



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İBN ACİBE'NİN MÂRİFET ANLAYIŞI*

IBN 'AJIBA'S MENTALITY OF MARİFA

Ramazan EMEKTAR

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı-Muallim Cevdet Ortaokulu, ramazanemektar@gmail.com,
orcid.org/0000-0002-5137-0656

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Nisan 2021 / 29 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Temmuz 2021 / 20 July 2021

Yayın Tarihi / Published: 25 Temmuz 2021 / 25 July 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz-Güz / July – Autumn 2021

Cilt / Volume: 7, **Sayı / Issue:** 2, **Sayfa / Pages:** 1121-1148.

Cite as / Atıf: Emektar, Ramazan. “İbn Acîbe'nin Mârifet Anlayışı [Ibn 'Ajiba's Mentality of Marifa]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 7/2 (Temmuz/July 2021), 1121-1148.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

* Bu makale, *İbn Acîbe'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, adlı doktora tezinin ilgili bölümlerinden faydalanılarak yazılmıştır.

Öz

İbn Acîbe el-Hasenî (öl. 1224/1809), Kuzey Afrika kökenli Derkâviyye tarikatının önemli isimlerindedir. İlmî kişiliği, tasavvufî şahsiyeti, eserleri ve görüşleri aracılığıyla etkisi İslâm dünyasının pek çok bölgesinde hissedilmiştir. Bu makale İbn Acîbe'nin mârifet anlayışını ve bu bağlamda zâhiri-bâtınî bilgi ayrımını genel hatlarıyla incelemeyi hedeflemektedir. Araştırmamız bu amaca bağlı olarak İbn Acîbe'nin mârifete ulaşmak için tercih ettiği yöntemi ve bunun onun düşüncesinde neye tekâbül ettiğini saptamaya çalışmıştır. İbn Acîbe'nin düşüncesinde hakikî bilgi, Allah'ın Zâtı ile O'nun esma ve sıfatları hakkında doğrudan elde edilen mârifete dayalı bilgisidir. İnsanın yeryüzüne gönderiliş amacı da işte bu bilgiye sahip olmasıdır. Mârifet, müşâhedenin yerleşmesi ve sürekli hâle gelmesiyle elde edilebilir. Bazen hakikat, bazen de has tevhid olarak andığı mârifet bilgisine zihnî temkin ve akıl yoluyla değil, nefsin tezkiyesi ve kalbin nurlanması neticesinde basîretin açılması sayesinde ulaşılır. İbn Acîbe'nin mârifet nazariyesinde asıl olan, hakikatlere ulaşmanın şuhûdî ve ıyânî (apaçık görme) yöntemle gerçekleşmesidir. Ancak bu yöntemin tam olarak gerçekleşebilmesi de şer'î hükümleri öğrenmeye yardımcı olan burhanî/aklı yöntemin etkin olarak kullanılmasından sonra mümkün hale gelir. Ayrıca İbn Acîbe, burhanî/aklı ve şuhûdî/ıyânî yöntemin semeresi için ilim ve ameli şart görür. Ona göre, bu yöntemler arasında bir kopukluk yoktur. Birinin diğerine hazırlık görevi gördüğünü düşünür. Mârifet mertebesinde sûfî, Allah'ın hikmet ve kudretine aynı anda açıkça şahid olmaktadır. Başka bir ifâde ile şeriat ve hakikati birlikte idrak etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbn Acîbe, Mârifet, Kalp, Müşâhede.

Abstract

İbn 'Ajîba al-Hasanî (d.1224/1809) is South African in origin and is one of the important names of the sect of Darqâwiyyah. His impression has been felt in many regions of the Islamic world through his intellectual personality, his mystic personage, his works and views. This article intends to study İbn 'Ajîba's mentality of marifa and in this respect difference of esoteric and exoteric knowledge in general terms. Depending on this aim, we attempted to detect the method İbn 'Ajîba chose to reach the marifa and to what this corresponds in his mentality. In İbn 'Ajîba's idea, true knowledge means the essence of God and theosophia which you attain about Him directly. The reason why man sent down to earth is that he has that very knowledge. Marifa can only be achieved by settling the vision and maintaining it. Marifa, which he calls sometimes absolute truth sometimes absolute unification, can be get by neither mental fixity nor intellectually but by opening of clairvoyance which becomes as a result of self purification and illumination of the heart. In İbn 'Ajîba's theory of marifa the main thing is that attaining the absolute truth becomes by means of intuitive and evidentiary sight method. However this method becomes possible after intellectual method, which helps learning of the canonic principles, is used effectively. Also İbn 'Ajîba lays knowledge and deed down as a condition for the result of the intellectual and intuitive method. According to him, there is not a disunity between those methods. He thinks that one acts as a preparation for the other. In the rank of marifa, ascetic witnesses God's wisdom and omnipotence simultaneously. In other words, he comprehends the canonic law and wisdom together.

Keywords: Sufism, İbn 'Ajîba, Marifa, Heart, Contemplation.

Extended Abstract

İbn 'Ajība (DoD 1224/1809), who is one of the most important figure in the history of sufism, lived in Anjera village, which is agin Tetuan county, in between second half of 18th century and early part of 19th century. İbn 'Ajība is the third name of the Darqāwiyyah subsection of Shadhiliyyah sect, which was consisting in the time he lived. In addition to this, he is an author who has exhibited important written resources of the Darqāwiyyah section. His influence has exceeded the limits of his own country and even Islamic world by his scholar personality, his works and views.

This study tries to determine İbn 'Ajība's opinions about the marifa which he considers as the final level of sufistic experience and recognized knowledge. Besides in this study it is aimed to remark other sufistic terms, which he regards as related to marifa, and method of attaining knowledge of absolute truth and problem of stating it.

İbn 'Ajība's perception of marifa is not a different matter from sufis' yet it is authentic in the aspects of discussing this concept, in his locution, in explaining it within the concept of sharia and absolute truth, in connecting it with mind, heart, discernment, light and unification, in mentioning it in the exegesis of pertinent verses, in referring its examples in the verses and h□ adiths and in transferring them into the exegesis literature.

The marifa concept has a central place in İbn 'Ajība's mentality. According to him, *marifa* is a word with a common meaning as well as it is valid to use it in any discipline in terms of being itself, the most special meaning this word implicates is to know God, his names and attributes with their meanings and without making any discrimination between the attribute and essence. Concerning this kind of knowledge (marifa), it is the purpose of the pilgrims and the last stage of the ones who travel to God. For İbn 'Ajība, marifa not only means a kind of knowledge but also it means a station. The concept of marifa underlies his sufistic mentality and his own sufistic experience. With this aspect this concept in question is in the centre of İbn 'Ajība's sufistic mentality.

İbn 'Ajība categorises people into three in the way of spiritual journey as common people, elite and the most privileged. According to him, common people stage of every station is related to Islamic stage and stage of elite is related to faith; stage of the most privileged is related to beneficence. In order to reach the marifa, it is requisite to realize each state and stage, which needs to get passed, in an order. In the way suprasensory manner, the journey which begins with the pledge crests with the contemplation. The pilgrim who becomes person with constancy in the stage of contemplation reaches the marifa from now on and that gains continuity. Without coming under the supervision of a real master, it is impossible for a person to reach contemplating God and attain the real knowledge. For, gnostic knowledges aren't told to everyone; those can't be achieved by reason and tradition but by the way of pure heart which reaches contemplantion and achieves the state of fixity. And this can only be possible with the guidance of the real master.

One of the subjects which İbn 'Ajība dwells on most is the matter of exoteric and esoteric in other of words is the matter of sharia and authenticity. This differentiation is one of the basic parameters of his mentality in one sense. Therefore he distinguishes exoteric-esoteric and with this differentiation he tries to ground many problems.

In İbn 'Ajība's epistemological understanding, there are two ways to reach the knowledge. The first one is signifier and demonstrative reasoning and the second one is contemplation and manifest. The first one is through mind and is stated as exoteric doctrine. On the other hand, other one is esoteric doctrine which is achieved by the discernment in the heart. This kind of knowledge is beneficance of God and he grants it whoever he wishes. Esoteric knowledge is more precious and more certain than exoteric knowledge in consequence of being its resource directly from God. However, it is emphasized that exoteric knowledge is a measure for verification of the esoteric knowledge. Therefore, it is remarked that you can't obtain the esoteric knowledge unless you follow the exoteric knowledge and the esoteric states and doctrines which the exoteric knowledge doesn't support is invalid. In this sense, the most important principle İbn 'Ajība mentions is, there has to be an indication from Qurān and tradition in the knowledge and state which is got through the way of marifa. Thus, any knowledge that is not backed up by the verse or h□ adith is regarded as invalid.

İbn 'Ajība thinks that mind is limited in the matter of knowing God. As mind can't transcend factual area about evincing, it is impossible for mind to contemplate God and comprehend the secrets of significations. In this respect, sufistic direct knowledge means transition from intellectual comprehension to contemplative area distinctly. Intellectual knowledge is not safe from failure and is not secure from suspicion and misgiving. Gnostic knowledge is far beyond the comprehension of the mind in terms of its truth. The author conceives that "manifest", which he calls as contemplation and actually seeing, is the best course of way to achieve the special knowledge so called as marifa. For, the character of gnostic knowledge entails that special method. The intellect is put to use in the signifier and demonstrative reasoning method, which is the alternative of that. The certitude can only be obtained by the method of intellectual-signifier. Hence, when the intellect fails, it is essential to switch to heart and discernment in manifestations of marifa. As intuitive method occurs by means of discernment which contemplates eternal meanings. Besides, İbn 'Ajība lays down knowledge and deed as conditions to get result in intellectual/demonstrative reasoning method and intuitive and manifesting method.

In İbn 'Ajība's knowledge intellection, it is hard to verbalize sufistic truth as they emerge from the suprasensory pleasures which is savoured only by living. The truths in point can only be mentioned by symbolical way in that sufistic truths are known not by linguistic sciences but by contemplation. Therefore, it is hard for sufis to search and express suprasensory states which they achieve and experience themselves literally. Also it is stated that it isn't licit to write the divine secrets which are granted to person in books evidently. İbn 'Ajība points out that there are two reasons to forbid to put the divine secrets into words. The first one is that words are incapable of reflecting divine secrets. The second one is that if the spiritual secrets are written in the books, they get talked about by everyone and as a result of that the meaning which is intended as divine secret becomes inapprehensible.

İbn 'Ajība, if it helps, sees no objection in telling the knowledge to other people and also thinks that it should convey to other people because of the benefit. However, he favours to reveal the truth knowledge to competents not to common people.

Giriş

Tasavvuf tarihinin en önemli simalarından biri olan İbn Acîbe (öl. 1224/1809), 18. asrın ikinci yarısı ile 19. asrın başlarında Fas'ın Tıtvân kasabası yakınlarındaki Encera köyünde yaşamıştır. İbn Acîbe, Filâlî Şerifleri Devleti'nin idaresi altında yetişmiş döneminin önde gelen şair, âlim, âriflerinden biridir ve aynı zamanda tarikat şeyhidir. Bu dönem, Filâlî Şerifleri Devleti iktidarının otoritesinin zayıfladığı, kargaşanın hüküm sürdüğü bir dönemdir. Çalkantılı bir dönemde yaşamış olmasına rağmen, zamanın şartlarını iyi değerlendirmiş, olumsuzluklara karşı mücadele etmeyi bilmiş ve her bakımdan donanımlı bir şahsiyet olarak yetişmiştir. İbn Acîbe, yaşadığı dönemde teşekkül etmekte olan Şâziliyye tarikatının Derkâviyye kolunun üçüncü ismidir. Bunun yanı sıra, Derkâviyye şubesinin önemli yazılı kaynaklarını ortaya koymuş, ilmî kişiliği, eserleri ve görüşleriyle etkisi kendi ülkesinin, hatta İslâm dünyasının sınırlarını aşmış olan bir müelliftir.

İbn Acîbe'nin başyapıtı sayılan *İkâzu'l-Himem fi Şerhi'l-Hikem* eseri, *Hikem-i Atâiyye*'nin şerhlerinden biri hatta en önemlisidir. Mezkûr kitap onun mârifetle ilgili görüşlerini açıkladığı oldukça önemli bir eserdir. Yine onun Kur'an'ı-Kerim'in zâhiri tefsiri ile tasavvufî işaretlerini bir arada cem ettiği *el-Babru'l-Medîd*'i, zâhirle bâtını, şeriatla hakikati, nakille tecrübeyi, delille müşâhedeyle, kaynaştıran orijinal bir tefsirdir. İbn Acîbe, tasavvufî tecrübelerini paylaşan bir sûfi olması, İslâmî ilimlerin hemen her alanında eser veren bir âlim olarak kabul edilmesi ve yaşadığı tecrübelerini eserlerinde kendine has bir üslûpla takdim etmesi hasebiyle, onun mârifetle ilgili görüşlerinin ele alınması ve değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

İbn Acîbe'nin mârifet anlayışı, muhteva olarak sufilerden çok farklı değildir, ancak onun bu kavramı ele alışı, ifâde tarzı, şeriat ve hakikat bağlamında açıklaması, kalp, basiret, nur ve tevhidle irtibatlandırması, ilgili ayetlerin tefsirinde dile getirmesi, ayet ve hadislerdeki örneklerine sıkça değinmesi ve onları tefsir literatürüne taşıması yönüyle orijinaldir. İbn Acîbe için mârifet sadece bir bilgi türünü değil aynı zamanda bir makamı da ifâde etmektedir. Mârifet sâliklerin gayesi, Allah'a doğru yolculuk yapanların son menzildir. Mârifet kavramı onun tasavvuf anlayışının ve bizzat kendi tasavvufî tecrübesinin temelini oluşturur. Bu yönüyle söz konusu bu kavram İbn Acîbe'nin tasavvufî düşüncesinin odak noktasını oluşturur.

