

TC.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**SELVETÜ'L-ÂRİFÎN VE ÜNSÜ'L-MÜŞTÂKÎN ESERİ
BAĞLAMINDA EBÛ HALEF ET-TABERÎ'NİN
TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

HATİCE BÜŞRA GÜNGÖR

İstanbul, 2024

TC.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**SELVETÜ'L-ÂRİFİN VE ÜNSÜ'L-MÜŞTÂKİN ESERİ
BAĞLAMINDA EBÛ HALEF ET-TABERÎ'NİN
TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

HATİCE BÜŞRA GÜNGÖR

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı: Prof. Dr. Süleyman DERİN
2. Üye: Doç. Dr. M. Nedim TAN
3. Üye: Doç. Dr. Veysel AKKAYA

İstanbul, 2024

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı	: Hatice Büşra GÜNGÖR
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Tasavvuf
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Süleyman DERİN
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans- Kasım 2024
Anahtar Kelimeler	: Ebû Halef et-Taberî, Tasavvuf, Selvetü'l-Ârifin ve Ünsü'l-Müştâkîn

ÖZ

SELVETÜ'L-ÂRİFİN VE ÜNSÜ'L-MÜŞTÂKÎN ESERİ BAĞLAMINDA EBÛ HALEF ET-TABERÎ'NİN TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ

Ebû Halef Muhammed b. Abdülmelik b. Halef es-Selmî et-Taberî (ö. 470/ 1077-1078) hicri beşinci asırda yaşamış, Selvetü'l-Ârifin ve Ünsü'l-Müştâkîn isimli bir eser kaleme alarak sünni tasavvufun teşekkülüne katkı sağlamış müelliflerden biri olmuştur. Hargûşî ve Kuşeyrî gibi meşhur müelliflerle aynı dönemde yaşayan Taberî, kendisinden önce yazılan ve sözlü olarak aktarılan literatürden istifade ederek tasavvuf alanında antolojik bir eser hazırlamıştır. Eserinde tasavvuf kelimesinin analizi, sûfîlerin sıfatlarından başlayarak şiirler, biyografiler, tasavvufun pek çok konu ve kavramına dair mevcut literatürü nakletmiş bunun yanında kendi görüşlerini de aktarmıştır. Bu çalışmada Taberî'nin hayatı ve tasavvufî görüşlerine dair bir analiz yapılmış ve müellifin eserini besleyen kaynaklar araştırılmıştır. Bu bağlamda mezkûr eserin özgünlüğü, literatürdeki yeri ve müellifin tasavvufî görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Halef et-Taberî, Selvetü'l-Ârifin ve Ünsü'l-Müştâkîn, Tasavvuf

GENERAL INFORMATION

Name and Surname : Hatice Büşra GÜNGÖR
Department : Basic İslamic Sciences
Programme : Sufism
Supervisor : Prof. Dr. Süleyman DERİN
Type and Date of Thesis : Master – 2024
Keywords : Abu Khalef at-Tabari, Mysticism, Selvetü'l-Ârifîn

ABSTRACT

SUFI OPINIONS OF EBÛ HALEF ET-TABERÎ IN THE CONTEXT OF THE WORKS OF SELVETÜ'L-ÂRİFÎN AND ÜNSÜ'L-MÜŞTÂKÎN

Abu Khalaf Muhammad b. Abdülmelik b. Khalef es-Selmî et-Taberî (d. 470/1077-1078) lived in the fourth and fifth centuries of Hijri and was one of the authors who contributed to the formation of Sunni Sufism by writing a work called Selvetü'l-Ârifîn and Ünsü'l-Müştâkîn. Taberî, who lived in the same period as famous authors such as Harkûşî and Kuşeyrî, prepared an anthological work in the field of Sufism by making use of the literature written before him and transmitted orally. In his work, he analyzed the word Sufism, starting from who the true Sufi is, quoted poems, biographies, existing literature on many subjects and concepts of Sufism, and also conveyed his own views. In this study, an analysis was made about the author's life and Sufi views and the sources that fed the author's work were investigated. In this context, the originality of the work in question, its place in the literature and the Sufi views of the author have been tried to be determined.

Keywords: Abu Khalef at-Tabari, Mysticism, Selvetü'l-Ârifîn

ÖNSÖZ

Hicrî ikinci ve üçüncü asırlar, tasavvuf tarihinde kurucu mutasavvıfların yaşadığı ve tasavvufun genel ilkelerinin oluşmaya başladığı bir süreçtir. Bu dönemde tasavvuf ehlinin ilimlerine bir din bilimi hüviyeti kazandırma gayretiyle kendilerine has yeni kelimeler veya mevcut kelimeleri tanımlayan derin manalar ihdâs etmeye başlamıştır. Ayrıca farklı durumlarda sergiledikleri tepkisel duruşları ve muhtelif neşveleri sebebiyle ulema arasında temayüz etmiş özellikle dünyevileşmeye karşı sert tutumlar takınmışlardır. Onların bu dikkat çeken davranışları sebebiyle çoğu zaman eleştirilmeleri ve sûfi kisvesine bürünmüş ancak tasavvuf ile alakası bulunmayan kimselerden ayrışma çabaları sebebiyle hem yeni eserler kaleme alınmış hem de günlük hayatta dikkat çeken bir yaşayış tarzı ortaya koymuşlardır.

Müellifimiz olan Taberî de kendisinden önceki asırlarda başlayıp kendi döneminde de devam eden tasavvufun teşekkül sürecine katkı sağlayan tasavvuf klasiklerine bir yenisini ekleyerek eseri Selvetü'l-Ârifin'i kaleme almıştır. Hicri beşinci asır tasavvuf hayatını ve söylemlerini anlamak açısından kıymetli bir içeriğe sahip olan eserde müellifin ve onu besleyen sûfilerin görüşleri nakledilmektedir. Onun eserinde ele aldığı konular, tasavvufu öğrenmek isteyen kimseler için mutasavvıfların yaklaşımını ilk kaynaktan öğrenebilmek adına kıymetlidir. Ayrıca tasavvuf alanında çok fazla tanınmayan bir eserin ve müellifinin görüşlerinin gün yüzüne çıkarılmasını sağlayan bu çalışma hicri beşinci asır tasavvuf araştırmalarına katkı sağlayacaktır.

İlminden müstefid olma gayretiyle başladığım bu çalışma sırasında yaşadığım tüm zorluklarda işimi kolaylaştıran başta kıymetli danışmanım Prof. Dr. Süleyman DERİN'e, Doç. Dr. Veysel AKKAYA ve Doç. Dr. M. Nedim TAN'a şükranlarımı sunuyorum. Eğitim hayatım boyunca desteklerini daima hissettiğim, yaşadığım tüm olumsuzluklarda en büyük dayanağım olan ve bu tezin vücuda gelme sürecinde şüphesiz en büyük katkıyı sunan sevgili aileme teşekkür ederim. Bu süreçte desteklerini daima hissettiğim kıymetli dostlarım Ayşenur Nisa UZUN, Songül BAYLU, Nubar DAŞDEMİR ve Merve YAKUT'a müteşekkirim. Ayrıca sağladıkları imkanlardan dolayı İSAM Kütüphanesine de teşekkür ederim.

Muvaffakiyet Cenâb-ı Mevlâ'dandır.

Hatice Büşra GÜNGÖR

Muğla, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZ	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ	IV
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM Ebû Halef et-Taberî ve Selvetü'l-Ârifin ve Ünsü'l-Müşâkîn Eseri

I. Ebû Halef et-Taberî'nin Hayatı ve Eserleri	4
1. Taberî'nin Hayatına İlişkin Biyografik Kayıtlar	4
2. Taberî'nin Eserlerine İlişkin Kayıtlar	11
2.1.Fıkıh İlmine Dair Eserleri	11
2.2. Tasavvuf İlmine Dair Eserleri	13
3. Taberî Hakkında Mevcut Literatür	15
II. Selvetü'l-Ârifin ve Ünsü'l-Müşâkîn	17
1. Eserin Taberî'ye Aidiyeti	17
2. Eserin Yazılış Sebebi ve Yazılış Tarihi	18
3. Eserin İsmi, Nüshaları ve Neşri	19
4. Eserin Kaynakları	20
5. Eserin Literatürdeki Yeri ve Önemi	23
6. Selvetü'l-Ârifin'de Taberî'nin Tasavvuf Yazım Metodu	24
7. Esere Mahsus Bâb Başlıkları	27
7.1.Tefrîd ve Tecrîd	27
7.2.Mürüvvet	29
7.3.Bela, Fitne, Bela Ehlinin Fazileti	30
7.4.Sabreden, Kanaatkâr Fakirin, Şükreden Cömert Zenginden Faziletli Oluşu ...	32
7.5.Kalbin Sıfatları	34

İKİNCİ BÖLÜM Ebû Halef et-Taberî'nin Tasavvufî Görüşleri

I. Tasavvuf ve Sûfî Kelimelerinin Kökeni	35
II. Varlık Hakkındaki Görüşleri	38
1. Tevhid Meselesi	38
2. Fenâ-Bekâ	41
III.Marifet Hakkındaki Görüşleri	43
1. Marifetullah	43
2. Şeriat-Hakikat	43

3. Yakîn	45
IV. Ahlâkî ve Manevî Gelişime Dair Görüşleri	46
1.Nefs Anlayışı	46
2. NefsânîZa'fiyetin Kaynakları	48
2.1. Hevâ	48
2.2. Dünya	49
3. Hâller ve Makamlara Dair Görüşleri	51
3.1. Makamlar	51
3.1.1. Tevbe	52
3.1.2. Zühd	53
3.1.3. Vera'	54
3.1.4. Takva	56
3.1.5. Sabır	56
3.1.6. Sıdk	57
3.1.7. Tevekkül	58
3.1.8. Rızâ	59
3.2. Hâller	60
3.2.1. Kabz ve Bast	60
3.2.2. Havf	61
3.2.3. Recâ	62
3.2.4. Murakabe	63
3.2.5. Muhabbet	64
3.2.6. Şevk	65
3.2.7. Müşahede	67
3.2.8. Kurb	68
3.2.9. Üns	69
V. Diğer Görüşleri	71
1.Fütüvvet	71
2. Velayet	74
3. Keramet	77
4. Sema'	81
SONUÇ	83
KAYNAKÇA	85

KISALTMALAR

b.	: ibn
bkz.	: Bakınız
c.	: cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
hızl.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphanesi
Nr.	: Numara
ö.	: Ölüm tarihi
SBE.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.	: Sayfa
thk.	: Tahkik eden
tsh.	: Tashih eden
vb.	: Ve benzeri

GİRİŞ: ÇALIŞMANIN KAPSAMI VE AMACI

Hicrî beşinci asır, tasavvufa şer'î ilimler arasında meşru' bir zemin kazandırma hususunda sûfîlerin pek çok eser verdiği bir dönemdir. Farklı müellifler tarafından bu süreçte yazılmış ve tasavvuf klasikleri olarak adlandırılan eserler vardır. Tezimize konu olan Ebû Halef et-Taberî, tasavvufun klasik eserlerinin yazıldığı bu dönemde yaşamış müellif sûfîlerden biridir. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Ebû Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Ebû Sa'd el-Hargûşî (ö. 406/1015-16) ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) gibi sûfîler de Taberî'den önce yaşamış ve yazdığı eserler itibariyle onun öncüsü konumundadır. Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ali b. Osman el-Hücvirî (ö. 465/1072) ve Ebû'l-Hasen Ali b. Hasen es-Sircânî (ö. 470/1077) gibi diğer tasavvuf klasiklerinin müellifleri ise onun çağdaşlarıdır.

Ebû Halef et-Taberî bu dönemde yaşamış olmasına rağmen sûfî yönüyle tanınan bir müellif değildir. Ancak onun tasavvufa dair olan eseri *Selvetü'l-Ârifin ve Ünsü'l-Müştâkîn* tasavvuf klasikleri arasında sayılabilecek muhtevaya sahip bir eserdir. Müellifin *Selvetü'l-Arifin*'de, bahsi geçen mezkûr eserlerle benzer söylem ve görüşlere sahip olduğu konular bulunmaktadır. Ancak diğer eserlerden farklı olarak *Selvetü'l-Ârifin*'de Taberî, erken dönem tasavvufuna dair mevcut eserlerde zikredilmeyen bazı konulara değinmektedir. Ayrıca diğer klasiklerde bulunan ortak konularda ise birtakım özgün rivayetler aktarmaktadır. Bu itibarla müellif ve eseri hakkında yapılacak çalışma tasavvuf tarihi açısından önemli görülmüştür.

Hicri 5. yüzyılın önemli mutasavvıflarından biri olan Ebû Halef et-Taberî, tasavvufun sistemleştirildiği ve alanın kıymetli eserlerinin telif edildiği bir zaman diliminde yaşamış, tasavvufun ahlakî boyutuna vurgu yapan görüşleri ve nefis terbiyesi konusunda derin kavrayışıyla tanınmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda, Taberî'nin tasavvufî düşünceleri incelenmiş, onun İslam tasavvufuna katkıları ve tasavvuf düşüncesindeki yeri değerlendirilmiştir.

Ebû Halef et-Taberî, müntesip olduğu Eşarî-Şafii geleneğin düşünce yapısının etkisiyle Irak-Bağdat merkezli tasavvuf anlayışını eserinde yansıtmıştır. Böylece tasavvufu birçok ekol açısından günümüze taşımıştır. Bu yönüyle bize erken dönem tasavvufuna dair önemli ipuçları vermektedir. Yine çalışmamıza konu olan Taberî'nin görüşleri ve *Selvetü'l-Ârifin* eseri, sünnî tasavvufun teşekkülüne katkı sağlayan birincil kaynaklar arasında kabul edilebilecek niteliktedir. Bu itibarla çalışmaya değer görülmüştür.

Hayatı ve eserlerine dair yapılmış çalışmalar oldukça sınırlı olup müstakil bir çalışmanın da bulunmayışı sebebiyle tasavvufî görüşlerine ek olarak müellif ve eserine dair de bilgi vereceğimiz tez çalışmamız, onun ve eserinin tanınması açısından alana katkı sunacaktır. Hayatına ilişkin otobiyografik bir eseri veya onu tanıtan müstakil bir eser yazılmadığı için müellif hakkında vereceğimiz bilgiler daha çok ikincil kaynaklarda onunla ilgili verilen bilgilere dayandırılmaktadır. Tasavvuf tabakalarında ismi zikredilmediği ve Şafii fakih olarak tanınması sebebiyle genelde bu ekolün tabakat eserleri ve el-Ensab eserlerinden istifade edilmiştir.

Alanda yapılan çalışmalar incelendiğinde Taberî'nin tasavvufî görüşlerine ve hayatına ilişkin gerek Arapça gerek İngilizce gerekse Türkçe literatürde yapılmış nitelikli ve kapsamlı bir çalışma bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu sebeple yaptığımız bu çalışma, literatürdeki boşluğu doldurmayı amaçlamakta ve müellifin tasavvuf tarihine katkısını tespit etmeye yöneliktir.

Telif tarzı bakımından, Harkûşî, Serrâc ve Kuşeyrî gibi öncüsü ve çağdaşı olan müelliflere ve eserlerine üslup ve muhteva açısından benzerlikler söz konusudur. Eserinde, tasavvufun tanımı ve sûflerin sıfatları ile başlayan kitap, şiirler, biyografiler, âdab bahisleri ve tasavvuf kavramları gibi pek çok konuyu ihtiva eder. Taberî kitabında ele aldığı meseleler hakkında şahsî görüşlerini ve yorumlarını da paylaşmıştır. Bu sebeple eser hem aktardığı özgün rivayetler sebebiyle hem de Taberî'nin tasavvufî görüşlerinin tespiti açısından literatüre katkı sağlamaktadır. Eseri çalı ve müellifi çalışmaya değer kılan da bu durumdur. Müellif çoğu konuda kendisinden önceki mutasavvıflar ile benzer görüşleri benimsemesine rağmen özgün yorumlarını aktardığı ve müstakil başlıklar açtığı bölümler itibariyle ayrışır. Bela, fitne ve ehli belanın mertebeleri, irade-mürid, fütüvvet-mürüvvet, sabreden kânaatkâr fakirin şükreden cömert zenginden faziletli olmasına dair açtığı başlıklar altında belirttiği görüşler son derece kıymetlidir. Ayrıca tasavvufa dair çağdaşı olan müelliflerin ele aldığı konularda, onların yaklaşımından farklı olarak kavramlar arasında kurmuş olduğu bağ ve yapmış olduğu açıklamalar konunun genişlemesi ve daha detaylı izahına da rehberlik etmektedir.

Çalışmada müellifin, tasavvuf ilmine dair bilinen tek eseri olan Selvetü'l-Ârifin bağlamında tasavvufî görüşleri tespit edilmeye çalışılacak ve öncesinde zikrettiğimiz tasavvuf klasikleri ile mukayeseli analizler ile eserinin literatürdeki yeri ve önemi üzerinde durulacaktır. Yapacağımız bu çalışma, tasavvuf araştırmacılarının pek çoğunun aşına olmadığı bu müellif ve eserinin tanıtılmasına katkı sağlayacağı gibi tasavvuf tarihi çalışmalarında erken döneme özellikle de hicri beşinci asır tasavvuf çalışmalarına ışık tutması amaçlanmaktadır.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümünde tasavvuf araştırmalarında tanınmayan bir isim olan Taberî, eserleri, hayatı ve kendisi hakkında mevcut literatüre dair bilgi verilmiş, daha sonra ikinci bölümde Taberî'nin görüşleri ele alınmıştır. *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müşâkîn*'in ve müellifinin tanıtılması, görüşlerinin analiz edilip derli toplu olarak sunulması günümüz tasavvuf araştırmalarında erken döneme dair başvurulacak kaynaklara bir yenisinin eklenmesine katkı sunacaktır. Bu sebeple çalışmamız mezkûr eser ve müellifinin gün yüzüne çıkmasına ve eserinin erken dönem tasavvuf kaynakları arasında değerlendirilip istifade edilmesi açısından araştırmacılara katkı sunmayı amaçlamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ HALEF ET-TABERÎ VE SELVETÜ'L-ÂRİFİN VE ÜNSÜ'L-MÜŞTÂKÎN

I. Ebû Halef et-Taberî'nin Hayatı ve Eserleri

1. Taberî'nin Hayatına İlişkin Biyografik Kayıtlar

Biyografik kaynaklarda lakabı, künyesi, ismi ve nisbesi Ebû Halef Muhammed b. Abdülmelik b. Halef es-Selmî et-Taberî (ö.470/1077) olarak kaydedilmektedir. İsmi nin kaynaklarda yaygın kullanımını ise Ebû Halef et-Taberî'dir.¹ Ebû Halef Muhammed b. Abdülmelik b. Halef es-Selmî et-Taberî Horasan'ın başkenti Nişabur'da yaşamış, Şafii fıkıh ekolüne mensup, tasavvuf ilmine ilgisi olan ve her iki ilim dalında da eser vermiş bir âlimdir. Fakat hayatına ilişkin tasavvuf tabakât kitaplarında herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Yaşadığı muhit ve döneme dair farklı kaynaklarda bilgiler mevcut olmakla birlikte tasavvufî hayatı hakkında detaylı bilgiye ulaşılamamaktadır.

Doğum yeri kesin olarak bilinmemekle birlikte Taberî nisbesinin, onun doğmuş olabileceği coğrafya olan, İran'da Hazar Denizi'nin güney kıyısında bulunan Taberistan² bölgesine işaret ettiği düşünülmektedir. Atalarına işaret eden diğer nisbesi olan Selmî'nin ise okunuşuna ilişkin bir ihtilaf söz konusudur. Zira kaynaklarda es-Selmî ve es-Sülemî şeklinde iki farklı okunuş bulunmaktadır. Taberî hakkında bilgi veren en eski kaynak olan Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 562/1166) el-Ensâb'ında, onu atalarına nispetle es-Selmî olarak tanıtmakta ve Selm ailesinden gelen iki kişiden biri olarak aktarmaktadır. Sem'ânî'nin ifade ettiğine göre müellifin nisbesinin doğru okunuşu -şeddeli sin harfinin fethası ve sakin lam ile-

¹ İbnü'l-Esir, İ. A. (1998), *El-Lübab fi Tehzîb 'l-Ensâb*, Beyrut: Dâru Sadır, II, 128; Bağdatlı, İ. P. (1955), *Hediyyetü 'l-Arifîn Esmâü 'l-Müellifîn ve Âsârü 'l-Musannifîn*, (Tsh. M. K. İnal, A. Aktuç), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, II, 73; Sem'ânî, A. (1988), *el-Ensâb*, (Tlk. A. Ö. el-Bârûdî), Beyrut: Darü'l-Cinan, III, 278; Sübkî, T. A. (1964), *Tabakatü 'ş-Şafiiyyeti 'l-Kübra*, (Thk. M. M. Tanahi, A. M. el-Hulv), Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, III, 179; İsnevî, C. A. (1981), *Tabakatü 'ş-Şafiiyye*, (Thk. A. M. el-Cüburi), Riyad: Darü'l-Ulum, II, 158.

² Eski Pehlevî sikkelerinde Tapurstân, İslâm kaynaklarında Taberistân adı verilen bölge XIII. yüzyıldan itibaren daha ziyade Mâzenderan adıyla anılmıştır. Kuzeyindeki Hazar denizi kıyılarından başlar ve asıl İran platosundan Elburz dağları ile ayrılır. Günümüzde İran'ın kuzeyinde bulunmakta olup halen Mâzenderan ismiyle anılmaktadır. Ebû Halef et-Taberî dışında bu bölgede doğmuş ve yetişmiş pek çok âlim olmuştur. Bu âlimlerin başında hadis alanında Ahmed b. Sâlih et-Taberî (ö. 248/862), tefsir ve tarih alanında Muhammed b. Cerîr Taberî (ö. 310/923), Şâfiî fakih Ebü't-Tayyib Taberî (ö. 450/1058), Muhaddis ve Şâfiî fakih Muhibbüddin et-Taberî (ö. 694/1295) gelmektedir. Bkz. Özgüdenli, O. G. (2010), "Taberistan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 39: 322-323; Sandıkçı, K. (1989), "Ahmed b. Sâlih et-Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2:132; Fayda, M. (2010), "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39:319-320; Aybakan, B. (2010), "Taberî, Ebü't-Tayyib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39: 313-314; İbrahim Hatiboğlu, "Muhibbüddin et-Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31: 38-39.

yani es-Selmî şeklindedir. Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin el-Ezdî, Taberî'nin öğrencisi olan hocası Ebû'l-Feth Muvaffak b. Abdülkerim el-Herevî'den; Sem'ânî de ondan bu şekilde duyduğunu ifade etmektedir.³ Tâceddin Sübkî (ö. 771/1370) *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ* ve İzzeddin İbnü'l-Esir (ö. 630/1233) *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*'ında tıpkı Sem'ânî gibi es-Selmî şeklindeki okuyuşu tercih etmektedir.⁴ Selmî nisbesini tercih eden bir diğer isim de İbnü's-Salâh'tır. Müellif, *Tabakâtü's-Şâfiyye* eserinin Taberî'ye dair bölümünde bu okuyuşu tercih etmektedir.⁵

Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî (ö. 772/1370) ise *Tabakâtü's-Şâfiyye*'sinde onu Süleym kabilesine nispet etmekte ve es-Sülemî şeklinde -sin harfinin ötresiyle- okunmasının doğru olduğunu savunmaktadır.⁶ Fakat hem tarihî anlamda en erken kaynak olması hem de Taberî'ye yakın bir isimden rivayette bulunması sebebiyle Sem'ânî'nin naklettiği, Sübkî ve İbn Esir'in de desteklediği görüş olan “es-Selmî” kanaatimizce daha güvenilir bir kayıttır.

Tabakat kitaplarındaki kayıtlardan Şafîî fıkıh ekolüne bağlı bir âlim olduğu tespit edilen ve hakkında “bizim yolumuzun imamlarından”⁷ ifadesi kullanılan Taberî, mensubu olduğu bu ekolün ismi ile eş-Şafîî olarak da anılmaktadır.⁸

Hayatına dair bilgiler ihtiva eden otobiyografik tarzda yazılmış bir eserine ulaşamadığımız Taberî'nin tasavvuf tabakât eserlerinde ismi zikredilmemektedir. Bu sebeple Taberî'nin hayatına ve ilmi kişiliğine dair bilgiler genellikle mensubu bulunduğu Şafîî fıkıh ekolünün tabakât kitaplarında ve Ensâb kitaplarında yer almaktadır. Söz konusu eserlerde ise doğumu, çocukluğu, tahsil ettiği ilimler, yapmış olduğu seyahatler, ailesi gibi hayatına dair konularda detaylı bilgiler yer almamaktadır. Bu sebeple biyografisine ilişkin tespitlerimiz, Şafîî tabakât kitaplarında ve ensâb eserlerinde aktarılan veciz bilgiler ile *Selvetü'l-ârifîn* ve *ünsü'l-müştakîn* eserinden yapılabilecek çıkarımlara dayanmaktadır.

Kaynaklarda doğum tarihine ilişkin doğrudan bir bilgi bulunmayan Taberî'nin tabakat eserlerindeki kayıtlar dikkate alındığında h. 380-390 yılları arasında doğmuş olması muhtemeldir. Zira Sübkî ve İsnevî, müellife ilişkin kayıtlarında onun Şafîî fıkıh ekolünün büyük âlimlerinden biri olarak kabul edilen Ebû Bekr Abdullâh b. Ahmed b. Abdillâh el-Kaffâl

³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 278.

⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, III, 179.

⁵ İbnü's-Salâh, T. O. (1992), *Tabakâtü'l-Fukahâ-i's-Şâfiyye*, (Thk: M. A. Necib; haz. E. Mizzi), Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, I, 421.

⁶ İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 158-159.

⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, III, 179-180; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 158-159.

⁸ Bağdathî, *Hediyetü'l-Arifîn*, II, 73.

el-Mervezî el-Horasânî'nin (ö. 417/1026) öğrencisi olduğunu belirtmişlerdir.⁹ Kaffal'ın vefat tarihinin 417/1026 olduğu bilindiğine göre Taberî'nin kendisinden ilim öğrenebilmesi için ölümünden önceki yıllarda ilim tahsil edecek yaşlarda olması ve eğitimle geçen bir süreç olması gerekmektedir. Bu bilgi, kesin bir tarih verilmesi mümkün olmamakla birlikte müellifin yaklaşık olarak h. 380-390 yıllarında doğmuş olabileceğine dair bir çıkarımı mümkün kılabilir. Mevcut kayıtları değerlendirdiğimizde Taberî'nin vefat tarihinin ise 470 civarında olduğu tespit edilmektedir.¹⁰ Buna göre Taberî'nin hayatı 380-470 yılları arasında yaklaşık 80-90 yıllık bir dönemi kapsamaktadır.

Literatürde Taberî'nin çocukluğu ve gençliğine dair bilgi bulunmasa da Nişabur tarihi incelendiğinde Taberî'nin doğduğu ve yetiştiği dönemde bu bölgede etkili olan bazı olayların onun yaşamını da etkilediği yorumu yapılabilir. Bu sebeple h. 380-470 yılları arasında Nişabur'da yaşanan olumlu/olumsuz bütün gelişmeler onun hayatına ilişkin ipuçları verecektir. Şehir, 401/1011'de büyük bir kıtlık yaşamıştır. Buna göre Taberî'nin çocukluğunda açlık ve yoksulluk içerisinde sıkıntılı bir süreç geçirmiş olması muhtemeldir. Nişabur, müellifin çocukluk ve gençlik yıllarını kapsayan yıllarda ekonomik anlamda yaşanan sıkıntılara ek olarak siyasî açıdan da karışık dönemler yaşamıştır. Gazneliler zamanında Horasan'ın merkezi konumunda olan Nişabur, İslam dünyasının en büyük ve gelişmiş şehirleri arasında yer almaktadır. Bu süreçte halkın büyük çoğunluğu Şâfiî, Hanefî ve Kerrâmîye mezheplerine mensuptu. Bununla birlikte şehir, Mecûsîlerin, yahudilerin ve hristiyanların da yaşadığı kozmopolit bir merkezdi. Nişâbur, Gazneliler'e karşı Selçukluların kazandığı zaferin ardından 429 /1038 yılında Tuğrul Bey'in hakimiyetine geçti. Ancak bir yıl sonra Horasan'ı geri almak amacıyla sefere çıkan Sultan Mesud, birkaç şehrin Selçuklularda, Serahs, Merv ve Nişâbur'un kendilerinde kalması şartıyla geçici bir barış antlaşması yaptı.¹¹

Fakat 431/1040'da Sultan Mesud'un tekrar Selçukluların üzerine yürümesiyle Dandanakan Savaşı yaşanmış ve Gaznelilerin büyük bir hezimete uğramasıyla şehir yeniden Selçuklulara geçti. Bu dönemde Nişâbur, Tuğrul Bey'in yönetim merkezi oldu. Gazneli-Selçuklu mücadelesi sırasında yıllarca süren kıtlık ve savaşlar sebebiyle şehir büyük zararlar görmüştür. Fakat Selçuklu hâkimiyetinden sonra Nişabur, yeniden toparlanmaya başlamıştır.

⁹ Nevevî, Y. (1927), *Tehzibü'l-Esma ve'l-Lügat*, Beyrut: Şeriketi'l-Alaeddin, II, 223; Sübkî, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, III, 179-180; İsnevî, *Tabakatü's-Şafiiyye*, II, 158-159.

¹⁰ Sübkî, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, III, 179-180; Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 278; İsnevî, *Tabakatü's-Şafiiyye*, II, 158-159; İbnü'l-Esir, *El-Lübab fi Tehzib'l-Ensâb*, II, 128.

¹¹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 278.

Ayrıca Nîşâbur, V. (XI.) yüzyıl ortalarına doğru mezhebî birtakım karışıklıklara sahne olsa da birçok medresenin kurulduğu bir ilim merkezi olma özelliğini korumuştur.¹²

Buna göre Taberî, tüm bu olumsuz koşullarda ilim tahsili için farklı bölgelere gitme imkânı bulamamış olsa bile Horasan/Nişabur gibi bir ilim merkezinde yaşamış olması ilim tahsili için yeterlidir. Çünkü tasavvufun teşekkül dönemini takip ettiğimiz iki temel bölgeden biri kabul edilen¹³ ve pek çok medrese bulunan bu bölge, sadece tasavvuf ilmi açısından değil bütün İslâmî ilimler konusunda yetkin isimlerin yetiştiği ve talebe yetiştirdiği bir ilim havzası hüviyetine sahiptir.

Tahsil ettiği ilimlere ve hocalarına ilişkin detaylı malumata sahip olmadığımız ancak Şâfiî tabakât kitaplarında “bizim yolumuzun imamlarından”¹⁴ ifadesi ile tanıtılan Taberî, Şâfiî fıkıh ekolüne mensuptur. Fıkıh ilmini, bu ekolünün büyük âlimlerinden kabul edilen Ebû Bekr Abdullâh b. Ahmed b. Abdillâh el-Kaffâl el-Mervezî el-Horasânî (ö. 417/1026) ve Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî’den (ö. 429/1037-38) tahsil etmiştir.¹⁵ Fakat her iki âlim de sadece fıkıh alanında malumat sahibi olan isimler değildir. Çok yönlü bir ilmî birikime sahiptirler. Bu sebeple Taberî’nin yazmış olduğu eserde İslâmî ilimlere ne derece hâkim olduğu da göz önüne alındığında hocalarından fıkıh, hadis, tefsir, kelim gibi alanlarda da istifade ettiği düşünülebilir.

Hocalarından olan Abdullah b. Muhammed el-Kaffâl, otuz yaşından sonra ilme yönelmiş ve Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed el-Fâşânî el-Mervezî’den fıkıh öğrenmiştir. Mervezî ve Halîl b. Ahmed es-Siczî’den hadis dinlemiş, Buhara ve Herat’ta hadis ilmi tahsil etmiştir. Nâsır el-Umrî “Ebû Bekir Kaffâl döneminde ondan daha fakîh biri gelmemiştir. Ondan sonra da bir benzeri olmamıştır”¹⁶ diyerek kendisinden övgüyle bahsetmektedir. Dolayısıyla kendi döneminde Horasan’da Şâfiî mezhebinin önderliğini yapmıştır. Ayrıca kaynaklarda fıkıh ve hadis ilminde ciddi bir birikime sahip, zühd ehli biri olarak tanıtılmaktadır.¹⁷

¹² Özgüdenli, O. G. (2007) “Nîşâbur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33: 149-151.

¹³ Başer, Hacı Bayram, (2017), *Şeriat ve Hakikat*, İstanbul: Klasik Yayınları, 230-231; Gümüştekin, İslim, (2018) *Horasan’daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Tasavvuf Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Yalova, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 87.

¹⁴ Sübkî, *Tabakatü’s-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, III, 179-180; Sem’ânî, *el-Ensâb*, III, 278; İsnevî, *Tabakatü’s-Şâfiyye*, II, 158-159.

¹⁵ Sübkî, *Tabakatü’s-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, III, 179-180; İsnevî, *Tabakatü’s-Şâfiyye*, II, 158-159.

¹⁶ Zehebî, Ş. M. (1983), *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, (Thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Naim el-Araksûsî), Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, XVII, 405-406.

¹⁷ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XVII, 405-406; Sübkî, *Tabakatü’s-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, III, 179-180; İsnevî, *Tabakatü’s-Şâfiyye*, II, 158-159.

Taberî'nin *Selvetü'l-Arifîn* eserinde genel olarak her konuda görüşlerine delil olacak ayet ve hadislere yer vermesi hadis ve Kur'an bilgisi açısından bir bilgi birikimine sahip olduğunu göstermektedir. Bu yetkinliği de kendisinden ilim tahsil ettiğini tespit edebildiğimiz hocalarından biri olan Kaffâl ile irtibatlandırmak gayet tabiidir. Zira hicri beşinci asır Nişabur'unu değerlendirdiğimizde o dönem ilim tahsil metodu günümüzdeki gibi tek bir alanda ihtisaslaşma üzerine kurgulanmış formda değildir. Özellikle tasavvuf alanında söz söyleyebilmenin şartı Kurân ve sünnet ilmine sahip olmayı gerekli kılmaktadır. Bu sebeple Taberî hocalarından sadece fıkıh değil bilgi birikimine sahip oldukları diğer İslâmî ilimleri de tahsil etmiş olması muhtemeldir. Bu açıdan Taberî'nin ilmî birikimini elde etmesinde Kaffâl'ın büyük katkısı olduğu düşünülmektedir. Onun zühd ehli olmasının da müellifin tasavvufa meyline ve bu ilmi tahsiline zemin hazırlamış olması ihtimal dahilindedir.

Müellifin bir diğer hocası olan Abdulkâhir el-Bağdâdî, Bağdat'ta doğmuş ve ilim tahsiline ilk olarak burada başlamıştır. Daha sonra Bağdat fakihlerinden olan babası ile birlikte Nişabur'a gitmiş burada ilim tahsil ettikten sonra müderrislikte yapmıştır. Ebû Bekir el-Beyhakî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî ve Abdülgaffâr b. Muhammed eş-Şîrûyî'ye hocalık yapmıştır. Bilhassa kelâm ve fıkıh alanında tanınmış olan Bağdâdî'nin on yedi farklı ilim dalında ders okuttuğu rivayet edilmektedir. Kelam ilminde temayüz eden Bağdâdî, Eş'ariyye mezhebinin sistemli bir hale gelmesinde önemli rol oynamıştır.¹⁸

Taberî'nin şariat-hakikât ve tevhid gibi akaide ilişkin görüşlerinde tesiri olduğunu düşündüğümüz Bağdâdî onun sağlam bir ehli-sünnet akidesiyle yetişmesinde etkili olan bir diğer isim olmuştur. Ayrıca Taberî'nin *Selvetü'l-Ârifîn*'de aktardığı rivayetler değerlendirildiğinde gerek kendi dönemine kadar ki yazılı literatüre gerekse sözlü birikime hâkim olduğu aşikardır. Nitekim fütüvvet, mürüvvet, belâ, şükür, sabır gibi konularda kendinden önce tedvin edilen eserlerde bulunmayan bazı sûfî sözlerini kayıt altına almış olması bunun delilidir.¹⁹ Bu açıdan müellifin ilmî birikimini ve tasavvufî donanımını elde ettiği, tahsil hayatında öne çıkan isimler net olmamakla birlikte İslâmî ilimlerdeki yetkinliği iyi bir eğitim aldığı görüşünü kuvvetlendirmektedir. Kur'ân ayetlerinin anlam derinliklerine nüfuzu ve incelikli tahlilleri, hadislerin lafız ve manalarına hakimiyeti, kelam ilminin konusu olan hususlarda dile getirdiği görüşleri, tasavvufî kavram ve meseleleri izah biçimi, eserinde kullandığı dilin akıcı ve kusursuz olması onun ilmî birikimini ortaya koymaktadır.

¹⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 572-573; Sübkî, *Tabakatü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ*, III, 179-180.

¹⁹ Taberî, E. (2013), *The Comfort of The Mystics: A Manual and Anthology of Early Sufism/Selvetü'l-ârifîn ve ünsü'l-müştâkîn*, (haz. G. Böwering, B. Orfali), Leiden: E.J. Brill.

