

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi

Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number: 2 • Ekim/October 2022

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Tasavvufun Teşekkül Döneminden Bir Sûfî Portresi: Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî (ö. 341/952)

A Sufi Portrait from the Formation Period of Sufism: Abû Saîd İbn Al-A'râbî (d. 341/952)

Ahmet Salih YILDIRIM ^{*1}

Muammer CENGİZ ^{*2}

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received: 11.10.2022
Kabul Tarihi / Accepted: 29.10.2022
Yayın Tarihi / Published: 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 72-99

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi. This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır. Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

^{*1} Ondokuz Mayıs Üniversitesi Tasavvuf Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, (ahmetsalihyildirim55@hotmail.com). Bu makale "Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri" başlıklı yüksek lisans tezimizden hareketle içerik ve yorum bakımından çeşitli tasarruflarda bulunularak üretilmiştir.

^{*2} Dr. Öğr. Ü. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (muammer.cengiz@omu.edu.tr)

Öz

Bu makalede tasavvufun erken dönem müellif sûfilerinden Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî (ö. 341/952) çeşitli açılardan ele alınarak portresi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışma üç kısımdan oluşmaktadır. İlk bölümde kaynaklarda dağınık halde bulunan veriler derlenip, Ebû Saîd'in hayatı ve teliflerine dair bilgiler genel hatlarıyla takdim edilmiştir. İkinci bölümde, onun bir sûfî olarak tasavvufun teşekkül sürecindeki konumuna, etkileşim halinde olduğu ve kendilerine tesir ettiği sûfilerin tespitine odaklanılmıştır. Üçüncü bölümde ise Ebû Saîd'in tasavvufî kavramlara getirdiği tanımlardan hareketle dönemindeki tasavvufî lügatçeye katkılarına yer verilmiştir. Böylece akademik araştırmalarda henüz yeterince inceleme konusu edilmeyen Ebû Saîd'e dair bütünlüklü bir çerçeve oluşturmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Saîd, Tasavvuf, Zühd, Vecd

Abstract

In this article, (d. 341/952), Abû Saïd İbn Al-A'râbî one of the early Sufis of Sufism, was tried to be examined from various perspectives and his portrait was tried to be revealed. In this context, the study consists of three parts. In the first part, the scattered data in the sources were compiled and information about Abû Said's life and copyrights was presented in general terms. In the second part, it is focused on his position as a Sufi in the formation process of Sufism, and the determination of the Sufis with whom he interacted and influenced. In the third part, the contributions of Abû Said to the Sufi lexicon of his period are given, based on the definitions he brought to the mystical concepts. Thus, an effort has been made to create a comprehensive framework for Abû Said, who has not been studied sufficiently in academic research.

Keywords: Abû Saïd, Sufizm, Zuhd, Wajd

Giriş

Bir ilim olarak tasavvufun tarihsel gelişimi dikkate alındığında hicrî III ve IV. asırlar teşekkül dönemi olarak nitelenebilir. Bu dönemin müellifleri, eserleri ve kavramları üzerine yapılabilecek çalışmalarla tasavvuf tarihinin oluşum aşamasının düşünce düzeyinde bir haritasını çıkarmak mümkün hale gelecektir. Dönemin Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Yahya b. Muaz er-Râzî (ö. 258/872), Ebû Said el-Harrâz (ö. 277/890 [?]), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) gibi öne çıkan pek çok ismine dair akademik araştırmalar yapılmış olmakla birlikte aynı devrin tasavvufî hafızaya katkıda bulunmuş görece daha az tanınmış sûfileri hakkında yapılan çalışmaların beklenen düzeyde olduğunu söylemek güçtür. Bu bağlamda hakkında yeterli inceleme bulunmayan ve fakat gerek eserleri gerekse hem ilmî hem de tasavvufî çevrelerle kurduğu ilişkiler bakımında dikkate alınması gereken isimlerden biri de Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'dir. Hicrî III. ve IV. asırlarda yaşayan Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî hem kendisinden nakledilen anekdotlar hem de doğrudan telifleri ile tasavvuf literatürüne katkısı bulunan bir isimdir.

Bilal Saklan'ın *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler: (H. 4./M. 10. Asır)*¹ adlı çalışmasında görüldüğü gibi ya onun hadis ilmiyle olan ilişkisi üzerinde durulmuş yahut başta Manuela Marín'in Ebû Saîd ile ilgili ele aldığı *Abû Saîd Ibn al-Arâbî et le développement du soufisme en al-Andalus*² adlı makalesindeki gibi onun kısmen biyografisi ve belli başlı talebeleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca zühd ile ilgili eseri de iki farklı yazar tarafından tercüme edilmekle birlikte genel bilgiler dışında Ebû Saîd'in tasavvuf tarihindeki yeri ve tasavvuf ıstılahlarına olan katkısına ilişkin herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Ebû Saîd'in gerek biyografisi gerekse tasavvuf tarihi ve nazariyâtı içindeki yeri ansiklopedik düzeyin üstünde ele alınmış değildir.³ Bu çalışmada gerek genel tarih, biyografi ve kitabiyât gerekse tasavvufa dair tabakât ve klasik kaynaklardan hareketle Ebû Saîd'in hayatını, sûfî kişiliğini, ilmî ve tasavvufî çevrelerle olan münasebetlerini, teliflerini ve tasavvufî lügatçeye dair katkılarını tespitte odaklandık. Böylece kaynaklarda nispeten dağınık biçimde bulunan bilgileri belirli tema etrafında bir araya getirmeye çalışarak bütünlüklü bir Ebû Saîd anlatısı ortaya koymayı hedefledik.

1. Hayatı ve Telifleri

¹ Bilal Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler (H. IV/M. X. Asır)*, 2. Bsk., Rihle Kitap, İstanbul 2019, ss. 92-94.

² Manuela Marín, "Abû Saîd ibn al-A'râbî et le développement du soufisme en Al-Andalus" *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, Sayı: 63-64, Yıl: 1992, ss. 28-38.

³ Ethem Cebecioğlu, "Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, Cilt: XX, s. 493.

Kaynaklarda adı muhtelif şekillerde zikredilmekle birlikte⁴ ekserisinde Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd b. Bişr b. Dirhem (el-Anazî)⁵ el- Basrî olarak geçmektedir.⁶ “İbnü'l-A'râbî” şeklinde künyeyle anılmasından babası veya dedelerinden birinin çölde ikamet ettiği anlaşılmaktadır.⁷

Basra'da dünyaya gelen ve orada yetişen Ebû Saîd'in doğum tarihiyle ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır.⁸ Bununla birlikte talebesi İbn Müferric'in (ö. 380/990) işaret ettiği hicrî 246 tarihi vakıya uygun düşmektedir.⁹ Ebû Saîd'in ailesi hakkında kaynaklarda açık bir ifadeye yer verilmediğinden, ailesinin ilim çevrelerinde tanınmış, şan ve şöhret sahibi kimselerden olmadıklarını söylenebilir. Söz gelişi *Hilyetü'l-Evliyâ*'da Ebû Saîd'den

⁴ Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye*, thk. Nüreddîn Şerîbe, 3. bs., Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1986, s. 427; İbn Nukta, *et-Takyîd li-Ma'rifeti Ruvâti's-Sünen ve'l-Mesânîd*, C. I, Dâru'n-Nevâdir, 1. bs., Lübnan 2014, s. 350; İbn Mulakkım, *Tabakâtu'l-Evliyâ*, thk. Nüreddîn Şerîbe, Mektebetü'l-Hâncî, 1. bs., Kahire 1994, s. 77; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhira fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhira*, C. III, Vizâratu's-Sekâfe, Mısır 1963, ss. 306-307; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. XI, Mektebetü'l-Maarif, Beyrut 1991, s. 226.

⁵ Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye*, s. 427; Şemsüddîn ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, C. VII, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. bs., Beyrut 2003, s. 733; İbn Tağriberdî “*en-Nucûmu'z-Zâhira fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhira*” adlı eserinde “el-Ğanevî” şeklinde zikretse de kendinden önceki kaynaklarda bu kullanıma rastlamadık.

⁶ İbn Cüme' el-Gassânî es-Saydavi, *Mu'cemu's-Şuyûh*, thk. Dr. Ömer Abdu's-Selâm Tedmürî, Dâru'l-Ma'rife, 1. bs., Beyrut 1985, s. 159; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, C. XV, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. bs., Beyrut 2001, s. 141, C. XV, s. 141; Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, C. X, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1996, s.375; Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 78; Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimaşk*, C. V, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, s. 353; İbn Hayr el-İşbilî, *Fihrist İbn Hayr el-İşbilî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Tunus 2009, s. 284; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, C. XIV, thk. Muhammed Abdulkadir Ata'-Mustafa Abdulkadir Ata', 2. bs., Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s.88; Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min Menâkibi'l-Ahyâr*, C. I, Merkez Zayid li't-Türâs ve't-Târih, Basım yılı yok, s. 335; İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbn Salâh*, Dâru'l-Maarif, 1998, s. 792; İbn Nukta, *et-Takyîd*, C. I, s. 350; İbn Manzûr, *Muhtasar Târihu Dimaşk*, C. III, Daru'l-Fikr, Suriye 1984, s. 261; Şemsüddîn ez-Zehebî, *el-İber fî Târihi Men Ğaber*, C. II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut 1985, s. 59; Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, C. XV, Müessesetü'l-Risâle, 1. bs., Beyrut 1983, s.407; Şemsüddîn ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî, Dâiratu'l-Maarif el-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1955, s. 852; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, C. VII, s. 733; Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, C. II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, ss. 248-249; Ebû'l-Ferrâ el-Hâfız İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. XI, s. 226; Takiyyüddin Fâsî, *el-Ikdü's-Semîn fî Târihi'l-Beledi'l-Emîn*, C. III, Müessesetü'l-Risâle, Beyrut 1986, s. 137; Takiyyüddin el-Makrîzî, *el-Mukaffâ el-Kebîr*, thk. Muhammed Ya'lâvî, C. I, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1991, s. 644; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, C. I, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1. bs., Beyrut 2006, s. 670; İmâm Şârânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, C. I, s. 211; Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Terâcimi's-Sâdeti's-Süfiyye*, thk. Muhammed Edîb Câdir, C. II, Dâru's-Sâdir, 4. bs., Beyrut 1999, s. 27; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb min Ahbâri Men Zeheb*, thk. Abdulkâdir Arnaûd-Mahmûd Arnaûd, C. IV, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut 1986, s. 216; Şemsüddîn Ebû'l-Meâlî, *Divânu'l-İslâm ve Bihâşiyetihi Esmâi Kütübi'l-A'lâm*, thk. Seyyid Hüseyin Kesrevî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut 1990, s. 180; Hayreddin Ziriklî *el-A'lâm*, C. I, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn 2002, s. 208; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, C. I, Müessesetü'l-Târihi'l-Arabî, Beyrut 1951, s. 62; Carl Brockelmann, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, thk. Abdulhalim Neccâr-Ramazân Ebu't-Tevvâb, C. IV, Dâru'l-Maarif 1977, s.76; Fuad Sezgin, *Târihu't-Türâs'il-Arabî*, C. I, Cüz IV, Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmî 1991, ss. 155-156.

