızâ göstererek ve kimseye şikâyette bulunmayarak gerçekleşir.¹⁶¹² Diğer yandan müellif sabrı, vakt kavramıyla ilişkili olarak ele alır. Ona göre her vaktin, kendisinde talep edilen adabı vardır. Kim bu adabı ihlal ederse vakt onun aleyhine olur. Söz gelimi, cefâ vaktinin edebi, kaderin karşısında rızâ ve teslîmiyettir. Nimet vaktinin edebi şükürdür. Taat vaktinin edebi ikramın Allah’tan olduğunu görmek; günah vaktinin edebi ise tevbe ederek yapılan günahı yüz çevirmektir.¹⁶¹³

İbn Acîbe, sâliki taate devama ve günaha karşı sabırlı olmaya çağırır. Müellif bu hususla ilgili Gazzâlî’nin “İmanın iki temel rüknü vardır; biri yakın, diğeri sabırdır. Yakınle kastedilen, Allah’ın kulunu dinin temel esaslarının hakikatine ulaştırmasıyla elde edilen kesin bilgilerdir. Sabırla kastedilen ise bu yakının gerektirdiği şekilde amel etmektir. Zira nefis, günahı zararlı, taati ise faydalı olarak

¹⁶⁰⁹ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 13.

¹⁶¹⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. III, s. 176.

¹⁶¹¹ İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem*, s. 75.

¹⁶¹² İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. III, s. 176.

¹⁶¹³ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 39.

bilir, fakat günahı terk etmek ve taate devam etmek sadece sabırla mümkün olur. Bu yönüyle sabır, imanın yarısı olmaktadır”¹⁶¹⁴ şeklindeki sözünü nakleder.¹⁶¹⁵

Müellif sabrın, insanlara göre derecelerini âdeti olduğu üzere avâm, havâss ve havâssu’l-havâsın sabrı olarak üçe ayırır. Avâmın sabrı, kalbi, taatin meşakkatlerine ve muhalefeti terketmeye hapsetmektir. Havâsın sabrı, nefsin riyâzetlere ve mücâhedelere dayanmasıdır ve yine, huzurda olmanın devamlılığı ile perdelerin kalkmasını talep yolunda kalbin murakabesiyle seyr u sülûk esnasındaki sıkıntıları göğüslemektir. Havâssu’l-havâsın sabrı ise ruhun ve sırrın, müşâhede ve muayene makamındaki tahammülü ya da ilâhî huzurda, devamlı tefekkürü ve adanmışlığı sürdürmesidir.¹⁶¹⁶

Ayrıca İbn Acîbe, sabrın makamlarla ilişkisine değinir. O, islâm makamını elde etmek için sabretmeyi, imanda devam için sebat göstermeyi ve ihsan makamında sürekli kalmak için kalbi gözetmeyi önerir. Ona göre sâlik, taatları sırf Allah için yapmaya sabretmeli, nefsânî hazları ve şehvetleri terk etmede sebat göstermeli ve müşâhede nurlarını elde etmek için de sırları korumalıdır.¹⁶¹⁷

Herevî (ö. 481/1089) sabrı lillah, billah ve alallah şeklinde üç kısma ayırmıştır.¹⁶¹⁸ İbn Acîbe’nin de Allah ile olan sabır çeşitlerini altı kısma ayırdığı görülmektedir.¹⁶¹⁹ Bunlar: Allah yolunda (*fillah*) sabır, Allah için (*lillah*) sabır, Allah’la olmaya (*maallah*) sabır, Allah ile (*billah*) sabır, Allah’a karşı (*alallah*) sabır ve Allah’tan (*anillah*) ayrı kalmaya sabırdır.

1. Allah yolunda (*fillah*) sabır, manevî yola yeni girenlerin seyr-ü sülûk hâlinde olanların sabrıdır. Bunlar, Allah'a ulaşma yolunda, yapılan mücâhedelerin ve riyazetlerin sıkıntısına sabretmektedir.

2. Allah için (*lillah*) sabır, taatların meşakkatine, günahları terk etmenin sıkıntısına, başa gelen belâ ve musibetlerin acısına sabretmektir. Bu, ihlâs

¹⁶¹⁴ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, thk. Abdullah el-Halidi, c. VI, s. 91.

¹⁶¹⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. IV, s. 399.

¹⁶¹⁶ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 11.

¹⁶¹⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 457.

¹⁶¹⁸ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü’s-Sâirin/Tasavvufta Yüz Basamak*, trc. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa, 2008, s. 98.

¹⁶¹⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. III, s. 176.

sahiplerinin sabrıdır. Dolayısıyla bu sabır, Allah rızâsına ulaşmak için gösterilmeli, yoksa bir sevap beklentisi ve bir hazza ulaşmak için olmamalıdır.

3. Allah’la olmaya (*maallah*) sabır, kalbin sürekli murâkabe ve müşâhede hâli içinde Allah ile birlikte olmaya sabretmesidir. Murâkabe hâlinde sabır, Allah’ı sevenlerin, müşâhede hâlinde sabır ise Allah tarafından sevilenlerin sabrıdır.

4. Allah ile (*billah*) sabır, cezbe ve seyr u sülûk sahibi âriflerden Allah’ta fani olmuş kimselerin sabrıdır. Bunlar başlarına gelen kaderin tecellilerine nefis ile değil, Allah ile yani O’nun özel yardımıyla sabretmektedirler.

5. Allah’a karşı (*alallah*) sabır, rububiyet sınırlarını ehli olmayana açmama konusunda gösterilen sabırdır.

6. Allah’tan ayrı kalmaya (*anillah*) sabır ise sevgililerin cefası anında kapısında beklemeye sabretmektir. İbn Acîbe, bu sabır çeşidinin sabırların en ağırı ve en zoru olduğu kanaatindedir. Ona göre, herkes buna sabretmeye güç yetiremez. Sadece, manevî hâlinde karar kılmış, kullukta kemale ermiş ârifler güç yetirirler. Çünkü onlar, Allah kendilerini ister Kendisi’ne yaklaştırsın ister uzaklaştırsın, bütün hâllerinde Allah için kulluk yapan kimselerdir.¹⁶²⁰

Sûfimiz, “Sabr anillah”/fenâ ehlinin sabrı, konusunda birçok menkıbeye yer verir. Sabrın en zor çeşidinin ne olduğu ile ilgili konuyu izah etmek için şu hâdiseyi nakleder: “Adamın biri Şiblî’nin yanına geldi ve ona, “Sabredenler için katlanması en güç olan sabır hangisidir?” diye sordu; Şiblî, “Allah yolunda sabır!” dedi. Adam, “Hayır, o değil!” Şiblî, “Allah için sabır!” Adam, “O da değil!” Şiblî, “Allah ile birlikte olmaya sabır!” dedi, adam, “Hayır, o da değil!” dedi. O zaman Şiblî, “Peki, öyleyse hangi sabırdır?” diye sordu, adam:

“Allah’tan ayrı kalmaya sabır!” cevabını verince Şiblî, (aldığı cevabın incelik ve güzelliğinden) öyle bir çılgılık attı ki, az kalsın canını verecekti.”¹⁶²¹

İbn Acîbe bunun sebebini şöyle açıklar: “Seven, sevdiğinden ayrı kalmaya sabredemez; fakat sevgili eziyet ve cefa edince, ona sadece sabır ve kapısında beklemekle dayanmak mümkün olur.” Ardından şunları ifâde eder. “Bütün bunlar,

¹⁶²⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. III, s. 176.

¹⁶²¹ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. III, ss. 176-177.

Allah'tan ayrı kalmaya sabır hâline uygun şeylerdir, fakat bundan o kimselerin kemal hâli anlaşılmaz. Kulun kemal hâli, sadece mârifeti kemale erince ve fenâ makamını elde edince ortaya çıkar. O zaman, kulluğundaki kemal hâlinden dolayı ona, Allah'ın emri kolay gelir.” Ancak mârifette kemale ermeyen âbid, zâhid ve âşıklar, başlarına gelen bu tür durumları hoş bulmayıp onu yererler. Dolayısıyla onlar bu hâle sabretmeye güç yetiremezler. Şu hâlde en yüce sabır derecesi âriflerin sabrı olmalıdır.¹⁶²²

Müellife göre, sabır makâmının tam manasıyla gerçekleştirilmesinin, kişinin mârifetinin artmasıyla bir ilişkisi vardır. Sûfîler, nefsinde ve malında açlık, hastalık, şiddet ve afet türünden her ne gelse hepsini büyük bir rahmet ve ihsan olarak görür. Onlar bu tür şeylere, “Cenâb-ı Hakk'ın celâl ve kahır tecellileriyle Kendisi'ni tanıtmayı” derler. Zira bu durumda Allah, dostlarının Kendisi'ni müşâhede ile tanımları için onlara celâl ve kahır tecellileriyle muamele ederek mârifet kapısını açmaktadır. Bundan dolayı ârifler belâ içindeyken sevinçli olurlar. Başlarına bir musibet geldiği anda rahatsız olmazlar. Çünkü onlar o sıkıntı içinde manen bir rahatlık ve ondan sonra Allah'a daha fazla yakınlık, kalplerinden perdelerin açılması, Rableri ile aralarındaki uzun mesafenin kat edilmesi gibi manevî nimetleri bulmaktadırlar. Hatta ârifler bu tür hastalık ve sıkıntıları zâhirî amellere tercih etmektedir. Çünkü o sıkıntılarının içinde sabır ile birlikte, zühd, ilâhî takdire rızâ, teslîmiyet gibi kalbe ait amelleri elde etmektedirler. Bir de ârifler, bu sıkıntılardan meydana gelen beden zayıflığı ve kalp incelmeleri esnasında keskin nazar ve derin tefekkürü elde etmekte, ayrıca kalbe ait diğer amelleri ele geçirmektedirler.¹⁶²³

Dolayısıyla Allah bazen kullarına celâl vasfını tanıtmak için hastalık, sıkıntı ve benzeri şeyleri verebilir. Kahhar vasfını göstermek için çeşitli belâlarla imtihan edebilir. Kul bunları bir lütuf bilmelidir. Allah'tan geldiğine ve O'nu tanıması için bir fırsat olduğuna inanmalıdır. Ayrıca Allah'tan gelen bu imtihanlar O'nu tanımada kulun ibadetlerinden daha etkili olduğundan belâlar bir nimet olarak nitelendirilir. Nitekim bu anlamda İbn Abbâd: “Allah'ı tanımak, aranacak şeylerin en yükseği, ulaşılmak istenen arzu ve hedeflerin zirvesidir. Allah kuluna, ona mârifetini

¹⁶²² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, s. 177.

¹⁶²³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, s. 488.

kazandıracak bazı sebeplerle yöneldiğinde ve kendisine bir kapı açtığına, bu, onun için Allah'ın en büyük nimetlerinden biridir” der.¹⁶²⁴ Buna misal olarak insanın başına gelen, ona dünyanın lezzetlerini acılaştırıp, kendisini birçok hayırlı amelden alıkoyan belâ ve sıkıntılar olduğunu vurgular.¹⁶²⁵ İbn Acîbe konuyla ilgili bazı hadisler aktarır ve İbn Abbâd'dan anekdotlar nakleder.¹⁶²⁶

İbn Acîbe'ye göre, bir şiddet ve sıkıntı anında kişiye uygun olan davranış, sıkıntının kalkması için diliyle dua etmesi ve kalbiyle ona rızâ göstermesidir. Eğer Allah duasına karşılık verirse, şükretmeli, vermezse sıkıntının kalkmasını beklemeli ve sabrederek ilâhî rahmetten umudunu kesmemelidir. Hiç şüphesiz Allah Teâlâ, yapılan duaya karşılık vermeyi, kulun istediği şeylerde değil, kendisinin irade ettiği hususlarda, kulun istediği vakitte değil, kendi istediği vakitte gerçekleştirmeyi garanti etmiştir.¹⁶²⁷

Müellif sabır ile mücâhede arasında da bir ilişki kurar. Ona göre hidâyet rehberleri iki kısımdır. Bir kısmı, insanları dinin hükümlerine yöneltirken diğer bir kısmı Hakk'ın zâtını tanımaya rehberlik ederler. Birinci kısımdakiler, nefislerini, ilmi tahsil sırasında çekilen zillet ve zorluğa katlanıp sabretmişler, diğerleri ise nefislerini, sürekli Cenâb-ı Hak ile huzur hâlinde olmaya zorlayıp bu hâle sabretmişlerdir. Onlar, Hakk'ın kudsî huzuruna ulaşana kadar nefisleriyle mücâhedeye sabreden mukarrabun makamına yükselmiş olan seçkin âriflerdir.¹⁶²⁸

Ayrıca İbn Acîbe, kulun nimetlere şükreden, sıkıntı anında sabreden, kalbini nimete değil nimeti verene bağlayan biri olmasını ister. Ona göre, eğer Allah kuldan sıkıntıyı giderirse, bu nimeti Allah'a ait görmeli, onu adi sebep ve vasıtalara bağlamamalı.¹⁶²⁹ Diğer yandan, salık elindeki nimeti kaybederse, onun geri gelmesini ümit etmeli. Başına bir sıkıntı isabet ederse de, sabırla onun gitmesini beklemelidir. Sonuçta kul, bütün hâllerinde Allah için olmalıdır.¹⁶³⁰ Müellif bu

¹⁶²⁴ İbn Abbâd, *Gaysü'l-Mevâhib*, c. I, s. 33.

¹⁶²⁵ İbn Abbâd, *Gaysü'l-Mevâhib*, c. I, s. 34.

¹⁶²⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, ss. 488-490.

¹⁶²⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. V, s. 189.

¹⁶²⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, s. 399.

¹⁶²⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. V, s. 189.

¹⁶³⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 512.

konuyla ilgili İbn Abbas'dan şu rivayeti aktarır: Allah Teâlâ Levh-i Mahfuz'a ilk olarak şunu yazdı: “Ben, kendisinden başka ilah olmayan Allah'ım. Muhammed benim resûlümdür. Kim benim takdirime razı olur, verdiğim belâyaya sabreder ve nimetime şükrederse, onu sıddık olarak yazarım, sıdıklarla birlikte diriltirim. Kim de benim takdirime razı olmaz, gönderdiğim belâma sabretmez ve verdiğim nimete şükretmezse, benden başka bir rab edinsin.”¹⁶³¹

İbn Acîbe'nin ifâde ettiğine göre, Kur'ân-ı Kerim sabrın pek çok faydasını zikreder. O, sabredenler için verilecek lütuflardan bahseder. Bu lütuflar, ilâhî muhabbet, “Allah, sabredenleri sever.”¹⁶³² İlahî yardım, “Şüphesiz Allah sabredenlerle beraberdir.”¹⁶³³ Cennet köşkleri, “Onlara, sabretmelerinden dolayı mükâfat olarak cennet köşkleri verilecektir.”¹⁶³⁴ Bol sevap, “Sadece sabredene mükâfatları hesapsız ödenecektir.”¹⁶³⁵ Müjde, “Sabredenleri müjdele.”¹⁶³⁶ Mağfiret, rahmet ve hidayet, “Onlar için Rablerinden bolca bağış ve rahmet vardır; onlar gerçekten hidayete ulaşmış kimselerdir.”¹⁶³⁷ şeklinde sıralar ve bunları âyetlerle delillendirir. Belâyaya sabretmenin mi yoksa nimete şükretmenin mi daha faziletli olduğu konusunda İbn Acîbe'nin görüşü mutasavvıfların çoğunluğu ile uyum içindedir. O, sabrın daha üstün olduğu görüşündedir.¹⁶³⁸

Müellif, sâlik için nefsin sevmediği şeylere sabretmesini, ilâhî huzura yönelmesini ve kudsî nurları müşâhede etmede Allah'tan yardım istemesini öğütler. Ona göre, hiç şüphesiz Allah'ın yardımı, desteği ve salıkların kalplerinde tevhid nurlarını parlatarak sabredenlerle beraberdir. Aslında belâ ve sıkıntılar, “üzerine rububiyet nurları parlayıncaya kadar kulluk vazifelerine devam ederek talebinde sadık olan ile âdet ve şehvetlerine dönerek, (azimeti bırakıp) ruhsat ve tevillere

¹⁶³¹ Bu konudaki bir hadis için bkz. Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, no: 200; Nuruddîn Ali b. Ebi Bekir el-Heysemî, *ez-Zevâid*, c. VII s. 207; Süyûtî, *es-Sağîr*, Beyrut, 1982, no: 609, 610, 927.

¹⁶³² Âl-i İmrân, 3/146.

¹⁶³³ Bakara, 2/153.

¹⁶³⁴ Furkan, 25/75.

¹⁶³⁵ Zümer, 39/10.

¹⁶³⁶ Bakara, 2/155.

¹⁶³⁷ Bakara, 2/153-157.

¹⁶³⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, s. 484.

yönelerek hakkı talep davasında yalancı olanları ortaya çıkarmak içindir.”¹⁶³⁹ Yine belânın faydalarından biri, insanın dünyaya rağbetini arttıran, günaha meylini şiddetlendiren nefsanî sıfatları iptal etmesi, heva ve hevesin bozulmasıdır. Sabır, rızâ, zühd, teslîmiyet, tevekkül gibi güzel hâller âfiyet ve rahat vaktinden ziyade musibet zamanlarında hâsıl olur. Kalp amellerinin zerresi, dağlar kadar büyük olan aza amellerinden hayırlıdır. Belânın bir faydası da günahlara kefaret olması, manevi dereceleri yükseltmesidir.¹⁶⁴⁰ Allah’ın lütfu kaderinden ayrılmaz. Kaderi bir yere inmeden evvel lütfu iner. Beraberinde lütfu olmasa, belki belâ daha şiddetli olacaktır.¹⁶⁴¹

Şu hâlde Hakk’ın her takdirinde pek çok gizli lütuflar mevcuttur. Dolayısıyla sâlik başına bir musibet gelince o musibeti gönderenin kim olduğunu ve gönderenin şefkat ve merhametinin ne kadar büyük olduğunu hatırlamalıdır. Allah şimdiye kadar devamlı nimetler verdiği göre yine ona bir lütufta bulunmak istiyordur. Öyleyse “işlerin sonunu ve kahır yüzünden zuhur edecek ihsanları beklemelidir. Çünkü kaderler silsilesi Hakk’ın kudretiyledir ve kulların menfaati için daima güzellik itiyat etmiştir.” Şu hâlde mal eksiltmek, hastalık, vb. vermek gibi takdirlerinde yine kulları için şimdiye ve geleceğe ait faydalar olabilir. Daima iyilik gördüğü bir dosttan gelen bir kötülüğe insan sabredip dayanmalıdır.¹⁶⁴² Sabır ehli Hak’tan gelen lütfu da, kahrı da hoş görür. Çünkü onun Allah tarafından geldiğini bilir. Dolayısıyla aslında sabrın iman ile de yakın bir bağlantısı vardır.¹⁶⁴³

Özetle sabır, imanın yarısı, insanın saadetinin sırrı, belâ ve musibet anında âfiyetin kaynağıdır. İnsan bir problem ve sıkıntı içine düşüp de mihnetler peşpeşe geldiğinde sabır, salikin nefsi ile mücâhedesinde silahıdır. Sıdk, ihlas ve sabır seyrin rükünleridir. Salik bunlarsız sülûkunu gerçekleştiremez.¹⁶⁴⁴ Dolayısıyla kişi sabırlı nefsini, istikamete yöneltip götürmekte, fesad ve sapıklığa düşmekten korumaktadır. Ayrıca insanın hayatı sabırla anlamlı hale gelmektedir.

¹⁶³⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 186.

¹⁶⁴⁰ İbn Abbâd, *Gaysü'l-Mevâhib*, c. I, ss. 286-291.

¹⁶⁴¹ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 194.

¹⁶⁴² İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 193; ayrıca bkz. İbn Abbâd, *Gaysü'l-Mevâhib*, c. I, s. 282.

¹⁶⁴³ Bkz. Dilaver Gürer, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri (II.)*, s. 261.

¹⁶⁴⁴ Abdulkâdir İsâ, *Hakâik anî't-Tasavvuf*, s. 330.

D. Şükür

Sâlikin tasavvufî eğitim aşamalarında katettiği önemli makamlardan biri de şükürdür. Şükür; kişinin Allah'ın verdiği lütuf ve nimetlerini dile getirmesi ve iyiliği yapanı övme anlamlarına geldiği gibi, nimeti bilme, nail olunan nimetin kıymetini bilme ve nimetten evvel nimeti vereni (Mün'imi) görme gibi mânâlara da gelmektedir.¹⁶⁴⁵ İbn Acîbe, bir tasavvuf terimi olarak şükürü “Nimetin ortaya çıkışı neticesinde organları Mün'im [nimeti veren]'e taate yönelterek ve Mün'im'in nimetini mütevâzi bir şekilde itiraf etmek suretiyle kalbin mutlu olmasıdır”¹⁶⁴⁶ biçiminde tarif eder. Aynı terimi başka bir eserinde “Kulun, Allah Teâlâ'nın ona verdiği göz, kulak gibi bütün nimetleri yaratılış hedefine göre kullanmasıdır” şeklinde tanımlar.¹⁶⁴⁷

Öte yandan İbn Acîbe, üç türlü şükürden bahseder. Dilin, tevazuuyla nimetin Allah'tan olduğunu itiraf etmesi dille şükür, bedeninin hizmetle donanması organlarla şükür, nimet ortaya çıktığında, nimeti değil onu vereni görmek de kalple şükürdür.¹⁶⁴⁸ Ona göre “**Rabbinin nimetini anlat.**”¹⁶⁴⁹ meâlindeki âyet dille şükre, Sebe' Sûresi'nde geçen, “**Ey Davud ailesi! Şükretmek için amel edin.**”¹⁶⁵⁰ âyeti bedenle şükre¹⁶⁵¹ ve “**Nimet adına neyiniz varsa hepsi de Allah'tandır.**”¹⁶⁵² âyeti ise kalple şükre işâret etmektedir.¹⁶⁵³

Müellif nimeti, mutluluğa kavuşma, üzüntülerden uzaklaşma, amaçlara ulaşma, engellerden uzak olma şeklinde tanımlar. Onu sağlık, âfiyet ve yeterince helal varlık gibi zâhirî nimet ile iman, hidayet ve mârifet gibi bâtinî nimet olarak iki

¹⁶⁴⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 338.

¹⁶⁴⁶ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 12.

¹⁶⁴⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 68. Benzer ifadeler için bkz. Gürer, Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri, s. 214.

¹⁶⁴⁸ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 12.

¹⁶⁴⁹ Duha, 93/11.

¹⁶⁵⁰ Sebe, 34/13.

¹⁶⁵¹ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 127.

¹⁶⁵² Nahl, 16/53.

¹⁶⁵³ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 128; ayrıca bkz. İskenderî, *Letâifu'l-Minen*, ss. 232-233; İbn Abbâd, *Gaysü'l-Mevâhib*, c. I, ss. 182-183.

kısma ayırır. Ayrıca İbn Acîbe, zâhirî nimetler hususunda insanları üç gruba ayırır: İnsanların bir kısmı nimetle ve ondaki yararlılık sebebiyle mutlu olurlar. Bunlar nimeti verenden perdelenmiş kimselerdir. Bir diğer grup nimetle, nimeti veren o nimetle kendilerini hatırlayarak onlara yönelmiş olduğu için mutlu olanlardır. Son grup da bir başka şeyle değil, nimeti verenle mutlu olan insanlardır. Söz konusu ilk iki grupta olan kimselerin şükürü, nimetin artmasıyla artar, nimetin bitmesiyle biter. Üçüncü kısımdaki insanların şükürü ise hem darlıkta hem de bollukta süreklidir.¹⁶⁵⁴

İbn Acîbe, şükürün nimetin artmasını sağladığını, nankörlüğün de nimetin eksilmesine sebep olduğunu belirtir. Ona göre, Ra'd sûresinde geçen **“Bir toplum kendilerinde bulunan özellikleri değiştirenceye dek Allah onlarda bulunanı değiştirmez.”**¹⁶⁵⁵ meâlindeki âyeti bu gerçeğe işâret etmektedir. Ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî'nin: “Şükür, verdiği nimet ile Allah'a isyan etmemektir” sözü bu çerçevede değerlendirilmelidir. Müellifimiz, hükemânın, nimetleri tutan en güçlü bağın şükür olduğu hususunda görüş birliği içerisinde olduğunu ifâde eder. Zira şükür; “Mevcut nimeti tutmaya, olmayanı da avlamaya vesiledir” der. İbn Acîbe bütün bunları İbn Atâullah el-İskenderî'nin: “Kim nimetlere şükretmez ise zevaline maruz kalır, kim de nimetlere şükrederse muhakkak onları sağlam bir ipe bağlamış olur.” hikmetini açıklarken yapar.¹⁶⁵⁶ Buna göre şükretmemek, nimetlere nankörlük ve umursamamak, Allah'ın ikâbına ve elden çıkmasına nedendir.

Dolayısıyla müellif, zâhirî ve bâtinî veya maddî ve manevî olmak üzere iki tür nimetten bahsederek söz konusu nimetlerin edebine göre hakkıyla yerine getirilmesini ister.¹⁶⁵⁷ Aksi durumda azalışın ve mahrumiyetin her iki nimet çeşidini kapsadığını söyler. Ona göre, zâhirî nimetler, kul zâhirî ibadetleri terkettiğinde veya zâhiren bir isyana daldığında elinden alınır. Bâtinî nimetler ise kişi, bâtinî murâkabesini veya müşâhedesini terkettiği vakit elinden alınır. Bir başka ifâde ile Allah verdiği bir nimeti edebe ters bir davranış sebebiyle geri alır. Bu sebeple kişiden

¹⁶⁵⁴ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 32.

¹⁶⁵⁵ Ra'd, 13/11.

¹⁶⁵⁶ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 127.

¹⁶⁵⁷ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 129.

bulunduğu makama göre edep istenir. İnsan içinde bulunduğu makamın hakkını ihlal ederse makamında noksanlaşma olur.¹⁶⁵⁸

İbn Acîbe, diğer bir açıdan şükürü gerekli olan nimetleri üç kısma ayırır. Bunlar sıhhat, âfiyet ve helal mal gibi dünya nimetleri; ilim, takva ve mârifet gibi dine ait nimetler; az amele karşılık bol sevabın verilmesi gibi Ahiret nimetleridir.¹⁶⁵⁹ Yine İbn Acîbe, bir başka eserinde beş tür nimetten bahseder ve kişinin bu nimetlerin her birine şükretmesi gerektiğini ifade eder. Bunlar:

a. Kulak nimetinin şükürü, faydalı şeyleri dinlemek, onu faydalı olmayan şeylerden korumaktır. Ayrıca hayırlı bir şey dinlediğinde onu yaymak, kötü bir şey duyduğunda onu gizlemek gereklidir.

b. Göz nimetinin şükürü, onunla göklerin, yerin ve içindekilerin hakikatine bakmak, böylece onları Yaratan'ın azametini idrak etmek yahut bunların içinde O'nu müşâhede edip birliğini görmektir.

c. Kalp nimetinin şükürü, onunla bütün gaybı bilen Allah'ı tanımak, istenen ve korkulan her şeyde O'nun tek yetkili ve hüküm sahibi olduğunu kabul etmektir.

d. Yaradılma nimetinin şükürü, insanın her durumda Allah'a kulluk etmesidir.

e. Yeniden diriltirme nimetinin şükürü ise kişinin her an ve zaman içinde Mevlâ'ya kavuşmak için hazırlıklı olmasıdır.¹⁶⁶⁰

Müellif, insanların bulunduğu konuma göre farklı şekillerde şükretmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre insanlar, şükürü icra etme konusunda avâm, havâs ve havâssu'l-havâs olmak üzere üç dereceye ayrılır. Avâm halk, bir nimete ulaştınca şükreder.¹⁶⁶¹ Havâssın şükürü, nimet ve mihnet her hâlde şükretmektir. Havâssu'l-havâssın şükürü ise nimeti vereni müşâhedeyle dalarak nimetten gönlünü çekmektir.¹⁶⁶² Bir başka eserinde insanların hakîkî şükre ulaşmalarında farklı mertebeleri olduğunu belirtir ve bu hususla ilgili şöyle der: “Avamın şükürü dille

¹⁶⁵⁸ Bkz, İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 130-131.

¹⁶⁵⁹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 128.

¹⁶⁶⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, s. 593.

¹⁶⁶¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 65.

¹⁶⁶² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 128.

övgüdür, havâssın şükrü, azalarla hizmettir, havâssu'l-havâssın şükrü ise nimet verici el-Mennan olan Allah'ı şuhûda gark olmaktır.”¹⁶⁶³ Buna göre müşâhedede istiğrak hâli sadece irfan ehline has bir durumdur.¹⁶⁶⁴ Müellif burada şükür makamıyla müşâhede arasında bir ilişkinin varlığına işâret etmektedir. Dolayısıyla şükürün en yüksek derecesi havâssu'l-havâssın şükrüdür. Bu da kulun Allah ile yetinmesi ve masivayı terk etmesi, nimeti değil nimeti vereni müşâhede etmesi aynı zamanda varlığını Hakk'ın varlığında yok ederek istiğrak hâline ulaşmasıdır.