Aynı şekilde tasavvufî eğitimini kimden tahsil ettiğine ilişkin her ne kadar bir isim öne çıkmasa da müellifin kaleme aldığı eseri ve kendi döneminde gerek Horasan gerek Irak tasavvuf ekollerinde ön plana çıkmış olan sûfilerden yaptığı rivayetler onun tasavvuf meseleler hakkında bilgi birikimine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak biyografik bilgilerini Şâfîî tabakât kitaplarından takip ettiğimiz müellifin kaynaklarda sadece Şafii fıkıh âlimi oluşuna dikkat çekilir. Bu sebeple sadece fıkıh alanındaki hocaları ve talebeleri tespit edilebilmektedir.

Tasavvuf ilmi açısından ise yazdığı eser zikredilmekle yetinilmiştir. Bu ilmi tahsil ettiği hocaları ve şeyhi olduğuna ilişkin kesin bir kayda rastlanmadığı için onun tasavvufî eğitimi hakkında detaylı malumata sahip değiliz. Fakat müellifin eseri incelendiğinde mürüvvet bahsinde kendi görüşünü açıkladıktan sonra “Üstâd Ebû Ali ed-Dekkâk da böyle söyledi”²⁰ ifadesi Ebû Halef et-Taberî’nin tasavvuf alanında hocalarından biri olması ihtimalini akla getirmektedir. Zira müellif eserinde kendisinden aktarımda bulunduğu hiçbir sûfi için “üstâd” ifadesini kullanmamaktadır. Ayrıca eserin genelinde farklı konularda da Ebû Alî ed-Dekkâk’tan yaptığı aktarımlar mevcuttur. Genellikle Kuşeyri’nin *Risâle*’si ile benzerliği gündeme gelen *Selvetü’l-Ârifîn*’in, aynı ilim havzasında belki de aynı ilim halkasında yetişmiş olan müelliflerin eserleri olması sebebiyle birbiriyle benzerliği söz konusu olabilir. Ancak Ebû Ali Dekkâk’ın, Taberî’nin hocası olması kesin bir bilgi olmayıp, yalnızca saygı duyduğu bir sûfi olma ihtimali de mevcuttur.

Her iki âlimin de çağdaş olması ve aynı bölgede yaşamış olmaları ayrıca her ikisinin de Abdulkâhir el-Bağdâdî’nin öğrencisi olduğu ve bu durumun literatür düzeyinde ispatının mümkün olması, Ebû Ali ed-Dekkâk için de böyle bir durumun var olabileceğini düşündürmektedir. Fakat bu durum bizim şahsî çıkarımımız olup kesinlik söz konusu değildir. Yalnızca eserdeki söylemin, tarihsel yakınlığın ve coğrafi ortaklığın bu ihtimali kuvvetlendirdiği kanaatindeyiz.

Ebû Halef et-Taberî’nin öğrencilerine gelince kaynaklarda iki isim öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi Sem’ânî’nin rivayetinde Taberî’nin öğrencisi olarak nakdelilen Ebû’l-Feth el-Muvaffak b. Abdulkerim el-Herevî’dir.²¹ Literatürde yaptığımız araştırmalarda hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız Ebû’l-Feth’in, Böwering ve Orfali’ya göre Sem’ânî’nin kaydettiği şekliyle isminde küçük bir hata olduğu düşünülmektedir. Onlara göre bu isim,

²⁰ Taberî, *Selvetü’l-Ârifîn*, 142, 188.

²¹ Sem’ânî, *el-Ensâb*, III, 278; İbnü’l-Esir, *El-Lübab fi Tehzîb’l-Ensâb*, II, 128.

Abdülğâfir el-Fârisi tarafından zikredilen Ebü'l-Feth Muvaffak b. Talha el-Herevî el-Karâbisi (ö. 490/1077) olabilir.²²

Bir diğer öğrencisi Ebû Şüreyc İsmâil b. Ahmed b. Hasan eş-Şâsî en-Nakkâd (ö.470/1077'den önce) dir.²³ İbnü's-Salâh Nakkâd'ın fıkıh ilmini Ebû Halef'ten aldığını ve bu ekolün bir üyesi olduğunu ifade eder. Ayrıca Nakkad'ın sadece ondan ilim tahsil etmekle yetinmeyip hocası Taberî'nin fıkıh alanında yazdığı bir eserine ta'lik yazdığını bildirmektedir. Bu itibarla Nakkad'ın hocasının Şafîi fıkıhına ilişkin görüşlerini aktardığı tespit edilebilmektedir. Ancak hocasının vefat tarihi olan 470 yılından önce vefat etmiştir.²⁴ Dolayısıyla mevcut kaynaklarda Ebu'l-Feth ve Nakkad dışında gerek tasavvufi gerekse fikhî birikimini aktaran bir öğrenci tespit edilememiştir.

Ailesinden ve çocuklarından ise ilmî birikime sahip kendisine halef sayabileceğimiz bir isim konusunda yeterli bilgi mevcut değildir. Daha evvel ifade ettiğimiz gibi Taberî, Selm kabilesine mensuptur²⁵ fakat dedeleri ve babasına dair herhangi bir isme ulaşılamamaktadır. Evlilik hayatı ve çocuklarına ilişkin detaylı bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Böwering ve Orfali, *Seletü'l-Arifin ve Ünsü'l-Müşâtâkin* isimli eserin tahkikine yazdıkları ingilizce girişte, mevcut kaynakları değerlendirerek Taberî'nin ailesine dair birkaç isme işaret etmektedirler. İbnü'n-Neccâr'ın (ö. 643/1245) *Zeyl Tarihu'l- Bağdât*²⁶ başlığını taşıyan eserinde ulaştıkları isimlerden biri Ebu Halef et-Taberî'nin torunu Ebû Muhammed et-Taberî'dir. İbn Neccâr onunla ilgili kısa bir giriş yazdığını ve Ebû Muhammed et-Taberî'nin babası Ebû Yusuf et-Taberî ve dedesi Ebû Halef et-Taberî'ye ismen atıfta bulunduğunu tespit etmektedirler.²⁷ Buna göre Taberî'nin, Ebû Yusuf et-Taberî ismi ile meşhur bir oğlu ve ondan Ebû Muhammed lakabı ile tanınmış bir torunu mevcuttur. Ancak bu isimlerle hakkında detaylı bir bilgiye ulaşılamamaktadır.

Taberî, ilimle meşgul bir yaşamdan sonra yaklaşık 470/1077 yılında vefat etmiştir. Özellikle fıkıh ilminde temayüz etmiş, tasavvuf alanında da kendi zamanına kadar ki birikimi ve şahsî görüşlerini ihtiva eden bir antoloji oluşturarak İslâmî ilimlere katkı sağladığı bir hayat yaşamıştır. Onun vefat tarihini kaydeden en eski kaynak Semânî'nin *el-Ensâb*'ıdır. Semânî

²² Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 278; Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 12.

²³ İbnü's-Salah, *Tabakatü'l-Fukahâ-i's-Şafiiyye*, I, 421; Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 278; İbnü'l-Esir, *El-Lübab ft Tehzib'l-Ensâb*, II, 128; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 519.

²⁴ İbnü's-Salah, *Tabakatü'l-Fukahâ-i's-Şafiiyye*, I, 421.

²⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 278.

²⁶ Bağdadi, M. M. (1997), *Zeylu Tarih-i Bağdad*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 76.

²⁷ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 13.

Taberî'nin yaklaşık 470/1077 yılında vefat ettiğini kaydeder.²⁸ İbnü'l-Esîr *el-Lübâb*'ında, Sübkî *Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*'sında ve İsnevî *Tabakatü's-Şafiiyye*'sinde bu ölüm tarihini teyit etmişlerdir.²⁹ Dolayısıyla müellifin vefat tarihinin yaklaşık 470/1077 yılında olduğuna dair kendisi hakkında bilgi veren ikincil kaynaklar ittifak halindedir. Nerede ve nasıl vefat ettiğine dair ise herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

2. Taberî'nin Eserlerine İlişkin Kayıtlar

Eserlerini inceleme fırsatı bulan her âlimin kendisini övdüğü, çok sayıda kıymetli eseri bulunmasına rağmen ismi kaynaklarda fazla geçmeyen Taberî fıkıh ve tasavvuf alanında eser vermiş bir müellif olarak karşımızda durur. Akıcı ve anlaşılır üslubu ile İslâmî ilimlere hâkim bir tarzda kaleme aldığı eseri ve görüşleri sebebiyle çağdaşları ve kendisinden sonraki süreçte bu ilimlere ilgi duyan kişilerden büyük beğeni toplamıştır. Ancak zamanla eserleri ve görüşleri, alanda ön plana çıkmış olan diğer müelliflerin gölgesinde kalmıştır. Tasavvuf alanında bilinen sadece bir eseri vardır ancak mensubu bulunduğu Şafii fıkıh ekolünün öğretilerine dair yazdığı eser sayısı daha fazladır. Özellikle fıkıh alanında mezhebinin genel fetvasına muhalif görüş beyan edecek kadar ilmî donanıma sahip bir âlim olmasına rağmen fıkıh alanında yazılan hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır. Müellifin günümüze ulaşan tek eseri *Selvetü'l-Ârifîn ve Üsü'l-Müştâkîn* olmuştur.

2.1.Fıkıh İlmine Dair Eserleri

Taberî çağdaşı olan âlimler ile kıyaslandığında velûd bir yazar olarak değerlendirilebilecek bir müelliftir. Gerek kendisinden önceki metinlere dair bir şerh yazmış olması gerekse fıkıh alanınca birden fazla eser telif etmiş olması onun ilmî birikimini ortaya koymaktadır. Fakat eserleri günümüze ulaşmamış olup *Tabakatu's-Şafiiyye*, *el-Ensâb*, *el-Lübâb*, *Keşfu'z-zünûn*, *Hediyetü'l-ârifîn*, *İzâhu'l-meknûn*, *el-A'lâm*'da sadece isimleri yer almaktadır. Bu eserlerden bazılarında müelliflerin söz konusu eserleri bizzat gördükleri ve incelediklerini aktarmalarına rağmen nüshalarına ulaşamamıştır. Bu sebeple müellifin eserlerinin muhtevasına ilişkin bir değerlendirme yapılamamakta, literatürde ki mevcut bilgiler ile yetinilmektedir. Yazma nüshası bulunan bu eserler şayet tahrif olmadıysa yazma eser kütüphanelerinde erken döneme ait pek çok metin gibi gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir.

²⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 278.

²⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 278; İbnü's- Salah, *Tabakatü'l-Fukahâ-i's-Şafiiyye*, I, 421.

El-Kinâyetüfi'l-Fıkh

Kaynaklarda genellikle *el-Kinâye* ismiyle anılan bu kitap Şafii fıkıh ekolüne ait, günümüze ulaşmamış bir eserdir. Taberî'nin böyle bir eser yazdığını söyleyen müellifler onu her görenin istihsan etmek istediği güzel bir mecmua olarak ifade ederler.³⁰ İbnü's-Salâh, öğrencisi Ebû Süreyc b. Ahmed b. El-Hasan eş-Şâşî en-Nakkad'ın, hocası Taberî'nin bu eserine bir ta'lik yazdığını kaydeder.³¹ Ancak kaynaklarda bu ta'like dair de herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

En-Nev'ul Fıkhî min Envâi'l-Maksûd

İsmail Paşa Bağdâdî mezkûr eseri, Taberî'nin *Kitâbu'l-Kinâye fi'l-Fıkh, Şerhu Miftâh İbnu'l-Kâsfi'l-Furu'* ve *el-Muînâlâ Muktedâ'd-Dîn* ve *en-Nev'ul Fıkhî min Envâi'l-Maksûd* olmak üzere üç eserinden biri olarak nakleder.³² Ancak başka bir kaynakta bu esere dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Günümüze ulaşmış bir nüshası da mevcut değildir.

Kitâbu'l-Muîn

İsnevî'nin kendisinde nüshası bulunduğunu söylediği, Taberî'ye ait bir diğer fıkıh eseridir. Usule dair başka bir cüzü de kapsadığını söylediği bu eser diğer kaynaklarda geçmemektedir. Ancak eserin Mekke Sidretü'r-ribât'ta bulunan musannif hattına sahip bir nüsha olduğunu söylemesi³³ böyle bir eserin varlığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ancak müellifin söylediği bu nüshaların günümüze ulaştığına dair bir kayıt bulunmamaktadır.

Şerhu'l-Miftah li-İbn Kâs fi Furûi'l-Fıkhî's-Şafii

İbn Kâs'ın Şafii fıkıh ekolüne ait furû' konularını ihtiva eden *el-Miftâh* isimli eserine Taberî'nin yazmış olduğu şerhidir. İsnevî'nin Taberî'nin Şafii fâkihlerinin çoğunluğundan farklı olarak "Cimâ' veya başka herhangi bir sebeple ramazan ayında özür olmaksızın orucunu bozan kişinin durumunu eşit değerlendirip kefaret gerekeceğine" dair bir görüş tercih ettiğini aktarır. Şâfîi ulemasının yaygın fetvasına muhalif olan bu görüşü garip bulan İsnevî, bulunduğu bir nüshada bu açıklamayı gördüğünü ifade eder.³⁴ Dolayısıyla böyle bir şerhin var olduğu ve İsnevî'nin de bu nüshayı görmüş olması eserin varlığını teyit etmektedir ancak eser günümüze ulaşmamıştır.

³⁰ İbnü'l-Esir, *El-Lübab fi Tehzîb'l-Ensâb*, II, 128; Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 278.

³¹ İbnü's-Salah, *Tabakatü'l-Fukahâ-i's-Şafiiyye*, I, 421.

³² Bağdatlı, *Hediyetü'l-Arifin*, II, 73.

³³ İsnevî, *Tabakatü's-Şafiiyye*, II, 158-159.

³⁴ İsnevî, *Tabakatü's-Şafiiyye*, II, 158-159.

Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lügât* isimli eserinde Ebû Halef et-Taberî'nin garip bulduğu iki fikhî görüşünü aktarır. Bunlardan biri yukarıda zikrettiğimiz ramazan günü özürsüz orucunu bozan kişinin hükmü, diğeri de büyük günah işleyip tövbe eden kişiye zekât verilebileceğine dair görüşüdür.³⁵ Bu iki fetvada da müellif Şafii mezhebinin genel hükmünden farklı bir açıklama yapmaktadır. Bu durum müellifin fıkıh alanında mezhebin genel görüşüne muhalif, kendi içtihat ettiği görüşleri olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü onun genel kabul gören görüşten söylem olarak ayrılabilmesi, bu tarz söylemlerine rağmen eserlerinin her gören tarafından istinsah edilmek istenmesi onun ilmî birikime sahip bir fakih, bir âlim olduğunun ispatı konumundadır. Fakat bu eseri de günümüze ulaşmamıştır.

2.2. Tasavvuf İlimine Dair Eseri

Selvetü'l-ârifîn ve Ünsü'l-müşâkîn, Taberî'nin Tasavvuf ilmine dair yazdığı bilinen tek eseridir. Tasavvuf ilminin temel konularını ve ıstılahlarını ihtivâ eden eser erken dönem te'lifatı arasında hacimli sayılabilecek metinlerden biridir. Daha ziyade Şâfiî fakîh olarak ön plana çıkan ve eserlerinin çoğunluğu da fıkıh alanında olan müellif, tasavvufa dair bir eser yazmış olmasına rağmen tasavvufî kaynaklarda ismi geçmemektedir. Dolayısıyla tasavvufî bir eğitim aldığına ilişkin net bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bu sebeple tasavvufî kimliği meçhul kalmaktadır. Fakat yazmış olduğu eseri onun tasavvufî eğitiminin varlığına ve sûfi kimliğine sahip bir âlim olduğuna işaret etmektedir. Eserin muhteviyatı ve müellifin tasavvufun meselelerine dair şahsî yorumları onun bilgi birikiminin inkarını imkânsız kılmaktadır.

Taberî'nin tasavvufî eğitimini aldığı üstatlarının kim olduğu bilinmese de onun yazmış olduğu bu eser, şeriat ve hakikat ilimlerine ne derece vâkıf olduğunu göstermede yeterli bir delildir. Çünkü bu ilmin temel meselelerine ve ıstılahlarına hâkim olduğu kadar mezkûr eserde ortaya koymuş olduğu görüşler, iyi bir eğitim aldığını ve alanın mevcut literatüre hâkim olduğunu izhar etmektedir. Onun bu eseri tasavvufa dair mevcut birikimin derlendiği bir mecmua olmasının yanında orijinal söylemlerin ve yorumlarında ön plana çıktığı bir eserdir.

Müellif yazmış olduğu eserinin giriş kısmında, çalışmasını kendi ifadeleri ile tanıtmaktadır. Ona göre *Selvetü'l-ârifîn*, ilmü't-tevhid olarak adlandırdığı tasavvufa dair tasnif edilen eserlerin en faziletlilerinden biridir. Ârif ve muvahhidlerin yoluna dair her sâlike ve mürîde gerekli olan seçkin söz ve manaları anlaşılır ifadelerle izah etmiştir. Yetmiş iki bâb olarak tertip ettiği kitap, ona göre Allah'ın seçkin kullarının sözlerini içeren bir cevherdir.³⁶

³⁵ Nevevî, *Tehzîbü'l-Esma ve'l-Lügat*, II, 223.

³⁶ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 6.

Taberî, tedvin dönemi müelliflerinin ele aldığı, tasavvufun temel mesele ve ıstılahları olarak genel kabul görmüş hemen hemen her kavrama eserinde yer vermiştir. Fakat Kelebâzî, Serrâc, Mekkî, Kuşeyrî, Hücvirî, Hargûşî, Sircânî gibi kendisinden önce yaşamış veya çağdaşı olan müelliflerden farklı olarak eserine eklediği özgün başlıklar ve rivayetler ile literatüre katkı sunmaktadır. Dünyanın sıfatının beyânı, belâ, fitne ve ehl-i belânın mertebeleri, kanaatkâr ve sabırlı fakir ile şükreden cömert zenginin fazileti, mürüvvet gibi konu ve ıstılahlara dair özgün başlıkları bunlardandır.

Yetmiş iki bâbtan oluşan eser, tasavvufun manası ve sûfinin sahip olduğu vasıfları açıklayarak başlar, sûfî biyografilerini içeren tabakât kısmı ile sona erer. İşlenen temalar ve içeriği incelediğimizde yaşadıkları dönemin temel problemleri olan konulara değindiği görülür. Tevbe, sabır, şükür, takva, vera', havf, reca, fena, beka gibi ıstılahlardan; sema', velayet, kerâmet gibi tasavvufun tartışmalı konularına kadar bir tasavvuf eserinde bulunması gereken bütün konuları ihtiva eder. Bunlara ek olarak sûfîlerin dualarına, şiirlerine, mektuplarına, vasiyetlerine dair derlemesi ise tasavvuf edebiyatı açısından da önemli bir kaynak değeri oluşturur.

Üslup açısından akıcı ve hoş bir dili olan eser, son derece sade bir yapıya sahiptir. Hem konu içerisindeki bütünlük hem de eserin genel bütünlüğü değerlendirildiğinde müellifin metni ilmek ilmek ördüğü bir kompozisyon karşımıza çıkar. Öncelikle esere tasavvufun mahiyeti ve sûfinin sahip olması gereken vasıfları ele alarak başlar. Akabinde ilm-i tevhid olarak adlandırdığı tasavvuf ilmine mensup kişilerin tevhid hakkındaki görüşlerini aktararak şeriat-hakikat tartışmalarına bir nokta koyar. Ardından tevbe, zühd, vera', takva kavramlarını aralarındaki irtibata değinerek peş peşe zikreder. Manevî tekamülü gerçekleştirme noktasında kulun yaşadığı iki hâl olan havf ve recâ konularına değindikten sonra bu yolda amacın huşu' ve tevazu sahibi olabilmek olduğuna işaret eder. Bu yolda kulun zorlanmasına sebep olan nefsi tanıttıktan sonra nefsin karşıtı olarak kalp ve onun sıfatlarına değinir. İnsanı aldatan diğer bir husus olan heva ve dünyanın sıfatlarına da vurgu yapmayı ihmal etmez. Bu şekli ile eser, tasavvufî kavram ve meselelerin anlatıldığı güçlü bir kompozisyon oluşturur.

Eserin önemli bir kısmı farklı sufîlerin sözlerinin aktarılması üzerine kurgulanmıştır. Ancak müellifin özellikle konu başlangıçlarında veya konuyu tamamladıktan sonra son kısımda kendi görüşlerini aktarması eseri çalışmaya değer kılmıştır. Her bir bab, erken dönem eserlerinde ortak bir yazım tarzı olan ayet ve hadis ile başlar veya konunun içerisinde yer yer bağlama göre zikredilir. Bu durum tasavvufun diğer İslâmî ilimlerle olan irtibatını da açıkça göstermektedir. Bu itibarla eser, şeriat ve hakikat birlikteliği söyleminin doğruluğunun delilidir.

2. Taberî Hakkında Mevcut Literatür

Tasavvuf tarihinde pek çok sûfî bu ilme ilişkin söylemleri, görüşleri ve kişilikleriyle yahut yazmış oldukları eserleriyle hafızalarda var olmuşlardır. Taberî ise tasavvuf alanında kaleme aldığı *Selvetü'l-Ârifin*'e rağmen tanınan bir isim değildir. Bu durum daha çok şâfiî fıkıh alanında eserleri ve söylemleriyle tanınmış olmasından kaynaklanır. Onun tasavvufî kişiliği, fikhî başarısının gölgesinde kalmıştır. Ancak Taberî kendisinden önceki mirası süzgecinden geçirip kendisinden sonraki çalışmalara ışık tutacak ve ufuk açacak bir eser ortaya koymuştur. Ciddi bir emeğin ürünü olan ve kendinden önceki gerek yazılı gerek sözlü geleneğin mirasını mezcetmiştir. Fakat tasavvuf literatüründe tanınan bir müellif ve eser olamamıştır.

Otobiyografisi olarak değerlendirilebilecek günümüze ulaşmış bir eseri de mevcut olmayan Taberî hakkındaki kayıtlar iki kısımda değerlendirilebilir: birincisi şâfiî fıkıh tabakâtları başta olmak üzere tabakât eserleri ve ensâb kitaplarında geçen biyografik kayıtlardır. Bu eserler daha ziyade onun fikhî şahsiyeti ve soyu ile ilgili bilgiler ihtiva eder. İkinci kısım kayıtlar ise tasavvuf alanında yazdığı eseri ve tasavvufî birtakım görüşlerine ilişkin sınırlı kayıtlardır.

İlk kısım kayıtlara gelince Tasavvuf tabakâtlarında müellifin ismi yer almaz. Şâfiî tabakat eserleri ise müellif hakkında elimize ulaşan en eski kaynaklardır. Sübkî'nin *Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, İsnevî'nin *Tabakatu's-Şafiiyye*, İbn Salah *Tabakatu'l-Fukahau's-Şafiiyye*, İbnü'l-Esîr *el-Lübâb*, Sem'ânî *Kitâbu'l-Ensâb*, Nevevî *Tehzibu'l-Esmâ' ve'l-Lügât*, Zehebî *Siyeru Â'lâmın Nübela* İsmail Paşa Bağdâdî *Hediyyetü'l-Ârifin* eserlerinde müellifin ismi, künyesi, soyu, hocaları, eserleri ve vefatına ilişkin biyografik bilgiler bulunmaktadır.

İkinci kısım kayıtlara gelince tasavvufun teşekkül sürecine dair bazı çalışmalarda, konu ve tarih bazlı çalışmalarda özellikle hicri ilk beş asırla ilgili çalışmalarda kısmî olarak Taberî'ye atıf yapılmaktadır. Bu çalışmalardan ilki Tasavvufun teşekkül devrini konu alan eserlerden olan ve müellifin eserinin ve görüşlerinin teşekkül sürecine ışık tutabilecek nitelikte olduğuna vurgu yapılan Başer'in *Şeriat ve Hakikat* isimli eseridir. Yazar çalışmasında müellifin literatürde çok fazla tanınmayan bir sûfî olduğuna ancak eserinin incelenmeye değer gördüğüne işaret eder. Fakat müellif veya eseri hakkında kapsamlı bir değerlendirmesi söz konusu değildir.³⁷

Ebû Halef et-Taberî'ye ilişkin yapılmış tespit edebildiğimiz müstakil ilk çalışma ise Böwering ve Orfali'nin müellifin *Selvetü'l-Ârifin* ve *Ünsü'l-Müştâkin* eserinin tahkik çalışması

³⁷ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 97.

esnasında, hazırladıkları metne yazmış oldukları İngilizce giriştir.³⁸ Yazarlar bu girişte kaynaklarda mevcut olan bilgiler ışığında hem müellifi tanıtmaya hem de eserin metnini ortaya koymaya gayret etmişlerdir. Fakat bu makalede yapmış oldukları, tahkik çalışmasına konu olan eserin müellifini tanıtmaktır. Bu sebeple onun tasavvufî görüşlerini tespit etmeye yönelik herhangi bir analiz bulunmamaktadır.

Bir diğer çalışma *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Yükseliş Devri Fakihleri* başlıklı yüksek lisans tezidir. Yapılan tezde müellifin ismi, fıkıh alanında ilim tahsil ettiği hocaları zikredilmiştir. Ayrıca fıkıh ve tasavvufa dair eserlerine işaret edilmiştir. Dolayısıyla müellifin tasavvufî kimliğine dair bir inceleme söz konusu değildir.

Karaduman ise *Ebü'l-Hasen Ali b. Hasen es-Sircânî'nin Kitâbü'l-Beyaz ve's-Sevâd Adlı Eseri* tezinde *Selvetü'l-Ârifin*'i Sircânî'nin eserinin muhtemel kaynakları arasında kabul etmekte ve tasavvuf alanında özgün söylemlere sahip olmasına rağmen üzerine yapılmış nitelikli bir çalışma bulunmadığına işaret etmektedir.³⁹ Karaduman yine *Teşekkül Döneminde Nişabur'da Tasavvuf (Hicrî 3.-5. Asırlar)* konulu doktora tezinde Nişabur tasavvufunu ele alırken elli yedi kez Taberî'ye atıf yapmıştır.⁴⁰ Tespit edebildiğimiz kadarıyla literatürde Taberî'ye ve görüşlerine en çok yer veren çalışma Karaduman'ın doktora çalışmasıdır. Bu yönüyle bize yol gösteren önemli çalışmalardan biri olmuştur.

Muammer Cengiz'in *Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi* başlıklı makalesinde ise belâ ve imtihan telakkisine ilişkin literatürde yapılan kronolojik okumada Taberî'nin eseri olan *Selvetü'l-Ârifin*'de ele alınan hususlara işaret edilmiştir. Çünkü Taberî klasik dönemde belâ bahsine müstakil bir başlık açan nadir müelliflerdendir. Bu sebeple çalışma diğer müelliflerle mukayeseli bir şekilde de olsa Taberî'nin tasavvufî bir konuda ortaya koyduğu görüşlerini inceleyip değerlendirme açısından bir ilk olmuştur. Ayrıca Cengiz, kitâbî kayıtlar açısından Muhâsibî ile başlatılan belâ meselesinin, teşekkül dönemi tasavvuf metinlerinden daha önce gündeme alınan bir konu olduğunun ispatı ve bu meselenin izinin sürülebilmesini mümkün kıldığı için Ebû Halef et-Taberî'nin ve Sircânî'nin eserinin tasavvuf araştırmalarına katkı sunduğunu ifade etmektedir.⁴¹

³⁸ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 1-29.

³⁹ Karaduman, H. (2017), *Ebü'l-Hasen Ali B. Hasen es-Sircânî'nin (v.470/1077) Kitâbü'l-Beyâz Ve's-Sevâd Adlı Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

⁴⁰ Karaduman, H. (2023), *Teşekkül Döneminde Nişabur'da Tasavvuf (Hicrî 3-5. Asırlar)*, Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁴¹ Cengiz, M. (2021), "Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi", *Sufiyye Dergisi*, 10: 10-47.

Öztürk'ün *Helallerde İtidal: Vera'-Kapsamı ve Kazanımlarına Dair Analitik Bir İnceleme*- başlıklı makalesinde de havf ve vera' kavramları arasındaki irtibatı ortaya koyarken bir yerde görüşünü Selvetü'l-Ârifin eserinde havf bölümüne atıf yaparak delillendirmiştir.⁴² Bu yapılan çalışmalar eserin literatürde tanınması durumunda alana sağlayacağı katkıyı ortaya koyması açısından kıymetlidir.

Bütün bu çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda Taberî'nin tasavvufî görüşlerine ilişkin gerek Arapça gerek İngilizce gerekse Türkçe literatürde yapılmış nitelikli ve kapsamlı bir çalışma bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu sebeple yaptığımız bu çalışma, literatürdeki boşluğu doldurmayı amaçlamakta ve müellifin tasavvuf tarihine katkısını tespit etmeye yöneliktir.

II. Selvetü'l-Ârifin ve Ünsü'l-Müştâkîn

Ebû Halef et-Taberî'ye aidiyeti bilinen ve günümüze ulaşan tek eseridir. 72 baktan oluşan eser tasavvuf klasiklerinde mevcut olan hemen her konuya dair bilgi veren bir eserdir. Yazıldığı döneme kadar ki tasavvufî hafızanın tespiti açısından alana katkı sunmaktadır. Zira eserin yaklaşık üçte biri diğer klasiklerde bulunmayan sûfî sözlerinden oluşmaktadır.

1. Eserin Ebû Halef et-Taberî'ye Aidiyeti

Literatürde Ebû Halef et-Taberî'ye atfedilen *Selvetü'l-Arifin*, tasavvufa dair konular hakkında Taberî'nin kendisi ve birtakım sûfilerin söz ve şiirlerinin derlenmesinden oluşan bir metindir. Eserin mevcut hali ile kime ait olduğu tartışma konusu değildir. Çünkü farklı kaynaklarda eserin Ebû Halef et-Taberî'ye ait olduğu ifade edilmiştir. Bu kaynaklardan en eskisi Sübkî'nin *Tabakâtu's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ*'sıdır. Müellif tabakâtında Taberî'nin tasavvuf alanında yazılmış yetmiş iki babdan oluşan Selvetü'l-ârifin ve ünsü'l-Müştâkîn isimli bir eseri olduğunu ve kendisinin de bu eseri incelediğini ifade etmektedir. Hatta alanında ehemmiyetli bir eser olmasına karşın Kuşeyri'nin gölgesinde kaldığını ifade etmektedir.⁴³ Eserin Taberî'ye aidiyetine işaret eden bir diğer kaynak ise Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Hediyetü'l-Ârifin* isimli eseridir. Bağdatlı, Taberî'yi tanıtırken tasavvuf alanında *Selvetü'l-Ârifin ve Ünsü'l-Müştâkîn* isimli bir eseri olduğunu kaydeder.⁴⁴ Dolayısıyla farklı kaynakta Taberî'ye ait olarak zikredilen ve bazı müellifler tarafından da bizzat eserin incelenmiş olması herhangi bir aidiyet sorunu olmadığını delilidir.

⁴² Öztürk, E. (2020), "Helallerde İtidal: Vera' -Kapsamı ve Kazanımlarına Dair Analitik Bir İnceleme-", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8: 649-670.

⁴³ Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ*, III, 179-180.

⁴⁴ Bağdatlı, *Hediyetü'l-Arifin*, II, 73.

2. Eserin Yazılma Sebebi ve Yazılış Tarihi

Eserin yazılış maksadına ilişkin müellifin çok açık bir beyanı olmamakla birlikte giriş kısmında yazmış olduğu ifadeler müellifin, tasavvuf yoluna girmiş her sâlik için gerekli şartları ve onların yollarını açıklamayı amaçladığını göstermektedir. Müellif kendi kitabını bu ilim dalında yazılmış en faziletli kitaplardan biri olarak değerlendirmektedir.⁴⁵ Gerçek anlamda Taberî'nin de söylediği gibi bu ilmi öğrenmek isteyen herkes, bu ilmin temel meselelerini, önde gelen sûfilerin söz ve davranışlarını eserde derli toplu bir formda bulabilir.

Taberî'nin yaşadığı dönem düşünüldüğünde Nişabur'da farklı akım ve grupların bulunduğu ve özellikle tasavvufun bir din bilimi olarak varlığını ortaya koyma çabası içerisinde olduğu bir süreç yaşanmaktadır. Tasavvufun İslâm'ın özüne uygun bir ilim olduğunu ortaya koyma gayreti ile eserlerin telif edilmeye başlandığı hicrî üçüncü asır ile beşinci asırda birçok isim telifte bulunmuştur. Erken dönem eser veren bütün müellifler de eserlerine yazdıkları giriş kısmında, bu ilmin ehli olmayan kişiler tarafından yani sûfî geçinenler ile hakikî manada bu ilmin ehli olanları birbirinden ayırma gayretinde olduklarını ifade ederler. Taberî'nin de bu ilmi öğrenmek isteyen kişilere derli toplu bir bilgi sunmak istemesi çağdaşları ile aynı maksada hizmet ettiğine işaret etmektedir.

Söz konusu eserin yazılış sebebine dair bir diğer husus da Sübkî'nin *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ* eserinde *Selvetü'l-Ârifîn*'in Reis Ebî Ali Hassan b. Said el-Meni'î⁴⁶ için yazdığına dair kayıdır. Eserin Meni'î'ye sunulan nüshasını Dimeşk de Eşrefiyye Kütüphanesinde Melikü'l-Eşref Musa kataloğunda bulunduğunu ifade eder. Fakat eserin başka nüshasını bulamamıştır.⁴⁷ Sübkî'nin eserin Meni'î isimli bir zat için yazılmış olduğu söylemi, hem nüshayı görmüş olması hem de bulunduğu kütüphane ve katalog bilgisi dahil kaydetmiş

⁴⁵ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 6.

⁴⁶ Meni'î: Tam ismi Ebû Ali Hasan b. Hasan b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. Meni'î b. Halid b. Abdurrahman b. Seyfullah b. Velid el-Mahzûmî el-Hâlidî el-Meni'î el-Merverrûzî'dir. Ahmed b. Meni'î'nin kızının oğludur. Merverruz'da yaşamış olan dedesinden dolayı Meni'î ismi ile maruftur. Dedesi yaşadığı dönemde Bağdat'ın meşhur muhaddislerindedir. Uzun bir ömür yaşadı ve kendisinden ilim öğrenmek için rihleler yapılırdı. Ahmed b. Hanbel, Ali b. El-Medenî, Züheyr b. Harb, Ebûbekir b. Ebî Şeybe'den ve Buhari, müslim'in şeyhlerinin çoğundan hadis dinledi. Meni'î ise âlim bir dedenin torunu olarak Nişabur'da yaşamış fakat başlangıçta kötü bir ahlaka sahip biriyken sonradan hayırlı ve iyilik sahibi bir kişiye dönüşmüştür. Gençliğinde ticaret ile uğraşmıştır. Daha sonra sultanların meclisinde muhatap alınacak kadar kendini geliştirmiştir. Irak, Hicaz, Horasan ve Nişabur'da hadis ilmi tahsil etmiştir. Ebû Tâhir b. Mahmiş, Ebû Kasım b. Habîb, Ebû'l-Hasan b. Es-Sekâ gibi âlimler onun hocalarıdır. Ebû Muhammed Beğavî, Abdülmün'im b. El-Kuşeyrî ve Abdulvehhâb b. Şâh ise onun ravileri arasındadır. Hayır işlerine ve takva üzere bir hayata yönelen Meni'î, mescidler, ribatlar ve Merverruz'da bir cami yaptırmıştır. Kış aylarında yaklaşık bin kişiyi giydirmektedir. Beldesinde zengin fakir ayırmaksızın sadaka dağıtmaktadır. Teheccüt ehli ve oruç tutma konusunda iştiaqlıydı. 27 zilkade 463 senesi cuma günü vefat etmiştir. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII, 265-267; Sem'ânî, A. (1988), *el-Ensâb*, (Tlk. A. Ö. el-Bârûdî), Beyrut: Daru'l-Cinan, V, 400,401.

⁴⁷ Sübkî, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, III, 179-180.

olması itibariyle kanaatimizce kuvvetli bir görüştür. Ayrıca onun bu görüşü eserin yazıldığı dönemde ve sonraki süreç içerisinde neden tanınmadığına dair çıkarımda bulunulmasına olanak sağlar. Eğer Sübkî'nin görüşü doğru ise çalışmamıza konu olan eser Menî'î isimli zâhid bir kişinin isteği üzerine ona özel hazırlanmış bir mecmuadır. Bu sebeple de çok fazla istinsah edilip tasavvufî muhitte yaygınlaşmaması gayet tabiidir. Ancak müellifin eser boyunca “biliniz ki” ifadesi ile çoğul hitap kullanması ve eserini bu alanda yazılmış metinler arasında en faziletli olarak görmesi çalışmasını herkesin istifadesine sunması ihtimalini tercih etmemize sebep olmaktadır.

Taberî'nin eserini yazdığı tarihe işaret eden ulaşabildiğimiz tek kaynak Sübkî'nin *Tabakatu's-Şafiiyyetü'l-Kübrâ*'sıdır. Sübkî telif tarihini 1 Rebiülevvel 459/1067 olarak veren tek kaynaktır.⁴⁸ Sübkî'nin bu bilgiyi eserin görmüş olduğu yazma nüshasından edinmiş olması muhtemeldir.