⁷ “A'râb” kelimesi için bkz. Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât Eلفâzi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2009, ss. 556-557; Sem'ânî, *el-Ensâb*, C. I, Dâiratu'l-Maarif el-Osmaniyye, Haydarâbâd 1977, s. 305.

⁸ Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 408; Makrîzî, *Kitabu'l-Mukaffâ el-Kebîr*, s. 645.

⁹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, C. VII, s. 734; Takiyyüddin Fâsî, *el-Ikdü's-Semîn*, C. III, s. 138.

“Amcam Yahyâ b. Ahmed bana haber verdi.”¹⁰ rivayeti nakledilse de bu söz amcasının ilmî çevredeki konumu hakkında bilgi vermemektedir.

Başta hadis ve tasavvuf olmak üzere birçok ilimle uğraşan Ebû Saîd, ilmî hayatına ilk adımı Basra’da atmıştır.¹¹ Bununla birlikte ilim elde etmek amacıyla doğuda Sicistân bölgesinden kuzeyde Antakya’ya ve güneyde Mısır’a kadar birçok yere yolculuk yapmıştır. Bu yolculukların sebeplerinden birinin o dönemde meşhur olan hadisi bizzat hocadan dinleme, diğeri de âlf isnada ulaşmak olduğu düşünülürse Ebû Saîd’in yaptığı yolculukların bu gayeye dayandığı sonucu çıkarılabilir. İlim elde etmek için seyahat ettiği yerler arasında Bağdat,¹² Kûfe,¹³ Rakka,¹⁴ Şâm,¹⁵ Antakya,¹⁶ Dımaşk,¹⁷ Mısır¹⁸ ve Hicaz gibi devrin önemli yerleri zikredilmektedir.¹⁹ Ebû Saîd yolculukları esnasında başta Ubeydullah b. Abdullah el-Atekî,²⁰ İbrahîm Salih Ebu İshâk eş-Şîrâzî,²¹ Musa b. Muhammed b. Ahmed Ebû Yûsuf el-Basrî,²² Za’ferânî (ö. 260/874),²³ Dûrî (ö. 271/884)²⁴ ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889)²⁵ olmak üzere gittiği hemen her bölgede pek çok âlimin ders halkalarında yer almıştır.²⁶

Ebû Saîd, ilim tahsili amacıyla gittiği bölgeler içinde dönemin gözde ilim merkezlerinden ve kendisi için de dönüm noktalarından biri olan Bağdat’ta ise başta tasavvufun önde gelen siması Cüneyd-i Bağdâdî olmak üzere, Ebû Ahmed el-Kalânîsî, Amr

¹⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, C. X, s. 288.

¹¹ Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, Dâru İbni'l-Cevzî, Memleketü'l-Arabiyye es-Suûdiyye 1997, C. I, s. 791. Ebû Saîd’in, -hocaları arasından ilk önce vefat eden Muhammed b. İsmail el-Buhtürî’den (ö. 258’de) hareketle- henüz on iki yaşlarındayken Basra’da hadis yazımına başladığı anlaşılmaktadır.

¹² İlk defa hangi tarihte Bağdat’a yolculuk ettiği bilinmemekle birlikte hocası Za’ferânî (ö. 260/874)’nin vefatına kıyasla h. 260 senesinden önce bu yolculuğun gerçekleştiği söylenilebilir (Bilal Aybakan, “Za’ferânî”, *DİA*, C. XLIV, İstanbul 2013). Ayrıca 278 yılında da Bağdat’ta bulunmuştur. (Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, ss. 651-652).

¹³ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 705.

¹⁴ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 760.

¹⁵ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 476.

¹⁶ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 248.

¹⁷ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 618.

¹⁸ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 459.

¹⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dımaşk*, C. V, s.353; Muhammed el-Habîb el-Hîle, et-Târîh ve'l-Müerrihûn bi-Mekke mine'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî ile'l-Karnî's-Sâlis Aşera, Müessesetü'l-Furkân li't-Turâs el-İslamî, 1994, s. 25.

²⁰ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 912.

²¹ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 586.

²² Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 1100.

²³ Zehebî, *Siyer*, C. XII, ss. 262-263.

²⁴ İbn Hayr, *Fihrist*, s. 284.

²⁵ Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Kitabu'l-Mu'cem*, thk. Ahmed el-Beluşî, Mektebetü'l-Kevser, Riyad 1992, C. I, s. 47.

²⁶ Örneğin hocalarından bir kısmı için bkz. Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, ss. 17-18.

b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910), Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî, Hasan Mesûhî (ö. 280/893), Ebû Ca'fer Haffâr, Ebu'l-Feth el-Hammâl ve daha birçok kimse ile dostluk kurmuş ve onların derslerine katılmıştır.²⁷ Kaynaklarda onun, ulemânın ve meşâyihın büyüklerinden olduğu ifade edilmiştir.²⁸ Birçok hocadan ders alan Ebû Saîd, öte yandan ilim maksadıyla yolculuklar yapıp, halkasına katılan sayıca pek çok talebeye de ders vermiştir.²⁹ *Mu'cem*'i tahkik eden Ahmed Belûşî, bu talebelerden 69'u Endülüslü olmak üzere 116 kadar isim saymıştır.³⁰

Tüm bu veriler Ebû Saîd'in ulemâ ve sûfî taifeden pek çok kimse ile ne derece etkileşim halinde olduğunu ve ilmî muhitteki konumunun göz ardı edilemeyeceğini göstermektedir. Nitekim Mesleme'nin onun hakkında: “şeyh”, “sika”, “hüsnu'l-edâ”, “kesîru'r-rivâyât”, “kesîru't-teâlîf”, “celîlü'l-kadr” gibi ifadeleri,³¹ Zehebî'nin ise: “ârif”, “âbid”, “rabbânî”, “kebîru'l-kadr”, “imam”, “muhaddis” ve Şeyhu'l-İslam” gibi övgü dolu sözleri onun bu konumuna işaret etmektedir.³² Tüm bu bilgiler onun ilmî disiplinlerce kabul gördüğünü göstermektedir. Ayrıca kendisiyle karşılaşmış arkadaşlık edenlerin de onu övdüğü ifade edilmektedir.³³ Bu bağlamda öğrencisi İbn Mende (ö. 395/1005): “Dünyanın büyükleri beş tanedir: İsfahân'da İbn Fâris, Nîşâbur'da el-Esamm, Mekke'de İbnü'l-A'râbî (Ebû Saîd), Trâblus'da Heyseme ve Bağdat'ta Saffâr”.³⁴ Ebû Saîd hakkındaki açıklamalara bakılırsa ilmî itibar edilen ve ulemanın ta'dil edip değer verdiği ârif bir kimse olduğu anlaşılmaktadır.

Ömrünün önemli bir kısmını Hicaz'da geçiren Ebû Saîd,³⁵ Harem-i Şerîf'te ulemâ içerisinde önemli bir misyon üstlenmiş, ders halkaları kurmuş ve bu nedenle ona “Şeyhu'l-Harem” unvanı verilmiştir.³⁶

²⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 427.

²⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 427; Kuşeyrî, *Risâle*, s.78; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr*, s. 336; Şârânî, *Tabakât*, s. 211.

²⁹ Yâfîî, *Mir'âtü'l-Cenân*, s. 249; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, s. 216; Muhammed el-Habîb el-Hîle, *et-Târîh ve'l-Müerrihün*, s. 25.

³⁰ Endülüslü'lerden gelenlerin genelini Kurtubalı olduğunu tespit etmiştir. Ebû Saîd, *Kitabu'l-Mu'cem*, thk. Ahmed el-Beluşî, C. I, ss. 51-69; Muhammed el-Habîb el-Hîle, *et-Târîh ve'l-Müerrihün*, s. 26.

³¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, C. I, s. 671.

³² Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, s. 852; Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 407.

³³ İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, C. V, s. 356.

³⁴ Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 554.

³⁵ Kendisine yapılan ilmî yolculukların büyük bir kısmının Mekke'de olduğu göz önüne alınacak olursa, Mekke'de geçirdiği sürenin kısa olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l-Mukrî *Mu'cem*'inde, h. 306 senesinde Mescid-i Harem'de Ebû Saîd'den ders aldığını kaydetmesi, Ebû Saîd'in en geç bu tarihte Mekke'ye yerleştiğini göstermektedir. (İbnü'l-Mukrî, *Mu'cem li İbni'l-Mukrî*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Sa'd, *Mektebetü'r-Rüşd*, Riyad 1998, s. 135.)

³⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 427; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, s. 88; Şeyhu'l-Harem için bkz. Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Şeyhülharem”, *DİA*, C. XXXIX, İstanbul, ss. 90-91.

Ebû Saîd'in vefat tarihi ile ilgili bilgiler birbirinden farklı arz etmektedir. Kaynaklar bu hususta hicrî 340³⁷ ve 341³⁸ tarihleri üzerinde durmuşlardır. Bu tarihler arasında herhangi bir tercihte bulunmak zor gözükmele birlikte daha erken döneme ait kaynakların verdiği tarihten hareketle hicrî 341 yılında vefat ettiği sonucuna varmak mümkündür. Bu durumda Ebû Saîd'in yaklaşık olarak doksan beş yıl yaşadığını söylenebilir.³⁹

Ebû Saîd'in eserlerinin tam sayısını tespit etmek zor görünmektedir. Ayrıca yazdığı pek çok eserden sadece bir kısmının günümüze ulaştığı da bilinen bir husustur. Tespit edebildiğimiz başlıca eserlerinden günümüze ulaşanlar; *Ma'nâ'z-Zühd ve'l-Makâlât Fîhi, Kitâbü'l-Mu'cem fi'l-Hadîs, el-Kubel ve'l-Muâneka ve'l-Musâfaha, Risâle fi'l-Mevâ'iz ve'l-Fevâ'id, Kitâbu Rü'yetillâhi Tebâreke ve Te'âlâ* adlı eserler iken, günümüze ulaşmayanlar ise; *Tabakâtu'n-Nüssâk, Târîhu'l-Basra, Ahbâru Mekke, el-İhtisâsu fi Zikri'l-Fakr ve'l-Ğinâ (Şerefu'l-Fakr), er-Redd ala İbn Meserre, el-İhlâs ve Meânî İlm-i Bâtın, Kitâbu'l-Vecd, el-Muhtesib, el-Cem' ve't-Tefrîk fi Âdâbi't-Tarîk, Kitâbü'l-Vesâyâ, es-Sabr ve't-Tasabbur, el-Ömür ve'ş-Şeyb, Kitâbu'l-Mehabbe, İhtisâru't-Tarîk, Kitâbu Kerâmâti'l-Evliyâ* adlı eserlerdir.⁴⁰

Birçok alanla ilişkili eserleri bulunan Ebû Saîd, velûd bir müellif olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak eldeki mevcut eserleri onun ilmî kişiliğini belli oranda gösterse de, özellikle tasavvufî kişiliğini ve tasavvufî görüşlerini tespit etme noktasında yetersizdir. Bu nedenle çalışmamızın ilerleyen kısımlarında onun gerek sûfi portresini gerekse bazı tasavvufî kavramlara getirdiği yorumları değerlendirirken kendi eserlerinin yanında hayatı ve fikirleri hakkında malumat veren örneğin Sülemî'nin *Tabakâtu's-Sûfiyye*'si ile Ebû Nasr Serrâc'ın *el-Lüma'*ı gibi diğer bazı eserlerden hareket etmek gerekecektir.