İbn Acîbe, şükrü yerine getirdikten sonra temiz yiyeceklerin ve nefsin arzuladığı çeşitli lezzetli dünya nimetlerinin insana zarar vermeyeceğini ifade eder. Çünkü Cenâb-ı Hak, bu nimetleri kulları için sadece O'na şükür ve hamd etmeleri, dünya nimetlerine bakıp fâni ve yok olmayan cennet nimetlerini düşünmeleri için yaratmıştır. “Bu dünya nimetleri, ahiret nimetlerinden sadece birer numunedir” der.¹⁶⁶⁵ Allah kullarından dünyevî lezzetleri tatmamalarını değil tattıklarında şükretmelerini istemektedir.¹⁶⁶⁶ Hatta şükrü daha güçlü ifâ etmeyi sağlıyorsa nimetin güzelini tatmayı önerir. Ebû'l-Hasan eş-Şâzîlî'den aktardığı şu söz bu konuyu en iyi şekilde yansıtır: “Şeyhim bana dedi ki: Ey oğlum! Suyu soğut. Çünkü kul sıcak suyu içtiği zaman kupkuru bir ‘elhamdulillah’ der. Soğuk suyu içtiğinde ise bütün organları bu şükrüne iştirak eder.”¹⁶⁶⁷ Ancak İbn Acîbe için bu durum avâm müslümanlar için geçerlidir. Âbidlerden, zahitlerden ve Hak yolunda seyr u sülûk yapan müridlerden oluşan seçkin müminler ise nefsin meylettiği ve kalbin bağlandığı dünya nimetlerinden sakınırlar.¹⁶⁶⁸

Sûfimiz, şükür kavramını vakt kavramıyla da ilişkilendirir. Ona göre, kulun vakitleri dört kısımdır. Bunlardan biri de nimet içinde geçen vakitte kişiye düşen görev Hakk'a şükürdür.¹⁶⁶⁹

¹⁶⁶³ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 12.

¹⁶⁶⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. VI, s. 508.

¹⁶⁶⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, s. 593.

¹⁶⁶⁶ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 66.

¹⁶⁶⁷ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 66.

¹⁶⁶⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. III, s. 581.

¹⁶⁶⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 305.

İbn Acîbe'ye göre, hamd, şükür kavramına yakın bir anlam taşımakla birlikte ikisi arasında fark vardır. Ona göre, lügatta hamd, bir kimseyi yüceltmek kastıyla güzel vasıflarıyla övmektir. Bu vasıflar, şahsın zatına ait olan ve ondan ayrılmayan güzel hâller olabildiği gibi; başkasına yansıyan güzel vasıflar ve övülecek işler de olabilir. Burada hamde sevk eden sebep, kişinin ihtiyarî vasıflarıdır. Dolayısıyla hamd, sadece dille yapılır. Çünkü övgü ancak dille olur. Örfte hamd nimet vereni yüceltmek için yapılan bir iş olup dille, azalarla veya kalple yapılır. Müellife göre, şükür lügatta “Nimet vereni yüceltmek için yapılan bir övgüdür. Bu durumda şükür, örfteki hamd manasındadır.” Dinî örfte şükür ise kulun, Allah Teâlâ'nın ona verdiği göz, kulak gibi bütün nimetleri yaratılış hedefine göre kullanmasını anlatır.¹⁶⁷⁰ Sûfimiz bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî'nin: “Şükür, verdiği nimetle Allah'a isyan etmemektir” şeklindeki sözünü aktarır. Ardından kulun, nimetleriyle Allah'a isyan etmeyince, onları taatinde kullanacağını vurgular.¹⁶⁷¹

Diğer yandan İbn Acîbe, Fâtır sûresinin 1. âyetinin¹⁶⁷² işârî yorumunda Kur'an'da *hamd* kavramının dört şekilde zikredilmiş olduğundan bahseder.

1. Mutlak hamddir. Bu, hiçbir şeye karşılık olmadan, sırf Allah'ın zâtının azametini vurgulamak üzere yapılan hamddir.

2. Allah Teâlâ'nın zatının noksan sıfatlardan uzak olduğunu vurgulamak için zikredilen hamddir.

3. Yaratma nimetine karşılık yapılan hamddir.

4. Maddî yardım ve imdat nimetine karşılık yapılan hamddir.¹⁶⁷³

Allah'ın kullarına olan nimetinin ihsâ edilemeyeceğini ifâde etmek üzere **“Allah'ın nimetini sayacak olsanız onu bitiremezsiniz.”**¹⁶⁷⁴ âyeti buyurulmuştur. Hakk'ın kullarına bahşetmiş olduğu nimetleri sonsuz ve sınırsızdır. Bundan dolayı kula düşen verilen nimetlere karşılık şükürü elden bırakmamak ve nimetlerin hakkını

¹⁶⁷⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 68.

¹⁶⁷¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 69.

¹⁶⁷² Fâtır, 35/1: Hamd, gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a mahsustur. O, yaratmada dilediğini artırır. Şüphesiz Allah, her şeye gücü yetendir.

¹⁶⁷³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, s. 514.

¹⁶⁷⁴ İbrahim, 14/34.

yerine getirmek olmalıdır.¹⁶⁷⁵ İbn Acîbe, Allah'ın insana ihsan ettiği maddî ve manevî nimetlerin sayısız olduğunu belirtir. Kul, bu nimetlere gark olduğunu görünce, onların şükrünü nasıl edâ edeceği hakkında dehşete düşmemelidir. Zira bu nimetleri itiraf etmek ve hepsinin Hak'tan olduğunu ikrar etmek o nimetlerin şükrüdür. Ona göre, “Hamd, âlemlerin Rabbi olan yüce Allah'ındır.” ifâdesini söylemek dilin şükrü olarak yeter. Çünkü en büyük nimetlerden olan cennet nimetine karşı cennet ehlinin şükrü, bu mübarek sözdür..¹⁶⁷⁶ Bu hususla ilgili şu rivayeti aktarır: Hz. Davud “Yâ Rabbi! Sana nasıl şükredebilirim? Zira sana şükretmem de bir nimettir ve ona da şükür gerekir.” şeklinde niyaz eder. Allah da ona şöyle vahyeder: “Bütün nimetlerin benden olduğunu idrak ettiğin takdirde bana şükrünü edâ etmiş olursun. Bu kadarıyla senden razı oldum.”¹⁶⁷⁷

Diğer yandan İbn Acîbe, şükretmeyi, ilan etmek ve eserlerini göstermek için Allah'ın nimetlerini zikretmek olarak belirtir. Duha sûresi **“Ve Rabbinin nimetini minnet ve şükranla an.”**¹⁶⁷⁸ meâlindeki âyetini buna en açık bir delil olduğunu söyler. Ayrıca o, Hz. Peygamber'in: *“Kulun kendisine verilen nimetlerden bahsetmesi, bir şükürdür”*¹⁶⁷⁹ sözünü bu çerçevede değerlendirir. Ona göre, önceki salihlerden bazıları: “Allah bana şu nimeti verdi, şu makamı nasip etti. Ben sabah namazını (tayy-ı mekan yoluyla) falanca yerde kıldım...” gibi sözler söylemişlerdir. Bu tür ifâdeler ancak verilen nimete şükür yahut halkı hayırlı işlerde teşvik için söylenebilir. Aksi hâlde övünmek veya gösteriş için söylemek caiz değildir.¹⁶⁸⁰

Müellifimiz, İskenderî'nin: “İhsan ve nimetleriyle Allah'a yönelmeyen, imtihan zincirleriyle O'na doğru çekilir.” şeklindeki hikmetin açıklamasında insanları ehl-i şimal, ehl-i yemin ve sâbikûn olarak üç kısma ayırır. Bunlardan sâbikûnu Allah'ın mârifetine ve şuhûduna erebilmek için O'na yönelenler olarak görür ve bunları da iki gruba ayırır. Ona göre, birinci grup, Allah'ın ihsan ve

¹⁶⁷⁵ Abdülkadir Geylani, *Geylani tefsiri*, trc. Dilaver Gürer ve diğerleri, Ceylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, İstanbul 2012, c. II, s. 598.

¹⁶⁷⁶ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 326.

¹⁶⁷⁷ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 326; Benzer ifadeler için bkz. Ebû Tâlib Mekki, *Kûtü'l-Kulûb/Kalplerin Azığı*, trc. Dilaver Selvi-Yakup Çiçek, Umran Yay., İstanbul 2004, c. I, s. 361.

¹⁶⁷⁸ Duhâ, 93/11.

¹⁶⁷⁹ Ahmed, *Müsned*, c. IV, s. 278; Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, no: 4419; Süyûtî, *es-Sağîr*, no: 3398.

¹⁶⁸⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. . Dilâver Selvi, c. II, s. 47.

nimetleri sebebiyle O'na yönelenlerdir ki makamları şükür makamıdır. İkinci grup ise Allah'ın imtihan ve belâları sebebiyle O'na yönelenlerdir ve makamları sabır makamıdır. Buna göre şükür makamında bulunanlar gönül rızâsıyla; sabır makamında olanlar ise zorla Allah'a yönelir. Dolayısıyla Allah bir kişiyi mârifet ehli kılmayı dilediğinde kendisini ona nimetleriyle tanıtır. Nimetlerle tanımayanı da imtihanlar ve musibetlerle kendine çeker.¹⁶⁸¹

Netice itibariyle insan, sahip olduğu nimeti Allah'tan bilmeli, kibirlenmeden anlatmalı ve şükürü için ibadetlerini çoğaltmalıdır. Böylece Allah elde olanı muhafaza eder ve nimetlerini artırır. Aksi takdirde şükredilmeyen nimeti kuldan alır.¹⁶⁸² Bu sebeple manevî olgunluk, nefsi cezalandırmak amacıyla dünyevî nimetleri reddetmek değil, sevgisini kalbe yerleştirmeden ve şükretmek şartıyla dünyevî nimetleri tatmaktır.

E. Vera'

İbn Acîbe, zühdden önce vera' makamından bahseder. Çünkü zühdü vera'ın semeresi olarak görür. Bunu da Ebu Süleyman Dârânî (ö. 215/830)'nin "Vera', zühdün başlangıcıdır. Aynı şekilde kanaat da rızâdan bir parçadır."¹⁶⁸³ sözüne dayandırır. İbn Acîbe vera', "Nefsi, akibeti hoş olmayan veya çirkin görünen şeyi işlemekten alıkoymaktır" şeklinde târif etmiştir.¹⁶⁸⁴

Müellif, diğer makamlarda olduğu gibi vera'ın da üç mertebesinden bahseder. İlk mertebe, haramı ve şüpheli şeyleri terk eden avâmın vera'ıdır. İkinci mertebe, havâsın vera'ıdır; bu kalbi bulandıran, onu karanlığa ve tedirginliğe sürükleyen¹⁶⁸⁵ veya kalbi değiştiren ve sevgiliden uzaklığı gerektiren her şeyi terk etmektir.¹⁶⁸⁶ Buna göre havâs ehli kalplerine gelen hâtıralardan titizlikle sakınırlar, ayrıca onlar içlerinde olan vesvese ve kibirlenmeden uzaklaşıp temizlenmeye özen gösterirler.

¹⁶⁸¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 125-126.

¹⁶⁸² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, c. III, s. 14.

¹⁶⁸³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 326.

¹⁶⁸⁴ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 12.

¹⁶⁸⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 12.

¹⁶⁸⁶ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 563.

Böylece kalpleri tereddüt ettikleri bir şeyde veya bir hükümde onlar için uyarıcı olmaktadır.¹⁶⁸⁷ Nitekim Hz. Peygamber'in: “*Şüpheli olanı bırak, şüpheli olmayana bak.*”¹⁶⁸⁸ hadisi bu durumu özetler.¹⁶⁸⁹

Üçüncü merteye havâssu'l-havâssın vera'ıdır. Bu da Allah'tan gayrisıyla alakayı kesmek, O'dan başkasını arzulamanın kapısını kapamak ve bütün ilgiyi O'na bağlayıp, O'ndan başkasına meyletmemektir.¹⁶⁹⁰ Bir başka ifade ile mahlûkatın elinden almayı terk etmek, ilgiyi Allah'a hasretmek, himmetini O'na yoğunlaştırmak ve O'ndan başka hiç bir şeye itimat etmeksizin kalbin mutmain olmasıdır veya yakinin sıhhatidir.¹⁶⁹¹

Müellif, vera' konusunda havâssu'l-havâssın vera'ına Hz. İbrahim peygamberin kıssasını örnek verir. Hz. İbrahim ateşe atılacağında Cebrail gelerek, benden bir isteğin var mı? sorusuna, senden yok, demesi üzerine Cebrail, Allah'tan var mı? iletayim deyince, “O'nun benim hâlimi bilmesi yeterli, söylememe gerek yok” şeklinde cevap vermesi, ona göre, Hz. İbrahim'in Allah'ı kendisine Cebrail'den istemekten daha yakın gördüğünü ve Allah'tan başka kendisini meşgul eden her şeyi kalbinden çıkararak bütün sevgisini ve himmetini Allah'a sarfettiğini gösterir.¹⁶⁹² Ayrıca sūfimiz, vera' ile ilgili birçok anekdot aktarır.¹⁶⁹³

Diğer yandan İbn Acîbe vera'ın faziletinden bahseder. Ona göre, vera' dinin temelidir. Nitekim Hasan Basrî'ye (ö.110/728) “Dinin esas nedir?” diye sorulduğunda “Vera'dır” demiştir. “Dini ne bozar?” dendiğinde de “Tamah” demiştir.¹⁶⁹⁴ Ona göre, burada tamahkârlığın tam anlamıyla karşıtı olan vera', havâssu'l-havâssın vera'ı olmalıdır.¹⁶⁹⁵ Zira bu Hakk'a tam bağlanma, himmetini ona bağlama ve O'nunla kalbin sükûn bulması demektir. Yoksa şüpheli şeyleri terk

¹⁶⁸⁷ Abdulkâdir İsâ, *Hakâik ani't-Tasavvuf*, s. 338.

¹⁶⁸⁸ Buhârî, “Büyü”, 3; Tirmizî, “Kiyame”, 60; Ahmed, *el-Müsned*, 1/200

¹⁶⁸⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 12.

¹⁶⁹⁰ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 13.

¹⁶⁹¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 124; ayrıca bkz. a. mlf., *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 563.

¹⁶⁹² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 118.

¹⁶⁹³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 123.

¹⁶⁹⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 119.

¹⁶⁹⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 13.

etmek demek olan avâmın vera‘ı değildir.¹⁶⁹⁶ Hatta havâssu‘l-havâsa ait olan bu tür vera‘ın bir parçası bile binlerce namaz ve oruca denktir.¹⁶⁹⁷ Bu sebeple İbn Atâullah: “Kulun anlayışına, onun çok olan ilmi ve virdine devam etmesi kanıt değildir. Onun nuruna ve anlayışına kanıt olan, Rabbi‘yle yetinmesi, kalbini O’nunla birlikte kılması, tamah köleliğinden kurtulması ve vera‘ süsü ile süslenmesidir”¹⁶⁹⁸ der.¹⁶⁹⁹

Müellif, vera‘ın tam anlamıyla karşıtı olarak gösterdiği tamahı, “Kalbin Rabb’den başka şeylere heveslenmesi ve başkasının elinde olan şeylere, istekli olmak ve ilgi duymak” şeklinde tanımlar. Ona göre, kalp tarlasına tamah tohumunu eken kimsede, zillet ağacı dal budak salar. Çünkü zilletin her çeşidi tamah tohumundan ortaya çıkar.¹⁷⁰⁰ Nitekim Atâullah el-İskenderî’nin: “Zillet ağacının dalları, ancak tamah tohumu üstünde büyüyüp uzar” şeklindeki hikmetini bu minvalde yorumlar.

İbn Acîbe’ye göre tamahın sebebi vehimdir. Zira insan, başkasının kendisine bir faydası veya zararı dokunacağını vehmetmesi sebebiyle onlara tamah eder, yani onlara boyun eğer, kendini küçük düşürür.¹⁷⁰¹ Dolayısıyla insanı Allah’tan başkasına güvenmeye ve yönelmeye sevkeden en büyük sebep vehimdir. Vehim avâm ve havâssı Allah’tan perdeler, ancak havâssu‘l-havâssı ise hiçbir şey Allah’tan perdeleyemez.¹⁷⁰² Şöyle ki; vehim avâmı mahlûkata bağlayarak, manevî seyrini engeller. Havâssı ise eser ve nurlara bağlayarak o şeylerle kâni kılar. Bir başka ifâde ile nurlara ve makamlara bağlanan daha ilerisine varamaz. Dolayısıyla bu duruma kanaat mahrumiyettir.¹⁷⁰³ Müellife göre, kanaat vera‘ kapısını açmak ve tamah kapısını kapamak içindir. Ayrıca kanaat sadece dünya işlerinde talep edilmelidir. Ahiret işlerinde veya ilmi artırmada ve mârifette ilerlemede hoş görülmez. Bu nedenle, “Allah’a karşı kanaat mahrumiyettir” denilmiştir.¹⁷⁰⁴

¹⁶⁹⁶ İbn Acîbe, *İkâzu‘l-Himem*, s. 124.

¹⁶⁹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü‘l-Kuşeyriyye*, s. 329.

¹⁶⁹⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 103.

¹⁶⁹⁹ İbn Acîbe, *Mi‘râcu‘t-Teşevvuf*, s. 13.

¹⁷⁰⁰ İbn Acîbe, *İkâzu‘l-Himem*, s. 118.

¹⁷⁰¹ İbn Acîbe, *İkâzu‘l-Himem*, s. 120.

¹⁷⁰² İbn Acîbe, *İkâzu‘l-Himem*, s. 121.

¹⁷⁰³ İbn Acîbe, *İkâzu‘l-Himem*, s. 121.

¹⁷⁰⁴ İbn Acîbe, *Mi‘râcu‘t-Teşevvuf*, s. 29.

Öte yandan İbn Acîbe, vehimle tamahkârlık arasında ilişki kurduğu gibi, yakın ile vera‘ arasında da bir irtibat kurar. Ona göre vera‘ yakînin bir neticesidir.¹⁷⁰⁵ Zira yakîn, kalbin sağlam bir bilgiyle Allah’a dayanmasıdır. Onun üç belirtisi vardır. Bunlar; ihtiyaç hâlinde insanlara yönelmemek, ikram karşılığında övgüde bulunmamak ve vermediklerinde de onları eleştirmekten kaçınmak şeklindedir.¹⁷⁰⁶ Buna göre tamah yakîne aykırıdır. Çünkü şeref ve izzet mâsivaya ilgi duymakla değil, Allah’a bağlılıkla, O’na tevekkülle ve Allah’ın takdirine tam bir itminan içinde kalbini bağlamakla hâsıl olabilir. Zillet ve alçaklık ise tamah sahipleri içindir.¹⁷⁰⁷

Ayrıca müellif, izzet ve hürriyeti vera‘ın bir neticesi olarak görür.¹⁷⁰⁸ Ona göre, bir şeyden ümidini kesen himmetini ona harcamaz ve ondan alakayı keser. Allah’a kul olan O’nun dışındakilerden hür olur.¹⁷⁰⁹ Dolayısıyla hürriyet Hakk’ın dışındakilerin sevgisinden kalbi arındırmaktır.¹⁷¹⁰ Buna göre insan için en büyük şeref ve meziyet hürriyet, en alçak hâl ise bağlılıktır. Kişi tamah ettiği şeyin kölesidir. Nitekim bu hususta İbn Atâullah el-İskenderî: “Sahip olmak için şiddetle istediğin nesnelere tutsağı, istemediğin şeylere karşıda özgürsün”¹⁷¹¹ şeklinde söylemiştir. Dolayısıyla hürriyyet vera‘ın neticesi, kölelik ve zillet de tamahın semeresidir.¹⁷¹² Bir başka ifâdeyle tamah eden köledir, umut kesen hürdür. Bu bağlamda İbn Acîbe gayet beliğ bir beyit aktarır:

“Köle, tamah ettiği müddetçe hürdür. Hür ise tamah ettiği müddetçe köledir.”¹⁷¹³

Ardından: “Allah bütün mahlûkatı insana hizmetkâr kıldığı hâlde, köle kalmayı isteyen insanın hâli ne çirkindir” der.¹⁷¹⁴

¹⁷⁰⁵ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 121.

¹⁷⁰⁶ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 30.

¹⁷⁰⁷ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 121; ayrıca bkz. İbn Abbâd, *Gaysü'l-Mevâhib*, c. 1. s. 176.

¹⁷⁰⁸ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 121.

¹⁷⁰⁹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 121-122.

¹⁷¹⁰ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 26.

¹⁷¹¹ İbn Atâullah İskenderî, *Hikem-i Atâiyye/Hikmetler Kitabı*, çev. Orhan Parlak-Cemil Çiftçi, s. 18.

¹⁷¹² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 121.

¹⁷¹³ İbn Abbâd, *Gaysü'l-Mevâhib*, c. I. s. 177.

¹⁷¹⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 122.

Müellifin avâmın vera'ını izâh ederken kişinin haram ve şüpheli şeyleri terk etmesi gerektiğine dikkat çektiğini belirtmiştik. Ancak ona göre, bu şüpheli şeyler makamlara göre değişebilir. Söz gelimi hakikat ehlinden olan kimseye helal bir şey getirildiğinde, o bu şeyde Hak'tan önce halkı görse, zâhiri ilim sahipleri böyle bir şeyin helal olduğuna fetva verirler. Fakat bâtin ehli ise onun şüpheli olduğuna hükmeder ve ondan çekinirler. Yine İbn Acîbe'ye göre, mal biriktirmek aslı itibariyle helaldir, fakat bâtin ehline göre şüphelidir. Hükümler manevî hâli kemale ermemiş ve yakîni istikamet bulmamış kimselere göre verilir.¹⁷¹⁵ Bu hususta âlimlerin birinin şu sözünü bu minvalde aktarır: “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) işleri, mübah ile vera' arasında döner durur. Ailesinin bir senelik yiyeceğini depolaması, mübah olanı açıklamak içindir. Yiyecek biriktirmeyi terk etmesi ise onun vera' hâlidir. Tarikat ehlinin tercih edeceği iş, ruhsat olanı değil, azimet olanı almaktır.”¹⁷¹⁶ Diğer yandan müellifimiz sûfîlerin, harama düşme korkusuyla helalinden de olsa mal çoğaltmayı terk ettiğini, haramı takvadan dolayı, durumu şüpheli olan şeyleri de vera'dan dolayı terk ettiklerini ifâde etmektedir.¹⁷¹⁷

F. Zühd

İbn Acîbe, zühdü “Kalbi, Rabb'den başkasına bağlanmaktan alıkoymak ya da dünyanın kalbe soğuk gelmesi ve nefsin ondan uzaklaşması”¹⁷¹⁸ şeklinde târif eder. Yine buna paralel olarak “Bir şeye karşı zühd; o şeyin sevgisinin kalbden çıkmasıdır” der.¹⁷¹⁹

Zühdün hakikatini ve derecelerini vera' teriminden sonra ele alan İbn Acîbe, insanların konumuna göre zühdün kişiden kişiye farklılık gösterdiğini belirtir. Avâmın zühdü, her şeyde ihtiyaçtan fazlasını terk etmeye, havâssın zühdü, her durumda Hakk'a kurbiyeti engelleyen hususlardan uzak durmaya, havâssu'l-havâssın

¹⁷¹⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 265.

¹⁷¹⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 264.

¹⁷¹⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 266.

¹⁷¹⁸ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 13.

¹⁷¹⁹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 100.

zühdü ise bütün vakitini fuzûlî şeylerle değil, Allah'a hasretmeye yönelik olduğunu ifade eder.¹⁷²⁰

İbn Acîbe, zühd ile muhabbet arasında sıkı bir ilişkinin varlığına dikkat çekmektedir. Ona göre manevî eğitimin en önemli aşamalarından biri olan zühddeki amaç, “Kalbin mâsivadan, sevgiliden başkasına ilgi duymaktan soğumasıdır.” Bir başka ifâde ile insanın dünyaya olan meylini ve sevgisini yok ederek onun Hakk'a yönelmesini sağlamaktır. Bu durumla ilgili müellifimiz, Hz. Peygamberin: “*Dünyaya karşı zühd göster ki Allah da seni sevsin.*”¹⁷²¹ hadisini aktarır.¹⁷²² Dolayısıyla zühd, kalbi dünya sevgisinden ve şehvetlerinden boşaltıp Allah sevgisi ve mârifetiyle doldurmaya sebeptir. Çünkü kalp ne kadar dünya meşgalelerinden ilgiyi keser ve kurtulursa Allah'a olan sevgisi, teveccühü, murâkabesi ve mârifeti artacaktır.¹⁷²³ Bu, seyr u sülûkun ve amaca ulaşmanın sebebidir. Zira kalb, Sevgili'den başka bir şeyle ilgilendiği sürece manevi yolda ilerlemesi mümkün değildir.¹⁷²⁴ Bunun için zühd kalbin ameli olmalıdır. Ayrıca ârifler zühdü, Allah'ın sevgisine, rızâsına nail olmanın yanında, O'na vasıl olmanın şartı olduğunu kabul ederler. Yoksa zühd, kastedilen bir gaye değil, Allah'a ulaşma yoludur.¹⁷²⁵

Müellifimiz zühdü üç kısma ayırır. Bunların ilki malda zühddür. Bunun alâmeti; sâlik için altın ile toprak, verme ya da vermeme, taş ve gümüşün eşit olmasıdır. İkincisi, makam ve mevkide olur. Bunun alâmeti izzet ve zelillik, gösteriş ve humul, medh ve zemmin eşit olmasıdır. Üçüncüsü makamlarda ve kerâmetlerde olur. Alâmeti; havf ve recâ, kabz ve bast, zayıflık ve kuvvetlilik durumunun müridin gözünde eşit olmasıdır.¹⁷²⁶

İbn Acîbe'ye göre zühd bir bütün olarak ilim, amel ve hâlden ibaret bir makamdır. Zühd makamını gerçekleştirmek için insan öncelikle dünya ve ziynetlerini terketmek için mücâhede etmelidir. Ardından karşılaşıacağı zorluklara

¹⁷²⁰ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 14.

¹⁷²¹ İbn Mâce, “Zühd”, 1; Hâkim, *Müstedrek*, 4/313; Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, no: 10523.

¹⁷²² İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 14.

¹⁷²³ Abdulkâdir İsâ, *Hakâik ani't-Tasavvuf*, ss. 346-347.

¹⁷²⁴ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 14.

¹⁷²⁵ Abdulkâdir İsâ, *a.g.e.*, ss. 346-347.

¹⁷²⁶ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 100.

sabrederek zühdü kendisine hâl edinmelidir. Nihayetinde Allah'ın ihsanı kalbe iner ve insan o hâlde mutmain olur. Dolayısıyla zühd makamını gerçekleştirmiş olur.¹⁷²⁷ Zühd makamını gerçekleştiren insan Allah'a güvenir ve O'na itimad eder. Müellifimiz bu hususla ilgili Hz. Peygamber'in: “*Dünyaya karşı zühd, sana helal olan şeyleri haram kılman ve elindeki malı zayi edip atman değildir. Zühd, Allah Teâlâ'nın katındakilere kendi elindekilerden daha fazla güvenmendir*”¹⁷²⁸ anlamındaki sözünü aktarır.¹⁷²⁹

Müellifimiz zühdün önemini Ataullah İskenderî'nin: “Zâhid kalpten zuhur eden amel az olmaz. Rağıb (dünyaya rağbet eden) kalpten zuhur eden amel ise çok olmaz” hikmetinin şerhinde açıklar. Ona göre, sâlik zühd makamını gerçekleştirdiğinde ameli az da olsa Allah katında çok değerlidir. Nitekim Hz. Peygamber'in, “*Sünnet dairesinde yapılmış az amel, bidat dairesinde yapılan çok amelden hayırlıdır*”¹⁷³⁰ hadisi bu manadadır. Müellife göre, en büyük bidat, dünya sevgisi ve ona dalmaktır.¹⁷³¹ Zira ne Hz. Peygamber, ne de sahabe zamanında böyle bir şey yoktu. Dolayısıyla hakîkî bidat, dünya sevgisine kalbinde yer vermek ve bedenlen ona yönelmektir.¹⁷³² İbn Acîbe, zühdün önemiyle ilgili birçok söz nakleder.¹⁷³³ Bu sözlerden birisi Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî'ye senin büyük bir amelin olmadığı hâlde halk neden sana tazim ediyor dediklerinde: “Sizden ve sizin dünyanızdan yüz çevirdiğim için” şeklindeki ifadesidir.¹⁷³⁴

Dünyayı, dünya zevk ve ziynetlerini veya Allah'tan başkasını terkeden kalp veya kişiye “zâhid” denildiği gibi bunlara meyleden kalp veya kişiye de “râğıb” denilir. Müellif, zâhid ile râğıbın amelerini kıyaslar. Zâhidlerin ibadetleri Allah ile ve Allah için iken râğıbların ibadetleri ise nefisleri ile ve nefisleri içindir. Yine zâhidlerin ibadetleri devamlıdır, râğıblarınki ise sürekli olmayıp kesiktir.¹⁷³⁵ Buna

¹⁷²⁷ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 101-102.

¹⁷²⁸ Tirmizî, “Zühd”, 29; Heysemî, *ez-Zevâid*, 10/286.

¹⁷²⁹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 102.

¹⁷³⁰ Deylemî, *Müsnedü'l-Firdevs*, no: 3916.

¹⁷³¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 100.

¹⁷³² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 100.

¹⁷³³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 101-102.

¹⁷³⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 198.

¹⁷³⁵ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 100.

göre, amellerin dereceleri; amelleri yapanların kalplerine göre takdir edilir. Nitekim zühd ve takva ile vasıflananların amelleri görünüşte az olsa da hakikatte çoktur ve değeri yüksektir. Dünyayı talep edenlerin amelleri ise zâhiren çok olsa da hakikat itibarıyla az olur. Çünkü zâhidler dünyadan vazgeçmiş ve Rabbin rızasına rağbet etmişlerdir, riya ve yapmacık gibi ihlası yok eden kötü davranışlardan amellerini kurtaracaklarından ibadetleri ihlas sebebiyle makbul olur ve çoğaltılır. Dünyaya rağbet edenlerin amelleri ise dünyevi gayelerden boş olmayacağı için reddedilmiş olur.¹⁷³⁶ Şu hâlde ameller kalbin hâliyle değerlendirilir. Zâhid bir kalp ile yapılan amel az dahi olsa hakikatte çok değerlidir. Kalbi dünyaya bağlı olan kişinin ise ameli ne kadar çok olsa da hakikatte pek az olur. Çünkü zâhidler dünyayı terk etmişler, Hakk'ın rızasına rağbet etmişlerdir. Riya ve gösteriş gibi ihlası gideren dinî afetlerden ve dünyevî karşılıklardan ameli temizlemişlerdir.

