



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 16, Sayı/Issue 1, Haziran/ June 2025

İbn Acîbe'nin Marifet Anlayışında Marifetin Semeresi

The Result of Ma'rifa in Ibn 'Ajība's Understanding of Ma'rifa

 10.51605/mesned.1655325

Salih EMRE

 0000-0001-5135-8238



emiroglusalih4444@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü Temel İslam Bilimleri

PhD Student, Institute of Social Sciences, Harran Univer-
sity, Department of Basic Islamic Sciences

Ali TENİK

 0000-0001-6193-8922



alitenik@harran.edu.tr

Prof. Dr., Harran Üniversitesi Temel İslam Bilimleri
Tasavvuf Anabilim Dalı

Prof. Dr., Department of Basic Islamic Sciences, Division
of Sufism, Harran University

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 11.03.2025

Date of Submission: 11.03.2025

Kabul Tarihi: 11.05.2025

Date of Acceptance : 11.05.2025

Yayın Tarihi: 30.06.2024

Date of Publication: 30.06.2025

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan
edilmemiştir.

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

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış
fon kullanılmamıştır.

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

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

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical princi-
ples have been followed while carrying out and writing this
study and that all the sources used have been properly cited.

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

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



Atıf/Citation: Emre, Salih; Tenik, Ali. "İbn Acîbe'nin Marifet Anlayışında Marifetin Semeresi / The Result of Ma'rifa in Ibn 'Ajība's Understanding of Ma'rifa". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (2025): 78-95. [https:// 10.51605/mesned.1655325](https://10.51605/mesned.1655325)

The Result of Ma'rifa in Ibn 'Ajība's Understanding of Ma'rifa

Summary: Ibn 'Ajība was a Sufi scholar of high order (ahl al-tahqīq) who lived in Morocco between 1161/1748 and 1224/1809. Until his encounter with the Shādhilī sheikh Sīdī Muḥammad al-Būzīdī in 1209, he remained engaged in both studying and teaching the religious sciences. After affiliation to al-Būzīdī and the subsequent completion of his spiritual journey (sulūk), he established his own zāwiya to embark on Sufi activities of guidance (irshād). While continuing his spiritual guidance, he also authored works on Sufism. He is particularly renowned in Sufi circles for his commentary *Īqāz al-Himam* on Ibn 'Aṭā'illāh al-Iskandarī's *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyya* and for his Sufi exegesis *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. Maintaining a balanced and moderate approach within the framework of Ahl al-Sunna, Ibn 'Ajība placed ma'rifa (spiritual knowledge) at the core of his perception of Sufism. Another distinguishing aspect of his persona is that he was not merely a scholar but also a spiritual guide who completed his training within the institutional framework of a Sufi order (ṭarīqa) and continued training Sufi disciples along the same path. Ibn 'Ajība's understanding of ma'rifa is not limited to esoteric interpretations but rather represents a holistic perception of existence and events. This perspective stems from his conceptualization of the human faculties of reason ('aql), heart (qalb), and soul (rūḥ) not as separate entities but as different manifestations of the same essence. Throughout history, humanity has engaged in philosophical inquiry regarding the nature of knowledge and its acquisition, integrating these reflections into practical life. Generally, knowledge has been regarded as a faculty of reason and sensory perception. With the emergence of divine religions in human history, revelation (waḥy) was added as a source of knowledge, particularly in matters beyond the sensory domain, where it represents absolute truth. This epistemological approach has been adopted by in the Islamic world, where classical works has explicitly outlined divine revelation among the sources of knowledge. Following the institutionalization of Sufism, Sufi scholars expanded the nature of knowledge by introducing and refining the concept of ma'rifa, thus contributing to the intellectual history of humanity. Ma'rifa holds a central place both in Ibn 'Ajība's understanding of Sufism and within the broader Sufi tradition. It is the concept that distinguishes Sufism from other disciplines. Although generally referred to as "knowledge," ma'rifa also denotes a methodological approach. For Sufis, the process of acquiring knowledge is as significant as the knowledge itself. In this context, true knowledge is not an independent phenomenon separate from its subject, the knower. Since authentic knowledge is both a sign of spiritual perfection and a sublime goal, it can only be attained through a disciplined spiritual journey known as sulūk. Through this discipline, an individual attains the status of an 'ārif (gnostic) and becomes a person who embodies ma'rifa. Ibn 'Ajība not only elucidated the concept of ma'rifa but also explained, through the terminology of Sufism, the characteristics it imparts to an individual. In his works, he dedicated a distinct section to this topic under the title "The Result of Ma'rifa" (*Thamarāt al-Ma'rifa*). The concepts he selected to illustrate this theme represent a certain hierarchy, and understanding these concepts serves as a key reference for comprehending Sufism itself. This study focuses on the section where Ibn 'Ajība explicitly discusses "the result of ma'rifa" and aims to conduct a comprehensive analysis of the Sufi concepts he associates with the outcomes of ma'rifa. Additionally, it examines how these concepts have been understood throughout Sufi history and their connection to ma'rifa, which constitutes Sufi epistemology. Alongside Ibn 'Ajība's works, other widely recognized authoritative texts in Sufi literature that elucidate these concepts have also been utilized. By doing so, different aspects of these concepts have been highlighted. Furthermore, rather than limiting the analysis to the relevant sections of his works, Ibn 'Ajība's discussions of these concepts in his other writings have also been incorporated, providing a holistic view of his approach. As a result, this study concludes that Ibn 'Ajība was a consistent and tradition-rooted Sufi scholar of high order (ahl al-tahqīq), who placed ma'rifa at the core of his understanding of Sufism.

Keywords: Sufism, Ibn 'Ajība, Ma'rifa, Science, Heart, Reason

İbn Acîbe'nin Marifet Anlayışında Marifetin Semeresi*

Öz: İbn Acîbe, 1161/1748-1224/1809 yılları arasında Fas'da yaşamış tahkik ehli bir sûfidir. 1209 yılında Şâzelî şeyhi Sîdî Muhammed el-Bûzîdî (öl. 1229/1814) ile tanışana kadar dini ilimleri öğrenmeye ve okutmaya devam etmiştir. Bûzîdî'ye intisap edip seyrüsülûkünü tamamladıktan sonra kurduğu zâviyede irşad faaliyetlerine başladı. İrşad faaliyetlerine devam ederken aynı zamanda tasavvufa dair eserler kaleme aldı. Tasavvufî çevrelerde Şâzelî şeyhi İbn Atâullah el-İskenderî'nin (öl. 709/1309) *el-Hikemü'l-Atâiyye*'sine yazdığı *İkâzü'l-himem* adlı şerhi ve *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı tasavvufî tefsiri ile haklı bir şöhrete sahiptir. Ehl-i sünnet çizgisinde, mutedil bir tavır sergileyen İbn Acîbe, tasavvuf anlayışının merkezine marifeti yerleştirmiştir. Kendisini öne çıkaran bir diğer husus ise, sadece ilim ehli bir zat olmayıp aynı zamanda tasavvufun mektebi sayılan tekke de irşadını tamamlamış ve aynı minval üzere sûfi yetiştirmeye devam etmiş olmasıdır. İbn Acîbe'nin marifet anlayışı sadece bâtinî bir yorum olmaktan ziyade, eşya ve hadiselerle bütüncül bir bakışı temsil eder. İbn Acîbe'nin bu bakışı, insanın sahip olduğu idrak merkezleri olan akıl, kalp ve ruhu farklı şeyler olarak görmekten ziyade aynı cevherin farklı tavırları olarak konumlandırmasının bir neticesidir. İnsanlık, tarih boyunca bilginin ne olduğu ve nasıl elde edileceği hususunda düşünce üretmiş, bu üretilen düşünceleri pratik ayata adapte etmiştir. Genel olarak bilgi, aklın ve duyu organlarının bir yetisi olarak görülmüş, ilahi dinlerin insanlık tarihinde belirmeye başladığından beri, bilginin kaynağına vahiy de eklenmiştir. Özellikle duyusal alanın dışındaki konularda vahiy kesin bilgiyi temsil etmektedir. İslam âleminde bu metoda uyulmuş ve bilginin sebepleri olarak muhalled eserlerde açıkça zikredilmiştir. Tasavvufun kurum-sallaşmasından sonra sûfiler, bilginin mahiyetine farklı bir boyut kazandırıp genişleterek marifet kavramını insanlık tarihine kazandırmışlardır. Marifet gerek İbn Acîbe'nin tasavvuf anlayışında gerekse bütüncül olarak tasavvuf geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Tasavvufu sair ilimlerden ayıran marifet kavramıdır. Genel itibarıyla bilgi olarak isimlendirilse de aynı zamanda bir yöntemi de ifade etmektedir. Sûfiler nazarında bilginin elde edilmesi yani yöntemi bilgi kadar mühimdir. Bu bağlamda, sahîh bilgi, öznesinden yani bilenden bağımsız bir olgu değildir. Hakiki bilgi, kemâlin bir işareti ve yüce bir gaye olmasından dolayı, bu gayeye, ancak belli bir disiplin olan seyrüsülûk ile ulaşmak mümkündür. Bu disiplin ile kişi ârif ismini kazanır ve marifete uygun bir insan haline gelir. İbn Acîbe, sadece marifet kavramını izah etmekle kalmayıp aynı zamanda marifet sayesinde kişinin sahip olduğu hususiyetleri yine tasavvufun kendi kavramları ile izah etmiş ve eserlerinde müstakil bir bölümde, "*marifetin semereleri*" başlığıyla ele almıştır. İbn Acîbe'nin bu konuyu açıklamak kastıyla seçtiği kavramlar, belli bir hiyerarşiyi temsil etmekte olup, netice olarak zikredilen bu kavramların anlaşılması aynı zamanda tasavvufun anlaşılması için önemli birer referans olma niteliği de taşımaktadır. İbn Acîbe'nin müstakil olarak zikrettiği "*marifetin semereleri*" bölümünü konu alan bu çalışmayla, onun marifetin neticesi olarak zikrettiği tasavvufî kavramların kapsamlı bir şekilde incelenmesi ve bu kavramların tasavvuf tarihinde nasıl anlaşıldığı, tasavvufî bilgi olan marifet ile irtibatının detaylı bir şekilde ele alınması ve daha önce yeterince işlenmemiş yönlerini ortaya koyarak literatüre yeni bir katkı sunmak amaçlanmıştır. İbn Acîbe'nin kendi eserlerinin kaynak olarak kullanılmasının yanında, tasavvuf literatüründe kavramları izah eden ve tasavvuf araştırmacıları nezdinde haklı bir şöhrete sahip eserlerden de istifade edilmiştir. Bu vesileyle zikredilen kavramların farklı yönlerine işaret edilmiştir. Ayrıca, İbn Acîbe'nin sadece ilgili bölümlerdeki izahlarıyla yetinilmeyip diğer eserlerinde bu kavramlara dair yapmış olduğu açıklamalar da bu çalışmaya dâhil edilerek, müellifin yaklaşımı bütüncül olarak bu çalışmaya dâhil edilip, klasik tasavvuf literatürüyle karşılaştırılmıştır. Bu sayede İbn Acîbe'nin, kendi içinde tutarlı, geleneğe bağlı, tahkik ehli bir sûfi olduğunun yanı sıra, tasavvuf anlayışında marifeti merkezi bir yerde konumlandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, İbn Acîbe, Marifet, İlim, Kalp, Akıl.

* Bu çalışma Prof. Dr. Ali Tenik danışmanlığında devam eden İbn Acîbe'de Marifet başlıklı doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, Şanlıurfa, Türkiye, 2025).