2. Sûfi Portresi ve Muhîti

Ebû Saîd, tasavvufun teşekkülü ve gelişimi açısından dönüm noktalarından kabul edilen hicrî III. ve IV. asırlar arasında yaşamıştır. Bu süreçte tasavvufun kurucu şahsiyetleri yetiştirdiği gibi tasavvufa dair ilk müstakil eserler de kaleme alınmaya başlamıştır.

³⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, C. VII, s. 734; Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 410; Yâfiû, *Mir'âtü'l-Cenân*, C. II, ss. 248-249; Takiyüddîn Fâsî, *İkdü's-Semîn*, C. III, s. 138; Celâleddîn es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan-Beyrut 1983, s. 354; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, C. IV, s. 216.

³⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 427; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, C. X, s. 375; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 78; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, C. XIV, s. 88; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. XI, s. 226; Şa'rânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, C. I, s. 211.

³⁹ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, C. I, s. 671. İbn Hacer'in rivayetine göre Ebû Saîd'in 95 sene yaşadığı, üç gün hasta olarak yattığı ve bundan sonra da vefat ettiği anlaşılmaktadır.

⁴⁰ Eserler ve kaynakları hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Salih Yıldırım, *Ebû Saîd İbnü'l-A'râbi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2022, ss. 33-40.

Tasavvuf tarihinde kurucu şahsiyetlerden bahsederken akla ilk gelen sūfîlerin başında Cüneyd yer almaktadır. O, Ebû Saîd'in tasavvufî kişiliğinin inşasında önemli etkilere sahiptir. Nitekim bu bölümde Ebû Saîd'in tasavvuf serüveninde Cüneyd'in bir kısım izlerini göreceğiz.

Basra ve Bağdat gibi dönemin gözde ilim merkezlerine gidip gelen Ebû Saîd'in ilme ve tasavvufa olan teveccühü erken yaşlarından itibaren başlamıştır.⁴¹ Nitekim henüz on-on iki yaşlarında hadis ilmiyle uğraşırken, yirmili yaşlara geldiğinde dönemin önemli sūfîlerinden Bağdatlı sūfî Ebû Ahmed el-Kalânîsi'ye (ö. 270/884) intisap etmiştir.⁴² O, son dönemlerine yetiştiği hocası el-Kalânîsi'nin vefatına kadar onunla olan irtibatını devam ettirmiştir. Nitekim Ebû Saîd "O vefat edene kadar ona talebelik yaptım. Ne altın ne de gümüşle gecelediğini gördüm."⁴³ diyerek bunu açıkça ifade etmiştir. Ayrıca onun, hocasının yalnızca ilmî ve tasavvufî kişiliğinden değil, aynı zamanda ahlâkî yönünden de istifade ettiği anlaşılmaktadır. Hocası hakkında yukarıda verilen sözü buna delil olarak gösterilebilir.

Ebû Saîd'in Bağdat'ta Ebû Ahmed el-Kalânîsi ile irtibatı ona, tasavvufun öncü simalarından Ebû Hamza el-Bağdâdî, Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Amr b. Osman el-Mekkî gibi kimselerin ders halkalarına katılma fırsatı sundu. Bu sayede Ebû Saîd'in tasavvufî kişiliği/kimliği adeta bu ilmin membaı olan isimlerin yanında şekillenmeye başladı. Özellikle Nûrî ve Cüneyd'in onun hayatındaki yeri yadsınamaz. Çünkü Ebû Saîd hem onların sözlerinden ve yaşantılarından etkilenmiş hem de uzunca bir süre onlarla birlikte vakit geçirmiştir. Söz gelimi *Siyer*'de yer alan bir rivayete göre Ebû Saîd, Ruveym ve Ebûbekir el-Attâr ile bir nehir kenarında yürüyorken Nûrî ile karşılaşmışlardır. Sūfîlerin mihnesinin ardından on dört yıl Bağdat dışında yaşayan Nûrî'yi görüp, tanımaları ve ona durumu hakkında soru sormaları aralarında eskiye dayanan ilişkiyi göstermektedir.⁴⁴ Ayrıca Nûrî'yi uzun çabalar sonucu ikna edip, Cüneyd'in sohbet meclisine götürmelerinden de anlaşılan o ki Ebû Saîd, Bağdat'ta bulunduğu sürede Cüneyd'in halkasına katılmaya ve tasavvufî eğitimini almaya devam etmiştir.⁴⁵

⁴¹ İleride geleceği üzere Ebû Saîd'in hocalarının büyük bir kısmının Bağdatlı sūfîler olması, onun Basra ekolünden ziyade Bağdat ekolünün çizgisinden giden biri olduğunu göstermektedir.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. XV, s. 141.

⁴³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. XV, s. 141.

⁴⁴ Zehebi, *Siyer*, C. XIV, s. 74.

⁴⁵ Zehebi, *Siyer*, C. XIV, s. 74.

Ebû Saîd'in tasavvufî hayatında Cüneyd'in önemli izler bıraktığını görmekteyiz. Ebû Saîd "Bizim bu ilmimiz kitap ve sünnetle kayıtlıdır."⁴⁶ diyen Cüneyd gibi şeriat eksenli – Kur'an ve Sünnet üzere- bir anlayış benimsediğinden, diğer ilimlere olduğu gibi tasavvufa da bu perspektiften bakmıştır. Nitekim sûfî sözlerinden ve ıstılahlarından olan şeyleri ancak bir delil bulunması durumunda kabul etmesi onun bu anlayışına mesned teşkil etmektedir.⁴⁷ Ebû Saîd'in âlim ve sûfinin durumunu ifade ederken dile getirdiği "Âlim, tasavvuf ve teellühten ârî kalırsa anlamsızdır. Aynı şekilde sûfî de sünnet ilminden/bilgisinden ârî olursa ayağı doğru yoldan kayar."⁴⁸ cümlesi onun Kur'an ve Sünnete ne derece bağlı olduğunu gösteren en net ifadelerden birisidir.

Ebû Saîd'in, bazı kimselere ve görüşlerine yaptığı eleştiriler de onun tasavvufa Kur'an ve Sünnet merkezli baktığının delili niteliğindedir. Örneğin Ebû Saîd, tasavvuf tarihinin tartışmalı isimlerinden Endülüslü İbn Meserre'yi kimi yerde Ehl-i Sünnet üzere hadis rivayetinde bulunmasından dolayı tasvib edip, bu halini takdir ederken, diğer yandan da batıniyye hakkında konuşup, sûfilerin ince sırlarını ve İşrâkî görüşlerini öğrettiğini söyleyerek ona reddiye amacıyla eser kaleme almıştır.⁴⁹

Buraya kadar Ebû Saîd'in tasavvufî birikimini elde ederken etkisi altında kaldığı hocaları ve onun tasavvufa yaklaşımını ele aldık. Bir de Ebû Saîd'in, doğrudan yahut dolaylı olarak gerek düşüncelerine gerekse kimi kavramlar konusundaki yaklaşımlarına etkiye bulunduğu isimler bulunmaktadır. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) bu noktada Ebû Saîd'den etkilenen önemli isimlerdendir. Bu üç ismin tasavvuf tarihine katkıları göz önüne alındığında Ebû Saîd'in tarihi süreçteki yeri hakkında da bir fikir sahibi olunacaktır.

Serrâc'ın *Lüma*'ı incelendiğinde Ebû Saîd'in sözleri,⁵⁰ mektupları⁵¹ ve *Kitâbu'l-Vecd*⁵² adlı eserinden alıntılar göze çarpmaktadır. Serrâc özellikle vecd bölümünü kaleme alırken o kısımda anlattıklarının Ebû Saîd'in *Kitâbu'l-Vecd*'inin bir muhtasarı olduğunu ifade etmesi

⁴⁶ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma' fî Târîhi't-Tasavvufî'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2016, s. 98; Cüneyd'in benzer ifadeleri için bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 51.

⁴⁷ Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 410. [وقد كان ابن الأعرابي من علماء الصوفية , فتراه لا يقبل شيئا من [اصطلاحات القوم إلا بحجة]

⁴⁸ Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 410. [العالم إذا عري من التصوف و التأله, فهو فارغ, كما أن الصوفي إذا عري من [علم السنة, زلّ عن سواء السبيل]

⁴⁹ İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulema el-Endülüsi*, C. II, thk. Ma'rûf Beşşâr Avvâd, Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, Beyrut 2008, s. 41; Angel Gonzalez Palencia, *Târîhu'l-Fikri'l-Endelüsî*, thk. Hüseyin Mu'nis, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye 1955, s. 327; İhsân Abbas, *Târîhu'l-Edebi'l-Endelüsî*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1969, s. 33.

⁵⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 178, 187, 316.

⁵¹ Serrâc, *el-Lüma'*, ss. 219-220.

⁵² Serrâc, *el-Lüma'*, s. 264, 268-272.

üzerinde durulması gereken bir husustur. Buradan ötürü Ebû Saîd'in Serrâc üzerinde etkileri olduğu sonucuna varmak pekâlâ mümkündür. Nitekim her ne kadar Serrâc'ın Ebû Saîd ile görüştüğüne dair kesin bir delil bulunamasa da vefat tarihlerinden hareketle aralarında bir görüşme olma ihtimali uzak değildir. Bu durum da aralarındaki etkileşimi mümkün kılmaktadır.