İbn Acîbe'nin görüşüne göre, zühdde asıl olan, kişinin dünyayı terketmesi, elini maldan mülkten çekmesi, helâl kazancı terkedip kendisinden başkasına muhtaç olması demek değildir. Önemli olan maddî şeylerin gönülden çıkarılmasıdır. Zühd anlayışını göstermesi bakımından aktardığı şu anekdot ilginçtir: Fas'ta çok zâhid bir şeyh vardı. İbadet ve taatine çok düşküdü. Denizden balık avlar, bir kısmıyla geçinir, diğer kısmını da tasadduk ederdi.

Bir gün bu şeyhin bir müridi Fas'taki başka bir beldeye seyahate çıkar. Şeyh ona şöyle der:

“Falan beldeye gittiğinde falanca isimli arkadaşımı bul, ona selamımı ilet ve duasını al. Çünkü o büyük bir velîdir.”

Mürid o beldeye gittiğinde şeyhinin tembih ettiği adamı sorar. Ona bir ev gösterirler, ev meliklere layık şatafatlı bir evdir. Adam buna çok şaşırır. İçeri girmek istediğinde kapıcılar, “biraz bekle, o padişahın yanında” dediler. Müridin şaşkınlığı daha da artar.

Bir müddet sonra beklenen şahıs muhteşem bir kıyafetle bir binek üzerinde heybetli bir şekilde gelir. Müridin taaccubu daha artar, hatta geri dönmeyi bile düşünür. Fakat şeyhinin emrine muhalefet edemeyeceğini hatırlar ve izin isteyip içeri

¹⁷³⁶ İbn Abbâd, *Gaysü'l-Mevâhib*, c. I, s. 142.

girer. Hizmetkârlar, köleler ve gördüğü ihtişam hayretini daha da artırır. Sonra şeyhinin selamını adama iletir. Adamın “Sen onun yanından mı geliyorsun?” sorusuna “evet” cevabını verir. Adam “Onun yanına döndüğünde ona şöyle söyle: Ne zamana kadar dünyayla meşgul olacaksın? Ne zamana kadar dünyaya yönelmeye devam edeceksin? Dünyaya rağbet etmekten ne zaman kurtulacaksın?”

Mürid içinden, “Vallahi bu şimdiye kadar gördüklerimden daha tuhaf” der.

Şeyhinin yanına geri döndüğünde şeyhi ona “Falanca kardeşimi gördün mü?” diye sorar. Mürid “evet” der.

“Sana ne dedi?”

“Hiçbir şey” şeklinde cevap verir.

“İlla ki söyleyeceksin” deyince adamın sözlerini aynen iletir.

Şeyh bunun üzerine uzun bir müddet ağlar ve “O kardeşim doğru söylüyor. Allah onun kalbini dünyadan temizledi ve dünyayı eline verdi. Bense dünyadan elimi çektim ama hâlâ kalbimde birtakım bağlantılar var” der.¹⁷³⁷

Dolayısıyla müellife göre zühdün hakikati dünyanın elden çıkarılması değil, kalpten uzaklaştırılmasıdır. Nitekim bu hususta birçok örnek verir. Hz. Davud ve Hz. Süleyman’ın kendi zamanlarında insanların en zâhidi olduğunu, oysa onların, başkasında olmayan mal, mülk ve saltanatlarının varlığından bahseder. Yine Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bütün insanların en zâhidi olduğunu, bununla birlikte nikâhı altında dokuz hanımının bulunduğunu; Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvam ve Hz. Osman’ın zamanlarının zâhidlerinden olduğunu ve bununla birlikte onların da çokça mala ve mülke sahip olduğunu ifâde eder.¹⁷³⁸ Buna göre İbn Acîbe, gerçek mânâda zühdün, Allah dışında kişiyi meşgul eden her şeyin kalpten çıkarılması olduğunu, cemiyet hayatı içinde de zühdün yaşanabileceğini ifâde etmiş ve bizzat yaşayarak göstermiştir.

Öte yandan İbn Acîbe, Allah’a yönelen kimseleri âbidler, zâhidler ve ârifler şeklinde hiyerarşik biçimde üç kısma ayırır ve bunları, anlamca birbirine yakın

¹⁷³⁷ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 126-127.

¹⁷³⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, ss. 449-450.

lafızlar olarak görür. Bununla birlikte en alt tabakada bulunan âbidi, üzerinde amelin baskın olduğu kimse; zâhidi, üzerinde terkin baskın olduğu kimse; ârifi ise Hakk'ın müşâhedesine ermiş ve bunda derinleşmiş kişi olarak nitelemektedir.¹⁷³⁹

Yine başka bir eserinde, Allah'ın inayetine muvaffak olmuş insanları iki gruba ayırır. Birinci gruptakiler zâhidlerdir. Allah onları kendisine hizmet için seçer ve onları cennetine koyar.¹⁷⁴⁰ Çünkü onlar mârifeti kabule uygun değillerdir, der.¹⁷⁴¹ Diğer bir grubu da muhabbetiyle meşgul eder. Onları da mârifet cennetine koyar. Ona göre, bu ikinci zümre âriflerdir.¹⁷⁴²

Müellife göre, kişinin zühdünün kendisine faydalı olması ve manevî ilim ve sırları öğrenmek için nefsinde, malında ve insanlar konusunda zühdü gerçekleştirmesi yani onlardan kalbini boşaltması gerekir. Nefsinde zühd sahibi olmak, onu tam manasıyla şeyhine teslim ederek gerçekleşir. Bunun için sâlikin, mâsivâyı gönlünden söküp atmış bir mürşide ihtiyacı olduğu önemle vurgulanmıştır. Malında zühd, elinde olanı hak yolunda harcayarak ve başkalarını kendine tercih ederek ve insanlar konusunda zühd de tanıdıklarını ölmüş kabul edip onları gönlünden çıkararak geçekleşir.¹⁷⁴³

Aynı şekilde İbn Acîbe, zühd makamına gerçek manada sahip olmak ve ondan faydalanmak için sâlikin, iki cihandan (dünya ve ahiret) gönlünü çekip uzaklaştırmasını gerekli görür. Ona göre, “Kulları Allah'tan perdeleyen şey, kalbin hazlarına bağlı olması ve ilâhî rızâ dışında bir beklenti için amel etmesidir.” İnsanın, nefsânî hazlarının bağından kurtularak, kulluğun gereğini yerine getirmek için amel etmesi hâlinde, üzerinde yakîn nurlarının parlayacağı ve böylece kalbin yaratılmış varlıkları görmekten uzaklaşacağını belirtir.¹⁷⁴⁴ Yakîn nurunun kalpte parlamasının alâmeti, kişinin sonra olacak şeyleri o anda hazır gibi görebileceğini, bu nurun eriştiği kalp sahiplerinin, ahireti kendilerine göç zamanından daha yakın bilerek ona yöneleceğini, dünyanın ve güzelliklerinin geçici olduğunu idrak ederek ondan yüz

¹⁷³⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 83.

¹⁷⁴⁰ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 138.

¹⁷⁴¹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 83.

¹⁷⁴² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 138.

¹⁷⁴³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 411.

¹⁷⁴⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 429.

çevireceğini vurgular. Sahabeden Hâris b. Mâlik hakkındaki hadisi buna delil gösterir.¹⁷⁴⁵

Dolayısıyla zühd makamını gerçekleştiren sâlikler, kalplerinde yakîn nurunun parlamasıyla dünyaya önem vermemek gerektiğini idrak ederler. Böylece gerçek ve sürekli izzetle şareflenmek isterler. Bu sonsuz izzet, kullarına Allah'ın verdiği izzettir. Söz konusu izzete sâlikler, zühd adımıyla geçerler.¹⁷⁴⁶ Böylece varlıkların dışına değil, ibretle içlerine bakarlar. Melekût nurlarına geçerek kalplerinin temizliğiyle uğraşırlar ve Hakk'ın huzuruna ulaşırlar.¹⁷⁴⁷

Ayrıca İbn Acîbe, kalbin nefsanî hazlara bağlı olması durumunda, kişiyi murâkabe makamından alıkoyacağına ve kalbin ruhanî nimetlere takılıp kalmasının ise kulu Hakk'ı müşâhede makamından alıkoyacağına dikkat çeker. Dolayısıyla mürid her iki cihanı da kalbinden çekip attığında, bütün âlemlerden fâni olur. Zira o zaman bütün âlemler latîf bir hâl alır ve manevî bir çehre kazanır.¹⁷⁴⁸ Diğer bir ifâdeyle, daha önce müridin gözünde âlemler, karanlık olan birer mülk iken melekûta ait nurlara dönüşür, kalpten âlemler uzaklaşınca her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olan Mevla kalır. Yahut varlıklar gönülden uzaklaşınca, her şeyi yaratan Allah kalır.¹⁷⁴⁹ İbn Acîbe, bu veciz ifâdeleriyle zühd makamının, murâkabe, müşâhede ve mârifet makamı arasındaki ilişkiye dikkat çektiği gibi âlemler ile zühd makamı arasındaki ilişkiye de işâret etmektedir.

İbn Acîbe, müridin dünyadan gönlünü çekmek, ihtiyaç dışı ve şüpheli dünya malından uzak durmak ve dünyaya yönelmiş kimseleri terk etmek suretiyle güvende olacağını belirtir. Hz. Peygamberin, *“Dünyadan gönlünü çek ki Allah seni sevsin. İnsanların elinde olanlardan gönlünü ve gözünü çek ki, insanlar seni sevsin.”*¹⁷⁵⁰ sözünün bu hususla ilgili olduğunu vurgular.¹⁷⁵¹

¹⁷⁴⁵ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 239

¹⁷⁴⁶ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 239.

¹⁷⁴⁷ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, ss. 165-166.

¹⁷⁴⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 430.

¹⁷⁴⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 430.

¹⁷⁵⁰ İbn Mâce, “Zühd”, 1; Hâkim, *Müstedrek*, c. 4, s. 313; Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, no: 10523.

¹⁷⁵¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 197.

Sûfimize göre Allah, insanların dünyaya ehemmiyet vermemesini yani zâhid olmasını ister. Ancak Allah, kuru nasihatlerin her insan tarafından kolayca kabul edilmeyeceğini bildiğinden, huzuruna seçtiği kullarına dünyayı terk etmelerini kolaylaştıran birtakım hastalıklar, belâlar ve dertler verir.¹⁷⁵² Dünyanın hastalık, acı, üzüntü ve kederlerin kaynağı olması da ilâhî nimetlerden büyük bir nimettir. Zira böyle olması insanın gerçeği anlaması, dünyaya önem vermemesi ve tamamen Allah'a yönelmesi içindir.¹⁷⁵³

Ayrıca İbn Acîbe, zühd ile bağlantılı olan fakr kavramına değinir. Fakrı bir yönden zühdün gerçekleşmesinde yardımcı olarak görür. Ona göre fakr, “Dünyadan yakayı kurtarmak ve kalbi şikâyet etmekten korumaktır.”¹⁷⁵⁴ Manevî nefhâlar/feyizler ve hibeler, sadece fakirler ve miskinler içindir. Çünkü onlar, Allah'tan gayri varlıklardan yana fakir olup Mevla'nın müşâhedeyle kalpleri sâkin olan kimselerdir.

Öte yandan İbn Acîbe fakirlik mi yoksa zenginlik mi daha üstündür? sorusuna cevap arar. O bu sorunun cevabını “**Sadakalar fakirler içindir**”¹⁷⁵⁵ meâlindeki âyetin işârî kısmında ortaya koyar. Konuyla ilgili Kuşeyrî, Gazzâlî ve Sühreverdî gibi pek çok klasik eser sahibi sûfilerin görüşlerine yer verir.¹⁷⁵⁶ Ona göre fakir, kalbi Allah'a bağlı olduğu için, hiçbir maddî şey onu meşgul edemez. Böylece o hep Allah ile beraber olarak, Allah'a kullukla meşguldür.¹⁷⁵⁷ Yine başka bir eserinde fakiri, Allah'tan başkasına ihtiyaç duymayan, Allah'tan alıkoyan her şeyi reddeden kimse olarak târif eder. Bu sebeple “Fakir, ne bir şeye sahiptir, ne de kendisine bir şey sahip olur” der. Fakirin müriden daha ileride ve daha özel biri olduğunu belirtir.¹⁷⁵⁸

Dolayısıyla müellifimiz, sûfîlerin çoğunluğunun görüşünü paylaşır ve sabreden fakiri, şükreden zenginden daha faziletli görür. Ona göre, sûfîler, her durumda fakirliği zenginlikten üstün tutmuşlardır. Çünkü Hz. Peygamber de fakirliği

¹⁷⁵² İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 362.

¹⁷⁵³ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 363.

¹⁷⁵⁴ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 37.

¹⁷⁵⁵ Tevbe, 9/60.

¹⁷⁵⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 396-397.

¹⁷⁵⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 397.

¹⁷⁵⁸ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 82.

tercih etmiştir. Ancak Yahya b. Muaz el-Vaiz ile Ahmed İbn Ata, gibi kimseler bu konuda sûfîlerin çoğunluğunun görüşünden ayrılarak, şükreden zenginın sabreden fakirden daha faziletli olduğunu düşündüklerini söyler.¹⁷⁵⁹

Ayrıca İbn Acîbe, sakınılması gereken fakirlikten bahseder. Bu hususta Gazzâlî'nin “Kendisinden Allah'a sığınılan fakirlik, insanı darda ve zorda bırakan fakirliktir. İstenen fakirlik ise kulun yüce Allah'a olan ihtiyacını, zillet ve meskenet hâlini idrak edip bunu itiraf etmesidir.”¹⁷⁶⁰ sözünü nakleder. Ardından kendisi, sakınılması gereken fakirliği, “Kalbin, yakîn ilminden fakir olup bu yüzden kalbe korku ve endişenin yerleşmesi; istenen fakirlik ise dünyevî meşguliyet ve bağların hafif yani az olması” şeklinde ifâde etmektedir.¹⁷⁶¹

Dolayısıyla İbn Acîbe, diğer sûfîler gibi, kalbi dünyaya bağlamaktan sakındırır. Ona göre, dünyevî sebeplerden tamamen uzaklaşarak ibadetle meşgul olmak, Allah'a en büyük yakınlıktır. Zira insan, zâhirdeki karışık işlerden kurtulmadıkça kalbi ağyardan temizlenmez, mârifet ve sırlarla dolmaz. İnsan, ancak maddî sebeplerden uzaklaşınca ve Allah'a bağlanınca kalbe sıkıntı veren işlerden kurtulur.¹⁷⁶²

İbn Acîbe bir başka yerde, insanla kâinatın yarış hâlinde olduğunu, birinin diğerini yenmeye çalıştığını belirtir. Ona göre, “Kim bu yarışta kâinatı geçer, ondan himmetini çekerek, içindekilerden uzaklaşarak ve onda bulunan her şeyden gönlünü çekerek ona galip gelirse, kâinat bütünüyle ona hizmet eder.” Hatta kâinat onun kölesi gibi olur. Böylece kişi, dilediği gibi kâinata tasarrufta bulunur, iş yapar.¹⁷⁶³ Nitekim İbn Atâullah el-İskenderî'nin: “Sen kâinatın sahibini müşâhede etmediğin sürece varlıklarla birlikte olursun (kalbin onlara bağlı kalır). Varlığın sahibini müşâhede ettiğin zaman ise bütün kâinat seninle olur.”¹⁷⁶⁴ şeklindeki hikmeti bu

¹⁷⁵⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 396.

¹⁷⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. IV, ss. 238-239.

¹⁷⁶¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 397.

¹⁷⁶² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 399.

¹⁷⁶³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 477.

¹⁷⁶⁴ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, haz. Muhammed Ahmed Hasebullah, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts., s. 522.

minvalde söylemiştir.¹⁷⁶⁵ Dolayısıyla insan, iki dünyayı da gönlünden çıkarıp atmadıkça ve himmetiyle iki âlemin hazlarından geçmedikçe varlıkların ağlarından, bağlarından ve bağlantılarından kurtulamaz.

G. Tevekkül

İslâm kültüründe geniş bir anlam muhtevasının karşılığı olarak kullanılan tevekkül, müminin inanç dünyasının önemli unsurlarından sayılan Kur'ânî ve tasavvufî bir kavramdır. Tevekkülün Allah'a güvenme ve ona teslim olmayı kapsayan anlamları, onun iman ile birlikte değerlendirilmesi gereken bir terim hâline gelmesini sağlamıştır. Kavramın sahip olduğu anlam zenginliğini kazanmasında sûfîlerin payı büyüktür. Zira tevekkülün genel anlamına ek, hatta ona zıt olan anlam içerikleri genelde sufiler tarafından ortaya çıkarılmıştır.¹⁷⁶⁶

Eserlerinde tevekkül konusuna yer veren İbn Acîbe, zühd makamından sonra ele aldığı makam tevekküldür. Ona göre, “Tevekkül, kalbin Allah'a güvenip O'ndan gayrı şeye itimat etmemesi veya O'nun her şeyi bildiğini bilerek, her şeyde Allah'a ümit bağlayıp O'na güvenmesidir.” Başka bir ifâdesinde tevekkülü “Allah'ın elinde olanın sana, senin elinde olandan daha güvenilir ve kesin gelmesi” şeklinde tanımlar.¹⁷⁶⁷ Bu bağlamda tevekkül, kalbin bir ameli olduğu gibi sâlikin manevi yolda takip etmesi gereken önemli bir makâmıdır.

Müellifimize göre, tevekkül bir bütün olarak ilim, amel ve hâlden ibaret bir makamdır. Söz konusu makamı gerçekleştirmek için insan öncelikle sebepleri terk etmelidir. Ardından karşılaşıacağı zorluklara sabrederek tevekkülü kendisine hâl edinmelidir. Nihayetinde kalb huzur bulur ve insan o hâlde mutmain olur. Böylece insan tevekkül makamını gerçekleştirmiş olur.¹⁷⁶⁸ Nitekim müellif, Allah'a yönelmiş bir kalbin, değişim ve huzursuzluktan arınıp Allah'ın güvencesine itimat ederek,

¹⁷⁶⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 477.

¹⁷⁶⁶ Bkz. Betül Güner, *Gönül Gözüyle Kur'ân*, İbn Atâ Tefsiri, s. 240.

¹⁷⁶⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 14.

¹⁷⁶⁸ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 102.

O'nun bilgisiyle yetinerek ya da mârifetinde derinleşerek tatmin olabileceğini ifâde eder.¹⁷⁶⁹

Diğer taraftan İbn Acîbe, tevekkülü ele alırken onun üç türünden bahseder. Ona göre, en düşük mertebe olan avâmın tevekkülü, kişinin Allah karşısında, merhametli ve anlayışlı bir vekile sahip olan mütevekkil gibi olmasıdır.¹⁷⁷⁰ Bu seviyedeki kişinin aklına bir şüphe düşebilir.¹⁷⁷¹ Orta mertebedeki havâssın tevekkülü, bir çocuğun annesiyle olan ilişkisi gibi, kulun Rabbine güvenmesi ve yönelmesidir. Nitekim çocuk annesinden başkasını tanımaz, başkasına koşup sığınmaz, sadece ona güvenir.¹⁷⁷² İbn Acîbe, Gazzâlî'den naklettiği havâs ile avâmın tevekkülü arasındaki farkı özetle, şöyle belirtir: “Tevekkülü ikinci derecedeki gibi olan kimse (havâs), tevekkül hâlinde tevekkülünden fâni olmuştur. [...] O sadece kendisine tevekkül ettiği kimseye yönelir. Kalbinde ondan başkasına yer yoktur. Birinci kimse (avâm) ise kendini zorlayarak ve çalışarak tevekkül etmektedir, kısaca o, tevekkülünde fâni olmamıştır.”¹⁷⁷³ Bu ifâdelere göre birinci derecedeki kimse olan avâmın tevekkülü rızık kazanmak için çalışmasına engel değil, ancak havâssın tevekkülünden noksan bir derecede olduğundan söz edilebilir.

Müellife göre, en üst mertebe olan havâssu'l-havâssın tevekkülü ise kulun Allah'nın önünde, gassalın önündeki ölü gibi olmasıdır.¹⁷⁷⁴ Ölü kimseden ayrıldığı tek nokta, nefsinin ölü gibi görmesi; gassalın ölüyü istediği tarafa evirip çevirdiği gibi, ezeli kudretin de kendisini dilediği gibi hareket ettirdiğini bilmesidir. Bu durumdaki kimse yakîni güçlü olması hasebiyle Allah Teâlâ'nın bütün hareketlerin, kudretin, iradenin ve diğer sıfatların kaynağı olduğunu bilmektedir.¹⁷⁷⁵ Sûfimiz, başka bir yerde havâssu'l-havâssın tevekkülünü: “Hiçbir şey irade etmeyen, tedbir almayan, bir sebebe dayanmayan ve hiçbir şey talep etmeyen kimse gibi olmalıdır. Bu durumdaki bir insanın bütün ihtiyaçlarına Allah yeter” şeklinde târif eder.¹⁷⁷⁶

¹⁷⁶⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 20.

¹⁷⁷⁰ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtîha*, s. 565.

¹⁷⁷¹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 14.

¹⁷⁷² İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtîha*, s. 565.

¹⁷⁷³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 401.

¹⁷⁷⁴ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 14.

¹⁷⁷⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 401.

¹⁷⁷⁶ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtîha*, s. 566.

Dolayısıyla üçüncü mertebedeki kimsenin ne şüphesi, ne de Allah'dan başkasıyla alakası vardır. Zira o kendi nefsinden fâni olarak, her an Allah'ın kendisi için ne işlediğine bakmaktadır.¹⁷⁷⁷ Buna göre ilk iki derecedeki avâm ve havâssın tevekkül anlayışının kusurları var iken üçüncü derecedeki havâssu'l-havâs ehlinin tevekkülünde fiillerin tümüyle Allah'a ait olduğunu müşâhede ettiği için illetlerden kurtulmaya dayanan sağlam bir tevekkül anlayışı vardır. Müellifimizin bu görüşleri Gazzâlî'nin görüşleriyle paralellik arzeder. Zira Gazzâlî'nin de tevekkül konusunda insanları üç derecede değerlendirdiği ve aynı örnekleri verdiği görülür.¹⁷⁷⁸

İbn Acîbe'nin gerek doğrudan tevekkülle ilgili olan söz ve âyetler, gerekse onun tevekkülle irtibatlandırarak açıkladığı âyetler hakkındaki yorumlarında, çalışma, vasıta ve sebep gibi Allah dışındaki tüm unsurları aradan çıkarmaksızın gerçek anlamda tevekkül ehli olunamayacağını ısrarla vurguladığını görürüz. Mesela, İbnu'l-Bennâ'nın "Çalışmayı bırakarak ibadetle meşgul olmak, tam bir tevekküldür." beytini yorumlarken, tevekkülün nasıl olması gerektiği konusuna değinir. Ona göre, dünyevî sebeplerden tamamen uzaklaşarak ibadetle meşgul olmak Allah'a en büyük yakınlıktır. Zira insan, zâhirdeki karışık işlerden kurtulmadıkça kalbi ağıyardan temizlenemez, dolayısıyla insan, ancak maddî sebeplerden uzaklaştığı ve Allah'a güvendiği takdirde kalbe sıkıntı veren işlerden kurtulmuş olur.¹⁷⁷⁹ Zira "**Kim, Allah'a güvenip dayanırsa Allah ona yeter.**"¹⁷⁸⁰ "**Kim Allah'tan korkarsa, Allah ona bir çıkış yolu yaratır; onu hiç ummadığı yerden rızıklandırır.**"¹⁷⁸¹ âyetlerini ve "*Eğer Allah'a hakkıyla tevekkül etseydiniz, size, kuşlara rızık verdiği gibi rızık veridir. Kuşlar sabahları karınları boş olarak yuvalarından çıkarlar, akşam tok olarak yuvalarına dönerler*"¹⁷⁸² hadisini bu duruma delil olarak gösterir.¹⁷⁸³ Şu hâlde, iç âlemin safası, zâhirdeki safadan kaynaklandığı gibi, iç âlemin dağınıklık ve sıkıntısının da zâhirdeki dağınıklıktan ileri geldiği söylenebilir. Ancak rızık için

¹⁷⁷⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 14.

¹⁷⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. VI, ss. 341-342.

¹⁷⁷⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 399.

¹⁷⁸⁰ Talak, 65/3.

¹⁷⁸¹ Talak, 65/2-3.

¹⁷⁸² Tirmizî, "Zühd", 33; İbn Mâce, "Zühd", 14; Ahmed, *Müsned*, c. I, s. 30; Ebû Ya'la, *Müsned*, no: 242; Beyhaki, *Şuabü'l-İman*, no: 1182-1183.

¹⁷⁸³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 399-400.

çalışmayı bırakıp sırf ibadetle meşgul olmak ileri seviyedeki akıl ve basîret sahibi salıkların tam bir tevekkül hâlidir.

Tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren bazı sûfiler, tevekkülü imanın önemli bir unsuru kabul etmiştir.¹⁷⁸⁴ İbn Acîbe de tevekkülün, imanın bir neticesi ve mârifetin meyvesi olduğunu belirtir. Ona göre insan, yakînî bir imanla Allah'tan başka gerçek fâilin bulunmadığını anladığında, ayrıca O'nun kullarının her hâlini bildiğine ve onların bütün ihtiyaçlarını gidermeye gücünün yettiğine inandığında, Hakk'ın bütün kullarına mükemmel şekilde şefkat, inayet ve rahmet ettiğini bildiğinde, sadece Allah'a güvenip dayanır. Bu sebeple hiçbir şekilde Allah'tan başkasına, hatta kendi nefsinin kuvvet ve kudretine yönelmez. Çünkü Allah'tan başka, insanı kötülüklerden koruyacak ve iyilikleri yapmaya muvaffak edecek kuvvet ve kudret sahibi olmadığını idrak eder.¹⁷⁸⁵ Bu bakımdan tevekkül ile iman ve mârifet kavramları arasında güçlü bir irtibattan söz edilebilir.

Öte yandan Müellifimiz, kişinin tevekkül hâlini tam olarak elde edememesini iki sebebe bağlar. Bu sebeplerin biri yakînînin zayıf oluşu, diğeri de kalbi istila eden korkaklık nedeniyle kalbin hasta oluşudur. İbn Acîbe, tevekkülün esas itibariyle kalbin ve yakînînin kuvvetli olmasıyla tamam olacağını vurgular. Kalbin sükûnu ve huzurunun ondaki yakînînin güçlü olmasıyla gerçekleşeceğini belirtir.¹⁷⁸⁶ Burada tevekkülün gerçekleştirilmesinde yakînînin rolüne işâret edilmektedir. Sûfimiz, yakînînin belirtilerini; “İhtiyaç hâlinde insanlara yönelmemek; ikram karşılığında övgüde bulunmamak; vermediklerinde de onları eleştirmekten kaçınmak” şeklinde sıralar.¹⁷⁸⁷

Ayrıca İbn Acîbe, tevekkülün üçüncü aşamasında olan havâssu'l-havâssın, Allah Teâlâ'nın lütuf ve yardımına güvenerek dua etmesini ve O'ndan bir şey istemeyi terk etmesini doğru bulur. “Çünkü Allah Teâlâ ona, istediğinden daha üstününü başlangıçta vermiştir” der. İkinci aşamada olan havâssın ise duayı ve talebi

¹⁷⁸⁴ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 414.

¹⁷⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 400.

¹⁷⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 400.

¹⁷⁸⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 30.

terk etmesinin gerekli olmadığını; onun, ancak başkasından istemeyi terk etmesi gerektiğini belirtir.¹⁷⁸⁸

İbn Acîbe, tevekkülün sebepler ile olan ilişkisini de ele alır. O, İbn Atâullah İskenderî'nin *Hikem* adlı eserinde işâret ettiği “Allah seni sebeplere muhtaç bırakmışken o sebepleri terk etme isteğin gizli bir nefsânî arzudur. Allah Teâlâ seni tecrid hâlinde (sebeplere ihtiyaç duymayacağın bir durumda) bulundurduğu hâlde, senin sebeplere sarılma isteğin ise yüksek himmetten aşağı düşmektir.” şeklindeki hikmetini açıklarken insanların dünyadan el etek çekme (tecrid) ve çalışıp kazanma (sebeplere sarılma) konusunda, üç gruba ayrıldığını belirtir.¹⁷⁸⁹

Allah'ın insanı sebeplere muhtaç bıraktığı hâlde o sebeplere yapışmayıp tecridi talep etmenin (sebepleri terk etmenin) doğru bir davranış olmadığını altını çizer. Zira bunun altında gizli nefsânî isteklerin yattığını söyler.¹⁷⁹⁰ Oysa yapılması gereken; sebeplerin insanı bırakmasını beklemektir. İbn Acîbe, bu hususu kendisinin de belirttiğine göre İbn Atâullah'ın bir başka kitabı olan *et-Tenvir*'den yapılan alıntılarla ve kendi silsilesindeki şeyhlerin görüşlerine yer vererek açıklar.¹⁷⁹¹ Âriflerden birinin: “Bir kere sebebi terk etmişim. Sonra döndüm. Sonra sebep beni terk edince bir daha ona dönmedim” şeklindeki sözünü aktarır.¹⁷⁹² Bu bağlamda kulun sebepleri terk etmesi doğru olmaz. Bu noktada kişiye gereken, sebepler onu terk edinceye kadar içinde bulunduğu hâlin gereklerini yerine getirip Hakk'a teslim olmaktır.

İbn Acîbe, tecrid ehli kılınan ve sebeplere bağlı tutulan iki farklı kimseyi, Allah için çalışan iki işçiye benzetir. Bunların her birinin Allah'a samimî yönelişlerine göre netice alacaklarını düşünür. Nitekim bir ârifin bu konuda örnek gösterdiği şu meseleyi aktarır: Bir padişahın iki kölesi olsun. Bunlardan birine çalış ve kazandığını ye; diğerine ise sen benim huzurunda bulun, ihtiyacını ben karşılayacağım desin. Buna göre padişahın huzurunda bulunan tecrid ehli kimsenin dünyaya karşı bağları ve ilgisinin azalması sebebiyle Hakk'a yönelişinin daha güçlü

¹⁷⁸⁸ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-Îlâhiyye*, s. 401.

