



İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi
Journal of the Human and Social Science Researches
[2147-1185]

[itobiad], 2019, 8 (1): 537/558

Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârâtı Bağlamında Kalbin İdraki

Perception of Heart in the Context of Letaifü'l-işârât by
Qushairi

Bedriye REİS

Dr. Öğr. Üyesi, BAİBÜ İlahiyat Fakültesi

Asst. Prof., Bolu İzzet Baysal Univ. Theology Faculty

bedriyereis@ibu.edu.tr

0000-0001-7076-9534

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 13.12.2018
Kabul Tarihi / Accepted : 14.03.2019
Yayın Tarihi / Published : 20.03.2019
Yayın Sezonu : Ocak-Şubat-Mart
Pub Date Season : January-February-March

Atıf/Cite as: REİS, B. (2019). Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârâtı Bağlamında Kalbin İdraki. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 8 (1), 537-558. Retrieved from <http://www.itobiad.com/issue/43055/496970>.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <http://www.itobiad.com/>

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk, 78050 Turkey. All rights reserved.

Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârâtı Bağlamında Kalbin İdraki

Öz

Nazar ve istidlâlle elde edilmesi mümkün olmayan bir bilgi türünden bahseden sûfîler, söz konusu bilgi türünü marifet olarak isimlendirmişlerdir. Diğer taraftan nasların çeşitli anlam derecelerine sahip olduğuna dair genel kabul, her bir anlam derecesine uygun farklı idrak araçlarının bulunduğu iddiasını da beraberinde getirmiştir. Söz konusu idrak araçları sûfîler nazarında marifete ulaştırılan bilgi aracı olarak kabul edilen "kalp" terimi çerçevesinde ele alınmıştır. Tasavvufun epistemolojik bir disiplin olarak yer bulması sürecinin en başta gelen figürlerinden biri kabul edilen Kuşeyrî'nin tasavvufi bilgi/marifet ve bu hususta kalbin konumu gibi meselelere bakış açısı son derece önemlidir. Bu çalışmada Kuşeyrî'nin işârî tefsir literatüründe önemli bir yere sahip olan *Letâifü'l-İşârât* isimli tefsiri bağlamında kalbin bir idrak aracı olarak hakikati idrak sürecinde nasıl bir önem taşıdığı, marifetle ilişkisi, idrak yetisi olarak işlevsel hale gelebilmesi noktasında tasfiyenin önemi ve müellifimizin kalple yakın anlamlar içeren sadr, fuad, lübb gibi kavramlara bakış açısı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kalp, Marifet, İdrak, Fuâd, Lübb

Perception of Heart in the Context of Letaifü'l-İşârât by Qushairi

Abstract

The Sufis who mention a type of knowledge that cannot be reached with opinion and deduction have called that type of knowledge marifa. On the other hand, the general assumption that verses have various degrees of meaning has brought along the claim that there are different means of perception according to each degree of meaning. These means of perception have been embraced within the framework of the term "heart", which is accepted as a means of knowledge to reach marifa by the Sufis. Accepted as one of the leading figures in the process of including Islamic sufism among epistemological disciplines; Qushairi's point of view on sufistic knowledge/marifa and matters like the value of heart in this process is highly important. This study will embrace the importance of heart as a means of perception in the process of perceiving the truth within the context of the interpretation named *Letâifü'l-İşârât* by Qushairi, which has an important place in the işârî interpretation literature, as well as its relationship with marifa, the importance of tasfiya in making the heart functional as a competence of perception and the author's views on the concepts such as sadr, fuad, lübb which have close meanings to the heart.

Keywords: Heart, Marifa, Perception, Fuad, Lubb.



Giriş

İlk dönemlerden itibaren sûfler nezdinde her âyetin bir zâhiri, bâtnı, haddi ve matlâı olduğu şeklindeki yaklaşımın ağırlık kazanması, nassları anlama noktasında insanın farklı idrak araçlarına sahip olduğu yönünde bazı iddiaları beraberinde getirmiştir (Gördük, 2013: 113-116). İdrak araçlarıyla âyetlerin anlam dereceleri arasında kurulan ilişkinin bir neticesi olarak sûfler idrak araçlarının geliştirilmesi ve yetkinleştirilmesi meselesine eğilmişler ve Kur'ân ayetlerini anlayabilmenin ahlâkî yetkinleşme ile doğru orantılı olduğunu düşünmüşlerdir (Demirli, 2013: 130-131). Farklı idrak araçlarının ele alınması Ebu'l- Hüseyin en-Nûrî (v. 295/908) ve Hakîm et-Tirmizî (v. 320/932) ile başlamış ve bu yaklaşım daha sonra tasavvuf düşüncesine hakim olmuştur. Sadr, kalp, fuâd ve lübb şeklinde sıralanan bu yetiler arasında kalp merkezi bir öneme sahiptir.

Kur'ân-ı Kerim'de akıl ve beş duyu ile birlikte kalp de bilgi vasıtası, anlama ve akletme yetisi olarak zikredilmektedir (Hac 22/46). Kalbin körleşmesi, mühürlenmiş ve perdeli olması bu yetinin kaybına işaret etmektedir (A'râf 7/101; Mutaffifîn 83/14; Bakara 2/74; En'âm 6/43, 46; Mâide 5/13 Kehf 18/57). Heva ve hevesin ilah edinilmesiyle bile bile inkârın ortaya koyduğu sonuç, kalbin anlama ve akletme yetisi olmaktan çıkmasıdır (Câsiye 45/23). Kalp hem bilgi kaynağı hem de bilgi vasıtasıdır. Hakiki bilgi aklın tamamlayıcısı olan aynı zamanda akli da aşan kalbi bilgiden ibarettir (Uyanık, 2005: 68, 84-86; Reis, 2017: 28).

Tasavvufi gelenekte bilginin akla ve duyulara münhasır bir husus olarak görülmediği bilinmektedir. Bilgi bunların ötesinde deruni bir idrak ve sezgi olarak algılanmıştır. Bu tür idrakin gerçekleştiği merkezin adı da sûflere göre kalptir. İlk dönemlerden itibaren sûfler, nazar, istidlâl gibi terimlerle ifade edilen çıkarımsal düşüncenin Allah'ı bilmede yetersiz olduğunu ileri sürerek başka bir bilgi yolunun imkânına işaret etmişlerdir. Bu bilgiyi de marifet, irfan, keşif gibi terimlerle ifade etmişlerdir (Hucvirî, 1996: 398-402; Kelâbâzî, 2011: 69-73; Uludağ, 2003: 54-55). Sûflerin ruhani halleri yaşayarak, iç tecrübeyle vasıtasız olarak Allah'ın isimleri, sıfatları ve gayb âlemi hakkında elde ettikleri bilgiler marifet adını alır (Uludağ, 2002: 234; Kara, 2014: 99). Tasavvuf ehli tarafından "arazın cisimlerle, vasıfların mevsuflarla alakası gibi cismani kalp ile alakalı olan bir latife-i rabbaniye-i ilahi" şeklinde tanımlanan kalp marifetin, ilahi sevginin ve ilahi tecellinin merkezidir (Tehânevî, 1996: II, 1334). Diğer bir ifadeyle kalbin bilmesi doğrudan bilmedir. Kalp Allah'ın zatına, sıfatlarına ve gayb âlemine dair bilgiler gibi nazari aklın idrak etmede yetersiz kaldığı hususlarda işlevsel olur. Aklın idrakine ilim, kalbin idrakine de marifet adı verilir. Marifetin merkezi akıl değil kalptir. Marifette kalbin müşahedesi söz konusu iken akıl böyle bir tecrübeden mahrumdur (Affî, 1999: 216, 218; Uyanık, 2005: 117; Reis, 2017: 2). Asıl itibarıyla sûflerin kalp-akıl ayırımına dair izahlarının amacı kalbi akıldan bağımsız bir idrak aracı olarak ortaya koymak değil, nazar ve istidlâl yönteminin yetersizliğine dikkat çekmektir. Tasavvufi



düşünce de kalp akli da içine alan daha üst bir idrak aracıdır. Nazarî ve istidlâlî bilgiler dış etkenlere karşı korumasız olduğu için akıl yetersiz olarak kabul edilmiştir. Aklın yeterli bir bilgi aracına dönüşmesi, ancak kalbin sadr, fuad, lübb şeklinde sıralanan her bir aşamasıyla ilgili dini yükümlülüklerin yerine getirilmesi neticesinde olacaktır (Başer, 2017: 194, 200).

Diğer taraftan amel ve ahlâk sürecinden geçmeden bilgide kesinliğe ulaşmak mümkün değildir. Marifet amel/eylem neticesinde elde edilen bilgiyi ifade eder. Marifet muamele ve hal ile desteklenen bilgi, ilim ise salt teorik bilgidir (Hucvirî, 1996: 533). Sûfî düşünce amele dönüşmemiş bilgiyi kesin bilgi olarak değerlendirmez. Dolayısıyla amel ve ahlakla bilgi kesinleşirse marifet adını alır. İlim-marifet farkına ve marifetin üstünlüğüne dair ileri sürülen fikir ve yorumlar bununla ilgilidir. Şu halde tasavvuf düşüncesinde sâfînin kötü huylardan arınıp güzel vasıflarla donanması şeklinde ifade edilebilecek olan ahlâkî arınma ve yetkinleşme süreci, aynı zamanda epistemolojik bir sonuca müncedir. Bir başka ifadeyle ahlaki yetkinleşme gerçekleşmeden marifete ulaşmak mümkün değildir (Kartal 2004: 93; Başer, 2017: 172).

