

Makalenin Türü : Araştırma Makalesi  
Geliş Tarihi : 03.11.2025  
Kabul Tarihi : 27.03.2026

 <https://doi.org/10.29029/busbed.1816246>



## Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza'nın Kalp Tasavvuru

Mehmet Hanefi SANIR<sup>1</sup>

### ÖZ

Bu makale, 14. yüzyıl Yemen tasavvuf geleneğinin önde gelen isimlerinden Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza'nın (ö. 749/1348) eserleri ışığında kalbin tasavvufî düşüncedeki merkezî rolünü ve manevî eğitimin temel unsurlarından biri olarak taşıdığı işlevi incelemektedir. Müeyyed-Billâh'a göre kalp, yalnızca biyolojik bir organ değil; insanın iç dünyasının aynası, ruhî derinliğin ve ilahî tecellilerin merkezidir. O, niyetin kaynağı, ihlâsın şekillendiği, marifetin kökleştiği ve nefsin arındırıldığı bir merkez olarak ibadetin özünü temsil eder. Bu nedenle kalpte meydana gelen bir bozulma, dışarıdan sahih görünen amelleri dahi manevî anlamdan yoksun bırakabilir. Zira amelin değeri, kalbin samimiyetine bağlıdır; samimiyetten yoksun ibadet ise yalnızca tekrara dönüşür.

Müeyyed-Billâh'ın yaklaşımında kalp, şeytanın vesveselerine, nefsin tutkularına ve dünyanın aldatıcı arzularına en açık ve en kırılgan mekândır. Bu sebeple kalbin sürekli murâkabe, muhâsebe ve tezkiye ile korunması gerekir. Ona göre kalbi yozlaştıran üç temel hastalık riyâ, ucb ve kibirdir. Bu manevî afetler zamanla iç dünyayı kuşatarak ibadetlerin mahiyet ve huşusunu zayıflatır, ihlâsı ortadan kaldırır ve bireyi ruhsal bir çöküşe sürükler. Söz konusu bozulma sadece ferdî alanda kalmaz; toplumsal düzeyde de ahlâkî çözülmeye yol açar ve dinî duyguların çıkar amaçlı kullanılmasına zemin hazırlar.

Bu tür yozlaşmalara karşı Müeyyed-Billâh, amellerin gizlilik içinde yapılmasını, insanların övgüsünden uzak durmayı ve her işte yalnızca Allah rızasının gözetilmesini öğütler. Onun kalp merkezli tasavvuf anlayışı, bireysel kemâlî hedeflemenin yanı sıra toplumsal ıslahı da esas alan bütüncül bir manevî paradigma ortaya koyar. Dolayısıyla Müeyyed-Billâh'ın düşünceleri, klasik sûfi mirasın bir yansıması olmakla birlikte, modern dönemde yaşanan ruhsal krizleri anlamlandırmada da dikkate değer imkânlar sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Kalp, Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, Marifet, Tezkiye.

<sup>1</sup> Dr., MEB, ifanih12@mail.com, <https://orcid.org/0009-0005-7387-967>

Article Type : Research Article  
Date Received : 03.11.2025  
Date Accepted : 27.03.2026

 <https://doi.org/10.29029/busbed.1816246>



## THE HEART IN THE MYSTICAL THOUGHT OF MU'AYYAD BI'LLAH YAHYĀ B. HAMZA

Mehmet Hanefi SANIR<sup>1</sup>

### ABSTRACT

This article examines the central role of the heart in Sufi thought and its function as a fundamental element of spiritual training, in light of the works of al-Mu'ayyad bi'llāh Yahyā b. Ḥamza (d. 749/1348), one of the leading figures of 14th-century Yemeni Sufism. According to al-Mu'ayyad bi'llāh, the heart is not merely a biological organ but the mirror of the inner world, the locus of spiritual depth, and the place of divine manifestations. It is the source of intention, the seat of sincerity, the ground in which gnosis takes root, and the center where the self is purified, thereby representing the essence of worship. For this reason, corruption of the heart can strip even outwardly valid acts of worship of their spiritual meaning. The value of an act depends on the sincerity of the heart; worship devoid of sincerity becomes mere repetition.

In al-Mu'ayyad bi'llāh's perspective, the heart is the most vulnerable space, open to the whisperings of Satan, the passions of the ego, and the deceptive allure of worldly desires. Therefore, it must be safeguarded through constant vigilance (*murāqaba*), self-examination (*muḥāsaba*), and purification (*tazkiya*). He identifies three major spiritual diseases that corrupt the heart: ostentation (*riyā'*), self-admiration (*'ujb*), and arrogance (*kibr*). These spiritual afflictions gradually overtake the inner world, weaken the meaning of worship, annihilate sincerity, and drive the individual into spiritual decline. Such corruption does not remain confined to the personal realm; it also leads to moral disintegration on a societal level and paves the way for the instrumentalization of religious sentiment for self-interest.

To counter such distortions, al-Mu'ayyad bi'llāh advises performing deeds in secrecy, avoiding people's praise, and seeking only God's pleasure in all matters. His heart-centered Sufi vision offers not only a path toward individual perfection but also a holistic spiritual paradigm that emphasizes social reform. Thus, al-Mu'ayyad bi'llāh's thought, while reflecting the classical Sufi heritage, also provides valuable insights for interpreting the spiritual crises of the modern age.

**Keywords:** Sufism, al-Mu'ayyad bi'llāh Yahyā b. Ḥamza, Gnosis, Purification, Spiritua

<sup>1</sup> Dr., MEB, [ifanih12@mail.com](mailto:ifanih12@mail.com), <https://orcid.org/0009-0005-7387-967>

## 1. GİRİŞ

İslam düşüncesinde kalp, yalnızca biyolojik bir organ olarak değil; hakikat arayışının, niyetin, duyusun ve derin sezginin beslendiği metafizik bir merkez olarak kabul edilmiştir. Kur'an ve hadislerde sıkça vurgulanan bu kavram, insanın iç dünyasını, ahlâkî kişiliğini ve Allah ile kurduğu irtibatı şekillendiren temel bir odak noktasıdır. Bu yönüyle kalp, İslam düşünce geleneğinde biyolojik bir uzuvla sınırlandırılmayacak ölçüde çok katmanlı ve işlevsel bir kavram olarak belirir. Bu kavram, insanın varoluşsal bütünlüğünü kuran asli ilke ve içsel merkez olarak iş görür. Nitekim Kur'an ve hadislerdeki yoğun referanslar, kalbin salt duyguların mekânı olmadığını, niyetin teşekkül ettiği, iradenin beslendiği ve marifetin tecellî ettiği bir mahfaza olduğunu ortaya koyar. Klasik tasavvuf literatüründe “nazargâh-ı ilâhî” tabirinin tercih edilmesi de bu merkeziliği teyit eder: Kalp, ilâhî yönelişin sahası ve kulun Rabb'îyle ilişkisinin kurulduğu asli merkezdir. Bu çerçevede kalp, duygu ve düşüncenin basit bir kesişim noktası değil; bilme, isteme ve değer koymanın müşterek mihranıdır. Sûfî metinlerde sıkça rastlanan “ayna” metaforu da buradan beslenir: ayna temiz oldukça görüntü berraklaşır; kalp arındıkça hakikat idraki keskinleşir. Böylece kalp, bedensel-ruhsal kuvveleri sevk ve idare eden düzenleyici bir otoriteye dönüşür; içteki hiyerarşi sahilheştikçe dış dünyaya yansıyan amel de tutarlılık kazanır (Gazzâlî, 2020: 3/15).

Kalbin bu merkezî konumu, tartışmayı tasavvufun iç kavram alanının dışına taşır ve epistemoloji, ahlâk ve psikolojiyle kesişen disiplinler arası bir bağlama yerleştirir. Epistemik boyutta kalp, bilginin salt kavramsal işleminden ibaret olmayan, değer yüklü ve yönelimsel bir süreç olduğunu hatırlatır. Marifet, kalpteki istikamete bağlı olarak ya kök salar ya da sathî kalır. Ahlâkî düzlemde kalbin safiyeti, erdemlerin sürekliliğini ve niyet-amel tutarlılığını mümkün kılar; buna mukabil kirlenme, bireyi hakikatten, toplumu ise adaletten uzaklaştıran içsel bir çözülme doğurur. Psikolojik açıdan bakıldığında ise kalp, alışkanlıklar, arzular ve zihni çağrışımların düğüm noktasında yer alır. Murâkabe ve muhâsebe pratiklerinin ısrarla vurgulanması, tam da bu düğümü çözmeye dönüktür. Sûfî geleneğin tezkiye programı bu yüzden teknik bir arınma değil, düşünce-duygu-irade koordinasyonunu tekrar kuran kapsamlı bir eğitim projesidir. Böyle bakıldığında, kalp teorisi yalnız “maneviyat” alanını değil, sivil hayatın etiğini ve toplumsal güvenin psikolojisini de kuran bir çerçeve sunar (Uludağ, 2001a: 229-230).

Bu tarihî teorik arka plan, Yahyâ b. Hamza'nın kalp doktrininde özgün bir yapıya kavuşur. Yahyâ, kalbi bireysel mistik deneyimin dar sahnesinden çıkarıp varoluşu anlamlandıran ve toplumsal istikameti tayin eden ilâhî bir merkez olarak sistemleştirir. Onun yaklaşımında kalp, maddî kalp ile karıştırılmayan, akleden, idrak eden ve sorumluluk üstlenen “ilâhî latife”dir; bu nedenle kalbin ıslahı, ferdî kemalin yanı sıra kamusal nizamın da kurucu şartı hâline gelir. Bu düşünce, kalbin yalnızca duyumsal bir merkez olmadığını; hukmî (yönetmel) bir kudrete de sahip olduğunu ileri sürer. Başka bir ifadeyle Yahyâ'ya göre kalp, iç düzenin hükümdarıdır: içteki tertip ve denge sağlandığında dış hayatta adalet ve itidal mümkün olur. Böylece kalp teorisi, tefekkür ve ibadeti önceleyen bir iç eğitimle beraber sosyal düzenin ahlâkî temellerini kuran bir siyaset-i nefis projesine dönüşür (Müeyyed-Billâh, 1995: 22).

Yahyâ b. Hamza'nın özgünlüğü, klasik mirası yaratıcı bir sentezle tahkim etmesinde belirginleşir. Muhâsibî'nin niyet merkezli murâkabe ısrarı, onun elinde normatif bir program hâline gelir; sadece öz eleştiri değil, süreklilik arz eden iç yönetim disiplinine dönüşür. Tirmizî'nin “hükümdar-asker” teşbihi, Yahyâ'da şehir-melik-vezir hiyerarşisine dönüşür; kalp melik, organlar ve duyular vezirler/askerler, nefis ise fitne çıkaran iç düşman olarak kodlanır. Bu metaforik anlatım, beden, nefis, akıl ve kalp arasındaki çok katmanlı ilişkiyi pedagojik olarak açığa çıkarırken ahlâk eğitimi işlevsel bir yönetim modeli çerçevesinde yeniden düşünmeyi mümkün kılar. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin “kandil/nur” metafiziği ise Yahyâ'da bireysel aydınlanmadan kolektif ahlâk düzenine uzayan bir ufka taşınır. Nur yalnız sahibini değil, çevresini de ihyâ eder, kalbin salâhı ailevi ilişkilerden sivil dayanışmaya kadar uzanan bir aydınlık iklimi üretir. Böylece teorik benzetmeler, eğitimsel ve toplumsal karşılıklar kazanır (Mekkî, 2020: 1/441).