¹⁷⁸⁹ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 23.

¹⁷⁹⁰ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 24.

¹⁷⁹¹ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, ss. 24-25.

¹⁷⁹² İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, ss. 24-25.

olduğu açıktır.¹⁷⁹³ Müellife göre, bu durum, insanın şeyhi olmadığı zaman geçerlidir. Ancak şeyhi olan kimseyi, şeyh onun manen ilerlemesi için dünyadan el etek çekmesine ve sebepleri terk etmesine hacet bırakmayacağını belirtir.¹⁷⁹⁴

Öte yandan İbn Acîbe'ye göre sûfîlerin, dünyadan el etek çekmek, geçim için sebepleri terk etmek ve her şeyi ile Allah'a yönelmek konusunda tâbi oldukları ve kendilerine rehber edindikleri kimselerin suffe ehli olduğunu belirtir. Zira müellif, Hz. Peygamber'in, suffe ehlinin dünyadan el etek çekmesini ve geçim için çalışmayı terk etmelerini onayladığını vurgular. Ancak İbn Acîbe, Hz. Peygamber'in suffe ehlerinden mal bekleyen kimselere ise çalışıp kazanmasını emrettiğini de ifâde eder.¹⁷⁹⁵ Bu durum için Hakîm b. Hizâm'ı örnek verir ve şöyle der:

“Hakîm, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) ganimet malı istedi, Allah Resûlü verdi. Hakîm tekrar istedi, Allah Resûlü yine verdi. Hakîm tekrar istedi, Allah Resûlü yine verdi. Sonra ona şöyle buyurdu: “Ey Hakîm, bu dünya malı çekicidir, tatlıdır. Kim onu, gönül zenginliği ile (hırs göstermeden) alırsa, malına bereket verilir. Kim de onu hırs göstererek alırsa, malında kendisine bereket verilmez. Bu kimse, yiyip de doymayan biri gibidir.” Hz. Peygamber (s.a.v.), sonra ona şöyle buyurdu: “Sizden birinin, ipini alıp ormana giderek odun toplaması ve onu getirip satması, kendisine bir şey verecek veya vermeyecek bir adama gidip bir şeyler dilenmesinden daha hayırlıdır.”¹⁷⁹⁶

İbn Acîbe'ye göre, Hakîm b. Hizâm, dünya malına rağbet edince Hz. Peygamber (s.a.v.) onu, insanlardan bir şey dilenmek yerine, çalışıp kazanmaya yöneltti. Çünkü insanlardan bir şey istemek, kişinin en son başvuracağı kazanç yolu olmalıdır. Bu hususla ilgili Ali Havvâs'ın: “İnsanın içinde dünya malı kazanma arzusu bulunduğu sürece, onun çalışmaya yönelmesi daha uygundur. Kendi kazancından yemesi, onun için daha helaldir. Çünkü sorumluluk taşıyan ve çalışma imkanı bulunan kimsenin çalışmayıp oturması uygun değildir” şeklindeki sözünü nakleder.¹⁷⁹⁷

¹⁷⁹³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 26.

¹⁷⁹⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 402.

¹⁷⁹⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 129.

¹⁷⁹⁶ Buhârî, “Zekât”, 50; “Büyü”, 15; Nesâî, “Zekât”, 85; İbn Mâce, “Zekât”, 25.

¹⁷⁹⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 130.

Müellife göre sûfiler, ancak içinde buldukları vakitte, ihtiyaçları kadar rızık alır ve fazlasını sadaka olarak dağıtırlar. Onlar diğer bir vakit için kenarda yiyecek biriktirmezler. Zira Hz. Peygamber'in çoğu vakitlerinde uygulamasının bu şekilde olduğunu ifade eder.¹⁷⁹⁸ Yine İbn Acîbe, başka bir yerde bu hususla alakalı şöyle söyler: “Sûfinin bütün ihtiyaçları, tevekkülündeki sadakati ve Rabbine olan güveni sayesinde, Allah Teâlâ'nın rahmet hazinelerinden karşılanmaktadır. Dünya, sûfi için bir gurbet diyarı gibidir. Orada bir mal biriktirme ve çoğaltma derdi yoktur.”¹⁷⁹⁹

İbn Acîbe'nin kanaatine göre, sûfiler, yiyeceği ancak zaruret anında veya zarurete yakın bir durumda alınacak bir şey olarak görürler. Çünkü onlar için daha önemli olan ibadet, taat, mârifet, müşâhede ve hizmetle meşgul olmak, çalışıp yiyecek toplamaktan, daha faziletlidir.¹⁸⁰⁰ Dikkat edilirse İbn Acîbe, gerçekte daha üstün bir maksat için daha aşağı olanı tercih etmekten sakındırır. Zira o, zaruret durumu haricinde rızık talebinde bulunan kulun Allah'a yakınlaşmasını engelleyebileceğini düşünmektedir.

Ancak İbn Acîbe, salikin özel bir izin olmadan, çalışıp kazanmayı terk etmesinin edebe aykırı olduğunu ifade eder.¹⁸⁰¹ Müellifimizin görüşlerine eserlerinde cömertçe yer veren Abdulkadir İsa, Hz. Peygamber'in: “Eğer siz, Allah Teâlâ'ya hakkıyla tevekkül etseydiniz, Allah size, kuşlara rızık verdiği gibi rızık verirdi. Kuşlar sabahleyin karınları aç olarak yuvalarından çıkarlar, karınları dolmuş (ve doymuş) olarak akşamleyin yuvalarına dönerler”¹⁸⁰² hadisinin tevekküle işâret ettiğini, ayrıca sebeplere sarılmada hiçbir mâni olmadığını, zira kuşların yuvalarını terkedip Rab'lerine güvenerek rızıklarını aramak için çıkmalarının bu duruma delil olduğunu belirtir.¹⁸⁰³

Sûfimize göre, tevekkül makamı rızâ ve teslîmiyetin yanında, kanaat ve tefviz gibi makamlarla yakın temas hâindedir. Tevekkül makamı, daha geneldir ve birçok

¹⁷⁹⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 261-262.

¹⁷⁹⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 264.

¹⁸⁰⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 257.

¹⁸⁰¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, 268.

¹⁸⁰² Tirmizî, “Zühd”, 33; İbn Mâce, “Zühd”, 14; Ahmed, *Müsned*, c. I, s. 30; Ebû Ya'la, *Müsned*, no: 242; Beyhaki, *Şuabü'l-İman*, no: 1182-1183.

¹⁸⁰³ Abdulkâdir İsa, *Hakâik anî't-Tasavvuf*, s. 378

dereceyi ihtiva eder. Ona göre, salikin ilk aşacağı menzil kanaattir.¹⁸⁰⁴ Bu durum, insanın elindekiyle yetinmesi, fazlasının peşine düşmemesi ve daha fazlasını talep yönünden kalbinin rahat olmasıdır. Böylece kişi, elinde bulunana kanaat eder, elde olmayanı artırmayı istemez.¹⁸⁰⁵

Bundan sonraki derece, sebeplerin bulunmaması hâlinde kalbin sakin olmasıdır. Bu da, tecrid makamıdır. Tecrid, şevâhidin şuhudundan arınmaktır. Bu da üç derecede ele alınır. Birinci derece: Yakînin elde edilmesinden dolayı bizzat keşfin kendisinden tecrid değildir. İkinci derece: Bizzat ‘cem’in kendisinin ilmî idrakten soyutlanmasıdır. Üçüncü derece ise tecridin şuhudundan hâlas/kurtulmadır.¹⁸⁰⁶ Söz konusu tecrid makamındaki kimse Allah'ın vaadi ile yetinir. Zira bu makamdaki sâlik, Allah'ın kulun her şeyine kefil oluşunu tasdik eder, maddî sebepler bulunmayınca, kalbi endişeye düşmeyip Rabbinin vaadine güvenerek sükûnet içinde olur. Bundan daha ince ve daha yüksek bir mertebe vardır. Bu mertebede olan insan, hâlini Allah'ın bilmesiyle yetinir. Mevlâ'sı ile meşgul olup, ilâhî vaadin ve garantinin gerçekleşip gerçekleşmediğini beklemez, bütün işini Allah'a havale eder. Bu durum, Allah'a *teslîmiyet* makamıdır. Ardından daha üst derece, olan tefviz makamı vardır. Tefviz, kişinin bütün işini Allah'a havale etmesi, bir hâli diğerine tercih etmeyip sadece Mevlâ'sıyla meşgul olması, nefsinden ve Allah'ın dışındaki her şeyden uzaklaşmasıdır. Bu dereceye ulaşan kişi, kendisinin yüce Mevlâ'sına ait bir köle olduğunu, O'nun kendisi için nefsinden daha hayırlı olduğunu bilir.¹⁸⁰⁷ Kul bu hâlden ileri bir makama yükselince, kendisine istediği verilmediğinde kalbinde bir rahatlık bulur, ileride karşılaşacağı reddenden tat alır. Bu durum, tam rızâ makamıdır.¹⁸⁰⁸

İbn Acîbe, yukarıda geçen görüşlerini “**Sen, hiç ölmeyen ve hep hayatta olana tevekkül et. O’nu hamd ile tesbih et. Kullarının günahlarından haberdar olarak O yeter!**”¹⁸⁰⁹ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde ortaya koymuştur. Burada büyük ölçüde Kuşeyrî’nin görüşlerine yer vermiş ve ondan etkilenmiştir. Nitekim

¹⁸⁰⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, s. 112.

¹⁸⁰⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 28.

¹⁸⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, Dârü'l-Hadis, Kahire, ts., c. III, s. 436; trc. İbrahim Tüfekçi, Harun Ünal, *Kur'ân'î Tasavvufun Esasları*, İnsan Yay., İstanbul 1991, c. III, s. 371.

¹⁸⁰⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. II, s. 143.

¹⁸⁰⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, ss. 112-113.

¹⁸⁰⁹ Furkan, 25/58.

Kuşeyrî, mürşidi Ebu Ali Dekkak'tan tevekkülün üç derecesini nakleder. Bunlar: Tevekkül, teslim ve tefviz şeklinde sıralanır. Tevekkül ehli Hakk'ın vaadine güvenir, teslimiyet ehli ilmiyle yetinir. Tefviz makamında olan kimse ise Hakk'ın hükmüne razı olur.¹⁸¹⁰ Ayrıca Kuşeyrî, tevekkülün bütün mü'minlerin, teslimiyetin evliyanın ve tefvizin de tevhid ehlinin hâli olduğunu ifade eder.¹⁸¹¹

Netice itibariyle, tasavvufî terbiyenin temel maksadı nefsi, kalbi ve ruhu mâsivâdan yani Hakk'ın dışındaki herşeyden koparmaktır. Sûfilerin tevekkül hakkındaki görüş ve yorumları bu ilke etrafında şekillenmektedir. Buna bağlı olarak sûfiler, sebep, tedbir, çalışma ve herhangi bir şeyin, kişiyi Hakk'a güvenmenin ve O'na teslim olmanın önüne geçemeyeceği bir tevekkül anlayışı geliştirmişlerdir. İbn Acîbe'nin, gönlünü mâsivâdan koparmış olan bir kimsenin gerçek tevekküle sahip olduğunu ve Allah'ı hakikî fail olarak gördüğünü belirtmesi de bahsi geçen anlayışın bir örneğidir.

H. Rızâ ve Teslimiyet

Tasavvuf ehli, rızânın bir hâl mi yoksa makam mı olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Acîbe için rızâ diğer makamlar gibi önce hâl olarak gelir ancak sâlikin gayretiyle makama dönüşür.¹⁸¹² Sûfilerin çoğu rızânın Allah'ın kul hakkındaki takdirine boyun eğmek olduğu noktasında hemfikirdir. İbn Acîbe'nin de rızâ tanımına ve onun bu konudaki görüşlerine baktığımızda sûfilerin geneli ile aynı yaklaşıma sahip olduğu görülür.

İbn Acîbe, rızâyı “Allah'ın hükümlerini güler yüzle karşılamak veya kaza anında kalbin bulunduğu surûr ya da Allah'ın yaptıkları hakkında ihtiyarı terketmek yahut Allah'tan vârid olanlar karşısında kalbin huzur bulması ve itirazın ortadan kalkması”¹⁸¹³ şeklinde tanımlar. Burada kalbin huzur bulması, rahatsızlık, kargaşa ve değişimden kurtulmasıdır. İbn Acîbe buna âfiyet der. Ona göre, kişi Allah'la sükûnet bulur ve ondan razı olursa bu tam kâmil anlamda bir âfiyet; eğer

¹⁸¹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 413.

¹⁸¹¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 415; *Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Dilâver Selvi, s. 352.

¹⁸¹² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 561.

¹⁸¹³ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Tesevvuf*, s. 15; a. mlf., *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 567.

(ihtiyaçlarımızı)uygun düşen sebep ve vesilelerin gerçekleşmesiyle elde ediliyorsa bu sıradan bir âfiyettir.¹⁸¹⁴

İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*'te rızâ ve teslîmiyet makamını birlikte işler. Söz konusu iki makam arasındaki ilişkiye değinir. O, “teslîmiyet”i “Kaderin gerçekleştiği yerlerde, tedbir ve ihtiyarı huzur içinde terketmek” biçiminde tarif eder. Ona göre, *teslîmiyet*, bu durumda rızânın son tarifıyla eş anlamlıdır. Ancak rızâ diğer iki târifi itibariyle de *teslîmiyetten* daha kapsamlı¹⁸¹⁵ ve üstündür.¹⁸¹⁶

Müellifimizin yukarıda geçen rızâ ve teslîmiyet tanımlarından anlaşılacağı üzere, bu makamların tedbir ve ihtiyarı terk etmekle /”iskat-ı tedbir ve-el ihtiyar” doğrudan alakalı bir konu olduğu anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibi İbn Acîbe, tedbir ve ihtiyarı terk etmekle Allah’a teslim olmak ve O’ndan razı olmak arasında bir bağlantı kurar. Böylece tedbiri terk etmenin bizatihi Allah’a teslim olmak ve O’ndan razı olmanın bir tezahürü olduğunu düşünür. Müellifimizin bu görüşleri İskenderî’nin görüşlerine benzerdir. İskenderî’ye göre tedbir, rızâ makamına aykırıdır. Çünkü rızâ makamındaki kişi Allah’ın daha önceden kendisi hakkında almış olduğu tedbirle yetinmektedir. Dolayısıyla Allah’tan razı olan kimseyi Hakk’ın verdiği hükümlere rızâ gösterme nuru baştanbaşa kapladığından kişinin Allah’ın yanında bir tedbiri bulunmamaktadır.¹⁸¹⁷

Müellif, başka bir ifâdesinde *teslîmiyeti*, Allah’a itmi’nan derecesinde bir güven duygusuna sahip olarak, kul olma bilinci içinde, Hz. İbrahim vâri Allah’a boyun bükme, şeklinde tanımlar. Ayrıca Hz. İbrahim’in dini ve yolun özelliğini, “Gönlünü halktan çekmek, yönünü sadece mülk sahibi Cenab-ı Hakk’a yöneltmek, vasıta ve sebepleri kalpten atıp bütün varlıkların Rabbine tutunmak” olarak belirtir.¹⁸¹⁸ Böylece Hz. İbrahim’in tavrının,¹⁸¹⁹ *teslîmiyet* makamına örnek teşkil edeceğini vurgular.

¹⁸¹⁴ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 29.

¹⁸¹⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 15; a. mlf., *Tefsîru'l-Fâtîha*, s. 567.

¹⁸¹⁶ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 15.

¹⁸¹⁷ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 14.

¹⁸¹⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 168.

¹⁸¹⁹ İbn Atâ, Hz. İbrahim’in bu teslimiyetini, “sadakatinin tamlığı”na yani sadrının temizliğine/saflığına bağlamaktadır. (Detaylı bilgi için bkz. Betül Güner, *İbn Atâ Tefsiri*, s. 252.)

İbn Acîbe'ye göre, rızânın hakikati, belâ ve musibetleri güler yüzle karşılamak iken teslîmiyetin hakikati nimet ve sıkıntıyı eşit görmektir. Bu bağlamda sâlik herhangi birini diğerine tercih etmez. Bu durum kemal ehlinin makamıdır.¹⁸²⁰ Diğer yandan müellif rızâ ile teslîmiyet arasındaki farka dikkat çeker. Rızânın belâ geldiğinde; teslîmiyetin ise belâdan önce vaki olduğunu belirtir. Bu durumda *teslîmiyet* tefvîzin ta kendisi olmaktadır, der.¹⁸²¹ Bununla aynı zamanda rızâ, teslîmiyet ve tefviz makamları arasında bir ilişkinin varlığına da işâret edilmektedir.

İbn Acîbe, diğer makamlarda olduğu gibi rızâ ve teslîmiyet makamlarında da insanları derecelerine göre avâm, havâs ve havâssu'l-havâs olarak üçlü bir tasnif yapar. Her iki makamın derecelerine birlikte değinir. Ona göre, avâmın rızâ ve teslîmiyeti, sabır ve mücâhede ile; havâsınki, zihne düşen (bir belâ ve dert karşısında ondan) usanmak ve (onu) çirkin görmek gibi fikirlere rağmen sükûneti korumak; son mertebesi olan havâssu'l-havâssınki ise herhangi bir usanma olmaksızın mutluluk ve sükûnet duymaktır.¹⁸²²

Başka bir eserinde rızâ ve teslîmiyet derecelerine ayrı ayrı değinir. Ona göre, avâmın rızâsı, münazaa/iç çelişmeden sonra mücâhedeyle; havâsınki, belâ esnasında yine mücâhedeyle; havâssu'l-havâssın rızâsı ise kader gerçekleştiğinde Sevgili'yi müşâhede etmek şeklindedir. Zira havâssu'l-havâs, bütün hâllerinde ve bütün zamanlarında Allah'tan râzı olmuşlardır.¹⁸²³ Müellife göre, avâmın teslîmiyeti, amel olmaksızın ilimledir. Havâssın *teslîmiyeti*, zevksiz amel ile, havâssu'l-havâssınki ise hâl ve zevkledir. İbn Acîbe, havâssu'l-havâs derecesinde olan kimseleri, tam bir yakîne sahip oldukları için bütün vakitlerde tedbir ve ihtiyarı terk ettiklerini dolayısıyla Rabb'lerinin kendileri hakkındaki hükümlerini kabul ettiklerini belirtir.¹⁸²⁴

Öte yandan İbn Acîbe, rızâ ve teslîmiyet ile vakt kavramı arasında bir ilişkinin varlığına dikkat çekmektedir. Ona göre, her vaktin, kendisinde talep edilen adabı vardır. Bu adabı ihlâl eden kimse için vakt onun aleyhinde olur. Bu sebeple,

¹⁸²⁰ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 73.

¹⁸²¹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 15.

¹⁸²² İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 15.

¹⁸²³ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 566.

¹⁸²⁴ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 567.

vakit kılıç gibidir, ona yumuşak davranan güvende olur, sert davranan yaralanır, denmiştir. Şu hâlde vakte yumuşak davranmak, edebini yerine getirmek demektir. Buna göre, cefâ vaktinin edebi de kaderin karşısında rızâ ve *teslîmiyet* göstermek olmalıdır.¹⁸²⁵ Başka bir deyişle o makamda gerekli olan vazifelere riayet etmektir.

Ayrıca müellif, “Vakt içerisinde Allah’ın izhar ettiğinden başka bir şey ortaya koymak isteyen kimsenin cehaletten hiçbir şey kaybetmediğini” belirtir.¹⁸²⁶ Ona göre vakt, kendi hükmüyle gelir ve kendisini dayatır, kişiden *teslîmiyet* bekler. Bu dayatma aslında Allah’tandır. Dolayısıyla kişinin, Allah’tan başka bir hâlde kullanması için kendisini içinde bulunduğu hâlden çıkartmasını talep etmemesi icab eder. Başka bir deyişle insan kaza ve kader karşısında teslîmiyetçi bir tavır takınmalıdır.¹⁸²⁷ İbn Acîbe, bu anlamda ârif olan kimselerin talepleri yerine gelmesi de edebini yitirmediğini ve üzüntü duymadığını söyler. Hatta çoğu kere ârif, isteği gerçekleşmediği ve Allah’ın takdiri cereyan ettiği için sevinç bile duyabilir. Şeyhimizin şeyhi dediği Ali b. Cemel’in şu görüşü de bunu destekler: “Biz bir şey isteyip elde ettiğimiz zaman bir kere, edemediğimizde ise on kere seviniriz.”¹⁸²⁸

İbn Acîbe, rızâ makamını elde etmenin üç şeyi gerçekleştirmekle mümkün olacağını söyler. Bunların ilki, “İsm-i Müfred”e, yani Allah lafzına dalmakla olur. Bu durum, kâmil bir mürşitten “İsm-i Müfred”i zikretmek için izin alanlara mahsustur. İkincisi, zikir edenlerle sohbet etmekle; üçüncüsü de salih amele yapışmakla gerçekleşir.¹⁸²⁹

Sûfimiz, rızâ ve teslîmiyet makamları ile kaza ve kader arasında bir bağlantı kurar. Ona göre, imanın farzlarından biri de kadere imandır.¹⁸³⁰ Kişinin kadere hakkı ile iman etmesi sayesinde zillet ile izzet, yerilmekle övülmek, ihsan edilmekle mahrum bırakılmak, sıkıntı ile genişlik ve bunların dışındaki değişik hâller ve durumların eşit olacağını belirtir. Bütün bunların, kişinin teslîmiyet ve rızâ makamını elde etmesiyle, tam bir mârifete ve hâlis yakine ulaşması sebebiyle gerçekleşeceğini

¹⁸²⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 39.

¹⁸²⁶ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtîha*, s. 567.

¹⁸²⁷ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, s. 28.

¹⁸²⁸ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-Himem*, ss. 26-27.

¹⁸²⁹ İbn Acîbe, *Tecrîd-ü Şerhu'l Ecrûmiyye*, s. 29; Abdulkâdir İsâ, *Hakâik ani't-Tasavvuf*, ss. 145-146.

¹⁸³⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye*, ss. 226-227.

vurgular.¹⁸³¹ Müellife göre insan, hayrı, şerri, acısı ve tatlısıyla kadere iman etmeli; her hâlinde ilâhî kudretin tecellisi olan musibetlerden tat almalıdır. Zira bütün bu musibetler yüce Sevgili'nin katından gelmektedir. Bu konuda şu sözü aktarır:

“Kaderler, her şeyin sahibi Allah'tan olunca, benim için sevindiren ve ağlatan şeyler eşittir. Ben, yüce İlah'ın hükmettiği şeye razı oldum. İbadet ehli katında O'nun emri güzel kabulle karşılanır. Bu insan meşakkat ateşine girse, has altın olarak ve misk kokulu çıkar. Sabırlı kimse, başına gelecek hiç bir işten korkmaz; o acı tatlı her iki hâlde de şikâyet etmeden Rabbine boyun eğer, hükmüne teslim olur.”

İbn Acîbe'ye göre, kişinin musibet ve zorluk anında kalbi daralır, güzel hâlde ve genişlikte rahatlarsa o kalp hastalığından henüz tam kurtulamamış demektir. Ancak acı-tatlı bütün hâller kişi için eşit olduğunda, bu durum kalbinin tam anlamıyla sıhhat bulduğunun rızâ ve *teslîmiyet* makamlarına ulaştığının alâmeti olmaktadır.¹⁸³² Buna göre rızâ makamındaki kimse Allah'ın kendisi için taktir ettiğine ve payına düşene razı olur. Zira rızâ makamı kulun kendisi için bir seçimde bulunmamasını gerektirir. Böylece kul kaza kader karşısında teslîmiyetçi bir tutum takınmanın gerekliliğini idrak eder.

Diğer yandan İbn Acîbe, rızâ makamıyla yakîn arasında sebep sonuç ilişkisi kurar. O, insanın başına gelen musibetlere karşı gösterdiği hoşnutsuzluğun, ondaki yakîn nurunun zayıflığından kaynaklandığını ifade eder.¹⁸³³ Nitekim İbn Acîbe, yakîni, kalbin sükûnet bulması, mutmain olması, sıkıntı, kargaşa ve değişimden kurtulması olarak görür.¹⁸³⁴ Başka bir ifâdesinde yakînin ölçüsünü, “Kader gerçekleştiğinde, ihtiyar ve tedbiri terk etmek, el-Vâhidu'l Kahhar'ın hükümlerine teslim olmak” şeklinde ifade eder.¹⁸³⁵ Bu anlamda yakîn aynı zamanda rızâ ile aynı manayı paylaşır. Müellif yakîne ulaşmak için mürşidin etkisinden bahseder. Bu hususla ilgili şöyle der:

¹⁸³¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 155.

¹⁸³² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, ss. 226-227.

¹⁸³³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 376.

¹⁸³⁴ İbn Acîbe, *Silku'd-Durer fi Zikri'l-Kazâi ve'l-Kader*, (*Resâili'l Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe içinde*), thk. Asım İbrahim Keyyâlî, Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 288.

¹⁸³⁵ İbn Acîbe, *Silku'd-Durer*, s. 271.

“Müminler için kalp hastalıklarının en büyüğü, rızık endişesi ve halktan korkmaktır. Sonra kendi tedbirine ve ihtiyarına güvenmek gelir. Ardından, başa gelen musibetler anında kızmak ve ümidini kesmek gelir. Şeyh bu kimseyi himmetiyle ve basîretinin nuruyla tedavi eder, onu nazarları altında tutar; nihayet müridin kalbi yakın nuruyla dolar (mârifete ulaşır), yüce Allah’ı tanır ve O’nunla yetinip her şeyden gönlünü çeker, üzerinde tevhid nurları parlar, böylece kendi tedbir ve tercihinin sıkıntısından kurtulur, kalbi rahata erer. İşte o zaman imanın tadını tadar; bütün hâllerde ve zamanlarda Allah’tan razı olur.”

Ardından Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “*Rab olarak Allah'a, din olarak İslam'a ve peygamber olarak Muhammed'e razı olan kimse, imanın tadını tatmıştır.*”¹⁸³⁶ hadisini ve İskenderî’nin: “Kim, Rab olarak Allah’a razı olursa, O’na teslim olur. Kim, peygamber olarak Hz. Muhammed’e (s.a.v.) razı olursa, ona tâbi olur. Kim, din olarak İslâm’a razı olursa, onunla amel eder”¹⁸³⁷ sözünü nakleder.¹⁸³⁸ Şu hâlde geçen ifâdelere göre, kalpteki yakîn nuru ne kadar artarsa insanın kadere teslîmiyeti ve Allah’a gösterdiği rızâ da o nispette artacaktır. Aynı zamanda rızâ ve teslîmiyet, kadere iman gereğidir. Zira kadere lâyıkiyle inanan bir kişi Allah’tan gelen her şeye râzı ve teslim olur.¹⁸³⁹

Müellifimiz, bazen de “rızâ ve teslîmiyet cenneti”nden bahseder. Ona göre eğer insan, Allah’ın bütün kullara yeterli olacağını bilir ve O’nun garantisine güvenirse yorgunluktan kurtulur, kalbinden bütün hüznün ve kederleri giderir ve böylece “rızâ ve teslîmiyet cenneti”ne girer. Üzerine vuslat nimetinin ve cemâl devletinin güzel kokusu eser. Böylece kişi Allah ile yetinir, Allah’ın ilmine kanaat eder ve O’nun kefaletine güvenir.¹⁸⁴⁰

Diğer yandan İbn Acîbe, insanların rızâsını aramak yerine Allah’ın rızâsını aramak gerektiğini vurgular. Ona göre, insanların rızâsını aramak manen iflas alâmetidir. Çünkü insanların boş arzularına uyulmadıkça, onlar asla razı olmazlar.

¹⁸³⁶ Müslim, “İmân”, 56; Ahmed, *Müsned*, c. I, s. 208.

¹⁸³⁷ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 13.

¹⁸³⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 226.

¹⁸³⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 335.

¹⁸⁴⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. V, s. 79.

Dolayısıyla kim, Allah'ı bırakıp insanların rızâsını ararsa, Allah'ın gazabına uğrar. Kim de her işinde Allah'ın rızâsını ararsa, insanlardan ümit ve beklentisini keser.¹⁸⁴¹

İbn Acîbe tedbir almayı, teslim ve tevekkül makamına zıt bulur. Ona göre, Hakk tedbiri üzerine almış, tevekkül edip işleri kendisine bırakmayı da kullara vermiş, bunu kulluk gereği saymıştır. Buna göre tedbir almak isteyen kul, kulluk görevini bırakıp rablik hükmüyle ilâhî kazayı kaldırmaya ve ezeli kaderle çelişmeye kalkmış olur. Bu da helak, hüsrân, uzaklık ve ayrılık sebebidir. Burada İbn Acîbe, İbn Ataullah İskenderî ile aynı görüşü paylaşır.¹⁸⁴² Zira İbn Ataullah'a göre de tedbir, teslim ve tevekkül makamına zıttır.¹⁸⁴³

Müellif, ilâhî kudretin tecellisi olarak ortaya çıkan belâ ve musibetlere rızâ göstermenin kalbin ibadeti olduğunu belirtir.¹⁸⁴⁴ Ona göre, rızâ ve teslîmiyet makamını gerçekleştiren kimse, kendisine istediği verildiğinde veya verilmediğinde içinde bir rahatlık hissetmez. Zira içinde sadece dosta yakın olmanın tadını ve bütün ihtiyaçlarını unutarak onunla elde ettiği daha fazla ünsiyetin hazzını bulur. Diğer taraftan İbn Acîbe, kişinin rızâyla düşebileceği tuzaklara dikkat çekmektedir. Ona göre, ibadetlerden alınan mânevî tat, rızâ hâlinde ârifler nezdinde nasıl küçük görülüyor ve ârifler onu bir perde sayıyorsa, Allah ile ünsiyet elde eden kimseler de, rızânın tadıyla kalmayı ve onunla elde edilen lütuflarla meşgul olmayı bir noksanlık ve perde görürler. Bu anlamda müellifimiz, İbn Meşîş'in: "Rızâ ve tedbirin hâlâvetinden Allah'a sığınırım" sözünü aktarmaktadır.¹⁸⁴⁵

Netice itibariyle, rızâ ve teslîmiyet kalbî makamlardır. Kişi bu iki makamı gerçekleştirdiği takdirde zamanın musibetlerini, hayatın sıkıntılarını ve çeşitli felaketleri sağlam bir iman ve huzurlu bir kalp ile karşılamayı başarır. Hatta bundan daha yükseğe terakki eder. Kazanın acısı ile karşılaştığında ferahlık ve sürur duyar. Bu durum insanın Allah'ın mârifetinde terakki etmesinin ve Allah'tan razı olmasının sonucu olarak görülebilir.