1. Kalp-Marifet İlişkisi

Daha önce belirtildiği gibi tasavvuf düşüncesinde kalbin idrakine marifet adı verilmiş ve kalbin marifetin mekânı olduğu ileri sürülmüştür. Bu düşüncenin Kuşeyrî'nin *Letaif*'teki yorumlarına nasıl yansıdığını gerek kalp lafzının yer aldığı âyetlerin izahlarında gerekse kalp lafzının yer almadığı bazı âyetlerin işârî yorumlarında görmek mümkündür. O bir kısım âyetlerin izahında kalbin marifetle ilişkisine vurgu yapmıştır. Bu âyetlerin bir kısmında Kuşeyrî'nin işârî yorumları dikkat çekicidir. O irfanı suya benzetmiş, kalbe hayat verenin irfan suyu olduğunu ifade etmiştir. Ancak ona göre kalplerin marifetten nasibi konusunda insanlar farklı farklıdır. *"Gökten uygun ölçüde su indirir onu arzda tutarız..."* (Mü'mininun 23/18-19). Nasıl ki yağmur suyuyla Allah, bahçelere hayat veriyor, bu bahçelerde çiçekler yetişiyor ve ağaçlar meyve veriyorsa aynı şekilde irfan suyuyla da kalpleri sulamaktadır. Bu kalpler çiçek açtıktan sonra gıda vermektedir. Bu gıdalar ise huzur, bast, heybet, üns, kurb gibi haller ve izahında ibarelerin yetersiz kaldığı daha pek çok hususlardır. Ayrıca kalpler irfan suyunu almada da farklıdır. Kimisinin o sudan rızıkı geniş tutulmuş, kimisinin de rızıkı dar ve kıt olmuştur. Dolayısıyla marifeti elde etme noktasında insanlar eşit durumda değildir ve gayret ve çabaları oranında marifete ulaşabilirler (Kuşeyrî, 2015: II, 339-340). Nur suresi 35. âyette şöyle buyrulmuştur: *"O'nun nurunun misali içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir. Cam inci gibi parlayan bir yıldız benzer. (Bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır."* Kuşeyrî'ye göre âyette Allah mü'minin kalbinin nurunu kast etmiştir ki o marifettir. Allah Teâlâ mü'minin göğsünü kandillığe (mişkat), göğsünün içindeki kalbini de kandile benzetmiştir. Kandili yani kalbi inci gibi parlayan bir yıldız, kalbin marifetle aydınlanmasını, kandili



aydınlatan saf yağa benzetmiştir. Sonra o yağı saflık derecesi bakımından neredeyse ateş değmeksizin ışık verecek diye tavsif etmiştir (Kuşeyrî, 2015: II, 367-368). Buna göre Kuşeyrî kalbin nurunu marifet olarak izah etmiştir. Ateş değmese bile yanacak demek kendiliğinden aydınlık ve parlak demektir. Şu halde bilgi kaynağı ne kadar saf olursa bilgi de o derecede sahit olur (Gürer, 2017: 139-140). Nitekim daha önce belirtildiğı gibi tasavvufî düşüncede marifetin elde edilmesi için kalbin temizlenmesi ve ahlâkî bir arınmanın gerçekleşmesi gerekli görülmektedir.

Kuşeyrî bazı ayetlerde yer alan "Furkan" lafzını "kalpteki bir nur" olarak nitelendirmiş ve ilim ve marifetle yakın anlamda kullanmıştır. Ona göre bu ümmetin furkanı, kendilerine özgü kılınan ve kendisiyle hak ile batılı ayırdıkları kalplerindeki bir nurdur. Nitekim Hz. Peygamber bir hadislerinde "Fetvayı kalbinden iste." (Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 194, 224) bir başka hadislerinde ise "Mü'minin ferasetinden sakının çünkü o Allah'ın nuruyla bakar." buyurmuştur (Tirmizi, Tefsiru'l-Kur'ân, 16; Kuşeyrî, 2015: I, 46). Enfal suresi 29. ayetle ilgili yaptığı açıklamada Kuşeyrî furkanı, yeterli bir ilim ve güçlü bir ilhamla kendisiyle hak ile batılın ayrıldığı şey olarak açıklamıştır. Ulemanın furkanı, elde ettikleri delildir. Âriflerin furkanı ise kendilerine bahşedilen irfanlarıdır. Âlimler kişisel çabalarıyla, ârifler ise Rablerinin lütfuyla furkan sahibi olurlar. Kuşeyrî burada irfanı "Allah tarafından yapılan bir tanıtma" (ta'rifun minellah) şeklinde açıklamak suretiyle marifetin Hakk'ın kula kendisini doğrudan tanıtması şeklinde olduğuna, dolayısıyla vasıtasız oluşuna dikkat çekmiştir (Kuşeyrî, 2015: I, 391).

Kuşeyrî'nin marifetin ne anlama geldiğı ve ilim ile arasında bir fark olup olmadığı konusundaki fikrini net bir şekilde *er-Risâle'*de görmek mümkündür. O şöyle der:

"Ulema lisanında marifet ilim manasına gelir. Onlara göre her ilim marifettir, her marifet de ilimdir. Her âlim ârif, her ârif de âlimdir. Sûfilere göre ise şu özelliklere sahip olan kişinin bilgisidir: Bu kişi Cenâb-ı Hakk'ı önce isim ve sıfatlarıyla tanır. Sonra O'nunla olan muamelesinde sıdk ve ihlas üzere bulunur. Kötü huylardan temizlenerek kalbini pak hale getirir. Daha sonra da Hakk'ın kapısında bekleyişe geçer ve kalbini bütünüyle O'na yöneltir. Bütün bunların sonucu olarak Allah'ın teveccühüne mazhar olur. Allah onun bütün hallerinde sıdk üzere olmasını sağlar. Bu kimseden nefsin hevâcis ve havâtırı kesilir. Kendisini Allah'tan başkasına davet eden hiçbir şeye kulak vermez duruma gelir. Böylece kul halka yabancı ve nefsinin âfetlerinden uzak olur. Allah'tan başkası ile sükûnet ve huzur bulma ve O'ndan başkasını düşünmekten uzaklaşır. Sirren ve ruhen Allah ile münacatı devam eder. İlâhi kudretin tasarruflarının ne şekilde cereyan ettiğine dair sırlara Cenâb-ı Hakk'ın bildirmesiyle (ta'rif) vakıf olur. İşte o zaman böyle kimseye ârif denir. Onun bu hali ise marifet adını alır." (Kuşeyrî, 2013: 342).

Kuşeyrî'nin ifadeleri de göstermektedir ki marifet teorik bir bilgi olmayıp tasavvufî ve ahlâkî birtakım pratiklere dayanır. Marifeti elde etmek için



kalbin olumsuz özelliklerinden arınması gerekir ve marifet Hakk'ın bildirmesiyle mümkündür. Aynı zamanda marifetin kalple irtibatı Kuşeyrî'nin izahlarında açıkça görülmektedir. Nitekim bir başka yerde şöyle der: *"Sûfîlerin sahip oldukları hakikatler gayret ve emek sarf edilerek zoraki bir şekilde elde edilmiş değildir. Bilakis bu hakikatler onların kalplerine Allah Teâlâ tarafından tevdi edilmiş birtakım özel manalardır."* Buna göre sûfînin bilgisi demek olan marifetin diğer bilgi türlerinden üstün olduğu iddiası da Kuşeyrî'nin beyanlarına yansımıştır (Kuşeyrî, 2013: 89).

Müellifimizin ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn ıstılahlarıyla ilgili şu ifadeleri konuyu daha net bir şekilde ortaya koymaktadır:

"İlme'l-yakîn yakînin kendisidir, ayne'l-yakîn de yakînin kendisidir, aynı şekilde hakka'l-yakîn de yakînin ta kendisidir. Sûfîlerin ıstılahuna göre ilme'l-yakîn burhan şartını taşıyan şeydir. Ayne'l-yakîn beyan hükmünde olan bilgidir. Hakka'l-yakîn ise ıyân (irfan) özelliğine sahip olan şeydir. Buna göre ilme'l-yakîn akıl sahibi olanlara, ayne'l-yakîn ilim sahibi olanlara, hakka'l-yakîn ise marifet sahibi olanlara mahsustur." (Kuşeyrî, 2013: 121).

Buna göre Kuşeyrî akıl, ilim ve marifet alanı olmak üzere üç temel alandan bahsetmektedir. Her alana ait üç ayrı bilgi sistemi bulunmaktadır. Bunlar akıl alanına ait olan burhan, ilim alanına ait olan beyan ve marifet alanına ait olan ıyânî bilgi sistemleridir. Kuşeyrî: "sahibinde hiçbir şüphe bırakmayan ilim" diye tanımladığı yakîni her üç alan için de geçerli görmektedir. Akıl alanına ait olan burhan, akli istidlal formu ile alakalı bir kategori; ilim alanına ait olan beyan, lafız ve formel alana ait bir kategori; marifet alanına ait olan ıyan ise müşâhede ve epistemolojik bir kategoridir. Kuşeyrî bu yöntemlere başvuran ilim erbabını da kaydetmiştir. Buna göre burhan akılcıların (filozofların), beyan ilim ashabının (kelam, fıkıh, hadis gibi ilimleri kapsar), ıyan ise sûfîlerin takip etmiş oldukları yöntemdir. Sûfîlere göre bu yöntemler arasında içlem-kaplam ve tekâmül ilişkisi vardır. Burhan beyanın, beyan ise ıyanın kapsamındadır. Bu demektir ki burhana ulaşamayan beyan sahibi olamayacak, beyana ulaşamayan da ıyan sahibi olamayacaktır. Sûfîler bu yöntemler arasında en zayıf olanın burhan, en kuvvetli olanın ise ıyan olduğu görüşündedirler. Kuşeyrî'nin bu genel görüşe tabi olduğu açıklamalarında görülmektedir (Kartal, 2015: 14-17; Kartal, 2004: 94-95). Yapmış olduğu bu tasnifle İslâmî ilimlerin birbiriyle ilişkisini ve farklılığını ortaya koyan Kuşeyrî'ye göre ıyânî bilgi yani marifet aklın ötesindeki hakikatleri doğrudan müşâhede gücüne sahip olması sebebiyle en üstün bilgidir (Kartal, 2015: 17; Kartal, 2004: 99). Müellifimizin söz konusu yaklaşımının tezahürleri *Letâîf*'te de görülmektedir.

