

Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakik-i Belhî'nin Âdâbü'l-ibâdât'ı

Dr. M. Nedim TAN*

Öz: Şakik-i Belhî (v. 194/810), İbrâhim b. Edhem'in (v. 161/778) müridi ve Hâtim el-Esamm'in (v. 237/851) müridi olması dolayısıyla tasavvuf târihinde dikkat çekici yere sâhip sûfilerdendir. Zîrâ bilindiği kadarıyla Şakik-i Belhî, tasavvufî te'lif tarzı açısından hâller ve makamlar konusunu sistemli bir şekilde ele alan ilk sûfilerden birisidir ve ona nisbet edilen *Âdâbü'l-ibâdât* ismindeki risâle döneminin tasavvufî önceliklerini yansıtan özlü bir metindir. Bu makâlede Şakik-i Belhî'nin sûfî kişiliği hakkındaki kaynaklar değerlendirilerek ona atfedilen *Âdâbü'l-ibâdât*'ın metin ve içerik bakımından kendi dönemi ve sonrası için neye karşılık geldiğinin tespitine çalışılacaktır. Ayrıca makâlenin içerisinde *Âdâbü'l-ibâdât*'ın Türkçe tercümesine de yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Şakik-i Belhî, Âdâbü'l-ibâdât, Hâller ve Makamlar.

Shaqîq al-Balkhî's *Âdâb al-İbâdât* with Respect to the Characteristics of the Formative Period of Sufi Terminology

Abstract: Shaqîq al-Balkhî (d.194/810) is one of the most interesting Sufi figures, because he is Ibrahim b. Adham's (d.161/778) disciple and Khâtim al-Asamm's (d.237/851) master. Probably, Shaqîq al-Balkhî was one of the first Sufis who treated the topic of states (*ahwâl*) and stations (*maqâmât*) in a systematic manner. The epistle, *Âdâb al-İbâdât*, attributed to Shaqîq al-Balkhî is a well-composed text which reflects Sufi priorities of the period when it was written. In this article, I have attempted to examine the sources providing information about the personality of Shaqîq al-Balkhî, and tried to identify the context of *Âdâb al-İbâdât* by relating it to the cultural environment of its composition period with respect to its textual properties and the issues discussed in it. I have also appended a Turkish translation of *Âdâb al-İbâdât* to my article.

Keywords: Shaqîq al-Balkhî, Âdâb al-İbâdât, States and Stations (*ahwâl and maqâmât*).

I. Giriş

Tasavvuf târihi bir genişleme ve çeşitlenmenin, öncekilere sonrakiler tarafından düşülen dipnotların ve şerhlerin târihidir. Bu târihin teşekkül dönemlerinde daha çok münferit şahıslar ve fikirleri varken, geçen yüzyıllara bağlı olarak bu münferit şahıslarla ilişkili ekoller ve öğretiler kendilerini belli ederler. Ardından ilgili öğretilerin sosyal ve siyâsî yönden işlerlik kazandığı kurumlar ortaya çıkar ve farklı coğrafyalar çeşitli şekillerde bu kurumlara biçim vererek geniş ölçekli bir kültürel hareketliliğe zemin hazırlarlar. Bu süreç, araştırmacısını sosyal olgu ve düşünce açısından süreklilik niteliği

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

öne çıkan bir yapıyla başbaşa bırakır. Yer yer fiilî durumların nazarî anlatımlara dönüştüğü, bâzen de nazarî anlatımların fiilî durumlar hâline geldiği bu süreklilik, hem genişleyen hem daralmalara uğrayan, hep kendini gözden geçiren ve bünyesine yeni unsurlar katarak büyüyen bir kesintisiz akışa işaret eder. Hayâtını ve faaliyetlerini araştırma konusu ettiğimiz Şakîk-i Belhî (v. 194/810), bu kesintisiz akış içerisinde İbrâhim b. Edhem'in (v. 161/778) mürîdi ve Hâtim el-Esamm'ın (v. 237/851) mürşidi olması sebebiyle tasavvufun yayılma dönemleri açısından önemli bir köprü sayılır ve tasavvufun müferrit şahıslar etrâfında odaklandığı dönemin tanınmış temsilcilerinden biridir. Bu makâlede onun hakkında sâhip olduğumuz yazılı birikim ve bu birikimin literatürdeki alımlanış biçimleri araştırılacak, yaşadığı zaman dilimi dikkate alınarak önce Şakîk ile ilgili kaynaklara ilişkin bilgi aktarılacak, ardından Şakîk'in hayâtına ve faaliyetlerine dâir tasavvufî hâfızaya mâl olmuş bilgiler değerlendirilecek, son olarak da ondan rivâyet edilen *Âdâbü'l-ibâdât*'ın tercümesine yer verilerek bu risâlenin kendi dönemi ve sonrası için neye karşılık geldiğinin tespitine çalışılacaktır.

II. Şakîk-i Belhî'nin Hayâtı Hakkındaki Kaynakların Değerlendirilmesi

Ebû Ali Şakîk b. İbrâhim el-Ezdi el-Belhî'nin târihî ve tasavvufî kişiliğini belirginleştiren kaynaklar,¹ hicrî IV. ve V. yüzyıllarda te'lif edilen tasavvuf metinleridir. Her ne kadar bu kaynakların öncesinde Muhâsibî (v. 243/857), *el-Mekâsib*'inde Şakîk'i ismen anarak rızık elde etme husûsunda faaliyet göstermenin terkinini bildiren sözlerine ve bu sözlerin tâkipçilerine yönelik kısmî bir tenkit yöneltse de² bunun bir meşreb farklılığını vurgulama seviyesinde kaldığı gözlenir. Yine İbn Ebû Hâtim'in (v. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inde anılması ve kendisinden rivâyet edenlerin ismen belirtilmesi de onun hakkında net bir portre oluşturmaz.³ Kronolojik olarak bakıldığında Ebû Nasr Serrâc'ın

¹ Şakîk hakkındaki akademik birikimin en görkemli sunumu kanaatimizce Gramlich'e âittir. Bk. Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums –Zweiter Teil: Scheiche des Ostens–*, Wiesbaden 1996, s. 13-62. Ancak Gramlich, müstakillen kaynakları değerlendirmez; daha çok târihî bir panorama çizip Şakîk ile ilgili bilgileri kendi yüzyılında ve sonraki literatürde konumlandırmaya çalışarak kapsamlı bir bakış açısı ortaya koyar. Doğrusu Gramlich'in ilk devir sûfleri üzerine ayrı ayrı yazdığı monografi nitelikli metinlerin Türkçeye kazandırılmayı beklediği söylenmelidir. Şakîk hakkındaki bilgileri belli bir düzen içerisinde sunma denemesi için ayrıca bk. Abdurrahman Bedevî, *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî –mine'l-bidâye hattâ nihâyeti'l-kamî's-sânî–*, Kuveyt 1975, s. 240-253. Türkçede ise Şakîk hakkında dikkate değer kaynaklar olarak bk. Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul 2003, s. 59-65; a.mlf., “Şakîk-i Belhî”, *DİA*, XXXVIII, 305-306. Ayrıca Şakîk'in İbrâhim b. Edhem'le olan irtibâtı sebebiyle doğan menkıbeler şifâhî kültürümüze dâhil olmuş, bu durum onu bu coğrafya halklarının hâfızasında tanınan bir isme dönüştürmüştür. Dolayısıyla dinî hizmetlere dönük yayınlarda yer yer Şakîk'in isminden ve faziletlerinden bahsedildiğini görmek yüksek bir ihtimaldir.

² *el-Mekâsib* (thk. A. Ahmed Atâ), Beyrut 1987, s. 61 [Krş. *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması* (trc. Muhammed Coşkun), İstanbul 2012, s. 39 vd.]. Konuya ilişkin değerlendirmeler için bk. Zafer Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, Rize 2008, s. 81, 264; a.mlf., *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, Rize 2008, s. 253. Literatür açısından dikkat çekici nokta, İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) Muhâsibî'nin Şakîk'e dönük kısmî tenkitlerinden haberdâr olması ve bu meseleye atıfta bulunmasıdır. Bk. *Mecmûatü'l-fetâvâ*, Medîne 1995, VIII, 530.

³ *el-Cerh ve't-ta'dîl* (thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Haydarâbâd 1953, IV, 373. Şakîk'ten

(v. 378/988) *el-Luma*'ı ile Kelâbâzî'nin (v. 380/990) *Taarruf*'u⁴ Şakîk'e yer vermemekle birlikte Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (v. 386/996) *Kûtu'l-kulûb*'u,⁵ Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (v. 412/1021) *Tabakât*'ı ve diğer eserleri,⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (v. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*'sı,⁷ Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) *Risâle*'si,⁸ Hücvîrî'nin (v. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb*'u,⁹ Sircânî'nin (v. 470/1077) *el-Beyâz ve's-sevâd*'ı¹⁰ ve Abdullah Ensârî Herevî'nin (v. 481/1089) *Tabakât*'ı¹¹ Şakîk'in sûfî portresini belirginleştiren pek çok kayıt ihtivâ etmektedir. Bu kaynaklar arasında Sülemî'nin *Tabakât*'i ile İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*'sı, verdikleri bilgiler bakımından diğerlerine göre daha toplayıcı olmakla öne çıkarlar. İlerleyen yüzyıllara âit kaynaklarda, Sülemî ve Ebû Nuaym el-İsfahânî tarafından aktarıldığı şekliyle bir Şakîk resmi kendini belli eder; dolayısıyla hicrî V. yüzyıldaki te'liflerin Şakîk hakkında çizdiği sınır belirleyici hâle gelir. Meselâ İbn Hamîs el-Mevsilî (v. 552/1157) *Menâkibu'l-ebâr*'da Sülemî ile Ebû Nuaym el-

rivâyet edenlerin tespiti için bk. *a.g.e.*, III, 260; VI, 52; VI, 210; VIII, 188.

- 4 Şakîk'in bu kaynaklarda ismen anılmaması her iki müellifin de Melâmî tavra ve fütüvvete karşı mesâfeli durmasının bir neticesi olarak okunmuştur. Bk. H. Kâmil Yılmaz, "Ebû Nasr Serrâc ve el-Lüma", *el-Lüma –İslâm Tasavvufu–*, İstanbul 2012, s. XLI; Süleyman Uludağ, "Kelâbâzî'nin Hayatı ve Taaruf", *Doğuş Devrinde Tasavvuf –Taaruf–*, İstanbul 1979, s. 34.
- 5 *Kûtu'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb* (thk. M. İ. Muhammed Rıdvânî), Kâhire 2001, I, 404 (31. fasıl); II, 837 (32. fasıl); II, 1151 (32. fasıl); III, 1511 (41. fasıl); III, 1733 (48. fasıl). Mekkî, onun İbrâhim b. Edhem ve Hâtim el-Esamm ile onun râbitasını te'yid eder.
- 6 *Tabakâtü's-süfiyye* (thk. Nûreddin Şerîbe), Kâhire 1986, s. 61-66. Sülemî'nin ilgisi târihî bilgilerden çok tasavvufî içeriğe dönüktür. Dikkati çeken noktalardan biri, Sülemî'de Şakîk'in "fakr" a dâir izahlarının daha çok yer almasıdır. Ayrıca Sülemî, tefsîrinde de Şakîk'in sözlerine yer verir. Bk. *Hakâiku't-tefsîr* (thk. Seyyid İmrân), Beyrut 2001, I, 169, 175, 270, 305, 310; II, 126, 174.
- 7 *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 2002, VIII, 62-76. İsfahânî'nin aktardıkları kendi dönemi açısından en kapsamlısı olup hem târihî hem de tasavvufî hâfızayı sunmaktadır. İsfahânî'de, Sülemî'ye nisbetle "fakr" değil "zühd" vurgusu daha belirgindir.
- 8 Bu makâlede Kuşeyrî'nin *Risâle*'sine dönük atıflarımız, Zekeriyâ el-Ensârî'nin (v. 926/1520) şerhi ile Mustafa Arûsî'nin (v. 1293/1876) hâşiyesini birleştiren şu baskıya olacaktır: *Netâici'l-efkârî'l-kudsîyye fî beyânî maânî Şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye* (thk. A. Muhammed Ali), Beyrut 2007, I, 154-158; II, 270; III, 307; IV, 204 [Kırş. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risâlesi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2003, s. 105, 106, 209, 310, 419] Kuşeyrî'deki Şakîk portresinde herhangi bir kavramsal öncelik görülmez. Vurgusu, onun tasavvufî irtibatlarına kısa bir atıftan sonra daha çok menkıbeler üzerinden gider ve gayet muhtasardır.
- 9 *Keşfü'l-mahcûb* (thk. Mahmud Âbidî), Tahran 2006, s. 170, 175, [Kırş. *Keşfü'l-mahcûb –Hakikat Bilgisi–* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 210, 214, 508]. Hücvîrî, Kuşeyrî çizgisinde kalır. Yalnız Şakîk'in bir sözüne getirdiği izahla ve Bâyezîd-i Bistâmî ile arasındaki meşreb farklılığını belirten bir menkıbeyle diğerlerinden ayrılır.
- 10 *Kitâbü'l-beyâz ve's-sevâd min hasâisi hükemi'l-ibâd fî na'til-mürîd ve'l-murâd* (thk. Muhsin Pürmuhtâr), Tahran 1390hş./2011, s. 58, 156, 222, 231, 284. Sircânî de Sülemî çizgisinde olup Şakîk'in târihî kişiliğine değil tasavvufî kişiliğine ağırlık verir.
- 11 *Tabakâtü's-süfiyye* (thk. Muhammed Server Mevlâyî), Tahran 1386hş./2007, s. 193-194. Burada nisbeten Sülemî'yi tâkip eden Herevî, ilk dönemde Şakîk'in ehl-i reyden olup sonra ehl-i hadîse katıldığını vurgulamasıyla dikkat çeker ve diğerlerine ek olarak onun İmam Züfer'in talebesi olduğunu söyler. Ayrıca kendisine ulaşan senedle Şakîk'in bir sözünü ve bir âyet hakkındaki izahını aktarır.

İsfahânî'yi birleştirir;¹² Ebu'l-Kâsım Kıvâmu's-sünne el-İsfahânî (v. 535/1141) *Siyerü's-selefi's-sâlihîn*'de Sülemî'yi,¹³ İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201) *Sıfatu's-safve*'de Ebû Nuaym el-İsfahânî'yi tâkip eder.¹⁴ Feridüddîn Attâr (v. 618/1221) ise *Tezkiretü'l-evliyâ*'da kendi dönemine kadarki kitâbî bilgiden faydalanmış olsa da mevcut şifâhî hâfizayı göz önünde tutarak nisbeten edebî zevkle içiçe bir Şakîk çehresi sunar.¹⁵ Sonraki dönem sûfi tezkire ve tabakatlarında ise aynı içerik daha özet bir biçimde sürer. Onun Hanefîliğini öne çıkaran İbn Mülakkın (v. 804/1401) önceki kaynaklara yeni bir şey eklemesiz.¹⁶ Câmî (v. 898/1492) *Nefahât*'ta, Herevî'nin verdiği bilgilerle kendini sınırlar.¹⁷ Şârânî (v. 973/1565) muhtasar bir tasvir vermekle yetinir;¹⁸ talebesi Münâvî (v. 1031/1622) ise *Hilyetü'l-evliyâ*'nın yolundan giderek Şakîk'e nisbeten geniş bir yer ayırır.¹⁹ Kaynakların kronolojik okunuşunun telkin ettiği ilk netice, Şakîk hakkındaki tasavvufî hâfızanın özellikle hicretin V. asrında şekillendiği ve sonraki dönemlerde bu hâfızanın çeşitli yönlerine kısa değiniler eklendiğidir.

Yukarıda andığımız İbn Ebû Hâtim'in (v. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dil*'i dışında Şakîk'i ismen anan târih ve ricâl kitapları da mevcuttur. Meselâ Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) onun İbrâhim b. Edhem ve Süfyân es-Sevrî'den rivâyetlerine ayrıca Hâtim el-Esamm ile olan irtibatına özellikle işâret eder.²⁰ Ancak bu arada mevcut bilgileri derleyişi ve kaynakları değerlendirişi bakımından sıra dışı bir yol izleyen İbn Âşâkir (v. 571/1176) göze çarpar; onun aktardıkları Şakîk'in hayâtı ile ilgili en kapsamlı bilgilerin taşıyıcısıdır.²¹ Yaygın biyografi kaynakları ise yukarıda saydığımız eserlerdeki muhtevânın dışına çıkmayıp daha çok muhtasar bilgiler verirler. Meselâ İbn Hallikân (v. 681/1282) Ebû Nuaym el-İsfahânî'yi tâkip ederken,²² Zehebî (v. 748/1348) aynı çizgiyi sürdürse de daha kapsamlı bir anlatımda bulunur.²³

¹² *Menâkübü'l-ebnâr ve mehâsinü'l-ahyâr* (thk. Said Abdülfettâh), Beyrut 2006, I, 179-186.

¹³ *Siyerü's-selefi's-sâlihîn* (thk. Kerim b. Hilmi b. Ferhat b. Ahmed), Riyad 1999, III, 1124-1126. Bu eserin konu açısından önemi, Câmî'nin *Nefahât*'ta onu esas alarak Herevî'nin *Tabakât*'ına ilâve değerlendirmeler yapmış olmasıdır.

¹⁴ *Sıfatu's-safve* (thk. Mahmûd Fâhûrî, M. Revvâs Kal'acı), Beyrut 1985, IV, 159-161. İbnü'l-Cevzî târih kitabında da aynı üslûbu sürdürür. Bk. *el-Mumtazâm fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Mahmud Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1992, VIII, 170, 171.

¹⁵ *Tezkiretü'l-evliyâ* (thk. Muhammed İstî'lâmî), Tahran 1390hş./2010, s. 201-207 [Krş. *Evliyâ Tezkireleri* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2007, s. 228-235].

¹⁶ *Tabakâtü'l-evliyâ* (thk. Nûreddin Şerîbe), Kâhire 1994, s. 12-16.

¹⁷ *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds* (thk. Mahmud Âbidî), Tahrân 2004, s. 46, 47. Câmî, mevcut bilgilere ilâveten Şakîk'in Ebû Yûsuf'un (v. 182/798) meclisinde bulunduğunu söyler.

¹⁸ *Tabakâtü'l-kübrâ* (thk. Süleyman es-Sâlih), Beyrut 2005, s. 115.

¹⁹ *el-Kevâkibu'd-dürriyye fi terâcimi's-sâdeti's-süfiyye* (thk. M. Edîb el-Câdir), Beyrut 2007, I, 320-322.

²⁰ *Târîhu Bağdâd* (thk. B. Avvâd Ma'rûf), Beyrut 2002, V, 510; VI, 19; IX, 149.

²¹ *Târîhu medîneti Dimaşk* (thk. Muhibbüddin el-Amrevî), Beyrut 1998, XXIII, 131-145.

²² *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnaî'z-zamân* (thk. İhsan Abbâs), Beyrut 1978, II, 476.

²³ *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnâvûd vd.), Beyrut 1985, IX, 313-316.