¹⁸⁴¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 160.

¹⁸⁴² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 326.

¹⁸⁴³ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 13.

¹⁸⁴⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 177.

¹⁸⁴⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 553.

I. Murâkabe

İbn Acîbe'nin muhabbet makamından önce ele aldığı makam *murâkabe*dir. Ona göre, *murâkabe* “Rabb Teâlâ'nın herşeye muttali olduğuna dair kulun bilgisinin sürekliliğidir.” O bu tanımla yetinmez ve “İnsanın, gizli ve açık vehimlerden uzak, son derece saygılı bir şekilde Allah'ın haklarını yerine getirmesi” şeklindeki tanımı ilave eder.¹⁸⁴⁶ Bu tanımlara göre *murâkabe*, sadece kulun bilgisi ile sınırlı kalmaz, bilakis ameli de zorunlu kılarak günahları terk etmeyi ve taatlarda gayretli olmayı gerektirir.

İbn Acîbe, *murâkabeyi* yüksek makamlardan biri olarak kabul eder ve onun ihsan makamının ilk aşaması olduğunu ifâde eder. Bu anlamda hakikat evinin üç kapısından ilki *murâkabe*dir (diğer iki kapı, müşâhade ve mârifettir) der. Ona göre kalbin ve sırrın bayağı düşüncelerden korunup manevî alana yönelmesi *murâkabe* sayesinde gerçekleşir. *Murâkabe* aracılığıyla bu bayağı düşüncelerden temizlenen kalp, artık müşâhede kapısına yönelmiş olur.¹⁸⁴⁷

İbn Acîbe “**Andolsun ki insanı biz yarattık; nefsinin ona ne veseve verdiği de biliriz. Çünkü biz ona şahdamarından daha yakınız.**”¹⁸⁴⁸ meâlindeki âyetin, işârî tefsirinde yaptığı açıklamalarda bu ve benzeri âyetlerin *murâkabe* makamına işâret ettiğini belirtir.¹⁸⁴⁹ Nisâ Suresi'nin ilk âyetinin işârî tefsirinde İbn Cüzeyy'den nakille *murâkabenin* şartlarının ilim ve hâl olduğunu aktarır. Zira ilim, kulun Allah'ın onun her hâlini bildiğini, bütün amellerinde kendisini gördüğünü, bütün konuştuklarını işittiğini ve aklından geçen her şeyden haberdar olduğunu yakînen bilmesi iken, hâl ise bu bilginin kalbinden hiç çıkmamasıdır. Böylece bu bilgi sâlikin kalbini tamamen kaplar ve ondan bir an olsun gafil olmaz. Bu hâl oluşmadan, sadece bilmek yeterli değildir.¹⁸⁵⁰

¹⁸⁴⁶ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 15.

¹⁸⁴⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 221.

¹⁸⁴⁸ Kâf, 50/16.

¹⁸⁴⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. V, s. 451.

¹⁸⁵⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 460.

Murâkabeyi her hayrın esası gören İbn Acîbe, söz konusu *murâkabeye* ancak nefsi muhasebe ve vakti iyi değerlendirmekle ulaşılabileceğini belirtir.¹⁸⁵¹ Başka bir yerde, *muşârata* ve *muhâsebe* kâmil manada yerine getirilmeden *murâkabe* makamına/hâline ulaşılamayacağını vurgular. Ona göre, muhâsebe, nefesi ve vakti taat dışındaki yerlerde zayi etmesi üzerine nefsin kınanmasıdır. Muhâsebe günün sonunda olurken, muşârata ise günün başında olmaktadır. Şu hâlde öncelikle sâlik muşârata hâlinde nefesine sürekli Allah'a taat hâlinde olmayı ve günahları terk etmeyi şart koşmalıdır. Daha sonra gece yaklaşırken ve biterken de nefsini hesaba çekmelidir. Kişi ilâhî huzurda olma hâline sahip oluncaya kadar nefesine karşı böyle davranmayı sürdürmelidir.¹⁸⁵² Dolayısıyla seyr u sülûk boyunca, bu şekilde önce muşârata, sonra muhâsebe gerçekleşir.

İbn Acîbe'ye göre, sâlik nefsinin Rabbiyle yaptığı anlaşmayı tam olarak yerine getirir bir hâlde görürse Allah'a hamd etmeli; nefsinin anlaşmayı ihlal etmiş ve *murâkabe* sözleşmesini bozmuş görürse onu, benzer bir duruma tekrar dönmemesi konusunda şiddetli bir şekilde uyarıp kınmalıdır. Ancak yine, nefsiyle anlaşmaya varmalı ve *murâkabe* hâlini korumalıdır. Peşinden muhâsebe ile nefsinin hâlini kontrol ederek Allah'a vasıl olana kadar, bu durumu devam ettirmelidir.¹⁸⁵³ Ona göre, *murâkabe* daimidir ancak vuslat gerçekleştiğinde artık muhâsebe ve muşârataya gerek yoktur.¹⁸⁵⁴

İbn Acîbe, *murâkabe* makamını insanların konumlarına göre üç gruba ayırır. Zâhir ehli dediği avâmın *murâkabesi* azaları günahlardan korumak iken bâtın ehlinin *murâkabesi*, kalpleri ve zihne düşen havâtır ve gaflet hâlleri karşısında başıboş bırakmaktan korumaktır. O, bâtın-ı bâtın ehlinin *murâkabesini* ise sırrı Allah'tan başkasına itimat etmekten korumak şeklinde tarif eder.¹⁸⁵⁵ Başka bir ifâdesinde havâssu'l-havâss ehlinin *murâkabesini* sırrı, hissî görmekten veya ruhu farkı müşâhede etmekten korumak olarak tanımlar.¹⁸⁵⁶

¹⁸⁵¹ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 567.

¹⁸⁵² İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 16.

¹⁸⁵³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 460-461.

¹⁸⁵⁴ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 16.

¹⁸⁵⁵ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 16.

¹⁸⁵⁶ İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 567.

Müellifimiz, Yunus Suresi'nin 61. âyetinin¹⁸⁵⁷ işârî tefsirinde söz konusu âyetin, *murâkabe* makamının esasını teşkil ettiğini belirtir. Burada *murâkabeyi*, üç kısma ayırır ve *murâkabe* ile hayâ arasında ilişki kurarak hayâyı *murâkabenin* semeresi olarak değerlendirir. Ona göre, birincisi zâhirî amellerin, ikincisi kalplerin ve üçüncüsü ise sırların *murâkabesidir*. Birincisi avâm halk, ikincisi havâs ve üçüncüsü de havâssu'l-havâs içindir.¹⁸⁵⁸

Zâhirî amellerin *murâkabesi* kulun, Allah'ın her an kendisini gördüğüne ve her mekânda onun hâllerine şahit olduğuna inanmasıdır. Bu *murâkabe* neticesinde kişi Hakk'ın huzurunda O'na karşı edebini bozmaktan ve kötü işler yapmaktan hayâ edip kaçınır. Kalplerin *murâkabesi* sâlikin, kalbindeki her şeye Allah'ın muttali olduğunu yakînen bilmesidir. Böylece sâlik kendisini ilgilendirmeyen şeylerin kalbinde bulunmasından haya eder. Kendisine fayda vermeyecek şeyleri düşünüp tedbir almaktan çekinir veya kötü bir işe niyetlenmekten uzak durur. Dolayısıyla sâlik, açıkça söylemek veya yapmaktan haya edeceği bir şeyi içinden geçirmekten de hayâ etmelidir. Sırların *murâkabesi* de ruhtan perdenin kalkması ve Allah'ın ona her şeyden daha yakın olduğunu görmesidir. Bu makamdaki bir kimse, kalbinde Allah'tan başka maddî varlıkların bulunmasından ve kendisini meşgul etmesinden hayâ edip çekinir.¹⁸⁵⁹

İbn Acîbe, amelleri kişilerin buldukları makamlarına göre değerlendirir. Ona göre, amellerin temizliği, kalbin temizliği ölçüsünde; kalbin temizliği *murâkabe* nispetinde gerçekleşir. O, *murâkabenin* mârifet; mârifetin müşâhede; müşâhedenin de mücâhede oranında olduğunu ifâde etmektedir.¹⁸⁶⁰ Nitekim İbn Ataullah İskenderî *Hikem* adlı eserinde “Amellerin güzelliği, hâllerin güzelliğinin neticesidir. Hâllerin güzelliği ise manevî makamları geçektirmeye bağlıdır” der.¹⁸⁶¹

¹⁸⁵⁷ Yunus 10/61: “Sen ne zaman bir iş yapsan, ne zaman Kur’ân’dan bir şey okusan ve siz ne zaman bir iş yapmanız, o işe daldığımız zaman biz mutlaka size şahidiz. Yerde ve gökte zerre ağırlığınca bir şey Rabbinden uzak (ve gizli) kalmaz. Bundan daha küçüğü ve daha büyüğü her ne varsa hepsi apaçık bir kitapta (Levh-i mahfuzda) yazılıdır.”

¹⁸⁵⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 483.

¹⁸⁵⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 483.

¹⁸⁶⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 298.

¹⁸⁶¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 298.

Müellifimiz, *murâkabe* makamını gerçekleştirmek için öncesinde *murâkabe* hâlini elde etmeyi uygun görür. Çünkü ona göre “Bir şey bizzat hâl iken sonra makam olur.” O *murâkabe* hâlinde olan bir kimsenin *murâkabe* makamına yükselişini şöyle açıklar:

“Muhasebe makamında olan kimseye *murâkabenin* bir kısmı (önce) hâl olur. Sonra, kulun batinından sırasıyla yanılma ve gaflet gelip gittiğinden, *murâkabe* hâli değişir, aynı kalmaz. Bu durum, Allah Teâlâ manevî yardımıyla kulunu destekleyip olgunlaştırıncaya, yanılma ve gaflet karanlığı kendisinden gidinceye kadar devam eder. Böylece *murâkabe*, önce hâl iken, sonra makam olur.”

Ardından İbn Acîbe, muhâsebe makamının ancak *murâkabe* hâli gelince yerini sağlamlaştıracağı gibi *murâkabe* makamının da ancak müşâhede hâlinin gelmesiyle sabit ve sağlam olacağını vurgular.¹⁸⁶²

Öte yandan İbn Acîbe, *murâkabe* makamının müşâhede makamına geçiş için önemli bir aşama olduğunu vurgular. Nitekim “Kim *murâkabeyi* sağlam ve güzel yapmazsa, müşâhedenin sırrına ulaşamaz, onun manevî tadını alamaz” der.¹⁸⁶³ Müellif, *murâkabenin* artması ölçüsünde müşâhedenin gerçekleşeceğini belirterek: “Kimin *murâkabesi* güçlü olursa müşâhedesini de güçlü olur” ifâdesini kullanır.¹⁸⁶⁴ Dolayısıyla İbn Acîbe’nin ifâdelerine göre müşâhedenin tam olabilmesi *murâkabenin* sağlam yapılması şartına bağlıdır. Buna göre *murâkabesi* olmayanın müşâhedesini de olamaz sonucuna ulaşılabilir.

J. Muhabbet

Tasavvufun temel konularından biri de muhabbettir. Tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren muhabbet konusu sûfilerin gündeminde olmuş ve bu hususta görüşlerini ifâde etmişlerdir.¹⁸⁶⁵ Sûfî müelliflerin muhabbet hakkında yaptıkları tarifler ve sınırlamalar ancak konunun gizli kalmasına sebep olmuştur. Zira yapılan tarifler ilimlerde bir konu olması içindir. Oysa muhabbet muhiplerin kalplerine akan

¹⁸⁶² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 300.

¹⁸⁶³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 483.

¹⁸⁶⁴ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 16.

¹⁸⁶⁵ Süleyman Derin, *Love in sûfism*, İstanbul, 2008, s. 26.

zevkî bir hâldir. Bu durumda muhabbet konusunda söylenen ifâdeler, ancak etkilerini açıklamak, neticelerini yorumlamak ve sebeplerini izah etmekten başka bir şey değildir.¹⁸⁶⁶

Eserlerinde muhabbet mevzuuna çokça yer veren İbn Acîbe, muhabbet makamını murâkabeden bir önceki makam olarak kabul eder. Gazzâlî muhabbet makamını en yüksek makam olduğunu ifâde eder. Bu durum onun “Muhabbet makamı, makamların en sonu ve derecelerin en zirvesidir. Muhabbete vasıl olduktan sonra gelen şevk, ünsiyet ve rızâ gibi makamlar muhabbetin semeresi ve tâbileri iken tevbe, sabır, zühd ve benzeri makamlar muhabbetin mukaddimesi olan makamlardır.”¹⁸⁶⁷ sözünden anlaşılabilir. İskenderî ise rızâ makamını muhabbetten daha üstün hatta en yüksek bir makam olarak görür. Ona göre rızâ makamı, muhabbet makamından daha yüksektir. Zira muhabbet makamındaki kimseye muhabbet hâli hâkim olduğu için bu makamındaki kimse sevdiğini her zaman görmek istemektedir. Oysa rızâ makamında bulunan kimse sevgilisini görse de görmese de her hâlükârda Allah’tan râzı olmaktadır.¹⁸⁶⁸ Çünkü kendi nefsinin isteğiyle değil, Allah’ın onun için istediğiyle birlikte dir. Muhabbet makamındaki kimse Sevgili’yle haberleşmenin devam etmesini isterken, râzı olan kimsede herhangi bir talep yoktur.¹⁸⁶⁹

İbn Acîbe, bir tasavvuf terimi olarak muhabbeti “Kendinden geçmiş bir kalbin dâimî bir meyli”¹⁸⁷⁰ olarak tarif eder. Bu meyil önce, görünen azalarda, hizmet etme şeklinde ortaya çıkar. Sonra, arınma ve güzel hâllerle donanma olarak şevk içindeki kalplerde belirir.¹⁸⁷¹ Neticede, Sevgili’nin müşâhedesini elde etmek şeklinde, saf ruhlarda ve sırlarda zâhir olur.¹⁸⁷²

¹⁸⁶⁶ Abdulkâdir İsâ, *Hakâik anî't-Tasavvuf*, s. 397.

¹⁸⁶⁷ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. IV, s. 375.

¹⁸⁶⁸ İskenderî, *Letâifu'l-Minen*, s. 95.

¹⁸⁶⁹ Ahmet Murat Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî ve Tasavvuf Felsefesi*, SÜSBE, Konya 2012, s. 251 (Basılmamış doktora tezi).

¹⁸⁷⁰ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 16. Aynı tarif *el-Bahru'l-Medîd*'de de yer almaktadır. (Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 194.)

¹⁸⁷¹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 16.

¹⁸⁷² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 382; a. mlf., *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 17.

Öte yandan müellif, muhabbet konusunda insanları; “hizmet erbabı”, “hâllerin erbabı” ve “makamların erbabı” olarak üç kısma ayırır. Ona göre, muhabbetin başlangıcı sülûk ve hizmet, ortası cezbe ve fenâ, sonu ise uyanıklık ve bekâdır.¹⁸⁷³ Burada muhabbetin, seyrin başından sonuna kadar bütün bir tasavvufî eğitim sürecinde önemli bir makam olduğu görülür.

Sûfimize göre muhabbet ve taat birbirine bağlı kavramlardır. Gerçek mânada Allah’ı sevdiğini iddia eden muhabbet ehli bir sâlik Mevlâ’sının emirlerine uyar ve Resûlüne tabi olur, farzları yerine getirir ve nehiyelerinden kaçınır.¹⁸⁷⁴ Ayrıca Sevgili’ye emrinde ve nehyinde itaat ederek muhabbet davasında sadık olduğunu gösterir. Muhalefeti ise muhabbetin geçersiz olduğunu gösterir.¹⁸⁷⁵ Muhabbet davasını iddia edenler davasının gerçek olduğunu ortaya koymalıdır. Zira kim Mevla’yı ve Resûlünü sevdiğini iddia ediyor ve gereklerini yapmıyorsa davasında yalancıdır.¹⁸⁷⁶ Müellifin, **“Rabbinizden size indirilene uyun. Ondan başka dostların peşinden gitmeyin”**¹⁸⁷⁷ meâlindeki âyetin işârî tefsirinde yaptığı açıklamalara göre; Sevgili’nin emir ve yasaklarına uymak, sevenin iddiasında samimi ve sadık olduğuna; O’nun emir ve yasaklarına muhâlefet etmek ise muhabbet iddiasının asılsız olduğuna delâlet eder. İbn Acîbe, bu hususta isim vermeden bir ârifin şu sözü nakleder:

“Hakk’ı sevdiğini söylersin, isyandan beri gelmezsin,

Bu muhal ve çelişkidir, bunu çok iyi bilersin

Sevginde sadık olsaydın, taattan geri durmazdın

*Seven itaat eder dostta, bunu asla unutmazdın.”*¹⁸⁷⁸

Muhabbeti tek bir sevgilide toplamak sevginin kemâlini gösterdiği gibi muhabbetin birden fazla sevgiliye dağılması ise zayıflığını gösterir. Kalbin muhabbetinin bir sevgilide toplanması ancak sevgiliyi mükemmel şekliyle tanıdıktan

¹⁸⁷³ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 17.

¹⁸⁷⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, ss. 343-344.

¹⁸⁷⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. II, s. 197.

¹⁸⁷⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 345.

¹⁸⁷⁷ A’râf, 7/3.

¹⁸⁷⁸ Bu söz, Rabiatü’l-Adeviye’ye ait gösterilmiştir. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü’l-Meârif*, c. II, s. 869.

ve O'nun cemâlinin nurlarıyla sırlarının kemâlini müşâhede ettikten sonra gerçekleşebilir.¹⁸⁷⁹

İbn Acîbe'nin muhabbet konusunda üzerinde önemle durduğu husus, bir şeye muhabbet, ona yönelmeyi, bağlılığı ve emrettiği her şeye boyun eğmeyi, onun üzerine hiçbir şeyi tercih etmemeyi şart saymasıdır. Zira insanda ancak bir kalp vardır, onun da bir yönü vardır. Dolayısıyla kalbin bir vechi var olduğuna göre o zaman onu rabbine yöneltmeli ve O'na boyun eğmelidir. Böylece hakîkî bir kul olabilir. Şayet Mevlasından yüz çevirir hevasına yönelirse ona kul olur. Şu hâlde Hakk'tan gayrıya muhabbet eden kimse her kimi ya da neyi seviyorsa onun tutkun bir kulu olmuş olur. Oysa Allah'ın, kulunun kendisinden başkasına kul olmasına rızâsı yoktur. Hakk'ın rızâsının olmaması da helaki gerektirdiğinden Peygamberimiz: “*Dinar, dirhem ve kadıfeye kul olan kişi helak olsun.*”¹⁸⁸⁰ buyurmaktadır.¹⁸⁸¹ Müellif bütün bunları İskenderî'nin, “Neyi seversen onu kulu olursun. Başkasına kul olman ise O'nun hoşuna gitmez.” hikmetinin açıklamasında ifâde etmektedir.¹⁸⁸²

Öte yandan İbn Acîbe, muhabbet ile tevhid arasında çok yakın bir bağın olduğunu düşünmektedir. Ona göre, kalpteki muhabbet, kulun Cenab-ı Hakk'ın vahdaniyetini müşâhedesine göre çoğalıp azalır. Her ne zaman kalpte tevhid kuvvetlenirse, muhabbet de kuvvetlenir. Çünkü kalp, ancak bu tevhidle tek bir zata tahsis edilmiş olmaktadır. Bunun için Allah Teâlâ, tevhidin peşinden muhabbeti zikretmiştir. Bunu da “**İnsanlardan bazıları Allah'tan başkalarını O'na ortak koşarak onları Allah'ı sever gibi severler. İman edenlerin Allah'a olan sevgileri ise daha fazladır.**”¹⁸⁸³ meâlindeki âyete dayandırmaktadır.¹⁸⁸⁴

Ayrıca ona göre, Allah'tan başka herhangi bir şeyi sevmek ve onunla huzur bulmak şirktir. İnsanın, Allah dışında kendisiyle huzur bulduğu ve kendisine aşk ve muhabbetle yöneldiği her şey, o insanın putudur. Şâyet kalbinden o şeyin muhabbetini ve onunla huzur bulmayı söküp atmazsa o şey, tevhidin sırlarını

¹⁸⁷⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 197.

¹⁸⁸⁰ Buhârî, “Rikâk”, 10; İbn Mâce, “Zühd”, 8.

¹⁸⁸¹ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, ss. 337-338.

¹⁸⁸² İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 337.

¹⁸⁸³ Bakara, 2/165.

¹⁸⁸⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 193.

müşâhede etmesine engel teşkil eden bir hicâb olur. Hak Teâlâ, insanın kalbinin bir başkasına meyilli olduğunu görünce kudsî nurlarını o kişiden perdeler.¹⁸⁸⁵ Dolayısıyla Hak Teâlâ, seçkin dostlarının kalplerini kıskanır, onun Kendisi'nden başkasına güvenip dayanmasını sevmez; ne zaman dostlarının kalbi bir şeye yönelirse, o şeyi kendisine acılaştırır, onun düzenini bozup sevilmeyecek hâle getirir. İbn Acîbe, Hz. İbrahim'i bu duruma örnek verir. Hz. İbrahim, oğlunu aşırı sevip ona yönelince, Allah Teâlâ onu kesmesini emretti, der. Cenâb-ı Hak'ın, dostlarına böyle yapması; onların başına getirdiği belâ ve sıkıntılarla onları Kendi'ne döndürmesi ve böylece Allah'tan başkasıyla oyalanmaması içindir.¹⁸⁸⁶

Müellife göre varlıkta sadece, Allah'ın tecellilerinin mazharlarına sirayet etmiş olan ilâhî kıskançlık vardır. Bu hususla ilgili Şiblî'nin (ö. 334/945): “Kıskançlık iki kısımdır. Nefislere dair beşeri kıskançlık ve kalblere dair olan ilâhî kıskançlık” şeklindeki sözünü aktarır ve bu sözü şöyle açıklar: “Beşer tabiatı, sevgilisini ve mesela eşini başkasının yanında görmeyi çirkin bulur. Hak Teâlâ da, velîlerinin kalplerini kendisinden başkasıyla alakadar görmeyi çirkin bulur.”¹⁸⁸⁷ Nitekim bir hadiste şöyle buyrulmuştur: “Allah'tan daha kıskanç biri yoktur. Bu yüzden açık ya da gizli fuhşiyatı yasaklamıştır.”¹⁸⁸⁸ Dolayısıyla Hak Teâlâ velîlerini kıskanır ve düşmanları onlara eziyet ettiğinde onlardan intikam alır. “Onları bütün insanlara göstermemesi, insanlardan sakınması ve onlar kendi huzurunun gelinleri oldukları için, onunla gizli örtüler ardında buluşmaları da onun kıskanmasındandır.”¹⁸⁸⁹

Muhabbet dendiğinde akla genellikle, kulun Allah'ı sevmesi gelir. Oysa muhabbetin kapsamında Allah'ın kullarını sevmesi de bulunmaktadır.¹⁸⁹⁰ Diğer birçok sûfî müellif gibi İbn Acîbe de Allah'ın kuluna olan muhabbetinden bahseder ve Hakk'ın kuluna muhabbetinin, kulun Hakk'a muhabbetinden daha önce olduğunu

¹⁸⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 135.

¹⁸⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. IV, s. 17.

¹⁸⁸⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 21.

¹⁸⁸⁸ Buhârî, “Nikâh”, 107; Müslim, “Tevbe”, 33; Tirmizî, “Deavât”, 97.

¹⁸⁸⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 22.

¹⁸⁹⁰ İbn Atâ, Allah'ın kullarını sevmesini mağfiret şeklinde tezahür ettiğini ifade eder. Ayrıca Allah'ın “Rahman” isminin, O'nun meveddedi ve muhabbetinin kaynağı olduğunu belirtir. (Detaylı bilgi için bkz. Betül Güner, *Gönül Gözüyle Kur'an, İbn Atâ Tefsiri*, s. 324.)

vurgular. O, “Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler”¹⁸⁹¹ meâlindeki âyetin bu hakikate işâret ettiğini ifâde eder. Allah’ın kullarını sevmesinin, kulların Allah’ı sevmesinden önce zikredildiğine dayanarak bir insanın Allah’ı sevebilmesi için önce Allah’ın onu sevmesi gerektiğini belirtir.¹⁸⁹² Bu görüşünü desteklemek için konuyla alakalı Bâyezîd-i Bistâmî’nin şu sözünü aktarır: “Manevî yola girişimin ilk günlerinde dört konuda hata ettim, sonra anladım ki, iş benim düşündüğüm gibi değilmiş. Ben ilk hâlimde, benim Allah’ı zikrettiğimi, O’nu benim tanıdığımı, sevdiğimi ve aradığımı zannedirdim. Manevî seyrin sonuna gelince gördüm ki, O’nun beni anması benim zikrimden önceymiş, yine O’nun tanınması, benim O’nu tanımamdan O’nun sevgisi benim sevgimden, O’nun talebi de benim talebimden daha önceymiş!”¹⁸⁹³

Müellife göre, Allah’ın kulunu sevmesi, kulun bir katkısı olmaksızın onu muhabbetine seçmesi, kendisine yaklaştırması, onu kötü hâl ve sonuçlardan koruması, ona özen göstermesi ve huzuru için özel olarak seçmesidir.¹⁸⁹⁴ Nitekim Allah kullarından bir kısmını kendine hizmete, ibadete ve taate, bir kısmını da muhabbetine tahsis etmiştir.¹⁸⁹⁵

İbn Acîbe, kulun Allah’ı sevmesinin farklı iki sebeple olacağını tespit etmiştir. Birincisi, kulun Rabbinin kendisine bahşettiği ihsanlara ve nimet çeşitlerine bakmasıyla. Buna “heva sevgisi” denir. Zira kalpler, kendisine iyilik edenleri sevme fitratında yaratılmıştır. Bu, çalışarak elde edilecek bir sevgidir. Nitekim insan, Allah Teâlâ’nın ihsanlarıyla çepeçevre sarılmıştır ve kendisine bunlara nazar etme imkanı verilmiştir. Kul ihsanları sürekli düşünmeye devam ettiğinde, her ihsanın bir öncekinden daha büyük olduğunu idrak eder. Dolayısıyla kendisine verilen ilâhî ihsanlara her bakışında, kalbi nurlanır, imanı artar, kendisine daha önce açılmayan nice gizli ihsanlar açılır, saklı lütuflar ortaya çıkar ve böylece muhabbeti çoğalır.¹⁸⁹⁶

¹⁸⁹¹ Mâide, 5/54.

¹⁸⁹² İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. II, s. 52.

¹⁸⁹³ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. II, s. 52.

¹⁸⁹⁴ İbn Acîbe, *İkâzü’l-Himem*, s. 339.

¹⁸⁹⁵ İbn Acîbe, *İkâzü’l-Himem*, s. 74.

¹⁸⁹⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 194.

İlahî muhabbetin ikinci sebebi ise kulun kalbinden perdenin açılması ve kalbin görüşüne engel olan şeylerin ortadan kaldırılması ve böylece kulun Cenab-ı Hakk'ın cemâlini ve kemâlini görecek hâle gelmesidir. Zira güzellik, tabii olarak sevilecek bir şeydir. Bu görüşünü desteklemek için, Rabiatü'l-Adeviyye'nin şu şiirini nakleder:

“Seni severim ben iki sevgiyle;

Birisi heva sevgisi, diğeri sen layıksın diye.

Heva sevgisi, senden başka herkesten kesilip sadece senin zikrinle meşgul olmamdır.

Senin layık olduğun sevgi ise senin aradan perdeyi kaldırıp cemaline bakmamdır.

Her iki sevgide de bana övgü gerekmez;

*Hepsinde hamd sanadır, bu şüphe götürmez.”*¹⁸⁹⁷

İbn Acîbe bu şiiri izah eder ve şu değerlendirmeyi yapar: “Her iki sevgi de hakikatte Allah'tandır, O'nun tarafından verilmiş birer ihsandır. İşin hakikatine bakılırsa onların hiçbirinde kulun bir katkısı ve rolü yoktur; gerçekte hamd eden de hamd edilen de Allah'tır.”¹⁸⁹⁸

Bu tespitten hareketle Allah'ı sevenler O'nun onlara sevgisini tahsis etmesiyle sevebilirler. Bir başka ifâde ile Hakk'ın kullara sevgisini bahşetmesiyle kullar da muhabbetle meşgul olabilirler. Onda kulun bir çaba ve ameli yoktur. Aslında hakîkî fâilin Allah olduğunu, bir kulun Allah'ı sevme iddiasında bile bulunamayacağını, zira kulun Allah tarafından sevilme suretiyle Allah'ı sevmesinin mümkün olabileceğini, neticede sevenin aslında sevilen olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Acîbe, ilâhî sevginin tam olarak gerçekleşebilmesi için, sevginin kalbin içine işlemesi gerektiğini düşünür. Ona göre sevginin kalbe yerleşmesi durumunda kul dünyasını ve ahiretini unuttur. Böylece nefsinden ve hevasından uzaklaşır, Mevla'sının sevgisi içinde fenâ hâlini yaşar. Bir başka ifâde ile kendini kaybeder. Bu

¹⁸⁹⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 195.

