

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 23 • Sayı | Number 2

Aralık | December 2024

Erken Dönem Sûfî Dilinin Bağlarını Birleştirmek: Ebu Tâlib el-Mekkî'de Havâtır

Connecting the Ties of the Şûfî Language in the Early Period:
Khawâṭir in Abū Ṭālib al-Makkī

Hasan AYDEMİR

Arş. Gör. | Res. Asst.

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Sufism
Nevşehir, Türkiye

hasanaydemir@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7507-2792>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 01.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted: 07.11.2024

Yayın Tarihi | Published: 30.12.2024

Atıf | Cite As

Aydemir, Hasan. "Erken Dönem Sûfî Dilinin Bağlarını Birleştirmek: Ebu Tâlib el-Mekkî'de Havâtır". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (2024), 959-990.
<https://doi.org/10.14395/hid.1507935>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiçbir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine(kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Connecting the Ties of the Şūfī Language in the Early Period: Khawāṭir in Abū Ṭālib al-Makkī*

Abstract

Early Şūfī language displays a dynamic range of expressions shaped by diverse regional and historical influences. This language emerges from discourses that blend the integrity of knowledge and worship with the concept of “faith reaching certainty (yaqīn)”. At the same time, this language deepens through expressions of experiencing and affirming the oneness of God. Developed between the 8th and 10th centuries, this language appears to a certain extent in the Şūfī texts of the period. One example is Abū Ṭālib al-Makkī’s renowned work, *Qūt al-qulūb*, which has an encyclopedic character. *Qūt al-qulūb* extensively addresses the practical aspects of Şūfī piety in detail, offers a systematic expression of spiritual states (aḥwāl) and stations (maqāmāt) focused on human experience, and embodies conceptual expression forms of the Şūfī language. It also explains the “unity-centered language” that evolves across periods, regions, and individuals, uniquely framing the relationship between knowledge, action, and faith. However, studies about Makkī and his work remain limited. Several factors may explain this: including the scattered nature of *Qūt al-qulūb*’s, the assumption that the author is traditionist (Muḥaddith) due to the numerous narrations in his work and its unconventional form, which differs from other Şūfī texts. Therefore, studying the philological aspects like *Qūt al-qulūb*, an heir to earlier knowledge, in comparison with other texts, will clarify the Şūfī language of early Şūfism more. This article aims to analyse the role of the concept of the impulses (*khawāṭir*) in the idea of “tawḥīd”, the central theme of *Qūt al-qulūb*, through a philological approach, and to compare Makkī’s discourses with other Şūfīs’ texts. This article first concludes that Makkī constructs a retrospective view of history, depicting the concept of *khawāṭir* as a product of successive periods, diverse regions, and the language of various Şūfī groups. The article also finds that, unlike other disciplines, Makkī does not engage in a categorical discussion of “quiddity” (māhiyya) regarding *khawāṭir*, due to his idea of “divine manifestation” (tajalliyāt). Instead, he constructs *khawāṭir* with a universal identity: it refers to an impulse that suddenly enters to the heart and prompts action, and it also serves as a general term for impulses that vary in source, essence, and informational value. It also serves as a universal concept, encompassing various types of impulses that play an active role in the formation of states and stations. These central roles grant *khawāṭir* a unifying quality within the diverse contexts of the Sufi tawḥīd language. Additionally, the article explores the link between *Qūt al-qulūb*’s human theme and the concept of *khawāṭir*, concluding that Makkī establishes a close connection between God and humanity through his approach to *khawāṭir*. Impulses enter the human heart from six sources: the lower self (nafs), the devil, the angel, the spirit (rūḥ), the intellect (‘aql), and God. While *khawāṭir* from the spirit and the devil hinder a person from attaining certainty (yaqīn), those from the spirit and the angels aid in reaching it. Impulses from the intellect lie between these forces, tasked with distinguishing among the impulses entering the heart. Makkī refers to this method *tamyīz*, i.e. distinguishing, and bases it on the intellect’s role. Ultimately, *khawāṭir* from God provides a power that enables a person to attain certainty in both knowledge and faith.

Keywords: Şūfism, Early Period, Abū Ṭālib al-Makkī, Tawḥīd, Khawāṭir.

Erken Dönem Sūfî Dilinin Bağlarını Birleştirmek: Ebu Tâlib el-Mekkî’de Havâtir**

Öz

Erken dönem sūfî dili, farklı çağların muhtelif havza ve tavırlarında oldukça dinamik bir ifade çeşitliliğine sahiptir. Bu dilin oluşmasındaki temel etken, bilgi-amel bütünlüğünü merkeze alan söylemlerin imanda ulaşılan kesinlik fikriyle birleşmesidir. Hakk’ın birliğine ve bu birliğin müşahedesine yönelik ortaya çıkan anlatımlar ise bu dilin kullanım zeminini tevhid ilkesine matuf söylemlerle daha da derinleştirir. II./VIII. ila IV./X. yüzyıllar arası gelişen söz konusu yorum gücü, bu dönemin tasavvuf metinlerinde belli oranda mevcuttur. Bunlardan birisi de Ebu Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) *Kütü’l-kulûb* adındaki ansiklopedik bir niteliğe sahip meşhur eseridir. *Kütü’l-kulûb* sadece sūfî dindarlığın pratik taraflarını ayrıntılı olarak ele alması, insanı merkeze alıp hâller ve makamlara ilişkin sistemli bir anlatım sunması ve sūfî dilinin kavramsal düzlemdeki görünür ifade biçimlerine dair eşsiz bir birikim barındırması açısından değil, aynı zamanda dönemler, bölgeler, nesiller arası gelişen vahdet merkezli dilini bilgi-amel-iman ilişkisi çerçevesinde kendine has bir yaklaşımla açıklaması bakımından da yorum gücü tükenmeyen müstesna bir eserdir. Ancak metnin diğer sūfî metinlerinin içerik işleme tutumuna benzemeyip alışılmıştan farklı bir forma sahip olması, hadis literatürüne benzer bir şekilde rivayet ağırlıklı olması ve sembolik dilinin oldukça

* This article is based on the master’s thesis titled “Abu Ṭālib al-Makkī’s Approach of Khawāṭir in Terms of Ethics and Epistemology” prepared under the supervision of Assoc. Prof. Ahmet Murat Özel at Ibn Haldun University in 2022. I would like to thank who shared their thoughts with me about this article.

** Bu çalışma 2022 yılında İbn Haldun Üniversitesi’nde Doç. Dr. Ahmet Murat Özel danışmanlığında hazırlanan ‘Ahlak ve Bilgi İlişkisi Açısından Ebû Tâlib El-Mekkî’nin Havâtir Anlayışı’ adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bu makale hakkında düşüncelerini benimle paylaşanlara teşekkür ederim.

güçlü olması gibi muhtemel gerekçeler Mekkî ve eseri hakkındaki çalışmaları kısırlaştırmıştır. Bundan dolayı, *Kütü'l-kulûb* gibi kendinden önceki birikimin mirasçısı her metnin filolojik yönünün diğer sûfi metinleriyle mukayese edilerek ortaya konması, erken dönem tasavvufunun yorum gücünü daha belirgin bir hâle getirecektir. Bu amaç doğrultusunda filolojik bir yaklaşımla hareket eden bu makale, öncelikle Mekkî'nin tevhid ilkesini eserinin merkez teması yapan dilindeki havâtır kavramının rolünü analiz eder, sonrasında ondan önceki sûflerin metinleriyle onun eserini mukayese ederek çözümlenmeye çalışır. Makale, ilk olarak, müellifin geriye dönük bir tarih inşasının olduğu ve havâtır kavramının kendisine tevarüsünü bu inşadan hareketle resmettiği sonucuna ulaşır. Buna göre havâtır kavramı, gelişim süreci bakımından birbirini takip eden dönemler, farklı bölgeler ve muhtelif meşreplerdeki sûflerin dilinin yansımalarını bir araya getirerek Mekkî'ye miras kalır. Ayrıca bu makale Mekkî'nin, tecelli düşüncesi dolayısıyla diğer disiplinler gibi kategorik bir mahiyet tartışması yapmadığını, bu doğrultuda müellifin kavramı tümel bir kimlikle inşa ettiğini tespit eder. Nitekim *Kütü'l-kulûb*'da havâtır, kalbe ansızın gelip kişiyi harekete geçiren; kaynağına, mahiyetine, niteliğine, bilgi değerine göre çeşitlenip sınırsız bir veri alanına dönüşen ve hâller ile makamların oluşumunda etkin bir rol oynayan farklı türlerdeki ilkâların hepsini kendinde toplayan bir kavramdır. Havâtır kavramının merkezî bu rolü ona sûfi tevhid dilinin çeşitlenen bağlamlarını birleştiren bir nitelik kazandırmıştır. Son olarak *Kütü'l-kulûb*'da insan temasından hareketle Hakk'ın insanla, insanın da Hak ile olan ilişkileri neticesinde ortaya çıkan sûfi dilinin, havâtır söz konusu olduğunda temayüz eden kavramsal ifade karşılıklarını göstermesi bu makalenin diğer bir sonucudur. Telkin ettiği hatırlar sebebiyle nefis, kişinin Hakk'a ulaşmasına engel olan bir perdeyken ruh ise kişinin Hakk'a varmasına yardım eden bir destekçi olarak konumlanır. Teklîfin illeti ve temyiz mahalli olan akıl ise işlevini, kalbe gelen ilkânın bilgiye dönüştürülmesinden önce yerine getirir. Hem bütün hatırların geldiği bir mevzi hem de Hakk ile kul arasındaki özel muamelenin gerçekleştiği bir mecra olması açısından kalp, *Kütü'l-kulûb*'un sözünü ettiğimiz dilinin inşa edildiği bir temeldir. Mekkî'nin hakikate erişmek olarak mana verdiği tevhid hedefi de ancak yakîn hatırlarından zuhur eden bilgi/iman kesinliğinin, velayetin tecelli edildiği bir kalpte yer edinmesiyle gerçekleşir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Erken Dönem Tasavvufu, Ebû Tâlib el-Mekkî, Tevhid, Havâtır.

Giriş

II./VIII. yüzyılın başlarından itibaren nesiller arası bir süreklilikle gelişen sûfi dili, farklı bölgelerin çeşitli meşrep ve tutumlarıyla yeni bağlamlar kazanarak tekâmül eder. Başlangıçta niyetin sağlamlığını ve bilgi-amel bütünlüğünü telkin eden bir anlayıştan destek alan bu yorum dili, önce *marifet* hakkındaki söylemlerle, ardından marifetin elde edilmesiyle ortaya çıkan ve imandaki kesinliği ifade eden *yakîne* ilişkin anlatımlarla, sonrasında bilgi-amel-iman ilişkisinin tezahürü olarak Hakk'ın birliği ve bu birliğin müşahedesi anlamına gelen *vahdet* fikriyle derinlik kazanır. Sûfler Hakk'ın birliğine matuf anlatımların her bir bağlamını vahdet ilkesinden hareketle birleştirir. Böyle olunca "sûfi dili" diye sözünü ettiğimiz ifade, varlık kazanan her tür olay ve durumda Hakk'ı birleyen bir mefhumu temsil eder hale gelir. Bu bakımdan erken dönem tasavvufunun her metni, etkisini üzerinde oldukça güçlü bir şekilde hissettiren tevhid ilkesi merkezli bu dile belli ölçüde ayna olur.

Günümüze ulaşan tek eseri¹ *Kütü'l-kulûb*'da söz konusu muhayyileye ayna olan Mekkî, ansiklopedik bir hacme sahip kitabıyla sûfi dilinin bütün yönlerini yansıtan bir müellif; sûflerin söylemlerini gelişigüzel bir seçkiden ileri taşıyan, kendi yorum diliyle mezceden ve kavramların anlam zeminlerini genişleten bir zihindir. Onun bu yönü eserinde de kendini belli eder. Nitekim *Kütü'l-kulûb* hâller ve makamlar meselesini sistemli bir şekilde konu edinmesi; zikirler, virdler, ibadetler gibi sûfi dindarlığın günlük hayattaki pratik uygulamalarını ayrıntılı olarak işlemesi; ayrıca sûfi bilgi edinimi, onun işlenişi, muhasebesi hakkında kapsamlı anlatımlar içermesi açısından da verimli bir metindir. Bunun yanı sıra nefis, ruh, akıl ve kalp unsurlarının her birinin Tanrı-insan ilişkisindeki rollerini açığa çıkarması; döneminin ilim anlayışlarını, tasniflerini ve tasavvufun bunlar arasındaki yerini belirginleştirmesi ve daha da önemlisi ele aldığı bütün

¹ Araştırmaların geldiği nokta itibarıyla *İlmu'l-kulûb*'un Mekkî'ye nispeti doğru olmadığı için sadece *Kütü'l-kulûb*'u esas aldık. Nitekim İranlı araştırmacı Purcevâdî argümanlarıyla birlikte çeyrek asır öncesinden bu hususu tespit eder; bk. Nasrullah Purcevâdî, "Bâzmândeâh-yi Kitâb-i 'el-İşâre ve'l-ibâre'-i Ebû Sa'd Hargûşî der Kitâb-i 'İlmu'l-kulûb'", *Ma'arif* 15/3 (1999), 34-41. Ardından Japon araştırmacı Yazaki oldukça didaktik ve kapsamlı bir şekilde ele aldığı bu tartışmayı, *İlmu'l-kulûb*'un Mekkî'ye nispet edilemeyeceğine ilişkin bir sonuca varır; bk. Saeko Yazaki, "A pseudo-Abu Talib al-Makki?: the Authenticity of 'Ilm al-qulub", *Arabica* 59/6 (2012), 650-684.

meseleleri bilgi-amel-iman bütünlüğü neticesinde ortaya çıkan vahdet anlatısıyla bütünleştirmesi bakımından ayrıcalıklı bir eserdir. Böylece kitapta her kavram, vahdet ilkesi etrafında şekillenen ve anlam kazanan bir hüviyete kavuşur.

Mekkî'nin bu genişletici ve üretici kabiliyeti havâtır kavramına da yansır. Hatta havâtır bir kavram olmaktan öteye taşıyarak ona; sûfî dilinin insana, âleme ve varlığa bakan bütün yönlerine ilişkin bağları birleştiren anahtar bir rol yükler. Nitekim *Kütü'l-kulûb*'da havâtır, kalbe ansızın gelip kişiyi harekete geçiren; kaynağına, mahiyetine, niteliğine, bilgi değerine göre çeşitlenip sınırsız veri alanına dönüşen câmi bir hüviyet olarak temayüz eder. Hâller ve makamların oluşumundan Hakk'ın insana muamelesine ilişkin söylemlere kadar daha birçok meseleye ilişkin anlatımlarda bu kavram kendine yer bulur. O bakımdan havâtırın hâkim bir kavram olduğunu bu kadar kuvvetle işleyen ikinci bir metinden söz edemeyiz.

Günümüzde *Kütü'l-kulûb*'a ilişkin tasavvuf tarihini ilgilendiren bazı akademik çalışmalar yapılmış olsa da havâtırın sözünü ettiğimiz bu rolü öne çıkarılmaz. Biri 1976 diğeri 1991 yılında olmak üzere Edinburgh Üniversitesi'nde yazılan iki farklı doktora tezinde Mekkî'nin biyografisine ve genel tasavvuf görüşüne yer verilmiştir. Havâtır ile ilgili kısa iktibaslar yeterli olmasa da bu çalışmaların ilk olmaları onları önemli kılmıştır.² Bunlardan hemen sonra Richard Gramlich'in *Kütü'l-kulûb*'u Almanca'ya çevirip havâtır bölümünde geçen kavramların *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* ve *Avârifü'l-ma'ârif*'teki karşılıklarını dipnotta vermesi, eserin sonraki dönemle irtibatını göstermesi açısından oldukça verimlidir.³ Hemen ardından Atatürk Üniversitesi'nde Hüseyin Çertel'in Mekkî'nin genel tasavvuf düşüncesi üzerine yazdığı doktora tezi, havâtırı anlamlı bir şekilde müellifin insan fikriyle özdeşleştirmesi bakımından dikkat çekicidir.⁴ Sonraki yıllarda Saeko Yazaki Mekkî'nin biyografisine, genel tasavvuf düşüncesine ve çağdaşlarıyla mukayesesine ilişkin kapsamlı bir çalışma ortaya koyar. Yazaki'nin *Kütü'l-kulûb*'un havâtır meselesi için tahsis edilen 30. bâbının bazı kısımlarını İngilizceye çevirmesi ve Gramlich gibi, ilgili gördüğü karşılıkları dipnotlarla genişletip açıklamalar yapması oldukça dikkat çekicidir.⁵ Aynı yıllarda Harith bin Ramli'nin Oxford Üniversitesi'nde yazdığı doktora tezinde Mekkî'nin bilgi anlayışına odaklanması ve havâtırın bilgi edinimine kaynaklık eden rolüne oldukça geniş bir yer ayırması, çalışmaya diğerlerine nazaran özel bir konum kazandırmıştır.⁶ Çalışmamız da Mekkî'nin bilgi anlayışı ve insan fikri hususunda bu akademik literatürün bıraktığı birikime yaslanır ve onlara eklenir. Ancak havâtır özelinde müellifin tevhid dilini önceleme açısından onlardan farklılaşır. Nitekim Mekkî'nin tevhid anlatısında havâtır kavramının rolünü irdelemek, bu makalenin temel hedefi ve özgün yanıdır. Filolojik bir yaklaşımı önceleyerek havâtırın kavramsal karşılıklarına eğilen çalışma, *Kütü'l-kulûb*'un içerik tahlilini ve diğer metinlerle mukayesesini esas alması itibarıyla yöntemler arası geçişlerle ilerler. Bu doğrultuda makale ilk olarak Mekkî'nin havâtır kavramı üzerinden yaptığı geriye dönük tarihi inşayı açığa çıkarmayı hedefler. Tasavvuf tarihinin ilk evreleriyle Mekkî arasındaki dönemi kuşbakışı tasvir ederken modern üst kurgulardan hareketle değil, eserin kendi iç dinamiğinden, yani havâtır kavramı üzerinden dönemler, bölgeler ve

² M. A. Mohamed Shukri, *The Mystical Doctrine of Abū-Ṭālib al-Makkī as Found in His Book Qūt al-Qulūb* (Edinburgh: The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1976); W. Mohammed Amin, *An Evaluation of the Qūt al-qulūb of al-Makkī with an Annotated Translation of His Kitāb al-tawba* (Edinburgh: The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1991).

³ Richard Gramlich, *Die Nahrung der Herzen: Abū Ṭālib al-Makkīs Qūt al-Qulūb: eingeleitet, übersetzt und kommentiert* (Stuttgart: Franz Steiner, 1992).

⁴ Hüseyin Certel, *Ebū Ṭālib el-Mekkî'de Tasavvufî Yaşayış* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993).

⁵ Saeko Yazaki, *Islamic Mysticism and Abū Ṭālib al-Makkī: The Role of the Heart* (New York: Routledge, 2013).

⁶ Harith Bin Ramli, *A Study of Early Sufism in Relation to the Development of Scholarship in the 3rd/9th and 4th/10th Centuries A.H./C.E.: With Special Reference to Knowledge and Theology in the Qūt al-qulub of Abu Talib al-Makki (d. 386/996)* (Oxford: University of Oxford, Doktora Tezi, 2011).

meşrepler arası ilişkiyi birleştirir. İkinci olarak “Havâtır nedir?” gibi temel bir sorunun cevabını aramak amacıyla müellifin söylediği nitelik ve tasnifleri irdeler. Tümel bir kavramın nitelik ve tasniflerinin *Kûtü'l-kulûb*'un sûfî diline bakan yönlerini böylece açığa çıkarmaya odaklanır. Son olarak bu çalışma müellifin Tanrı-insan ilişkisi bağlamında kalp, nefis, ruh ve akıl unsurlarıyla havâtır arasında kurduğu irtibatı izhar etmeyi hedefler. Böylece yakîn havâtırını kalp, nefis ve şeytan havâtırını nefis, ruh ve melek havâtırını ruh, akıl havâtırını da akıl başlıkları altında ele alır. Bu doğrultuda çalışma, Mekkî'nin yorum dilinin kendi iç bağlamlarında havâtırın rolüne görünürlük kazandırmayı amaçlar.

1. Mekkî'nin Devraldığı Miras: Havâtırın Dönemler, Bölgeler ve Nesiller Arası Seyri

Günlük dildeki anlamıyla İslam öncesi dönemden beri kullanılan havâtır⁷ III./IX. yüzyılın başlarından itibaren tıp,⁸ felsefe,⁹ kelim¹⁰ ve tasavvuf gibi disiplinler tarafından bünyesinde farklılıkları barındırarak kavramsal ifadelerle birlikte kullanılır. Elimizdeki kaynaklara göre sûfilerin havâtır kavramını kullanmaya başlaması Haris el-Muhâsibî'ye dayanır. Ancak Mekkî havâtır hakkında konuşmaların II./VIII. yüzyılda Hasan-ı Basrî'nin meclislerinde başladığını söyler.¹¹ Hatta bununla da yetinmeyip Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 341/952) *Tabakâtü'n-nüssâk* adındaki günümüze ulaşmayan eserinden hareketle tasavvuf ilminin önce Basra'ya, sonra Horasan ve Şam'a, sonrasında da Bağdat'a intikal ederek son bulduğunu ifade eder.¹² Mekkî bu sözü sadece benimsemekle kalmaz ayrıca havâtır gibi kavramlar başta olmak üzere bütün söylemlerine yedirir. Nitekim *Kûtü'l-kulûb*'da bütün anlatılar bu dört merkez göz önünde bulundurularak işlenir. “Basralı, Horasanlı, Şamlı, Bağdatlı” gibi nitelemelerin sıklıkla kullanılmasından anlaşılacağı üzere bölgeden bölgeye değişen meşreplerin dindarlık anlayışı arasındaki çeşitlenmeye karşı müellifin zihni oldukça açıktır.

⁷ Havâtırın kavramsal karşılığını hicrî üçüncü asrın başlarına, günlük dildeki kullanımını ise İslam öncesi döneme götürmek mümkündür. Câhiliye Dönemi şairi Hidâş b. Züheyr el-Âmirî deve hakkındaki bir şiirinde havâtırı “düşünce” anlamında kullanır; bk. Hidâş b. Züheyr el-Âmirî, *Şîru Hidâş b. Züheyr el-Âmirî*, ed. Yahyâ el-Cubûrî (Dimeşk: Matbûâtu Mecmâi'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk, 1986), 53. Ayrıca, havâtırın Mekkî öncesi dönemden itibaren gündelik kullanımıyla yaygın bir ifade olduğu lügatlerden anlaşılmaktadır. Söz gelimi Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791) *Kitâbü'l-ayn*'ında havâtırı birçok anlam çerçevesinde tanımlar. Bu anlamlardan birisinin şeytanın kalbe ulaştırdığı vesvese, diğerinse insanın aklına gelen herhangi bir düşünce olduğunu ifade eder; bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, ed. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetül-Alemi il-Matbuat, 1988), 4/213-214. Sonraki dönemlerde sözlük yazarları da el-Ferâhidî'nin verdiği bu anlamları devam ettirir.

⁸ Müslüman hekimlerin havâtır kavramını kullanış biçimi antik geleneğin tıp anlayışının bir ürünüdür. Alî b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861) Galen tıbbından hareketle yazdığı eserinde zihinde oluşan problemleri incelerken havâtır, zihnin ön kısmında (dimağda) oluşan bir hastalık türü olarak niteler; bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Sehl Rabben et-Taberî, *Firdevsu'l-hikme fi't-tıbb*, ed. Muhammed Zübeyr es-Siddîkî (Berlin: Matba'a-i Âftâb, 1928), 82-83. Huneyn b. İshâk da (ö. 260/873) Galen'in kitabını çevirirken söz konusu zihinsel bozukluğu benzer şekilde havâtır olarak tercüme eder; bk. Galen, *Commentary on the Hippocratic Epidemics*, ed. Uwe Vagelpohl (Berlin: Walter De Gruyter, 2014), 362. Yine bu dönemlerden itibaren daha birçok tıp eserinde havâtırın melankoli gibi zihinsel hastalıklarla beraber zikredildiği görülmektedir.

⁹ Müslüman filozofların havâtır kavramına yüklediği anlamlar da antik Yunan felsefe geleneğinin bir çıktısıdır. Ya'küb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866 [?]) havâtırı düşünce-eylem irtibatı çerçevesinde düşüncenin ön koşulu olarak değerlendirir; bk. Ya'küb b. İshâk el-Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 264. Ardından Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) -Aristo'yu işaret ederek- mantık biliminin akıl edilebilen manaların ve havâtırın araştırılmasından ibaret olduğunu ifade eder; bk. Sahbân Halifât, *Menhecû't-tahlîl'l-lugavî el-mantıkî fi fikri'l-arabî el-İslâmî (en-Nazariyye ve't-Tatbîk)* (Amman: Külliyyetü'l-Ulûmî'l-ictimâiyye ve'l-insâniyye el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 2004), 349. Sonrasında Fârâbî insanın tabii olarak zihnine gelen havâtır anlamaya çalıştığını ifade eder; bk. Fârâbî, *Felsefetü Aristotalis*, ed. Muhsin Mehdî (Beyrut: Lecnetü'l-İhyâi't-Türâsî'l-Felsefî el-Arabî, 1961), 60.

¹⁰ İnsanın iradesi ve özgürlük problemi çerçevesinde havâtır kavramını ele alan kelim âlimleri kendi aralarında farklı ve çeşitli görüşler belirtir. Mesela Mu'tezilî düşünürler kendi içlerinde, havâtırın geldiği kaynağa ve onun mahiyetine ilişkin muhtelif görüşler beyan eder. Bu tartışmalar ise Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve 'Abdulkâhîr el-Bağdâdî vasıtasıyla günümüze ulaşır; bk. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 593-595; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usulü'd-din*, ed. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 43-45.

¹¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, ed. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2017), 1/364, 416.

¹² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/447-448.

Bölgesel geçişlere dayalı bu yorum, erken dönem sûfîlerinde sıklıkla rastladığımız tasavvufun menşesini ilk asırlara götürme, kendi ilimlerinin özünün ilk asırlardan beri var olduğunu gösterme çabasının bir ürünü olarak görülebilir. Ancak bu yaklaşım biçimi havzalar arası farklılığı yansıtması, dönemler arası gelişimi göstermesi ve nesiller arası zihniyet sürekliliğini açığa çıkarması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Günümüzde II./VIII. ila III./IX. yüzyıllar arasındaki tasavvufun seyri meselesi “zühtten tasavvufa geçiş” gibi tümdengelim yaklaşımıyla çözümlenmeye çalışılır. Fakat bu yaklaşımın, söz gelişi II./VIII. yüzyıla ilişkin herhangi bir konuyu “züht” başlığının izin verdiği anlam zeminine hapsetmesi gibi birçok indirgemeci çıkmazları bulunur. Ancak Sviri'nin de dediği gibi erken dönem tasavvufunun dokusu bu paradigmanın izin verdiği kadar çok daha çeşitlidir.¹³ Mekkî'nin inşasından hareket edecek olursak Sviri haklı görünmektedir. Aksi hâlde bu paradigma Mekkî gibi sûfî müelliflerin söylemlerini, çıkmaza girdiği vakit -ister bir meşrep olsun ister münferit bir figür isterse herhangi bir kavram- ya toptancı bir şekilde reddeder ya görmezden gelir ya da bu kalıp altında eritir. Dolayısıyla Mekkî'nin bu geriye dönük inşası, bölgeler arası farklılaşmayı açığa çıkarması ve nesiller arası sürekliliği göstermesi açısından modern araştırmacılara ışık tutabilir. Şimdi havâtır kavramının Mekkî'ye tevarüsünü, onun bu inşasından hareketle inceleyelim:

Mekkî'nin söz konusu anlatımına göre havâtır hakkında ilk konuşmaların merkezi Basra, zaman dilimi II./VIII. yüzyılın başları, önderleri ise Hasan-ı Basrî ve onun sohbetlerinde bulunan Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748), Muhammed b. Vâsi (ö. 123/741), Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744), Eyyüb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Ferkad es-Sebâhî ve Abdulvâhid b. Zeyd (ö. 177/793) gibi isimlerdir.¹⁴ Fakat burada Hasan-ı Basrî'nin önder olarak kabul edilmesi, tasavvufa temel bulma çabasının bir ürünüdür. Nitekim Hasan-ı Basrî'nin bir disipline önder olarak kabul edilmesi, İslam düşüncesinin ortak bir temayülüdür. O yüzden Mekkî'nin bu ifadesini, havâtırın teknik anlamının hicrî birinci asırdan beri kullanılıyor oluşuna değil, ilham/vesvese, niyet, lemem gibi kalbe gelip kişiyi eyleme sevk eden ilkâların o dönemde konuşulmaya başlamasına yormalıyız. Yani bu tarihlerde havâtır kavramsal ifade karşılığını bulmasa bile öz itibarıyla konuşulmaya, gündeme gelmeye başlar.¹⁵ Nitekim müellifin Hasan-ı Basrî söz konusu olduğunda anlattığı, irade-havâtır ilişkisinden hareketle kişinin eylemlerindeki özgürlüğü ve teklife bakan yönü çerçevesinde şekillenir. Buradan hareketle Mekkî, kişiyi eyleme sevk eden bir faktör olarak havâtırın, bireyin iradesi

¹³ Sara Sviri, “Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism”, *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe): Enseignement, formation et transmission*, ed. Geneviève Gobillot-Jean-Jacques Thibon (Beirut: Presses de l'Ifpo, 2012), 31-32.

¹⁴ Hasan-ı Basrî'nin Basra'daki konumu ve sûfî öncü isimlerle olan irtibatı için şu çalışmaya bu gözle tekrar bakılabilir. Suleiman Mourad, *Early Islam between Myth and History: Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship* (Leiden: Brill, 2006), 60-120.

¹⁵ F. August G. Tholuck, Alfred von Kremer, Reinhart Pieter Anne Dozy gibi 1800'lü yılların; Reynold A. Nicholson, Louis Massignon, Marshall G. S. Hodgson gibi 1900'lü yılların; Sara Sviri ve Christopher Melchert gibi günümüz araştırmacılarla gündemde tutulan “zühtten tasavvufa geçiş” temasının çıktılarını tartışmak bu çalışmanın amacı değildir. Ancak bu küçük başlıkta yaptığımız gibi herhangi bir tasavvuf istilahının kronolojik olarak tasavvuf eserlerinde aldığı farklı pozisyonları takip ederek söz konusu “geçiş” temasını yeniden sorgulayabiliriz. Fakat bir sûfî istilahının dönüşüm seyrini yine sadece bir eserden hareketle izlemek, günümüz araştırmacılarını anakronik çıkarımlara düşürebilecek oldukça tehlikeli bir tutumdur. Mesela burada yalnız *Kütü'l-kulûb*'u referans aldığımızda, henüz meşrepler arası ayrışmanın net olmadığı ve disiplinlerin birbirinden farklılaşarak oluşmadığı bir zaman diliminde Hasan-ı Basrî'nin bugünkü anlamıyla sûfî olduğunu düşünmek anlamlı değildir. Çünkü erken dönem müelliflerin bu gibi tutumları, kendi ilimlerine tartışma yaratmayacak bir dayanak bulma çabası olarak görünmektedir. O yüzden kavram tarihçiliği açısından Hasan-ı Basrî'nin, tasavvuf ilminin “öncü” bir ismi olarak nitelendirilmesi daha doğrudur. Nitekim tarihi kaynaklara bakılırsa Hasan-ı Basrî'nin yaşadığı yıllarda “sûfî” kavramı yün giyinip bireysel züht tavrı takınan kimselerden başkası için kullanılmıyordu. Yani o dönemde sûfî tabiri zahitler için kullanılmıyordu. Benzer şekilde Mekkî'nin, havâtır hakkındaki konuşmaları Hasan-ı Basrî'yle başlatmasından hareketle bu kavramın teknik karşılığının bu dönemde kullanılmaya başlandığı fikrine varmak, tıpkı onun sûfî olduğunu söylemek kadar sorunlu bir çıkarımdır. Bu tehlikeden kurtulmak ise tek bir eserle değil, metinlerin disiplinler arası karşılaştırmalı analizlerini yapmakla, buradan hareketle bölgesel farklılaşmaları gündemde tutmakla ve tarihin kronolojik ilerleyişinin kaçınılmaz gerekliliklerini göz önünde tutmakla ancak mümkündür.

dışında gerçekleşip gerçekleşmediği ve bu eylemlerden ötürü kişinin sorumlu olup olmadığı meselesinin Hasan-ı Basrî'nin gündeminde olduğunu belirtir. Hatta Mekkî, Amr b. Ubeyd'in havâtır-irade meselesinde Hasan-ı Basrî'ye karşı çıkmasının bir hata olduğunu *Kütü'l-kulûb*'un havâtır bölümünde söyler.¹⁶ Çünkü Hasan-ı Basrî'ye göre ister hayır ister şer nitelikli hâtırlar olsun hepsi Allah'ın mutlak iradesi altında ortaya çıkar. Mükellef kişi ise bu hâtırlar dolayısıyla değil, eylemleri sebebiyle ya mükâfatlandırılır veyahut cezalandırılır. Hasan-ı Basrî kişinin havâtırın ortaya çıkmasında bir dahlinin olmadığını fakat onları birbirinden ayırıştırma ve onlar arasında seçim yapma iradesinin mevcut olduğunu düşünür.¹⁷ İşte söz konusu bu seçim yapabilme iradesinden hareketle Mekkî, Hasan-ı Basrî ve onunla irtibatlı isimlerin havâtır meselesi açısından diğer bölgelerden ayırıcı bir tavrının olduğunu söyler. Nitekim Basralılar, kişinin bilinçli bir şekilde hâtırları birbirinden ayırt etmesini farz saymasıyla diğer bölgelerden ayrılır. Bu anlayışa göre havâtır niyetin başı, niyet de eylemin başı olduğu için hâtırlar hakkında fikir sahibi olmak herkesin üzerine farz kılınan bir ilimdir.¹⁸

Mekkî'nin inşasına göre havâtır hakkındaki konuşmalar Basra'dan sonra Şam'a intikal eder. Müellif bu bölgenin önderi olarak Şam'da uzun süre yaşayıp orada vefat eden İbrahim b. Edhem'i (ö. 161/778 [?]) ve sonrasında Yusuf b. Esbât (ö.?), Huzeyfe el-Mer'âşî (ö. 207/822), Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830), Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 239/853) ve Ahmed b. Ebü'l-Havârî (ö. 246/860) gibi isimleri gösterir. Bu meşrebe göre ameli ifsat edebilecek afetlerden olan nefis ve şeytan havâtırını bilmek her kişi üzerine farzdır. Bu da amellerde ihlasın farz oluşundan dolayıdır.¹⁹ Görüleceği üzere Basra'da vurgulanan hâtırlara karşı dikkat telkini, Şam'da da kendine yer bulur. Şam'ın burada hâtırlara karşı ihlası öncelemesi ise bu bölgenin ayırt edici bir yönüdür. *Kütü'l-kulûb*'da Şam, zühd ilkesi doğrultusunda nefisten ve şeytandan gelenlere karşı teyakkuz hâlinde olma düşüncesiyle ve *verâ* anlayışı doğrultusunda gıdanın kalbe bıraktığı tesiri hâtırlarla anlama fikriyle öne çıkarılır.²⁰ Ayrıca Mekkî'nin nesiller boyunca vurgulanacak olan havâtır için "Kur'an-ı Kerîm ve sünnetten bir şâhid getirme" tutumunu Şam'ın önemli bir figürü olan Dârânî'ye nispet etmesi, dönemler ve bölgeler arası ilişkiyi göstermesi açısından dikkat çekicidir.²¹

Kütü'l-kulûb'daki anlatıma göre Horasan, havâtır temyiz etmeye ilişkin kendinden önceki söylemleri yeni bir anlayışla derinleştirir. Mekkî Horasanlıların bir kişinin kalbine gelenleri kendi zannıyla nassa bakarak ayırıştırmasını doğru görmediklerini belirtir. Çünkü kalbe gelen bir hâtır ya amel ya da itikada taalluk eden bir meseledir ki, kişi bu durumda tek başına âciz kalabilir. O

¹⁶ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/359-362. Mekkî'nin buradaki sözleri, tarihî kaynaklarda da meşhur bir aktarımdır. Nitekim Hasan-ı Basrî'yle beraber Allah'ın iradesi, insanın eylemlerindeki istenci ve kader gibi konuların gündeme geldiği hatta Mu'tezile mezhebinin onun bu fikirlerinden ayrışan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi isimler aracılığıyla teşekkür ettiği genel bir kabuldür.

¹⁷ Mekkî'nin Basra'da Hasan-ı Basrî'nin meclislerinde birçok öğrencisiyle beraber havâtırın mevzu edildiğine ilişkin vurgusu için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/364, 416. Ayrıca Mekkî'nin Hasan-ı Basrî'nin meclislerinde kişinin özgürlüğünü, onu eyleme sevk eden amelleri, iyiliğin ve kötülüğün kaynağını, Allah'ın iradesinin kulun iradesine bakan yönünü ele aldığı hakkındaki ifadeleri için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/358-362.

¹⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/364.

¹⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/363.

²⁰ Şam ve önderleri hakkında sunulan fragmanlar hâlindeki kesitler için ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/114, 363; 2/830-831, 838; 3/1723. Müellifin yaşadığı asra kadar yazılan "kitâbü'z-zühd" literatüründen bile oldukça güçlü bir zühd tasavvuruna sahip olan *Kütü'l-kulûb*'un, içerik analizine ve mukayeseli okumaları hakkında yapılacak olan nitelikli araştırmalar, zühd-havâtır ilişkisini de aydınlatacaktır.

²¹ İki şâhid meselesi, tasavvuf kaynaklarında sıklıkla havâtır ile zikredilen ve günümüz akademik çalışmalarında sıklıkla dillendirilen bir fenomendir. Kalbe gelenlerin sıhhatine ilişkin Kur'an-ı Kerîm ve sünnetten bir delile ihtiyaç duyulduğuna ilişkin ifadelerin ilk görünüşleri, Ebû Süleyman ed-Dârânî ile karşımıza çıkar. Dârânî'nin bu sözüne Mekkî ve birçok sûfi müellif atf yapar; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/462; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Beyrut: Dârü'l Minhâc, 2017), 133; Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye: İlk Zâhid ve Süffler*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 41.

yüzden havâtırın iyisini kötüsünden ayırt etmek üzere zamanının en bilgin kişisine danışması gerekebilir. Mekkî ayrıca Horasanlılar arasında bu görüşe önderlik edenin Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) olduğunu ifade eder.²² Tarihî kaynaklara baktığımızda da müelliflerin Horasan'ın Nîşâbur, Merv, Herat ve Belh bölgelerindeki sûfilerden verdikleri rivayetler, Mekkî'nin havâtırın kendine intikaline ilişkin yaptığı inşayı destekler. Nitekim Ebû Tûrâb en-Nahşebî (ö. 245/859) ve Ebû Hafs el-Haddâd'ın (ö. 260/874) havâtırın muhasebesine dair söyledikleriyle Mekkî'nin Horasanlı sûfilere atfettiği düşünceler birbiriyle uyumludur.²³ Öyle anlaşılıyor ki Horasanın birçok bölgesinde nefsin olumsuz etkilerinden ötürü havâtıra karşı muhasebe fikrini önceleyen ihtiyatlı bir dil nesiller arası süreklilikle gelişim göstermiştir.

Mekkî'nin inşasına devam edecek olursak Basra, Şam ve Horasan'dan sonra havâtır hakkındaki konuşmalar, son olarak sûfiler eliyle Bağdat'a taşınır. III./IX. yüzyılın başlarından itibaren geniş bölgelerde çeşitli meşreplerle yayılım gösteren Basra, Şam ve Horasanlı sûfiler, havâtıra ilişkin ilmi kendi dillerinin bir ürünü olarak Bağdat'a intikal ettirir.²⁴ Vâkiâ, Bağdat'ın sonraları ilmî ve kültürel anlamda bir cazibe merkezi hâline gelmesi bu intikalin seyrini doğrular. Bağdat, havâtıra dair yazılı birikimin ilk örneklerinin telif edildiği, kavramın teknik anlamları çerçevesinde geniş kuramların geliştirildiği ve Cüneyd el-Bağdâdî etrafında bu düşüncelerin belirleyiciliğinin tezahürü bakımından önemi haiz bir merkezdir. Kronolojik olarak ilerlersek Bağdat'ta ilk olarak Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) havâtıra ilişkin güçlü birikimiyle karşılaşırız. *er-Ri'âye* adlı eserinde havâtıra *riayet* esasını geliştirirken aynı zamanda ona sûfî bilgi dilinin bir ürünü olarak marifete ulaşmada anahtar bir rol yükler.²⁵ Muhâsibî'ye kadar sûfî muhasebe ve bilgi düşüncesine ilişkin anlatılarla temayüz eden havâtır söylemlerine Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 286/899), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922) gibi Bağdatlı birçok sûfî tarafından kolektif yorumlar eklenir. Bu yorumlar ise havâtır hakkındaki söylemlerin dönüşerek geliştiği kritik bir evrede gerçekleşir. İşte muhtemelen bu isimlerin, insana ve varlığa ilişkin fikirleri tevhid ilkesinde bütünleştirmesi nedeniyle Mekkî, bu bölgeyi ve dönemi bir zirve şeklinde temellendirir. Söz gelişi *Kitâbü's-sıdk* adlı eserinde hâtırlara karşı güçlü bir muhasebe fikriyle karşımıza çıkan Harrâz'ın, *el-Keşf ve'l-beyân* adlı risalesinde havâtır velâyet-nübüvvet ilişkisi çerçevesinde yorumlaması bunun ilk örneklerindedir.²⁶ Benzer bir tavırla çağdaşı Cüneyd el-Bağdâdî hem hâtırların temyiz edilmesi gerektiğine ilişkin bir vurguyla *Edebü'l-müftekir ilallâh* adındaki risalesini yazması hem de *Kitâbü'l-fenâ* adlı risalesiyle fenâ hâlinde kişinin her şeyle alakasının kesilmesinden dolayı kalbine Allah'tan başkasının hâtır gönderemeyeceğini belirtmesi, sözünü ettiğimiz derinlik kazanan tevhid odaklı dilin bir

²² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/365. Sonraki dönemlerde havâtırın şeyhe arzı şeklinde anılacak olan bu hususun tek tip örneklerini IX./III. yüzyılda da görmek mümkündür. Ayrıca İbn Mübârek'in zühde ilişkin eserinde kalbe biri melekten diğeri şeytandan olmak üzere iki "lemme/ses" geleceğini ifade etmesi bu zihniyet devamlılığını göstermesi açısından dikkat çekicidir; bk. Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühd ve'r-rekâik*, ed. Ahmed Ferid (Riyad: Dâru'l-Mî'râc, 1995), 2/835.

²³ Ebû Tûrâb en-Nahşebî kalbe gelen hâtırları düzeltmekten daha fayda sağlayan bir ibadetin olmadığını ifade eder; bk. Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 82. Ayrıca Ebû Hafs el-Haddâd, fiillerini ve sözlerini kitap ve sünnetle ölçmeyen, kalbine gelen hâtırları ayırtmıyan birinin adının ricâl divânından silineceğini söyler bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 144.

²⁴ Havâtır kavramı açısından Mısır ve Mâverâünnehir bölgeleri bu inşada kendine yer bulmaz. Hatta *Kütü'l-kulûb*'daki tasavvuf bağlamlarında bu iki bölgeden hiç söz edilmez. Her ne kadar Zünnün el-Misrî ara sıra eserde kendine yer bulsa da havâtır kavramına ilişkin söylemleri bulunan Hakîm et-Tirmizî'ye (ö. 298/910) ise hiç yer verilmez. Muhtemelen Cafer el-Huldî gibi Mekkî de Tirmizî'nin 'hakîm' lakabı çerçevesindeki kazandığı farklı statüsü itibarıyla onu eserine almamaktadır. Huldî'nin Tirmizî hakkındaki sözü için bk. Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, 279.

²⁵ Muhâsibî havâtır kavramına bütün eserlerinde yer vermesine karşın özellikle *er-Ri'âye* adlı eserinde müstakil bir başlık açmasıyla öne çıkar; bk. Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkullâh*, ed. Abdulkadir Ahmet Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 92-101.

²⁶ Ebû Saîd el-Harrâz, *Resâ'ilü'l-Harrâz*, ed. Kâsım es-Sâmerrâî (Bağdat: Matbaatü'l Cem'ul İlmiyyü'l İrâkî, 1967), 23-24, 34, 52-54; Ebû Saîd el-Harrâz, *et-Tarîku illallah Kitabu's-Sıdk*, ed. Abdulhalîm Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1988), 39-40.

göstergesidir.²⁷ Yine onun yakından tanıdığı Hallâc-ı Mansur'un, *Dîvân* ve *Kitâbü't-tavâsîn* adlarındaki eserlerinde havâtırın yaratılmış bir şey olduğunu, hakikatin de yaratılmış olanlarla bir bağlantısının olmadığı için kişinin bunlardan kurtulması gerektiğini belirtmesi, Bağdat'taki bu ontolojik yorum derinliğinin bir başka örneğidir.²⁸

Mekkî havâtır hakkındaki konuşmaları Cüneyd ile Bağdat'ta bitirir. Ondan sonrası için de oldukça kötümser bir tavır takınır. Bu ilmin Cüneyd ile tamamlandığına, sonrasında ise tasavvuf hakkında konuşulmasının doğru olmadığına ilişkin rivayetler serdedir.²⁹ Ancak böyle olsa bile havâtıra ilişkin konuşmaların Mekkî'ye uzanımını tarihi kaynaklar aracılığıyla biz tamamlayabiliriz: Basra'daki havâtıra ilişkin birikim Mekkî'ye Hasan-ı Basrî, Eyyüb es-Sahtiyânî/Ebû Hamza el-Abbâdânî, Muhammed b. Sevvâr,³⁰ Sehl et-Tüsterî,³¹ Ebû Abdillâh İbn Sâlim (ö. 297/909) ve onun oğlu Ebû'l-Hasen Ahmed İbn Sâlim (ö. 356/967)³² aracılığıyla intikal eder. Şam, Horasan ve Bağdat'taki mirası ise Cüneyd ve Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî vasıtasıyla devralır.³³ II./VIII. ve III./IX. yüzyıllar boyunca farklı havzalarda ve çeşitli tavırlar etrafında ilerleyen havâtıra ilişkin bu çok yönlü süreç; hızlı bir geçişle, lalettayın bir akışla veyahut önceki birikimi değiştirip başkalaştırarak değil, bölgeler ve nesiller aracılığıyla gelişip yeni bağlamlar kazanarak seyredir. *Kütü'l-kulûb*'da görüleceği üzere havâtır kavramının tarihî seyri her şahsın subjektif yorumları etrafında şekillenerek değil, aksine farklı bölgelere mensup tavırların kendi iç bütünlüklerindeki kolektif uzanımlarıyla ilerler. Mekkî'nin yaşadığı yıllara geldiğimizde havâtır hakkındaki ifade biçimlerinin IV./X. yüzyılda bölgesel farklılıklardan sıyrılıp câmi bir hüviyete büründüğünü fark ederiz. Bunun en güzel örneklerinden biri bu dönemde derlenen ve müellifi meçhul *Kitâbü'l-Enfâs* adındaki metindir. Bu metin, özellikle biri *lahz*, biri *hatre* biri de *işâret* şeklindeki üçlemenin değişik formlardaki anlamlarına ilişkin Cüneyd, Şiblî, İbn Atâ, Nûrî ve Ruveym gibi Bağdatlı sûfilerin

²⁷ Cüneyd el-Bağdâdî, *el-İmamü'l-Cüneyd: Seyyidü't-tâifeteyn*, ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 323-330.

²⁸ Hallâc-ı Mansûr, *Dîvânü'l-Hallâc ve ma'ahu ahhârü'l-Hallâc ve kitâbu't-tavâsîn*, ed. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1971), 95. Burada Louis Massignon'un Hallâc'ın Hasan-ı Basrî'nin temelini attığı havâtır ilminin bir mirasçısı olduğunu ifade etmesi ayrıca dikkat çekicidir; bk. Louis Massignon, *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2019), 3/5.

²⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/447-448, 458. Burada daha dikkat çekici husus, müellifin Cüneyd sonrasında bu ilmin bittiğini söyleyerek ortaya çıkan kurumsallaşmayı eleştirmesidir. Cüneyd sonrasında "kürsülerin" zuhur ettiğini söyleyen müellif, sûfilerden olup da kürsüye oturan ilk zatın Mısır'da Yahya b. Muaz, ondan sonrasında Bağdat'ta Ebu Hamza el-Bağdâdî olduğunu ifade eder. Hatta o dönemin şeyhlerinin ikisini yaptıklarından dolayı ayıpladığını, bu yeni âdetin marifet ve yakın ilimlerinin büyüklerinin usûlüne ve adabına uygun bir hareket olmadığını belirtir. Yine devamında Mekkî kürsüye oturanların aslında nahivciler, dil alimleri ve dünya ehli olan fetva âlimleri olduğunu, böyle bir oturuşun kibir ehli oturuşu olduğunu söyleyip tevazuunun bir gereği olarak herkesin mecliste aynı şekilde oturması gerektiğini belirtir; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/458.

³⁰ Sehl et-Tüsterî Basra'daki birikimi Ebû Hamza el-Abbâdânî ve Eyyüb es-Sahtiyânî'nin öğrencisi Muhammed b. Sevvâr vasıtasıyla devralır. Bu ilişkiler ağı için bk. Sehl et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 82; Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye: İlk Zâhid ve Süfiler*, 44, 119-122; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 13-132.

³¹ Tüster-Abbâdân bölgesinde yetişip Basra çevresinde etkin bir rol oynayan Sehl et-Tüsterî'nin, ona nispet edilen tefsirde Hasan-ı Basrî ve onunla irtibatlı isimleri sahiplenmesi dikkat çekicidir. Özellikle havâtıra karşı kişinin sorumlu oluşu itibarıyla muhasebe fikri ve onun bilgi değeri olarak kesinleşmeyi ifade etmesi bakımından yakın düşüncesi Hasan-ı Basrî'den Tüsterî'ye oradan da Mekkî'ye intikali açısından önemlidir. Bu temaslara için bk. Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 28, 43, 101, 127, 133, 178, 203; Sehl et-Tüsterî, *el-Mu'âraza ve'r-red alâ ehli'l-fırak ve ehli'd-de'âvî fi'l-ahvâl*, ed. Muhammed Kemal Cafer (Kahire: Dârü'l İnsan, 1980), 111-112, 120, 143. Ayrıca Tüsterî'nin söylemlerinin Mekkî'ye kaynaklığı hakkında detaylı bir araştırma için bk. Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfi Sahl at-Tustarî (d. 283/896)* (Berlin, New York: Walter De Gruyter, 1980), 25-28, 34. Esasında Tüsterî'nin havâtır konusundaki önemi, sonraki dönemlerde Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile ortaya çıkar. Onun anlatımına göre Tüsterî "nakru'l-hâtır" ile ilk hâtırı kastetmektedir. Tasavvuf tarihinde ilginç bir fenomen olarak temayüz eden "ilk hâtır-ikinci hâtır" tartışması, birçok sûfi kaynağında farklı tercihlerle ele alınarak konu edilir. Tüsterî'nin tercihi ise ilk hâtırdır. Sehl'in görüşü ve söz konusu aktarımlar için bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, ed. Osman Yahya (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1985), 3/312.

³² Mekkî açıkça Tüsterî geleneğinden gelen Ebû'l-Hasen Ahmed İbn Sâlim'i "şeyhim" diye niteler. Bu ifadeler için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/431; 2/1152; 3/1318, 1391-1392.

³³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/448.

söylemlerinin derlenmesi açısından dikkat çekici bir içerik sunar.³⁴ Yine bu dönemde havâtıra ilişkin müstakil bir risale yazan Nifferî (ö. 354/965) kavrama ilişkin anlatısını inşa ederken polemik ve tartışmalardan uzak durur ve meseleyi kendi öz niteliğinde derinleştirir.³⁵ Derinleştikçe zengin bir görünüme kavuşan havâtıra dair bu birikim, Mekkî'nin yaşadığı çağlarda artık Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Hargûşî (ö. 406/1015-16) gibi müelliflerce farklı tavırların ortak anlatıları olarak sunulmaya başlanır.³⁶

Havâtır kavramı Mekkî'ye intikal ederken sûfîlerin dönemler, bölgeler ve nesiller aracılığıyla geliştirdikleri bu hafıza, diğer disiplinlerde farklı açılardan yankı uyandırır. Söz gelimi Mu'tezilî âlim Câhiz'in günümüze ulaşmayan *Kitabu'r-Red 'ala ashabi'l-ilham* adındaki risalesinde sûfîlerin bilgi edinme anlayışlarını eleştirmesi bu yankının ilk örneklerindedir. Yine aynı dönemden Ebû Zür'a er-Râzî'nin (ö. 264/878), Muhâsibî'nin havâtırla meşguliyetini bidat kabul etmesi, Mekkî öncesi dönemde muhaddislerle sûfîler arasındaki ihtilafa ışık tutar.³⁷ Bununla beraber Mu'tezilî âlim el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) Irak'ta, Allah'ın gözle görülmesinin mümkün olduğunu iddia eden grubu "ashâbü'l-bâtın" ve de "ashâbü'l-hatarât" diye isimlendirmesi, havâtırın sûfîleri tanımlayıcı bir niteliğe dönüştüğünü göstermesi açısından dikkat çekicidir.³⁸ III./IX. yüzyılda sûfîleri havâtır kavramıyla yakın bir ilişkide anma alışkanlığı IV./X. yüzyılda artarak devam eder. Söz gelimi ünlü bibliyografya âlimi en-Nedîm (ö. 385/995 [?]), tasavvufun nesillere aktarımını şöyle yapar: Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) > Hasan-ı Basrî > Ferkad es-Sabahî > Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815-16) > Serî es-Sakatî (ö. 251/865) > Cüneyd-i Bağdâdî > Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959). en-Nedîm daha sonra bu silsileyle gelen alimlerin, ilimlerini havâtır ve vesvese üzerine kurduklarını söyler.³⁹ Ayrıca Ebû Abdullah İbn Mende'nin (ö. 395/1005) Muhâsibî, Zünnûn (ö. 245/859 [?]) ve Cüneyd'i pejoratif bir tonda, "ehl-i havâtır" şeklinde nitelendirmesi söz konusu eleştirinin devam ettiğini gösterir.⁴⁰ Bununla beraber Ebû Alî et-Tenûhî (ö. 384/994), Bağdat'a gittiğini, orada Medine Camii'nde sûfîlerin bir meclis kurup toplandığını ve onların bu meclislerde havâtır ve vesveseye benzer mevzular üzerinde konuştuklarını ifade eder. Ayrıca İbn Hafîf'in (ö. 371/982), önderlik ettiği bir

³⁴ *Enfâs* metnini Ebû Sâbit ed-Deylemî'ye (ö. 593/1197) ait bir şerh üzerinden takip etmek için bk. Ebû Sâbit ed-Deylemî, *Şerhu'l-enfâsî'r-rûhâniyye li'l-Cüneyd ve İbn Atâ*, ed. Ahmet Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 125-141. Ayrıca eserin otantikliğine ilişkin tartışmalar ve "hatre/hatarât" kavramına ilişkin karşılaştırmalı bir okuma denemesi için bk. Berat Eşgi, *Ebû Sâbit ed-Deylemî'nin Cüneyd-i Bağdâdî Yorumu: Şerhu Kitâbi'l-Enfâs Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 3-7, 58-73.

³⁵ Nifferî'nin havâtıra ilişkin yazdığı risale henüz müstakil bir çalışma tarafından ele alınmadı. Bu risale havâtır yorumlayışı bakımından olduğu kadar üslup, sentaks ve ifade biçimi açısından da üstünde durulması gereken ayrıcalıklı bir metindir. Nifferî, "Bâbü'l-Havâtır ve âhkâmihâ", *Nuşûş şûfiyye gayru mensûre*, ed. Paul Nwyia (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1982), 311-317.

³⁶ Burada IV./X. yüzyıla gelindiğinde havâtıra ilişkin söylemler için "farklı tavırların ortak anlatıları" dememizin nedeni, söz konusu müelliflerin her birinin muhtelif kanallardan beslenmesine karşın müşterek bir anlam zemini oluşturma gayretleridir. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, ed. Muhammed Edib el-Câdir (Amman: Darü'l-Feth li'd-Dirâsâtü ve'n-Neşr, 2016), 464-465; Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, ed. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 98-104; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman es-Sakâlî, *el-Envâr fi 'ilmi'l-esrâr ve makâmâtü'l-ibrâr*, ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 20, 44-45, 54-55, 138, 169-170, 185, 224; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman es-Sakâlî, *ed-Delâle 'alellâh*, ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 66, 148; Ebû Sa'd el-Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*, ed. İrfan Gündüz (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022), 2/563-566.

³⁷ Sa'dî el-Hâşim, *Ebû Zür'a er-Râzî ve cühüdühü fi's-sünneti'n-nebevîyye me'a Tahkiki Kitâbi ed-Du'afâ ve ecvibetihî 'alâ Es'ileti'l-Berzeî* (Medine: Mektebetü İbn Kayyîm, 1989), 2/561; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 8/211.

³⁸ Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve maahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, ed. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kuramer, 2020), 247-248; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü iblîs* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2010), 156. Ka'bî'nin bu söyleminin arka planında sûfîlerin olduğunu söylemek için kesin bir delile sahip olmadığımızı da ayrıca belirtmeliyiz.

³⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994), 260.

⁴⁰ İbn Receb, *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*, ed. Nürettin İtr (Dimeşk: Dârü'l-Melâh, 1978), 1/33-34. Zünnûn'un havâtır kavramıyla birlikte zikredilmesi sonraki dönem kaynaklarında da görülür. Nitekim *Hilyetü'l-evliyâ*'da ve *Telbîsü iblîs*'de ehl-i hadisten bir grubun ayyuka çıkan söz konusu havâtır kavramı hakkında soru sormak için özel olarak Zünnûn el-Mısıri'ye gittiğini aktarır. Zünnûn ise -muhtemelen- gelenlerin tutumlarını bildiği için münakaşayı reddeder. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 9/363; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü iblîs*, 18.

mecliste halkasıyla havâtıra dair sohbet ettiğini belirtir.⁴¹ Yine İbn Sem'ûn'un (ö. 387/997) havâtır konusunda zamanının biricigi olarak adlandırıldığı kaynaklarda zikredilir.⁴²

Görüldüğü üzere III./IX. ve IV./X. yüzyıllarda birçok alana mensup âlimlerce havâtır kavramı, yer yer sūfileri eleştiri aracına, yer yer dönemin tarihî tanıklıklarının bir aynasına, yer yer de onları diğerlerinden ayıran bir etikete dönüştürülür. Esasında sūfilerin *tasavvuf*, *havâtır*, *melâmet*, *fütüvvet*, *mârifet*, *keşf*, *ilhâm* gibi daha birçok kavramla beraber anılması bu asırlarda sıklıkla rastlanan bir temayüldür. O yüzden havâtır kavramının da tıpkı *tasavvuf* gibi bu ilmi tanımlayan ve tarif eden bir nitelik kazanması anlaşılır bir durumdur. Ancak burada müellifin, havâtıra dair birikimin birbirini takip eden dönemlerde Basra, Şam, Horasan ve Bağdat gibi bölgelerin sūfileri tarafından anlam zemini genişletilerek kendisine tevarüs ettiğini resmetmesi, günümüzde kategorik kalıplarla geçiştirilen birçok meselenin aslında tasavvufun tarihî seyrinde etkin bir rol oynamış olabileceğine ilişkin bir intiba uyandırır. Nitekim Mekkî'nin kader-irade tartışmaları etrafında, eylem henüz gerçekleşmeden kalbe gelenleri tefrik etme fikrini II./VIII. yüzyılın başlarına götürmesi bunun en can alıcı örneğidir. Bu da günümüzde tümdengelim yaklaşımıyla "züht dönemi" başlığına indirgenen bu asır tasavvufunun içeriğindeki darlaşmasının önüne geçecek ve onun oluşum sürecindeki etkin ve kurucu rolünü belirginleştirecek bir yaklaşım tarzıdır. Ayrıca yine Mekkî'nin havâtır hakkındaki konuşmaları nesiller arası bir süreklilikle sunması, günümüzde "zühdden tasavvufa" şeklinde hızlı sıçramalarla anlatılan "geçiş" iddialarına tutarlı bir çözüm sunar. Araştırmacıların filolojik bir yaklaşımla tasavvuf metinlerindeki kavramların oluşum sürecini nesiller, dönemler ve bölgeler arasındaki irtibatı açığa çıkararak takip etmeleri sayesinde satır aralarında kalan içerikler ne toptancı bir şekilde reddedilecek ne görmezden gelinecek ne de herhangi bir kalıp altında eritilecektir.⁴³

2. Tümel Bir Kavramın Tikel Tezahürleri: Kalbe Gelenlerin Nitelikleri ve Tertipleri

Mekkî havâtırın tanımını yapmamaktadır. Ancak onun söylemlerinden havâtırın, kalbe aniden gelip kişiyi harekete geçiren çeşitli nitelik ve mahiyetlerdeki ilkâların bütünü olduğunu çıkarabiliriz. Diğer bir ifadeyle havâtır; mahiyetine, kaynağına, bilgi değerine göre çeşitlenen ve sınırsız bir veri alanına dönüşen farklı isim ve nitelikteki ilkâların hepsini kapsayan bir kavramdır.⁴⁴ Havâtır kavramının *Kütü'l-kulûb*'un sıradan bir ıstılahı gibi ele alınması doğru değildir. Çünkü bu kavram kimi yerde tasavvuf ilminin kendisi, kimi yerde hakikate erişme deneyiminin adı, kimi yerde de sūfilerin özel bilgilerini ifade eden külli bir yapı olarak eserde temayüz eder. Bu tümel oluş nokta-i nazarı referans alındığında *Kütü'l-kulûb*'da dağınık görünümdeki tikel hâtırların her birinin anlamlı bir dizgiye sahip olduğu ve bu kavramların her birinin Mekkî'nin yorum dilinin bir yönüne ayna tuttuğu görülür. Müellifin kavrama bu denli bir kuşatıcılık atfetmesi ve onu türlerini zenginleştirerek sınırsız bir düzeye erişirmesi, havâtır

⁴¹ Ebû Alî et-Tenühî, *Nişvârü'l-muḥâḍara ve aḥbârü'l-müzâkere*, ed. Abbûd eş-Şâlecî (Beirut: Dâru's-Sâdir, 1995), 1/99; 3/228. Nitekim İbn Haffî'nin öğrencisi Ebû'l-Hasan ed-Deylemî (ö. 392/1002 [?]) onun, yukarıda bahsettiğimiz "ilk hâtir-ikinci hâtir" hakkındaki tartışmalara dâhil olduğunu söyler; bk. Ebû'l-Hasan ed-Deylemî, *Sîretü Ebi 'Abdillâh İbni'l-Ḥaffî eş-Şirâzi*, ed. Annemaire Schimmel Tari (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1955), 273. Ayrıca söz konusu tartışmanın sūfî eserlerindeki dolaşımı için bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 464; Ebû Halef et-Taberî, *Selvetü'l-ârifin ve ünsü'l-müşâkin*, ed. Gerhard Böwering-Bilal Orfali (Leiden: Brill, 2013), 277; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 285.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1/290.

⁴³ Özellikle hicrî 200 ve 300'lü yıllarda havzalar arası çeşitlenen muhtelif mesreplerin farklı isimlerde anılması, bu dönemin dinamizmine işaret eder. Bu zümreler arasındaki farklılığın çok sonraları "tasavvuf" gibi tek bir isim altında anılmaya başlanmasından hareketle erken devir tasavvufunu tek taraflı bir "geçiş" teması üzerinden okumak ise oldukça problemli görünmektedir. Günümüzde erken dönem tasavvufunun aydınlatılması ne kadar elzemse bunun farklı boyutlarla, bilhassa filolojik bir yaklaşım tarzıyla yapılması da o kadar gereklidir. Söz gelimi marifet, yakîn, tevhîd, muhabbet, sıdk, havâtır gibi tasavvufun erken evrelerine mâl olmuş kavramların dönüşüm seyrini takip etmek veyahut bu kavramlarla açığa çıkan temalar aracılığıyla tarihe uzanmak; söz konusu gelişimlerin, değişimlerin, dönüşümlerin ve geçişlerin aydınlatılmasına imkân verebilir.

⁴⁴ Araştırma boyunca kullandığımız "ilkâ" ifadesiyle "hâtırların kalbe gelmesi" anlamını kastetmekteyiz. Nitekim bu ifade biçimi başta *Kütü'l-kulûb* olmak üzere erken dönem tasavvuf metinlerinde de sıklıkla bu anlam çerçevesinde kullanılır.

hakkında tek tip bir mahiyetten ve sınırlı bir tanım kategorisinden bahsetmeyi imkânsız hâle getirir. Bu nedenle burada tümel bir olgunun tekdüze bir mahiyetle değil, farklı biçimlerdeki tikel formlarla beraber bir bütünlük oluşturması söz konusudur. Mekkî'nin bu düşüncesi çok sonraları İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) onun ismini zikrederek referans gösterdiği “zat-sıfat-sûret-tecelli” ilişkisi bağlamındaki düşünceleriyle açıklığa kavuşur: İbnü'l-Arabî, Mekkî'nin Allah'ın sıfatlarının sınırsız olması nedeniyle suretlere olan tecellilerinin de sınırsız olduğu hakkındaki ifadesini naklederek kendi tecelli fikrini destekler.⁴⁵ İbnü'l-Arabî'nin naklettiği bu görüşü *Kütü'l-kulûb*'da doğrudan bulmak mümkündür. Mekkî Allah'ın hâtırları sonu olmayacak şekilde farklı mahiyetlerde yarattığını düşünür. Onun bu anlatımına göre Allah bir sıfatı ile iki kez tecelli etmeyip bir suretle de iki kişiye görünmez. Benzer şekilde Allah aynı surette iki hâtır yaratmaz. O'nun (c.c.) her tecellisi için farklı bir sureti vardır.⁴⁶ Müellifin tecellinin tekrarsız oluşundan hareketle oluşturduğu bu dil, hâtır türlerinin sınırsız mahiyetlere eriştirilmesiyle sonuçlanır. O yüzden Mekkî'nin eserinde havâtır hakkında tıpkı Mu'tezilî kelamcılar gibi *ses*, *kelâm*, *hitap* şeklinde tek tip bir şekle ve surete indirgeyebileceğimiz kalıplar bulamayız.

Müellifin yaptığı bazı nitelendirmeleri ise havâtır hakkında konuşmayı yine de mümkün kılar. Eserinde havâtır söz konusu olduğunda bahsettiği üç nitelendirme buna ışık tutar: Bunlardan ilki *kavâdihu'l-kalb*, yani kalbin parıltıları şeklindedir. *Kâdih/kavâdih*, Arapçada “çakmağı çakmak, bir şeyden ateş çıkarmak ve kıvılcım çıkarmak” şeklinde anlamları barındırır.⁴⁷ Bu sîgadan gelen *kâdih* de ateşin ortaya çıkmasını sağlayan “çakmak” anlamına sahiptir. Mekkî *kâdih* kavramıyla havâtırın, bir anda kalpte belirmesini ve aynı şekilde yok olmasını kasteder ki bu yorum ayrıca diğer sûfilerin uzlaşısı içerisinde oldukları genel bir kabuldür.⁴⁸ Nitekim kalbin bir ayna gibi olduğunu, havâtırın da bu aynanın belirli düzeylerinden bir anda parlamayıverdiğini belirtir.⁴⁹ Mekkî eseri boyunca sıklıkla *kâdih* kavramını havâtırın bu şekildeki ortaya çıkışını göstermek için kullanır.⁵⁰ Söz gelimi bir yerde müellif, havâtırın ansızın parlaması ve yine aynı hızda kaybolmasını “hâl-makam-havâtır” ilişkisi üzerinden anlatır. Bu anlatıma göre bin adedince havâtır bir hâl nispetinde, bin adedince hâl de bir makâm nispetinde bir kalıcılığa sahip değildir.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî'nin Mekkî'nin ismini zikrederek naklettiği ifade için bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, 4/190-191. Sadreddin Konevî de Mekkî'nin bu ifadesini, Hakk'ın varlığının ontolojik olarak birliğini ve bu birlikte var etmenin tecellilere bakan yönünü açıklarken meçhul olarak nakleder; bk. Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafiziziği* çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 44-48. Ayrıca İbnü'l-Arabî ve Mekkî ilişkisi hakkında modern bir çalışma için bk. Binyamin Abrahamov, *Ibn al-'Arabî and the Sufis* (Oxford: Anqa Publishing, 2014), 111-113.

⁴⁶ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 3/1179. Mekkî'nin söz konusu tecelli fikrinden hareket ederek havâtırın ve hâllerin statikliğini reddeden ve onların tekrarsız oluşunu yeğleyen söylemleri, diğer süfî müelliflerle mukayese edilerek çalışılabilir.

⁴⁷ Mekkî öncesi dönemim lügat alimlerinden olan Ferâhîdî'nin verdiği anlam için bk. Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, ed. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâi (Beyrut: Müessesetül-Alemi lil-Matbuat, 1988), 3/40.

⁴⁸ Tüsterî de havâtırın kalpte belirmesinin, çakmak taşının bir taşla sürekli sürtülmesi neticesinde parlayan bir kıvılcıma benzediğini ifade eder; bk. Tüsterî, *el-Mu'âraza ve'r-red alâ ehli'l-fırak ve ehli'd-de'âvî fi'l-ahvâl*, 143. Bununla birlikte havâtırın, kavâdih benzer bir mânâsının olduğunu söyleyen Serrâc, Mekkî ile aynı düşünür. Serrâc da kavâdih, çakmakla ateşi parlatmak mânâsına gelen kadeha sigasının kökünden türetilmiştir; bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 365. İbn Fûrek de hâtırın, kalbi hareket ettirdiğini ve sonrasında yok olduğunu ifade eder; bk. İbn Fûrek, *el-İbâne an Turukî'l-Kâsidîn: Tasavvuf İstılahları*, ed. Ahmet Yıldırım, Abdülgaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 343-345. Son olarak Ebû Hayyan et-Tevhidî'nin *Ahlâku'l-vezîreyn* ismindeki kitabında havâtırın ortaya çıkışı ifade edilirken yine kadeha fiilini kullanılır; bk. Ebû Hayyân et-Tevhidî, *Ahlâku'l-vezîreyn*, ed. Muhammed b. Tâvî et-Tancı (Beyrut: Dârü Sâdir, 1992), 196. Tüm bu örnekler gösteriyor ki Mekkî'nin yaşadığı asra kadar havâtırın, “bir anda ortaya çıkan bir şey” olduğu yaygın olarak kabul ediliyordu.

⁴⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/343. Havâtırın bu denli hızlı parlamayı sonmesinden hareketle birçok süfî havâtır “vatanât” ile karşılaştırır. Tüsterî “imanın vatanât cinsinden, yakının ise havâtır cinsinden olduğunu” söyler. Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 92. Daha sonrasında Serrâc, aynı ifadeyi Süleyman ed-Dârânî'ye nispet ederek aktarır. Serrâc, *el-Lüma'*, 497. Mekkî sonrası tarihlerde de vatanâtın kalıcı, havâtırın ise geçici olduğu hakkında bir konsensüs olduğu da görülmektedir bk. Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye: İlk Zâhid ve Süfîler*, 168. Sülemî'de geçen bu ifade, aynen müellifi meçhul olan *İlmu'l-kulûb*'da da geçmektedir; bk. Anonim, *İlmu'l-kulûb* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1964), 274. Yine benzer bir ifade için bk. Ebû'l-Hasen es-Sircânî, *el-Beyâz ve's-sevâd*, ed. Muhsin Pürmuhtâr (Tahran: Müesseset-i Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 2011), 228.

⁵⁰ Serrâc ve İbn Fûrek “*kâdih*”in havâtır ile eş anlamlı olabileceğini ancak aralarında farklar da bulunduğunu söyler. Onlara göre *kâdih* gaflet ehline mahsusken, hâtır ise yakaza ehli için kullanılır; bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 464; İbn Fûrek, *el-İbâne an Turukî'l-Kâsidîn: Tasavvuf İstılahları*, 343.

Bu bağlamda Mekkî, havâtırın kalıcılık bakımından, yani kalbe geldikten sonra kaybolma süresi açısından diğerleri arasında en zayıfının olduğunu, sonra hâllerin, daha sonra da makamların geldiğini düşünür. Havâtırın alâmet-i farikâsi, akıp giden yaz bulutlarına benzemesidir. Kalbe geldiği gibi hemen geri gider. Hâller ise havâtıra nispetle değişimi açısından böyle değildir, onların geliş ve gidişi dört mevsim gibidir.⁵¹ Ancak her ne kadar havâtır, bir hâl veya makam kadar kalıcılığa sahip olmasa da hâli ve makamı etkileyen önemli bir saiktir. Bu sebepten dolayı Mekkî'nin hâtır-hâl-makam şeklinde düşündüğü bu ilişki eserin bütünlüğünde merkezî bir değer taşır. Nitekim *Kütü'l-kulûb*, hâller, makamlar ve havâtırın etkileşim içerisinde anlatıldığı bir metindir. Eser boyunca bu etkileşim söz konusu olduğunda ilham, vesvese, yakîn gibi havâtırın tikel kullanımları -ki bunların her birine kavâdih de diyebiliriz- sıklıkla karşımıza çıkar.⁵² O vakit hâtırlar, eşyanın hakikatine ilişkin deneyimin ilk idrak aşaması kabul edilmekte, yani hâller ve makamlarla ortaya çıkan değişim ve dönüşümün başlangıç aşaması sayılmaktadır.

İkinci nitelendirme ise *hareketü'l-kalb*, yani kalbin hareketidir.⁵³ Havâtır ansızın kalpte parlar ve gelir gelmez kalpte bir değişim meydana getirir. Bu kavramsallaştırma da havâtırın söz konusu hareket ettirici niteliğine ima yapar. Zaten bu düşünce, sûflerin havâtıra ilişkin kanıksanmış söylemlerin hemen yanında yaygın bir şekilde aktarılan bir kabuldür.⁵⁴ Mekkî de onlar gibi, kişinin bir eylemi yapmak üzere işe koyulmasına ilişkin sevk edici/telkin edici bir kuvvetin hâtırlar olduğunu düşünür.⁵⁵ Dolayısıyla bu nitelendirmeyi kalbin hareket ettiricisi (muharrükü'l-kalb) olarak da düşünebiliriz. Buradan hareketle Mekkî, kalbe latif bir şekilde gelen bir hâtırın gittikçe kesifleşerek zâhirî uzuvlarla işlenen somut bir eyleme dönüştüğünü düşünür.⁵⁶

Üçüncü nitelendirme ise *hudûdü'l-kalb*, yani *kalbin sınırları* şeklindedir. Mekkî'nin havâtırını insana gelen bütün ilkâları ifade eden tümel bir kavram olarak kabul ettiği için böyle bir nitelendirme yapmış olması muhtemeldir.⁵⁷ Onun *Kütü'l-kulûb*'un otuzuncu bölümünde açıkça söylediği üzere havâtır, kalbe gelen ilkâları kuşatan câmi bir kavramdır. Bu doğrultuda söz konusu ilkâların hepsini havâtır çatısı altında toplar ve bunların tümünün adının aslında havâtır olduğunu da açıkça söyler.⁵⁸ Bütün idrak durumlarının genel isminin havâtır olması bu kavramı insanın kendisiyle, âlemlerle ve Tanrı'yla olan ilişkisinin sınırlarını da temsil eden bir mefhuma dönüştürür.

⁵¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/1164.

⁵² *Kütü'l-kulûb*'un hâller ve makamlara ayrılan ve eserin en hacimli kısmı olan otuz ikinci bölümü, bu açıdan oldukça verimlidir. Burada Mekkî hâller ve makamlara ilişkin anlatımları, havâtırın tikel formlarıyla beraber ele alır.

⁵³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/230.

⁵⁴ Havâtırın "kalbin hareketi" olduğuna ilişkin söylemler, onun kalpte bir değişim meydana getirtmesiyle eş anlamlıdır. Bu ise sûflerin bir bütünlük içerisinde benimsediği bir düşünceden doğar. Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-sevâd*, 92-94; Nifferî, "Bâbü'l-Havâtır ve âhkâmihâ", 311-312; Serrâc, *el-Lüma'*, 464; İbn Füreik, *el-İbâne an Turukü'l-Kâsîdîn: Tasavvuf İstilahları*, 341; Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*, 2/565.

⁵⁵ Havâtırın kişiyi eyleme sürüklemesi mevzu bahis olduğunda sûflerin bu hususta Mu'tezilî kelamcılar gibi "eyleme sürükleyici zorunlu bir dâî" şeklinde bir anlatışlarının olmadığını ifade etmeliyiz. Söz konusu farklılık ve Mekkî'nin havâtır anlayışıyla Mu'tezilî düşüncülerin havâtır anlayışına ilişkin karşılaştırmalı bir okuma denemesi için bk. Hasan Aydemir, *Ahlak ve Bilgi İlişkisi Açısından Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Havâtır Anlayışı* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 24-30.

⁵⁶ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/356-358.

⁵⁷ Söz gelimi Mekkî havâtır-eylem irtibatı üzerine yaptığı bir tasnifte "hudûd" ifadesine hâtırların bütünü anlamını verir bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/356.

⁵⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/356. Burada ısrarla tekrarladığımız havâtırın kapsayıcı bir kavram olarak düşünülmesi, sadece Mekkî'ye özel bir durum değildir ancak hiçbir sûflerin de havâtıra bu denli bir kapsayıcılık yüklediği de açıktır. Şu var ki mesela Muhâsibî'ye ve Cüneyd'e "Havâtır bir şey midir yoksa birçok şey mi?" şeklinde bir soru sorulur ve her iki sûfî de havâtırın birçok şey olduğunu söyler ve üçlü veya dörtlü tasnifler yaparlar; bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkillâh*, 92; Bağdâdî, *el-İmamü'l-Cüneyd: Seyyidü't-tâifeteyn*, 323. Ayrıca et-Tirmizî, en-Nifferî, el-Kelâbâzî ve el-Hargûşî gibi müellifler de havâtırın diğer ilkâ türlerini kapsadığı fikrini benimser; bk. Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, ed. Seyid Cemil (Beyrut: Dârü'l İbn Zeydün, 1987), 85; Nifferî, "Bâbü'l-Havâtır ve âhkâmihâ", 315-316; Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, 104; Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*, 2/564-566. Ancak bu sûflerin Mekkî gibi, havâtırın, sûfî dili çerçevesinde gelişen birçok kavramı içine alacak bir tümel hüviyet atfettiğini söylemek zordur. Çünkü onlar, üçlü ve dörtlü tasnifler etrafında havâtırın tümel bir kavram olduğunu belirtmekten öteye gitmez. Mekkî ise aşağıda geleceği üzere hemm, niyet, vesvese, ilham, hadîsü'n-nefs, yakîn gibi daha birçok kavramı havâtır kavramı altında ele alarak ona daha şümüllü bir yapı kazandırır.

Tam da bu noktada Mekkî tasniflere başvurur ki bunlar, havâtırın kuşatıcı bir bütünlüğünün olduğu söylemini daha belirgin hâle getirir.⁵⁹ Bakış açılarına göre artırılabilir ve eksiltilebilir olan bu tasnifleri dörde ayırabiliriz. Ayrıca bu tasniflerin her birinin de kendi içinde farklı alt kategorilere ayrıldığı gözden kaçırılmamalıdır. Müellifin kuşatıcı bir bütünlüğün çeşitlenen tezahürleri olarak gördüğü bu dört kategoriye irdeleyelim:

İlk tasnif havâtırın doğduğu kaynağı ve bu kaynaktan hareketle şekillenen niteliği hakkındadır. Bu sınıflandırma aşağıda gelecek olan diğer üç tasnifi de kapsamı bakımından kritik bir öneme sahiptir. Yani sırayla anlatacağımız bu dörtlü tasnifi, birinci tasnifin alt kategorileri olarak da düşünmek pekâlâ mümkündür. Öncelikle Mekkî bu tasnifi altıya ayırır. İlk ikisi *hâtirü'n-nefs* ve *hâtirü'l-adüvv/hâtirü's-şeytandır*. Bu hâtırlar müminlerin hepsine gelir ve onları kötülükten başka bir şeye sevk etmez. Diğer ikisi olan *hâtiru'r-ruh* ve *hâtirü'l-melek* ise herkese gelmez ve Allah'ın tevfiğiyle sadece müminlerin seçilmişlerine gelir. Bu hâtırların ise Hak'tan başka bir şeye sevk ediciliği yoktur. Beşincisi olan *hâtirü'l-akl* ise bu dört hâtırın ortasında bulunur ve onları temyiz eder ve eyleme sevk etmek üzere bir seçimde bulunur. Bu hâtır, kişi nefis ve şeytandan gelene uyarsa onun aleyhine bir hüccet, ruh ve melekten gelene uyarsa onun lehine bir hüccet olur. Altıncısı olan *hâtirü'l-yakîn* doğrudan Allah'tan gelir ve sadece müminlerin sıdıklarına ve şehitlerine mahsustur.⁶⁰ Burada bütün hâtır türlerinin toplamda altı kaynaktan gelebileceğine ilişkin bir vurgu hâkimdir. Dolayısıyla bu altılı sınıflandırma, ayrıca bütün tasnifleri kuşatan bir mahiyete de sahiptir. Çalışmanın ikinci başlığında bu altılı ayrımı müellifin insan düşüncesi bağlamında ayrıca işleyeceğimiz için şimdi ikinci tasnife geçiyoruz.

İkinci tasnif havâtırın niteliği, yani kişide bırakacağı etkinin mahiyeti hakkındadır. Bu doğrultuda Mekkî dokuz kısımdan bahseder. Hayra teşvik etmek üzere gelen hâtırları *ilhâm*; şerre teşvik etmek üzere gelen hâtırları *vesvese*; korkuya ilişkin hâtırları *îcâs*; hayrın kararlaştırılması, yani takdir edilmesi ve yorumlanması hakkındakileri *niyet*; mubahların tefekkür ve temenni edilmesi, onlara arzu duyulmasına dair hâtırları *ümniye/emel*; ahireti, va'd ve va'di hatırlatmaya ilişkin hâtırları *tezekkür/tefkîr*; ayne'l-yakîn ile gayba şahitlik etmeye dair hâtırları *müşâhede*;⁶¹ nefsin kişinin dünyevi işleri hakkında konuşmasını temsil eden hâtırları *hemm*; âdet ve şehvetlerin tahriki hakkındaki hâtırları *lemem* adlarıyla anar. Bunların hepsine birden "havâtır" denir.⁶² Burada dokuz hâtır türünün her birinin, tıpkı bir önceki tasnifte olduğu gibi kendi içinde bir kapsayıcılığının olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Yani *Kütü'l-kulûb*'un kavramsal ağı özelinde konuşursak bu dokuz hâtır türünün her biri sadece kendi ilkâ türlerini temsil eder. Söz gelimi ilhâm, sadece hayra yönelik yani kişinin iyiliğine yönelik gelen hâtırların tümel bir ismi olmaktan öteye gitmemektedir. Vesvese ise yalnız şerre yönelik ilkâları temsil eder.

Üçüncü tasnifte Mekkî, havâtır-teklif ilişkisi üzerinden bir tertip yapar. Yukarıda ikinci nitelendirmeden söz ederken havâtırın eyleme sevk ettiren bir saik olduğundan ve daha da önemlisi somut eylemlerin, hâtırların gittikçe kesifleşmesi sayesinde olduğundan bahsetmiştik.

⁵⁹ Havâtıra ilişkin taksim ve tasnifler yapmak sadece *Kütü'l-kulûb*'a has bir tutum değildir. Mekkî öncesinde, Mekkî'nin yaşadığı dönemde ve ondan sonraki yüzyıllar boyunca bir süreklilik hâlinde havâtır tasavvuf metinlerinde taksim edilir. Hatta bu taksimler çok sonraki yüzyıllarda eserin müellifinin bağlı bulunduğu tarikatın barındırdığı çeşitliliğe göre ilginç niceliksel ve niteliksel değişimlere uğrar. Mesela bunlardan birkaçı için bk. Necmeddîn-i Kübrâ, *Fevâ'ihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*, ed. Yusuf Zeydân (Kahire: Dâru Suâd es-Sabâh, 1993), 137-148; Rûzbihân Baklî, *Taksîmü'l-havâtır*, ed. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2008); Abdurrahman el-Ayderûs, *el-Arfu'l-'atir fi ma'rifeti'l-havâtır ve gayruha mine'l-cevâhir*, ed. Münir b. Sâlim Bâzüheyr (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014).

⁶⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/326.

⁶¹ Mekkî birçok kavramı yalın bir anlam sınırından çıkararak çeşitli misyonlar etrafında kullanır. Söz gelimi müşâhede burada bir hâtır türüyken yine aynı sayfada bir makam ismi olarak ifade edilir; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/343.

⁶² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/356.

İşte bu tertip, bir hâtırın kalbe geldikten sonra eylemin gerçekleşmesine kadar geçirdiği süreçleri simgeler. Bu nedenle de Mekkî'nin *muhasabe* fikri söz konusu olduğunda bu tasnif *Kütü'l-kulûb*'un bütünlüğü açısından oldukça kritik bir rol üstlenir. Bu üçüncü tasnif ikiye ayrılır: Birincisi iyiliğe yönelik hâtırın tertibi, ikincisi kötülüğe yönelik hâtırın tertibidir. Kötülüğe ilişkin tertibin ilk evresi *hemm* ile başlar. *Hemm*, kalbe gelen ilk ilkâ olmakla birlikte sâlikin kalbine gelişi şimşek gibidir. Nefsin bir şeylere vesvese telkin etmesiyle parlayan *hemm*, kişinin ona yönelmemesiyle birlikte kaybolur. Ancak kişinin gafletle ona yönelmesiyle *hatre* şeklini alır. *Hatre* ise şeytanın bir şeyleri süslemesiyle zuhur eder. Kişi bu raddede *hatreyi* nefyederse o da yok olur. Ancak ona yönelirse *hatre* artık *vesvese* şeklini alır. *Vesvese*, nefsin şeytanla konuşup ona kulak vermesidir. Burada kişi *vesveseleri* Allah'ı zikretmek suretiyle nefyetmelidir ki nefis ve şeytanın hâtırlarından kurtulsun. Söz konusu aktardığımız üç aşamada sâlikin yönelimi mevcut olsa bile Allah bundan dolayı onu sorumlu tutmaz. Yani Mekkî'nin anlatımına göre sorumluluk bu üç aşamadan sonra başlar. Bu başlangıç ise *vesvesenin* yönelimle beraber artık *niyete* dönüşmesiyle gerçekleşir. Bunun nedeni nefsin şeytanla konuşmaya devam edip onu dinlemesidir. Müellif niyeti bu noktada kişinin "sorumluluğunun başlangıç aşaması" olarak görür.⁶³ Onun devam eden anlatımına göre kişinin bu seçimini hemen değiştirmesi, ardından da tövbe etmesi gerekir. Zira artık bu seviyede doğrudan mâsiyete yönelim gerçekleşmiştir. Aksi takdirde yöneldiği bu *niyet* kuvvetlenir ve *akd* hâline gelir. Mekkî kişinin hâlâ yönelimini değiştirmemesinin, artık ısrar niteliği taşıdığını, bu yüzden bunun *azm* hâline geleceğini ifade eder. Bu aşama ise artık fiil aşamasından bir önceki evreyi temsil eder. Yani *azm* evresinden sora artık eylem somut vücuda gelir. Bu bakımdan Mekkî'nin "niyet, akd ve *azm*" evrelerini, yukarıda bahse konu olan ilk üç aşamadan (*hemm*, *hatre* ve *vesvese*) farklı olarak "kalbin eylemleri" şeklinde nitelendirmesinin sebebi de anlaşılabilir.⁶⁴ Sonuç olarak ortaya çıkan tablo şöyledir: Kötülüğe ilişkin tertip; *hemm*, *hatre*, *vesvese*, *niyet*, *akd* ve *azm* şeklinde altı aşamadan oluşur. İyiliğe ilişkin tertip ise *hemm*, *niyet* ve *azm* olmak üzere üç aşamadan meydana gelir. Müellif iyiliğe yönelik hâtırların her birinin niteliğinden yukarıdaki gibi bahsetmez. Sadece kişinin ilk evre olan *hemm*de dahi hasenat elde ettiğini belirtmekle yetinir. Çünkü söz konusu ilkâ hayra ilişkinse ister *hemm*, ister *niyet* isterse de *azm* evresinde olsun sâlik her aşamada mükâfatını alır.⁶⁵

Dördüncü tasnif, yani sonuncusu, Mekkî'nin kalp üzerinden yaptığı bir sınıflandırmayı içerir. Hâtırlar, dereceli bir yapıya sahip kalbin farklı katmanlarına geldiği için çeşitli formlar kazanır. Havâtır kalbin bu bâtını mertebelerinden birine düşer ve bu mertebelere göre beş farklı forma bürünür. Buradan hareketle Mekkî insanın beş dış duyusuyla bu mertebeleri ilişkilendirir. Sırayla kalbin işitme duyusuna düşen hâtırlar, *fehîm*; görme duyusuna düşenler, *nazar*; konuşma duyusuna düşenler, *kelâm*; koku alma duyusuna düşenler, *bilgi/ilim*; his kısmına düşenlerse *mübâşeret* olur.⁶⁶ Bu formlar arasında *fehmin* niteliğinden bahsetmeyen Mekkî, *nazarın* *müşâhede*; *kelâmın zevk*; *bilginin fikir* ve *mübâşetin vecd* anlamına geldiğini ifade eder. Ayrıca

⁶³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/325.

⁶⁴ Mekkî öncesi dönemde birçok sûfinin havâtır-eylem ilişkisine farklı açılardan değindikleri görülmektedir. Muhâsibi, Harrâz, Tüsterî ve Tirmizî gibi sûfilerin farklı nitelikteki tertipleri için ayrıca bk. Hâris el-Muhâsibi, *el-Mesâil fi a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih*, ed. Muhammed Halil İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 36; Hâris el-Muhâsibi, *el-Vesâyâ*, ed. Abdulkadir Ahmet Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 297; Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 127; Harrâz, *et-Tarîku illallah Kitabı's-Sıdk*, 39; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ehâdisi'r-resûl*, ed. Tevfik Mahmud Tekle (Dimeşk: Dârü'n-Nevâdir, 2010), 5/455; 6/384-85.

⁶⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/356-357.

⁶⁶ Mekkî'nin daha sonra *vecd* kalbin en derin noktasında oluşacağını belirtmesi dikkat çekicidir. Onun ifadelerine göre kalbin bu bâtını kısımları derinleştikçe Allah ile olan muamelede dolaylı olma durumu izale olmaktadır. Bu nedenle havâtırın kalbin en derin noktasına (*süveydâ* kısmına) gelmesiyle Allah ile dolaysız bir ilişki anlamına gelen *mübâşeret* -ki buna *vecd* de denir- arasında doğrusal bir ilişki vardır. Bu minvalde Mekkî imanda yakine erişmenin de ancak kalbin bu bâtını noktasıyla muameleyle olacağını ifade eder.

bilginin/fikrin, “mükteseb akıl” şeklinde de isimlendirildiğini söyleyen müellif, bu bilginin oluşumunun gazezî aklın mükteseb akla ilkâlar göndermek suretiyle gerçekleştiğini belirtir. Yine müellifin devam eden anlatımına göre oluşan bu hâtır, kalıcılık bakımından en kısa ve kalbe geliş açısından en kolay olanıdır. Bunlardan sonuncusu olan vecd hâtırı ise kalbin şeffaf zarını yırtarak süveydâ noktasına ulaşmasıyla parlar ki bu vasitasız olma durumu, müşâhede makamlarından bir hâldir.⁶⁷ Netice itibarıyla bu son tasnifteki beş kısım da diğerleri gibi bir hâtır türünü temsil eder ve her biri kendi içerisinde ayrı ayrı alt kategorilere ayrılır.

Kütü'l-kulûb'a bakış açımıza göre havâtır hakkında yukarıdaki üç nitelendirmeyi ve bu doğrultuda açığa çıkan dördü tasnifi artırabilir veya eksiltebiliriz. Söz gelimi Mekkî bir başka yerde de havâtırın *Allah'ın askerleri* olduğunu söyler. Yukarıda bahsetmediğimiz bu nitelendirmeye göre hâtırların kaynağının doğrudan Allah olduğunu söyleyebiliriz. Burada birçok meselede olduğu gibi dışarı vuran dil esasında Allah'ın mutlak kudret ve iradesini öne çıkaran tevhid fikridir. Nitekim Mekkî'nin insanı kötülüğe sürükleyen nefis ve şeytan hâtırları için bile *Allah'ın askerleri* şeklinde bir ifade kullanması Allah'ın iradesini öne çıkarma temayülü dolayısıyladır. Nefis ve şeytan hâtırlarının nehyi sabit olmakla birlikte onlar da diğer hâtırlar gibi Allah'ın mutlak irade ve kudreti altında meydana gelmektedir. Mekkî buradan hareketle de nefis ve şeytan hâtırlarının varlığını da kişinin imtihan edilmesine yorar.⁶⁸ Sonuç olarak *Kütü'l-kulûb*'da havâtır etrafındaki nitelendirmeler ve tasnifler eserin sahip olduğu kavramsal ağın bir bağı temsil etmekte ve bu bağları birleştirdiğimizde Mekkî'nin yorum dili ortaya çıkmaktadır. Onun bu düşüncesinin en görünür olduğu alan ise onun insan fikridir. Hakk'ın insana, insanın da Hakk'a bakan yönleri itibarıyla ortaya çıkan ilişkinin nihayeti vahdet olur ve böylece havâtır da müellife has kavramsal ifadesine kavuşur.

3. Mekkî'nin Tevhid Dilinin İnsana Bakan Tezahürleri

Mekkî'nin insan fikri “nefis, ruh, akıl ve kalp” olmak üzere dört unsurdan oluşur.⁶⁹ Bunlar arasında kalbe merkezî bir değer atfeden müellif, kalp ve insanı bir bütün hâlinde düşünür ve eserinin birçok yerinde aralarında bir ayrım gözetmez. Ancak burada, insan tabiatının söz konusu dört unsuru arasında bir hiyerarşiden ziyade tamamlayıcı bir ilişki göze çarpar. Onun verdiği bilgiye göre nefis, ruh ve akıl kalbin bâtinî manalarıdır ve kalbin etrafında çevrili hâlde bulunur.⁷⁰ Kalp bu bâtinî manaların ilkâ ettiği hâtırlar sebebiyle sürekli olarak değişebilir yapıdadır. Nitekim naslardan yola çıkarak kalbin Allah'ın dilemesiyle sürekli olarak gece ve gündüz gibi değiştirildiğini ifade eden müellif, bu durumu *hareket* ve *sükûnet* ikilemi üzerinden inşa eder.⁷¹ Müellifin seyrüsülük düşüncesi de esasında insanın sükûnete erme hedefi üzerine kuruludur. Kalbin hareketten uzaklaşıp sükûna ermesi, doğru hâtırlarla beslenmesine bağlıdır. Bu sebepten dolayı hâtırlarla kalbin saflaşması arasında güçlü bir ilişki vardır. Mekkî için kalp, saflaşmasının önünde set olacak hâtırlardan uzak durduğu müddetçe sükûna erecektir. Öte yandan nefis ve şeytandan gelen hâtırların kalple sürekli irtibat hâlinde olması nedeniyle de o nispette perdenecektir.⁷² Tam tersi yönde kalp, Allah'ın ilmi üzerinde genişleyip dünyaya karşı zâhid

⁶⁷ Dördüncü tasnif için ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/343.

⁶⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/349, 258-62. Bu ifade, sonraki dönemlerde Gazzâlî tarafından açıklığa kavuşturulur. Bu gözle bk. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din* (Cidde: Dârü'l Minhâc, 2011), 5/21-25.

⁶⁹ *Kütü'l-kulûb*'daki insan teması bütün yönleriyle bu küçük çalışmanın konusu olamaz. Kalp başta olmak üzere nefis, ruh ve akıl unsurlarının her biri *Kütü'l-kulûb*'un satır aralarında araştırmacıları beklemektedir. Her bir unsura ilişkin yapılacak bu müstakil çalışmalar, hem müellifin insan fikrinin kapalı yönlerini açığa çıkaracak hem de onun havâtır anlayışının irtibat noktalarını güçlendirecektir.

⁷⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/324.

⁷¹ Müellifin kalbin değişimine ve hareket-sükûnet ikilemine ilişkin art arda öne sürdüğü birçok ayet vardır; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/350.

⁷² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/352.

kaldıkça imanın yakine ermesi açısından güçlenecek ve yükselecektir. Böylelikle başkalarının göremeyeceği şeyleri görmeye başlayan kalp, bu yönde genişledikçe diğerlerinin bilemeyeceği incelikleri de bilmeye başlar. Bu saflaşma hâliyle kalp, iman ettiği her şeye şâhid olur.⁷³ Kalbin havâtırın geldiği bir yer olması açısından *Kütü'l-kulûb*'daki merkezî değerine değindikten sonra şimdi Mekkî'nin yaptığı gibi nefis ve şeytandan gelen ilkâları, nefis; ruh ve melekten gelen ilkâları, ruh; akıldan gelen ilkâları, akıl; yakîn havâtırını ise kalble ilişkilendirerek açıklamaya geçebiliriz.

3.1. Kötülüğün Mekânı, Şerrin Kapısı: Nefis ve Şeytan Havâtırı

Mekkî nefsin tarifini yapmak üzere müstakil bir bölüm açar (yirmi beşinci fasl). Antik Yunan geleneğinin nefis hakkındaki düşünceleriyle kendi havâtır anlayışını harmanlayıp aralarında kopmaz bir irtibat inşa eder. Müellif ilk olarak nefsin harekete meyilli bir mizacının olduğunu söyler. Bu doğrultuda nefsin tabiatı ve insanın teklifle yükümlü olması arasında bir paradoks kurar. Bu ilişkiye göre nefis mizacı itibarıyla "hareket"e meyillidir ancak bir imtihan vesilesi olması itibarıyla "sekînet" ile emredilmiştir. Yani nefsin şehvetlere olana yönelme/hareket etme mizacı olsa bile teklifle yükümlü olması itibarıyla sekînete erme istidadına da sahiptir. Bu sebepten dolayı bir imtihan vesilesi olarak insan, nefsinin sükûnete erdirmekten sorumludur.⁷⁴ Bununla birlikte Mekkî nefsi *mutmainne*, *levvâme*, *müsevville*, *emmâre* olmak üzere dört mertebeye ayırır.⁷⁵ Buradan hareketle de nefsi değişime ve gelişime açık hâle getirir. Nefsin değişime meyilli bu mizacı, nefis havâtırının niteliğine ilişkin söylemleri de çeşitlendirir. Çünkü nefsin bulunduğu mertebe, ondan gelen hâtırların niteliğini de etkilemektedir. Bu sebepten dolayı Mekkî'de nefis havâtırı, -mutlak anlamda- her zaman kişinin aleyhinedir gibi bir çıkarım yapamayız. Çünkü kişinin aleyhine ilişkin hâtırlar, nefsin kötülüğe yatkın mertebelerinden yani müsevville ve emmâre mertebesinden ilkâ edilir. Mekkî'nin kötülükten başka bir şeye sevk etmediğini belirttiği "hâtîrû'n-nefs" ise, sözünü ettiğimiz nefsin müsevville ve emmâre mertebesinde ortaya çıkar.⁷⁶

Nefsin bu değişmeye/yetkinleşmeye müsait yapısı hakkındaki anlatımlar gerçekliğe belli bir düzeyde ayna olmasına rağmen *Kütü'l-kulûb*'un bütünü nazar-ı dikkate alındığında bu olumlu söylemler istisnâ bir durum olmaktan öteye gitmez. Sûfilerin nefsin kötülüğüne ilişkin yerleşik ve hâkim kabulünü benimseyen müellif, eserinin neredeyse bütününde nefsi yerer. Nefsi şeytanın konuşlandığı bir mekân kabul ettiği için havâtır düşüncesinde nefis ve şeytan arasında sıkı bir irtibat kurar. Buna göre şeytanın, her kişinin nefsinde muhtelif genişlikte mekânı vardır. Söz konusu genişliğin nispetince de kişiye tahakküm kurar.⁷⁷ Bu sebepten dolayı kişinin, şeytanın konuşlandığı bu mekânı daraltması gerekir ki buradan gelen hâtırlara karşı önlem alabilsin. Diğer türlü nefis güçlenir, şeytanın da hâtîr ilkâ etme yolu açılır.⁷⁸ Bu doğrultuda müellif, şeytanın nefsin hâtırları ilkâ etme sırasında kalbi gözetleyerek beklediğini ve kulu aldatmak için yapabileceklerini süzdüğünü söyler.⁷⁹ Sonuç olarak şeytanın insana ilişkin hareket kabiliyeti, yani hâtîr ilkâ etme istidadı da nefse bağlıdır.

⁷³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/328-9.

⁷⁴ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/248.

⁷⁵ Nefsi dört mertebeye ayıran Mekkî, her mertebeyi tövbe makamına göre açıklar. Ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/535.

⁷⁶ Mekkî'nin nefis hâtırlarına ilişkin söz konusu olumlu ifade biçimleri için ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/252-253; Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/349.

⁷⁷ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/251. *Kütü'l-kulûb*'da nefis figüründe olduğu gibi nefis hâtîr anlatısı da şeytan hâtîrından oldukça fazla yer kaplar. Mekkî'de şeytan hâtîr konusunda ayrıca bakılabilir; bk. Peter J. Awn, *Satan* (Leiden: Brill, 1983), 66-75.

⁷⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/523. *Hatmü'l-Evliyâ* müellifi de nefis ve şeytanın hâtırları ilkâ etme hususunda ortak hareket ettiğini düşünür. Bu minvalde nefsin, şeytanın göndereceği vesvese hâtırlarına kapı araladığını ifade eder; bk. Hakîm et-Tirmizî, *Kitabu'l-hatmü'l-evliyâ*, ed. Osman İsmâil Yahyâ (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965), 354-355.

⁷⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/344-345.

Müellif nefis ve şeytan hâtırlarının, teklifin bir gereği olarak Müslümanların hepsine geldiğini, kişiye hevâdan başka bir şey ilkâ etmeyip şeriatın bütünlüğüne ters olduğunu aktarır.⁸⁰ Açıkça her iki hâtır türünün de neticelerinin isyankârlık, günahkârlık ve kalbin çürümesi olduğunu belirtir.⁸¹ Mekkî'nin anlatımına göre nefis ve şeytan hâtırlarının tezahürünün sayılamayacak kadar fazla sebepleri vardır. Ancak bunlar “şehvet ve hevâ” şeklinde iki temel faktörde birleşir. Hem şehvet hem de hevâ aslında cehaletten kaynaklanır ve kişinin manevi yolculuğunun önüne set çeker.⁸² Bu sebepten dolayı müellif, bu hâtırların nefyedilmesini farz olarak telakki eder. Bununla birlikte müellifin nefis ve şeytandan gelen hâtırların arasındaki farka değinmesi de nazar-ı dikkate alınmalıdır. Buna göre nefis hâtırlarını yekdiğerinden ayıran alâmet-i fârika, kalıcı olup ısrarcı olması ve devamlı kötülüğü telkin etmesidir.⁸³ Ancak şeytandan gelenler ise diğerine nispetle kalıcı değildir. Ayrıca şeytan nefis gibi sürekli aynı tip hâtırları ilkâ etmez, yani kalbe devamlı farklı tür hâtırlar gönderir.⁸⁴ Son olarak nefis hâtırları kişiye umut vaat etmesiyle temayüz ederken şeytanınki ise bir mâsiyeti güzel göstermesiyle öne çıkar.⁸⁵

Nefis ve şeytan hâtırı söz konusu olduğunda *Kütü'l-kulûb*'da sözün varıp geleceği yer *muhasabe* fikridir. Burada sırası gelmişken belirtmek isteriz ki sonraki dönemlerde özellikle tarikat çevrelerinde sıklıkla işlenen *nefyü'l havâtır* meselesi, aslına bakılırsa ilk sûfilerin ve dahi Mekkî'nin nefis ve şeytan hâtırları çerçevesinde söylediklerinden türeyen bir kavramsallaştırmadır. Nefsin ve şeytanın kişiyi kötülüğe sürüklediği inancından hareketle, onlardan gelen hâtırlardan korunma düşüncesi doğar ki bu, Mekkî'nin hâtırların muhasebesi düşüncesi çerçevesinde -kavramı kullanmasa da- benimsediği bir fikirdir.⁸⁶ Burada muhasabe, eylem öncesi ve sonrası sürecin kontrolü anlamına geldiği için temyizi, yani hâtırları ayırıştırma sürecini de kapsar. Eserde müstakil bir bölüm açarak muhasabenin ihtiyatlı yönetimi ve sürdürülebilir olmasına ilişkin pratik çözümler sunan müellif, ahlaki yetkinleşmenin ve yakîne ermenin önünde engel olarak duran nefis ve şeytan hâtırlarının temyiz edilmesi gerektiğine ilişkin vurgulu ifadeler kullanır. Müellifin buradaki sözüne göre kişinin bu iki hâtır türüne karşı sürekli muhasabe hâlinde olması gerekir ki sağlıklı ilerleme ancak böyle sağlanabilir.⁸⁷ O zaman seyrüsülük süreci açısından *Kütü'l-kulûb*'da havâtır bütün yönleriyle kalbin bir azığı olmaktan çıkar çünkü Mekkî kalbin ahlaki açıdan yetkinleşmesini engelleyen nefis ve şeytan hâtırlarını makbul bir azık olarak görmez.

⁸⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/324, 349. Nefis hâtırlarının bir imtihan vesilesi olması hususu Muhâsibî'nin de benimsediği bir görüştür. Onun anlatımına göre hem insanın yaratılışı hem de şeytanın mizacı gereği, kişiye hâtırların gelmesi “teklif”in bir gereğidir. Hâtırların insana gelmesi kadar tabii bir şey yoktur. Çünkü insan, melek ve hayvanlardan farklı olarak sorumlu bir varlıktır. Bu sebepten dolayı akıl verilmiştir ki iyile kötü hâtırı birbirinden ayırt etsin. Bu bakımdan insan bu hâtırları tamamıyla yok etmekle uğraşmamalı ama onlara karşı mücadeleyi de bırakmamalıdır. İlgili yerler için bk. Muhâsibî, *er-Rî'âye li-hukûkullâh*, 248-252.

⁸¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/343-344.

⁸² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/347.

⁸³ Bir önceki başlıkta, hâtırların kalpte anlık olarak parlayıp zail olan ilkâlar bütünü olduğunu ifade etmiştik. Ancak buradaki nefis hâtırlarının kalıcı bir şekilde kalbe gelmesi çelişkili bir durum değildir. Çünkü Mekkî'nin bu ifadesi, nefis hâtırlarının kalbe gelip yerleşmesine değil, nefis hâtırlarının kalbe kesintisiz olarak gelmesine işaret etmektedir.

⁸⁴ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/358. Nefis ve şeytan hâtırları arasındaki farklar, müelliften önceki dönemde de bahis konusu olduğu görülmektedir. Mesela Tüsterî ikisi arasındaki farkı aktarmak üzere Hasan-ı Basrî'nin sözünü aktarır. Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 203. Cüneyd ise nefsin ısrarcı olduğunu bundan ötürü de nefis hâtırının da ısrarcı olduğunu ifade eder. Ancak şeytan hâtırları ise ısrarcı olmayıp gelip hemen gider; bk. Bağdâdî, *el-İmamü'l-Cüneyd: Seyyidü't-tâifeteyn*, 323-325. Bûndar b. Hüseyin ise konuyu zikir erkânı bahsinde işler taşır. Buna göre şeytan hâtırları zikir sırasında hemen hapsedilebilir ancak nefis hâtırı ısrarcı olduğu için hapsedilmesinin zor olduğunu söyler; bk. Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-sevâd*, 352.

⁸⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/355.

⁸⁶ Tasavvuf tarihinde *nefyü'l havâtır* kavramı elbette ki sadece muhasabe fikri üzerinden anlaşılmalıdır. Nitekim özellikle Kübrevî gelenekte müşahede sırasında bütün dış etkenlerden sıyrılma anlamına gelen birlik tecrübesini ifade eden bir anlama evrildiği de görülür. Söz gelimi bu anlam genişlemesinin Simnânî örneği için bk. Kübra Zümrüt Orhan, *Alâuddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016) 281-282.

⁸⁷ *Kütü'l-kulûb*'daki müstakil muhasabe bahsi bu gözle tekrar okunabilir; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/225-239, 345, 355.

3.2. Hayrın Hazinesi, Rahmetin Anahtarı: Ruh ve Melek Havâtırı

Mekkî'nin ruh ve melek hâtırına ilişkin söylemleri, ruha ilişkin görüşleriyle anlamlı hâle gelir. *Kütü'l-kulûb*'da ruh denilince iki şey kastedilir: İlki insanoğlunun bedenini canlı kılan ruh,⁸⁸ diğeri kalbe havâtır ilkâ eden ruhtur.⁸⁹ Müellif havâtır anlatımını bu ikinci ruhla irtibatlandırır ve onu "kalbin bâtinî manalarından" olarak nitelendirir.⁹⁰ Mekkî, ruhun Tanrı-insan ilişkisindeki özel yönünü göstermek üzere kalp, nefis ve akli sık kullanır. Buna göre nefis ve akıl, yapısı itibarıyla topraktan olup dünya hazinelerindedir. Ancak Allah'ın özel hazinelerinden olan kalp ve ruh ise melekûtтан yaratılmaları nedeniyle rûhânî bir yapıda olup sürekli yücelmeyi arzular.⁹¹ *Kütü'l-kulûb*'da kalp, ruh, nefis ve akıl arasında sıkı bir irtibat vardır. Buna göre bir kişinin kemâle ermesi için bu dördünün birlikte kemâle ermesi gerekir. Ruhun kabuğundan çıkıp melekût-i a'lâda gezinmesi için kalbin yakîn nuruyla safa bulması, aklın tevfiğ ve temkinle teyit edilmesi, nefsin de hevâdan sıyrılması gerekmektedir.⁹² Böylelikle kişi de rûhânîleşir ve "rûhânî" olur.⁹³

Mekkî, ruh ve melek arasında da sıkı bir ilişki kurar. Buna göre ruh, melek için bir mekân mesabesindedir. Ruhun, meleğin konuşlandığı bir mekân olarak konumlanması, nefis ve şeytan arasındaki benzer ilişkiyi akla getirir. Nefis kötülüğe sürükleyen şeytan için bir mekânken ruh ise tam tersi istikamette iyiliğe yönlendiren melek için bir menzildir.⁹⁴ Mekkî'nin ruha atfettiği bu değer, ruh ve melek hâtırları anlatımına doğrudan yansır. Söz gelimi ruh hâtırının ortaya çıkış biçimi, ruhun bu nitelikleriyle doğrudan ilişkilidir: Allah'ın ruh hazinelerinden bir hayrı ortaya çıkarmayı dilemesi sonucu ruhu hemen hareket ettirir. Ruhun bu hareketi neticesinde kalbe bir nur ilkâ gelir. Bu nur kalbe bıraktığı tesir sebebiyle melek de hemen kalbe nazar eder.⁹⁵ Burada görüleceği üzere nur kavramı belirir. Nitekim ruh ve melek hâtırları söz konusu olduğunda nur kavramı öne çıkar ve bununla hayrın ortaya çıkışı kastedilir.⁹⁶ Nuru övülmüş olarak nitelendiren müellif, ruhtan ve melekten sadece ilmin zuhur ettiğini ve onlardan Hak'tan başka bir şeyin vârid olmadığını söyler.⁹⁷ Bununla birlikte melek ve ruh hâtırları takva, hidayet ve rüşd vesilesidir. Her ikisinin de hayır hazinelerinden ve rahmet anahtarlarından olması dolayısıyla kalbe şimdi sözünü ettiğimiz nuru ilkâ ederler ki kişi bu sayede hasenat kazanır.⁹⁸ Ayrıca melek ve ruhtan gelen hâtırları bazen de *ilhâm* olarak isimlendiren Mekkî, onu kalbin iştmesi şeklinde nitelendirir.⁹⁹

Mekkî melek ve ruh hâtırlarının niteliklerinden bahsetmenin zor olmasını, onların niteliklerinin sayılamayacak kadar fazla olmasına yorar. Bunun da nedeni olarak insanların hayırdaki

⁸⁸ Mekkî söz konusu birinci ruh hakkında çeşitli açılardan bahisler açar. İnsanın yaratılışı esnasında bu ruhun verilmesi ve onun nitelikleri hakkında farklı kısımlarda, özellikle melek mefhumuyla özdeşleştirilerek ilginç mevzular açar. Ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/888; 3/1276, 1336.

⁸⁹ Dikkat çekici bir detay olarak burada söz konusu açıdan ruhun değerlendirilmesini Bağdatlı sûfî Ebû Bekr el-Vâsîti'de de (ö. 320/932) görmekteyiz. Ona göre de kişiye "can veren" ve "kalbi parlatan (hâtır ilkâ eden)" şeklinde iki farklı ruh vardır; bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 312.

⁹⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/324.

⁹¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/343. Burada şunu da belirtmeliyiz ki Mekkî nefis ve ruhu özdeş kabul etmez. Ona göre ikisi ayrı şeylerdir. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/357. Hatta ruhun zıddının, nefis olduğunu söylemesi bu farklılığı anlamak için yeterlidir. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/357. Bununla birlikte nefis kişiyi kötülüğe sevk eden bir unsurken ruh iyiliğe sevk etmektedir. Bu görüşten anlaşılacağı üzere Tüsterî'yi takip etmektedir; bk. Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 233.

⁹² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/173.

⁹³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/1151. Mekkî rûhânî vasfını kazananların mukarrabûn zümresine dahil olduklarını, ayrıca onların rıza ve muhabbet ehli olduklarını söyler; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/1022.

⁹⁴ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/324.

⁹⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/347.

⁹⁶ Mekkî hayra yönelik hâtırlar arasında, içeriği açısından, yani bilgi ve iman söz konusu olduğunda kişiye sağladığı değer bakımından en üstününün yakîn hâtırı, sonra ruh hâtırı, sonra da melek hâtırı olduğunu belirtir; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/349-50.

⁹⁷ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/324.

⁹⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/343-4. Mekkî melek ve ruh hâtırlarının kulun hayrına yönelik olarak onu desteklediğini, işlerini güçleştirdiğini ve onu hayırlı ameller yapmaya teşvik ettiğini söyler; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/347.

⁹⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/256. Bu durumunun istisnaları olmasına karşın Mekkî'nin genel kullanım biçimi bu yöndedir.

himmethlerinin, ilimlerinin ölçütünün ve Allah katındaki derecelerinin birbirinden farklı olmasına bağlar. Ancak yine de örnek olabilecek bazı hâtır türlerinden hareketle bu nitelikleri üçe ayırır: İlki sâlikin bir emri veya mendubu yerine getirmede acele etmesine ilişkin hâtırlardır. İkinci kişiye basiret sağlayan (ona gayb âleminden melek ve melekûtun görünmesini sağlayan) bilgilere yönelik hâtırlardır. Son olarak üçüncüsü kendisiyle alakalı bir konuda sıhhat bulmaya, diğer insanlara fayda sağlamaya veyahut bir yük gibi kalbe binen derin fikirlerden kurtulmaya ilişkin hâtırlardır. Sayısı bilinemeyecek kadar fazla olsa bile melek ve ruhtan gelen hayırlar bu üç tür altında toplanabilir. Hepsinin ortak özelliği ise onların Allah'ın dilemesiyle kalpte beliren insanın refakatçileri olmasıdır.¹⁰⁰

Mekkî'nin seyrüsülük süreci boyunca ahlaki yetkinleşmede ruh ve melek hâtırlarına dikkat çekici rol yüklerken bu ilişkiyi determinist bir çerçevede yorumlamaması, onun meşîet ve velayet fikriyle alakalıdır. Yukarıda belirtildiği üzere nefis ve şeytan hâtırları *tekliîf* bir gereği olarak Müslümanların bütününe gelir. Ancak melek ve ruh hâtırları sadece Müslümanlardan bazılarında vardır. Ruh ve melek, ilhâmı Allah'ın dilemesiyle getirir ki bu hâtır, tedris yoluyla öğrenilemez ve onlar sâlike vehbî olarak öğretilen bilgilerdir.¹⁰¹ Mekkî'nin meşîet fikriyle alakalı olan bu ifadeyi velayet anlayışıyla birlikte daha anlaşılır hâle gelir. Ona göre melek ve ruh hâtırı, müminlerin özel kılınmış belirli bir zümresine mahsustur. Dolayısıyla Mekkî ruh ve melek hâtırlarını her ne kadar kötülüğün tam karşısına koysa bile bu ilişkiyi, zorunlu bir diyalektiğin sonucu olmaktan çıkarır. Burada asıl dikkat çekici nokta ise nefis-şeytan ve ruh-melek hâtırları aktarımı sırasında ifade dilinin değişmesidir. *Kütü'l-kulûb*'da konu nefis ve şeytan hâtırlarına geldiğinde söz, "muhasabe" fikriyle kendini açığa çıkarırken ruh ve melek hâtırlarına geldiğinde ise "velayet-meşîet ilişkisi" etrafındaki anlatımlarda kendine yer edinir.

3.3. Teklifin İleti, Temyizin Mahalli: Akıl Havâtırı

Mekkî'nin akıl anlayışı diğer idrak mahallerinde olduğu gibi akıl havâtırı anlayışıyla bir bütünlük içerisinde. Akıllı insan tabiatı açısından *zâhirî* ve *bâtinî* olmak üzere iki vecihte ele alan müellif, aklın bu yönüyle bir bütünlüğe kavuştuğuna inanır. Ona göre *zâhirî akıl* dimağ, *bâtinî akıl* da kalbe irtibatlıdır.¹⁰² Zâhirî akıl, insanın kafatasının içinde bulunan bir organdır. Bu organda bulunan dimağ ise kuru bir yapıya sahiptir. Dimağın görevi akla mekân, zemin olmasıdır. İkinci akıl, yani bâtinî akıl ise kalpte bulunan bir garizedir.¹⁰³ Mekkî bu işlevselliği "akıl kalpteki sultanlığı" olarak değerlendirir.¹⁰⁴ Peki, akıl hâtırları bu ilişkiler ağı içerisinde nasıl meydana gelir? Hatırlanacağı üzere yukarıda havâtır tasniflerine yer verirken bir bilginin/fikrin oluşması için *garezî* aklın mükteseb akla ilkâlar göndermesi gerektiğini ifade etmiştik. *Garezî* akıl diye nitelendirdiğimiz o akıl, kalpte bulunan ve Mekkî'nin bâtinî akıl diye isimlendirdiği akıldır. Yani akıl hâtırları, bâtinî aklın dimağda bulunan akla ilkâlar göndermesi suretiyle meydana gelir.

¹⁰⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/346-347.

¹⁰¹ Bu hâtırların tedris yoluyla ortaya çıkmadığına ilişkin ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/234, 346-347, 389. Müellifin burada belirttiği ilham, havâtırın tekil bir formudur ve melekten ve ruhtan gelen ilkâların genel adıdır. İlhamın bu kullanım biçimi, Mekkî öncesinde ve onun yaşadığı dönemde genel anlamda kabul gören bir tavidir. Ancak sonraki yüzyıllarda ilhamın, yeri geldiğinde, tıpkı yukarıda belirttiğimiz üzere vâridât gibi havâtır kavramının yerine geçip kapsayıcılık kazanarak tekil bir anlamdan tümel bir bütünlüğe kavuştuğu da görülmektedir.

¹⁰² Mekkî söz konusu bâtinî aklı "fuâd ve süveydâ" olmak üzere iki dereceye ayırır. Fuad, kalbin en dış yani ön kısmına denir. İnsan fuad kısmıyla düşünür, inceler. Çünkü burası aklın bir mekânıdır. Kalbin diğer kısmına ise "süveydâ" denir. Mekkî kalbin bu kısmını "kalbin aslı" şeklinde nitelendirilir. Bununla birlikte Mekkî aklın kalpteki varlığının, bakışın gözdeki varlığı gibi olduğunu söyler. Nasıl ki göz bebeği gözün cilasıdır, kalbin cilası da akıldır; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/343; 2/1046.

¹⁰³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 3/1317.

¹⁰⁴ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/660.

Zâhirî akli bireyin günlük yaşamını idame ettirmesinin sağlayıcısı¹⁰⁵ olarak gören Mekkî insanın, günlük yaşamını sürdürebilmesi için bu aklın sağlam olup düzgün çalışması gerektiğini belirtir. Çünkü diğer türlü kişi mecnun addedilebilir. Bu sebepten dolayı bâtinî aklın işlevselliği, ancak zâhirî aklın sağlamlığı ölçüsünde mümkündür.¹⁰⁶ Akıl hâtırlarının can alıcı noktası tam da burada ortaya çıkar: Sadece akli sağlam bir şekilde çalışan bireyler *teklîfe* yükümlüdür. Müellifin buradaki anlatımına göre akıl, kalbe hâtırlar ilkâ etme kabiliyeti sebebiyle kişiyi sorumlu bir varlık hâline getirir. Akıl teklifin bir illeti, Allah'ın hükümlerinin icrâsı için bir mevzi, nimetlerin lezzetini ve azabın acısını anlamak için bir sebeptir.¹⁰⁷ Nasıl ki nefsin şehvetten lezzet almamaya başlaması nefsin yok olması demekse bir kişinin akıl edememesi de o kişiden sorumluluğun düşmesi demektir.¹⁰⁸ Aklın, teklifin bir illeti oluşuna ilişkin bu yorum dili havâtıra karşı etken bir akıl anlayışıyla sonuçlanır. Bu doğrultuda Mekkî'nin eylem öncesi ve sonrası sürecin muhasebesi doğrultusunda hâtırların temyizi için akla biçtiği merkezî değeri ele alalım:

İnsanın sorumlu bir varlık olması itibarıyla Mekkî, *temyiz* gibi kritik bir misyonu akla yükler.¹⁰⁹ Havâtır gibi disiplinler arası bir anlam ağına sahip temyiz Mekkî'de, hâtırları birbirinden ayırıştırma sürecine denir.¹¹⁰ Bu süreç, hâtırın geldiği andan eyleme kadarki olan zaman dilimini teşmil eder. Aklın bu süre zarfında merkezi bir misyonu vardır. Bu rolünü anlamak için ise müellifin tevhid fikrini yine hatırlamamız gerekir.¹¹¹ *Kütü'l-kulûb*'da tevhid söz konusu olduğunda bütün anlatımların ona hizmet eden birer aracı unsura dönüştüğünü ifade etmiştik. Onun tevhid ilkesi seyrüsülük süreci üzerine otururken bunun da temel dayanak noktası *muhasebe*dir. Muhasebe, - kalbe gelenler meselesi özelinde- "hâtırların temyizi" anlamına gelir. Akıl ise muhasebe söz konusu olduğunda bunun gerçekleştirici bir unsuru olarak karşımıza çıkar.¹¹²

¹⁰⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/358, 2/702.

¹⁰⁶ Müellifin aklın sağlamlığına ilişkin bu söylemleri velâyet anlayışına da yansır. Ona göre akli sağlam olmayan kişi veli olamaz. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/660.

¹⁰⁷ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/324-5.

¹⁰⁸ Müellife göre ayrıca akıl azlığı, kuruntuları da çoğaltır. Bu sebepten dolayı ondan gelen hâtırların salahiyeti de onun sağlamlığına son derece bağlıdır; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/288.

¹⁰⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/324-5. Aklın hâtırları ayırıştırma kabiliyeti, sûfiler için kanıksanmış bir kabuldür. Söz gelimi Muhâsibî aklın, hâtırlardan hangisinin kişinin lehine veya aleyhine olduğunu temyiz edebilecek bir garîze olduğunu ifade eder; bk. Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, ed. Hüseyin el-Kuvvetli (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1971), 203. Aynı şekilde Tirmizî de akla hâtırları ayırıştırma misyonunu yükler. Mesela kalbin farklı derecelerinden olan sadır ve fuâdın gözleri arasına bir hâtır düşer düşmez akıl, bu geleni kontrol etmeye koyulur. Bu kontrol sırasında söz konusu hâtırı makbul addederse daha da derinden bununla neyin ne kadar, ne zaman ve ne zamana kadar murâd edildiğini kavramaya odaklanır. Ancak sapkın bir hâtır olduğunu fark ederse onu kabin bu derecelerinden uzaklaştırır; bk. Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, 85.

¹¹⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/230. Diğer dinî disiplinler bu kavramla farklı manalar kastetse bile temelde "ayırıştırma, tefrik etme, ayırt etme" anlamları itibarıyla birbiriyi uyusmaktadır.

¹¹¹ Burada *Kütü'l-kulûb*'un iç bütünlüğünden, daha doğrusu müellifin tevhid anlayışından hareketle temyiz fikrini ele aldık. Ancak temyiz meselesinin, dönemin sosyal olgularıyla alakalı başka bir yönü daha vardır: Bir dış etken olarak IX/III. yüzyıl itibarıyla baş gösteren şeriat-hakikat tartışmaları etrafında ortaya çıkan gerilim Mekkî'nin temyiz fikrine belli ölçüde yansır. Onun anlatımına göre hakikat ve şeriatın çeliştiği söylenemez. Çünkü her ikisi de birbirini tamamlar niteliktedir. Bâtin ilmi, zâhir ilmene aykırı olmadığı gibi zâhir ilmi de bâtin ilmene aykırı değildir. Bu doğrultuda müellif sadece kalbine parlayan hâtırlarla iş tutan ve şeriatın zâhirî kurallarını küçümseyen kimseleri sapıklıkla itham eder. Nitekim yaşadığı dönemde havâtırın herhangi bir kıtas gözetilmeden kabulüne karşı sert tavır alır. Bu yönde kitap ve sünnette karşılığı olmayan hâtırların kabulünü reddeder. Mekkî'nin bu eleştirisi esasında döneminde yaşanan bazı kargaşaların önüne set çekmek istemesinden kaynaklanır. Çünkü kendi yaşadığı asırda da havâtırı temyiz etmeden amel eden zümreler mevcuttur. Bu ise sadece amelî değil itikadî açıdan da sorunlara neden olmaktadır. Mekkî buna misal olarak şatahât sahiplerini gösterir. Onların temyiz meselesini göz ardı edip doğrudan kalbine gelenler üzerinden iş tutmalarını sert bir dille eleştirir. Bu doğrultuda şatahât sahiplerinin ilimlerini bâtil addeder. Zira onlar müşahedeleri sırasında Allah'ın sıfatlarını inkâr etmişlerdir. Bu yüzden tevhid ilminde boğulup şeriatın zâhirine muhalefet ederek bidatçı mesabesine düşmüşlerdir. Bütün bu anlatılar için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/230-31, 408, 454, 462. Bu meseleyi ele alan Başer, hâtırların doğrudan kabulünün, erken evrelerde şeriat-hakikat ilişkisi açısından krize neden olan etmenlerden biri olduğunu belirtir. Bu doğrultuda III./IX. yüzyıldan itibaren öne çıkan bazı sûfilerin Kur'an ve sünnete arz yöntemini ortaya koyduklarını söyler. Bu gözle, ilgili kısımlar tekrar okunabilir; bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 181-185, 213-216.

¹¹² Mekkî'nin muhasebe fikri üzerine hâlihazırda müstakil bir çalışma yapılmamış olması erken dönem çalışmaları açısından büyük bir eksiklik. Özellikle onun nefis anlayışı temelli gelişen, akıl düşüncesiyle etkinleşen ancak tevhid fikriyle edilgen hâle gelen dilinin muhasebe fikrine yansımalarının ortaya konması gerekmektedir.

Müellifin tevhid > seyrüsülûk > muhasebe > temyiz şeklinde yorumladığı bu hiyerarşi, onun akıl anlayışında bütünlüğe kavuşur. Akıl burada her bir bağlamla ilintili olmakla birlikte esasen temyiz mahallidir. Havâtır kişinin bilgi edinme yollarından birisidir ve onun işlediği eylemlerin de başat saikidir. Ona göre eylemler, hâtırların bir bilgi olarak kabulünden hemen sonra latif bir hâlden gittikçe kesif bir hâle dönüşmesiyle meydana gelir. Bu bakımdan daha en baştan kalbe gelen bir hâtırın temyiz edilmesi, muhasebenin vazgeçilmez unsurudur. Böylece akıl, hâtırları temyiz ederek muhasebenin ve seyrüsülûkun edeplerinden birinin gerçekleştirilmesinde başat rol oynar.¹¹³ Dolayısıyla tevhidi maksat edinen bir kişi seyrüsülûk boyunca hayatın her anında karşılaştığı havâtıra karşı bir bilinç kazanır. Bu nedenle temyiz salt bir ayırıştırma faaliyeti olmaktan öte, süfî ahlaklanma ve bilgi edinme ilişkisinin üzerine kurulduğu prensibin aslını oluşturur. Dolayısıyla temyiz, edinimlerin, bilgilerin ve eylemlerin muhasebesi üzerine inşa edilmiş olması açısından Mekkî'nin tevhid dilinin temelini oluşturur.¹¹⁴ Bu esası aktarıldıktan sonra söz konusu temyiz sürecinin niteliğine geçelim:

Mekkî, öncelikle, aklın kalbe gelen hâtırları anlamak üzere beklemesini (vukûf) önerir. Aklın hızlı hareket edip hemen temyize yönelmemesi, temkinli davranarak beklemesi bu sürecin ilk aşamasıdır. Vukûf salt bir bekleyişten ziyade, kalbe gelen ilkâları sağlıklı bir ortamda ve doğru bir zeminde temyiz etmek üzere zaman elde etme çabasıdır. Çünkü hâtırlar şimşek gibi gelip kaybolur. Bu yüzden de hem hayra yönelik bir hâtırı kaçırmamak hem de şerre yönelik hâtırdan sakınmak için o *vakti* değerlendirmek ve burada vukuf etmek elzemedir. Böylelikle akıl, harekete geçmeden önce havâtırını kontrol edecek bir süre elde eder.¹¹⁵ Sonra akıl bu süre zarfında kalbi çepeçevre saran nefis, şeytan, melek ve ruh hâtırlarının tam ortasında temyiz vazifesi için harekete geçer. Yani kalbe farklı kaynaklardan çeşitli nitelikteki hâtırlar geldikçe akıl da onları birbirinden ayırt etmek üzere devreye girer. Akıl bunu da hâtırları ayırıştırmak için kalbe gönderdiği hâtırlarla yapar. Söz gelimi akıl, nefis ve şeytandan gelen hâtır seçtiğine ilişkin kalbe bir hâtır ilkâ eder. Böylece bu seçim onun aleyhine bir delil olur. Ancak meleğin veya ruhun bir hâtırını seçerse bu sefer de kendi lehine bir delil olur.¹¹⁶

Akıl, havâtırını ayırıştırma hususunda bazen yetersiz ve zayıf kalabilir. O yüzden aklın hâtırlar arasındaki farkı gösteren bir *ilim* ile desteklenmesi gerekir ki bu da hâtırların Kur'an ve sünnete arzı ile gerçekleşir.¹¹⁷ Bunu, hâtırlar arasındaki farkı anlayabilecek tecrübeyi nasların

¹¹³ Sülemî havâtırın ayırıştırılmasını süfîlerin edeplerinden birisi olarak sayar; bk. Ebû Abdîrahmân es-Sülemî, *Tis'atü kütüb fi usûli't-tasavvuf ve'z-zühd*, ed. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 18. Seyrüsülûk sürecini bir bütün olarak düşündüğümüzde kalbe gelen bir ilkâ, kişinin hayatının olağan akışıyla ilişkili olabileceği gibi o an bulunduğu durumla veyahut makamıyla da ilgili olabilir; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/358. Söz gelişi bunlar, devamlı evliliği telkin eden hâtırlar gibi gündelik hayatın herhangi bir konusuyla ilgili olabilir; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 3/1604. Mesela ibadetler anında kalbe sürekli ameli ifsat edecek hâtırlar zuhur edebilir. Nitekim bu doğrultuda müellif, namaz sırasında gelen hâtırlarla ve onlara karşı yapılması gerekenlerle alakalı olarak müstakil bir başlık açar; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 3/1223. Bununla beraber zekât ibadeti sırasında gelen hâtırlara ilişkin ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 3/1231. Oruçla alakalı olarak bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 3/1245. Müelliften önceki süfîler de seyrüsülûk süreci boyunca havâtırdan bigâne kalınmayacağı hakkında hem fikirdir. Söz gelimi Harrâz şeytandan gelen hâtırın hayatın her anında kişiyi yalnız bırakmadığını belirtir. Ayrıca örnekler verir; bk. Harrâz, *et-Tarîku illallah Kitabu's-Sıdk*, 39-40. Mesela Cüneyd de yemek yemekten evlenmeye, su içmekten elbise giymeye kadar her şey hakkında hâtırlar gelebileceğini ifade eder; bk. Bağdâdî, *el-İmamü'l-Cüneyd: Seyyidü't-tâifeteyn*, 324-326. Tüsterî de benzer ve başka örnekler verir; bk. Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 337-338.

¹¹⁴ Mekkî, eylemlerin kişinin sadece zâhirî uzuvlarıyla gerçekleştirdiği davranışlar olmadığını düşünür. Ona göre zâhirî eylemlerin yanında batinî eylemler de vardır. Söz gelimi yukarıda havâtır-tekelif ilişkisi açısından gösterdiğimiz bir tasnifte müellif; bir hâtırın gittikçe kesifleştiği niyet, azm, akd gibi evrelerin adlarını "kalbin eylemleri" olarak nitelendirir ve kişinin bu eylemler için tekelif açısından sorumlu olduğunu ifade eder; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/334, 356-358.

¹¹⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/230-32; 2/1164-1165. Burada görüldüğü üzere Mekkî bizi yeni bir kavrama çeker: *Vakt*. Bu terim *Kütü'l-kulüb*'de, o anki durumda yapılması uygun olan işle âmil olmak ve onu layıkıyla eylemek anlamındadır. Bu doğrultuda müellifin vird-hâtır-vakt ilişkisi hakkındaki düşünceleri şurada bulunabilir; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/240-243.