Bu makalenin amacı, tasavvuf geleneğindeki birikimi ve özellikle Yahyâ b. Hamza'nın katkılarını merkeze alarak kalp kavramını dört ekseninde derinlemesine incelemektir: ontolojik mahiyet, kirlenme süreci, arınma-temizlenme süreci ve marifet ile hikmetin mahalli oluşu. Bu yaklaşım, kalbin sadece bireysel mistik deneyimin değil, aynı zamanda ahlâkî sorumluluk ve toplumsal düzenin de kurucu ilkesi olduğu varsayımına dayanır. Kalp, bu bağlamda, biyolojik bir organın ötesinde, varoluşsal yönelişleri belirleyen metafizik bir merkez ve pratik hayatı tanzim eden düzenleyici bir otorite olarak değerlendirilir.

Yöntem bakımından çalışma, klasik tasavvuf metinlerinin kavramsal çözümlemesini Yahyâ b. Hamza'nın metinleriyle karşılaştırmalı okuma içinde birleştirir; “melik-şehir”, “ayna” ve “kandil” gibi pedagojik temsiller analitik araçlar olarak işlevlendirilir. Bu araçlar, kavramların soyut düzlemde kalmasını engelleyip eğitimsel ve toplumsal karşılıklarını açığa çıkarır. İnceleme sürecinde metin-merkezli hermenötik, kavramsal tarih ve normatif etik bağlamları birlikte devreye sokularak kalbin tezkiyesi ile toplumsal barış arasındaki korelasyon irdelenecektir. Son kertede sınıyanan tez şudur: Kalbin ıslahı, bireysel kemali mümkün kıldığı ölçüde toplumsal barışı da teminat altına alır; başka bir deyişle, insanın kemali ile cemiyetin huzuru aynı ekseninde, kalbin düzenlenmesine bağlıdır.

Bu tez doğrulanabildiği ölçüde, kalp doktrini yalnız geçmişe ait bir tasavvufî miras değil, güncel etik-sosyal sorunlara cevap üretebilen bir kurucu paradigma olarak yeniden anlam kazanacaktır. Sûfî geleneğe ise kalp, sırların mahfazası, ilâhî tecellilerin yansıdığı bir ayna ve kulun Rabbine yönelen manevî yolculuğunun merkez üssü olarak görülür. Dolayısıyla kalbin selameti, yalnızca ibadetlerin sahihliğini değil; ahlâkî tutarlılığı, edep anlayışını ve ihlâsî da belirleyen en temel ölçütlerden biridir. Yemen tasavvuf geleneğinin önde gelen isimlerinden Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, kalbi bu çerçevede hem tasfiye (arınma) hem de tezkiye (arınarak yücelme) sürecinin odak noktası olarak ele alır (Müeyyed-Billâh, 1995: 22).

## 2. Kalbin Mahiyeti

İslam düşüncesinde Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde sıkça zikredilen “kalp”, sûfilerin erken dönemlerden itibaren yoğun ilgisine mazhar olmuş, tasavvufî öğretinin temel dayanaklarından biri hâline gelmiştir. Sûfilere göre kalp, yalnızca biyolojik bir organ değildir; insanın Allah ile irtibatının kurulduğu, mânevî tecellilerin ortaya çıktığı, hem hayrın hem de şerrin kaynağını barındıran merkezî bir varlık alanıdır. Bu yüzden kalp, ilâhî nurların indiği; marifet, ihlâs, takvâ ve muhabbet gibi yüce değerlerin yerleştiği kutsal bir mekân kabul edilir. Böylece kalp, yalnızca bir kavram değil, insanın içsel dönüşümünün mihranı ve seyr u sülûkun odak noktasıdır (Uludağ, 2001b: 229-230).

Klasik tasavvuf geleneğinde kalp, Cenâb-ı Hakk'ın nazarının tecellî ettiği merkez kabul edilir. Ancak bu tecellinin gerçekleşmesi, kalbin günah ve masiyetin izlerinden arınmasına bağlıdır. Günahla kirlenen kalp ilâhî hakikati göremez, inkâr ve gâflele perdelenen kalp ise Hak Teâlâ'nın lütfuna mazhar olamaz. Bu yüzden sûfî terbiyenin en temel gayesi, kalbi mânevî kirlilerden arındırmak ve ilâhî tecellilere hazır hâle getirmektir. Burada dikkat çekici nokta, arınmanın yalnızca ahlâkî bir çaba değil; kalbin mahiyetini tanımaya dayalı bir mânevî yolculuk olarak görülmesidir. Sûfilere göre kalbin hakikatini bilmeden tezkiye mümkün değildir; kalbin yapısını tanımak ise mânevî eğitimin ön şartıdır (Levent Abul, 2023: 59/3, 1127-1156). Bu anlayışın erken temsilcilerinden Ebû Abdillâh el-Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) öne çıkar. Muhâsibî, kalbi insanın Allah ile bağ kurduğu asli merkez olarak tanımlar ve murâkabe-muhâsebe yöntemleriyle kalbi sürekli gözetim altında tutmayı öğretir. Ona göre kalp, yalnızca duyguların mahalli değil, kulluğun bilincinin köklendiği bir sahadır. Nefsânî arzularla perdelenen kalp hakikati göremez, bu da sadece bireysel bir zaaf değil, kulluk bilincinin zedelenmesi anlamına gelir. Böylece Muhâsibî, kalbin korunması için sürekli bir içsel uyanıklık ve hesap verme sorumluluğunu esas alır (Muhâsibî, 1998: 90-92).

Muhâsibî'nin bireysel murâkabe vurgusunu daha kurumsal bir yapıya dönüştüren sûfî ise Tirmizî'dir (ö. 320/932). O, kalbi bedenî hükümdarı, organları ise onun askerleri olarak tanımlar. Bu benzetme, Muhâsibî'nin bireysel ahlâk merkezli yaklaşımını toplu bir düzen metaforu ile tamamlar. Ayrıca Tirmizî, kalbin katmanlı yapısına dikkat çekerek sadr, kalp, fuâd ve lübb arasında bir hiyerarşi kurar. Burada Muhâsibî'nin murâkabe fikri, Tirmizî'de daha sistemli bir epistemolojik ve ontolojik açıklamaya kavuşur. fuâd bilginin kavşak noktası, lübb ise saf tevhid şuurunun mekânıdır. Böylece kalp yalnızca ahlâkî bir merkez değil, hakikatin katman katman tecellî ettiği bir varlık alanı hâline gelir (Tirmizî, 2023: 12-17).

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ise kalbi “melekût hazinelerinden bir hazine” olarak nitelendirerek bu çizgiyi derinleştirir. Onun kandil metaforu, Muhâsibî'nin niyet saflığına ve Tirmizî'nin katmanlı yapısına yeni bir boyut katar. İman fitil, ilim yağ, akıl ise kandil gibidir. Bu unsurlar birleştiğinde kalp nurla aydınlanır. Dolayısıyla Mekkî, kalbi hem bilgi hem iman hem de ahlâkın birleştiği merkez olarak yorumlar. Bu noktada Muhâsibî'nin murâkabe ve Tirmizî'nin hükümdar metaforu, Mekkî'nin nur metafiziğiyle birleşir; üç sûfî de kalbin insanın mânevî ve ahlâkî istikametini tayin eden asli merkez olduğu fikrinde buluşur (Mekkî, 2020: 1/441-445).

Bu mirastan istifade eden Yahyâ b. Hamza (ö. 749/1349), kalp anlayışını geniş ve sistematik bir çerçeveye taşır. O da Tirmizî gibi kalbi bedenî hükümdarı ve organların kumandanı olarak görür; ancak bu hükümdarlığı yalnızca bireysel kemâl açısından değil, toplumsal düzen bakımından da yorumlar. Ona göre kalp, yalnızca ferdin içsel arınmasını değil, toplumun ahlâkî yapısını da belirleyen asli merkezdir. Muhâsibî'nin bireysel murâkabe ve niyet saflığı vurgusu, Yahyâ b. Hamza'da farklı bir boyut kazanır; çünkü kalbin fesadı sadece bireyi değil, bütün toplumu ifsada sürükler. Bu yaklaşım, tasavvufî düşüncede kalbin işlevini bireysel maneviyattan toplumsal düzene taşıyan önemli bir açılım niteliğindedir (Müeyyed-Billâh, 1995: 21).

Tirmizî'nin hükümdar–asker metaforu (Tirmizî, 2023: 12), Yahyâ b. Hamza'da daha işlevsel ve bütüncül bir şehir metaforuna dönüşür. Ona göre kalp melik, organlar ve duyular vezirler, nefis ise şehrin içinde fitne çıkaran bir düşmandır. Melikin islahı, vezirlerin ve askerlerin yani organların nizam içinde hareket etmesini sağlar; melikin bozulması ise şehri anarşiye sürükler. Bu temsil, kalbin tezkiyesini yalnızca bireysel bir arınma süreci olarak değil, aynı zamanda toplumsal barış ve adaletin sürekliliğini teminat altına alan kurucu bir ilke olarak ortaya koyar (Müeyyed-Billâh, 1995: 21).

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin kandil metaforu da Yahyâ b. Hamza'da farklı bir yorum kazanır. Mekkî'ye göre iman, ilim ve akıl birleştiğinde kalp nurla aydınlanır (Mekkî, 2020: 1/441). Yahyâ b. Hamza bu düşüncüyü ileri taşıyarak

nurla dolan kalbin yalnızca sahibini değil, bütün bir toplumu aydınlattığını vurgular. Ona göre kalp, nuruyla çevresini ihya eden bir merkezdır; kalbin salâhı bireyin kemâlini, toplumun huzurunu ve düzenini aynı anda sağlar. Böylece Mekkî'nin bireysel kandil metaforu, Yahyâ b. Hamza'da kolektif ahlâkî düzenin ışığına dönüşür (Müeyyed-Billâh, 1995: 21).

Sonuç olarak Yahyâ b. Hamza, kendisinden önceki sûfilerin kalp anlayışlarını devralıp bütünleştirir; fakat onlara yeni bir boyut kazandırır. Muhâsibî'nin murâkabe (Muhâsibî, 1998: 90-92) temelli bireysel ahlâk vurgusu, Tirmizî'nin hükümdar metaforu (Tirmizî, 2023: 12) ve Mekkî'nin nur yaklaşımı (Mekkî, 2020: 1/441) onun düşüncesinde birleşerek toplumsal bir teoriye dönüşür. Kalbin tezkiyesi, yalnızca ferdi bir arınma değil, aynı zamanda toplumun nizamı için vazgeçilmez bir şarttır. Böylece Yahyâ b. Hamza, kalbi sadece bir biyolojik organ ya da bireysel maneviyatın merkezi değil, aynı zamanda ahlâkî ve sosyal düzenin anahtarı olarak konumlandırır (Müeyyed-Billâh, 1995: 22).