¹⁸⁹⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 195.

bağlamda Hz. Yusuf'a bütün benliği ile âşık olan kadın hakkında, **“Biz onu gerçekten apaçık bir sapıklık içinde görüyoruz.”**¹⁸⁹⁹ meâlindeki âyetin yorumunda “aşk içinde kaybolmuş, sevdiğinden başkasını görmez bir vaziyette görüyoruz”, denebileceğini belirtir. Ona göre, muhabbetin kalbin derinliklerine nüfuz ettiğinin dört alâmeti vardır. Bu alâmetler: Mâsivâdan uzaklaşmak, Hakk ile ünsiyet, her nefeste Sevgili’yi zikretmek, kendisine gelen düşünce ve vesveseler anında bile Allah ile huzur hâlinde bulunmak şeklindedir.¹⁹⁰⁰

Muhabbeti çeşitli derecelere ayıran İbn Acîbe, âdeta seyr u süluka eşlik eden bir muhabbet mertebelerinden bahseder. Ona göre muhabbet, başlangıç seviyesi, orta seviyesi ve nihayi seviyesi olmak üzere üç aşamadır. Bu tasnife göre başlangıç seviyesi; Hakk’ın emrine itaat etmeyi ve nehyinden kaçınmayı sağlayan, orta seviyesi; lisanı Hakk’ı anmaktan geri bırakmayan ve kalbi Mahbubun şuhuduna bağlayan; nihâyeti ise ibarelerle anlaşılmayan ve işâretlerle ulaşılamayan bir muhabbetir.¹⁹⁰¹ Şu hâlde muhabbetin başlangıç derecesi, abidler, zâhidler, salihler ve müçtehid âlimler gibi hak yolda hizmet gören kimselere (ebrara) mahsustur. Muhabbetin ortası, tasfiye ve güzel hâllerle (tahliye) donanmış, kendilerine şevk¹⁹⁰² hâlinin galip geldiği sâlik müridlere aittir.¹⁹⁰³ İbn Acîbe’nin şeyhi Muhammed el-Bûzîdî, muhabbeti en faziletli amel olarak görür. Muhabbet’in müridi vuslata erdirici olduğunu belirtir. Ayrıca, şevk ile muhabbetin aynı şey olduğunu ifade eder.¹⁹⁰⁴ Abdüsselam İbn Meşîş’in: “Muhabbet, Allah’ın cemalinin nurunu, celâl ve kemalinin kudsiyetini kuluna göstererek sevdiği kulun kalbini Kendi’ne çekmesidir. Muhabbet şarabını içmek, vasıfların vasıflarla, ahlâkın ahlâkla, nurların nurlarla, isimlerin isimlerle, sıfatların sıfatlarla ve fiillerin fiillerle karışmasıdır” şeklindeki sözü bu makamdaki müridlerin muhabbetini açığa kavuşturur. Bu durumda Hakk’ın

¹⁸⁹⁹ Yusuf, 12/30.

¹⁹⁰⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. II, s. 594.

¹⁹⁰¹ İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem*, s. 338.

¹⁹⁰² İbn Acîbe’ye göre şevk, kalbin sevgili’yle buluşmayı arzulamasıdır. İştiyaksa, kalbin onunla birlikteliğin sürmesiyle mutlu olmasıdır. Şevk, sevgili’yi görmek ve kavuşmakla –buluşmakla sona erer. İştiyaksa, ruhun, sırların keşfindeki artışı ve sonsuzluğa olan kurbiyeti talep etmesi sebebiyle asla sona ermez. Avâmın şevki, cennetini güzelleştirmeyedir. Havâssın şevki, Allah’ın rızâsını elde etmeyedir. Havass-ı havâssın şevki, Onu apaçık görme makamıdır. (Bkz. İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 21).

¹⁹⁰³ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 16.

¹⁹⁰⁴ Muhammed el-Bûzîdî, *el-Âdâbu’l-Mardiyye li Sâliki Tariki’s-Sûfiyye*, s. 77.

müşâhededinde kulun kendisini kaybetmesi söz konusudur. Bu, fenâ makamıdır.¹⁹⁰⁵ Muhabbetin nihâyeti ise Hakk'ı müşâhede ve görme makamına çıkmış, ilâhî muhabbetin, saf ruhlarda ve sırlarda zâhir olmuş irfan ehline verildiğini söyler.¹⁹⁰⁶ Kısaca muhabbetin başlangıcı sülûk ve hizmet, ortası cezbe ve fenâ, sonu ise uyanıklık ve bekâdır.¹⁹⁰⁷ Burada muhabbetin, seyrin başından sonuna kadar bütün bir tasavvufî eğitim sürecinde önemli bir makam olduğu görülür.

Daha önce geçtiği üzere İbn Acîbe, muhabbet konusunda insanları “hizmet erbabı”, “hâllerin erbabı” ve “makamların erbabı” olarak üç kısma ayırır.¹⁹⁰⁸ Fakat ilk iki derecedeki kimseleri kâmil manada muhabbet ehli olarak görmez. Gerçek muhabbet ehlinin ârifler olduğunda karar kılar.¹⁹⁰⁹ Bu görüşünü desteklemek için Rûzbihân Baklî'nin (ö. 606/1209) şu sözüne yer verir: “Âriflerin muhabbeti, müşâhedededen sonradır; böyle olmazsa hakîkî muhabbet olmaz. Çünkü nimet ve ihsanlara bağlı olarak oluşan muhabbet, sağlam değildir. Âriflerin ki ise bundan farklıdır. Kim Hakk'ı görürse O'na âşık olur. Onun cemaline âşık olarak kalbi tamamen cezbedilip alınmış bir kimse, O'ndan nasıl döner ki? Bunun için, dine muhabbetle giren kimseler, hiçbir zaman dinden dönmediler.”¹⁹¹⁰ Görüldüğü üzere muhabbet üç aşamadan oluşmakta, son aşamasına gelindiğinde ise bekâyla bütünleşmektedir.

İbn Acîbe'nin görüşüne göre kul, Mevla'nın sevgisinden ancak taşıyabileceği kadarını istemelidir. Nitekim “**Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işleri de yükleme**”¹⁹¹¹ âyetinde geçen ağır yükün “Allah'ın muhabbeti” olduğu da söylenmiştir. O, Ardından konuyla ilgili anekdotlar aktarır. Ancak burada Allah'ın muhabbetine güç yetiremeyenlerin âbid ve zâhidler olduğunu belirtir. Oysa Allah'a vasıl olmuş ârifler için, her hangi bir yorgunluk olmayacağını vurgular. Müellifimiz bu mevzuda şunları ifâde eder:

¹⁹⁰⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 53.

¹⁹⁰⁶ İbn Acîbe, *İkâzu'l-Himem*, s. 382.

¹⁹⁰⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 17.

¹⁹⁰⁸ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 17.

¹⁹⁰⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 53.

¹⁹¹⁰ Rûzbihân Baklî, *Arâisü'l-Beyân*, c. I, s. 318.

¹⁹¹¹ Bakara, 2/286.

“Onlar (ârifler) sıkıntıdan sonra rahatlığın içine dalmışlar, Sevgili'nin müşâhedesine ve kendilerine canlarından daha yakın Dost'la münacat hâline ulaşmışlardır. Onların asıl ibadetleri kalbîdir; amelleri bâtîndir, kalpleri ilâhî huzura bağlı olarak sürekli fikir ve nazar içindedir. Şevkleri sukûnet bulmuş, ıstırapları gitmiştir. İlahi muhabbetten içmişler ve iyice doymuşlardır. Önce ilâhî muhabbetle sarhoş olmuşlar sonra ayıklık hâlini bulmuşlardır. Artık onları hâller hareket ettirmez, sözler heyecanlandırmaz, bilakis onlar kökleri yerde sabit dağlar gibidir.”¹⁹¹²

Diğer yandan sûfimiz, ilâhî muhabbetin birçok alâmet ve meyveleri olduğundan bahseder. Ona göre Allah'ı sevenler, müminlere karşı tevazu ve şefkat sahibidir. Kâfirlere karşı çetin ve onurludur; Allah yolunda nefisleri ve kötü arzularına karşı mücâhede ederler. Hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar; çünkü onlar sevdiklerinden başkasını görmezler ve onlara göre hareket etmezler.¹⁹¹³ Ayrıca İbn Acîbe, muhabbetin ilâhî takdir ve inayetle mümkün olacağını ifâde eder. O, bu konuda: “İlahî muhabbete, yüce Allah'ın lütuf ve ihsanından başka bir yol yoktur. O, Allah'ın bir lütfudur; onu dilediğine verir. Allah, geniş ihsan sahibidir, ihsana layık olanı en iyi Kendisi bilir” der.¹⁹¹⁴ Ancak İbn Acîbe, Allah katında sevilen kimselerle sohbet etmek, başka bir deyişle onlarla beraber olmak bu muhabbetin normal sebeplerinden biri olduğunu vurgular. Söz konusu bu muhabbet ehli, Allah'ın ordusu olan velîlerdir. Dolayısıyla onları dost seçmek, kendilerine yakın olmak, Allah'a yakınlık ve ilâhî muhabbet vesilesidir.¹⁹¹⁵

İbn Acîbe'ye göre, melekleri, peygamberleri, velîleri ve salih kulları sevmek, Allah'ı sevmektir. Aynı şekilde Allah'ın diğer kullarına gösterilen muhabbet, Allah'a muhabbettir.¹⁹¹⁶ Nitekim Hz. Peygamber'in: “*Bütün halk Allah'ın aile bireyleri gibidir. Onların Allah'a en sevimli olanları, O'nun ailesine en faydalı olandır*”¹⁹¹⁷ sözü bu hakikate işâret etmektedir. Ona göre, “Her kim, Allah'ı sevdiğini söyler

¹⁹¹²İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 320.

¹⁹¹³İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 53-54.

¹⁹¹⁴İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 54.

¹⁹¹⁵İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. II, s. 54.

¹⁹¹⁶İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 40.

¹⁹¹⁷ Taberânî, *el-Mucemu'l-Evsat*, Dâru'l-Haremeyn, 1995, c. V, s. 356, no: 5541; Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, no: 7048. Aclûnî, bu hadisin senedinin zayıf olduğunu söylemektedir. Bkz. *Keşfu'l-Hafâ*, c. I, s. 457, no: 1220.

fakat kalbinde bir müslümana karşı düşmanlık beslerse, o kimse, sevgisinde yalancıdır. Yine her kim, Allah'ı tanıdığını, iddia eder, fakat kalbinde yaratılmışlardan herhangi birine karşı nefret bulunursa, o kimse mârifet davasında yalancıdır. Kişiye düşen şey, bütün kulları sevmektir.”¹⁹¹⁸

Öte yandan İbn Acîbe, muhabbetin faydalarından ve insan üzerindeki etkisinden bahseder. Ona göre, Allah sevgisi kalpte yer edince, onun etki ve izleri dış azalarda da gözüktür. Gerçek muhabbeti elde eden bir kimse, Allah'a itaatinde ciddi olur, O'nun münacatından zevk alır, takdirine rızâ gösterir, O'na kavuşmaya can atar, zikri ile huzur bulur, O'ndan başka her şeyi kalbinden çıkarır, Allah'ın bütün sevdiklerini ve Allah'ı seven herkesi sever ve Allah'ı herkese tercih eder.¹⁹¹⁹ Nitekim bu hususta Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî şöyle demiştir:

“Muhabbet, Allah tarafından mümin kulun kalbinin O'nun dışındaki her şeyden arındırılmasıdır. Bu hâl içinde nefis, O'nun taatına meyleder, akıl O'nun güzel gördüğü şeylere yönelerek kötü düşüncelerden korunur, ruh ilâhî huzura çekilir, sır O'nun müşâhedeşi içinde kendinden geçer, kul O'nun muhabbetinin artmasını ister ve muhabbeti artar. Ona en tatlı münacat kapıları açılır. Kendisine ilâhî yakınlık bahşedilip Allah'a yaklaşma kaftanları giydirilir. Hakikat alanında yepyeni ilimlere ve mârifetlere ulaşır.”¹⁹²⁰

Diğer yandan muhabbet ile mârifet arasındaki bağdan bahseden İbn Acîbe, Allah'ı sevmenin sebebinin, mârifet olduğunu belirtir. Ona göre muhabbet, mârifet miktarınca kuvvetli olur, mârifetin zayıflamasıyla da zayıflar. Dolayısıyla mârifetin muhabbetten daha üstün olduğunu savunur.¹⁹²¹ Eserlerinde görüşlerine yer verdiği İbn Cüzeyy'in muhabbetin mârifetten daha üstün olduğu görüşünü tenkid eder ve şöyle der: “İbn Cüzeyy'in açıklamalarından, muhabbetin mârifetten daha üstün olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. İyice incelenirse görülecektir ki mârifet, bütün makamların en üstünüdür. Çünkü mârifet elde edilince, onunla birlikte kalpte hiçbir perde kalmaz.”¹⁹²² Mârifetsiz muhabbet kişiyi edepsizliğe sevkedebilir.¹⁹²³ Ayrıca bu

¹⁹¹⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 40.

¹⁹¹⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 196.

¹⁹²⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 194.

¹⁹²¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 195.

¹⁹²² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, c. I, s. 196.

konuda şu farkı da hatırlatır: “Ârif, edep bakımından muhabbet ehlinde daha olgundur. Çünkü mârifet ancak tam manasıyla güzel ahlâkla süslenmekten ve manevî eğitimden geçtikten sonra elde edilir. Muhabbet ise bazen bu derece bir güzellik ve kemalat sahibi olmadan da elde edilebilir. Ayrıca mârifet, muhabbetin gayesi ve zirvesidir.”¹⁹²⁴

K. Müşâhede

İbn Acîbe, *müşâhede*yi “Latîf olan Zât’ı kesîf tecellîlerinin mazharlarında görmektir”¹⁹²⁵ şeklinde tarif eder. Başka bir ifâde ile *müşâhede*, latîf olanın kesâfet kazanmasına denir. O, (Allah’la kul arasındaki) sevginin hassasiyeti arttığı ve kesif nurlar latîf olarak belirlediğinde bunu *muâyene* olarak vaz eder. Bu da kesif olanın letâfet kazanmasına dairedir. Buna göre, kesif olan tecellîlerin görülmesi *müşâhede*; o tecellîleri, aslına irca ederek “Ehadiyet Denizi” tarafından kapsanmış olarak görmekse *muâyene* olmalıdır. Müellefin izahlarına göre, *muâyene*, *müşâheded*en daha hassas ve tamdır.¹⁹²⁶

Konuyla ilgili başka bir açıklaması da şöyledir: “*Müşâhede*, hakikat evinin ikinci kapısıdır ve *müşâhede* Cenab-ı Hakk’ın nurlarının *müşâhedesinde* bütün şekil ve resimlerin gönülden silinmesi ya da manevî hâllerin zuhuru esnasında maddî şeylerin gizlenip yok olmasıdır.”¹⁹²⁷ Dolayısıyla, Zât’ın *müşâhedesini* ancak onun latîf olan sırlarının, tecellîlerinin mazharlarında kesâfet kazanmasıyla mümkün olur. Çünkü latîf, latîf olarak kaldığı sürece idrak edilemez.¹⁹²⁸

İbn Acîbe başka bir yerde, *müşâhede* bahsini, *muhâdara-mükâşefe-müsâmere* şeklindeki üç kavramı, açıkladığı yerde anlam bakımından birbirine yakın ve birbiriyle bağlantılı olmalarından dolayı *müşâhede* kavramına da yer verdiğini

¹⁹²³ İbn Acîbe, *Şerhu Kasîdeti “Yâ Men Teazzame” li-İmâm er-Rifâi*, haz. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2006. s. 210.

¹⁹²⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 196.

¹⁹²⁵ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 17.

¹⁹²⁶ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 17.

¹⁹²⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, c. I, s. 221.

¹⁹²⁸ İbn Acîbe, *Mi’râcu’t-Teşevvuf*, s. 17.

söyler. Ona göre *muhâdara*, kalbin rabbiyle hazır bulunmasına denir. *Muhâdara*, perde arkasından ya bir dizi kanıtla, ya tefekkürle veya zikrin etkisinin kalbi kaplamasıyla gerçekleşir. *Mükâşefe*, bir kanıt üzerinde düşünmeye ve delil aramaya ihtiyaç duymaksızın, kalbin rabbiyle birlikteliğini ifâde eder. Bu, *murâkabe* makamında perde arkasında gerçekleşir.¹⁹²⁹ *Müsâmere*, Zât'ın sırlarının görünür olmasıdır. Bunun neticesinde sâlik bir süre kendi varlığını görmez olur, sonra denizin altında bir süre yüzüp ardından yüzeye çıkan kimse gibi, yeniden maddî duyularına döner. Bu durum, vecdin başlangıcına ve *müşâhede* nurlarının parlamasına işâret eder.¹⁹³⁰ *Müşâhede* ise “Hakk’ın herhangi bir çaba olmaksızın *müşâhede*sinin devamlı olması ya da Hakk’ın şüphe olmaksızın varlığıdır.” Nitekim bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî: “Müşâhede, senin kendinden fâni olarak, Hakk’ı bulmandır” demektedir.¹⁹³¹ Buna göre *muhâdara* sahibi delile ihtiyaç duyarken *mükâşefe*, *musâmere* ve *müşâhede* sahibinin herhangi bir delile ihtiyacı yoktur.

İbn Acîbe’nin düşüncesine göre, *müşâhede* hakkında söylenen en kuşatıcı söz şudur: “Karanlık bir gecenin peş peşe çakan şimşeklerle gün ışığındaki gibi olmasına benzer biçimde, kalp üzerindeki tecelli nurlarının herhangi bir perdeleme ya da kesinti olmaksızın sürekli olmasıdır.” Bu durumda kalp, üzerinde sürekli tecelli gerçekleştiğinden Hakk’ın varlığıyla karanlığı kalmaz.¹⁹³²

Diğer yandan İbn Acîbe, *müşâhede* ile itmi’nan arasındaki ilişkiden bahseder. Ona göre kalbin, değişim ve huzursuzluktan arınıp, Allah’ın güvencesine itimat ederek, onun bilgisiyle yetinerek ya da mârifetinde derinleşerek yatışmasına itmi’nan denir. O, itmi’nanın üç yolla gerçekleşebileceğini söyler. “İlki perde varken onun ardından birçok delille ve düşüncenin kullanılmasıyla; ikincisi taate devamlılık ve riyazetle; üçüncüsü de mücâhede yoluyla olur.”¹⁹³³ Buna göre, bir takım insan burhan, izah ve ikna yoluyla Allah’ın varlığına mutmain olurken, bir başka topluluk, taate devamlılık ve riyazetle ve diğer bir topluluk da Hakk’ı *müşâhede* yoluyla kalbi itmi’nan bulur. Müellif burhan, izah ve ikna yönteminin âlimler için, taate devamlılık

¹⁹²⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 66.

¹⁹³⁰ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 67.

¹⁹³¹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 67.

¹⁹³² İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 67.

¹⁹³³ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 20.

ve riyazetin âbidler, zâhidler ve salihler için Hakk'ı *müşâhede* yoluyla kalbin itmi'nan olmasının da ârifler için söz konusu olduğunu belirtir.¹⁹³⁴

İbn Acîbe'ye göre, *müşâhede*ye ulaşabilmek için mücâhede gereklidir. Zira mücâhedesini olmayan kimse için *müşâhede* gerçekleşmez.¹⁹³⁵ Mücâhedenin son aşaması sırların mücâhedesidir.¹⁹³⁶ Söz konusu mücâhedenin sonunda *müşâhede* gerçekleşir. *Müşâheded*en sonra artık mücâhedeğe gerek yoktur. Bu anlamda mücâhede ile *müşâhede* bir arada bulunmaz. Çünkü yolculuğun sonunda artık yorgunluk biter. Dolayısıyla kavuşma gerçekleştiğinde geride rahata erme ve huzur ile edebi koruyarak Sevgili'yi *müşâheded*en başka bir şey kalmaz.¹⁹³⁷ Müellife göre, mücâhede, *müşâhedenin* şerîatı;¹⁹³⁸ hakikat, ise mazharlardaki tecellilerde Hakk'ın şuhûdudur.¹⁹³⁹

Öte yandan İbn Acîbe, kulun Rabbine yakınlaşmasının üç şekilde olacağını belirtir. Bunlar itaat ve günahları terk etmekle, riyâzet ve mücâhedeyle, vuslat ve *müşâhede*yle yaklaşmak şeklindedir. Ona göre, taliplerin Allah'a yaklaşması itaatle; müridlerinki mücâhedeyle; âriflerinki de *müşâhede*yle olmaktadır. Buna mukabil Hakk'ın kuluna yaklaşmasını, kulu vehme dayalı varlığını görmekten koparması, basîret gözünden perdeyi kaldırması ve böylece kulun Allah'ı kendisine her şeyden daha yakın olarak görmesiyle olacağını ifâde eder. Nihayetinde, “kul bu yakınlıkta yakınlığı da görmez olur. Yani yakınla yakınlaşan, sevenle sevilen bir olur” der.¹⁹⁴⁰

Ayrıca İbn Acîbe, *müşâhede* makamı ehlini havâssu'l-havâs olarak niteler ve onların zikirlerinin ruh ve sırta olduğunu açıklar. Ona göre, sadece dilin zikretmesi kişiyi *müşâhede* hâline ulaştıramaz. Mürid diliyle zikre devam ede ede zikir kalbe yerleşir, nihayet zikrin manası gönülde yer eder, nuru kalpte sabit hâle gelir. Sonra bu nur, kanın bedende, suyun yaş dallarda yayılması gibi, kulun bütün azalarına

¹⁹³⁴ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 21.

¹⁹³⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 572.

¹⁹³⁶ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 25.

¹⁹³⁷ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 24.

¹⁹³⁸ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 73.

¹⁹³⁹ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 72.

¹⁹⁴⁰ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, ss. 71-72.

yayılır; böylece bütün beden Allah'ın zikriyle hareket eder.¹⁹⁴¹ Şu hâlde avâmın zikri lisan-dil ile, havâssın zikri kalple, havâssu'l-havâssın zikri ise ruh ve sır iledir ki bu da şuhûd ve apaçık görme demektir. Müellif, havâssu'l-havâss makamında olanların Allah'ı her şeyde ve her şey yoluyla zikrettiklerini, yani Allah'ı her şeyde tanıdıklarını söyler. Bu noktada apaçık görme mahallinde sâlik için dilin işlevsiz kalacağını belirtir.¹⁹⁴²

İbn Acîbe, *müşâhede* ile bağlantılı bazı kavramlara değinir. Bu kavramlardan biri “nazra”dır. Nazra tefekkürden daha hassas ve yüksektir. Çünkü o *müşâhedenin* kaynağıdır. Ona göre “Tefekkür, (kalbin) varlıklar, onların yok oluşları ve letafet kazanıp ulvileşmeleri konusundaki cevalanıdır. Nazra ise kalbin kendisindeki ve başkasındaki tecelliler ile Hakk'ın müşâhedesini neticesinde bu tecellileri de görmez” olmasıdır.¹⁹⁴³

Müellif, *müşâhede* ile basîret (kalp gözü) ilişkisi üzerinde de durur. Ona göre, kulun basîreti açılıp içinde ilâhî nurun şuası parlayınca Cenâb-ı Hakk'ın ona ne kadar yakın olduğunu görür. Ancak kulun basîreti zayıf olduğu için ilâhî nuru sürekli *müşâhede* etmeye güç yetiremez.¹⁹⁴⁴ Mürid ilâhî nurlara gark olunca ve ondan perdeler kaldırılınca tüm varlıkları görmez olur, kendi varlığını Sevgili'sinin varlığında yok eder, Ma'budunu *müşâhede*ye dalarak kendini görmekten uzaklaşır. Başka bir ifâdeyle fenâ hâlini yaşar. İbn Acîbe, bu hâli işâret eden “Arzulayan ve arzulanan benim, seven benim, sevilen de ben, bir ikincim (benzerim) yok!” şeklindeki sözü aktarır.¹⁹⁴⁵

Sûfimize göre, *müşâhede*sinde temkin hâlini elde eden mürid, Ma'bud'unun nurunu yakinen görünce şeyh onu sahv hâline geri döndürür, kendisini sülûke yönlendirir. Böylece mürid, Hakk'ı *müşâhede* ederken, hikmet gereği kendisine gereken vazifeleri yerine getirmek için diğer varlıkları da görür ve kabul eder. Bu

¹⁹⁴¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 424.

¹⁹⁴² İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 38.

¹⁹⁴³ İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuf*, s. 80.

¹⁹⁴⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 224.

¹⁹⁴⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 431.

durumda, iç âleminde Hakk'ı *müşâhede* ederken, dış âlemindeki varlıkları da görür ve onlara ait vazifelerini yerine getirir.¹⁹⁴⁶

İbn Acîbe, kalbi müşâhededen engelleyen altı çeşit perdeden bahseder. Bu perdeler şunlardır.

- 1- Şirk perdesi
- 2- İnkâr perdesi,
- 3- İsyân perdesi,
- 4- Gaflet perdesi,
- 5- İbadet ve taatlardan manevî tat alma ve onlarla yetinme perdesi,
- 6- Kâinattaki varlıkları görme ve onlara bağlanma perdesi.¹⁹⁴⁷

Ona göre, kulun Allah'tan perdelenmesinin sebebi, kalbin günah kirleriyle tamamen kapanmasından dolayıdır. Kalp bütün bu kirlere temizlenip perdelerden kurtulduğu takdirde *müşâhede* makamına yükselebilir. Ancak tüm bu perdelerin kalkması sadece ârif şeyhlerin manevî terbiyelerine girmekle gerçekleşir. Buna göre kalbini kötü hevanın kirlere temizleyen ve onu zikir ve fikir nurlarıyla yıkayan kimsede *müşâhede* nurları parlar ve ilahî sırlar ortaya çıkar. Müellife göre hatta bu kişi, dünyada ve ahirette Hakk'ı *müşâhede* edebilir.¹⁹⁴⁸

Yine müellife göre, kalbin nefsanî hazlara bağlı olması, kulu *murâkabe* makamından alıkoyduğu gibi, kalbin ruhanî nimetlere takılıp kalması da kulu Hakk'ı *müşâhede* makamından alıkoyar. Başka bir ifâde ile zulmanî perdeler kalbi yüce Allah'a yakın olmaktan engeller. Ruhânî perdeler ise Hakk'ı *müşâhedeye* mani olur. Burada zulmanî perdeler maddî şehvetler iken ruhânî perdeler ise seçilmişlik (velîlik) talebi, kerâmet isteği ve mârifet beklentisi gibi manevî arzulardır. Dolayısıyla manevî makamlar ancak bunlardan gönü çekmekle elde edilmektedir.¹⁹⁴⁹

Diğer yandan İbn Acîbe, salikin kalbine gelen ilâhî nur miktarınca *müşâhedenin* murâkabeden farklılaştığını ayrıca burada müridin kabiliyetinin de

¹⁹⁴⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 431.

¹⁹⁴⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. Dilâver Selvi, c. X, s. 614.

¹⁹⁴⁸ İbn Acîbe, *a.g.e.*, c. X, s. 614.

¹⁹⁴⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, s. 429.

önemli olduğunu belirtir. Ardından “*hadra*”nın ne olduğunu açıklar. Ona göre “*hadra*”, kalbin Rabbiyle hazır bulunmasına denir. *Hadra* üçe ayrılır. Kalbin, ruhun ve sırrın “*hadra*”sı. Kalbin “*hadra*”sı murâkabe ehli; ruhun “*hadra*”sı *müşâhede* ehli ve sırrın “*hadra*”sı da mükâleme ehli içindir.¹⁹⁵⁰

Ayrıca müellifimiz, *müşâhede* makamını murâkabe makamından daha üstün görür. Çünkü *murâkabe* olmayanın *müşâhede* makamına geçemeyeceğini savunur. *Müşâhede* makamında icra edilen ameli, murâkabe makamında yapılan amelden üstün tutar. Bundan dolayı namazda Allah’ın kulu görmesini, kulun Allah’ı görmesinden üstün gören Şarânî’nin görüşünü tenkid eder. İbn Acîbe’nin görüşüne göre, Allah ile yapılan amel (Amel billah), Allah için yapılan amel (Amel lillah) den daha faziletlidir. Zira *müşâhede* makamı murâkabe makamından yüksektir. Dolayısıyla *müşâhede* ile kılınan namaz, murâkabe ile kılınan namazdan daha üstündür.¹⁹⁵¹

Müşâhede hâlinin sâlike ihsan edilmesiyle murâkabenin istikrar bulup ve makam olacağını belirten İbn Acîbe, *müşâhede* makamının da diğer makamlarda olduğu gibi, önce perdelenmeyle değişen ve tecelli ile açılan bir hâl olarak geldiğini ve sonra makama dönüştüğünü savunur. Ona göre, *müşâhede* makamında bir takım hâller, gelişmeler, fenâ hâlinin gerçekleşip bekâ hâline geçmek ve aynel-yakîn hâlinde hakka’l-yakîne terakki gibi, bir hâlden kendisinden daha yüce bir hâle terakkiyat (manevî yükselmeler) söz konusudur. Hakka’l-yakîn hâlinde kalp gözü tamamen açılır. Dolayısıyla hakka’l-yakîn hâli, *müşâhedenin* en yüksek kısmıdır.¹⁹⁵² Bu durumda *müşâhede* makamında görülen hâllerdeki terakkiyât imanının kalbe iyice işlediğini göstermektedir.

İbn Acîbe, *müşâhede* makamında gerçek bir mürşidin gözetimine girmeden, Hakk’ı müşâhedeye ulaşılamayacağını, dolayısıyla gerçek bilginin elde edilemeyeceğini ileri sürer. Bu makamda mürşidin gerekliliğine şu sözleriyle değinir:

“Ârif billah kâmil bir şeyhin sohbetine girmeden, hiç kimsenin zan ve evhamlardan (şek, şüphe ve boş kuruntulardan) kurtulması beklenemez. Mürid,

¹⁹⁵⁰ İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem*, s. 50.

¹⁹⁵¹ İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem*, ss. 416-417.