3. Eserin İsmi, Nüshaları ve Neşri

Taberî'nin el yazmaları bulunan söz konusu eserinin mukaddimesinde onu ilmü't-tevhid olarak adlandırdığı tasavvufa dair tasnif edilen kitapların en faziletli olarak nitelemekte ve ona *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müşâkîn* olarak isimlendirdiğini bildirmektedir.⁴⁹ Eserinin tam ismi bizzat müellifin kendi ifadelerinden tespit edilmektedir. *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müşâkîn*, bilenlerin rahatlığı özleyenlerin cana yakınlığı anlamına gelmektedir. Allah'ı tanıyan, bilen ve O'na itaat edenlerin rahata kavuşabilmeleri ve Allah'a iştihak duyanların da O'nun zâtına duydukları muhabbeti temin edecek bilgilerin kendisinde toplandığı eşsiz bir eserdir.

Yine Sübkî *Tabakâtü's-Şafiiyyetü'l-Kübrâ* eserinde Taberî'nin tasavvufa dair *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müşâkîn* isimli bir eseri olduğunu nakletmektedir.⁵⁰ Bağdatlı İsmail Paşa *Hediyetü'l-Ârifîn* isimli eserinde müellifin tasavvufa dair eserinin adını *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müşâkîn* olarak nakletmektedir.⁵¹ Her iki müellifte Taberî'nin eserinin adını kendisi gibi *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müşâkîn* olarak adlandırdığı hususunda ittifak halindedir. Bu açıdan eserin ismi konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Eserin tahkikli tek bir neşri yapılmış olup künyesi şu şekildedir:

- The Comfort of the Mystics: A Manual And Anthology of Early Sufism = *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müşâkîn* by Ebû Halef et-Taberî (470/1077) editör: Gerhard Böwering, Bilal Orfali, Brill, Leiden, 2013.

⁴⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiiyyetü'l-Kübrâ*, III, 179-180.

⁴⁹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 6.

⁵⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafiiyyetü'l-Kübrâ*, III, 179-180.

⁵¹ Bağdatlı, *Hediyetü'l-Arifîn*, II, 73.

Böwering ve Orfali, yaptıkları neşir çalışmasına yirmi dokuz sayfalık bir giriş bölümü yazmışlardır. Burada eser ve müellif hakkında yaptıkları araştırmalarda ulaştıkları sonuçları bir makale formunda kompoze etmiş ve araştırmacıların istifadesine sunmaktadırlar. Ayrıca bu neşri önemli kılan bir diğer hususta çalışmanın başından sonuna kadar Selvetü'l-Ârifîn'de bulunan rivayetlerin kendisinden önce yazılan eserlerde bulunup bulunmadığına dair açıklama pasajları eklemeleridir. Bu sayede eserde geçen bir rivayetin literatürde hangi eserlerde mevcut olduğunun tespiti ve karşılaştırması mümkün olmaktadır.

Böwering ve Orfali yapmış oldukları tahkikli neşir çalışmasının ingilizce girişinde eserin farklı kütüphanelerde tek bir el yazması nüshası bulunduğunu tespit etmişlerdir.⁵² Eserin yazma nüshasına dair en erken kayıt Sübkî'nin Dimeşk Eşrefiyye Kütüphanesinde Melikü'l-Eşref Musa kataloğunda gördüğünü söylediği nüshadır. Nüsha kusursuz, hoş bir hattı vardır. Sübkî'ye göre bu nüsha Menî'i'ye sunulan nüshadır. Bunun dışında başka nüsha tespit edemediğini ifade eder.

- Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye Kütüphanesi, Kahire -Mısır Talat Koleksiyonu, Tasavvuf 1553 (Microfilmno 7399)

Yazma olarak bilinen tek nüsha olan eser her sayfada 25 satırdan oluşan 184 varaktır. Nesih hattı ile yazılmış, eksiksiz bir metindir. Ön sayfada yer alan eserin asıl başlığına ek olarak yazılmış alternatif bir başlık daha bulunmaktadır: “Tuhfetü't-Tâlibîn fî Ahvâli's-Selefi's-Sâlihîn”. Eski Salihlerin Mistik Hallerine Dair Taliplere Armağan anlamına gelen bu başlık muhtemelen sonradan metne eklenmiş ilave bir nottur. Zira bu formuyla Taberî'ye ait herhangi bir eserin bulunduğuna ilişkin hiçbir kayıt mevcut değildir.⁵³

4. Eserin Kaynakları

Bütün ilimlerde olduğu gibi tasavvuf ilminde de telif edilen her eser, kendinden önceki sözlü ve yazılı gelenekten beslenerek ortaya konur. Bu eserlerin yazılış maksadı da zaten bu tasavvufî muhitte cereyan eden birikimi yazılı olarak ifade etmek ve yolun sonraki sâliklerine bu ilmin inceliklerini öğretmektir. Bu sebeple daha erken dönemde yazılmış olan eserler kendilerinden sonra yazılacak eserlere kaynaklık etmişlerdir. Taberî de tasavvuf ilminin hakikatini ortaya koyarken gerek sözlü gerekse yazılı olarak ulaşabildiği bütün birikime başvurmuştur. Bu meyanda kendisine kaynaklık ettiğini düşündüğümüz eserler olması muhakkaktır.

⁵² Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 14.

⁵³ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 14.

Kitâbü'l-Lüma' fi't-Tasavvuf

Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 376/988) kaleme aldığı *Kitâbu'l-Lüma'* da teşekkül döneminin temel eserlerinden biridir. Taberî'nin kendisiden bizzat nakille verdiği bir rivayet bulunmamaktadır. Ancak kendi dönemlerine kadar ki sûfî sözlerini derleyen antoloji formunda bir eser kaleme aldıkları için hemen her başlıkta ortak rivayetler bulunduğu için *Selvetü'l-Ârifîn*'in muhtemel kaynakları arasında değerlendirilebilir. Ancak dikkat çeken bir husus vardır ki o da şudur: yer yer nakledilen rivayetler ortak bile olsa söyleyeni konusunda iki müellif arasında ihtilaflar bulunan bazı aktarımlar söz konusudur.

Her ne kadar *Selvetü'l-Ârifîn* için kaynak değeri olan bir eser olsa da eserler arasında birtakım farklılıklar mevcuttur. Konuları ele alış tarzı açısından sistematik bir eser olan *Lüma'*, tasavvufun temel kavramları ve tasavvufî hayatın ahlâkî boyutlarını ele almaktadır. Bunun yanında bid'at vurgusu hem özeleştirici yapması hem de dışarıdan tasavvufa yöneltilen eleştirilere cevap vermesi ve tasavvufu savunması yönleriyle ayrışır. Zira Ebû Halef et-Taberî eserinde daha çok manevî boyutlara odaklanmaktadır. Daha çok Allah-insan ilişkisi bağlamında daha mistik bir üslup kullanmaktadır. *Lüma'*da ise daha ziyade didaktik üslup ön plana çıkmaktadır.

İçerik zenginliği açısından ise *Lüma'* pratik tasavvufu anlamaya yönelik bir rehber oluşu kadar ilmi yönü zengin ve sûfî düşüncüyü her açıdan kuşatmaktadır. *Selvetü'l-Ârifîn* ise daha ziyade hâller ve makamlar üzerine, seyr u sülûka yoğunlaşmaktadır.

Tehzîbü'l-Esrâr fî Tabakâtü'l-Ahyâr

Abdulkerim Hargûşî'nin *Tehzîbü'l-Esrâr*'ı Taberî'nin *Selvetü'l-Ârifîn* ve *Ünsü'l-Müşâtâkîn* eseri ile benzer sûfî söz ve menkıbeleri, şiir ve hikâyeleri barındıran en önemli kaynaktır. Taberî'nin diğer kaynaklarda bulunmayıp sadece *Tehzîbü'l-Esrâr*'da bulunan rivayetlere eserinde yer vermiş olması, mezkûr eserin *Selvetü'l-Ârifîn*'in kaynakları arasında olduğunu düşündürmektedir. Bu sebeple kaynak değeri açısından *Tehzîbü'l-Esrâr* diğer eserlerden önde gelmektedir. Fakat *Selvetü'l-Ârifîn*'in bu eserin bir kopyası olarak ifade edilecek oranda bir benzerliği söz konusu değildir. Klasik tasavvuf eserlerinde paylaşılan vurgu ve içerik ortaklığı bulunuyor oluşu eserin Hargûşî'nin eserinden derlendiği fikrini ispat açısından yeterli değildir. Nitekim aynı konu başlığı altında ele alınan rivayetlerin tamamının benzer olmadığı görülmektedir. Ancak zaman zaman aynı sûfîlerden nakillerde bulunması antolojik formda yazılan eserlerde gayet doğal bir durumdur.

Risâletü'l-Kuşeyriyye

Risâle müellifi Kuşeyrî, ismi *Selvetü'l-Ârifîn*'de hiç geçmese dahi müellifin ortak rivayetler aktardığı yazarlardan biridir. Özellikle üstad Ebû Ali Dekkâk'tan yapılan nakillerde iki yazarın rivayetleri benzeşir. Taberî'den yaklaşık yirmi yıl önce Kuşeyrî'nin kaleme aldığı ve hem kendi döneminde hem de sonraki süreçte alanın en yaygın ve tanınan eseri olması sebebiyle Taberî'nin bu eseri incelememiş olması mümkün değildir. Dolayısıyla mezkûr eserin kaynakları arasında değerlendirilebilir.

Taberî, Kuşeyrî ile aynı asırda aynı ilim havzasında yetişmiş olması ve benzer tasavvufî neşvelere sahip olmaları sebebiyle benzerlikleri mevcuttur. Her ne kadar muhteva açısından benzerlikler bulunsa da *Selvetü'l-Ârifîn*'de açılan özgün başlıklar ve Kuşeyrî'nin eserinde bulunmayan aktarımların mevcudiyeti eserin aynîlik iddiasını çürütmektedir. Antolojik tarzda yazılmış olması ve kendisinden önce yazılmış, büyük bir üne sahip olan böyle bir eserden istifade etmemiş olması sebebiyle benzerliklerin bulunması doğaldır. Döneminde bu derece ünlü bir eserden istifade etmemiş olması düşünülemezdi. Ancak çağdaş olmaları sebebiyle görüştükleri, kendisinden ilim öğrendikleri ve aktarımda buldukları sûfilerin ortak olması da bu benzerliği pekiştirmektedir. Zira teşekkül döneminde yazılan metinlerin çoğu kendisinden önceki tasavvufî hafızayı kayıt altına almayı ve bu ilmi öğrenmek isteyenlere rehberlik edecek bir eser kaleme almayı amaçlamaktadır. Bu sebeple gaye birliği olan ve telif mantığı benzer olan eserler ya kendisinden önce yazılan eserdeki içeriğe muhalif olup ona bir reddiye olarak yazılır veyahut da kendisinden önceki eserin üzerine bir şeyler eklemek, kapsamını genişletmek fikrine matuf yazılır. Ebû Halef et-Taberî'nin buradaki amacının ikinci durum olduğu aşikârdır. Zira eserin mukaddimesinde izah amaçlı, açık ifadelerle sâliklerin yolunu açıkladığını ve bu yolu merak edenlere bir rehber olarak eseri bıraktığını ifade etmektedir.⁵⁴ Ayrıca *Selvetü'l-Ârifîn*'in dili Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinden daha anlaşılır bir dil ve üslupla kaleme alınmıştır. Ebû Halef et-Taberî çağdaşı olan müelliflerden daha sade ve anlaşılır bir dili tercih etmektedir.

Hakâiku't-Tefsîr

Sülemî'nin kaleme aldığı ilk tasavvufî tefsirlerden biri olan *Hakâiku't-Tefsîr* de Taberî'nin kaynakları arasında değerlendirilebilir. Müellif eserinde genellikle konunun başlangıcında bazen de konunun içerisinde bağlamına göre ayetlerden deliller getirmektedir. Konunun bir ayetle bağlantısını kurduğu noktalarda Sülemî'nin bu eserinden istifade etmektedir. *Hakâiku't-Tefsîr* ile yoğun bir benzerlik bulunmasa da dönemin sûfî yorum tarzıyla yazılan nadir eserlerinden olması sebebiyle kaynak değeri açısından istifade etmiş olabileceği eserler

⁵⁴ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 6.

arasındadır. Fakat Ebû Halef et-Taberî ayetlerle ilgili aktarımlarda genel olarak sahabenin bu ayete dair yorumlarını esas almakta ancak bu rivayetlerin çoğuna tasavvufa dair yazılı literatürde tesadüf edilmemektedir. Bu durumda müellifin yazılı olan anlatımlar kadar şifahî olarak aktarılan rivayetleri de kayıt altına aldığı düşünülebilir.

Selvetü'l-Ârifîn'in yazılı pek çok kaynağı olduğu gibi sözlü kaynaklarının de olduğu aşikardır. Nitekim müellif eser boyunca farklı başlıklarda bir takım sûflerden sözler ve hikayeler aktarmıştır. Ancak bunların bazıları yazılı olan diğer kaynakların hiçbirinde bulunmamaktadır. Bu durum da akla iki ihtimali getirir. Birincisi müellif yazılı olmayan ancak şifahî olarak kendi dönemine kadar nakledile gelen sözleri de eserinde kayıt altına almıştır. Veyahut günümüze ulaşmayan yazılı başka eserler mevcuttur ve yazar o eserlerde gördüğü rivayetleri bizlere aktarmaktadır. Durum ne olursa olsun her iki hâlde de müellif bizlere kendisine kadar ulaşmış olan tasavvufî hafızanın birikimini eserinde aktarmaktadır.

4. Eserin Literatürdeki Yeri ve Önemi

Tasavvuf tarihinde hicri dört ve beşinci asırda bir telif hareketliliği ile karşılaşırız. Tasavvuf alanında yoğun bir şekilde başlayan bu yazım hareketliliğinin örneklerinden biri olan Ebû Halef et-Taberî'nin *Selvetü'l-Ârifîn* eseri mevcut birikim içerisinde daha kuşatıcı ifade olanaklarının önünü açmaktadır. Kendisinden önce yazılan eserlerde değinilmeyen veya ayrı bir başlık olarak işlenmeyen konulara eserinde yer vermesi ve yazılı literatürde bulunmayan şifahî anlatımları kayda geçmiş olması önemlidir. Zira onun ayrı bir başlık açtığı ve bu başlık altında diğer kaynaklardan daha fazla ve farklı rivayetleri derlemesi konuyla ilgili geniş ifade olanaklarına zemin hazırlamaktadır. Ayrıca müellif açısından bakıldığında, biyografisinde İslamî hafızanın birden fazla sahası kesişmektedir. Yaşadığı dönemde Cüneyd sonrası Bağdat tasavvuf birikiminin mirasına sahiptir. Ayrıca kendisinde bu neşvenin tesiri pek görülmesi de yaşamış olduğu bölge itibariyle Bayezid sonrası Horasan tasavvuf neşvesine de hâkimdir. İlâveten kitâbü'z-zühhd dönemlerinden devreden ve ehl-i hadis ile bütünleşen birikime ve Şafii kimlik ile özdeşleşen bir dindarlık tipine de mirasçısı olması onun eserinde kendini hissettirmektedir.

Tasavvuf klasikleri olarak bilinen tedvin dönemi müelliflerinin çoğunluğu Maverâünnehir ve Horasan bölgelerinde yetişmiş veya yerleşmiş isimlerdir. Bu bölge siyasî ve dînî açıdan çatışmaların yaşandığı önemli ilim merkezlerindedir. Burada yetişen âlimler ve mutasavvıflar tasavvufun tedvini konusunda önemli çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalarda Bağdat merkezli tasavvuf anlayışını benimsemişlerdir. Karamustafa, bu durumun Irak

sufiliğine aşina olmayan Horasan sûfîlerini Bağdat tarzı tasavvuf anlayışı ile tanıştırma amacı taşıdığı şeklinde yorumlar.⁵⁵Onun bu yorumu Karaduman tarafından eleştirilmiştir.

Karaduman, “Nazarî ilgileri ve aynı zamanda kullandığı temkinli dil itibariyle Cüneyd etrafında teşekkül eden Irak tasavvufu Horasan’a kıyasla daha sistematik bir görünüm arz etmiş; bu hâl ulemâ ve siyasîler nazarında gördüğü hüsnükabulü perçinlemiştir. Melâmet ve fütüvvetle yoğrulan Horasan tasavvufunun ise bu anlamda oldukça dağınık, bütünlükten uzak ve bu eksikliğin neden olabileceği sorunlara gebe bir hâlde olduğu tespit edilebilir. Öyleyse Horasan’daki tasavvuf ehlinin âşinâ olmadığı şey tasavvufî yaşantının kendisi değil ancak ilmî izahı olabilir.”⁵⁶ Dolayısıyla Horasan sûfîleri Bağdat tarzı tasavvufî anlayışa uzak değiller sadece bu ilmin izahı açısından Bağdat ekolünün tutumunu benimsediği söylenebilir. Bu açıdan eser hem Bağdat tarzı izahı benimsemesi hem de Horasan tasavvuf mektebinin anlayışını mecz etmesi sebebiyle kıymetlidir. Nitekim Ebû Halef et-Taberî bulunduğu coğrafi konum gereği Horasan tasavvuf neşvesine dair bilgi sahibi olsa da eserinde Bağdat merkezli tasavvuf anlayışı hâkimdir.

Eseri kıymetli kılan bir diğer hususta tasavvuf tarihinde tanınan ve yaygın olarak kullanılan bir eser olmamasına rağmen günümüze ulaşmış olmasıdır. Nitekim erken dönem tasavvuf eserlerinin çok azı orijinal formuyla tahrif olmadan günümüze ulaşabilmiştir. Tasavvufun tedvin sürecinin diğer İslâmî ilimlere göre daha geç başlaması, bir takım sûfîlerin bu ilmi yazıya geçirme noktasında direnç göstermesi etkili olmuştur. Bu sebeple erken dönem tasavvufuna dair kaleme alınan her eser, o dönemin sûfî söz, menkıbe ve rivayetlerinin günümüze ulaşmasına yardımcı olduğu için son derece kıymetlidir. Ebû Halef et-Taberî’nin eseri olan *Selvetü’l-Ârifîn* ise erken döneme ait kendisinden önceki kaynaklarda geçmeyen bir takım sûfî sözlerini de aktarmış olması döneminde mevcut olan sözlü geleneğin yazıya dönüşmesini sağlayarak günümüze aktarılmasını sağlamasıdır. Ayrıca diğer erken dönem metinleri arasında ifade açısından da sadeliği ve anlaşılır olmasıyla dikkat çekmektedir.

5. Selvetü’l-Ârifîn’de Taberî’nin Tasavvuf Yazım Metodu

Taberî’nin *Selvetü’l-Ârifîn*’i kendisinden önce ve kendi döneminde aktarıla gelen sözlü ve yazılı birikimi toparlayan antoloji formunda yazılmış bir eserdir. Müellif eserinde bir takım sûfîlerin söz, şiir, hikâye ve menkıbelerini aktarmakla kalmamış kendi şahsî yorumlarına

⁵⁵ Karamustafa, A. T. (2017) *Tasavvufun Oluşumu*, (Çev. N. Doğan), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 91, 94, 123.

⁵⁶ Karaduman, H. (2023), *Teşekkül Döneminde Nişabur’da Tasavvuf (Hicrî 3-5. Asırlar)*, Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 200.

da yer vermiştir. Ayet ve hadislerden bol miktarda istifade etmiş geri kalan kısmı da sūfî sözleri ile tamamlamıştır. Zaman zaman sahabe ve tabiin alimlerinin sözlerinden de istifade etmiştir. Bazı bölümlerde uzun uzun kendi görüşlerini aktarırken bazı konularda ise mevcut birikimi aktarmakla yetinmiştir. Hemen her konunun sonunda dua cümleleri ile sözlerine son vermektedir. Eser 72 bâb başlığından oluşmaktadır. Bunların çoğunda kendisinden önceki müelliflerin başlıkları ile büyük oranda örtüşse bile kendine has konuları işlediği özgün başlıkları da mevcuttur. Ancak et-Taberî eserinde konu başlıklarını belirli bir tasnif sistemine tabi tutmamıştır.

Selvetü'l-Ârifîn, erken dönem tasavvuf yazarlarının ortak üslubu olan Kur'an ve Sünnet merkezli bir metin olarak karşımızda durmaktadır. Müellif ele aldığı her konuya ayetle, hadisle veya her ikisini birden peş peşe kullanarak başlamaktadır metin içinde konunun muhtevasını genişlettikçe farklı ayet ve hadislere de yer vermektedir. Bu ayet ve hadis kullanımı zaman zaman diğer klasik eser müellifleri ile benzerlik gösterse de aynı konuda farklı ayet ve hadisler kullandıkları başlıklar da görülmektedir.

Tasavvufun kurucu metinlerinin tamamında müellifler, Kur'an ve sünnet kaynaklı bir anlatım kullanmışlardır. Genel itibariyle kullandıkları ayet ve hadisler ortaktır. Ancak zaman zaman aynı konuda farklı ayet ve rivayetleri tercih ettikleri durumlarda mevcuttur. Ebû Halef et-Taberî'nin eserinde ise genellikle konu iki farklı açıdan ele alınmış izlenimi vermektedir. İlki Kur'an'da, sünnette ve sahabe kavillerinde konu nasıl ele alınmaktadır; ikincisi sūfî sözlerinde konu nasıl ele alınmaktadır. Bu durum konunun Kur'an ve sünnetle irtibatı, sahabe, tabiinin bu konuya dair yaklaşımları ve ilk zâhidlerin yorumları şeklinde işlenmekte ve konunun İslâmî hafızadaki izlerinin takibini kolaylaştırmaktadır. Ayrıca ayetlerin ve hadislerin tasavvufî yorumlarına dair o dönemde mevcut olan ve diğer yazılı kaynaklarda karşılaşmadığımız şifahî bilgi birikiminin aktarılmasına katkı sunmaktadır.

Kur'an ve sünnet kaynaklı anlatım, teşekkül döneminde yazılan hemen hemen her metinde ortak olsa da *Selvetü'l-Ârifîn*'de daha keskin bir biçimde hissedilmektedir. Zira müellif, konuyu ele alırken kendi görüşü, Kur'an ayetleri, hadisler, sahabeden ve tabiinden nakilleri ve sūfî sözleri şeklinde bir sıralama takip etmektedir. Ayrıca konu ile ilgili birden fazla ayet ve hadise atıf yapmakta bu açıdan ele aldığı konuya zenginlik katmaktadır. Diğer klasiklerde ise konu işlenirken Kur'an ve sünnetten birkaç rivayet aktarıldıktan sonra ağırlıklı olarak sūfî sözlerinden faydalanılmaktadır.

Teşekkül dönemi metin yazarlarının genelinde sahabe ve tâbiînden rivayet aktarımı söz konusudur. Ancak Ebû Halef et-Taberî'nin bu konuda aktardığı rivayetler nicelik bakımından daha fazladır. Dolayısıyla daha erken dönemlere dair daha fazla bilgi sunması tasavvuf kavramlarının teşekkülü ve buna katkı sağlayan isimlerin tespiti açısından önemlidir. Özellikle tasavvufî meselelerin tarihsel olarak ele alındığı, tartışıldığı bağlamı anlamlandırmada önemli bilgiler sunmakta ve konunun geriye dönük araştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Buna ilaveten, Ebû Halef et-Taberî, kendisinden önceki müelliflerin kaleme aldığı eserlerden farklı olarak kendi eserine mahsus bazı bab başlıkları oluşturmuştur. Çağdaşlarının bir başlık altında toplayıp bir bütün olarak işlediği konuları ayrı başlıklar açmak suretiyle daha geniş bir perspektiften ele almaktadır. Bu durum müellifin daha geniş bir muhteva sunmasına zemin hazırlamıştır. Sadece konular hakkında vermiş olduğu bilgiler değil aktarmış olduğu şiiirler ve anekdotlar aracılığıyla tasavvuf edebiyatına da katkı sağlamaktadır. Ayrıca eserin bir bölümünde yer verdiği sûfî biyografileri de tabakât literatürü açısından bir zenginlik oluşturmaktadır.

Tasavvuf klasiklerinin ilk örneği olan eserlerde özellikle de Kelâbâzî'nin *Taarrûf*'un da, Serrâc'ın *Lüma*'ın da tasavvufun bir din bilimi hüviyeti kazandırmayı amaçlayan ve bu ilmi savunan bir üslup hâkimdir. Ancak *Selvetü'l-Ârifîn* de diğer klasiklerde kullanılan savunma üslubundan ziyade diğer İslâmî ilimler gibi meşru' bir alanda yazılmış, ispat kaygısı olmayan ve İslâm'ın ilk yıllarından itibaren eserin yazıldığı ana kadar sıkı bir bağ ile örülmüş metin göze çarpmaktadır. Müellifin tek amacı tasavvuf yolunu merak eden, öğrenme gayretinde olan kimselere yol gösterecek bir rehber sunmaktır. Bu sebeple dönemin en tartışmalı konularında dahi “İslâm ümmeti tarafından ittifakla bilindiği gibi”⁵⁷ veya buna benzer ifadelerle yetinip ilave açıklamalara gerek duymamaktadır. Bu durum Kelâbâzî ve Serrâc gibi tasavvufun ilk teorisyenlerinin tasavvufun meşruiyetini ispat gayretinin sonuç verdiği şeklinde de yorumlanabilir.

Eser 72 bâbdan meydana gelmekte olup her başlık altında bir kavram veya kavram grubu ele alınmaktadır. Konular müellif tarafından sistematize edilmemiştir. Her ne kadar tasnif edilmiş bir başlık sistemi bulunmasa da konuların sıralanışı itibariyle birbirine yakın veya süreç içerisinde birbirinin devamı olacak şekilde irtibatı bulunan konular artarda verilmektedir.

⁵⁷ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 279.

Netice itibariyle eserin gerek üslup gerekse muhteva açısından muadili olan eserlere benzerliği bulunmakta ancak onlardan ayrıştığı bazı hususiyetlerinin de mevcut olduğu görülmektedir. Ayrıca tasavvufa dair konuların anlaşılmasında ve İslâm'ın ilk döneminden itibaren konuların ele alınış biçiminin anlaşılmasında araştırmacılara katkı sağlayacak bir perspektif sunmaktadır.

6. Esere Mahsus Bâb Başlıkları

Tasavvuf klasikleri olarak adlandırılan hicri dördüncü ve beşinci yüzyılda kaleme alınan eserler incelendiğinde genel muhtevanın ortak olduğu görülür. Fakat her müellifin şahsî tercihi göre bazı hususî konu ve başlıkları eserlerinde ele aldığı görülür. *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müşâkîn* eseri de kendisinden önceki diğer klasik eserlerle benzer özellikler taşımakla beraber yeni ve orijinal konu başlıkları ihtiva etmesi dolayısıyla diğer eserlerde bulunmayan antolojik birikimi taşımakta ve bu konulara önem vererek genişçe ele almaktadır. Bu yönüyle Taberî, bazı konulara daha fazla önem vermesi, ayrı konu başlıkları açması ve bunlara ilişkin yaptığı açıklamaları sebebiyle çalışmaya değer görülmüştür.

6.1. Tefrîd ve Tecrîd

Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*'in kırk dokuzuncu başlığında tefrîd ve tecrîd konusuna yer vermektedir. Sûfiler söz konusu kavramları özellikle tevhid konusu ile irtibatlı olarak kullanıyor olmasına yazılan eserlerde vurgulu bir söylem bulunmamaktadır. *Selvetü'l-Ârifîn*'den önce ve onunla aynı dönemde kaleme alınan eserler incelendiğinde müstakil bir başlık olarak bu konuya rastlanmamaktadır. Yalnızca Hücvirî'ye ait olan *Keşfu'l-Mahcûb* isimli eserde “tecviz ve tecridde sûfilerin adabı” şeklinde bir başlık yer almaktadır.⁵⁸ Ancak iki müellifin bu kavrama yükledikleri mana aynı değildir. Nitekim Hücvirî, tefrîd kavramını tezvîcin (evlenmenin) zıttı olarak yani bekar olarak kalmayı tercih etmek, şehveti terk olarak değerlendirdiği bir başlık açmaktadır.⁵⁹

Taberî ise tefrîd ve tecrîd kavramlarını, kişinin Allah'a yönelik saf tevhidini ve bu anlayış doğrultusunda gerçekleşen manevî yaşamı ifade etmektedir. Ona göre “tefrîd” nefsin tezkiye edilmesi ve ferdiyyet hakikatine ulaşmak için engellerin kaldırılmasıdır. “Tecrîd” ise, kalplerin Allah'ın varlığının işaretlerinden soyutlanarak insanî kusurlardan arındığı hâldir. Ona göre tefrîd ve tecrîd insanın halktan ve nefisten arınmış bir şekilde tevhide ulaşma hâlini ifade etmektedir.

⁵⁸ Hücvirî, A. (2014), *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, (Çev. S. Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 421.

⁵⁹ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 421.

Taberî, konuya kendi açıklaması ve sûflerin bu kavramlarla ilgili sözlerine örnekler vererek başlamaktadır. Daha sonra naklettiği hadisler ve konuyla ilişkilendirdiği ayetlere yer vermektedir. Naklettiği sözler özetle, Hak ile birlikte olmak hem halktan hem nefsî sıfatlardan soyutlanmak, yaratılmışlardan yüz çevirmek, yalnızca Allah ile bir olma, kalbi dünyevî bağlardan koparmak gibi manalar taşımaktadır.

Taberî'ye göre tefrid ve tecrid kavramları, tevhid anlayışı ile yakından ilişkilidir, bu sebeple de ahlakî hayatı şekillendirmektedir. Ona göre tefrid, kulun tüm yaratılmışlardan yüz çevirip yalnızca Allah ile bir olma hâlidir. Dolayısıyla insanın kalbini dünyevî bağlardan kurtarıp ilahî hakikatlere odaklanmasını gerektirmektedir. Bu durum kişinin “hakiki ferdiyet” hâline ulaşmasıdır. Yani Allah'ın hakikatinde sâlikin kendini yalnız hissetmesini temin etmektir.

Tecrid kavramı ise tam bir soyutlanma hâlidir. İnsanın hem halktan hem de kendi nefsinden ve onun kötü sıfatlarından soyutlanarak yalnızca Allah ile ünsiyet kurmasıdır. Bu nedenle tecrit halindeki kişi tüm dünyevî unsurlardan soyutlanmaktadır.

Sülemî ise tefrîd ve tecrîd kavramlarını bir yöntem ve üslup olarak ele almaktadır. Ona göre Hz. Peygamberden üç nesil sonra yöntem ve dil değişmiştir. Önceden kullanılan yöntemin yerini tecrîd; kullanılan dilin yerini de tefrîd almıştır.⁶⁰ Sülemî bu duruma şöyle işaret etmektedir: “Bilginler dört tabakaya ayrılırlar. Bunlardan ikisi zâhir ehli olan muhaddisler ve fakihler, diğer ikisi bâtin ehli olan muâmelât ehli ve hakikat erbabıdır. (...) Muâmelât ehli zühd yöntemini benimseyip fiil ve mücâhedelerini muhafaza etmeye çalışmışlardır. Hakikat erbabı ise tevhidin hakikatlerine dalıp tecrîdsiz tefrîde işaret eden, hâl ve makamlardan bahsedenlerdir.”⁶¹

Netice itibarıyla tefrîd ve tecrid genel olarak sûflerin kullandıkları ve benzer anlamları yükledikleri kavramlardır. Ancak Taberî bu kavramı diğer sûflerden daha vurgulu bir şekilde ele almaktadır. Eserdeki tefrîd ve tecrîd başlığı altında zikredilen rivayetler değerlendirildiğinde, iki tanesinin *Kitâbü'l-Beyâz ve 's-Sevâd* da; bir tanesinin *Tehzîbü'l-Esrâr* da; bir tanesinin de *Hilyetü'l-Evliya* da mevcut olduğu görülmektedir. Fakat bu eserlerde söz konusu rivayetlere farklı başlıklar altında, genellikle tevhid konusu ile irtibatlandırmak suretiyle yer verilmektedir. *Selvetü'l-Ârifîn* de ise müstakil bir bâb açılmış olması bakımından kapsamlı bir kaynak durumundadır.

⁶⁰ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 37.

⁶¹ Sülemî, *Kitâbu Sülûki'l-Ârifîn*, 155-156.

6.2. Mürüvvet

Taberî'nin mürüvvet tanımı; nefsi kötülüklerden ve insanlar nezdinde itibarı zedeleyen şeylerden korumak, insanlara sosyal ilişkilerde ve muamelede adaletli davranmak, bayağı işlerden endişe duymaktır. Ona göre “mürûet” kavramından türeyen mürüvvet, insanın yüksek karakteri ve insanlar arasında onurlu bir yere sahip olmasına vesile olur. Bu insanın nezaket, hoşgörü, güzel ahlak gibi sıfatlarla donanmasını gerektirir. Ayrıca kişinin sabırla diğer insanlara güzel muamelesi, yüksek karakterinin özelliklerindedir.⁶²

Müellifin ifadeleri ve aktardığı sûfî rivayetleri dikkate alındığında mürüvvet kavramını, haya, iffet, güzel ahlak, cömertlik, doğru sözlülük, eziyet vermekten kaçınmak gibi erdemler ile ilişkilendirmektedir. Ayrıca Ahnef b. Kays'tan aktardığı mürüvvet tanımı dikkat çekmektedir: “mürüvvet, aşikâr durumda yapmaktan utanacağı bir şeyi gizliden yapmamandır”.⁶³ Bu durum nefsin insana kötülüğü emretmesine ve görülmediğini düşündüğü gizli durumlarda bile kötü, utanılacak eylemlerden kaçınmasına vurgu yapmaktadır. Zira tasavvufta eylemler Allah rızası için yapılır veya terk edilir. Dolayısıyla hiçbir eylemin Allah'ın ilminden gizli kalamayacağını bilen kulun zâhir de ve bâtında eylemlerinin aynı olması gerektiğine işaret edilmektedir.

Ebû Halef et-Taberî, mürüvvetin dört çeşit olduğuna dair bir rivayet aktarmaktadır. İlki Allah Teâlâ ile olan ilişkide mürüvvet ki bu farzları eda etmek ve haramlardan sakınmaktır. İkincisi Peygamberimizle olan ilişkide mürüvvet ki peygamberin sünnetine ittiba' ve fakr, zühd, tevâzuyu tercih etmektir. Üçüncüsü insanlarla olan ilişkide mürüvvet, kişinin başkalarından bunu talep etmeksizin adaletli davranmasıdır. Sonuncusu da kişinin kendisiyle olan ilişkisinde mürüvvet, kişinin açıktan yapmaya utanacağı bir şeyi gizlide de yapmamasıdır.⁶⁴ Kavramın ele alınış tarzı ve ona yüklenen anlam itibarıyla haya kavramı ile yakın ilişkisi olduğu görülmektedir. Farklı rivayetlerden hareketle müellif, kişinin utanma duygusunun yapacağı işlerde belirleyici olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvirî gibi diğer tasavvuf müelliflerinin eserlerinde mürüvvet konusuna müstakil bir başlık bulunmamaktadır. Ancak Taberî'nin mürüvvet başlığı altında aktardığı bazı rivayetler mezkûr eserlerin fütüvvet bölümlerinde geçmektedir. Fakat konuyu ayrıntılı olarak ele almamaktadır.

⁶² Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 144,145.

⁶³ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 145.

⁶⁴ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 145.

Ebû Halef et-Taberî ise, mürüvvet konusunu fütüvvet ile irtibatlı olarak fakat ayrı bir başlık altında incelemektedir. Ona göre fütüvvet ve mürüvvetin temeli, Allah'ın emir ve yasaklarına mutlak anlamda uymaktır. Hakiki fetâ, Rabbine iman eden ve O'nun emirlerine sıkı bir şekilde bağlanan kimsedir. Çünkü bir emri yüceltmek, o emri tam bir bağlılıkla yerine getirmekle mümkündür. Allah Ashâb-ı Kehf'i "fitye" olarak adlandırmıştır. Bu adlandırmanın sebebi onların Allah'a aracı olmadan iman etmeleri ve her şeyden yüz çevirmeleri sebebiyledir. Bu sebeple "fetâ" kelimesi putu kıran kimseler için kullanılır. Bu hakka uygun olan fütüvvet ve mürüvvettir.

Halka uygun olan fütüvvet ise, adaletle muamele etmek, kendi hakkından vazgeçerek başkalarının hakkını gözetmek, kendisine ait bütün hakları kaybetme pahasına da olsa sorumlulukları yerine getirmektir. Çünkü fütüvvet, bir kimse için en kıymetli emanettir.⁶⁵ Görüldüğü gibi müellif Allah'a yakınlık ve toplum nezdinde sevilmenin temel şartı olarak fütüvvet ve mürüvvet sahibi olmayı sunmaktadır. Bu anlayış kişinin rabbine tam bir teslimiyet içerisinde olmasını ve insanlarla ilişkilerinde erdemli bir hayat sürmesini vurgulamaktadır.