III. Şakîk-i Belhî'nin Hayâtı ve Tasavvufî Tavrı

Hakkındaki yaygın rivâyetlere göre Şakîk, Belh'te doğmuştu. Pek çok çağdaşında olduğu gibi onun da doğum târihi belli değildir. Gençlik yıllarında ticâretle meşgul bir kimseyken memleketinden Türk illerine yaptığı bir seyahat esnâsında yaşadıkları sebebiyle tasavvufî hayâta yönelmişti. Torunundan nakledilen ilgili menkıbe²⁴ şöyledir:

Henüz gençken ticâret maksadıyla Türk illerine çıkıp gitmişti. Karşılaştığı kavim putlara tapmaktaydılar. Şakîk orada bir puthâneye girdi. Başını ve sakalını traş etmiş, üzerine erguvânî bir elbise giymiş olan puthâne hizmetkârını gördü.²⁵ Ona, “üzerinde bulunduğun bu yol bâtildir, bütün bu putlar için, senin için ve cümle âlem için bir yaratıcı vardır ki onun aslâ bir benzeri yoktur, dünyâ da âhiret de onundur, o her şeye kâdir olup her şeyin rızkını verendir” deyince, hizmetkâr “senin sözünle fiilin birbirine muvâfık değil” diye karşılık verdi. Şakîk “nasıl peki?” diye sorunca hizmetkâr, “seni yaratan, sana rızık veren ve her şeye kâdir olan bir yaratıcıyı kabul ediyorsan ne diye rızık talebiyle buralara dek gelip kendine zahmet verdin? Eğer senin dediğin gibi olsaydı, seni burada rızıklandıran orada da rızkını verir ve sen bu meşakkatten feraha ererdin” cevâbını verdi. Şakîk dedi ki: “İşte benim zühüdümün sebebi bu Türk'ün sözüdür [وكان سبب زهدي كلام التركي].” Sonra geri döndü, bütün mal varlığını sadaka olarak dağıttı ve ilme tâlib oldu.²⁶

Bu menkıbe, Şakîk'i kültürler arası alışverişin ticâret kanalıyla yürüdüğü bir coğrafyanın temsilcisi olarak tasvir eder. O her şeyden önce yüksek sınıfın bir üyesidir.²⁷ Ken-

²⁴ Sûfîlerin hayat hikâyeleri, “menkıbe” kavramında karşılık bulur. Sözü edilen sûfînin meziyetleri, ahlâkı, meşrebi, sülûk tavrı ve üslûbunu ulaştırılması gereken bir gâye olarak sunan, ilgili anlatıları bu gâye çerçevesinde tahkiye eden menkıbeler onları aktaranlar için yalnızca târihî bir bilgilendirme vâsıtası olarak değerlendirilmemiş, bilakis onlara her büyük sûfide kendini gösteren hâl ve makamın mârifetine ermede muhâtabına yol gösteren birer hikmetli unsur olarak bakılmıştır. Bu yüzden menkıbeler, tasavvufî üslûbun şekillenmesi bakımından dikkatle aktarılmış, etrafında bir muhayyile şekillenmiş, sonraki dönemlerde sistemeleşecek olan tasavvufî hayat için birer model teşkil etmişlerdir. Şakîk hakkındaki anlatılanlar da, dönem ve bölge açısından bilgi verici oldukları kabul edilse bile her şeyden önce bu türlü bir tasavvufî prensip çerçevesinde aktarılmıştır. Onun hayat hikâyesi sûfîlerin onda bulmak istediklerinden bağımsız değildir; dolayısıyla “târihî olay”lardan çok bu konuda sûfî muhayyilenin hareket noktalarını tespit etmek daha önemlidir.

²⁵ Abdurrahman Bedevî ve Gramlich bu târiften hareketle bahsedilen hizmetkârın bir Budist râhip olduğuna işâret ederler. Bk. *Târihu't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 241; *Alte Vorbilder des Sufitums*, s. 16.

²⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 63; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, XXIII, 136; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-safve*, IV, 159; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 201, 202. Sülemî, Hücuvîrî ve Herevî bu menkıbeyi zikretmezler. Kuşeyrî ise “Şakîk, (yöresindeki) zenginlerden birinin oğluydu” kaydını ekleyerek kısmî değişikliklerle bu menkıbeyi aktarır. Bk. Arûsî, *Netâici'l-efkârî'l-kudsîyye*, I, 154, 155 [trc. 105]. İbn Asâkir'de de zenginlerden birinin oğlu olduğu özellikle belirtilir. Bk. *Târihu medîneti dimaşk*, XXIII, 134.

²⁷ Nitekim yine torunundan aktarıldığına göre önceleri üç yüz köyün tasarrufu elindeyken vefâtından sonra sarılacak bir kefene sâhip değildi. Bölgesindeki şöhreti sebebiyle şehâdetinin ardından elbisesi ve kılıcı bir mahalle asılmış, sonraları burası insanların teberrüken geldikleri bir ziyâretgâh olmuştu. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 63; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, XXIII, 136; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-safve*, IV, 159. Şakîk'ten nakledilen nasihatlerden birisi zenginliğin terki açısından dikkat çekicidir: “Şöyle dedi: Zenginlere karşı ihtiyatlı ol ve kendini koru; her ne zaman kalbini onlara bağlar ve sâhip olduklarına tamah duyarsan, bil ki Rabb'inin dışında onları rab edinmiş olursun!” İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 75;

di sosyal konumu ve inançlarıyla güvende iken yolculuk esnâsında yaşadıklarına bağlı olarak Allah'a teslîmiyet ve tevekkül noktasındaki zaafının farkına varıp hakikat yoluna girmiş, sūflîliğini maddî imkanları terk ve dünyâlıktan uzaklaşmak şeklinde konumlandırmış bir kimsedir.²⁸ Burada Türk illeri vurgusu ve puthâne hizmetkârı eliyle irşâd motifi de dikkat çekicidir.²⁹ Yine burada "tasavvuf" kelimesinin doğrudan anılmayıp "zühd"e vurgu yapılması da tasavvuf târihi açısından üzerinde durulması gereken bir noktadır. Bu konuya aşağıda değineceğiz.

Şakîk tasavvuf yoluna girdikten sonra döneminin ilim halkalarıyla içli-dışlı olmuş bir kimseydi. Nitekim Ebû Abdullah Zâhid'den naklolunduğuna göre Şakîk şöyle anlatmıştır:

Ben şâirdim, fakat Allah beni tevbe ile rızıklandırdı. Böylece üç yüz bin dirhemi terk etmiş oldum. Halbuki tefecilik tarafım da vardı. [Servetten el-etek çekmemin ardından] yirmi yıl sūf [yün] giydim. Abdülaziz b. Ebî Revvâd bana "Ey Şakîk! Mesele arpa yemekte ve kıl-yün giymekte değildir. İşin aslı³⁰ mârifettedir, Allah'ı tanıman, O'na ibâdet etmen ve [bu ibâdet] hiçbir şeyi O'na eş bellememendir. İkinci olarak Allah'tan râzî olman ve üçüncü olarak Allah'ın elinde olanın senin için yaratılmışların elindekinden daha itimâda lâyıık olmasıdır." deyinceye kadar [işin aslını] bilmezdim. Abdülaziz b. Ebî Revvâd'a "tam mânâsıyla bilmem için bana bunu izâh et" dedim. Şöyle dedi: "Allah'a ibâdet edip O'na hiçbir eş koşmayınca, oruç, namaz, hac, cihâd, diğer farz ve nâfile ibâdetlerinin hangisi olursa olsun tamâmı yalnızca Allah'a has olma vasfı kazanır." Sonra şu âyeti okudu:³¹ "Artık kim Rabbiyle buluşacağını umuyor ve bekliyorsa, [O'na lâyıık] sâlih amelde bulunsun ve Rabbine ibâdetinde hiç bir şeyi O'na ortak koşmasın."³²

Bu rivâyette Şakîk üzerinden şöhretli ve câize peşinde koşan bir şâir olmanın yeril-

Sülemî, *Tabakânu's-süfîyye*, s. 65; Mevsilî, *Menâkibu'l-ebâr*, I, 180.

²⁸ Hücvîrî ve Attâr'ın aktardığı bir başka menkıbeye göre Şakîk, kılık esnâsında şen-şakrak gezen bir köle göreerek ona bu hâlinin sebebini sormuş, köle de efendisine güvendiğini söylemişti. Ambarı bol bir ağanın kölesindeki emniyet hissinden etkilenen Şakîk, Allah'ın rızka kefil oluşunun kendisine bunu niçin telkin etmediğini sorgulayarak Allah yoluna girmişti. Şakîk bu hâli dâimâ hatırlar ve "ben bir kölenin çömeziyim" derdi. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 170 [trc. 210]; *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 202. Krş. İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, XXIII, 135. Her iki menkıbenin ortak noktası tevekkülü öne çıkarmalarıdır.

²⁹ Attâr'ın aktarışında bu motife bir de Mecûsî tipi eklenir. Buna göre Şakîk, Belh'e geri dönerken bir Mecûsî ile karşılaşmış ve Türk illerinde başlayan hâl onunla arasında geçen konuşmayla tamamlanmıştı.

³⁰ Burada Ebû Nuaym el-İsfahânî *beyân* kelimesini, Mevsilî, İbn Asâkir, İbnü'l-Cevzî ve Münâvî ise *şe'n* kelimesini kullanır.

³¹ Kehf, 18/110 [فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا]. Nitekim sūfîler, bu âyette beyân edildiği şekliyle sâlih amelden maksadın riyâdan saf, nefsin desiselerinden uzak ve sevâb yâhut ikâb endişesinden sâlim amel olduğunu söylemişlerdir. Bk. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 419.

³² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 63; Mevsilî, *Menâkibu'l-ebâr*, I, 181; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, XXIII, 136, 137; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-safve*, IV, 160. Şakîk'ten nakledilen sözler arasında bu menkıbeyi serhedecek örneklerle rastgelinir. Meselâ bk. *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 67.

diği, onun neredeyse tefecilikle aynı seviyede tutulduğu gözlenir.³³ Ayrıca servet çokluğuyla haksız kazancın eşdeğer tutulduğu görülür. Burada yine Şakîk'in üst sınıftan bir kimse olduğuna vurgu vardır. İbâdetlerin sırf Allah için (*hâlısen lillâh*) olması gerektiğine dönük anlatımın, zâhidlikle öne çıkan seçkin sîmâlardan Abdülaziz b. Ebî Revvâd'ın (v. 159/176) diliyle aktarılması ise rivâyeti ayrıcalıklı kılar. Çünkü Abdülaziz b. Ebî Revvâd, hadis âlimi olmasının yanı sıra tasavvufî bir sohbet halkası kurmuş, her ne kadar Mürcie'den sayılarak yer yer ehl-i hadis tarafından tenkîde uğramışsa da tâbiünün büyüklerinden yaptığı rivâyetler belli başlı hadis mecmûalarında yer bulmuş dikkat çekici bir zâhid-süfîdir.³⁴ Şakîk hakkındaki bir başka kayıt onun kıyâfet konusunda az ile yetinme hassâsiyetini Süfyân-ı Sevrî'den (v. 161/778); huşû ve tefekkürü İsrâil b. Yûnus'dan (v. 160/776 [?]); geçimle ilgili olarak günlük gıdâ ile yetinmeyi Verkâ b. Ömer'den (v. 160/777); zühd konusunda mütedâvil rivâyetlere dâir incelikleri Abbâd b. Kesîr'den (v. 140/757); birbirine destek olma ve tevekkülü İbrâhim b. Edhem'den (v. 161/777); şüpheli olanı, hattâ helâlin terkini Vuheyb b. Verd el-Mekkî'den (v. 153/770); fıkıhı ise Züfer b. Hüzeyl'den (v. 158/775) aldığı yönündedir. Bir başka kayıt ise onu Ebû Yûsuf (v. 182/798) ile birlikte Ebû Hanife'nin (v. 150/767) meclisinde gösterir.³⁵ Buna göre Şakîk, zühd yoluna girişinin ardından uzun seyahatlere çıkarak bu yolun seçkin sîmâlarıyla karşılaşmış ve yalnız tasavvufun intikâlini sağlayanların değil hadis ve fıkıh sahasında da söz sâhibi zâhidlerin meclisinde bulunmuş, onlardan rivâyet ve hâl tahsil etmiş bir kimseydi.

Şakîk'in sūfliğindeki önemli nokta İbrâhim b. Edhem'le dostluğudur ki bu bağ tasavvufî üslûbun intikâli ve sürekliliği bakımından büyük değer taşır.³⁶ Bu iki dost arasındaki karşılaşmanın ayrıntısı, meselâ hemmeclis olmalarının müddeti ve tasavvuf yolunun hangi safhasında iken buluştukları net olarak tespit edilememektedir. Sülemî, Şakîk'in tarikatı İbrâhim b. Edhem'den aldığını ve onun samimî bir refâkatçisi olduğunu söyler.³⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, muhabbet makâmı hakkındaki tavırlardan söz

³³ Bu, Ebû Nuaym ile İbn Asâkir'in aktarışından çıkan neticedir. İbnü'l-Cevzî şâirliği anmaz, tefecilikle vurgu yapar.

³⁴ Onun sūfi kişiliğinin izlerini yine Ebû Nuaym el-İsfahânî'de buluruz. Nitekim hakkında bilgi aktaranlardan biri de Şakîk'tir. Bk. *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 206-221. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Sıfatı's-safve*, II, 228, 229. Hadisçiliği ve Mürciî oluşuna dair kayıtlar için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 184-186. Zehebî, onun çevresinde bir "kardeşlik topluluğu [أوله جماعة إخوانة]" olduğuna işaret eder. Hakkındaki kaynakların bir özeti için bk. Mustafa Bilgin "Abdülaziz b. Ebû Revvâd", *DİA*, I, 189-190.

³⁵ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, XXIII, 137-140. Krş. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 315. Bu isimleri İbn Asâkir'deki rivâyetin sıralamasını koruyarak aktardık. *Târîhu Bağdâd*'da Hatîb'in aktardığı senedlerde de Şakîk'in bu isimlerden rivâyette bulunduğu görülür (V, 510; VI, 19). Rivâyetlerin değerlendirilmesi için bk. Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, s. 18-24.

³⁶ Nitekim XX. yüzyıl yazarlarından Ali Sâmî en-Neşşâr (1917-1980) bu buluşmaya büyük önem atfederek Şakîk'in İbrâhim b. Edhem'in en büyük talebesi olduğunu belirtir ve Şakîk'i kitabının ilerleyen ciltlerinde müstakillen ele alacağını söyler. Ancak eserin dördüncü cildi yayımlanamadan müellif vefât etmiştir. Bk. *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm -ez-zühd ve't-tasavvuf fi'l-kameyni'l-evvel ve's-sânî el-hicriyeyn-*, Kâhire 1980, III, 427.

³⁷ Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, s. 61 [صحب إبراهيم بن آدم، وأخذ عنه الطريقة].

ederken Şakîk ile İbrâhim b. Edhem'i birlikte anar ve ikisinin de Belh bölgesinden çıktığına vurgu yapar.³⁸ Ebû Nuaym'ın kaydına göre ise Şam ve Mekke bu karşılaşmanın mekânlarıdır.³⁹ Anlatılanlara göre her ikisi de varlıklı ve itibâr sâhibi sülâlelerden gelen Şakîk ile İbrâhim b. Edhem, hac esnâsında iken halleşmişlerdi. İlgili hâl alışverişine dâir şöhretli menkıbe şöyledir:

İbrâhim, Şakîk'e şöyle dedi: "Binânızı hangi esas üzere kurdunuz?" Şakîk, "rızklandırılmadığımız zaman yedik, rızıklandırılmadığımız zaman sabrettik" diye cevap verdi. Bunun üzerine İbrâhim, "Belh'in köpekleri de böyle yapar" diye mukâbelede bulundu. Şakîk, "peki siz ne üzerine kurdunuz?" diye sorunca İbrâhim şöyle dedi: "Rızıklandırılmadığımız zaman başkalarını kendimize tercih ettik, rızıklandırılmadığımız zaman ise şükür ve hamd ettik."⁴⁰ Bu cevap üzerine Şakîk ayağa kalktı ve İbrâhim'in önüne oturarak "Ey üstâd! Sen bizim üstâdımızsın! [يا أستاذ أنت أستاذنا]" dedi.⁴¹

Bu menkıbede, hayâtın dünyâlık için çabalamak ve sâhip olunanı çoğaltmak yerine sâhip olmamak üzerine kurulması gerektiğine vurgu vardır. Dolayısıyla menkıbede öne çıkan anlam, başkasını kendine tercih ederek gönül huzûruyla ferâgat ve fedâkârlıkta bulunmayı ifâde eden "fütüvvet" ve "îsâr"a dönüktür. Nitekim bu menkıbedeki mesaj sebebiyle Şakîk'in, Horasan bölgesinde fütüvvet ve îsârın bir tasavvufî tavır olarak kökleşmesine katkı sağladığı düşünülür.⁴² Muhtemelen bu sebeple aynı menkıbe fütüvvetle alakası kurularak Şakîk ile Câfer-i Sâdık (v. 148/765) arasında cereyân etmiş gibi anlatılmıştır.⁴³ Şakîk'in hac yolculuğundaki bir diğer menkıbesi de Mûsâ b. Câfer el-Kâzım'la (v. 183/799) karşılaşması hakkındadır. Özellikle Şîî muhîtin kendi zihin târihini inşâ ederken yer yer atıfta bulunduğu ve mezhebin teâmüllerine aykırı unsurlarını tartıştığı

³⁸ Ebû Tâlib el-Mekki, *Kütü'l-kulûb*, II, 1151 (32. fasıl) [وقد كان لشقيق وابن أدهم البلخيين مطالعات في هذه المعاني].

³⁹ *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 427, 428; VIII, 38. Ayrıca bk. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, XXIII, 133.

⁴⁰ Hâtîm el-Esamm'dan nakledilen bir sözünde Şakîk, bu menkıbeyi meâlen şöyle ifâde etmiştir: "Ni'met kendisinden çıkıp da mahrûmiyete düşen ve bu mahrûmiyet onun nezdinde ni'metten daha büyük sayılmayan kişi için hem dünyâ hem de âhiret gamı vardır; ama ni'met kendisinden çıkıp da mahrûmiyete düşen ve bu mahrûmiyet onun nezdinde mahrum kaldığı ni'metten daha büyük sayılan kimse için hem dünyâ hem de âhiret saâdeti vardır." İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 72; Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, s. 65; Mevsilî, *Menâkibü'l-ebâr*, I, 180. Yine aynı yoldan nakledilen bir diğer sözünde ise eldekini ikrâm hususunu şöyle vurgular: "Benim için misâfirden daha sevimli bir şey yoktur; çünkü onun rızkı ve kefâleti Allah'tandır, eciri ise benimdir." İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 75; Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, s. 65; Mevsilî, *Menâkibü'l-ebâr*, I, 181.

⁴¹ *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 38. Ancak Attâr, bu menkıbeyi aktarıırken İbrâhim b. Edhem'i değil Şakîk'i üstâd olarak gösterir (*Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 205). Attâr'daki bu değişikliğin nüshalarla ilgili olduğunu düşünebiliriz, çünkü Attâr Şakîk'i anlatırken onun İbrâhim b. Edhem'den el aldığına atıf yapmaktadır [طريقته از ابراهيم ادهم گرفته بود]. Ancak Herevî'nin de aynı menkıbeyi Şakîk'i üstâd olarak göstererek aktarması (*Tabakâtu's-süfiyye*, s. 193) bâzı sûfilerin anlatılanı bir intisâbın tespiti gibi değil hemmeclis olan iki sûfinin birbirini taltifi gibi düşündüğünü gösterir. Herevî'nin aktarımı Câmî tarafından korunur, fakat konunun tahkikine girişmemekle birlikte Câmî diğer görüşün de farkındadır (*Nefahâtü'l-iins*, s. 47).