¹⁹⁵² İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-İlâhiyye*, s. 300.

nefsini kâmil şeyhin önüne atar (ona teslim eder); şeyh onu sürekli Hak yolunda manen ilerletir. Nihâyet onu ilâhî huzura ulaştırır ve kendisine, 'İşte sen ve Rabbin!' deyip aradan çekilir. İşte o zaman, kuldan şek, zan ve evhamlar kalkar, hepsi yok olup gider; kul ayne'l-yakin ve hakka'l-yakin derecelerine yükselip Hakk'ı müşâhedeye ulaşır."¹⁹⁵³

Netice itibariyle İbn Acîbe'ye göre, manevî terbiye yolunda tevbe ile başlayan yolculuk müşâhede ile zirveye ulaşır. O, Hakk'a vasıl olmak isteyen kimselerin manevi makamları aşması gerektiğini savunur. Müşâhede makamında sabitkadem olan ârifin artık mârifete ulaştığını ve mârifetin de sürekliliğini kabul eder.

¹⁹⁵³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medid*, c. II, s. 471.

SONUÇ

Tasavvuf tarihinin en önemli simalarından biri olan İbn Acîbe, XVIII. asrın ikinci yarısı ile XIX. asrın başlarında yaşamış, Filâlî Şerifleri Devleti'nin idaresi altında yetişmiş önde gelen âlim, ârif, sûfi, mürşid ve aynı zamanda şair bir şahsiyettir. Bu dönem, Alevî/Filâlî Şerifleri Devleti iktidarının otoritesinin zayıfladığı, kargaşanın hüküm sürdüğü bir dönemdir. Çalkantılı bir dönemde yaşamış olmasına rağmen, zamanın şartlarını iyi değerlendirmiş, olumsuzluklara karşı mücadele etmeyi bilmiş ve her bakımdan donanımlı bir şahsiyet hâline gelmiştir. İslâm âleminde yaşanan çeşitli sorunları dile getirmede ve özellikle yaşadığı bölgede tasavvuf çevresiyle ilgili problemleri çözmede önde gitmiştir. İlmî hizmetler yanında, irşad işiyle de meşgul olduğu için, insanların iman, amel ve edep noktasında yaşadıkları sorunları yakînen bildiğinden döneminde yaşanan sosyal, kültürel ve manevî buhranların aşılmasına katkıda bulunmuştur.

Tasavvufî intisabını, Şâziliyye/Derkâviyye'nin iki önemli isminin elinde gerçekleştiren İbn Acîbe, Derkâviyye tarikatine bağlı sadece zâhirî ilimlerde âlim değil, aynı zamanda zâhir-bâtın dengesini kurabilen ârif-billah bir mürşid-i kâmindir. Muhammed el-Bûzîdî ve el-Arabî ed-Derkâvî'nin manevî mirasını elde ettikten sonra tarikatının hâlifesi olarak irşadla görevlendirilmiştir. Tıtvân ve civarındaki köyleri dolaşan İbn Acîbe, hem tarikatının öğretilerini yaygınlaştırmaya hem de yeni vizyon kazanmaya çalışmıştır.

İbn Acîbe'nin başyapıtı sayılan *İkâzu'l-Himem* eseri, onun mârifet görüşlerini açıkladığı oldukça önemli bir eserdir. Bu eser, *Hikem-i Atâiyye*'nin şerhlerinden biri hatta en önemlisidir. İbn Acîbe'nin, *el-Bahrü'l-Medid* adlı tefsiri, rivayet-dirayet ve işâret tefsirlerini birleştirerek özetle hepsinin örneklerini sunmaktadır. Bu tefsir, zâhirî ve tasavvufî işâretlerin şartlarına dikkat ederek Kur'an'ı baştan sona tefsir eden ve bu yönüyle sahasında orijinal ve kendisine has bir tefsirdir. Yine onun *Mirâcu't-Teşevvuf* eseri, tasavvufî kavramlarını kendisine ait orijinal bir şekilde açıkladığı önemli bir eserdir. Eserlerinden, onun ilmî bakımından temel islâmî ilimlere vakıf, bunun yanında en girift tasavvufî meseleleri kendine has yöntemle ele alan bir müellif olduğu anlaşılmaktadır. Eserlerinde avâm-havâs-havâssu'l-havâs, mürid-

mürşid, câhil-âlim herkesi muhatap alan bir uslûp ile çok katmanlı bilgi ve söylem anlayışına sahiptir. Bunu eserlerinde açıkça görmek mümkündür.

Çalışmamızın temel konusunu oluşturan İbn Acîbe'nin hayatı ve eserleri yanında, onun amelî tasavvufla ilgili görüşleri incelenirken seyr u sülûk konusunda, diğer sûfilerle aynı merkezde olduğu görülmüştür. İbn Acîbe, tasavvufun amelî/tecrübî bir ilim olduğu gerçeğinden hareketle nefis tezkiyesinin, güzel ahlâkın elde edilmesinin ve sonuçta, ihsan mertebesinde yapılan ideal kulluğa ulaşmanın gereğine inanmaktadır. Bunun için seyr u sülûk aşamalarının rastgele aşılmadığını, terbiye ve tezkiye işinin, her makamında muhakkak kemâlat halleriyle hallenen, yolu bilen bir mürşid-i kâmilin gözetiminde olmasının gerekli olduğunu, zira insanın kendi başına bu işte muvaffak olmasının imkânsız derecede zor olduğunu ileri sürmektedir.

Bir mürşid-i kâmil olarak nefis eğitimine önem veren İbn Acîbe, müridlerin ilâhî huzura seyirlerinde ve terbiye yolundaki gidişatlarında, zaman, mekân ve şahıslara göre, pratik, uygulanabilir, farklı usul ve yöntemlerin uygulamasından yanadır. Nefsin eğitimiyle ilgili görüşlerinde Gazâlî'nin etkisini görebiliriz. Nefsin terbiyesi ile ilgili İbn Acîbe'nin kişisel yöntemi, büyük oranda nefsin âdetlerini terk etme ve nefsin öldürülmesi üzerine binâ edilir. İbn Acîbe'nin nefsi, bütün kötülüklerin kaynağı olarak görmesi, Melâmetiye ekolünün de görüşüdür. Bu ekolün esası, nefsi yermek, aşağılamak ve onu isteklerinden mahrum bırakmaktır. Ancak İbn Acîbe, Melâmetiye ekolünden farklı olarak, nefis terbiye edildiği ve alışkanlıklarından temizlendiği zaman ona uyulur, görüşündedir. Nefsin, tezkiye edildikten sonra artık Hakk'ın dediğinden dışarı çıkmayacağını, Hakk'ın kendisi için tercih ettiğini tercih edeceğini ve sadece Allah'ın kendisi için hükmettiğini arzulayacağını düşünmektedir. Bu yönüyle İbn Acîbe, Melâmetiye ekolünden ayrılır. Ona ait bu görüş orijinal bir görüş olduğu kanaatindeyiz.

Nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesinin, ancak sohbetle ve kâmil bir insanın nazarı altında bulunarak, ayrıca onun usûl ve tavsiyelerine göre husûle geleceğini söyleyen ve bu nedenle kişinin âriflerle bir arada olmasını tavsiye eden İbn Acîbe, sohbetin ve kâmil bir insanın nazarının erdiriciliği üzerinde çok durur. Ayrıca

mürüdlere evrâd ve ezkârı şiar edinmesini gerekli görür ve bu sayede zikrin kazanımlarına dikkat çeker.

Bu çalışmamızda, İbn Acîbe'nin eserlerinden hareketle, öncelikle sûfînin manevî yolculuğu esnasında ilâhî huzura yükselmesi için aşması gereken makamların neler olduğunu, bunların ne anlama geldiğini ve birbiriyle ilişkilerini ortaya koymaya çalıştık. Neticede bu makam ve kavramların mârifetle ilişkisini her makamın birbiriyle bağlantılı olduğunu, dolayısıyla “mârifet” kavramının İbn Acîbe'nin düşüncesinde en önemli kavram olduğunu tesbit ettik.

İbn Acîbe, sâlikin mânevî terbiyede karşılaştığı hâlleri/makamları ve ulaştığı neticeleri “tevbe, havf, recâ, sabır, şükür, vera‘, zühd, tevekkül, rızâ, teslîmiyet, murâkabe, muhâsebe, muhabbet, müşâhede ve mârifet” şeklinde sıralamaktadır. İbn Acîbe, eserlerinde zikredilen makam ve hâlleri avâm, havâss ve havâssu'l-havâss şeklindeki üç gruba göre tarif etmiştir. Mesela tevbeyi, avâmın tevbesi, havâssın tevbesi ve havâssu'l-havâssın tevbesi olarak açıklar. Diğer makamları da aynı usûlle açıklar. İbn Acîbe, bir makamın hakkını vermeden bir üst makama geçmeyi uygun görmemiştir. Buna göre, mârifet için aşılması gereken hâller ve makamların her birinin bir düzen içerisinde tahkik edilmesi elzemdir.

İbn Acîbe için mârifet, sûfînin Allah'a ulaşmak için katettiği yoldaki makamlardan biri, hatta en önemlisidir. Öyle ki, mârifet makamından önce yaşanan tevbe, havf, recâ, verâ, zühd, sabır, şükür, rızâ, teslîmiyet, tevekkül, murâkabe ve müşâhede gibi makamlar kişiyi mârifete hazırlar. Mârifet makamında yaşanan cem‘, sahv, bast, fenâ ve bekâ gibi hâller mârifetin uzantısı olan hâllerdir. Dolayısıyla mârifet diğer makamlar içerisinde temel makam konumundadır. Diğer makamlar büyük oranda mârifete göre şekillenmektedir. Sâlik mârifet makamında sürekli terakki etmektedir. Bu yükseliş ahirette de devam etmektedir. Mârifetin nihayeti yoktur. İbn Acîbe'nin diğer makamları, mârifet makamı penceresinden değerlendirmesi, onu diğer sûfî müelliflerden ayıran özgün yönü olarak öne çıkmaktadır.

Mârifet, müşâhede miktarıdır. Zira müşâhede ne denli fazla olursa mârifet de o oranda artar. Aynı şekilde mâsivâ ile kalbin ilgisinin kesilmesinde ne kadar

başarı sağlanırsa o nisbetle mârifete muvaffak olmak mümkündür. İbn Acîbe'ye göre, bu yolda kula hızlı mesafe katettirecek olan terbiye şeyhidir. Ayrıca burada sâlikin kabiliyetli ve önceden Hakk tarafından seçilmiş olması da önemlidir.

İbn Acîbe'nin nazarî tasavvuf anlayışı, onun amelî tasavvuf anlayışıyla bir bütünlük arzeder. İbn Acîbe, Ekberî ekole bağlı müelliflerin eserlerinde görüldüğü biçimde son derece karmaşık bir nazarî tasavvuf anlayışına sahip değildir. O, daha çok tasavvufî meseleleri amelî açıdan ele alır ve pratik neticelerine odaklanmaktadır.

İbn Acîbe'nin nazariyesinde, sûfîlerin ilimleri, sırf aklî istidlâl ve maddî tecrübeye bağlı olmayıp ilâhî tevfiik yanında, nefsî tezkiye, kalbî tasfiye ve rûhî terakkinin bir sonucudur. Zâhir ilme uymadan bâtin ilminin hakikatine ulaşamaz. Zâhirî ilmin desteklemediği bâtinî hâl ve ilimler batıldır.

İbn Acîbe için hakîkî bilgi, Allah'ın Zâtı ile O'nun hakkında doğrudan elde edilen irfânî bilgidir. İnsanın yeryüzüne gönderiliş amacı mârifetullahıdır. Mârifet, müşâhedenin yerleşmesi ve sürekli hâle gelmesiyle temin edilir. Bazen hakikat, bazen de has tevhid olarak andığı mârifet bilgisine zihnî temkin ve akıl yoluyla değil, nefsin öldürülmesi ve kalbin nurlanması neticesinde basîretin açılması sayesinde ulaşılır.

İbn Acîbe'nin mârifet nazariyesinde aslolan, hakikatlere ulaşmanın şuhûdî ve ıyânî (apaçık görme) metoduyla olmasıdır. Ancak bu metodun tam olarak gerçekleşebilmesi de şer'i kanunları ve hükümleri öğrenmeye yardımcı olan burhanî ve aklî yöntemin etkin olarak kullanılmasından sonra mümkün hale gelir. İbn Acîbe, aklî nazarî yolda hakikatleri idrak için aklın gücünden yeterince yararlanmanın gerekli olduğunu ifâde eder. Fakat aklın tıkanıdığı ve yetmediği yerde, mârifet alanı olan tecellilerde kalbe ve basîrete geçilmesi gerektiğinin altını çizer. Ayrıca İbn Acîbe, aklî/burhanî ve şuhudî/ıyanî metodun semeresi için ilim ve amelî şart görür. Ona göre, bu metodlar arasında bir kopukluk yoktur. Birinin diğerine hazırlık görevi gördüğünü düşünür.

İbn Acîbe, mârifeti başka bir ifâdeyle hakikat bilgisine ulaşmayı, yükseliş/terakkî ve iniş/tedellî şeklinde ikiye ayırır. Ayrıca bu iki yöneme üçüncü bir yöntem eklemektedir. Son yöntemi, ikisini kapsayan, "farkta cem" diye isimlendirir.

Bu üçüncü yöntemi, ahlâkî uygulamaları ve irfânî bilgileri bir araya getirerek oluşturur. Söz konusu bu yöntemle İbn Acîbe diğer sûfî müelliflerden ayrışır. Bu yaklaşım İbn Acîbe için orijinal bir yöndür. Bu mertebede sûfî, Allah'ın hikmet ve kudretine aynı anda açıkça şahid olmaktadır. Başka bir ifâde ile şeriat ve hakikati birlikte idrak etmektedir. Şu hâlde sûfînin hakikatlere sahip olması, delil ve burhan yoluyla değil, bilâkis bu hakikatleri seyrinde manevî tecrübesi, yani kalbi rezaletten temizleyip faziletlerle süsledikten sonra kalbe nurlar ve sırların girmesiyle, irfanî hakikatleri, şuhûdî ve ıyanî bir yöntemle elde etmektedir.

İbn Acîbe, Yüce Zâtın hakikatı konusundaki görüşlerini büyük ölçüde Eş'ariye ekolüne bağlı olarak açıklamıştır. Zat-ı ulûhiyet için **“O evveldir; âhirdir, zâhirdir, bâtıdır. O her şeyi bilmektedir.”** (Hadid 57/3) âyetini ölçü olarak meseleyi izah eder.

İbn Acîbe, görünen âlemin vehmi bir varlığı olduğunu söylemekle birlikte onun nisbî varlığının kabul edilmesini öğütler. Bu, Allah'ın muradıdır, zira şeriatini ve hükümlerini esas olarak bu âlemde ortaya koymuştur. Dolayısıyla birbirinin müteakibi olan hissî ve manevî âlemi nefy etmenin başka bir ifâde ile yok saymanın mümkün olmadığını beyan eder. Söz konusu bu iki âlem, tek bir hakikatin içsel ve dışsal boyutlarıdır. Bu iki âlemi birbirleriyle olan alâkalarından dolayı her ikisinin varlığı birlikte korunmalıdır. Özellikle de Hz. Peygamber'in hayatından istifade ve ona ittiba etme hasebiyle varlığın, his ve mânâ olarak, her iki yönüne eşit bir seviyede itibar etmeyi tavsiye etmektedir. Şu hâlde İbn Acîbe, kâinatı veya mâsivayı nefy etmemekte yani yok saymamaktadır. Ancak o, kâinatın kendi başına bir varlığının olmadığını ifâde etmektedir. Hiç şüphesiz bu düşünceyi tüm sûfîler kabul ettiği gibi, İslâm mütefekkirleri, fukaha ve kelâm âlimleri de ittifakla kabul etmektedirler.

İbn Acîbe'nin tefsirinde ve diğer eserlerinde tevhid konusundaki açıklamaları kendisinin vahdet-i vücûd görüşünü benimsediği hissini uyandırmaktadır. Fakat onun açıkça zikrettiği ve savunduğu tevhid, fenâ ve bekâ hâllerinden sonra müşâhedeye dayalı has tevhiddir.

İbn Acîbeye göre, şeriat ve hakikat doğru anlaşılır ve birlikte uygulanırsa din, iman, islâm ve ihsan boyutunda istikamet üzere yaşanır. Dolayısıyla Cebriye, Mutezile ve Bâtîniye gibi doğru yoldan sapanlar, şeriatla hakîkati birlikte düşünmedikleri ve onları doğru anlamadıkları için yanılmışlardır. Hakîkate ulaştıklarını söyleyerek şer'î hükümlerin kendilerini bağlamadığını, dinin haram kıldığı her şeyin kendilerine helâl olduğunu iddia edenler (İbâhiye), Allah'ın bedenlere girdiğini ileri sürenler (hulûliye) ve dinin zâhirine ters sözler söyleyenler (şatahat ehli) de şeriatı ve hakikati birlikte kabul edip onları İslâm'ın ruhuna göre yorumlayamadıkları için bu hatalara düşmüşlerdir. Dolayısıyla İbn Acîbe, nasları şeriat ve hakikat bütünlüğü içinde izah ederken Ehl-i sünnet çizgisini takip eden sûfilerin Kur'an'a yaklaşım tarzını ortaya koyarken, birçok itikadî ve amelî soruna da çözüm sunmuştur.

İbn Acîbe'ye göre, bir velîde kerâmetin gözükmesi şart değildir. Mucize göstermek peygamberlerin elinde olmadığı gibi kerâmet göstermek de velînin elinde değildir. Velî için şart olan, ancak tam bir istikamet hâlidir. Dolayısıyla velînin kerâmet göstermek gibi bir görevi yoktur. Onun vazifesi, insanlara nasihatte bulunmak ve onları Allah'a davet etmektir. Ayrıca kerâmet, onu gösteren kişinin kemâline de işâret etmez. Velînin beşer olması sebebiyle günah işlemesi mümkündür, ancak velî günaha ısrar etmez.

İbn Acîbe'nin düşüncesinde, Peygamberler arasında farklı derece ve sıralama bulunduğu gibi, velîler arasında da farklı derece ve statüler mevcuttur. Velî ile nebînin aynı makamda olması mümkün değildir. Peygamberin ilk adımı, hakikat ile şeriatî bünyesinde toplamıştır. Zira peygamber için manevî seyir yoktur. Manevî seyir nefis tezkiyesi ile olur. Peygamberler ise nefisten temizlenip hakikat denizine dalmışlar ve sonra insanlara şeriatı öğretmeye dönmüşlerdir. Bu durum velîlerin makamının peygamberlerin makamının çok altında olduğunu göstermektedir.

İbn Acîbe'ye göre velâyet kıyamete kadar devam edecektir. Onu belli bir zaman ve şahsa hasretmek doğru değildir. Zira her devirde, o dönemdeki insanları Allah'tan perdeleyen engellerden kurtaracak Peygamber varisi, irşadla görevli velîler mevcuttur. Dolayısıyla velîlerin hiçbir zaman yeryüzünde eksik olmayacağını savunmaktadır. Ayrıca velâyet konusunda, Hakîm-i Tirmizî ve İbn Arabî gibi

sûfilerin benimsedikleri ‘hatm-i velâyet’ veya ‘hâtemu’l-evliyâ’ anlayışını benimsemediği gibi bu kavramları eserlerinde hiç kullanmamıştır.

İbn Acîbe’ye göre seyr u sülûkta son merhale, insân-ı kâmilidir. Kemâle ermenin tek yolu, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) zâhiren ve bâtinen, hâlen ve ahlâken ittibâdır. İnsan-ı kâmil denince ilk akla gelen Muhammed Mustafa’dır (s.a.v.). O, herkes için kemalatta örnek insandır. İnsan-ı kâmil yeryüzünde Allah’ın halifesi ve şahididir. İnsanlığın önünde Hakk’ı ilân ve ispat eden en büyük âyetlerden biridir. Her insan, müslüman olma fitratına ve her müslüman insan-ı kâmil olma potansiyeline sahiptir. İslâm dini ruhtaki bu hazineyi ortaya çıkarmak için gönderilmiştir. Bunu sağlamanın en kolay yolu insan-ı kâmilin rehberliğinde seyr u sülûk yapmaktır. Buna Kur’an ifadesiyle “tezkiye”, tasavvuf ıslâhında “terbiye” denir. Günümüz insanı bu terbiyeyi ancak takvada imam, kemal hallerinde örnek olan insan-ı kâmillerden alabilir. İnsan-ı kâmilin asıl sermayesi ilâhî aşktır. Aşka ulaşma yolu edep, edebe ulaşma yolu sünnete ittibâdır.

Hiç şüphesiz İbn Acîbe ile ilgili bu çalışma, onunla ilgili daha sonra yapılacak detaylı çalışmalara giriş mahiyetindedir. Son dönemde İbn Acîbe üzerine çalışmalar yapılmış olsa da görüşlerinin bütün yönleriyle açığa çıkarıldığını söylemek zordur. Özellikle başta onun tevhid görüşü üzerine yapılacak çalışma, tasavvufî düşünce ve gelenek içerisindeki konumunun ortaya çıkması bakımından hayli önem taşımaktadır.

İbn Acîbe, tasavvufî şahsiyetinin yanı sıra, Derkâviyye şubesinin önemli yazılı kaynaklarını ortaya koymuş, ilmi kişiliği eserleri ve görüşleriyle Şâzilî/Derkâvî tarikatı literatüründe oldukça önemli bir yer edinmiştir. Dolayısıyla başta onun, İbn Atâullah el-İskenderî’nin *Hikem-i Atâiyye*’si üzerine yapmış olduğu meşhur şerhi olan *İkâzu’l-Himem fi Şerhi’l-Hikem* ve *Tefsîru’l-Fâtihati’l-Kebîr* adlı eserleri ile çeşitli meselelerde tasavvufî görüşlerini ele aldığı *Şerhu Salâti’l-Kutb İbn Meşîş* ve *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüşterî* adlı risâleleri de Türkçeye tercüme edilmesi gerekmektedir. Bu faaliyetin, İbn Acîbe olduğu kadar, Şâzeliyye/Derkâviyye ekolünün görüşlerinin tanınmasına ve bu ekolün fikirlerinin tanınması yanında, modern çağdaki düşünce dünyasının acilen ihtiyaç duyduğu birtakım meselelerin çözümüne de önemli oranda katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz.

Netice itibariyle İbn Acîbe, tasavvuf tarihinde hak ettiği değeri görememiş, tasavvufî düşünce geleneği içerisindeki yeri ve etkisi yeterince belirlenememiş güzide bir sūfidir. O, genelde tasavvufî düşüncenin, özelde işârî tefsirin gelişmesinde katkı sağlayan önemli şahsiyetlerden biridir. Bilhassa yazdığı birçok eseri çok sayıdaki insanlar tarafından okunmakta ve ele aldığı tasavvufî meseleler, onun kendi irfan dünyası çerçevesinde açtığı pencere vasıtasıyla tanınmaktadır.



KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Tercümesi, GÜRER, Dilaver-SOFUOĞLU, Hayrettin Hayrullah, H Yay., İstanbul 2017.

A. İbn Acîbe'nin Eserleri

İBN ACÎBE, Ahmed el-Hasenî, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-VI, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân, Kahire 1999. (Tezde, bu baskı esas alınmıştır).

_____, *Bahrü'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd/İbn Acîbe Tefsiri*, çev. Dilâver Selvi, I-XI, Semerkand Yay., İstanbul 2011.

_____, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-VIII, thk. Ömer Ahmed er-Râvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

_____, *Îkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem*, haz. Ali Ebû'l-Hayr, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1426/2005. (Tezde, bu baskı esas alınmıştır).

_____, *Îkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem*, haz. Muhammed Ahmed Hasebullah, Dâru'l-Meârif, Kahire ts.

_____, *el-Levâihu'l-Kudsiyye fî Şerhi'l-Vazîfeti'z-Zerrûkiyye*, (*el-Cevâhirü'l-Acîbe min Te'lifî Sîdî Ahmed b. Acîbe* içinde), thk. Abdüsselâm el-Umrânî el-Hâlidî, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

_____, *Menâkıbü'z-Zühhâdü's-Seb'a*, (*el-Cevâhirü'l-Acîbe min Te'lifî Sîdî Ahmed b. Acîbe* içinde), thk. Abdüsselâm el-Umrânî el-Hâlidî, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

_____, *Keşfu'n-Nikâb an Sirri Lübbi'l-Elbâb*, (*el-Cevâhirü'l-Acîbe min Te'lifî Sîdî Ahmed b. Acîbe* içinde), thk. Abdüsselâm el-Umrânî el-Hâlidî, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

_____, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye fî Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Üveysî, el-Yemâme li't-Tıbbâati ve'n-Neşr, Dimaşk 1998. (Tezde, bu baskı esas alınmıştır).

_____, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye /İlâhî Fetihler*, çev. Dilaver Selvi, 2. Baskı, Semerkand yay., İstanbul 2014.

_____, *el-Fehrese*, thk. Abdulhamid Salih Hamdân, Dâru'l-Gadi'l-Arabî, Kahire 1990. (Tezde, bu baskı esas alınmıştır).

_____, *el-Fehrese*, haz. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013.

_____, *Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî fî'l-Hamrati'l-Ezeliyye*, thk. Sâbit b. Süleyman Abdulbârî, Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ ts.

_____, *Takyîdân fî Vahdeti'l-Vücûd*, nşr. J. L. Michon, Dâru'l-Kubbeti'z-Zerkâ, Merakeş 1998.

- _____, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd, Dâru'l-Hâvî, 1999.
- _____, *Şerhu'l-Bürde*, haz. Abdullah Abdulkadir et-Telidî, Matbaatu Ceride, Tanca 2009.
- _____, *Kitâbu Şerhu Salâti'l-Kutb b. Meşîş*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ el-Mağrib, ts.
- _____, *Silku'd-Durer fî Zikri'l-Kazâ ve'l-Kader*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ el Mağrib, ts.
- _____, *Şerhu Kasîdeti "Yâ Men Teazzame" li-İmâm er-Rifâi*, (*el-Letâifu'l-İmâniyyetü'l-Melekutiyye ve'l-Hakâiku'l-İhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fî Resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî*, içinde), haz. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006. s. 210.
- _____, *Silku'd-Durer fî Zikri'l-Kazâi ve'l-Kader*, (*el-Letâifu'l-İmâniyyetü'l-Melekutiyye ve'l-Hakâiku'l-İhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fî Resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî*, içinde), haz. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- _____, *Mi'racu't-Teşevvuf ila Hakaiki't-Tasavvuf*, (*el-Letâifu'l-İmâniyyetü'l-Melekutiyye ve'l-Hakâiku'l-İhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fî Resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî*, içinde), haz. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- _____, *Mi'râcu't-Teşevvuf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf*, haz. Mahmud Beyrûtî, Mektebetü Dâru'l-Beyrûtî, Dimaşk, 2004.
- _____, *Mi'racu't-Teşevvuf ila Hakaiki't-Tasavvuf /Sufilerin el kitabı*, çev. Ahmet Murat Özel, Hayykitap, İstanbul 2015.
- _____, (Ahmad ibn 'Ajîba), *The Book of Ascension to the Essential Truths of Sufism Mi'râj al-Tashawwuf ilâ Haqâ'iq al-Tasawwuf*, A Lexion of Sufic Terminology by Ahmad ibn 'Ajîba, çev. Mohamed Fouad Aresmouk-Michael Abdurrahman Fitzgerald, Fons Vitae, Louisville 2012.
- _____, *Şerhu Hamriyyeti İbni'l-Fârız*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ el-Mağrib, ts.
- _____, *Şerhu Hamriyyeti İbni'l-Fârız*, (*el-Letâifu'l-İmâniyyetü'l-Melekutiyye ve'l-Hakâiku'l-İhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fî Resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî*, içinde), haz. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- _____, *Şerhu Ba'zı Muktetafât li'l-İmâm eş-Şüsterî*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ el-Mağrib, ts.
- _____, *Şerhu Nûniyyeti'ş-Şüsterî*, (*Silsile Nûrâniyye Ferîde* içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ el-Mağrib, ts.

- _____, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşteri*, (el-Letâifu'l-Îmâniyyetü'l-Melekutîyye ve'l-Hakâiku'l-Îhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fî Resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî, içinde), haz. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- _____, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşteri*, thk. Muhammed el-Adluni el-İdrisi, Dârü's-Sekâfe, Rabat 2013. (Tezde, bu baskı esas alınmıştır).
- _____, *el-Fütûhâtü'l-Kuddûsiyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, (Silsile Nûrâniyye Ferîde içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dârü'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ el-Mağrib, ts.
- _____, *Şerhu Salâti'l-Kutb İbn Meşîş*, (el-Letâifu'l-Îmâniyyetü'l-Melekutîyye ve'l-Hakâiku'l-Îhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fî Resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî, içinde), haz. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006. (Tezde, bu baskı esas alınmıştır).
- _____, *Şerhu Ba'zı Muktetafat eş-Şeyh Ali Şüşteri*, (el-Letâifu'l-Îmâniyyetü'l-Melekutîyye ve'l-Hakâiku'l-Îhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fî Resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî, içinde), haz. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- _____, *Şerhu'l-Ebyati's-Selâse li-Ebil-Kasım el-Cüneyd*, (el-Letâifu'l-Îmâniyyetü'l-Melekutîyye ve'l-Hakâiku'l-Îhsâniyyetü'l-Ceberutiyye fî Resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe el-Hasenî, içinde), haz. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- _____, *Şerhu Kasîdeti "Yâ Men Teazzame" li-Îmâm er-Rifâi*, (Silsile Nûrâniyye Ferîde içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dârü'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ el-Mağrib, ts.
- _____, *Şerhu Salâti İbn Arabî*, (Silsile Nûrâniyye Ferîde içinde), nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dârü'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ el-Mağrib, ts.
- _____, *Şerhu'l-Ebyati's-Selâse li-Ebi'l-Kasım el-Cüneyd*, nşr. Abdüsselam el-Umrânî el-Hâlidî, Dârü'r-Reşâd el-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ el-Mağrib, ts.