Yahyâ b. Hamza, Hz. Peygamber'in "bedende bir et parçası vardır..." (Buhârî, 1992: İmân, 39) meâlindeki hadis-i şerifi kalp doktrininin normatif temeli sayar ve bunu salt teorik bir öncül değil, ahlâkî hayatı düzenleyen pratik bir ilke olarak yorumlar: kalbin salâhı, hem dünyevî itmi'nânın hem uhrevî kurtuluşun anahtarıdır. Bu çerçevede şehir metaforuyla kalp/aklı melik, organları ve duyuları vezir ve askerler, nefsi ise içeride fitne çıkaran düşman şeklinde konumlandırır; melik ıslah olursa nizam, bozulursa anarşi doğar. Benzer biçimde, kalp/aklı usta binici, şehvet azgın at, gazap saldırgan köpek olarak tasvir edilir: binicinin kudreti korunursa güçler terbiye edilir, zayıflarsa nefis hâkim olur. Böylece kalp, niyet ve imanın merkezi olmakla kalmayıp tüm bedensel-ruhsal kuvvetlerin yöneticisi kabul edilir. Sonuçta kalbin tezkiyesi, hükümdarın ıslahına denktir: bireysel arınmayı mümkün kıldığı gibi toplumsal düzen ve ahlâkın da teminatını oluşturur (Müeyyed-Billâh, 1995: 23).

Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre kalp, insan varlığının merkezî unsurudur ve hem maddî hem de ruhânî boyutuyla ele alınmalıdır. Maddî kalp, göğsün sol tarafında bulunan, kan dolaşımını sağlayan ve tıbbın sahasına giren organdır; fakat asıl belirleyici olan, Allah'ın insana lütfettiği latif bir cevher olan ruhânî kalptir. Bu kalp, iman, marifet, niyet ve ahlâk gibi bütün mânevî boyutların merkezidir. Gazzâlî, ruhânî kalbi insanın öz benliğini temsil eden bir cevher olarak görür; mahiyeti bütünyle kavranamaz, çünkü ruhun sırlarıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in tafsilata girmemiş olmasını delil kabul ederek kalbin özüne dair metafizik tartışmaları faydasız görür. Ona göre asıl görev, kalbin sıfatlarını ve tezahürlerini tanımaktır. İhlâs, takvâ, huşû, zikir, gaflet ve kibir gibi haller kalbin dışa yansıyan tezahürleri olup mânevî terbiyenin esasını oluşturur. Bu yaklaşım, Gazzâlî'nin "mükâşefe" ilminden ziyade "muâmele" ilmini öne çıkardığını gösterir; kalbin mahiyeti aklın sınırlarını aşan bir sır olarak kalırken, onun hallerinin bilinmesi, ıslah ve terbiyesi mânevî kemalin ön şartıdır (Gazzâlî, 2020: 15-16).

Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza da benzer şekilde kalbi insanın varoluşunun asli cevheri olarak tanımlar. Ona göre insanın şerefi ve üstünlüğünün kaynağı, Allah'ı bilme istidadında saklıdır ve bu istidadın merkezi kalptir. Hak'ka yöneliş el, göz ve diğer organlarla değil, doğrudan kalp aracılığıyla gerçekleşir; organlar bu süreçte yalnızca kalbin hizmetinde olan araçlardır. Böylece kalp, sıradan bir biyolojik parça değil, insanın hakikatini ve varoluşunu anlamlandıran metafizik merkez hâline gelir (Müeyyed-Billâh, 1995: 22).

Yahyâ b. Hamza, kalbin mahiyetini açıklarken Gazzâlî gibi ikili bir yapıdan söz eder: maddî ve ruhânî kalp. Maddî kalp, göğsün sol tarafında yer alan, kaslardan oluşmuş, "hayvânî ruh"u taşıyan organdır; bedene hayat verir ancak mânevî yolculuğun açıklanmasında sınırlı bir işleve sahiptir. Ruhânî kalp ise "ilâhî latife"dir; akleder, idrak eder, sorumluluk üstlenir, ahirete hazırlanır ve doğrudan ilâhî hitaba muhatap olur. Cisim ve mekânla kayıtlı değildir, fakat maddî kalple sıkı bir bağ içindedir. Tasavvuf geleneğinde çoğunlukla bu ikinci boyut kastedilir. Dolayısıyla üstünlük, maddî kalpte değil, ruhânî kalbin idrake açılması ve arındırılmasıdır. Bu yüzden kalbin tezkiyesi, yalnızca bireyin Allah ile olan ilişkisini değil, toplumsal düzeni de doğrudan belirleyen bir süreçtir (Müeyyed-Billâh, 1995: 23).

Maddî ve ruhânî kalp arasındaki bu ikili yapı, insana özgü hem biyolojik hem de metafizik boyutu birlikte ortaya koyar. Maddî kalp bedeninin canlılığını ve sürekliliğini sağlarken, ruhânî kalp insanın hakikat yolculuğunu tayin eder. Yahyâ b. Hamza'ya göre üstünlük, maddî kalpte değil, ruhânî kalbin idrake açılması ve arındırılmasıyla mümkündür. Böylece kalbin tezkiyesi, insanın sadece kendisiyle değil, aynı zamanda Allah ile ilişkisini de doğrudan belirleyen bir süreç hâline gelir. Kalbin tezkiyesini yalnızca bireysel bir mistik tecrübe değil, aynı zamanda ahlâkî bir zorunluluk ve toplumsal olgunluğun temel şartı olarak yorumlar. Kalp arındığında yalnızca bireyin iç dünyası saflaşmaz; dışa yansıyan davranışlar da düzelir. Bu nedenle kalbin tasfiyesi, bireysel kemali mümkün kıldığı gibi toplumsal huzurun ve ahlâkî düzenin tesisine de katkı sağlar (Müeyyed-Billâh, 1995: 23).

Bu yaklaşım, klasik tasavvuf çizgisiyle örtüşmekle birlikte Yahyâ b. Hamza'da güçlü bir toplumsal boyut kazanır. Gazzâlî kalbi "marifet nurunun tecellî yeri" olarak görmüştür. Yahyâ b. Hamza'nın görüşleri Gazzâlî ile büyük oranda paralellik taşır; fakat o, kalbin sadece tecellî mekânı olmasının ötesinde, toplumsal ahlâkın inşa edildiği sahne olduğunu vurgular. Yemen tasavvuf geleneği içinde bu özgün vurgu dikkat çekicidir: kalp, ferdi kurtuluşun

aracı olmanın yanı sıra, toplumsal sorumlulukların da mihverî hâline gelir. Böylece kalp, hem Allah'a yönelişi hem de toplumun ahlâkî yapısını belirleyen merkez konumuna yükselir (Gazzâlî, 2020: 15-16).

Bu özgünlük, özellikle Yemen tasavvuf geleneği içerisinde dikkat çekici bir yere sahiptir. Yahyâ b. Hamza, kalbi ferdî kurtuluşun aracı olmanın ötesine taşıyarak, toplumsal sorumlulukların da mihverî hâline getirir. Böylece kalp, yalnızca bireyin Allah'a yönelişini değil, aynı zamanda toplumun ahlâkî yapısını şekillendiren bir merkez olur. Bu perspektif, onun düşüncesini hem bireysel hem de kolektif boyutları birleştiren bütüncül bir çerçeveye oturtur. Buradan anlaşılacağı üzere Yahyâ b. Hamza, kalbin mahiyetini salt teorik bir mesele olarak ele almaz. Ona göre kalp, insanın dünyevî varoluşunu anlamlandırdığı ve uhrevî yolculuğunu tayin ettiği asli unsurdur. Maddî kalp yaşamın biyolojik temelini sağlarken, ruhânî kalp insanın metafizik istikametini belirler. İnsanî üstünlük, bu ikinci boyutun farkına varılması ve arındırılmasıyla ortaya çıkar (Müeyyed-Billâh, 1995: 24).

Sonuç olarak Yahyâ b. Hamza'nın kalp anlayışı, insanın hem ferdî kemalini hem de toplumsal sorumluluklarını kuşatan geniş bir bakış açısı sunar. Onun düşüncesinde kalp, yalnızca bir organ değil, insan varoluşunun bütün boyutlarını birleştiren metafizik merkezdir. Böylece kalbin tezkiyesi, insanın hakikatini kavramasında, marifetullah ufkuyla ulaşmasında ve kemale ermesinde vazgeçilmez bir şart olarak belirir. Bu bakış, Yahyâ b. Hamza'yı sadece tasavvuf geleneğinin bir takipçisi değil, aynı zamanda onu kendi tarihî bağlamında özgün bir şekilde geliştiren bir düşünür konumuna yerleştirir (Müeyyed-Billâh, 1995: 24).

Necmeddin ed-Dâye'nin (ö. 654/1256) kalp tasnifi, seyr ü sülûk sürecinde kalbin geçirdiği boyutlara dikkat çekmesi açısından oldukça önemlidir. Ona göre kalp, yedi tabakadan oluşur ve her bir tabaka, insanın manevî yolculuğunda farklı bir idrak ve tecrübe mertebelerini ifade eder. Bu tabakalar dıştan içe doğru bir düzen içerisinde sıralanır; böylece kalbin en yüzeysel katmanından en derin mahrem boyutuna doğru ilerleyen bir manevî hiyerarşi ortaya çıkar. Bu bağlamda ilk tabaka sadrdır; İslâm'ın hakikat cevherini barındıran ve dinî bilinçliliğin ilk kaynağı olarak işlev görür. Ardından gelen kalp, iman cevherinin merkezidir ve kişinin Allah'a yönelişindeki asli mekânı temsil eder. Daha derinde yer alan şegaf, Allah'ın mahlûkatına karşı duyulan şefkatin, merhametin ve insanî duyguların yoğunlaştığı katmandır. Kalbin daha derin bir boyutu olan fuâd, tasavvufta "müşahede yeri" olarak nitelendirilir; burada kul, ilahî hakikatleri şühûd ve idrak yoluyla tecrübe eder. Bundan sonraki seviye, kalbin merkezine daha yakın bir katman olan habbetü'l-kalbtir; burası Allah sevgisinin yerleştiği ve muhabbetullâh'ın kökleştiği noktadır. Onun ötesinde, daha mahrem bir katman olan süveyda, gaybî sırların ve ilahî işaretlerin temaşa edildiği bir boyutu temsil eder. Nihayet, kalbin en iç tabakası olan mühcetü'l-kalb, ilahî nurların doğrudan tecelli ettiği merkezdir; burası, kalbin varoluşsal özünü ve hakikî manevî hayatın zirvesini işaret eder. Dolayısıyla Dâye'nin ortaya koyduğu bu tasnif, kalbin yalnızca biyolojik bir organ değil, katman katman açılan, her birinde farklı bir tecrübe ve idrak imkânı barındıran çok boyutlu bir mânevî merkez olduğunu gösterir. Kalbin bu yedi tabakası, seyr ü sülûkte kulun dış yüzeyden iç derinliğe, zâhirden bâtına, iman bilgisinden doğrudan ilahî nura yönelişini sembolize eder. Böylece insan, kalbin merkezine doğru derinleştikçe Allah ile daha mahrem bir bağ kurar ve manevî yolculuğun nihai gayesine yaklaşır (Dâye, 2013: 170; Şimşek, 2015: 14/28, 35-48).

Kalp, Kur'an ve hadislerdeki merkezî konumuyla sūfî gelenekte insan varoluşunun mânevî eksenidir. İbnü'l-Arabî bu eksenî "mütekallib" bir berzah olarak tasvir eder: kalp, zâhir ile bâtını, halk ile Hakk'ı cem eden ve her an yenilenen ilahî tecellîleri kabule açıklığı ölçüsünde kemale eren bir mazhariyet merkezidir (İbnü'l-Arabî, 2020: 2/25). Mevlânâ ise kalbi insanın bilişsel ve ahlâkî yönelişlerinin odağı olarak işler; Mesnevî'de kalp, niyet ve amelî tutarlılığını sınayan bir "pedagoji"nin mihveridir (Şefik, 1995: 414). Yahyâ b. Hamza bu iki hattı normatif bir çerçevede birleştirir: kalp hem tecellîlerin iniş mahalli (İbnü'l-Arabî'nin kozmik genişliği) hem de niyet-amel düzeninin hükümdarı (Mevlânâ'nın davranışa vurgusu) olarak bireysel ve toplumsal istikameti tayin eder (Müeyyed-Billâh, 1995: 24).