⁴² Meselâ Herevî onun zühd, tevekkül ve fütüvvette üstün olduğunu söyler. Bk. *Tabakâtu's-süfiyye*, s. 193. Ayrıca bk. Bolat, *Melâmetîlik*, s. 63-65.

⁴³ Arûsî, *Netâicü'l-efkârî'l-kudsiyye*, III, 307 [trc. 310]; Mevsilî, *Menâkibü'l-ebâr*, I, 182.

menkıbeye göre Şakık, hac yolculuğunda Mûsâ el-Kâzım'ı görerek başta onun hâline anlam verememiş, daha sonra kalbindekiler onun tarafından keşfolunmasıyla hayrete düşmüş, bâzı kerâmetlerine şâhitlik etmiş, nihâyet onu Kâbe'de çevresindeki halkayı irşâd ederken bulmuştur.⁴⁴

Şakık'ın hayâtıyla alakalı bir başka menkıbe ise onun muhârebelere iştirâk ederek cihâdı fiilî savaş düzeyinde de gerçekleştirdiğini anlatır. Hâtim el-Esamm'ın naklettiği menkıbe şöyledir:

Cephede Türklere karşı Şakık ile birlikte savaşıyorduk: O gün, vücuttan ayrılıp düşen başlar, kırılan mızraklar ve parçalanmış kılıçlardan başka bir şey görünmüyordu. Şakık bana dedi ki: Ey Hâtim, bugün kendini nasıl buluyorsun? Eşinle zıfafa girdiğin gece gibi bulabiliyor musun? Vallâhi, böyle bulamıyorum kendimi, dedim. Bunun üzerine: Vallahi ben bugün gerdek gecesinde olduğum gibiyim, dedi. Sonra kalkanını başının altına koyup saflar arasında uyudu, hattâ horultusunu bile duymuştum.⁴⁵

Bu menkıbe, sınır bölgelerindeki küçük ölçekli çatışmalara gönüllü olarak katılan ve yakın halkasıyla fiilen cihâdın içerisinde bulunmuş bir Şakık portresi sunar.⁴⁶ Bir tasavvuf ıstılahı olarak cihâd, yalnızca görünürdeki dış düşmanlara yönelik bir mücâdele faaliyeti olmayıp, daha ziyâde insanın içinde bulunan nefsin yıkıcı ve yıpratıcı niteliklerine karşı durarak o olumsuz nitelikleri tanıyıp giderme merkezlidir. Bu itibarla –her ne kadar Şakık dışında sosyal şartlara bağlı olarak Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) gibi bilfiil muhârip zâhid-sûfîler bulunsada–⁴⁷ başından beri sûfîlerce “cihâd-ı ekber–cihâd-ı asgar” ayrımı yapılmış ve nefsin hevâsını hedef aldığı için öncelik birincisine verilmiştir.⁴⁸ Burada Sülemî'nin hem Şakık'e hem de müridi Hâtim el-Esamm'a atfen aktardığı şu söz bir muhârip-sûfî olarak Şakık'in aslında nefs ile mücâdeleyi daha önemli buluşunun güzel bir örneğidir:

Cihad üç türdür: İlki kendi sırrında cihaddır, şeytanla onun hükmünü kırıncaya dek sürer; ikincisi zâhirdeki cihaddır, farzların edâsı uğrunda bu edâ Allah'ın emir buyurdu-

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatı's-safve*, II, 185-187. Menkıbenin Şîa kaynaklarındaki hâli için bk. Ma'sûm Ali Şah, *Tarâiku'l-hakâik*, Tahran 1339hş./1961, II, 169-173. Diğer kaynakları için bk. Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, s. 60-62. Menkıbenin Şîi muhitte algılanışı ve doğurduğu tartışmalar için bk. Hamid Algar, “İmâm Mûsâ Kâzım ve Ahbâr-ı Ehl-i Tasavvuf” (trc. Azremîduht M. Ferîdunî), *Maârif*, sayı: 29-30, 1372hş./1993, s. 42-55; Muhammed Rızâ Ensârî Kumî, “Tavzihâtı der Bâre-i Rivâyet-i Mülâkât-ı Şakık-i Belhî bâ İmâm Kâzım”, *Maârif*, sayı: 33, 1373hş./1994, s. 30-40.

⁴⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 67; Arûsî, *Netâicü'l-efkârî'l-kudsîyye*, I, 157 [trc. 106]; Mevsîlî, *Menâkıbu'l-ibrâr*, I, 181; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, XXIII, 144; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 202.

⁴⁶ Bu rivâyeti aktaran Zehebî, Şakık için “evliliğine ve zühd hayâtına rağmen, mücâhidlerin başta gelenlerinden” diye ekler. Bk. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 314.

⁴⁷ Onun fiilî savaş anlamında cihâda dönük teşvik edici tavrının örnekleri ve değerlendirilmesi için bk. Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'l-cihâd* (thk. Nezîh Hammâd), Cidde [ty].

⁴⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Künu'l-kulûb*, II, 521.

ğu üzere tam oluncaya dek sürer; üçüncüsü Allah düşmanlarıyla olandır, İslâm'ın fetih-
lerindedir.⁴⁹

Aktardığımız menkıbeyi bu cümle çerçevesinde anlamlandırırsak, Şakîk'in cihâdın muhârebe kısmında da faaliyet gösterdiği neticesi çıkmaktadır. Nitekim, rivâyete göre Şakîk Kûlan bölgesindeki⁵⁰ bir gazve esnâsında şehîd olmuş,⁵¹ yukarıda da değindiğimiz üzere kılıcı uzun yıllar sergilenmiş ve teberrük vesîlesi sayılmıştı.⁵²

Bir menkıbede, Şakîk'in hac yolcuğu esnâsında Bağdat'a uğradığı vakit halîfe Hârûnürreşîd (v. 193/809) tarafından huzûra çağrıldığı, halîfenin kendisinden nasihat istediği ve onu güzel bir şekilde ağırladığı aktarılır.⁵³ İlgili menkıbe, siyâset adamlarına Şakîk'in şahsında –ya da yolunu sürdürenlerde– görülen ahlâkî seviyeye yönelmesini telkin eder; dolayısıyla siyâsî nasihatnâme türünün muhtevâsına yakın bir üslûbu yansıtır. Yine bir başka menkıbeye göre Şakîk, üç yüz kadar zâhidle birlikte Nişâbur'a geldiği zaman halîfe Me'mûn (v. 218/833) onunla buluşmak istemiş, ancak Şakîk müstağnî davranarak bu talebi yerine getirmemişti.⁵⁴ Târihî gerçekliği hakkında ileri sürülecek şüphelerden sarf-ı nazar ederek düşünülduğünde, burada Şakîk'in çevresini etkileyen ve kendi halkasıyla döneminin merkezî şehirleri arasında seyahatler yaparak benimsediği tavrı yayan, bu esnâda mevcut idârenin teveccühüne mazhar olsa bile buna tenezzül göstermeyen bir kimse olarak anlatılmak istendiği görülmektedir.

⁴⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, s. 95, 96 (burada Hâtim'in sözü olarak zikredilmektedir); a.mlf., *Hakâiku't-tefsîr*, I, 270 (burada ise söz bâzi farklarla Şakîk'e atfedilmektedir).

⁵⁰ Şehâdet mekânı hakkında Kûlan, Hatlân ve Vâşcird gibi farklı bölge isimleri aktarılmakla birlikte biz bu detaya girmeyerek yaygın kabûlü aktarmakla yetindik. Burada bölge adlarının telaffuzu için Dihhudâ'yı esas aldık. Bk. Ali Ekber Dihhudâ, *Lugatnâme*, Tahran 1998, VI, 9256; XII, 18744; XV, 23089.

⁵¹ Ni'metullah el-Cezâirî (v. 1112/1701) ve Muhammed Bâkır Hânsârî (v. 1313/1895) gibi sonraki dönem Şîî müellifler, Şakîk'in Şîilik şüphesiyle katledildiğini ileri sürecek kadar geniş bir muhayyile ortaya koymuşlardır. İlgili iddianın mevcut tasavvuf kaynakları açısından bir anlamı olmamakla birlikte Şîî muhîtin kendi hâfızasını inşâ çabaları açısından müstakil olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Burada tartışmasına girmeyeceğimiz konuya ilişkin bir atıf olarak bk. Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyü'*, Bağdad 2011, I, 235-236, 358-360.

⁵² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 63; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, XXIII, 145; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, IV, 159; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 201, 202. 372/982-83 yıllarında yazılan ilk Farsça coğrafya kitabı *Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib* adlı eserde Şakîk'in türbesinin Vâşcird'de olduğu belirtilir. Bu bilgi bölge için Şakîk'in türbesinin önemli bir mevki olduğunun da göstergesidir. Bk. *Hudûd al-'Âlam –The Regions of the World–* (haz. V. Minorsky), London 1970, s. 115.

⁵³ Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 204, 205; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, I, 322. Şakîk'in halîfeye nasihatleri şöyle başlar –Ahmed Avni Bey'in tercümesiyle–: “Âgâh ol ki, Hak Teâlâ hazretleri seni cenâb-ı Siddîk'in makâmına oturtmuştur; senden sıdk ister. Ve cenâb-ı Fârûk'un makâmına oturtmuştur; senin Hak ile bâtlı arasını tefrîk etmeni taleb eder. Ve cenâb-ı Zinnürey'nin makâmına oturtmuştur; senden hayâ ve kerem ister. Ve Hz. Murtaza'nın makâmına oturtmuştur; senden ilim ve adl ister.” Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi* (haz. O. Türer, M. Tahralı, S. Arpaguş), İstanbul 2011, III, 260.

⁵⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 315. Bu menkıbeyi Münâvî de Zehebî'den hareketle aktarır. Bk. *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, I, 322.

Sûfiler derler ki, biz iki somuna, gece ve gündüzümüzü onu beklemek için geçirecek kadar değer vermeyiz. Çünkü yemekle meşgul olmak gibi bir meşgûliyet yoktur. Bundan dolayıdır ki, Bâyezîd-i Bistâmî, Şakîk'in müridine, Şakîk'in hâlerinden sorunca –ki, daha evvel onu bu hâl içinde ziyaret etmiş– mürid; Şakîk, halktan fâriğ oldu, tevekkülün hükmü ve gereği üzere bir kenara oturdu, diye cevap vermişti. Bunun üzerine Bâyezîd, ona; geri dönüp Şakîk'in yanına varınca, ona de ki: İki somun ile Allah'ı imtihân etmekten sakın! Muâmelendeki uğursuzluk sebebiyle o vilâyetin ve şehrin batmaması için tevekkül yolunu ve anlayışını bir tarafa bırak da acıktığın zaman git, hemcinsinden iki somun iste!⁵⁸

Bu konuşmada açık bir biçimde Şakîk'in tevekkül husûsundaki tavrının “uğursuzluk” diye nitelenerek dışlandığını görürüz. “Olay örgüsü” çerçevesinde yaklaşmayıp aktarılmak istenen anlama odaklanıldığında, menkıbede iki sūfînin katı ihtilâfından çok iki meşrebin yer yer içine düştüğü gerilim noktalarını sergileme amacı bulunduğu sezilebilmektedir. Nitekim sonraki dönemde tasavvufî hâfıza, Şakîk'i Horasan mektebinin farklı meşrepleriyle ilişkiye sokarken görünürdeki ayrışmaların farklı birleşme noktaları olduğunu da muhâtabına telkin edecektir. Meselâ yukarıda menkıbeyi aktaran Hücûvîrî'nin çağdaşı Kuşeyrî, bu defa farklılığı öne çıkarmayan bir üslupla Şakîk'in Bâyezîd-i Bistâmî'yi ziyâreti esnâsında cereyân eden bir hâdiseye şöyle yer verir:

Şakîk-i Belhî ile Ebû Tûrâb Nahşebî, Bâyezîd-i Bistâmî'yi ziyaret etmişlerdi. Sofra hazırlanmıştı. Şakîk ile Ebû Tûrâb, Bâyezîd'e hizmet eden bir gence, “delikanlı gel, yemeği berâber yiyelim”, dediler. Genç “ben orucum”, dedi. Ebû Tûrâb, “gel bizimle ye, bir ay oruç tutmuş kadar sevap alırsın”, dedi. Fakat genç bu teklifi reddetti. Sonra Şakîk, “gel, bizimle ye, bir sene oruç tutmuş kadar sevap kazanırsın”, dedi. Fakat genç, bu teklifi de kabul etmedi. Bunun üzerine Bâyezîd-i Bistâmî “Allah'ın gözünden düşen şu herifi ne dâvet edip durursunuz?!” dedi. Bundan bir sene sonra bu genç hırsızlığa başladı, onun için yakalandı ve eli kesildi.⁵⁹

Sūfî muhayyilenin bu menkıbede Şakîk'i yine Bistâmî ile irtibatlandığı, ancak ikisi arasındaki râbitayı bu defa “insân-ı kâmil” fikrine mutâbık bir anlatım üzerinden kurduğu gözlenmektedir. Menkıbede öne çıkan motif, velilerin nazarından ve kalblerinden uzaklığın Allah katından da uzaklığı netîce vereceği, kalblerdeki tasarrufun insân-ı kâmil eliyle zuhûr edeceğidir. Bu anlatım, görünürde tasavvufun hakîkate

⁵⁸ Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 527 [trc. 508]. Bu menkıbenin Attâr'daki aktarılışına göre, sözü edilen mürid hızla geri dönerek Şakîk'e Bâyezîd'in sözlerini iletmış, bunun üzerine Şakîk müridi tekrar Bâyezîd'e göndererek onun hâli hakkında bilgi almak istemiş, bu defa Bâyezîd kendi hiçliğini, Allah dışında hiçbir şeyle sıfatlanmamış oluşunu îmâ eden ve üstünde yalnız besmele yazılı bir kağıt yollayarak müridi vâsıtasıyla ölüm döşegindeki Şakîk'e ulaştırmış, o da bu kağıttaki mânâyı müdrîk olarak son nefesini vermişti. Bk. *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 150-151. Yine Attâr, Şakîk'in tevekkülün anlamasındaki noksanlığı öne çıkaran bir başka menkıbeye yer verir ki bu defa Şakîk tevekkülün saf hâlerinden uzaklığını anlayarak kusûrunu ikrâr eden bir sūfî olarak gösterilir. Bk. *İlâhînâme* (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 2014, s. 164-165.

⁵⁹ Arûsî, *Netâicü'l-efkârü'l-kudsiyye*, IV, 204 [trc. 419]. Krş. Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 155-156.

dâir doğrudan söylemlerini kullanmamış olan Şakık ile bu tür söylemleri alabildiğine kullanmış olan Bistâmî'yi "insân-ı kâmil" fikrinde buluşturmakta, böylelikle farklı tasavvufî tavırların birleşme nisbetlerine atıfta bulunmaktadır.⁶⁰ Her iki menkıbenin de aynı dönem kaynaklarında yer alması, burada kronolojiye şartlı bir zihniyetle değil tamâmen farklı tasavvufî tavırlar içerisinde mütedâvil olan canlı bir gündemle başbaşa olduğumuzu hissettirmelidir. Nitekim Mevlânâ (v. 672/1273), sûfî muhayyilenin sonraki dönemden bir kudretli temsilcisi olarak, Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909), Bâyezîd-i Bistâmî, Mârûf-ı Kerhî (v. 200/815) ve İbrâhim b. Edhem'le birlikte andığı Şakık için şöyle diyecektir:

وان شَقِيقَ از شَقِّ آن رَاهِ شَكْرِفِ گشت او خورشیدِ رَای و تیزِ طَرَفِ

"Şakık-i Belhî (k.s.) hazretleri, o azîm olan Hak yolunda çektiği zahmet ve meşakkatten dolayı re'yi ve fikri güneş gibi parlak ve Hak ile bâtlı görüşte nazarı keskin ve şedid oldu."⁶¹

Şakık hakkındaki menkıbevî kaynakları merkeze alarak onun hayâtına dâir yaptığımız tespitler sonrasında tasavvufî tavrı üzerinde duracağız. Yukarıda yer verdiğimiz ilk menkıbeyi yorumlarken "tasavvuf" kelimesinin doğrudan anılmayıp "zühd"e vurgu yapıldığına işâret etmiştik. Böyle bir kullanımın sûfî hâfıza açısından anlamı şudur: Tasavvufun bir dindarlık tipi ve hakikat arayışı olarak görünürlük kazandığı ilk iki yüzyılda, farklı coğrafyalarda benzer tavırlarla gerçekleşen faaliyetler mütecânis bir sosyal hareket olarak seçilebilir değildi. Bu dönem, "zühd" kavramıyla karakterize edilmekte, farklı modeller "zühd" şemsiyesi altında barınarak hem kavramı hem de kendi uygulamalarını zenginleştiren bir ortam inşâ etmektedir. Dolayısıyla "zühd" kavramının bir yorum biçimi ve hayat tarzı olarak tasavvufun disipliner ve kurumsal kimlik edinme sürecinde, yâni geçiş dönemlerinde tanımlayıcı bir üslupla kullanılması,⁶² özellikle hicretin II. ve III. asırlarında tasavvufî faaliyetlere geçici bir ad olması söz konusudur.⁶³ Yaygınlaşma evrelerinde zühdle bütünleşmiş gözükten tasavvufî faaliyetlerin yüzyıllar ilerledikçe zühdden ayrışarak müstakil bir kimlik kazanmasının sebeplerini net bir şekil-

⁶⁰ Nitekim Sehlegî (v. 477/1084), Şakık'ın hacca giderken henüz çocuk olan Bâyezîd'i gördüğünü ve onun hakkında "bu çocuk Allah erlerinden biri olacaktır" dediğini aktararak bu defa Bâyezîd'in velâyetini Şakık'ın basiretine tasdik ettirecektir. Bk. Sehlegî, "Kitâbü'n-nûr", *Defter-i Rûşenâyî ez Mirâs-ı İrfânî-yi Bâyezîd-i Bistâmî* (haz. M. R. Şefîi Kedkenî), Tahran 1384 hş./2006, s. 206-207.

⁶¹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, III, 259.

⁶² Aslında zühdün tasavvufa mı dönüştüğü, yoksa zühd ile tasavvuf arasındaki ana damarların en başından beri net olup zamanla sınırların mı keskinleştiği henüz tartışmaya konu edilebilir niteliktedir. Detaylarına girmeyeceğimiz bu meselenin ilgili akademik literatürdeki son durumu hakkında bk. Sara Sviri, "Sufism: Reconsidering Terms and Definitions in the Formative Period of Islamic Mysticism", *Les Maîtres Soufis et Leurs Disciples –III^e-V^e siècles de l'hégire–*, Beyrut 2012, s. 17-34.