Giriş

İbn Acîbe'ye göre marifet, ilim, amel ve hâli ihtiva eden seyrüsülûk ile kat edilen makamların sonudur.¹ İnsanın, vasıtasıyla kemali elde edeceği en büyük hakikattir.² İnsan, tasavvuf vasıtasıyla Allah'ın rızasını elde etmek için benliğini bu yola adarsa Allah'ın marifetine ve rızasına nail olur. Bu varış tüm iyiliklerin nihai noktasıdır.³

Müellife göre marifet, insanın yaratılma gayesidir. Bu gayeyi ifade ederken kullandığı temel delil “Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” (ez-Zâriyât 51/56) ayetidir. Bazı sûfilerin ittifak ettiği bir şekilde bu ayetteki ibadet kavramını, Ca’fer es-Sâdık’tan (öl. 148/765) rivayetle marifet olarak yorumlar. Sûfiler nazarında bu görüş temel ve vazgeçilmez bir paradigmadır. Devamında yine sûfî literatürün vazgeçilmez bir rivayeti olan ve “gizli hazine” ismiyle bilinen kutsi rivayeti kullanır. Bilindiği üzere bu rivayette Allah'ın tüm eşyayı yaratmadaki gayesinin bilinmek olduğu ifade edilir.⁴ Hikem’e yazdığı meşhur şerhi olan *Îkâzü’l-himem* adlı eserinde bu ayetle istidlal ederken kulluk kelimesini marifet şeklindeki yorumlamayı İbn Abbâs’dan rivayet eder. Bu yorumu “Hiç şüphesiz Allah kullarından sadece marifetini talep eder.” cümlesiyle daha net bir şekilde öne çıkarır.⁵ Acaba marifetin gaye ve nihai bir varış noktası olması ile ne kastedilmektedir? Daha açık bir ifade ile marifetle birlikte sûfî sabit bir hal mi almaktadır yoksa külli bir idrak ile farklı bir kemal mi elde etmektedir? Bu çalışmamızın temel sorusu budur.

İbn Acîbe de marifetten bahsettiği bölümlerde, neticesine dair müstakil başlık açmış ve kendisine has farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Bahsettiği neticeler marifetin temel gayesine ziyade olarak elde edilen ve gayesinden farklı tâlî kazanımlardır. Bu neticeler sûfinin hayatının farklı alanlarında marifetin tezahürüdür. Zira Hakk’ın bilgisi olan marifet tüm eşya ve hadiselerle nüfuz eden bir bilgidir. “Marifetin tahakkuk etmesi sûfî için tayyib bir hayat ve rahat bir yaşamdır.”⁶ cümlesiyle marifet bilgisinin sadece teorik bir bilgi olmakla kalmayıp aynı zamanda hayatın her alanına tesir ederek, tabiri caizse sûfiye yaşanabilir bir hayat bahşetmekle neticelenir. Eserlerinde marifeti övmek kastıyla en çok kullandığı tabir cennettir. Hatta öyle bir cennet ki bu cennete girenler peşin cennete nail olmuşlar⁷ ve sonraki cennete⁸ yani süs cennetine iştiaak duymayacaklardır.⁹ Müellifin “tayyib hayat” ile kastettiği, yine kendi ifadesi olan dünyadaki cennet yani marifetullahı yaşamak olarak ifade edilmektedir.

Ayrıca müellifin, marifetin semereleri olarak bahsettiği bir diğer konu ise ruhların rızkı olan şuhûdun halâveti/lezzetidir. Gaflet ve cehaletle ölmüş olan ruhlar, marifet sayesinde hayat bulurlar ve cehalet zulmetinden ilmin nuruna erişirler.¹⁰ Nihai olarak marifet kavramı ilmin bir çeşidini ifade ettiğinden, yönteminin şuhûd olmasından ve insandaki bu ilmin merkezi ruh olmasından dolayı, İbn Acîbe’nin bu şekilde izah etmesi aynı zamanda marifet için bir tanım mesabesindedir. Şuhûd sayesinde bilgi şüpheye mahal bırakmayacak bir kesinliğe ulaşmış, marifet sayesinde ruh ise maksad-ı aslîsine

¹ İbn Acîbe Hasenî, *Îkâzü’l himem fi şerhi’l-hikem* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2013), 338; İbn Acîbe Hasenî, “Menâzilu’s-sâir’in ve’l-vâsılîn ve esrârü ilmi’l-hakâik”, *el-Cevâhiru’l-Acîbe* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2007), 245; İbn Acîbe Hasenî, *el-Bahru’l medîd fi tefsîri’l kur’ani’l mecîd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2015), 3/253.

² İbn Acîbe Hasenî, *Tefsîru’l- fâtihati’l-kebîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006), 270.

³ Hasenî, *el-Bahru’l medîd fi tefsîri’l kur’ani’l mecîd*, 1/346.

⁴ Hasenî, *el-Bahru’l medîd fi tefsîri’l kur’ani’l mecîd*, 7/217.

⁵ Hasenî, *Îkâzü’l himem fi şerhi’l-hikem*, 507.

⁶ İbn Acîbe Hasenî, *el-Fütühâtü’l-kudsiyyetü fi şerhi’l-mukaddimeti’l-ecrûmiyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2015), 76.

⁷ Hasenî, *el-Bahru’l medîd fi tefsîri’l kur’ani’l mecîd*, 3/121, 7/224.

⁸ Hasenî, *el-Bahru’l medîd fi tefsîri’l kur’ani’l mecîd*, 7/280.

⁹ Hasenî, *Îkâzü’l himem fi şerhi’l-hikem*, 195.

¹⁰ Hasenî, *el-Bahru’l medîd fi tefsîri’l kur’ani’l mecîd*, 7/184.

nail olup ihya olmuştur. Aynı şekilde, İbn Acîbe'ye göre ârif için marifetten hâsıl olan neticeler, en büyük yakîn ve azim bir itminana ulaşılması,¹¹ şuhûdunun daimî, dosta yakınlığının zorunlu olmasının yanı sıra ârif kimse fikrini ve nazarını nereye çevirirse çevirsin sonunda ahadiyet denizine dalması ve oradan ilim cevherleri ve hikmet yakutları çıkarmasıdır.¹²

Bu çalışmamızda, marifet gibi çok yönlü bir kavramın sadece sonuçları değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İbn Acîbe, marifetin neticelerini kavramlarla, maddeler halinde ve kendi sıralamasına uyularak ele alınmıştır. Bu kavramların daha iyi anlaşılması maksadıyla sadece müellifin değil, tasavvuf literatüründe bilinen kavram kitaplarındaki diğer tarifleri de çalışmamıza dâhil edilmiştir. Böylelikle, nihai olarak varılan marifet makamının kişiye kazandırdığı olumlu hasletlerin kolaylıkla anlaşılması hedeflenmiştir. Zira marifete vasıl olmak insan için yaratılma gayesidir.

1. Marifetin Semereleri

İbn Acîbe bu konuya detaylı ve kapsamlı bir şekilde, eserlerinde iki farklı yerde değinmiş ve maddeler halinde sıralamıştır. *el-Bahru'l-medîd* adlı tefsirinin birinci cildinde sekiz maddede açıklarken, tasavvufun makamlarını açıkladığı *Menâzilu's-sâirîn* adlı eserinde ise on bir maddede izah etmiştir. Bunlar sırasıyla hürriyet, fevz, cem'u'l-Etem, sahv, tahkîk, bast, telbîs, bekâ, sır, ittisâl ve hikmettir. Marifetin seyrini ifade ettiği bir paragrafta şu ifadelerle dile getirir:

*"Şunu bil ki, ruhun safâsı kemâle erince ve ayakları Hakk'ın marifetinde sabitkadem olunca ruh, övgüye layık bu on bir hasletle ittisal eder ve bunlar vasıtasıyla hakiki ilme terakki eder. Bunun ötesinde ise, beyana sığmayan latif sırlar ve dakik hakikatler vardır."*¹³

Müellif, semere/netice diye isimlendirdiği bu kavramları marifet yahut marifet sahibi olan arif üzerinden, ilgili bölümlerde izaha tabi tutmuştur.¹⁴ Biz de müellifin riayet ettiği terkibe uyarak bu kavramları şu şekilde izah edebiliriz:

1. 1. Hürriyet

Hürriyet, İbn Acîbe'ye göre tasavvuf ilminin gayelerindedir. Ârifin tam anlamıyla bir fert olması, dünyevî ve uhrevî hiçbir şeyin esareti altına girmemesidir. Tasavvufî kavramları izah ettiği eserinde bu kavramı "*Hakk'tan gayrisinden bâtının tasfiye edilmesidir. Kadîm olanın nuruyla hadis olanın zulmetinin fânî olması, kulun rabbin zahir olduğu yerlerde gaybe erişmesidir. Böylece kulun ibadeti kahrî ve cebrî olmaktan çıkıp şükür kabilinden olur.*"¹⁵ şeklinde izah eder. İşte İbn Acîbe'ye göre bu kazanımlar ancak marifet sayesinde hâsıl olur.

Hürriyet, Kur'ân-ı Kerîm'in işaret ettiği bir kavramdır ve sûfî ıstılahında mühim bir yere sahiptir. Nitekim Allah Kur'ân-ı Kerîm'de Hazreti Peygamber'den (sav) bahsederken "*O insanların üzerindeki ağırlıkları kaldırır ve bağlı oldukları zincirleri çözer*"¹⁶ ifadesiyle hürriyetin bir gaye olduğu ve ilâhî bir yönünün olduğuna işaret edilir. Sözlükte şüphelerden ve kölelikten halas olma durumu¹⁷ olarak tarif edilen hürriyet kavramını sûfîler, kendilerine has bir şekilde izah etmişlerdir. Sûfîlerin eserlerinde hürriyet

¹¹ Hasenî, *el-Bahru'l medîd fî tefsîri'l kur'âni'l mecîd*, 7/211.

¹² Hasenî, *el-Bahru'l Medîd fî tefsîri'l kur'âni'l mecîd*, 7/281.

¹³ Hasenî, "Menâzilu's-sâirîn ve'l-vâsılîn ve esrârü ilmi'l-hakâik", 251.

¹⁴ Hasenî, *el-Bahru'l medîd fî tefsîri'l kur'âni'l mecîd*, 1/374; Hasenî, *Menâzilu's-sâirîn ve'l-vâsılîn ve esrârü ilmi'l-hakâik (el-Cevâhiru'l-Acîbe'nin içinde)*, 251.

¹⁵ İbn Acîbe Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2008), 61.

¹⁶ el-A'raf 7/157.