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye gelince; Ebû Saîd'in onun ilmi eğitimine katkıları olduğunu görmekteyiz. Nitekim Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*'da Ebû Saîd'in *Tabakâtu'n-Nussâk*'ından bir pasaj aktarır, onu “Şeyhimiz Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî” diyerek anmaktadır.⁵³ Anlaşılan o ki ikisi arasında bir hoca-talebe ilişkisi yer almaktadır. Ayrıca Murtezâ *ez-Zebîdî İkdü'l-Cevheri's-Semîn*'inde aralarındaki irtibatı teyit mahiyetinde Ebû Tâlib'in tasavvufi eğitiminde şeyhinin Ebû Saîd olduğunu belirtir.⁵⁴ Zebîdî bu hususu ikisinin de içinde yer aldığı bir tasavvuf silsilesi vermekle gösterir. Buna göre silsile şu şekildedir:

Ebû Tâlib el-Mekkî ➡ Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî ➡ Cüneyd-i Bağdâdî

Gazzâlî meşhur eseri *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de birkaç yerde Ebû Saîd'e atıf yapmıştır.⁵⁵ Bunlardan öne çıkanı vecd kavramı hususundaki nakildir. Nitekim Serrâc'da da görüldüğü üzere vecd kavramı hakkında söz ederken Ebû Saîd'e temas edilme ihtiyacı hissedilmesi, onun bu kavramı tanımlamada öne çıktığını göstermektedir. Gazzâlî'nin vecde ayırdığı bölümde uzunca bir pasaj aktarması ise onun Ebû Saîd'den etkilenmiş olabileceğine mesnet teşkil eder.

Netice itibariyle Ebû Saîd'den sonraki dönemlerde sûfîlerin yaptığı alıntılar onun tasavvuf düşüncesinde önemli isimlerden birisi olduğunu göstermektedir. Onun şahsiyetine ilişkin iktibaslar işaret ediyor ki, Ebû Saîd'in her ne kadar hadis ehline yatkınlığı olan bir sûfî olduğu gözükse de Cüneyd'in etkisi çerçevesinde tasavvuf düşüncesini geliştirdiği anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte çeşitli açılardan ele alarak sûfî kimliğini tespiti gayret sarf ettiğimiz Ebû Saîd'in, üzerinde durduğu bazı tasavvufi kavramları değerlendirerek onun bu yönünü kavramlar üzerinden daha da belirgin hale getirmeye çalışacağız.

3. Ebû Saîd'de Tasavvufî Kavramlar

⁵³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, C. I, Mektebe Darü't-Türâs, Kahire 2001, s. 448.

⁵⁴ Muhammed Murtezâ *ez-Zebîdî, İkdü'l-Cevheri's-Semîn*, (M. Tancî nüshası fotokopisi), İSAM Kütüphanesi, nr. 004622, s. 86.

⁵⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C. II, tahkik: Dr. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire 2004, ss. 408-410.

Ebû Saîd'in tasavvuf düşüncesi daha ziyade tasavvuf ıstılahlarına dair hem kendi eserlerinde dile getirdikleri hem de ondan aktarılagenler üzerinden takip edilebilmektedir. Onun özellikle üzerinde durduğu zühd ve vecd kavramına baktığımızda erken dönem tasavvufundaki zühd konusuna ilişkin yaklaşımlar ve vecd konusundaki tartışmalar gibi tasavvufun önemli problematiklerine derinlik kattığını görmekteyiz. O nedenle çalışmamızın bu kısmında başta zühd ve vecd olmak üzere müellifimizin bir kısmı *tahalluk* bir kısmı da *tahakkuk* boyutuna tekabül eden tasavvuf ıstılahları hakkındaki yaklaşımları ele alınacaktır. Ebû Saîd'in kullandığı ve haklarında izahatta bulunduğu kavram kümesi dikkate alındığında tasavvuf döneminin karakteristik ıstılahlarının önemli bir kısmına temas etmiş olduğu görülecektir.

3. 1. Zühd

Ebû Saîd'in ele aldığı tasavvufi kavramlar içerisinde zühd önemli bir yer tutar. Nitekim Onun, hem zühde dair tanımları hem de “Kitabu’z-Zühd” literatürüne katkı sağlayan eser kaleme alması üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu meyanda o, *Ma'nâ'z Zühd ve'l-Makâlât ve Sıfatu'z-Zâhidîn* adlı bir eser kaleme alarak bu literatüre katkıda bulunmuştur. Ebû Saîd -kendisinin de ifadesiyle-, zühd ile alakalı eserinde, bu kavram hakkında kendisine kadar gelen sözleri aktarmıştır.⁵⁶ Onun zühd kavramına yaklaşımını eserinde aktardığı rivayetlerden ve kimi yerde bunlara getirdiği yorumlardan hareketle inceleyeceğiz.

Ebû Saîd, Ahmed b. Ebi'l-Havârî'nin (ö. 230/844) zühd ile ilgili, “zâhidlerin zühdü istemelerinin nedeni ahiret için kalplerini, gereksiz olan şeylerden temizlemek” sözünü aktarıp, burada zühdden kastedilenin kalbi Allah'ın zikrinden alıkoyan her şeyde olması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁷ [وهذا يدل على أن يزهد في كل ما شغله عن الله -عزوجل] Yani ona göre kalbi masivadan arındırmak ve elde mevcut olsun ya da olmasın Allah dışındaki her şeyi kalpten çıkarmak gerekmektedir. Yoksa burada zühd, mal-mülk sahibi olunmaması ve fakirlik içerisinde bir hayat sürülmesi anlamı taşımamaktadır.

Ebû Saîd aktardığı diğer bir rivayette, Ebû Hâşim el-Meğâzilî'nin (ö. 275/888) “emelleri koparıp, çaba sarf etmek ve rahatı bırakmak” diyerek tanımladığı zühd kavramını şöyle yorumlamıştır: “Her kim kalbinin rahatı, dininin esenliği ve nefsinin muhafaza için dünyayı terk ederse, bu güzeldir. Şan ve şöhretini korumaya çalışan, dünyada rahat etmeyi

⁵⁶ Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Ma'nâ'z-Zühd ve'l-Makâlât ve Sıfatu'z-Zâhidîn*, thk. Sa'd Abdulğaffâr Alî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 53. [أنا ذاكر ما انتهى إلي منها]

⁵⁷ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, s. 60.

و من ترك الدنيا [58] ”terk etmeyip, itaat etme konusunda da çaba sarf etmeyen kişi zâhid değildir.“⁵⁸ لراحة قلبه و سلامة دينه و صيانة نفسه فحسن و ليس بزاهد حتى يزهد في قيام الجاه بالصيانة و يزهد في الراحة [فليستعمل الدأب في الطاعة] Bu bağlamda getirdiği diğer bir örnek ise “kişinin dünyada, nefsinin rahatına karşı sıkıntı duyması” şeklindeki bir görüşür.⁵⁹ Bu görüşün makam bakımından önceki aktarıklarından daha üstün olduğunu ifade etmesi, aslında onun, bu tavrı ile dünyadan el etek çekme anlamında kesbi terk edip tevekküle ağırlık veren yaklaşımları dengelemek istediğini göstermektedir.⁶⁰ Nitekim nefsin rahatından kaçınmak mübah görülen şeyler de dâhil olmak üzere dünyalık şeyleri terk etmekle mümkündür. Buradan hareketle Ebû Saîd zühdü terk edilen şeylere göre derecelendirmiştir. Bu derecelerin ilki haramda zühd, ikincisi mübah olan şeylerde zühddür. Üçüncü ve en üstünü ise bollukta zühddür. Bu zühd çeşidi ihtiyaç fazlası şeylerde zâhidlik etmektir. Ebû Saîd’e göre bu ihtiyaç fazlası şeylerde zühd ise Allah’ın emri, O’na yaklaştıran şeyler veya zorunlu olarak yapılan işler haricinde kalan her şeydir. Yani kişiye gerekmeyen ve kişiyi alakadar etmeyen şeylerdir.⁶¹ Onun burada yapmış olduğu derecelendirme daha önce Ahmed b. Hanbel’in yapmış olduğu derecelendirme ile hemen hemen aynı karakterdedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel de zühdü üçe ayırmış ve ilkini haramlarda, ikincisini helallerin lazım olmayanlarında -yani mübah olan şeylerde zühd- ve üçüncüsünü de Allah ile meşguliyetten engelleyen her şeyde zühd şeklinde tarif etmiştir.⁶² Her iki tarifte de görüldüğü üzere zühdün ilk derecesi avamın, ikinci derecesi havassın, üçüncüsü ise ariflerin zühdü olarak anlaşılmaktadır.

Ayrıca Ebû Saîd zühdün bazı kısımlarından söz etmiştir. Bunları insanlara öncülük -önderlik- yapma, onlara dostça davranma, onlarla konuşma ve onlarla ilişkiler kurma konusunda zühd şeklinde dörde ayırmıştır.⁶³ [و من الزهد أيضًا: الزهد في الرئاسة و المحاسنة و المحادثة]⁶³ [و المعاشرة] Ebû Saîd’in bu hususta verdiği bilgiler, ona göre zühdün kapsamlı ve birçok konu ile bağlantılı olduğunu göstermektedir.

Ebû Saîd zühdün gayesinden de söz etmiş ve bunu şöyle ifade etmiştir: “endişenin yalnız Allah için olmasıdır, dünyayı ve ahireti anmak değildir. İşte bu, zühdün gayesidir.”⁶⁴ [أن يكون الهم همًّا واحداً لله وحده، ليس ذكر دنيا و لا آخرة و هو غاية الزهد]⁶⁴ [أن يكون الهم همًّا واحداً لله وحده، ليس ذكر دنيا و لا آخرة و هو غاية الزهد]⁶⁴ Bunu söylerken de asıl gayenin dünya ve ahireti anmak olmadığını, dünyada zühdün gerekliliğini ve dünyanın kıymetini

⁵⁸ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, s. 63.

⁵⁹ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, ss. 64-65. [قال بعض العلماء: الزهد في الدنيا أن يغتم الرجل على راحة تستريح]⁵⁹ [إليها نفسه]

⁶⁰ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, s. 65.

⁶¹ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, s. 72.

⁶² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 155.

⁶³ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, s. 72.

⁶⁴ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, s. 71. Yani zühdden maksat, zühdün Allah için olmasıdır.

kalpten çıkarıp onu kerih görmenin gerekliliğini kastetmektedir. Çünkü gaye yalnız Allah için olmadığına dünyadan uzaklaşmak da pek mümkün olmaz.