⁶³ Konuyu ilimler târihi açısından ele alan bir okuma için bk. H. Bayram Başer, "Sûfilerin Ahlâkî Değer Odaklı Toplumsal Hiyerarşi Anlayışları: Tasavvufî Bilginin Mahiyeti Üzerine Bir Değerlendirme", *Genel ve Modern Arasında Bilgi ve Toplum*, İstanbul 2013, s. 146-160.

de yorumlama imkânından henüz yoksunuz ve bu ayrışmanın sebeplerini belirleyememiş olmak bugün tasavvufa dönük değerlendirmelerde belli belirsiz bir savrulmaya yol açmaktadır. Ancak tasavvuf târihi açısından zühd denildiğinde ilk anlamıyla yetinilen basit ve hamâsî bir kavram söz konusu değildir; zühd, anlamca ilişkiye girdiği diğer kavramlardan bağımsız olmayıp bu yüzden tekdüze bir tezâhür sahasına da sâhip değildir. Çünkü zühd denildiği zaman müslüman toplum içerisindeki farklı dindarlık tiplerinin tümü tarafından onaylanmış bir kavram ortadayken bu kavramın içinin ne ile doldurulduğu noktasında ilgili tipler arasında ayrışmalar yaşanmaktadır.⁶⁴ Tasavvuf ile zühd arasındaki isimlendirme ilişkisi dönem bakımından yaşanan bir kimlik arayışının dışı vuruşu olması sebebiyle⁶⁵ genel ahlak kitaplarının ya da hamâsî dindarlık anlatılarının sınırladığı çerçeveye, bize zühdün sūfî muhayyiledeki akislerini net bir biçimde resmedemez.

Lügat bakımından “zühd”; terk, rağbetsizlik, perhizkârlık, azla yetinmek, eldekine kanaat etmek, fazlasını istememek, nesnelere karşı isteksizlik, kalb ve gönül zenginliği gibi anlamlara gelir. Terk ama aynı anda teveccüh fiili demek olan zühd, terk edilen şeye ve teveccüh edilene göre kendi içinde derecelenir. Az yemek, az uyumak, az konuşmak gibi amaç edinilene ulaşmak için araç olan görünümleri varsa da sūfîlere göre zühdün varlık sebebi ve varacağı nihâyet Allah’tadır. Ebû Osman el-Hîrî’nin (ö. 298/910) tasnifiyle zühd, Allah’ın harâm kıldığı hususlar için farz, mübâh kıldığı hususlar için fazilet, helâl kıldığı hususlar içinse kurbet hükmünü alır.⁶⁶ İlk mertebede nesnelere ve insanlarla ilişkide sâhiplik ve yönetme arzusuna kalbde yer vermemeyi, üst mertebede âhirete teveccühte dünyâyı ve hakîkate teveccühte âhireti kendine bağ etmemeyi, en üst mertebede ise hakîkate ulaştıran bir vesîle olarak zühdün kendisine de mutlak değer vermeyip onu kendine engel hâline getirmemeyi anlatır. Bu itibarla zühd, sūfîlerin tavırlarıyla ilişkilenen pek çok kavramı da berâberinde sürüklemiştir. Nitekim *vera*, *muhâsebe*, *acz*, *fakr*, *tevekkül*, *kasr-ı emel*,

⁶⁴ Kavramın lugat ve ıstılah anlamlarının dindarlık tipleri bağlamında değerlendirilmesi için bk. Semih Ceyhan, “Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar-Kavram Olarak Zühd’ün Hakîkati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı”, 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, İstanbul 2011, s. 457-471.

⁶⁵ Aslında kimlik kaynaklı ayrışmanın kökenleri Kuşeyrî gibi sūfî müelliflerin de gündemindedir. Nitekim Kuşeyrî bu ayrışmayı anlamlı kılmak üzere şöyle diyecektir: “Biliniz ki, –Allah sizlere merhamet etsin– Allah Resûlü’nden (s.a.v.) sonra müslümanlar, Allah Resûlü’nün sohbetine ermekten daha üstün bir fazilet bulunmadığı için, onun sohbetine erenlerin dışında, kendi dönemlerindeki faziletli kimseleri herhangi bir özel isimle isimlendirmediler: Allah Resûlü’nün sohbetine erenlere *sahâbe* denildi. Sonraki dönemde, sahâbe ile sohbeti olanlar, o dönem insanlarınca *tâbiîn* diye isimlendirildiler, onlar da bu tâbiîn ismini en şerefli sıfat olarak gördüler. Onlardan sonra gelenlere ise *etbâu’t-tâbiîn* denildi. Bundan sonra, artık insanlar ihtilafa düştüler. Mertebeler birbiriyle zıtlı. Bu defa din işlerinde büyük bir gayretle titizlik gösteren seçkin kimselere (*havâs*) *zühhâd ve ubbâd* denildi. Sonrasında, artık bid’atlar ortaya çıktı, taraflar arası köklü çekişmeler başgösterdi, her topluluk zâhidlerin kendi içlerinde olduğunu iddia ettiler. Bunun neticesi olarak, ehl-i sünnetin her nefeste Allah ile birlikte olan, kalblerini gafletin yıkıcı etkilerinden koruyan seçkin bir kesimi *tasavvuf* ismiyle öne çıktı. *Tasavvuf* ismi, bu büyük şahsiyetler arasında hicri iki yüzlü yıllardan önce yaygınlaştı.” Arûsî, *Netâicü’l-efkârü’l-kudsiyye*, I, 112 [trc. s. 95].

⁶⁶ Sülemî, *Tabakâtu’s-süfiyye*, s. 174.

rızâ ve *yakîn* zühd ile ilişkilendirilerek onun anlamını derinleştirirler. Böylece sūfiyî *hikmete* ve *keşfe* ulaştıran, onu *muhabbetle* çevreleyen geniş bir anlam alanı zühde içkin bir hâle gelmektedir.⁶⁷

Bu çerçevede, Şakîk-i Belhî'nin tasavvufî tavrının izini sürmek istersek, her şeyden önce zühd merkezli bir üslup üzerinden okuma yapmak, ancak bu okumayı da kendine yeter ve ahlâkî-hamâsî bir mefhum olarak zühd üzerinden değil de sonraki asırlarda tasavvufla süreklilik kazanmış bir kapsayıcı kavram olarak zühd üzerinden yapmak durumundayız. Biz de bu noktayı göz önünde tutarak, yukarıda konunun kaynaklarına ilişkin dile getirdiklerimiz hatırdan tutulmak şartıyla Sülemî ile Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin yer verdiği ve diğer metinlerin desteklediği şekilde Şakîk'ten intikâl etmiş tasavvufî tavrın tespitine gayret edeceğiz. Ancak bu tasavvufî tavra dâir yazdıklarımız okunurken, Şakîk'in kendi gayretini yekten fikrî bir zemin inşasına vakfetmediği göz önünde tutulmalı, dolayısıyla ahlâkın ameldeki tezâhürüne odaklandığı⁶⁸ hatırdan çıkmamalıdır.

Şakîk'in sözlerini aktaran metinler kavramsal açıdan okunduğunda, dünyâ şartlarına kapılmanın ve nesnelere sâhiplik kaygısının Allah'a dönük halleri örtmesi ve insanın hakikatle buluşmasını engellemesi sebebiyle zühde vurgu yapıldığı görülür.⁶⁹ Şu halde bir faaliyet olarak zühd, insanın Allah'a dönük yönündeki engelleri kaldırması için vardır ve "helâli hesâb, harâmî azâb"⁷⁰ sayılan dünyâ hayâtı açısından kelimenin merkezî değer kazanması bundandır. Nitekim Şakîk'ten nakledildiğini göre insan hayâtı dört husustaki bilginin gerçekleşmesiyle anlamlı ve tamdır: Allah'ı bilmek (*ma'rîfetullâh*), kendini bilmek (*ma'rîfet-i nefis*), Allah'ın emir ve nehiyelerini bilmek, Allah düşmanlarını ve kendi düşmanlarını bilmek.⁷¹ Konuyu belli merhalelerde

⁶⁷ Sūfîlerin zühde dâir ilk döneme âit hâfızalarının en kapsamlı sunumlarından biri için bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, II, 680-850.

⁶⁸ Meselâ Şakîk bir defasında kişinin bir şeyi alıp kabul etmesi, terkedip bırakması ve ağzından çıkan sözünün onun takvâsını tanımak için yeterli olduğunu söylemiştir [تَعْرِفُ تَقْوَى الرَّجَالِ فِي ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ: فِي [أَخْذِهِ، وَمَنْعِهِ، وَكَلَامِهِ. Burada takvâyâ dâir kavramsal bir duyarlılıktan çok o seviyeyi iptal etmeksizin amele odaklanan bir tavır olduğu gözlenir. Bk. Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, s. 63; Arûsî, *Netâicu'l-efkârî'l-kudsîyye*, I, 158; Sircânî, *el-Beyâz ve's-sevâd*, s. 331. Attâr, bu söze dâir şöyle bir izâh ilâve eder: "Almak (bir şeyi alıp kabul etmek) dindir, yâni takvâ sahası içinde aldığın şey dindir. Men'etmek (terkedip bırakmak) dünyâdır, yâni sana verdikleri malı dünyâ olduğu için alma. Konuşmak hem din hem dünyâdır, yâni ikisi hakkında da konuşulabilir; sözün dine âit olanı da dünyâyâ âit olanı da vardır. Bu sözün diğer bir anlamı da şudur: Aldığın şey dindir demek, dînî emirleri yerine getirmek demektir. Men' (ve terk) ettiğin şey dünyâdır demek, nehiylerden uzak durmak mânâsına gelir. Konuşmak ise ikisini de kuşatır. Çünkü kişinin dünyâda mı, yoksa dinde mi olduğu sözle belli olur." *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 206.

⁶⁹ Kuşeyrî'nin bir kaydına göre Abdullah b. Mübârek "zühd, fakrı severek Allah'a güvenmektir [الزُّهْدُ هُوَ الْيَقِينُ بِاللَّهِ] der ve ardından Kuşeyrî "Şakîk-i Belhî ile Yûsuf b. Eshât da aynı kanaattedirler" diye ekler. Zühdün bir göstergesi olarak Allah'a güvenmek, ona tâkat yetirmenin de inkânını hazırlamaktadır. Bk. Arûsî, *Netâicu'l-efkârî'l-kudsîyye*, II, 270 [trc. 209]. Şakîk'in fakr ve zühdü kalbin huzûru için esas aldığını gösteren bir diğer sözü için bk. Mevsilî, *Menâkübü'l-ebrâr*, I, 186.

⁷⁰ İlgili rivâyetin Şakîk kanalıyla gelen hâli için bk. Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, s. 63.

⁷¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 64; Mevsilî, *Menâkübü'l-ebrâr*, I, 185-186. Bu mârifet tasnifinin tasav-

belli eşikleri geçmek şeklinde tasavvur ettiği anlaşılan Şakîk'e göre bu bilgi türlerinin sağlayıcısı olarak zühd yolunun başlangıcı için yedi kapı vardır. Her biri diğerine ileten aşamalar olarak düşünülebilecek olan bu kapıların ortak noktası sabır⁷² ve tefekkürdür. Buna göre, açlığı bıkkınlık ve şikâyetle değil sürûr ve rızâ ile benimsemeye; kıyâfette azla yetinmeyi hüznle değil de ferahla karşılamaya; istikrarlı bir biçimde oruç tutmayı lüzumsuz görmeye değil üstün tutmaya; tevâzu ve mahviyet ile ömür sürmeyi kötü bellemeye değil nefsin güzelliği olarak görmeye; hayatta karşılaşılması muhtemel aksiliklere öfke ile değil hoşnutlukla bakmaya sabretmek; ayrıca yiyeceklerin ve giyilen kıyâfetlerin nereden ve hangi imkanlarla geldiğini uzun uzadıya tefekkür etmek yolun başlangıcındaki vazgeçilmez unsurlardandır.⁷³ Zühdün kapısı sayılan bu amelî unsurlar; kalben tevâzû göstermek, huşû sâhibi olmak, sâhiplik kaygısına düşmeksizin insanlarla güzel muâmelede bulunmak, dünyevî çıkar düşkünlerinden bilinçli bir şekilde uzaklaşmak, âkıbetinden korkulan şey hakkında âfiyet talep etmek, kusurlarını hüzn ve inkisâr ile karşılayanları hemdem edinmek gibi ahlakî hasletlerle bulduğunda kemâle erer.⁷⁴ Zâhid, hevâ ve hevesiyle dâimâ mücâdele ettiği, üstelik bunu da kendi zühdüne bel bağlayarak yapmadığı, ayrıca âhireti dünyâdan koparmadığı için seçkindir.⁷⁵ Şakîk'ten aktarılanlara göre amellerin muhâsebesi ve murâkabe de aynı anlam dâiresi içerisindedir.⁷⁶

Başlangıcı bakımından daha ziyâde amelî ve ahlâkî bir hassâsiyet seviyesinde duran zühd, insanın ilgili fiilleri hakkıyla icrâsına bağlı olarak kendine farklı mânevî sahalar bulur. Meselâ Şakîk'in İbrâhim b. Edhem'den naklettiği bir zâhid tasnifinde

vuf târihindeki etkisini Erginli şöyle tespit eder: “Muhâsibî mârifeti dörde ayırmaktadır: *Mârifetullah*, *mârifet-i adîv*, *mârifet-i nef* ve *mârifet-i amel*dir. Ancak bu tasnif Muhâsibî'ye değil Şakîk-i Belhî'ye âit olup, Muhâsibî'nin bu tasnifi Hâtîm-i Esamm'dan aldığı tahmin edilmektedir. Bununla beraber Muhâsibî, bu ayrımı aynen almamış, *emir ve nehyin mârifeti* yerine *mârifet-i amel* demeyi tercih etmiştir. Muhâsibî'nin Hâtîm-i Esamm'dan aldığı Şakîk'e âit olan bu tasnifi işlemesi, sonraki sûflerin ilgisini çekmiştir. Dolayısıyla aslen Şakîk'e âit olan tasnifin Muhâsibî tarafından kullanılan şekli daha fazla itibâra mazhar olmuştur. Bu tasnif, meselâ Harrâz tarafından tam da Muhâsibî'nin ele aldığı bağlamda sıklıkla irtibatlı olarak işlendiği gibi, Abdülkâdir Geylânî tarafından Şerhu'l-ma'rife'den alınmış ve *Gunye*'de tekrar edilmiştir. Ayrıca bu ayrımı muhtemelen Şerhu'l-ma'rife'den öğrenen İbnü'l-Arabî de Muhâsibî'ye nispet ederek *Fütûhât*'ta işlemiştir. İbnü'l-Arabî mârifetin hedefini de yediye ayırmış, bu yedi meselenin Muhâsibî gibi sûflerin mârifet konusundaki söylediklerini kapsadığını vurgulamış, böylelikle bu konudaki kaynağını açığa vurmuştur. Esâsen bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî düşüncesinin mühim dayanaklarından birini oluşturmaktadır. Böylelikle İbnü'l-Arabî, Muhâsibî'nin ahlâkî bir temelde ele aldığı mârifet tasnifini farklı bir tarzda işleyerek, varlık düşüncesinin temelinde önemli bir yere yerleştirmiştir.” Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 220-221.

⁷² Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, s. 66. Şakîk burada sabır ve rızânın iki sûret olduğunu, kulun ameldeki istikâmetine göre bidâyetin sabır ve nihâyetin rızâ sûretine büründüğünü söyler.

⁷³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 63, 64.

⁷⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 69-71.

⁷⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 66.

⁷⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 305. Şakîk, “ben işlediğim günahtan ziyâde işlemediğim günahtan korkarım”, Herevî'nin izâhıyla “çünkü ne yaptığımı bilirim, ama ne yapacağımı bilmem” diyerek muhâsebe ve murâkabe hususundaki hassâsiyetini aktarmıştır. Bk. Herevî, *Tabakâtu's-süfiyye*, s. 194; Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, s. 47.

zühd; havf, istikâmet, (mâsivâyâ değil Hakk'a) râğbet, takvâ, sehâvet, kalb-i selîm ve yakîn gibi kavramlarla tezâhür eden küllî bir mânâ olarak nitelenir.⁷⁷ Böyle bir anlatımda zühd, tasavvufun ilerleyen dönemlerinde “hâller ve makamlar” şeklinde sunulacak kavramlarının mihverî hüviyetindedir. Nitekim Şakîk'ten naklolunduğuna göre hakikî zâhidin Allah'tan taleb edeceği; havf ehlinin ilmi, ilmiyle amel edenlerin havfı, tevekkül ehlinin yakîni, yakîn sâhiplerinin tevekkülü, sabredenlerin şükrü, şükredenlerin sabrı, inâbe sâhiplerinin ihbâtı (mahviyet), ihbât sâhiplerinin inâbesi ve sâdikların zühdü ile rızıklanmak, böylece hakîkate şâhid olan ve kalb hayâtına erenlerin halleriyle hallenmektir.⁷⁸ Kemâl mertebesi bakımından zâhidlere muhabbet duyanlar ve yollarına uyarak onları taklid edenler de onlardan sayılırlar.⁷⁹ Ancak belli kavramlar üzerinden ortaya konan zâhid ideal tipi, toplum içerisinde bu tipi sâhiplenen farklı eğilimlerle karşılaşmayı ve onları bir şekilde dışarda bırakmayı berâberinde getirmiştir. Dolayısıyla böyle bir anlatımın peşi sıra, mütezehhid (zâhidlik taslayan) ile gerçek zâhidin ayrılıklarına vurgu yapan örneklerle karşılaşmak şaşırtıcı olmaz. Şakîk'te de bilgi-ahlak bütünlüğü baz alınarak, bu ayrılmazlığın dışına çıkan sosyal tavırları ötekileştiren ve onları aşılması gereken engellere dönüştüren bir dille karşılaşılır.⁸⁰ Bu dil, zâhidlik iddiasıyla öne çıkan benzer tavırların ve toplulukların sonraki dönemlerde tasavvuf isminin yaygınlaşmasıyla dışlanmasına ilişkin birikimin göstergelerindedir.

Şakîk'ten nakledilenler, onun ibâdete şeklen değil Allah'a teveccühün esâsı olması sebebiyle değer verdiğini gösterir. Her fiilde olduğu gibi ibâdet vâsıta, maksad ise Allah'tır. Şu durumda ibâdetin kendisi, ibâdet eden için Allah'tan gelen bir nasib olduğu bilinmedikçe “ucb”a (kendini beğenme) sebeptir; ve bu nokta, sevâb şevkinin riyyâ ile sonuçlandığı ve şeytanın kula üstün geldiği yerdir. Çünkü ucbu ve sevâb beklentisini doğuran ibâdet, tamah (doymazlık ve hırs) ile berâber gerçekleşecektir; tamahın mânâsı ise Rabb'in unutulmasıdır (*nisyân*); Rabb'ini unutan, eşyâya tamahkârdır.⁸¹ İbâdeti bu mertebeye getiren merhaleler ise Şakîk'in bir nasihatinde şöyle beyân edilir: Amelin başlangıcı ilimle, amelde sebât ve istikrâr sabırla, amelin teslimiyetle gerçekleşmesi ise ihlâsla mümkündür. İlim ve ihlâs, amelde buluşmadıkça insan câhildir ve ahlâken noksandır.⁸² Şakîk'in sözünü ettiği ideal toplum; diğer insanlar hakkında hüsn-i zannın esas olduğu, dolayısıyla kişinin kendi noksanını bilmeye odaklanarak ötekilerin kusurlarıyla avunmadığı, başkalarının hatâlarını örttüğü ve kendinden öncekilerin yanlışlarını telâfi ettiği, amelinin ıslâhını sosyal hayâtın

⁷⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 73.