¹⁷ Cemîl Salîbî, *el-Mu'cemü'l-felsefî* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-Lübnânî, 1982), 462; *el-Mu'cemü'l-vasît* (Kahire: Mek-tebetü's-Şurûkü'd-Düveliyye, 2004), 165.

kavramı; kişinin hevâ ve heves bağından azat olması,¹⁸ mahlûkattan hiçbir şeyin hükmünün altına girmemesi ve fâni olan şeylerin kendi nazarında müsavi olması¹⁹ şeklinde karşılık bulur. Gerek nefsi gerekse kulu Allah yolundan alıkoyacak tüm bağlardan kurtulmak, kul için önemli bir haldir. Hatta bazı tariflerde hürriyet, kulluğu hakkıyla yerine getirmek olarak tanımlanmaktadır.²⁰ Kul marifetin hakikatine erip, marifette temekkün edince, varlığı ilanihaye hayal olan mevcûdat sûfî nazarında hakkıyla bilinir ve artık sûfî için onun bir kıymeti yoktur. Varlık, artık sûfî için bir tehlike olmaktan çıkmış olur. Artık bu seyrin nihayetinde sûfî sadece Allah'ın hükmüne kul olup varlığın esaretinden kurtulur.²¹ Ebû Hamid el-Gazzâlî (öl. 505/111), bu hali mutlak hürriyet olarak zikrettikten sonra, kişinin kalbinin Hakk'dan başkasından fariğ olacağını ve Hakk'a itaatin kalbî idrakle tahakkuk edeceğini söyler.²² Yine Gazzâlî hürriyeti kavramsal olarak “*Şehvetin ve dünya gamının esaretinden, Hakk'ın kahriyetini bilerek ve ona dayanarak kurtulmak ve meleklere benzemek*” şeklinde tarif eder.²³ İbn Acîbe gibi hürriyeti, marifetle irtibatlandıran bir diğer sûfî, Rûzbihân el-Baklî'dir (öl. 606/1209). el-Baklî, kemâl-i ilim ile kulluğun tahakkuk edeceğini ve böylece şehvetlerini terk ederek nefsin şerrinden halas olacağını, bunların neticesinde kul marifete nail olduğu için Hakk'ın muhabbetine gark olup gayrisinden uzaklaşacağını ifade eder. Neticesinde ise beşerî nefsin ve varlığın esaretinden hürriyete erişip hakkıyla kul olur. ²⁴ Dikkat edilirse el-Baklî, hürriyeti marifetten sonra hâsıl olan bir makam olarak tasnif etmiştir. Ayrıca marifetin zorunlu bir neticesi olan muhabbeti de zikreden el-Baklî “*İnsan ancak bildiğini sever.*”²⁵ cümlesiyle buna işaret etmiştir. Tasavvufi kavramların izah edildiği ve kavram sözlüğü diyebileceğimiz eserlerde hürriyet için mertebelerden söz edilir ve “Ağyarın yahut kâinatın hükmünden kurtulmak” cümlesi ile tarif edilir. Bu sûfilere göre hürriyet üç mertebede gerçekleşir; avamın hürriyeti, havâsın hürriyeti ve havâsü'l havâsın hürriyeti. Avamın hürriyeti, şehvetin esaretinden, havâsın hürriyeti, kulun, kendi iradesini Hakk'ın iradesinde fâni kılmasından dolayı, murad ve isteklerinden azade olması ve son olarak havâsü'l-havâsın yani en seçkinlerin hürriyeti, Hakk'ın tecellî nurlarında kevnîyat zulmetinin silinmesinden sebep tüm eser ve resimlerden kulun azat olmasıdır.²⁶ Bu tertip, sûfinin bulunduğu hale ve makama göre hürriyetin sahip olduğu hususiyetleri işaret etmesi açısından önemlidir.

1. 2. Vücûd

Vücûd, eşyanın hakikatini aslı olarak bilmektir. Ezeli hakikatte rusûmun ve şekillerin müstağrak olmasıyla yok olduğu bir makamı idrak etmektir. Ruh bu makama ulaşınca hakikat nurlarının parıltıları sayesinde vehmin gölgesinden kurtulur.

Vücûd yani varlık bahsi, Gazzâlî, Muhyiddin el-Arabî (öl. 638/1240) gibi bazı müteahhirûn sûfiler nazarında bahse konu olup tasavvufun temel meselelerinden biri haline gelmiştir.²⁷ Sözlük manası olarak yokluğun zıddı şeklinde tanımlanan varlık,²⁸ felsefî olarak bedihî olduğundan tarife ihtiyaç duymayan şey olarak tanımlanır. Ayrıca devam eden ve mevcut hakikat olarak karşılık bulur.²⁹ Sadece tasavvufun değil birçok ilmin mevzuu olan varlık bahsi, soyut ve somut olması cihetinden anlaşılması zor

¹⁸ Ebu Ali Cüllabî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfeti, 2005), 239.

¹⁹ Ebû 'l-Kâsım Abdu'l-Kerîm el-Kuşeyrî, *Er-Risaletü'l-kuşeyriyye* (Konya: Şirketü'l-Kudüs, 2009), 2/142.

²⁰ Abdurrezzak Kâşânî, *Istîlâhâtü's-sûfiyyetü ve yelîhi Raşhu'z-zülâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 241.

²¹ Suâd Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfiyye* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiatü li'd-Dirâsât, 1981), 319.

²² Ebu Hamîd Gazzâlî, *İhyâu-ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011), 9/100.

²³ Gazzâlî, *İhyâu-ulûmi'd-dîn*, 5/241,6/290.

²⁴ Rûzbehân Baklî, *Meşrebü'l-ervâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 157.

²⁵ Gazzâlî, *İhyâu-ulûmi'd-dîn*, 8/372.

²⁶ Seyyîd Şerîf Cürçânî, *Mu'cemü't-tarîfât* (Kahire: Dâru'l-Fazîleh, 2004), 72; Abdurrezzak el-Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fi işârâtı ehli'l-ilhâm* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1996), 1/410; el-Kâşânî, *Istîlâhâtü's-sûfiyyetü ve yelîhi Raşhu'z-zülâl*, 21.

²⁷ Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ve Metafizik arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 1-29.

²⁸ *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 1013.

²⁹ Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, 1327.

bir mevzudur. Çağdaş tasavvuf araştırmacıları sûfî geleneğine bakarak farklı cihetlerden bu konu hakkında açıklamalarda bulunmuşlardır. Tasavvufun bir seyr hali olmasından hareketle “*Hakk’ı bulma ve erme hali. Sâlik, beşeriyetten tam olarak fâni olunca Hakk’ı bulur.*”³⁰ ve “*Var olmak varlık ve bulmayı ifade eden bir kelime sâlik beşerî sıfatlardan fâni olunca Hakk’ı bulur.*”³¹ tarifleri çağdaş araştırmacıların kitaplarında karşımıza çıkmaktadır. Bu tanımlar genel itibarıyla, tasavvufun maksadına uygun olarak yapılan ve bir seyri ifade eden tanımlardır. Ayrıca “*Vicdan makamında vecd halinin genişlemesi olup, vecd halinde Hakk’ı bulmaktır.*”³² tarifiyle tasavvuf istilahında vücûd ile ilgili diğer kavramlara da yer verilmiştir. Cürcânî “*Hakikatin egemenliğinin zuhuruyla Hakk’ın varlığının ortaya çıkıp kulun beşerî vasıflarının yok olmasıdır.*”³³ tarifinden sonra Cüneyd-i Bağdâdî’nin bir sözünü rivayet ederek farklı bir tasavvufî boyuta işaret etmektedir: “*Tevhid ilmi vücudun zıddıdır, aynı şekilde vücûd da tevhid ilmine zıttır. Zira tevhid bidayet, vücûd ise nihayettir.*”³⁴ Vücûd yani varlık yolun nihayeti ve tevhidin bilgi cihetinden elde edilmesi ise sûfî için yolun başlangıcıdır. Çünkü varlık ilim ile elde edilen bir bilgi türü olmayıp irfânî bir bilgiye taalluk eden bir haldir. Bu rivayette, sûfî için varlık telakkisinin ilmi bir vakıa olmayıp, marifetle elde edilen bir hal olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Cüneyd’in bu tarifindeki nihayet kavramı İbn Acîbe’nin anlaşılması için mühim bir detaydır. Vücûdun mertebelerine geçmeden önce Rûzbihân el-Baklî’nin izahına yer vermek faydalı olacaktır. el-Baklî vücudu bir makam olarak konumlandırdıktan sonra izah olarak “*Hakk’ın bekasının müşahedesinde sırrın bekasısıdır.*” cümlesiyle müşahede kavramını da bu bahse dâhil etmiştir. Marifetin vasıtası olan müşahede, Baklî’ye göre, vücûd için de bir vasıtaadır. Devamında, Hakk’ın bir sıfatı olan Cemâl’in müşahedesinde ârifin bekâya ermesi şeklinde bir rivayete yer verir.³⁵ İbn Acîbe’nin marifetin semeresi olarak ifade ettiği vücûd kavramı, sair sûfilerin tanımlarından da anlaşılacağı üzere marifetin bir tezahürüdür. Zira marifet ihsan makamının nihayeti ve müşahede ile elde edilen bir bilgidir. Tasavvufî terimler için kaleme aldığı eserleriyle tanınan ve özellikle nazarî tasavvufun önemli isimlerinden olan³⁶ Abdürrezzâk Kâşânî (öl. 736/1335) “*Vecd halinde Hakk’ın bulunması, Hakk’a şahit olunmasıdır ki bu görünen aniden olan bir durumdur.*”³⁷ ifadeleriyle izah eder. Devamında, Hakk’ın vücûdu ârifin kendi varlığını ve mevcudatın varlığını fâni kılar, zira kadim olan hadis olana yaklaşıncâ hadis yokluğa gider diyerek hadis ve kadim ayrımına atıf yapar. Kâşânî’ye göre vecd, gayb hallerinden kalbin şahit olduklarıdır. Dikkat dilecek olursa Kâşânî’nin tarifinin merkezinde de marifetin aslî unsurlarından olan kalb ve müşahede olduğu görülecektir.

Vücûd, bir vetirenin sonunda hâsıl olan bir makam olduğu gibi kendisi de belli bir terkibe sahip olup, bu terkip tasavvuf literatüründe sıklıkla yer almaktadır. Tasavvufî kavramların veciz bir şekilde izah edildiği ve sûfî geleneğinde önemli bir yere sahip olan³⁸ *Menâzilu’s-sâirîn* adlı eserde vücûdun tertibine dair önemli açıklamalar mevcuttur. Müellif tarif olarak “*Bir şeyin hakikatini kazanmak*”³⁹ şeklinde genel bir ifadeyi tercih etmiştir. Afîfüddin et-Tilimsânî (öl. 690/1291), kazanmaktan kastın o şeyi görmek ve onda fenâ bulmak olduğu izahıyla Abdullâh el- Herevî’nin (öl. 481/1089) cümlesine açıklık getirir.⁴⁰

³⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalcı Yayıncılık, 2012), 383.

³¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 291.

³² Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 1064.

³³ Cürcânî, *Mu’cemü’t-tarîfât*, 209.

³⁴ Baklî, *Meşrebü’l-ervâh*, 212.

³⁵ Uludağ, Süleyman. “Abdürrezzâk Kâşânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2022), 25/5-6.

³⁶ Kâşânî, *İstılâhâtü’s-sûfiyyetü ve yelîhi Raşhu’z-zülâl*, 210.

³⁷ Yetik, Erhan. “Menâzilu’s-Sâirîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/122-123.

³⁸ Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2013), 321.

³⁹ Afîfüddin Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn* (Tunus: Dâru’t-Türkî, 1989), 587.

Kâşânî, tariften kastın, rusûmun fenâ bulması durumunda Hakk'ın varlığını bizzat varlığıyla işaret etmesi şeklinde şerh eder.⁴⁰ Ayrıca bu ismin üç manaya münce olduğu ve bunların ledünnî ilmî vücûd, zatî vücûd ve izmihlâlî vücûd olarak tertiplendiğini⁴¹ sözlerine ekler.

İbn Acîbe'nin, marifetin semeresi olarak işaret ettiği bu üçüncü makamdır. Anlaşılabileceği üzere, sair sûfîlerin terkinin de İbn Acîbe'nin görüşüyle muvafıktır. Zira vücûdun birinci makamı marifet ile elde edilir ve bu vetirenin nihayetiyle yani marifetin terakkisi ile hakiki vücûda vâsıl olunur. Zira İbn Acîbe'nin marifet anlayışında nihayet yoktur ama marifette terakki vardır.⁴² Bu terakkinin varlık cihe-tinden sonu ise hakiki vücûda erişmektir.

1. 3. el-Cem'u'l-etem

el-Cem'u'l-etem, yani tam ve mükemmel bir cem' hali anlamına gelir. İbn Acîbe'ye göre, sûfîlerin cem'u'l-cem' dedikleri işte bu makamdır. İbn Acîbe ise sıhhatli bir temkinden ve telvînden kurtulduktan sonra, ârifin tüm işlerinden ve muamelesinden işaretler ve şahısların kaybolması şeklinde tarif eder. Bu haslet sayesinde ruh, Allah'tan gayrısını görmekten kurtulur.