6.3. Bela, Fitne ve Bela Ehlinin Fazileti

Bela ve musibetlerle kulun imtihan edilmesi gerek ayetlerde gerekse hadislerde sıkça vurgulanan bir husustur. Tasavvuf, başlangıçta bir zühd hareketi olarak ortaya çıkmış, dünyayı ve onun aldaticılığını kınama fikri üzerine kuruludur. Bu söylemler dünya ile imtihan olguları arasında bir ilişki meydana getirmektedir. Tasavvuf düşüncesinde dünya hayatının imtihan üzerine kurulu olduğu fikri hâkim olup tasavvuf metinlerinde de dünyanın aldaticılığına sıkça vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla tasavvuf metinlerinde genellikle dünyanın aldaticılığı ve imtihan alanı oluşuna dair vurgular söz konusudur.

Taberî, tasavvuf eserlerinde farklı şekillerde ele alınan bu konuyu müstakil bir başlık altında değerlendirmekte ve rıza, teslimiyet, sabır, tevekkül gibi kavramlarla irtibatlandırarak işlemektedir. Bu konuya müstakil başlık açan müelliflerden biri de el-Beyâz ve's-Sevâd eseri ile Sircânî olmuştur.⁶⁶ Fakat o, kendi görüşlerinden ziyade sûfî sözlerinden teşekkül eden mevcut rivayetleri aktarmakla yetinmiş, Taberî ise konuya ilişkin şahsî yorumlarını da metne ilave etmiştir.

⁶⁵ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 146.

⁶⁶ Sircânî, E. (2012), *Kitâbu'l-Beyâz ve's-Sevâd min Hasâ'isi Hikemi'l-İbâd fi Na'ti'l-Mürîd ve'l-Murâd*, (Haz. B. Orfali, N. Saab), Leiden, Brill, 300.

Taberî'ye göre bela, mana itibariyle imtihan için kullanılan bir kavramdır ve Allah kullarını sınamaktadır. Müellif, bu konuda şu ayeti delil olarak kullanmaktadır: “Hanginizin daha güzel amel edeceğini sınamak için hayatı ve ölümü yaratan Allah'tır” (Bakara 2/67). Ona göre bu ayetin izahı şu şekilde yapılabilir; hanginizin ameli daha kâmil olacak görmek için Allah kullarını imtihan eder. Amelin kâmil olması da Allah'a kulluk noktasında yarışmak, amelleri arttırma konusunda gayretli olmak ve Allah'ın koyduğu sınırları gözeterek haram olan şeylerden uzak durmaktır.⁶⁷ Bu sebeple fitnenin aslı imtihan ve sınanmaktır. Senâ, belâdan sonra gelmektedir.

Ona göre belâ ve fitne birbirine yakın manalardaki mastarlardır. Allah kullarını nasıl sabredeceğini görmek için kötülüklerle imtihan eder; nasıl şükredeceğini görmek içinde iyiliklerle imtihan eder. Allah mahlukatın bütün hallerini ezelde bilendir. Ancak bu bilgi, onlara karşı sorumluluklarının açıkça ortaya konması içindir. Zira Allah'ın ilmi, kulların hür iradeleri ile çatışmaz; bilakis, onların fiillerini adalet ve hikmetle değerlendirilmesini sağlamaktadır.

Müellife göre bela, hayır ve şer durumlarının tamamı için söz konusudur sadece kötü durumlar için geçerli değildir. Fitne ise sadece kötü durumlar için söz konusudur. Allah'ın kulları için imtihan iki çeşittir; rahmet ve nimetin imtihanı, ceza ve gazabın imtihanıdır. Rahmet kaynaklı imtihan rıza ehline gönderilir ve onun Allah'a muhtaç olduğunu izhar eder. Gazap kaynaklı imtihan ise öfke duyulana gönderilir ki kendi ihtiyar ve tedbirlerinin onu kurtarmayacağını anlayıp bunu terk etsin, rabbine yönelsin.⁶⁸ Bu sebeple Taberî'nin Ruveyym b. Ahmet'ten yaptığı rivayette “bela gafiller için imtihan, ârifler için bir hediyedir”⁶⁹ denilmiştir. Çünkü müellif belayı, sadece ceza ve mükafat ile irtibatlandırmamış aynı zamanda insanın kemâline giden yolda onun seyrinin bir parçası olarak görmüştür. Bu sebeple bela ehlinin sabır ve teslimiyeti kemâle giden yolda ilerleyişine delalet ettiği için onların fazileti daha büyüktür.

Ebû Halef et-Taberî, sahabe, tâbiîn, zâhidler ve sûfîlerden oluşan pek çok isimden aktarımda bulunmaktadır. Bu isimleri kronolojik olarak sıralayan Cengiz, meselenin literatürdeki yerinin yazılı kayıtlar açısından her ne kadar Muhâsibî ile başlatılsa bile şifahî olarak teşekkül dönemi metinlerinden önce ele alındığına işaret etmektedir.⁷⁰ Eser her ne kadar *Risâle ve Tehzîbu'l-Esrâr*'a benzetilse ve ortak aktarımların ziyadeliği sebebiyle eleştirilmiş

⁶⁷ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 299.

⁶⁸ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 300.

⁶⁹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 301.

⁷⁰ Cengiz, M. (2021), “Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi”, *Sufiyye Dergisi*, 10: 21.

olsa da aslında alana katkı sağlayan ilave bilgileri ihtiva ettiği ve orijinalliği bulunan bir eser olduğunu ortaya koymaktadır.

Ebû Halef et-Taberî'nin aktarmış olduğu rivayetlerdeki konuya dair temel vurgular; Allah'ın sabır gösteren kullarına karşı büyük bir merhameti olduğu, peygamberleri ve sâlih kulları üzerindeki lütfunun Allah'a itaat ve sabır ile irtibatlı olduğu özellikle de tevekkül ve teslimiyetin kulun manevî derecelerini arttırdığını şeklinedir. Nitekim Allah'tan gelen belâ, günahlara kefarete veyahut günahlara karşılık bir cezadır. Dolayısıyla kul sabrı oranında arınmış olur. Netice itibariyle et-Taberî, Allah'a hamd, teslimiyet ve sabrın mümin kulların en büyük meziyeti olduğuna ve insanın Allah katındaki makamını yükselttiğine işaret etmektedir.

6.4. Sabreden, Kanaatkâr Fakirin, Şükreden Cömert Zenginden Faziletli Oluşu

İlim ehli, tasavvuf yolunun büyükleri ve bu konu hakkında söz söyleyen herkes ihtilafa düşmüştür. Kimi âlimler, Allah'ın seçkin kulları olan evliyaları için fakrı seçtiğini, fukaradan olan sabırlı kimselerin cennete gireceklerin öncüsü olacağını söylemişlerdir. Kimisi de şükreden, cömert zenginlerin daha faziletli olduğu görüşünü tercih etmektedir. Ebû Halef et-Taberî ise “fakir kimse cennete zengin kimseden beş yüz yıl önce girecektir”⁷¹ hadisini delil göstererek fakir sabırlı ve kanaatkâr müslümanın daha faziletli olduğu görüşünü tercih etmektedir.⁷² Ona göre ahiretin yarım günü, dünya vaktine göre beş yüz yıllık bir zamana tekabül eder. Dolayısıyla zengin cennete girişi ahirete göre yarım gün, dünya zamanına göre beş yüz yıl sonra olacaktır. Zira zengin hesabı daha şiddetli ve zor olacaktır. Bu durum fakirlerin dünya hayatındaki sabır ve kanaatleri sebebiyle ahirette daha hızlı bir surette ilahi lütuflara ulaşacaklarına işaret eder.

Müellif, fakr ve ğına hakkında sorulan sorulara detaylı cevaplar verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ğınâ hali de övülmüştür ancak ğına Allah ile yetinmek söz konusu ise övülen bir hâldir. Allah dışındaki herhangi bir şey ile yetinme ve istiğna hâli var ise bu eleştirilmektedir. Fakr hâli de kulun Allah'a muhtaç olması durumunda övülmektedir. Allah ile yetinmekte zaten yalnız O'na muhtaç olmaktır. Dolayısıyla Taberî'nin yaklaşımında fakr ve ğına kavramları dünyalık mal ile değil Allah'a duyulan muhtaçlık hali ve O'nunla yetinmekle ilişkilidir. Çünkü mal ile zengin olan kişi, paraya ihtiyaç duymaktadır, ona muhtaçtır. Bu ise ulemanın eleştirdiği bir haldir.

⁷¹ Tirmizi, Zühd, 37.

⁷² Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 355.

Taberî'ye göre kanaatkâr fakirin fazileti daha üstündür. Zira bu Allah'a teslimiyet ve tevekkülün göstergesidir. Allah'ın verdiği nimetlere şükreden zengin kimse de fazilet sahibidir fakat fakirlikteki sabır daha üstündür. Nitekim ona göre, fakr, sadece maddi yoksunlukla irtibatlı değil manevî bir kazanım ifade ettiği için faziletlidir. Dolayısıyla her fakr durumunda olan değil sabırlı ve kanaatkâr davranan kul üstün görülmektedir. Ayrıca müellifin yaklaşımında fakr tamamen dünyadan yüz çevirmek şeklinde ifade edilmemektedir. Zarurî ihtiyaçların karşılanacağı ve ahiretin ihmal edilmeyeceği bir denge sağlanması kuldun beklenmektedir. Ğınâ ise sorumluluk ve ağır bir hesap ile irtibatlandırıldığı için bir tehlike ve bir yük olarak algılanmaktadır. Ancak şükür ile anlam kazanacağına dikkat çekilmektedir. Fakat fakrın faziletli oluşu ğınânın noksan oluşuna işaret etmez. Yalnızca birinin diğerini sevap, şeref ve fazilet olarak geçmesi anlamına gelmektedir.⁷³

Müellife göre fakirlik üç kısımdır: birincisi, yaratılış itibariyle fakirliktir. Mahlukatın kendisini yaratana muhtaç olmasıdır. Çünkü insan özü itibariyle kendisini yaratan Allah'a muhtaçtır ve O'ndan müstağni olamaz. İkincisi kısım fakr, malın olmayışı ve dünya nimetlerinden el çekmektir. Çünkü bazı şeyler insanın kemaline engeldir. Bunların başında da dünya malları gelir ki insan onun üzerinde tasarrufta bulunmak ister. Ancak kâinata mülkün yegâne sahibi Allah'tır. Bu sebeple fakir kimse zenginden daha faziletli görülmektedir. Üçüncü kısım fakr ise Hz. Peygamber'in hadisinde "küfür ve fakrdan sana sığınırım" şeklinde ifade edilen fakrdır. Bu tür fakrdan murat, nefse muhtaçlık, ona meyiletme halidir. İnsan nefesine meyleder, nefiste insanı kötülüğü, hırs ve tamahı ile ele geçirir. Oysa ki insan için Allah kâfidir ve O'nunla yetinmesi ve dünyanın aldattıcılığına kapılmaması gerekir. İşte fakr hâli budur. Ğına hâli de bunun tam zıddıdır. Kulun nefsinden müstağni olması hâlidir. Nefsinden müstağni olan, rabbiyle yetinir ve O'na güvenir. İşte faziletli olan ğına hâli de budur. Çünkü hırs, tamah ve kötülük ona uzak olur. Bu sebeple en faziletli olan fakr çeşidi nefse karşı fakr sahibi olmaktır.⁷⁴ Fakr ehlini sıfatları ise üç tanedir. İlki sırrın muhafaza edilmesi, farzların edasının yerine getirilmesi ve fakrını muhafaza etmektir.

Sonuç olarak müellifin yaklaşımında sabır, kanaat ve fakr üstün faziletler olarak kabul edilmektedir ve zenginlik ise şükür kavramı ile birlikte değerlendirilmektedir. Fakr kavramı, Allah'a teslimiyetin ve nefis terbiyesinin bir yolu olarak görülmektedir ve zenginlik, hesap ve sorumluluk ile irtibatlandırılmaktadır. Bu sebeple fazilet açısından değil meşakkat açısından ön plana çıkmaktadır. Her iki hâlinde Allah'a yakınlaştıran bir yol olduğu bilinmekle birlikte

⁷³ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 356.

⁷⁴ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 361.

sabırlı fakirin üstünlüğü kabul edilmektedir. Müellif bu konuyu fakr ve ğına kavramları ile ilişkilendirerek değerlendirmektedir. Ancak müellif eserinde fakrı tasavvuf kavramı olarak müstakil bir başlık altında ele almamaktadır. Erken dönem eserlerinin genelinde temel bir kavram olarak ele alınan fakra Taberî'nin yer vermemiş olması dikkat çekicidir.

6.5.Kalbin Sıfatları

Taberî mezkûr eserinde on birinci başlık olan kalbin sıfatlarının beyanı başlığı altında kalbe dair görüşlerini açıklamaktadır. Hadis, sahabe ve tabiin sözleri, ilk devir zâhidlerinden yaptığı rivayetler ile kendisinin konuya ilişkin görüşlerini ifade ettiği bir bölümden oluşur. Müellifin aktardığı rivayetlerden Ebû Süleyman ed-Dârânî'ye ait bir rivayet Hilyetü'l-Evliya'da geçmekte; Sircânî'nin Süleyman ed-Dârânî'ye atfettiği bir rivayet ise müellif tarafından Süfyân-ı Sevri'ye atfedilerek aktarılmış olup mevcut yazılı literatür ile başka ortak aktarım söz konusu değildir. Diğer antolojik kayıtlar kendisinden önce yazılan mevcut tasavvuf klasiklerinde bulunmamaktadır.

Müellif, kalbin göğüste bulunan bir et parçası olduğunu ifade ederek görüşünü, “Bedende bir et parçası vardır ki o, iyi olursa bütün vücut iyi olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. Bilin ki! O kalptir.”⁷⁵ hadisi ile irtibatlandırmaktadır. Taberî'ye göre kalp ilim, hikmet, fehm, zekâ, basiret, fikir, zikir, itaat, kibir, hayır, şer, imân, şeytanın kışkırtmasının mahalli; mükaleme, mükâşefe, müşahede, muhadese, kabz, bast, havâtır, vesvese, sırlar, gaybet, huzur, gaflet, rehavet ve bunlar dışındaki pek çok şeyin kaynağıdır. Halden hale girmekte ve insan bedeninin salah ve fesadına tesir etmektedir.

⁷⁵ Buhari, İman, 39.

İKİNCİ BÖLÜM

EBÛ HALEF ET-TABERÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

I. Tasavvuf ve Sûfî Kelimelerinin Kökeni

Bir din bilimi olarak tasavvufun teşekkül sürecinin başından itibaren hangi kökten türediğine ilişkin bu ilmin erbabı ihtilaf etmiştir. Tasavvufa dair eser kaleme alan yazarlar erken dönemden itibaren yazdıkları metinlerde bu tartışmaya değinmişler ve farklı köklerden geldiğine dair yorumlar yapmışlardır. Müellif sûfîler bu kavramı genellikle yün anlamına gelen “sûf”, durgunluk, safvet anlamına gelen “safv” ve “safa”, Hz. Peygamber’in mescidinin yanında yaşayan kimseler “ehlü’s-suffa”, ilk saf anlamında “saff-ı evvel”, zâhidâne bir yaşayış benimseyen “benûsûfe”, ense saçı anlamında “sûfetü’l-kafâ” kelimeleri ile irtibatlandırmışlardır.⁷⁶

Taberî’de eserinde âlimlerin bu konuda ihtilaf ettiklerini ifade ederek tasavvuf kelimesinin iştikakına dair birtakım açıklamalarda bulunmuştur. Müellif, kelimenin kendisinden türediği iddia edilen dört kökten bahsetmektedir. Bunlardan ilki “sûf”tur. Zira gömlek (kamîs) giyildiğinde takamma denildiği gibi sûf giyildiğinde de tasavvafe denilir. Bu sebeple “sûf giymek” anlamında ki kullanım müellife göre iştikak açısından en doğru ifadedir. Fakatsûf giymeleri sebebiyle bu isim sadece bu kavme mahsus değildir. Yün giyen herkesin sûfî olduğu iddia edilemez. Dolayısıyla tasavvuf isminin, bu ilim ile meşgul olan gruba verilmiş lakap veya alem isim olduğunu söylemek Taberî’ye göre daha isabetli bir görüştür.⁷⁷

İkincisi tasavvufun, ehl-i suffadan müştak olduğu görüşüdür. Zira suffa ehli, takva sahibi olmaları, Allah’a tevvekkül etmeleri ve peygamberin hizmetinde kâim olma yönleriyle sahabenin en faziletlielerindendir. Allah, peygamberine vermiş olduğu Allah için ibadete düşkün olma ve dünyayı terk etme gibi meziyetleri onlara da bahşetmiştir. Onlarda kendilerine has olan bu meziyetleri nesilden nesile aktarmışlardır. Her ne kadar izahat açısından mantıklı olsa da Taberî, sûfî kelimesinin Arapça gramer ve iştikak bakımından suffe kelimesinden türemiş bir kavram olmasını mümkün görmez. Aynı şekilde müellif tasavvufun saff-ı evvel ve safa kelimelerinden türemiş olmasını ise uzak bir ihtimal olarak değerlendirir. Gramer açısından yaptığı değerlendirmede Taberî, tasavvuf kavramının bu köklerden türemesini Arap dili kurallarına aykırı görmektedir. Sonuç olarak tasavvuf kelimesi Taberî’nin yaklaşımında ilmü’t-

⁷⁶ Kuşeyrî, A. (2014), *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, (Çev. S. Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınlar, 367.

⁷⁷ Taberî, *Selvetü’l-Ârifîn*, 20.

tevhid olarak adlandırdığı ilim ehli için kullanılan bir alem veya lakaptır.⁷⁸ Müellif bu kelimeyi Arapça açısından herhangi bir köke izafe etme maksadıyla zorlama bir yorum yapmamıştır. Müellifin bu konudaki yaklaşımı Kuşeyrî ile aynı çizgidedir. Nitekim Kuşeyrî de sûfi kavramının bir lakap olduğu görüşünü benimsemektedir.⁷⁹

Taberî, tasavvufun ıstılah anlamını açıklarken kendi şahsi görüşünü açıkça belirtmeyip, kendisinden önce bu konuda söz söylemiş olan sûfilerin yorumlarını aktarmakla yetinmiştir. Fakat eserinin giriş kısmında tasavvufu ilmü't-tevhid olarak tanıtmaya aslında bu ilme yüklediği manayı açıkça ifade etmektedir.⁸⁰ Ona göre tasavvuf, Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olacak şekilde O'nun emir ve yasaklarını öğrenip uygulamayı ifade eder. Tasavvuf ehli her türlü yasaklanmış işlerden uzak durmalıdır. Allah'ı hakkıyla tanıyıp bilmek bu dünyadaki yegâne amacı olmalıdır.

Müellif tasavvufu, Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de emrettiği “Af yolunu tutun, iyiliği emredin ve cahillerden yüz çevirin” ayetiyle ilişkilendirerek ele alır. Ona göre tasavvuf ehlinin yapması gereken şey bağışlayıcı olması, iyilik yapması ve çevresindeki insanlara da bunu öğütlemesi ve cahillerle birlikte olmaktan kaçınıp, cahillerin amelleri ile meşgul olmamasıdır. Zira Allah kuluna ilim öğrenmesini ve bu ilim ile amel etmesini emretmiştir.

Müellifin Ruveym b. Ahmed el-Bağdâdî'den yaptığı rivayette, tasavvuf konusunda dikkat çektiği hususlardan biri de kulun nefsine uymayı terk edip, Allah'ın rızasına uygun olan, kuldan yapmasını istediği işleri yaparak kendisi ile birlikte olması yani kalbini daima Hakka bağlamasıdır. Tasavvuf konusunda söz söyleyen hemen hemen her sûfi gibi o da dünyanın aldatalılığına kapılmadan daima Rabbi ile birlikte olduğu halin muhafaza edilmesini tavsiye etmiştir.⁸¹ Kulun bu hali muhafaza edebilmesi içinde üç haslete sahip olması gereklidir; fakr haline tutunmak, cömertlik, îsâr sahibi olmak ve çekışmeyi ve ihtiyarı terketmek.⁸² Nitekim sûfi Allah dışında her şeyi, dünyayı ve onun nimetlerini terk edip her halde Allah'a muhtaç olduğu bilinci ile yaşamalıdır. Kâinatta yaratılan her şey Allah'ın emri ile ve O'na muhtaçtır. Bu düşünce yapısına sahip olan insan zaten mülkün hakiki sahibinin Rabbi olduğunu bileceği için diğer insanlara ve canlılara karşı cömert, her zaman onları önceleyen, nefsini terbiye etmiş olacaktır. Bu şekilde iradesini Allah'a boyun eğmek için kullanacak ve isyan, muhalefet, çekışme gibi zemmedilmiş vasıfları terk edecektir.

⁷⁸ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 11-12.

⁷⁹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmüne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 367.

⁸⁰ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 6.

⁸¹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 13.

⁸² Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 13.

Taberî, sûfilerin sahip olması gereken hasletleri tasavvufun manası ve sûfilerin sıfatları başlığı altında açmış olduğu fasılda ele almıştır. Bu fasılda yirmi iki tane haslete vurgu yapmıştır. Ancak saymış olduğu hasletlere dair açıklama yapmamıştır. “Sûfî olarak adlandırılan kişi kimdir, hangi özelliklere sahip olmalıdır?” sorusunun cevabı olacak formda özellikleri saymakla yetinmiştir. Bu özellikleri sayarken farklı sûfilerin görüşlerine yer vermeyip kendi ifadeleri ile konuyu izah etmekle yetinmiştir.

Sûfilerin sahip olması gerektiğine inandığı sıfatlar konusunda ilk vurgusu ise Allah’ı bilen, O’nun ayetlerini bilen, O’nun emir ve yasakları konusunda ferasetli, O’nun katından gelen şey hususunda emin ve O’nun kitabındaki emirlerden ayrılmayan bir kimse olunmasıdır⁸³. Çünkü o tasavvufu tevhid ilmi olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla tasavvuf olarak adlandırılan ilim, Allah’ı ve O’nun yeryüzünde koymuş olduğu kanunları, nizamı kavrayıp buna göre amel etmemizi sağlayan şeydir. Bu sebeple sûfî olarak adlandırılan kimsenin de Allah’ı, O’nun emir ve yasaklarını öğrenecek bir ilme sahip olması elzemdir.

Yaratılışın hakikatini kavrayan ve imtihan dünyasında olduğunun bilincinde olan sûfinin sahip olması gereken hasletlerden biri de mahlukattan yüz çevirip, rabbinin zikri ile kâim olmasıdır.⁸⁴ Zira dünyaya ve içindekilere meyletmek nefsin heva ve heveslerine uymak anlamına gelir ki bu da tasavvuf ehlinin uzak durması gereken hususların başında gelmektedir. Çünkü dünya ve içindekiler kula imtihanını unutturur ve onu rabbinden uzaklaştırır. Kulun huzur bulması ancak rabbinin zikri ile kâim olmasına bağlıdır. Dünyalık bağlar kulu gaflete ve Allah’tan uzaklaşmaya sevk eder. Bu sebeple sûfî bütün benliğiyle Allah’a yönelen, dünyalık bağlardan ve sebeplerden Allah’ın sebeplerine kaçan kimsedir.

Ehl-i tasavvufun dünyaya meyli konusunda ise farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Tamamen dünyaya yüz çeviren melâmî akımlar mevcut olmakla beraber müellifin burada tercih ettiği görüş dünyadan zaruret miktarı yetecek şey ile iktifa etmektir. Yarın için tasarruf etmeyen,⁸⁵ biriktirme arzusu içinde olmayan kişidir.

Ayrıca bir kişinin sûfî olarak isimlendirilebilmesi için onun, herhangi bir beşerî dost edinmeyen, gizlide de aşıkarda da Allah’ın rızasını gözeten ve O’nu dost edinen olması gerekir. Bir beşer ile dost olup, onunla meşgul olmak tıpkı dünyalık olan diğer bağlar gibi kulun

⁸³ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 12.

⁸⁴ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 12.

⁸⁵ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 12.

kalbinde farklı muhabbetlerin oluşmasına ve onu gaflete sevk etmesine sebep olabilir. Bu sebeple devamlı uyanık olup hata, gaflet ve nefsin aldatmasından sakınmak elzendir.⁸⁶

Kulun rabbine karşı ihlas ve samimiyetinin göstergesi olarak yapmış olduğu ibadetler ve maruf olanı yapma konusundaki Allah'ın emrine uyup ibadetlerde ihlaslı olmak, hayırda yarışmak sūfide aranacak diğer bir haslettir. Zira sūfî alelade olana, alışılmış olana iltifat etmez ve Allah'ın cereyan eden ahkamına karşı sabırlıdır. Allah'tan kendisini alıkoyan meşgul eden her ne var ise ondan yüz çevirir. İddia ve nüfuz sahibi olmayı terk eder. Hakikatte kuvvetin Allah'a olan teslimiyet ve tefviz ile olduğunu bilir.⁸⁷

Müellife göre yukarıda zikredilen bütün bu sıfatlar sufilerin sıfatlarıdır. Kim bu hasletlere sahip ise o başarılı olmuştur ve bu yolda istikamet bulmuştur. Kendisinden önceki âlimlere de hakkıyla uymuştur. Kim de sūfilerin dış görünüşüne itibar edip taklit ettiyse ve onların haliyle hallenmeyip sıfatlarını taşıyorsa bu yolun sâliklerinden değildir. Taberî, kendisinden önceki müelliflerin sert bir üslup ile eleştirdiği bu durumdaki kişileri eleştirmek yerine, o kimselerin de hakiki sūfilerden olabilmeleri için dua eder.⁸⁸ Bu temennisini de Peygamber'in şu hadisi ile irtibatlandırır; "kim bir kavme benzemeye çalışırsa o kavimdendir." Müellifin bu niyazı tasavvuf ehlinin yüce gönüllülüğüne işaret etmektedir. Ehli tasavvufun ne ağzından kötü bir söz çıkar ne gönlünden kötü bir niyet veya temenni sadır olur. Kendisine zarar verenin hidayetine dua edecek bir şuura sahiptir.

II. Varlık Hakkındaki Görüşleri

Ebû Halef et-Taberî'nin varlık anlayışı, Allah'ın mutlak varlığı, mahlûkatın sonradan meydana gelmişliği ve Allah ile hâdis olanın arasındaki farkın vurgulanması üzerine kuruludur. O, klasik İslâm kelimelerindeki tenzih ve tevhid prensiplerini benimsemektedir. Bundan dolayı varlık anlayışında Allah'ın birliği merkezi bir kavramdır. O'nun zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde hiçbir ortak ve benzerinin bulunmadığı, yaratılmış varlıklarında O'nunla herhangi bir şekilde kıyaslanamayacağı vurgulanmaktadır. Ayrıca Allah'ın varlığının ve birliğinin insan aklının sınırlı kapasitesi ile kavranması mümkün olmayan, insan idrakini aşan yüce bir gerçeklik olduğu vurgusu hâkimdir.

1. Tevhid Meselesi

Erken dönem tasavvuf tarihinde akaid meselesi ehli tasavvuf ve diğer gruplar arasında tartışma konusu olmuş ve sūfiler sert eleştirilere maruz kalmıştır. Bu sebeple kendilerini

⁸⁶ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 12.

⁸⁷ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 12.

⁸⁸ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 12.

müdafa durumunda hissetmişler ve gerek sözlerinde gerekse kaleme aldıkları eserlerde bu konuya mutlak suretle değinmişlerdir. Özellikle tedvin dönemi müellifleri olarak kabul edilen Kelebâzî, Serrâc, Kuşeyrî, Sülemî gibi isimler tarafından yazılan eserlerde bu konu bir başlık olarak ele alınmış ve savunma kabilinde değerlendirilebilecek izahlar yapılmıştır. Müelliflerin tamamının izahı, sûfîlerin sahih bir akîdeye sahip olduğu yönündedir. Yapmış oldukları açıklamalar ittifak halindedir ve delil olarak kullandıkları sûfî sözleri de bu iddialarını desteklemektedir.

Ebû Halef et-Taberî de *Selvetü'l-Ârifîn* de farklı sûfîlerin tevhid konusunda ki açıklamalarını aktarmaktadır. Tasavvufta bu kavrama dair söz söyleyen sûfîlerin başında gelen Cüneyd'in sözlerini merkeze alarak sûfîlerin tevhid konusundaki görüşünü inşa etmektedir. Bu başlık altında görüşlerine yer verdiği sûfîler, nicelik bakımından sırasıyla Cüneyd, Şiblî, Mağribî ve Vasîtî'dir. Bu dört isme atfedilen sözler dışında Ca'fer-i Sâdık'a ve Ali b. Ebû Tâlib'e atfedilen sözlerde dikkat çekmektedir. Ayrıca başlık altında tevhide dair genel düşünce ile uyumlu olarak Ruveym b. Ahmed, Zünnûn el-Mısırî, Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî üzerinden yapılan aktarımlarda bulunmaktadır. Dolayısıyla müellifin tevhid konusunda gerek Bağdat gerekse Nişabur sûfîlerinin sözlerine yer verdiği görülmektedir. Ancak tamamı aynı kanaate sahip ve sözleri birbiriyle uyum içerisindedir.

Tercih ettiği bu aktarımlar Serrâc'ın *el-Lüma'*, Hargûşî'nin *Tehzibü'l-Esrâr* ve Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sin de kullanılan aktarımlar ile büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Bu durum mezkûr eserlerin müellifin kaynakları arasında olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Bu kısımda Cüneyd'e atfedilen sözlere göre tevhîd: "Allah'ın vahdâniyyetinin tahkiki ve ehadiyyetinin kemâli bakımından tekliğidir. O, doğmayan ve doğrulmayan olarak tektir. Eşi ve benzeri yoktur, kendisinden başkasına ibadet edilmez. Niteleme, teşbih, tasvir ve temsil olmaksızın Allah birdir, Samed'dir."⁸⁹ Taberî'nin bu konudaki görüşü Cüneyd başta olmak üzere kendinden önceki müellifler ile aynı doğrultudadır. Ona göre ulemanın tevhidin hakikatine dair tecrid lisanı ile söylediği muhtasar sözleri vardır. Ehli sünnet olan hiç kimse, hiçbir mezhep dini meselelerde ve akaid konusunda ulemaya muhalif değildir, bilakis sözlerinde ittifak vardır. İnançları da ta'tîl ve teşbih olmaksızın sahihtir.⁹⁰ Dolayısıyla müellife göre sûfîlerin inanç bakımından ehli sünnet ulemadan hiçbir farkı yoktur. Sözleriyle de inanışlarıyla da onlarla ittifak halindedir.

⁸⁹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 17.

⁹⁰ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 16.

Taberî'nin tevhid konusunda dikkat çektiği hususların başında gaflet gelmektedir. Gaflet, insanı Allah'tan uzaklaştıran önemli unsurlardan biridir. Bundan dolayı kulun niyet ve amellerinde Allah'a yönelmesi, kalbini arındırması ve gafletten kurtulmak için sürekli bir bilinç hâlinde olmanın zorunlu olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca gafletin insanı şükürden alıkoyması sebebiyle nimetlerden mahrum kalmaya yol açacağı üzerinde durmaktadır. Onun bu uyarıları, insanın dünya ve ahiret huzurunu temin edebilmesi için manevî bir yol haritası sunmaktadır.

Müellif, tevhîd konusunda Şibli'den bir rivayet aktarmaktadır: “Yazıklar olsun! Tevhidi sözle açıklamaya çalışan kişi, Allah'a şirk koşmuş olur. O'nu işaret yoluyla açıklamaya çalışan kişi, düalist, O'nu ima yoluyla tanıtmaya çalışan kişi putperest bir kuldur. Tevhid konusunda konuşan kişi gaflet, susan ise cehâlet içerisindedir. Tevhide ulaştığını vehmeden kişi gerçekte hiçbir hakikate ulaşmamıştır. Kendini tevhide yakın hisseden kişi, aslında ondan uzaktır. İnsanın zihninde tasarladığı veya en yüksek seviyede idrak ettiği şey hakikatte kendi vehmine dayanır. İnsan yaratılmış bir varlık olmaktan öteye geçemez.”⁹¹ Bu ifadeler müellife göre, mahlûkat için Allah'ın azametinin ve marifetinin bütününe kavrayacak bir yol olmadığına işaret etmektedir.⁹² Zira tevhid, kavramı insanın idrakini aşan büyük bir gerçekliktir; insan aklının ve tasavvurunun sınırlı kapasitesiyle bu hakikatin kavranabilmesi tam anlamıyla mümkün değildir. Bu sebeple tevhid, insanı Allah'ın azameti karşısında tevazu ve acziyetini idrake davet eden bir hakikattir. İnsan bu hakikati kavramaya çalışırken şirk, ikilik veya gafletten kendini korumalıdır.

Bu konu kapsamında değinilen diğer bir husus ise Allah'ın mutlak birliği, yaratılmışlardan farklı ve üstün oluşudur. Müellif Ruvey'm'in tevhid konusunda sorulan soruya verdiği cevabı nakledip yorumlamaktadır: “Tevhid, beşerî izlerin silinmesi ve ilahi sıfatların tamamen tecelli etmesidir.” Ona göre bu sözün anlamı, ezeli olan Allah'ı, yaratılmışların benzerliklerinden tamamen münezze kılmasıdır. Zira tevhidin özü, insanın mahlûkata dair bütün beşerî tesirlerden ve acziyetten arınması, Allah'ın mutlak birliği ve yüceliğini idrak etmesidir. Dolayısıyla sûfîlerin tevhid anlayışı, Allah'ın yaratılmışlara benzemediği hakikatini vurgulamaktadır.⁹³

Müellif, Allah'tan hidayet üzere sebat etmeyi ve istikamet üzere devamlı olmayı istemektedir. “Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğiltme. Bize katından bir rahmet bağışla. Şüphesiz ki Sen, çok lütfu bol olansın” (Âl-i İmrân 3/8) âyeti ile sözlerine

⁹¹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 17.

⁹² Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 17.

⁹³ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 18.

son vermesi, kanaatimizce hidayete erdikten sonra yaşanabilecek sürçmelerden endişe duyduğuna ve bundan Allah'a sığındığına işaret etmektedir. Zira iman etmek kadar son nefeste imanı muhafaza etmekte önemlidir. Tasavvuf yolunun, kişiyi nefsinin heva ve heveslerinden, dünyanın ve şeytanın aldatmacasından kurtarıp istikamet üzere bir hayat yaşayarak Rabbinin razı olacağı bir kul olmasını amaçladığı düşünülünce ayetin burada ki kullanımını çok daha derin manalar içermektedir.

2. Fenâ – Bekâ

Sözlükte “geçici olmak, yok olmak” gibi anlamlara gelen fenâ, genellikle “var olmak” anlamına gelen bekâ ile birlikte kullanılmaktadır. Tasavvufta riyazet ve mücahede ile nefsini terbiye sonucu ulaşılan noktaya fenâ-bekâ adı verilmektedir. Sûfiler tarafından nefis yolculuğunun son mertebesi olarak görülmektedir. Fena kavramı insanın kötü huy ve vasıflarını yok etmek ve bunun yerine güzel hasletler kazanmasına denir.

Ebû Halef et-Taberî, fenâ kavramını, eleştirilen sıfatların kuldun kaldırılması; bekâyı ise övülen sıfatların varlığı olarak tanımlamaktadır. Kul bu iki kısımdan birine mutlaka sahiptir. Kişiden eleştirilen bir vasıf gittiği zaman ondan fâni oldu; övülen bir sıfat kendisinde hasıl olduğunda da bâki oldu denir. Bir insandan kötü vasıflar kalktığı zaman güzel vasıflar onda ortaya çıkar. Kötü sıfatlar bir kimseyi ele geçirdiğinde ise iyi vasıflar ondan yüz çevirir. Bundan dolayı nefsi ondan fâni oldu demekle; ondan beşeriyet hallerinin, şehvetin, gafletin ve kötü sıfatların kalkması ifade edilir. Kul rabbiyle bâki oldu demekle de kişi Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirdi ve Allah'ın huzurunda bulunma şuurunda tek başına kalması kastedilmektedir.⁹⁴

Fena, Allah'ın kulu üzerindeki celaline ve azametine, nefsine, dünya ve ahiretine, derecelerine galip gelmesidir. Böylece kulun kendi aklı dahil her şeyden soyutlanmasıdır. Bu durum kulun Allah'ın azameti karşısında kendisi de dahil her şeyden fani olması, tüm hareketlerinin Allah'ın takdirine teslim olması ve yalnızca O'nun için var olmasıdır. Bu hâl insanın yaratılıştaki Allah'a verdiği ahdi hatırlatmaktadır. Kulun tamamen Allah'ın zâtında kaybolmasıdır. Bu nedenle kulda gerçekleşen fenâ onu tüm beşerî hususiyetlerden sıyırır. Allah ile sürekli farkındalık halinde yaşama hâli olan bekâ gerçekleşir.

Müellifin fenâ konusunun kendisinden görüş aktardığı isimler arasında Ebû Said el-Harrâz dikkat çekmektedir. Fenâ konusunda söz söyleyen sûfilerin başında gelen Harrâz'ın, fenaya dair görüşleri ile Ebû Halef et-Taberî'ye tesir ettiği görülmektedir. Müellif ondan

⁹⁴ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 235.

yapmış olduğu nakillerin iki tanesi *Tehzîbü'l-Esrâr* da ve *Taarruf* da geçmekte ancak geri kalan üç rivayet diğer klasiklerde bulunmamaktadır. Bu rivayetleri eserine alması Harrâz'ın görüşlerine dair daha fazla bilgiye ulaşmamıza ve fenâ konusunu daha derinlikli incelememize de olanak sağlamaktadır.