⁷⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 73, 74.

⁷⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 66.

⁸⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 70; Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, s. 64; Mevsîlî, *Menâkıbü'l-ibrâr*, I, 180.

⁸¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 72.

⁸² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 72, 73.

merkezine koyduğu bir dünyâdır.⁸³ Onun ahlak tasavvurunda nesne merkezli değil insan öncelikli bir vurguya rastlanmaktadır. Nitekim Hâtim el-Esamm kanalıyla aktarılan bir sözünde “alınan şey dolayısıyla vereni sevmenin dünyâperestlik” olduğunu ve “verilen kişiyi verilen şeyden daha çok önemsenenin âhirete dönük bir nitelik” olduğunu beyân etmiştir.⁸⁴

Şakîk’ten gelenler arasında öne çıkan bir diğer husus; mârifet, tevekkül ve rızânın bir icmâl-tafsîl ilişkisiyle birbirine bağlı oluşudur. Üç haslet kendinde tahakkuk etmiş kimse; yâni kalbi ve uzuvlarıyla mârifetullâha ermiş, nezd-i ilâhîde olanın diğer insanların sâhip olduklarıyla kıyas kabul etmediğini idrâk etmiş, böylece bulduğu yakîn mertebesine bağlı olarak rızâ ve teslîmiyeti bilfiil hâle getirmiş kimse cennetin kendisine verildiği bir makamda durur. İrâdenin maksadına yalnız Allah’ı koyan Şakîk,⁸⁵ hissî ve aklî her hareketin temelinde Allah’a dönük bir yön olduğunu beyân eder. Burada tevekkül, amel ve idrâk cihetinden anahtar konumdadır.⁸⁶ Sûfî ıstılâhında kelime anlamı dışlanmaksızın ele alınan tevekkül, îmânın tamlığı nisbetinde âşikâr olan ve îtikad edileni kalbde kökleştiren mânânın adıdır. Teslîmiyetin kayıtsız-şartsız bir kıvâma gelişi, Allah huzûrunda varlık ile darlığın kul için eşit oluşu, ilâhî takdiri tasdikteki kuvvete göre sükûnet ve itmi’nân hâlinin kula yerleşmesi tevekkülün tasavvufî muhtevâsını verir ki bu anlamıyla tevekkül “tevâhid-i ef’âl” ile irtibatlıdır.⁸⁷ Şakîk, tevekkülün mala, nefse, insana ve Allah’a dönük olmak üzere dört yönü bulunduğunu söyleyerek kavramın muhtevâsına farklı bir işlerlik kazandırır. Ona göre îmânın kemâlî tevekkülün bu dört sahadaki tezâhürüyle gerçekleşir.⁸⁸ Hayâtın rızık elde etmeye göre tanzîmini tevekkülün hakîkatine aykırı gördüğü anlaşılan Şakîk’in,⁸⁹ kesb ve maîşet konusundaki terk merkezli tavrıyla kendi yüzyılında farklı bir fikrî hareketlilik doğurduğu anlaşılmaktadır.⁹⁰ Bu anlatımı sebebiyle hakkında yazılanların

⁸³ Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, s. 63.

⁸⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 65; Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, s. 64; Mevsîlî, *Menâkıbü'l-ebâr*, I, 180.

⁸⁵ Şakîk kendisine yöneltilen “ne vakit Rabbimi bilirim?” sorusunu “Allah senin celsin olduğu ve senin nefsinde O’ndan gayrı bir enîs görmediğin zaman” diye cevaplamıştı. Bk. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, XXIII, 141.

⁸⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 65; VIII, 64-66. Şakîk kendisine yöneltilen “ne vakit tevekkül etmiş olurum?” sorusunu “Allah ile senin aranda yakîn kemâl bulunduğu zaman, onun tamamı tevekkül diye isimlendirilir” şeklinde cevaplamıştı. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, XXIII, 141.

⁸⁷ Şakîk’in tevekküle dâir tavrıyla diğer sûfîlerin sözlerini bir arada görmek için bk. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 175.

⁸⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 65, 72; VIII, 64; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, XXIII, 140, 141. İbn Asâkir bu tasnifi biraz farklı aktarır ancak biz burada Ebû Nuaym’i esas aldık.

⁸⁹ Şakîk’in bu minvâldeki cümleleri için bk. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 72; Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 126; İbn Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, s. 15. Bunlar içerisinde ne meşhur olanı “Allah sizi nasıl yarının namazından mes’ul tutmuyor ise, siz de yarının rızıkını Allah’tan isteyemezsiniz [فكما لا يطلبكم بصلاة غد فأنتم لا تطلبوا من رزق غد]” cümlesidir.

⁹⁰ Yukarıda Muhâsibî’nin, *el-Mekâsib*’inde Şakîk’i ismen anarak rızık elde etme husûsunda faaliyet göstermenin terkini bildiren sözlerine ve bu sözlerin tâkipçilerine yönelik kısmî bir tenkit yöneltiğine işâret etmiş, ilgili kaynaklara değinmiştik. İbn Asâkir’in yer verdiği bir kayda göre Süfyân-ı Sevrî,

ekseriyeti onun tevekkülü öne çıkardığına işâret eder ve tevekkül üzere tâliplileri irşâd ettiğini dile getirirler.⁹¹ Buna binâen bâzı modern çalışmalarda Şakîk, tevekkülün bir hâl oluşuna ilişkin ilk beyânların sâhibi olarak sunulur.⁹²

Şakîk'in Kur'ân'a yönelişinde de tasavvufî tavrının tezâhürleri vardır. Herevî, "kim Allah'a îmân ederse Allah onun kalbine hidâyet verir"⁹³ âyetinin Şakîk tarafından "rızâ ve teslîm" ile izâh edildiğini kendisine ulaşan bir senedle aktarır.⁹⁴ Ayrıca Hâtim el-Esamm'dan gelen bir nakle göre Şakîk şöyle demişti:

Yirmi yıl var ki, dünyâyı âhiretten ayırayım [böylece her birinin hakîkati zâhir olsun] diye Kur'ân'a yöneldim, onu okudum ve tefekkür ettim. Nihâyet şu âyet ile bu maksadım hâsıl oldu:⁹⁵ "Size her ne verildiyse, ancak dünyâ hayâtının geçici zînetinden ve geçimliğinden ibârettir. Allah katındaki, sizin için hem daha hayırlı, hem daha kalıcıdır."⁹⁶

Şakîk'in rivâyet kültürüyle ilişkisini de tasavvufî hassâsiyetleri belirlemiş olmalıdır. Nitekim onun naklettiği, sohbetlerinde sıklıkla tekrâr ettiği ve bu sebeple kendisinden aktarılan hadislerin en şöhretlisi şöyledir:

لَا تَجْلِسُوا مَعَ كُلِّ عَالِمٍ إِلَّا مَعَ عَالِمٍ يَدْعُوكُمْ مِنْ خَمْسٍ إِلَى خَمْسٍ: مِنَ الشُّكِّ إِلَى الْيَقِينِ، وَمِنَ الْعَدَاوَةِ إِلَى النَّصِيحَةِ، وَمِنَ الْكِبَرِ إِلَى التَّوَّاضِعِ، وَمِنَ الرِّيَاءِ إِلَى الْإِحْلَاصِ، وَمِنَ الرَّغْبَةِ إِلَى الرَّهْبَةِ.

"Her âlimin meclisinde değil, yalnızca sizi beş şeyden beş şeye çağırın; şüpheden yakîne, düşmanlıktan samîmiyete, kibirden tevâzua, riyâdan ihlâsa, (mâsivâya) rağbetten (Hakk'ın heybeti sebebiyle) rehbeta dâvet eden âlimin meclisinde bulunun."⁹⁷

bir karşılaşmalarında Şakîk'e niçin tevekküle kesbin terki üzerinden dâvet ettiğini sormuş, Şakîk ise mevcut sosyal sınıflar üzerinden cevap vermiş, ancak sonuçta bir ortak noktaya varamamışlardı. Bk. Mevsilî, *Menâkibü'l-ibrâr*, I, 184-185; *Târîhu medîneti Dimaşk*, XXIII, 140. Ayrıca Bâyezîd ile Şakîk arasında geçen tevekkül konulu menkıbeye yukarıda yer vermiştik.

91 Sülemî, *Tabakātu's-süfiyye*, s. 61 [حسن الجزى على سبيل التوكل، وحسن الكلام فيه]; Herevî, *Tabakātu's-süfiyye*, s. 193 [نه لسان في] [بر طريق توكل رضى مسافر بود و نيكو سخن [التوكل]].

92 Meselâ kendisinden sonraki literatürü bu konuda belirlemiş bir kaynak olarak bk. Louis Massignon, *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic mysticism* (trc. Benjamin Clark), Notre Dame 1997, s. 173.

93 Tegâbün, 64/11 [ومن يؤمن بالله يهد قلبه].

94 Herevî, *Tabakātu's-süfiyye*, s. 194.

95 Kasas, 18/60; Şûrâ, 42/36 [وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها وما عند الله خير وأبقى]. Süfîler, burada ni'metlere dalarak ni'met verenî unutanın aldandığına, herhangi bir şey sebebiyle Allah'tan ayrı düşenin bu şey ibâdet ve cennet dahi olsa hakîkatten uzak kaldığına işâret bulmuştur. Ayrıca bu âyetin ilk kısmında avâma, ikinci kısmında havâssa hitâb vardır. Bk. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 108.

96 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 64; Sülemî, *Tabakātu's-süfiyye*, s. 64; Mevsilî, *Menâkibü'l-ibrâr*, I, 180.

97 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 75; Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, V, 510; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, XXIII, 132.

Onun hayâtını ve tavrını konu edindiğimiz bu başlığı Hücvîrî'nin aktardığı ve şerhettiği bir sözü ile sonlandıracağız:

Onun (r.a.) şöyle dediği nakledilir: “Allah, kendisine itâat edenleri ölümlerinde dahi diri kıldı, kendisine âsi olanları da hayatlarında bile ölü kıldı [جعل الله أهل طاعته أحياء في مماتهم وأهل] [المعاصي أمواتاً في حياتهم].” Yâni Allah’a itâat eden kişi ölü de olsa diridir, zîrâ melekler kıyâmet gününe kadar onun tâatını över dururlar; onun sevâbı ebedidir. O ölüm fenâsında Allah’ın bekâsı ile bâkidir.⁹⁸

IV. Metin ve İçerik Açısından Âdâbü’l-ibâdât

Bugünkü bilgilerimiz dâhilinde, te’lif târihi açısından “hâller ve makamlar” konusunu ardına yazılı metin bırakacak şekilde ele alan ilk sûflerden birinin Şakîk-i Belhî olduğu söylenebilmektedir. Meseleyi ilk defa ibâreye dökenin kim olduğu kronolojik netlikle tespit edilememekle birlikte hicretin II. yüzyılının sonundan îtibâren farklı coğrafyalarda farklı sûfler tarafından bu meselenin çeşitli şekillerde ortaya konulduğu görülür. Ancak Şakîk’in, meselâ Zünnûn-ı Mısırî (v. 245/856)⁹⁹ gibi meseleyi ibâre yoluyla ortaya koyan sûflerden –kronoloji îtibâriyle– daha önce bu konuya yönelmiş olması ve ilgili anlatımının bir risâle şeklinde sunulması onu ayrıcalıklı kılar. En azından Horasan bölgesinde hâller ve makamlar konusunu işlemiş ve günümüze ulaşmış ilk metin sayılan bu risâlede,¹⁰⁰ bir mesele olarak mânevî yolculuk (*seyr ü sülûk*) söz konusu edilir ve tâliblisi için yolculuğun gerekleri açıklanır. Her ne kadar Hücvîrî,

⁹⁸ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 170 [trc. 210]. Krş. Münâvî, *el-Kevâkibü’d-dürriyye*, I, 321. Bir tasavvuf ıstılâhı olarak hayat, nefsin hükmünü yitirmesi sonrasında tecelliye mazhar olan sâlikin rûhündaki hâli bildirir. Bu yüzden sülûk sebebiyle âşikâr olan nurlar ve ilimlerin, mükâşefe ve müşâhedelerin tümü birden “hayat” adını alır, kavram sûfînin kabiliyet ve mazhariyetine göre derinlik kazanır. Nitekim Câfer-i Sâdık, Şakîk’in buradaki beyânına mutâbık bir şekilde “hayat, Allah ile yaşamaktır, o da mârifettir [الحياء هي الحياة بالله هي الحياة وهي المعرفة]” der (Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, I, 261). Bâzi sûflere göreyse Hakk’ın zikri, ünsiyeti ve kurbiyeti ile hayat bulmayana “hayat sâhibi” denilemez; insanlar sebepler dâiresinde hareket edip dururlar, ancak onlar içerisinde hayat sâhibi olanlar, hayâtı Hakk’ın hayâtı ile olanlardır (*Hakâiku’t-tefsîr*, I, 267). Allah kalblere nefisleri öldürmek sûretiyle hayat verir, nefisleri ise kalbe hayat vermek sûretiyle öldürür; kalbleri zâtının nurları ile diriltir, nefisleri şehvetlerden koparmakla öldürür (*Hakâiku’t-tefsîr*, I, 304). İlgili anlatımların tümünde hayat, hakikatle tahakkuk edişin, Hak ile hak oluşun bir ifâdesi olarak gözüktür. Şakîk’in burada yer verdiğimiz sözü ve Hücvîrî’nin izâhı da aynı minvâl üzeredir.

⁹⁹ Hervevî, *Tabakâi’*nda hâller ve makamları ilk defa ibâreye dökenin Zünnûn-ı Mısırî olduğuna işâret eder: “Ondan önce de pek çok şeyhler vardı. Fakat bu yola âit ve işâretlerle aktarılan incelikleri ibareler hâlinde ortaya koyan, bu yola dair söz söyleyen ve açıklamalar getiren ilk kişi Zünnûn-ı Mısırî’ydi.” *Tabakâtu’s-süfiyye*, s. 150. Abdülgafûr-i Lârî (v. 912/1506), *Nefahât* üzerine yazdığı *Tekmilê’*de Zünnûn’la ilgili bu anlatıya şu açıklayıcı cümleyi ekler: “Yâni bizim *delâlet-i hafıyye* ile ortaya koyduğumuzu o *delâlet-i sarîha* ile vaz’etti.” *Nefahâtü’l-üns*, s. 657 (ta’likât u tavzîhât kısmı). Şakîk, Zünnûn’a göre daha çok ahlâk öncelikli gözüktüğünden işâretin ibâreye intikâli noktasında Zünnûn ile Şakîk’in farklılıkları ikisinin de konuya ilişkin ilklerden olmasına engel değildir.

¹⁰⁰ Nitekim Sülemî, Şakîk ile ilgili olarak, “öyle sanıyorum ki Horasan’da hâllere dair ilimler hakkında söz söylemiş ilk kişidir [وأظنه أول من تكلم في علوم الأحوال بكور الخراسان]” demektedir. Bk. Sülemî, *Tabakâtu’s-süfiyye*, s. 63.

“ilmin çeşitli disiplinlerinde yazılmış pek çok eseri vardır”¹⁰¹ dese de hakkında bilgi veren klasik kaynaklar Şakîk'e eser atfetmezler.¹⁰² Fakat –tespit edebildiğimiz kadarıyla– yalnızca İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inde Müslim b. Abdurrahman el-Belhî'den söz ederken, onun Hâtim el-Esamm'ın dostu olduğunu ve Hâtim kanalıyla Şakîk'in bir kitabını rivâyet ettiğini belirtir. Kitap, “zühd, amelin âfetleri ve beden in edeblerinin mârifeti” konularından bahseden bir eserdir.¹⁰³ Burada *Âdâbü'l-ibâdât* ismen anılmaz, fakat bu kayıt diğer kaynaklarda rastlanmayan bir bilgi ihtivâ etmekte olup aynı zamanda *Âdâbü'l-ibâdât*'ın içeriğiyle de uyumludur.

Âdâbü'l-ibâdât,¹⁰⁴ Paul Nwyia (1925-1980) tarafından 1973 yılındaki neşrine kadar¹⁰⁵

¹⁰¹ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb* s. 241 [trc. 210] [وی را تصانیف بسیار است اندر فنون علم]. Attâr da aynı kabûlü aktarır. Bk. *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 201 [در انواع علوم کامل بود، و تصانیف بسیار دارد در فنون علم].

¹⁰² Literatür açısından dikkat çekici bir bilgi, Câfer-i Sâdık'a atfedilen *Misbâhu's-şerîa ve miftâhu'l-hakîka*'nın 711/1312 târihli Harvard nüshasında Şakîk'in eseri olarak gösterilmesidir. İlgili Harvard nüshası için bk. <http://ocp.hul.harvard.edu/dl/ihp/007374137> [Erişim: 13.05.2013]. Daha da ilginç Ma'sûm Ali Şah tarafından *Misbâhu's-şerîa*'nın râvisi olarak Şakîk-i Belhî'nin gösterilmesidir. Bk. *Tarâiku'l-hakâik*, I, 483; II, 172. Şîî gelenekte de eserin âdiyeti noktasında yaşanan tartışmalar ve ağırlıklı olarak eserin “sûfî müellefâtından” kabul edilmesi, bu kaydı daha da önemli kılmaktadır. Eser hakkındaki tartışmalar hakkında ayrıca bk. Yunus Emre Gördük, *İmam Cafer es-Sâdik ve Ona İsnâd Edilen İğârî Tefsir*, İstanbul 2011, s. 168-170.

¹⁰³ *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 188 [کتاب شقیق فی الزهد و بیان آفات العمل و معرفة آداب الجسد].

¹⁰⁴ Metnin bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Ktp. Emanet Hazinesi Blm. nr. 1762, vr. 159^b-163^a'da yer alır. Aynı mücellid içerisinde sırasıyla şu risâleler vardır: I İbn Kudâme el-Makdisî, *Zemmü'l-vesvâs ve ehlihi*, vr. 1^b-13^a; II Abdülkâhir Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, vr. 13^b-65^a; III Cüneyd-i Bağdâdî, *Devâ'u't-tefrîd*, vr. 65^b-70^b; IV Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Uyûbu'n-nefs ve müdâvâtuhâ*, vr. 70^b-81^a; V Şihâbüddin b. Reslân, *Şerhu kâideti'l-ülâ min kavâidi'l-islâm*, vr. 81^b-88^a; VI Hakîm Tirmizî, *el-Kelâm alâ ma'nâ lâilâheillallah*, vr. 89^a-99^a; VII Necmeddin Kübrâ, *eş-şerîa ke's-seftne*, vr. 99^b-101^a; VIII İbnü'l-Arabî, *Künh mâlâbüdd li'l-mürîd minh*, vr. 101^b-109^a; IX İbnü'l-Arabî, *el-Emru'l-muhkem*, vr. 109^b-132^a; X İbnü'l-Arabî, *Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*'den bir bölüm, vr. 132^b-139^a; XI İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-abdâl*, 139^b-144^a; XII İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-envâr*, vr. 144^b-153^a; XIII İbnü'l-Arabî, *Şerhu'l-elfâzi'l-mütedâvile*, vr. 153^b-159^a; XIV Şakîk-i Belhî, *Âdâbü'l-ibâdât*, vr. 159^a-163^a; XV Şihâbüddin Sühreverdî, *Mesâilü se'elehâ ba'zu eimmeti Horasân*, vr. 163^b-198^a; XVI Kuşeyrî, *Vasiyyetün li'l-mürîdîn*, vr. 198^b-205^a; XVII İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-lübsi'l-hırka*, vr. 205^b. Nüshanın tavsifi için bk. Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Katalogu*, İstanbul 1969, IV, 455, 456. Bu mücellid, derleme yapanların ve okuyanların farklı tasavvufî üsluplara âşinâ olduklarını göstermektedir. Tasavvufun bidâyet ve kemâl dönemlerinden böylesi bir seçme yaparak Şakîk'in risâlesine İbnü'l-Arabî'ye âit metinler içerisinde yer vermek bilinçli bir tercih olsa gerektir. Her ne kadar Şakîk'in irtihâliyle mücelledin istinsah târihi arasından uzun bir mesâfe bulunsa da, en azından belli dönemlerde sûfî hâfızaya mâl olmuş metinlerin okunmasına ve yayılmasına emek verenlerin zihninde bu târihi uzaklık mesele edilmemiş benzemektedir. Nüshanın Topkapı Sarayı yazmaları arasında bulunması da mevcut koleksiyonlar içerisinde Türkiye yazmalarının önemi gösteren küçük bir örnektir.

¹⁰⁵ “*Âdâbü'l-ibâdât*”, *Trois Oeuvres Inédites de Mystiques Musulmans* (haz. Paul Nwyia), Beyrut 1982, s. 17-22. Ayrıca Nwyia, risâledeki muhtevâyı tahlil ederek barındırdığı kavramsal yapıyı kısaca sunmaya çalışır. Bk. Paul Nwyia, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, Beyrut 1970, s. 212-231. Nwyia'nın çalışmasının ilgili kısmı Farsçaya çevrilmiştir. Bk. “Tefsîr-i Kur'ânî ve Zebân-ı İrfânî (4): Sâhtâr ve Vâjegan-ı Tecrübe-i İrfânî” (trc. İsmâil Saâdet), *Maârif*, sayı: 21, 1369 hş./1991, s. 50-68. *Âdâbü'l-ibâdât*, Nasrullah Pürcevâdî tarafından Nwyia'nın kısa girişiyle berâber Farsçaya tercüme edilmiştir. Bk. “Risâle-i *Âdâbü'l-ibâdât*-ı Şakîk-i Belhî”, *Maârif*, sayı: 10, 1366hş./1987, s. 106-120. Muhtemelen yazma nüshanın Şakîk'ten çok

herhangi bir şekilde kendisine atf yapılan bir referans metin değildir. Bunda risâlenin Şakîk'ten naklonunan diğer fikirleri barındırmasının ya da ilerleyen yüzyıllardaki sistemli anlatımların bu türlü küçük metinleri muhtevâca özümseyip literatür bakımından dışarıda bırakmasının payı olduğu düşünülebilir. *Âdâbü'l-ibâdât*, Ebu Ukayl er-Rusâfi'nin, üstadı Ahmed b. Abdullah Zâhid'den aldığı rivâyetlerden oluşmaktadır.¹⁰⁶ Nwyia'nın neşrinin ardından eser, ulaştığı araştırmacılara farklı tahliller yapma imkânı vermiştir.¹⁰⁷

Risâlenin tercümesine geçmeden önce, –görebildiğimiz kadarıyla– mevcut literatürde değinilmemiş bir husûsa işâret edeceğiz. Tespitimize göre, İbâziyye mezhebinin şöhretli âlimlerinden Muhammed b. İbrâhim el-Kindî'nin (v. 580/1115) *Beyânu's-ser'* adlı külliyyâtı içerisinde bâzı ufak tasarruflarla *Âdâbü'l-ibâdât* metni yer almaktadır.¹⁰⁸ İki metin arasındaki ortaklığa bir örnek olarak zühd menziline giriş kısmını verebiliriz:

Âdâbü'l-ibâdât'ın ilgili bölümü şöyledir:

ومبتدأ الدخول في الزهد أدب النفس بقطع الشهوات من الطعام والشراب على القوت الكافي، ومنعها من الشبع بالليل والنهار، حتى يصير الجوع لها شعاعا والطعام لها دثارا، ولا قوة إلا بالله، فيجعل لنفسه طعاما معلوما، وي طرح مؤنة الإدام، ويجعل طعامه قوتا، ويجعل طعامه أكلتين: إن شاء غداء وعشاء، وإن شاء عشاء وسحورا، إن أراد الصوم، والصوم أقوى وأسرع في السير.

Bu kısım *Beyânu's-ser'* de şöyle yer alır:

sonraya âit olması Knys'h'e "eğer gerçekten Şakîk'e âit ise" dedirtecek bir şüphe unsuru olarak gözüktür. Bk. Alexander Knys'h, *Tasavvuf Tarihi* (trc. İhsan Durdu), İstanbul 2012, s. 41. Ancak Nwyia ve –şüphe belirtmekle birlikte– Gramlich, mevcut hâliyle risâlenin Şakîk'e âit olduğu kanaatindedirler. Metni Farsçaya çeviren Pürcevâdî de orijinallik konusunda herhangi bir şüphe ileri sürmez.

¹⁰⁶ Mevcut kaynaklardan hareketle –görebildiğimiz kadarıyla– bu râvîlerin kim olduklarına ilişkin bir bilgiye ulaşılammaktadır. Nwyia, Gramlich ve Pürcevâdî bu zâtların kimlikleri hakkında sessizdir. Ancak İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*'da Şakîk'ten rivâyet ettiklerinin bir kısmı bu sened üzerinden dir. Rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla Ahmed b. Abdullah Zâhid, Şakîk'in müridlerinden biriydi ve Hâtîm el-Esamm'la da irtibatı bulunmaktaydı. Yine *Hilyetü'l-evliyâ*'daki senedlerden anlaşıldığı kadarıyla Ahmed b. Abdullah Zâhid, Ebu Ukayl er-Rusâfi'nin, o da Abbâs b. Ahmed eş-Şâşî'nin üstadıdır.

¹⁰⁷ Nwyia'dan sonra Gramlich, eseri Şakîk'in hayâtı ve fikirleri çerçevesinde değerlendirerek Almanca'ya çevirir. Bk. *Alte Vorbilder des Sufitums*, s. 48-55. Muhsin Bidârfer, menâzil konusunu Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'ine kadarki tezâhürleriyle ele alırken risâlenin muhtevâsını özetler ve Herevî ile kavramsal ortaklıklar olabileceğini söyler. Bk. Bidârfer, "Mukaddime", [Abdürrezzak Kâşânî] *Şerhu Menâzilü's-sâirîn*, Kum 1385hş./2002, s. 8-10. Ardından Sara Sviri, risâleyi benliğin dönüşümü bağlamında değerlendirmeye konu eder. Bk. Sara Sviri, "The Self and Its Transformation in Sufism With Special Reference to Early Literature", *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, Oxford 2002, s. 195-215. Sviri'nin bu yazısından hareketle *Âdâbü'l-ibâdât*'ı değerlendiren bir metin için bk. Patrick McNamara, *The Neuroscience of Religious Experience*, Cambridge 2009, s. 154-156.

¹⁰⁸ *Beyânu's-ser'* (thk. Sâlim el-Hârisî), Ummân 1984, V, 125-129. Biz bu kaynağa internet taramalarımız esnâsında şu site aracılığıyla ulaştık: <http://library.al-kawkab.com/read/52/125> [erişim: 17.12.2013]

أن مبتدأ الدخول في الزهادات بعد أن تجاهد جميع النفس بقطع فضول الشهوات عنها من الطعام والشراب، واحملها على القوت الكافي دون الشبع بالليل والنهار، حتى يصير الجوع لها شعارا، والعطش لها دثارا لمن أراد الدخول في ذلك، ولا قوة إلا بالله، ويجعل لنفسه طعاما معلوما، وليطرح عند موته الإدام، وليجعل طعامه معلوما يكون الكثير إن شاء الله غداء وعشاء، وإن شاء عشاء وسحورا إذا أراد الصوم، والصوم أقوى وأوسع به في السير.

İki metin arasındaki bu ilişki,¹⁰⁹ Şakîk'e âit risâlenin müslüman coğrafyanın çeşitli yerlerinde tedâvülde olduğunu, ayrıca farklı mezheb ve meşreplerin risâledeki muhtevâ üzerinden bir dînî üslub inşâ ettiklerini göstermektedir. Gerçi hacim ve tesir bakımından *Âdâbü'l-ibâdât*'ın kurucu bir nitelik taşıdığını söylemek abartılı olacaktır. Ancak ortaya çıkışından sonraki dönemlerde tasavvufu doğrudan bağı olmayan ve biraz da yerel özellikler taşıyan İbâziyye'nin güçlü temsilcilerinden birinin üslûbuyla yeniden yazılması literatürün canlılığını tespit bakımından önemlidir.

IV.1. Risâlenin Mukaddimesi

Âdâbü'l-ibâdât, “sıdk ehlinin amel ve ibâdet ettikleri dört menzili” konu alır. Risâlede dünyevî unsurlardan el çekme (*zühhd*) ile başlayıp Allah korkusu (*havf*) ve cennete yöneliş (şevk) arasında süren, sonunda ilâhî sevgiye (*muhabbetullah*) ulaşan bir yolculuğun tasviri vardır. Eser, şu satırlarla başlar:

Ebû Ukayl dedi ki, bana Ahmed b. Abdullah rivâyet etti: Şakîk'in şöyle dediğini duydum: Sıdk ehlinin amel [ve ibâdet] ettikleri menziller dört tanedir [المنازل التي يعمل فيها أهل]. İlkî zühddür, ikincisi havf, üçüncüsü cennete şevk duymak ve dördüncüsü muhabbetullahtır; bunlar sıdk menzilleridir.¹¹⁰

Bu anlatıma göre *Âdâbü'l-ibâdât* ifâdesi mükellefiyete âit umûmî tezâhürlerin ötey sinde olup, metinde “ehl-i sıdk” diye nitelenen kimselerin kemâle ermesini ifâde eden bir içerik kazanmaktadır.¹¹¹ Anlaşıldığı kadarıyla “ehl-i sıdk”, mü'minlerin tümünü değil nefsin zulmetini Allah'ın nûruyla izâle etmek için gayret gösterenleri bildirmektedir

¹⁰⁹ Burada eldeki nüshanın Şakîk'den çok sonrasına âit oluşu sebebiyle el-Kindî'nin metnin asıl olup muhtevâsına bağlı olarak sonraları Şakîk'e atfedildiği gibi bir nokta akla gelebilir. Ancak iki risâle okunduğu zaman, dil ve üslup bakımından *Âdâbü'l-ibâdât*'ın daha eski bir döneme âit olduğu ve *Beyânü's-şer'*deki hâlin Kindî tarafından bu eski döneme âit dil tâdil edilerek yeniden yazıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, İbâziyye'nin müslüman coğrafya geneline yayılmamış bir yerel metnin VI./XI. asırdan, yâni tasavvufî te'lif târihi kemâle erdikten sonra Şakîk'e atfedilerek tedâvüle sokulmuş olması mâkul bir ihtimal değildir. Son olarak *Beyânü's-şer'* isimli külliyyâtın doksan cilde ulaşan hacmiyle müstakil bir te'lif olmaktan çok eklektik perspektifle derlenmiş bir eser olduğu da akla gelmelidir.

¹¹⁰ “*Âdâbü'l-ibâdât*”, s. 17; Pürcevâdî, “Risâle-i *Âdâbü'l-ibâdât*-ı Şakîk-i Belhî”, s. 109; Nwyya, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, s. 212; Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, s. 48.

¹¹¹ Süleimî'nin “Beni Allah edeblendirdi ve edebimi pek güzel kıldı; sonra ahlâkî güzelliklerle emretti [إن الله أذنبني فأحسن أدبي ثم أمرني بمكارم الأخلاق]” hadîsini Şakîk üzerinden aktarması konuyla ilgili bir inceleme sayılabilir. Bk. “Cevâmîu âdâbî's-süfiyye”, *Mecmûa-i Âsâr-i Ebû Abdurrahmân es-Süleimî*, Tahran 2009, I, 343.

ve ifâdede tasavvuf yolunun Allah'a dönük hareketliliğini kapsayan bir içerik bulunmaktadır. Bu başlangıçta *menâzil* kelimesinin bir kavram olarak karşımıza çıkması ilgili ıstılahların seyri açısından önemlidir. *Menâzil*, meretebe meretebe ilerleyen, fakat içinde girift bir işleyiş barındıran, hâl ve makam ile irtibatlı, nihâyetinde Allah'a erdiren yolculuğu tasvir etme vazîfesi kendisine yüklenmiş müstakil kavramlardandır.¹¹²

Risâlenin metin yapısı şu şekildedir: Her menzilde, önce o menzilin ilk mertebesinden söz edilir; ardından menzil içerisindeki faaliyetlerin belli müddet dâhilinde kişiye yaptığı tesirler öne çıkarılır; dâhil olunan menzilde ibâdetlerin ve teveccühün kişiye erdireceği nurlara dâir bilgi verilir; buna bağlı olarak mânevî yolculuğunu sürdüren kişide ulaştığı menzil sebebiyle kendini belli eden bâzı ahlâkî vasıflar sıralanır; her menzilde kulun irâdesiyle Allah'ın kemâle erdirmesi arasındaki râbıta özellikle vurgulanır ve ulaşılan her menzil bir sonrakine zemin hazırlayacak şekilde anlatılır. Risâle mukaddime-nin ardından zühhd menziliyle başlar.

IV.2. Zühhd Menzili

Âdâbü'l-ibâdât metnine göre zühhdün ilk mertebedeki tezâhürü yeme-içmeyi belli bir miktarla ve vakitle sınırlamaktır; çünkü insanın bir alışkanlığı sayılan yeme-içme kendisine öncelikli değer verilecek bir faaliyet olmayıp yalnızca hayatı sürdürmenin asgarî şartıdır. Dolayısıyla burada yeme-içme alışkanlıklarına ibâdetlere teveccühün tamlığı maksadıyla hükmedilmesi gerektiği vurgulanmakta, açlığın sürekliliği nefsin arzularından uzaklaşma kabiliyetini kişiye kazandırdığı için zühhdün amelî esâsı açlık üzerine binâ edilmektedir. Günün iki vaktinde, mideyi doldurmaksızın ve ikinci vakte dek açlık hissedecek şekilde yemeyi düzenlemek metnin uygulamaya dönük tavsiyesidir. Çünkü açlığın sürekli hissedilmesi, nefsânî isteklerin ve arzuların kişiden uzaklaşmasını berâberinde getirir. Artık nefsin taleplerinin yok olması ve beden bu türlü baskılardan kurtulması söz konusudur; dolayısıyla gıda ile ibâdetlerin istikrârı arasında bir temas sağlanmakta, bu da gafletin yerine basîreti koymaktadır. Kişiden nefsânî istekleri almasının yanı sıra –ibâdetlere bağlı olarak– kalbi zühhdün nûruyla doldurması açlığın mânevî tesîridir. Günden güne artan bu nûr, nihâyet nefsânî karanlığı yerinden eder ve Allah tarafından kalbe konulan nurların tezâhürü kemâle erer. “Gün” kelimesi burada sınırları belli bir zaman dilimine atfı yapmaktan ziyâde

¹¹² “İnilen, ayak basılan, mola verilen, konaklanan yer anlamına gelen, ayrıca *menzile* ya da *menzilet* şeklinde kullanıldığında bilinen anlamına ilâveten “derece, rütbe, pâyeye, kadr, i'tibâr” gibi anlamları ifâde eden *menzil* hakikat sâlikinin sülûküne nisbetle, yolculuğun kesintisizliğine işâreten anlaşılır. *Makamdan* farkı kelimenin ikâmet çağrışımı taşıyor oluşu ve bir *makamdan* diğerine intikal esnâsını, dolayısıyla *hâl* ile *makamın* birlikteliğini ifâde etmesidir. *Hâl*, vakt içindeki dönüşümü, *menzil* belli bir süreç içindeki durumu, *makam* ise bir karar üzere bulunuşu ifâde eder. Süfler ağırlıklı olarak hâl ve makam ikilisini kullanmışlardır, ancak bir anlatım unsuru olarak *menzil* kelimesine de yer verildiği görülür. Ayrıca yine süflerin benimsedikleri üslup çerçevesinde benzer çağrışımlar taşıyan *mekân*, *mevkî*, *mevkîf*, *mevâm*, *derce* ve *meretebe* gibi kelimeler aynı konuyu dile getiren kavramsal içerikleriyle muhâtabını karşılar.” M. Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Târihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, Doktora Tezi, M.Ü. SBE 2013, s. 126.

bir süreç ifâde ediyor gibi görünmektedir; aynı husus “kırk gün” ifâdesi için de geçerlidir. Bu mertebenin hakikati, iç dünyâsının karanlıklarından Allah'ın nûruyla kurtulmuş olan insanın âlemler ilişkisinde âşikâr olacaktır. Dünyâda olup da dünyânın kayıtlarıyla kayıtlanamamak, isteklerin kaynaklık ettiği yorgunluktan arınarak kuvvet bulup kedsersiz olmak, bu mertebenin hakkını veren kimsenin nitelikleri arasındadır. Metindeki zühd anlatımında doğrudan kavramsal bir içerikle karşılaşılmaz. Bunun yerine maksada ulaştırıcı amelî yönlendirmelerde bulunularak bir bakıma “açlığın simyâsı” üzerinde durulur. Ayrıca “zühdün nûru” ifâdesiyle sonraki dönemlerde hâl ve makam şeklinde anlatılacak mânevî dönüştürme işâret edilir. Risâlenin ilgili kısmı şöyledir:

Zühdün ilk mertebesi nefsin edeblendirilmesidir. Nefsin edebi ise hayâtı sürdürmeye kuvvet bulacak miktarla yetinerek yeme-içme kaynaklı [ve nefsin hoşuna giden] isteklerden el çekmek [بقطع الشهوات]; ve açlık onun alâmeti, [susuzluk]¹¹³ ise örtüsü oluncaya kadar nefsi gece-gündüz tıka basa doyunluktan men'etmek sûretiyle mümkün olur –elbette tâkat ve kuvvet ancak Allah ileddir-. [Zühd menzilineki kimse] kendisi için belirli bir öğün tâyin etmeli ve süregelen yeme alışkanlığını bir kenara koymalıdır. Yemeğini yalnızca kuvvet bulmak maksadıyla yemeli ve bunun için iki vakit belirlemelidir. İsterse bu iki vakit sabah ve akşam olur, isterse ve oruca niyetlendi ise iftar ile sahur vakitleri olur. Oruç tutmak [mânevî] yolculukta kişiye kuvvet veren ve ona yol aldırır [esaslı] bir vesîledir [والصوم أقوى وأسرع في السير].

[Bu menzildeki kimse] yemeğini yalnızca bir vakte münhasır kılmaz. Çünkü kişi gündüz ve gece öğünlerini bir vakitte birleştirdiği zaman, gününün ve gecesinin büyük bir kısmı açlık duymaksızın geçer. Bu vaziyette iken kişi nefsin hoşuna giden isteklere [فضول الشهوات] [bedenin açlık duymayışı sebebiyle] fazlaca yönelir; ayrıca beden, iki öğüne âit gıdânın midede toplanıp [ağırılık yapması] sebebiyle [Allah'tan] gâfil olur; içinin [yemekle] dolu olması bedenini ibâdetten ve namazdan alıkoyar. [Kişinin] açlıkla meşgul olup [onu gaflete sevkeden] çeşitli isteklere yönelmemesi ve [ilgili sâiklerden arınarak] arzuların vazgeçmesi için nefsin aç bırakılması [olmazsa olmaz] bir gerekliliktir. Eğer kişi günün başlangıcında midenin üçte biri ya da yarısı kadar yerse sürekli yiyecek ister ve geceye dek [açlıkla meşgul olduğu için] başka türlü isteklerden uzak kalır. Gece olduğunda, gündüz ölçeği kadarını yerse nefsi sabaha kadar yemek isteğiyle meşgul olur, başka bir şeyi arzu etmez. [Çünkü] arzu etmek [sürekli yerine getirilen] şehvetlerden kaynaklanır [فإن التمني من الشهوات]; [açlık söz konusu olduğu vakit] nefis şehvetlere yönelmez [şehvetlere yönelme fırsatı bulmadığı için de başka bir şeye arzu duymaz].

[Zühd menzilineki kişi] midesinin üçte birini dolduracak orandan fazlasını yememelidir. Midenin ikinci ve üçüncü üçte birini nefese, tesbîhe ve Kur'ân kırâatine tahsis etmelidir. [Seyr ü sülûke göre] yemeği iki ayrı vakitte yemek, tek bir vakitte yemeğe nisbetle [kişiyi gaflete düşürmemesi açısından] bedeni daha güçlü kılar. [Nitekim] aşırı istek [hakikatte] dünyâ sevgisinin alâmetidir [وإن شهوة الفضول حب الدنيا].

113 Nwyia neşrinde bu kısım [حتى يصير الجوع لها شعارا والطعام لها دثارا] şeklindedir. Buna göre ibâre “açlık onun alâmeti, yiyecek ise örtüsü oluncaya kadar” diye çevirilebilir. Ancak el-Kindî'nin metninde [حتى يصير الجوع لها شعارا والعطش لها دثارا] şeklindedir, biz de bu kaydı dikkate aldık.

[Zühd menzilineki kişinin] bir günü böyle geçtiğinde ve Allah niyetinin sıdkını bildiğinde, onun kalbinden dünyâ sevgisine âit bir miktarı çıkarır, yerine açlığın ve zühdün nûrunu bırakır [أخرج من قلبه طائفة من حب الدنيا، وأدخل مكانها نور الزهد والجوع]. [Zühd menzilineki kişinin] diğer bir günü böyle geçtiğinde, nefsinin riyâzet altına alır ve ondan aşırı isteğin kesilmesi için nefsi edeblendirir; böylelikle kalbinden aşırı istekleri sürüp çıkarır. Her gün bu şekilde geçtiğinde, Allah onun kalbinden karanlığı çıkarıp yerine nûr koyar [يخرج من قلبه الظلمة ويدخل مكانها النور]. Bu minvâl üzere kırk gün geçince kişinin kalbinde karanlıktan hiçbir şey kalmaz, yalnızca Allah'ın kalbinden çıkardığı ve onun yerine bıraktığı nûr kalır. Böylelikle onun kalbi parıldayan bir nûra dönüşür ve zühdün nûru orayı mekân edinir [فيصير قلبه نورا يزهر، قد تمكن فيه نور الزهد].

Artık o dünyâdadır, fakat dünyâya tâlib olanlarla birlikte dünyâyı talep etmez; rağbet [ve bu yüzden rekâbet] edenlerle birlikte dünyâyı rağbet göstermez. Dünyânın ni'metlerine meyli yoktur; şimdi onun dostluğuyla memnun değildir. Dünyâ onun için bir ehemmiyet taşımaz, nezdinde itibarsızdır. O da dünyâyı talep etme yorgunluğundan [arınarak] rahata ermiş; böylece kendini türlü zahmetlerden kurtarmıştır. Onun zâhirini kudretli ve sevinçli; [hâlini] kanaatkâr ve müstağnî [görürsün]; [artık onun için dünyâ] gamı pek azdır ve hâli pek vakûrdur. Çehresinde ibâdet ehlinin aydınlığı âşikâr olur, kalbinde ise zâhidlerin nurları vardır. Onun dünyâda hayâtı sürdürmek için gerekli olan dışında herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur [فليس له في شيء من الدنيا حاجة إلا في قوامه من العيش]. O, [bu hâli sebebiyle] başkasından daha hayırlıdır.

[Zühd] güzel ve hoş bir menzildir. Kişi bahsedilen hâl üzere olduğunda, eğer dilerse bu hâl üzere ölene dek devâm eder; dilerse de zühd menziline havf menziline yolculuk eder.¹¹⁴

IV.3. Havf Menzili

Âdâbü'l-ibâdât metnine göre zühd, kişinin ömür boyu içinde kalabileceği bir menzildir ancak kendisinden çıkılarak havfa doğru yol almaya da zemin hazırlar. Zühd ve havf, ruh ve beden gibi birbirinden ayrılmayan, biri olmadığında diğeri tam sayılmayan bir mâhiyet arzeder. Buna göre zühdün varlık sebebi havf, aynı zamanda havfın kemâle erme sebebi zühd olmaktadır. İkisi arasındaki münâsebet bir tamamlayış esâsına dayanır. Dolayısıyla birini elde etmek diğeri netîce verir; birine âit nûrun kalbde âşikâr olması diğeri hareketlendirir. Havfın ilk mertebesi bir yönüyle kalbin ölümü hatırlayarak kendine dönmesi, buna bağlı olarak da rikkat kazanmasını; bir yönüyle de Allah huzûrunda haşyete kapılması ve Allah'tan uzaklık endişesiyle kendini bu hâlden sakındırmasını içine alır. Bu mertebenin alâmeti sanki Allah'ı görüyormuşçasına havf taşımaktır. Metinden anlaşıldığı kadarıyla Şakîk, âdetâ kendi sülûk ahvâlini de bu ifâdelerle beyân etmekte, kendisinden irşâd talep edene bu yolla nasihat vermektedir. Niyetin tamlığı ve maksadın sıhhati Allah'a ayân olduğunda, kişinin teveccühü Allah'ın inâyet nazarına isâbet eder ve havfın nûru onun kalbinde

¹¹⁴ "Âdâbü'l-ibâdât", s. 17-18; Pürcevâdî, "Risâle-i Âdâbü'l-ibâdât-ı Şakîk-i Belhî", s. 109-111; Nwyia, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, s. 216-221; Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, s. 49-50; Kindî, *Beyânü's-şer'*, V, 125-126.

parıldamaya başlar. Bu defa, havf mehâbete dönüşür; yâni kişinin taşıdığı hürmete ve liyâkat endişesine bağlı olarak başkalarının nezdinde de saygı ve ürperti uyandıracak bir hâle ermesini ifâde eden *mehâbet* kendisine yerleşir; üstelik bu hâl havfın nûrunun gündün güne artmasıyla berâber çoğalır. Kırk günle ifâde edilen müddet ilerlediğinde havfın kemâl mertebesini bulmasıyla *mehâbet* hâli bu menzildeki kişinin çehresine yerleşir. Havf menziline kişiye ortaya çıkardığı sıfatlar arasında dâimâ ürperti taşıyan, hüzün sâhibi, mahviyetkâr ve mütevâzî bir kimse olmak vardır. Havf, kişide gafleti azaltan ve ibâdeti çoğaltan bir menzildir. Etrâfindakiler bu menzildeki kişiden yana güven hisseder ve onun tavrından ötürü herhangi bir kaygı taşımazlar. Çünkü havfın şiddeti ve hüznün ziyâdeliği, hayatı sâhiplenmeyi doğuran meyilleri kişiden çekip almıştır. Bununla berâber, Allah'ı zikir noktasında havf sâhibinin hâli tamâmen gayret ve istikrâr esastır; orada gevşeklik ve serkeşliğe, sıkılganlığa ve bezginliğe yer yoktur. Bu mânâ kalbde âşikâr olduğunda, kişi artık hem umûmen insanların hem de basîret sâhibi seçkin kimselerin nezdinde kıymetli bulunan bir menzile yerleşmiş demektir. Sonrası zühd ve havfı da kuşatan cennete şevk duyma menzildir. Âdâbü'l-ibâdât'ın havfa dâir kısmı şöyledir:

Zühd ve havf iki kardeşirler, biri olmaksızın diğeri tam değildir. Bu ikisi ruh ve beden gibi dâimâ bir aradadır; çünkü Allah'tan havf olmazsa zühd de yoktur [وهما كالروح والجسد]. [مقرونان، لأن الزهد لا يكون إلا بالخوف من الله]. Kul havfa sım sıkı sarılmadığı müddetçe zühde de sım sıkı sarılamaz; havfa sarıldığında zühde yakın olur ve zâhidlik vasfını kazanır. Böylece havfın nûru ile zühdün nûru birlikte parıldarlar.

Havfın ilk mertebesi, [bir taraftan] kalbin ölümü hatırlayarak rikkat bulması; [diğer taraftan] nefsin Allah huzûrunda haşyet duyması ve Allah'tan [mârifetçe] uzaklığı sebebiyle [bu hâlden] kendini sakındırmasıdır. Böylelikle âdetâ O'nu görüyormuş gibi bir havf kendinde yer eder [حتى يخافه خوفا كأنه يراه].

[Havf menziline olan kimsenin] bir günü böyle geçtiği zaman havf menziline taleb için riyâzete yönelir. Allah onun niyetini ve maksadındaki sıhhati bildiğinde ona nazar eder. Sonra mehâbetten bir nebze el verir ve havfın nûru onun kalbi üzerinde parıldar [نظر الله إليه إذا علم من النية والصحة، فالزمه شيئا من المهابة، والزم قلبه نور الخوف]. Bir başka günü de bu minvâl üzere geçtiğinde Allah onun mehâbetini ve kalbdeki nûrunu ziyâdeleştirir; daha sonra mehâbet onun yüzünde âşikâr olur. Bu şekilde kırk gün tamamlanıp [havfın ve zühdün nûrunu kalbinde taşımaya kâbil olduğunda] Allah onun mehâbetini kemâl mertebesine eriştirir. [Bu tecellînin kemâli vaktinde] eşi ve çocuğu bile onun mehâbetinden ürperir.

Bu mertebede o dâimâ havf ve hüzün sâhibi, mahviyetkâr (*zelîl*) ve aczini âriftir (*miskîn*). [Çünkü] o artık ne eğlence peşinde olanlarla eğleşir, ne de yanlış üzerinde gidenlerin yanlışlarına uyar. Gözyaşları sürekli, duâsı ziyâde olur; uykusu az ve havfı çoktur. Civarındakiler onun hilesinden emindir ve hiç kimse onun kötülüğünden yana korku içinde değildir. Her ne vakit ona bakarsan, onu dâimâ gamlı, Allah korkusu içre, mahzun ve endişeli görürsün. [İçinde bulunduğu] havfın şiddetinden ve hüznün ziyâdeliğinden ötürü

nezdinde hayâtın semeresi yoktur. O Allah'ı zikirde aslâ gevşeklik göstermez ve Allah'a şükürde serkeşlik etmez. Havfı tembelliği sürüp çıkarmıştır; o [ibâdetlerin ifâsından ötürü] aslâ bıkmaz, bezginlik yaşamaz ve sıkılmaz.

Kişi bahsedilen hâl üzere olduğunda, [artık] nefsinin pek büyük bir menzile erdirmişti; başka bir menzil bilmedikleri ve daha ötesini görüp tanımadıkları için insanların gözünde bu menzil çok kıymetlidir. Basîret erbâbı nezdinde de bu hâl menzillerin en yükseğidir [في عند المبصرين أرفع المنازل]. [Sâlik] eğer dilerse ölene dek bu menzilde kalır; dilerse de [bu menzilden] cennete şevk duyma menziline yolculuk eder ki o menzilde zühd ve havfdan hâsıl olan [nûrlar da] mevcuttur.¹¹⁵

IV.4. Şevk Menzili

Âdâbü'l-ibâdât'ta zühd ve havfın ardından gelen şevk, her ikisini de kuşatan bir mâhiyet olarak anlatılır. Burada cennete şevk duymanın ilk mertebesi hakkında söylenenler, görünüşte rûhânî bir nitelik taşımaz. Bilakis Allah tarafından vaad edildiği şekliyle her mü'minin hâfızasında mevcut olan cennet tasvirlerini tefekkür öne çıkarılmakta, üstelik bu tasvirlerle şevklenmenin sıdk ehline âit menzillerden olduğu vurgulanmaktadır. Sûfîlerin cennetle mârifet ve müşâhede açısından kurdukları bağ dikkate alındığında bu türlü bir anlatım bir hayli şaşırtıcı sayılabilir. Ancak Şakîk'in bu üslupla gözettiği bir maksad olmalıdır. Nitekim şevki zühd ile havfın ötesine yerleştirmesinden, ayrıca havfı ölümü hatırlamak, şevki ise cennet ni'metlerini düşünmek şeklinde anlatmasından terbiyevî bir üslup taşıdığı sezilir. Cennete duyulan şevk ölümün hatırlanmasıyla gelen nûra baskın çıkmakta, o kadar ki kendini şevk ateşiyile yandıran kimsenin gayret ve niyetinin sahihliği sebebiyle ortaya çıkan nûr havfı unutturmakta, üstelik bu hâl havfın nûrundan herhangi bir şey eksilmeksizin vukû bulmaktadır. Şakîk'in anlatımında bir nûr diğerini yerinden etmez; ona gâlib gelir, ancak varlığını hükümsüz kılmaz. Metindeki bu vurgunun ardından şevk menzilineki kişinin bâzı vasıfları sıralanmıştır. Buna göre şevk ile; muhabbetin çokluğu, ilim berâberinde bulunan gurbet hâli, dâimâ cömertlik ve kerem üzere muâmelede bulunmak arasında irtibat vardır. Havf menzilineki mehâbet, yerini tebessüme; havf menzilineki hüzn ve istikâmet, yerini sıdk ve kereme bırakır. Tüm menzillerin müşterek esâsı ibâdetle istikrârdır. Risâlede yer aldığı şekliyle şevk, –tefekkür ve ibâdet bütünlüğüne bağlı olarak– havf menzilineki ölüm ve hüzn vurgusunun cennet ve muhabbet ile yer değiştirmesinin bir netîcesidir. Buradaki tasavvufî unsur, şevkin zühd ile havfın hâsıl ettiğine üstün gelen ancak onları hükümsüz kılmayan, üstelik kendisinin de bir nihâyet olmayıp tâlibi muhabbetullâha ileten bir menzil sayılmasıdır. Âdâbü'l-ibâdât'ın şevke dâir kısmı şöyledir:

Cennete şevk duyma [menzilin] ilk mertebesi; cennet ni'metleri [ve lezzetleri], Allah'ın

¹¹⁵ “Âdâbü'l-ibâdât”, s. 18-19; Pürcevâdî, “Risâle-i Âdâbü'l-ibâdât-ı Şakîk-i Belhî”, s. 111-113; Nwyia, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, s. 221-224; Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, s. 50-52; Kindî, *Beyânü's-şer'*, V, 127-128.

cennet ehli için âmâde kıldığı kerem ve ihsânlar, ayrıca [onlara tahsis edilen] hizmetkârlar hakkında tefekkür etmek, böylece nefsini hûrîlere, dâim ve bâkî olan ni'metlere şevklen-dirmektir.

[Şevk menziline] kişinin bir günü böyle geçip de [cenneti murâd ederek] nefsini şevk [ateşi] ile yandırdığında ve Allah onun gayretindeki niyetin sahilliğini bildiğinde, [o ki-şinin] kalbinde cennete şevk duymanın nûru yer tutar [وهو يكابد نفسه على الشوق، وعلم الله منه النية] [الصحيحة في الاجتهاد، سكن قلبه نور الشوق إلى الجنة]. Bir başka günü de bu minvâl üzere geçtiğinde Allah onun nûrunu ve cennete duyduğu şevki ziyâdeleştirir. Bu minvâl üzere kırk gün geçince kalbinde cennete şevk duymanın nûru kemâl bulur. Kalbi öyle bir hâl alır ki artık şevk ona gâlib gelir ve kalbinde mevcut olan havfı ona unutturur [فصار القلب، الغالب عليه، [الشوق، وأنساء الخوف الذي كان في قلبه من الخوف]. [Şevk menziline] eski hâlden uzak olur, [bununla berâber] havfın nûrundan herhangi bir şey eksilmez ve o nûr yer değiştirmez.

Bu mertebede o [cennete] müştâk olup [cennetin ebedî ni'metlerine] muhabbeti ziyâdedir. O artık dünyâda garib kalmış âlim sıfatıyla ve ihsânı dâim olma vasfıyla vasıflanmıştır. [Nitekim] bir malı elde etmek onu rahatlatmaz; herhangi bir meşgûliyet de onu mak-sadından alkoymaz. Musibetler artık onu hüznlendirmedığı gibi zorluklar da onu gamlandırmaz. Sözünde sâdîktir; tavrında keremkârdır. Çehresi dâimâ mütebessimdir; elinde olanla mesrûrdur. Ne cimrilik yapar, ne bir şeyi başa kakar. Ne bir ayıp ifşâ eder, ne kötü söyler, ne de söz taşır. Çokça oruç tutan ve hep namazda olan bir kimsedir [هو الصوم القوام].

Kişi bahsedilen hâl üzere olduğunda, havf menziline daha faziletli ve azametli bir menzile ermiştir. Eğer dilerse ölüncüye dek bu menzil üzere devâm eder; dilerse muhabbet menziline yolculuk eder.¹¹⁶

IV.5. Muhabbet Menzili

Şevkin zühd ve havfa nisbetle daha faziletli olduğu Şakîk tarafından bir önceki menzilde beyân edilmişti. Konu edilen her menzilde olduğu gibi şevkte de ömrün sonuna dek kalınması mümkündür; fakat şevk, kişinin irâde ve teveccühüne bağlı olarak muhabbet menziline zemin hazırlar. Bir menzilden diğerine geçmek yalnızca insanın irâdesine bağlı değildir, bilakis Allah'ın kemâle erdirmesine bağlıdır. Zühd, havf ve şevk, kademe kademe husûsileşen menziller olmakla birlikte her üçünde de kemâl elde eden kimse bunun netîcesi olarak doğrudan muhabbet menziline varamaz; yalnızca tavır ve muâmelelerde faziletli, her türlü gûnahtan arınmış ve yakînini sıdk ile vasıflandırmış kimse muhabbete erer. Muhabbet nûrunun Allah tarafından kalbe bırakılması, kulun irâdesi ile tecellînin kalbe buluşmasının bir ifâdesidir. Metinde öne çıkan husus, tıpkı şevkin kalbe gâlib gelişinde zühd ve havfa âit nurların herhangi bir kaybolma ve eksilmeye uğramadan unutulması gibi, muhabbetin kemâle ermesiyle

¹¹⁶ "Âdâbü'l-ibâdât", s. 19-20; Pürcevâdî, "Risâle-i Âdâbü'l-ibâdât-ı Şakîk-i Belhî", s. 113-115; Nwyia, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, s. 224-226; Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, s. 52-53; Kindî, *Beyânü'l-ş-şer'*, V, 127-128.