Sözlük manası olarak toplanmanın toplanması gibi bir manaya gelen⁴³ bu kavram, sûfî istilâhında sûfînin ne kendini ne de halkı görmesi, sadece Hakk'ı görme hali,⁴⁴ Hakk'a ait olanları ve gayrısını Hakk'a iade etmesidir. Çünkü onun zatının haricindeki her şey onun fiilleri, esma ve sıfatlarının tecellileridir.⁴⁵ Ebû bekir Muhammed el-Kelâbâzî'ye (öl.380/990) göre cem', huzur halinde sûfînin gâib olması yani kendine ait şeyleri görmemesi ve ilahi tasarrufun tahtı kudretinde olduğunu fark etmesidir.⁴⁶ *Keşfü'l-mahcûb*'da ise cem' kavramı için Hakk'ın kahhariyetinin tecellisi ile kişinin, kendisinden geçmesi ve kişinin Hakk'ı müşahade etmesidir. Mücadele ile tefrikadan arınıp müşahade ile cem' makamına ulaşmak kişinin yolculuğu olup Hakk'dan varid olan tüm inayet ve hidayet cem'in ta kendisidir.⁴⁷ Tasavvuf geleneğinde cem', müşahade ve fena kavramlarıyla ilgilidir. Sûfî kendi zatında fenâyâ erdiğinde kendisine herhangi bir varlık izafe etmekten imtina etmekle kalmaz aynı zamanda bu hal ile kalbiyle görmeye başlar. Bu görüş sayesinde eşyayı ayakta tutan ve ceberut âlemine muttasıl manayı idrak eder.⁴⁸ İbn Acîbe şuhûd ve fena irtibatını izah sadedinde Cüneyd'in "*Şuhûdun nurunun beni aydınlatmasıyla vücudum hakiki vücûdda yok oldu.*" sözünü nakleder.⁴⁹ Bazı sûfîlere göre cem' tevhidin kendisidir. Kalbin huzura ermesiyle zatı ile müşahade etmektir.⁵⁰ Çünkü cem' makamında gören ve işiten O'dur.⁵¹ Başka bir tabirle cem'u'l-cem' vücûdun bizatihi kendisidir. Sûfînin külliyyen Hakk'ta yok olması, hakiki varlıkta, vehmi varlığı yok etmesidir.⁵² Diğer sûfîlerde olduğu gibi İbn Acîbe de tüm kâinatın hakikatte vehim ve gölgeden ibaret olduğu görüşündedir ve güneşin zuhuruyla gölge yok olur sadece güneş var olmaya devam eder.⁵³

⁴⁰ Abdurrezzak Kâşânî, *Şerhu Menâzilu's-sâirîn* (Tahran: Menşûrât-i Bidâr, 2008), 793.

⁴¹ Abdullah Ensârî Herevî, *Menâzilu's-sâirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 132.

⁴² Hasenî, *İkâzü'l-himem fi şerhi'l-hikem*, 296.

⁴³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 48.

⁴⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 86.

⁴⁵ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 163.

⁴⁶ Muhammed bin İbrâhim Kelâbâzî, *Et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 141.

⁴⁷ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, 494.

⁴⁸ Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 96.

⁴⁹ İbn Acîbe Hasenî, "*Şerhu Hamriyyeti ibn Fâriz*", *el-Letâifu'l-İmâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2020), 20.

⁵⁰ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 161.

⁵¹ İbn Acîbe Hasenî, *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye* (İstanbul: Dâru'l-Hayr, 2016), 210.

⁵² Abdurrezzak Kâşânî, *İstilâhâtü's-sûfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 211; el-Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fi işârâti ehli'l-ilhâm*, 1/396.

⁵³ İbn Acîbe Hasenî, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüsterî* (Amman: Dâru's-Sekâfe, 2015), 63.

İbn Acîbe'nin kitabında yer verdiği cem' tarifi *Menâzilu's-sâirîn*'deki tarifile örtüşmektedir. Özellikle "*Sihhatli bir temkin ve telvinden kurtulmak*" tabirlerini Herevî de zikretmiştir.⁵⁴ Herevî, cem' bahsini izaha Enfâl süresi 17. ayetle başlamaktadır. Bu ayette geçen "*Oku sen atmadın, Allah attı.*" ifadesini, her ne kadar atma fiili Rasûlullah'tan (a.s.) sadır olmuş ise de, Allah'a isnat edilmesinin cem' haline işaret olduğunu belirtir.⁵⁵ Bu konuda en dikkat çekici yorum ise şudur, cem'in mukabili olan fark vücûd ve mevcûd arasında cereyan etmekte olup, bu farkın, müşahede eden nazarında zâil olmasına cem' denilmektedir.⁵⁶ Ayrıca İbn Acîbe, eserlerinin farklı bölümlerinde de bu kavrama farklı cihetlerden değinmiştir. "*Kadîm olanı isbat ederek hâdis olanın yok olması, fûru' olanı asıl olanda toplamak, olmayacak olanın yok olması, yok olmayacağı baki kalması*"⁵⁷ şeklinde yaptığı tarifler esas itibariyle aynı manaya delalet eden farklı lafızlardır.

1. 4. Sahv

Sahv, sûfiler nazarında mühim bir yere sahip olan bu makam, İbn Acîbe için, müşahede halinin temkine ermesi, dehşet halinin iğfalinden ve yok olma vehmin sıkmasından ruhun kurtulmasıdır. Bunlar ancak ruhun hazret-i cemâli müşahede etmesi, vücudun levâihleri ve cem'in vâridâtı vasıtasıyla elde edilecek özelliklerdir. Levâih, müellife, göre şuhûdun nurları,⁵⁸ vâridât ise tecellîlerden kalbe hâsıl olan şeylerdir.⁵⁹

Yine İbn Acîbe "*sekr halinden sonra sûfinin, kâinatı Allah ile kâim olarak görme halidir.*" şeklinde sahiv kavramını tarif etmiştir. Fenâ halinden sonra hâsıl olan sahiv hali vehim ve cehaletten uzak olup ilmin ta kendisidir.⁶⁰ Sûfilere göre sahiv, gayenin hâsıl olmasından ibarettir.⁶¹ Zira tasavvuf her şeyde Hakk'ı görebilmeyi, kişinin yakîn bilgisini elde ettiğine işaret saymaktadır.⁶² Üstelik sahiv hali sadece gaye olmakla kalmayıp aynı zamanda hâsıl olan durumun yani Hakk ile beraber olma halinin sıhhatinin de alametidir.⁶³ Aynı şekilde sûfilere göre sahiv hali sekr halinden daha mükemmeldir. Zira sekr halinde olan kişinin temyizi kapalı olduğundan iyi ve kötüyü tefrik etme yetisine sahip değildir.⁶⁴ Sekr ve sahiv halleri her ne kadar birbirine zıt gibi görünse de sûfî için bu iki hal birbirini destekler durumdadır. Sekr, kuvvetli varidat tecellileriyle ortaya çıkan gaybet hali olup, sahiv hali ancak bu nevi sekr halinden sonra ortaya çıkan bir durumdur.⁶⁵ İbn Acîbe bu terkibe işaret eder ve sekr halinden önce kulun sahiv haline sahip olmasının, istenilmeyen bir durum olduğunu ve sekrdan sonra sahivin olmasının bizzat kemalin kendisi olduğunu işaret eder.⁶⁶ Sekr hali karışık olanın sahiv'i de karışıktır. Başka bir tabirle, sekr hali sahiv halini besler.⁶⁷ Ayrıca sahiv sahibi, esrar-ı ilâhiyyeden ve isimlere ait hakikatlerden kendisine zahir olan şeylerden gizlenecek yahut izhar edilecekler hususunda ihtiyara sahip olması sahiv halinin sekr halinden daha kâmil olduğunun işaretidir.⁶⁸

⁵⁴ Herevî, *Menâzilu's-sâirîn*, 134.

⁵⁵ Kâşânî, *Şerhu Menâzilu's-sâirîn*, 804.

⁵⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 596; el-Münâvî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 326; el-Kâşânî, *Şerhu menâzilu's-sâirîn*, 806.

⁵⁷ Hasenî, "Şerhu Hamriyyeti ibn fârız", 21.

⁵⁸ Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 110.

⁵⁹ Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 79.

⁶⁰ Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 104.

⁶¹ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, 414.

⁶² Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'z-Zühdü'l-kebîr* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfeti, 1987), 351.

⁶³ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, 419.

⁶⁴ Kelâbâzî, *Et-Taarruf limezhebi ehli't-tasavvuf*, 136; Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 884.

⁶⁵ Hakîm, *el-Mu'cemü's-Sûfiyye*, 1206.

⁶⁶ Hasenî, "Şerhu Hamriyyeti ibn Fârız", 62.

⁶⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 305; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 227.

⁶⁸ Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfiyye*, 213.

"Kuvvetli varidatlardan hâsıl olan gaybet halinden sonra, idrak-i hissiye dönmektir."⁶⁹ tarifi, sahv kavramı için sıklıkla kullanılır. Kuvvetli varidattan kasıt, izzet nurlarının kulun kalbine yönelmesi olup bu yönelme sayesinde kul hayret haline duçar olur. Sekr halinin temyizi kaldırmasının sebebi, işte bu hayret halidir ve bu hayret hali Hakk'ın nurunun müşahedesidir.⁷⁰ Bu meyanda sekr Hakk'ta olma yani muhabbet makamında esma ve sıfat tecellileriyle muhatap olma hali, sahv ise Hak ile olma yani Hakk'ın celal ve cemal nurlarıyla eşyayı kaim olarak görme halidir.⁷¹ Bu iki makamın özellikle sahv halinin bilgi ve marifetle olan irtibatına gelince ki, İbn Acîbe sahv halinin marifetten hâsıl olduğunu ifade etmişti, sekr halinde her ne kadar müşahade var olsa da aynı zamanda hayret hali de olduğundan dolayı, Sekr hali ilim ve marifet arasındaki bir konumdadır ve hal sûfiyi herhangi bir ilim menziline ulaştırmaz. Sahv halinde ise durum bundan farklı olup, tariflerde de işaret edildiği gibi sûfi bu halde hem müşahadeye hem de temyize sahiptir ve sahv hali marifet makamlarının en yücelerinden biridir.⁷² Ruzbihân-ı Baklî ise "Hakk'ı müşahadeye devam ile ilmin bekasıdır."⁷³ diyerek sahv halinin bilgiyle olan irtibatına işaret etmiştir. Sahv halinde müşahadenin devamıyla sûfi eşyanın hakikatine Hakk'ın delaletiyle ulaşır ki, bu hal sûfiler nazarında marifet olarak isimlendirilir. Zira bilginin kaynağı delil ve istidlal olmayıp müşahededir. Ayrıca Baklî meşrebine uygun olarak aşk merkezli bir tanımlama yaparak farklı bir pencere açmıştır. "Âşıklar üns makamında maşuka nail olmuşlardır. Muhabbet makamında Hak onlara beka ile tecelli edince, temkin halinin hakikati olan sahv vasfıyla visale ermişlerdir. İşte bu âşiklardan kemal ehlinin halidir."⁷⁴ Bu paragraf İbn Acîbe'nin işaret ettiği birkaç kavramı da ihtiva etmektedir. Şöyle ki, temkin, kemal ve vücuda vasıl olmak, İbn Acîbe'nin marifetin neticeleri bahsinde zikrettiği ve yukarıda izah ettiğimiz kavramlardır.