Ebû Halef et-Taberî diğer kaynaklardan farklı olarak Harrâz'dan aktardığı rivayetlerden birinde fenâ ve bekânın şu hususiyetlerine dikkat çekmektedir: “Bahsettiğimiz üzere fenâ, nefis üzerinde gerçekleşen bir fenadır. Bu nefsin Allah'ın mutlak hükmü altında ezilmesiyle meydana gelir. Ancak kulun nefsi sürekli yok olmaz; çünkü kul nefsi ile sınılanmakta, nefis de kul ile imtihan edilmektedir. Bu durum insan dünya hayatından ayrılana kadar böyle devam eder. Fenâ ehline Allah, bekâ ilmini ihsan eder. Bekâ ehline ise fenâ ilmini bahşeder. Fenâ bütün kötü hâllerin yok olması; bekâ ise bütün övülen hâllerin devamlı oluşudur. Bu mertebeye ulaşanların öyle anları vardır ki, onlar fenadan fenaya ererler. Bu nimet içinde de ne fenâyı ne de bekâyı hissederler. Allah onları yeni doğan bir çocuğu himaye eder gibi gözetip himaye eder.”⁹⁵

Müellifin konu ile irtibatlı olarak ele aldığı ayette Allah şöyle buyurur: “Her şey yok olacak; yalnızca azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.” (Rahman Suresi, 55/26-27). Bu ayet, fâni olan ile bâki olan arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu sebeple tasavvuf düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Zira dünyanın ve insan da dahil olmak üzere içindeki her şeyin fâni olduğunu, yalnızca Allah'ın zâtı ve azametinin bakî kalacağını vurgulamaktadır. Bu hakikati idrak eden kimse, yalnızca Allah'a yönelir ve O'na teslimiyet gösterir. Dolayısıyla insan, fâni olduğu bilinci ile Rabbinin ebedi oluşunu kavrar. Varlığın hakikati, bu dünyanın geçici bir imtihan yeri olduğunu kabul ederek sadece Allah'ta bâki olanı aramakta gizlidir. Bu yönüyle Ebû Halef et-Taberî'nin fenâ konusunda kendisinden önceki sûfilerle benzer söylemleri paylaştığı ve fenânın temel vurgularını özetlediğini ifade edebiliriz.

Konuyla bağlantılı olarak ele alınan diğer bir ayet “Onları uyanık sanırsın, halbuki onlar uykudadır.” (Kehf Suresi, 18/18) ayet zâhirî anlamda ashabı kehf için kullanılmakla beraber bâtinî açıdan fenâ ve bekâ kavramları ile bağlantılı olarak derin anlamlar içerir. Zira fenâ ve bekâ hali, Allah'ın zâtında fâni olarak yaşamaktır. Bu durumda onlar ne uyuyanlar gibidir ne de tam olarak uyanık sayılırlar. Kendi sıfatları onlardan silinmiş, Allah'ın sıfatları üzerlerinde tecelli etmektedir. Bu durum, ma'rifet perdesi altında bir hayret hâli ve yakîn ile yüzleşme hâlidir.⁹⁶

⁹⁵ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 238.

⁹⁶ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 239.

Ebû Halef et-Taberî'ye göre, kişinin fenânın manasını idrak etmesi ve bekâ mertebesine yükselmesi ancak alışılmış olana bağlılığından vazgeçmesi, günahlardan ve hatalardan arınması, ibadetlere bağlı kalması ve sürekli olarak kulluk âdâbına uygun davranması ile mümkündür.⁹⁷

III. Marifet Hakkındaki Görüşleri

Müellif *Selvetü'l-ârifîn*'in mukaddimesinde Allah'a hamd cümlesinde “velilere muhabbet kapısını açan Allah'a” hamd ederek esere giriş yapmaktadır. Ayrıca burada kullanmış olduğu “O evvel, âhir, zâhir, bâtıdır” ayeti Allah'ın zâtının ve sıfatlarının insan aklıyla kavranamayacağına, O'na dair bilgimizin peygamberlerin açıklamaları ile sınırlı olduğu ve hakikate ancak bu açıklamalar aracılığı ile ulaşılabileceğini vurgular. Bu sebeple O'nun ilmine ancak zâtının bildirdiği kadarıyla ulaşılabilir.

1. Marifetullah

Sözlükte “bilmek, tanımak” anlamına gelen marifet kavramı, Allah ve O'nun sıfatları, isimleri ve tecellileri hakkında manevi tecrübe yoluyla elde edilen bilgi anlamına gelmektedir.⁹⁸ Erken dönemlerden itibaren sûfiler, kendileri dışındaki âlimlerin elde ettikleri bilgilerden farklı olarak sûfilerin kendilerine has, özel bir bilgiye sahip olduklarını söylemektedir. Bu bilgiyi marifet, yakîn gibi bazı özel terimlerle ifade etmektedirler. Taberî de ilim ve marifet kavramlarının kullanımının alimler tarafından birbirine yakın görüldüğünü ifade etmektedir. Her ilim bir marifettir; her marifette bir ilimdir. Her bir arif alimdir; her alimde bir ariftir. Ancak tasavvuf alimleri arif ile alimi birbirinden ayırmaktadırlar. Arif olan kişi, Allah'ın birliği, sıfatlarının kemalini bilen, Allah'a karşı amellerinde ve bütün hallerinde doğru, tamamen O'na yönelen ve O'nun kapısında durma halini sürdürür. Böylece nefsin kusurlarından arınmış, ahlakını eleştirilen vasıflardan temizlemiş ve nefsinin beşeriyetin kirlerinden arındırılmış olmaktadır. Kimde bu vasıflar toplanırsa sûfilerin nazarında o ârif sayılmaktadır.⁹⁹

2. Şeriat-Hakikat

Şeriat ve hakikat kavramları erken dönemden itibaren sanki birbirine karşıt iki söylem olarak algılanmaktadır. Bu çatışmaların temelinde ise tasavvufun bir din bilimi olarak varlığını ortaya koyma sürecinde karşılaştığı ehli hadis ile tasavvuf grupları arasında yaşanan çatışmalar rol oynamaktadır. Sûfî ismini kullanarak, hallerini onlara benzetmeye çalışıp hakiki anlamda

⁹⁷ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 240.

⁹⁸ Uludağ, S. (2003), “Marifet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 28:54-56.

⁹⁹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 185.

bu yol ile irtibatı olmayan gruplar sebebiyle ehli tasavvuf, İslâmiyetin mükellefler üzerine farz kıldığı hükümlere yani şeriata muhalif tavırları olmakla suçlanmışlardır. Aslı itibariyle hakikatten bağımsız düşünmedikleri şeriat ve tevhid akidesine sahip olmadıkları iddialarını çürütmek ve kendi yollarından olmayıp sûfi geçinenleri ayırtmak için kaleme aldıkları her eserde şeriat-hakikat meselesine yer vermişlerdir. Taberî de bu sebeple çağdaşlarıyla aynı metodu izlemiş ve bu konuda bir başlık açmıştır.

Taberî'ye göre şeriat, emir ve yasaklardan tevkîfî olarak mükellefler üzerine sabit olan şeylerdir. Bu formuyla fikhî tanım özelliği gösteren bir ifade olması müellifin fakîh kimliği ile örtüşmektedir. Hakikat ise şeriatın gerektirdiği şekliyle teklîfî emirlerin tamamına dair derin bilgiye sahip olmaktır.¹⁰⁰ Müellif bu başlık altında kendi görüşlerine ilaveten genellikle söyleyeni belli olmayan meçhul rivayetleri toplamıştır. Naklettiği bir rivayette şeriat ilmi ile hakikat ilminin irtibatını şöyle anlatır: “Şeriat kulluğa yapışmak üzerine kurulu bir emirdir. Hakikat ise rububiyeti müşahade etmektir. Dolayısıyla her şeriat hakikat ile desteklenmektedir. Her hakikatte şeriat ile mukayyedir. Şeriat Allah'ın emirleriyle gelir, hakikat Allah'ın tasrifinden haber verir. Bundan dolayı şeriat Allah'a kulluk etmek, hakikat ise O'nu müşahade etmektir.”¹⁰¹ Şeriat Resulullah vasıtasıyla sabit olan şeylerdir ancak hakikat vasıta olmaksızın hasıl olur.

İlmü'z-zâhir, ilmü'l-bâtın şeklinde birbirinin karşıtı gibi kullanılan ancak muhteva açısından bütünlük oluşturacak şekilde konuyu izah etmiştir. Denilmiştir ki; ilmü'z-zâhir avam içindir, ilmü'l-hakikat Allah'ın evliyalarının seçkinleri içindir ki onlarda muhaddislerdir. Bâtın zâhire hâkimdir; zâhir ise ona mahkumdur. Şeriat kulluğu gerektirir. Hakikat haşyetin kemâline sebep olur. Haşyetin kemâli gizli ve aşikâr her durumda günahı terk etmektir. Denilmiştir ki; zahir ilmi İslâm'dır, batın ilmi ise imândır. Her ikisi de birbirinden müstağni olamaz. Çünkü münafıklar İslâm'ı izhar ettiler, iman ise kalplerine girmedir. Bu sebeple onlar cehennemden en alt tabakasındadır. Allah onların durumunu “Bedevîler, ‘iman ettik’ dediler” (Hucurât 49/14) ayeti ile bildirir.¹⁰² Müellif iman ile İslâm'ı birbirinden ayrılmaz iki unsur olarak kabul eder. Zira birinin yokluğu diğeri de noksan ve anlamsız kılar.

Konuya ilişkin başka bir rivayette; İlim zâhir ve batın olmak üzere iki kısımdır. Batın zâhirden ayrı değil bilakis onunla muttasıldır. Zâhir ilminin aslı İslâm'dır, batın ilminin aslı da imandır. Biri olmadan diğeri sahih olmaz. Batın ilminin başı imandır. Amel ehline göre ihlas,

¹⁰⁰ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 344.

¹⁰¹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 390.

¹⁰² Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 345.

takva, haşyet, sabır, kanaatkâr, vera' ve marifetten kendisi ile boyun eğilen şeydir.¹⁰³ “Kulları içinden ancak bilenler, Allah’ın büyüklüğü karşısında heyecan duyarlar.” (Fâtır 35/28) “Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun.” (Nahl 16/43) Zikir ehline gelince onlar hakikate dair ilim ehlidirler. Zâkirin himmeti kuvvetlendiği zaman ihtimamı artar. Bundan da murakabe ortaya çıkar. Bu hafî zikrin başlangıcıdır.

Müellife göre ilim iki çeşittir; dil ile olan ilim ve kalp ile olan ilim. Kalbin ilmi fayda veren bir ilimdir, dilin ilmi ise Allah’ın Âdemoğulları üzerindeki hüccetidir. Bu sebeple her ne kadar izafet mahali değişse de şeriat ve hakikatin manası birdir.

3. Yakîn

Müellife göre yakîn, kazanılmış bir ilmin neticesidir. İlim öğrenen kişi zaman zaman şüphe ile karşılaşabilir. Bu şüpheden kurtulmak içinde delil ve kanıtlara ihtiyaç duymaktadır. Bu durumda yakîni elde edebilmek için şüphenin giderilmesi ve doğru bilgiye ulaşılabilmesi için gayret göstermesi gereklidir. Eğer insan bu çabayı gösterir ve yakîn elde ederse artık şüphe ona tekrar ulaşamaz.¹⁰⁴

et-Taberî, yakîn elde etmeyi yazı yazmayı öğrenmeye çalışan bir kişiye benzetir. İnsan başlangıçta zorluk çekse de emek verdiği takdirde bunu öğrenebilir. Bundan sonra ise artık yazı yazabilmesi ona kolaylaşır ve bir daha yazmayı unutmaz. Aynı şekilde yakîn elde eden kişi de rabbine yönelik şüphesinin yok olması ve inandığı konuda tam teslimiyete ulaşmasıdır. Bu nedenle şüphe ve kaygılardan kurtularak ilim elde eden kişi hem bilgisinde hem de inancında sarsılmaz. Yakîni elde etmekte tıpkı bu durum gibi emek isteyen ancak ulaşıldıktan sonra da sarsılmaz bir inancı mümkün kılmaktadır. Ona göre meşâyih’in ilmi, başlangıçta kesbî sonunda ise bedihî bir nitelik taşımaktadır.¹⁰⁵ Bu ifade tasavvufun disiplinli bir çaba gerektirdiğini, ancak nihayetindeki mânevî hakikatin Allah’ın lütfu ile kazanıldığını vurgular. Başlangıçta öğrenilenler zâhirî bilgiler iken, süreç sonunda bu bilgiler bâtinî hakikatlere dönüşmektedir.

Tasavvufta mânevî bilgiye ulaşmak süreç isteyen bir durumdur. İlim ilk aşamada gayret ve çaba gerektirir; kul ibadet, tefekkür ve zikir yoluyla bilgi edinmeye gayret eder. Ancak mânevî yolculuk ilerledikçe, insanın kalbi saflaşır ve bilginin kendisine doğrudan ilham yoluyla verildiği bir hâl alır. Bu durum aklî çabayı aşmakta ve Allah’ın lütfu ile gerçekleşmektedir.

Müellife göre Allah’a dair ma’rifet ancak belirli şartların yerine getirilmesi ile gerçekleşmektedir. Bu şartlardan bir, maksuda ulaştıran doğru bir delil üzerine düşünmektir.

¹⁰³ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 345.

¹⁰⁴ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 181.

¹⁰⁵ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 181.

Deliller peş peşe gelip çoğaldığında, yol aydınlanır ve ma'rifet hâsıl olur. Bu aşamada artık delil üzerine düşünmeye gerek yoktur. Çünkü hakikat açıkça ortaya çıkmıştır. İşte bu durum yakîn hâlidir. Allah bu yakîn ile müminlerin sırlarını açığa çıkartır, hakikati onların kalplerine yerleştirir ve orada kökleşir.¹⁰⁶ Onun bu görüşü Allah'ı tanımanın akıl ve kalp yoluyla nasıl gerçekleşeceğini izah etmektedir. Başlangıçta insan aklını kullanarak deliller üzerinde düşünmekte ve bu bilgiler onu Allah'a dair kesin bilgiye ulaştırmaktadır. Ancak ma'rifet belirli bir noktadan sonra kalbin hâli olduğunda yakîn diye ifade edilen bu durum gerçekleşir. Allah'ın lütfu ile kalbe yerleşen bu hakikat kulun manevi yolculuğunda önemli bir mertebedir.

IV. Ahlâkî ve Manevi Gelişimine Dair Görüşleri

1. Nefs Anlayışı

Nefs hakkında tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren farklı kanaatler bulunmakla birlikte, Hücvirî'nin ifade ettiği üzere genel kabul gören görüş, onun kötülüğün kaynağı olduğudur.¹⁰⁷ “Nefs” kelimesi dil açısından farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. Bazen kişinin fiziksel bedeni kastedilirken bazen de kötü özellikler ve davranışlar yani kötü ahlak kastedilir. Taberî de nefsin, lügatta bir şeyin varlığı anlamına geldiğini ancak âlimlerin nefisten muradının bu olmadığını ifade eder. Ona göre nefis eleştirilen vasıfların tamamını kendinde barındıran şeydir. Bu vasıfların bir kısmı günah, isyan gibi kişi tarafından kazanılan şeylerken, bir kısmı da kötü ahlak gibi kazanılmadan var olan şeylerdir. Nefs bu yönüyle bedeni etkiler ve insanın kötü yönlerini ortaya çıkarır. Fakat insan nefisini terbiye edebilir. Mücadele yoluyla da ahlâkını güzelleştirip kötü ahlâkı terk edebilir. Taberî'nin bu tarifine erken dönemde Abdülkerim Kuşeyrî'de tesadüf edilmektedir.¹⁰⁸

Taberî kötü ahlâkı, tahammülün azlığı, nefsin tamahkârlığı ve kerem sahibi kişiler tarafından eleştirilen her türlü vasıf olarak açıklamaktadır. Allah'a isyan ve muhalefeti ise kulun kendisine yasaklanan ve uyarıldığı konularda rabbine karşı gelmek olarak kaydetmektedir. Nefs ise ahlak ve eylemlerde kötülüğün kaynağı olması sebebiyle insanın ilahî emirleri ve görevlerini yerine getirmesine engel olmaktadır. Be sebeple müellif, kulun bu gibi sıfatlardan kaçınmasını, nefisini terbiye etmesini ve tevbeye yönelmesini tavsiye etmektedir.¹⁰⁹ Bu yaklaşım, onun nefis konusunu Kuşeyrî ve diğer sûfiler gibi ahlâkî ve amelî neticeleri dikkate alarak değerlendirdiğini göstermektedir.¹¹⁰ Kuşeyrî'nin, Horasan bölgesinin ilim merkezi olan

¹⁰⁶ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 183.

¹⁰⁷ Hücvirî, A. (2014), *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, (Çev. S. Uludağ) İstanbul: Dergâh Yayınları, 309.

¹⁰⁸ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 203.

¹⁰⁹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 58.

¹¹⁰ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 141.

Nişabur'da büyük bir üne sahip olması ve Taberî'den yaklaşık 21-22 yıl önce *Risâle*'yi kaleme almış olması onun bu kanaatinde müessir olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır.

Müellif, yaratılış itibarıyla nefsi; kötü sıfatların ve ahlâksızlıkların kaynağı olarak görmektedir. Kötü sıfatlar ve ahlâkî za'fiyetler onun temel nitelikleridir. Eğer nefis terbiye edilmezse ve çirkin vasıflardan arındırılmazsa kendisinden kötülükler yayılır. Nitekim nefsin doğasında kibir, hırs, kıskançlık ve kötü huylar vardır. Bu sıfatların kökeni bizzat nefsin kendisidir ve bunlardan kendisini temizlemesi gerekmektedir. İnsanın bu kötü huylara ve nefsin sıfatlarına muhalefet edip tevbeye yönelmesi kendisi için daha hayırlıdır. Bu sebeple nefsin kontrolü, insanın manevi yetkinliğe erişmesi için temel şart olarak görülmektedir. Buna delil olarak "Ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Şüphesiz nefis, Rabbim'in merhamet ettiği dışında, kötülüğü emreder." (Yusuf 12/53) âyetini getirir. Müellif bu ayetle insan nefsinin kötülüğe olan meyline işaret ederken aynı zamanda Allah'ın merhameti ile bu kötülüklerden ve çirkinliklerden korunmanın mümkün olduğuna vurgu yapmaktadır.

"Ne zaman size, hoşunuza gitmeyen bir şeyi bildiren bir peygamber geldiyse, büyüklük tasladınız." (Bakara 2/87) Bu ayet, geçmiş ümmetlerin, kendi menfaatlerine ve arzularına uymayan ilâhî emirleri kendilerine ulaştıran peygamberlere karşı kibirli ve isyankâr tavırlarına dikkat çekmektedir. Yine Allah Teâlâ, Dâvud peygambere "Ey Dâvud! Nefsine uy, bu da sana olan düşmanlığımı arttırsın." diye vahiy etmektedir. Bu ifade, nefesine uyan kişinin bu eylemi ile Allah'ın hoşnutluğundan uzaklaştığına vurgu yapmaktadır. Böylece nefse uymak Allah'ın rızasından ve yakınlığından uzaklaşmaya sebep olacağı vurgulanmaktadır. Bu nedenle nefsin kötü sıfatlardan arındırılması, insanın ilâhî rızaya kavuşmasında en önemli basamaktır. Bu ise Allah'ın rahmeti ve insanın gayreti ile mümkündür.

Taberî'nin yaklaşımında nefis hem insanın iç dünyası hem de ahlâkî ve manevî boyutu ile irtibatlandırılmış ve kişinin onu terbiye etmek suretiyle kendini arındırmasının yolu olarak ele alınmaktadır. Ayrıca nefsin karşısına göğüste bulunan bir çiğnem et olarak tarif ettiği kalbi koymaktadır. Kalbi nefsin aksine ilim, hikmet, hilim, itaat, hayır ve şer, iman, müşâhede, vesvese, havâtır, mükâşefe, kabz, bast, gaybet, gaflet gibi bütün hususiyetlerin mahalli olarak görür. Kalp bedende oluş ve bozuluş süresince halden hale girmektedir. Bu görüşünü de Hz. Peygamber'in "bedende bir çiğnem et vardır, şayet o sâlim olursa bütün beden sâlim olur. Dikkat edin o kalptir" hadisini delil getirir. İnsanın nefsin afetlerinden korunup, kalbini sâlim bir hale getirmesi içinde bireysel gayretinin önemine vurgu yapar. Dolayısıyla kişi hem iç huzurunu temin hem de ilâhî huzurdaki mutluluğu için gerekli olan gayreti ortaya koymalıdır.

2. Nefsânî Za'fiyetin Kaynakları

Taberî nefsi insanın iradesini zayıflatan ve onu olumsuz etkileyen bir kuvve olarak değerlendirmektedir. Ayrıca dünyanın aldatıcılığı ve nefse eşlik eden hevânın da kulun hata yapmasında etkili olduğuna vurgu yapmaktadır.

2.1. Hevâ

Tasavvuf geleneğinde hevâ; kişiyi aldatıcı istek, arzu ve günahlara sevk eden, onu kötülüğe meylettiren bir güdüdür. İnsanın şeytana uymasına, adaletsizlik ve zulme sürüklenmesine sebebiyet verdiği için dolayı erken dönemden itibaren hevâyâ uymanın sakıncaları sûfiler tarafından vurgulanmıştır. Taberî de eserinde, nefsin arzu ve isteklerinin peşinden gitmenin yani “hevânın” tehlikelerine ve hevâyâ muhalefetin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Heva kavramını izah ederken irade, sabır, manevi eğitim, ilahî yardım gibi kavramlarla irtibatlandırdığı bir anlatım sunmaktadır.

Ona göre hevâ nefsin doğal bir eğilimi, eleştirilen bir sıfatıdır fakat insanı yoldan çıkararak bir unsurdur. İnsanı bütün kötü şeylere çağırır ve her türlü hayırdan uzaklaştırır, onu helak edici şeylere sürükler ve yolları ona kapatır. Bu sebeple Taberî, insanın hevâdan sakınması, nefsinin isteklerine karşı koyup Allah'ın yolunda ilerlemesi gerektiğine işaret eder. Çünkü nefsin arzuları, kulu hem dünyada hem de ahirette kötü akıbetlere sürükler ve kurtuluş yollarını ona kapatır.¹¹¹

Nitekim “Kim Rabbinin huzurunda durmaktan korkar ve nefsinin kötü arzularından alıkoyarsa, şüphesiz cennet onun varacağı yer olacaktır” (Nâziat 79/40-41) âyetini kişinin Allah'a karşı sorumlu olduğuna ve kişinin nefsin hevâsına uymaktan sakınmasının gerekliliğine delil olarak kullanır. Bu şekilde davranan kullara cennetin vaat edilmesine işaret ederek hevâyâ ve nefse muhalefetin önemine vurgu yapmaktadır. Nitekim hevâ insanı aldatabilir. Ancak insan, nefsinin kontrol altına alınması suretiyle hevasından sıyrılabilir böylece istikamet üzere bulunabilir. Heva ile mücadele sadece kulun iradesi ile değil Allah'ın yardımı ve sürekli bir manevi eğitimle mümkündür.

Hevâ, Allah'a karşı isyandır, kulu zulme ve adaletsizliğe sürükler. Bu sebeple hevâyâ tâbi olmaktan sakınmak elzemdir. Çünkü insanın, hevâsına uyması ve dünya hayatına fazla bağlanması onu Allah'ın yolundan saptırır ve ahiret düşüncesinden uzaklaştırır.

¹¹¹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 65.

Peygamberimiz “Ümmetim hakkında en çok korktuğum şey, hevâlarına tâbi olmaları ve tûli emel sahibi olmalarıdır. Zira hevâyâ uymak, insanı hakikatten uzaklaştırır; tûli emelde ahireti unutturur.” buyurarak bu konuda ümmetini uyarmıştır. Müellif bu hadisi görüşüne delil olarak kullanır. Nefse ait bir özellik olarak değerlendirdiği hevâyâ insanın hak yoldan uzaklaşmasına sebep olan, manevi yolculuğunda karşılaştığı engellerden biri olarak görür. Hevâ, nefis ile insan arasındaki ilişkiyi ifade eder ve kulun Rabbine olan yakınlığını engelleyebilir. Bu sebeple de ona uyan helak olur, muhalefet eden ise selamete kavuşur. İnsan iradesini ve rabbine bağlılığını güçlendirmeli ve nefsinin hevasına teslim olmamalıdır. Bu mücadele onun Allah’a yaklaşması için önemli bir adımdır.

Taberî’nin yaklaşımında insanın hevasıyla olan mücadelesinde başarılı olması, nefsi harekete geçiren durumlardan uzak kalması, istek ve arzulara kapılmaması, nefsin sebep olduğu hayvanî özelliklerden sakınmasıyla mümkündür.¹¹²

2.2. Dünya

Dünya ve ahiret dengesi arasındaki ilişki, tasavvuf düşüncesinin temel öğretileri arasında yer almaktadır. Çünkü tasavvufun amaçlarından biride kişinin dünya hayatındaki konumunu ve ahiret hedefini anlamlandırmaktır. Bu sebeple tasavvuf literatüründe dünya bir geçit yeri olarak ifade edilirken, ahiret ebedi yurt olarak tanıtılır. Bu meyanda dünya ahiret arasındaki ilişki, insanın dünya nimetleriyle ilişkisi ve bunların doğru kullanımına yönelik tavsiyeler tasavvuf eserlerinde kendine yer bulmaktadır. Taberî de eserinde dünyaya bağlanmanın tehlikeleri, ahirete hazırlık, nefis terbiyesi ve dünya nimetlerinin doğru değerlendirilmesine dair görüş belirtmektedir.

Selvetü’l-Ârifîn de müellif on üçüncü başlığı, dünyanın sıfatlarına ayırmıştır. Kendisinden önce ve aynı dönemde yazılan eserler incelendiğinde müstakil olarak bu konuya değinilmediği görülür. Yalnızca, Hargûşî’ye ait *Tehzibü’l-Esrâr* da “Dünyaya Dair” ve Sircânî’ye ait *Kitâbu’l-Beyâz ve’s-Sevâd* da “Dünya Hayatının Küçümsenmesi ve Dünya Ehlinin Gafleti” şeklinde müstakil bir başlık mevcuttur. Ancak Taberî’nin eserinde zikredilen rivayetlerin çoğunluğu mezkûr eserlerde verilenlerden farklıdır. Sadece bir rivayette Sircânî ile ortak nakilleri mevcut olup, Hargûşî ile ise bu konuda hiçbir benzerlikleri bulunmamaktadır.

Genel olarak tasavvuf klasiklerinde dünyaya dair görüşler zühd başlığı altında ele alınmaktadır. Zühd konusu anlatılırken, dünya hayatının aldaticı ve değersiz oluşu, dünyalık

¹¹² Taberî, *Selvetü’l-Ârifîn*, 68.

olarak nefsin hoşuna giden şeylerden el çekmenin gerekliliğine dair nakiller yapılmaktadır.¹¹³ *Selvetü'l-Ârifîn* de ise hem zühd hem de dünyanın sıfatlarının anlatıldığı farklı başlıklar bulunması sebebiyle daha kapsamlı bir rivayet aktarımı söz konusudur.

Taberî dünyanın sıfatları konusuna dünyanın tanımını yaparak başlamaktadır. Ona göre dünya, semanın gölgelendirdiği ve yerin taşıdığı şeydir. Dünya kelimesinin iştikak açısından “ednâ” en yakın olan ile irtibatlandırıldığına işaret eden müellif, iki hayattan biri olan dünya hayatının yakın olan; ahiret hayatının ise daha uzak olan hayat olduğunu ifade eder. Her şeyin iki tarafı vardır. Hayatın yakın olanı dünya, uzak olanı ise ahirettir. Ona göre dünya, biri övülen diğeri eleştirilen iki kısımdan oluşur. Dünyanın eleştirilmesi tuli-i emel, hırs, hased, şan, şeref, insanların övgüsü, dünyaya aşırı sevgi gibi taleplerle insanın aldanması ve kendini helâke sürüklemesine sebep olmasından dolayıdır. Dünyanın övülmesi ise ayıptır, dünyadaki izzet zillettir, zenginliği fakirliktir, rahatı meşakkattir. Bu sebeple dünya hayatının aldatmacalarına uyan kişi günaha sürüklenir. Nitekim dünya hayatı oyun ve eğlenceden ibarettir.¹¹⁴

Müellif, dünya konusunda onun geçiciliğine ve aldaticılığına işaret etmektedir ve kişinin dünya ile ahiret arasında bir tercih yapması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Nitekim dünya, insanın bedenine ve nefesine hitap eden her şeyi kuşatırken ahiret ise, Allah’a yaklaşmak ve geçici arzuların ötesinde manevi huzura yöneliktir. Dünya, bazen insanı nimetleri ile oyalayabilir ve bu sebeple kulu Allah’tan uzaklaştırabilir. Ancak kişi dünyayı ve nimetlerini amaç olarak görmeyip bir vasıta olarak değerlendirirse o zaman kurtuluşuna vesile olur. Dolayısıyla dünya, insanı ahiretten uzaklaştırabilir fakat ahireti önceleyenler için dünya kurtuluşa bir vesiledir. Bu sebeple insan dünyaya aşırı bağlanmaktan sakınmalı, onun aldaticılığına karşı dikkatli olup, asıl hedefin Allah’a yaklaşmak ve rızasını kazanmak olduğunu unutmamalıdır. Ancak bu sayede dünyada yaşarken ahireti kazanması mümkün olabilir.

Taberî’ye göre dünya ancak ahirette ebedi huzura kavuşmak ve Allah’a ulaşmaya vesile olduğu için övülür.¹¹⁵ Bu görüşünü “Dünya ne güzel bir binek; ona binen ki sizi ahirete ulaştırın” hadisi ile delillendirmektedir. Ona göre dünya ahiretin kazanılmasına zemin hazırlayan eylemlerin yapılacağı mekân olması sebebiyle kıymetlidir. Ancak onu araç olmaktan çıkarıp amaca çevirmek aldanmaya neden olur. Bu açıdan müellifin açıklamaları onun, dünya

¹¹³ Kelâbâzî, E. (2014), *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, (Çev. S. Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları, 109; Serrâc, E. (2012), *el-Lüma’: İslam Tasavvufu*, (Çev. H. K. Yılmaz), İstanbul: Erkam Yayınları, 72; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 218; Hargûşî, A. (2024), *Tehzîbü'l-Esrâr fî Tabakâti'l-Ahyâr: Tasavvufun Temel Meseleleri Süfliğin Mahiyeti, Istılahları ve Esasları*, (Çev. D. Selvi), İstanbul: İber Yayınları, 108.

¹¹⁴ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 69.

¹¹⁵ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 70.

ile insan ilişkisini gaflet ile irtibatlandırıldığını düşündürmektedir. Nitekim dünya Allah'ın kullarına nimetler sunduğu, kendisine ibadet edilen ve hayırlı işlerin yapıldığı bir yerdir. Ancak insanın devamlı kalacağı bir mesken değildir. Bu sebeple insan nefsinin dünyaya aldanması, kulun gayretinin değil gafletinin arttığına işaret etmektedir. Gaflet ise insanı Allah'tan uzaklaştırmakta ve ahireti unutturmaktadır.

Müellif dünyayı anlamının, onu tanımanın dünya-ahiret arasında dengeyi sağlama ve kulun nefsinin terbiye edip gaflete düşmekten kurtulması gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle de tasavvuf yoluna giren kimselerin dünyanın sıfatlarını ve tehlikelerini kavramasını önemsemektedir. Özellikle zühd literatüründe karşılaşılan dünyadan tamamen el çekme anlayışından ziyade dünya nimetlerinin anlamlı bir şekilde kullanılmasını ve ona aşırı bağlanmamayı tercih etmektedir. Dünyaya insanın ahiret hayatına hazırlanmasına yardımcı olacak miktarda değer vermeyi ve dünya hayatında ahireti düşünerek hareket etmeyi teşvik etmektedir.

3. Hâller ve Makamlara Dair Görüşleri

Makam ve hâl, seyr u sülûk sürecinde sâlikin çeşitli derece ve aşamalarını ifade eden terimlerdir. Tasavvufu diğer dinî ilimlerden ayıran en temel özelliklerden biri de ahlâkî yetkinleşmeyi amaçlaması ve bu sebeple kendine has konuları ve meseleleri ihtiva etmesidir. Hâller ve makamlar tasavvuf metinlerinde genellikle aynı terimlerle ifade edilmektedir.

Bu çerçevede “peygamberin her gün istiğfar etmesi” hadisi sıkça dile getirilmektedir. Bu durum manevî yükseliş ve Allah'a kulluk bağlamında değerlendirilmektedir. Hz. Peygamberin her gün istiğfar etmesi onun devamlı bir manevî terakki halinde olduğunu göstermektedir. Her seviye yükselişinde, önceki hâlinde Allah'ın azametini kavrama noktasında eksik taşıdığını fark edip bundan istiğfar etmesi şeklinde yorumlanmaktadır.

Ebû Halef et-Taberî'ye göre hâl, kalbe gelen ve kişinin kendi çabasıyla elde etmediği duygular, övgüye değer ilahî lütuflardır. Bu duygular; sevinç, hüzn, sıkıntı (kabz), genişlik (bast), şevk, tedirginlik, heybet, coşku gibi hâllerdir. Hâller doğrudan Allah'ın ihsânı olan lütuflardır; makamlar ise, kişinin çabası ve gayreti ile kazanılmaktadır.¹¹⁶ Dolayısıyla hâller, Allah'ın cömertliğinden gelir; makamlar kişinin gayretiyle elde edilmektedir. Müellif, hâl ve makam konusunu karşılaştırmış ve bu ayrımı ön plana çıkartmaktadır. Konuya dair bu farklılıklara diğer tasavvuf yazarları da aynı şekilde izahta bulunmuşlardır. Âlimler hâlleri

¹¹⁶ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 268.

şimşeklere benzetmiş ve kalpte belirmediği gibi kısa sürede kaybolduğuna dolayısıyla geçici olduğuna değinmişlerdir.

Yazarın hâller ve makamlar konusunda hâlini nasıl muhafaza edeceğine odaklanmaktadır. Ona göre hâller iki kısma ayrılmaktadır. Bazı haller hızlı bir şekilde gelip geçer ve uzun bir süre tekrar ortaya çıkmaz. Ancak bazı hâller sürekli yenilenir, bir hâlden diğerine geçer. Ne uzun süre kaybolur ne de hızlı bir şekilde geri döner. Bu sebeple kulun yolu, makamlar üzerinde istikamet üzere olmaktır. Yani Allah'ın emir ve rızasına uygun bir hayat sürmekle hâlleri muhafaza edebilir. Böylece, saf haller kulu kirli etkilerden uzak tutup onda istikrar bulur.

3.1. Makamlar

3.1.1. Tevbe

Taberî, tevbe kavramının lügatte “dönme, vazgeçme” anlamında, şeriatta “yasaklama yoluyla çirkin görülen bir şeyden, emir yoluyla güzel kabul edilen şeye dönmek” manasında kullanıldığına işaret etmektedir.¹¹⁷ Şafî fakîh olduğu bilinen müellif tevbe kavramını şer'î manasına yakın bir anlam ile irtibatlandırmaktadır. Kur'an'da, hadislerde ve çeşitli kaynaklarda, farklı anlamlarda kullanılan tevbe kavramına pişmanlık manası vermektedir. Tevbe konusunda erken dönem tasavvuf metinlerinde sûfîlerin değindiği ortak söylemleri paylaşmakla birlikte genel vurgusu pişmanlık üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla nedamet üzerinden bir tevbe anlatımı ortaya koyar. Buna delil olarak “pişmanlık tevbedir”¹¹⁸ hadisini getirmektedir.

Müellif bu konudaki görüşü, kendisinden önceki sûfîlerden olan Ebû İshak İsfârâînî ile benzerdir. İsfârâînî'ye göre “Tevbe konusunda pişmanlık yeterlidir. Çünkü pişmanlık, muhalefet kabilinden yapılan işten dolayı üzüntü duymayı, içinde bulunulan hâlde zilleti terk etmeyi ve günah olan işin benzerine yönelmemeyi ihtiva eder.”¹¹⁹ Taberî ise ismini belirtmediği bir sûfînin pişmanlığın tek başına tevbe için yeterli olmayacağı görüşüne karşılık Ebu İshak İsfârâînî'nin tevbe konusundaki görüşünün daha doğru bulunduğunu söylemektedir. Ona göre pişman olan bir kimsenin hatasında ısrar etmesi ve işlediği kusurun aynısını yapma konusunda azimli davranması mümkün değildir. Dolayısıyla Taberî'ye göre kişinin yaptığı eylemin yanlış olduğunu kabul edip içten gelen bir pişmanlık olmadığı sürece hakiki manada tevbe etmesi

¹¹⁷ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 22.

¹¹⁸ İbn Mâce, “Zühd”, 30.

¹¹⁹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 22.

mümkün değildir. Zira ona göre tevbenin asıl rüknü pişmanlıktır. Kalp nedâmet duyduğu günaha tekrar dönmez ve kalbin nedâmeti sebebiyle organlar da günahattan vazgeçer.