¹¹⁶ Müellif buradaki devam eden anlatımına göre aklın, meleğin ve şeytanın ilkâ ettiklerine yönelmesinin neticesinde meleğe bir "şâhid", ruha da bir "destekçi" konumunda olacağını söyler; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/324-325.

¹¹⁷ Müellifin hâtırların nassa arzına ilişkin vurguları için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/230-31, 454, 462.

rehberliğinde elde etme bilincinin genel adı olarak nitelendirebiliriz. Nitekim *Kütü'l-kulûb*'un temel öğretilerinden birisi de seyrüsülük sürecindeki kişiye bu bilinci öğretmektir. Söz konusu bu ilmin bir yönü de birinci başlıkta da gösterdiğimiz havâtır tasnifleridir. Müellifin her hâtırın mümeyyiz nitelikleri ve tasnifleri hakkında detaylı açıklamalar yapmasının arkasında bu ilmin öğretilmesi yatmaktadır. Tasniflerin her biri aklın, hâtırları birbirinden ayırt etmesi için destek aldığı bilgilerdir. Söz gelimi bir hâtır sürekli geliyor ve bir türlü gitmiyorsa bu nefisten fakat bazen gelip bir anda yok oluyorsa bu şeytandan gelen bir hâtırdır.¹¹⁸ Dolayısıyla hâtırlar arasındaki farka ilişkin bilgiyi kişinin öğrenmesi gerekir ki böylece bilgi-akıl bütünlüğü çerçevesinde hâtırları ayırttırabilsin. O zaman ortaya çıkan tabloda *Kütü'l-kulûb*'daki temyiz anlatısının; merkezinde akıl olmakla birlikte vukuf ve ilim olmak üzere üç sacayağının olduğunu ifade edebiliriz.

Havâtırın ayırttırılması hakkındaki bu süreç mutlaka benzer düzlemde ilerleyen veya aynı sonucu veren bir yapıya sahip değildir. Mekkî'nin devam eden anlatımına göre Allah'ın meşietinin bir sonucu olarak akıl temyiz edemez, hangi hâtırın hayır hangisinin şer barındırdığını anlayamaz hâle gelebilir. Bu yönde ayrı bir başlık açan Mekkî -temyizin sistematik örüntüsünü bozacak bir anlatımla bizi karşılamasına rağmen- süreç boyunca ortaya çıkabilecek ihtimalleri ortaya koyar. Hâtırların bazen peş peşe, bazense hepsinin aynı anda gelmesi nedeniyle kimi zaman hayra yönelik olan hâtır ilk sırada, kimi zamansa şerre yönelik olan daha önce gelebilir. Hatta daha ötesinde, şeytan ve nefsin hayır ve iyilik gibi görünen bir hâtırı da ilkâ edebileceğini ifade eder. Hatta daha ötesinde, şeytan ve nefsin hayır ve iyilik gibi görünen bir hâtırı da ilkâ edebileceğini ifade eder.¹¹⁹ Temyizin güçleştiği bu gibi durumlarda *vukûfa* geri dönülmesini öneren Mekkî, kişinin bir hâtır hususunda asla emin olmaması gerektiğini ve bunları ayırt etmek için Allah'tan sürekli inayet dileyerek hafv ve recâ arasında olması gerektiğini telkin eder.¹²⁰ Mekkî'nin bu konuda teyakkuz hâlinde beklemeyi vurgulaması onun *veraı* öncelemesiyle alakalıdır. Bu doğrultuda müellif, *vukufu* önceleyerek hata payını en aza indirir. Bu bekleyiş ise Allah'ın ona hâtırlar arasındaki farkı kavramasını sağlayacak olan ilmi öğretilere, yakîn kuvvetini artırana ve hevâ perdesini yok edene kadar sürmelidir.¹²¹ Mekkî bunu yaparak akli çaresiz bırakmış gibi görünse de aslında yine akli destekleyecek bir çözüm önerir. Aklın temyizi sağlaması için yeterli bir bilgiye sahip olması gerekir ki burada kişinin bir bilene danışması gerekir. Bunlar ise *yakîn ehli*dir. Hâtırların iç yüzüne vakıf olan yakîn ehli, aklın ihtiyaç duyduğu bilgiyi gösterebilme salahiyetindedir.¹²² Artık akıl, gelenin hayırlı bir ilkâ olduğuna inanırsa kişi, hemen o hâtırı eyleme geçirmesi gerekir. Ya da tam tersi, akıl bir hâtırın şer barındırdığını anlarsa kişi, derhal onu nefyetmesi, kalpte yerleşmesine müsaade etmemesi gerekir.¹²³ Bundan sonraki süreç için *Kütü'l-kulûb*'da havâtırın epistemolojik değerine ilişkin hiyerarşik bir yapı kendisini gösterir ve söylemler bir anda çeşitlenir. Nitekim temyiz öncesi süreçte bir hâtır nötrken sonrasında aklın etkin rolüyle bir değer kazanır.

¹¹⁸ Mekkî hâtırları birbirinden ayırttırmayı sağlayan vasıflardan bahseder. Bu konuda ondan önceki dönemlerde -elimize ulaşan eserler arasında- öne çıkan ismin Cüneyd-i Bağdâdî olduğu açıktır. Nitekim onun *Edebü'l-müftekir ilallâh* adlı risalesinin ana teması budur.

¹¹⁹ Bunun bir imtihan vesilesiyle olduğunu ifade eden müellif, ayrıca şeytan ve nefisten iyiliğe dair hâtırlar sadır olsa bile melekten, kötülüğe ilişkin bir hâtırın asla doğmayacağını vurgular; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/348-9.

¹²⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/348-9.

¹²¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/234, 235. Muhâsibî de söz konusu kapalılık açılana kadar "tesebbüt" etmeyi önerir ve bu hâtırın dinî açıdan bir sakıncası olmadığı kanaat getirene kadar beklemeyi teklif eder. İlgili kısımlar bu gözle tekrar okunabilir. Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkullâh*, 94-101.

¹²² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/235. Muhâsibî de benzer şekilde söz konusu temyiz sürecinin sonucunda hâlâ hâtırlar temyiz edilememişse bir bilene sorulması gerektiğini belirtir. Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkullâh*, 100-101. Muhâsibî'nin söz konusu temyiz süreci hakkındaki fikri içinse ayrıca bk. Hasan Aydemir, "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır: El-Ĥârîş-el-Muhâsibî'nin Yaklaşımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 199-201.

¹²³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/237.

Akla atfedilen bu denli etkin ve güçlü dil, şimdi değineceğimiz yakîn hâtır anlatısı içerisinde daha da derinleşir. Temyiz ancak aklın sağlıklı bir şekilde çalışmasıyla mümkündür ki bu da onun kusurlarından arınıp tekemmül etmesiyle gerçekleşir. Onun anlatımına göre aklın yetkinleşmesiyle hâtırların temyizi arasında doğrusal bir ilişki vardır. Bu doğrultuda aklın işlevselliğinin zayıflamasıyla akıl afetleri doğar ve hâtırların temyizi sağlıklı bir şekilde ilerleyemez.¹²⁴ Aklın ahlaki açıdan yetkinleşmesi yakîn havâtır konusuyla alakalıdır. Nitekim müellif yakîn hâtırının ortaya çıkışında -buna tevhide eriş de diyebiliriz- akla kritik bir rol biçer. Onun anlatımına göre bu yetkinleşmenin gerçekleşmesi insanın bütün yönleriyle kemâle ermesiyle mümkündür.¹²⁵ O yüzden yakîn tezahürü, aklın tekemmül etmesine bağlıdır ki buna da *kâmil akıl* denir.¹²⁶ Dolayısıyla *Kütü'l-kulûb*'da *temyiz* sürecinin merkezinde yer alan akla ilişkin güçlü yorum dili, yakîn hâtır anlatımlarıyla daha derinlikli bir seviye kazanır.

3.4. Saflaşan Kalp, Birleyen Bilgi: Yakîn Havâtır

Mekkî'de Hakk'ın birliği ve bu birliğin müşahedesi hakkındaki söylemler tevhid fikrinde nihayet bulur. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki erken dönem tasavvufunun her metni söz konusu tevhide varan bu dille temayüz eder. Bu yüzden müellif tevhid söylemiyle değil, bilgi-amel-iman bütünlüğü ekseninde havâtır kavramına yüklediği misyonla seçkinleşir. Buna göre bilgi, amel ve iman birliğinin sonucunda erişilen bir hedef olarak sunulan tevhid anlatısı, havâtır kavramını olabildiğince araçsallaştırır. Bu tecrübede havâtırın rolünü müellif şöyle izah eder:

Yakîn hâtır, imanın ruhu ve ilmin artışıdır. İmanın ruhu ve ilmin artması, yakîn hâtırına vârid olurken yine ondan sâdir olur. Bu hâtır, mümkününden şuhedâ ve sıddıklara mahsustur. Gelişi gizli ve dakik olsa bile o, haktan başka bir şey ilkâ etmez. Delilleri her ne kadar latîf, istidlâl yönü de bir o kadar bâtin olsa bile Allah'ın murâdı olan kulun (sıddıklar ve şuhedâ), ilâhî ihtiyara dair bilgisi olmadan yakîn hâtırı parlamaz. Nitekim bu hâtır maksûd ve murâd olan kişiye gizli kalmaz.¹²⁷

Bu pasaj, *Kütü'l-kulûb*'da yakîn havâtırına ilişkin ender anlatımlar arasındadır. Bu nedenle ifadeyi eserin bütünlüğü çerçevesinde genişletelim: Burada evvelemirde imanın ruhu ve ilmin artışının hem yakîn için ortaya çıktığı hem de ondan sudur ettiği ifade edilmektedir. Yani yakîn hâtır, iman-amel-bilgi irtibatı çerçevesinde açığa çıkan bir bütünlüğün hem gerekçesi hem de neticesidir.¹²⁸ Dolayısıyla ikisi, bir yönüyle yakîn hâtırının ortaya çıkması için bir sebep; diğer yönüyle de yakîne erişin bir sonucudur. Birbirini tamamlayan bu etkenlik-edilgenlik ilişkisinde, kişinin ahlaklanarak yakîne erişiyle Allah'ın bu yetkinleşmeyi yakîn hâtırıyla sağlaması birlikte

¹²⁴ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/345.

¹²⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/337. Müellifin akıl ve havâtır arasında kurduğu irtibata dair ayrıca bk. Ramli, *A Study of Early Sufism in Relation to the Development of Scholarship in the 3rd/9th and 4th/10th Centuries A.H./C.E.*, 107-127.

¹²⁶ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/140, 232, 408.

¹²⁷ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/325-6.

¹²⁸ Görüleceği üzere pasajda olmamasına rağmen "amel"i dâhil ettik çünkü Mekkî'nin niyetin sağlamlığı ilkesinden güç alan amel anlayışı bilgiden ve de imandan ayrılmaz. Nitekim Mekkî imanın amelden bir cüz olduğunu ve onun artıp eksilebileceğini açıkça savunur; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 3/1285-1306. Burada bu bütünlüğün ilk aşaması olan bilgi, yani nötr bir hâtır evresindeyken bir "amel" değeri kazanmaz. Ancak ta ki niyete dönüşür, o vakit amel diye nitelendirilir. Sonrasında amel olarak kabul edilen bu niyetin sağlamlığı, marifetle bir bütünlük kazanır ki bu, imanda erişilen kesinliğin hem bir gerekçesi hem de sonucu olmaktadır. Nitekim Mekkî bu ilişkiyi yer yer marifet, yer yer yakîn yer yer de iman kavramlarıyla karşılar. Bu doğrultuda diğer ilimlerden daha yüce gayesi bulunan ve eşyanın hakikatini idrak etmeyi sağlayan ilmi "yakîn ilmi", "marifet ilmi" veya "iman ilmi" gibi isimlerle anar, kitabı boyunca da bu isimleri kullanır. Burada kullandığı "iman ilmi" ifadesinin ise erken dönem tasavvufunda Mekkî'ye has bir kavramsallaştırma olduğunu ifade etmeliyiz.

gerçekleşir.¹²⁹ Diğer bir ifadeyle *yakîn havâtır* kalbin saflaş(tırıl)masının sonucunda Hakk'ın velî kuluna özel muamelesi sonucu gerçekleşen anlık vahdet tecrübesidir.

Yakîn hâtırının imanın ruhu ve ilmin artması şeklindeki niteliği, *Kütü'l-kulûb*'da iman, ilim ve akıl olmak üzere üç temel üzerine oturtulur. Müellife göre bu üçü yakînin ortaya çıkmasındaki vasitalardır. Bu doğrultuda onları yakîn hâtırının kalpteki mekânı olarak tanımlar. Mekkî imanın, ilmin ve aklın sıhhati nispetinde yakîn hâtırının niteliğinin de değişebileceğini söyler. Bu minvalde de teşbihlere başvurur. Yakîn hâtırî söz konusu olduğunda *iman* bir çakmak taşı, *ilim* bir çakmak, *akıl* da bir ateşleyici örneğine benzer. Kalpte yakîn hâtırının zuhuru, bu üçü bir araya gelmeden mümkün olmaz.¹³⁰ Bir diğer teşbihe göre cam bir şişe, içindeki suyun saflığı ölçüsünde berrak görüldüğü gibi su da yine cevherinin saflığı ölçüsünde berrak görünür. Tıpkı bu örnekteki gibi yakîn hâtırî da kalpteki imanın, ilmin ve aklın saflığı ölçüsünde kuvvetli olmaktadır. Bu teşbihten hareketle müellif imanı, ilmi ve aklı; “cam lamba”, “yağ” ve “fitilden” teşekkül eden bir kandile benzetir. Burada akıl, bu kandilin cam lambasıdır. O, kusurlarından ve bulanıklığından ne derece kurtulursa tamlığı da o derece âlî olur. Kandilin yağı da ilimdir. O da ne derece ince ve safsa ateş konumunda olan ilmin yakîni de o derece net olur. Bu kandilin fitili ise imandır. Nasıl ki kandilin esas unsuru fitildir, yakînin de temel unsuru imandır.¹³¹

Ancak burada çelişkili bir durum mevcuttur! Çünkü Mekkî bu üçünden birisi olan akla yakîn hâtırının tezahüründe temel bir misyon yüklerken başka bir yerde yakîn hâtırının akıl madeninde ortaya çıkmayacağını, onun nazar ve istidlal yaparak zuhur etmeyeceğini ifade eder.¹³² Burada müellifin bir yandan akılla yakîn hâtırının elde edilemeyeceğini söylemesi diğer taraftan da iman- ilim ve akıl şeklinde bir üçlü oluşturması, onun yetkinleşebilen akıl düşüncesi dolayısıyladır. Yakîn hâtırının tezahürü için gereken unsur kâmil, yani yetkinleşmiş akıldır.¹³³ Aksi takdirde kişinin salt aklıyla yakîn hâtırını elde etmesi mümkün değildir. Bu sadece akıl için değil iman ve ilim için de geçerlidir. Hepsinin kemale ermesiyle ancak yakîn o kişide zuhur edebilir. Nitekim müellifin yakîn zuhuruna ilişkin kişinin tevhid ilmine ulaş(tırıl)ması gerektiğini ifade etmesi yahut imanda kesinlik olmadan yakîn hâtırının zuhur etmeyeceğini söylemesi buna örnek verilebilir.¹³⁴ O yüzden *Kütü'l-kulûb*'da yakîn hâtırına erişmekle alakalı her anlatımı imanın, bilginin ve aklın kemaline ilişkin söylemler takip eder.¹³⁵

Mekkî'nin ifadesine dönecek olursak burada yakîn hâtırını özel bir zümreye tahsis eder: *şühedâ* ve *sıddîkûn*. Yukarıda değinildiği üzere nefis, şeytan ve akıl hâtırî Müslümanların hepsine, melek ve ruh hâtırî da Müslümanların bir kesimine gelmektedir. Bu başlığın konusu olan yakîn hâtırî ise

¹²⁹ *Kütü'l-kulûb*'da başka iki yerde daha “imanın ruhu” ifadesine yer veren Mekkî, ilkinde müşahedenin ancak yakînle gerçekleşeceğini, yakînin de imanın ruhu olduğunu; ikincisinde Kur'an'ın imanı güçlendirdiğini ve onun da imanın ruhu olduğunu ifade eder. Bu kullanımlar bütüncül bir şekilde düşünüldüğünde Mekkî'nin yakîn hâtırî ve iman arasında ayrılmaz bir ilişki kurduğu görülmektedir. Ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/39, 142. Aynı zamanda, Mekkî'nin yine ilim-amel-iman bütünlüğünü koruyarak ilmin artışı ifadesine yer verdiği ilgili kısım için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/379. Yakîn hâtırının epistemolojik değeri aşağıda ayrıca değerlendirilecektir. Bu ifade, sonraki dönemlerin kimi süfleri tarafından doğrudan havâtır ile irtibatlandırılarak nakledilir; bk. Abdulkâdir Geylânî, *el-Gunye*, ed. Ebû Abdurrahman Salâh Muhammed Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/205-206; Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, ed. Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Maârif, 2000), 263.

¹³⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/328.

¹³¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/328, 332.

¹³² Mekkî'nin doğrudan nazar ve istidlal yoluyla tevhide ulaşmayı kabul etmediğine ilişkin bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/410.

¹³³ Akılda kemal fikrinin yansımaları için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/328-332.

¹³⁴ İlimde ve imanda kemal fikri için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/349-50.

¹³⁵ Mekkî kişiye yakîn havâtırının tezahür etmesini yer yer marifet, yer yer tevhid, yer yer yakîn gibi ifadelerle esneklik kazandırarak kullanır ama her bir kavramda vahdet merkezli bu dilin yeni söylem gücünü yansıtır. Bunu birkaç yerde farklı çerçevede aktarmaktadır. Ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/236, 338, 349-50. Mekkî'nin yakîn hâtırî hakkındaki düşüncelerine ilişkin ayrıca Ramli'nin tezinin ilgili kısımlarıyla bu makale karşılaştırmalı olarak okunabilir; bk. Ramli, *A Study of Early Sufism in Relation to the Development of Scholarship in the 3rd/9th and 4th/10th Centuries A.H./C.E.*, 138-145.

sadece “mûkinun” diye adlandırılan şühedâ ve siddıklara mahsustur. Mekkî bu özel zümrenin niteliğine ilişkin velayetteki hiyerarşiyi kurguladığı bir anlatımında açık verir: İlk tabakada *sâhibü’ş-şimâl*, sonra *sâhibü’l-yemîn*, sonra *mukarrebûn*, sonra *şühedâ*, sonra da *siddıklar* vardır.¹³⁶ Mekkî bu iki zümreyi çok kere *kalp ehli*, bazen *yakîn ehli* bazen de *fakih* şeklinde nitelendirir.¹³⁷

Burada müellifin yakîn hâtırını seçkin bir zümreye tahsisinden hemen sonra yakîn hâtırının epistemolojik değerinden bahsetmesi dikkat çekicidir. Onun anlatımına göre yakîn hâtırı hakikatin saf özünden başka bir içeriğe sahip değildir. Çünkü bu hâtırın kaynağı doğrudan Allah’tır. Bu sebepten dolayı da epistemolojik açıdan en kesin bilgiyi içerir.¹³⁸ Nitekim *Kütü’l-kulûb*’un birçok yerinde *yakîn bilgisi* ve *kalp bilgisi* şeklinde ifadelerin sıklıkla yer alması bundan dolayıdır.¹³⁹ Bu söylemin onun temyiz düşüncesiyle çatışır görünümünü ise Mekkî velayet fikriyle aşar. Bu özel bilgi türü şartsız koşulsuz ve herhangi bir temyiz uygulamasına tabi tutulmaksızın epistemolojik yönü açısından kesinlik ifade eder.¹⁴⁰ Çünkü bu durumda bilgi-iman bütünlüğünün tam bir kesinlik şeklinde tezahürü söz konusudur. Ayrıca yakîne erdiriliş, bilgi değeri açısından değerlendirilirse kesinlik iktiza etmesi açısından geldiği kişiye aşikâr olduğu için bu raddede temyizden söz edemeyiz.¹⁴¹ Nitekim nefis muhasebesi yöntemi olarak aklın hâtırları ayrıştırması, seyrüsülûkun başlangıcında olan kişi içindir. Onlar için hâtırları temyiz etmek bir zaruretken yakîn hâtırının gelebildiği bir makamda olan kişiler için bu durum bir şart olmaktan çıkar. Dolayısıyla müellifin hâtırların temyiz edilmesini bir yönden önemserken diğer yönden de bazı kimselerden bunu kaldırması onun velayet anlayışıyla doğru orantılıdır. Velayetin en üst mertebesinde bulunan kişilere, yani *şühedâ* ve *siddikûn* adını verdiği kişilere bilginin en saf ve kesinleşmiş hali gelir ve onlar, kalbe gelenin yakîn hâtırı olduğunu kesin bir şekilde bilir. Nitekim bir kişiye ayne’l-yakînin müşahedesıyla yakîn hâtırı ilkâ edilmişse ona -o anda- başka bir hâtır gelemez. Çünkü yakîn nuru kalpte parladığında nefsin hevâsı söner, bu kimse benlikten sıyrılır, melek ve ruh dahi onunla irtibat kuramaz.¹⁴² Müellif, siddıklar ve şehitlerin yakîn hâtırını geldiği anda bilmesinin, akli delillerle veyahut hâtırları ayrıştırmak suretiyle olmadığına altını net bir şekilde çizer.

Burada da *Kütü’l-kulûb*’un ahlaklanma ve bilgide kesinliğe erişme söylemlerinin vazgeçilmezleri olan *ayne’l-yakîn* ve *müşahede* kavramları bizi karşılar. *Ayne’l-yakîn*, epistemolojik olarak erişilen kesinliğinin son mertebesini niteler. Yani bilgi söz konusu olduğunda kesinliğe erişim simgeler. Bu minvalde Mekkî bilginin kesinlik ölçütünü “zan”, “tasdik/istislâm” ve “muâyene” şeklinde üç kısımda ele alır: İlk olarak zan aklen yani istidlal yoluyla ulaşılan bir bilgidir. Ancak akletmeyi sağlayacak bir hüccet olmadığında bu bilginin kesinliği de o ölçüde zayıflar. Bu bilgi türünün sahipleri mütekellimler, rey ehli ve akıl ilimleriyle uğraşanlardır. Zannın bir üst derecesi ise tasdik diye nitelendirilen bilgi türü gelir. Diğer adıyla istislâm, kişinin duyduğu habere inanıp teslim olmasına denir. Bu açıdan Müslümanların genelinin bilgisi tasdik mertebesinde öteye gitmez. Sonucu bilgi türü ise ayne’l-yakîndir. Bu bilgi türünde ne zan ne de başka bir ihtilaf söz

¹³⁶ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/305.