Dolayısıyla bu çalışma İbn Acîbe'nin tasavvufî tecrübe ile tahkikî bilginin nihâî mertebesi olarak telakki ettiği mârifet hakkındaki görüşlerini tespit etmeyi hedeflemektedir. Ayrıca bu çalışmayla, onun mârifet ile ilişkili gördüğü diğer tasavvufî kavramlara, hakikat bilgisine erişme yöntemine ve onun ifade edilmesi sorununa dikkat çekilmektedir.

1. İbn Acîbe'nin Eserlerinde Mârifet Kavramı

Mârifet, tasavvufî literatürün en temel kavramlarından biridir. Tasavvuf terminolojisinde ilim kavramının yanında çoğu zaman kullanılan *mârifet* kavramı, lügatta mastar olarak “bir şeyin izini tefekkür ederek ve derin düşünerek idrak etmek” anlamlarına gelir.¹ Mârifet kelimesi “ilim” ile eş anlamlı kullanılmakla beraber, aralarında bazı farklılıklar da vardır. İlim, genel ve tümel nitelikli bilgileri, mârifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifâde

¹ Râğıb el-İsfehânî, *Miǧfredâtu Elǧâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2002), 560.

eder. İlimin karşıtı cehl; mârifetin karşıtı inkârdır.² Mârifet ile aynı anlamda olan “İrfan” kelimesi eserleri idrak edilip kendisi idrak olunamayan varlık hakkındaki bilgi anlamında kullanılır.³ Bu sebeple Allah’ı bilmekle ilgili olarak “alime” fiili yerine “arefe” fiili tercih edilmiştir.⁴

Sûfiler, nefsi tezkiye ve kalbi temizlemeye çalışırken, her şeyden önce imanı tashih etme, farz olan ibadetleri düzgün olarak yerine getirme ve muamelelerinde dürüst olmayı gerekli görürler. Bunun da ancak sıhhatli bilgi ile olacağını belirtirler. *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserin sahibi Hucvirî (öl. 470/1077) ilmi, kalbin nuru ve kalbin kendisiyle aydınlandığı madde şeklinde tanımlar.⁵ Gazzâlî’ye (öl. 505/1111) göre ilim, mutmain olmuş nefs-i nâtuka’nın eşyanın hakikatlerini tasavvur etmesi, bunları maddeden soyutlayarak özleriyle, kemiyetleriyle, keyfiyetleriyle, zatlarıyla ve cevherleriyle ayırt etmesidir.⁶

İlim ile amel ilişkisi üzerinde ısrarla duran sûfiler, ilim ve ameli âdetâ birbirinden ayrılmaz iki parça olarak görürler. Amelsiz ilimde fayda olmadığı gibi ilimsiz amelin de fayda vermeyeceğini ifâde ederler.⁷ Hucvirî, ilmi amele ve ameli de ilme tercih eden kimseleri kınar. Amel ve ilmin birlikte olmaları gerektiğini, dolayısıyla birbirlerine tercih edilemeyeceğini ifâde eder.⁸ Gazzâlî, de dünya ve âhiretin yaratılışındaki amacın ilim ve ibadet olduğunu belirtir. Bundan dolayı insanın her zaman ilim ve ibadetle meşgul olması, sadece onlar için zahmet çekmesi ve ancak o ikisine yoğunlaşmasını ister.⁹

İbn Acîbe’nin, ilim ile amel ilişkisi konusunda dikkat çektiği en önemli husus, bilginin muhakkak bir amelle neticelenmesiyle ilgilidir. Ona göre, ilmin meyvesi amel ve amelin neticesi de manevî hâldir.¹⁰ O, tatbik edilmeyen ilme değer vermediği gibi amel edilmeyen bilginin de fayda vermeyeceğini söyler. Bu bağlamda İbn Acîbe, manevi silsilesindeki seleflerinden biri olan Atâullah İskenderî’nin (öl. 709/1309) “Nefsini beğenmeyen bir cahille arkadaşlık yapmak, nefsini beğenen bir âlimle arkadaşlık yapmaktan daha hayırlıdır” anlamındaki sözünün şerhinde, Allah’a ulaştıracak bilgisizliğin, hak ve hakikatten uzaklaştıracak bilgiden daha üstün olduğunu belirtir. Zira insanı çirkin işlere sürükleyip şehvete sevk edecek bilgi cehaletin ta kendisidir. Ona göre, bir kişi ilmi ne kadar çok olursa olsun, eğer o ilmiyle amel etmiyorsa, âlim sayılamaz. Ayrıca ameli olmayan âlim sahip olduğu

² Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/54.

³ İsfehânî, *Müfredât*, 561.

⁴ Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/158.

⁵ Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b Osman b Ali Hucvirî, *Keşfü'l-mahcub*, thk. İs’ad Abdülhadi Kındil (Beyrut : Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980), 203.

⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Risaletü'l-Ledünniyye*, (*Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî*, içinde) (Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 3/88-89.

⁷ Abdülkadir İsa, *Hakaik anî't-tasavvuf* (Halep : Mektebetü'l-İrfan, 1993), 104.

⁸ Hucvirî, *Hakikat bilgisi/Keşfü'l-mahcub*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul : Dergâh Yayınları, 1982), 89 vd.

⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Abidler yolu = (Minbac-ül abidin)*, çev. Yaman Arıkan (İstanbul : Dede Korkut Yayınları, 1968), 16.

¹⁰ Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Haseni İbn Acîbe, *el-Febrese*, thk. Abdülhamid Salih Hamdân (Kahire : Dârü'l-Garbi'l-Arabi, 1990), 40.

bilgilere bakıp üstelik nefisini beğeniyorsa, artık bu ilim kendisiyle ilâhî hakikat arasında bir perde oluşturur. Bu durum, o kişinin hakikatleri görmesine perde olmaktadır.¹¹

İbn Acîbe'nin bu ifâdeleri aynı zamanda "faydalı ilim hangisidir?" şeklindeki soruya bir cevap niteliğindedir. Nitekim İbn Acîbe, faydalı ilmi, "Yüce Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve hükümlerini bilmektir"¹² biçiminde ifâde eder. Bununla beraber, nefisleri cehâlet, şüphe ve şirk karanlığından temizleyen, kalpleri ağyarın kirinden arındıran ve ruhları nurların perdesinden kurtaran ilmin de faydalı olduğu görüşündedir.¹³ O halde bilgi olumlu bir eylemi gerektirmeli ve insanı olumlu yönde dönüştürmelidir. Dolayısıyla bilgi insanı doğru amele teşvik ettiği ölçüde değerlidir.

Tasavvufî bilginin niteliği, ancak sûflerin mârifetle neyi kastedtikleri anlaşılabilir. Tasavvufî literatürde sûfler, mârifetin mahiyeti hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909), mârifetin mahiyeti hakkında "Hakk'ın ilminin var olduğu yerde senin bilgisizliğinin mevcut olmasıdır" demiş, "Biraz daha izah eder misiniz?" diyen zata, "Aslında ârif de O'dur, ma'rûf da" şeklinde cevap vermiştir. Bu sözün manası şudur: Sen, sen olman itibarıyla Allah hakkında cahilsin, bilgin yoktur. O tanıttığı için kendisini tanımaktasın. Aynı manaya gelmek üzere Sehl b. Abdullah (öl. 273/886) : "Mârifet, bilgisizlik hakkındaki bilgidir" demiştir.¹⁴ Tasavvuf geleneğinde özellikle de Ekberîye ekolünün anlayışında mârifetle kastedilen Bir, Sonsuz ve Mutlak Hakk'ın bilgisinden başka bir şey değildir.¹⁵

İbn Acîbe'nin fikriyatı içerisinde mârifet kavramı, merkezi bir yer tutar. Ona göre *mârifet* umumî anlamlı bir kelime olup kendisi olması bakımından (her türlü) ilim için kullanılması sahih olmakla birlikte, bu kelimenin içerdiği en özel mana Allah'ı, isimlerini ve sıfatlarını mânâlarıyla birlikte, sıfatlarla zat arasında bir tefrik yapmadan bilmektir. Bu bilgi, devamlı Allah ile beraber olmanın sırrıyla gerçekleşen ve tam bir ihlasla elde edilen bilgidir. Mevzu bahis olan bu bilgi türü (mârifet) sâliklerin gayesi, Allah'a doğru yolculuk yapanların son menzildir.¹⁶ İbn Acîbe'nin bizzat aktardığı bu tanımda *mârifet* terimi sadece bir bilgi türünü değil aynı zamanda bir makamı da ifâde etmektedir.

İbn Acîbe manevi seyr yolunda insanları üç kategoriye ayırır. Bunlar avâm, havâs ve havâssu'l-havâs şeklindedir. Bu hiyerarşik bir sıralamadır. Her menzilin avâm seviyesi islâm makamıyla irtibatlı olduğu gibi, havâs derecesi iman; havâssu'l-havâs derecesi de ihsan makamıyla alakalıdır. Misal olarak, avâmın tevbesi islâm makamıyla, havâsın tevbesi iman

¹¹ Ebû'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî İbn Acîbe, *İkâzû'l-himem fî şerhi'l-Hikem* (Beirut: Dâru'l-Hayr, 2005), 88.

¹² Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fî şerhi'l-Mebâhisi'l-asliyye*, thk. Muhammed Abdurrahman Üveysi (Dimaşk: el-Yemame, 1998), 368.

¹³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 508.

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b İbrahim el-Buhârî Kelabazi, *et-Taarruf li-mezhebi ebli't-tasavvuf/Doğuş devrinde tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul : Dergâh Yayınları, 1979), 97.

¹⁵ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi* (İstanbul : İnsan Yayınları, 2007), 133.

¹⁶ Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî İbn Acîbe, *Tefsiru'l-fâtihati'l-kebir*, thk. Bessam Muhammed Barûd (Beirut : Dârü'l-Havi, 1999), 548.

makamıyla ve havâssu'l-havâsın tevbesi de ihsan makamıyla ilgilidir. Buna göre her bir aşama, farklı idrak seviyeleriyle ilişkilidir.¹⁷

İbn Acîbe'ye göre mârifet makamı, sûfinin Allah'a ulaşmak için katettiği yoldaki makamlardan biri, hatta en önemlisidir. İbn Acîbe, mârifete ulaşmak isteyen kimselerin aşılması gereken manevî hâllerin ve makamların her birinin bir düzen içerisinde tahkik edilmesini elzem görür. Manevî terbiye yolunda tevbe ile başlayan yolculuk müşâhede ile zirveye ulaştığını, müşâhede makamında sabitkadem olan sâlikin artık mârifete vasıl olduğunu ve mârifetin de sürekliliğini kabul eder.¹⁸ Buna göre İbn Acîbe'nin seyr u sülûk yolunda aşılması gereken makamlar hiyerarşisinin zirvesinde *mârifet* makamı bulunmaktadır.¹⁹ O'nun, tasavvufî kavramlarını açıkladığı *Mi'racü't-Teşevvüf*'te makamların sıralanışı ise şu şekildedir: Tevbe, havf, recâ, sabır, şükür, vera', zühd, tevekkül, rızâ, teslîmiyet, murâkabe, muhâsebe, muhabbet, müşâhede ve mârifettir.²⁰ Her bir makam, avâm, havâs ve havâssu'l-havâs derecesini içerir.²¹ Başka bir ifadeyle, her bir aşama, farklı idrak seviyeleriyle ilişkilidir. Ayrıca mârifet makamında yaşanan cem', sahv, bast, fenâ ve bekâ gibi hâller mârifetin teşekkülüne giden hâllerdir.²²

İbn Acîbe bir makam olması itibariyle *mârifeti*, müşâhedenin yerleşmesi ve sürekli hâle gelmesi ya da kendinden geçmiş bir kalple daimi bir müşâhede hâli olarak tarif eder.²³ Ona göre, mârifete ulaşmak için murâkabe ve müşâhede menzillerini aşmak gerekir. Bu bağlamda İbn Acîbe şöyle söyler:

“Murâkabe, mârifete yükselmek için önemli bir menzil olduğu gibi, müşâhede makamına terakki etmek için kalbi ve sırrı kötü düşüncelerden korumak, kalpte bulunan kötü ve boş düşüncelerden temizlemeye ve perdeleri kaldırmaya vesile bir aşama olarak da görülür. Müşâhede makamında ise Cenab-ı Hakk'ın nurlarını müşâhede ile bütün şekil ve resimler gönülden silinir. Böylece kul, müşâhede kapısından girip orada yerleşince, karşısına mârifet kapısı çıkar.”²⁴

Başka bir yerde İbn Acîbe, mârifeti, yüce Allah'ın insana verdiği en büyük nimet olarak²⁵ görmekte birlikte onu ihsan makamının son derecesi ve ulaşılması gereken en yüksek aşama olduğunu belirtmektedir.²⁶ Ona göre, mârifet makamına ulaşan kimse için ne imtihan biter ne manevî yükselme sona erer. Bu manevî makamda terakkî ile mârifet ve keşiflerin

¹⁷ İbn Acîbe, *Tefsirü'l-fatıha*, 540.

¹⁸ İbn Acîbe, *Tefsirü'l-fatıha*, 543.

¹⁹ Ramazan Emektar, *İbn Acîbe'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 305-379.

²⁰ Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî Şazeli İbn Acîbe, *Mi'racü't-teşevvüf ila bâkaiki't-tasavvuf*, thk. Mahmud Beyruti (Dımaşk : Darü'l-Beyruti, 2004), 8-17.

²¹ İbn Acîbe, *Tefsirü'l-fatıha*, 540.

²² Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî Şazeli İbn Acîbe, *Menâzilu's-sâirîn ve'l-râsilîn (el-Cevâbirü'l-acîbe min teâlîfi seyyidî Ahmed b. Acîbe içinde)* (Beirut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 251-253.

²³ İbn Acîbe, *Mi'racü't-teşevvüf*, 17.

²⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 331.

²⁵ İbn Acîbe, *İkâzju'l-bimem*, 199.

²⁶ İbn Acîbe, *Tefsirü'l-fatıha*, 547.

artışı devam eder.²⁷ Hatta bu terakkî dünyada devam ettiği gibi âhirette bile devam eder.²⁸ Çünkü Hakk'ın kemâli nihâyetsizdir ve Zât'ının sırlarını ihata etmek de mümkün değildir.²⁹ Dünya hayatındayken mârifete ulaşamayan kimseler, âhîret hayatında da mârifete ulaşamazlar.³⁰ Bu durumda âhîretteki mârifet, dünya hayatındaki mârifetin bir sonucudur. Dolayısıyla dünya hayatında mârifete erişenler ahîret hayatında da mârifeti devam edecektir.³¹

İbn Acîbe Allah'ı tanıma anlamındaki mârifeti ikiye ayırır: İlki zâhirî kısma bağlı mârifet. İkincisi zâhirî mârifete bağlı olmakla birlikte bunu aşan mârifet türüdür. İlk kısımdaki mârifet türüne yönelen kimselerin özelliği, fark ehli olmaları başka bir ifâde ile zâhirî ilimlere bağlı kalmalarıdır.³² Bu bağlamda İbn Acîbe, "Fark ehli hicap ehlidir. Onlar sadece sıfatları müşâhede ederler. Yani mahsusatı/eserleri görürler. Söz konusu kimseler zatı müşâhededen perdelenmişlerdir"³³ der. Zira fark hâli, varlıkların maddî yönünü görmeyi, bu görmeye özgü ibadet ve kulluğa dair ahkâmı ve de edepi yerine getirmeyi, sağlamaktadır.³⁴

Mârifetin ikinci türüne yönelen kimseler de ikiye ayrılır: Bunlardan ilk grup, seyr u sülûk yoluna girmeden cezbe ile mârifete ulaştırılanlardır. Diğer grup ise önce seyr u sülûk yoluna girmiş, sonra cezbeyle ulaştırılmış kimselerdir.³⁵ Benzer şekilde başka bir eserinde mârifetin ikinci türünde olan kimseleri cem' ehli olarak vafeden İbn Acîbe, söz konusu bu kimseleri de yine ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birinci grup, zâhirî tabiatı tam olarak ihmal eden ve müşâhede bu zâhire dayandırmayan cezbe ve fenâ ehli; diğer grup da zâhirî tabiatı dayanarak müşâhede yükselen bekâ ehli kimselerdir. Bu durumda cezbe ve fenâ hâlini yaşayan sâlikler sıfatların eserlerinden gayb sadece zatı müşâhede ederken bekâ makamında olan ârifler ise sıfatlarda zâtı müşâhede etmektedirler. Müellife göre, bekâ makamında olan kimselerin cem' hâli fark hâlini perdelemediği gibi, fark hâli de cem' hâlini engellemez. "Aksine bu kimseler her hak sahibine hakkını verir ve hepsinin payını korur."³⁶ Başka bir ifadeyle mârifet makâmında fenâ hâlini yaşayan sâlik, Mevlâ'sından başka hiçbir şeyi müşâhede etmezken bekâ makamındaki ârif ise Rabbi onun yegâne gâyesi hâline geldiği için hiçbir şeyi O'na tercih etmez ve aynı zamanda şerîat amellerini de tam olarak yerine getirir.³⁷

²⁷ Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî eş-Şazelî İbn Acibe, *Silkü'd-dürer fi zikri'l-kazai ve'l-kader (el-Letâifü'l-îmâniyyeti'l-melekutiyye ve'l-bakâikü'l-îhsaniyyeti'l-ceberutiyye fi resâli'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe Hasenî içinde)*, thk. Asım İbrahim Keyyâlî (Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 289.

²⁸ Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslan (Kahire : 1419), 4/131.

²⁹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd*, 1/229.

³⁰ İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd*, 3/432.

³¹ İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd*, 4/348.

³² İbn Acîbe, *Tefsiri'l-fatıha*, 548.

³³ Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî Şazelî İbn Acîbe, *Şerhu salâti'l-kutb İbn Meşîş (el-Letâifü'l-îmâniyyeti'l-melekutiyye ve'l-bakâikü'l-îhsaniyyeti'l-ceberutiyye fi resâli'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe Hasenî içinde)*, thk. Asım İbrahim Keyyâlî (Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 301.

³⁴ İbn Acîbe, *Mi'racü'l-teşevvüf*, 58.

³⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 70.

³⁶ İbn Acîbe, *Şerhu salâti'l-kutb İbn Meşîş*, 150.

³⁷ İbn Acîbe, *Mi'racü'l-teşevvüf*, 17; Mücerred sâlik, sâlik-i meczûb, mücerred meczûb ve meczûb-i sâlik de denilen salik türleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Çoban, *Cezîre-i Mesnevi Ve Şerhlerine Göre Mevlâ Sülûkü* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 158-160.

Netice itibariyle mârifet sâliklerin gayesi, Allah'a doğru yolculuk yapanların son menzildir. İbn Acîbe için mârifet sadece bir bilgi türünü değil aynı zamanda bir makamı da ifâde etmektedir. mârifet bilginin içselleştirilmiş ve hakikate ermiş hâlini ifâde eder. Burada mârifet ile kastedilen, Allah'a yaklaşan sâlikin artık bizzat Hakk Teâlâ ile iştirip görmesiyle elde ettiği özel bir bilgi çeşitidir. Bu bilgi türüne sâlik, seyr makamlarını aşarak yükselmekte ve müşâhedeye ulaşmaktadır. Müşâhedenin yerleşmesi ve sürekli hâle gelmesiyle mârifete ulaşan kişinin dini açıdan gelişimi tamamlanmış olsa da insanın manevî terakkîsi sona ermez. Manevî ilerleme âhret hayatını da kapsayacak şekilde sonsuza dek sürecektir. Başka bir ifadeyle insanın manevî gelişimi bu dünya hayatının sona ermesiyle bitmeyecek, terakkî âhret hayatında da devam edecektir.

2. Mârifette Kemâlâtı Yakalamak: Zâhir ve Bâtın Bütünlüğü

Mutasavvıflara göre iki türlü ilim tasnifi vardır. Birincisi, dile ve akla dayalı, tedrisatla ve çalışarak kazanılan ilimlerdir ki, bunlara 'zâhirî ilimler' denir. İkincisi ise kalple öğrenilen, firsate dayalı, Allah tarafından kulun kalbine ilham edilen vehbî ilimdir ki, buna "bâtınî ilim" denir.³⁸ Gazzâlî'ye göre, zâhir ilmi dış azalarla yapılan amellerin ilmidir; bâtin ilmi ise kalbin ameline dair bir ilimdir.³⁹ Sûfî müellifler, zâhirî ilimlerle meşgul olanlara "zâhir ulemâsı", "rüsûm ulemâsı" ve "ehl-i zâhir", kendilerine de "bâtın ulemâsı" ve "ehl-i bâtin" demektedirler.⁴⁰

İbn Acîbe'nin en çok üzerinde durduğu konulardan biri zâhir ve bâtin başka bir ifadeyle şeriat ve hakikat meselesidir. Bu ayırım bir anlamda onun düşünce dünyasının en temel parametrelerinden biridir. Bundan dolayı o, birçok konuda zâhir-bâtın ayırımı yapmakta ve bununla birçok meseleyi temellendirmeye çalışmaktadır. İbn Acîbe'nin şeriat ve hakikat anlayışı, muhteva olarak sufilerden çok farklı değildir. Ancak onun bu iki tabiri ele alışı, ifâde tarzı, hikmet ve kudret bağlamında açıklaması, tevhidle irtibatlandırması gibi hususlarda kendine has yönler bulunmaktadır.

İbn Acîbe, şeriat ve hakikat kavramlarını eserlerinde çoğunlukla birlikte zikreder. Nitekim tasavvufî kavramlarını açıkladığı *Mi'racî't-Teşevvüf*'te şeriat ve hakikat terimlerini birlikte işlemiştir. Ona göre, şeriat zâhiri mükellefiyet; tarikat gönüllerin arındırılması; hakikat, mazharlardaki tecellilerde Hakk'ın şuhûdudur. Başka bir deyişle şeriat, Allah'a ibadet etmek, tarikat Allah'a doğru yönelmek ve hakikat ise Hakk'ı müşâhede etmektir. Yine ona göre, Hak, iki zıt unsur, hissî olan/madde ile mânâ, kudretle hikmet, farkla cem', arasında tecelli eder.⁴¹ Hakk, iki zıt unsur arasında tecelli ettiğinde, şeriat ve hakikat zuhur eder. İbn Acîbe'nin ifadesiyle "Azamet'in, azamet olarak müşâhedesi hakikat; ibadet ve kulluk yoluyla kulluğun

³⁸ Ebû Nasr Abdullah b Ali et-Tusi Serrac, *el-Lîma'* (Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1960), 43-44; İlimin zâhir ve bâtin kısımları hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed b Ali b Atıyye el-Harisi Ebu Talib el-Mekki, *Kutübü'l-kulub fi muameleti'l-mahbub ve vasfu tariki'l-mürîd ila makami't-tevhid = Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003), 2/67 vd.

³⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, thk. Abdullah el Hâlidî (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998), 1/8.

⁴⁰ Süleyman Uludağ, "Bâtın İlimi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/188.

⁴¹ İbn Acîbe, *Mi'racî't-teşevvüf*, 56 vd.

kalıplarının gereklerini yerine getirme ise şerîattır.”⁴² Bir başka yönden İbn Acîbe, şeriatın, zahirî hükümleri içerdiğini, hakikatin ise mârifete ait ilimlerden bahsettiğini zikreder. Ona göre şeriat, hikmeti görmek; hakikat ise ilahî kudreti müşâhede etmektir. Allah Teâlâ, şeriatı, hakikati örten bir perde yapmıştır. Cenab-ı Hak, sonra kalbe iki göz vermiştir, ona “basîret” denir. Onların biri hikmete bakar, ilahî hükümleri korur; diğeri ise kudrete bakar, hakikatleri ayakta tutar.⁴³

İbn Acîbe, sûfî müelliflerle benzer şekilde elde edilmesi açısından ilmi, kesbî ve vehbî/bâtınî olarak ikiye ayırır. Ona göre, kesbî ilim, çalışarak, delil ve burhanları incelenmek suretiyle kazanılan ilimdir. Bu sebeple bütün zâhirî ilimler kesbîdir. Vehbî ilim ise bir takım ilâhî ihسانlar, manevî sırlar, keşifler ve zevklerdir. Onlara, âriflerin sohbetine katılarak, onları severek ve hizmetlerinde bulunarak ulaşılır.⁴⁴ Başka bir yerde “Zâhir ilmi, maddî ve beşerî ilimdir; bâtın ilmi ise ruhânî manevî ilimdir” diyen İbn Acîbe, birincisinin sayfalarda yazılı ve nakil yoluyla gelen ilim; ikincisinin ise yaşamaya ve tatmaya dayalı Allah tarafından ihسان edilen ilim olduğunu onu dilediğine bahşedeceğini belirtir. Ona göre, bâtın ilminin dille ifâde edilmesi meşakkatlidir, onun ifadesi ancak çok kez sembol ve işaretlerle mümkündür. Çünkü o, dile dayalı ilimle değil, müşâhede yoluyla bilenecek türdendir.⁴⁵ Buna göre kaynağının doğrudan Allah olması hasebiyle ve müşâhede neticesinde elde edilen bâtınî bilgi zâhirî bilgiden daha değerli ve daha üstündür.

İbn Acîbe, başka bir açıdan islâm, iman ve ihسان makamlarına mukâbil ilmi, şerîat, tarikat ve hakikat ilmi şeklinde üç kısımda değerlendirir.⁴⁶ Buna göre; şerîat ilmi, islâm makamındaki avâm için; tarikat ilmi, iman makamındaki havâs için ve hakikat ilmi de ihسان makamındaki havâssu'l-havâs için uygun olmaktadır. Müellif, şerîat ve tarikat ilmini zâhir ilmi, hakikatı da bâtın ilmi olarak tasnif eder. Burada tarikat ilmini bâtın ilmi olarak değerlendirmez. Bu hususla ilgili “Tarikat ilmi, kalplerin hâlleriyle ilgilidir. Kalpler bâtındır. Bu durumda o, nasıl bâtın ilmi olmuyor?” şeklindeki bir soruya şu şekilde cevap verir: “Kalbin hâlleriyle ilgili durumlar dille ifâde edilmekte, kelimelerle ortaya konmakta ve açıklanmaktadır. Bu açıdan tarikat ilmi, zâhir ilminden sayılmalıdır. Dolayısıyla bu zâhir ehlinin tasavvufudur. Zira bâtın ehlinin tasavvufu dille ifâde ve akılla idrak edilemez.”⁴⁷

İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-İlâhiyye* adlı eserinde de şerîat/zâhir ve hakikat/bâtın ilmi hakkında misaller vererek uzun açıklamalarda bulunur.⁴⁸ Hakikat ilminin, ruhânî ve mânâ âlemine ait bir bâtın ilim olduğunu hatırlatan İbn Acîbe, bir takım insanların sadece zâhirî ilmi kabul edip hakikat ilmini inkâr ettiğini belirtir. Aslında söz konusu kişilerin inkâr ettiği hakikat ilminin Kur'an ve Sünnet'te mevcut olduğunu ifade eder.⁴⁹ Bu bağlamda Hz. Musa

⁴² İbn Acîbe, *Mi'racü'l-teşevvîf*, 72.

⁴³ Dilaver Selvi, “İbn Aciba's way of interpreting dogmata with integrity of sharia and haqiqâ”, *Journal of Intercultural and Religious Studies* 1/1 (2011), 71.

⁴⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-İlâhiyye*, 448.