Ontolojik düzeyde İbnü'l-Arabî'nin "ittisâ" (İbnü'l-Arabî, 2020: 2/25) (genişleme) fikri, Yahyâ b. Hamza'da kalbin ilahî marifete tahammül kapasitesinin artırılması olarak ahlâkî-sosyal bir ufka açılır. Kalp saflaştıkça yalnız birey değil, onun etrafındaki düzen de nurlanır (Müeyyed-Billâh, 1995: 24). Mevlânâ'nın gönlü "Hakk'ın sırlarının tercümanı" olarak konuşturan dili, bu genişlemeyi yaşantıya taşır. kalp perdelerden arındıkça marifet davranışa, edep ve muhabbet olarak tezahür eder (Şefik, 1995: 414). Böylece berzahın kozmik işlevi ile gönül terbiyesinin pratik ağırlığı, Yahyâ b. Hamza'da "melik-şehir" metaforuyla müşterek bir zeminde buluşur: melik ıslah olursa şehir nizam bulur; kalp salâha ererse fiiller doğrudur (Müeyyed-Billâh, 1995: 24).

Epistemik düzlemde üç isim aynı kapıya çıkar. İbnü'l-Arabî'nin sadr-kalb-fuâd-lübb hiyerarşisi, kalpteki idrak derinleşmesini gösterir (İbnü'l-Arabî, 2020: 2/25); Mevlânâ, bu derinleşmeyi sevgi, ihlâs ve korku-ümit dengesiyle yaşanır kılar (Şefik, 1995: 414). Yahyâ b. Hamza ise aynı süreci murâkabe, muhâsebe ve zikirle disipline eder (Müeyyed-Billâh, 1995: 24).

Ahlâk ve amel boyutunda Mevlânâ'nın "kalp pedagojisi" Yahyâ b. Hamza'nın normatif düzen tasavvuruyla eklenir: kalp yalnız iç tecrübenin sahnesi değildir; niyeti doğrultur, amele istikamet verir ve toplumsal barışa açılır. İbnü'l-Arabî'nin kozmik mazhariyet vurgusu bu noktada ahlâkî bir prova sahnesi kazanır: tecellîlerin çokluğunu edeple taşımak, gündelik hayatta adabın, adaletin ve merhametin sürekliliği demektir. Böylece marifet

ahlâka dökülür; ahlâk sahihleştirikçe kalp daha geniş tecellilere hazırlanır (Müeyyed-Billâh, 1995: 26). Terbiye ve yöntem söz konusu olduğunda üç yaklaşım birbirini tamamlar. İbnü'l-Arabî'nin murâkabe ve zikirle katmanları arındırma çağırısı, (İbnü'l-Arabî, 2020: 2/25) Mevlânâ'da sevgi-ihlâs eksenli bir iç eğitim diline dönüşür; (Şefik, 1995: 414). Yahyâ b. Hamza bunu riyâzet, sürekli zikir, derin tefekkür ve muhâsebe programıyla kurallar hâline getirir. Şehir/melik temsili burada pedagojik bir haritaya dönüşür: kalp (melik) arınırsa organlar (vezirler ve askerler) nizama girer; nefis (iç düşman) dizginlenir (Müeyyed-Billâh, 1995: 26).

Netice itibarıyla, İbnü'l-Arabî kalbin kozmik genişliğini ve tecellilerin çokluğunu (İbnü'l-Arabî, 2020: 2/26), Mevlânâ kalbin bu tecellileri ahlâk ve davranış diline tercüme eden iç pedagojisini (Şefik, 1995: 414), Yahyâ b. Hamza ise aynı hakikati bireysel-toplumsal düzen talebiyle kurumsallaştırır. Kalp, berzah olması hasebiyle hakikati alır; gönül eğitimiyle bunu hayata çevirir; melikliğini tesis ederek toplumsal nizamı kurar. Böylece kalp aydınlandıkça marifet amel olur; amel sahihleştirikçe kalp yeni tecellilere genişler. Bu döngü, tasavvufi geleneğin ortak hükmünü teyit eder: insanın kemali de, toplumun huzuru da kalbin tezkiyesine bağlıdır (Müeyyed-Billâh, 1995: 26).

İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) el-Hikem adlı eseri, tasavvufî düşüncenin temel meselelerini özlü fakat derinlikli ifadelerle dile getirmektedir. İlk bakışta kısa görünen hikmetler, içerdiği yoğun anlam sayesinde geniş yorumlara imkân tanımakta ve çoğu zaman sonraki hikmetlerde aynı konunun farklı boyutlarının açıklığa kavuşturulduğu görülmektedir. Özellikle kalp merkezli değerlendirmeler, müellifin süfi gelenekle uyumlu bakış açısını ve kendine has tasvirlerini ortaya koyar.

İskenderî, kalbi insanın maddî ve manevî yönlerinin kesiştiği, idrak kabiliyetini taşıyan bir merkez olarak tanımlar. Onun nazarında kalp, sadece biyolojik bir uzuv değildir; Allah'ın onda yarattığı idrak cevheri sayesinde mânevî hayatın asıl odağıdır. Bu yönüyle kalp, göz merceğine benzetilir: insan, gözün tümüyle değil, küçük bir mercek gibi görebildiği gibi; kalp de et parçası olmanın ötesinde, hakikati idrak eden ilahî bir cevher taşır.

Kalbin değişken yapısını betimlerken İskenderî, oldukça çarpıcı bir teşbih kullanır. Ona göre kalp, bedenın sol tarafına asılmış bir kovaya benzer; nasıl ki rüzgâr estiğinde kova sallanırsa, şehvet veya takva esintileriyle de kalp benzer şekilde etkilenir (İskenderî, 2018a: 26; Levent Abul, 2023: 1127-1156). Bu açıklama, Hz. Peygamber'in "Kalbe kalp denmesinin sebebi, onun çok değişken oluşudur" (Ahmed b. Hanbel, 1405: 4/409) buyruğunu hatırlatır. Hadiste geçen, rüzgârın savurduğu kuş tüyü benzetmesiyle İskenderî'nin kova teşbihi aynı hakikatin iki farklı ifadesidir: kalbin yönelişi, sürekli değişen bir istikamete sahiptir.

Ayrıca müellif, kalbi bir aynaya, nefsi ise nefese benzetir. Ona göre her nefes alış veriş, kalp aynasında bulanıklık meydana getirir. Günahkâr kimsenin kalbi, ilgisizliğinden dolayı paslanmış ve temizlenmeyen yaşlı birinin aynasına benzer. Buna karşılık ârifin kalbi, her gün parlatılan, sürekli bakımı yapılan gelin aynası gibidir. Bu tasvir, kalbin sürekli murâkabe ve tezkiye ile arındırılması gerektiğini vurgular (İskenderî, 2018b:117).

İskenderî'ye göre kalbin bilgi ve idrak vasıtası olarak işlev görebilmesi, ancak tasfiye ve tezkiye sürecinin başarıyla yürütülmesiyle mümkündür. Bu nedenle zikir, halvete çekilme, sükût, az yeme-içme gibi pratikleri tavsiye eder. Onun önerileri, sûfilerin nefis terbiyesinde geliştirdikleri yöntemlerle örtüşür. Bu tavsiyeler aynı zamanda kalbin, ilahî tecellilerin merkezi olarak safiyetini korumasına hizmet eder.

Sonuç olarak, İbn Atâullah el-İskenderî kalbi yalnızca bir organ olarak değil, insanın varoluşsal derinliklerinin merkezi ve idrak kudretinin odağı olarak konumlandırır. Onun kullandığı teşbihler göz merceği, asılı kova, paslanan ayna kalbin değişken, kırılğan ve arındırılmaya muhtaç yapısını canlı bir şekilde tasvir eder (İskenderî, 2018b:117).

Sûfilerin yukarıda çizmiş oldukları çerçevenin ışığında Yahyâ b. Hamza, insanın şerefini ve ebedî kurtuluşunu kalbe bahşedilen ilâhî sırla temellendirir: hayvanlarda şehvet, duyular ve hayat gücü varlığı sürdürmeye yeterliyken, insana ayrıca kalp verilmiş; bu kalp, marifet, hikmet ve hakikat arayışıyla insanı yücelten merkez kılınmıştır. Kalbin birinci özelliği Allah'ı, O'nun zâtını ve sıfatlarını bilme istidadıdır; bu ilim bütün ilimlerin zirvesidir; hakikî marifet, insanın şerefini, ebedî saadetini ve ilâhî yakınlığını temin eder. İkinci özellik hikmettir; hikmet, davranışlarda denge kazandırır, hata ve sapmadan korur, fiilleri hakka uygun hâle getirir; böylece bilgi kuru malumat olmaktan çıkıp ahlâkî yönelişi ve manevî istikameti tayin eden dinamik bir kuvvet olur. Kalp aynı zamanda bedenın merkezî otoritesi ve bütün organların kumandanıdır; eller, ayaklar, duyular, irade ve dil onun yönetimi altında hareket eder; kalp itaate yönelirse organlar ıslah olur, bozulursa hepsi fesada uğrar. Bu hakikat, "Bedenin içinde bir et parçası vardır..." (Buhârî, 1992: İmân, 39) hadisiyle desteklenir. Kalbin merkezî konumunu açıklamak için kullanılan temsiller (hükümdar-vezir; şehir-melik-vezir-asker; binici-at-köpek) iç güçlerin hiyerarşisini anlamayı kolaylaştırır ve kalbin düzenleyici rolünü pedagojik açıklıkla sergiler. Kalp yalnız organların idarecisi değil, ilmin mahallidir; hakikatleri ayna gibi yansıtır; fakat günah, dünya meşgalesi, kibir, hırs ve inat bu aynayı karartır; perdeler kalkmadıkça kalp hakikati göremez, marifet ve hikmetin ışığına ulaşamaz. Tezkiye ve tasfiye ile saflaşan kalp berrak bir cevhere dönüşür, hakikatleri bütün açıklığıyla yansıtan bir tecelligâh olur. İnsanın varlık mertebesi, hayvanlarla ortak olan şehvet ve öfke yönüyle insana özgü akıl ve kalp yönünün

birleşiminde açığa çıkar: akıl ve kalp hâkim olursa insan yücelir, melekî mertebelere yaklaşır, kemale ulaşır ve ahiret mutluluğunu kazanır; şehvet ve öfke galip gelirse hayvanî mertebenin de altına düşer, helake sürüklenir. Öyleyse kalp, yalnız bireysel kemalin değil, toplumsal düzenin ve kozmik dengenin de mihveridir; ahlâkî istikamet, toplumsal uyum ve nihayet Allah'a yakınlık kalbin arınmasına bağlıdır. Yahyâ b. Hamza'nın kalp anlayışı, insanın metafizik kaderini belirleyen asli unsurun kalp olduğunu; onun saflaşmasıyla en yüce mertebelere yükselişin, bozulmasıyla ise esfel-i sâfilîne düşüşün mümkün olduğunu güçlü biçimde ortaya koyar. Böylece hem Gazzâlî'nin ahlâk merkezli yaklaşımı, hem İbnü'l Arabî'nin tecellî metafiziği, hem Tirmizî'nin hükümdar teşbihi, hem Dâye'nin katmanlı tasnifi hem de İbn Atâullah'ın değişkenlik ve arınma vurgusu, Yahyâ b. Hamza'nın sisteminde birleşir; kalp, ferdî ve toplumsal boyutları mezc eden bir hakikat aynası olarak tasavvufî düşüncenin odağına yerleşir (Müeyyed-Billâh, 1995: 27).