Kuşeyri *"Dilediğini doğru yola iletiyor..."* (Yunus 10/25) âyet-i kerimesindeki sırât-ı mustakîmi Müslümanların yolu olarak açıklar. Bu ilme'l-yakîn sahibi avamın yoludur. Sonra mü'minlerin yolu gelir ki o da ayne'l-yakîn sahibi havassın yoludur. Sonra da muhsinlerin yolu gelir. O da hakka'l-yakîn



sahibi hassü'l-havassın yoludur. Birinci grup aklın aydınlığıyla burhan sahibi, ikinci grup ilmin keşfiyle beyan sahibi, üçüncü grup da marifetin aydınlığıyla ıyan sahibidir. Kuşeyrî'ye göre hassü'l-havass Hz. Peygamber'in şu hadisinde işaret ettiği kimselerdir: "İhsan Allah'ı görüyormuşsun gibi ona ibadet etmendir." (Buhari, İman, 37; Müslim, İman, 5) (Kuşeyrî, 2015: II, 13). Şu halde "Allah'ı görüyormuş gibi olma" vasfı bilgi bakımından marifete tekabül etmektedir. Muhammed suresi 14. âyette şöyle buyrulmuştur: "*Rabbinden gelmiş kesin bir kanıtı dayanan kimse, kötü işi kendisine güzel gösterilen ve arzularının peşinde giden kimse gibi olur mu hiç?*" Bu âyetin anlamı Kuşeyrî'ye göre âlimlerin burhanlarının, âriflerin de beyanlarının aydınlığında olmalarıdır. Âlimler usul delillerinin (edilletü'l-usul) hükümleriyle görürler. Ârifler ise ilham ve vusûl hükmüyle basiret sahibi olurlar (Kuşeyrî, 2015: III, 201). Kuşeyrî başka bir yerde de aynı görüşü tekrar etmiştir. Allah bazılarını delil ve burhanla bazılarını da yakının keşfiyle hidayete erdirir. Birinci gruptakilerin bilgisi istidlâle dayanırken ikinci grubunki hakiki visaldir (Kuşeyrî, 2015: II, 212). Görüldüğü üzere müellifimiz diğer ilim mensuplarıyla sûfileri sahip oldukları bilgi ve yöntem bakımından ayırmış, diğer ilim mensuplarını "istidlâl ehli", sûfileri de "visal ehli" olarak nitelemiştir (Kartal, 2015: 55). "*İman etmiş olanların imanını pekiştirmiştir.*" (Tevbe 9/124) âyetinin tefsirinde Kuşeyrî şöyle demiştir:

"Mü'minler burhandan beyana, beyandan ıyana geçerler. Böylece kalplerinden ihtimal, tereddüt, şaşkınlık gibi durumlar tamamen kalkar. Sırlarının üstüne irfan güneşleri ve hakikat nurları doğar. Onlar için artık ne arayış yorgunluğu ne de düşüncenin hakimiyeti kalır. Nitekim irfan güneşlerinin ışınları, ilim yıldızlarının ışıklarını görünmez kılar" (Kuşeyrî, 2015: I, 454).

Kuşeyrî'nin marifetin ilimle ilişkisine ve farkına dair izahlarını bazı âyetlerin işârî yorumlarında görmek mümkündür. Bu yorumlarda onun bazen ilim, marifet ve tevhid şeklinde bazen de akıl, ilim ve marifet şeklinde bir sıralama yaparak marifeti ilmin üstüne yerleştirdiği görülmektedir. O yıldız, ay ve güneş sembolleriyle konuyu açıklamaya çalışmıştır. Bazı yorumlarda marifeti yıldıza benzetmiş bazısında da ilmi aya, marifeti de güneşe benzetmiştir. Ancak her hâlükârda marifet ilimden sonra gelmektedir ve bu hususta o, sûfilerin daima altını çizdiği fikri devam ettirmiştir. "*Gökyüzünü korunmuş bir tavan yaptık. Onlar ise gökyüzünün işaretlerine sırt çevirmektedirler*" (Enbiya 21/32). Kuşeyrî'ye göre kalplerin semasında aklın yıldızları, ilmin ayları, tevhid ve irfanın güneşleri vardır. Nasıl ki yıldızlar şeytanlara atılan taşlar kılınmışsa kalplerdeki marifet de şeytanlara atılan taşlar kılınmıştır. Nasıl ki insanlar kainattaki delillerden yüz çevirip üzerinde düşünmüyorsa aynı şekilde avam da kalplerdeki âyetler hakkında fikir sahibi değildir (Kuşeyrî, 2015: II, 291). Allah göğü yıldızlarla süslerken velilerinin kalplerini marifet yıldızlarıyla süslemiştir. Şeytan onlara yaklaştığı zaman marifetlerinin yıldızlarıyla onu taşlar (Saffât, 6-7, III, 87).



Nahl sûresi 12. âyette yer alan yıldız, ay ve güneş terimleriyle ilgili olarak Kuşeyrî batında ilmin yıldız, marifetin ay, tevhidin ise güneş olduğunu ifade eder (Kuşeyrî, 2015: II, 151). O bir başka yerde *“Kalplere ait yıldızlar, akıl, anlama (fehm), basiret, ilim gibi hususlardır. Kalplerin ayı da marifettir. Kalplerin güneşi ise tevhittir”* demiştir (Furkan 25/61, Kuşeyrî 2015: IV, 129-130). *“Güneşi aydınlatici (ziya), ayı ise aydınlık (nur) yapan...”* (Yunus 10/5) âyetinden hareketle de ilmin ay, marifetin ise güneş mesabesinde olduğunu söylemiştir (Kuşeyrî, 2015: II, 5).

Kuşeyrî Müddessir sûresi 32. âyette yer alan *“Aya ant olsun”* ifadesine de dikkat çekici bir yorum getirmiştir. Ona göre burada delillerin artmasıyla hilali büyümeye başlayan ilimlerin ayına işaret vardır. Çünkü delillerin artmasıyla ilimlerin ışığı da artar. Sonra delillerle ilimde son noktaya ulaşıldığında marifet bayrakları görünür. Bu aşamadan sonra ilim eksilmeye başlar, marifet güneşi doğar. Nasıl ki ay güneşe yaklaştığı zaman daha çok eksiliyor, tam olarak yaklaştığında da görünmez oluyorsa aynı şekilde marifet ortaya çıktığı zaman ilimlerin ayları eksilmeye başlar (Kuşeyrî, 2015: III, 366). Şu halde marifet artık delile ihtiyacın kalmadığı bir aşamayı ifade eder. Kuşeyrî benzer bir yorumu başka bir yerde de zikretmiştir: *“Doğu da Allah’ındır, batı da.”* (Bakara 2/115) âyeti ona göre kalplerin doğularına ve batılarına işaret etmektedir. Kalplerin hem aydınlaticıları hem de afetleri vardır. Afetlerden maksat nefsin hevâcisidir. Bunlar arzu ve şehvetlerin karanlıklarında kalbe sirayet eder. Aydınlaticıları ise ilimlerin yıldızları ve marifetlerin güneşleridir. Aydınlaticılar var olduğu sürece kalplerin kiblesi açıktır. Hakikatler kalbe hakim olduğu zaman ise tıpkı güneşin doğmasıyla birlikte yıldızların kaybolması gibi aydınlaticıların hükmü kaybolur. Aynı şekilde Hak ortaya çıktığı zaman da ne şekil ve görüntü ne his ve anlama ne akıl ve ilmin hakimiyeti ne de irfanın aydınlığı kalır. Çünkü bütün bunların varlığı beşeriliğin devamına uygun sıfatlardır. Sıfatın sahibi mahviyet derecesine ulaştığı zaman sıfatlardan bahsedilemez (Kuşeyrî, 2015: I, 63).

Kuşeyrî’nin tevhidi, iyânî bilgiyi ifade eden marifetten sonraki basamak olarak zikrettiği görülmektedir. O tevhidi beşeri benliğin ortadan kalktığı fena haliyle ilişkilendirir ve Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909) gibi tevhide ulaşmak için fenanın zorunluluğuna işaret eder (Kuşeyrî, 2015: I, 12, 117; Ateş, ts: 257-270; Afîfî, 1999: 151-157; Göztepe, 2006: 456-457). Ona göre ilim de marifet de kalbin aydınlaticılarıdır ancak Hakk ortaya çıktığında bunların da hükmü ortadan kalkar. *“Böylece ne şekil ve görüntü ne his ve anlama ne akıl ve ilmin hakimiyeti ne de irfanın aydınlığı kalır. Çünkü bütün bunların varlığı beşeriliğin devamına uygun sıfatlardır.”* şeklindeki ifadesi marifetin de sonrasına işaret etmekte ve bu durum müellifimizin fena tanımıyla örtüşmektedir. Nitekim o fenayı şöyle tanımlar: *“Allah’tan başkasının varlığını, eserini, şeklini ve gölgesini görmeyecek şekilde bir kimseyi hakikat sultanı istila ederse bu kişi halktan fani olur, Hakk ile baki olur.”* (Kuşeyrî, 2013: 103). Bir başka yerde tevhidle ilgili olarak şöyle der: *“Bu noktada velâyet Allah’ındır. Artık ne nefis ne his ne kalp ne de üns söz konusudur. Bu samediyette tükenmek ve*



büsbütün fenaya ermektir." (Kuşeyrî, 2015: II, 434). Kuşeyrî'nin tevhid ehlinin vasfına dair beyanları konuyu net bir şekilde ortaya koyar. Ona göre tevhid ehli Allah'tan başka her şeyi terk etmiş ve maksatları sadece O olmuştur. Ancak bu nokta önce burhan sonra beyan daha sonra ıyan sınırını aşmış geçmekle mümkündür. Bu noktaya gelenler ise Allah'ın her türlü ayrılık ve vuslatın ötesinde olduğunu anlayarak Onun izzet ve yüceliği karşısında kendi acizyetlerinin idrakine varırlar (Kuşeyrî, 2015: III, 414).

2. Kalbin Bilgisi İle İlgili Kavramlar

Sülûk sürecinde sâlikin yaşadığı haller neticesinde birtakım bilgilere ulaştığı bilinmektedir. Bu durum sûfîlerin çeşitli bilgi türlerinden bahsetmelerine yol açmıştır. Bu bilgilerin özelliği ise akıl yürütme neticesinde olmayıp doğrudan kalbe doğan bilgiler olmalarıdır. Bilginin eyleme dönüşmesinden sonra davranışların neticesi olarak hasıl olan bu bilgileri sûfîler levâih-tavâli'-levâmî', muhâdara-mükâşefe-müşâhede, vârid, havâtır, hevâcis, ilham gibi çeşitli terimlerle ifade etmişlerdir. Bu bilgi türlerinin farklı isimler alması ya bilginin kaynağı ya da sâlikin sülûk sürecindeki mertebesi ile ilgilidir (Başer, 2017: 181-185). Kuşeyrî bu bilgi türlerini *Risâle'*de genişçe ele almıştır. *Letâif*te ise bu kavramlardan bazılarını çok kısa değinmiş, bazıları hakkında daha geniş malumat vermiştir.