Ebû Saîd zühd kavramını –kimi sûfilerde de görüldüğü üzere- bazen başka kavramlarla ilişkili bir şekilde kullanmıştır. Nitekim zühd kavramının çok anlamlı oluşu ve bu nedenle sınırının tespitinin güçleşmesi başka kavramlarla birlikte ele alınmasını gerektirmiştir. Zühd kavramının erken dönemlerden itibaren kuşatıcı bir karakteristiği kendinde barındırdığı düşünüldüğünde Ebû Saîd’in açıkladığı birçok kavram zühd içerisinde dâhil edilebilir. Ebû Saîd’in, Melik b. Attâf el-Leysî’den getirdiği bir rivayet için o rivayetin zühd hakkında olduğunu, zühdün de bu bağlamda ihlâs konu başlığıyla ilişkili olduğunu ifade etmesi buna bir örnek olarak verilebilir. Ebû Saîd bu bağlamda her şeyde zühd sahibi olmanın kesinlikle ihlaslı olmayı gerektirdiğini söylemiştir.⁶⁵

Sonuç olarak Ebû Saîd’in zühd hakkında söyledikleri, zühde yaklaşımı ve zühdle ilgili getirdiği rivayetler onun zühd anlayışının temelde kalbî-manevî bir durum olduğunu göstermektedir. Bundan ötürü onun, ilk dönem sûfilerinin benimsedikleri zühd hayatını kendisine esas aldığı sonucu çıkarılabilir. Nitekim eserinin üçüncü kısmında dünya malından ihtiyaç miktarı elde edip bununla kifâyet etmeyi ifade eden rivayetlere yer vermesi de tespit ettiğimiz sonucun haklılığını teyit etmektedir.⁶⁶

3. 2. Sabır

Ebû Saîd’in sabır kavramı ile ilgili tanımı önemi haizdir. Onun yaptığı tanım, önde gelen sûfi kadınlardan Râbiatü'l-Adeviyye'nin (ö. 185/801 [?]) sabrı tarif eden sözleri ile benzerlik göstermektedir. Söz gelişi Râbiatü'l-Adeviyye bir gün yürürken başını bir yere çarpmış ve kanayan başına rağmen yoluna devam etmiş. Bunun üzerine peşindekiler durumun farkında olmadığı düşüncesiyle ona halini arz etmişler. O ise bu durumu “Kardeşlerim! Başıma gelen şeyde Allah’ın muvafakati sebebiyle duyduğum zevk, sizin de gördüğünüz hale girip hislerimden beni mahrum kıldı.” şeklinde ifade etmiştir.⁶⁷ Bu meyanda Ebû Saîd’in sabrı, “Sabrın tamamı belaları hoş/memnuniyetle karşılamak” [الصبر كله تلقى البلاء بالرحب] tarif etmesi bu benzerliği açıkça ortaya koymaktadır.

Ebû Saîd yaptığı tarifte sabır kavramını bela ve musibetlerle ilişkilendirerek ele almıştır. Buna göre Ebû Saîd’in vermiş olduğu tarif, kavramın tasavvuf ıstılahındaki kullanımını çerçevesinde değerlendirilmelidir. Ayrıca bu tanımdan hareketle sabrın, ilim ve

⁶⁵ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, s. 71.

⁶⁶ Ebû Saîd, *Ma'nâ'z-Zühd*, ss. 82-98.

⁶⁷ İbnü'l-Arif, *Mehâsinü'l-Mecâlis*, thk. Muhammed Adlûni el-İdrîsî, Dâru's-Sekâfe, ss. 73-74.

kudret sahibi, her şeyin yaratıcısı Allah'tan geldiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle Allah'tan gelene memnuniyetle sabretmek, bir anlamda O'ndan gelene razı olmayı beraberinde getirir. Ebû Saîd'in sabra yaklaşımı bu açıdan değerlendirildiğinde onun, Allah'tan gelene razı olduğu ve memnuniyetle bunları karşıladığı sonucuna varmak mümkündür. Dahası Ebû Saîd'in, sabır ile Allah'a yaklaşmayı kendisine bir sebep edindiği söylenebilir. Nitekim nafileler nasıl ki Allah'a yakınlaşma için bir sebep olarak görülüyorsa, Allah'tan gelenlere sabredip, hoş karşılamak da O'nun rızasını elde etmek açısından yakınlaşma vesilesi olabilir.

Ebû Saîd'in sabır tanımını Kuşeyrî'nin âbidlerin ve âşıkların sabrı şeklinde ifade ettiği mesele ile ilişkilendirmek mümkündür. Kuşeyrî âbidlerin sabrının en güzel biçiminin şikayeti terk etmek olduğunu, âşıkların sabrının en güzel biçiminin ise sabrın terk edilmesi olduğunu belirtmektedir.⁶⁸ Buradan hareketle sabrı, belaları hoşnutluk olarak karşılamakla ilişkilendiren Ebû Saîd'in aslında bu söylemiyle sabrı terk etmeyi kastettiği sonucuna varılabilir. Çünkü Ebû Saîd'in ifadesi şikayeti terkin bir adım ötesinde bir anlam taşımaktadır.

Ayrıca Ebû Saîd'in getirdiği tanım *Menâzil* müellifinin sabrı tarifiyle de ilişkili görünmektedir. Herevî tarafından sabır, avam mertebelerinin en zor ve muhabbet yolunun da en güç olanlarından kabul edilmiştir.⁶⁹ Ebû Saîd'in sabır tanımındaki belaların hoş karşılanması aslında aynı zamanda onun havas mertebesinde bir sabır anlayışına sahip olduğunun göstergesi sayılabilir.

3. 3. Tevekkül ve Tefvîz

Ebû Saîd tevekkülü pis şeylerden kaçınmakla ilişkilendirmiştir. Nitekim onun, "Tevekkül kazuratı terk etmek" şeklinde ki tevekkül tarifi bunu göstermektedir.⁷⁰ [التوكل كله] Ebû Saîd'in daha önce zühde yaklaşımında kalbî bir zühd anlayışı benimsemiş olabileceğini ifade etmiştik. Onun zühd ile amaçladığı dünyadan tamamen el etek çekmek şeklinde değildir. Bundan hareketle tevekkül hakkındaki sözünün de yine kalple ilişkili olabileceğini söylemek mümkün görünmektedir. Onun kazuratı terk etmekten kastettiği şey dünya olsa gerektir. Böyle olunca da aslında onun tevekkül ile amaçladığı Allah'a tam anlamıyla itimat edip, dünyaya bel bağlamamanın gerekliliğidir. Nitekim bir kimse Allah'a tam anlamıyla tevekkül eder de işlerini O'na havale ederse hakiki anlamda tevekkül etmiş olur. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki tevekkül anlayışının terk ile ilişkisi esbaba tevessülün

⁶⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 224.

⁶⁹ Hâce Abdullah Herevî, terc. Abdurrezzak Tek, *Menâzili's-Sâirîn-İlelü'l-Makâmât*, Nizamiye Akademi, İstanbul 2019, s. 93.

⁷⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 428.

de terk edilmesi anlamını taşımamaktadır. Çünkü sebeplere tevessül etmek gerekli görülen bir davranıştır. Ebû Saîd'in böyle bir davranışı pis, çirkin görüp yalnızca Allah'a tevekkül etmekle yetinmeyi düşünmesi, onun daha önce ifade ettiğimiz fikirleriyle tezat teşkil edecektir ki bu pek mümkün görünmemektedir. Bu durumu destekler mahiyette Ebû Saîd'in talebesinin, hocasının sema' karşılığında tahdiste bulunup ücret aldığını ifade etmesi bir fikir verebilir.⁷¹ Anlaşılan o ki Ebû Saîd çalışıp çabalayıp, sebeplere sarıldıktan sonra işini Allah'a havale etmek fikrinden yanadır. Nihayetinde Ebû Saîd'in tevekkül kavramını tevekkülün terim anlamına muvafık kullandığı sonucuna varmak mümkündür.

Ebû Saîd tevekkül ile ilintili tefvîz kavramını ise hem sözlükteki hem de mutasavvıflar nezdindeki anlamına muvafık bir biçimde kullanmıştır. O, tefvîzi: “Tefvîz, başa gelen şeyleri gönül huzuruyla (sükûnetle) karşılamaktır.” şeklinde tarif etmiştir.⁷² [التفويض كله] Anlaşılan o ki Ebû Saîd sabrı tarifindeki söze benzer bir tanım ile Allah'tan gelen her şeyin de gönül hoşnutluğu ile kabul edilmesi gerekliliğine işaret etmektedir. Ayrıca bu tanımdan hareketle Ebû Saîd'in tıpkı diğer mutasavvıflar gibi tefvîzi tevekkülden daha öte ve geniş bir manada değerlendirdiği sonucuna varmak mümkündür.

3. 4. Vakt

Ebû Saîd vakt kavramını rıza kavramı ile ilişkilendirerek ele almış ve Allah'ın rızasının kazanıldığı vaktin, en değerli vakit olacağını belirtmiştir.⁷³ [أفضل أوقاتك وقتٌ يكون الحق] Nitekim kendisine yöneltilen “Hoşnut olduğun vakit nedir?” sorusuna “Vakitlerin hepsi Allah'a aittir. Bununla birlikte vakitlerin en iyisi Hakk'ın kendisinde yer aldığı, bana rızasını elde etme imkânı verdiği vakittir.” [ما الذي ترضى من أوقاتك؟ فقال: الأوقات كلها] şeklinde verdiği cevap da vakt ile rıza kavramı arasında yakın bir ilişkiyi ortaya koyma açısından önemli bir yere sahiptir.⁷⁴ Ayrıca Ebû Saîd'in bu kavrama yaklaşımının lafzi manasından öte manevi bir hâli ifade ettiği söylenebilir. Çünkü o, vakte muayyen bir zaman yüklemekten ziyade Hakk'ın rızasının arandığı ve kazanıldığı bir durum olarak literal anlamın ötesinde soyut bir anlam yüklemiştir. Bununla birlikte kendisini hoşnut eden vaktin Allah'ın rızasını kazanmak için imkan tanınan bir vakit olduğu ifadesinden, bu kavramı literal anlamda anladığı da ihtimal dahilindedir.

⁷¹ Ebû Saîd, *Mu'cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, C. I, s. 21.

⁷² Sülemî, *Tabakât*, s. 429. Ebû Saîd sabır kavramında olduğu gibi tefvizi de bela ve imtihan etrafında tanımlamaktadır.

⁷³ Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, C. II, s. 28.

⁷⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 430.

3. 5. Muhabbet

Ebû Saîd'in muhabbet kavramı ile ilgili tanımını, Râbiatü'l-Adeviyye'nin sözüne getirdiği yorumda görmekteyiz. Nitekim Râbia kendisine sorulan “Allah Resulü'ne olan sevgin nasıldır?” şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermiştir: “Tabii ki onu seviyorum. Ancak Hâlık'a olan sevgim, beni mahlûkun sevgisinden alıkoydu.”⁷⁵ Ebû Saîd ise bu sözün yorumunda muhabbet hakkında şöyle demiştir:

*Ben Allah Resulünü iman, tasdik ve itikad bakımından seviyorum. Çünkü o, Allah'ın resulüdür ve Allah Teâlâ onu sevdiği gibi onu sevmeyi de emretmiştir. Benim Allah'a olan sevgim ise; devamlı olarak O'nun zikri ile ve ona münacaatla meşgul olmak, keliminin tatlılığı ile lezzetlenmek, O'nun devamlı olarak kalplere nazar etmesi ve nimetlerini anmak şeklindedir. [معناه أني أحب رسول الله إيماناً واعتقاداً, لأنه رسول الله, و لأن الله يحبه و أمر بحبه, و حُبِّي الله فيه الشُّغْلُ بدوام ذكره و مناجاته, و التلذذ بحلاوة كلامه, و نظره في القلوب على الدوام, مع ذكر نعمه.*⁷⁶

Yani Ebû Saîd, muhabbetullahı giden yolun muhabbet-i Nebî'den geçtiğini söylemektedir. Ebû Saîd'in muhabbet kavramını tarif ederken getirdiği başka bir tanım ise “Muhabbet, sevgiliyi her şeye tercih etmektir. (îsâr)” şeklindedir.⁷⁷ [المحبة كلها إيثار المحبوب على] Kul bu şekilde Allah'a olan sevgisini ispat etmiş olmaktadır. Ayrıca Allah'ı nefsinin önünde tutup, Allah dışındaki şeyleri elinin tersiyle itmektedir. Bu bağlamda Ebû Saîd Allah'a olan sevginin, onu sürekli anıp, O'na devamlı münacatta bulunmakla ve Allah'ın kelamını samimi bir niyetle okumakla gerçekleşeceğini ifade etmiştir.⁷⁸ Ebû Saîd'in yaptığı bu tanımlar onun muhabbet kaynaklı bir dindarlık öngördüğünü göstermektedir. Nitekim muhabbet ile ilgili düşünce ve görüşlerinde hareket noktasını Allah ve resulü olarak belirlemesi de bu durumu teyit etmektedir.