Tasavvuf düşüncesinde kalp, sırf psikolojik süreçleri barındıran bir merkez olarak değil, insan varoluşunu aşkın olana bağlayan özgül bir varlık katı olarak konumlanır. Müteaddit dönem ve geleneklerden müelliflerin tanıklığı, kalbin akli kavrayışı aşan; niyet, amel, marifet ve ahlâkî düğümleyen bir latife olduğunu ortaya koyar. Aşağıdaki çerçeve, klasik kaynaklarla modern yorumların kesişiminde bu latifenin mahiyetini, işlevini ve arınma imkânlarını yeniden tertip eder.

Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428), kalbi “Hakk'ın sırlarının mahfazası” ve “kâinatın özü” diye nitelendirerek onu esmâ-sıfât dairesinin merkezine yerleştirir. Bu merkezlik, ilâhî isim ve sıfatların kalpte kesintisiz devinimle tecellî etmesi demektir. Cîlî'nin “dar kapılı, büyük kilitli ev” benzetmesi, kalbin bilgisinin kıyastan ziyade keşif, ilham ve lütufla idrak edildiğini imler: kapı, ancak iman, yakîn ve titiz bir iç arınmayla açılır. Böylece kalp, nazarı muhakemeyi aşan bir seyr u sülûkun hem hedefi hem de imkânı olarak belirir (Cîlî, 2015: 287-296).

İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) kalbi, “halk âlemine meylettikçe kararan, Hakk'a yöneldikçe nurlanan” bir latife şeklinde tarif eder ve onu aynaya benzetir: dünyevî meyiller arttıkça yüzeyi matlaşır; ilâhî nazara yöneldikçe saflaşır. Bu safiyetin korunması, zikir, riyâzet ve murâkabe gibi usûllerle mümkündür. Rabbânî'ye göre kalbin arınması, bireysel maneviyatın sınırlarını aşarak Hakk'a vuslatın asli şartını teşkil eder (İmâm-ı Rabbânî, 2014: 38-40, 212-215).

İbrahim Hakkı Erzurûmî, kalbi ruh, akıl ve nefis ile birlikte insanın mertebelerini belirleyen dört temel cevher arasında sayar. Kalp, ilâhî feyzin iniş mahalli ve iman nurunun yerleştiği kutsal bir latifedir; Allah sevgisiyle parladıkça hakikate açılır, dünya meyliyle beslendikçe kararır. Meleki cevherle irtibatına binaen, Hakk'ın izniyle hem bedende hem ruhânî âlemde tasarruf kudreti kazanabileceğini vurgular; kalp nurlandıkça bu kudret billurlaşır, marifetle zenginleştikçe insanı dünyevî sınırları aşan bir idrake taşır. Bu nedenle kalp, Arş-ı Rahmân'ın yansıması ve ilâhî nazargâh olarak anlam kazanır (Erzurûmî, 1980: 452). Sonuçta Yahyâ b. Hamza'nın şehir/melik metaforu, İsfahânî'nin ontolojik vurgusu, Rabbânî'nin arındırıcı pratiği, Cîlî'nin tecellî metafiziği ve Erzurûmî'nin mertebe pedagojisi tek eksende buluşur: kalp, hem hakikatin mazharı hem de niyet ve amelin düzenleyici merkezi olarak arındıkça bireysel olgunluğu ve toplumsal huzuru birlikte kurar.

İslam tasavvuf geleneğinin önemli temsilcilerinden Yahyâ b. Hamza ile çağdaş bir manevî pratikçi olarak öne çıkan Phillip Gowins, farklı tarihî ve kültürel bağlamlardan gelseler de kalbin mahiyetine ilişkin düşüncelerinde dikkate değer bir ortak zemin paylaşırlar.

Yahyâ b. Hamza bu birleşik zemini, kalbi “hükümdar” metaforuyla açıklayarak somutlaştırır. Kalp, bedeni ve davranışları sevk ve idare eden merkezdir; kalbin temizliği niyeti doğrultur, sahih niyet de salih ameli mümkün kılar. Bu yüzden sürekli zikir, derin tefekkür ve murâkabe, kalbin dünya sevgisinden arındırılmasının vazgeçilmez yöntemleridir. Sûfî geleneğin meşhur aynası burada tekrar belirir: Kalp, Allah sevgisiyle nurlanan; dünya sevgisiyle kararan cilâlanabilir bir yüzeydir (Müeyyed-Billâh, 1995: 28).

Modern bir manevî pratikçi olan Phillip Gowins, farklı bir kültürel bağlamdan gelse de kalbi klasik tasavvufla uyumlu biçimde, tanımlardan ziyade doğrudan tecrübe edilebilecek bir nur merkezi olarak yorumlar. Ona göre kalbin açılması ne dışsal gösteriyle ne de salt ritüelle gerçekleşir; inziva ve içsel emek esnasında, beklenmedik bir sâdelikle tecrübe edilir. Gowins'in “altın portakal gibi parlayan güneş” ve “beyaz delik” benzetmeleri, kalbi kavramsal çerçevenin ötesinde yaşanan bir hâl olarak resmeder” (Gowins, 2006: 65-67). Böylelikle Yahyâ b. Hamza'nın “hükümdar” vurgusunun normatif boyutu, Gowins'te fenomenolojik bir iç farkındalık anlatısına dönüşür. (Müeyyed-Billâh, 1995: 28). Her iki yaklaşımın ortak noktası açıktır: Kalp, insanın varoluşsal ve manevî boyutunu şekillendiren merkezdir; safiyetin korunması, dünya meyillerinden arınma ve sürekli içsel uyanıklık her iki çizgide de temel ilkeler olarak belirir. Ayırtıkları yer ise vurgu ve ifade biçimidir: Yahyâ b. Hamza kalbin ahlâkî düzenleyiciliğini ve ameller üzerindeki hükümlerliliğini öne çıkarırken (Müeyyed-Billâh, 1995: 28), Gowins kalbin açılmasının doğrudan tecrübe edilen, dile sığmayan yanına dikkat çeker (Gowins, 2006: 65).

Öte yandan Yahyâ b. Hamza'nın kalp tasavvurunda belirgin olan ahlâkî düzenleyicilik vurgusu yani kalbin niyeti ve ameli düzenleyen bir denetim merkezi olması (Müeyyed-Billâh, 1995: 28) Gowins'te biraz geri plandadır. Gowins'in anlatısı, daha ziyade kalbin farkındalık ve nur kaynağı olarak, kelimelere sığmaz bir iç tecrübe olduğuna

odaklanır. Bu yönüyle Gowins, kalbin açılmasını anlatırken yaşanan sevinç, hayal kırıklığı ve günlük hayatla ilişkisini samimi bir dilde aktarmış, iç tecrübeyi kelimelerin ötesine taşır (Gowins, 2006: 67).

Yahyâ b. Hamza ile Robert Frager'ın kalp tasavvurları, farklı tarihsel bağlam ve dillerde ortaya konmuş olsalar da, kalbi insanın sezgi, irfan, ahlâk ve arınma süreçlerinin merkezi olarak konumlandırılmaları bakımından dikkate değer bir ortak paydada buluşur. Bu karşılaştırma, klasik tasavvufun normatif-terbiyeci dilini modern psikolojinin fenomenolojik açıklamalarıyla yan yana getirerek, kalbin hem mânevî olgunlaşmanın hem de etik öz-yönetişimin kurucu dayanağı olduğunu gösterir (Frager, 2003: 45-68; Müeyyed-Billâh, 1995: 29).

Klasik çizgiyi temsil eden Yahyâ b. Hamza, kalbi nefis ile ruh arasında denge kuran, ilahî esrârın mahfazası hükmünde bir merkez olarak tanımlar. Bu merkezin saflaşması, zikir, tefekkür, riyâzet ve nefis terbiyesi gibi disiplinli pratiklere bağlanır; başka bir deyişle kalbin inşası, yoğun bir ahlâkî ve ibadî programın neticesidir. Aklın konumu bu çerçevede tâbî ve hizmetkârdır: akıl, kalbin arındırıcı rehberliği altında hikmete yönelir; kalbin katılaşması ise nefisten taşan hevâyâ teslimiyetin veya yüzeysel edimler içinde donup kalmanın sonucu olarak “manevî ölüm”e işaret eder (Müeyyed-Billâh, 1995: 29). Frager, modern psikolojik kavramsallaştırmalardan yararlanarak kalbi katmanlı bir yapı hâlinde betimler: yüzeyde gelip geçici duygulanımlar; daha derinde şefkat, merhamet ve vicdan; en içte ise aşkın hakikate yönelen özel merkez. Bu tabakalaşma, kalp deneyiminin fenomenolojisini görünür kılarken akıl-kalp ilişkisinin yönünü de tersine çevirir: akıl tek başına kaldığında kuru rasyonalizme saplanır; kalp tarafından yönlendirildiğinde ise sezgi ve değer duyarlılığıyla birleşerek hikmete açılır. Böylece Frager, Batı düşüncesindeki rasyonalist akıl vurgusuna kalp eksenli bir eleştiri getirir ve içsel bütünlüğün, akıl-kalp-nefis arasındaki dinamik dengeyle mümkün olduğunu savunur (Frager, 2003Ç: 45-68).

İki yaklaşım arasındaki uyuşma ve ayrışma bu noktada berraklaşır. Ortak zemin, kalbin insanın mânevî olgunluğu, etik sorumluluğu ve hakikate erişim yetisi için yegâne kaynak oluşudur: kalp, Rabb'e açılan kapı, ilahî tecellilerin mazharı ve aşkın idrake menfezdır. Ayrım ise teorik ifade ve yöntemdedir (Frager, 2003: 45-68; Müeyyed-Billâh, 1995: 29). Yahyâ b. Hamza'da kalp, normatif bir tasfiye-tezkiye programıyla terbiye edilen merkezdır; akıl, bu programın içinde kalbe tâbidir ve katılaşma açıkça “manevî ölüm” olarak kodlanır (Müeyyed-Billâh, 1995: 29). Frager'da ise kalp, fenomenolojik bir çözümlemeyle duyguların, sezgilerin ve ahlâkî olgunluğun taşıyıcısı olarak katmanlandırılır; akıl, kalbin rehberliğinde rasyonalitenin sınırlarını aşar ve değer-temelli hikmete eklenir (Frager, 2003: 45-68).

Sonuç itibarıyla, her iki düşünür kalbi insanın en derin varlık boyutu ve aşkın hakikate yönelişin asli mekânı olarak temellendirir; yalnızca kuramsal söz dağarcıkları ve vurgu düzenleri farklıdır. Bu kesişim, günümüz okuruna klasik tasavvufî terbiyeyi modern içsel farkındalık söylemiyle birleştiren bütüncül bir manevî psikoloji perspektifi sunar: kalp, hem kendini bilmenin hem de Allah'ı bilmeye yönelişin vazgeçilmez eksenini yeniden düşünülür.