şevkin de aynı vaziyete düşeceği. Allah'ın sevdiğine muhabbet ve buğzettiğinden nefret bu menzilin ilk mertebesi olup rızâ ve teslîmiyetin tamlığı da buradadır; bu menzilde kemâl bulan, Allah'ın rahmet nazarına isâbet eder ve muhabbetin hakikati onun kalbine ilkâ olunur. Sonraki safha muhabbetin hem kişide çoğalması, hem de Allah tarafından melekler nezdinde ve sâlih kulların kalbinde o kişiye karşı bir muhabbet var etmesidir. Bu mertebenin âşikâr ettiği vasıflardan bâzıları kerem sâhibi olmak, Allah'a yakın kılınmak, ahlâken arınmışlık, hilm üzere bulunmak ve işi kolay kılmaktır. Çehrenin tebessümü ve sözün güzelliği, ayrıca Allah sevgisi hâricindekiler için duyulara set çekebilmek bu menzilin kemâliyle ilgili sayılır. Muhabbet; zühdün, havfın ve şevkin hepsinin üstünde, hepsini kuşatan ve varlığıyla onları görünmez bırakan bir menzildir. Metinde zühd ve havf yıldız, şevk aya, muhabbet güneşe benzetilmekte; bu dört menzil arasındaki mertebelenme ay doğduğunda yıldızın, güneş doğduğunda ayın nûrunun gitmesi ama bu nurların gerçekte kaybolmayıp mekân değiştirmemesi üzerinden anlatılmaktadır. *Âdâbü'l-ibâdât*'ın muhabbete dâir kısmı şöyledir:

İnsanların pek çoğu havf ve cennete şevk duyma menzilinden daha ileri geçerek muhabbetullâh menziline ererler. Fakat herkes bu menzile varmaz; çünkü muhabbetullah, menzillerin en yükseği, en şerefli ve en nûrânîsidir. Allah, kalbini sâdik bir yakın ile, [ahlâkını] mümtâz tavırlarla ve [amellerini] kusurlardan saf kılmakla kuvvetlendirmeyene bu menzili nasîb etmez. Allah bir kimseyi bu menzile erdirdiği zaman kalbinde muhabbet nûru âşikâr olur. Bu nûr; zühd, havf ve cennete şevk duymanın nurları yitmek-sizin yahut onlardan bir şey eksilmeksizin [muhabbet menziline erenin] kalbine gâlib gelir [فغلب عليه من غير أن يكون فارقة نور الزهد والخوف والشوق إلى الجنة، ولا نقص منها شيء]. Böylece onun kalbi Allah'a şevk ve muhabbetle dolar; o vakit sâhip olduğu havfı ve cennete şevk duymayı artık unuttur; [bu unutuş] Allah'tan [muhabbet menzilinde olana erişen] bir lütuf, rahmet ve şevk dolayısıyladır.

Muhabbetullah menzilindeki ilk mertebe, Allah'ın sevdiği şeylere karşı muhabbetin ve buğzettiği şeylere karşı nefretin [bu menzile eren kimsenin] kalbine ilhâm olmasıdır [أن يلهم قلبه محبة ما أحب الله، وبغض ما أبغض الله]. Böylece artık onun nezdinde Allah'tan ve Allah'ın râzı olduğundan başka hiçbir şey olmaz. Muhabbetullâhı murâd edene Allah nazar eder ve onu rahmetine mazhar kılar; muhabbeti ona ilkâ eder. [Bu muhabbet menziline âit müddetin ilk safhasındaki vaziyettir.]

[Muhabbet menzilinde olanın] bir başka günü bu minvâl üzere geçtiğinde, Allah onun muhabbetini daha da ziyâdeleştirir; öyle ki onun muhabbeti meleklerin ve [sâlih] kulların kalblerinde yer tutar [زاده الله محبة حتى يصير حبه في قلوب الملائكة وقلوب العباد]. Bu hâlin kemâli [bu minvâl üzere geçen] kırk günün neticesindedir. O zaman [muhabbet menzilindeki kimse]; sevilen (*mahbûb*), kerem sâhibi (*kerîm*), yakın kılınmış (*mukarreb*), temizlenmiş (*mühezzeb*), pek yumuşak huylu (*halîm*), işi kolay kılan (*sehl*), iyiliği ziyâde (*kesîrû'l-birr*), saf (*zekî*), kötülük ve aşırılıklardan kendini uzak tutmuş, baş olma arzusunun el çekmiş olmak gibi vasıflarla vasıflanır.

[Artık] çehresi dâimâ mütebessimdir ve o [başkalarına] hilm ve kerem ile [muâmelede

lumlara haklarını iâde etmek; ihtiyacından fazlasını vermek; Allah'ın rızâsının bulunmadığı her şeyde nefsin hevâsına muhâlefet etmek; fakirlikten korkmamak; insanların senin hakkında söyledikleri iyi-kötü her ne olursa olsun hiçbir şekilde o söylenenlerle ilgilenmemek. [İşte bu beş şeyin yerine getirilmesiyle] kalbin hayat bulur ve sen artık Allah'ın nûruyla nazar edersin [يحيي قلبك وتتنظر بنور الله تعالى].¹¹⁸

Bu kısım, her iki metin de aynı senedle aktarıldığı ve bahsedilen meseleler birbirini açıkladığı için *Âdâbü'l-ibâdât*'a sonradan ilâve edilmiş gözükmektedir. Burada, *Hilyetü'l-evliyâ*'daki nakilleri andıran bir üslupla karşılaşıyoruz. Kalbin hayat bulması ve Allah'ın nûruyla nazar etmek, tasavvufî hâfıza açısından tanıdık temalardır. Muhabbet, burada rahmet ve huzûr üzerinden anlamlandırılmakta, Allah'ın ihsânı olarak ünsiyet ve ferah artık kalbe gâlib gelen muhabbetin âşikâr vasıflarından sayılmaktadır. Metne bakıldığında, muhabbetle anlatılmak istenenin "Allah'ın nûrunu kalb ile görmek" olduğu da anlaşılabilir.

Buraya kadar *Âdâbü'l-ibâdât*'ın literatürdeki yerini göstermeye ve metnin terçümesini sunmaya çalıştık. Risâlede ele alınan konuların, kısa ve öz olmalarına karşılık en azından bâzı fikirlerin ve uygulamaların tedâvülüne katkı yaparak ilerleyen dönemlerdeki etraflı anlatımlara kaynaklık ettiği kabul edilebilir. İbâdetlerin edâsından ve Allah'a teveccühün tamlığından sudûr eden, bu ikisinin insana kattığı ilâhî mâhiyete odaklanan, tamâmen mükellefiyetlerle çevreli, bununla birlikte farzlara ve nâfilelere gösterilen ihtimâmın insana yapacağı tesîri dikkate alan bir tasavvufî duyuş, Şakîk'in bu metnine ev sâhipliği yapan II./VIII. yüzyıldaki atmosferi oluşturur. Aslında, sülûkün mertebelerine yâhut hâller ve makamlara dâir duyarlılık da buradan doğmaktadır. Şakîk'in risâlesi, bu hassâsiyet çerçevesinde insanın Allah ile münâsebetini tesis noktasında bir kavram olarak "menzil"i ve "menzilin nûru"nu vaz'etmesi bakımından ayrıcalıklıdır. Çünkü *Âdâbü'l-ibâdât* insanın Allah'a yönelik sonrasında yaşayacağı dönüşümü anlatmasıyla tasavvufî te'lif târihinin başlangıç döneminden bir kesit sunmaktadır.

V. Sonuç

Şakîk-i Belhî, tasavvuf ıstılahlarının oluşması ve içerik kazanması açısından henüz başlangıç dönemlerinde faaliyetlerini sürdürmüş, mevcut birikimi kendisinden sonrakilere şifâhî yolla aktarmış sûfilerdendir. Tasavvuf yolunun bâzı mefhumları onun sözleriyle tatbîk imkânı bulmuş, kendisi İbrâhim b. Edhem başta olmak üzere döneminin seçkin zâhidleri ve sûfilerinden aldıklarını Hâtim el-Esamm başta olmak üzere çevresindeki halkaya aktarmış, bu yüzden de kendisinden sonraki yüzyılda yazılan metinlerde yer bularak tasavvufî hâfızanın tanınan isimlerinden biri olmuştur. Özellikle şifâhî olarak aktarılan sözlerini dikkatle okuduğumuzda, Şakîk'in zühd, mârifet ve tevekkül arasındaki râbitaya odaklanmış bir yol izlediği anlaşılır. Hakkındaki ka-

¹¹⁸ "Âdâbü'l-ibâdât", s. 21-22; Pürcevâdî, "Risâle-i Âdâbü'l-ibâdât-ı Şakîk-i Belhî", s. 117-119; Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, s. 52-53. Bu kısım el-Kindî tarafından *Beyânü'l-ş-şer'*de iktibâs edilmemiştir.

yıtlar, tevekkül merkezli tavrında ulaştığı nokta sebebiyle yer yer ona mesâfeli durmuş gözükse de, bunun teknik anlamda bir eleştiri sayılamayacağı, bilakis bahse konu edilenlerin menkıbeler yoluyla yürüyen ve yalnızca meşreb farklılığını belirten unsurlar olduğu söylenmelidir. Elbette satır aralarını ve târihî bağlantıları yeni bir perspektifle değerlendirmek ulaşılan sonuçları ve yapılan yorumları tekrar gözden geçirmeyi gerekli kılabılır. Şakîk'in hayâtı hakkında belirlenebilecek net husus, onun pek çok sûfî ve zâhid ile karşılaşmış, kendi döneminin mânevî hassâsiyetlerini yakından tanımış ve ulaştığı mârifeti muhâtablarına sunmuş bir sûfî olduğudur. Âdâbü'l-ibâdât ise Şakîk'in tasavvufî tavrı hakkında tanımlayıcı ve sınırlayıcı bir bilgi sunmaktan ziyâde, onun farklı irşâd halkalarının bulunduğu ve muhâtabına göre meseleleri anlattığını gösteren bir kayıt olarak görülmelidir. Tasavvuf istılahlarının teşekkülü açısından, henüz ilgili kelime dağarcığının detaylarıyla kendini göstermediği ve sistemli bir görünüm kazanmadığı dönemde, daha sonraları hâl ve makam olarak kavramlaşacak mânânın Şakîk-i Belhî tarafından “menzil” ve “menzilin nûru” üzerinden anlatılması önemli bir husustur. Onun, kendisinden nakledilen metinlerdeki anlatımları amel ile ahlâkî ilişkiye sokmakta, ancak hakikat konusunu, yâni ontoloji ve metafiziği mânâ bakımından içermekteyse de kavramsal açıdan dışarıda bırakmaktadır.

Kaynakça

- Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'l-cihâd* (thk. Nezîh Hammâd), Cidde [ty].
- Algar, Hamid, “İmâm Mûsâ Kâzım ve Ahbâr-ı Ehl-i Tasavvuf” (trc. Azremîduht M. Ferîdunî), *Maârif*, sayı: 29-30, 1372hş./1993, s. 42-55.
- Arûsî, Mustafa, *Netâicü'l-efkârü'l-kudsîyye fi beyânî meânî şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye I-IV* (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali), Beyrut 2000. [*Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, 2003.]
- Attâr, Ferîdüddin, *Tezkiretü'l-evliyâ* (thk. Muhammed İsti'lâmî), Tahran 1390hş./2010 [*Evlîyâ Tezkireleri* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2007].
- _____, *İlâhînâme* (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 2014.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatib Ahmed, *Târihu Bağdâd I-XVII* (thk. B. Avvâd Ma'rûf), Beyrut 2002.
- Başer, H. Bayram, “Sûfilerin Ahlâkî Değer Odaklı Toplumsal Hiyerarşi Anlayışları: Tasavvufî Bilginin Mahiyeti Üzerine Bir Değerlendirme”, *Gelenek ve Modern Arasında Bilgi ve Toplum*, İstanbul 2013, s. 146-160.
- Bedevî, Abdurrahman, *Târihu't-tasavvufi'l-İslâmî -mine'l-bidâye hattâ nihâyetü'l-karnî's-sânî-*, Kuveyt 1975.
- Belhî, Şakîk, “Âdâbü'l-ibâdât”, *Trois Oeuvres Inédites de Mystiques Musulmans* (haz. Paul Nwyia), Beyrut 1982, s. 17-22.
- Bidârfer, Muhsin, “Mukaddime”, [*Abdürezzak Kâşânî*] *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, Kum 1385hş./2002, s. 8-10.

- Bilgin, Mustafa, "Abdülaziz b. Ebû Revvâd", *DİA*, I, 189-190.
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul 2003.
- _____, "Şakîk-i Belhî", *DİA*, XXXVIII, 305, 306.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds* (thk. Mahmud Âbidî), Tahrân 2004 [*Evlîyâ Menkıbeleri –Nefahâtü'l-üns–* (tercüme ve şerh: Lâmiû Çelebi; hazırlayanlar: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara) İstanbul 1995].
- Ceyhan, Semih, "Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar-Kavram Olarak Züh'dün Hakîkati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı", 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, İstanbul 2011, s. 457-471.
- Dihhudâ, Ali Ekber, *Lugatnâme I-XVI*, Tahran 1998.
- Erginli, Zafer, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, Rize 2008.
- _____, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, Rize 2008.
- Gördük, Yunus Emre *İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnâd Edilen İşârî Tefsir*, İstanbul 2011.
- Gramlich, Richard, *Alte Vorbilder des Sufitums –Zweiter Teil: Scheiche des Ostens–*, Wiesbaden 1996.
- Herevî, Abdullah Ensârî, *Tabakâtu's-sûfiyye* (thk. Muhammed Server Mevlâyî), Tahran 1386hş./2007.
- Hudûd al-'Âlam –The Regions of the World–* (haz. V. Minorsky), London 1970.
- el-Hücvîrî, Ali bin Osman, *Keşfu'l-mahcûb* (thk. Mahmud Âbidî), Tahran 2006 [*Keşfu'l-mahcûb –Hakikat Bilgisi–* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982].
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Sikatüddîn, *Târîhu medîneti Dimaşk I-LXXX* (thk. Muhibbüddin el-Amrevî), Beyrut 1998.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân I-VIII* (thk. İhsan Abbas), Beyrut 1978.
- İbn Mülakkın, Ebû Hafs Sirâceddin, *Tabakâtü'l-evliyâ* (thk. Nûreddin Şerîbe), Kâhire 1994.
- İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem I-IXX* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Mahmud Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1992.
- _____, *Sıfatu's-safve I-IV* (thk. Mahmûd Fâhûrî, M. Revvâs Kal'acı), Beyrut 1985.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ I-XII* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 2002.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım, *Siyerü's-selefi's-sâlihîn I-III* (thk. Kerim b. Hilmi b. Ferhat b. Ahmed) Riyad 1999.
- Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Katalogu I-IV*, İstanbul 1969.
- el-Kindî, Muhammed b. İbrâhim, *Beyânu'ş-şer' V* (thk. Sâlim el-Hârisî), Ummân 1984.
- Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi I-XIII* (haz. M. Tahrâlî, S. Arpağuş vd.), İstanbul 2011.
- Kummî, Muhammed Rızâ Ensârî, "Tavzihâtî der Bâre-i Rivâyet-i Mülâkât-ı Şakîk-i Belhî

- bâ İmâm Kâzım”, *Maârif*, sayı: 33, 1373hş./1994, s. 30-40.
- Knysht, Alexandar, *Tasavvuf Tarihi* (trc. İhsan Durdu), İstanbul 2012.
- Massignon, Louis, *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic mysticism* (trc. Benjamin Clark), Notre Dame 1997.
- Ma'sûm Ali Şah, *Tarâiku'l-hakâik I-III*, Tahran 1339hş./1961.
- McNamara, Patrick, *The Neuroscience of Religious Experience*, Cambridge 2009.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb I-III* (thk. M. İ. Muhammed Rıdvânî), Kâhire 2001.
- el-Mevsilî, İbn Hamîs, *Menâkübü'l-ibrâr ve mehâsinü'l-ahyâr I-II* (thk. Said Abdülfettâh), Beyrut 2006.
- el-Muhâsibî, Hâris b. Esed, *el-Mekâsib* (thk. A. Ahmed Atâ), Beyrut 1987 [*Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması* (trc. Muhammet Coşkun), İstanbul 2012].
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdurraûf, *el-Kevâkibu'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-süfiyye I-V* (thk. M. Edîb el-Câdir), Beyrut 2007.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm III –ez-zühd ve't-tasavvuf fi'l-karneyni'l-evvel ve's-sânî el-hicriyeyn–*, Kâhire 1980.
- Nwyia, Paul, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, Beyrut 1970.
- _____, “Tefsîr-i Kur'ânî ve Zebân-ı İrfânî (4): Sâhtâr ve Vâjegân-ı Tecrübe-i İrfânî” (trc. İsmâil Saâdet), *Maârif*, sayı: 21, 1369 hş./1991, s. 50-68.
- Öngören, Reşat, “Tasavvuf”, *DİA*, XL, 119-126.
- Özköse, Kadir (ed.), *Tasavvuf El Kitabı*, Ankara 2012.
- Purcevâdî, Nasrullah, “Risâle-i Âdâbü'l-ibâdât-ı Şakik-i Belhî”, *Maârif*, sayı: 10, 1366hş./1987, s. 106-120.
- er-Râzî, İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl I-IX* (thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Haydarâbâd 1953.
- Schlegî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Ali, “Kitâbü'n-nûr”, *Defter-i Rûşenâyî ez Mirâs-ı İrfânî-yi Bâyezîd-i Bistâmî-* (haz. M. R. Şefî Kedkenî), Tahran 1384 hş./2006, s. 103-321.
- es-Sircânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasen, *Kitâbü'l-beyâz ve's-sevâd min hasâisi hikemi'l-ibâd fî na'ti'l-mürîd ve'l-murâd* (thk. Muhsin Pürmuhtâr), Tahran 1390hş./2011.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtu's-süfiyye* (thk. Nûreddin Şerîbe), Kâhire 1986.
- _____, *Hakâiku't-tefsîr I-II* (thk. Seyyid İmrân), Beyrut 2001.
- _____, “Cevâmiu âdâbi's-süfiyye”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, Tahran 2009, I, 131-408.
- Sviri, Sara, “Sufism: Reconsidering Terms and Definitions in the Formative Period of Islamic Mysticism”, *Les Maîtres Soufis et Leurs Disciples –III^e-V^e siècles de l'hégire–*, Beyrut 2012, s. 17-34.
- _____, “The Self and Its Transformation in Sufism With Special Reference to Early Literature”, *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, Oxford 2002, s. 195-215.

Şa'rânî, Ebu'l-Mevâhib Abdülvehhâb, *Tabakâtü'l-kübrâ* (thk. Süleyman es-Sâlih), Beyrut 2005.

eş-Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu' I-II*, Bağdad 2011.

Uludağ, Süleyman, "Bâyezîd-i Bistâmî", *DİA*, V, 238-241.

ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ I-XXIII* (thk. Şuayb el-Arnâvûd vd.), Beyrut 1985.