B. Diğer Eserler

- ABDULKADİR ÎSÂ, *Hakâik ani't-Tasavvuf*, Mektebetü'l-İrfân, 5. baskı, Haleb 1993.
- _____, *Tasavvuftan Hakikatler*, çev. Hasan Arslan, 2. baskı, Alagöz Matbaası, Ankara ts.
- ABUN-NASR, Jamil M., *A History of the Maghrib*, 2. baskı, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs ammâ İštehera mine'l-Ehâdîs alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, thk. Ahmed el-Kallâş, Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, Haleb ts.

- ADONİS, Ali Ahmed Said Eşber, *Sufizm ve Sürrealizm*, çev. Nurullah Koltaş, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- AFÎFÎ, Ebû'l- A'lâ, *et-Tasavvuf: Es-Sevretü'r-Rûhiyye fi'l-İslâm*, Aklamu Arabiyye li'n-Neşr, Kahire 2018.
- AHDAR, Muhammed, *el-Hayâtu'l-Edebiyye fi'l-Mağrib alâ Ahdi'd-Devleti'l-Aleviyye*, ed-Dârul-Beyzâ 1977.
- AHMED MAHİR, Kastamonulu Seyyid Hafız, *Hikem-i Atâiyye Şerhi el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem*, haz, Tahir Galip Seratlı, Sufî Kitap, İstanbul 2010.
- ALÎ el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ, Dârul-Emâne, Beyrut 1986.
- ALÎ el-Muttakî, *Kenzü'l-Ummal*, c. I-XVIII, Beyrut 1993.
- ALTIKULAÇ, Tayyar, "İbnu'l-Cezerî", *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 556
- ARÛSÎ, Mustafa, *Netâicü'l-Efkâri'l-Kudsiyye fi Beyâni Meânî Şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye*, Beyrut 2000.
- ATEŞ, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Pars Matbaası, Ankara 1972.
- ATTAR, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliya*, trc. Süleyman Uludağ, Semerkand Yay., İstanbul 2013.
- AY, Mahmut, *Ahmed b. Acîbe ve İşari Tefsir Açısından "el-Bahru'l-Medîd"*, MÛSBE, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2010.
- _____, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu, İbn Acîbe'nin el-Bahrü'l-Medîd Adlı Tefsiri*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- _____, *Kur'an Ne Söyler Süfî Ne Anlar? -İşari tefsir üzerine araştırmalar*, Kayihan Yay., İstanbul 2016.
- _____, "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 23, 2010, s. 77-120.
- AZZÛZÎ, Hasan, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe ve Menhecuhû fi't-Tefsîr*, el-Memleketu'l-Mağribiyye Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, yy. 2001.
- AZZÛZÎ, İdris, *eş-Şeyh Ahmed Zerruk Ârâühü'l-İslâhiyye Tahkik ve Dırâse li-Kitab "Uddetü'l-Müridi's-Sâdik"*, el-Memleketu'l-Mağribiyye Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye 1998.
- BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa b. Muhammed Emin, *İzâhü'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zünûn*, (Keşfi'z-Zünûn'la birlikte) I-VII, Beyrut 2008.
- _____, *Hediyyütü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifîn min Keşfi'z-Zünûn*, (Keşfi'z-Zünûn'la birlikte) I-VII, Beyrut 2008.
- BAKLÎ, Rûzbihân b. Ebu'n-Nasr eş-Şîrâzî, *Arâisu'l-Beyân fi Hakâiki'l-Kur'ân*, I-III, Beyrut 2008.
- BALDICK, Julian, *Mystical Islam: an introduction to sufism*, I.B. Tauris, London 1989.

- _____, *Mistik İslam: sufizme giriş*, çev. Yusuf Said Müftüoğlu. Birey Yayıncılık, İstanbul 2002.
- BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbü'z. Zühdü'l-Kebîr*, Beyrut 1987.
- _____, *Şuabü'l-İman*, c. I-IX, Beyrut 1990.
- BEYZÂVÎ, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, c. I-II, Beyrut 1988.
- BOLAY, Naci, "Ahdarî", *DİA*, İstanbul 1988, c. I, s. 508.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- _____, *el-Edebü'l-Müfred*, Beyrut 1990.
- BÛKÂRÎ, Ahmed, *el-İhyâ ve't-Tecdîdu's-Sûfi fi'l-Mağrib*, Menşûrâtu Vezâratî'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, el-Memleketü'l-Mağribiyye 2006.
- BÛZÎDÎ, Muhammed b. Ahmed, *el-Âdâbu'l-Mardiyye li Sâliki Tarîki's-Sûfiyye*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd, Dâru'l-Feth li'n-Neşr ve't-Tevzî, Amman 2001.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid *Arap Ahlâki Akli*, (çev. Muhammet çelik), Mana Yay., İstanbul ts.
- CELYEND, Muhammed, "Derkâviyye", *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, s. 179.
- CEMEL, Ali b. Abdurrahman Muhammed Umrânî, *Nasihâtü'l-Mürîd fi Tariki Ehli's-sülûk ve't-Tecrid = el-Yevakitü'l-Hisan fi Tasriifi Meani'l-İnsan*. thk. Asım İbrâhim el-Keyyâlî el-Hüseynî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- CERAN, İsmail, *Fas Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2012.
- _____, "Mevlây Muhammed III", *DİA*, İstanbul 2004, c. XXIX, s. 456-457.
- _____, "Mevlây Süleyman", *DİA*, İstanbul 2004, c. XXIX, s. 462-463.
- CEVDET, Naci Hüseyin, *el-Mârifetü's-Sûfiyye Dirâse Felsefiyye fi Müşkilâti'l-Mâriife*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, ts. Dış kapakta, Dâru Ammar, Amman, ts.
- CÎLÎ, Abdülkerim, *el-İnsânü'l-Kâmil fi Ma'rifeti'l-Evâhiri ve'l-Evâil*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî, 2. baskı, Beyrut 2005.
- CÛRCÂNÎ, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987.
- ÇAKMAKOĞLU, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Mârifetin İfadesi*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- DÂVÛD, Muhammed, *Târihu Tıtvân*; Matbaatu'l-Mehdiyye, Tıtvân 1959.
- DERİN, Süleyman, *Kur'ân'ı Kerim'de Seyr u Süluk -Ahmed ibn Acîbe'nin Tefsiri'nde-*, Erkam Yay., İstanbul 2013.
- _____, *Love in Sufism*, İnsan Publications, İstanbul 2008.
- DE JONG, F., "Materials Relative to the History of the Darqâwiyye Order and its Branches", *Arabica*, c. XXVI, sy. 2, (1979).

- DEMİRCİ, Mehmet, "Hakikat-i Muhammediye", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 179-180.
- _____, "Nûr-i Muhammedî", *DEÜİFD*, c. 1, sy. 1, 1983, s. 239-258.
- _____, *Nûr-î Muhammedî*, Kitabevi Yay., İsyambul 2008.
- DERKÂVÎ, Şeyh el-Arabî, *Mecmûatu Resâili Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd, Abu Dabî 1999.
- _____, *Bir Mürşidin Mektupları*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- _____, *Şeyh el-Arabî ed-Derkâvî, Bir Mürşidin Mektupları*, çev. Cüneyd Köksal, Burak Sönmez ve Mustafa Adaş, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- DEYLEMÎ, Şehredâr b. Şîrûye, *Firdevsü'l-Ahbâr bi Me'sûri'l-Hitâb*, c. I-V, Beyrut 1987.
- DOĞRUL, Ömer Rıza, *İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf*, Kaknüs Yay., İstanbul 2008.
- EBÛ NUAYM, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiya*, thk. Abdülkadir Ata, 3. baskı, Beyrut 2007.
- EBÛ Ş-ŞEYH, Abdullah b. Muhammed b. Cafer b. Hıbbân el-İsfehânî, *Kitabü'l-Azame*, c. I-V, Riyad 1998.
- EBÛ YA'LA, Ahmed b. Ali, *Müsned*, c. 1-16, Beyrut 1989.
- ELBÂNÎ, Nâsıruddîn, *Silsiletü'l-Ehâdisi's-Sahihâ*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad ts.
- _____, *Sahîhu'l-Câmiu's-Sağîr ve Ziyâdetühü*, 3. Baskı, Mektebü'l-İslâmiyye 1988.
- _____, *Zaîfu'l-Câmiu's-Sağîr ve Ziyâdetühü*, el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- EI-HAZİN Hüsnü Geçer, *Hikem-i Atâiyye Şerhi*, Milli BasımYayın, İstanbul 2018.
- EMEKTAR, Ramazan, "Kitap Tanıtımı ve Tenkitler /Ay, Kur'ân'ın Tasavvufi Yorumu, - İbn Acîbe'nin el-Bahrü'l-Medîd Adlı Tefsiri-", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25, 2011, ss. 217-222.
- ERAYDIN, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İstanbul 1997.
- ERİNÇ, Sırrı, "Fas (Fizikî ve Beşerî Coğrafya)", *DİA*, İstanbul 1997, c. XII, s. 185.
- ERTUĞRUL, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- ERTÜRK, Ramazan, *Sûfi Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yay., Ankara 2004.
- EŞKAR, Suad, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn bi'l-Magribi'l-Aksâ*, Müessesetü'l-Buhus ve'd-Dirasatü'l-İlmiyye, Fas, 2010/1431.
- EZHERÎ, Muhammed Beşir Zafir, *el-Yevâkîtu's-Semîne fî A'yâni Mezhebi Âlemi'l-Medîne*, Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire 2000.
- FAKİH, Nureddin Nâs, *Ahmed b. Acîbe / Şairu't-Tasavvufi'l-Magribi*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013.
- FEHMÎ Haşim, *Ahmed Zerrûk ve Zerrûkiyye*, Mektebetü Dâru'l-Fikr, yy. 1975.

- FÎRÛZÂBÂDÎ, *Basâiru Zevi't-Temyiz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- FLEET, Kate, ve diğerleri, *The Encyclopaedia of Islam Three*, E. J. Brill, Leiden 2016.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Hucetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, thk. Abdullah el-Halidi, Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut 1998.
- _____, *Hak Yolumun Esasları*, trc. Dilaver Selvi, 8. Baskı, Semerkand Yay., İstanbul 2011.
- _____, *Mecmuatu Resaili'l-İmam el-Gazzâlî, Risaletü'l-Lediünniyye*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- _____, *Minhâcu'l-Âbidîn/Âbidler Yolu*, trc. Yaman Arıkan, 2. baskı, Dede Korkut Yay., İsyambul 1968.
- _____, *Mişkâtu'l-Envâr*, thk. Abdülazîz İzzeddin Seyrevan, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1986.
- GEERTZ, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, The University of Chicago Press, Chicago 1968.
- GEYLÂNÎ, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir, *Geylânî Tefsiri*, trc. Dilaver Gürer ve diğerleri, Ceylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, İstanbul 2012.
- _____, *Risaleler*, haz. Dilaver Gürer, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- GÖRGÜN, Hilal, “Levi Provençal”, *DİA*, c. XXVII, ss. 153-154.
- GÜRER, Betül, *Gönül gözüyle Kur'an, İbn Atâ Tefsiri*, 2. baskı, H Yay., İstanbul 2018.
- _____, *Molla Fenari'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2016.
- GÜRER, Dilaver, *Abdülkadir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 5. Baskı. İnsan Yay., 2011
- _____, *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*, Ensar Yay., İstanbul 2004.
- _____, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri (II.)*, Mebkam Yay., Konya 2007.
- GÜVEN, Mustafa Sâlim, *Ebû'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, MÜSBE, İstanbul 1999 (Basılmamış doktora tezi).
- HAKİM et-TİRMÎZÎ, Muhammed, *Hâtemü'l-Evliyâ*, thk. Osman İsmail Yahya, Beyrut 1965.
- HAREKÂT, İbrâhîm, *el-Mağrib Abre't-Târîh*, I-III, Dârü'r-Reşadi'l-Hadise, 2. baskı, Dârü'l-Beyzâ, 1984.
- _____, “Fas (Kültür ve Medeniyet)”, *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 196-199.
- _____, “Fas (Tarih)”, *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 188-190.
- HEREVÎ, Hâce Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü's-Sâirin/Tasavvufta Yüz Basamak*, trc. Abdurrezzak Tek, Emin Yay., Bursa 2008.

- HEYSEMÎ, Nuruddin Ali b. Ebi Bekir, *Mecmaü'z-Zevâid, Mecmaü'z-Zevaid*, c. I-X, Beyrut 1982.
- HEYTEMÎ, Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Umde fî Şerhi'l-Bürde*, thk. Bessam Muhammed Bârud, Dârü'l-Fakihi, I-II (tek cilt halinde), Dubâ, 2003.
- HOCA, Nazif, "Baklî", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 546-547.
- HUCVİRÎ, Ebû'l-Hasan Data Gencbaş Ali b. Osman b. Ali, *Keşfu'l-Mahcûb*, thk. İ'sad Abdülhadi Kındil, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, I-II (tek cilt halinde), Beyrut 1980.
- _____, *Keşfu'l-Mahcûb/Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1982.
- İBN ABBÂD, Muhammed b. İbrahim er-Rundî, *Gaysü'l-Mevâhibi'l-Aliyye fî Şerhi'l-Hikemi'l-Atâiyye*, I-III, haz. Mahmud Beyrutî, Dârü'l-Beyrutî, Dimaşk 2007.
- İBN ARABÎ, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem ve Husûsu'l-Kelim*, nşr. Ebu'l-Ulâ el-Afîfî, Kahire 1946, s. 54.
- İBN CÜZEYY, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbi, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 1995.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-Metâlibu'l Âliye*, (thk. Ömer İmân Ebû Bekir), Dârü'l-Âsime, Riyâd 2000.
- İBN HALDUN, *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1977.
- İBN HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid ve diğerleri), I-L, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- İBN KAYYIM, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, I-III, Dârü'l-Hadis, Kahire, ts.
- _____, *Medâricu's-Sâlikîn*, trc. İbrahim Tüfekçi, Harun Ünal, *Kur'ân î Tasavvufun Esasları*, İnsan Yay., I-III, İstanbul 1991.
- İBN KÎRÂN, et-Tayyib b. Abdulmecid, *Şerhu's-Salâti'l-Meşîyye*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd, el-Mecmeu's-Sekâfî, Abu Zâbi, 1999.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dârü İhyâi' Kutubi'l-Arabî, Kâhire 1975.
- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dârü Sâdir, Beyrut ts.
- İBN SABBAĞ, Muhammed b. Ebi'l-Kâsım, *Dürratu'l-Esrâr ve Tuhfetu'l-Ebrâr*, nşr. İbrahim er-Rifâî, Dârü'r-Rifâî ve Mektebetü'l-Muhâcir, yy, 1993.

- İBN ZEYDAN, Abdurrahman Şerif, *Mu'cemu Tabakati'l-Müellifin ala ahdi Devleti'l-Aleviyyin*, Dirase ve tahkik Hasan Vezzani, Vizaretü'l-Evkaf ve Şuuni'l-İslamiyye, Rabat 2009.
- İSFEHÂNÎ, Râğıb, *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2002.
- İSKENDERÎ, İbn Atâullah, *Letâifu'l-Minen*, nşr. Halid Abdurrahman el-Akk, Dâru'l-Beşâir, Dimaşk 1992.
- _____, *Letâifu'l-Minen/ Allah'ın İki Veli Kulu*, çev. Abdullah Mağfur, Üsküdar Yay., İstanbul 2011.
- _____, *et-Tenvîr fî İskâti't-Tedbîr*, nşr. Halîl el-Mensûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- _____, *Tâcu'l-Ârûs, el-Hâvî li Tehzibi'n-Nufûs*, haz. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.
- _____, *Tasavvufî Hikmetler*, çev. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 2003.
- _____, *Hikem-i Atâiyye/Hikmetler Kitabı*, çev. Orhan Parlak-Cemil Çiftçi, 2. baskı, Kitabevi Yay., İstanbul 1995.
- _____, *Hikem-i Atâiyye Şerhi* çev. Yahya Pakiş, Semerkand Yay., İstanbul 2009.
- KARA, Mustafa, "Tasavvuf Kitabiyatında Makamların Sayılarla Tasnifi ve Usul-i Aşere Geleneği", *Hareket Dergisi*, (Şubat 1980).
- _____, "İbn Abbâd", *DİA*, İstanbul 1999, c. XIX, s. 266-267
- _____, "İbn Acîbe", *DİA*, İstanbul 1999, c. XIX, s. 294-295.
- _____, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1999.
- _____, "Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 3, (1999), s. 67-78.
- KARAGÖZ, İsmail, *Kur'an'da Zikir Kavramı ve Allah'ı Zikir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2002.
- KELÂBÂZÎ, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhari, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979.
- KENÛN, Abdullah, *Nubuğul Mağribi fi'l-Edebi'l-Arabî*, Beyrut 1975.
- KILIÇ, Hulûsi, "İbn Âcurrûm", *DİA*, c. XIX, ss. 295-296.
- KNYSH, Alexander, *Islamic Mysticism: a Short History*, E. J. Brill, Leiden 2000.
- _____, *Tasavvuf Tarihi*, trc. İhsan Durdu, Ufuk Yayıncılık, İstanbul 2011.
- KONUK, Ahmed Avni, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1992.
- KÖSE, Saffet, "İbn Kîrân" *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 137-138.
- KÛHİN, Hasan b. Muhammed, *Camiu'l-Keramati'l-Aliyye fî Tabakati's-Sâdeti's-Şâziliyye*, Dârü'l-Beyrutî, Dimaşk, 2000.

- KUŞEYRÎ, Ebû'l-Kâsım Abdulkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfavi, Darü'l-Minhac, Cidde 2017.
- _____, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., 2. baskı, İstanbul 2005.
- _____, *et-Tahbîr fi't-Tezkîr Şerh-i Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, thk. Şeyh Abdolvâris Muhammed Ali, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- _____, *et-Tahbîr fi't-Tezkîr Şerh-i Esmâillâhi'l-Hüsnâ/O'nun Güzel İsimleri*, trc. Cevher Saduk, İlk Harf Yay., İstanbul 2011.
- KUTLUER, İlhan, "Sühreverdî Maktûl", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, ss. 36-40.
- KÜBRÂ, Necmüddin, *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1980.
- MAHMUD, Abdulhâlim, *el-Medresetü's-Şâzilîyye el-Hadîse ve İmâmuhâ Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî*, Kahire, ts.
- _____, *Ebû'l-Hasan eş-Şâzilî*, çev. Süleyman Çelik, İstanbul, 1996.
- MAHLÛF, Muhammed, *Şeceretu'n-Nuri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1349.
- MALİK, *Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî, Ebû Zâbî 2004.
- MEKKÎ, Ebû Talib Muhammed b. Ali b. Atıyye, *Kûtü'l-Kulûb fi Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfu Tariki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhid/Kalplerin Azığı*, trc. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2003.
- MEKKÛDÎ, Muhammed b. Muhammed, *el-İrşâd ve't-Tebyîn*, thk. Abdülmecid el-Bükârî, Matbaatu'l-Halîci'l-Arabî, Tıtvân 2008.
- MİCHON, Jean Louis, "İbn Adjîba", *EI* (New Edition), c. III.
- _____, "İbn Adjîba", *Biographical Encyclopaedia of Sûfîs*, derleyen, N. Hanif, New Delhi, 2002, s. 31-33.
- _____, *Le Soufi Marocain Ahmad Ibn Ajiba et son Miraj*, Paris 1973.
- _____, *The Autobiography of a Moroccan Soufi Ahmad Ibn Ajiba*, Fransızca'dan çev. David Streight, Fons Vitae, Louisville, 1999.
- MORSY, Magali, "Kuzey Afrika'da Tasavvufun Rolü", çev. Kadir Özköse, *Tasavvuf*, sy. 2, (1999), s. 151-154.
- MÛNİS, Hüseyin, *Târîhu'l-Mağrib ve Hadâratuh*, I-III, el-Asru'l-Hadîs, Beyrut 1992.
- "Melâmiyye", *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX, s. 25-29.
- MÛNZİRÎ, Abdulazim, *et-Terğîb ve't-Terhib*, c. I-IV, Beyrut 1983.
- MÛSLİM, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- ÖGKE, Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- ÖNGÖREN, Reşat, "İbn Atâ", *DİA*, İstanbul 1999, c. XIX, s. 336.

- _____, "Zikir", *DİA*, İstanbul 2013, c. XXXXIV, s. 409-412.
- ÖZEL, Ahmet, "İbn Cüzey", *DİA*, İstanbul 1999, c. XIX, s. 406.
- ÖZEL, Ahmet Murat, *İbn Atâullah el-İskenderî ve Tasavvuf Felsefesi*, SÜSBE, Konya 2012 (Basılmamış doktora tezi).
- ÖZEN, Şükrü, "İbn Sûde", *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 359-361.
- ÖZKÖSE, Kadir, "Fas'ta Titunfîr Ribatı ve Emgâriyye Tarikatı 'et-Taifetü's-Sanhâciyye" *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. VIII, sy. 19. 2007, s. 80.
- ÖZKUYUMCU, Nadir, "Tıtvân", *DİA*, c. XXXXI, s. 123.
- PROVENÇAL, Levi, *Les Historiens des Chorfa*, Paris, 1922.
- RAZÛK, Muhammed, "Filâlîler", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 71-73.
- RENARD, John, *Historical Dictionary of Sufism*, The Scarecrow Press, Lanham, 2005.
- _____, *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*, University of California Pres, Berkeley, 1996.
- REZÛK, Muhammed, "İdris I", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, ss. 480-481,
- _____, "İdris II", *DİA*, c. XXI, s. 483.
- _____, "İdrisiler", *DİA*, c. XXI, ss. 495-496.
- SÂĞÂNÎ, Radiyyüddîn Hasan b. Muhammed, *el-Mevdûat*, Beyrut 1985.
- SÂHİLÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed, *Buğyetü's-Sâlik fî Eşrefi'l-Mesâlik*, thk. Abdurrahîm Alimî, I-II, Vezâretü'l Evkâf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, el-Memleketü'l-Mağribiyye 2003.
- SELÂVÎ, Ebû'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Hâlid b. Hammad, *Kitâbu'l-İstiksâ li Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, Dâru'l-Kitâb, ed-Dâru'l-Beyzâ 1955.
- SELVÎ, Dilaver, *Kur'an ve Tasavvuf*, Şule Yay., İstanbul 1997.
- _____, *Kısa Surelerin Tefsiri/Duha'dan Nas'a Kadar Surelerin zâhirî ve Tasavvufî Tefsiri*, Semerkand Yay., İstanbul 2005.
- _____, *İslamî Kaynaklarda Velâyet ve Keramet*, Hoşgörü Yay., İstanbul 2012.
- _____, "Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirindeki Metodu" *Mârife Dergisi*, Yıl: 10, sy. 3, Konya 2010, s. 261-281.
- _____, "Ibn Ajiba's way of interpreting dogmata with integrity of Sharia and Haqîqa", *Journal of Intercultural and Religious Studies*, Number 1, Çanakkale 2011, pp. 65-88.
- _____, "Beyzâvî Tefsirinde Nefs Tezkiyesi ve Takva", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 11, sy. 26, (Temmuz-Aralık 2010), s. 125-161.
- SERKÎS, Yusuf b. İlyan b. Musa ed-Dimaşkî, *Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, Matbaatu Serkîs, Kahire 1932.

- SERRÂC, Ebû Nasr, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalîm Mahmud-Tâhâ Abdalbâkî Surûr, Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, Mısır 1960.
- _____, *Lüma'/İslam Tasavvufu: Tasavvufla ilgili sorular-cevaplar*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul 1996.
- SUĞAYR, Abdulmecid, *İşkeliyyatü Islâhi'l-Fikri's-Sûfi*, Dâru'l Âfâkî'l-Cedîde, Mağrib, 1994.
- _____, *et-Tasavvuf Keva'yin ve Mümârâse*, Dâru's-Sekâfeh, Casablanca 1999.
- SÜHREVERDÎ, Şihâbuddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Avârifü'l-Maârif*, (thk. Edib el-Kemdanî, Muhammed Mahmûd Mustafa), I-II, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke 2001.
- _____, *Avârifü'l-Meârif: Gerçek Tasavvuf*, trc. Dilâver Selvi, 8. baskı, Semerkand Yay., İstanbul 2011.
- SÜYÛTÎ, Abdurrahman Celalüddin, *el-Câmiü's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşiri'n-Nezâr*, c. I-II, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *er-Risaletü'l-Melamiyye*, trc. Ömer Rıza Doğrul, İslam tarihinde ilk Melamet, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1950.
- ŞEBLENCÎ, Mü'min b. Hasan Mü'min, *Nûru'l-Ebsâr fî Menâkıbı Âli Beyti'l-Muhtâr*, Beyrut, 2005.
- ŞEHBENDERZÂDE, Ahmed Hilmi, Filibeli, *Senusiler ve Sultan Abdülhamid*, haz. İsmail Cömert, Ses Yay., İstanbul, 1992.
- ŞEHREZÛRÎ, Şemseddin Muhammed, *Şerhu hikmeti'l-İşrâk*, Thk. Hüseyin Ziyâî, Türbetî, Tahran 1372.
- TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed, *el-Mucemu'l- Kebîr*, c. I-XX, Beyrut trs.
- _____, *el-Mucemu'l- Kebîr*, thk. Hamdî selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts.
- _____, *el-Mucemu'l-Evsat*, Dâru'l-Harameyn 1995.
- TABERÎ, Ebû Cafer, *Riyâzu'n-Nazrâ fî Menâkıbü'l-Aşera*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.
- TAYLAN, Necip, "Bilgi", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 158.
- TEBRİZÎ, Muhammed b. Abdullah, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, c. I-III, Beyrut 1991
- TEK, Abdurrezzak, *Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah el-Ensari el-Herevi örneği*, Emin Yay., Bursa 2008.
- TELÎDÎ, Abdullah b. Abdulkadir, *el-Mutrib bi Meşâhîri Evliyâi Mağrib*, Dâru'l-Emân, Rabat 2000.
- TOPUZOĞLU, Tefvik Rüştü, "el-Hazreciyye", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII s. 146.
- TOURNEAU, R. L., Darkâwa, *EI*, c. II, s. 160.
- TRİMİNGHAM, J. S., *The Sûfî Orders in Islam*, Oxford, 1971.
- TÜLÜCÜ, Süleyman, "İbn Liyûn", *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 159-160.

- TÜSTERÎ, Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, Mısır 1329.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergah Yay., İstanbul 2014.
- _____, "Baba", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 365-366.
- _____, "Bâtın ilmi", *DİA*, İstanbul 1992, c. V, s. 188-189.
- _____, "Halvet", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 386-387.
- _____, "İbn Haldûn", *DİA*, İstanbul 1999, c. XIX, ss. 541-542.
- _____, "İbnü'l-Fârız", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, ss. 40-43.
- _____, "Kalb", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 232.
- _____, "Kerâmet", *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV, s. 265-270.
- _____, "Kuşeyrî", *DİA*, İstanbul 2002, c. XXVI, s. 474.
- _____, "Mârifet", *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVIII, s. 54.
- _____, "Muhammed (İslâm Kültüründe Hz. Muhammed/Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX, s. 448-450.
- _____, "Mürşid", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 58.
- _____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012.
- YETİK, Erhan, "Menâzilü's-Sâirin", *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX, s. 122-123.
- YİĞİT, İsmail, "Endülülüs (Gırnata) Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri", *Siyâsî-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1995.
- YWER, G., "Fas", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, c. IV, s. 478-483.
- ZÂFİR, Muhammed, *el-Envâru'l-Kudsiyye fî Tenzîhi Turuki'l-Kavmi'l-Aliyye*, Matbaa-i Behiyyeti'l-Osmâniyye, İstanbul 1302.
- ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihü'l-İslâm*, Beyrut 1989.
- _____, *Mizanü'l-İtidal fî nakdi'r-Ricâl*, c. I-IV, thk. Ali Muhammed el-Bücvâî, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- ZEHRÎ, Halid, Bûkârî, Abdülmecid, *Fihrisü'l-Kütübi'l-Mahtûta fî'l-Akideti'l-Eş'ariyye*, I-II, el-Hizânetü'l-Haseniyye, Rabat, 2011.
- _____, *Fihrisü'l-Kütübi'l-Mahtûta fî'l-Hikme ve'l-Mantık ve Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara ve'l-Va'z*, el-Hizânetü'l-Haseniyye, Rabat, 2011.
- ZEKRÎ, Muhammed b. Abdurrahman b. Zekri Mağribî Fasî, *Şerhü'n-Nasihati'l-Kâfiye li-Men Hassahullâh bi'l-Âfiye*, c. I-II, thk. Asım İbrahim el-Keyyali el-Hüseyni eş-Şâzeli ed-Derkâvî, neşreden [Books Publisher], 2016.
- ZERRÛK, Ahmed, *Kavâidu't-Tasavvuf*, thk. Osman el-Huveymidî ve Hasan es-Semâhî Suveydân, Dâru Vahyi'l-Kalem, Beyrut 2004.

_____, *Şerhü'l-Hikemi'l-Ataiyye = Miftahü'l-İfade li-Zevi'l-Ukul ve'l-Himem ala Meani Elfazi Kitabi'l-Hikem*, thk Mustafa Merzuki, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2012.

ZİRİKLÎ, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut ts.





Özgeçmiş

Adı Soyadı:	RAMAZAN EMEKTAR	İmza:		
Doğum Yeri:	Bingöl/Kığı			
Doğum Tarihi:	10/09/1971			
Medeni Durumu:	Evli			
Öğrenim Durumu				
Derece	Okulun Adı	Program	Yer	Yıl
İlköğretim	Bozkurt		Manisa/Turgutlu	
Ortaöğretim	Manisa İmam Hatip		Manisa	
Lise	Manisa İmam Hatip		Manisa	
Lisans	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fak.		Konya	
Yüksek Lisans	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Ents.		Konya	
İş Deneyimi:	MEB. Öğretmenlik ve İdarecilik			
İlgi Alanları:	İzcilik, Voleybol, Masa Tenisi			
Aldığı Ödüller:				
Tel:	545 400 93 88			
Adres	Piri Paşa Mah. Fıstıklı Bahçe Sokak Aralığı No: 32 B Blok D. 10 Hasköy Beyoğlu/İSTANBUL			
Ekleme istediğiniz hususlar				