### 3. Kalbin Kirlenmesi

İnsanın varoluşunda kalp, hakikati idrak eden ve bütün yönelişlerin merkezini belirleyen asli latîfedir. Ancak insan geçici arzuların ve dünyevî menfaatlerin cazibesine kapıldığında bu merkez kararmaya başlar. Kalbin kapanışı, yalnızca bir duygusal zayıflık değil, hakikatle bağın köklü biçimde kesintiye uğramasıdır. Böyle bir durumda kalp, şeytanî telkinlerin hedefi hâline gelir; bu da zihnin karışmasına, niyetin bulanmasına ve hakikati idrak kudretinin körelmesine sebep olur. Sonuçta birey, hem kendine hem de Rabbine yabancılaşmaya başlar (Şimşek, 2015: 14/28, 35-48).

Kur'ân-ı Kerim bu kırılmayı en çarpıcı biçimde tasvir eder. İlâhî beyan, günahların kalpte bıraktığı izleri “pas” metaforuyla açıklar: “Hayır! Onların işledikleri günahlar kalplerini paslandırmıştır.” (Mutaffifin, 83/14-16). Bu ayet, günahların sadece dışsal davranışlar olmadığını; kalpte tortularak hakikati yansıtmaya özelliğini zayıflatan ve onu ilâhî tecellilere kapalı hâle getiren bir perdeye dönüştüğünü ortaya koyar. Bunun en ağır sonucu, “Onlar Rablerini kıyamet günü görmeyeceklerdir” (Mutaffifin, 83/14-16) ifadesinde belirtildiği üzere, hakikatin kaynağından ebedî bir uzaklaşmadır. Dolayısıyla kalp safiyetini kaybettiğinde, insanın uhrevî kurtuluşu da tehlikeye girer. Ne var ki bu durum yalnızca bireyin tercihlerinden kaynaklanmaz; Kur'ân, inkârın süreklilik kazanması hâlinde Allah'ın “kalplerini temizlemeyi murat etmediği” (Mâide, 5/41) kimselerden söz eder. Bu, ilâhî inayetten mahrum bırakılmanın, günahın sürekliliğiyle birleştiğinde kalbi katılaşmış ve insanı kendi sapkınlığıyla baş başa bıraktığını gösterir. Böylece günah, alışkanlık hâline geldiğinde kalbin özünü değiştirir ve onu islahaya kapalı bir hâle getirir.

Kur'ân'da geçen “kalp hastalığı” kavramı, bu süreci daha da derinleştirir. “Allah, bu vesveseyi kalplerinde hastalık bulunanlar ve kalpleri katı olanlar için bir imtihan vesilesi kılar.” (Hac,22/53) ayeti, kalbin zayıf oluşunun şeytanî vesveseye nasıl zemin hazırladığını ortaya koyar. Burada kastedilen hastalık, bedensel bir rahatsızlık değil; manevî şuuru yitirme, hakikate karşı duyarsızlaşma ve ilâhî mesaja kapalıdır. Böylece kalbin hastalanması, onu hakikati yansıtan bir ayna olmaktan çıkarır ve insanın manevî idrak yetisini felç eder. Bu çerçevede münafıkların durumu ibretlidir. Kur'ân onların “kalplerinde bir hastalık bulunduğunu” (Bakara, 2/10) bildirir ve bu hastalığın yalana

meyil sebebiyle ağır bir azaba yol açacağını vurgular. Böylece kalbin niyet düzeyinde kirlenmesi, salt ahlâkî bir kusur değil; inançta samimiyetin bozulması, yani itikadî bir sapmadır. Bu durum, kalbin ahlâk ile iman arasında bir köprü olduğunu ve köprü çöktüğünde her iki alanın da ifsat olduğunu açıkça gösterir. Ancak Kur'ân, karanlık tabloyu tek yönlü bırakmaz; müminlere kalplerini arındırmanın imkânını da gösterir. İlahî imtihanlar yalnızca dışsal sonuçlar üretmez; aynı zamanda “göğüslerde olanı açığa çıkarmak ve kalpleri arıtmak” (Âl-i İmrân, 3/154) için bir tezkiye vesilesidir. Bu bağlamda ihlâs, takvâ ve edep, kalbin temizliğinin hem vasıtası hem de meyvesidir. “Bu davranış hem sizin kalpleriniz hem de onların kalpleri için daha temizdir” (Ahzâb, 33/53) ayeti, niyet ile davranış arasındaki tutarlılığın kalbî safiyet için belirleyici olduğunu vurgular. Böylece dıştaki edepli tutum, içteki takvânın bir yansımasına dönüşür.

Hz. Peygamber'in “Bedenin içinde bir et parçası vardır; o ıslah olursa bedenin tamamı ıslah olur, bozulursa tamamı bozulur. İşte o kalptir” (Buhârî, 1992: İmân, 39.) hadisi, bütün bu sürecin özlü bir özeti gibidir. Kalp arındığında niyet doğruluğa, söz hakikate, amel istikamete yönelir; fakat kalp bozulduğunda bütün varlık yozlaşır. Bu yozlaşma sadece bireysel alanda kalmaz; davranışların çarpılması topluma sirayet eder, toplumsal düzen bozulur ve hayat huzursuzluklarla kuşatılır.

İslâm ahlâk geleneği bu hakikati daha somut ilkelerle destekler. Abdullah b. Hubeyk'in tespitine göre insanı felakete sürükleyen dört temel unsur vardır: göz, dil, kalp ve hevâ. Gözün harama yönelmesi, dilin yalana kayması, kalbin kin ve kibirle kirlenmesi ve hevânın nefsi esir alması, insanı manevî çöküşe götürür. Bu dört unsur hem kalbin kirlenmesine açılan yollar hem de arınmanın korunması gereken kapılarıdır. Dolayısıyla kalbin saf tutulması, bireysel kurtuluşun yanı sıra toplumsal huzurun ve ilâhî rızanın da anahtarıdır (Şimşek, 2015: 14/28, 35-48). Bu perspektif, tasavvuf geleneğinde en güçlü yankısını bulur. Sûfiler kalbi, iman, marifetullah, hikmet ve nazargâh-ı ilâhînin merkezi kabul etmiş; bu sebeple onu insan varlığının en kıymetli latifesi saymışlardır (Müeyyed-Billâh, 1995: 30). Bu sebeple sûfiler nezdinde kalp, insan varlığının en kıymetli latifesi kabul edilmiş ve özel bir ihtimamla korunması gereken bir merkez olarak görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber'in hadîs-i şerifinde ifade edildiği üzere, “Bedenin içinde bir et parçası vardır; o sağlam olursa bütün beden sağlam olur, o bozulursa bütün beden bozulur.” (Buhârî, 1992: İmân, 39) bu hadis, kalbin yalnızca biyolojik bir organ değil, insanın tüm manevî ve ahlâkî yönelişlerinin temel noktası olduğunu ortaya koyar.

Kalbin bu önemli rolü, sûfilerin onu “beden mülkünün hükümdarı” (İskenderî, 2018a: 26) olarak tasvir etmelerinde daha da belirginleşir. Çünkü organların tümü, kalbin konumuna göre hareket eder. Kalpteki bir bozulma yalnızca bireyi değil, toplumu da etkiler; toplumun ifsadı ise evrensel düzenin sarsılmasına yol açar. Böylece kalbin safiyetini korumak, sadece şahsî değil, kozmik bir sorumluluk olarak anlaşılır (Abderî, t.y.: 63-69). Bu yüzden sûfiler, kalbin kirlenmesine sebep olan unsurları titizlikle tespit etmiş ve bunlara karşı uyarılarda bulunmuşlardır. Onlara göre şeytanın vesveseleri ve nefsin şehvet ile hevâ kökenli dürtüleri kalbin en büyük düşmanlarıdır. Çünkü söz konusu bu unsurlar, kalbin safiyetini gölgeler, onu ilâhî tecellilere kapalı hâle getirir ve insanın Allah ile olan bağı zayıflatır. Bu nedenle kalbi korumak, yalnızca ahlâkî bir sorumluluk olarak değil, manevî yükselişin vazgeçilmez bir ön şartı olarak görülmüştür (Gazzâlî, 2020: 15-16). Bu noktada sûfilerin önde gelen isimlerinin değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî, kalbin tasfiyesi ve murâkabesi üzerinde önemle durmuş; kirlenmiş bir kalbin manevî yükselişe engel teşkil edeceğini vurgulamıştır (Yılmaz, 1994: 31). Yahyâ b. Hamza ise meseleyi daha geniş bir çerçevede ele almış, insanı insan yapan, ona anlam kazandıran ve onu yeryüzünde halife kılan bütün değerlerin kalpte toplandığını dile getirmiştir. Ona göre kalbe gereken önemi vermek, yalnızca bireysel kurtuluş için değil, aynı zamanda insanlık onurunu muhafaza etmenin de zaruri bir şartıdır (Müeyyed-Billâh, 1995: 30).

Kalbin kirlenmesi, İslâm düşüncesinde insanın varoluşsal imkânlarını tehdit eden en köklü meselelerden biridir. Yahyâ b. Hamza, insanın en büyük şerefine Allah'ı bilme istidadında gizlendiğini ve bu istidadın mahallinin kalp olduğunu belirtir. Kalp, yalnızca bir organ değil, ruhânî bir merkezdir; kul, Hak Teâlâ'ya gözleri ya da elleriyle değil, kalbiyle yönelir (Müeyyed-Billâh, 1995: 30). Bu yaklaşım, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kalbin tasfiyesi ve murâkabesini manevî yükselişin ön şartı olarak görmesiyle aynı çizgide buluşur. Zira Cüneyd, kirlenmiş kalbin hakikati idraktan aciz kalacağını vurgulamıştır (Yılmaz, 1994: 31).

Kalbin mahiyetini ruhânî bir latife olarak tanımlayan Yahyâ b. Hamza, onun akleden, idrak eden ve sorumluluk yüklenen bir öz olduğunu ifade eder. Bu öz, iman, marifet ve hikmetin kök saldığı yerdir (Müeyyed-Billâh, 1995: 31). Bu düşünce, Gazzâlî'nin kalbi “latîf bir cevher” olarak tanımlamasıyla paralellik arz eder; Gazzâlî'ye göre de kalp, arınmadıkça hakikati yansıtamayan bir aynadır (Gazzâlî, 2020: 17). İbnü'l-Arabî ise kalbi, her an yeni bir ilâhî tecellîyi kabule hazır bir berzah olarak görmüş; (İbnü'l-Arabî, 2020: 2/27) bu da Yahyâ b. Hamza'nın kalbi epistemik ve idârî merkez olarak konumlandırmasıyla örtüşmüştür (Müeyyed-Billâh, 1995: 31).