⁴⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-İlâhiyye*, 531.

⁴⁶ İbn Acîbe, *Şerbu salati'l-kutb İbn Meşîş*, 156.

⁴⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-İlâhiyye*, 531.

⁴⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-İlâhiyye*, 522-532.

⁴⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-İlâhiyye*, 452.

ile Hz. Hızır kıssası onun delilidir. “*Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve kendisine tarafımızdan bir ilim (ilm-i ledün) öğretmiştik.*”⁵⁰ Âyetinde geçen “İlm-i ledün” Allah tarafından kula hibe edilen ilim olduğunu ve iki kısma ayrıldığını belirten İbn Acîbe, bu ilmin bir kısmının varlıkların sırrını öğrettiğini ve her şeyin sahibi yüce Allah’ı tanıttığını, diğer kısmının ise kaderin ve meydana gelen hadiselerin sırrını açtığını söylemektedir. Ona göre muteber olan, birinci kısımdır.⁵¹ İbn Acîbe’nin bu ifâdeleri meydana gelen olayların - Hz. Musa ile Hz. Hızır kıssasında olduğu gibi- zâhir boyutunun yanı sıra bâtın boyutunun da varlığını göstermektedir. Bâtın boyutunun Allah tarafından kula hibe edilen özel bir bilgi ile bilinebileceğini ortaya koymaktadır.

İbn Acîbe, şerîat ile hakikat arasında bir zıtlık değil birbirini tamamlayan bir bütünü farklı görünüşleri oldukları kanaatini taşır, bu konuda şöyle der: “Şerîat, Allah’ın emriyle zorunlu kılınması bakımından hakikatin kendisidir. Hakikat de şerîat cihetinden yükümlü kılınması açısından şerîatın kendisidir.”⁵² Aslında İbn Acîbe’nin görüşüne göre, din bütünüyle şerîatla hakikatten oluşmaktadır. O, bu görüşüne, “*Yapmış olduğunuz salih amellere karşılık girin cennete*”⁵³ meâlindeki âyeti ve Hz. Peygamber’in, “Sizden hiç kimse ameli ile cennete giremez” sözüne Sahabenin, “Siz de mi giremezsiniz ya Resûlellah!” diye sorduklarında. Hz. Peygamber’in, “Evet, ben de (sadece amelimle cennete giremem); ancak Allah beni rahmetiyle sarar (ve öylece cennetine koyar)”⁵⁴ hadisini delil olarak nakleder. İbn Acîbe’ye göre, söz konusu âyet ve hadiste, şerîatla hakikatin arası birleştirilmiştir. Şöyle ki, kulun yaptığı bir ameli kendisine ait görmesi şerîattır. Ancak o ameli kulda icra eden aslında Allah olduğu için, amelin kula ait olmadığını söylemek hakikattir. Buna göre âyet, ameli kula ait gösterme noktasından olayı şerîatın diliyle ifâde etmiştir. Hâlbuki o amel, Allah’ın kuluna bir lütuf ve nimetidir. Zira Allah’ın bir ameli kulda yaratıp sonra onu kula ait göstermesi, O’nun kula ihsan ettiği nimetinin tamamındandır. Hadis-i şerif ise durumu hakikat diliyle ifâde etmiştir.⁵⁵ Bu durumda din, bütünüyle şerîatla hakikatten oluşmaktadır. Kur’an bir şeyi, şerîat diliyle ifâde ettiği vakit, Hz. Peygamber’in sünneti onun hakikat yönünü ortaya koymaktadır. Sünnet-i seniyye bir durumu şerîat diliyle ifâde edince, Kur’an onun hakikat yönünü belirtmektedir. Burada şeriatle hakikat arasında bir zıtlık değil birbirini tamamlayan bir durum söz konusudur.

Bunlara ilaveten İbn Acîbe, sâlik için zâhir ve bâtın ilmini veya şerîat ve hakikat arasında cem etmeyi zorunlu görür ve bunu ısrarla savunur. Mürid için zâhirinin şerîatle ve bâtınının hakikatle olması gerektiğini belirtir.⁵⁶ Hatta şerîatın hakikat üzerine hâkim olduğunu ileri

⁵⁰ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Kehf 18/65.

⁵¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-ilâhiyye*, 452.

⁵² İbn Acîbe, *Mi’racü’l-teşevvûf*, 73.

⁵³ en-Nahl 16/32.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001), “Rikak”, 18; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1991), “Münafikîn”, 71-73.

⁵⁵ İbn Acîbe, *el-Babru’l-medîd*, 3/123-124.

⁵⁶ İbn Acîbe, *İkâzî’l-bimem*, 13.

süren İbn Acîbe, bunun aksinin uygun olmadığını şöyle ifade eder: “Zira ne zaman şerîat iptal edilip sadece hakikat izhar edilse, Hallac’ın başına gelen durum gibi, şerîat onun katline hükmeder. Dolayısıyla insan hakikate tarikat yoluyla ulaşmalıdır.” Bu da şerîatın zâhirini tahkik etmeyle gerçekleşir. Bu duruma İbn Acîbe, “*Evlere kapılarından girin.*”⁵⁷ meâlindeki âyeti delil getirerek hakikat evine ancak şerîat ve tarikat cihetiyle girileceğini ısrarla vurgulamaktadır.⁵⁸

Öte yandan hakikati, şerîatın özü ve hulasası gören İbn Acîbe, hakikatle şerîatın ruhla beden misali olduğunu, şerîatın bedeni, hakikatın ruhu temsil ettiğini belirtir. Ona göre, “Hakikatsiz şerîat, ruhsuz beden; şerîatsız hakikat ise bedensiz ruh gibidir. Biri ancak diğeri ile ayakta durur.” Aslında şerîat ilmiyle hakikat ilminin arasında aykırılık yoktur fakat içerikleri, konuları ve tahsili bakımından aralarında farklılık vardır. Bu durumda İbn Acîbe'nin şerîat ve hakikat yaklaşımı, aslında diğer sûfî müelliflerden farklı değildir. O'na göre şerîat, hüküm bildirirken, hakikat mârifet öğretir. Başka bir ifade ile şerîat, kulun vüsatında ve sorumluluğunda olan amel, hüküm ve hâlleri dile getirirken hakikat ise yüce Allah'a ait hüküm ve tecellileri konu eder. Aslında ikisi de haktır. Mümin, hakikate iman etmekle sorumluluktan kurtulurken, şerîata ise iman ettikten sonra, emredilen ameli bilmesi ve onu uygulaması gerekmektedir.⁵⁹ Bu ifadelerle göre İbn Acîbe, zâhir ilmi ile bâtın ilminin durumunu, bedenle ruh arasındaki ilişkiye benzetir ve zâhir ilminin bedeni, bâtın ilminin ise ruhu temsil ettiğini düşünür. Buna göre, hakikatsiz şerîat ilmi, ruhsuz beden; şerîatsız hakikat ilmi ise bedensiz ruh gibidir. Biri ancak diğeri ile ayakta durmaktadır.

Ayrıca İbn Acîbe, zâhirî ilme uymadan bâtın ilminin hakikatine ulaşamayacağını ve zâhirî ilmin desteklemediği bâtınî hâl ve ilimlerin de batıl olduğunu belirtir.⁶⁰ Bu bağlamda İbn Acîbe, “Kim, tasavvuf yoluna girer fakat fikhî öğrenmezse zındık olur. Kim de fikhî öğrenir fakat tasavvufun hedefe aldığı şeyleri (mârifet, ihlas ve edebi) öğrenmezse fasık olur. Kim de tasavvuf ve fikhî birlikte öğrenirse hakikati bulur”⁶¹ şeklindeki sözü aktarır. İbn Acîbe, *İkâzî'l-Himem* adlı eserinde, “*Nefsinin arzusunun ilâh edinen [...] kimseyi gördün mü?*”⁶² meâlindeki âyetle ilgili önce zâhirî ve sonra bâtınî mânâyı verdikten sonra bâtın ehlinin yaptığı yorumu tenkid ederek bunun âyetin zâhirî mânâsı ve bağlamının dışında bâtınî bir yorum olduğunu belirtir. Zâhirî mânâ gözetilmediğinden yapılan yorumun doğru olmadığını savunması takdire şayandır. Zira mârifet yoluyla elde edilen bilgi ve hallerin mutlaka şerîatın onayından geçmesi gerektiğini, aksi takdirde bunun kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır.⁶³ Bu sebeple İbn Acîbe, sâlikin hakikat ilmini öğrenebilmesi için öncelikle zâhirî ilimle desteklenmesini gerekli görmektedir. Bir başka ifadeyle sâlik, öncelikle şerîat ve tarikat ilmini öğrenmelidir. Mürid zâhirini ve bâtınını edeple süsleyip hakikat ilmini öğrenmeye uygun

⁵⁷ el-Bakara 2/189.

⁵⁸ İbn Acîbe, *İkâzî'l-himem*, 423.

⁵⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhîyye*, 523-524.

⁶⁰ İbn Acîbe, *Şerhu salati'l-kutb İbn Meşîş*, 155-156.

⁶¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhîyye*, 138.

⁶² el-Câsiye, 45/23.

⁶³ İbn Acîbe, *İkâzî'l-himem*, 338.

seviyeye gelene kadar şeyhi ona hakikat ilmi öğretmemelidir. Aslolan bu sıranın gözetilmesidir. Zira kimin manevî yoldaki ilk hâli parlak olursa, son hâlinin de aynı şekilde parlak olacağı ifade edilmektedir.⁶⁴ Dolayısıyla geçen ifadelerle göre, zâhirî/şer'î bilgiyi öğrenmeden bâtın/hakikat bilgisine yönelen kimse, zâhirî ve bâtınî bilgiyi de elde edemez. Buna göre, manevî yolun başlarında zâhirî bilginin önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Tarikata intisap etmeden evvel İslâmî ilimlerdeki bilgisini derinleştiren İbn Acîbe, tasavvufî hayata girdikten sonra da dinin zâhirî hükümlerine bağlı kalmaya önem vermiş, bâtın ilmine ancak zâhir ilimleriyle ulaşacağına inanmıştır.

İbn Acîbe'nin değerlendirmelerinden anlaşılan, ilim ile mârifet arasında kaynağı bakımından farklılık bulunmaktadır. Aralarındaki en önemli fark ise ilim öğrenmeye gerçekleşirken mârifetin, rabbanî sırların mûkaşefe ve müşâhede ile mümkün olmasıdır. Başka bir ifâde ile zâhirî ilim, ulemanın nazarî bilgisini ifâde ederken mârifet, ilimden sonraki ileri bir merteye olarak yüce Allah'ın uluhiyeti hakkında olan bir idraktır. Bu bağlamda mârifet bilginin içselleştirilmiş ve hakikate ermiş hâlini ifâde eder.

3. Mârifeti Elde Etme Yöntemi

İbn Acîbe'ye göre, tasavvufun gayesi mârifeti elde etmektir. Bunun için, kişi iç âlemini (kalbi) bütün kötü ve düşük huylardan temizleyip onu her türlü güzel ahlâk ile süslemelidir. Kalp, kötü ahlâk ve sıfatlardan temizlenip faziletli ahlâkla süslenince, üzerinde nurlar parlar ve ilâhî sırlar gözüktür; böylece irfan ilmine ait hakikatler ve rabbanî sırlar ortaya çıkar. Neticede kişi müşâhedeye dayalı bir mârifeti elde eder ve ihsan makamına ulaşır. Bu durum tasavvuf ilminin özü ve semeresidir.⁶⁵

Müellif, müşâhede ve apaçık görme dediği “ıyân” yönteminin mârifeti elde etmek için en doğru yol olduğunu belirtir. Bunun alternatifi olan delil ve burhan yönteminde aklın kullanıldığını ifâde eder. Ona göre, aklî-burhanî yöntem sadece yakînî elde etmeye kadardır. Şuhûdî ve ıyânî yöntem ise kesin yakîne (hakka'l-yakîn) ve temkine götürmektedir. Şuhûdî yöntem kadîm mânâları müşâhede eden basîretle gerçekleşir. Bunun aksi olan burhanî yöntemin vasıtası kalp gözü (basîret) değil baş gözüdür. Söz konusu basar/baş gözü ise sadece sonradan yaratılanları (hâdis) ve somut varlıkları görmektedir.⁶⁶

Şimdi İbn Acîbe'nin, mârifeti elde etmede aklın konumu, önemi, özellikleri, tanımı ve sınırlılığı konusundaki yaklaşımlarını inceleyelim.

3.1. Mârifet-Akıl ilişkisi

Sûfî müellifler, akıl ötesi, metafizik alanında aklın hüküm veremeyeceğini, şayet hüküm verirse bunun bir anlamı ve değeri olmayacağını belirtirler. Çünkü metafizik alanın aklın bilme ve hüküm verme sınırının ötesinde olduğu kanaatini taşırlar. Söz konusu alanda akıl ve mantıktan çok keşf ve ilhama dayanılması gerektiğini ifâde etmektedirler.⁶⁷

⁶⁴ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 410.

⁶⁵ İbn Acîbe, *el-Febrese*, 44-45.

⁶⁶ İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd*, 1/192.

⁶⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve tenkît* (İstanbul : Mavi Yayıncılık, 2011), 190.

İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, adlı eserinde latîf sırları idrakte aciz olan aklın vasıflarından bahseder. İnsanların, aklın genel ve özel vasıfları hakkında, mahallinin nerede ve hakikatinin ne olduğu konusunda hayrete düştüklerini ifâde eder.⁶⁸ Müellif akılı, yararlıyla zararlının kendisi sayesinde ayırt edildiği nur ya da “nefsin kendisiyle zorunlu ve teorik ilimleri öğrendiği ruhânî nur” şeklinde tanımlar.⁶⁹ İbn Acîbe, aklın işlevini, kalp ile beyin arasında taksim eder. Mahallinin kalp olduğunu, ışığının dimağa ulaştığını vurgular ve bunun delili olarak insanın beynine vurulduğu zaman aklın gittiğini örnek verir.⁷⁰ Öte yandan İbn Acîbe'ye göre, akıl zamanın mazi, müstakbel ve hâl boyutuyla kayıtlıdır. Akıl olmadığı takdirde zaman bir bütündür, cüzü ve kısımları yoktur. Yani akılı olmayan kimseler için zaman eşit seviyededir. Buna delil olarak akılı olmayan ve aklını kaybeden kimselerin zaman anlayışlarının olmadığı gösterilir.⁷¹

Aklın metafizik alanda sınırlı olduğunu belirten İbn Acîbe, onun görünür âlemin ötesine nüfuz edemeyeceğini çünkü kâinatı yaratanı müşâhedede kusurlu olduğunu ısrarla vurgular. Ona göre, aklın sınırı duyu organları ile bilinen ve idrak edilen alandır. Dolayısıyla akıl, kâinatı ve içindekileri delil getirerek kâinatı yaratanı müşâhedeye güç yetiremez. Zira mânâların sırları akıl dairesinin dışındadır.⁷² Başka bir ifadeyle aklın, sırlar sahasını bilmesi ve bu alanı idrak etmesi mümkün değildir. Metafizik meselelerde akıl red ve kabul arasında telef olup gider. Bundan dolayı sırlar sahasında akıl, şeriatın hükümlerine bağlı olmalıdır. İbn Acîbe'nin ifadesiyle “Şayet (akıl) şeriat nuruyla desteklenmez ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ittiba etmez ise sapar ve saptırır.”⁷³ Yine İbn Acîbe başka bir yerde, aklın nebevî mesaja tabi olmasını ve ona biat etmesini öğütler. “Eğer akıl tabii mecrasında kullanılmazsa, bu ümmet içinde dalalette olan yetmiş iki fırkadan Mutezile, Kaderiyye, Cehmiyye ve benzerleri, ayrıca önceki filozoflardan tabiatçılar ve benzerleri gibi dalâlette” olacağını ifâde eder. Söz konusu fırkaların dalâlette olmalarının sebebi vahye tabi olmamaları ve onu küçümsemeleridir.⁷⁴ Şu hâlde akıl, kendisi gibi sonradan yaratılan varlıklar alanında işlev görmelidir. Çünkü aklın bir sınırı vardır ve bunu aşmaması gerekir. Bir başka ifadeyle aklın ilim ve idrakte ulaştığı son nokta, kâinattaki bütün varlıkların bir yaratıcıya (sanatkâra) muhtaç olduğunu bilmektir. Akıl, kâinattaki sanatı kabul eder ve onu sanatkârına nispet eder. Ayrıca bunun dışında, akılla bilinecek unsurlar da aklın ilim ve idrak sahasına girmektedir.⁷⁵

İbn Acîbe'nin aklın sınırlı oluşuyla ilgili ele aldığı diğer bir görüşü şu şekildedir: Akıl bazen nefsin riyazeti ve tezhibiyle bazı mânâları idrak edebilir ve Hakk'ın kudretini

⁶⁸ Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî eş-Şazeli İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî (el-Letaifü'l-İmaniyyeti'l-melekutiyye ve'l-hakaikü'l-İhsaniyyeti'l-ceberutiyye fi resaili'l-Arif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe Hasenî* içinde), thk. Asım İbrahim Keyyâlî (Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 107.

⁶⁹ İbn Acîbe, *Mi'racü'l-teşevvüf*, 48.

⁷⁰ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, 2006, 107-108.

⁷¹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, 2006, 108.

⁷² Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî eş-Şazeli İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, thk. Muhammed-el Adlûnî el-İdrisi (Rabat : Dârü's-Sekâfe, 2013), 94.

⁷³ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, 2013, 95.

⁷⁴ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüşterî*, 2013, 95-96.

⁷⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 113.

keşfetmeye güç yetirebilir. Ancak diğer yandan, gerçek ubûdiyeti başaramadığı gibi, “tevhid-i has” makamında fenâ hâlini yaşayamaz ve varlık kirinden de tamamen kurtulamaz.⁷⁶ Yine müellife göre, akıl insanı iman derecesine ulaştırabilse de Allah’ın zâtını ve sıfatını idrake güç yetiremez. Bu bağlamda İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd* adlı tefsirinde “Göklerde ve yerde neler var, bir baksamıza.”⁷⁷ meâlindeki âyeti, işâri olarak şu şekilde yorumlar: “Allah, nazar ve ibret ehline, göklerde ve yerde olan sırlara ve nurlara bakmalarını emreder. Onlara, zâtına ait sırları ve ilâhî sıfatların nurlarını müşâhede etmeyi, eşyanın ince perdesinin gerisindeki mânâyâ bakmayı, zâhirî madde ve şekilde kalmamalarını emreder.” Zira fenâ ve bekâ makamlarına ulaşmış kimseler, eşyanın iç yüzüne dalar, içinde saklı olan hakikati görür ve böylece mânâyâ ulaşır. Dolayısıyla bunlar müşâhede ehli yani eşyanın perde gerisindeki hakikatini gören kimselerdir. Oysa eşyanın zâhirinde/maddesinde kalan kişi onun içindeki sırra ulaşamaz. Çünkü bu kimse aklını kullanmakla yetinir ve hakikatin böyle olduğuna iman ve tasdik etmekle kalır. Bu da bir yönden tefekkür etme ve ibret alma yolu sayılmaktadır.⁷⁸ Burada İbn Acîbe’nin eleştirdiği ve reddettiği akıl, metafizik konuları bilme ve değerlendirme hakkını ve yetkisini kendisinde gören nazârî/teorik akıldır.

Bütün bunlara rağmen, akli mârifete vesile olması açısından önemli gören İbn Acîbe, aklın önemine dair geniş açıklamalarda bulunur. O, manevî yolda sülûk eden mürid için aklın sınırlı olduğunu, fakat bunun müride has bir durum olduğunu çünkü manevî yolda müridin, vuslatı için öncelikle aklını, amelini görmemesi gerektiğini belirtir. Diğer yandan işlerini özenle yapmak, akli ve nakli deliller çıkarmak ayrıca Allah’ı tanımak ve O’na ibadet etmek için akli önemli görmektedir.⁷⁹ Bu bağlamda İbn Acîbe, aklın önemi ve değeri sadedinde birçok açıklama yapar. Eşyanın duysal alanıyla, istidlâlî delil getirme ve şerîatın zâhirî yönüyle ilgili akli kullanma hususunda birçok hadis zikreder: “Kişinin aslı akıldır. Akli olmayanın dini de yoktur.”⁸⁰ İbn Acîbe’nin söz konusu hadisi ve buna benzer diğer hadisleri rivayet etmesi, başka bir ifâde ile eserlerinde akli övücü hadislere yer vermesi, aklın değerli olduğunu göstermesi açısından önemli birer delildir.⁸¹ Yine İbn Acîbe, akla önem vermesi ile ilgili son olarak: “Eğer kişi, iman makamını delil ve burhan yöntemiyle tashih etmek isterse akli kullanması kemaldır, onunla idrak edilecek delilleri kullanmak ise vaciptir. Eğer şerîat nurları, Kitap ve Sünnet ile akli destekler ise bu en mükemmel olur” der.⁸² Dolayısıyla akli aşan bir alan olan metafizikte kafa karışıklığına sebep olan akıl, his âlemi alanıyla, delil getirme ve şerîat âlemiyle ilgili işler için vazgeçilmez bir araçtır. Ayrıca o, ilâhî hitabı anlama ve algılama için önemli bir vasıtaadır.

⁷⁶ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüsterî*, 2013, 97.

⁷⁷ Yunus 10/101.

⁷⁸ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 2/501.

⁷⁹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüsterî*, 2013, 101.

⁸⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Ali b Muhammed İbn Hacer Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi-şevâidi'l-mesânidi's-semâniye*, thk. Ömer İman Ebü Bekr (Riyad : Dârü'l-Âsime, 2000), 12/95.

⁸¹ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüsterî*, 2013, 101-102.

⁸² İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüsterî*, 2013, 103-104.

Netice itibariyle İbn Acîbe, mârifete erişmede aklın yetkinlik alanının sınırlı olduğunu düşünür. Ona göre, akıl Hakk'ı mârifetten ancak şunu anlar: "Her sanat, onu yapan birine muhtaçtır. Bu kâinat da bir yaratıcıya muhtaçtır. O yaratıcı yüce Allah'tır."⁸³ Bu bağlamda, akıl, yaratılan varlıklara bakarak elde ettiği bilgiyle onları yaratan Zât'ın tek, ezeli, ebedî, kudret ve hayat sahibi ve diğer bilinen sıfatlara sahip olduğu sonucuna varır. Şöyle ki zâhirî eserler üzerinden delil getirme yoluyla aklî mantık daima sebebi müsebbibe bağlar ancak müşâhede ve mânâların sırlarını idrak etmekte sınırlıdır. Zikrettiğimiz sanatın sanatçıya muhtaç olduğunu göstermek cihetinden istidlalin işlevselliği olmakla birlikte aklın kâinatın his perdesini yarıp geçemediği için bir başka deyişle aklın maddi alanı aşamadığından, Hakk'ı müşâhede etmesi ve mânâların sırlarını idrak etmesi mümkün değildir.

3.2. Mârifet-Kalp İlişkisi

Tasavvuf literatüründe bilginin kaynağı kalptir. Ancak kalp aklın karşıtı değildir. Bir yere kadar akılla iç içedir. Akletme kalbin bir işlevidir, düşünceyi üreten aklın kaynağı da kalptir. Metafizik konularda kalbin akli aşığı söyleyen sûfiler bu konuda kalbin sezgisini esas almışlardır.⁸⁴

İbn Acîbe, aklın metafizik konulardaki hakikatleri ihata edemeyeceğini ve bu konularda yetersiz kaldığını açıkladığı gibi, aynı zamanda sûfinin seyr u sülûktaki yegâne gayesi olan mârifet sahibi olmak ve hakikatleri elde etmek için başka idrak kuvvetlerini kullanmak gerektiğini söylemektedir. Söz konusu bu idrak kuvvetlerinden biri kalpte bulunan basîrettir. Bu sebeple İbn Acîbe, kalp hakkında konuşurken, onu salt bedenimizin bir uzvu olarak görmez. Ona göre kalp, mârifet mahalli ve basîretin kaynağıdır. Ayrıca mârifete ulaştırır nur da kalpte bulunmaktadır. Bu nurla salık keşf eder ve hakikatlere nail olur. Filozoflar, fukaha ve mütekellimler mârifetin akılla idrak edildiğini savunsalar da İbn Acîbe ve müellifler aklın kullanılmasının yanında mârifet için kalbin önemini ısrarla savunurlar. Zira kalp sûfinin keşfine vesiledir. Sâlik kalbini zikir, fikir, mücâhede ve benzeri şeylerle harekete geçirdiği takdirde içinde gizli olan manevî ilimler ortaya çıkar. Dolayısıyla onlardan da mârifet ilmi elde edilir.⁸⁵ Başka bir ifâde ile kalbi çirkin huylardan temizleyip onu faziletli ahlâkla süsleme amelîyesi, Cenab-ı Hakk'ı gerçek bir mârifetle tanımaya hazırlamak içindir. Bu mârifet, bizzat tadarak elde edilen manevî keşif ve müşâhedeyle dayalı olan mârifettir.⁸⁶ İbn Acîbe'nin manevî silsilesinden olan Atâullah İskenderî de bu konuda benzer bir düşünceye sahiptir. Ona göre, temizlenen ve arınan kalp mârifete hazır hâle gelir. "Belki nurlar sana vârid olur da kalbini eserlerin suretleriyle dolu bulur, bundan dolayı kalbinden uzaklaşır. Kalbini başka şeylerden temizle ki mârifet ve sırlarla dolsun."⁸⁷ Görüldüğü gibi, bu ifadelerle göre mârifete ulaşabilmek için kâmil manada kalbin masivâdan arındırılması şarttır. Dolayısıyla sâlik nefsinin tezkiye ve

⁸³ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 510.

⁸⁴ Süleyman Uludağ, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/232.

⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 119.

⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 95.

⁸⁷ Ebü'l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Atâullah el-İskenderî, *Tacî'l-arnis el-havi li-tehzi'bi'n-nüfus* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2008), 32.

kalbini tasfiye ettikten sonra mârifet gerçekleşebilir. Bu durumda kalp, mârifeti elde etmede idrak ve bilgi vasıtası haline gelmektedir.

İbn Acîbe, şuhûdî/ıyânî yöntemin dayanağı olan basîretin açılması için kalbin büyük bir öneme sahip olduğunu belirtir. Ona göre, sûfînin mârifeti, kalbin Allah'a meyiletmesi suretiyle başlar. Allah'a yönelen kalp temizlenmesi ölçüsünde onda mârifet nuru artar. Çünkü mârifet, kalpte bir nurdur, ondan şua olarak doğar ve sadra yayılır.⁸⁸ Kalpten çıkan bu nur sadrı aydınlatır ve basîret gözünün açılmasını sağlar. Böylece bu nur kalbin istikrarını ve gördüğüyle tatmin olmasını sağlar. Buna da “yakîn” denir.⁸⁹

İbn Acîbe'ye göre “Basar bedeninin bakışı olduğu gibi, basîret de kalbin bakışıdır.” Başka bir anlatımla basîret nuranî ve latîf mânâları görürken basar ise vehmî, zulmanî ve kesafetli maddiyatı görmektedir.⁹⁰ Basîreti tamamen açılan kimsenin nuru, basar nurunu ihâta eder. Böylece kişi ezeli mânâların sınırlarını görür. Aksi durumda yani basar basîrete baskın olursa kişi sadece maddi alanı idrak edebilir.⁹¹ Geçen bu ifadelerle göre göz maddî, cismanî varlıkları görürken, basîret latîf unsurları görür ve kâdimi idrak eder. İbn Acîbe'ye göre basîretin açılması ve mârifetin elde edilmesi salt sâlikin çabasıyla değil ilâhî bir ikram sayesinde olmaktadır. Şöyle ki Allah kulun basîretini açmayı dilediğinde onu, zâhirde hizmetiyle, bâtında ise muhabbetiyle meşgul eder. Böylece kalpteki muhabbet ve zâhirdeki hizmetin artışına göre basîret nuru artar. Basîret nurunun fazla güçlenmesiyle gözün görmesine baskın gelir, hatta göz de basîret gibi kâdim nurları ve ince/latîf mânâları görür hale gelir.⁹² Dolayısıyla burada basîret, mânâları idrake hazırlayıcı bâtınî kuvvettir. Onun vasıtasıyla işlerin hakikati doğrudan görülür ve yakînen idrak edilmektedir.

İbn Acîbe, *İkâzî'l-Himem* de “şuâu'l-basîre”nin (basîret ışığı), ilme'l-yakîn nurundan, “ayne'l-basîre”nin ayne'l-yakîn nurundan ve “hakka'l-basîre”nin ise hakka'l-yakîn nurundan doğduğunu belirtir. Burada basîret aşamalarında düzenli bir terakki söz konusudur. Önce “ilme'l-yakîn”e ardından “ayne'l-yakîn”e ulaşılır, son olarak “hakka'l-yakîne terakki edilir. İbn Acîbe'ye göre “ilme'l-yakîn”, burhan ve delil ehli; “ayne'l yakîn” keşf ve beyan ehli; “Hakka'l-yakîn” ise şuhûd ve ıyân ehli içindir.⁹³ Ancak İbn Acîbe, gerçek bir mürşidin gözetimine girmeden, kişinin müşâhedeye ulaşamayacağını ve gerçek bilgiyi elde edemeyeceğini ileri sürer. Zira irfanî bilgiler, herkese açılmaz; onlar nakil ve akıl yoluyla değil, müşâhedeye ulaşmış ve temkin halini elde etmiş sâfî kalp yoluyla elde edilir. Bu da gerçek bir mürşidin rehberliğiyle mümkündür.⁹⁴

Öte yandan İbn Acîbe, mârifete ulaşmak için “terakkî”/yükseliş ve “tedellî”/iniş olmak üzere iki süreçten bahsetmektedir. Söz konusu bu iki süreç İskenderî'nin *Hikem*'inde de

⁸⁸ İbn Acîbe, *İkâzî'l-bimem*, 332 vd.

⁸⁹ İbn Acîbe, *İkâzî'l-bimem*, 89.

⁹⁰ İbn Acîbe, *İkâzî'l-bimem*, 88.

⁹¹ İbn Acîbe, *İkâzî'l-bimem*, 29-30.

⁹² İbn Acîbe, *İkâzî'l-bimem*, 29.

⁹³ İbn Acîbe, *İkâzî'l-bimem*, 89.

⁹⁴ İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd*, 2/471.

geçmektedir.⁹⁵ Ancak İbn Acîbe'nin düşüncesinde bu iki süreç birinin devamı niteliğindedir. Söz konusu süreçleri tamamlayan salık, bekâ makamında temkin haline ulaşır ve marifete erişmiş olur.⁹⁶ Başka bir yerde İbn Acîbe, mârifete ermek için “terakkî” sürecini tevhid kavramı ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Mârifet ile tevhid ilişkisi konusunda İbn Acîbe'nin dikkat çektiği husus, sâlikin seyrindeki yükselişini fenâ tecrübesi/hâli ile açıklıyor olmasıdır. Ona göre, sâlikler önce “tevhid-i e'f'al”de fâni olurlar, böylece Allah'tan başka fâil görmezler. Bu hâl, salihlerin gayesi ve hedefidir. Ardından “tevhid-i sıfat”ta fâni olurlar. Bu hâl sahibi, hakikatte Allah'tan başka Basîr, Mütakellim, Sem'i, Mürid, Kadir ve Hay olmadığını idrak eder, sonra “tevhid-i zat” makamına ulaşır. Bu makam sahibi, Allah'tan başka bir varlık görmez.⁹⁷ “Terakkî” süreciyle yükselme bu şekilde son bulur. Ancak bu yükseliş süreci insanı fenâ makamına kadar vasıl eder. Dolayısıyla sûfî bu makamda tam kâmil bir insan olamaz. Zira kemalâtı elde etmek, başka bir ifâde ile tam bir mârifet sahibi olmak için sâlikin, ilk başladığı yere tekrar dönmesi gerekmektedir. Bunun için sâlik “tedellî” sürecini uygulayarak bekâ makamına vasıl olmalıdır. Bekâ makamına vasıl olması için sâlik, bir kez daha mülk veya his âlemine tedellî/inzal ederek gayb ve hissî/maddî âlemi birlikte idrak etmelidir ki böylece fenâ ve cezbeden sonra eseri şuhûda dönerek kâmalatı elde etmiş olsun.⁹⁸

İbn Acîbe'nin geçen ifadelerine göre bekâ makamında olanlar Hakk'ın eserlerinde zât'ı müşâhede eden kemâlat sahibi kimselerdir. Başka bir deyişle bekâ makamında sâlik, manevî sarhoşluktan uyanıp kendine geldiğinde bedenlerle ruhları, madde ile mânâyı ve kudret ile hikmeti birbirinden ayırır, ayrıca her biri için gereken vazifeyi hakkı ile yerine getirir.

Özetle diyebiliriz ki, İbn Acîbe, Allah'ı tanıma konusunda, en kısa yolun burhan ve delil yöntemi değil, müşâhede ve ıyânî yöntemi olduğunu savunur. Müellife göre, seyr u sülûk yolunda, önce aklî yöntemi takip etmek ve sonra da bu yöntemi terk etmek gerekir. Zira İbn Acîbe, aklî/nazarî yolda hakikatleri idrak etmek için yeterince aklın gücünden yararlanmanın gerekli olduğunu belirtir. Fakat aklın tıkanıdığı ve yetmediği yerde, mârifet alanı olan tecellilerde kalbe ve basîrete geçilmesi gerektiğinin altını çizer. Ayrıca İbn Acîbe, aklî/burhanî ve şuhûdî/ıyânî yöntemin semeresi için ilim ve ameli şart görür. Ona göre, bu yöntemler arasında bir kopukluk yoktur, biri diğerine hazırlık görevi görmektedir.

3.3. Mârifet-Nur İlişkisi

Sûfîler başta olmak üzere başka düşünürler de nurun etkisi üzerinde durmuşlardır. Genel olarak aklın ve kalbin nurla aydınlanması neticesinde bir değişim geçirmesi ve yeni bilgilerle tanışması dile getirilmiştir. Burada mârifetin ve yükselişin nurlarla gerçekleştiğini dile getiren anlayış söz konusudur. Gazzâlî'nin aklın kendisini göze nisbetle bir nur olarak görmesi⁹⁹ veya İbn Arabî'nin (öl. 638/1240) bilme yetilerinin ve mârifetin sebebinin nur olduğunu ifâde etmesi böyledir. Ona göre bu nur, duyulur nesnelere nispetle duyum,

⁹⁵ İbn Ataullah el-İskenderî, *Hikem-i Ataiyye*, çev. Yahya Pakış (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009), 224.

⁹⁶ İbn Acîbe, *Şerhu salati'l-kutb İbn Meşîş*, 150.

⁹⁷ İbn Acîbe, *Şerhu Nûmiyyeti's-Şüştîrî*, 2013, 86.

⁹⁸ İbn Acîbe, *Şerhu salati'l-kutb İbn Meşîş*, 151.

⁹⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envar ve misfatü'l-esrar*, thk. Abdülazîz İzzeddi Seyrean (Beirut : Âlemü'l-Kütüb, 1986), 122.

kavramlara nispetle akıl, keşfi bilgiye nispetle de kalp ismi alır. Neticede herhangi bir düzeyde ve yöntemle bilmek nurla aydınlanmaktan başka bir şey değildir.¹⁰⁰

Diğer yandan nurla aydınlanma teorisi genelde İshrâkiliği çağrıştırmaktadır. İshrâkîlik, Şihâbüddîn Sühreverdî (öl. 587/1191) tarafından “hikmetü'l-İshrâk” adıyla sistemli ve mükemmel biçimde ortaya konulan¹⁰¹ mistik ve teosofik felsefe kabul edilmektedir. Bu sisteme göre, hakikate ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolu vardır: Bunlar nazar ve tefekkürü dayanan “bahs”; kulluk, çile çekme ve ahlâkî arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı ifade eden “teellüh”tür.¹⁰² İshrâkî felsefede sistemin bütününe etkin olan nur apaçık olduğu için tarife gerek kalmadan anlaşılır bir ilkedir. Fârâbî ve İbn Sinâ'nın sudur teorisindeki akılların yerini İshrâkîlik'te nurlar almıştır. Buna göre nurlar hiyerarşisinin başında nurlar zincirinin kaynağı olan nurlar nuru Allah bulunmaktadır.¹⁰³ Dolayısıyla İshrâkîlik'te varlık ve bilgi nazariyesi nur ve işrâk terminolojisine dayalı olarak şekillenmiştir. Nuru çağrıştıran etkinliğin hemen hiçbir zihinsel renk taşımayıp, ruhsal ve nefsî arınma odaklı olmasıyla felsefeden ayrılır. Sühreverdî, sezgisel ya da mistik felsefe (teellüh) ile analitik felsefeyi (bahs) kendisinde bir araya getiren kimsenin önder olduğunu, onun Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunu söyler. Dolayısıyla Şihâbüddîn Sühreverdî'ye göre, gerçek bilge bu iki tip felsefeyi kendinde toplayandır.¹⁰⁴

İbn Acîbe de işrâkîlikte mevcut nur terminolojisini anımsatan bir şekilde mârifete yükseliş aşamalarında etkin olan nurlardan bahseder. Bunlar islâm ve iman makamı için olan teveccüh nurları ve ihsan makamı için olan muvâcehe nurlarıdır. Ona göre, Allah kulu kendine vasıl etmek istediğinde önce onu zâhirî amel nurlarıyla kendisine yöneltir, bu ameller islâm makamındakiler içindir. Söz konusu nurlar onu zâhirî amele sevk eder, böylece kul amelden zevk almaya başlar. Sonra Allah bâtinî amel nurlarıyla kuluna yönelir, iman makamındakiler için olan bu bâtinî ameller de ihlas, sıdk, tuma'nine ve Allah'a yakınlıktır. Bu makamda kul mâsivadan uzaklaşarak Allah ile ünsiyeti tercih eder. Ardından murâkabe makamında temkin sahibi olur. Bu makamdaki nur öncekilerden daha büyük ve olgundur. Sonra Hak Teâlâ, müşâhede nuruyla kula yönelir, bu muvâcehe nurunun başlangıcıdır ve bu yöneliş sadece ruhla olur. Bu makamda salık dehşet, hayret ve sekre düşer. Şayet sâlik manevî sarhoşluğu (sekr) aşar, cezbeden uyanır (sahv) ve müşâhededeki temkin hâlini alırsa, Hakk'ı tanır ve bekâ makamına döner. Böylece kul Allah için ve Allah ile olur.¹⁰⁵

İbn Acîbe'nin başka bir eserinde söz konusu nurlar; yeni başlayan/mübtediler için teveccüh/yönelme ve vâsıl olanlar için de muvâcehe nurları olarak anılmaktadır. İbn Acîbe bu durumu şöyle ifade eder: “İlkler (mübtediler) nurlar içinken, diğerleri (vâsıl olanlar), nurlar

¹⁰⁰ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, 143.

¹⁰¹ İlhan Kutluer, “Sühreverdî Maktûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/36-40.

¹⁰² Mahmut Kaya, “İshrâkiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/435.

¹⁰³ Kaya, “İshrâkiyye”, 23/437.

¹⁰⁴ Şemseddin Muhammed b. Mahmûd İshrâkî Şehrezuri, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, çev. Hasan Ziyai Terbeti (Tahran : Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993), 11-12.

¹⁰⁵ İbn Acîbe, *İkâzül-bimem*, 82-83.

onlar içindir.” Çünkü vasıl olanların gayesi başkası değil sadece Allah’tır.¹⁰⁶ Müellife göre, muvâcehe nurları şuhûd nurlarıdır. Bu nurlarla Allah kulunun kalbine hâkim olur ve bilgi nurlarıyla onun kalbini aydınlatır. Zira bu nurlar kula yöneliktir. Sûfiler, söz konusu nurlarla mâsivadan yüz çevirirler ve yine o nurlarla mârifeti elde ederler.¹⁰⁷

Bunlara ilaveten İbn Acîbe zikrin, kalple icra edilmesi neticesinde, kalp temizlenip saf bir cevher hâline geldiğinde, karşısında gayp âleminin nurları gözüktüğünü belirtir. O, gözükken bu nurların müşâhedesinin öncüsü olan müvacehe (Hakk’a yönelme) nurları olduğunu ifade eder. Zira müşâhede, önce nurların parıltısıyla başlar, sonra nurlar peşpeşe gözükür ve mârifet güneşi doğar. Böylece müşâhede daimi hâle gelir ve varlıkların hakikati keşfedilir. Bir başka ifadeyle sâlik bütün varlıkların sırrını idrak eder, önceden bilinmeyen şeyler onun için bilinir hâle gelir, bilinen şeylerin de sırrını ve hikmetini idrak eder. Sözelimi sâlik bu durumda müteşabih âyetlerin sırrını öğrenir, müşkil meselelerin hakikatine ulaşır. Neticede onun için ilimler alanı genişler ve anlayış hazineleri açılır.¹⁰⁸ Bu ifâdelere göre, kalbin nurla aydınlanması neticesinde bir değişim geçirmesi ve yeni bilgilerle tanışması söz konusudur. Dolayısıyla burada mârifetin ve yükselişin nurlarla gerçekleştiğini dile getiren bir anlayış vardır.