Müellifimiz *Risâle'*de mübtedilerin bilgileri olarak izah ettiği levâih, levâmî' ve tavâli' (Kuşeyrî, 2013: 112-113) ile ilgili olarak *Letâif*te: "O korku ve ümit vermek için size şimşegi gösterendir." (Rad 13/12) âyetinin tefsirinde zahirdeki şimşege mukabil mana âleminin de şimşekleri olduğunu, bunların levâih ve levâmî' olarak isimlendirildiğini belirtmiş, ancak başka bir açıklama yapmamıştır (Kuşeyrî, 2015: II, 102). Bir başka yerde ise hallerin şimşek gibi olduğunu bunların levâih, levâmî', tavâli' ve şavârik şeklinde sıralandığını ifade etmiştir. Kuşeyrî sûfîlerin levâihi ilim, levâmii fehm, tavâlii marifet, şavârik ise tevhidle ilgili haller olarak gördüklerini kaydeder (Kuşeyrî, 2015: III, 7). Şu halde bu terimler sâlikin adım adım bilgi ve bilinç düzeyinde değişime uğradığını göstermektedir.

Kuşeyrî kulun bilgi bakımından karanlıktan aydınlığa doğru ilerlediği aşamaları muhâdara, mükâşefe ve müşâhede terimleriyle ifade etmiştir. O *Risâle'*de "Muhâdara sahibini aklı hidayete erdirir, mükâşefe sahibini ilmi Allah'a yaklaştırır, müşâhede sahibini ise marifeti mahveder." demiştir (Kuşeyrî, 2013: 111). Marifette mahvolma ile kastedilen ise sûfîlerin "Gerçek marifet, marifetin imkânsızlığını idrak etmektir." şeklindeki tanımlarıyla ilgilidir (Başer, 2017: 190). *Letâif*te ise Kuşeyrî Ra'd sûresi 12. âyetin tefsirinde mana yolcusunun sırayla muhâdara, mükâşefe ve müşâhede derecelerini geçtiğini ifade etmiştir. Ancak bu terimleri zikretmekle yetinmiş, herhangi bir açıklamada bulunmamıştır (Kuşeyrî, 2015: II, 102). Bir başka yerde de bunları kalpteki nurlar olarak zikretmiş ve her bir aşamada kişinin daha bir aydınlığa çıktığını beyan etmiştir (Ahzab 33/35, Kuşeyrî, 2015: II, 369). Kuşeyrî'nin müşâhede ile ne kastettiği ihsan ve muhsin lafızlarının geçtiği âyetlerin tefsirinde açıkça görülmektedir. O Bakara sûresi 195. âyetin



tefsirinde “İhsan, müşahede vasfına sahip olarak Allah’a ibadet etmendir” (Kuşeyrî, 2015: I, 94) derken bir başka yerde “İhsan, Allah’ı görüyormuş gibi ibadet etmendir ki bu da müşâhede halidir.” demiştir (Kuşeyrî, 2015: I, 184, II, 178). Anlaşılan o ki müellifimiz müşahedeyi ihsanla aynı anlamda kullanmıştır. Yukarıda belirtildiği gibi o müşahede sahibini aynı zamanda marifet sahibi olarak ifade etmektedir ki bu da müşahedenin “görür gibi bilme”yi ifade ettiği anlamına gelir. İlme’l-yakin, ayne’l-yakin ve hakka’l-yakin tasnifi gibi muhâdara-mükâşefe-müşâhede tasnifi de bilgide kesinliğe doğru gitmeyi ifade eder.

Kuşeyrî *Risâle*’de “kalbe gelen hitap” olarak tanımladığı havâtırını genel bir terim olarak kullanmıştır. Havâtırın kaynağı ya şeytan, ya nefis, ya melek ya da Hakk Teâlâ’dır. Havâtır eğer melek cihetinden gelirse ilham adını alırken nefis cihetinden olan hevâcis, şeytan tarafından gelen havâtır ise vesvese olarak adlandırılır. Hakk Teâlâ tarafından kalbe ilka olunan havâtır ise hâtır-ı Hak adını alır (Kuşeyrî, 2013: 119-120). Kalbe gelen bu bilgiler kaynaklarına göre farklılık gösterdiği gibi nitelik olarak da aynı değildir. Kuşeyrî *Letâif*’te de bu terimlere açıklama getirmiştir. O kalplerde şeytanın, nefsin ve Hakk’ın davetçilerinin kişiyi yönlendirdiğini ifade etmiştir. Şeytanın davetçileri günaha, nefsin davetçileri hazlara çağırır. Hakk’ın davetçileri ise melek aracılığı, aklın rehberliği ve ilmin yol göstericiliği olmaksızın kalplerde var olur. Allah bunu kime duyurursa o, Allah ile ve Allah için bunu kabul eder (Ra’d 13/14; Kuşeyrî, 2015: II, 103). O kalbe gelen havâtır (havâtır-ı Hak) “Allah’tan kula giden elçiler” olarak nitelendirmiştir (Nisa 4/115, I, 226). Kuşeyrî’ye göre nasıl ki Allah şeytanın vesveselerini kalplerine ulaştırıyorsa aynı şekilde meleğin havâtırını da (havâtır-ı Melek) ulaştırmaktadır (Kuşeyrî, 2015: I, 382).

Kuşeyrî bir başka âyetin tefsirinde de ilham ve hâtır-ı Hak ile ilgili açıklamalar yapmıştır. “Kim Allah’a ait nişanelere saygılı olursa bu kalplerin takvalı olmasındandır.” (Hac 22/32) Ona göre bu âyette kastedilen mü’minin Allah’ın nişanelerinin özüne ve ayrıntısına ilimle açıktan, ihamla da gizliden vakıf olduğu gerçeğidir. Kuşeyrî şöyle der: “Hakk’tan gelen havâtıra aykırı davranmak doğru değildir çünkü hâtır-ı Hak yalan söylemez. Ayrıca ona vakıf olmanın üstünlüğü söz konusudur.” (Kuşeyrî, 2015: II, 320). Kişi şeytanın vesveseleri ile hevaya çağırılan nefsin telkinlerine kulak verirse bir süre sonra kalbin havâtırını da kişinin sahip olduğu ilim de onu kurtarmaya yetmez. Bu olumsuz çağrılarının etkisine bütünüyle girdiğinde ise tevbe yoluna girerek bir dönüş gerçekleştirmezse kalp katlaşır. Kalpte kasvet meydana geldiğinde de kalbin ölümü gerçekleşir (Kuşeyrî, 2015: I, 330). Şeytanın vesveseleri uzun emellerin kalpte oluşmasına ve çirkin işlerin güzel görünmesine yol açar (Nisa 4/117, Kuşeyrî, 2015: I, 226). Kuşeyrî’nin izahları göstermektedir ki kalbe gelen bu bilgiler ahlaki bakımdan bir değişime yol açar. Bu değişim bilginin kaynağına göre olumlu da olumsuz da olabilmektedir. İlham ve hâtır-ı Hak doğruluğunda şüphe olmayan bilgiler olup doğru bilginin meydana getireceği davranış da doğru olacaktır.



Kuşeyrî bazı kimselerin ilhama mazhar olabileceği ve bu şekilde başkalarında olmayan bilgilere sahip olabilecekleri kanaatindedir. "Kullarından dilediğine emri uyarınca vahyi taşıyan melekler indirir." (Nahl 16/2). âyetini izah ederken şöyle demiştir: "Allah melekleri vahiy ve risalet görevleriyle peygamberlere, tanıtma (ta'rif) ve ilham görevleriyle "muhaddesûn" denilen tevhid erbabının kalplerinin üzerine indirir. Meleklerin bunların kalplerinin üzerine indirilmesi caiz görülmeyen bir durum değildir. Ancak onlar meleklerin getirdiklerini dile getirmekle emrolunmaz." (Kuşeyrî, 2015: II, 149). Kalp vesveselerden ve hevâcisten arındığı zaman onda havâtırın nurları ortaya çıkar. Kul manen daha fazla aşama kat ettiği zaman havâtır ortadan kalkar ve kalpte Hakk'ın sözleri (ehâdisü'l-Hak) belirir. Nitekim Hz. Peygamber: "Şüphesiz daha önceki ümmetler içinde muhaddesler vardı. Eğer benim ümmetimde böyle biri varsa o Ömer'dir." buyurmuştur (Buhari, Fezâilü'l-ashâbi'n-nebi, 6; Müslim, Fezâilü's-sahabe, 23). Kuşeyrî gelen bu bilgide şüphe, ihtimal ve karışıklık söz konusu olmadığını düşünür. Diğer yandan Hakk'ın hitabına mazhar olan kişi kendisine keşfolunan sırrı açıklamamalıdır. (Kuşeyrî, 2015: II, 360) "Hani bütûn peygamberlerden sadakat sözü almıştık." (Ahzâb 33/7). Bu âyette bahsedilen misak alma hususunda Kuşeyrî'nin yorumu dikkat çekicidir. Ona göre nebiler, veliler ve büyük insanların (ekabir) her biri için Allah'ın kendilerini ehil kıldığı şekilde bir söz alma vardır. Cenâb-ı Hakk onlardan kendilerine has kıldığı hitabıyla söz almıştır. Bu onlarla Rableri arasında gerçekleşen bir şeydir (Kuşeyrî, 2015: III, 33).

Kuşeyrî: "Ey iman edenler iman edin..." (Nisa 4/136) âyet-i kerimesini yorumlarken şöyle demiştir: "Ey burhana dayanarak iman edenler, beyana dayanarak iman mertebesine geçin ki daha sonra keşif ve ıyana dayanarak iman etme mertebesine de yükselirsiniz!" Müellifimiz bu üç dereceyi bilginin dereceleri olarak zikrettiği gibi bu ayetin tefsirinde görüldüğü üzere imanın dereceleri olarak da ifade etmiştir (Kuşeyrî, 2015: I, 231). Sûfiler yakîn, müşâhede gibi kavramlarla gerçekte imanın tahkik edilmesini kastetmişlerdir. Dolayısıyla bilginin kesinliğiyle ilgili söylenenler dini ilimlerdeki imanın artması veya eksilmesi konusunun tasavvufdaki karşılığını ifade eder (Başer, 2017: 186). Şu halde Kuşeyrî'ye göre de bilgide kesinlik, inancın güçlenmesiyle doğrudan ilgilidir.

3. Kalbin İdrak Aracı Olarak İşlevsel Hale Gelebilmemesinin Temel Şartı: Tasfiye

Asıl itibarıyla kalp olumlu veya olumsuz her iki tarafa da meyiletme potansiyeline sahip bir kavramdır (Çalık, 2011: 182). Kuşeyrî kalplerin birbirinden farklı olduğuna işaret etmiştir. Ona göre bazı kalpler çeşitli etkiler ve kusurlar ile kirlenmiştir. Bazı kalpler de vardır ki bulanıklıklardan arınmıştır. Değeri en yüksek olan kalpler kir ve bulanıklıklardan arınmış olan kalplerdir (Kuşeyrî, 2015: III, 231). Tasavvuf düşüncesinde hakim olan anlayışa göre kötü vasıflarından arınmayan kalbin idrak aracı olarak işlevsel hale gelmesi mümkün değildir. Kalp temizlenmeden, heva ve hevesin perdelerinden kurtarılmadan marifetin ve ilâhî sevginin mekânı olamaz.



Kalbe bilgi akışını sağlamak için insanın tezkiye ve tasfiye sürecinden geçmesi gerekir (Affî, 1999: 217-218).

Kuşeyrî kalbin katılığına arzulara uymakla gerçekleşeceğini belirtmiştir. Ona göre şehvet ve safvet bir araya gelemmez. Bu nedenle şehvet meydana geldiği zaman safvet ortadan kalkar (Kuşeyrî, 2015: III, 289). Kalplere gaflet girdiği zaman şaşkınlık hakim olur, basiretleri kapanır, kavrayışları ortadan kalkar. Kalplerin perdeleri batını perdeler olup arzu ve hevesler ve birikmiş gafletlerdir (Kuşeyrî, 2015: II, 339). *“İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu.”* (Rum 30/41) âyetinde Kuşeyrî'ye göre kara nefsi deniz de kalbi ifade eder. Haram yemek ve günah işlemek nefsin bozulmasına sebebiyet verirken gaflet, kötü niyet, hased, kin, fasıklık vb. kötü vasıflar da kalbin bozulmasına yol açar. Kalbin fesadının en büyük sebebi de hata ve günahlarda ısrar etmektir (Kuşeyrî, 2015: III, 12). Şu halde çeşitli nedenlerle idrak özelliğini kaybeden kalbin arındırılarak ve perdelerinden kurtarılarak söz konusu özelliğini tekrar işlevsel hale getirmek gerekir. Bu bağlamda Kuşeyrî'nin kalbin temizlenmesi ile ilgili yorumları önem arz etmektedir.

Kuşeyrî'nin bazı âyetlere dair işârî yorumları meseleyi açıklar mahiyettedir. *“... evimi tertemiz bulundurun diye emir verdik.”* (Bakara 2/125) âyet-i kerîmesinde ona göre zâhiren emir evin temizlenmesine dönük olmakla beraber aslında kalbin temizlenmesine işaret edilmektedir. Evin temizlenmesi onu kirden korumakla olur. Kalbin temizlenmesi ise onu başkalarını görüp düşünmekten korumakla gerçekleşir (Kuşeyrî, 2015: I, 68-69). Hac sûresinde yer alan *“Evimi temiz tut!”* (Hac 22/26) ifadesi ise *“Kalbini Allah'ın zikri dışındaki bütün şeylerden boşalt!”* demektir. Kalbi boşaltmak önce gafletten arınmakla olur. Sonra da yaratıklardan herhangi bir şeyi vehmetmeyi terk etmek gerekir (Kuşeyrî, 2015: II, 316-317). Abdest ve teyemmümden bahseden Mâide sûresi 6. âyetin tefsirinde Kuşeyrî bedenlerin temizliğinin yağmur suyuyla olurken, kalplerin temizliğinin ise önce pişmanlık ve mahcubiyet suyuyla sonra da haya ve korku suyuyla gerçekleşeceğini beyan etmiştir (Kuşeyrî, 2015: I, 251). *“Elbiseni temiz tut!”* (Müddessir 74/4) âyeti de *“Kalbini bütün yaratıklardan ve her türlü kötü vasıftan arındır!”* demektir. Nefsin hatalardan, kalbin muhalefetten, sırrın da Allah'tan başkasına yönelmekten arındırılması gerekir (Kuşeyrî, 2015: III, 364).

Kalbin tasfiyesi belli bir mücâhede sürecini gerektirir. Hucvirî'nin: *“Bâtındaki müşâhede zâhirdeki mücâhedeye bağlıdır.”* şeklindeki görüşü, hemen hemen tüm sûfîler tarafından kabul görmüş bir yaklaşımdır. Sûfî gelenekte mücâhede bir öncül, marifet ise sonuç olarak değerlendirilmiştir. Müellifimizin de aynı yaklaşımın takipçisi olduğunu *Letaif*'teki yorumlarından anlamak mümkündür. *“Hadi şimdi öldürülen adama kesilen ineğin bir parçasıyla vurun dedik.”* (Bakara, 2/73) âyet-i kerimesinden anlaşıldığına göre Allah Teala İsrailoğullarına kendilerine ait bir hayvanın



öldürülmesini emredip adamın dirilmesini bu hayvanın öldürülmesi şartına bağlamış oldu. Kuşeyrî'ye göre bu âyetteki işaret kalbinin yaşamasını isteyen kimsenin bunu ancak nefsinin boğazlayarak gerçekleştirebileceği şeklindedir. Yani her kim mücâhedeyle nefsinin boğazlarsa kalbi müşâhede nuruyla dirilir (Kuşeyrî, 2015: I, 52). Kul nefse hevanın kapısını açtığı zaman Allah kalbinde karışıklık meydana getirir ve safiyetini alır. Çünkü nefsin arzuları kalbin parıltılarının yok olmasına yol açar (Kuşeyrî, 2015: II, 175). Kuşeyrî'nin dikkat çekici bir başka işârî yorumu ise şu ayetle ilgilidir: "Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa savaş açın." (Hucurat, 49/9) Nefs kalbi şehvetlere çağırarak ve fesadıyla meşgul olarak kalbe zulmettiği zaman kalbin mücâhede kılıcıyla nefsi bitkin bırakıncaya kadar savaşması gerekir. Eğer nefis boyun eğerse o takdirde bağışlanır. Çünkü nefis Allah'ın kapısına taşıyan bir binektir (Kuşeyrî, 2015: III, 221).

4. Bir idrak Aracı Olarak Kalbin Makamları: Sadr-Kalp-Fuad-Lübb

Daha önce belirtildiği gibi kalbi bir idrak aracı olarak kabul eden sûfiler, kalbin farklı aşamalarından da bahsetmişlerdir. Her anlam derecesini anlayacak farklı bir idrak aracının varlığını savunan sûfiler, ilim erbabının sadece "kalp" şeklinde isimlendirdiği idrak araçlarını sadr, kalp, fuâd, lübb gibi farklı adlarla isimlendirmişlerdir. Haddizatında Kur'ân-ı Kerim'e bakıldığında da bu kavramlar farklı işlevleri olan idrak araçları olarak karşımıza çıkmaktadır (Tirmizî, 2017: 6-7). Kalp genel anlamı bir ad olup kalbin dereceleri bulunmaktadır ve her tür bilgi kalpteki bir derecede oluşur. Kalbin dereceleri aslında akletmenin yetkinleşmesiyle ilgilidir. İdrak gücü yetkinleştikçe ismi değişir. Bir anlamda bu dereceler bilginin kesinleşme dereceleridir. Her bir idrak merkezi işlevsel hale geldikçe bilgide kesinlik artacaktır. Dolayısıyla sadr, kalp, fuâd ve lübb tek bir şeyin -ki o da kalptir- farklı derecelerini ifade eder (Tirmizî, 1958: 33-40).

Tasavvuf tarihinde ilk olarak Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî *Makâmâtü'l-kulûb* adlı eserinde sadr, kalp, fuâd ve lübb terimlerini ele almış ve bu iç idrak güçlerini etkinleştirmenin yönteminden kısaca bahsetmiştir. Sadrı İslam'ın, kalbi imanın, fuâdı marifetin, lübbü de tevhidin mahalli ve kaynağı olarak değerlendirmiştir (Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî, 2015: 123-138). Hakim Tirmizî *Beyânü'l-fark*'ta bahsi geçen terimleri ve bunlar arasındaki farkları Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'ye göre daha geniş bir şekilde ele almıştır. Her birini bir idrak aracı olarak değerlendiren Tirmizî, sadr, kalp, fuâd ve lübbün dışarıdan içeriye doğru kalbin kısımları olduğunu belirtmiştir. Yani kalp insanın içinin bütün derecelerini kendinde toplayan genel anlamı bir addır. Ona göre her bir aşama kendisinden önceki aşamaya göre daha mükemmel bilgi düzeyini temsil eder (Çift, 2008: 183; Başer, 2017: 197-198). Sadr İslam nurunun, kalp iman nurunun, fuad marifet nurunun, lübb ise tevhid nurunun mahallidir. Sadr dışarıdan gelen bilgilerin ilk varış yeridir. Ancak kalbin en korumasız kısmı olduğu için de bu bilgiler dış etkenlerle



bozulmaya uğrayabilir. Fuâdı görme, kalbi de bilme yeri olarak nitelendiren Tirmizî, fuâd görmediği sürece kalbin bilgiden yararlanamayacağı görüşündedir. Dolayısıyla bu ikisi bir araya geldiğinde görür gibi bilme gerçekleşecektir (Tirmizî, 1958: 35-62). Ona göre fuâd kalpten daha ince anlamlı bir isimdir. Ancak bu ikisinin anlamı Rahman ve Rahim isimlerinin anlamları gibi birbirine yakındır. Tirmizî'ye göre fuâd kalpten üstündür. Kalp bilir ancak fuâd müşahede eder (Tirmizî, 1958: 62-70). En içte yer alan lübb ise asıl itibarıyla en yüksek idrak derecesini ifade eder. Lübb işlevini yerine getiremezse diğerlerinin de hiçbir otoriteleri kalmaz. Ona göre lübb sadece seçkin iman sahiplerinde bulunur. Onlar Rahman'ın seçkin kulları ve O'na itaate yönelerek nefis ve dünyadan yüz çevirmiş kimselerdir. Tirmizî dil bilgilerinin genellikle lübbe akıl manası verdiğini, bunun yanlış olmadığını ancak lübb ile akıl arasındaki farkın güneş ışığı ile lambanın ışığı arasındaki fark gibi olduğunu belirtmiştir. Her ikisi de ışıktır ancak aynı değildir. Lübb sahibi kişiler Allah'ı bilen kişilerdir. Bununla birlikte her akıllı kişi Allah'ı bilemez. Ancak Allah'ı bilen herkes akıllıdır. Lübb sahibi kimse dinin asılları ve ayrıntılı konularında ince anlayış sahibi yani âyetlerin zâhîrî anlamı yanında bâtın anlamlarını da çıkarabilen hakîmdir. Lübbü tevhidin mahalli olarak niteleyen Tirmizî, tevhidi ise ihtiyarı terk makamı, fena hali olarak izah eder. Lübb işlevsel hale geldiğinde Allah o kula benlik ve iddia elbisesini üzerinden çıkarıp takva elbisesini giydirir, velilik tacıyla taçlandırır, Allah onu kendisine yaklaştırmış ve ona hitap etmiştir (Tirmizî, 1958: 70-79).

Letâifü'l-işârât'ta söz konusu terimlerin yer aldığı âyetlerin yorumları incelendiğinde Kuşeyrî'nin bakış açısı hakkında fikir edinmek mümkündür. Sadr ve sudûr lafızlarının geçtiği âyetlere bakıldığında Kuşeyrî'nin bu âyetlerin bir kısmında sadrın anlamı ile ilgili herhangi bir açıklama yapmadığı görülmektedir. Bazı âyetleri izah ederken ise bu lafızların yerine kalp ve kulûb lafızlarını kullanmış olması, sadr ile kalp arasında bir fark görmediğini ortaya koymaktadır. Örneğin sadrın açılması ve daralmasından bahseden En'am sûresi 125. âyetin yorumunda Kuşeyrî sadrın İslam'a açılmasını Allah'a tam anlamıyla teslim olmak şeklinde açıklar (Kuşeyrî, 2015: II, 145). Müellifimiz sadrın daralmasından bahseden kısım ile ilgili açıklamasında sadr yerine kalp kelimesini kullanmış ve kalbin daralmasını gaflet ile izah etmiştir (Kuşeyrî, 2015: I, 310-311). "Kalplerinde (sudur) kinden ne varsa hepsini çıkarıp atarız." (Araf 7/43) âyet-i kerimesi "Biz onların kalplerini her türlü aldatmacadan (ğış), sırlarını da her türlü kusurdan arındırdık." anlamındadır. Allah ariflerin kalplerini her türlü haz ve alakadan tertemiz kılmıştır (Kuşeyrî, 2015: I, 334). Kuşeyrî âyetin tefsirinde kalp (kulûb) lafzını kullanmış dolayısıyla âyetteki sudûr lafzını kalpler olarak açıklamıştır. Ancak sadr ve kalp ayırımına dair bir izahta bulunmamıştır.

"Hayır o (Kur'ân) bilgiye mazhar kılınmış olanların akıllarına (sudur) yatmış apaçık âyetlerdir." (Ankebut, 29/49). Müellifimize göre Allah'ı bilen havass



âlimlerin kalpleri gayb hazineleridir. Allah burhanlarını, apaçık işaretlerini, tevhidin ve rububiyetinin delillerini oraya yerleştirmiştir. Bu itibarla hakikatlerin ana kaynağı onların kalpleridir. Her şey merkezinde ve yerinde aranır. Örneğin inci sedefte aranır. Çünkü inci sedefin meskenidir. Güneş burçlarda aranır. Çünkü burçlar güneşin doğuş yeridir. Bal arıda aranır. Çünkü bal arının yuvasıdır. Aynı şekilde marifet de Allah'ın has kullarının kalplerinde aranır. Çünkü bu kalpler marifetin kaynağıdır (Kuşeyrî, 2015: II, 460). Kuşeyrî "Senin kalbini (sadr) açıp genişletmedik mi?" (İnşirah 94/1) âyetini "Biz senin kalbini İslam için genişletmedik mi? Onu iman için yumuşatmadık mı?" şeklinde izah etmiştir (Kuşeyrî, 2015: III, 432). "ve kalplerde (sudûr) gizlenenler ortaya konduğu zaman" (Âdiyat 100/10) ifadesi ise kalplerdeki iyilik ve kötülük açıklandığı zaman anlamındadır (Kuşeyrî, 2015: III, 443). Buraya kadar zikredilen âyetlerin yorumlarında Kuşeyrî sadr ve sudûr lafızlarını kalp ve kalpler şeklinde açıklamıştır.

Hem sadr hem de kalp lafızlarının yer aldığı Âl-i İmrân sûresi 154. âyetle ilgili Kuşeyrî'nin yorumunda bu iki lafız arasındaki farka işaret eden bir ifade bulunmamaktadır. Ona göre Allah hakikat ehlinin kalbinden her türlü arızayı kaldırır. Böylece kalpleri şaibelerden arınır, mahlukattan soyutlanarak sadece Hakk'a bağlanır, dünyalık arzudan kurtulur. Allah'a teslimiyetin güzelliği ona hakim olur ve tecelli nurları onda zuhur eder (Kuşeyrî 2015: I, 178). Yine her iki lafzın da geçtiği bir başka âyette de bir ayırım göze çarpmamaktadır. "Allah kimin gönlünü (sadr) İslam'a açmışsa o rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı? Allah'ı anma konusunda kalpleri katılmış olanlara ise çok yazık!" (Zümer 39/22) Bu âyet inince Hz. Peygamber'e "şeraha" nedir diye soruldu. O da: "O Allah'ın kalbe attığı bir nurdur." cevabını verdi. Bunun üzerine "Onun bir belirtisi var mıdır? diye soruldu. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Evet, aldanma yurdundan uzak durup ebediyet yurduna yönelmek ve ölüm gelmeden önce ona hazırlanmaktır." Müellifimize göre Allah tarafından olan nur, önce ilimle gerçekleşen levami nuru, sonra fehmlle gerçekleşen levami nuru, sonra yakinin artmasıyla gerçekleşen muhadara nuru, sonra sıfatların tecellisiyle olan mükâşefe nuru, sonra zatın tecellisiyle meydana gelen müşahede nuru, sonra da tevhidin hakikatleriyle gerçekleşen samediyet nurlarıdır. Bu gerçekleştiğinde artık ne bulmak ne de kaybetmek vardır. Ne uzaklık ne de yakınlık vardır (Kuşeyrî 2015: III, 118). "Allah kalplerin (sudur) içindekini bilmektedir" (Mâide 5/7) Kalplerinize doğan hususlardan (hatarat) ve sadrlarınızdaki niyetlerden hiçbirini Allah'a gizli kalmaz. Tefsirde hem kalp hem sadr kullanılmış, hatarat kalbe, niyet sadra nisbet edilmiştir. Ancak tam bir ayırım yapılmamıştır (Kuşeyrî 2015: I, 253).

Kuşeyrî'nin sadr ve kalp arasındaki farka dair tek izahı A'râf sûresi 2. âyet olup bu âyette doğrudan Hz. Peygamber'e hitap vardır: "...Artık bu hususta kalbinde (sadr) bir sıkıntı olmasın." (A'râf 7/2) Kuşeyrî'ye göre Allah: "Kalbinde bir sıkıntı olmasın." dememiş "Sadrında bir sıkıntı olmasın." buyurmuştur. Çünkü Hz. Peygamber'in kalbi şuhud mahallidir. Bu nedenle Allah: "Şüphesiz biz onların söyledikleri sebebiyle göğsünün daraldığını



bilmekteyiz." (Hicr 15/97) buyurmuş, bir başka âyette de: *"Biz senin göğsüne ferahlık vermedik mi?"* (İnşirah 94/1) buyurmuştur. Zira kalp hem şühud mahallidir hem de daima Allah'a yakınlığın huzuru içindedir. Hz. Peygamber'in *"Gözüm uyur lakin kalbim uyumaz."* sözü bu duruma işaret etmektedir (Kuşeyrî, 2015: I, 323). Şu halde müellifimiz sadrın daralma özelliğine karşılık kalbi şühûd ve huzur mekânı olarak görmüştür. Ancak sadece Hz. Peygamber ile ilgili ayetin yorumunda bu ayrıma gidilmesi dikkat çekicidir. Kuşeyrî bir âyette ise sadr ve kalp arasındaki farka değinen isimsiz bir yoruma yer vermiştir (Hicr 15/47) Kuşeyrî'nin isim zikretmeden aktardığı yoruma göre Allah *"kulûbihim"* dememiş *"sudûrihim"* demiştir. Çünkü kalpler onun avucunun içerisinde olup onları evirip çevirir (Kuşeyrî, 2015: II, 140).

Kalple bağlantılı kavramlardan biri olan fuâd lugatte ekmeği sıcak küldü pişirmek, kızartmak için ateş yakmak, kalbin içi, kalp zarı anlamlarında kullanılmaktadır (İbn Manzur, 1993: III, 329; Zemahşerî, 1998: II, 3; Çalık 2011: 182). Ezherî kalbin fuâddan ayrı bir anlamı olduğunu ileri sürmüştür (Zebidî, ts: VIII, 477). Seven, acı çeken, yanan kalbin fuâd olarak isimlendirildiği söylenebilir (Çalık, 182-183). Müellifimiz fuâd-ef'ide lafızlarının yer aldığı âyetlerin hemen hemen tamamında fuâd ve ef'ide lafızlarına karşılık olarak kalp lafzını kullanmıştır. *"Biz onu senin kalbine (fuâd) iyice yerleştirmek için böyle yaptık."* (Furkan 25/32) âyetine Kuşeyrî'nin yaptığı izaha göre Kur'ân-ı Kerim'in parça parça indirilişi Hz. Peygamber'in kalbinin sükûnuna, ruhunun kemaline ve ünsünün devamına imkan veriyordu. *"Sizi kulaklar, gözler ve gönüllerle (ef'ide) donatan O'dur. Ne kadar az şükrediyorsunuz."* (Mü'minûn, 23/78) Kuşeyrî'ye göre Allah bu organları yaratmakla insanlara olan büyük lütfunu anlatarak onları şükürle yükümlü kılmıştır. Şükür ise bu organları taatte kullanmak suretiyle yerine getirilmiş olur. Bu çerçevede kulağın şükürü sadece Allah ile ve Allah için işitmesi, gözün şükürü sadece Allah ile ve Allah için bakması, kalbin şükürü de Allah'tan başkasını görmemesi ve Allah'tan başkasını sevmemesidir (Kuşeyrî, 2015: II, 347). *"Âhirete inanmayanların kalpleri (ef'ide) ona kânsın, ondan hoşlansınlar ve işledikleri kötülüğü bundan böyle de işlemeye devam etsinler."* (Enam 6/113) şeklindeki âyet-i kerime iman etmeyenlerin kalpleri kötülükle dolu olduğundan dolayı kendileri için en değersiz nasibe razı olduklarına işaret etmektedir (Kuşeyrî, 2015: I, 308). *"Ona iman etmedikleri ilk durumdaki gibi yine onların gönüllerini (ef'idetehüm) ve gözlerini ters çeviririz."* (Enam 6/110) Müellifimize göre burada ters çevirme ile kastedilen, apaçık meseleleri dahi anlamaktan aciz kalacak ölçüde kalpte şüphenin yer etmesidir (Kuşeyrî, 2015: I, 307).

"Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler (ef'ide) verdi." (Nahl 16/78). Kuşeyrî: *"Allah size hitabını duymanız için kulak, fiillerini görmeniz için göz ve hakkını tanımanız için de fuâdı verdi."* şeklinde açıklamıştır. Buna göre fuâdın yaratılış amacı ve vazifesi Allah'ın hakkını bilmek ve tanımaktır (Kuşeyrî, 2015: II, 165). Kasas sûresi 10. âyette ise hem fuâd hem kalp



lafızları yer almasına rağmen Kuşeyrî iki lafız arasındaki farka dair bir açıklama yapmamıştır (Kuşeyrî, 2015: II, 430). Şu halde müellifimizin fuâdın kalpten daha farklı ve özel bir anlam taşıdığına dair herhangi bir izahı göze çarpmamaktadır.

Lugatte lübb bir şeyin özü, halisi, lekesizi, şaibelerden kurtulmuş akıl, temiz, saf akıl, kudsiyet nuruyla aydınlatılmış ve vehim ve hayal kabuğundan arındırılmış akıl manalarında kullanılmaktadır. Bu kelime Kur'ân-ı Kerim'de her zaman "ulu'l-elbâb" (akıl sahipleri) şeklinde cemi' olarak zikredilmiştir (İbn Manzur, 1993: I, 729; Zebidî, ts: IV, 187; Zemaşerî, 1998: II, 154; Cürçânî, 1985: 200; Çalık, 2011: 181). Kur'ân'da lübb sahipleri düşünme, anlama, ibret alma, en güzel şekilde davranma gibi daima olumlu özelliklere sahip kişiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kalbin olumlu tarafa da olumsuz tarafa da meyiletme potansiyeline sahip bir kavram olarak zikredildiği göz önünde bulundurulduğunda lübbü kalbin menfi özelliklerden arınmış, temiz ve saf özü olarak değerlendirmek mümkündür (Çalık, 2011: 182).

Âl-i İmrân sûresi 7. âyetin yorumunda Kuşeyrî âyette yer alan ulu'l-elbâbı izah için "ashâbu'l-ukûli's-sâhiyye" (duru akıl sahipleri) ifadesini kullanmıştır. Onlar burhanların ortaya çıkması için tezekkürle meşgul olurlar (Kuşeyrî, 2015: I, 133). Kuşeyrî ulu'l-elbâb hakkında *Letâif*'in farklı yerlerinde çeşitli açıklamalar yapmıştır. Buna göre ulu'l-elbâb akılları gaflet sarhoşluğundan ayılmış kimselerdir. Bu kimselerin özelliği bakışlarının Hak ile olmasıdır. Bir kimse hakkı gözeterek Hakk'a baktığı zaman bakışı istikamet üzere olur. Oysa halktan hareketle Hakk'a baktığı zaman düşünceleri şüphe doğuracak hale gelmiş olur (Âl-i İmrân 3/190) (Kuşeyrî, 2015: I, 189). Bir başka yerde ulu'l-elbâbı "akılları kilitli olmayanlar" şeklinde izah etmiştir (Zümer 39/18) (Kuşeyrî, 2015: III, 117). Kuşeyrî'nin bütün bu açıklamalarına bakıldığında lübb lafzını akıl olarak anladığı görülmektedir.

Müellifimize göre Allah istidlâl, tefekkür, ibret alma ve fikir yürütmeyi emretmiştir (Kuşeyrî, 2015: II, 97). Kâinatla ilgili âyetler akıl yürütme (istidlal) yolunu izlemeye zemin hazırlamaktadır (Kuşeyrî, 2015: III, 279). Bakara sûresi 164. âyette yer alan "li kavmin ya'kılûn" ifadesini izah ederken: "Allah akıl ve istidlal sahiplerine kudretinin delilleri, varlığının alametleri ve rububiyetinin işaretleriyle kendini tanıtmıştır." demiştir (Kuşeyri, 2015: I, 81). Şu halde Kuşeyrî aklın nasları anlamada önemli bir yeri olduğunu düşünmekte ve akli gerçeği bilmenin aracı olarak görmektedir. (Bekiroğlu, 2017: 96) Bununla birlikte o, aklın ilahi hakikatleri bilmede tam bir yetkinliğe sahip olmadığı kanaatindedir. Müellifimiz Allah hakkında akılların yetersiz kaldığını, ilim ve kavrayışın yetmediğini, O'nu bilgiyle kuşatmanın imkânsız olduğunu söyler (Kuşeyrî, 2015: III, 463). Akıl Allah'ın isim ve sıfatları hakkında kendi başına hareket edemez. Bu bilgi din ile mümkündür (Kuşeyrî, 2015: I, 370).



Her ne kadar akıl-kalp ilişkisi *Letâif*'teki yorumlarda açık bir şekilde görülmesi de bazı ipuçlarına rastlamak mümkündür. “*Yeryüzünde hiç dolaşmıyorlar mı ki ibret alacakları kalpleri (kulûbun ya'kulûne bihâ), yahut işitecek kulakları olsun. Şu bir gerçek ki gözler körleşmez fakat göğüslerdeki kalpler körleşir*” (Hac 22/46). Kuşeyrî'ye göre kalpte güzel vasıflar bulunmadığında kalp yok mesabesindedir (Kuşeyrî, 2015: II, 325-326). Dolayısıyla güzel ahlakın yer etmediği kalp akletme fonksiyonunu yerine getiremeyecektir. Bu itibarla Kuşeyrî'nin ahlâkla akıl arasında bir ilişkiye işaret ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Daha önce Muhâsibî'nin (v. 243/857) *el-Akl* isimli eserinde temel teori olarak ortaya koyduğu ve akıllı olmanın iyiyi ve doğruyu bilmek ve yapmak anlamına geldiği yönündeki görüşünün Kuşeyrî tarafından benimsendiği anlaşılmaktadır (Muhâsibî, 2006: 205-230). Kuşeyrî'nin akli kullanmanın ve akıl sahibi olmanın ahlaki neticelerini önemseydiğini gösteren bir başka yorumu da akli hevasına galip gelen kimsenin meleklerden daha üstün, hevası aklına galip gelenin ise hayvanlardan daha aşağı olduğu yönündedir (Kuşeyrî, 2015: II, 385).

Letâif'te sadr, kalp, fuâd ve lübb kavramları arasındaki farka dair açık ve net bir bilgi bulunmamaktadır. Tirmizî'nin bu kavramları birer idrak derecesi olarak gören yaklaşımını Kuşeyrî'de birebir görmek de mümkün değildir. Asıl itibarıyla Kuşeyrî'nin kalp, sadr, fuâd ve lübb ile ilgili âyetleri izah ederken kendisinden önce bu kavramlara dair *Beyânü'l-fark* adıyla müstakil bir eser yazmış olan Tirmizî'nin görüşlerine atıfta bulunmamış olması dikkat çekicidir. Müellifimizin Tirmizî ve eserleri hakkında bilgi sahibi olmama ihtimali yok denecek kadar azdır. Buna rağmen fikirlerine yeterli derecede temas etmemiştir. Bu bağlamda Kuşeyrî'nin Tirmizî'ye yönelik tavrının onun “orta yolcu” tasavvuf anlayışına sahip olmasıyla ilgili olduğu yönündeki yorumlar kayda değerdir. Nitekim Tirmizî nispeten daha ılımlı bir tasavvuf anlayışını benimseyen Cüneyd-i Bağdâdî'nin çizgisinden kısmen uzakta durmaktadır. (Çift, 2008: 13-14, 75) Dolayısıyla Kuşeyrî'nin tavrını onun Cüneyd'in çizgisini devam ettiren sûfilerden biri olmasıyla ilişkilendirmek mümkündür. Diğer taraftan Kuşeyrî'de daha önce herhangi bir sûfide rastlanmayan farklı bir yaklaşım göze çarpmaktadır. O nefis, kalp, ruh ve sırrı birer güç (latife) olarak ele alarak insanı bu güçlerin toplamı şeklinde değerlendirmiştir. Ayrıca o bu kavramlarla ahlâkî neticeleri bakımından ilgilenmiştir (Başer, 2017: 141-142). O *Risâle*'de şöyle der: “*İyi huy ve vasıflara kalbin ve ruhun; kötü huy ve vasıflara da nefsin mahal olması mümkündür. Nefs bu bütünün bir parçasıdır. Aynı şekilde bu bütünün diğer bir parçası da kalptir.*” (Kuşeyrî, 2013: 119). *Letâif*'te de iyi vasıfların mekânını ruh, kötü vasıfların mekânını nefis olarak ifade etmiştir (Kuşeyrî, 2015: II, 201). İnsanın en şiddetli düşmanı kötülük üzere yaratılmış olan nefstir. Onu boyunduruk altına almak ve rahat kapılarını yüzüne kapamak gerekir (Kuşeyrî, 2015: I, 331, 416, II, 394). Kuşeyrî *Risale*'de “sır” bahsinde de şöyle der: “*Muhtemeldir ki sır da ruh gibi beden kalıbına tevdi edilmiş bir latifedir. Sûfiler sırrın müşâhede, ruhun aşk ve mahabbet, kalbin ise irfan ve marifet mahalli*



olduğunu ifade etmişlerdir." Ona göre sır ruhtan daha latif, ruh da kalpten daha şereflidir (Kuşeyrî, 2013: 124-125).

Kuşeyrî'nin bazı âyet yorumlarına bakıldığında nefis, kalp, ruh ve sırrı sırayla zikrederek her birini ayrı bir meleke ve güç olarak belirlediği görülür. O kalbi marifetin, ruhu mahabbetin, sırrı da müşahedenin mekânı olarak izah etmiştir. "O yeryüzünü sizin için bir beşik yapan, onda size yollar açan ve gökten su indiren O'dur." (Tâhâ, 20/53) âyet-i kerimesine Kuşeyrî'nin yaptığı izaha göre Allah bedenleri ibadeti için, kalpleri marifeti için, ruhları sevgisi için, sırları da müşahedesi için karar kılınan yer (müstakarr) yapmıştır (Kuşeyrî, 2015: II, 265). "Yeryüzünü yerleşmeye elverişli kılan..." (Neml, 61) âyetine göre de abidlerin nefsleri ibadetlerinin, ariflerin kalpleri marifetlerinin, vecd ehlinin ruhları mahabbetlerinin, tevhid ehlinin sırları da müşahedelerinin karar yerleridir (Kuşeyrî, 2015: II, 422). Bu itibarla marifet kalplerde, mahabbet ruhlarda, müşahede de sırlarda birer emanettir (Kuşeyrî, 2015: II, 36). Müellifimiz: "Allah kiminize kiminizden daha fazla rızık verdi" (Nahl, 16/71) âyet-i kerimesinde bahsedilen rızık söz konusu dörtlü tasnifin unsurlarına uyarlayarak yorumlamıştır. Buna göre mahlukatın rızık farklı farklıdır. Kiminin rızık dar kiminin de geniş tutulmuştur. Nefslerin, kalplerin, ruhların ve sırların da rızıkları vardır. Nefslerin rızık ibadete muvaffak olmak, kalplerin rızık sürekli tefekkürde bulunmak suretiyle kalbin huzuru, ruhların rızık katıksız sevgi, sırların rızık ise Hakk'ı müşahede etmektir (Kuşeyrî 2015: II, 164). "Onlar Allah yolunda cihad ederler." (Mâide, 5/54) Bedenlerin cihadı ibadetleri devam ettirmek suretiyle, kalplerin cihadı hayal ve arzuları bırakmak suretiyle, ruhların cihadı dünya ilgilerini koparmak suretiyle ve sırların cihadı her zaman şuhud istikametinde yürümek suretiyle gerçekleşir (Kuşeyrî, 2015: I, 270). "Sakın Allah'ı zalimlerin yaptıklarından habersiz sanma." (İbrahim, 14/42) Nefse zulüm, günahı taatin yerine koymaktır. Kalbe zulüm, kötü meyillere içinde yer vermektir. Ruha zulüm ise onu yaratıkların sevgisine tahsis etmektir (Kuşeyrî, 2015: II, 129). Kul Allah'tan başkasını sevmesi durumunda sevgisini uygun olmayan yere koymuş olur ki bu zulümdür. Cezası da ruhun harap olmasıdır. Böylece kul mahlukta teselli bulamadığı gibi Allah'tan da uzaklaşmış olur (Kuşeyrî, 2015: II, 8). "O gizliyi de gizlinin gizlisini de bilir." (Tâhâ, 20/7) Nefs kalpteki şeylere, kalp ruhun sırlarına muttali olamaz. Ruh da sırrın hakikatlerine ulaşamaz. Sırdan daha gizli olan ise Hakk'tan başka hiç kimsenin muttali olamadığı şeydir (Kuşeyrî, 2015: II, 253-254). Şu halde Kuşeyrî'nin anlayışında nefis, kalp, ruh ve sır gittikçe daha latif ve gizli olan birer unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Sûfîlerin akli yöntemlerle ulaşılmaması mümkün olmayan bir bilgi türünden bahsederek bu bilgi türünü marifet şeklinde isimlendirmeleri ikinci bir yöntem iddiasını beraberinde getirmiştir ki söz konusu yöntem tezkiye, tasfiye gibi terimlerle ifade edilmiştir. Tasfiye kalbin temizlenmesi ve arınması anlamına gelir. Marifeti elde etmenin ön koşulu ise kalbi tasfiye



etmek suretiyle ahlaki yetkinliğe ulaşmaktır. Kalbi marifetin mekanı olarak değerlendiren müellifimiz, birtakım pratikler neticesinde elde edildiğini ve tasavvufi tecrübenin ürünü olduğunu düşündüğü marifeti, nazar ve istidlâle dayanan ilimden üstün bir konuma yerleştirmiştir. Sahip oldukları bilgi ve yöntem bakımından diğer ilim mensuplarını istidlâl ehli, sûfleri ise visal ehli olarak nitelendirmesi, ıyânî bilgiyi ifade eden marifeti hassü'l-havâssa tahsis etmesi Kuşeyrî'nin bakış açısını göstermesi bakımından önemlidir. Sülûk sürecinde doğrudan kalbe doğan bilgi türlerinden de bahseden müellifimiz sâlikin bilgide kesinliğe doğru ilerlemesine atıfta bulunmuş ve bu noktada alınan mesafe oranında ahlâkî değişimin de gerçekleşeceğini beyan etmiştir. Muhaddesûn denilen tevhid erbabına has olmak üzere ilhama da değinen Kuşeyrî bunu inkarı mümkün olmayan bir hakikat olarak görmüştür. Kuşeyrî sufi gelenekte hakim olan anlayışa uygun olarak kalbin belli bir tasfiye sürecinden geçmesinden sonra idrak edebilir ve hakikate ulaşabilir hale geleceğini ileri sürmüştür.

Daha önce Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî ve Hakîm Tirmizî tarafından kalbin makamları ve idrak dereceleri olarak ele alınan sadr, kalp, fuâd ve lübb kavramlarıyla ilgili Kuşeyrî'nin yorumları incelendiğinde onun söz konusu dörtlü tasnife yer vermediği, dahası bu kavramlar arasında Tirmizî'de olduğu şekliyle belirgin bir ayrıma gitmediği görülmektedir. Kuşeyrî'nin söz konusu kavramlara dair yazılmış olan *Beyânü'l-fark*'a atıfta bulunmamış olması iki ihtimali akla getirmektedir. Birinci ihtimale göre Kuşeyrî bu eserden haberdar olmamıştır ki bu ihtimal çok zayıftır. İkinci ihtimal ise bahsi geçen eserdeki yorumları benimsememiş olmasıdır. Haddizatında Kuşeyrî'nin Tirmizî'nin fikirlerini genel olarak görmezden geldiği bilinmektedir. Bu durum Kuşeyrî'nin tasavvuf tarihinde mutedil bir çizgiye sahip sûfler arasında yer almasıyla ilgili olabilir. Zira Tirmizî'nin tasavvufî düşüncesi, Cüneyd'in başını çektiği bu çizgiye biraz daha uzak bir görünüm arz etmektedir. Buna mukabil Kuşeyrî birer güç ve meleke olarak ele aldığı nefis, kalp, ruh, sır sıralamasına yer vermiş ve insanı bu güçlerin toplamı şeklinde anlamıştır. Bu dörtlü tasnifteki her bir unsur da ona göre ibadet, marifet, mahabbet ve müşahedeye tekabül etmektedir. Böylece o bu konuda kendine has bir yorum tarzı benimseyerek bunu ortaya koymuştur. Sonuç olarak Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-işârât* isimli eserindeki kalp ve bağlantılı kavramlara dair yorumları onun takipçisi olduğu tasavvufî geleneğin izlerini taşımakta, yer yer dikkati çeken işârî yorumlara rağmen izahları Kur'ân ve Sünnetin ruhuna uygun bir anlayışı ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Afifî, Ebu'l-alâ. (1999). *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Hayat*, çev. E. Demirli-A. Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık.

Ateş, Süleyman. (ts.) *Cüneyd-i Bağdadi Hayatı Eserleri ve Mektupları*, İstanbul.



- Başer, Hacı Bayram. (2017). *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Bekiroğlu, Haydar. (2017). Kuşeyrî'nin Letaif'inde İşârî Anlam Dünyası, *Gümüştane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, sy. 12.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. (1985). *Ta'rifât*, Beyrut: Mektebetü Lübnan.
- Çalık, Fatma. (2011). Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur'ân'da Kalp Kavramı, *UÜİFD*. C. 20, sy. 2, s. 167-190.
- Çift, Salih. (2008). *Hakim Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Demirli, Ekrem. (2013). Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 40.
- Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî. (2015). *Makâmâtü'l-kulûb*, çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayykitap.
- Gördük, Yunus Emre. (2013). *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Göztepe, Yüksel. (2006). *Abdülkerim Kuşeyrî'de Haller ve Makamlar* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Güneş, Abdülbaki. (2003). *Kur'ân'da Kalp Kavramının Semantik Analizi*, Van: Ahenk Yayınları.
- Gürer, Betül. (2017). İşârî Yorumlarda Nur Âyeti ve İçerdiği Semboller, *Bozok ÜİFD*, C. 11, sy. 11.
- Hucviri, Ali b. Osman Cüllâbî. (1996). *Keşfü'l-mahcub: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Manzur, (1993). *Lisanü'l-arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır.
- Kara, Mustafa. (2014). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kartal, Abdullah. (2015). *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları.
- Kartal, Abdullah. (2004). Kuşeyrî'de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf. *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü -3*, Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed. (2011). *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevazin. (2013). *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevazin (2015). *Letâifü'l-işârât*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Muhâsibî, Haris b. Esed. (2006). *el-Akl*, çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları.



- Reis, Bedriye. (2017). Gazzâlî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet, *dergiabant AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.5, sy. 9, s. 1-40.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. (1996). *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünun*, Beyrut: Mektebetü Lübnan.
- Tirmizî, Hakim. (1958). *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fu'âd ve'l lübb*, thk. Nicholas Heer. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye.
- Tirmizî, Hakim. (2017). *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayykitap.
- Uludağ, Süleyman. (1994). *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (2002). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Uludağ, Süleyman. (2003). Marifet. *DİA*, XXVIII, 54-56.
- Uyanık, Mevlüt. (2005). *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- Zebidî, Muhammed Murteza el-Hüseynî el-Vâstî. (ts.) *Tâcu'l-arûs min Cevâhiri'l-kamus*, Kahire: Dâru'l-hidâye.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. (1998). *Esâsü'l-belâğa*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.