Yahyâ b. Hamza kalbin kirlenmesinin üç temel kaynağını zikreder: dış etkiler, içten doğan arzular ve kalpte dolaşan hâtırlar. Dış etkiler, gözün harama bakışı, kulağın faydasız sözleri işitmesi, dilin boş konuşmalarıdır. İçten gelenler şehvet, öfke, kibir ve tamah gibi nefsanî arzulardır. Hâtırlar ise melekî ilham ile şeytanî vesveselerin çatıştığı sahadır. Bu noktada Muhâsibî'nin murâkabe vurgusu önem kazanır: o, kalbin sürekli gözetim altında

tutulmadıkça şeytanın telkinlerine açık kalacağını söyler (Müeyyed-Billâh, 1995: 32). Kirlenmenin kapıları Yahyâ b. Hamza tarafından ayrıntılı biçimde ortaya konmuştur: haset, hırs, öfke, dünya sevgisi, makam tutkusu, acelecilik, cimrilik, sûzan, israf ve cehâlet. Bu kapılar açık bırakıldığında günahlar alışkanlığa dönüşür, kalbin yüzeyini günah ve kir kaplar (Müeyyed-Billâh, 1995: 33). İbnü'l-Hâc el-Abderî de aynı çizgide, kalbin dünya sevgisi ve riyâ ile perdelenmesini bireyin maneviyatını ve toplumun düzenini tehdit eden bir tehlike olarak görür. Ona göre kalp safiyetini yitirdiğinde toplumsal ilişkiler de yozlaşır (Abderî, t.y.: 63-69).

Yahyâ b. Hamza'ya göre kirlenmenin en belirgin tezahürü, kalpteki üç kötü mizacın hâkimiyetidir: sebu'iyye (gazap merkezli saldırganlık), behemiyye (şehvet merkezli ölçsüzlük) ve şeytâniyye (hile, haset, aldatma). Bu kuvveler dengeyi bozduğunda kalp hükümdarlığını kaybeder, akıl işlevsizleşir. Böylece niyet riyâyâya, ibadet şekilcililiğe, bilgi ise hayata taşınmayan bir yük hâline gelir (Muhâsibî, 1998: 90-92). Bu tasvir, Mevlânâ'nın Mesnevî'de niyet ve ihlâs kalbin merkezine koyan yaklaşımıyla uyum içindedir (Şefik, 1995: 415).

Kirlenmenin işleyiş süreci ise Yahyâ b. Hamza tarafından dört aşamada açıklanır: hatır, meyil, azim ve fiil. Günahın sorumluluğu, azmin kesinleştiği noktada başlar (Müeyyed-Billâh, 1995: 34). Bu süreç, Muhâsibî'nin "erken fark ediş ve muhâsebe" anlayışıyla örtüşür (Muhâsibî, 1998: 90-92). Aynı zamanda Gazzâlî'nin niyet mühendisliği ve ihlâs vurgusu, bu dört aşamanın doğru yönetilmesiyle bireyin ahlâkî seyrini belirler (Gazzâlî, 2020: 3/17).

Kirlenmenin kalıcı hâle gelmesini sağlayan unsur ise alışkanlıktır. Tekrar eden günahlar karar eşğini düşürür, fiil kolaylaşır ve kalp üzerindeki pas kalınlaşır. Yahyâ b. Hamza bu süreci alışkanlığın kalbin yönelimini bütünüyle değiştirmesi olarak yorumlar (Müeyyed-Billâh, 1995: 35). Gazzâlî'nin her günahın kalpte siyah bir nokta bırakacağı ve bu noktaların çoğalmasının kalbi karartacağı yönündeki tespiti, (Gazzâlî, 2020: 3/18) Yahyâ b. Hamza'nın görüşünü teyit eder.

Arınmanın yolları üç başlıkta toplanır: dua ve istiâze yoluyla ilâhî yardımı talep etmek, kötü huyları zıddıyla tedavi etmek ve zikir ile murâkabe sayesinde kalbi diri tutmak. Yahyâ b. Hamza'nın bu tedavi yöntemi, (Müeyyed-Billâh, 1995: 35) Abdülkâdir Geylânî'nin (ö. 561/1166) zikirle korunan kalbi "şeytana karşı kale" olarak görmesiyle birleşir (Geylânî, 2019: 168). Zıddıyla tedavi ise Gazzâlî'nin ahlâk eğitiminde önerdiği en temel yöntemdir: hasedi iyilik dilemekle, kibri tevazu ile tamahı kanaatle ve öfkeyi sükûnetle gidermektir (Gazzâlî, 2020: 3/18).

Yahyâ b. Hamza'nın dikkat çektiği bir diğer nokta, kalbin ilham ve vesvese arasında bir savaş alanı olmasıdır. Kalp hangi hâtır kabul ederse onunla şekillenir. Gönül konuşmaları azme dönüşmedikçe bağlayıcı değildir; ancak vesveseye kapıldığında şerre yönelir, ilhamı kabul ettiğinde ise nurlanır (Müeyyed-Billâh, 1995: 36). Bu, Mevlânâ'nın "kalbin her an Hak'tan gelen nefha ile dirilmesi" (Şefik, 1995: 417) düşüncesiyle ve İbnü'l-Arabî'nin kalbi sürekli tecellilere açık bir berzah olarak görmesiyle kesişir (İbnü'l-Arabî, 2020: 2/27).

Sonuçta Yahyâ b. Hamza, kalbin kirlenmesini insanın varoluşunu kuşatan önemli bir problem olarak yorumlar. Kalp safiyetini koruduğunda iman ve marifet kök salar, ibadet anlam bulur, ahlâk kemale erer. Kirlenme hâlinde ise kalp hakikati yansıtamaz, sahibini hem dünyevî hem de uhrevî felakete sürükler (Müeyyed-Billâh, 1995: 37). Bu yaklaşım, Cüneyd'in kalbin tasfiyesi, Muhâsibî'nin murâkabesi, (Muhâsibî, 1998: 90-92) Gazzâlî'nin tezkiyesi (Gazzâlî, 2020: 3/18) Geylânî'nin zikir merkezli terbiyesi, (Geylânî, 2019: 168) Abderî'nin toplumsal çözümlenmeleri (Abderî, t.y.: 64) Mevlânâ'nın kalp pedagojisi (Şefik, 1995: 418) ve İbnü'l-Arabî'nin metafizik tecelli (İbnü'l-Arabî, 2020: 2/27) anlayışıyla birleşerek çok katmanlı bir geleneği yansıtır.

Yahyâ b. Hamza da kalbi, Allah'a yönelişin yegâne mekânı olarak tanımlar ve onun safiyetini yitirmesini insanın tüm değerlerini kaybetmesiyle eşdeğer görür (Müeyyed-Billâh, 1995: 38). Çağdaş psikoloji ve maneviyat araştırmaları bağlamında, Robert Frager da kalbin kirlenmesini modern insanın ruhsal sağlığı açısından değerlendirmiştir. Ona göre kalp, aşırı akılcılık, maddiyatçılık ve yüzeysel arzuların baskısı altında duygusal donukluğa ve mânevî kopukluğa sürüklenir. Modern bireyin tüketim odaklı yaşamı, sevgiyi, şefkati ve samimiyeti gölgeleyerek kalpte bir kararama ve yozlaşma meydana getirir. Bu kirlenme, insanı hem kendi özünden hem de başkalarıyla olan sağlıklı ilişkilerinden uzaklaştırır. Bu noktada Frager'in "mekanik akıl hapishanesi" (Frager, 2003: 45-68) tespiti ile Yahyâ b. Hamza'nın "kalbin istidadının körelmesi" uyarısı aynı hakikatin farklı dönemlerdeki ifadesi gibidir (Müeyyed-Billâh, 1995: 38). Frager, kalbin bencil, çıkar, kin, nefret ve samimiyetsizlik gibi eğilimlerle kirlendiğini; bu hâlin kalbi rehberlikten uzaklaştırarak insanı hem içsel bir boşluğa hem de toplumsal yabancılaşmaya sürüklediğini söyler. Kalbi kirlenen birey, başkalarına karşı duyarsızlaşır, kendine yabancılaşır ve varoluşun derin anlamını yitirir (Frager, 2003: 45-68). Yahyâ b. Hamza'nın kalbin Allah'a yönelmek için yaratılmış bir öz olduğu tespiti, Frager'in modern insanın "özünden kopma" sorununa dikkat çekmesiyle doğrudan örtüşür (Müeyyed-Billâh, 1995: 39). Bu tabloya karşı her iki düşünür de kalbin safiyetini koruyacak yollara işaret eder. Yahyâ b. Hamza, kalbin murâkabe, zikir ve nefis muhâsebesiyle sürekli korunması gerektiğini vurgularken; (Müeyyed-Billâh, 1995: 39) Frager, sevgi, içtenlik, dua, tefekkür ve içsel farkındalığı öne çıkarır. Her ikisine göre de kalp kötü söz ve davranışlardan doğrudan etkilenir: nezaket, şefkat ve sevgi kalbi yumuşatıp saflaştırırken; öfke, hırs ve bencillik onu katılaştırır ve karartır (Frager, 2003: 45-68). Sonuç olarak Yahyâ b. Hamza'nın tasavvufî geleneğe dayalı kalp anlayışı ile Frager'in çağdaş psikoloji bağlamındaki tespitleri

aynı hakikati farklı dillerde dile getirir: Kalp, daima arındırılması gereken canlı bir mânevî merkezdir. Kalbi korumak, insanı korumaktır; insanı korumak ise toplumsal varlığın teminatıdır.

#### 4. Kalbin Temizlenmesi

Tasavvufî düşüncede kalbin tasfiyesi, insanın içsel terbiyesinde ve mânevî yükselişinde başlangıç eşiğini teşkil eder. Kur'ân-ı Kerîm'de “*O gün ne mal fayda verir ne de evlat; ancak Allah'a selîm bir kalple gelen (kurtulur)*” (Şuarâ, 26/88–89) buyruğu, kalbin yalnızca duyguların taşıyıcısı değil; niyetin biçimlendiği, iradenin beslendiği ve hakikatin yansıdığı merkezî bir mihver olduğunu teyit eder. Hz. Peygamber'in “*Dikkat edin! Bedende bir et parçası vardır; o iyi olursa bedeninin tamamı iyi olur, o bozulursa bedeninin tamamı bozulur. Dikkat edin, o kalptir*” (Buhârî, 1992: İmân, 39) meâlindeki hadisi de insan davranışının asli belirleyicisinin kalp olduğunu açıkça ortaya koyar.

Kalbin kirlenmesi, tasavvufî bakışta yalnızca bireysel ahlâk zaafalarının çoğalmasını değil, kulun Allah ile kurduğu irtibatın zedelenmesini ifade eder. Kin, kibir, riyâ ve benlik tutkusu gibi marazlar, Kur'ân'ın “*Hayır! Onların kalpleri, kazandıkları (günahlar) sebebiyle paslanmıştı*” (Mutaffifin, 83/14) diye işaret ettiği mânevî pası üretir; bu pas, ibadetlerin özünü örter ve kulluğun merkezindeki ihlâsı zayıflatır. Tasavvufta ihlâs, kalbin her türlü dünyevî beklentiden arındırılarak yalnızca Allah için yönelmesi olarak tanımlanır; bu yöneliş bozulduğunda amel şekilce sürse bile mânâsı zayıflar (Mekkî, 2020: 1/442).

Kalbin temizliği, yüzeysel bir duygu arınmasıyla sınırlı olmayıp murâkabe, muhâsebe ve tezkiye gibi disiplinli bir seyr u sülûk sürecini gerektirir. Hz. Peygamber'in “*Allah, suretlerinize ve mallarınıza bakmaz; kalplerinize ve amellerinize bakar*” (Müslim, 1955: Birr, 33) meâlindeki beyanı, ilâhî nazarın odağının kalp olduğunu vurgular. Bu nedenle tasfiye, amelin şekline değil kalbin istikamet ve saflığına yönelir. Kur'ân'ın “*Nefsini temizleyen kurtuluşa ermiştir*” (Şems, 91/9) ilkesine uygun olarak kalp, tezkiye sayesinde ilâhî feyze açık hâle gelir ve insanın varoluşu daha sahih bir zemine oturur (Muhâsibî, 1998: 90-92).