¹³⁷ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/326-8, Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/334-5.

¹³⁸ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/325-6.

¹³⁹ Bazı örnekler için bkz. Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/173, 275, 280, 324, 330.

¹⁴⁰ Hatırlanacağı üzere aklın temyiz ameliyesindeki merkezî değerinden bahsetmiş ve Mekkî’nin aklın hâtırları ayrıştırdıktan sonra her hâtıra bir bilgi değeri atfettiğinden söz etmiştik. Ancak bunun bir istisnası yakîn hâtırındır.

¹⁴¹ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/325-6, 335.

¹⁴² Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/349-50. Müellifin yakîn havâtırında temyizi istisna tutması, tasavvuf metinlerinde aşına olduğumuz velayet bahsinin açılımlarıyla gelişen süfî dilin bir sonucudur. Söz gelimi Kelâbâzî de seçilen bir kimsede bahşedilen özel bir muameleyi mevzu etmektedir ki bu mertebede hâtırın temyizinden değil; zandan öte, kuşku bırakmayan ve kesin bir bilgiden söz edilmektedir; bk. Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *Bahru’l-fevâid*, ed. Vecih Kemaleddin Zeki (Kahire: Dârü’s-Selâm, 2008), 224-225.

konusudur. Kesinlik açısından diğer türlerin oldukça üstündedir.¹⁴³ *Ayne'l-yakîn*den sonra açıklanması gereken diğer kavram ise *müşahede*dir. Mekkî müşahede ile yakîn havâtırının kalbe geliş biçimini kasteder. Müşahede, kişinin fenâ bulduğu anda, Allah tarafından kalbe yakîn havâtırının gönderilişi ve yine kişi tarafından idrak edilmiş şeklini temsil eder.¹⁴⁴ Ancak burada kişinin yakîni elde edişinde tam bir edilgenlik hali vardır ki bunun nedeni müşahede anındaki öznelliğin ortadan kalkmasıdır. Yani müşahede esnasında kişinin şahadet etmesine değil, benliğinden sıyrılıp şahadet ettirilmesine ilişkin bir aktarım vardır. Ayrıca yakîn nurunu doğrudan müşahede eden bir kimsenin bilgisinin kesinliğinde de herhangi bir kusur olmayacağını ifade eden müellif konuyu imana getirir. Bu doğrultuda Mekkî söz konusu müşahedeye sahip bir kişinin imanında da kusur olmayacağını söyler. Bunun ise ancak, yukarıda sözünü ettiğimiz, bilgide kesinliğin nihai noktası anlamına gelen *ayne'l-yakîn* ile mümkün olacağını belirtir.¹⁴⁵

Son olarak yakîn havâtırının saf hakikati içerdiğini ifade ettikten sonra Mekkî'nin, Allah'ın murâdı olan sıddıklar ve şühedânın ilâhî ihtiyara dair bilgileri olmadan yakîn hâtırının parlamayacağını söylemesi dikkat çekicidir.¹⁴⁶ Burada bilme ve bilinme ilişkisinin yani etkenlik ve edilgenlik durumunun bir arada olduğunu söyleyebiliriz. Kişinin yakîn hâtırının belirmesinde bir dahli olmasa bile bu hâtırın kendisi için yarattığını bilmesi eş zamanlı gerçekleşir. Birliğin tam zuhur ettiği anda kişinin edilgen olma durumu söz konusu olsa bile onun bu vahdet tecrübesinde farkındalığı mevcuttur. Bu yüzden müellif, yakîn hâtırının delillerinin latîf, istidlâl yönünün ise gizli olduğunu, ancak delillerinin murâd edilene açık olduğunu belirtir. Mekkî bu hâli şöyle açıklar:

Kul, yakîn makâmına yükseltince Allah onu ruhun nurları vasıtasıyla dost edinir. Böylelikle ruh, Hakk'ın ilkâsının bir mekânı haline gelir. Bu raddede ruhun nurları vasıtasıyla sırlardan öyle hâtırlar gelmeye başlar ki başka hiçbir şey onlara muttali olamaz. Bu durumda artık hevâ dolu nefis hâtırları tamamen yok olmuş ve ondan bir kalıntı dahi kalmamıştır. Bu ânda nefis söndürülmüş ve ruhun içine dürülmüştür... Hak, yakîn nuruyla kulunu dost edinince kişide ceberûtun mükâşefeleriyle perdelenmiş gayb hazinelerinden yakîn nuru parlayıverir. Böylece kul kendi varlığını kaybedip Hakk'ın varlığında var olur ve Hakk'ın müşahedesinde gaybı muâyene ederek Hak ile şâhid olur.¹⁴⁷

Görüldüğü üzere yakîninin ediniminin velayet anlatısıyla bütünleşmesi sonucu sûfî dili, vahdet tecrübesine ilişkin söylemleri sonuç verir. Ulaşılmış gaye edinilen nihai mertebeye odaklı bu dil, kulun Hak'ta fenâ bulup vahdetin müşahedesini deneyimlemesini içeren bir temaya sahiptir. Artık burada yakîn, müşâhede ile elde edilen bilginin katiyeti, imandaki kesinliğin niteliği ve tevhid deneyiminin kendisi olarak zuhur eder. Kişinin kendini kaybedip Hakk'ın varlığında var olması ise yazı boyunca sözünü ettiğimiz sûfî dilinin bağlarını birleştiren söz konusu "vahdet fikri"nden başka bir şey değildir.

Sonuç

Gelinen noktada ulaşılan sonuçlar şunlardır: Her şeyden evvel Mekkî'nin havâtır kavramını tevarüsü, yine müellifin geriye dönük inşasından anlaşılmaktadır. Buna göre müellif önce

¹⁴³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/381-2. Gramlich, müellifin bilgi anlayışının söz konusu kesinlik ilkesine dayandığından kısaca bahseder; bk. Richard Gramlich, *Die Nahrung der Herzen: Abū Ṭālib al-Makkîs Qūt al- Qulûb: eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, 17-18.

¹⁴⁴ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/419-20.

¹⁴⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/329-30. Ayrıca müellifin müşahede türlerinin değişkenlik göstermesi hakkındaki açıklamaları için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/379-80.

¹⁴⁶ Mekkî'nin ifadesi 'يعلم اختيار لمراد مختار' şeklindedir. Buradaki "muhtâr"dan kastın Allah; "murâd"dan kastın sıddıklar ve şühedâ; "ilm-i ihtiyâr"dan kastın ise Allah'ın ihtiyarına ilişkin bir bilgi olduğunu düşündük; bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/325-326.

¹⁴⁷ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/349-50.

Basralılar kader-irade tartışmaları etrafında kişinin fiillerindeki sorumluluğu ve eylem öncesi süreçte kalbe gelenleri tefrik etme fikriyle, ardından Şamlılar ihlası ve niyetin sağlamlığını önceleyerek helal rızkı hâtırlarla kavrama anlayışıyla, sonrasında Horasanlılar nefisten gelen hâtırlara karşı muhasebe düşüncesiyle ve sonunda Bağdatlılar bunların hepsinin yanı sıra marifet fikrini gündemde tutmasıyla havâtır alımlar. Mekkî'nin bu inşasından anlaşılıyor ki söz konusu kavram, birbirini takip eden dönemlerde, farklı bölgelerde ve çeşitli meşreplerde sûfî dilinin yansımalarını kendinde toplayarak Mekkî'ye kadar uzanır. Böyle olunca havâtır, istilahlardan bir istilah olmaktan daha ziyade sûfîleri ve onların ilimlerini temsil edecek düzeyde bir misyon elde eder. Çalışmada ulaşılan bir diğer sonuç Mekkî'de "havâtırın mahiyeti nedir?" gibi temel bir sorunun cevabının bulunmamasının nedeninin onun tasavvuf anlayışıyla doğrudan alakalı olduğudur. "Zat-sıfat, sûret ve tecelli" ilişkisi bağlamındaki düşünceleri nedeniyle Mekkî, havâtır tıpkı kelam ilmindeki tartışmalarda olduğu üzere keskin sınırlarla belli bir mahiyete indirgememektedir. Buna göre Allah'ın sıfatlarının sonsuz olması dolayısıyla suretlere olan tecellileri de sınırsızdır. Nitekim Allah bir sıfatıyla iki kez tecelli etmeyip bir suretle iki kişiye de görünmez. Benzer şekilde birbiriyle aynı iki hâtır yaratmayacağı gibi Allah'ın her hâtıra tecellisi için de farklı bir sureti ve her kişiye özgü ayrı bir sıfatı tezahür eder. Böyle olunca tek tip bir hâtırdan değil, suretlere göre çeşitlenen ve tecellilere göre sınırsızlaşan tikel ilkâlardan söz etmekteyiz. Tam bu düşünce sebebiyle Mekkî kalbe gelen bu tikel ilkâların genel isminin "havâtır" olduğunu söyleyerek kavrama tümel bir nitelik atfeder. Böyle olunca havâtır, kalbe ansızın gelip kişiyi eyleme iten; kaynağına, mahiyetine, niteliğine, bilgi değerine göre çeşitlenip sınırsız bir veri alanına dönüşen ve bilhassa bilginin, hâlin ve mâkâmın oluşmasına etki eden ilkâların tümel bir adı olmaktadır. Araştırmamızın ikinci kısmında ise *Kütü'l-kulûb*'da havâtır hakkındaki çeşitli nitelendirmeleri ve farklı türde tasnifleri belirginleştirdik. Üç ayırdığımız bu nitelendirmelerden ilkiyle 'kavâdihu'l-kalb' yani havâtırın ansızın kalbe gelip gitmesi, ikincisiyle 'hareketü'l-kalb' yani havâtırın kişiyi bir şeye sevk ettirici olması, üçüncüsüyle de 'hudûdü'l-kalb' yani havâtırın tümel bir kavram olması kastedilmektedir. Mekkî bu üçüncü nitelendirmeden, yani 'hudûdü'l-kalb' nitelendirmesinden hareketle dört tasnif daha yapar ki söz konusu her bir tasnif *Kütü'l-kulûb*'un kavramsal ifadelerine ilişkin bir bağlamı temsil etmektedir. Araştırmanın son kısmında bu bağlamları birleştirmeye, böylece müellifin insan fikrinde açıklığa kavuşan sûfî dilini ortaya çıkarmaya çalıştık. Buna göre Hakk'ın insana, insanın da Hakk'a bakan yönleri itibarıyla ortaya çıkan sûfî dilinin, havâtır söz konusu olduğunda kendine has kavramsal karşılıklarını bulduğu sonucuna ulaştık. İnsanın nefis, ruh, akıl ve kalp unsurlarının her biri hâtırlar karşısında merkezî bir rol üstlenir: Hiyerarşik düzeydeki mertebeleri nedeniyle 'nefis', salt kötü bir portreyle sunulmasa da şeytanla birlikte anıldığında kötülük ilkâ eden nefis havâtırına ilişkin ifadeler uç verir. Böyle olunca Hakk'a ulaşmanın önünde bir engel gibi duran nefis hâtırlarına karşı muhasebe fikrinin oldukça sık işlendiği bir anlatım öne çıkar. Mekkî nefsin tam karşısına insanın iyiliğe olan meylini ifade eden 'ruhu' yerleştirir. Ruhtan gelen hâtırları da insanın seyrüsülûk süresince Hakk'a yükselişinin bir destekçisi olarak konumlandırır. Bireyin herhangi bir dahli olmadan sürekli tezahür eden hâtırların eylemi işlemeye azmettirici olması, kişinin fiillerinde özgür olup olmadığı tartışmasına neden olur. Bu doğrultuda Mekkî hâtırların doğuşunda kişinin bir dahli olmadığını, hatta onların kalbe gelmesine engel olamayacağını söyler. Ancak bu noktada 'aklı' Tanrı-insan ilişkisinde bir dayanak noktası olarak kullanır. Allah kişiye bir imtihan vesilesi olarak doğru ve yanlış hâtırları birbirinden akılla ayırt etme kabiliyeti vermiştir. Yani teklifin bir illeti ve hâtırları birbirinden temyizini bir mahalli olan akıl, kalbe gelenin bilgiye dönüştürülmesinde önemli bir işlev görür. Son olarak 'kalp' hem havâtır için bir mevzi hem de Hak ile kişi arasındaki özel muamelenin gerçekleştiği bir mekân olması dolayısıyla Mekkî'nin

sözünü ettiğimiz sūfî dilinde temel bir temadır. Nitekim yakîn havâtırıyla kalbi birlikte işleyen müellif, kalbin saflaşmasıyla yakîn havâtırının tecellisi arasında doğrusal bir ilişki kurar. Ancak Mekkî bu noktada nefis ve akıl anlayışındaki etken dili bırakıp olabildiğince edilgen bir yorum dili kullanır. Bu noktada hakikate erişmek şeklinde tanımladığı tevhidin ancak yakîn hâtırlarından zuhur eden bilgi/iman kesinliğiyle gerçekleşeceğine, bu gerçekleşmenin de velayetin tecelli ettiği ve saflığa erişmiş bir kalpte yer bulabileceğine dikkat çeker.

Kaynakça

- Abdullah b. Mübârek. *ez-Zühhd ve'r-rekâik*. ed. Ahmed Ferîd. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Mi'râc, 1995.
- Abrahamov, Binyamin. *Ibn al-'Arabî and the Sufis*. Oxford: Anqa Publishing, 2014.
- Amin, W. Mohammed. *An Evaluation of the Qût al-Qulûb of al-Makkî with an Annotated Translation of His Kitab al-Tawba*. Edinburgh: The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1991.
- Âmirî, Hidâş b. Zuheyr. *Şîru Hidâş b. Zuheyr el-Âmirî*. ed. Yahyâ el-Cubûrî. Dimeşk: Matbûātu Mecmâi'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk, 1986.
- Anonim. *İlmu'l-kulûb*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1964.
- Awn, Peter J. *Satan*. Leiden: Brill, 1983.
- Aydemir, Hasan. *Ahlak ve Bilgi İlişkisi Açısından Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Havâtır Anlayışı*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Aydemir, Hasan. "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır: El-Hâriş el-Muḥāsibî'nin Yaklaşımı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 185-210.
- Ayderûs, Abdurrahman. *el-Arfu'l-'atir fi ma'rifeti'l-havâtır ve gayruha mine'l-cevâhir*. ed. Münir b. Sâlim Bâzüheyr. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usulü'd-din*. ed. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Bağdâdî, Cüneyd. *el-İmamü'l-Cüneyd: Seyyidü't-tâifeteyn*. ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Baklî, Rûzbihân. *Taksîmü'l-havâtır*. ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2008.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfi Sahl at-Tustarî (d. 283/896)*. Berlin, New York: Walter De Gruyter, 1980.
- Certel, Hüseyin. *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvufi Yaşayış*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Deylemî, Ebû Sâbit. *Şerhu'l-enfâsi'r-rûhâniyye li'l-Cüneyd ve İbn Atâ*. ed. Ahmet Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- Deylemî, Ebû'l-Hasen. *Sîretü Ebî 'Abdillâh İbni'l-Hafîf eş-Şîrâzî*. ed. Annemaire Schimmel Tarı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1955.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Eşgi, Berat. *Ebû Sâbit ed-Deylemî'nin Cüneyd-i Bağdâdî Yorumu: Şerhu Kitâbi'l-Enfâs Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Fârâbî. *Felsefetü Aristutalis*. ed. Muhsin Mehdi. Beyrut: Lecnetü'l-İhyâ't-Türâsi'l-Felsefi el-Arabî, 1961.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. ed. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Müessesetül-Alemi lil-Matbuat, 1988.
- Galen. *Commentary on the Hippocratic Epidemics*. ed. Uwe Vagelpohl. Berlin: Walter De Gruyter, 2014.
- Gazzâlî. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Cidde: Dârü'l Minhâc, 2011.
- Geylânî, Abdulkâdir. *el-Gunye*. ed. Ebû Abdurrahman Salâh Muhammed Uveyda. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Gramlich, Richard. *Die Nahrung der Herzen: Abû Tâlib al-Makkîs Qût al-Qulûb: eingeleitet, übersetzt und kommentiert*. Stuttgart: Franz Steiner, 1992.
- Hallâc-ı Mansûr. *Divânu'l-Hallâc ve ma'ahu ahhârü'l-Hallâc ve kitâbu't-ṭavâsîn*. ed. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Hargûşî, Ebû Sa'd. *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*. ed. İrfan Gündüz. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Harrâz, Ebû Saîd. *et-Tarîku illallah Kitabu's-Sıdk*. ed. Abdulhalim Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1988.
- Harrâz, Ebû Saîd. *Resâ'ilü'l-Harrâz*. ed. Kâsım es-Sâmerrâî. Bağdat: Matbaatü'l Cem'ul İlmiyyü'l İrâkî, 1967.
- Hâşim, Sa'dî. *Ebû Zûr'a er-Râzî ve cühûdühü fi's-sünneti'n-nebeviyye me'a Tahkiki Kitâbi ed-Du'afâ ve ecvibetihî 'alâ Es'ileti'l-Berzeî*. Medine: Mektebetü İbn Kayyîm, 1989.

- İbn Füreik. *el-İbâne an Turuki'l-Kâsidîn: Tasavvuf İstilahları*. ed. Ahmet Yıldırım, Abdülgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Receb. *Şerhu 'ilelî't-Tirmizî*. ed. Nürettin İtr. Dimeşk: Dârü'l-Melâh, 1978.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*. ed. Osman Yahya. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1985.
- İbnü'l-Cevzî. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2010.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1994.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Ka'bî, Ebu'l-Kâsım. *Kitâbu'l-Makâlât ve maahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. ed. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer, 2020.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr. *Bahru'l-fevâid*. ed. Vecih Kemaleddin Zeki. Kahire: Dârü's-Selâm, 2008.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. ed. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Kindî, Ya'kûb b. İshâk. *Felsefi Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhu'l-Gayb: Tasavvuf Metafiziği*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. ed. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Beyrut: Dârü'l Minhâc, 2017.
- Shukri, M.A. Mohamed. *The Mystical Doctrine of Abû-Ṭalib al-Makkî as Found in His Book Qût al-Qulûb*. The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 1976.
- Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*. 4 Cilt. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtü'l-kulûb*. ed. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2017.
- Mourad, Suleiman. *Early Islam between Myth and History: Al-Ḥasan al-Başrî (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*. Leiden: Brill, 2006.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. ed. Hüseyin el-Kuvvetli. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1971.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Mesâil fî a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih*. ed. Muhammed Halil İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Vesâyâ*. ed. Abdulkadir Ahmet Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Hâris. *er-Ri'âye li-hukûkullâh*. ed. Abdulkadir Ahmet Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Necmeddîn-i Kübrâ. *Fevâ'ihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*. ed. Yusuf Zeydân. Kahire: Dârü Suâd es-Sabâh, 1993.
- Nifferî. "Bâbü'l-Havâtir ve âhkâmihâ". *Nuşuş şûfiyye gayru menşûre*. ed. Paul Nwya. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1982.
- Orhan, Kübra Zümrüt. *Alâuddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü 2016.
- Pürcevâdî, Nasrullah. "Bâzmânehâ-yi Kitâb-i 'el-İşâre ve'l-ibâre'-i Ebû Sa'd Hargûşî der Kitâb-i 'İlmu'l-kulûb'". *Ma'ârif* 15/3 (1999), 34-41.
- Ramli, Harith Bin. *A Study of Early Sufism in Relation to the Development of Scholarship in the 3rd/9th and 4th/10th Centuries A.H./C.E.: With Special Reference to Knowledge and Theology in the Qut al-qulub of Abu Talib al-Makki (d. 386/996)*. Oxford: University of Oxford, Doktora Tezi, 2011.
- Sahbân Halîfât. *Menhecu't-tahlîli'l-lugavî el-mantıkî fî fikri'l-arabî el-İslâmî (en-Nazariyye ve't-Tatbik)*. Amman: Külliyyetü'l-Ulûmî'l-ictimâiyye ve'l-insâniyye el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 2004.
- Sakalî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman. *ed-Delâle 'alellâh*. ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Sakalî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman. *el-Envâr fî 'ilmi'l-esrâr ve makâmâtî'l-ibrâr*. ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. ed. Muhammed Edib el-Câdir. Amman: Darü'l-Feth li'd-Dirâsâtü ve'n-Neşr, 2016.
- Sîrcânî, Ebü'l-Hasen. *el-Beyâz ve's-sevâd*. ed. Muhsin Pürmuhtâr. Tahran: Müessese-i Pejûheşi-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 2011.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. *Avârîfû'l-maârif*. ed. Abdülhalîm Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Maârif, 2000.

- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân. *Tabakâtü's-Sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân. *Tis'atü kütüb fi usûli't-tasavvuf ve'z-zühd*. ed. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Sviri, Sara. "Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism". *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe): Enseignement, formation et transmission*. ed. Geneviève Gobillot-Jean-Jacques Thibon. Beyrut: Presses de l'Ifpo, 2012.
- Taberî, Ebû Halef. *Selvetü'l-ârifin ve ünsü'l-müştâkin*. ed. Gerhard Böwering, Bilal Orfali. Leiden: Brill, 2013.
- Taberî, Ebû'l-Hasen Alî b. Sehl Rabben. *Firdevsu'l-hikme fi't-tıbb*. ed. Muhammed Zübeyr es-Siddîkî. Berlin: Matba'a-i Âftâb, 1928.
- Tenûhî, Ebû Alî. *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere*. ed. Abbûd eş-Şâlecî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1995.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *Ahlâku'l-vezîreyn*. ed. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. Beyrut: Dârü Sâdir, 1992.
- Tirmizî, Hakîm. *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*. ed. Seyid Cemil. Beyrut: Dârü'l İbn Zeydün, 1987.
- Tirmizî, Hakîm. *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ehâdisi'r-resûl*. ed. Tefik Mahmud Tekle. 7 Cilt. Dimeşk: Dârü'n-Nevâdir, 2010.
- Tirmizî, Hakîm. *Kitabu'l hatmü'l-evliyâ*. ed. Osman İsmâil Yahyâ. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.
- Tüsterî, Sehl. *el-Mu'âraza ve'r-red alâ ehli'l-fırak ve ehli'd-de'âvî fi'l-ahvâl*. ed. Muhammed Kemal Cafer. Kahire: Dârü'l İnsan, 1980.
- Tüsterî, Sehl. *Tefsîru't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Süd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Yazaki, Saeko. "A pseudo-Abu Talib al-Makkî?: the authenticity of 'Ilm al-qulub". *Arabica* 59/6 (2012), 650-684.
- Yazaki, Saeko. *Islamic Mysticism and Abû Tâlib al-Makkî: The Role of the Heart*. New York: Routledge, 2013.