Sonuç olarak Ebû Saîd'in muhabbet kavramına yönelik yaklaşımının ayet ve hadis temeline dayandığını ifade edebiliriz. O, Allah'ın muhabbetine ulaşma noktasında Hz. Peygambere sevgi duymanın ve ittiba etmenin önemine vurgu yapmıştır. Örneğin Ebû Saîd'in Allah Resulünü sevdiğini ifade etmesi ve Allah'ın da onu sevmeyi emrettiğini

⁷⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed ed-Deylemî, *Atfü'l-Elifi'l-Me'lûf ala'l-Lâmi'l-Ma'tûf*, thk. Hasan Mahmud Abdullatif eş-Şâfî-Joseph Norment Bell, Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, Kahire 2007, s. 144.

⁷⁶ Deylemî, *Atfü'l-Elifi'l-Me'lûf*, ss. 144-145; el-İsfâhânî, *Siyer u Selefî's-Sâlihîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 599.

⁷⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 428. Görüldüğü üzere Ebû Saîd bir kavramı daima bir başka kavram ile ilişkilendirerek tanımlar.

⁷⁸ İsfâhânî, *Siyer u Selefî's-Sâlihîn*, s. 599.

söylemesi bunu desteklemektedir.⁷⁹ Nihayetinde ise Ebû Saîd, kişinin sevgiliyi değer verdiği her şeyin üstünde görüp, tercih etmesinin gerekliliğini açıkça beyan etmiştir. Bundan aynı zamanda kişinin iradesini, sevgili uğruna yok sayması da anlaşılabilir. Böylece sevgilide fena bulma hali meydana gelir.

3. 6. Rıza

Tasavvufta rıza kavramının, kadere rıza ve teslimiyet yönü üzerinde ağırlıklı olarak durulduğu görülmektedir.⁸⁰ Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî'nin rıza kavramıyla ilgili soruya “Rıza iradeyi kaldırmaktır.” şeklinde cevap vermesi⁸¹ ve Ebû Saîd'in “Rızânın tamamı itirazı terk etmekte, en üstün derecesi ise Allah için muvafakat etmektedir.”⁸² [الرضا كله ترك] şeklinde getirdiği tanım aslında kulun Rabbine karşı gösterdiği rıza haline yapılan bir vurgudur.

Ebû Saîd'in yapmış olduğu tanımın Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaptığı tarif ile benzerlik gösterdiği dikkat çekmektedir. Bu iki tanım kulun iradesinden fânî olması şeklinde ortak bir yöne işaret etmektedir. Ancak buradaki fenâ hali tamamen hareketsizlik anlamı taşımaz. Bu bağlamda Ebû Alî ed-Dekkâk'ın şu sözü bu iddiayı destekler mahiyettedir: “Rıza, belanın/sıkıntının (getirdiği acıyı) hissetmemek değildir. Rıza ancak hükme ve kazaya itiraz etmemendir.”⁸³

3. 7. Şevk

Herevi şevk kavramını haller kısmında ele alır ve havas için bir kusur olduğunu öne sürerek bu halin avam ile ilgili olduğunu ifade eder.⁸⁴ Ona göre havas ehli ancak müşahedeye dayanmakta, şevk ise gaibe (görülme-yene) duyulmaktadır.⁸⁵ Ebû Saîd'e göre de şevk ancak gaipte bulunana olur. [لا يكون الشوق الا إلى الغائب] Onun bu sözünden anlaşılan - Herevî'de de görüldüğü üzere- *şevki* müşahade makamları arasında kabul etmediği ve onu kusur olarak gördüğüdür. Nitekim Herevî'nin şevk ilgili düşüncelerini ifade ederken Ebû Saîd'in bu sözünü delil olarak getirmesi de buna işaret etmektedir. O halde Ebû Saîd'in şevk kavramını muhabbet kavramından daha alt bir mertebede gördüğü söylenebilir.

3. 8. Vecd

⁷⁹ İsfâhânî, Siyer u Selefî's-Sâlihîn, s. 599.

⁸⁰ Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 94.

⁸¹ Serrâc, *Lüma'*, s. 50; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 231.

⁸² Sülemî, *Tabakât*, s. 428; İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn*, çev. Ahmet Yıldırım-Abdülgaffâr Aslan, TYEKB, İstanbul 2014, s. 74.

⁸³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 228.

⁸⁴ Herevî, terc. Abdurrezzak Tek, *Menâzilü's-Sâirîn-İlelü'l-Makâmât*, s. 172.

⁸⁵ Hâce Abdulah Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 91.

Vecd, Ebû Saîd'in üzerinde önemle durduğu kavramlardan biridir. Ebû Saîd'in *Kitâbu'l-Vecd* adlı eseri de bunu desteklemektedir. Günümüze Serrâc'ın (ö. 378/988) *Lüma*'ı içerisinde ihtisar edilmiş halde ulaşan bu eser, vecd hakkında yazılan müstakil çalışmaların en eskilerinden biri olmasıyla dikkat çekmektedir.⁸⁶ Nitekim bilindiği kadarıyla vecd hakkındaki müstakil eserlerden ilki Hücvîrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'unda zikrettiği Ruveym b. Ahmed'in (ö. 303/915-16) *Galatu'l-Vâcidîn* adlı eseridir.⁸⁷

Ebû Saîd'in vecd hakkındaki görüşlerini değerlendirirken bunu Serrâc'ın vecd düşüncesinden bağımsız ele almak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Serrâc vecd anlayışını temellendirirken bunu Ebû Saîd'e dayandırmaktadır. Nitekim kitabın vecd bölümünü ele alırken Ebû Saîd'den yaptığı aktarımlar da bunu açıkça göstermektedir. Ayrıca Serrâc kendinden önce aktarıla gelen vecd ile ilgili görüşleri eserinde toplayıp daha sonraki döneme kaynaklık etmiştir. Bu da Ebû Saîd'in daha sonraki dönem vecd anlayışına etki etmiş olabileceğini göstermektedir.⁸⁸

Ebû Saîd'e göre vecdin tanımı şöyledir:

*Vecd, ıstırap veren şeyin hatırlanması anında meydana gelen şeyde, endişe veren bir korkuda, hata sebebiyle azar işitmede, latif bir duyguyla konuşmada, faydalı olana işaret etmede, gaybî olan şeye karşı arzulu olmada, kaçırılan şeye üzülmeye, geçmişe dair pişmanlıkta, şimdiki zamanda bir şeyi arzu etmede, farza yönelik bir çağrıda ve gizli münacatta olan şeydir.*⁸⁹ [الوجد ما يكون عند نكر مزعج أو خوف مُقلق أو توبيخ على زلة أو محادثة بلطفية أو إشارة إلى فائدة أو شوق إلى غائب أو أسف على فائت [أو ندم على ماض أو استجلاب إلى حال أو داع إلى واجب أو مناجاة بسِر]

Vecdin tanımını yaptıktan sonra tanımla bağlantılı birtakım görüşler de dile getiren Ebû Saîd, cümlesinin sonunda bütün bu anlattıklarının, vecd ilminin zâhirinin topluca bir açıklaması olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰

Ebû Saîd vecde şöyle bir tanım daha getirmiştir: “Vecd rahatlıkla mübaşeretir. Azına sabredilemeyip, çoğuna da güç yetirilemeyen üstün bir müşahededir.”⁹¹ [الوجد مباشرة رَوْح و [مطالعة مزيد لا يُصْبِرُ عن قليله و لا يُقْدِرُ على كثيره]

⁸⁶ Erginli, “Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Süfi Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2017, Cilt 6, Sayı 11, s. 13.

⁸⁷ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, C. I, el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekafe, Mısır 2007, s. 347.

⁸⁸ Nitekim daha önce Gazzâlî'den örnek verilmiştir.

⁸⁹ Serrâc, *Lüma*, s. 269.

⁹⁰ Serrâc, *Lüma*, s. 269.

⁹¹ Serrâc, *Lüma*, s. 270.

“perdenin kalkması, Rakîb’i müşahade (Allah’ı görür gibi olmak), anlayış halinin hazır olması, gaybın mülâhazası, insanın sırrı ile konuşması, kaybedilenin yakalanmaya çalışılması ve senin senliğinden fânî olmandır.” şeklinde dile getirmiştir.⁹² [أول الوجد رفع] الحجاب و مشاهدة الرقيب و حضور الفهم و ملاحظة الغيب و محادثة السر و إيناس المفقود و هو فناؤك أنت من حيث أنت] Bu tanımdan hareketle vecdî, fenâ ve marifetin de ilk aşaması olduğu söylenebilir. Bu sebeple zahirî bir durum olan sema’ın batınî bir sonucu olan vecd, zahir-batın ilişkisini yani şeriat-hakikat dengesinde önemli bir kavram konumundadır.⁹³

Ebû Saîd’in şu sözü vecdî tasavvufî serüven içindeki konumunu göstermektedir: “Vecd ehl-i havassın derecelerinin ilki olup, gaybı tasdik etmenin bir türüdür. Böylece ehl-i havass bunun tadına varıp, onun nuru kalplerinde parıldadığında kendilerinden şek ve şüphe zail olur.”⁹⁴ [فلما ذاقوها و سطع في قلوبهم نورها,] Ebû Saîd’in vecdî ehl-i havâss ile ilişkilendirmesi, ona göre vecd halinin tasavvufî yolda mübtedî olan kimselere özel bir şey olmayıp, aksine bu yolda aşama kaydetmiş ve fakat nihayete ermemiş kimselerde meydana gelen bir durum olduğunu göstermektedir. Ayrıca Ebû Saîd’in, gaybın tasdikini gerekli görmesi, tevhîd inancıyla da bağlantılı bir durumdur.⁹⁵ Vecdî hem marifete ulaşma aşaması olması hem de gaybı tasdikî bir türü olmasından hareketle vecdî gelen bilginin gayb ile ilgili şek ve şüpheleri giderdiği sonucuna varılabilir. Nitekim Ebû Saîd “(Onlar) gayba iman ederler” (Bakara, 2/3) ayetini delil getirerek vecd ehlinin gayb hususunda herhangi bir şüphelerinin bulunmadığını belirtir.⁹⁶

Ebû Saîd’in düşüncesinde vecd sesli bir hal aldığı anda bu durum vecdî artmakta olduğunu göstermektedir. Vecd esnasında yaşanan birtakım haller de vâridâtın ne denli büyük olduğunu gösterir. Bununla birlikte vecd kısa süreli bir haldir. Ebû Saîd bunun hikmetini, uzun süreli vecd haline kalplerin dayanamamasına ve akılların baştan çıkmasına bağlamaktadır.⁹⁷

Ebû Saîd vecd hallerindeki farklılıklardan ötürü vecd ehlini derecelere ayırmıştır. Bunlardan birincisi vecdî ilimden uzak olan kimse, ikincisi ilimle vecde ulaşan kişi ve

⁹² Serrâc, *Lüma*’, s. 264.

⁹³ Erginli, “Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfî Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış”, s. 14.

⁹⁴ Serrâc, *Lüma*’, s. 264.

⁹⁵ Erginli, “Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfî Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış”, s. 14.

⁹⁶ Serrâc, *Lüma*’, s. 271.

⁹⁷ Serrâc, *Lüma*’, s. 270. [ففي سرعة وروده مع سرعة تقصّيه حكمة بالغة و نعمة ظاهرة و لولا أنه أمسك] [أولياءه وألقى على كل قلب من ذلك ما أطاقه لطاشت عقولهم وذهلت نفوسهم

منهم من وُجِدَ عن العلم و منهم من وُجِدَ بالعلم و منهم من وُجِدَ [98] Bu bağlamda Ebû Saîd zâhirî ilimlerden ayrı bir vecdin tehlikeli olacağını belirtip, bir delille birlikte yol almanın gerekliliğini savunmaktadır.⁹⁹ Ayrıca onun vecdi zâhir-bâtın şeklinde ikiye ayırdığı da görülmektedir. O, vecdin zâhirî olanının ya bir işaretle îmâ edilebildiğini, ya onun üzerine bir delil ikame edilmesi gerektiğini yahut da örneklemelerle izah edilebildiğini söylemektedir. Bâtınî olanının ise ancak onu tatmakla mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Bunun nedenini de bâtinî olan kısmının ilminin kendinden, şahidinin kendi içinde ve hakikatının ise varlığında olduğu şeklinde açıklamaktadır.¹⁰⁰ Tüm anlatılanlardan onun zâhir-bâtın bütünlüğünü esas aldığı, zâhir ilminden bağımsız bir vecd halinin sorunlu olacağını dile getirdiği anlaşılmaktadır.

Ebû Saîd vecd konusunu, vecd ehlinin (vâcidin) sükûnu ve hareketi üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bunu yapmasının gerekçesi kendisine sorulan “vecd halinde hareket mi yoksa sükût mu daha üstün ve daha tam?” sorusudur.¹⁰¹ [إن سائلا سأل فقال: أيما أفضل]¹⁰¹ Nitekim bir topluluğun sükûn ve temekkünün hareket ve kargaşadan daha üstün olduğu söylemine şöyle cevap vermektedir:

Zikirlerden oluşan vâridâtın bir kısmı sükûnu gerektirir ki burada sükûn hareketten daha üstündür, bir kısmı da hareketi gerektirir ki burada da hareket daha tamdır. Çünkü hareketin hükmü ehline, kahırdır. Bu kahır vasfıyla vücûd bulmayan vecdin vâridi vürudunda zayıf olur. Vecd hakikatiyle vârid olduğunda, hareketin zaruretini, ilimden, zikirten bir kısım vâridâtı ve bunlardan meydana gelen vecdle kalplerin aşk ile buluşmasını gerektirir. Böylece kalpler müşâhedeye erer.¹⁰² [إن الواردات من الأنكار, منها ما يوجب السكون, فالسكون فيها أفضل من الحركة, و منها ما يوجب الحركة فالحركة فيها أتم: إذ حكمها القهر لأهلها, فإذا لم يُقْم بهذا القهر كان الوارد ضعيفا في وروده, ولو ورد بحقيقته لأوجب ضرورة الحركة و الواردات من العلوم, والآنكار الكائن عنها الوجد و الاستهتار على القلوب فيشاهدها.

Buradan anlaşılan o ki Ebû Saîd, hareket ve sükûnu vecd ehlinin ziyade vecdin özüne bağlamıştır. Vecdlerin bir kısmında hareketin diğer bir kısma göre daha tam olması, diğer bir kısmında ise sükûnetin diğerine göre üstün olması bunu göstermektedir. Özetle vecd halinde hem hareket hem de sükûn meydana gelebilir. Bu noktadaki ihtilaf nedeniyle

⁹⁸ Serrâc, *Lüma'*, s. 270.

⁹⁹ Serrâc, *Lüma'*, s. 270.

¹⁰⁰ Serrâc, *Lüma'*, ss. 270-271.

¹⁰¹ Serrâc, *Lüma'*, s. 268.

¹⁰² Serrâc, *Lüma'*, s. 268.

hangisinin o anda oluşması gerekli ise onun meydana gelmesi daha tam veya daha üstün olarak kabul edilir. Bundan ötürü de hareket ve sükûnu birbirine üstün tutmaya çalışmak manasız görülür.

3. 9. Cem' ve Fark

Ebû Saîd'in cem' ve fark kavramlarına temkinle yaklaştığı görülmektedir. Hatta bu kavramlar hakkında konuşmaktan geri durduğu da gözlenmektedir. Nitekim Ebû Saîd ile Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî arasında cem' ve fark ile alakalı diyaloglar geçmiş, Ebû'l-Hüseyin; Cüneyd-i Bağdâdî, İbnü'l-Halencî ve Ebû Ahmed el-Kalânîsî gibi sûfilerin cem' ve fark kavramına bakışları ile ilgili Ebû Saîd'e sorular yönelmiştir. Ebû Saîd bu noktada net bir şekilde görüşünü belirtmemiştir. O daha çok hocaları arasında yaşanan diyalogları paylaşmıştır.¹⁰³ Kanaatimizce cem' ve fark konusunda konuşan bir gruba yönelik eleştirileri de Ebû Saîd'in bu konuda konuşmaktan uzak durduğunu göstermektedir. Kaynakların ifadesine göre o şöyle demiştir:

O kimseler (Ebû'l-Hüseyin'in çevresinde bulunup vefatı esnasında çeşitli konularda konuşan birtakım kimseler) “cem'i” konuşuyorlar. Her bir kimse katında cem'in şekli diğerinin düşüncesinden farklılık gösteriyor. Aynı şekilde “fenanın” şekli de her bir kişiye göre farklılık arz ediyor. Onlar isimler konusunda ittifak etmekle birlikte o isimlerin manaları hakkında ihtilaf halindedir. Çünkü ismin altında bulunan manalar sınırsız olup, marifet türü bilgilerdendir.¹⁰⁴ [إنما كانوا يقولون جمع. و صورة الجمع عند كل أحدٍ بخلافها عند الآخر، و كذلك صورة الفناء، و كانوا [يتفقون في الأسماء، و يختلفون في معناها، لأن ما تحت الاسم غير محصور، و لأنها من المعارف

Konuşmasının devamında ise: “Bir kimsenin “cem' ve fark” konusunda soru sorduğunu ya da cevap verdiğini işitirsen bil ki bu faydasızdır. Bu konuların ehli olan kimse değildir. Çünkü cem' ve fark konusunun ehli olan kimseler nitelemekle idrak edilemeyeceğini bildiklerinden dolayı onlar hakkında soru sormazlar.”¹⁰⁵ [فإذا سمعت الرجل يسأل عن الجمع أو الفناء أو يجيب فيهما، فاعلم أنه فارغٌ، ليس من أهل ذلك إذ أهلها لا يسألون عنه لِعَلْمهم أنه لا يُدركُ. [بالوصف. diyerek aslında cem' ve fark konusunda net bir görüş belirtmekten kaçındığı ve bu konuları ince meseleler olarak kabul edip, herkesin dilinde olmaması gerektiği kanaatini taşıdığı izlenimini vermektedir. Ayrıca Ebû Saîd'in, cem' ve fark konusunun ehli olan kimseler için “idrak edilemeyeceğini bildiklerinden dolayı onlar hakkında soru sormazlar.”

¹⁰³ Zehebî, *Siyer*, C. XIV, ss. 74-75.

¹⁰⁴ Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 409.

¹⁰⁵ Zehebî, *Siyer*, C. XV, s. 409.

sözü aynı zamanda onun da bu hususta ehil olduğu bu nedenle de sessiz kaldığı sonucunu verebilir.

3. 10. Marifet

Sûfîler tarafından marifet hakkında çeşitli tanımlar yapılmakla birlikte Hz. Ebûbekir'in "Yarattığı şeylere kendini tanıma konusunda tanıyabilmekten acziyet dışında başka bir yol bırakmayan Allah noksanlıktan münezzehtir."¹⁰⁶ sözünden hareketle Allah hakkında marifet sahibi olmanın tam manasıyla gerçekleşmeyeceği dile getirilmiştir. Ebû Saîd'in marifet hakkında yaptığı tanımı da bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. O, marifeti şöyle tarif etmektedir: "Marifet tamamıyla cehaletini itiraf etmektir."¹⁰⁷ [المعرفة كلها الاعتراف بالجهل] Bu tanımdan hareketle aslında Ebû Saîd'in de diğer sûfîler gibi insanların Allah'ı tanımaya çalışmalarının, O'nu tanıma noktasında acziyetle neticeleneceğini dile getirmiştir. Ayrıca O, marifet ilmini tanımlarken bu ilmin sınırı bulunmadığı gibi onun varlığının ve tadının da herhangi bir sınırı olmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁸ [علم المعرفة غير محصور لا نهاية له و لا لوجوده، و لا لا لذوقه] Onun bu sözü aynı zamanda marifetin cehaleti itirafla neticelenmesine dair söylemine delil olarak da anlaşılabilir.

Ebû Saîd'in marifet kavramını "nimet" ile ilişkilendirdiği görülmektedir. "Allah nimetini marifetinin vesilesi kılmıştır." [إنَّ الله تعالى جعل نعمته سبباً لمعرفة] sözüyle de bunu açıklamaktadır.¹⁰⁹ Nitekim nimet, Allah'ın, kuluna verdiği maddi ve manevi imkânlar olup,¹¹⁰ Rabbini tanınması yolunda kul için önemli bir yol göstericidir. Aynı zamanda nimet, kul ile Rabbi arasında kurulu bir bağ olup, ayette geçtiği üzere bu bağ Allah'ın kuluna kendi ruhundan üflemeyle oluşmaktadır.¹¹¹ İnsan Allah'ı tanıma noktasında öncelikli olarak, Rabbinin evrendeki âyetlerini (nimetlerini) okuyup anlamaya çalışır. Sonrasında ise, kendine yönelip kendini okumaya, tanımaya gayret eder. Kendini bilen de, vücut hücrelerinden hangisine baksa, orada Allah'tan gayrısını tanımamasının pek de mümkün olmadığını anlar.¹¹²

Ebû Saîd marifet kavramıyla bağlantılı olarak "ârif" terimine de değinmiştir. Ebû Saîd ârifleri tarif ederken sınıflandırma yoluna gitmiştir. Âriflerden bir kısmının tadan (zâik), bir kısmının özleyen (şâik) diğer kısmının ise seven (vâmik) kimseler olduğunu ifade etmiş ve

¹⁰⁶ Serrâc, *Lüma*, s. 34.

¹⁰⁷ Süleîmi, *Tabakât*, s. 428.

¹⁰⁸ Zehebî, *Şiyer*, XV, s. 409.

¹⁰⁹ Süleîmi, *Tabakât*, ss. 429-430.

¹¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâr Sâdır, Beyrut, C. XII, s. 579.

¹¹¹ Bkz. el-Hicr, 15/29.

¹¹² Ali Tenik/Vahit Göktaş, "Tasavvuf Bilgisi: Allah'ı Allah'la Bilmek İlmine Giriş", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 1, 2016, s. 183.

KAYNAKÇA

- Ali Tenik/Vahit Göktaş, “Tasavvuf Bilgisi: Allah’ı Allah’la Bilmek İlmine Giriş”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 1, 2016, ss. 177-202.
- el-Askalânî, İbn Hacer, *Lisânu’l-Mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, 1. bs., 10 Cilt, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmî, Beyrut 2006.
- Aybakan, Bilal, “Za’ferânî”, *DİA*, C. XLIV, İstanbul 2013, ss. 68-69.
- el-Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, 1. bs., 17 Cilt, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 2001.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa, *Hediyetü’l-Ârifin Esmâu’l-Müellifin ve Âsâru’l-Musannifin*, 2 Cilt, Müessesetü’l-Târihi’l-Arabî, Beyrut 1951.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî*, thk. Abdulhalim Neccâr-Ramazan Ebu’t-Tevvâb, 6 Cilt, Dâru’l-Maarif 1977.
- Cebecioğlu, Ethem, “Ebû Saîd İbnü’l-A’râbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, Cilt: XX, s. 493.
- ed-Deylemî, Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed, *Atfü’l-Elifi’l-Me’lûf ala’l-Lâmi’l-Ma’tûf*, thk. Hasan Mahmud Abdullatif eş-Şâfiî-Joseph Norment Bell, Dâru’l-Kütübi’l-Mısri, Kahire 2007.
- Ebû’l-Meâlî, Şemsüddîn, *Divânu’l-İslâm ve Bihâşiyetihi Esmâi Kütübi’l-A’lâm*, thk. Seyyid Hüseyin Kesrevî, 1. bs., Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Erginli, Zafer, “Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfi Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış”, *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2017, Cilt 6, Sayı 11, ss. 1-33.
- Erkaya, Mahmud Esad, *Kur’an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yayınları, Ankara 2017.
- Fâsî, Takıyyüddin, *el-Ikdü’s-Semîn fi Târîhi’l-Beledi’l-Emîn*, 8 Cilt, Müessesetü’l-Risâle, Beyrut 1986.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, C. II, thk: Dr. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru’l-Âfâki’l-Arabiyye, Kahire 2004.
- Herevî, Hâce Abdulah, *Menâzilü’s-Sâirîn*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- _____, Abdurrezzak Tek (terc.), *Menâzilü’s-Sâirîn-İlelü’l-Makâmât*, Nizamiye Akademi, İstanbul 2019.
- el-Hîle, Muhammed el-Habîb, *et-Târîh ve’l-Müerrihûn bi-Mekke mine’l-Karni’s-Sâlis el-Hicrî ile’l-Karni’s-Sâlis Aşera*, Müessesetü’l-Furkân li’t-Turâs el-İslâmî, 1994.
- Hücvîrî, Alî b. Osmân, *Keşfu’l-Mahcûb*, 2 Cilt, el-Meclisu’l-A’lâ li’s-Sekafe, Mısır 2007.
- İbnü’l-A’râbî, Ebû Saîd, *Kitâbu’l-Mu’cem*, thk. Ahmed el-Beluşî, 2 Cilt, Mektebetü’l-Kevser, Riyad 1992.
- _____, *Mu’cem*, thk. İbrahim b. Ahmed el-Hüseyinî, 2 Cilt, Dâru İbni’l-Cevzî, Memleketü’l-Arabiyye es-Suûdiyye 1997.
- _____, *Ma’nâ’z-Zühed ve’l-Makâlât ve Sıfatu’z-Zâhidîn*, thk. Sa’d Abdulğaffâr Alî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbnü’l-Arîf, *Mehâsinü’l-Mecâlis*, thk. Muhammed Adlûnî el-İdrîsî, Darü’s-Sekâfe.
- İbn Asâkir, Ebû’l-Kâsım, *Târîhu Medineti Dımaşk*, 80 Cilt, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1995.

- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *el-Muntazam fî Târîhi 'l-Mülûk ve 'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata'-Mustafa Abdulkadir Ata', 2. bs., 19 Cilt, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin, *el-Muhtâr min Menâkibi 'l-Ahyâr*, 6 Cilt, Merkez Zayid li't-Türâs ve't-Târih, Basım yılı yok.
- İbn Faradî, *Târîhu Ulemâ 'il-Endülüs*, thk. Ma'rûf Beşşâr Avvâd, 2 Cilt, Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, Beyrut 2008.
- İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki 'l-Kâsîdîn*, çev. Ahmet Yıldırım-Abdülgaffar Aslan, TYEKB, İstanbul 2014.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu 'z-Zeheb min Ahbâri Men Zeheb*, thk. Abdulkâdir Arnaûd-Mahmûd Arnaûd, 10 Cilt, Dâru İbn Kesîr, Dîmaşk-Beyrut 1986.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Ferrâ el-Hâfız, *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*, 15 Cilt, Mektebetü'l-Maarif, Beyrut 1991.
- İbn Manzûr, *Lisânü 'l-'Arab*, 15 Cilt, Dâr Sâdır, Beyrut 1990.
- _____, *Muhtasar Târîhu Dîmaşk*, 31 Cilt, Daru'l-Fikr, Suriye 1984.
- İbnü'l-Mukrî, *Mu'cem li İbni 'l-Mukrî*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Sa'd, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1998.
- İbn Mulakkın, *Tabakâtu 'l-Evliyâ*, thk. Nûreddîn Şerîbe, Mektebetü'l-Hâncî, 1. Baskı, Kahire 1994.
- İbn Nukta, *et-Takyîd li-Ma'rifeti Ruvâti 's-Sünen ve 'l-Mesânîd*, 1. bs., 2 Cilt, Dâru'n-Nevâdir, Lübnan 2014.
- İhsân Abbas, *Târîhu'l-Edebi'l-Endelüsî*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1969.
- İsfahânî, Ebu Nuaym, *Hilyetü 'l-Evliyâ ve Tabakâtu 'l-Asfiyâ*, 10 Cilt, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1996.
- el-İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât Elfâzi 'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dîmaşk 2009.
- el-İsfahânî, İsmail, *Siyer u Selefî 's-Sâlihîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- el-İşbîlî, İbn Hayr, *Fihrist İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Tunus 2009.
- İbn Tağberdî, *en-Nucûmu 'z-Zâhira fî Mülûki Mısr ve 'l-Kâhira*, 16 Cilt, Vizâratu's-Sekâfe, Mısır 1963.
- el-Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü 'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri, “Şeyhülharem”, *DİA*, C. XXXIX, İstanbul, ss. 90-91.
- el-Makrîzî, Takiyüddin, *el-Mukaffâ el-Kebîr*, thk. Muhammed Ya'lâvî, 8 Cilt, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1991.
- Marín, Manuela, “Abū Sa'īd ibn al-A'rābī et le développement du soufisme en Al-Andalus” *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, Sayı: 63-64, Yıl: 1992, ss. 28-38.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kütü 'l-Kulûb*, 3 Cilt, Mektebe Darü't-Türâs, Kahire 2001.
- el-Münâvî, Muhammed Abdürraûf, *el-Kevâkibü 'd-Dürriyye fî Terâcimi 's-Sâdeti 's-Sûfiyye*, thk. Muhammed Edîb Câdir, 4. bs., 5 Cilt, Dâru's-Sâdır, Beyrut 1999.
- Palencia, Angel Gonzalez, *Târîhu 'l-Fikri 'l-Endelüsî*, thk. Hüseyin Mu'nis, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye 1955.

- Saklan, Bilal, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler (H. IV/M. X. Asır)*, 2. Bsk., Rihle Kitap, İstanbul 2019.
- es-Saydavi, İbn Cümei' el-Gassânî, *Mu'cemu's-Şuyûh*, thk. Dr. Ömer Abdu's-Selâm Tedmürî, 1. bs., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1985.
- Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13 Cilt, Dâiratü'l-Maarif el-Osmaniyye, Haydarâbâd 1977.
- es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma' fî Târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2016.
- Sezgin, Fuad, *Târîhu't-Türâs'il-Arabî*, 10 Cilt, Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmî 1991.
- es-Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Nûreddîn Şerîbe, 3. bs., Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1986.
- es-Suyûtî, Celâleddîn, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan-Beyrut 1983.
- eş-Şa'rânî, Abdülvehhâb, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, 2 Cilt, Mektebetü's-Sekâfeti'l-İlmiyye, 1. Baskı, Kahire 2006.
- eş-Şehrezûrî, İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbn Salâh*, Dâru'l-Maarif 1998.
- Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân ve 'İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, thk. Halîl el-Mansûr, 4 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Yıldırım, Ahmet Salih, *Ebû Saîd İbnü'l-A'râbi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2022.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *İkdü'l-Cevheri's-Semîn*, (M. Tancî nüshası fotokopisi), İSAM Kütüphanesi, nr. 004622.
- ez-Zehbî, Şemsüddîn, *el-İber fî Târîhi Men Ğaber*, 1. bs., 4 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- _____, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 1. bs., 29 Cilt, Müessesetü'l-Risâle, Beyrut 1983.
- _____, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 1. bs., 17 Cilt, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003.
- _____, *Tezkiratu'l-Huffâz*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî, Dâiratu'l-Maarif el-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1955.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, 8 Cilt, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn 2002.