Sonuç itibarıyla kalbi temizlemek, tasavvufî öğretisi içerisinde hakikate yönelişin en önemli ön şartıdır. Selîm kalp, niyet ile amel arasındaki bağı sağlamlaştırır; kulun ihlâsını tahkim eder ve mânevî idraki berraklaştırır.

Tasavvuf düşüncesinde kalp, insanın hem ontolojik hem de ahlâkî varlığının merkezinde yer alır. Ebû Saîd el-Harrâz, kalbin Allah'tan başkasıyla meşguliyetini terk etmesini hakikî yakınlığın şartı olarak görür (Attâr, 2008: 482). Hücvîrî ise kalbin temizliğini süfi terbiyenin temel gayesi olarak kabul eder ve bunun marifete ulaşmanın ön şartı olduğunu belirtir (Hücvîrî, 2014: 354).

Gazâlî, kalbi hem iman ve hikmetin mahalli hem de günahların hedefi olarak değerlendirir ve kalbin sürekli murâkabe ve muhâsebe altında tutulması gerektiğini vurgular (Gazzâlî, 2020: 3/19). İbn Arabî kalbi ilâhî tecellilerin yansıma mahalli olarak görür; kalpteki mânevî kirlerin hakikatin doğru yansımalarını engellediğini ifade eder (İbnü'l-Arabî, 2020: 2/28). Bu anlayış, kalbi “hakikatin aynası” olarak gören Mevlânâ'nın yaklaşımıyla birleşir (Kara, 2005: 8).

İbn Atâullah el-İskenderî, kalbin tezkiyesini nefis terbiyesinin ayrılmaz bir boyutu olarak ele alır ve kalbin selâmetini nefsin ona tabi kılınmasına bağlar (İskenderî, 2018a: 26; Levent Abul, 2023: 1127-1156). İbnü'l-Hâc el-Abderî ise kalbi “vücut ülkesinin hükümdarı” olarak nitelendirir ve kalbin bozulmasının bireysel ve toplumsal fesada yol açacağını belirtir (Abderî, t.y.: 66).

Yahyâ b. Hamza, kalbin temizlenmesini hem bireysel hem toplumsal kurtuluşun şartı olarak temellendirir. Ona göre kalbin kirlenmesi; dış etkiler, içsel meyiller ve hatıralar yoluyla gerçekleşir ve haset, hırs, öfke, şehvet ve dünya sevgisi gibi unsurlar kalbi karartır (Müeyyed-Billâh, 1995: 40).

Kalbin temizlenmesi, ilâhî yardıma yönelmek, kötü sıfatları zıtlarıyla tedavi etmek ve kalbi zikir ile diri tutmakla mümkündür. Bu süreç, arınma, nurlanma, marifetin yerleşmesi ve ilâhî muhabbetin hâkim olması şeklinde aşamalı olarak gerçekleşir (Müeyyed-Billâh, 1995: 41).

Modern dönemde Robert Frager, kalbin kirlenmesini insanın duygusal köksüzlüğüyle ilişkilendirir ve kalbin temizlenmesini bir içsel terapi ve mânevî uyanış süreci olarak yorumlar (Frager, 2003: 45-68).

Sonuç olarak bu gelenek, kalbin temizlenmesini insanın yaratılış gayesini gerçekleştirmesinin ve toplumun ıslahının zorunlu şartı olarak görür (Abderî, t.y.: 65; Müeyyed-Billâh, 1995: 42). Kalp, insanın ilâhî hakikate açılan temel merkezidir.

#### 5. SONUÇ

Bu çalışma, Yahyâ b. Hamza'nın kalp doktrinini merkeze alarak kalbin maddî bir uzuvdan ziyade akleden, idrak eden ve sorumluluk taşıyan “ilâhî latife” olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Bu çerçevede kalbin mahiyeti yalnız bireysel mistik tecrübenin sahası değildir; varoluşu anlamlandıran, niyeti şekillendiren ve ameli yöneten

asli merkezdir. Böylece kalp, ontolojik düzlemde insanın şeref ve üstünlüğünün dayanağı olan marifet istidadının taşıyıcısı hâline gelir.

Yahyâ b. Hamza, klasik mirası normatif bir programa dönüştürerek kalbin melik, organların ve duyuların vezir/asker, nefsin ise iç düşman olarak tasvir edildiği bir siyaset-i nefis modeli teklif eder. İç düzenin (kalbin salâhı) tesisi, dış düzende (aile/toplum) adalet ve itidalin imkân şartı olarak görülür. Böylece kalp teorisi, tasavvufî terbiyeyi toplumsal nizamın ahlâkî altyapısıyla doğrudan irtibatlandırır.

Kirlenme olgusu Yahyâ'da süreçsel olarak açıklanır: Hatır–meyil–azim–fiil hattında alışkanlığa dönüşen günah, kalbin yüzeyini paslandırarak idrak kudretini köreltir. Sebu' iyye, behemiyye ve şeytâniyye kuvvelerinin taşkınlığı niyet-amel tutarlılığını bozar, riyâ ve şekilciliği besler. Bu tahlil, kalp fesadını yalnız ahlâkî bir zafiyet değil, epistemik bir bulanma ve toplumsal çözümlenin tetikleyicisi olarak kavrar.

Arınma, üç ayaklı tedavi ilkesiyle kurumsallaştırılır: ilâhî yardımı talep eden dua/istiğfar, marazların zıddıyla tedavisi (kibir-tevazu, haset-iyilik, tamah–kanaat, öfke–sükûnet), zikir ve murâkabe ile sürekli uyanıklık. Tasfiye (tahlî) gerçekleşmeden tezyin (tahliyye)nin kalıcı olamayacağı ilkesi, kalp eğitimini yöntemsel bir disipline bağlar ve amelin değerini niyetin sahilliğine irca eder.

Yahyâ b. Hamza'nın özgün katkısı, kalp merkezli terbiyeyi toplumsal etikle meczetmesidir. Kalbin salâhı, bireysel kemâli mümkün kılmakla kalmaz; güven, adalet ve merhamet eksenli bir kamusal kültürün inşasına zemin hazırlar. Böylece kalp doktrini, klasik benzetmelerin (ayna, kandil, melik–şehir) güncel etik, eğitim ve toplumsal psikoloji tartışmalarıyla konuşabilen bütüncül bir paradigma hâline gelir.

Ezcümle, Yahyâ b. Hamza'nın kalp anlayışı, insan kemali ile toplumsal barışı aynı ekseninde buluşturan normatif bir çerçeve sunar: kalbin tezkiyesi marifeti hikmete, hikmeti ahlâka, ahlâkî ise adil ve güven temelli bir düzene dönüştüren ana mekanizmadır. Bu çalışma, kalp teorisinin tarihî bir miras olmanın ötesinde, çağdaş manevi-ahlâkî sorunlara uygulanabilir ilkeler üreten kurucu bir yaklaşım olarak yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

**KAYNAKÇA**

- Abderî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî.( ts.), *Kitâbu'l-Medhal*. Matbaa-i âmire.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. (1405), *el-Müsned*. (Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî, Nşr.), Daru't-Takva.
- Attâr, Ebû Hâmid Feridüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbüri. (2008), *Tezkiretü'l-Evliya*. (Süleyman Uludağ, Trc.), Kabcacı Yayınları,
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. (1992), *el-Câmi'u's-sahîh*. Çağrı Yayınları.
- Cîlî, Abdülkerîm. (2015), *İnsân-ı Kâmil*. İz Yayıncılık.
- Dâye, Necmüddîn. (2013), *Mîrsâdü'l-ibâd*, (Tasavvuf Yolu), (Halil Baltacı, Çev.), İfav Yayınları.
- Erzurûmî, İbrâhîm Hakkı. *Mârifetnâme*. (1980), Veli Yayınları.
- Fragar, Robert. (2003), *Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum (Kalp, Nefs ve Ruh)*, (İbrahim Kapalıkaya, Çev.), Gelenek Yayıncılık.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (2020), *İhyâ-u Ulûm'id-Dîn*, (Abdullah Aydın, Trc.), Ayfa Basın.
- Geylânî, Muhyiddîn Ebu Muhammed Abdulkâdir. (2019), *Fethu'r Rabbânî*. (Osman Gürman, Çev.), Gelenek Yayıncılık.
- Gowins, Phillip. (2006), *The Sovereign Soul*. New Paradigm Books.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. (2014), *Keşfü'l-Mahcûb*. (Süleyman Uludağ, Haz.), Dergâh Yayınları.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. (2020), *Fusûsü'l-Hikem*. (Ahmed Avni Konuk, Trc.), Cilt 4, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- İmâm-ı Rabbânî, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî. (2014), *Mektûbât*. (Hüseyin Hilmi Işık, Trc.), Hakikat Kitâbevi Yayınları.
- İskenderî, Atâullah. (2015), *Hikem-i Atâiyye*. (Yahya Pakiş, Trc. ve Şerh), Semerkand Yayınları.
- İskenderî, Atâullah el-. (2018), *Tâcu'l-ârus el-Havî li tezhibi'n-nüfûs*. (Muhammed Nurs el-Hallak, Thk.), Daru't-Takva.
- Kara, Kerim. (2005), Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/14, 41.
- Levent Abul, Lamia. (2023), İbn Atâullah el-İskenderî'nin Hikem-İ Atâiyye Adlı Eserinde Kalbin Dönüşümü. *Diyanet İlmî Dergisi*, 59/3, 1127-1156.
- Mekkî, Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye. (2020), *Ķûtü'l-Kulûb*. (Kalplerin Azığı), (Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, Trc.), Cilt 4, Semerkand Yayınları.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî. (1998). *e-Riâye li-Hukûkillâh*. (Şahin Filiz, Hülya Küçük, Çev.), İnsan Yayınları.
- Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza. (1995), *Taşfiyetü'l-Ķulûb min edrâni'l-evzâr ve'z-zünûb*. (Dr. Hasan Muhammed Makbûl el-Ehdal, Tah. ve Tak.), Müessesetü'l-Kutub es-Sekâfiyye,
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. (1955), *el-Câmi'u's- Sahîh*. Dâru Suâdu's-sabah.
- Şefîk, Can. (2013), *Mevlânâ-Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*. Ötüken Yayınları.
- Şimşek, Halil İbrahim. (2015), Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/28, 35-48.
- Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm et-. (2023), *Kalbin Anlamı*. (Ekrem Demirli, Çev.) Sufi Kitap.
- Uludağ, Süleyman. (2001), *Kalp*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 24, 229-232.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. (1994), Tasavvuf ve Kalp, *Altınoluk Dergisi*, 104, 31.

### **ÇALIŞMANIN ETİK İZİNİ**

Yapılan bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Yönergenin ikinci bölümü olan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemler” başlığı altında belirtilen eylemlerden hiçbiri gerçekleştirilmemiştir.

### **ARAŞTIRMACILARIN KATKI ORANI**

1.yazarın araştırmaya katkı oranı %100'dür.

Yazar 1: Araştırmanın tamamını gerçekleştirmiştir.

### **ÇATIŞMA BEYANI**

Araştırmada herhangi bir kişi ya da kurum ile finansal ya da kişisel yönden bağlantı bulunmamaktadır. Araştırmada herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.