1. 5. Tahkîk

Tahkîk, havâs ile elde edilmesi mümkün olmayan marifetullâh'a vasıl olmaktır. Müellif bu vusulü kendince yorumlayarak, Hakk'dan hâsıl olan meşrebin Hak ile hâlis kılınması ve nihayetinde ibarelerin boşa çıkması, işaretlerin yok olması ve Hak'tan başka tüm görünenlerin düşmesi olarak ifade keder. İlave olarak literatürde sıkça zikredilen "Allah'ı bilen lisamı susar." rivayetini ekler. Müellife göre ârif kimse, Hak işaret edildiği vakit, Hakk'ı işaretten daha yakın görür. Tahkîk sayesinde ruh hayret makamından hakikatin nurlarını görmeye terakki eder. Ârif için hayretin sebebi kendi varlığının zulmeti ve beşeriyetinin karışıklığıdır.

İlmi istilahta "Bir meseleyi delilleriyle ispat etmek"⁷⁵ olarak tarif edilen tahkik, sûfi istilâhında ise "Hakk'ı, isimlerinin suretleri olan ekvânda temaşa etmek"⁷⁶ olarak karşılık bulur. Bu meyanda Muhyiddin el-Arabî, tahkîk sayesinde kesretteki ahadiyyetin gerçekleşmesi gerektiğini ifade eder.⁷⁷ Bu tanımda, her ne kadar varlık sahnesinde var olanlar isimlerin tecellisi olsa da, kesreti ifade etmektedir. İşte bu kesrette tek olan zata yönelmek, onun bilgisine ulaşmak tahkiktir. Hakk'a ait olan ilim, irade ve kudret gibi sıfatların tecelli ve zahir oldukları mahallerde bu sıfatları değil bizzat Hakk'ı görmektir.⁷⁸ Marifetin

⁶⁹ Muhyiddin İbn Arabî, "İstîlâhâtı's-sûfiyye", *Resâilu İbn Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 410; el-Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fi işârâti ehli'l-ilhâm*, 2/56.

⁷⁰ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 301.

⁷¹ Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 749.

⁷² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 544.

⁷³ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 135.

⁷⁴ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 135.

⁷⁵ Ali Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfi istilâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 452; el-Cürcânî, *Mu'cemü't-tarîfât*, 48.

⁷⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 341; Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 996.

⁷⁷ Muhyiddin İbn Arabî, "Risâletü Lâ yuavvelu aleyh", *Resâilu İbn Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 198.

⁷⁸ Kâşânî, *İstîlâhâtı's-sûfiyyetü ve yelîhi Raşhu'z-zülâl*, 161.

burhanî olmayıp delil ve istidlalden kaynaklanmaması⁷⁹ ve vehbi olması⁸⁰ sebebiyle sûfiler, tahkîk kavramını bunu merkeze alarak izah edilmiştir. Onlara göre Hakk'a ulaşmak ancak Hakk'ın kula ihsan ettiği mevhibe-i ilâhî vasıtasıyla olur, kulun yapıp etmeleri olan amellerle ile⁸¹ değildir. Bu bağlamda tahkîk, Hakk'tan hâsıl olan irfanî bilginin, önce eşyada tahakkuklarının müşahedesi, sonra bunların Hak ile müşahedesi ve nihayetinde Hakk'ta bunların fânî olma durumudur.⁸² Tahkîkin bir başka açıdan izah ederken sûfiler, bekâ ve fenâ kavramlarını kullanmışlardır. Fenâdan sonra bekâ halinde hakikatin tahakkuk etmesi olan tahkîk ile ârif kimse Hakk'a, Hak ile şahitlik eder ve halktan hiçbir şey buna dâhil olmaz.⁸³ Çünkü tahkîk ortak kabul etmez.⁸⁴ Hakk'a Hakk'tan başka şahidin olması ve ârifin bu şahidlerin şehadetine muhtaç olması hakikatin tam anlamıyla tahakkuk etmemesinden kaynaklanır. Zira sair şahitler hadîs olup, Kadîm olan Hakk'ın tecellisi tahakkuku ile bunlar varlık sahasındaki görünürlükleri sakıt olur. Tahkîki elde etmiş bir sûfi için Hakk'dan başkasını görmemek farzdır.⁸⁵ Sadece kulun Allah'ı fail olarak görmesi yahut sadece esmaları ile vâsf etmesi kulun Hakiki marifete ulaşması için kâfi değildir.⁸⁶ Zira Hakk'a şahitlik etmeyen, sadece Hakk'ı esması yahut sıfatları ile bilen kulun bilgisi sadece bir şuur olup⁸⁷ marifette tahkike ulaşmış değildir.

1. 6. Bast

Bast, tasavvuf geleneğinde farklı yorumlamalara sahip olan bir kavram olup, İbn Acîbe bastı, bilgini merkeze alarak ruha tahsis etmiş ve ruhun, hissi kapları yani eşyanın zahiri bilgisini idrak etmekten tasfiye olduktan sonra manayı görmesinin, idrak etmesinin vüsate erişmesi şeklinde yorumlamıştır. Zira manaları taşıyan kâse mesabesinde olan zahiri şeylerin lezzeti hakiki değildir ve kişi için hakikat yolunda birer yol kesici mesabesindedir. Bundan dolayı bast hali ayakların kaydığı bir menzildir. Marifet sayesinde ârif ilmin özüne⁸⁸ ulaşır ve eşya hakkındaki bilgisi hakikate mutabıktır.

Arapçada tutukluk hali olan kabzın zıddı olan bu hal, lütuf, rahmet ve ünse işaretir.⁸⁹ Sûfiler nazarında ise seyrinde sûfiye verilen şerefli bir hal olup,⁹⁰ terkiât olarak recâdan sonra ünsden öncedir.⁹¹ Recâ mübtedilere, bast ise âriflere mahsustur.⁹² Ayrıca bazı sûfilere göre kabz ve bast, tam anlamıyla vehbî olup kesb ve cehd ile elde edilmesi mümkün olmayan iki haldir.⁹³ Kavramsal olarak "*Ârifin tüm eşyayı kuşatması fakat eşyadan hiçbir şeyin ârifi kuşatmaması ve tesri etmemesidir.*"⁹⁴ Bu hal marifetin bir neticesi olup, kalbin, Hakk'ı şühûd ile genişlemesi, eşyayı marifet ile ihata etmesi ve Hakk'ın tecellileri ile ferahlama durumudur.⁹⁵

⁷⁹ Hasenî, *el-Bahru'l medîd fî tefsîri'l kur'âni'l mecîd*, 2/158,161; Hasenî, *el-Fütühâtü'l-kudsiyyetü fî şerhi'l-mukaddimetü'l-ecrûmiyye*, 23.

⁸⁰ Hasenî, *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye*, 137; İbn Acîbe Hasenî, "Şerhu bazı maktetâfâtî's-şeyh Aliyyi's-şüştî", *el-Letâifü'l-İmâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2020), 300.

⁸¹ İbn Acîbe Hasenî, "Şerhu Nûniyyetü'l-İlâmü's-şüştî", *el-Letâifü'l-İmâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2020), 85.

⁸² Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 316.

⁸³ Kâşânî, *Şerhu Menâzilu's-sâirîn*, 785.

⁸⁴ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 361.

⁸⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 580.

⁸⁶ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fî işârâti ehli'l-ilhâm*, 1/317.

⁸⁷ Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 6/235.

⁸⁸ Hasenî, *el-Bahru'l medîd fî tefsîri'l kur'âni'l mecîd*, 5/305.

⁸⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 33.

⁹⁰ Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-mâarif*, çev. Dilâver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2010), 698.

⁹¹ Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfiyye*, 862.

⁹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 67.

⁹³ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 619.

⁹⁴ İbn Arabî, "İstîlâhâtü's-sûfiyye", 409; el-Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfiyyetü ve yelîhi Raşhu'z-zülâl*, 208.

⁹⁵ Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 78.

Bu halin bilgi ve marifet cihetinden izahı sadedinde sûfîler, bast halinde kişinin zâhiri olarak ilim ve ibadetle alakadar olması, bâtında ise marifetullah ile meşgul olması ve zahirin bâtına engel olmaması⁹⁶ şeklinde bir tarif ile açıklamışlardır. Başka bir deyişle, bu halde iken arifin bâtını havas ehlinin bâtına uygun zahir ise avamın zahirine mutabıktır. Bu hale sahip olan ârif hidayet imamı ve salıkların kandilidir.⁹⁷ İbn Acîbe'nin de belirttiği gibi eşyanın hakikatine bast haliyle vasil olan ârif, sahip olduğu bu hakikatler ile aynı zamanda Hakk'ın kullarına birer nimeti ve rahmeti mesabesinde olup hakikatin nurları ile insanları aydınlığa sevk ederler.⁹⁸

1. 7. Telbîs

Telbîs sözünden kastedilen, insanların fitneye duçar olması korkusundan dolayı, sebepler örtüsüyle sırları gizlemektir. Belki de müellifin en dikkat çekici kavramı bu olsa gerektir. Zira gaye olana ulaştıktan sonra bu gayeye ulaşmamış gibi davranmak manasını ifade etmektedir. Bu özelliğin peygamberlerin seçkinlerinin ve rabbani önderlerin bir hususiyeti olduğunu belirten İbn Acîbe, bu durumun hikmete muvafakat olduğunu da sözlerine ekler. Bu haslet marifetin bir neticesi olup, her insanın aklının tahammül edemeyeceği şeylerle ibarenin mutlak kabul edilmesinden ruhun terakki etmesidir.

Telbis kavramı sûfî gelenekte üç farklı şekilde anlaşılmaktadır.⁹⁹ Bu farklı anlayışlara geçmeden önce telbis kavramının kelime manasını zikretmek faydalı olacaktır. Telbis, ıstılahi olarak “*Bir şeyin, sahip olduğu sıfatların zıddıyla nitelenmesi*”¹⁰⁰ şeklinde karşılık bulmaktadır. *Menâzilu's-sâirîn*'de telbis “*Varlığı kaim ve hakiki olandan, varlığı mecâzi olanı şahit getirerek kinaye yapmak*” olarak tarif edilmektedir.¹⁰¹ Bu hususu izah etmek adına şârih, Enfâl süresi 17. ayeti delil olarak getirmektedir. Ayette geçen “*Attığın zaman onu sen atmadın, Allah attı*” ifadesiyle Hakk'a, hakiki varlığa, gerçek ilme işaret etmesinin yanında, müşriklerin faili Rasulullah (s.a.v.) görmesinin ise telbise işaret etmektedir. Hakk'ın ehli tefrika nazarında, kâinat, sebepler, zaman ve mekân ile hicap hali olarak nitelenen bu durum telbisin birinci manasıdır.¹⁰² İkinci mana olarak, sûfîler arasında ehli gayret olan taifenin Hak ile olan hususi muamelelerini ve sahip oldukları hususi halleri, dünyevi meşguliyet, sebeplere temessük etmek, vasıtalarla meşgul olmak ile ağıyardan gizleme halidir.¹⁰³ Böylece sûfî, her türlü nifaktan, kem gözlerden ve idraki kısıtlı olan akılların fitneye düşmesinden korunmuş olur. Literatürde bu hale sahip sûfîlerden “*Halleri telbise mebniydi.*” şeklinde bahsedilmektedir.¹⁰⁴ Üçüncü mana olarak, temkin ehlinin, sair insanlara merhametlerinden ve onlara bir genişlik olması kastıyla sebeplerle muamele etmeleridir. Bu durum peygamberlere ve cem' vadisinde bizatihi Zatı Akdes ile irtibatlı rabbânî imamlara hasır.¹⁰⁵ Zira insanlar sebeplerde bir tesirin olmadığına, Müsebbibü'l-Esbâb'ın Hak olduğunu idrak etmekten acizdirler.¹⁰⁶ Bu manadaki telbisin ikinci manadan en önemli farkı, ehli temkinin ehli gayretten farkı gibidir. Şöyle ki, temkin ehlinin telbisi kendilerine has olmayıp insanları korumak için olup, ehli gayret ise kendileri için bu hal ile muamele etmektedirler.¹⁰⁷

Telbis kavramını marifetin semeresi olarak izah eden İbn Acîbe ile benzer görüşleri serdeden bir diğer sûfî ise Kâşânî'dir. Kâşânî, sûfî seyrinin nihayi mertebelerinin evvelinin marifet, sonuncusunun

⁹⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 533.