Bütün bu bilgilerden sonra şunu söyleyebiliriz: İbn Acîbe’nin bilgi anlayışında irfânî bilgi, birçok özelliği ile zâhirî bilgiden daha üstün, daha kesin ve daha değerlidir. Bunun sebebi, birincisinin müşâhede ve iyân; ikincisinin ise delil ve burhan yoluyla bilgi sunuyor olmasıdır. Başka bir ifade ile ilkinin ilâhî mevhibe veya basirete; diğerinin ise aklî veya naklî bir delile bağlı olmasıdır. Diğer yandan sûfînin mârifetiyle amelî arasında sıkı bir bağ vardır. Mârifetin bu özelliği İbn Acîbe’nin düşüncesinde tahkik neticesinde zevke dayalı, bir başka ifade ile tahkik etme nevinden tecrübî olmasıdır. Zira sûfilere göre tahkik, kulun hakikatı bulması ve Hakk’a ermesi için olanca gücüyle çabalamasıdır.¹⁰⁹ Tahkik ehli sûfilerin, inanç, amel ve hâlde en yüksek erdem ve güzelliklere eriştiklerine inanan İbn Acîbe, onların iman ettikleri inanç esaslarında müşâhedeyle yükseldiğini, yapılması emredilen şeylerin en güzelini ve en ihtiyatlısını alıp yaptıklarını ve hâllerinin zevke dayalı hâller olduğunu düşünmektedir. Şu halde sûfînin hakikatlere sahip olması, delil ve burhan yöntemiyle değil, bilakis onun seyr-i sülûk yolunda manevî tecrübesi ile kalbin nurlanması ve basiretin açılması neticesinde şuhûd ve iyân yöntemiyle elde ettiğini söyleyebiliriz.

4. Mârifetin İfâde Edilmesi problemi

Tasavvufun, söz ve yazıdan çok, yaşanan tecrübî yanı ağır basmaktadır. Bu yaşanan tecrübeler, yaşayanların hâl, makam ve zevklerine göre farklılıklar gösterdiğinden, onu ifâde ederken bazı zorluklarla karşılaşmaktadır. Sûfiler tecrübenin bizzat kendisinden ve dilin doğasından kaynaklanan zorluğun yanı sıra karşıdakine aktarılması ve anlaşılması

¹⁰⁶ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüsteri*, 2013, 75.

¹⁰⁷ İbn Acîbe, *Şerhu Nûniyyeti’ş-Şüsteri*, 2013, 76.

¹⁰⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü’l-ilâbiyye*, 424-425.

¹⁰⁹ Ebu Nasr Abdullah b Ali et-Tusi Serrac, *İslam Tasavvufu: Tasavvufia İlgili Sorular-Cevaplar: Lüma*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 330.

noktasındaki endişeleri sebebiyle elde ettikleri hakikatleri çeşitli vesilelerle gizlemeye ya da bir takım karmaşık ifadeler şeklinde sunmaya çalışmışlardır.¹¹⁰

İbn Acîbe, tasavvuf ilmi dediği mârifetin, bizâtihi yaşayarak elde edilebilecek manevî zevklerden hâsıl olduğunu belirtir.¹¹¹ Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'nin: “Bu tasavvufu kilu kâl ile tartışma ve çekişme ile elde etmedik. Biz onu açlık çekerek, geceleri uykusuz kalıp ibadetle geçirerek ve çokça salih amel yaparak elde ettik” ifâdesi bu minvalde söylenmiştir.¹¹² Müellife göre, sûfilerin bizzat ulaşarak tattıkları manevî hâllerin, gerçek hâliyle araştırılıp ifâde edilmesi kolay değildir. Bu, yüksek seviyedeki bir âlimin bile üstesinden gelemeyeceği bir durumdur. Zira âlim, manevî hâlleri kelimelerle ifâde etse, işin manevî zevki ve bizzat tadılıp yaşanması devre dışı kalacaktır. Şayet ondan işâretle bahsedecek olsa, bu defa da işâret ehli olmayan kimse ondan bir şey anlamayacaktır. Dolayısıyla her hâlükârda mârifeti hakikatiyle dile getirmek oldukça zor bir iştir.¹¹³ Yine müellife göre, hakikatleri bilfiil tecrübe etmek, onlar hakkında konuşmak ve yorum yapmaktan çok daha önemlidir. Aslında hakikatleri tecrübe eden kişi de onlar hakkında konuşma ihtiyacı duymaz. Nitekim İbn Acîbe bu anlayışını: “Hak Teâlâ'nın sana yakın olduğunu hakikaten tecrübe edersen, hâlin dili sana yeter, sözlü açıklamaya ihtiyacın kalmaz” ifâdesiyle ortaya koymaktadır.¹¹⁴

İbn Acîbe'ye göre, tasavvufî hakikatler insanlar arasında pek bilinmediği ve tadılmadığı için, bu hakikatleri kelimelerle ifâde etmek uygun değildir. Çünkü bu hakikatleri yaşamayan kimsenin ondan bahsetmesi meseleyi çözmek yerine daha da şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca onu anlamak için salt aklî ve naklî ilimlerle de mümkün değildir. Hz. Peygamber'in, “Öyle ilimler vardır ki, gizli hazine gibidir; onu ancak aziz ve celil olan Allah'ı yakinen tanıyan (mârifet ehli) âlimler bilir. Onlar bu ilimlerden bahsettiklerinde, onu ancak, yüce Allah'tan gafil kimseler inkâr eder”¹¹⁵ sözü buna delildir. Müellif, Hz. Peygamber'in bu hadisine ilâveten, ismini zikretmediği âriflerden birine ait şu sözü de nakleder: “Gizli ilimler Allah'ın sırlarından olup yüce Allah onları velîlerinin güvenilir olanlarına açar. Onlar kimseden dinlemeden ve bir ders halkasıyla öğrenmeden bu sırları doğrudan Allah'tan öğrenirler. O sırları ancak seçkin velîler bilir. Avâm onları duyduğunda inkâr ederler.” Zira insan bilmediği şeyin düşman olur.¹¹⁶

Bu itibarla İbn Acîbe, insana özel olarak verilen ilâhî sırların, kitaplara açıkça yazılmasının caiz olmadığını, ayrıca ondan sadece işâret yollu bahsedilebileceğini, zira bu konudaki bütün bilgilerin işâretten ibaret olduğunu belirtir.¹¹⁷ Bu sebeple ilahi sırların dile getirilmesinin iki sebeple yasaklandığını ifâde eder. Birinci sebep, kelimelerin Rabbanî sırrı

¹¹⁰ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 94.

¹¹¹ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 86.

¹¹² İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 439.

¹¹³ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 89.

¹¹⁴ İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd*, 1/215.

¹¹⁵ Ebû Şüca Şiruye b Şehredar b Şiruye Deylemi, *el-Firdens bi-Mesur el-Hitab : el-firdensü'l-abbar* (Beyrut, 1987), no: 799; Ebu Muhammed Zekiyüddin Abdülazim b Abdülkavi Münziri, *et-Terğib ve't-terhib* (Beyrut, 1983), no: 141.

¹¹⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 89.

¹¹⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 101.

ifâde etmede yetersiz kalmasıdır. Zira işâret ilmi kelimeye döküldüğü taktirde asıl manası gizli kalır. Öte yandan sırdan bahsetmek onu dile getirenin kâfırlıkla, dinde bidat çıkarmakla ve fasıklıkla suçlanmasına kapı aralar. Hatta çok defa söyleyenin ölümüne de sebep olmaktadır. Buna en iyi örnek Hallâc-ı Mansûr'un (öl. 309/922) söylenmesi yasak olan sırları ifşa ettiği için katledilmesidir. Nitekim Şeyh Ebû Medyen'in (öl. 594/1198) "Öyle ince ve latîf sırlar vardır ki, eğer onları açıklayacak olursak kanımız dökülür" şeklindeki ifâdesi bu minvalde söylenmiş bir sözdür.¹¹⁸

Sırrı gizlemenin ikinci sebebi, manevî sırların kitaplara yazılmasıyla, onun ulu orta açıklanmasına ve herkesin diline düşmesine neden olmasıdır. Böylece onunla kastedilen mana ve gâye hakkıyla anlaşılmaz olur. Bu durum, müridi sırrın hakikatine ulaşmaktan engeller ve onda hayrete düşmesine sebep olur. Dolayısıyla bu sırrı ancak ona vakıf olanlar ve manasını yakinen bilenler anlamaktadır.¹¹⁹ İbn Acîbe'ye göre kitaplarda yazılmış olan bu ezeli sırrın ancak zâhiri vasfından bir miktarı bilenebilir ve dile ifade edilebilir fakat o gözle görülmez. Çünkü ezeli sır gözle değil, basîretle görülür. Basîret sahibi kimse onu bizzat tadararak ve yaşayarak idrak etmektedir.¹²⁰

Öte yandan İbn Acîbe, tasavvufî hakikatlerin dile getirilmesinde, insanları "yolda olanlar" ve "vuslata ulaşanlar" olarak iki gruba ayırır. Ona göre, sâlik yükselme makamında olup henüz hakikat ilminde temkin hâlini elde etmediğinde, hakikatleri perdesiz bir şekilde açıkça ifâde eder. Bu onun gönlünün darlığından ve alana hâkim olmayışından kaynaklanır. Fakat irfanda temkin hâlini elde eden ve müşâhedede yüksek payeye ulaşan kimse ise İbn Acîbe'nin ifadesiyle "mârifet meydanına girmeyi hak eder ve orada istediği gibi at oynatır. O, bu alanda söz ettiğinde kimse kendisini geçemez."¹²¹ Başka bir deyişle vuslata ulaşamayan sâlik mârifeti ifade etmede ehil değildir ve buna güç yetiremez. Ancak vuslat ve irşad makamına ulaşan ârif ise işâretlerle veya kapalı yolla mârifeti ifade etme imkânına sahiptir, bu konuda bir zorluk yaşamaz.

İbn Acîbe, insanlara açıklanıp açıklanmaması açısından bilgiyi üç kısma ayırır:

1. İnsanlara açıklanması vacip olan zâhirî-şer'î bilgidir. Bu bilginin, gizlenmesi câiz değildir.

2. Avâma ifşâ edilmesi kesinlikle câiz olmayan Rubûbiyyetin sırrı/tevhîd-i hâs bilgisidir. Bu bilgi sadece nefsiyle mücâhade eden ve nefsin alışkanlıklarını yenen insanlara açıklanabilir.

3. Kaderin ve gaybî sırlarının bilgisidir. Bu bilgi kerâmet kabilinden olup gizlenmesi vacip değilse bile müstehap olan bilgidir.¹²² Müellife göre Allah Teâlâ, âlimlerden, ilmi gizlemeyip açıklamak üzere söz almıştır. Bu bağlamda, "İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti Kitap'ta açıklamamızdan sonra, onları gizleyenler var ya, işte onlara hem Allah lânet eder, hem de bütün lânet konumunda olanlar lânet eder."¹²³ ve "Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden, 'Onu (Kitabı)

¹¹⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 102.

¹¹⁹ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 102.

¹²⁰ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 105.

¹²¹ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 437-438.

¹²² İbn Acîbe, *el-Babru'l-medîd*, 1/190.

¹²³ el-Bakara 2/159.

mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz' diye sağlam söz almıştı."¹²⁴ meâlindeki âyetleri ile Hz. Peygamber'in, "Kime, faydalı bir ilimden sorulur da onu gizlerse, Allah kıyamet günü onun ağzına ateşten bir gem vurur."¹²⁵ hadisini delil gösterir. Söz konusu âyetlerin ve hadisin bilgiyi açıklamaya teşvik ettiğini vurgular. Ancak İbn Acîbe'nin görüşüne göre, buradaki tehdit, bilginin açıklanması için bütün şartların hazır olması ve ilmi öğrenecek kişinin de bunun ehli olması durumunda, bilgiyi gizleyen kimse içindir. Şartlar hazır olmadığı vakit, bilgiyi açıklamak gerekli değildir. Özellikle de sır ilmi konusunda daha hassas olunmalı, ehlini ve yerini bulamayınca onu açıklamamak elzemdir.¹²⁶

İbn Acîbe sûfîlerin, ilmi sadece ehli olana veya ehil olsun olmasın herkese açıklanması konusunda farklı görüşlere sahip olduğunu belirtir. Bu hususla ilgili Ebu'l-Hasan en-Nûrî'nin görüşü, ilmin sadece ehli olana açıklanması gerektiğidir. Sûfîlerin imamı olarak kabul edilen Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşü ise ehli olsun olmasın ilmin herkese açıklanabileceği şeklindedir.¹²⁷ İbn Acîbe'ye göre âlimlerin ve sûfîlerin çoğunluğu Ebu'l-Hasan en-Nûrî'nin görüşünü benimsemektedirler. Bunun için sûfîler, hakikat ve sır ilminden sadece ehli olanlara bahsederler. Çok defa, ehil olmayanların hakikat ilminden haberdar olmamaları için kendi aralarında konuşurlar. Bunu, Rubûbiyet sırrını korumak ve onu dillere düşürmekten muhafaza etmek için yapmışlardır.¹²⁸ Buna göre, bilginin diğer insanlara bir faydası olacaksa ifşâ edilmesinde bir mahzur olmadığı, aksine elde edilecek faydadan dolayı diğer insanlara da aktarılması gerektiğidir. Ancak hakikat ilmi herkese değil sadece ehli olanlara söylenmelidir.

Sonuç

Bu çalışmamızda, İbn Acîbe'nin eserlerinden hareketle, öncelikle tasavvufi tecrübe ile tahkikî bilginin nihâî mertebesi olarak telakki ettiği mârifet hakkındaki görüşlerini tespit etmeyi amaçladık. Ayrıca onun mârifet ile ilişkili gördüğü diğer tasavvufi kavramlarını, hakikat bilgisine ulaşma yöntemini ve mârifetin ifade edilmesi sorununu ortaya koymaya çalıştık. Neticede "mârifet" kavramının İbn Acîbe'nin düşüncesinde en önemli kavram olduğunu tesbit ettik.

İbn Acîbe'nin mârifet anlayışı, muhteva olarak sufilerden çok farklı değildir, ancak onun bu kavramı ele alışı, ifâde tarzı, şeriat ve hakikat bağlamında açıklaması, basiret, nur ve tevhidle irtibatlandırması, ilgili ayetlerin tefsirinde dile getirmesi, ayet ve hadislerdeki örneklerine sıkça değinmesi ve onları tefsir literatürüne taşıması yönüyle orijinaldir.

İbn Acîbe için mârifet, sadece bir bilgi türü değil aynı zamanda sûfinin Allah'a ulaşmak için katettiği yoldaki makamlardan biri, hatta en önemlisidir. Öyle ki, mârifet makamından önce yaşanan tevbe, havf, recâ, verâ, zühd, sabır, şükür, rızâ, teslîmiyet, tevekkül, murâkabe ve müşâhede gibi makamlar kişiyi mârifete hazırlar. Mârifet makamında yaşanan cem', sahv, fenâ ve bekâ gibi hâller marifet teşekkül sürecini ifâde eden kavramlardır. Sâlik mârifet

¹²⁴ Âl-i İmrân 3/187.

¹²⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 14/214.

¹²⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 92-93.

¹²⁷ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 92-93.

¹²⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûbâtü'l-ilâhiyye*, 93.

makamında sürekli terakki etmektedir. Bu yükseliş ahirette de devam etmektedir. Mârifetin nihyeti yoktur. İbn Acîbe'nin diğer makamları, mârifet makamı penceresinden değerlendirmesi, onun özgün yönü olarak öne çıkmaktadır.

İbn Acîbe'nin bilgi anlayışında hakikî bilgi, Allah'ın Zâtı ile O'nun isim ve sıfatları hakkında doğrudan elde edilen irfânî bilgidir. Bu özel bilgi, birçok özelliği ile zâhirî bilgidен daha kesin ve daha değerlidir. İnsanın yeryüzüne gönderiliş amacı mârifetullah'tır. Mârifet, müşâhedenin yerleşmesi ve sürekli hâlе gelmesiyle temin edilir. Bazen hakikat, bazen de has tevhid olarak andığı mârifet bilgisine zihnî temkin ve akıl yoluyla değil, nefsin öldürülmesi ve kalbin nurlanması neticesinde basîretin açılması sayesinde ulaşılır.

İbn Acîbe'nin bilgi nazariyesinde asıl olan, hakikatlere ulaşmanın şuhûdî ve ıyânî (apaçık görme) yöntemle olmasıdır. Ancak bu yöntemin tam olarak gerçekleşebilmesi şer'i kanunları ve hükümleri öğrenmeye yardımcı olan burhânî ve aklî yöntemin etkin olarak kullanılmasından sonra mümkün hale gelir. İbn Acîbe, aklî nazarî yolda hakikatleri idrak için aklın gücünden yeterince yararlanmanın gerekli olduğunu düşünür. Fakat aklın tıkanıdığı ve yetmediği yerde, mârifet alanı olan tecellilerde kalbe ve basîrete geçilmesi gerektiğinin altını çizer. Ayrıca İbn Acîbe, aklî/burhanî ve şuhûdî/ıyânî yöntemin semeresi için ilim ve ameli şart görür. Ona göre, bu yöntemler arasında bir kopukluk yoktur. Birinin diğerine hazırlık görevi gördüğünü düşünür.

İbn Acîbe, hakikat bilgisine ulaşmayı, terakki ve tedellî süreci olarak ikiye ayırır. İbn Acîbe için bu iki süreç birinin devamı niteliğindedir. Söz konusu süreçleri tamamlayan sâlik beka makamında kemalâtını tamamlamış olur. Bu yaklaşım İbn Acîbe için orijinal bir yöndür. Bu mertebede sûfî, şeriat ve hakikati birlikte idrak etmektedir. Mârifet, müşâhede miktarıdır. Zira müşâhede ne denli fazla olursa mârifet de o oranda artacaktır. Aynı şekilde Allah dışındaki şeylerle kalbin ilgisinin kesilmesinde ne kadar başarı sağlansa o nispetle mârifete muvaffak olmak mümkündür. Bu yolda sâlike hızlı mesafe katettirecek olan terbiye şeyhidir. Ayrıca burada sâlikin kabiliyetli ve önceden Hakk tarafından seçilmiş olması da önemlidir.

İbn Acîbe'nin en çok üzerinde durduğu konulardan biri zâhir ve bâtın başka bir ifadeyle şeriat ve hakikat meselesidir. Bu ayırım bir anlamda onun düşünce dünyasının en temel parametrelerinden biridir. Bundan dolayı o, birçok konuda zâhir-bâtın ayırımı yapmakta ve bununla birçok meseleyi temellendirmeye çalışmaktadır. İbn Acîbe'nin şeriat ve hakikat anlayışı, muhteva olarak sufilerden çok farklı değildir. Ancak onun bu iki tabiri ele alışı, ifâde tarzı, hikmet ve kudret bağlamında açıklaması gibi hususlarda kendine has yönler bulunmaktadır.

İbn Acîbe'nin düşüncesinde, bilgi zâhir ve bâtın olmak üzere dualistik bir yapıya sahiptir. Söz konusu bu iki bilgi türü, birbirinin alternatifi değil, birbirlerini tamamlayan bilgi türleri olarak kabul edilmektedir. Zira zâhirî ilme uymadan bâtın ilminin hakikatine ulaşamayacağı ve zâhirî ilmin desteklemediği bâtınî hâl ve ilimlerin de batıl olduğu belirtilmiştir. İbn Acîbe'ye göre, şeriat ve hakikat doğru anlaşılır ve birlikte uygulanırsa din, İslâm, iman ve ihsan boyutunda istikamet üzere yaşanmış olur. Dolayısıyla İbn Acîbe, nasları

şariat ve hakikat bütünlüğü içinde izah ederken birçok itikadî ve amelî soruna da çözüm sunmuştur.

İbn Acîbe'nin bilgi anlayışında, tasavvufî hakikatler, bizzat yaşamayla elde edilen manevî zevklerden hâsıl olduğu için bu hakikatlerin dille ifâde edilmesine güç yetirilemez. Söz konusu hakikatlere sadece işaret yolu bahsedilebilir. Çünkü tasavvufî hakikatler, müşâhede yoluyla elde edilen türdendir. Bu sebeple sûfîlerin bizzat ulaşarak tattıkları manevî hâllerin, gerçek hâliyle araştırılıp sıradan dilbilgisi ve mantıki kaidelere göre çözümlenmeye çalışıldığında da anlaşılmazlar. Ayrıca insana özel olarak verilen bu ilâhî sırların, kitaplara açıkça yazılmasının da caiz olmadığı belirtilmiştir. İbn Acîbe, ilâhî sırların dile getirilmesinin iki sebeple yasaklandığını ifâde etmektedir. Birinci sebep, kelimelerin Rabbanî sırrı ifâde etmede yetersiz kalmasıdır. İkinci sebep manevî sırların kitaplara yazılması halinde onun herkesin diline düşmesine neden olmasıdır. Bunun neticesinde ilâhî sırlarla kastedilen mana ve gaye hakkıyla anlaşılmaz hâle gelmektedir. İbn Acîbe, bilginin şâyet bir faydası olacaksa diğer insanlara ifşâ edilmesinde bir mahzur olmadığını, hatta elde edilecek faydadan dolayı diğer insanlara aktarılmasının gerektiğini savunur. Ancak hakikat ilminin avâma değil sadece ehli olanlara söylenmesinin uygun olduğunu düşünmektedir.

Kaynakça

- Abdülkadir İsa. *Hakaik anî't-tasavvuf*. Halep : Mektebetü'l-İrfan, 4. Basım, 1993.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kur'an-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zzevâidi'l-mesânidi's-semâniye*. thk. Ömer İman Ebû Bekr. 12 Cilt. Riyad : Dârü'l-Âsime, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*. İstanbul : İnsan Yayınları, 2007.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. “Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 85-122.
- Çoban, Ali. *Cezîre-i Mesnevi Ve Şerhlerine Göre Mevlevî Sülûkü*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Deylemi, Ebû Şüca Şiruye b. Şehredar b. Şiruye. *el-Firdevs bi-Mesur el-Hitab : el-firdevsü'l-abbar*. Beyrut, 1987.
- Emektar, Ramazan. *İbn Acîbe'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Abidler yolu = (Minbac-ül abidin)*. çev. Yaman Arıkan. İstanbul : Dede Korkut Yayınları, 2. Basım, 1968.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-din*. thk. Abdullah el Hâlidî. Beyrut : Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mişkatü'l-envar ve misfatü'l-esrar*. thk. Abdülazîz İzzeddi Seyrean. Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1986.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Risaletü'l-Lediñniyye*, (*Mecmuatu resaili'l-imam el-Gazzâlî*, içinde). 3 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Hücviri, Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b Osman b Ali. *Hakikat bilgisi/Kesfu'l-mahcub*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul : Dergâh Yayınları, 1982.
- Hücviri, Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b Osman b Ali. *Kesfü'l-mahcub*. thk. İ's'ad Abdülhadi Kindil. 2 Cilt. Beyrut : Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. *el-Babru'l-medâd fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslan. 6 Cilt. Kahire :, 1999.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. *el-Fehrese*. thk. Abdülhamid Salih Hamdân. Kahire : Dârü'l-Garbi'l-Arabi, 1990.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. *el-Fütûbâtü'l-ilâbiyye fî şerbi'l-Mebâbisi'l-asliyye*. thk. Muhammed Abdurrahman Üveysi. Dımaşk: el-Yemame, 1998.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. *Tefsiri'l-fâtihati'l-kebir*. thk. Bessam Muhammed Barûd. Beyrut : Dârü'l-Havi, 1999.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî Şazelî. *Şerhu salâti'l-kutb İbn Meşîş (el-Letaifü'l-imaniyyeti'l-melekutiyye ve'l-hakâikü'l-ihسانیyyeti'l-ceberutiyye fî resaili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe Hasenî içinde)*. thk. Asım İbrahim Keyyâlî. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Acibe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî eş-Şazelî. *Silkü'd-dürer fî zikri'l-kazai ve'l-kader (el-Letaifü'l-imaniyyeti'l-melekutiyye ve'l-hakâikü'l-ihسانیyyeti'l-ceberutiyye fî resâli'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe Hasenî içinde)*. thk. Asım İbrahim Keyyâlî. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî eş-Şazelî. *Şerhu Nüniyyeti's-Şüsterî*. thk. Muhammed-el Adlûnî el-İdrisî. Rabat : Dârü's-Sekâfe, 2013.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî eş-Şazelî. *Şerhu Nüniyyeti's-Şüsterî (el-Letaifü'l-imaniyyeti'l-melekutiyye ve'l-hakâikü'l-ihسانیyyeti'l-ceberutiyye fî resaili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acibe Hasenî içinde)*. thk. Asım İbrahim Keyyâlî. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî. *İkâzü'l-himem fî şerbi'l-Hikem*. Beyrut: Dârü'l-Hayr, 2005.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî Şazelî. *Menâzilu's-sâirîn ve'l-vâsilîn (el-Cevâbirü'l-acibe min teâlîfi seyyidî Ahmed b. Acibe içinde)*. Beyrut : Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî Şazelî. *Mi'râcü't-teşevvüf ila hâkâiki't-tasavvuf*. thk. Mahmud Beyrutî. Dımaşk : Darü'l-Beyrutî, 2004.
- İsfehânî, Râğıb. *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 3. Basım, 2002.
- İskenderi, Ebü'l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Ataullah. *Tacü'l-arus el-havi li-tehzi'bi'n-nüfus*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- İskenderî, İbn Ataullah. *Hikem-i Ataiyye*. çev. Yahya Pakiş. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009.
- Kaya, Mahmut. "İşrâkiyye". *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*. 23/438-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kelabazi, Ebû Bekr Muhammed b İbrahim el-Buhârî. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf/Doğuş devrinde tasavvuf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul : Dergâh Yayınları, 1979.
- Kutluer, İlhan. "Sühreverdî Maktûl". *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*. 38/36-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mekki, Muhammed b Ali b Atıyye el-Harisi Ebu Talib. *Kutü'l-kulub fî muameleti'l-mahbub ve vasfu tariki'l-mürîd ila makami't-tevhid =Kalplerin Azığı*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi,. İstanbul : Semerkand Yayınları, 2003.
- Münziri, Ebu Muhammed Zekiyüddin Abdülazim b Abdülkavi. *et-Tergib ve't-terhib*. Beyrut, 1983.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Şâhîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Selvi, Dilaver. "İbn Aciba's way of interpreting dogmata with integrity of sharia and haqiqa". *Journal of Intercultural and Religious Studies* 1/1 (2011), 65-88.
- Serrac, Ebû Nasr Abdullah b Ali et-Tusi. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalîm Mahmud-Tâhâ Abdülbâkî Surûr. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1960.
- Serrac, Ebu Nasr Abdullah b Ali et-Tusi. *İslam Tasavvufu: Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar: Lüma*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul : Altınoluk, 1996.
- Şehrezuri, Şemseddin Muhammed b Mahmûd İşraki. *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*. çev. Hasan Ziyai Terbeti. Tahran : Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Bâtın İlmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Mârifet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/54-56. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve tenkîit*. İstanbul : Mavi Yayıncılık, 2011.