Muhammed b. Ali el-Kettânî kendisine istiğfarın manası sorulduğunda “istiğfar altı manayı kuşatan bir isimdir. Onun ilki geçmişe dair pişmanlık, ikincisi günaha dönmeyi terk etme konusunda gayret, üçüncüsü kulun rabbi ile kendisi arasında zayı’ ettiği farzların tamamını edası, dördüncüsü mahlukâta karşı işlemiş olduğu zulmün telafisi, beşincisi haramdan beslenmiş kan ve etini eritmek, altıncısı günahın tatlılığını tattığı gibi ibadetlerin elemi ni bedenine tattırmaktır.”¹²⁰

Müellife göre tevbenin kabul olmasının bir şartı da beden in amellerinin tevbenin gereğine uygun olmasıdır. Zünnunel-Mısrî üzerinden aktarılan sözlerden birinde, beden in her bir uzvunun bir tevbesi olduğunu dile getirmektedir. Mısrî, bedendeki her organın bir tevbesi vardır. Kalbin tevbesi yasaklanan şeyleri terk etmeye niyet, gözün tevbesi bakışları haramlardan çevirmek, ellerin tevbesi kendisine ait olmayan şeyi almayı ve zulmü terk etmek, ayakların tevbesi yasaklanan yerlere gitmeyi terk etmektir. Kulağın tevbesi, bâtil olanı dinlemeyi terk etmektir. Midenin tevbesi helal yemektir. Fercin tevbesi fuşşiyattan iffetini korumaktır.¹²¹

Müellif peygamberimizin tevbede acele edilmesi ve hayırda yarışılmasını emrettiğini ve bunu teşvik ettiğini ifade eder. Buna delil olarak “ölmeden önce tevbe edin, güzel ameller konusunda acele edin” hadisini getirir. Tevbeyi Kur’ân âyetleri etrafında değerlendiren Taberî, “Allah tevbe edenleri ve temizlenenleri sever” âyetine dikkat çeker. Mü’min bir kul günah işlediği vakit tevbe ve pişmanlık ile Allah’a yönelmeli, gece ve gündüz istiğfar etmeli, Allah’a ibadete devam etmelidir.

3.1.2. Zühd

Müellife göre zühd nefsin kendisinden kaçındığı, sakındığı şeydir. Şeriatta övülen zühd ise nefsin dünyadan uzaklaşması ve ondan korunmasıdır. Bu iki şeyde mümkündür. Birincisi haramlar hususunda zühd ki bu farzdır. İkincisi helaller hususunda zühd ki bu nafilidir.

Temim ed-Dâri’ye göre zühd, helalleri kabul edip, haramları terk etmektir.¹²² Bu söylem, müellifin zühd anlayışının birinci kısmı ile bağdaşır. Abdulmelik eş-Şâmî ve Ahmed b. Ebî Havârî, zühdün rahatı terk etmek, çaba gerektiren şeylerde gayret etmek ve uzun vadeli

¹²⁰ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 23.

¹²¹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 23.

¹²² Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 27.

planları bırakmak olduğunu ifade eder.¹²³ Ayrıca zühd Basra ehlinde bir grup tarafından, dünyanın kıymetinin küçüklüğünü bilmek olarak tanımlanır. Çünkü onun kıymetinin küçüklüğünü bildiğinde nimet içinde olmak, o nimetleri almak veya terk etmeksane zarar vermez. Bu sebeple dünyanın değersizliğini bilmek zühd olarak adlandırılmıştır.¹²⁴

İfadelerden de anlaşılacağı üzere aslında zühd dünyayı ve ondaki nimetleri terk etmek değil, insan için kıymetli ve değerli olduğu düşüncesi ile hırslı olarak ona yönelmeyi terk etmektir. Dünya sevgisini kalbe koymamaktır. Zira kıymetsiz olana verilen fazladan değer asıl kıymetli olana duyulan ilgiyi azaltır. Sûfilerin ortaya koymaya çalıştığı ana fikir aslında budur.

Zühd konusunda bir diğer vurgulanan husus ise zühdü gizlemenin zühdün en faziletli hâli olduğu düşüncesidir. Eğer kişi zühd ehli olduğunu izhar etme noktasında aşırıya gidiyorsa bu haliyle zühd olmaz. Çünkü kişinin zühd ehli olmaya da bu derece kıymet vermiyor olması gerekir. Aksi riya olur ki şeriat yolunda da hakikat yolunda da amellerin helakına sebep olan bir fitnedir.

Taberî zühd konusunda vurguladığı hususları hadisler ile irtibatlandırır. Zühdün gerçekleşebilmesi için kalbin dünyanın bağlarından ve endişelerinden arındırılması gerekmektedir. Buna ilaveten dünyaya dair kalbin bütün ilgi ve alakalardan sıyrılıp sırrın ferahlaması temin edilmelidir. Bunun sebebi kulun nefesine ve hevasına yenilmekten alıkonulmak istenmesidir. Müellife göre zühd, bu dünyanın geçiciliğini ve değersizliğini idrak eden insanın nefsi ve heveslerini terk edip istikamet üzere yaşamasını temin etmeyi amaçlar.

Ona göre zühd, kalbi ve zihni dünyadan ve onun illetlerinden arındırmaktır. Aynı zamanda insanın ruhunu dünyanın nimetlerinden uzaklaştırıp nefis ve hevayı terk etmektir. Nitekim kim dünyayı terk ederse, dünya ona tâbi olur. Her kim de dünyaya yaklaşırsa dünya onu tüketir. Dünya kendisini tercih eden üzerinde hakimiyet kurar. Bu sebeple dünya kalplerin putu, akılların yıkımı, ışığı olmayan kandili ve cahillerin putudur.¹²⁵

3.1.3. Vera'

Tasavvufî ilkelerden biri olan “vera”, kişinin haramlardan ve şüpheli şeylerden sakınması, kalbin ve zihnin dünyevî bağlardan arındırılması anlamına gelmektedir. Bu yönüyle zühd kavramı ile yakından ilişkilidir. Fakat vera, zühdden daha ileri bir bilinç düzeyine işaret etmektedir. Dolayısıyla Allah’a yaklaşma yolunda önemli ahlakî davranışlardan biri olarak görülmektedir. Kelime anlamı “sakınma”, “kaçınma” gibi anlamlara gelen vera’ tasavvuf

¹²³ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 28.

¹²⁴ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 28.

¹²⁵ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 29.

literatüründe kişinin yalnızca haramlığı açık olan şeylerden değil, aynı zamanda şüpheli olan durumlardan da uzak durmayı ifade etmektedir. Bu kavram, insanın dünya ile ilişkisini düzenlemekte ve temiz bir kalp ile Allah'a ulaşmayı amaçlamaktadır.

Taberî'ye göre vera'nın anlamı kalpte rahatsızlık uyandıran şeylerden sakınmak, şüpheli geleni terk etmek ve ilmin hüküm vermediği durumlarda durmaktır.¹²⁶ Yani müellife göre kalbin kendisinden rahatsızlık duyduğu, emin olmadığı ve hakkında helalliğine dair açık hüküm bulunmayan durumlarda kul aşırıya gitmemeli ve bu durumlardan sakınmalıdır. Müellif vera' kavramının sözlükte korku anlamına geldiğini ifade etmekte ve bu görüşünü Ebûbekir es-Sıddık'ın (r.a.) "Biz harama düşmekten korktuğumuz için helal olan yetmiş kapıyı terk ederdik" sözünü delil getirir. Vera' ile havf (korku) arasında bir ilişki kurmaktadır. Vera kişinin Allah'a isyandan, günaha meyletmekten korkması ve onun emirlerine karşı duyduğu sorumluluk ile irtibatlıdır. Kul kendisini yaratan Rabbine karşı sorumludur. İnsan haramlardan sakınmak için şüpheli olan durumlardan korkmalı ve sakınmalıdır. Bu korku kişinin manevi hayatını zinde tutmakta ve Allah'a olan kulluğunu sağlamlaştırmaktadır. Bu bağlamda vera' tasavvufî hayatın temel ilkelerinden biri olarak kabul edilmekte ve insanın dünyevî meşguliyetler içinde kaybolmasından onu korumaktadır. Vera' sadece fizikî olarak dünyevî olanı terk etmek değil, kalpten de onun sevgi, ilgi ve bağımlı arındırmaktır.

Müellif, vera', zühd ve takva arasında da bir ilişki kurmaktadır. Ona göre vera' olmadan zühd sıhhatli olmaz. Çünkü zühd dünya hayatına ve nimetlerine değer vermemeyi esas alırken vera' haram olma şüphesi olan şeylerden sakınmayı ve kalbi bunlardan arındırmayı esas alır. Vera'nın alameti ise şüpheli durumlardan uzak durmaktır. Takvanın alameti de vera' sahibi olmaktır. Dolayısıyla zühd, vera' ve takva birbirini tamamlayan ve insan nefsinin terbiyesinde ve tekamüle ulaşmasında önemli birer unsur olarak karşımızda durmaktadır.

Müellifin vera ile ilişki kurduğu bir diğer kavram ise ma'rifettir. Ona göre ma'rifetin derecesi arttıkça korku (havf) artar. Korku arttıkça vera' güçlenir ve artar. Dolayısıyla vera' bu korkunun bir sonucudur. Kişi bilgisi oranında korkar ve korkusu oranında vera' sahibi olur. Ancak burada Taberî'nin dikkat çektiği nokta, kişinin Allah'a olan korkusunun onu sorumluluğunu yerine getirmeye teşvik etmesi ve kulun Rabbine olan sevgisinin bir tezahürü oluşudur. Dolayısıyla vera' kulu isyana değil takva mertebesine taşımaktadır. Himmeti yüksek ve alçak huylardan uzak duran bir nefse sahip kimse için vera kolaylaşır ve takva gibi üstün meziyetler için azimle çalışmaya yönelir.

¹²⁶ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 31.

3.1.4. Takva

Kur’ân da ve hadislerde çokça geçen bir kavram olan takva kelime anlamı itibariyle “korunmak”, “sakınmak” anlamına gelmektedir. Tasavvufta dinin emir ve yasaklarına uymak, günahlardan kaçınmak hususunda gösterilen titizlik anlamında kullanılan bir kavramdır.¹²⁷ İlk zâhid ve sûfiler Allah’tan sakınmaya ve şüpheli şeylerden kaçınıp Allah’a sığınmaya büyük önem vermişler ve takva ile ilgili pek çok tanım yapmışlardır. Bu tanımlarda takva sadece günahlardan sakınmayı değil, aynı zamanda manevi arınmayı ve kalp temizliğini de kapsamaktadır. Bu sebeple kalbin tasfiyesi, nefsin tezkiyesi ve şüpheli şeylerden uzak durmak takvanın temel unsurlarıdır. Bu durumda sürekli muhasebe, kulluk bilinci ve Allah’a olan teslimiyeti derinleştirmektedir.

“Allah’tan, O’na layık bir şekilde sakının” (Âl-i İmrân 3/102) ayetinin manası Hz. Peygamber’e sorulduğu zaman; “O’na itaat edilsin, asla isyan edilmesin; O anılsın, asla unutulmasın; O’na şükredilsin, asla nankörlük edilmesin.” şeklinde izah etmiştir. Bu meyanda, müellif takva kavramını, Allah’a karşı tam bir teslimiyet, dâimî zikir ve şükür kavramları ile irtibatlandırmaktadır.

Taberî’ye göre takva şirkten sakınmak ve iman ile Allah’a bağlanmaktır. Takva temel olarak şüpheli şeylerden uzak durmak ve iman gerektirdiği sorumlulukları yerine getirmektir. Dolayısıyla kişinin şüpheli olan her şeyden sakınıp tamamen temiz ve güvenilir bir hayat yaşaması onun en üst derecesidir. İnsanın nefsiyle hesaplaşarak sonrasında her türlü ziyadedden uzak Allah’a tam bir teslimiyet ile yönelmesini takvanın özünü ifade eder.

Taberî’nin yaklaşımında takva, emredilenleri yerine getirmek, nehy edilenlerden sakınmak, şüpheli olanlardan uzak durmak, ibadetlerde ertelemeyi bırakmak, sünnete ittiba’ etmek, bidatleri terk etmek, kalpte rahatsızlık oluşturan şeylerden kaçınmak ve güzel ahlak ile ahlaklanmaktır. Takvanın hakikati ise, insanın kendi takvasını Allah’ın rızasını gözeterek korumasıdır.

3.1.5. Sabır

Sözlükte “engellemek, hapsetmek” anlamlarına gelen sabır kavram olarak “nefsi telaştan, uzuvları günah olan eylemlerden korumak, nimette de mihnette de sükuneti muhafaza etmektir.”¹²⁸ Taberî’ye göre sabır mü’minlerin özelliklerinden biridir ve onlardan hiç ayrılmaz. Sabır üç kısımdır; Allah’a itaatte sabır ki asla onda gevşeklik göstermez. Allah’a isyan etmekten

¹²⁷ Uludağ, S. (2010), “Takva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 484-486.

¹²⁸ Çağrı, M. (2008), “Sabır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35: 337-339.

kaçınma hususunda sabır yani O'nun koymuş olduğu yasaklara yaklaşmamak; musibet ve sıkıntılara tahammül anlamında sabır yani şikâyet etmeden, bıkkınlık göstermeden Allah'ın hükümlerinden olan zorluklara tahammül etmektir.¹²⁹ Ona göre sabır adetlere devamlılık, günahlardan sakınma ve sıkıntılara karşı şikâyet etmemeyi bilakis teslimiyet göstermeyi ifade etmektedir. Sabır hem Allah'ın emir ve yasaklarına uymakta hem de O'nun takdirine razı olmakta gösterilmesi gereken bir erdem olarak vurgulanmaktadır.

Müellif sabır ile iman arasında güçlü bir bağ kurmaktadır. Bu irtibatı da Hz. Ali'nin "İmandan olan sabır, bedende ki başın konumu gibidir. Şayet başı olmazsa beden bir kıymeti yoktur." sözü ile kuvvetlendirmektedir.

Sabır kişinin sıkıntılarla mücadele ederken teslimiyet ve tevekkül göstermesi ve dilini şikâyet ve isyandan muhafaza etmesidir; bu da peygamberlerin ve velilerin özelliklerindedir. Sabır, dinin özüdür ve her türlü hayır onunla elde edilmektedir. Sabreden insan hem dünyada hem de ahiret hayatında kazançlı olur. Allah sabrı cennete vesile kılmıştır.

3.1.6. Sıdk

Âlimler nazarında sıdkın manası haberin muhbire dayandırılmasıdır. Yani haber ile haberi veren kişi arasında bir dayanak, ilişki kurulması, haberin doğru olmasıdır. Zıddı ise yalandır. Sâdik, sıdk kelimesinden müştaktır. Sıddık ise mübalağadır. Sıdk dinin direği ve onun rükunlarından bir rükundur. Nübüvvet dercesinden sonra gelmektedir. Âyette Allah Teâlâ "onlar Allah'ın kendilerine nimetler verdiği nebiler, sıddıklar ile beraberdir" buyurmaktadır.

"Doğruluk iyiliğe, iyilik ise cennete götürür. Kul doğru olursa sıddıklardan yazılır. Yalan ise kötülüğe, kötülük ise cehenneme götürür. Kul yalan söylerse Allah katında yalancılardan yazılır." Hadisi doğruluğun İslâm ahlakındaki önemine işaret etmektedir. Doğruluk insanın ahlakını güzelleştirir ve rızaya uygun ameller yapmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla da cennete ulaşmasına zemin hazırlamaktadır.

Müellife göre sıdkın bir hususiyeti de insanın iç dünyası ile dışının, ruhu ile bedeninin, kalbi ile dilinin uyumlu olmasıdır. Doğru kişi sadece kendisine ikramda bulunana değil hakaret edene de ister dost olsun ister düşman olsun ister yakın olsun ister uzak olsun sadece doğruyu söyler. Doğruluğun alametlerinden biri de verilen sözün tutulmasıdır.¹³⁰ Ne sebeple olursa olsun ahde vefa göstermektir. Bu kafir bile olsa durum böyledir.

¹²⁹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 103.

¹³⁰ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 133.

3.1.7. Tevekkül

Taberî tevekkülü, Allah'a güvenmek, O'nun kullarına yeterli olanı temin edeceğine inanmak ve yalnızca O'na dayanıp güvenmek olarak tanımlamaktadır. Allah şöyle buyurmuştur: "Eğer müminler iseniz, Allah'a tevekkül edin" (Âl-i İmrân, 3/122). Ona göre bu ayetle Allah, tevekkülü müminler için bir farz kılmıştır.¹³¹

Yine konuyla ilgili kaynak olarak kullandığı bir ayette Allah'ın şöyle buyurduğunu söylemektedir: "Kim Allah'a tevekkül ederse, O, ona yeter" (Talak, 65/3). Bu ayetin, tevekkül eden kulların ihtiyaçlarının Allah tarafından karşılanacağına işaret ettiğini düşünmektedir. Bu sebeple de Allah'a tam bir teslimiyet ve güven içinde olan kişinin, O'nun ilahi takdirine uygun olarak ihtiyaçlarının karşılanacağını ve rızkının temin edileceğini vurgular. Bu görüşüne de Hz. Peygamber'in tevekküle ilişkin hadisini delil olarak kullanır. "Eğer siz Allah'a hakkıyla tevekkül etseydiniz, kuşlar gibi rızıklanırdınız. Sabahleyin aç çıkar, akşam tok dönerler"¹³²

Bu hadiste tevekkülün yalnızca sebeplere bağlı kalmadan, sebeplerin ötesinde her şeyin yaratıcısı olan Allah'a dayanıp güvenmeleri gerektiği vurgulanır. Ancak müellifin yaklaşımında tevekkül, çalışmayı terk etmek anlamına gelmez; aksine kul, sebeplere sarılarak elinden geleni yapmalı, sonuç konusunda ise Allah'a güvenmelidir. Bu denge, tevekkülün özünü oluşturmaktadır.

Yazar, hakiki tevekkül sahiplerinin, nefislerini sebeplerden ümit kesmeye alıştıran, beklentilerini mahlukattan tamamen koparan ve halleri ile ilgili bilgiyi insanlar arasında yaymak yerine, sırlarını yalnızca Rableri ile paylaşan kimseler olarak tanıtmaktadır. Onlar ne kibirlenir ne de gösteriş yaparlar; hiçbir şekilde dünyaya yönelik bir talep ve yöneliş içerisine girmezler. Tam anlamıyla yalnızca Rablerine tevekkül ederler. Bu kimseler, kendilerine bir şey verildiğinde başkalarını kendilerine tercih ederler; kendilerinden bir şey esirgendiğinde ise şükrederler. Onlar, Allah ile yetinmeyi ve yalnızca O'na dayanmayı bir hayat düsturu edinmişlerdir. Allah, onların ihtiyaçlarını karşılamak için yeterlidir. Bu insanlar, hakikate olan bağlılıklarından dolayı kendilerini Allah'tan başkasına meşgul eden her şeyden uzak dururlar ve yalnızca Allah ile meşgul olurlar.¹³³

Müellifin hakiki tevekkül sahiplerini tanıtırken sebeplerden ümit kesmek, mahlukattan kopuş ve verilen nimetlere şükür, verilmeyenlerden dolayı sabır ve takdire razı olmak üzere vurguladığı üç temel husus vardır. Çünkü hakiki tevekkül sahipleri, kalplerini Allah'tan başka

¹³¹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 113.

¹³² Tirmizi, *Zühd*, 33.

¹³³ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 116.

hiçbir şeye bağlamazlar. Taberî'nin bu anlayışı, tevekkülün sadece bir duruş değil, aynı zamanda manevi bir makam olduğunu ve kişinin Allah'a olan güveninin her şeyden üstün tutulması gerektiğini ifade eder. Hakiki tevekkül, insanın Allah'ın dışındaki her şeye olan bağımlılığını ve ümidini kesmesi, yalnızca O'na yönelmesidir. Ayrıca onun anlayışında tevekkül, sebeplerden ümit kesmek, kalbin Allah'a yönelmesi ve mahlukattan beklenti içine girmemekle özdeşleşir. Bu açıdan Taberî'nin ve diğer mutasavvıfların tevekkül anlayışı, yalnızca zahiri sebeplerle yetinmeyip ilahi iradenin hikmetine tam bir teslimiyet içinde olmayı öğütler ve birbiriyle paralellik arz etmektedir.

Taberî'nin tevekkül anlayışı, insanın Allah'a olan güveninin bir göstergesi olarak değerlendirilmekte ancak pasif bir bekleyiş hali olmayıp, aksine çalışmayı ve sebeplere sarılmayı gerekli kılmaktadır. Fakat neticede sonuç Allah'ın takdirine bırakılır. Bu durum, tevekküle dair sûfiler arasında farklı görüşlere sebep olan kesb-tevekkül irtibatına ve Taberî'nin görüşünde tevekkül-kesb dengesini koruduğunu ortaya koymaktadır. Müellif bu konuda Ebû Talip el-Mekkî, Serrâc ve Kuşeyrî ile aynı görüştedir.¹³⁴

3.1.8. Rızâ

Tasavvuf geleneğinde rızâ, genel itibariyle sâlikin Allah'ın hükmüne teslim olması ve bu hükümlere karşı sergilemiş olduğu memnuniyet durumu olarak tanımlanmaktadır. Bu durumun gerçekleşebilmesi için de kulun mutlak bir teslimiyet ile kendi iradesini Allah'ın takdir ve hükmü karşısında devre dışı bırakmasıdır. Taberî'ye göre rıza kul ile Allah arasındaki ilişkinin temel unsurlarından biridir. Bu sebeple rızânın anlamı, kişinin Allah'ın takdirine teslim olması, kalbinin kadere razı olması ve insanın kendi istek ve arzularını terk ederek Allah'ın hükmüne boyun eğmesidir.¹³⁵ Bu açıdan müellifin görüşü diğer sûfilerin yaklaşımı ile uyumludur.

Taberî'nin dikkat çektiği diğer husus kulun, razı olunması emredilen kadere rıza gösterilmesinin vacip oluşudur. Ona göre rıza gösterilecek durumlar, hastalık, zorluk ve meşakkatler, dünya sıkıntısı gibi insanı Allah'tan uzaklaştırmayan ameller için söz konusudur. Nitekim insanı Allah'tan uzaklaştıran durumlara rıza gösterilmez bilakis bu durumlardan Allah'a sığınılır.¹³⁶ Bundan dolayı rıza yalnızca musibetlere karşı sabır değil, aynı zamanda nimetlere karşı şükür bilincini de ihtiva eder. Zira nimetler de kulu Allah'tan uzaklaştıran

¹³⁴ Bkz. Mekkî, E. (2011), *Kütü'l-kulüb: Kalplerin Azığı*, (Çev. D. Selvi), İstanbul: Semerkand Yayınları, II, 17; Serrâc, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, 200; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 249.

¹³⁵ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 99.

¹³⁶ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 101.

durumlara zemin hazırlamaktadır. Bu açıdan rıza kaderin pasif bir şekilde kabullenilmesi değil aynı zamanda ilahî iradenin hikmetlerine dair bir bilinç ve teslimiyet içermektedir.

Yazara göre Allah katında rızâ makamının dengi bulunmamaktadır. Bu nedenle son makam rızadır. Bu görüşünü Hz. Peygambere izafe edilen “Eğer Allah bir kula hayır murad ederse, onu kendisi için takdir ettiği şeylere razı kılar ve ona bereket ihsan eder. Ancak bir kuluna hayır murad etmezse, onu takdir edilene razı kılmaz ve ona bereket nasip etmez” hadisiyle ilişkilendirir. Bundan dolayı Allah’ın kulları için murad ettiği en hayırlı durum rıza makamıdır.

3.2. Hâller

3.2.1. Kabz ve Bast

Tasavvufta kabz sözlükte “daralma, kapanma”¹³⁷ gibi anlamlara gelen bu terim, genellikle karşıtı olan bast ile birlikte kullanılır. Ebû Halef et-Taberî, kabzı kalbe aniden hücum eden, onu neşe ve canlılıktan uzaklaştıran bir hâl olarak tanımlamaktadır. Bast ise, kalbe gelen bir rahatlama hâlidir. Kalpten üzüntü ve sıkıntıları gidermektedir. Bu iki hâl, kalplerin devamlı olarak karşılaştığı durumlardır. Fakat gaflet dolu bir kalp bunların ayırımına varamaz.¹³⁸ Yazar bu iki hâli insanın manevî yolculuğunda yaşadığı ruhsal dalgalanmalar olarak görmekte fakat gaflet içerisinde olan kalp tarafından bu hâllerin hikmeti ve tesirinin hissedilemeyeceğini düşünmektedir.

Müellif kabz ve bastın kulun manevî durumuna göre oluşan iki hâl olarak değerlendirmektedir. Her biri sâlikin içinde bulunduğu zaman dilimine göre farklı şekilde tezahür etmektedir. Manevî durumuna göre bazen içinde bulunduğu kabz hâli sebebiyle sâlik başka şeylerle meşgul olabilir. Çünkü bu hâl onun varlığını tam kuşatmamıştır. Ancak bazen de kabz, kişinin kalbini tamamen kaplar ve başka hiçbir şeye yer bırakmaz.

Bast hâlindeki kişinin durumu da kendisine gelen lütuflara göre farklılık gösterebilir. Bu ferahlama hâli, kişinin kalbinde tarifsiz bir genişlik ve coşku oluşturur. Ancak bu hallerin tesirleri her zaman bütünüyle açıklanamaz. Bu sebeple kabz ve bast, insanda ortaya çıkan ve birbirini tamamlayan manevî hâller olarak farklı ölçülerde tezahür edebilir. Dolayısıyla kabz sâlikin bastına, bast ise kabzına bağlı olarak gelişmektedir.¹³⁹

¹³⁷ Cebecioğlu, E. (2004), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları, 142.

¹³⁸ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 241.

¹³⁹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 242.

Müellif, sâlikin kabz ve bast hâlleri karşısında nasıl davranması gerektiği üzerinde durur ve bu hallerin onun manevî terakkisinde ne denli ehemmiyetli olduğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre sâlik bazen kalbinde bir kabz hisseder fakat bunun sebebini anlamakta zorlanır. Bu durumda yapması gereken şey ise, bu hâlin hükmüne teslim olup, sabır ve tevekkül ile hâlin tesirinin geçmesini beklemektir. Çünkü bu hâlin zorla kaldırmaya çalışmak kabzı arttırabilir. Aynı şekilde bast hâli de aniden gelir ve sahibini hayrete düşürebilir. Sâlikin bu durumda sakin kalması ve manevî edebe uygun davranması gerekmektedir. Ancak bast hâlinde manevî aldanış ihtimali bulunduğu için daha temkinli davranması gerekmektedir.¹⁴⁰

3.2.2. Havf

Tasavvuf düşüncesinde havf, Allah’a duyulan saygı ve O’nun gazabına uğramaktan ve merhametinden mahrum kalmaktan korkmaktır. Bu kavram insanın nefsinin terbiye etme ve ahlakî gelişimi açısından önemli bir motivasyondur. Genellikle muhabbet ve recâ ile dengelenmektedir. Çünkü aşırı korku insanı manevî çöküntüye; aşırı ümit (recâ) da gaflete sürüklemektedir.

Taberî’ye göre havf, hoşlanılmayan bir şeyin başa gelmesinden veya arzu edilen bir şeyin kaçırılmasından korkmaktır. Ona göre havfin bu manası, yaşanılan ân ile değil daha çok gelecek ile irtibatlıdır. Zira korku ancak gelecekte gerçekleşecek şeyler için mümkündür. Allah korkusundan kaynaklanan havf, kulun; Allah’ın dünyada veya ahirette hemen veya ertenmiş olarak kendisini cezalandırmasından korkmasıdır. Allah, kulun kendisinden korkmasını emretmektedir. Bu görüşünü, “Şayet mü’min iseniz benden korkun” (Âl-i İmrân 3/175) ayeti ve “Ben Allah’ı en iyi bileninizim ve O’ndan en çok korkup sakınırım” hadisi ile delillendirir.

Müellifimiz havfi gelecek zaman ile irtibatlandırarak korkunun mevcut halde yaşanan bir şey sebebiyle değil ileride başa gelmesi muhtemel durumlar için yaşanan bir endişe olarak ele alır. Bu söylemi Kuşeyrî’nin havf tanımı ile paraleldir¹⁴¹. Ayrıca delil olarak kullandığı hadis Taberî’nin havf ile ilim arasında bir ilişki kurduğuna işaret etmektedir. Ayrıca geleceğe dair korku insanın, Allah’a itaatsizlik sebebiyle cezalandırılması veya nimetin elinden alınması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle de korkunun insan hayatına etki eden pek çok boyutu vardır. Çünkü hakikaten korkuya kapılmış kimsenin hayatı huzursuz olur ve rahatı elinden alınmış biridir. Ne hayatından keyif alabilir ne de kalbi huzur bulabilir. Gecelediği zaman başına bir şey gelmesinden endişe eder, gündüz olduğunda afetlerin kendisine isabet

¹⁴⁰ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 243.

¹⁴¹ Bkz. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 216.

etmesinden endişe eder. Bu kimse daimî bir endişe içindedir. Bu nedenle de üzüntü dolu bir hayat sürmektedir.

Taberî bu bağlamda Allah korkusuna ve insanın sürekli olarak bir muhasebe halinde bulunmasına işaret etmektedir. Huzursuz bir ruh halinin etkilerini tasvir ettiği bu cümleler havfın insan hayatı üzerindeki etkilerini vurgulamaktadır. İnsanın Allah’a yönelmek suretiyle bu korku ve endişelerini yenmesi gerektiği mesajı taşımaktadır.

3.2.3. Recâ

Sözlükte “ümit, beklenti, istek” gibi anlamlara gelen recâ tasavvufta, “kulun ilâhî rahmete güvenerek ümit içinde olması” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁴² Sûfîler genellikle recâ ve havfı hâl olarak kabul etmektedirler. İlk sûfî müelliflerden olan Serrâc bu iki kavrama eserinde hâller kısmında yer vermiştir.¹⁴³ Ebû Tâlib el-Mekkî ise onu makam kabul etmektedir. Taberî ise recâyı tıpkı havf gibi gelecekle ilgili bir kavram olarak ele almakta ve kalbin gelecekte sevdiği, arzuladığı bir şeyin gerçekleşeceği veya istemediği şeyden kurtulacağı düşüncesi ile dolması şeklinde tanımlamaktadır. Havfın aksine recâ kalpte bir rahatlık ve ümit edilen şeye dair bir istek meydana getirir. Ancak recâ, yalnızca istek ve temenni ile sınırlı kalırsa, tembellik ve gevşekliğe sebep olur. Bu anlamda bir recâ ise hakiki bir ümit hâli değildir. Gerçek recâ, insanın arzuladığı şeye ulaşmak için çaba ve gayret göstermesini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla recâ, çaba ve gayreti teşvik eder. Gayret yoksa arzulanan şey boş bir temenniden ibarettir. Bu sebeple recânın alameti, güzel bir ibadet ve kulluk yapmaktır.

Müellif, “İman edenler, hicret edenler ve Allah yolunda cihad edenler; şüphesiz bunlar Allah’ın rahmetini umarlar.” (Bakara 2/218) âyetini bu görüşüne delil olarak zikretmektedir. Ona göre bu ayet, recanın yani Allah’ın rahmetini ummanın yalnızca bir temenniden ibaret olmadığını aynı zamanda iman, hicret ve cihad gibi amellerle desteklenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Recâ kalpte olan Allah’ın rahmetine güvenme duygusudur ancak ebedi kurtuluş için bu ümit hâli yeterli değildir. Kulun amelleri ve çabası ile bunu destekledikleri vurgulanmaktadır. Bu sebeple gerçek ümit, gayretle birlikte gerçekleşir. Allah rahmeti ummayı teşvik ederken sorumluluklarında yerine getirilmesini talep etmektedir.

Havf ve recâ, itaat için birer dizgindir ve sahiplerini eksiklikten uzak tutmaktadır. Hem Allah’a yakınlık talebinde hem de günahlardan kaçınma hususunda insanı doğru yola

¹⁴² Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 318.

¹⁴³ Serrâc, *el-Lüma’*: *İslam Tasavvufu*, 91.

yönlendirmektedir. Bu sebeple ümit, kulu arzu ettiği şeye kavuşma konusunda çaba ve gayrete sevk etmiyorsa yalnızca temenniden ibaret olarak kalmaktadır.

3.2.4. Murakabe

Tasavvufun temel kavramlarından biri olan murakabe, kulun Allah'ın kendisini her an gördüğü bilinci ile hayatını düzenlemesi demektir. Ebû Halef et-Taberî'ye göre "İhsan, Allah'ı görüyormuşçasına ona kulluk etmendir; sen O'nu görmesen de O seni görür" hadisi murakabe hâlini ifade eder. Bu bağlamda müellif murâkabeyi 'kulun iç dünyasında, Allah'ın kendisini görüp gözettiği bilinciyle hareket etmesi ve her an O'nun huzurunda olduğunu idrak ederek düşüncelerini ve fiillerini kontrol etmesi' şeklinde tanımlamaktadır.¹⁴⁴ Dolayısıyla murâkabe, kulun rabbinin kendisini gözetlediğine dair bilgisi ve bu farkındalığı devamlı hâle getirmesidir.

Yazara göre murâkabe, tüm hayırlı işlerin temelidir. Çünkü bu hâl, kulun manevî hastalıklardan ve hatalardan korunmasını sağlar. Bu da en faziletli ibadetlerdendir. Fakat bu mertebeye ulaşmak, kulun kendisini ayrıntılı bir şekilde hesaba çekmesiyle mümkün olmaktadır. Göz ucuyla bakışını, dilinden dökülen her sözü, açık ve gizli hâllerini, dış görünüşünü ve iç durumunu titizlikle değerlendirmesi gerekmektedir. Ona göre kul amellerini ilimle düzeltir, sabır ve hikmetle yolunu takip ederse ancak o zaman hâlini ıslâh edebilir ve her hâlini Allah ile birlikte olma şuuru ile geçirir.¹⁴⁵

Ebû Halef et-Taberî, murakabenin tasavvufi hayatta ne kadar önemli olduğunu ve nasıl kazanılacağını ifade ederek, ahlakî olgunluk ve devamlı manevî teyakkuz hâlinin önemine işaret etmektedir. Onun, zamanın korunması, nefsin sürekli olarak muhasebe edilmesi, Allah'a bağlılık, ilim ve sabır olmak üzere murakabe konusunda vurguladığı dört husus vardır. Zira kulun hayat boyu süren bir farkındalığa sahip olması, zamanını Allah'ı anarak ve ibadet ederek, gafletten arınmış bir hâlde geçirmesini sağlar. Ayrıca kişinin her hareketini sorgulaması, muurakabesini ilimle destekleyip sabırla hareket etmesi hâlini muhafaza etmesine katkı sağlamaktadır. Bütün bu durumlar da Allah ile sıkı bir bağı tesis etmektedir.

Ebû Halef et-Taberî'nin murakabe anlayışı diğer tasavvuf klasiklerinde ifade edilen yorumlar ile uyumludur. Ancak müellif murakabeyi sadece bir farkındalık hâli olarak değil aynı zamanda sâlikin amelleri, vakti, zihni ve kalbini de kontrol altına alan bir terbiye yöntemi olarak görmektedir. Bu sebeple de onun murakabe anlayışı daha pratik tezahürleri olan bir boyut kazanmaktadır.

¹⁴⁴ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 85.

¹⁴⁵ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 86.

3.2.5. Muhabbet

Tasavvuf literatüründe kul ile Allah arasındaki ilişkinin temel bir unsuru olarak görülen muhabbet, manevî terbiye süreçlerinin merkezinde yer alan bir kavramdır. Muhabbet, kulun Allah'a olan bağlılığı ve sevgisi; Allah'ın da kuluna olan ihsan ve rahmeti arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Taberî, muhabbeti hem kulun Allah'a karşı duyduğu bir sevgi hâli hem de Allah'a izafe edilen bir sıfat olarak ele almaktadır. Bu bağlamda, muhabbet üzerine üç temel yaklaşımı bulunmaktadır: ilki kulun Allah'a olan sevgisidir. Bu sevgi, O'nun emirlerine itaat ve yasaklarda kaçınmak suretiyle hasıl olmaktadır. Ona göre kulun hedefi sadece Allah'ın rızasına ulaşmayı gaye edinip dünyevî bağlardan kurtulmak olmalıdır. Bu açıdan kul ile Allah arasındaki muhabbet, bir duygu olmanın yanında kulun hayatını ve ibadetlerini şekillendiren bir etkiye sahiptir. İkincisi Allah'ın muhabbeti; Allah'ın sevdiği kişiye ikramda bulunması ve onun makamını yükseltmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın sevdiği kullara olan ihsanı sevgi ve muhabbetinin göstergesidir. Allah müminlere ikram ve onur; kafirlere ise zillet dilemektedir.