⁹⁷ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 296.

⁹⁸ Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 734.

⁹⁹ Herevî, *Menâzilu's-sâirîn*, 130.

¹⁰⁰ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016), 317.

¹⁰¹ Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 787.

¹⁰² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 581.

¹⁰³ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 319.

¹⁰⁴ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 394.

¹⁰⁵ Kâşânî, *Istîlâhâtü's-sûfiyye*, 161; Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *Ravzatü't-ta'rîf bi'l-hubbi's-şerîf* (Beyrut: Dâru'l-Beyzâ, 1970), 487; el-Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 791.

¹⁰⁶ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 320.

¹⁰⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 585.

ve en yücesinin telbis olduğunu ifade eder.¹⁰⁸ Ayrıca telbisin marifetin temekkün etmesi olduğunu sözlerine ekler.

1. 8. Bekâ

Bekâ, tasavvuf erbabının aşına olduğu bu kavram, müellifin zihninde ve dilinde câlib-i dikkat bir hale dönüşür. Ona göre bekâ, müşahedenin fenâsından azade olup marifetin bekâsına erişmektir. Bu durumda müşahede güneşi hiç batmadan parlar ve ârif kimse asla hissiyata dönmez. Bu hal ruhun zayıflıktan kurtulup Hakk'ın varidatlarına tahammül edebilecek bir seviyeye terakki etmesidir.

Malum olduğu üzere muhakkik sûfiler tasavvufun temel kavramlarını zıtları ile birlikte izah yoluna gitmişlerdir. Bu metot sayesinde hem kavramların anlaşılması kolaylaşmış hem de kavramlar varlık sahasında geniş bir karşılık bulmuştur. Nerdeyse tüm sûfî literatüründe bekâ kavramı zıddı olan fenâ kavramı ile birlikte ele alınmıştır. Fenâ ve bekâyı, marifeti yani bilgiyi merkeze alarak izah eden İbn Acîbe'ye göre fenâ, yüce ve ulu olanın müşahadesiyle eşyaya ait şekil ve resimlerin kaybolması ve kulun manaya muttali olmasıdır.¹⁰⁹ Bekâ ise kulun fenâdan sonra hissi idrake rücu etmesi halidir.¹¹⁰ Şu da var ki, bekânın, fenâ halinden önceki hissi idrakten en önemli farkı, tüm eşyanın Hakk'ın tecellileriyle kaim olarak müşahade edilmesidir. Eşyayı Hak ile kaim olarak görme şeklindeki bekâ tarifi, tasavvuf erbabının sıklıkla kullandığı bir tanımdır.¹¹¹ Bu izah sayesinde eşya sûfinin nazarında hakiki manasına erişmiş ve gayesine ulaşmıştır. Artık sûfinin nazarında tüm kâinat Hakk'ın nurları ve tecellileriyle kaim olarak müşahade edilmektedir. İbn Acîbe'nin marifetin neticesi olarak verdiği tarifte "*Asla hissiyata dönmez.*" şeklindeki cümlesi bu gerçeğe işaret etmektedir. Hissiyata yani mana ve tecelli olmayan eski haline dönüşü olmaz şeklinde anlaşılmalıdır.

Fenâ ve bekâ kavramlarını mütekaddim sûfiler, mutlak olarak, mahiyetini açıklamak suretiyle değil, izafi olarak tarif etmişlerdir. Bu kavramı, özellikle nefis merkezli olarak, nefsin mezmum vasıflarıyla ilişkilendirmişlerdir.¹¹² Bu bağlamda Cüneyd bu iki kavramı "*Kul kendi vasıflarında fâni olduğu vakit bekâyı tam anlamıyla idrak eder.*"¹¹³ şeklinde tarif eder. Aynı şekilde, sûfinin Hakk ile beraber olması ve nefsinden uzaklaşması olarak bekânın tarif edildiğini görmekteyiz.¹¹⁴ Hakk ile beraberlikten kastın Hakk'ın sıfatlarıyla süslenmesi hali olduğu, bunun için ise evvela kulun kendi sıfatlarından uzaklaşması ve fenaya ermesi gerekmektedir.¹¹⁵ Sûfiler bekâ halini sadece nefis üzerinden değil aynı zamanda kalbin tüm himmetini tek kılmasıyla ruhun himmetinin bekâ bulma halini de bekâ olarak isimlendirmişlerdir.¹¹⁶ Bir diğer önemli husus ise muhdes ile kadîm arasındaki farkı kaybetmeden bu iki kavramı anlamak ve anlatmak olmalıdır. Aksi durumda hatanın kaçınılmaz bir durum olduğuna sûfiler dikkat çekmişlerdir.¹¹⁷ Ayrıca sûfiler, fenâ ve bekânın ilim ve hal lisanında farklı manalara da geldiğini ifade etmişlerdir.¹¹⁸ Genel itibarıyla hal olarak kabul edilen bekânın, tam aksi bir şekilde hallerden azat olup Hak ile beraber olma durumu olarak ifade edildiğine sûfî kitaplarında rastlamaktayız.¹¹⁹

¹⁰⁸ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fi işârâti ehli'l-ilhâm*, 1/347.

¹⁰⁹ Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 93.

¹¹⁰ Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 95.

¹¹¹ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fi işârâti ehli'l-ilhâm*, 1/290; el-Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyyetü ve yelîhi Raşhu'z-zülâl*, 212; İbn Arabî, "*Istılâhâtü's-sûfiyye*", 410.

¹¹² Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfiyye*, 194.

¹¹³ Ebû Sa'd Hargûşî, *Tezhibü'l-esrâr fi usûli't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 384.

¹¹⁴ Kelâbâzî, *Et-Taarruf limezhebi ehli't-tasavvuf*, 143.

¹¹⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 70; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 31.

¹¹⁶ Muhammed bin Hasan İbn Fûrek, *el-İbâne an turuki'l-kâsidîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 258.

¹¹⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 482.

¹¹⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 480.

¹¹⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 704.

1. 9. Sır

Sır, telbîse benzeyen fakat ondan daha zayıf bir haslettir. Veciz bir ifadeyle telbîs, insanları hayretten korumak kastıyla, fark kılıfıyla cem kılıcını örtmektir. Tasavvufun inceliklerine nüfuz etmekte mahir olan İbn Acîbe, cem' ve fark arasında cem' halini korumanın zor olduğunu söyler. Dolayısıyla telbîs hali zor bir iştir. Sır hali ise daha zayıftır. Bunun sebebi ise bu haslete sahip olan kimse, Hakk'ın kendisine gösterdiği sırları kıskanmasından dolayı, sahip olmadığı başka bir yeri işaret etmesinden kaynaklanır. Bu duruma sahip kimsenin, bu halden nasibi ve faydası azdır. Bu durumda, sırrın setredilmesinden ve sahibinin gayret makamında olmasından dolayı ruh, sırrın ortaya çıkmasından kaynaklanan darlıktan azade olur.

Tasavvuf ıstılahında muhtelif izafetleriyle birlikte farklı manalara sahip olan sır kavramı genel itibarıyla, Hakk'ın gaip kıldığı ve halka bildirmedığı şey¹²⁰ olarak tanımlanır. İnsanda mevcut bulunan idrak mahallerine izafetle tanım yapıldığında ise sır, nefsin haleti¹²¹ olup kalpte bulunan latifedir ve müşahedenin mahalli olarak karşılık bulmaktadır.¹²² Aynı zamanda tüm var oluş için tarif edildiğinde sır, varlık ve yokluk arasında mevcut bulunan gizlilik, kişi ile Hak arasında, kulun kalbinin tutunduğu şey olarak izah edilmiştir.¹²³ Bilmenin nesnesi olarak tarif edildiğinde ise sır, hislerin, idrak etmekten aciz olduğu manadır.¹²⁴ Hülâsa olarak sır kavramı iki manaya delalet edecek şekilde izah edilmektedir.¹²⁵ Birinci mana, aleniyetin zıttı olan durum olarak tarif edilmiştir. İkincisi ise, üst bir idrak halinin mahalline izafetle insandaki hususi idrak merkezi olarak tanımlanmasıdır. Bazen sır ile mahalli olması hasebiyle kalp işaret edilir. Bazı sûfiler için sır, ruh ile kalp arasında mevcut bulunan bir latifedir.¹²⁶ Ruh muhabbetin, sır müşahedenin ve kalp ise marifetin mahallidir.¹²⁷

Baklî, Hakk'ın fiilleri, sıfatları ve zatı için hususi sırların mevcut olduğunu ve bu sırların marifette temekkün ettikten ve kullukta istikametten sonra, efaldeki sırların hikmet ehline, sıfatlardaki sırların marifet ehline ve Hakk'a ait sırların ise has tevhit ehline açılacağını söyler.¹²⁸ Bu bağlamda tüm sûfilerin derecelerine göre bu sırlardan nasibinin olduğunu ve sadırlarının sırların kabirleri olduğunu sözlerine ekler. Sır kavramının marifetin temekkün etmesinden sonra hâsıl olduğunu ifade etmesi, sır makamının, sûfi için, marifetin neticesi olduğunu işaret etmektedir. Yine sûfilere göre sır, ilmin hakikati olup ilmin Hak ile olan hususi irtibatına işaret eder.¹²⁹

Sır makamı sahiplerini izah eden Herevî, birinci tabakada olan sûfiler için, Hakk'ın, halk tarafından bilinmeyen gizli hazineleri olup hiçbir isme mensup olmayan, herhangi bir resme ait olmayan, himmetleri yüce, maksatları sahih olan ve halk arasında parmakla gösterilmeyen taife olarak üç kısımda tasnif eder.¹³⁰ İkinci tabaka sır sahipleri ise temkin sahibi âriflerdir. Bunlar rusûmdan fâni olmuş ve halk arasında şöhret bulmamış kimselerdir. Seyrüsülûk makamları bunlar için nihayet bulmuştur.¹³¹ İbn Acîbe'nin bahsettiği işte bu tabakadır. Zira birinci tabaka, Herevî'nin de işaret ettiği gibi yolda olan sûfiler olup ikinci tabaka temkine ermiş marifette kemal bulmuşlardır. Ayrıca ruh bu durumda makamlardan ve menzillerden terakki etmiş hakiki âlimlerdir.¹³² Üçüncü ve son tabaka sır sahiplerine gelince

¹²⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 317.

¹²¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 239.

¹²² Cürcânî, *Mu'cemü't-tarîfât*, 102.

¹²³ Serrâc, *el-Lüma'*, 302.

¹²⁴ Kâşânî, *İstılâhâtü's-sûfiyye*, 147.

¹²⁵ Kâşânî, *Letâifu'l-Aalam fî işârâti ehli'l-ilhâm*, 2/15.

¹²⁶ Kâşânî, *Şerhu Menâzilu's-sâirîn*, 661.

¹²⁷ Cürcânî, *Mu'cemü't-tarîfât*, 102.

¹²⁸ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 170.

¹²⁹ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 908.

¹³⁰ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 268.

¹³¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 476.

¹³² Kâşânî, *Şerhu Menâzilu's-sâirîn*, 665.

Hak, zat nurları ile tecelli ederek kendilerinden dahi gizlemiş, hususi tecellileri ile kendileri bilmekten alıkoymuş âriflerdir.¹³³

1. 10. İttisâl

İttisâl, cem halinin peşinden vücuda vasil olmaktır. Tabi burada kastedilen hakiki vücûttur. Lakin bu hal herhangi bir vasıfla vasf edilmeyen, her ne kadar işaretler onu göstersedeyse, ibare ile anlaşılmayan bir sırdır. Bu haslet sayesinde ruh, varlığın zulmetinden marifetin nuruna erişmesinden dolayı, ayrılık zayıflığından kurtulmuştur.

Arapça, bir şeye bitişik olmak, eklenip bağlanmak¹³⁴ anlamına gelen ittisâl kavramı sûfî literatüründe, sûfîlerin varlık anlayışına uygun olarak geniş bir karşılık bulmuştur. Genel olarak sûfînin kendi varlığını tek olan varlığa bitişik olarak görme hali¹³⁵ şeklinde izah edilen bu kavram, yine sûfîlere ait olan infisal kavramının karşılığıdır. Kulun sırrının Hakk'tan gayrisından ayrılması, ruhun Hakk'tan başkasını görmemesidir.¹³⁶ Sûfîler nazarında görmenin karşılığı olarak kullanılan müşahade halinin sadece bir fiil olarak vaki olmasından ziyade, bu müşahadenin kulun tüm varlığına sirayet etmesi olup vuslat mertebelerinin en yücesidir.¹³⁷ Çünkü sadece bir fiil olarak kalması durumunda müşahade varlığa taalluk eden bir hal olmaz. Bu halde kul kendi varlığının sınırlarından azade olur.¹³⁸ Ayrıca diğer sûfî hal ve makamlarında olduğu gibi ittisâl kavramının da sûfînin seyrindeki derecesine göre farklı yansımaları ve tarifleri de mevcuttur. Bidayette, sahih bir kasıt ve salim bir fıtrat sahip olarak Hakk ile huzur hali, hal olarak ise sıhhatli bir aşk ile zevken Hakk'ı bulmak nihayette ise rusûm ve şekilden fânî olmakla ahadiyyette istiğrak hali olarak izah edilmektedir.¹³⁹ İttisâli, hakikat menzillerinin ilki olarak tarif eden Kâşânî, Hakk'ın imdâd ve mevhibelerinin art arda kula isabet ettiği makam olduğunu da ilave etmektedir.¹⁴⁰

Mî'rac hadisesinde Hazreti Peygamber'in Hak ile olan husus irtibatını¹⁴¹ izah eden “*Sonra yaklaştı, derken daha da yaklaştı. O kadar ki iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu.*”¹⁴² âyetlerde geçen “*daha da yakın oldu*” ifadesini Herevî ittisâl kavramıyla izah eder ve üç dereceye sahip olduğunu söyler.¹⁴³ Kâşânî ise, zatın ahadiyyetinde fenâ olarak açıkladığı ittisâli, ikilik ve mugayeret ile eşya ve hadiseleri kavrayan aklın bilmesinin mümkün olmadığını şerhinde ifade eder.¹⁴⁴ Tereddütten halas olmuş bir kast, Hakk'ın zatından başka hiç bir şeye yönelmeyen bir irade ve hakiki hal ile muhabbetin sekrinden azade olarak tecellilere teslim olarak yola revan olmak ittisâlin birinci derecesidir.¹⁴⁵ Başka bir deyişle Hakk'ın kudreti ve yönlendirmesiyle devam eden bir sülûk halidir.¹⁴⁶ Şuhûdun ittisâli olarak isimlendirilen ikinci derecede, sûfî delilden müstağni olmuş, illele bilmekten kurtulmuştur. Ahadiyyetin bir gereği olarak sırların dağınıklığı da bitmiştir. Çünkü sırlar isimlerin tecellilerinden hâsıl olan manalardır.¹⁴⁷ Bu iki dereceye ittisâl denilmesinin sebebi mecâzidir ve üçüncü derece olan hakiki ittisale olan yakınlığından

¹³³ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 269.

¹³⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 141.

¹³⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 198.

¹³⁶ Kelâbâzî, *Et-Taarruf lîmezhebi ehli't-tasavvuf*, 127.

¹³⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 697.

¹³⁸ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 503.

¹³⁹ Kâşânî, *Istîlâhâtü's-sûfîyye*, 157.

¹⁴⁰ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fi işârâti ehli'l-ilhâm*, 1/164.

¹⁴¹ Yavuz, Salih Sabri. “Mî'rac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/132-135.

¹⁴² Necm Sûresi 53/8.9.

¹⁴³ Herevî, *Menâzilu's-sâirîn*, 122.

¹⁴⁴ Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 751.

¹⁴⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 548.

¹⁴⁶ Kâşânî, *Istîlâhâtü's-sûfîyye*, 157.

¹⁴⁷ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 303.

dolayıdır.¹⁴⁸ Hakk'ın varlığında kulun varlığının fâni olması olarak tarif edilen ve varlık ittisali olarak isimlendirilen bu üçüncü derece hakiki ittisal olup bu makamda herhangi bir sıfat ve isim idrak edilmez. Zira sıfat ve isim ikilik gerektirir.¹⁴⁹ Herhangi bir ibarenin ifade ve işaretin delalet edemeyeceği bu durumu izah eden ve ibare cihetinden nihai olarak “*Bilinenin ortaya çıkması ancak vehmedilenin yok olmasıdır*” cümlesidir.¹⁵⁰ Burada vehmedilenden kastedilen kulun varlığı, bilinen ise hakiki varlık olan Hakk'ın varlığıdır. Başka bir deyişle beşeriyet hicabının ortadan kalkmasıyla¹⁵¹ elde edilen hakikatin bilinmesi, İbn Acîbe'nin de vaz ettiği gibi, şühûd vasıtasıyla yani ittisâli şühûd ile başlayan ve müşâhedenin temekkün etmesiyle hâsıl olan, ittisâli vücûd diye isimlendirilen ve marifetten neşet eden bir durumdur.

1. 11. Hikmet

Hikmet, İbn Acîbe'nin edebî kişiliğini bu kavram için yaptığı açıklamalarda kendini belli eder. Meşhur olan bu kavramı izah ederken “*Hususîyetin kokularını harekete geçirir ve ehl-i velâyet bunları koklar, hikmet onlara hakikatin kaynaklarından bahseder ve marifetin kaftanını giydirir ve nihayetinde onları sırların hazinesine ulaştırır.*”¹⁵² Cümleleriyle hikmetin tezahürünü açıklar. Hikmet vasıtasıyla ruh, insanları Allah'a delalet etmeye gayret ve kararlılığından azat olur. İbn Acîbe'ye göre hikmet ihsan makamının neticesi, kaynağı ise ilim ve amelin dengesidir.

Özelde tasavvufun genelde ise diğer ilahiyat ilimlerinin sıklıkla kullandığı bir kavram olarak hikmet farklı birçok manaya sahiptir. Kavramsal sözlüklerde “*En faziletli şeyi en faziletli ilim ile bilmek*”¹⁵³ şeklinde genel tanımlanan hikmet, genel anlamı itibariyle felsefe ilminin özel bir ıstılahı olarak da kullanılmaktadır.¹⁵⁴ Hikmetin, kişinin ihtiyarı fiillerde doğru ile hatayı birbirinden ayıran nefsin bir hali ve ölçüsünün ise akıl ve şeriat olduğu da kaynaklarda ifade edilmektedir.¹⁵⁵ Aynı şekilde, söz cihetinden ise hakikate muvafık her söze hikmet denilmektedir.¹⁵⁶ Hikmeti Allah'ın fiillerine nispetle izah eden Gazzâlî, hikmetin temelde iki anlamı olduğunu söyler. Birincisi, varlıklar âlemindeki unsurların en derin ve önemli anlamlarını kavramak, ikincisi ise eşyanın düzenini sağlamaya sebep olan bir kudretin lafzi izahıdır.¹⁵⁷ Allah'ın isimlerinden birinin “el-Hakîm” olması hikmetin öncelikle Hakk'a izafe edilmesinin ve Hakk'ı merkeze alarak izah edilmesinin mühim bir dayanağı olmaktadır.

Tasavvuf ıstılahında ise hikmet, Allah'ın ordularından bir ordu olarak konumlandırılır ve bu ordularla dostlarının kalpleri teyit edilir.¹⁵⁸ Genel itibariyle hikmet sûfî geleneğinde bilmek ile irtibatlı bir manaya sahiptir. Eşyanın hakikatini nasılsa öyle bilmek, tüm irtibatlarını ve intizamın sırlarına vakıf olup buna uygun hareket etmek şeklinde,¹⁵⁹ daha umumi ve bilgi ile ameli mezc eden hikmet tarifleri, bu kavramın tüm yönlerine işaret etmektedir. Sûfîlere göre, kâinatın her zerresi Hak tarafından hikmete mebni olarak yaratılmıştır. Hakk'ın muradını ortaya koyan evrendeki her eşyaya, nesneye tefekkürle gidildiğinde hikmetin mevcudattaki ilâhî murat olduğu anlaşılır.¹⁶⁰ Türk tasavvuf geleneğinde tasav-

¹⁴⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 549.

¹⁴⁹ Kâşânî, *Şerhu Menâzilu's-sâirîn*, 755.

¹⁵⁰ Kâşânî, *Şerhu Menâzilu's-sâirîn*, 756.

¹⁵¹ Kelâbâzî, *Et-Taarruf limezhebi ehli't-tasavvuf*, 142.

¹⁵² Hasenî, “Menâzilu's-sâir'in ve'l-vâsılın ve esrârü ilmi'l-hakâik” *el-Cevâhiru'l-Acîbe*, 251.

¹⁵³ *el-Mu'cemü'l-vasît*, 190.

¹⁵⁴ Cürcânî, *Mu'cemü't-tarîfât*, 81.

¹⁵⁵ İbnü'l-Hatîb, *Ravzatü't-ta'rîf bi'l-hubbi's-şerîf*, 439.

¹⁵⁶ Cürcânî, *Mu'cemü't-tarîfât*, 82.

¹⁵⁷ Salih Sabri Yavuz, “Gazzâlî'de Hikmet'in Anlamı ve Yorumu”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 7-23.

¹⁵⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 169.

¹⁵⁹ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 374.

¹⁶⁰ Ali Tenik, *Tasavvufi Bilgi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 89-90.

vufi şiirlere de hikmet denilmektedir. En bilinen örneği ise Ahmet Yesevî'nin (öl.562/1166) "*Divan-ı Hikmet*"'tir¹⁶¹ İlk sûfî kaynaklarında hikmet bir ilim olarak tavsif edildikten sonra hikmet ilminin mevzuu nefsin afetleri, şeytanın hileleri, dünya fitnesi ve tüm bunlardan kişinin kendisini nasıl muhafaza edeceğini bilmesi şeklinde izah edilmiştir.¹⁶² Bu sayede kul rabbine layık bir kul olma sırrına ulaşmış olmaktadır. Kelâbâzî'nin bu tarifi aynı zamanda hikmetin amelî cihetine de işaret etmektedir. Başka bir deyişle hikmet ilim-amel dengesinin bir tezahürüdür. Bu muvazene halini hikmet olarak tarif eden bir diğer sûfî ise Kâşânî'dir. Kâşânî hikmeti, eşyayı ve hükümlerini ve sırlarını bilmek, sebepler ile müsebbib arasındaki irtibata vakıf olmak, eşyanın hakkını ifâ etme hususunda bu bilginin muktezasınca amel etmek ve amelin hududunu gereğince muhafaza etmek olarak tanımlar.¹⁶³ İbn Acîbe, tasavvuf yolunda ilim ve amel dengesinin gerekliliğini "*İlimsiz amel cinayet, amelsiz ilim ise gayeye ulaştırmayan vesiledir.*"¹⁶⁴ sözüyle vurgular. Bu yaklaşım genel itibarıyla tüm sûfilerin yaklaşımıdır. Hikmeti "*Fesadın girmesine izin verilmeyen hüküm*"¹⁶⁵ olarak, ilim ve amelden farklı, hüküm ile alakalı tarif eden sûfilere mevcuttur.

İbn Acîbe'ye göre hikmet marifetin temkin noktasıdır. Bu makamda kişi artık ârifdir ve bilgi faaliyetinin merkezinde kalp yani marifet vardır ve kalp ile eşyanın hakikati ârif kimse tarafından hususi bir şekilde idrak edilir. Hikmeti marifet ile izah eden bir diğer sûfî ise Rûzbihân-ı Baklîdir. Baklî, marifet nuru ile âleme nazar eden ârifin Hakk'ın ayetlerinin hakikatini ve eşyada mevcut olan rabbani hikmetleri göreceğini ifade ettikten sonra, marifetin hikmetinin muamelattaki ve ilahi ilhamlar ile irtibatlı olduğunu ifade eder ve hikmeti izah ettiği bölümü "*Hikmet marifetin özüdür.*" cümlesi ile sonlandırır.¹⁶⁶

Sonuç

İbn Acîbe, sadece tasavvuf alanında değil farklı ilim dallarında da eserler telif etmiş çok yönlü bir âlimdir. Bu hususiyeti, ele aldığı herhangi bir kavramı farklı yönlerden değerlendirme yapmasına imkân sağlamıştır. Ele aldığı kavrama ait kapsamlı tarifler yapmış, sair ilimlerle irtibat kurabilmiş, ilaveten yazdığı eserlerin satır aralarında bahse konu kavram hakkında farklı veçhelerini işaret etmeyi ihmal etmemiştir. Ayrıca tasavvufî çevrelerde meşhur olan bir tefsir sahibi olması da İbn Acîbe'nin ilmî kişiliğine değer katmaktadır. Diğer tüm sûfilere olduğu gibi İbn Acîbe de tasavvuf kavramları arasında marifete ayrı bir önem vermiştir. İbn Acîbe nazarında marifetin tasavvufi makamların nihayeti olduğunu önceden ifade etmiştik. Şu da var ki, ilim, amel ve hâlin neticesi olan marifetin makamların sonu olması seyrüsülûkün bitmesi anlamına gelmemektedir. Zira marifet, sûfilerin tabiriyle son olduğu kadar sonu olmayan bir denizdir. Bu çalışmayla birlikte, nihayetsiz bir bilgi türü olan marifetin neticesinde sûfinin nasıl bir kemâl eriştiği ve kemâl ile birlikte sûfinin eşya ve hadiselerle olan irtibatı izah edilmiştir.

Ayrıca İbn Acîbe'ye göre marifet kemâlin başlangıcıdır. Marifetin semereleri başlığıyla müstakil bölüm açması buna işaret etmektedir. Tahkik ehli bir sûfî olarak İbn Acîbe, marifetin kişiye, tabiri caizse, bahsettiği kemâlâtı, sûfilerin en önemli kavramlarıyla açıklamıştır. Zikrettiği bu kavramlar, tıpkı tasavvuf gibi ilim, amel ve hâlden müteşekkil kavramlar olup, diğer ilmî disiplinlerin tanımladığı bilgi formatında değildir. Yani salt bir epistemoloji değil, aynı zamanda ontolojik bir durumdur. Örneğin vücûd, cem' ve ittisal kavramları, sûfinin bu hâli için vaz edilmiştir. Marifetin neticesinde sûfinin kendi haricindeki âlem ile olan irtibatıda, seyrüsülûk ile kast edilen bu seviyeye gelmiş olmaktadır. İbn Acîbe'nin zikrettiği bu kavramlar, bir sûfinin kemâl halinin tüm veçhelerine işaret etmektedir. Marifet sayesinde hakikî vücûd hakkında bilgisi ve irtibatı olması gerektiği gibidir. Başka bir deyişle, sûfilerin "marifetin özü" dediği ve İbn Acîbe'ye göre marifetin neticesi olan "hikmet" sûfî için bir meleke halini

¹⁶¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 121.

¹⁶² Kelâbâzî, *Et-Taarruf lîmezhebi Eelî't-tasavvuf*, 99.

¹⁶³ Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfîyye*, 132; el-Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fî işârâtı ehli'l-ilhâm*, 1/434.

¹⁶⁴ Hasenî, *İkâzü'l himem fî şerhi'l-hikem*, 457.

¹⁶⁵ İbn Fûrek, *el-İbâne an turuki'l-kâsidîn*, 136.

¹⁶⁶ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 158.

almış ve insan yaratılma gayesine uygun olarak kâmil sıfatını hak etmiştir. Çünkü marifet, başta İbn Acîbe olmak üzere tüm sûfîlerin ittifak ettiği hususlardan biridir.

Bu çalışmada görüleceği üzere, İbn Acîbe'nin bu kavramlar hakkında yaptığı açıklamalar, tasavvuf geleneğinde yapılan tanımlar ile paralellik arz etmektedir. Özellikle İbn Arâbî sonrası gelişen nazarî tasavvuf anlayışına sahip sûfîler ile tasavvufî görüşleri örtüşmektedir. İbn Acîbe'nin gerek kavramlara yaklaşımı gerekse bu kavramlar arasında inşa ettiği uyumlu irtibat, İbn Acîbe'nin bu husustaki yetkinliği hususunda önemli bir göstergedir. Örneğin "*Telbîs hali hikmete muvafakat etmektedir.*" şeklindeki izahı ile kavramlar arasındaki uyuma işaret etmektedir. Aynı şekilde ittisâl kavramını izah ederken "*Cem' halinden sonra gelir.*" şeklindeki ifadesi, marifetin neticesi olarak belirttiği bu kavramların rasgele seçilmediğine işaret etmektedir. Yalnız tasavvuf literatüründe sıklıkla rastlanmayan "*telbîs, ittisâl*" gibi kavramları izahları yetersiz kalmaktadır. İbn Acîbe'nin yapmış olduğu bu terkip sayesinde anlaşılmaktadır ki, marifetin neticesi olarak ârif kimse hem kendi gelişimini tamamlamış ve kemâle ermiş hem de eşyanın ve varlığın sırrına ermiştir.

Tasavvuf araştırmalarında marifetin, ne olduğu, nasıl ulaşıldığı, farklı ilimlerdeki yansımaları gibi yönleri sıklıkla ele alınan konulardır. Sûfîler tarafından son ve gaye olarak tarif edilmesi, tasavvuf araştırmacılarının dikkatlerini bu yöne çekmiştir. Ne var ki, marifetten sonrasına dair araştırmalar yetersiz kalmaktadır. Bu çalışma, marifetin semereleri başlığı ile bu konuya ışık tutmakta ve diğer sûfîleri çalışan araştırmacılar için bir başlangıç noktası olmaktadır. Ayrıca İbn Acîbe marifeti kuşatıcı şekilde ele almakla birlikte semerelerini detaylı şekilde inceleyip, marifet anlayışının oldukça sistematik olduğu sadece bir hal veya iddia olarak kalmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Baklî, Rûzbehân. *Meşrebü'l-ervâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Kitâbü'z-Zühdü'l-kebîr*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfeti, 1. Basım, 1987.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Cürcânî, Seyyîd Şerîf. *Mu'cemü't-tarîfât*. Kahire: Dâru'l-Fazîleh, 1. Basım, 2004.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme sorunu: Din Bilimleri ve Metafizik arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazriyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 1-29.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 1. Basım, 2006.
- Gazzâlî, Ebu Hamîd. *İhyâu-ulûmî'd-dîn*. 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 2011.
- Hakîm, Suâd. *el-Mu'cemü's-sûfiyye*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiatü li'd-Dirâsât, 1. Basım, 1981.
- Hargûşî, Ebû Sa'd. *Tezhîbü'l-esrâr fî usûli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Hasenî, İbn Acîbe. *el-Bahru'l medîd fî tefsîri'l kur'âni'l mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 4. Basım, 2015.
- Hasenî, İbn Acîbe. *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye*. İstanbul: Dâru'l-Hayr, 2. Basım, 2016.
- Hasenî, İbn Acîbe. *el-Fütühâtü'l-kudsiyyetü fî şerhi'l-mukaddimetü'l-ecrûmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2015.
- Hasenî, İbn Acîbe. *İkâzü'l himem fî şerhi'l-hikem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 4. Basım, 2013.
- Hasenî, İbn Acîbe. "Menâzilu's-Sâir'in ve'l-Vâsılîn ve Esrârü ilmi'l-Hakâik". *el-Cevâhiru'l-Acîbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2007.
- Hasenî, İbn Acîbe. *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 2008.
- Hasenî, İbn Acîbe. "Şerhu bazı Maktetafâtî's-Şeyh Aliyyi's-Şüşterî". *el-Letâifü'l-İmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2020.

- Hasenî, İbn Acîbe. "Şerhu Hamriyyeti ibn Fârız". *el-Letâifü'l-İmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2020.
- Hasenî, İbn Acîbe. "Şerhu Nûniyyeti'l-İmâmü's-Şüsterî". *el-Letâifü'l-İmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2020.
- Hasenî, İbn Acîbe. *Şerhu Nûniyyeti's-Şüsterî*. Amman: Dâru's-Sekâfe, 1. Basım, 2015.
- Hasenî, İbn Acîbe. *Tefsîru'l-fâtihati'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2006.
- Herevî, Abdullah el-Ensârî. *Menâzilu's-sâirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1988.
- Hücvîrî, Ebu Ali Cüllabî. *Keşfü'l-mahcûb*. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfeti, 1. Basım, 2005.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- İbn Arabî, Muhyiddin. "İstîlâhâtü's-Sûfiyye". *Resâilu İbn Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn Arabî, Muhyiddin. "Risâletü lâ yuavvelu aleyh". *Resâilu İbn Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn Fûrek, Muhammed bin Hasan. *el-İbâne an turuki'l-kâsidîn*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn. *Ravzatü't-ta'rîf bi'l-hubbi's-şerîf*. Beyrut: Dâru'l-Beyzâ, 1. Basım, 1970.
- Mecma'u'l-lugati'l-Arabiyye. *Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Mektebetü's-Şürûkû'd-Düveliyye, 4. Basım, 2004.
- Münâvî, Muhammed Abdürreâûf. *Şerhu Menâzili's-sâirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2013.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *İstîlâhâtü's-Sûfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *İstîlâhâtü's-sûfiyyetü ve yelîhi Raşhu'z-zülâl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Letâifu'l-a'lam fî işârâti ehli'l-ilhâm*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısıriyye, 1. Basım, 1996.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Şerhu Menâzilu's-sâirîn*. Tahran: Menşûrât-i Bidâr, 3. Basım, 2008.
- Kelâbâzî, Muhammed bin İbrâhim. *et-Taarruf limezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Kuşeyrî, Ebû 'l-Kâsım Abdu'l-Kerîm. *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*. 2 Cilt. Konya: Şirketü'l-Kudüs, 1. Basım, 2009.
- Salîbâ, Cemîl. *el-Mu'cemü'l-felsefî*. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-Lübnânî, 1. Basım, 1982.
- Serrâc, Ebû Nasr es-. *el-Lüma'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 2016.
- Sühreverdî, Şehâbeddin es-. *Avârifü'l-Maârif*. çev. Dilâver Selvi. İstanbul: Semerkand, 7. Basım, 2010.
- Tehânevî, Ali et-. *Mevsûatü keşşâfi istîlâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1. Basım, 1996.
- Tenik, Ali. *Tasavvufî Bilgi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Tilimsânî, Afîfuddîn et-. *Şerhu Menâzili's-sâirîn*. Tunus: Dâru't-Türkî, 1. Basım, 1989.
- Uludağ, Süleyman. "Abdurrezzâk Kâşânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/5-6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2022.
- Yavuz, Salih Sabri. "Gazzalî'de Hikmet'in Anlamı ve Yorumu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 7-23.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mî'rac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Yetik, Erhan. "Menâzilu's-Sâirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.