Taberî'nin üçüncü vurgusu muhabbetin anlamı üzerine yapılan kelâmî tartışmalar üzerinedir. Muhabbet kavramına dair hem lügat hem de kullanım açısından sûfiler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Çoğu sûfiye göre, irade, meşîet, ihtiyar, muhabbet ve rıza arasında herhangi bir fark yoktur. Onlara göre bu ifadeler aynı anlama gelmektedir. Bu anlamlar şu şekilde dile getirilebilir: "Onu istedim, diledim, seçtim, sevdim ve razı oldum." Bu ifadelerin her biri diğerinin anlamını taşımakta ve dolayısıyla aralarında bir fark bulunmamaktadır. Fakat bazı âlimler, muhabbet, rıza ve irade kavramları arasında Allah'ın sıfatları bağlamında fark olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre, Allah'ın muhabbeti, sevdiği kul için lütufta bulunması ve onun derecesini yükseltmesini irade etmesi anlamına gelmektedir. Diğer bir görüşe göre, Allah'a izafe edilen muhabbet, övme ve yüceltme anlamında bir sıfat olarak değerlendirilir. Taberî muhabbetin Allah'a izafe edildiği durumda insanî bir duygu olmadığı; O'nun kullarına yönelik lütuf ve ikramını ifade eder. Dolayısıyla insanî duygularla kıyaslanması uygun değildir.¹⁴⁶

Müellif muhabbet başlığı altında irade, muhabbet, rıza ve meşîet gibi Allah'ın sıfatlarından olan kavramların anlamlarına ilişkin farklı yorumları ortaya koymaktadır. Bu açıdan Taberî, muhabbet kavramına dair diğer tasavvuf klasiklerinden daha özgün bir anlatım sunmaktadır.

¹⁴⁶ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 207.

Taberî muhabbet ile rıza kavramı arasında bir bağlantı kurmaktadır. O rızayı, Allah'ın kullarına yönelik hoşnutluğu ve onlara olan ikramları ile ilişkilendirmektedir. Rıza, Allah'ın peygamberlere, meleklerle ve müminlere yönelik özel bir lütfudur. Küfür ise Allah katında hiçbir surette kabul edilebilir bir davranış veya değerli bir eylem değildir. Onun bu yorumları, Allah'ın sıfatları ile kulları arasındaki ilişkinin boyutlarını anlamak açısından önemli bir çerçeve sunmaktadır. İlim ehlinin Allah'ın rızasının mahiyeti konusunda farklı görüşleri olduğunu ifade etmektedir. Bazı alimler, Allah'ın rızasının kullarına verdiği sevap vaadi; bazıları ise doğrudan sevabın kendisi olarak tanımlamaktadır. Ancak müellif birinci görüşün doğru olduğu kanaatindedir.¹⁴⁷

Müellif rızayı tasavvufî ahlakın ve manevi yükselişin en önemli unsurlarından biri olarak kabul etmektedir. Bu kavramın Allah'ın sıfatlarıyla ve kulların fiilleriyle olan ilişkisini açıklamaktadır. Taberî'ye göre rıza, Allah'ın sevap ve ikram iradesini ifade etmektedir. İrade ise genel anlamda Allah'ın mutlak hükmünü kapsar. Rıza, yalnızca müminlere yönelik bir hoşnutluk hâlidir; ancak irâde, hem müminler hem de kâfirler üzerinde geçerlidir.

Cüneyd-i Bağdâdî ve Serrâc gibi isimler, rızayı daha çok kulun Allah'a karşı teslimiyeti ve memnuniyeti bağlamında ele alırken, Taberî rızayı Allah'ın fiil sıfatlarından biri olarak da değerlendirmektedir. Bu yaklaşım, rıza kavramının hem tasavvufî hem de kelamî boyutlarının anlaşılmasına önemli bir katkı sağlamaktadır. Rıza, tasavvufî hayatta hem Allah'ın kullarına yönelik hoşnutluğunu hem de kulların Allah'a olan tam teslimiyetini ifade eden bir kavram olarak, manevi yükselişin vazgeçilmez bir unsuru olmaya devam etmektedir.

3.2.6. Şevk

Taberî'ye göre şevk, kalplerin sevgiliyle buluşma arzusuyla harekete geçmesi ve iç dünyada bu buluşmayı umut etmenin oluşturduğu derin bir heyecandır. Şevk, sevginin büyüklüğü nispetinde artmaktadır. Ona göre şevk Allah'a duyulan sevginin bir tezahürü, O'na yaklaşma arzusudur. Müellif bu kavramı detaylı bir şekilde ele almış ve şevkin hem ayrılık hem de vuslat anında farklı şekillerde tezahür eden bir manevi hâl olduğunu vurgulamıştır. Taberî'ye göre şevk, kulun Allah'a olan sevgisi oranında artan bir özlemdir. Bu özlem, sadece Allah'a kavuşma arzusundan kaynaklanmamaktadır. Aynı zamanda kavuşma hâlinde dahi, Allah'ın tecellilerinin daha fazla açığa çıkmasını isteme arzusu olarak devam eder.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 208.

¹⁴⁸ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 210.

Bu konuda tasavvuf ehli arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazılarına göre, hakikatte şevk mümkün değildir. Çünkü şevk, yalnızca sevgiliden ayrı olma durumunda, yani sevgiliye duyulan bir uzaklık hissiyle meydana gelir. Oysa gerçek sevgi ve hakiki muhabbet hâli gerçekleştiğinde, seven ile sevilen arasında bir ayrılık durumu düşünülemez. Bu sebeple şevkin ortaya çıkması mümkün olmaz.¹⁴⁹ Dolayısıyla hakiki sevgi bağlamında şevk kavramı mümkün görülmemektedir. Ancak seven kişi, yalnızca sevgiliden ayrı olduğu durumlarda buluşma ve kavuşma özlemi çeker; ancak buluşma ve görme anında dahi, sevgilinin daha fazla yakınlık, lütuf ve ihsanını talep ederek bunlara duyduğu şevkle dolu olur. Bu durum, şevkin daha zor ve daha üst bir seviyesini ifade eder. Böylece şevk sadece ayrılıkla sınırlı bir duygu olmaktan çıkar, vuslat hâlinde dahi devam eden bir arayışa dönüşür.

Ayrılık durumunda hissedilen şevk, sevgiliye kavuşma arzusundan kaynaklanırken; müşahade anında hissedilen şevk, sevgiliye daha fazla yakınlığı, lütuf ve tecellisine duyulan özlemi ifade eder. Bu sebeple bazı sûfîler, müşahade şevkinin, ayrılık ve uzaklık şevkinden daha zor olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durum, vuslatın içinde dahi sonsuz bir arayış ve aşkın varlığına duyulan sınırsız özlemin bir göstergesidir.

Taberî, şevk ile ölüm arasında bir ilişki kurmaktadır. Ona göre ölüm arzusu şevkin bir göstergesidir. Gerçek şevk, kulun rabbine kavuşma arzusu ile dünya nimetlerinin tamamıyla kendisine sunulduğu anda ölümü istemesiyle kendini göstermektedir. Hz. Yusuf'un duasına dair aktarmış olduğu rivayet onun bu düşünceye sahip olduğuna yorumlanabilir.

"Ebu Ali ed-Dekkak şöyle demiştir: 'Şevkin (özlemin) alametlerinden biri, rahatlık ve huzur içinde ölümü arzulamaktır.' Nitekim Hz. Yusuf (a.s.), kuyuya atıldığında 'Beni vefat ettir' dememiştir; zindana atıldığında da böyle bir talepte bulunmamıştır. Ancak babası yanına geldiğinde, kardeşleri kendisine secde ettiğinde ve mülk ile nimet kendisine tam anlamıyla verildiğinde, 'Beni Müslüman olarak vefat ettir' demiştir."¹⁵⁰ Taberî'nin bu örnek üzerinden vurgulamak istediği husus, şevkin sadece zorluk ve sıkıntı anlarında değil, nimetlerin tamamlandığı bir anda da ortaya çıkabileceği düşüncesidir. Bu anlayış, şevki yalnızca bir özlem ve kavuşma isteği olarak değil, kulun Allah'a olan teslimiyetinin ve sevgisinin en yüksek ifadesi olarak tanımlar.

Taberî'nin şevk anlayışı, diğer tasavvuf klasiklerinde yer alan yorumlarla karşılaştırıldığında, büyük oranda benzerlikler barındırmaktadır. Ancak onun yaklaşımı, şevkin hem ayrılık hem de vuslat anında nasıl farklı şekillerde tezahür ettiğine özel bir vurgu yapar.

¹⁴⁹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 211.

¹⁵⁰ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 214.

Nitekim Serrâc, Kuşeyrî, Hücvirî gibi isimler ayrılık şevkine vurgu yapmaktadırlar. Ancak Taberî ayrılık şevkine ek olarak vuslat şevkine de vurgu yapmakta hatta bunun daha zor olduğunu ifade etmektedir.

3.2.7. Müşahede

Taberî'ye göre müşahede, kul ile Allah arasında perde kalktığına gerçekleşir. Bu durumda kul, kalbinin safiyetiyle gayb âlemine dair Allah tarafından haber verilen şeyleri idrak eder. Böylece Allah'ın azamet ve celalini müşahede eder. Bu hâl, kulun içinde bir hâl değişikliğine sebep olur; hayret ve şaşkınlık duyguları meydana gelir. Bu şaşkınlık, kulun derin bir huşu ve hayret hâline girmesine yol açar. Artık o, Allah'ın huzurunda yalnızca O'na yönelmiş bir şekilde, beşerî sıfatlardan sıyrılmış, tam bir kulluk bilinciyle ayakta duran bir hâlde kalır. Bu durumda kul, Allah'ın azameti dışında hiçbir şeyi hissetmez ve başka bir varlığı görmez.¹⁵¹

Yazarın anlayışında müşahede, kulun rabbinin varlığını ve azametini doğrudan idrak ettiği, bu sebeple de beşerî sıfatlardan sıyrılarak tam bir kulluk bilincine ulaştığı hâldir. Bu hâl, kulun hem Allah ile olan bağını güçlendirmekte hem de dünyadan ve onun içindkilerden uzaklaşarak sadece Allah'a yönelmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda müşahede, kişinin korkularını ve arzularını Allah'a yönelttiği, sadece O'nun celalini idrak ettiği bir manevi olgunluk durumudur.

Müşahede, kul ile Allah arasında bulunan perdenin kalkması hâlidir. Bu durumda, kul kalbinin safiyetiyle Allah'ın gayba dair bildirdiklerini idrak eder ve Allah'ın azametini ve celalini müşahede eder. Bu hâl, kulun ruh hâlinde derin değişimlere yol açar; onun içinde hayret ve şaşkınlık duyguları meydana gelir. Bu hayret, kulu derin bir huşu ve tefekkür hâline sevk eder. Bu durumda, kulun hâli şöyle tanımlanır: O, hakkın huzurunda sadece Allah'a yönelmiş, beşerî sıfatlardan sıyrılmış ve tam anlamıyla kulluk sıfatlarıyla donanmış bir hâldedir. Bu esnada kul, Allah'ın azameti dışında hiçbir şeyi hissetmez ve O'ndan başka bir şeyi göremez. Bu durum kulun tam olarak Allah'a teslim olmasını, diğer bütün korku ve arzulardan kurtulmasını temin etmektedir.

Taberî burada Hz. Davud ile Allah arasında geçen, Allah'a olan sevgi ve bağlılığın ulaştırdığı yüce makama dair tasavvufi bir açıklama ihtiva eden uzunca bir rivayet

¹⁵¹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 217.

aktarmaktadır.¹⁵² Müşahedenin, yalnızca Allah'a olan sevgi ve sadakatin zirvesiyle mümkün olduğunu vurgulamaktadır.

3.2.8. Kurb

Taberî'ye göre "Allah'a yakınlık" anlamında ki kurb, kulun her an itaatle Allah'a yaklaşması ve O'nun rızasına aykırı davranışlardan uzak durması demektir. Müellife göre kurbun üç derecesi vardır: birincisi imanın ve tasdik kurbudur. Bu kulun Allah'a iman etmesi ve O'nu tasdik etmesiyle başlayan bir yakınlık halidir. İkincisi ihsan ve tahkikin kurbudur. Kulun ibadetlerinde ihsan derecesine ulaşması ve Allah'a olan kulluğunu derin bir şekilde gerçekleştirmesiyle devam eden bir yakınlık halidir. Üçüncüsü kalpteki perdenin kaldırılmasıdır. Kulun kalbinde Allah ile arasında bulunan perdenin kaldırılması ve Allah'ın gaybına dair hakikatlerin idrak edilmesiyle oluşan bir yakınlık hâlidir.¹⁵³

Yazarın kurb konusunda dikkat çektiği hususlardan biri de Allah'ın kuluna olan yakınlığıdır. Dünya hayatında, Allah'ın kullarına olan yakınlığı, onlara lütuf ve marifet vermesiyle kendini gösterir. Ahirette ise bu yakınlık, kullarını doğrudan müşahede (Allah'ı görme) nimetiyle şerefliendirmesiyle daha yüce bir hâl alır. Bu ikisi arasında Allah, kullarına dünya ile ahiret arasında lütuf ve ihsanlarla dolu özel bir yakınlık verir.

Kulun Allah'a yaklaşabilmesinin yaratılmışlardan ve dünyevî bağlardan uzaklaşmasıyla mümkün olduğu görüşünü benimsemektedir. Kul, Allah'a yakın olabilmek için yaratılmışlara bağımlılığını terketmeli, hem dünya hem de ahiretten yana tam bir zühd içinde olmalıdır. Kul, kalbiyle yalnızca Allah'a yönelerek, tam bir teslimiyet ile dünya ve ahireti bir kenara bırakmalı ve yalnızca Allah'a odaklanmalıdır. Bu hâl, kalpte gerçekleşir ve dışsal bir durumdan ziyade içsel bir ruh hâlini ifade eder.

Taberî'ye göre Allah'ın kullarına olan yakınlığı üç farklı şekilde tezahür etmektedir: Birincisi ilmi ve kudretiyle yakınlık: Bu, tüm yaratılmışları kapsayan genel bir yakınlıktır. İkincisi yardım ve lütfuyla yakınlık: Bu, yalnızca müminlere has bir yakınlıktır. Üçüncüsü özel dostluk ve ünsiyet yakınlığı: Bu, yalnızca Allah'ın velilerine ve peygamberlerine mahsus bir yakınlıktır.¹⁵⁴

Ona göre, Allah'a yakınlık hâlini gerçekleştiren bir kimse için, bu yakınlığın devamı ancak sürekli bir murakabe ile mümkündür. Çünkü bu kimse üzerinde öncelikle takva rakîbi vardır; ardından, sözünde durma ve vefa rakîbi devreye girer; en sonunda ise haya rakibi kişinin

¹⁵² Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 218-219.

¹⁵³ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 221.

üzerinde bulunur.¹⁵⁵ Bu durum kurbiyet hâlindeki kişinin, hâlini muhafaza edebilmesi için devamlı bir bilinç içinde olmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bu üç gözetim unsuru, Allah'a olan yakınlık hâlinin korunması için vazgeçilmezdir ve kulun manevi yolculuğunda istikrarını sağlayan temel esaslardır.

Allah'a yakınlığı görmek, aslında yakınlığın önünde bir perde olmaktadır. Çünkü kişi kendisi için bir makam ya da mevki gördüğünde, bu durum onun aldanmış olduğuna işaret eder. Bu yüzden, 'Allah seni yakınlığından mahrum bırakabilir; çünkü O'nun yakınlığını kendi çabalarının bir sonucu olarak görüyorsun' denilmiştir. Zira Allah'a yakınlık, hayret ve şaşkınlık hâllerini gerektiren öyle mertebelerdir ki, bu hâller kişiyi kendi varlığını dahi unutturur.

Öte yandan, kurbun zıddı olan ve "Allah'tan uzaklık" anlamına gelen bû'd, O'na karşı gelmek ve O'nun emirlerine uymaktan kaçınmak demektir. Bu uzaklık, kulun Allah'a olan bağlılığını zedeler ve manevi düşüşe yol açar. Bu sebeple, Allah'a yakınlık talep edilirken, uzaklıktan Allah'a sığınırız. Kurb, Allah'ın lütfuyla gerçekleşen bir durumdur ve kişinin bunu kendi çabalarının bir sonucu olarak görmesi bir perde ve aldanma vesilesi olabilir. Nitekim Kuşeyrî'de bu durumun bir perde olacağı görüşündedir.¹⁵⁶ Gerçek yakınlık, kişinin Allah'ın büyüklüğü karşısında hayret ve huşu hâline bürünerek kendi benliğinden sıyrılmasıdır. Bû'd ise Allah'a isyan ve O'nun emirlerinden kaçınma hâlini ifade eder ki, bu durum kul için bir tehlike ve manevi bir düşüştür. Bu nedenle, kişi daima Allah'ın yakınlığını talep etmeli ve O'ndan uzaklıktan sakınmalıdır.

3.2.9. Üns

Taberî'ye göre üns, kulun kalbinin sevdiğiyle, yani Allah ile huzur bulması ve O'nun müşahadesiyle rahatlamasıdır. Tasavvuf ehline göre üns, manevi bir huzur ve yakınlık hâlidir. En düşük derecede üns hâline sahip olan bir kimse, en büyük zorluklar ve sıkıntılar içerisinde dahi bu huzurunu kaybetmez. Öyle ki, cehennem alevleri içerisine atılsa bile, kalbindeki üns hâli bozulmaz. Çünkü üns, Allah'ın huzurunda bulunmanın verdiği bir sükûnet ve safiyet hâlidir. Tasavvuf ehli, "Her üns sahibi berrak bir hâl içerisinde, çünkü her üns sahibi huzurludur" diyerek bu hâli tanımlamaktadır.¹⁵⁷

Yazar, üns ve heybet arasında ilişki kurmaktadır. Tasavvufta üns, kalbin saf ve berrak bir şekilde Allah'ın huzurunda hissettiği yakınlık ve rahatlık hâli olarak kabul edilirken, heybet ise Allah'ın büyüklüğü karşısında duyulan derin bir huşu ve korkuyu ifade eder. Zü'n-Nûn el-

¹⁵⁵ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 224.

¹⁵⁶ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 80.

¹⁵⁷ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 226.

Mısrî, üns ve heybet arasındaki bu manevi tecrübeleri şu şekilde açıklar: üns sahibi olan kimseler, Allah'ın dostluğu ve lütfunun tecelli ettiği bir makamda adeta cennetteymiş gibi bir huzur içinde, nur diliyle hitap alırlar. Heybet sahibi olanlar ise, Allah'ın azamet ve celalinin tecelli ettiği bir makamda, adeta cehennemdeymiş gibi bir korku ve ürperti içinde, ateş diliyle hitap alırlar. Bu ayırım, üns ve heybetin kişinin Allah ile olan ilişkisini farklı boyutlarda temsil ettiğini gösterir.

Taberî, üns kavramını heybet ile birlikte ele almaktadır. Ona göre, üns ve heybet birbirini tamamlayan iki manevi hâlidir. Heybet:¹⁵⁸kulun Allah'ın azameti karşısında duyduğu derin saygı ve huşuyu ifade eder. Bu, Allah'ın büyüklüğünün idrakiyle ortaya çıkar. Üns, heybetin aksine, Allah'ın huzurunda hissedilen bir yakınlık ve huzur hâlidir. Üns, Allah ile yakın bir ilişki içinde bulunmanın getirdiği bir mutluluk ve dinginliktir.

Üns ve heybet birbirinden farklı hâlleri temsil eder: ilki heybet ve kabzdır. Heybet hâli, kulun Allah'ın büyüklüğü karşısında duyduğu derin huşu ve korkudur. Heybet, kabz hâlinden daha yüksek bir makamdır. Çünkü kabz, daha çok kişinin kendi iç dünyasıyla ilgili bir daralma iken, heybet doğrudan Allah'ın azameti karşısında duyulan bir hâlidir. İkincisi üns ve bastır. Üns hâli, bast hâlinden daha üstündür. Bast, Allah'ın lütfu ve rahmetiyle kalpte oluşan bir ferahlık ve genişlik iken, ins daha derin bir huzur ve safiyet hâlidir. Üçüncüsü heybet ve gaybettir. Heybetin gereği, kulun kendi varlığını tamamen unutmasıdır. Bu nedenle, her heybet sahibi aynı zamanda gaybet hâlidir. Ancak heybet dereceleri, gaybet hâlinin derinliği oranında farklılık gösterir. Dördüncüsü üns ve şürbdür. Üns makamındaki farklılıklar ise, manevi tecrübelerden alınan nasibin derinliğine bağlı olarak çeşitlenir.

Ona göre, ünsün gerçekleşmesi için üç temel şart vardır: ilki bağların koparılması: Kulun dünya ve yaratılmışlarla olan bağımlılıklarını terk etmesidir. İkincisi yaratılmışların terk edilmesidir. Kulun, kalbini Allah'tan uzaklaştıran her türlü dünyevî meşguliyeti geride bırakması. Üçüncüsü hakikatlere yönelmedir. Kulun ilahi hakikatleri anlamaya ve ince ilahi sırları idrak etmeye odaklanması. Bu üç unsur, üns hâlinin gerçekleşmesini ve kulun Allah ile olan ilişkisini derinleştirmesini sağlar. Bu iki hâl, tasavvufî yolculukta kulun Allah ile olan ilişkisini derinleştiren önemli deneyimlerdir. Taberî'ye göre üns, Allah ile yakınlık içinde huzur ve güven duygusu hissedilen özel bir hâl olup, bu hâl ancak Allah'a tam bir teslimiyetle ve dünya ile olan bağlardan tamamen koparak elde edilebilir.

¹⁵⁸ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 229.

V. Diğer Görüşleri

Bu başlık altında hicrî beşinci asra kadarki süreçte sûfîlerin gündeminde olan meseleler ve Taberî'nin bu konulara dair görüşleri ele alınacaktır.

1. Fütüvvet

Fütüvvet, “fetâ” kökünden türeyen ve cömertlik, gençlik ve kahramanlık anlamına gelen bir kelimedir.¹⁵⁹ Kavramın ortaya çıkışı ve ilk kullanımına dair net bir tarih bulunmamakla birlikte tarihçilerin konuya ilişkin farklı yaklaşımları söz konusu olmuştur.¹⁶⁰ Fütüvvetin İslâm öncesi döneme dayandığına ilişkin görüşler bulunmakla beraber tarihi süreçte tasavvuf ile sıkı sıkıya bağlı bir kavram olarak ele alınmıştır. Özellikle II. (VIII.) yüzyıldan itibaren sûfîler tarafından bir tasavvuf kavramı olarak kullanılmaya başlamıştır.

Erken dönem Tasavvuf tarihi incelendiğinde gerek Horasan'da gerekse Irak'ta fetâ şeklinde adlandırılan ve güzel vasıflarla anılan kişiler bulunmaktadır. Horasan'da Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Türâb en-Nahşebî, Ebû Abdullah es-Sicî, Muhammed b. Fazl el-Belhî, Ebü'l-Hasan el-Bûşencî gibi sûfîler, Irak'ta ise Ma'rûf-i Kerhî, Cüneyd Bağdadî, Ruveym, Hâris el-Muhâsibî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi sûfîler fütüvvet konusunda söz söyleyen kimselerdi.¹⁶¹

Fetâ, Kur'an'da övgü ifade eden, dînî bir vasıf olarak kullanıldığından¹⁶² sûfîler, dinin emrettiği ahlâkî değerleri ve sahip olunmasını tavsiye ettiği erdemleri fütüvvet kavramında toplamışlar ve bunu bir yaşam biçimi olarak ortaya koymuşlardır. Fütüvvet ehli kimseler cömertlik, cesaret, fedakârlık, vefa, doğruluk, kardeşlik, hayâ gibi üstün meziyet sahibi kişiler olan kâmil insan tipidir. Bu sebeple sûfîler tarafından tasavvuf-fütüvvet-güzel ahlâk arasında güçlü bir bağ kurulmuştur. İslâm'ın güzel ahlâkını ifade eden bir kavram olarak değerlendirilen fütüvvet, tarihi süreçte ekonomik bir boyut kazanıp ahilik adını alarak özellikle Anadolu'da etkisi hissedilen kurumsal bir yapıya dönüştüğü uzun bir süreç geçirmiştir.

Literatürde, tasavvufî öğretisi ile beraber şekillenen fütüvvete dair bilinen ilk müstakil eseri ise Sülemî'nin *Kitâbü'l-fütüvve'sidir*. Sülemî'nin bu eserinden önce erken dönem tasavvuf kaynaklarında fütüvvet bir tasavvuf kavramı olarak bulunmaktadır. Konuya ilişkin rivayetler ve görüşler özellikle âdab bölümlerinde ele alınmış, bazı metinlerde de müstakil bir başlık

¹⁵⁹ Cevherî, İ. (1958), *es-Sıhah tâcu'l-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*, (Thk. A. A. Attâr), Kahire: Dâru'l-kitabi'l-arabiyyeti bi'l-mısır, c. V, 2451,2452.

¹⁶⁰ Fütüvvetin menşeiini konu alan detaylı çalışmalar için bkz. Çağatay, N. (1952), “Fütüvvet – Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3: 61-84.

¹⁶¹ Uludağ, S. (1996), “Fütüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13: 259-261.

¹⁶² Bkz: Nisa 4/25; Yusuf 12/30, 36, 62; Kehf 18/10, 13, 60, 62; Enbiyâ 21/60.

açılmıştır. Serrâc'ın *el-Lüma*'ın da mutasavvıfların edebi bölümü, Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*'un da âdâb ve ahlâka dair bölümleri, Kuşeyrî ve Hücvirî'nin ise fütüvvete dair bir başlık altında ele aldığı muhteva, Sülemî'nin, Ensârî'nin ve Sühreverdî'nin fütüvvete ilişkin müstakil eserlerindeki içerik ile uyumludur. Bu eserler tasavvuf tarihi boyunca fütüvvete dair ortaya konulan eserlere kaynaklık etmiştir.

Erken dönemden itibaren tasavvufî bir kavram olarak değerlendirilen fütüvvet, gerek tasavvuf klasiklerinde bir başlık olarak gerekse müstakil kitaplarda ele alınan bir konu olmuştur. Tasavvuf klasiklerinden biri olarak değerlendirebileceğimiz Taberî'ye ait *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müşâkîn* eserinde de müellif fütüvvet konusuna bir başlık açmış ve onu mürevvet kavramı ile birlikte ele almıştır.

Tasavvuf eserlerinde mürüvvet ve fütüvvet her ne kadar birlikte kullanılan kavramlar olsa da *Selvetü'l-Ârifîn*'den önceki eserlerde mürüvvete dair özel bir başlık ve bu derece fazla rivayet bir arada bulunmamaktadır. Müellif, mürüvveti fütüvvetin bir şubesi olarak kabul etmekte ve önce fütüvvet kavramını sonrasında da mürüvvet kavramını tek tek ele almaktadır.

Taberî, fütüvveti, ayet ve hadislerden deliller getirerek, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, Süfyân-ı Sevrî, Süfyân b. Uyeyne gibi sahabe ve tâbiîn sözleri, Bişr-i Hâfî, Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl b. Abdullâh, Ebû Bekir Vâsıtî, Ebû'l-Kâsım Nasrâbâzî gibi fütüvvete dair söz söylemiş sûfîlerin görüşleriyle izah etmektedir.

Ona göre Fütüvvet, başkasının işine yardım etmek, onun için çalışmak ve Allah'ın Peygamberine yapmasını emrettiği şeyleri yerine getirmektir.¹⁶³ Müellif bu emirlerin ne olduğunu “Kolaylığı seç (af yolunu tut), iyi olanı emret, cahillere aldırma!” (A'râf 7/199) ayeti ile açıklamaktadır. Allah bu üç kelime ile bütün güzel ahlakı bir araya toplamaktadır. Fütüvvetin asıl manası olarak kabul ettiği bu ayeti şu şekilde açıklamaktadır; ‘af yolunu tut’ emrinden murad, akrabalık bağını koparan kişiyle irtibatı devam ettirmek, zalimleri affedip bağışlamak, sana herhangi bir şey vermeyen veya verilmesine engel olan kişiye bağışta bulunmaktır. ‘İyiliği emret’ emrinden murad, Allah’a karşı takvâ ehli olmak, akrabalık bağını gözetmek, dilini yalan ve iftiradan korumak, gözlerini haramdan çekmektir. ‘Cahillerden yüz çevir’ emri ise bağışlama, ilim, sefih özelliklerden nefsin uzak olması, ısrarlı çekişmelerden uzak durmak fiillerini içerir.¹⁶⁴

¹⁶³ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 142.

¹⁶⁴ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 142.

Ayet ile ilgili bütün bu açıklamalar onun fütüvvet kavramına yüklediği manayı ifade etmektedir. Ona göre sayılan erdemlerin tamamı fütüvvet ehlinde bulunması gereken vasıflardır. Çünkü fütüvvet, İslam'ın emirlerine uygun davranan kulda ortaya çıkan ahlâkî olgunluktur. Bu ahlâkî kemâle mutlak anlamda sahipolan yegâne kişi ise Hz. Peygamber'dir. Ebû Ali ed-Dekkak'ın da söylediği gibi¹⁶⁵ “Kıyamet günü herkes ben, ben diyeceği zamanda O, ümmetim, ümmetim diyecektir.”¹⁶⁶

Müellif fütüvveti nebevî ahlak ile özdeşleştirmiştir. Ve bu ahlakî Peygamber'den ümmete kalan miras olarak telakki etmektedir. Bu görüş, Taberî'nin konuyu ele aldığı rivayetleri aktarma yönteminden de açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü o, sûfîlerin fütüvvete dair sözlerini aktarmaya geçmeden önce İslam'ın ilk yıllarından itibaren ideal fetâ tipi olarak ön plana çıkan Hz. Ali'nin ‘fütüvvet nedir?’ sorusuna Furkan suresinin “Rahmân'ın has kulları yeryüzünde tevazu ve vakar ile yürüyenlerdir.” (Furkan 25/63) ayeti ile verdiği cevabı zikreder. Sonrasında da sahabeden ve tâbiin neslinden imamların konuya ilişkin görüşlerini aktarır. Bu itibarla fütüvveti, nesilden nesile aktarılan bir dînî-tasavvufî ahlak manzumesi formunda anlar ve bizlere aktarır.

Taberî eserinde fütüvvet konusunu sûfîlerin ortaya koyduğu tariflerle beraber ele alır. Ayrıca kendisinden önceki müellifler ve çağdaşları tarafından yazılan eserlerdeki tanımlardan farklı bazı rivayetlere de yer verir.

Zeyd b. Sâbit, fütüvvetin itaatsizliği terk etmek, hakikatten ayrılmamak olduğunu söyler.¹⁶⁷ Aynı şekilde Ebû Bekir Vâsıtî, fütüvveti, dünyalık alakaları kesmek ve mahlukata yönelmeyi terk etmek olarak tanımlar.¹⁶⁸ Süfyan b. Uyeyne (ö, 198/814), fütüvvetin, melametinin temel ilkesi olan Mâide suresinin ayeti ile irtibatlandırarak Allah hakkında kınayanın kınamasından korkmamak olduğunu söyler.¹⁶⁹ Tüsterî'den nakledilen tarifte tasavvufî bir muhteva kullanılmış ve fütüvvet, şehvetleri konusunda nefse muhalefet, hevadan uzaklaşmak, vesvese ve nefsin kışkırtmalarından yüz çevirmek ve hakikate yönelmektir.¹⁷⁰

Muhammed b. Fadl ise zâhid ile fetânın îsar anlayışlarını mukayese ederek fetânın üstünlüğüne işaret eder. Ona göre zâhidin îsârı istiğnâ halinde, fetânın îsârı hâcet anındadır.¹⁷¹

¹⁶⁵ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 142; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 306.

¹⁶⁶ Buhârî, *Tevhid*, s. 63; Müslim, *İman*, s. 82.

¹⁶⁷ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 142.

¹⁶⁸ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 143.

¹⁶⁹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 143.

¹⁷⁰ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 143.

¹⁷¹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 143.

Bu sebeple fütüvvet ehli olmak zâhid olmaktan daha üstün bir vasıftır. Bu görüş müellifin söylemi ile de uyumludur.

Fütüvvet ehlinin vasıfları konusunda İbnü'l-Mu'tezz'den nakledilen tarif de farklı nüanslar vardır: “Fetâ, dünya konusunda az ile yetinir, din konusunda tavizsizdir, arkadaşlık konusunda dürüst ve samimidir, mal konusunda cömerttir, cihad konusunda cesurdur, Allah'tan başkasını tercih etmez ve Allah'tan şikayet etmez.”¹⁷²

Taberî burada fütüvveti, Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmek, nefse muhalefet edip onunla mücadele etmek, güzel olan meziyet ve erdemleri kuşanmak gibi hususiyetlerle irtibatlandırarak kendisinden önceki metinlerde geçen pek çok tarife, menkıbeye yer vermekle beraber fütüvvet anlayışında Sülemî gibi nebevî ahlak ile ahlaklanma vurgusu hâkimdir. Taberî'nin fütüvvet konusundaki satırları, aktardığı orijinal rivayetlerin beraberinde kaynaklarda vurgulanan genel anlatımların özlü bir ifadesidir.

2. Velayet

Ebû Halef et-Taberî velî kavramını tasavvufî ve kelâmî boyutta ele almaktadır. Velî, Allah'ın özel himayesinde olan ve O'na mutlak anlamda itaat eden kul anlamında bir tasavvuf kavramıdır. Velî kelimesinin biri meful biri fail olmak üzere iki anlamı ihtiva ettiğini söylemektedir. Ona göre bu iki manadan birincisi, Allah'ın işlerini üstlenip hiçbir durumda nefsiyle baş başa bırakmadığı kimsedir. Bu mana “O, salih kulların işlerini üstlenir” ayetinde ifade edilmektedir ve kulun Allah tarafından yönetildiğine işaret etmektedir.

İkincisi ise, kulun ibadet ve itaatiyle Allah'a yönelmesi, kulluğunu eksiksiz bir şekilde yerine getirmesidir. Bu durumda velî kavramı, kulun fail olur; yani hiçbir surette isyana düşmeyen, sürekli itaat eden anlamındadır. Yazara göre bir kulun gerçek anlamda velî olabilmesi için her iki anlamı da şahsında barındırması elzemdir. Yani hem Allah'ın muhafazasında olarak O'nun haklarını tam olarak yerine getirmesi hem de Allah'ın o kimseyi himaye etmesi gerekir. Dolayısıyla velî, Allah'ın haklarına noksansız bir şekilde riayet etmekle ve Allah'ın korumasını sürekli hissederek hem bollukta hem de sıkıntıda O'na teslim olması şeklinde tanımlanabilir.

Müellif peygamberlerin günahlardan korunmuş olması gibi; Allah tarafından korunmayı velî olmanın şartlarından biri olarak değerlendirmektedir. Eğer bir kimse şeriatın hükümlerine muhalif bir halde ise o kişi aldanmış ve yanılgı içerisindedir. Hakikat ise böyle

¹⁷² Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 144.

kimselerden gizlidir.¹⁷³ Dolayısıyla onun yaklaşımında velî olmanın temelde iki şartı vardır; Allah tarafından himaye edilmek ve şeriata uygun bir hayat yaşamak. Bunlardan başka veliliğe işaret eden dört alamet daha zikreder. Bunlar; cahil ve anlayışsız kimselere karşı sabırlı ve yumuşak davranmak, Allah ile beraber sebat etmek, deniz gibi cömert olmak, Allah'a ibadet konusunda rüzgâr gibi olmak. Velî, fitnelerden kaçır ve Hak nerede ise onunla hareket eder. Velîler, kalplerinden Allah'tan başka her şeyi çıkartıp gönüllerini yalnızca O'na bağlayıp Allah'a yönelirler. Bu durum onların kalplerinde tam bir teslimiyet ortaya çıkarmaktadır. Allah korkusu onların kalplerini kuşatmıştır ancak bu durum onların nasihat etmesine yani hayrı tavsiye etmesine engel değildir.¹⁷⁴

Velîlerin velayetinin bilinip bilinmeyeceği ve bunun caiz olup olmadığı konusu veliler hakkında tartışılan bir diğer meseledir. Alimler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı bu durumun caiz olmadığını söylemektedir. Çünkü velî, kendisini daima küçük ve değersiz olarak nitelendirir. Kendisinden bir keramet hasıl olsa bunun bir imtihan vesilesi veya aldatma olmasından endişe duyar. Dolayısıyla velî, mevcut hâlini kaybetmekten ve akıbetinin içinde bulunduğu hâlden farklı olmasından korkar. Velî Allah'tan gelen lütuflara karşı daima ihtiyatlı davranır. Keramet sahibi olması durumunda bile bunu bir övünç vesilesi değil; Allah'tan bir imtihan olarak değerlendirir.

Ulemanın bir kısmına göre ise velinin, kendisine lütfedilen velayet makamını bilmesi caiz görülmüştür. Ancak velayetin sürekli bir şekilde gerçekleşmesi ve sonuna kadar muhafazası gibi bir şart yoktur. Eğer velilik makamının muhafazası bir şart olsaydı akıbetinin güvenilir olduğunu bildirmekle desteklenirdi. Ancak velinin ahiret akıbeti konusunda bu şekilde bir emniyeti söz konusu olsa bile bu onun durumunu olumsuz etkilemez. Nitekim peygamber sahabeden on kişiyi cennet ile müjdelemiş ancak bu durum onların manevî hallerini de dinî sorumluluklarını yerine getirme hassasiyetlerini de etkilememiştir. Ebû Halef et-Taberî'de bu görüştedir. Ve veliler içinde durumun böyle olduğu kanaatini taşımaktadır.¹⁷⁵

Ebû Halef et-Taberî'nin velayet konusunu değerlendirirken dikkat çektiği bir diğer husus, velilerin sahip olmaları gereken manevî makamlardır. Velilerin makamlarına dair tasavvuf eserlerinde farklı tasnifler mevcuttur. Müellif bu konuda diğer klasiklerde bulunmayan iki tasnif aktarmaktadır. Bunlardan biri Muhammed b. Mübarek'e ait olan onlu tasnif; diğeri ise söyleyeni meçhul olan yedili bir tasniftir.

¹⁷³ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 293.

¹⁷⁴ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 293.

¹⁷⁵ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 297.

“Velîlerin makamları ondur: Allah’a yönelerek O’nu murakabe etmek, O’ndan gelecek olan hükme sabır ve teslimiyetle beklemek, bu hükmü sevinç ve rıza ile karşılamak, Hakk’a dost olmak, batıldan tamamen uzak durmak, musibet ve sıkıntı anlarında sabır göstermek, helal olan şeylere karşı bile zâhidâne bir tutum sergilemek, cenneti sürekli göz önünde tutarak ona duyulan şevk ve özlemle hareket etmek, ölümü bir kurtuluş ve ferahlık olarak beklemek, musibet ehliyle oturup kalkmak, fakirlerle konuşup onlarla oturmak ve onların yokluk hallerinde onlara eşlik etmek.”¹⁷⁶ Bu makamlar onların Allah’a yakınlıklarını arttıran ve velileri manevî açıdan yücelten ahlakî halleri temsil etmektedir. Velîlik, Allah’a teslimiyet ve rıza hâli içinde bulunmayı, dünyevî zevklerden uzaklaşmayı, zorluklar karşısında sabretmeyi, cennet özlemiyle yaşamayı ve dünyadaki sıkıntı çekenlerle dayanışma içerisinde olmayı gerektirir.

Diğer tasnifte "velîlerin makamları: Korku ve ümit, marifet ve nimet, aşk ve sevgi, özlem ve haşyet, münacat ve yüceltme, hürmet ve yakınlık"¹⁷⁷ olmak üzere yedi dereceden oluşmaktadır. Bu tasnifler, velîlerin manevi yolculuklarında ilerledikleri önemli aşamaları ifade etmektedir. Her bir makam, kulun Rabbine daha fazla yaklaşmasını ve O’nun rızasını elde etmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla bu makamlar, tasavvufî terbiyenin ve manevi yükselişin temel basamaklarını temsil etmektedir.

Ebû Halef et-Taberî’ye göre, Allah’ın velîleri için korku yoktur; çünkü korku, gelecekte meydana gelmesi muhtemel bir kötülüğü beklemek ya da kaçırılabilir bir nimetin endişesini taşımaktır. Ancak velî, her anını Allah’ın huzurunda yaşayan, şimdiki zamanın bilincinde olan bir kimsedir. Onun için bir gelecek endişesi bulunmaz, dolayısıyla bir şeyden korkması da mümkün değildir. Aynı şekilde, velîler için ümit de yoktur; çünkü ümit, bir nimetin elde edileceği ya da bir kötülüğün ortadan kaldırılacağı beklentisidir. Ancak velî, Allah’ın takdirine tam bir teslimiyet içerisinde olduğundan, böylesi bir bekleyişe de ihtiyaç duymaz. Bunun gibi, velîler için hüznün de yoktur; çünkü hüznün, bir anın sıkıntısı ve zorluğundan kaynaklanır. Velî ise Allah’ın rızası ile huzur bulmuş bir kişidir. Allah’ın rızasının aydınlığında olan bir kimse için üzüntüye yer yoktur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Haberiniz olsun! Allah’ın dostlarına korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.” (Yunus Suresi, 62)

Allah’ın velîlerinin korku, ümit ve hüznünden uzak olması, tam bir teslimiyet ve rıza hâlinde, Allah’ın huzurunda oldukları bilincine sahip olmaları dolayısıyla da dünyevî kaygılardan, beklentilerden ve geçmişin üzüntülerinden tamamen arınmış bir yaşam sürmeleri

¹⁷⁶ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 294.

¹⁷⁷ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 296.

Ebû Halef et-Taberî'nin velayet anlayışının temel noktalarını teşkil etmektedir. Ona göre velinin velayet makamını muhafaza etmesi, akıbetinden emin olması onun kulluğunda ve dinî sorumluluklarında herhangi bir gevşekliğe sebep olmaz. Dolayısıyla ona göre asıl olan velayet ve keramet değil istikamet üzere daim olan ve rızaya matuf bir ömür sürmektir.

3. Keramet

Kerâmet kelimesi, sözlük anlamı “iyi, ahlâklı ve cömert olmak” olan, masdar olup “iyilik, cömertlik” anlamında isim olarak da kullanılmaktadır. Terim olarak “Allah’ın sâlih, takva sahibi, velî kullarından zuhur eden hâl” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁷⁸

Taberî’ye göre kerâmetler mucize türünden durumlardır. Çünkü her ikisi de doğruluğun işaretleridir. Fakat isimlendirme açısından farklılık söz konusudur. Peygamberlik iddiasında bulunan bir kimse için mucize, iddiasının hakikatini ve doğruluğunu ispat eden bir delildir. Bu sebeple peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin sıdkına delil olduğu için mucize olarak adlandırılır. Velayet ise peygamberlik iddiası olmaksızın bir kimsenin mucize türünden bir şeyin, o kendisinin doğruluğuna delil olmasıdır. Buna keramet denilmektedir ve mucize olarak adlandırılmaz. Çünkü müellife göre bir şeyin mucize olabilmesi, zâtı ve mahiyeti itibarıyla değil taşımış olduğu şartlar ve vasıflar itibarıyledir. Eğer bu vasıf ve şartlardan biri bile eksik olursa gerçekleşen şey mucize olarak kabul edilmez.

Ona göre mucize olarak kabul edilecek eylemler şu şartları taşımalıdır: alışılmışın dışında bir fiil olmalıdır, peygamberlik iddiası olan birinin elinde gerçekleşmelidir, iddiayı doğrulayan bir şey olmalıdır, meydan okumayla ortaya çıkmalıdır, herkesin gerçekleştirmekten aciz kaldığı bir fiil olmalıdır. Tüm bunlar bir fiilin mucize olmasının şartlarıdır ve biri bile eksik olsa gerçekleşen eylem mucize olarak kabul edilmez.¹⁷⁹

Müellif eserinde bu şartları bir kelâm âlimi titizliği ile tek tek açıklamaktadır. İlk şart, “alışılmışın dışında bir fiil” olması çünkü kadîm olan bir şey mucize olamaz; zira ezelf olanın herhangi bir kimseye tahsisi yoktur. Alışılmış olan şey mucize sayılmaz zira bütün insanlar bu fiillerde eşit konumdadır. “Peygamberlik iddiasında bulunanın elinde gerçekleşmesi” şarttır çünkü bu şartlar kıyamet alametleri ve ahirete dair işaretlerden ayrılmaktadır. Nitekim peygamberlik iddiası sona ermiş ve teklif ortadan kalkmıştır. “İddiasını doğrulayan, uygun bir şey olmalı” çünkü yalancı peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanların elinde de zaman zaman olağanüstü durumlar ortaya çıkabilir fakat bu durumlar onların iddiasını tasdikleyen değil

¹⁷⁸ Uludağ, S. (2002), “Kerâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25: 265.

¹⁷⁹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 318.

iddiasına aykırı şeylerdir. “Meydan okumayla ortaya çıkmalıdır” çünkü ancak bu şekilde insanların ona toplu halde karşı çıkma girişimi gerçekleşmektedir. “Herkesin aciz kalması” şarttır çünkü herkes tarafından yapılabilecek bir şey olması, ona karşı konulabilmesi ihtimalini doğurur. Böyle bir durumda mucize olarak kabul edilmez.

Taberî mucizeyi detaylı olarak açıkladıktan sonra kerâmet kavramını ve onu mucizeden ayıran yönleri şöyle açıklamaktadır: kerâmet sahibi kimse kerâmet iddiasında bulunmaz, onu açığa çıkarmaz bilakis gizlemeye gayret eder. Bu sebeple de kerâmette meydan okuma söz konusu değildir ve o kimsenin velî olduğuna kerâmetiyle hükmedilmez. Zira o fiilin bir aldatmaca veya yanılsama olması da mümkündür. Ancak peygamber, peygamber olduğuna kesin bir şekilde hükmeder ve mucizesinin mucize olduğu konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Tüm bu sebeplerden dolayı müellif, mucize ile kerâmetin hiçbir durumda karıştırılmayacağını ve aralarında yukarıda ifade ettiğimiz şekilde farklar bulunduğunu ve karışıklığa engel olacağını vurgulamaktadır.¹⁸⁰ Müellifin mucize ve kerâmet konusundaki açıklamaları, erken dönem tasavvuf metinlerinde karşılaştığımız bir açıklama tarzı değildir. Nitekim tasavvuf klasikleri olarak adlandırılan eserlerde kerâmetin anlaşılabilmesi için mucize kavramının üzerinde durulması gerektiğine yönelik bir vurgu mevcuttur. Fakat konu velî'nin kendisinde zuhur eden hâli diğer hâllerden ayırt etmesi gerektiği ifade edilmekte ve bununla yetinilmektedir.¹⁸¹ Ebû Halef et-Taberî ise konuyu kelâmî eserlerde mevcut olan özellikle Maturidi kelim kitaplarında karşılaşılan ifadeleri ihtiva edecek şekilde geniş bir perspektiften ele almaktadır.

Müellif kerâmetlerin kabulü konusunda, velîlerde bu tür fiillerin ortaya çıkmasının mümkün olduğunu kabul etmenin vacip olduğu görüşünü benimsemektedir. Hakikat ehli ve marifet sahibi kimseler bu görüştedir. Çünkü kerâmetlerin gerçekliğine delil olan ayetler mevcuttur. Ayrıca konuya ilişkin mütevâtir rivayetlerde bulunmaktadır. Bu görüşünü “Zekeriyâ onun bulunduğu yere, mâbeddeki odaya her girdiğinde yanında bir rızık bulur ve ‘Ey Meryem! Bu sana nereden geldi?’ diye sorar, o da ‘Allah tarafından’ cevabını verirdi. Kuşkusuz Allah dilediğine sayısız rızık verir.” (Âl-i İmran 3/37) ayeti ile delillendirmektedir. Ayrıca Hz. Süleyman’a Belkıs’ın tahtının getirilmesi (Neml 27/40), Hz. Meryem’in hurma ağacını silkelemesine (Meryem 19/25), Ashâb-ı Kehf kıssasına (Kehf 18/9-26), Hızır Musâ kıssasına (Kehf 18/66-82) ve daha pek çok örneğe yer vermektedir.

¹⁸⁰ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 319.

¹⁸¹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 349; Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 265.

Tasavvuf alanında eser yazan bütün müellifler velâyet konusunda, Kurân ve Sünnet kaynaklı rivayetler başta olmak üzere birçok sûfiden aktarımda bulunmaktadır. Ebû Halef et-Taberî de Kuşeyrî başta olmak üzere diğer tasavvuf müelliflerinin bu konuda kullandığı rivayetlerin bir kısmını eserinde aktarmaktadır. Ancak o, diğer müelliflerden farklı olarak Kuran kıssalarında aktarılan ve hadislerde geçen rivayetleri, sahabe ve tabiinin kerametlerine dair rivayetleri daha yoğun olarak aktarmaktadır. Diğer klasiklerde bulunmayan altı uzun rivayet aktarmaktadır.¹⁸²

Sûfîlerden yaptıkları aktarımlarında ise genellikle *er-Risâle* ve *Tehzibü'l-Esrâr* ile ortak rivayetleri mevcut olmakla birlikte hiçbir klasikte bulunmayan iki uzun rivayete eserinde yer vermiştir.¹⁸³ Onun eserinde velâyet bahsine ayırdığı bölüm kendisinden önce eser yazan müelliflerden hacim olarak daha fazladır. Bu vesile ile hem tasavvufî hafızanın kerâmet bahsinde gündemine aldığı rivayetleri ihtiva eden geniş bir aktarım yapması hem de itikâdî açıdan mucize-kerâmet arasındaki farkları detaylı aktarması tasavvuf araştırmalarında erken döneme dair önemli ipuçları barındırmaktadır.

Ebû Halef et-Taberî, sahabe, tâbiîn ve onlardan sonra gelen kimseler arasında pek çok kerametın ortaya çıktığını, bunların tevâtür derecesine ulaştığını ve bu konuda birçok kitap yazıldığını ifade etmektedir. Ona göre, bu toplulukta ortaya çıkan kerametler, Hz. Peygamber'in mucizelerinin devamı mahiyetindedir. Zira her bir peygamberin ümmetinde ortaya çıkan keramet, onun mucizelerinin bir parçası sayılır. Çünkü o peygamber, peygamberlik iddiasında doğru olmasaydı, ona tâbi olanlarda böyle olağanüstü bir hâl zuhur etmezdi. Durum böyle olsa da velîlerin mertebesi, ümmetin ittifakı ile asla peygamberlerin mertebesine ulaşamaz.¹⁸⁴

Müellife göre Allah her ümmete bir velî nasip etmiştir. Ancak bu ümmete kendilerine önderlik edecek ve Müslümanlara dayanak olacak kimseler bahşetmiştir. Bu görüşünü diğer klasiklerde bulunmayan, ilim ehli kimselerden aktardığını ifade ettiği bir rivayetle delillendirir. Bu ümmetin dört büyük velisinin makamı, önceki ümmetlerin dört büyük velisinin makamına denktir. Hz. Ebûbekir'in makamı, Firavun ailesinden iman eden kişinin makamına benzer. Zira Hz. Ebûbekir, Firavun ailesinden olan mümin gibi, insanlara Allah yolunda nasihat etmiş ve Kureyş'e "Rabbim Allah diyen bir adamı mı öldürüyorsunuz?" diyerek onları uyarıcı sözler söylemiştir. Hz. Ömer'in makamı ise, Musâ'nın genç yardımcısı Yûşa b. Nûn'un makamına

¹⁸² Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 319-325.

¹⁸³ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 322-342.

¹⁸⁴ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 324.

benzer. Yûşa, balığı unutarak Hz. Musa'nın Hızır ile buluşmasına vesile olmuştur. Benzer şekilde, Hz. Ömer'in ramazan gecelerinde uyguladığı hafifletme kararı, Ümmet-i Muhammed'e bir rahmet ve kolaylık sebebi olmuştur. Hz. Osman'ın makamı ise Habib-i Neccâr'ın makamına denktir. Habib-i Neccâr, iman ettiği için şehit edilmiş, ancak ümmetine olan şefkati hiç eksilmemişti. Aynı şekilde, Hz. Osman da şehit edildiğinde, Ümmet-i Muhammed'e karşı olan şefkat ve merhameti asla azalmamıştır. Onun bu şefkati, Yasin suresinde anlatılan Habib-i Neccâr'ın şefkati ile özdeşleşmiştir. Hz. Ali'nin makamı ise, Hz. Süleyman'ın veziri olan ve Belkıs'ın tahtını bir anda getiren âlim kişinin makamına benzer. Hz. Ali, Hayber Kalesi'nin kapısını ilahi bir kuvvetle yerinden sökerek açmıştır. Bu güç ve hikmet, Allah'ın ona lütfettiği özel bir yetenektir.¹⁸⁵

Ebû Halef et-Taberî'ye göre, Allah her ümmete bir veli lütfetmiştir ancak bu dört zâtı bu ümmette bir arada bahşetmiştir. Onlar müslümanların temel dayanakları ve öncüleri olarak değerlendirilmektedir. Bu dört sahabenin evliyanın dört makamına karşılık geldiği ifade edilmekte olup onları velayet makamına getiren dört amel ön plana çıkmaktadır. Bunlar Allah yolunda nasihatte bulunmak, Allah'ın kullarına rahmet ve kolaylık sebebi olacak işler yapmak, her ne sebeple olursa olsun ümmete şefkat ve merhameti bırakmamak, ilahi güç ve hikmet sahibi olmaktır. Dolayısıyla müellif, mânevi kerametleri, hissî kerametlerin üzerinde görmektedir.

Müellif, Allah'ın velî kulları üzerinde ortaya çıkan kerâmetlerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu ve bu konuda doğru yolu arayan kimse için kendisinin zikrettiği rivayetlerin yeterli olacağını düşünmektedir. Eserinde konuyu uzunca ele almasının sebebinin de kerâmeti inkâr edenlere konuyu ispat çabasıdır. Zira o, Allah'ın velî kullarına bahşettiği kerâmeti ancak ahiret hakikatlerinden basireti perdelenen, dünya şehvetlerinden dolayı kalbinin nuru kararmış, nefsinin hata ve günahlarla kirletmiş, doğru yoldan sapmış kişilerin inkâr edeceğini ifade etmektedir.¹⁸⁶

Netice itibariyle, Ebû Halef et-Taberî'nin beyan ettiği kerâmet ile ilgili görüşleri ulemâ ve diğer sûfiler ile paralellik arz etmektedir. Onun için kerâmet sahibi olmak velilik için delil sayılmaz. Hakikî manada velî olan kimse bu hâlini gizler, aşikâr etmez. İstikâmet üzere bir hayat yaşamak kerametlerden daha üstündür. Dolayısıyla kerametlere gereğinden fazla değer atfetmek iman ve istikâmet sahibi kimselere yakışmaz.

¹⁸⁵ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 322-323.

¹⁸⁶ Taberî, *Selvetü'l-Ârifin*, 343.

4. Sema'

Lügatte “işitmek, duymak, dinlemek” anlamlarına gelen semâ' kelimesi, ilk sûfi metinlerinde “sûfinin kendisine gelen vâridi işitmesi ve işittiğini kalbe aktarması” anlamına gelmektedir.¹⁸⁷Tasavvufun ilk metinlerinde sûfilerin geneli semâyı savunurken bir kısmı ise dinde yeri olmayan, bidat türü şeyler olarak değerlendirmişlerdir.¹⁸⁸

Ebû Halef et-Taberî, semâ' hakkındaki sûfi görüşlerini geniş bir şekilde ele alan müelliflerden biridir. Yazar bu meyanda semâ' hakkında ayet ve hadislerden birtakım deliller zikrettikten sonra sûfîlerin semânın manası, dereceleri ve çeşitlerine dair sözlerinden bahseder. Müellifin ilk vurgusu şiirin bir tür kelâm olduğunu; iyisinin güzel, kötüsünün çirkin kabul edildiğidir. Nitekim nesir olarak söylenmesi ve dinlenmesi caiz olan bir şeyin nazım olarak dinlenmesinde bir sakınca olmadığı kanaatindedir. Peygamberimizin de şiir dinlediği, şiir dinlemek istediğinde kendisine cahiliye dönemine ve İslâm'a ait şiirlerin okunduğunu ve kendisinin bu durumu kınamadığı tüm İslâm ümmeti tarafından ittifakla bilinmektedir. Madem ki şiir dinlenmesi caizdir, o halde bu şiirlerin güzel melodilerle ve kalbi teskin eden hoş bir makamda dinlenmesinde de bir şüphe ve sakınca olmamalıdır. Hatta müellife göre, şiirlerin hoş bir makamda ve güzel bir sesle dinlenilmesi daha evladır; çünkü bu durum dinleyenleri hayırlı ameller yapmaya teşvik eder, ibadetlere yönlendirir, kalpleri arındırıp günah ve hatalardan uzaklaşmayı sağlar.¹⁸⁹

Yazarın vurgu yaptığı diğer bir durum ise semânın mübah oluşudur. Nitekim İmam Mâlik, İmam Şafî, Hicaz alimleri, Leys b. Sa'd ve bir grup alimin semânın caiz olduğuna kanaat getirmeleri semânın ibâhatine delildir. Ayrıca selef alimlerinden bazıları da şiirleri ezgiyle dinlemişlerdir. Develeri teşvik etmek için söylenen ezgiler konusunda ise ümmetin icmaı mevcuttur. Bunun caiz olduğuna dair de pek çok rivayet gelmiştir. Ebû Halef et-Taberî, semâya ruhsat veren alimlerden biri olan İbn Cüreyc'e dinlenen ezgilerin kıyamet günü sevaplardan mı yoksa günahlardan mı sayılacağı sorulduğunda; “ne sevaplar arasında ne de günahlar arasında; çünkü bu, mübah olan şeylerdendir”¹⁹⁰ diyerek cevap vermesini kendi görüşüne delil olarak kullanmaktadır.

¹⁸⁷ Ceyhan, S. (2009), “Semâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 36: 455-457.

¹⁸⁸ Serrâc, *el-Lüma'*: *İslam Tasavvufu*, 260; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, 178; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 335-350; Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 552-555; Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 279, 292.

¹⁸⁹ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 279.

¹⁹⁰ Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn*, 281.

Konuya ilişkin diğer vurgu ise, semânın fitne olması meselesidir. Vecde sebep olan ve kişinin hâlini kontrol etmesine engel olan uygulamaları reddeder. Bu durumu da semâ ve vecd irtibatı bağlamında değerlendirir. Ebû Halef et-Taberî, semâ ve vecd konusu ile ilgili görüşlerinde büyük ölçüde Cüneyd-i Bağdâdî'den etkilenmiştir. Cüneyd'in "Semâ, onu arzulayan için bir imtihan, ona tesadüf eden için rahatlık, onun hakikatine erişen için bir yok edicidir." sözü semânın insan üzerindeki farklı etkilerine işaret etmektedir. Niyeti ve durumu ne olursa olsun semânın her insanda aynı etkiyi göstermeyeceğine dikkat çekmektedir. Ayrıca müellife göre kişinin manevî hâline göre semânın tesiri değişmektedir. Nitekim güçlü bir manevî hâl içerisinde olan kişi semâ dinlerse, onun hâli zahire daha az vurur yani vecd hâlini izhar etmez. Ancak zayıf bir manevî hâl içinde semâ dinleyen kişi, vecdi ve tevâcüdünü daha çok dışa vurur. Dolayısıyla semânın tesiri ile vecd gelen kişiler manevî açıdan zayıf kabul edilmektedir.

Ebû Halef et-Taberî, semânın mübah olduğu görüşündedir. Güzel sesiövenayet ve hadisler, Hz. Peygamber'in şiir dinlediği ve bunu meşru gördüğüne dair rivayetler semânın caiz olduğunu gösterir. Burada dikkat edilecek husus konuşulması helal olan şeyin semâsının caiz olduğu, kötü olanların ise çirkin olduğudur. Ayrıca manevî hâlin durumuna göre semânın tesiri değişmektedir. Bu sebeple semâ özü itibariyle kötü bir eylem değildir; müellif, farklı niyetle yapılan veya meşru olmayan sözler sarf etmek suretiyle yapılanları reddetmektedir.

Yazara göre güzel ses, yaratılışta bir fazilettir. İnsan da yaratılış itibariyle bu nimete karşı bir meyil taşımaktadır. Bu nimete sahip olan birine Allah büyük bir lütuf bahşetmiştir. Güzel ses her dilde övülen bir özelliktir. Allah "yaratılışı dilediği şekilde arttırır" (Fâtır Suresi, 1) buyurmuştur. Ebû Halef et-Taberî, bu ayetin tefsirinde güzel sesinde arttırılan nimetlerden biri olduğunun söylendiğine işaret eder. Kalplerin güzel seslere meyletmesi, bu seslerle huzur bulması ve onlardan haz alması inkâr edilemez bir gerçektir. Bu gerçeği inkâr eden kişi, selim bir akla sahip değildir.

SONUÇ

Ebû Halef et-Taberî hicri beşinci asırda bugün Mâzenderan adını taşıyan eyalette dünyaya gelmiş, Nişabur'da yaşamış, müellif sûfilerden biridir. Tasavvufî eğitimi ve hayatına dair kaynaklarda yeterli malumat yoktur. Yaşadığı dönemde şafii fikhının önde gelen âlimlerinden olduğu ve bu alanda eserler kaleme aldığı için daha çok fakih kimliğiyle tanınmaktadır. Tasavvufî eğitimi detaylı olarak bilinmese de yazmış olduğu eser bu alana dair bilgi birikine sahip olduğunu göstermektedir. Kendisinden bahseden bazı kaynaklar tasavvufa dair *Selvetü'l-Ârifîn* ve *Ünsü'l-Müşâkîn* isimli bir eseri olduğunu kaydetmişlerdir.

Taberî'nin tasavvuf anlayışı, çağdaşı olan diğer mutasavvıflar gibi Kur'an ve Sünnet merkezlidir. Görüşlerinde güçlü bir ahlak vurgusu ve nefis terbiyesi öne çıkmaktadır. Müellif, kulun Allah'a olan sevgisinin ve bağlılığının, tasfiye edilmiş bir kalp ve daimî bir manevi terbiye ile mümkün olduğunu savunmaktadır. Taberî, zühd hareketinin etkilerini taşıyan bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Dünyevî zevklerden uzak durma, kulun nefisini kontrol ederek Allah'a tam bir teslimiyet ile yönelmesi düşüncesine eserinde sıkça yer vermiştir. Bunun yanı sıra, tasavvufun kulun bireysel çabası ve dönüşümü olduğu kadar toplumsal açıdan da ahlakî bir reform süreci olduğunu vurgular.

Ebû Halef et-Taberî, erken dönem tasavvufunun kayıt altına alınmasına katkı sağlamış olan önemli temsilcilerinden biri olarak, nefis terbiyesi ve tezkiyesi, ahlak gibi konular başta olmak üzere tasavvufun hemen hemen her konusunda bir yaklaşım geliştirmektedir. İlmî birikiminin de katkısıyla tasavvufun teorik ve pratik boyutları arasında bir denge kurmaktadır. Bu sebeple onun görüşleri, tasavvufun temel ilkelerini anlamak ve bu alanda çalışma yapmak isteyen araştırmacılar için önemli bir kaynaktır.

Genel olarak ele aldığı tasavvufî kavramların tanımlamalarında fikhî yorumları dikkat çekmektedir. Hadis ve sahabe rivayetleri kullanımı kendisinden önceki müelliflerden daha yoğundur. Ayrıca *Selvetü'l-Ârifîn*, tasavvufun hemen hemen bütün konularına ve kavramlarına dair sûfilerin sözlerinin aktarıldığı bir eserdir. Her ne kadar Taberî'nin bıraktığı miras, muhtevâ açısından tasavvuf tarihinin seyrini değiştirecek denli bir anlatım sunmasa da kendisine intikal eden yazılı ve sözlü birikimin doğru bir şekilde anlaşılması ve aktarılmasına fırsat verdiği için önemlidir. Bu sebeple döneminin tasavvufî hafızasını aktaran sûfilerden biri olduğu söylenebilir.

Hargûşî ve Kuşeyrî'nin eserleriyle benzerliği dikkat çeken *Selvetü'l-Ârifîn*, antolojik bir eser olması sebebiyle bazı sûfî sözlerinde kendisinden önceki eserlerle ortak aktarımlara

sahiptir. Ancak eserlerin bire bir aynı değildir. Zira Taberî genel olarak konuya başlarken veya bitirken kendi görüşlerine de eserde yer vermekte böylece tasavvufî görüşlerinin tespitine de imkân sağlamaktadır. İlâveten onun eserinin yaklaşık üçte biri kendisinden önce yazılı literatüre girmemiş rivayetleri ihtiva etmektedir. Bu açıdan müellif ve eseri tasavvuf araştırmalarına ışık tutacak bir içeriğe sahiptir. Bu da *Selvetü'l-Ârifin*'i tasavvuf literatürü açısından kıymetli kılmaktadır.

Müellif genel olarak Cüneydî gelenekle uyumlu görüşler ortaya koymakta ve müellif sûfiler ile benzer görüşler bildirmekle beraber tasavvufî kavramlara yüklediği manalar veya kavramsal ilişki kurduğu kelime grupları ile dikkat çekmektedir. Bu çalışmada genel olarak *Selvetü'l-Ârifin* deki içeriğe bağlı olarak Taberî'nin tasavvufî görüşlerine odaklandığımız için onun diğer sûfiler ile benzer ve farklı yaklaşımları klasik eserler ile mukayeseli olarak değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada elde ettiğimiz sonuçlardan biri, Taberî'nin nazarî tasavvufa dair tevhid, fenâ-bekâ vb konulardan ziyade nefis terbiyesi ve onun pratiklerine, ahlak temelli bir tasavvuf görüşüne ağırlık vermiş olmasıdır. Taberî'ye göre insanı gaflete sürükleyen yegane şey nefistir ve terbiye edilmesi elzemdir. Ayrıca nefsânî za'fiyete sebep olan şey sadece nefsin kendisi değil aynı zamanda hevâ ve dünyadır. Bu nedenle her ikisine karşı da sâlikin temkinli olması gerekmektedir. Ayrıca müellif nefsin karşısına kalbi koymaktadır ve onun sıfatlarını yırıntılı olarak anlatmaktadır. Dolayısıyla müellif tasavvufun teorik boyutundan ziyade pratik boyutuna vurgu yapmaktadır.

Selvetü'l-Ârifin'in ve Taberî'nin tanıtılması ve eserin tercümesinin yapılması tasavvuf araştırmalarına katkı sağlayacaktır. Çalışmamızın erken dönem tasavvuf araştırmalarına katkı sunması en büyük temennimizdir.

KAYNAKÇA

- Affî, E. (1996), *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, (Çev. E. Demirli, A. Kartal), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Affî, E. (2000), *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev. E. Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aybakan, B. (2010), "Taberî, Ebü't-Tayyib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39: 313-314.
- Bağdatlı, İ. P. (1955), *Hediyyetü'l-Arifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, (Tsh. M. K. İnal, A. Aktuç), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Başer, H. B. (2009), *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsi'nin Tasavvuf Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Başer, H. B. (2017), *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Buharî, M. (2001), *Sahîhu Buharî*, (thk. M. en-Nâsır), Şam: Dârutavku'n-necat.
- Cebecioğlu, E. (2004), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları.
- Cengiz, M. (2021), "Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi", *Sufiyye Dergisi*, 10: 10-47.
- Cevherî, İ. (1958), *es-Sihah tâcu'l-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*, (Thk. A. A. Attâr), Kahire: Dâru'l-kitabi'l-arabiyyeti bi'l-mısr.
- Cevherî, İ. (1958), *es-Sihahtâcu'l-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*, (thk. A. A. Attâr), Kahire: Dâru'l-kitabi'l-arabiyyeti bi'l-mısr.
- Ceyhan, S. (2009), "Semâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36: 455-457.
- Çağatay, N. (1952), "Fütüvvet – Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3: 61-84.
- Çağrıncı, M. (2008), "Sabır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35: 337-339.
- Çelebi, K. (2014), *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (Tsh. Ş. Yaltkaya, R. Bilge), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Demirci, M. (1997), "Hâl", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 15: 216-218.
- Demirli, E. (2007), "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 220-244.
- Demirli, E. (2009), *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Demirli, E. (2013), *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, İstanbul: Sufi Kitap.

Demirli, E. (2015), *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Demirli, E. (Nisan 2016), “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2/4: 1-29.

Fayda, M. (2010), “Taberî, Muhammed b. Cerîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39:319-320.

Göztepe, Y. (2006), Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar, Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gümüştekin, İ. (2018), Horasan'daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Tasavvuf Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Hargûşî, A. (2010), *Tehzîbü'l-esrâr fî âdâbi't-tasavvuf*, (thk. M. A. Abdülhalim), Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye.

Hargûşî, A. (2024), *Tehzîbü'l-Esrâr fî Tabakâti'l-Ahyâr: Tasavvufun Temel Meseleleri Sûfliğin Mahiyeti, İstılahları ve Esasları*, (Çev. D. Selvi), İstanbul: İber Yayınları.

Herevî, A. (2017), *Menâzilü's-sâirîn (Tasavvufta Yüz Basamak)*, (Çev. A. Tek), Bursa: Emin Yayınları.

Hücvîrî, A. (2014), *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, (Çev. S. Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.

İbnü'l-Esir, İ. A. (1998), *El-Lübab fî Tehzîb'l-Ensâb*, Beyrut: Dâru Sadır.

İbnü's- Salah, T. O. (1992), *Tabakatü'l-Fukahâ-i'-Ş-Şafîiyye*, (Thk: M. A. Necib; haz. E. Mizzi), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.

İbrahim Hatiboğlu, “Muhibbüddin et-Taberî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31: 38-39.

İsfahânî, A. (2015), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, (Çev. H. Yıldız, H. Yıldız), İstanbul: Ocak Yayıncılık.

İsnevî, C. A. (1981), *Tabakatü'ş-Şafîiyye*, (Thk. A. M. el-Cüburi), Riyad: Darü'l-Ulum.

Kara, M. (1995), “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12: 333-335.

Karaduman, H. (2017), Ebü'l-Hasen Ali B. Hasen es-Sîrcânî'nin (v.470/1077) Kitâbü'l-Beyâz Ve's-Sevâd Adlı Eseri, Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karaduman, H. (2023), *Teşekkül Döneminde Nişabur'da Tasavvuf (Hicrî 3-5. Asırlar)*, Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karamustafa, A. T. (2017) *Tasavvufun Oluşumu*, (Çev. N. Doğan), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kâşânî, A. (2004), *Letâifü'l-a'lâm fi işârâtı ehli'l-ilhâm -Tasavvuf Sözlüğü-*, (Çev. E. Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.

Kâşânî, A. (2014), *Istilâhâtu's-sûfiyye; Sûfilerin Kavramları*, (Çev. Abdurrezzak Tek). Bursa: Bursa Akademi Yayınları.

Kelâbâzî, E. (2014), *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, (Çev. S. Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları.

Knysh, A. (2011), *Tasavvuf Tarihi*, (çev. İ. Durdu), İstanbul: Ufuk Yayınları.

Kuşeyrî, A. (2014), *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, (Çev. S. Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Mekkî, E. (2011), *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, (Çev. D. Selvi), İstanbul: Semerkand Yayınları.

Melchert, C. (2018), *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, (Çev. A. H. Çavuşoğlu), İstanbul: Klasik Yayınları.

Nevevî, Y. (1927), *Tehzibü'l-Esma ve'l-Lügat*, Beyrut: Şeriketi'l-Alaeddin.

Özgüdenli, O. G. (2007) "Nişâbur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33: 149-151.

Özgüdenli, O. G. (2010), "Taberistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39: 322-323.

Öztürk, E. (2020), "Helallerde İtidal: Vera' -Kapsamı ve Kazanımlarına Dair Analitik Bir İnceleme-", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8: 649-670.

Sandıkçı, K. (1989), "Ahmed b. Sâlih et-Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2:132.

Sem'ânî, A. (1988), *el-Ensâb*, (Tlk. A. Ö. el-Bârûdî), Beyrut: Daru'l-Cinan.

Serrâc, E. (2012), *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, (Çev. H. K. Yılmaz), İstanbul: Erkam Yayınları.

Serrâc, E. (2016), *el-Lüma'*, (Nşr. M. E. el-Câdir), Amman: Dâru'l-Fethli'd-Dirâsât ve'n-Neşr.

Sîrcânî, A. (2011), *Kitâbü'l-Beyâz ve's-sevâd min hasâisi hikemi'l-ibâd fî na'ti'l-mürîdve'l-murâd*, (Nşr. M. Pürmuhtâr), Tahran: Müessesesi-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân.

Sircânî, E. (2012), *Kitâbu'l-Beyâz ve's-Sevâd min Hasâ'isi Hikemi'l-İbâd fî Na'ti'l-Mürîd ve'l-Murâd*, (Haz. B. Orfali, N. Saab), Leiden, Brill.

Sübkî, T. A. (1964), *Tabakatü 'ş-Şafîyyeti 'l-Kübra*, (Thk. M. M. Tanahi, A. M. el-Hulv), Kahire: İsa el-Babi el-Halebi.

Sülemî, E. (2001), *Hakâiku 't-tefsir*, (thk. S. İmran), Beyrut: Dârü'l-kütübi'lilmiyye.

Taberî, E. (2013), *The Comfort of The Mystics: A Manual and Anthology of Early Sufism/Selvetü 'l-ârifîn ve ünsü 'l-müşâtâkîn*, (haz. G. Böwering, B. Orfali), Leiden: E.J. Brill.

Tan, M. N. (2013), *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tek, A. (2008), *Tasavvufî Mertebeler -Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği-*, Bursa: Emin Yayınları.

Tek, A. (2016), *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa: Bursa Akademi Yayınları.

Türker, Ö. (2020), *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelâm-Felsefe-Tasavvuf*, İstanbul: Ketebe Yayınları.

Uludağ, S. (1996), "Fütüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13: 259-261.

Uludağ, S. (2002), "Kerâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25: 265.

Uludağ, S. (2003), "Ma'rifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28: 54-56.

Uludağ, S. (2003), "Marifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28:54-56.

Uludağ, S. (2010), "Takva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 484-486.

Uludağ, S. (2012), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Zehebî, Ş. M. (1983), *Siyeru A 'lâmi 'n-Nübelâ*, (Thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Naim el-Araksûsî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Zehebî, Ş. M. (1984), *Siyeru A 'lâmi 'n-Nübelâ*, (Thk. Ş. el-Arnaut, M. N. el-Araksûsî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Zehebî, Ş. M. (1985), *Siyeru A 'lâmi 'n-Nübelâ* (Thk. Ş. el-Arnaut, M. N. el-Araksûsî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Zehebî, Ş. M. (1992), *Tarihu 'l-İslâm ve Vefeyatü 'l-Meşahir ve 'l-A 'lâm*, (Thk. Ö. A. Tedmürî), Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî.