

EKİTAP

**AHMED B. ÂSİM
EL-ANTÂKÎ
VE
DEVÂU DÂÎ'L- KULÛB
ADLI ESERİ**

Hasan AYDEMİR

ilâhiyât

ilāhiyât 1666

© MAKGRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

Ahmed b. Âsım el-Antâkî ve Devâu Dâi'l- Kulûb Adlı Eseri

Hasan AYDEMİR

E-ISBN 978-625-8731-04-0

1. Baskı: 14 Kasım 2025

Sertifika No: 44396

Mizanpaj: TAVOOS
Sayfa Düzeni: TAVOOS

ilāhiyât

Fora İş Merkezi, 1354. Cadde No: 138/5, 06378
Ostim/Ankara

Tel: (0312) 439 01 69
www.ilahiyatyayin.com
editor@ilahiyatyayin.com
satis@ilahiyatyayin.com
www.instagram.com/ilahiyatyayin



**AHMED B. ÂSİM
EL-ANTÂKÎ
VE
DEVÂU DÂİ'L- KULÛB
ADLI ESERİ**

Hasan AYDEMİR

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
-------------	---

GİRİŞ	11
-------------	----

1. Giriş Yerine: Sprenger'in Ardından Tasavvuf Tarihçiliği Üzerine Birkaç Söz	11
2. Konu, Kapsam ve Literatür Değerlendirmesi	18

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTÂKÎ'NİN BİYOGRAFİSİ VE SÛFÎ İLİŞKİ AĞI	23
---	----

1.1. Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin Biyografisi	23
1.1.1. Doğumu, Künyesi, Çocukları ve Vefatı Hakkındaki Bilgiler	23
1.1.2. Antâkî'nin Hayatının İki Evresi ve Sûfî Kimliğinin Oluşumu	28
1.1.2.1. Gençlik Dönemi: Muhaddis ve Sûfiler Arasında Antakya Hayatı	29
1.1.2.2. Olgunluk Dönemi: Dımaşk'ta Sûfî Düşüncesini Aktarımı	36
1.1.3. Antâkî'ye Nispet Edilen Eserler Hakkında Bazı Mülahazalar	44

İKİNCİ BÖLÜM

DEVÂ'NIN AİDİYETİ	51
-------------------------	----

2.1. Devâ ve Şübühât'ın Bulunuşundan Kayboluşuna Yaşanan Süreç	51
2.1.1. Sprenger'in Nüshayı Keşfi ve Nüshanın Yeniden Kayboluşu	51
2.1.2. Kayıp Yılların Gölgesinde: Batı Literatürünün Müellife Dair Tartışmaları	60

2.2. Hakkı Sahiplerine Teslim Etmek: <i>Devâ</i> ve <i>Şübühât</i> 'ın	
Müellifleri Hakkında.....	82
2.2.1. <i>Devâ</i> 'nın Ahmed b. Âsım el-Antâkî'ye Ait Olduğuna Dair	82
2.2.2. <i>Şübühât</i> 'ın Hâris el-Muhâsibî'ye Ait Olduğuna Dair	101

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEVÂU DÂÎ'L-KULÛB (METİN VE TERCÜME)	109
--	-----

1. Metin.....	109
2. Tercüme.....	144

SONUÇ.....	183
------------	-----

KAYNAKÇA	185
----------------	-----

ÖZ	193
----------	-----

ABSTRACT	194
----------------	-----

ÖNSÖZ

Kendisinden şüphe edilmeyen bir gerçeklikten söz edilebilir mi? Eşyanın mahiyetini bütünüyle idrak etme arzusuyla alakalı olan bu soru, öteden beri gündemde olan ve insanlık tarihi kadar eski bir arayışın ilk yansımasıdır. İnsanın kendisini sorgulamasıyla başlayıp çevresini, dış dünyayı ve varlığı anlamlandırma çabasıyla bütünleşen bu arayışın, kendisinden şüphe etmeyeceğimiz bir gerçekliğin var olduğu sonucunu doğurması ancak bu fikri kabul edenler tarafından onun idrak edilebilir, erişilebilir ve tecrübe edilebilir bir niteliğe sahip olduğu kabulüyle gerçekleşmiştir. Nitekim Müslümanlar arasındaki vahyin ontolojik ve epistemolojik kesinliği, onları ilâhî hitabın sunduğu bu gerçekliğin idrak edilebilir ve erişilebilir olduğu fikriyle karşı karşıya bırakmıştır. Bu arayışın müşahhas örneği olan Hz. Peygamber'in söz konusu gerçekliğin aktarıcısı, açıklayıcısı, uygulayıcısı ve temsilcisi olarak varlığı, İslam düşüncesinde nübüvvetin tevhit inancıyla ayrılmaz bir bütünlük içinde tekevvün etmesini sağlamıştır.

Erken asırlardan itibaren Müslümanlar arasında ortaya çıkan fikihsel ayrılıklar, İslam düşüncesindeki gerçeklik arayışlarına yeni boyutlar kazandırmıştır. Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren “ahlak, bilgi ve iman” meseleleri bağlamında sıklıkla gündeme getirilen konuların fikir ayrılıklarıyla disiplinler altında özelleşerek belirginleşmeye başladığına tanıklık ederiz. Ameli imanın bir esası olarak kabul etmekle yetinmeyip bunun da ahlâkî olanını esas kabul etmeleri bakımından

sûfiler, Müslüman düşünürlerin imanda ulaşılması ilke edinilen kesinlik fikirlerine yeni bir boyut kazandırır: İman ancak ameldeki niyetin sağlamlığı ilkesine dayanır ve bu esastan hareketle bilgi-eylem ilişkisinin kopmaz bütünlüğüyle şüphelerden vâreste olabilir. İman söz konusu olduğunda kuşkudan halâs olmak, tevhit inancının *sünnete ittiba* ilkesiyle ortaya koyduğu tecrübeleri tekrar müşahhas kılmakla mümkündür. Çünkü sûfiler kâmil imanın ancak sünnetin “teblîğ, tebyîn, teşrî ve temsîl” yönlerinin bütününde açığa çıkan ahlâkî tamlıkla vücut bulacağı hususunda hem fikirdir.

Erken dönemden itibaren ahlâkî tamlık sonucunda erişilen ve kendisinden kuşku duyulmayan gerçekliğin varlığını savunan sûfiler, bu gerçekliğin mahiyeti, kaynağı ve elde edilme usulleri açısından diğer dînî ilimlerden hicrî ikinci asırdan itibaren ayrılmaya başlar. Kuşku duyulmayan imandaki tamlığın mahiyetinden konuşmak, niteliğinden söz etmek, yöntemlere ilişkin kavramlar üretip onun edinimine dair usuller geliştirmek erken dönem sûfilere arasında değişiklik arz etse de aralarında değişmeyen tek şey, onun *seyrüsülûk* yöntemiyle ulaşılabilir olmasıdır. Bu tecrübe ise kesinlik arayışına mâtufl ahlâkî yetkinleşme sürecinin doğal sonucudur. Erken dönem sûfilerinin bu tecrübeyi kavrayış biçimindeki çeşitlilik nazarıtibara alınırsa her birinin bu arayışın farklı bir tarafına ışık tuttuğu söylenebilir.

İşte bugüne kadar kaybolduğu düşünülen ancak artık elimizde olan Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin (ö. 230-39/844-53) *Devâü dâî'l-kulûb* adlı eseri, “aklın kemale ermesi” fikriyle bu kesinlik arayışına tanrı-insan ilişkisi bağlamında derinlikli bir boyut kazandıran erken dönem sûfî metinlerinden sadece biridir. *Devâ'*yı okuyanlar, müellifinin imanın kemale ermesi hakkındaki sabitelerine tanıklık ettikçe imandan ziyade amelden, amelden daha ziyade ameldeki niyetin sağlamlığı ilkesinden söz ettiğine ve onun aklın kemale ermesi fikrinin derinliklerine nüfuz edecekler. Ne var ki eserin bir bölümünün kayıp olması bu tanıklığı belli bir düzeyde eksik bıraksa da *Devâ'*nın zengin içeriğinin erken dönem tasavvuf tarihinin anlaşılmasında müstesna bir yere sahip olacağından kuşkumuz yoktur.

2021 yılında Hâris el-Muhâsibî'nin havâtır anlayışını çalışırken onun bu kavrama ilişkin belirleyici yönü, üzerimde oldukça güçlü bir tesir bırakmış ve bütün eserlerine bakmadan bu çalışmanın eksik

kalacağı kanısına varmıştım. Araştırma sırasında Aloys Sprenger'in 1856 yılında yayımladığı makalesinde Muhâsibî'nin başka bir eserinin daha var olduğunu fark ettim. Ancak Sprenger'in makalesinin ve onun açtığı alan etrafında oluşan literatürün üzerine yoğunlaşınca Massignon ve Josef van Ess'in bu eserin Muhâsibî'ye ait olamayacağına dair fikirleri bende şaşkınlık uyandırdı. Bu doğrultuda eseri bulmak adına gayret gösterince Allâhü azîmü'şan bu elyazmasını karşıma çıkardı. *Devâ* ile karşı karşıya geldiğimde eserin Muhâsibî'nin fikirlerine yakın, üslubunun ise tam aksi olması bu şaşkınlığımı perçinledi. Nitekim Muhâsibî okurlarının bildiği üzere onun üslubu açık ve didaktiktir. Ayrıca veciz ifadelerden ziyade meramını genişleterek açıklayan bir müelliftir. *Devâ* ise veciz ifadeleri güçlü, kısa cümlelerle ve öz aktarımlarla zengin bir metin olduğundan bu farklılığın üstüne gitmeye karar verdim. Üsluptaki bu farklılığın yanı sıra ortaya yeni karineler çıkmasıyla birlikte eserin Muhâsibî'ye değil, Ahmed b. Âsım el-Antâkî'ye ait olduğu fikri bende uyandı. Böylece elinizdeki bu çalışmayı hazırlamaya koyuldum.

Doktora sürecinin yanında bu denli meşakkatli bir çalışma yapmanın beni hayli yorduğunu itiraf etmeliyim. Aslında bir tasavvuf elyazmasının neşri hiç de çalışmayı arzu ettiğim bir konu değildi. Kabul etmeliyim ki kavramlar ve onlar çerçevesinde ortaya çıkan tarihî kırılmalara odaklanma istencimin karşısına *Devâ*'nın dikelmesina karşı koyamadım. Hocalarımın da yönlendirmeleriyle önce *Devâ*'nın neşrine odaklandım. Belki de Hak Teâlâ ve tekaddes hazretleri neşir çalışmalarına dair soğukluğuma karşı îkaz olmasını murâd etmiş, bu hususta beni terbiye etmek istemiştir. Çünkü tasavvufun eşsiz nazariyatına hevesli tabiatıma ve bu hususta iflah olmayan şedit tavrıma rağmen bana böyle bir çalışma hazırlatmak Kâdir Çalab'ın sırlı cilvelerinden başka bir şey değildir.

Gelgelelim bu yükü tek başıma sırtlanmadım. Bu eserin bütün safhalarını birlikte inşa ettiğimiz sevgili eşime minnetimi belirtmeden edemem çünkü bu serüvenin başından sonuna kadarki zorlu merhalelerini tek başıma aşmam mümkün olamazdı. Bilhassa *Devâ*'nın müellifinin tespiti ve eserin yapısına ilişkin tartışmalarımızdaki yardımları olmasaydı cüretkâr bir iddiayı barındıran bu çalışmayı kaleme alamazdım. Ayrıca güzel yazıya dair dikkatimi açık tutmasından ve

bitmek tükenmek bilmeyen dil bilgisi sorunlarımı düzeltmekten çok yorulmasına rağmen pes etmemesinden dolayı ona minnettarım. Ebeveynim, kardeşlerim ve eşimin ailesinin de benimle aynı duyguyla bu metnin bitmesini bekleyip maddi ve manevi desteklerini eksik etmediler. Allah'tan *Devâ'*daki hikmetleri vesile kılarak onları nurlandırmasını diliyorum. Yine eserin tümünün redaksiyonu için bana özel bir zaman ayıran İlker Şahin Bey'e şükranlarımı sunuyorum. Son olarak metni çok kısa zamanda hızlıca okuyarak eleştiren Abdullah Taha ve Halil İbrahim Hocalarıma ayrıca müteşekkirim.

Hasan AYDEMİR

Ekim 2025

GİRİŞ

1. Giriş Yerine: Sprenger'in Ardından Tasavvuf Tarihçiliği Üzerine Birkaç Söz

1850'li yıllarda Aloys Sprenger, o dönem Osmanlı'nın Kuzey Afrika'daki Mısır eyaletinin küçük bir şehri olan Beyrut'ta bir elyazması mecmua bulur. *Suriye Cemiyeti* adındaki bir derneğin kütüphanesine kayıtlı elyazmalarından müteşekkil bu mecmua içerisinde *Devâ* ve *Şübhât* adında iki metin bulunmaktaydı. Sprenger bu elyazmasını bulma heyecanı ile kaleme aldığı makalesinin girişinde dönemin önde gelen araştırmacılarının tasavvuf tarihinin erken dönemini ele alış biçimini sert bir dille tenkit eder. Yaşadığı dönemdeki araştırmacıların, o dönemin geçer akçesi hâline gelen "tasavvufun menşei" meselesini, sûfî sözlerini bağlamından koparıp gelişigüzel bir surette kullanarak ve çekiciliği yüksek fantastik kurgular oluşturup bir nevi illüzyonlar oluşturarak ele almalarını bu girişte uzunca eleştirir. Doğrudan elyazmasından bahsetmek yerine tasavvufun menşei meselesiyle başlamak lalettayin bir tercih olarak addedilebilir. Fakat Sprenger'in bulduğu eserin hem müellifinin önemli bir sûfî kimlik olması hem yazıldığı dönemin oldukça erken bir tarihe tekabül etmesi hem de eserin içeriğinin tasavvufun tarihini anlamlandırma hususunda oldukça değerli olması Sprenger'in dikkatini çeker. O yüzden çağdaşlarının tasavvufun menşei meselesini ele alış biçimiyle bulduğu eserin içeriği arasındaki

uçurum bu makalenin giriş kısmının temel gerekçesini oluşturur. Nitekim Sprenger, çağdaşlarının tasavvufun erken dönemine dair yapılandırdıkları bu büyük kurguların, tasavvufun bizzat kendi iç dinamiklerinden hareketle oluşturulmadığını açıkça zikretmektedir.

Sprenger'in bu makalesinin yayımlandığı dönemde ve sonraki yıllarda erken dönem tasavvuf tarihinin aydınlatılması hakkında "tasavvufun menşei" meselesinin bir izdüşümü olarak tebarüz eden "zühdden tasavvufa geçiş (from asceticism to mysticism)" savı, çeşitlenerek "dönemlendirme" perspektifi altında popülerleşir.¹ Bu çalışmalar yapanlara ana hatlarıyla bakacak olursak 1800'lü yıllardan itibaren August Tholuck, Alfred von Kremer, Anne Dozy ve Ignaz Goldziher gibi araştırmacıların, tasavvufun menşei meselesini zühhd ve tasavvuf ayrımı bağlamında ele aldıkları görülür.²

1900'lü yıllarda ise Edward Granville Browne, Reynold A. Nicholson, Duncan Black Macdonald, Louis Massignon ve Marshall G. S. Hodgson zühhten tasavvufa geçişin nitelikleri hakkında birbirinden farklı yorumlar yaparak söz konusu temayı genişletmişlerdir.³ Günümüzde ise bu meselenin taşıyıcılığını ve savunuculuğunu Christopher Melchert yapmaktadır.⁴

¹ Tasavvufun menşei meselesinin 1800 ve 1900'lü yıllardaki popülerliğini kaybettiği görülmektedir. Söz konusu meseleler hakkında sadece İngiliz oryantalistlerin bu konuyu ne surette gündemde tuttuğuna dair ayrıca bk. Süleyman Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf* (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 17-250.

² Friedrich August Gottreu Tholuck, *Sufismus: Sive Theosophia Persarum Pantheistic* (Berlin: F. Duemmler, 1821), 26-113; Alfred von Kremer, *Geschichtliche Überlieferungen und Charakterzüge* (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1851), 52-134; Reinhart Pieter Anne Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme* (Leiden: Brill, 1863), 314-340; Ignaz Goldziher, "Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 13 (1899), 35-56.

³ Edward Granville Browne, *A literary history of Persia* (London: T. F. Unwin, 1902), 416-445; Reynold A. Nicholson, "A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism", *JRAS*, (1906), 303-348; Duncan Black Macdonald, *Development of Muslim Theology: Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), 172-185; Duncan Black Macdonald, *Aspects of Islam* (New York: The Macmillan Company, 1911), 190-203; Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris: P. Geuthner, 1922), 184-191; Marshall G.S. Hodgson, "The Venture of Islam" (Şikago: The University of Chicago Press, 2009), 392-409.

⁴ Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.", *Studia Islamica* 83 (1996), 51-70. Melchert'in çeyrek asırdır görüşünü

Günümüzde farklı boyutlar kazanması şöyle dursun zühdden tasavvufa geçiş temasının temel savı şudur: İslam, önce saf ve katışıksız dindarlık anlamına gelen “zühd” (asceticism) evresine tanıklık etmiştir. Hz. Peygamber, sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn neslinin katı dindarlığa dönük uygulamaları sonraları dış kaynaklarla veyahut iç yönelimlerle daha içsel ve teorisi ya da teosofisi olan bir görünüme dönüşmüştür. Söz konusu evreye de “tasavvuf” (mysticism) dönemi denmiştir. Bu iki dönem arasındaki geçişin mahiyetine ilişkin araştırmacıların her biri kendi anlayış biçimlerine göre farklı bir kurgu öne sürmüş, bu ara dönemde kimin başat rol oynadığı hususunda farklı bir sûfî kimlik öne atmıştır. Mesela yukarıda ismini zikrettiğimiz araştırmacıların kimisine göre Zünnûn el-Mısrî, kimisine göre Hâris el-Muhâsibî, kimisine göre Bâyezîd-i Bistâmî, kimisine göre Ma'rûf-i Kerhî, kimisine göre ise Râbia el-Adeviyye zühdden tasavvufa geçişte kritik rol oynamıştır. Hatta Arberry elinizdeki kitaba konu olan Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin söz konusu geçişte öncü rol oynadığını iddia etmektedir. Dönemler arası farklılaşmayı bir figür üzerinden işleme hedefiyle, meşhur bir-iki isim ileri sürmek suretiyle aşamaları “birdenbire oluşlara, gelişigüzel ve hızlı bir sıçrayışa” indirgeyen “zühdden tasavvufa geçiş” teması, bugün basmakalıp ve spekülâtif şablonlara yaslanmış bir çalışma sahası haline gelmiştir.

Bu temanın temel iddialarından birisi tasavvufun ilk evresinin “zühd dönemi” olmasıdır. Dolayısıyla söz konusu bu temanın hicrî ikinci asra ilişkin herhangi bir konuyu *zühd* başlığının izin verdiği anlam zemininin dışına çıkarmamak gibi indirgemeci bir çıkmazı bulunur. Nitekim hicrî 2. asır tasavvufunu sadece zühde veyahut daha açık bir ifadeyle pratik uygulamalara dayanan “dindarlığa” hamledemeyiz. “Zühd” erken asırlardaki sûfî önderlerinin tavırlarını tek başına bütün yönleriyle temsil edebilecek, onu kapsayıp kuşatabilecek bir

değiştirmediği anlaşılmaktadır bk. Christopher Melchert, *Before Sufism: Early Islamic Renunciant Piety* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2020), 177-194. Melchert'in Sülemî'nin *Tabakât*'ı üzerinden yaptığı bu dönemlendirme teklifine dair kısa bir sorgulama için bk. Onun Sülemî üzerinden yaptığı dönemlendirmeyi ikna edici bulmayan bir çalışma için bk. Abdullah Taha Orhan, “Bir Giriş Denemesi: Sülemî'nin *Tabakât*'ında Zühd Kavramının Kullanımı Tasavvuf Tarihi Dönemlendirmesi Bağlamında Okunabilir mi?”, *ULUM* 7/1 (31 Temmuz 2024), 63-71.

tema değildir. Mesela ikinci asırdan itibaren yazılan sûfî metinlerindeki marifet arayışı, bu evrenin “zühd” nitelendirmesinin sınırları altına giremeyeceğini açığa çıkarmaktadır. Çünkü zühd yöneliminin, bu dönemin nesli için tavırlardan sadece bir tanesi olduğu anlaşılmaktadır.⁵

Konuya filolojik açıdan bakacak olursak en az zühd kavramı kadar niyet, hemm, marifet, ilham, muhabbet, şevk, havf ve hüzn gibi kavramların bu dönemde baskın bir şekilde kullanıldığı ve hepsinin yalınkat bir şekilde zühd kavramının sınırlarına sığmayacağı bir gerçektir. Mesela sadece Fudayl b. İyâz ve Şakîk-i Belhî'nin hâllere ilişkin söylediği ifadeler ve niyetle marifet kavramına dair fikirlerine bakılırsa bu durum rahatlıkla müşahade edilir.⁶ O yüzden sûfî önderlerinin her birinin kendine has tutumları üzerinden farklı açılımlar kazanan bu kavramlar, bu savın algıladığı zühd vurgusundan oldukça ötededir.

Sözünü ettiğimiz *zühdden tasavvufa* geçiş savı, adından da anlaşılacağı üzere bir geçiş evresi fikri üzerine kuruludur. Bu, dönemlerin farklılaşarak birbirinden ayrıştığı evreyi temsil eder. Bu geçişe dair yukarıda ismi zikredilen birkaç meşhur sûfî figür ise diğer döneme sıçramanın öncüsü olarak gösterilir.⁷ Ancak tasavvufun erken döneminde adına “geçiş” diyebileceğimiz bir evrenin teknik bir karşılığı yoktur. Zira erken dönem tasavvufunda oluşlar, bölgeler arası fenomenler ve

⁵ Nitekim Sara Sviri'nin tasavvufun teşekkül sürecinin zühd-tasavvuf başlıklarının anlam alanlarından daha *çeşitli* bir görünüme sahip olduğu hakkındaki fikri bu hususta dikkate değerdir. Sara Sviri, “Sufism: reconsidering terms, definitions and processes in the formative period of islamic mysticism”, *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe): Enseignement, formation et transmission*, ed. Geneviève Gobillot - Jean-Jacques Thibon (Beyrut: Presses de l'Ifpo, 2012), 31-32. Günümüzde zühd kavramına ‘kuşatıcılık/anlam genişlemesi’ atfetmek suretiyle söz konusu indirgemeci yaklaşımın sebep olduğu sorunlara çözüm arayan araştırmacılar da yok değildir. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 51-65; Rkia Elaroui Cornell, *Rabi'a al-Nadwiyya (London: Oneworld Academic, 2019), 83-121.*

⁶ Fudayl b. İyâz ve Şakîk-i Belhî'nin hâller ile niyet ve marifete dair sözleri için bk. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, ed. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1998), 22-27, 63-67; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 8/59-73, 84-140.

⁷ Râbia el-Adeviyye'yi söz konusu “geçiş” anlatısında sıçramanın bir temsilci olarak görmenin sorunlarına ilişkin bk. M. Nedim Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 48-49.

zümreler arası olgular bir katmanda var olup diğerinde tek tip boyutla kapanan, bir dönemde tamamlanıp diğerinde başlayan veya bir aşamada tükenip diğer bir aşamada yeniden başlayan bir yapıyla tezahür etmemektedir.⁸ Diğer bir ifadeyle tasavvufun erken dönemi için “geçişlerden” değil, dönemler arası süreklilikler, bölgeler arası etkileşimler ve bu sayede ortaya çıkan meşrepler arası “çeşitleniş”ten söz edebiliriz.

Zühdden tasavvufa geçiş iddiası, tasavvufun ilk asırlardan itibaren artzamanlı dönemlerin birbiriyle bağlantılı ancak farklı havzalarında ve ayrık tavırların ortak arayışlarında sosyal bir fenomen olarak tezahür edişini göz ardı etmektedir. Bu yönüyle tarihî seyirler arasındaki farklılaşmayı, meşrepler arasındaki tutum farklılıklarını, bölgeler arasındaki çeşitliliği göz önünde bulundurursak bu tezahür ediş için tek bir dönem, tek bir bölge veya tek bir figürden bahsedemeyiz. Sûfî metinlerinin satır aralarına bakıldığında fark edilecektir ki tasavvuf, tarihî süreçte doğrusal bir düzlemde ilerleyip gelişen bir çizgiyle değil hem değişimleri sağlayan kırılmaları hem kuşaklar arası etkileşime imkân veren süreklilikleri hem de birbiriyle ayrışmasına olanak tanıyan süreksizlikleri birlikte içeren bir yapıya sahiptir.

Dönemleriyle, bölgeleriyle, meşrepleriyle, şahsiyetleriyle, fikirleriyle ve kavramlarıyla tasavvuf, süreklilikleri ve süreksizlikleri içinde barındıran bir görünümü haizdir. O yüzden tasavvufun erken evreleri için sadece sürekliliğe vurgu yapmak bölgesel ayrışmalara ve dönemsel farklılaşmalara gölge düşürürken yalnız farklılıklara vurgu yapmak ise sûfî neslin silsile yoluyla kazandırdığı sürekliliği silikleştirir. Bu yönüyle tasavvuf erken tarihlerden itibaren nesiller arası silsile bağının doğal bir sonucu olarak sürekli ve kesintisiz bir seyirle ilerlemekteyken diğer bir taraftan da dönemler, bölgeler ve meşrepler ilişkisinin gelişim gösteren yönü itibarıyla farklılaşarak gelişmektedir. Yani tasavvufun erken dönemi hem değişimleri sağlayan kırılmaları hem de

⁸ Melchert'in Fudayl b. İyâz ve İbrahim b. Edhem gibi isimleri sûfî (mystic) olarak addetmesi, onları yekdiğerine göre arkaik olarak kabul etmesi dolayısıyladır. Çünkü Melchert, geçişi hicrî üçüncü asrın ortalarında başlattığı için bu tarihten önce yaşayan isimleri, zâhî (ascetic) olmaktan ileri taşımaz. Hatta onların hâller ve makamlara ilişkin söylemlerini, söz ve davranışlarını da teorik düzeyde bulmaması bu indirgeyici yaklaşımın en net göstergesidir. Melchert, “The Transition from Asceticism to Mysticism”, 54-55.

kuşaklar arası beslenişe imkân veren süreklilikleri beraber içermektedir. O bakımdan tasavvuf tarihi zaman, mekân ve insan olmak üzere üç olgunun birlikteliğinden bağımsız olarak düşünülemez. Bunu tasavvuf tarihçiliğine uygun kılmanın anlamlı yönü, bir kişilik olarak sûfînin zaman ve mekân arasında kurduğu ilişkiyle derinden ilgilidir. Çünkü erken dönem tasavvuf tarihinin seyri, zamana/döneme bağlı olduğu kadar insan tutumları ve bölgelerin belirleyici yönlerine de eşit derecede bağlıdır. O sebeple araştırmacıların öne sürdüğü şablonlar, kurgular ve spekülâtif çıkarımlar, ancak sözünü ettiğimiz bu üç esas birlikte ele alındığı ölçüde kalıcılık kazanır. Aksi takdirde öne sürülen fikirler ve yapısal inşalar basmakalıp yargılardan ve kalıplaşmış söylemlerden ileri gidemez.

Zaman mekân ve insan olguları çerçevesinde tasavvufun sosyolojik, antropolojik, siyasi, kültürel ve filolojik gibi boyutları nazar-ı dikkate alınarak ele alındıkça dönemler arası oluşların, bölgeler arası fenomenlerin ve zümreler arası olguların tek tip temalardan ötede oldukça çeşitlilik gösteren bir yapıda olduğu anlaşılabilecektir. Bu boyutların elbette kolektif çalışmalarla açığa çıkarılması mümkündür. Ancak bireysel olarak söz konusu boyutlara derinlikli bir şekilde uzanıldıkça fikirler birikimli olarak kendiliğinden kolektif bir görünüm kazanacaktır. Mesela tasavvufun tarihî seyriyle onun metinlerine mâl olmuş bir kavramın açığa çıkışı sûfîlerin her birinde değişen temalar etrafında takip edilebilir. Bu sayede tarihî seyrin çeşitlenen görüntüsü açığa çıkar.⁹ Böylece tasavvufun seyrini dönemlere ayırma meselesi, Sprenger'in dediği ve olması gerektiği gibi yine onun kendi iç dinamiklerinden hareketle yapıldığında hatlara ayırmaya ilişkin zorlamalara gerek kalmayacaktır. Tarihî seyrile sûfî söylemlerinin açtığı hatlar kendiliğinden ayrılacaktır. Nitekim metinlerdeki kuramların ne surette bir seyir takip ettiği yine metinlerdeki temaların değişiminde kendini ele verecektir.

⁹ Daha önceki bir çalışmamın giriş kısmında bu doğrultuda bir deneme yapmış, bir tasavvuf klasiği üzerinden bunu yapmanın açığa çıkardıklarına dikkat çekmiş ancak bu yöntemin tehlikelerini, zorluklarını ve açmazlarını da göstermişim. Ayrıca bk. Hasan Aydemir, "Erken Dönem Sûfî Dilinin Bağlarını Birleştirmek: Ebu Tâlib el-Mekkî'de Havâtür", *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (30 Aralık 2024), 963-969.

Elinizdeki bu çalışma, yukarıda sözünü ettiğimiz boyutlara zemin teşkil edecek kadim bir eseri tasavvuf akademisine kazandırmaktadır. Bu eserin müellifi Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 230-39/844-53) bugün ülkemizin toprakları içinde bulunan Antakya'da hicrî 2. asrın ilk yarısında doğmuş ancak hicrî 3. asrın başlarında Dimaşk'ta vefat etmiş ilk sûfî müelliflerden birisidir. Aslında Antakya ve Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin tasavvuf tarihindeki yön verici rolünün bugün muhayyilemizde bulunmayışı, yukarıda sözünü ettiğimiz 1800'lü yıllardan itibaren ileri gelen oryantalist çalışmalarının Bağdat ve nispeten Nişâbûr merkezli yönlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Yine bugün sûfî meşrepler arasındaki çeşitliliğin sadece Şam'ın Antakya şehrindeki farklılıklarına dahi uzanamayışımızın nedeni aynıdır. Bu yüzden Antakya ve Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin tasavvufun erken evrelerindeki rolü, sözlü hafızaya mâl edilmekten öteye gidememiştir. Artık elimizde bulunan Antâkî'nin *Devâ'*sını ve Muhâsibî'nin *Şübühât'*ını göz önünde bulundurmak suretiyle erken dönem tasavvuf tarihi tasavvurlarımızı yeniden gözden geçirmeliyiz.¹⁰ Diğer taraftan hicrî 200'lü yılların henüz başında yazıldığını düşündüğümüz *Devâ'*nın aklın mahiyetinden haller ve makamlara, nefis muhasebesinden iman meselesine kadar derinlikli içeriğini nazarı itibara alırsak bu metnin "zühd dönemi" şablonu kalıplarına sığmadığı aşîkâr olur.¹¹

¹⁰ Burada örnek vermek adına son dönemde yayınlanmış kıymetli bir çalışmayı zikretmek istiyorum. Riccardo Paredi'nin erken dönem sûfilerinin hüznün anlayışına dair yaptığı nitelikli çalışmasına, *Devâü dâî'l-kulûb'*ün hüzn kavramına ilişkin birikimi de eklediğimizde, ortaya daha anlamlı bir görüntü çıkar. Söz gelimi Muhâsibî'nin hüzn kavramına getirdiği yorumların *Devâ'*daki içerikle enteresan bir irtibatı vardır. Nitekim erken dönem sûfilerinin ahlak anlayışları şahsiyetlere özelleşir ancak bütünde birbirine kopmaz bağlarla bağlı bir birlik oluşturur bk. Riccardo Paredi, "To Grieve or Not to Grieve? The Ambivalence of Hüzn in Early Sufism", *Mysticism and Ethics in Islam*, ed. Bilal Orfali vd. (Beyrut: American University of Beirut Press, 2022), 35-52.

¹¹ Bu çalışma, Ahmed b. Âsım el-Antâkî ve onun *Devâ'* adındaki eserine odaklandığı için *Şübühât'*ın sadece müellifinin kim olduğu problemine değinmekle yetinmektedir. Bu bakımdan erken dönem tasavvuf-hadis ilişkisine yeni bir bağlam kazandırmak adına *Şübühât'*, neşredilmeyi beklemektedir. Bu eserin içeriğinden hareketle Muhâsibî'nin hadis ilmindeki yerinin ve muhaddislerle ilişki ağının tespit edilmesi oldukça kıymetli olacaktır. Ayrıca *Şübühât'*ın tevekkül-kesb irtibatına dair zengin içeriği, erken dönem sûfî-siyaset ilişkisine farklı boyutlar getirecektir.

2. Konu, Kapsam ve Literatür Değerlendirmesi

Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin (ö. 230-39/844-53) tasavvuf tarihinin kadîm metinlerinden biri olduğu bilinen ancak bugüne kadar kayıp olduğu düşünülen *Devâü dâî'l-kulûb* adlı eserini yayıma hazırlayan bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde Antâkî'nin doğumuyla vefat tarihleri, künyesi ve çocukları, eğitim hayatı, hocaları, hadis ve tasavvuf talimi bağlamında onun biyografisine dair bilgiler bulunuyor. Bu bölümde ayrıca Antâkî'ye nispet edilen eserler tartışmaya açılmaktadır. Günümüzde bilhassa birçok eserin mesnetsiz bir şekilde Muhâsibî'ye nispet edildiği ve bunlardan bazılarının Antâkî'ye ait olabileceği ele alınmaktadır. İkinci bölüm ise *Devâü dâî'l-kulûb*'un modern dönemdeki serüvenine ve müellifinin kim olduğu hakkındaki tartışmaya odaklanmaktadır. Öncelikle *Devâ*'nın Avusturyalı müsteşrik Aloys Sprenger (1813-1893) tarafından bulunuşunu ele alan bu kısım, ardından risalenin modern literatürdeki serüvenini, kayboluş hikayesini ve araştırmacıların bu kayboluşun ardından söylemlerini incelemektedir. Bundan sonra da modern dönemde araştırmacıların *Devâ*'nın müellifinin kim olduğuna ilişkin yaptıkları tartışmaları ele almaktadır. Yine bu bölüm, iki başlık altında *Devâ*'nın müellifinin Antâkî, *Şübühât*'ın ise Muhâsibî olduğu hakkındaki delilleri öne sürmektedir. Son olarak üçüncü bölüm ise metnin Arapçasına ve Türkçe tercümesine yer vermektedir.

Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin biyografisini kapsamlı bir şekilde ele alan veyahut onun *Devâ* metnini özel olarak konu edinen müstakil bir çalışma yoktur. Ancak ansiklopedilerde bulunan küçük maddelerden ve kısa biyografik bilgilerden müteşekkil bazı çalışmalar da mevcuttur. Diğer tali çalışmalar ise Muhâsibî'ye odaklanan araştırmalardır. Onlar da *Devâ*'nın kaybolduğunu ifade etmekten, kime ait olduğunu söylemekten veyahut dipnotlarda bu eseri zikretmekten ileriye gidememektedir. Söz konusu çalışmaların hepsine aşağıda "Kayıp Yılların Gölgesinde: Batı Literatürünün Müellife Dair Tartışmaları" isimli başlıkta değineceğimiz için bu giriş kısmında bu çalışmaları teker teker zikretmeyip sadece Ahmed b. Âsım el-Antâkî ve onun *Devâ* metni hakkında literatürün durumunu ve her ikisinin de Muhâsibî çalışmalarının gölgesinde kalışını kısaca tasvir etmekle yetineceğiz.

Modern dönemde hem Antâkî'den hem de Muhâsibî'den bahseden ilk kişi yukarıda ismi geçen Aloys Sprenger'dir. Her ne kadar 1850'li yıllarda *Devâ* metnini bulduğunu ilan ettiği makalesinde metni, Muhâsibî'ye atfedip sadece Muhâsibî'nin biyografisini vermekle yetinse de Sprenger, yazmanın içinde Antâkî'nin zikredildiğini ifade etmesiyle bu literatüre öncülük eder. Diğer bir ifadeyle *Devâ*'dan ve Antâkî'den bahseden ilk araştırmacı olması bakımından önemlidir. Kendisinden sonra *Devâ* metnine uzun bir müddet hiçbir araştırmacı ulaşamayacaktır. Sprenger bu makalesinde Antâkî'yi Muhâsibî'nin müridi olarak konumlandırıp sadece yazma nüshada onun isminin anıldığını ifade eder ve eserden kısaca bahseder.¹²

Sprenger'in bu makalesinden sonra Massignon'un tasavvuf kavramlarının kökenine ilişkin meşhur çalışmasında Antâkî'ye hususen küçük bir başlık açması önemli bir aşamadır. Burada yazma nüshayı görmemesine karşın Sprenger'in makalesine referans göstermek suretiyle *Devâ*'nın kime ait olabileceğine ilişkin kendi fikirlerini bazı varsayımlar çerçevesinde öne sürer. Ayrıca Massignon'un, bilhassa *Hilye*'deki Antâkî atıflarından hareketle onun tasavvuf düşüncesinin ana hatlarına ilişkin yorumlar yapması bu yöndeki literatüre dair ilk adım olarak kabul edilebilir.¹³

1935 yılına gelindiğinde Margaret Smith'in Muhâsibî hakkındaki kitabı, Antâkî ve Muhâsibî ilişkisine ilk defa değinen çalışma olması bakımından dikkat çekicidir. Massignon gibi Smith de Sprenger'in söz konusu makalesine atıf vererek metnin kime ait olduğuna değinir. Smith, eserinde *Devâ*'dan nakledilen sözlerden hareketle *Devâ*'yı Antâkî'ye izafe etmesi ve onun Muhâsibî'ye nasıl kaynaklık ettiğini açığa vurması bakımından bu literatürün öncü isimlerinden birisidir.¹⁴ Takip eden senelerde A. J. Arberry Antâkî ile onun eserleri hakkında çok kısa birkaç söz eder. Ancak bu birkaç söz içerisinde Arberry,

¹² Aloys Sprenger, "Notice on the Dawâ' dâ' al-qulûb of Mohâsaby being the earliest work on Sufism as yet discovered, and on an Arabic translation of a work ascribed to Enoch", *JRAS* 25 (1856), 133-150. Burada 1800'lü yıllarda yayımlanan Sprenger'in makalesinin Muhâsibî çalışmaları açısından da ilki temsil ettiğini ifade etmemiz gerekir.

¹³ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 201-206.

¹⁴ Margaret Smith, *An early mystic of Baghdad* (London: The Sheldon Press, 1935), 77-80.

Antâkî'nin ve onun kaybolan eserlerinin tasavvuf tarihinde önemli bir yerde durduğunu iddia eder. Nitekim onun, Antâkî'yi ve eserlerini tasavvuf tarihindeki kırılmaların dönüm noktasına yerleştirmesi dikkat çekicidir.¹⁵ Özetle Sprenger'in *Devâ*'yı bulduğunu ilan ettiği makalesinin ardından yaklaşık bir asır geçmesine karşın Antâkî ve *Devâ* hakkında müstakil bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Yukarıda zikredilen çalışmalar ise dipnot seviyesindeki atıflardan ileri gitmediği için Antâkî ve eseri hakkında elle tutulur bir literatür oluşmamıştır.

Aradan geçen yaklaşık bir asırlık süreçten sonra Josef van Ess'in Muhâsibî hakkındaki doktora tezi *Devâ* ve Antâkî hakkındaki modern literatüre yön verir. Her ne kadar yazma nüshayı görmese de van Ess, Sprenger'in *Devâ*'dan yaptığı alıntılardan hareketle metnin kime ait olduğuna ilişkin etraflı bir tartışma yürütür. Ayrıca van Ess'in bu çalışması, Antâkî'nin biyografisinden bahseden ilk çalışmalardan olması, *Devâ*'nın yanı sıra *Halve*'nin ve *Adâbü'n-nüfûs*'un Antâkî'nin eserleri olabileceğini tartışmaya açması ve Muhâsibî-Antâkî ilişkisine yer vermesi bakımından dikkat çekicidir.¹⁶ Onun bu çalışmasından sonra 1968 yılında Ahmed Suphi Furat, Antâkî'nin biyografisine ilişkin üç sayfalık küçük bir araştırma notu yazmak suretiyle Antâkî hakkındaki ilk müstakil çalışmayı kaleme alır. Antâkî'nin kısa biyografisine değinen, onun sûfî görüşünden bahseden ve *Devâ* ile *Şübühât* metnlerinin ona ait olduğunu zikreden bu çalışma, Tirmizî'nin tasavvufa yönelişinde *Devâ*'nın etkili olduğunu söylemesi bakımından literatürde ayrıcalıklı bir yerde durmaktadır.¹⁷ Sonraki yıllarda ise Antâkî ve *Devâ* hakkında Türkiye, İran ve Hollanda merkezli İslam ansiklopedilerinde bir dizi maddenin yayımlandığı görülür: 1989'da Bilgin'in Türkçe, 2001'de Şems'in Farsça ve 2010'da Knysh'in İngilizce yazdığı bu maddeler, her ne kadar bir iki sayfayı geçmeyen kısa yazılar olsa da Antâkî'nin

¹⁵ Arthur John Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Alien & Unwin, 1950), 31-45. Ayrıca Arberry'nin Antâkî'yi "bir dönüm noktası" olarak konumlandırışının zihniyet takibi ve bu doğrultuda tasavvuf tarihi inşası için bk. Mehmet Necmettin Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 93.

¹⁶ Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīṭ al-Muhāsibī* (Bonn: Selbstverlag Des Orientalischen Seminars Der Universität Bonn, 1961), 16-19.

¹⁷ Ahmed Subhi Furat, "Ahmed b. Âsım Al-Antakî", *İslam Medeniyeti Dergisi* 1/11 (15 Haziran 1968), 12-14.

tasavvuf tarihindeki yön vericiliğine dikkat çekmeleri bakımından değerlidir.¹⁸ Görüleceği üzere -birkaç müstakil madde ve araştırma notunu saymazsak- Antâkî ve *Devâ* hakkındaki literatürün ekserisinin Muhâsibî hakkında yapılan çalışmaların içinden alınan bilgilerden müteşekkil olduğu kabul edilebilir.

¹⁸ Bilgin'in çalışması için bk. Mustafa Bilgin, "Ahmed b. Âsım el-Antâkî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/44. Şems'in çalışması için bk. Muhammed Cevâd Şems, "Antâkî", *Dâiretü'l-maârif-i bozorg-i İslâmî* (Tahran: Merkez-i Dâireti'l-maârif-i bozorg-i İslâmî, 2001), 3/387. Muhammed Cevâd Şems'in Antâkî hakkında yazdığı bu ansiklopedi maddesi 2011 yılında Encyclopaedia Islamica'da İngilizce'ye çevrilir. Mohammad Javad Shams, "al-Antâkî", *Encyclopaedia Islamica* (Leiden, Boston: Brill, 2011), 3/742-743. Knysh araştırması için bk. Alexander Knysh, "Ahmad b. 'Âşım al-Antâkî", *Encyclopaedia of Islam Three* (Leiden: Brill, 2010), 47-48.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTÂKÎ'NİN BİYOGRAFİSİ VE SÛFÎ İLİŞKİ AĞI

1.1. Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin Biyografisi

1.1.1. Doğumu, Künyesi, Çocukları ve Vefatı Hakkındaki

Bilgiler

Klasik kaynaklarda Antâkî'nin doğum tarihiyle alakalı bir bilgi bulunmamaktadır. Yine de belli başlı bazı kayıtlar, onun doğum tarihiyle alakalı muayyen bir aralığa işaret etmektedir: Bunlardan ilki onun te-beu't-tâbiîn ile görüştüğüne ilişkin bilgimizdir.¹⁹ Tebeu't-tâbiîn neslinin hicrî ikinci asrın sonlarına doğru bittiğini göz önünde bulundurduğumuzda, onun doğumunun da hicrî ikinci asrın ortalarına kadar gidebileceğini söyleyebiliriz. İkinci olarak Antâkî'nin Ebû Ya'kub İshâk b. İbrâhim el-Hanînî (ö. 170/786), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 188/804 [?]), Mahled b. Hüseyin el-Misîsî (ö. 191/806), Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzim el-A'mâ ed-Darîr (öl. 194/810), Yusuf b. Esbât (ö. 195/810) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi isimlerle görüştüğü, sohbet ettiği veyahut onlardan hadis rivayet ettiği bilgisi elimizde mevcuttur.²⁰ Dikkat edilirse bu isimlerden İshâk b. İbrâhim ile 20'li yaşlarının başında görüşmüş olacağını varsayarsak onun

¹⁹ Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, ed. Muhammed Edîb el-Câdir (Dimeşk, 2009), 424.

²⁰ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 71/220.

doğumu hicrî 150'lere, hatta 30'lu yaşlarının başında görüşmüş olduğunu düşünürsek hicrî 140'lara kadar gidebilmektedir. Üçüncüsü, aynı zamanda onun uzun bir hayat sürdüğü açıkça zikredilmektedir.²¹ Yani vefatının 230'lu yıllarda olduğu bilgisini dikkate aldığımızda, uzun bir hayat süren Antâkî'nin doğumun hicrî 140'larda olabileceğini öngörebiliriz. Zira 90 yaşına kadar yaşadığını varsayarsak doğumunun hicrî 140'lardan ileri gitmeyeceği düşünülebilir. Son olarak Antâkî'nin bilinen yakın öğrencilerinden Ahmed b. Ebî'l-Havârî'nin doğumunun hicrî 164, Mahmud b. Hâlid'in ise hicrî 179 yılı olduğu bilgileridir.²² Netice itibarıyla bütün bu bilgilerden hareket edecek olursak Antâkî'nin de doğumunun takriben hicrî 140-150'li yıllar arasında olduğu söylenebilir.

Antâkî'nin ölüm tarihi hakkında klasik kaynaklarda çok az bilgi mevcuttur. Zehebî (ö. 748/1348) Antâkî'nin vefat tarihine ulaşamadığını ancak onun hicrî 230'lu yıllara kadar yaşamış olabileceğini ifade etmektedir.²³ Onun bu tahmininden hareketle meşhur tarihçi Ebû'l-Fidâ' İbn Kesir (ö. 774/1373) vefat tarihine ulaşamadığını ama onun 239 tarihinde vefat ettiğini tahmin ettiğini söylemektedir.²⁴ Kanaatimizce bu iki tarih aralığı (hicrî 230-9), Antâkî'nin vefat tarihine en yakın zaman dilimidir.²⁵ Nitekim söz gelimi hadis hafızları Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 277/890) Antâkî'ye "yetiştiğini" ancak ondan hadis yazmadığını ifade etmesi ve Ebû Zür'a ed-Dımaşkî'nin (ö. 281/894) Antâkî'yi Dımaşk'ta gördüğünü söylemesi, vefatın hicrî 230'lu yıllarda olabileceğine işaret etmektedir. Çünkü doğum tarihi hicrî 195 olan Ebû Hâtim'in "ona yetiştim" gibi bir ifade kullanması, yani çocukluğunda veyahut gençliğinde onu görebilmesi, vefatının 230'lu yıllardan daha

²¹ Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 424.

²² Ahmed b. Ebû'l-Havârî ve Mahmud b. Hâlid'in doğum tarihleri için bk. Ebû Zür'a, *Târîhu Ebî Zür'a ed-Dımaşkî*, ed. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 375.

²³ ez-Zehabî, *Siyeru âlâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 8/499.

²⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Mısır: Dâru Hicr, 1998), 14/357-360.

²⁵ Sîrcânî'nin *Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd* adlı eserinde Antâkî'nin vefat tarihinin hicrî 299 olduğunu ifade etmesi doğru değildir. Bu muhtemelen ya yazmadaki nüshada müstensih hatasıdır ya da neşirle alakalı bir problemidir. Aksi takdirde Antâkî'nin hicrî 300'lere kadar yaşamış olması tarihi seyre tamamen aykırıdır. Bu yüzden bu ihtimali değerlendirmeye almadık. Ebû'l-Hasen es-Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-Sevâd*, ed. Muhsin Pürmuhtâr (Tahran: Müessesesi-Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 2011), 219.

ileri gitmeyeceğini gösterir.²⁶ Bu verilerin yanı sıra onun uzun yaşadığı bilgisini de eklersek vefatın hicrî 230'lu yıllarda olabileceği bilgisine erişebiliriz. Zira yukarıda da zikredildiği gibi tebeu't-tâbiünden bazı kimselere yetiştirdiği nakledilen bir kimsenin vefatı da 230'lu yıllardan daha öteye gitmeyecektir. Bununla birlikte hicrî 307 yılında vefat eden Câ'fer b. Ahmed b. Âsım'ın, babası Antâkî'den hiç hadis veya söz nakletmeyip yalnızca öğrencileri Ahmed b. Ebü'l-Havârî ve Mahmûd b. Hâlid'den rivayet etmesi, yine bu ölüm aralığının 230'lu yılları geçmeyeceğini göstermektedir.²⁷ Bu bakımdan Antâkî'nin doğum ve vefat tarihi aralığının hicrî 140 ila 230 sınırları arasında olduğunu söyleyebiliriz. Doğum ve vefat tarihiyle alakalı bu bilgilerden sonra şimdi de *künye* hususuna değinmemiz yerinde olacaktır çünkü Antâkî'nin künyesi onun hakkında birçok bilgiye erişmemizi sağlamaktadır.

Kaynaklarda ekseriyetle *Ahmed b. Âsım el-Antâkî* şeklinde anılan müellifimiz bazen *Ebû Abdullah Ahmed b. Âsım el-Antâkî*,²⁸ nadiren *Ebû Ali Ahmed b. Âsım el-Antâkî*,²⁹ -tespit edebildiğimiz kadarıyla- bir yerde *Ahmed b. Âsım el-Hekîm*³⁰ ve sûfî metinlerinde ise genellikle *Antâkî* şeklinde anılır. Öncelikle bu nisbeden babasının isminin Âsım olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kaynaklarda babası hakkında bir bilgiye rastlamadık.³¹ Diğer taraftan yukarıdaki künyelerden fark edileceği üzere onun Abdullah ve Ali adındaki iki oğlu vardır. Fakat kaynaklarda

²⁶ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru l-hyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1952), 2/66.

²⁷ İki paragraf sonra Câ'fer b. Ahmed b. Âsım'ın Antâkî hakkında bilgi vereceğiz.

²⁸ Süleîmî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 118; Ebû Nuaym el- el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 9/287; Ebû Halef et-Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müşâkîn*, ed. Gerhard Böwering, Bilal Orfali (Leiden, Boston: Brill, 2013), 485; İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, ed. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 2/850.

²⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017), 149; İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 2/849.

³⁰ Ebû Zûr'a ed-Dîmaşkî hocasını "Ahmed b. Âsım el-Hakîm" şeklinde zikreder bk. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dîmaşk*, 2001, 71/224; ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 9/336. İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262) onu hakîm olarak nitelendirir ve hikmet ehlinde olduğunu söyler bk. İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 2/848. Ayrıca kaynaklarda ona atfedilen sözlerde sıklıkla hikmet kavramı geçer. Yine *Devâ* metninde hikmet kavramının sık kullanıldığı görülür. Bunun yanı sıra aşağıda geleceği üzere Muhâsibî'nin de Antâkî'den "hekîm" sıfatıyla bahsettiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Ahmed b. Âsım'ın "hekîm" sıfatının da yaygın olduğu söylenebilir.

³¹ Özellikle "Âsım el-Antâkî", "Ebû Ahmed Âsım el-Antâkî" "Ebû Ahmed Âsım ed-Dîmaşkî" şeklinde aramalar yapsak da böyle bir isme rastlamadık.

Abdullah ve Ali hakkında da bir bilgi bulunmamaktadır. Burada sözü gelmişken şunu da ifade etmeliyiz ki bilhassa sûfî tabakâtları, Antâkî'nin "Ebû Ali" künyesinden ziyade "Ebû Abdullah" künyesinin daha meşhur olduğunu vurgulamaktadır.³² Söz konusu tabakatların bu vurgusu önemlidir zira sûfî metinlerinde "Ebû Abdullah Ahmed b. Âsım el-Antâkî" künyesi, diğerinden daha sık geçmektedir. Bunun yanı sıra aşağıda değineceğimiz üzere *Devâ* metninde de "Ebû Abdullah" künyesi yer yer geçmektedir.

Tabakât eserleri ayrıca *Câ'fer b. Ahmed b. Âsım* adında bir isimden bahsetmektedir. Kaynakların verdiği bilgiler bu kimsenin Ahmed b. Âsım'ın, Abdullah ve Ali'den başka diğer bir oğlu olduğunu göstermektedir. Câ'fer'in "İbn Ahmed b. Âsım" künyesinden yola çıkarak hemen Ahmed b. Âsım'ın oğlu olduğunu söylemek doğru olmaz. Fakat Câ'fer'in, Ahmed b. Âsım'ın yakından ilişki kurduğu kimselerle sıkı irtibatının olduğu bilgisi bu varsayımı destekler. Nitekim Câ'fer b. Ahmed b. Âsım'dan nakledilen hadislerin çoğu, Ahmed b. Ebû'l-Havârî³³ ve Mahmûd b. Hâlid³⁴ gibi Ahmed b. Âsım'ın öğrencileri olduğunu kesin olarak bildiğimiz isimler kanalıyla bazen de bu isimlerin yakın çevreleri aracılığıyla günümüze ulaşmıştır.

Câ'fer b. Ahmed b. Âsım, daha çok muhaddis kimliğiyle öne çıkmaktadır. Güvenilir bir hadis râvisi olarak kabul edilip hadis imamı Ebû'l-Kâsım et-Taberânî'nin hocası olduğu ifade edilen Câ'fer b. Ahmed b. Âsım, muhaddisler arasında da tanınan bir isimdir.³⁵ Kendisi

³² Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 118; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 149.

³³ Câ'fer b. Ahmed b. Âsım'ın, Ahmed b. Ebû'l-Havârî'den söz naklettiğini gösteren oldukça fazla kaynak vardır. Bunlardan bazıları için bk. İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, ed. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988), 7/191-192. Ebû Said, *Kitâbu Fî Ma'nâ'z-Zühud ve'l-Makâlât ve Sıfatu'z-Zâhidîn*, ed. Âmir Nevçâr, Muhammed Kâmil (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1998), 72, 80. Câ'fer b. Ahmed b. Âsım'ın Ahmed b. Ebû'l-Havârî'den nakille Ebû Süleyman ed-Darânî'nin vefat tarihini ifade etmesi dikkat çekici bir ayrıntıdır. Nitekim Dârânî Antâkî ile yakın bir ilişki kuran isimlerden birisidir bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, ed. Beşşar b. Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 11/526.

³⁴ Câ'fer b. Ahmed b. Âsım'ın Mahmûd b. Hâlid'den rivayet ettiğini gösteren kaynaklar için bk. İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, ed. Muhammed Ali Söznmez, Halis Aydemir (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012), 6/80. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru Hicr, 2011), 2/390.

³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, ed. Beşşar b. Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 8/108.

ekseriyetle "Câ'fer b. Ahmed b. Âsım" künyesiyle tanınmakla beraber "Ebû Muhammed Câ'fer b. Ahmed b. Âsım el-Antâkî", "Ebû Muhammed Câ'fer b. Ahmed b. Âsım ed-Dımaşkî",³⁶ "Câ'fer b. Ahmed b. Âsım el-Ensârî"³⁷ ve "Câ'fer b. Ahmed b. Âsım b. Ravvâs"³⁸ olarak bilinmektedir. Aslında aşağıda geleceği üzere Ahmed b. Âsım Antakya'da doğup sonrasında Dımaşk'a yerleştiği için Câ'fer'in hem "Antâkî" hem de "Dımaşkî" nisbesi babasıyla örtüşmektedir. Diğer taraftan Câ'fer'in "Ensârî" veya "İbn Ravvâs" nisbelerine sahip olması dikkat çekicidir. "Ensârî" nisbesi kitabımıza konu olan Ahmed b. Âsım'ın aslında ensârdan, yani aslen Medineli olduğunu gösterebilir. Antakya'ya nisbet edilmesi ise aşağıda geleceği üzere Ahmed b. Âsım'ın Antakyalı oluşundan kaynaklanmaktadır. Son olarak Câ'fer'in "İbn-i Ravvâs" nisbesine bakacak olursak "Âsım b. Ravvâs" adındaki kimsenin Ahmed b. Âsım'ın dedesi olabileceği düşünülebilir. Ancak kaynaklarda böyle bir kimseye rastlamadık. Bu nisbe muhtemelen Antâkî'nin kabilesiyle alakalıdır.

Câ'fer'in neden babasından rivayet etmediği sorusu gündeme gelebilir. Bu durum Câ'fer'in yaşıyla alakalıdır. Nitekim doğup büyüdüğünde babası hayatta değildir. Yani babasından hadis nakledecek kadar da büyük olmadığı için ancak Ahmed b. Âsım'ın, Ahmed b. Ebü'l-Havârî ve Mahmûd b. Hâlid gibi öğrencilerinden hadis alabilmeye yaşı yetmiştir. Aşağıda bahsedeceğimiz üzere Ahmed b. Âsım, hayatının son evrelerini Dımaşk'ta geçirir. Muhtemelen de Câ'fer, Ahmed b. Âsım'ın Dımaşk'ta yaşadığı bu son evrelerde dünyaya geldi ve burada yaşadığı için "Dımaşkî" künyesini aldı. Nitekim hicrî 307 olan vefat tarihine bakılacak olursa bu durum anlaşılır olmaktadır.³⁹ Netice itibarıyla tabakât ve teracim kitaplarında Câ'fer b. Ahmed b. Âsım'ın Antâkî'nin oğlu olduğu açıkça belirtilmese de öne çıkan karineler onun oğlu olduğunu göstermektedir.

³⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2001, 8/108.

³⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, ed. Muhammed Abdürreşîd (Haydarabâd: Dâru'l-Maarif el-Osmâniyye, 1973), 8/432.

³⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 43/173.

³⁹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 72/103.

1.1.2. Antâkî'nin Hayatının İki Evresi ve Sûfî Kimliğinin Oluşumu

Antâkî'nin hayatı temelde belirleyici iki evreden oluşmaktadır. Birincisi doğduğu ve yetiştiği bölge olan Antakya'dadır. İkincisi ise olgunluk dönemi diyebileceğimiz görüşlerini yaydığı Dımaşk evresidir. Aslında bu iki evrenin varlığı klasik kaynaklarda açık olmasa da örtük olarak bulunmaktadır. Evveleminde Ahmed b. Âsım'ın hayatının ilk evresinin Antakya'da geçtiğini, onun "Antâkî" künyesinden anlayabiliriz. Ancak Ahmed b. Âsım bu künyeyi soyunun Antakyalı olmasından dolayı almış olabileceğinden, onun orada yaşamış olduğuna dair başka işaretlere de ihtiyacımız vardır. Nitekim bu işaretlerden birisi de Antâkî'nin diğer bir künyesinin *ehl-i suğûr* olmasıdır. Onun, fetihlerin sağlamlaştırılması için sınır boylarında yaşayan bir murâbıt olarak bilinmesi Ahmed b. Âsım'ın hayatının ilk evresinde Antakya'da bulunduğunu gösteren bir başka karinedir. Ayrıca Antakya'nın bu dönemde bir ribat şehri olduğu da bilinen bir durumdur.⁴⁰ Nitekim *Sıfatü's-safve* sahibinin, sûfileri tabakalara ayırarak serdettiği kısımda, Ahmed b. Âsım'ı "Sınır Bölgelerinin Seçkinleri" adlı başlık altında ele alıp "Şamlılar" adındaki başlıkta zikretmemesi bu görüşümüzü desteklemektedir.⁴¹ Bunun yanı sıra aşağıda geleceği üzere Ahmed b. Âsım'ın Yusuf b. Esbât gibi Antakya bölgesinde yaşayan ya da Fudayl b. İyâz gibi bu civara sıklıkla gelen sûfî önderlerle sohbet etmesi ve Ebû Katâde el-Harrânî, Ebû İshâk el-Fezârî ve Heysem b. Cemîl gibi Antakyalı ravilerden hadis alması yine bu görüşü desteklemektedir. Zira bu kişilerin vefat tarihleri dikkate alınırca bu durum, Ahmed b. Âsım'ın gençlik yıllarında Antakya'da gerçekleşmiş olmalıdır.

Ahmed b. Âsım'ın gençlik yıllarından sonra Dımaşk'a taşındığı ve hayatının geri kalanını burada geçirdiği görülmektedir. Nitekim onun "bir süre Dımaşk'ta yaşadığı" kaynaklarda açıkça zikredilmektedir.⁴²

⁴⁰ Antakya bölgesinin sınır boyu olma özelliğine ilişkin bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, ed. Abdullah Enîs et-Tabbâ ve Ömer Enîs et-Tabbâ (Beyrut: Müessesetu'l-Maârif, 1987), 223-232.

⁴¹ *Sıfatü's-safve*'da Ahmed b. Âsım'ın sınır bölgesinde yaşayan bir isim olarak ele alınışına ve buradaki sûfilere göz atmak için bk. İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, ed. Hâlid Mustafa Tartûsî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 2012), 834-851.

⁴² ez-Zehbî, *Târihu'l-İslâm*, ed. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991), 16/43.

Hatta onun Dimaşk'ta meclislerde sohbet ettiğini söyleyen şahitler de mevcuttur.⁴³ Ancak bu şahitlik durumunun da onun hayatının son evrelerinde, yani hicrî 200'lü yıllardan sonra olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bu bilgileri nazara alırsak onun hicrî ikinci asrın sonlarına kadar Antakya'da, hicrî üçüncü asırdan itibaren ise Dimaşk'ta yaşadığı görülebilir.

1.1.2.1. Gençlik Dönemi: Muhaddis ve Sûfiler Arasında Antakya Hayatı

Araştırmamızın bu kısmında sırasıyla Antâkî'nin hayatının bu evresindeki hadis ve tasavvuf eğitimi, hocaları ve yakın ilişki kurduğu kimseler ele alınacaktır. Öncelikle Ahmed b. Âsım'ın dünyaya gözlerini açtığı Antakya her ne kadar bir sınır karakolu olarak bilinse de hicrî ilk asırdaki sahabe ve tabiin neslinin bıraktığı kültürel ve ilmî mirası devralan bir bölgedir. Hz. Ömer döneminde Ebû Ubeyde b. Cerrâh komutasında Müslümanlar, Hicaz'dan çıkıp bugünkü Doğu Anadolu bölgelerine kadar fetihlerini genişletmişti. Böylelikle Antakya yeni bir sınır boyu (sugûr) haline geldi. Nitekim kaynaklarda Hz. Ömer'in fethinden sonra buraya murâbitların yerleştirilmesini ve onlara maaş bağlanmasını istediği zikredilmektedir. Hz. Ömer'in bu isteğinin gerekçesi, Antakya'yı sadece Bizanslılara akınlar yapmaya veya onları durdurmaya matuf üs ve kalelerden oluşan bir hudut hattına dönüştürmek için değil, aynı zamanda burayı kalıcı olarak Müslüman toprağı hâline getirmektir. Nitekim Müslümanların kökleşerek genişlediği bu coğrafya, hicrî birinci asırda çoktan Müslüman bir bölge hâline gelmişti. Antakya civarında murâbit olarak görev yapan sahabîler ve onların ardından burada yetişen tâbiîn nesli bu toprakların çehresini kültürel ve ilmî olarak değiştirmişti. Böylelikle hicrî ikinci asrın başlarında Antakya, sadece murâbit olarak ribatlarda yaşayan ve cihada giden mücahidlerin değil, aynı zamanda muhaddislerden sûfî önderlerine kadar tebeu't-tâbiînden birçok ismin de uğrak mekânı haline gelmişti.⁴⁴

⁴³ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 1952, 2/66.

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1977), 332-339.

Antakya ile yukarı taraflardaki Tarsus, Ruhâ ve Misis şehirleri Emevî ve Abbasîler döneminde sınır boyu olma özelliğinin yanında ilmî ve kültürel anlamda canlı şehirler olma özelliğini devam ettirdiler. Mesela Antakya bölgesinde bu dönemlerde kurrâların meclisler oluşturduğu bilinen bir husustur. Yine Antakya bölgesinde yaşayan birçok muhaddisin kendi hadis halkasının olması sözünü ettiğimiz ilmî ortamın farklı bir görüntüsüdür. Ayrıca bu bölgelerin sınır kısımları ise sûfiler için şehir ortamının debdebesinden uzaklaşarak kendilerine dönüp ibadetle ilgilenebilecekleri elverişli bir mekân haline gelmişti.⁴⁵ Zira Şam'ın söz konusu sınır boylarına akın eden sûfilerin maddi ve manevi anlamda cihad niyetiyle gelip buralardaki müstahkem ribatlarda kalmaları, Ahmed b. Âsım'ın gençlik yıllarındaki bir dönüm noktasıdır. Nitekim Şam'a akın akın gelen sûfiler, aralarında kuvvetli bir ilişki oluşturmak suretiyle canlı bir manevi ortam oluşturmuş, henüz kolektif görünümünden uzak olsa bile Şam tasavvufunun sahabe ve tabiinin attığı tohumlardan sonra ilk filizlerini yeşertmişti.

Sözünü ettiğimiz bu kültürel ve ilmî ortamda yetişen Ahmed b. Âsım'ın hayatının ilk evresindeki önemli aşamalardan birisi de Antakya'nın ünlü simalarından hadis öğrenmeye başlamasıdır. Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren Şam bölgesinin Antakya şehrinde birçok muhaddisin bulunduğu, bu noktada halkaların dahi olduğu görülmektedir.⁴⁶ Ahmed b. Âsım'ın da bu halkalara dahil olduğu ve o bölgenin tanınmış râvîlerinden hadis aldığı anlaşılmaktadır. Bu isimlerin başında tebeu't-tâbiînden Ebû Ya'kub İshâk b. İbrâhim el-Hanînî (ö. 170/786), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 188/804 [?]), Mahled b. Hüseyin el-Misîsî (ö.191/806), Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzim el-A'mâ ed-Darîr (öl. 194/810), Yusuf b. Esbât (ö. 195/810), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Ebû Katâde el-Harrânî

⁴⁵ Bu hususta ayrıntılı bir okuma için bk. Muhsin Keyanî., *Hankahlar tarihi*, çev. Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 79-90.

⁴⁶ Daha ayrıntılı bir okuma için bk. Recep Tuzcu, "Klasik Hadis Kitaplarında Rivayetleri Bulunan Antakyalı Hadis Âlimleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (01 Haziran 2011), 7-42.

(ö.210/825) ve Heysem b. Cemîl el-Antakî (ö.213/823) gibi simalar gelmektedir.⁴⁷

İsmi geçen râvîlerin vefat tarihlerine dikkat edilirse Ahmed b. Âsım'ın onlarla ilişkisinin hayatının henüz ilk evresine, muhtemelen gençlik yıllarına tekabül ettiği anlaşılır. Esasında burada kritik olan husus, adı geçen isimlerin sadece râvî kimlikleriyle değil, zühde yönelimlerinden mütevellit ahlaklarıyla da öne çıkmalarıdır. Hatta Fudayl b. İyâz, Yusuf b. Esbât, Ebû İshâk el-Fezârî ve Heysem b. Cemîl gibi isimler sûfî tabakat kitaplarında zaten "sûfî" olarak anılmaktadır. Ancak şu var ki bunların haricindeki isimlerle Ahmed b. Âsım arasında hadis rivayetinden başka bir ilişkinin olmadığı da görülmektedir.⁴⁸ Başka bir ifadeyle Ahmed b. Âsım'ın bu isimlerin hadis halkalarına katılmasından hareketle onlarla aralarında sıkı bir hoca-talebe ilişkisinin olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim kaynaklardaki bilgiler, Ahmed b. Âsım ve onlar arasındaki irtibatın hadis rivayetinden öteye gitmediğini göstermektedir. Fakat yine de kendilerinden hadis aldığı Mahled b. Hüseyin, Süfyân b. Uyeyne ve Ebû Katâde el-Harrânî'nin kaynaklarda dindarlıklarıyla da öne çıkmasının, Antâkî'nin bu erken evrelerdeki yönelimlerine tesir ettiği muhakkaktır.

Klasik kaynaklar Ebû İshâk el-Fezârî, Heysem b. Cemîl, Fudayl b. İyâz ve Yusuf b. Esbât ile Antâkî arasında bir ilişki olduğunu sıklıkla tekrar etmektedir. Ne var ki bu kaynaklar, söz konusu ilişkinin mahiyeti hakkında da bir bilgi vermemektedir. Ahmed b. Âsım'ın bu isimlerin meclislerinde bulunduğu, onların sohbetine katıldığı veya onlarla sık görüştüğü kabilinden bilgilerden öteye malumat bulmak zordur. Ancak söz konusu bilgi kırıntılarından hareketle Ahmed b. Âsım'ın hayatının söz konusu ilk evresinde bu isimlerle olan irtibatına göz atalım.

Evveleminde Ebû İshâk el-Fezârî'nin ismi, Ahmed b. Âsım'ın *Devâ'*sında gözümüze çarpmaktadır. Burada Antâkî, Heysem b.

⁴⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1952, 2/66; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, 2001, 71/220.

⁴⁸ Başka bir ifadeyle bu isimlerin hadis halkalarına katılmasından hareketle onlarla aralarında hoca-talebe ilişkisinin olduğunu söylemek güçtür. Nitekim kaynaklardaki bilgiler sadece onların birbirinden hadis rivayet ettiği ifadesinden (روى عن) öteye gitmemektedir.

Cemîl'in şöyle dediğini nakletmektedir: "Ben Fezârî ile istişare edip sordum: 'Sence nerede ikamet etmeliyim?' Dedi ki: 'Kendini en gizli tutabileceğin ve sesinin en alçak çıkacağı yerde ikamet et.'" *Devâ'*daki bu ifadeden öncelikle Ebû İshâk el-Fezârî ve Heysem b. Cemîl'in görüştüğü bilgisi çıkmaktadır. Diğer taraftan Antâkî ile Ebû İshâk el-Fezârî arasında bir ilişki olabileceğine dair somut bir delil olması bakımından değerlidir. Ömrünün sonlarına doğru Antakya'ya yakın ve dönemin önemli bir sınır boyu olan Misis'te bir murâbit olarak yaşadığı nakledilen Fezârî, Ahmed b. Âsım ile bu dönemlerde tanışmış olmalıdır. Sika bir ravi olarak kaynaklarda zikredilen Fezârî, sadece muhaddis olma özelliğiyle değil fıkıh ve tarih konusunda da öne çıkan bir isimdir. Nitekim Hz. Peygamber'in hayatına dair bir kitap yazdığı nakledilen Fezârî, bir başka açıdan dindarlığıyla da öne çıkar. Süfyân es-Sevrî, Fudayl b. İyâz ve İbnü'l-Mübârek gibi sûfî önderleriyle ilişkisi olduğu anlaşılan Fezârî'nin dindarlık tonu baskın yaşantısı başka sûfîlerin de dikkatini çekmiştir.⁴⁹ Bu bilgiler ışığında Fezârî'nin hem hadis bilmesi hem elinin kalem tutması hem de dindarlığıyla Antâkî'yi etkilemiş olmalıdır. Ancak kaynaklar bu ilişkinin detaylarından bahsetmemekte, sadece Ahmed b. Âsım'ın Fezârî'den hadis aldığını söylemekle yetinmektedir.⁵⁰

Burada öne çıkan bir diğer isim Heysem b. Cemîl el-Antâkî'dir. Yukarıdaki ravilerden farklı olarak kendisi sadece muhaddislerin tabakatlarında değil, kimi sûfî tabakat eserlerinde de yer bulmuştur. Ahmed b. Hanbel'e hocalık yapıp Abdullâh b. el-Mübârek ile ilişkisi olan ve dönemin birçok muhaddisine kaynaklık etmiş bir isim olan Heysem b. Cemîl, râvî kimliğinden çok dindarlığıyla öne çıkmaktadır.⁵¹ Bir önceki paragrafta da geçtiği üzere *Devâ* metninde Heysem b. Cemîl, Fezârî'nin bir sözün nakletmektedir. Ayrıca kaynaklarda Antâkî'ye

⁴⁹ Ebû İshâk el-Fezârî'nin hayatı ve onun hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Sabuncu - Mahmut Sabuncu, "Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 188/804) ve Kitâbü's-Siyer Adlı Eseri", *Harran İlahiyat Dergisi* 51 (11 Haziran 2024), 311-332.

⁵⁰ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 1952, 2/66; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, 2001, 71/220.

⁵¹ Heysem b. Cemîl'in biyografisi için şu çalışmaya bakılabilir. Ayrıca onun dindarlığı hakkında bk. Yusuf Savaş, *Ebû Sehl Heysem b. Cemîl el-Antakî (V.213/823)'nin hayatı ve rivayet ettiği hadisler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 6-8.

nispet edilen şu pasaj aralarındaki ilişkiye ışık tutması bakımından önemlidir:

Ahmed b. Âsım dedi ki: İnsanlarla karışıp görüşmeyi bırakmayı ve susmaya azmetmeyi düşündüm. Bu hususta kendisine danışmak üzere Heysem b. Cemîl'e yazdım. O da bana şöyle yazdı: 'Ebû Seleme de bunu düşünmüş ve evine kapanmış, çarşı pazara gitmeyi bırakmıştı. Bunun üzerine insanlar, Ebû Seleme evine kapandı, demeye başladılar. O da bu sözü kendinden uzaklaştırmak için çarşıya indi, satın alma niyeti olmaksızın bazı şeylerin başında durup pazarlık eder, insanların yanında durup onlara selâm verirdi.' Heysem b. Cemîl'in bu mektubu beni o niyetimden vazgeçirdi.

Bu pasajda belli ki Ahmed b. Âsım, bilhassa erken dönem tasavvufunda sıklıkla karşımıza çıkan insanlardan uzak durma hususunda Heysem b. Cemîl'e danışmaktadır. Her ne kadar Ahmed b. Âsım ile onun arasında hoca-talebe ilişkisi olup olmadığı bilinmese de bu pasajdan aralarında yakın bir ilişki olduğunu çıkarabiliriz. Aralarında çok önemli bir yaş farkı bulunmasa da Heysem b. Cemîl'in Antâkî üzerinde önemli bir tesiri olduğu görülmektedir. Diğer taraftan Heysem b. Cemîl'in sadece Antâkî üzerinde değil, Antakya bölgesinde etkili bir figür olduğu anlaşılmaktadır.⁵² Netice itibarıyla gerek Ebû İshâk el-Fezârî ve Heysem b. Cemîl gerekse de diğer muhaddislerin, Ahmed b. Âsım'ın hayatının ilk evresinde onu etkiledikleri görülür.

Ahmed b. Âsım hayatının söz konusu ilk evresinde buralara gelen sûfî önderlerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Bunların başında da Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) gelir. Ancak ona geçmeden önce bir hususa daha değinmemiz gerekmektedir. Ahmed b. Âsım'ın çocukluk yıllarında Horasan'dan Şam'a ve buranın sınır bölgelerine bazı sûfî önderlerinin geldiği bilinmektedir. Nitekim İbrâhim b. Edhem ve Abdullah el-Mübârek bunlardan sadece birkaçıdır.⁵³ Bu sebepten Ahmed b. Âsım ile onlar arasındaki irtibatın açıklanması, onun hayatının bu evresi için anlamlı olacaktır. Ahmed b. Âsım'ın doğup çocukluğunu geçirdiği hicrî 140-160 arasında, İbrâhim b. Edhem ve Abdullâh b. el-

⁵² Onun Antakya'da etkinliği hakkında bk. Ebû Nuaym el- el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 8/253-265.

⁵³ Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 120.

Mübârek buraları mesken tutmuşlardı.⁵⁴ Tarihsel olarak aralarında görüşme olması ihtimali mümkündür. Hatta kaynaklarda İbrâhim b. Edhem'in bizzat Antakya'ya gelip yukarıdaki şehirlere giderek bugünkü Anadolu sınırlarına da vardığı bilinen bir husustur.⁵⁵ Abdullâh b. el-Mübârek'in de hem hadis almak hem de Bizans'a karşı yapılan sefere katılmak için bu bölgeye geldiği bilinmektedir.⁵⁶ Ancak kaynaklar bu görüşme hususunda bir bilgi vermemektedir. Tabakat ve teracim eserleri ise İbrâhim b. Edhem ve Abdullâh b. el-Mübârek'in, Yusuf b. Esbât ve Fudayl b. İyâz gibi Ahmed b. Âsım'ın hocalarıyla irtibatta olduğunu ifade etmekten ileri gitmemektedir.⁵⁷ O yüzden muhtemelen Antâkî, ikisinin ilişkili olduğu ve de onların yetiştirdiği kimselere ancak yetiştirebilmiştir. Ancak görüşmeyi kanıtlayamasak da Ahmed b. Âsım'ın hayatının bu ilk evresinde her ikisinden de izler taşıdığı söylenebilir.⁵⁸ Nitekim Antâkî'nin *Devâ*'da Abdullâh b. el-Mübârek'in bir sözünü doğrudan nakletmesi bu ilişkinin somut bir örneğidir.

Ahmed b. Âsım'ın hayatının söz konusu ilk evresinde Fudayl b. İyâz ile görüştüğünü söyleyen kaynaklar, bu ilişkinin niteliği hakkında çok az bir bilgi vermektedir. Aslen Horasanlı bir sûfî olmasına rağmen Fudayl'in buralarda da bulunduğu bilinmektedir.⁵⁹ Muhtemelen Şam'ın söz konusu sınır bölgelerine geldiği sıralarda veyahut buralarda yaşadığı bir vakit Ahmed b. Âsım ile görüşmüştür. Bu

⁵⁴ Her ikisinin de bu bölgelerde bulunduklarına dair *Hilye*'nin söz konusu sûfilere ilişkin bölümlerine göz atılabilir.

⁵⁵ İbrâhim b. Edhem'in Antakya bölgesine geldiğine dair rivayetler için bk. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 7/374, 388.

⁵⁶ Abdullâh b. el-Mübârek'in sözünü ettiğimiz bu sınır boylarına gelişi, burada Fudayl b. İyâz, İbrâhim b. Edhem ve Ebû İshâk el-Fezârî ile ilişki içinde oluşan dair bk. Feryal Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunni Scholasticism: 'Abdallah b. Al-Mubarak and the Formation of Sunni Identity in the Second Islamic Century* (Leiden, Boston: Brill, 2016), 72-96.

⁵⁷ Sözünü ettiğimiz ilişki ağı için *Hilye*'nin ilgili pasajlarına bk. el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 7/367-395; el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 8/3-58, 162-190.

⁵⁸ Söz gelimi İbrâhim b. Edhem'in ve Abdullâh b. el-Mübârek'in Sülemî'nin *Tabakâtus-Süfiyye*'sindeki sözleriyle *Devâ* metninin mukayesesi sözünü ettiğimiz izleri açığa çıkaracaktır.

⁵⁹ Fudayl'ın hayatının belli evrelerinde sözünü ettiğimiz sınır boylarında oluşuyla alakalı bk. el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 8/84-139.

görüşmenin vuku bulduğuna dair birkaç örnek bulmak mümkündür: Söz gelimi Fudayl b. İyâz'ın oğlu Ali b. Fudayl için Allah'a olan taatin kesinliği açısından söylediği bir söze Antâkî'nin de tanıklık etmesi bu ilişkiye bir örnektir. Yine Antâkî'nin, Fudayl b. İyâz'ın Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ile olan görüşmesine tanıklık etmesi de bu kabilden bir örnektir. Ancak aralarındaki ilişkinin mahiyetine dair bildiklerimiz bu kadarla sınırlıdır.⁶⁰

Klasik kaynaklar Fudayl b. İyâz ile Antâkî ilişkisinde olduğu gibi Yusuf b. Esbât ile Antâkî'nin görüştüğünü ifade etmekten öteye gitmemektedir. Esasında Yusuf b. Esbât da Ahmed b. Âsım gibi Antakyalıdır ve onun çağdaşıdır. Ancak kaynakların geneli sadece Ahmed b. Âsım'ın Yusuf b. Esbât'tan hadis aldığını ve onun meclislerinde oturup kalktığını ifade etmekle yetinir.⁶¹ Buna tek istisna ise Yusuf b. Esbât'ın arkadaşına gönderdiği şu çarpıcı mektubu Ahmed b. Âsım'ın nakletmesidir:

Yûsuf b. Esbât, dostlarından birine (şöyle) yazdı: 'Benim için bir ev kirala. Fakat kurrâ (kıraat ehli) arasında kiralama. Çünkü korkarım ki ben tuffâha (elma) derim, onlar luffâha derler. Ben de buna uymayınca gidip bir ev hazırlar, içine bir tanbur, bir oğlan köle ve şarap koyarlar. Beni de haberim olmadan çağırırlar. Halkı da çağırıp "gelin Yûsuf'un yanında neler var, bakın" derler.⁶²

Bu söz her ne kadar Ahmed b. Âsım ve Yusuf b. Esbât'ın aralarındaki ilişkinin mahiyetine dair bir gösterge olmasa da Antâkî'nin bu sözü rivayet etmesi onun da Yusuf b. Esbât'ın görüşüne yakın olduğunu işaret edebilir. Ayrıca bu söz dönemin sûfi-kurrâ ilişkilerine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir.

Özetle Antâkî'nin hayatının ilk evresinde hem hadis hem de tasavvuf öğreniminin öne çıktığı anlaşılmaktadır. Hadis aldığı kimselerin

⁶⁰ Fudayl ve Ahmeb. Âsım'ın görüştüğünü söyleyen kaynaklar ve aralarında geçen söz konusu diyaloglar için bk. Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 118; el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 8/281-282; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 2001, 71/220, 222; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 48/435; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 424.

⁶¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1952, 2/66; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/20; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 2001, 71/220.

⁶² el-Hattâbî, *el-'Uzle*, ed. Yâsin Muhammed es-Süvâs (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1990), 219.

muhaddis oluşlarının yanı sıra dindarlıklarının baskın olması da onun gençlik yıllarında önemli izler bırakmıştır.⁶³ Bu yüzden Ahmed b. Âsım'ın hadis rivayetini de aslında kendi ahlaklanma süreci için bir araç olarak kullandığı söylenebilir. Nitekim Antâkî henüz gençken ilimlerin çatışan çeperlerinde değil, daha çok bütüncül bir seyrin gölgesi altında yetişmiştir.⁶⁴ Aslına bakılacak olursa ilimlerin keskin hatlarla ayrıldığı hicrî ikinci asrın başlarında Antâkî'nin bu ilimlerde ayrı ayrı tahsil sürecinde olduğu söylenemez. Zaten Hz. Peygamber'in sünneti olarak hadisleri öğrenmek, sûfî önderleri için de muteber bir husustu. Nitekim Ahmed b. Âsım, gençlik yıllarında muhaddislerle ve sûfîlerle eş zamanlı olarak beraberdi. Bütün bu tecrübeler, Ahmed b. Âsım'ın Antakya'ya veyahut daha da yukarıda Rum (Anadolu) bölgelerine seyahat eden tebeu't-tâbiîn neslinin bazı sûfî önderleriyle tanışmasıyla farklı bir boyut kazanır. İbrâhim b. Edhem ve Abdullâh b. el-Mübârek'in Şam bölgesine gelişiyle ön ayak olduğu tasavvufî iklim, Fudayl b. İyâz ve Yusuf b. Esbât gibi isimlerle neşvünemâ buldu. Bu ortam ise Antâkî'nin gençlik yıllarında elverişli bir yetiştirme sürecini doğurdu. Şimdi Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin Dımaşk'a taşındığı ve hayatında kırılmalara neden olan ikinci evreyi ele alalım.

1.1.2.2. Olgunluk Dönemi: Dımaşk'ta Sûfî Düşüncesini

Aktarımı

Ahmed b. Âsım, hayatının sonraki dönemlerinde Antakya'nın hemen güneyindeki, eskiden Emevîler'in başkenti olması bakımından canlı bir şehir olan Dımaşk'a yerleşir. Onun Dımaşk'a taşınması hayatının seyri bakımından oldukça önemlidir. Zira onun bir sınır bölgesinden Dımaşk gibi Antakya'ya göre kültürel ve ilmî yönü zengin bir şehre taşınması hayatı için önemli bir dönüm noktasıdır. Esasında Antâkî'nin gençlik yıllarında aldığı hadis ve tasavvuf eğitiminden

⁶³ Hicrî ikinci asrın ortalarında Ahmed b. Âsım'ın terbiyesi altında yetiştiği isimlerin zühde ilişkin hâl durumları dikkate alındığında, muhaddis-sûfî ilişkisinin bir sonraki yıllarda ortaya çıkan çatışmacı görüntüsünden oldukça uzak bir görüntüde olduğu gözlemlenir. Ancak bu durumun tek bir örneklik olup olmadığı, bu dönem muhaddis-sûfî ilişkisinin aydınlatılmasıyla ortaya çıkacak bir durumdur.

⁶⁴ Burada çatışan ifadesiyle kastımız, hicrî üçüncü asır ve sonrası dönemlerde hadis-tasavvuf ilişkisindeki çatışan yönlerin henüz bu evrelerde belirginleşmemesidir.

sonra Dımaşk'ta sûfî ilişki ağını daha da genişlettiği ve bir sûfî meclisinde tasavvufî görüşlerini yazıp yaydığı anlaşılr. Ayrıca bu meclislerde sûfî sohbetlerinin yanı sıra hadis rivayet ettiği bizzat kaynaklarda zikredilir.⁶⁵

Evveleminde Münâvî, onu "muhaddislerin büyüklerinden" olarak nitelendirse de bu, bir saygı ifadesi olarak düşünölmelidir.⁶⁶ Nitekim bugünkü terim anlamıyla onun baskın ve bilinen bir "muhaddis" kimliği yoktur. Bu yüzden hadis ilmini bilmesi ve hadis rivayet etmesi dolayısıyla onun *ravî* kimliğinin bulunduğunu söylemekle yetinmeliyiz. Nitekim İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) sika râvileri buluşturduğu eserinde Antâkî için "hadis rivayetinin çok fazla olmadığını" ifade etmesi bu görüşü desteklemektedir.⁶⁷ Ancak onun "râvî" kimliği, ne yukarıda hadis aldığı kimseler olarak zikrettiğimiz muhaddisler kadar ne de öğrencileri Ahmed b. Ebü'l-Havârî, Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, Ahmed b. Sâlih et-Taberî el-Mısırî ve Mahmûd b. Hâlid kadar belirleyicidir. Zaten hadis kaynakları, onun rivayet verdiği ve aldığı isimleri zikrettikten sonra daha çok ya onun dindarlığından bahseder ya da dindarlıkla alakalı sözlerini nakletmekle yetinir.⁶⁸

İbnü'l Asâkir şu isimlerin Antâkî'den hadis aldığını belirtir: Ahmed b. Ebü'l-Havârî, Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, Ebû Amr es-Serrâc, Muhammed b. İsmâil et-Temîmî, Abdülazîz b. Muhtâr ed-Dımaşkî, Ahmed b. Sâlih, İshâk b. Abdü'l-Mü'min ed-Dımaşkî, Ali b. el-Muvaffak el-Bağdâdî, Mahmûd b. Hâlid, Abdullah b. Hilâl ed-Dûmî er-Rubâ'î, Abdu'l-Vâhid b. Ahmed ed-Dımaşkî, Muhammed b. Fayd b. Muhammed el-Gassânî.⁶⁹ Fark edileceği üzere Antâkî'den hadis alanlar arasında Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, Ahmed b. Sâlih ve Mahmûd b. Hâlid gibi meşhur muhaddisler bulunduğu gibi daha az meşhur râvîler ve dindarlığıyla öne çıkan isimler de vardır. Ne var ki kaynaklarda neredeyse hiçbirleriyle

⁶⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1952, 2/66.

⁶⁶ Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, ed. Muhammed Edib el-Câdir (Beyrut: Dâr Sâdır, ts.), 1/531.

⁶⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/20.

⁶⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1952, 2/66; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/20; ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 2006, 9/336.

⁶⁹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 2001, 71/220.

Antâkî arasındaki ilişkinin detaylarına vakıf olabileceğimiz bilgi yoktur.

Antâkî'den hadis alanlar arasında muhaddis kimliğiyle öne çıkan ilk isim Ebû Zür'a ed-Dımaşkî'dir. Dönemin bilinen râvîlerinden hadis almak için birçok meclise katılan Ebû Zür'a, Dımaşk'ta Ahmed b. Âsım'ın meclisine gittiğini ve orada onun Mahmûd b. Hâlid ile sohbet ettiğini ifade etmektedir.⁷⁰ Bunu zikrederken de Ahmed b. Âsım'ı *hekîm* olarak nitelendirir. Bu nitelendirme aşağıda geleceği üzere birçok hususu aydınlatması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Aynı zamanda Zehebî'den gelen bir rivayette Ebû Zür'a, Antâkî'nin meclisine gelip onun bir sözünü bizzat yazdığını kendisi söylemektedir.⁷¹ Ebû Zür'a'nın Antâkî'den yazdığı bu söz aşağıda geleceği üzere *Devâ*'da da geçmesi bakımından oldukça değerlidir. Ayrıca kaynaklarda Ebû Zür'a'nın Ahmed b. Âsım'dan işittiği bir şiir ve bir de hadis bulunmaktadır.⁷² Ancak aralarında bu kısıtlı görüşmeden fazla bir ilişkinin olduğunu düşündürecek başka bir veri bulunmamaktadır.

Ahmed b. Sâlih et-Taberî el-Mısırî tıpkı Ebû Zür'a gibi oldukça meşhur bir muhaddistir. Kaynaklarda hadis hafızı olarak nakledilen Ahmed b. Sâlih, Mısırlı olsa da onun hadis almak için birçok bölgeyi gezdiği bilinmektedir. Mısır, Bağdat ve Şam bölgelerinde bulunduğu zikredilen Ahmed b. Sâlih, muhtemelen Şam bölgesinde bulunduğu bir zaman diliminde Antâkî'den hadis almıştır.⁷³ Aralarındaki ilişki hakkında bundan başka bir bilgi yoktur.

İbnü'l Asâkîr'in zikrettiği ve Ebû Zür'a'nın, Antâkî'yle beraber Dımaşk'ta gördüm dediği Mahmûd b. Hâlid ed-Dımaşkî ise sözünü ettiğimiz meşhur muhaddislerden diğeridir. Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce gibi tanınmış kimselere hadis öğreten Mahmûd b. Hâlid, Ebû Hâtîm, Nesâî ve İbn Hibbân tarafından sikâ bir râvî olarak nitelendirilmektedir.⁷⁴ Hicrî 179 yılında doğup 73 yaşında 249 yılında vefat

⁷⁰ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1952, 2/66.

⁷¹ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 16/44; ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 2006, 9/336.

⁷² Ebû Zür'a'nın Ahmed b. Âsım'dan işittiği şiir ve hadis için bk. el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 9/297; İbn Asâkîr, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 2001, 71/225.

⁷³ Kemal Sandıkçı, "Ahmed b. Sâlih et-Taberî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/132.

⁷⁴ İbn Asâkîr, *Târîhu medîneti Dımaşk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 57/106-110.

eden Mahmûd b. Hâlid, muhtemelen Antâkî'nin hayatının son evrelerinde Dımaşk'taki meclisinde bulunmuş olmalıdır. Antâkî ile olan ilişkisine dair Ebû Zûr'a'nın söz konusu şahitliği dışında bir de yukarıda geçtiği üzere Antâkî'nin küçük oğlu Cafer'in ondan hadis rivayet ettiği bilgisi mevcuttur.⁷⁵

Ahmed b. Âsım'dan hadis rivayet eden Abdullah b. Hilâl ed-Dûmî de sika bir râvî olarak kabul edilir.⁷⁶ Hadis kaynaklarının Ahmed b. Âsım'dan hadis rivayet edenleri zikrederken en fazla tekrar ettiği isimdir.⁷⁷ Aslen Şamlı olup Beyrut'ta ikamet eden Abdullah b. Hilâl, Antâkî'nin öğrencisi Ahmed b. Ebü'l-Havârî ile de yakın temasta bulunmuştur. Ondan nakledilen hadislerin zühdle alakalı oluşu da dikkat çekicidir.⁷⁸ Muhaddis kimliğinden ziyade dindarlığıyla öne çıkan Abdullah b. Hilâl ile Ahmed b. Âsım arasındaki ilişkiyi aydınlatacak çok fazla veri bulunmamaktadır.

Ahmed b. Âsım'ın Dımaşk'ta bulunduğu sıralarda oldukça muteber bir isim olarak kabul edildiği, saygın muhaddislerin hadis almak için onun meclisine gelmesinden ve onu hekîm olarak nitelendirmesinden anlaşılmaktadır. Her ne kadar Ahmed b. Âsım ile sözünü ettiğimiz bu isimler arasındaki münasebeti detaylandıracak bilgilerimiz olmasa da sadece bu bilgilerden hareketle onun Dımaşk'taki meclislerinin itibar gördüğünü çıkarabiliriz. Nitekim bu durum hicrî ikinci asrın sonlarıyla hicrî üçüncü asrın başlarındaki hadis-tasavvuf ilişkisine bir detay daha kazandırması bakımından kıymetlidir.

Dikkat edilirse yukarıda İbnü'l Asâkir'in zikrettiği Ahmed b. Ebü'l-Havârî, Abdulaziz b. Muhammed b. Muhtâr ed-Dımaşkî ve İshâk b. Abdü'l-Mü'min ed-Dımaşkî ile Antâkî arasındaki ilişkiden söz etmedik. Çünkü diğerlerinden farklı olarak bu isimler sûfî kimlikleriyle öne çıkmaktadır. *Hilye'*de Antâkî'den nakledilen pasajlar, bugün Ahmed b. Âsım'ın görüşlerini en net okuyabildiğimiz pasajlardır. Nitekim bunların bazıları da *Devâ'*da geçmektedir. İşte bu pasajlar, Ahmed b.

⁷⁵ İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, 6/80. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/390.

⁷⁶ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dârü İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1952), 5/193.

⁷⁷ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 1952, 2/66; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 2001, 71/220; İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 2/848.

⁷⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 33/360-363.

Ebü'l-Havârî ve Abdulaziz b. Muhammed b. Muhtâr ed-Dımaşkî kanalıyla günümüze ulaşmıştır. Bu bakımdan her iki isim de Ahmed b. Âsım'ın görüşlerinin günümüze ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Tabakat eserleri her ne kadar Ahmed b. Âsım ve Ahmed b. Ebü'l-Havârî arasındaki ilişkiyi detaylandırmaya da yine eldeki kısıtlı verilerden hareketle bu ilişkiyi aydınlatabiliriz. Ahmed b. Ebü'l-Havârî hayatının ilk evresinde daha çok hadis ve ilim öğrenmeye gayret etmiştir. Antâkî ile ilişkisi de muhtemelen gençlik yıllarına tekabül etmektedir. Kaynaklar Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin hocası olarak Ebû Süleyman ed-Dârânî ve Ahmed b. Âsım'ı göstermektedir.⁷⁹ Ahmed b. Ebü'l-Havârî bir süre Dârânî'nin yanında bulunmuş, Dârânî vefat edince de Ahmed b. Âsım'ın meclisine katılmış olmalıdır. Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin zühde ilişkin telif ettiği eserin, Antâkî'nin oğlu Ca'fer b. Ahmed b. Âsım vasıtasıyla gelmesi de aralarındaki yakın ilişkinin dikkat çeken diğer bir yansımasıdır.⁸⁰ Hayatının ilerleyen kısmında kitaplarını denize attığı kaynaklardaki bilgiler arasındadır.⁸¹ Ayrıca eşi Râbiatü's-Şâmiyye hakkında sûfî tabakâtında bilgiler bulmak mümkündür.⁸²

Kaynaklar Abdulaziz b. Muhammed b. Muhtâr ed-Dımaşkî hakkında fazla malumat vermese de Antâkî ile aralarında hoca-talebe ilişkisi olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Hatta *Hilye'* de Antâkî'den nakledilen pasajların yarısına yakınının onun aracılığıyla gelmesi bu ilişkiyi doğrulamaktadır. İbnü'l-Asâkîr onun biyografisine yer verirken sadece onun (حكى عن أحمد بن عاصم الأنطاكي) Antâkî'den rivayet verdiğini ifade etmektedir. Ayrıca Abdulaziz'den de Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed'in rivayet verdiğini söylemektedir.⁸³

Sika bir râvî olarak bilinen İshâk b. Abdü'l-Mü'min ed-Dımaşkî'nin ise yukarıdakiler kadar bilinen bir muhaddis kimliği yoktur.

⁷⁹ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 91; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 142; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 1952, 2/66; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/20; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 16/43; ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 2006, 9/336.

⁸⁰ İbn Hayr, *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*, ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhammed Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009), 242.

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2010), 315.

⁸² Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 399-400.

⁸³ İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 36/344.

Kaynaklarda daha çok dindarlığıyla tanınan bir isimdir. Nitekim kaynaklarda Dârânî ve Antâkî ile sohbet ettiği ifade edilmektedir. Beyrut taraflarında meskûn olduğu zikredilen İshâk b. Abdü'l-Mü'min, kaynaklarda Antâkî ile olan mektuplaşmasıyla anılır. Antâkî'nin kendisine bir mektup yazdığını söyleyen İshâk b. Abdü'l-Mü'min, bu mektubu aynen nakleder. Söz konusu mektubun samimi içeriği dikkate alınırsa Antâkî ile kendisi arasında yakın bir ilişki olduğu söylenebilir.⁸⁴

Ahmed b. Âsım Dımaşk'ta bulunduğu sıralarda yukarıda zikrettiğimiz kendisinden küçük kişilerin yanı sıra yaşlılarıyla da görüşmüştür. Ancak Antâkî'nin akranlarına ilişkin eldeki kayıtlar sınırlı olduğu gibi mevcut olanlar da tartışmalıdır. Bunların başında Dârânî gelir. Aralarındaki ilişkide hangisinin hoca hangisinin talebe olduğu noktasında şüpheler mevcuttur. Attâr ve Câmî, Dârânî'nin Ahmed b. Âsım'ın şeyhi olduğunu söylemektedir. Kanaatimizce Antâkî ve Dârânî akran olup aralarında arkadaşlık ilişkisi vardır. Nitekim Antâkî'nin doğum tarihinin hicrî 140-150 arasında olduğunu yukarıda gösterdik. Dârânî'nin de doğum tarihinin bu civarda olduğu kaynaklarda zikredilir.⁸⁵ Ayrıca ikisinin vefat tarihleri de birbirine yakındır. Bununla birlikte Dârânî'nin Antâkî'yi *câsûsu'l-kulûb* şeklinde nitelendirmesi oldukça yaygın bir rivayettir.⁸⁶ Bir mürîd hakkında bu denli bir tazim ifadesinin kaynaklarda sıklıkla rastlanan bir durum olmadığı hesaba katılırsa aralarında dostluk ve akran ilişkisi olması daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.

Muhâsibî ve Antâkî arasındaki ilişki de Dârânî'de olduğu gibi tartışmalıdır. Sülemî, Kuşeyrî, Ebû Halef et-Taberî, İbnü'l-Asâkîr, İbnü'l-Adîm ve İbn Kesîr ikisinin akran olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷ Ferîdüddin Attâr ve Hücvîrî ise Antâkî'nin Muhâsibî'nin bir mürîdi

⁸⁴ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 8/260.

⁸⁵ ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 10/182.

⁸⁶ Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye*, 118; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 2001, 71/222; İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 2/849.

⁸⁷ Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye*, 118; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 149; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 2001, 71/222; İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 2/849; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Mısır: Dârü Hicr, 1998), 11/146.

olduğunu ifade etmektedir.⁸⁸ Kanaatimizce Muhâsibî ile Antâkî'yi akran olarak kabul eden ve bu hususta çoğunluk olan klasik kaynakların tutumu daha isabetlidir. Hatta yaşça Antâkî, Muhâsibî'den biraz daha büyüktür. Nitekim Muhâsibî hicrî 165-170 yılları arasında, Antâkî ise hicrî 140-150 yılları arasında dünyaya gelmiştir. Muhâsibî hicrî 243 yılında vefat etmiştir. Antâkî ise hicrî 230 civarında. Ancak Antâkî'nin uzun yaşadığı da kaynaklarda zikredilmektedir. Yani uzun yaşamasına rağmen yine Muhâsibî'den erken bir tarihte vefat etmesi aralarındaki bu yaş farkına ilişkin önemli bir ayrıntıdır. Bununla birlikte aşağıda uzunca ele alacağımız üzere Muhâsibî *Âdâbü'n-nüfûs* adlı eserinde, Antâkî'yi *hekîm* olarak görmekte ve onun sözlerini sayfalarca nakledip genişletmektedir. Muhtemelen aralarında bir görüşme olduysa bu, Muhâsibî'nin Bağdat'tan çıkmak zorunda olduğu bir vakitte olmuştur.⁸⁹ Antâkî'nin hayatının son evrelerinde, yani hicrî 220-239 yılları arasında görüşme olmuş olabilir. Ancak Muhâsibî'nin Antâkî ile yüz yüze görüşmediğini farz etsek bile onun Antâkî'den Ahmed b. Ebü'l-Havârî aracılığıyla etkilendiğini ifade edebiliriz.

Bir önceki paragrafta isimlerini uzunca zikrettiğimiz müellifler, Antâkî'nin Serî es-Sakatî'nin de akranı olduğunu ifade etmektedir. Onların yanı sıra Hücvîrî de ikisini akran olarak görmektedir. Ferîdüddin Attâr ise Antâkî'nin Serî es-Sakatî'nin sohbetine eriştiğini belirtmektedir.⁹⁰ Hâkim görüşün zikrettiği üzere Antâkî ve Serî es-Sakatî'nin akran olması daha isabetli bir görüştür. Nitekim Serî es-Sakatî ile Antâkî'nin doğum tarihi birbirine çok yakındır.⁹¹ Kaynaklarda ikisinin görüştüğü hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece Serî es-Sakatî'nin Dımaşk'a gittiği bilgisi de kaynaklarda zikredilmektedir.⁹² Aralarında bir görüşme olma ihtimali varsa da bunu delillendirecek bir karineye ulaşamadık.

⁸⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, çev. İsmâ'ad, Abdülhâdî Kandîl (Kahire: el-Meclisü'l-Alâ li's-Sekâfeti, 2007), 1/339; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 424.

⁸⁹ Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Zafer Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı* (Rize: Karadeniz, 2008), 57-64.

⁹⁰ Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 424.

⁹¹ ez-Zehabî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 12/185.

⁹² Serî'nin Dımaşk'a geldiğine dair bk. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 20/165.

Son olarak sözünü ettiğimiz müellifler ve Hücûrî, Bîşr el-Hâfî'yi Antâkî'nin akranı olarak kabul etmektedir.⁹³ Ferîdüddin Attâr ise yine Antâkî'nin, onun da sohbetine eriştiğini söylemektedir.⁹⁴ Ancak doğum ve vefat tarihinden hareketle onların da akran olmaları daha güçlü ihtimaldir. Diğer taraftan ikisi arasında hoca-talebe ilişkisi şöyle dursun, aralarında bir görüşmenin vuku bulduğu dahi bilinmemektedir.

Kaynaklarda Hakîm et-Tirmizî'nin Antâkî ile yüz yüze görüştüğüne dair bir kayıt yoktur. Tarihî seyir itibarıyla da bu, pek mümkün değildir. Aralarındaki etkileşimin hoca-talebe ilişkisi şeklinde olmadığı ve Antâkî'nin, eserleri aracılığıyla Tirmizî'yi etkilediği söylenebilir.⁹⁵ Hiç şüphesiz bu etkinin "tek" somut örneği otobiyografisini yazdığı *Büdüvvü şe'n* adlı eserinde Tirmizî'nin, Antâkî'yi özel bir yere konumlandırmasıdır.⁹⁶ Tirmizî bir arayış içerisinde olduğunu, tam olarak kendisinden ne murâd edildiğini bilmediğini, yine de ibadetlerini yerine getirirken bu konuda marifet ehlinen kimilerinin sözlerini işitmeye başladığını, derken Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin nefis riyazeti hakkında bir eseriyle karşılaştığını şu cümlelerle ifade eder:

Hayrete düşmüş bir halde benim için ne murâd edildiğini bilmiyordum. Yine de oruca ve namaza devam ettim. Derken ehl-i ma'rifetin sözleri kulağıma erişti. Sonrasında Antâkî'nin kitabı elime geçti, onu okuduğumda nefis terbiyesine dair bir şeyler öğrendim. Bir zaman nefis terbiyesi vesilesiyle Allah da bana yardım etti. Nefsime şehvetleri menetmeyi ilham etti.

Dikkat edilirse Tirmizî, Antâkî'nin eserinden nefis terbiyesi hakkında bir şeyler öğrendiğini ifade etmektedir. Aslında Antâkî'nin

⁹³ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 118; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 149; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 2001, 71/222; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 2/849; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1998, 11/146. el-Hücûrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 1/339.

⁹⁴ Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 424.

⁹⁵ Antâkî'nin Tirmizî'ye olan etkisi hakkında modern dönemde bir çalışma yoktur. Hususen *Devâ* metni ve Tirmizî'nin diğer eserleri arasındaki kavramsal ilişkiyi ortaya koyacak çalışmalar yapılabilir.

⁹⁶ Modern dönemde de Tirmizî'nin Antâkî'ye atıf verdiği söylenmektedir bk. Muhammad Khalid Masud, "Al-Hakîm Al-Tirmidhî's Buduww Şha'n", *Islamic Studies* 4/3 (1965), 327. Ancak bu hususta biz somut bir delile henüz rastlamadığımızı ayrıca belirtmeliyiz.

hangi eserini okuduğu bilinmemektedir. Radtke yaklaşık yarım asır önce Tirmizî'nin eline geçen kitabın aslında Muhâsibî'nin *er-Riâye*'si olduğunu ifade etse de Antâkî'nin eserleri olduğu bilgisinden hareketle bunun doğru olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.⁹⁷ Esasında Radtke'nin bu çıkarımı mesnetsizdir. Fakat bu sonuca ulaşmasının temel nedeni, kendisinden önce Antâkî'nin Muhâsibî'nin ravisi olabileceğini söyleyen van Ess'in söz konusu görüşü olabilir.

Burada son olarak Antâkî ve Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890 [?]) arasında ilişki olup olmadığını tartışmaya açmak istiyorum. *Devâ*'da geçen bir pasajın, Harrâz'ın *Kitâbü's-Sıdk* adlı eserinin nefsin marifetine ilişkin bir bölümde "âlimlerden birisi şöyle demiştir" şeklindeki ifadenin sonra gelmesi dikkat çekicidir. *Kitâbü's-Sıdk*'daki bu kısım Antâkî'nin görüşlerinin daha da genişletildiği izlenimini vermektedir. *Devâ*'daki cümlelerin Muhâsibî ve Harrâz'ın eserlerinde geçmesi, Antâkî'nin Bağdatlı sûfiler üzerindeki etkisini göstermesi bakımından oldukça kıymetlidir.

1.1.3. Antâkî'ye Nispet Edilen Eserler Hakkında Bazı Mülâhazalar

Hicrî ikinci asırdan itibaren Şam bölgesinde birçok alanda eserlerin telif edildiği bilindiği için bu bölge sûfilerinin eserlerinin de bulunuyor olması şaşırtıcı olmamalıdır. Söz gelimi Ahmed b. Âsım'dan önce Abdullah el-Mübârek ve Yusuf b. Esbât gibi Şam bölgesinde mücavir sûfî önderlerinin de eser yazdığı bilinmektedir.⁹⁸ Abdullâh b. Hubeyk el-Antâkî ve Ahmed b. Ebû'l-Havârî'nin de eser telif ettiği akılda tutulursa Şam bölgesinin eser telifi açısından canlı bir bölge olduğu anlaşılır.⁹⁹ Esasında Ahmed b. Âsım, erken yaştan itibaren hadis eğitimi

⁹⁷ Radtke'nin bu konudaki düşünceleri için bk. Bernd Radtke - John O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by Al-Hakim al-Tirmidhi - An Annotated Translation with Introduction* (Richmond: Routledge, 1996), 1-2.

⁹⁸ Abdullah Çelik, "Erken Dönemde Kitaplarını İmhâ Eden Hadisçiler ve Bunun Hadis İlmine Etkileri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 22/42 (24 Kasım 2020), 385.

⁹⁹ Abdullâh b. Hubeyk el-Antâkî'nin eser telif ettiğini Kelâbâzî belirtir bk. Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, ed. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 12.

sırasında bizzat yazıyla iç içe bir ortamda yetişmişti. Dolayısıyla onun eser telif edişi tabii karşılanabilir. Diğer taraftan Ahmed b. Âsım ilk sûfî müelliflerden birisidir. Onun eserler telif ettiğini ondan yaklaşık bir asır sonra yaşayan müellifler de zikretmektedir. Mesela Kelâbâzî onu muâmelâta dair eser yazan sûfîler arasında zikretmektedir.¹⁰⁰ Ayrıca İbn Fûrek'in de onun kitaplarının olduğunu söylemesi buna örnek olarak verilebilir.¹⁰¹ Ne var ki *Devâ* haricinde diğer eserleri hakkında bir bilğimiz bulunmamaktadır. Modern dönemde ona nisbet edilen bazı eserlerin ise ona ait olmadığı anlaşılmaktadır. Araştırmamızın bu faslında Antâkî'ye nispet edilen eserlerin ona aidiyeti tartışılacaktır.

Antâkî'nin günümüze ulaşan tek eseri olan *Devâü dâî'l-kulûb*, en kadîm tasavvuf eserlerinden birisidir.¹⁰² Hatta her ne kadar son kısmı eksik olsa da “elimizdeki en eski tasavvuf eseri” olduğunu iddia etmek abartılı olmaz.¹⁰³ Esasında onu asıl önemli kılan nokta, insan tasavvurundan haller ve makamlara, muamele ve murakabe bahislerinden iman meselesine kadar birçok meseleyi özlü bir şekilde aktarmasında yatmaktadır. Kavramsal temeller açısından oldukça zengin bir içeriğe sahip olan *Devâ*, ilk sûfî öğretilerinin saf hallerini bize sunması

¹⁰⁰ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 12.

¹⁰¹ İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn: Tasavvuf Istılahları*, ed. Ahmet Yıldırım, Abdül-gaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 337.

¹⁰² Burada *Devâ* için “tasavvuf tarihinin en eski eseridir” kabilinden bir ifade kullanmadık. Çünkü günümüze ulaşmış en eski eser olsa da o tarihlerden önce yazılmış ancak elimize ulaşmamış başka eserler de olabilir. Her ne kadar *Devâ*'yı Antâkî'nin bizzat kendisinin telif ettiği bilinse de bu eserin yazım tarihi bilinmemektedir. Hicrî 150 ila 220'li tarihleri esas alacak olursak bu dönemde *Devâ* metnine yakın dönemlerde telif edilmiş başka eserler de olabilir.

¹⁰³ Şakîk-i Belhî'ye nispet edilen *Âdâbü'l- 'ibâdât* adında küçük bir risale daha vardır. Esasında bu risalenin Şakîk-i Belhî'ye nispeti kesin değildir. Diğer taraftan onun müstakil bir eser olma hüviyetinden uzak olduğunu kabul etmeliyiz. 4-5 sayfadan oluşup daha ziyade Şakîk-i Belhî'nin dört menzilden bahsettiği sözü ilk iki satıra yazıldıktan sonra bir başkası tarafından dört sayfada şerh edildiği izlenimi vermektedir. Her ne kadar ilk satırdaki bu sözün ona ait olduğuna dair elimizde veriler olsa da alttaki şerh kabilinden ifadelerin ona ait olup olmadığı tartışmalıdır. O bakımdan söz konusu diğer ifadelerin Şakîk-i Belhî'ye ait olduğu hakkında daha güçlü karinelere ihtiyacımız vardır. Bu sebeple *Devâ*'nın “elimize ulaşmış ilk eser” olduğu ifadesi abartılı sayılmamalıdır. Zira telif gerekçesini barındıran mukaddimesiyle, bölümlerden oluşan sistemli içeriğiyle, bölümler arasındaki irtibatıyla ve sonraki dönem sûfîlerine güçlü etkileriyle *Devâü dâî'l-kulûb*'un tasavvuf tarihinde ilk telif edilen müstakil eserlerden biri olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Muhâsibî'nin eserlerine dahi etki ettiği açık olan bu eserin, sonraki dönem sûfîlerine de yine bu kanal üzerinden etki ettiği düşünüldüğünde *Devâ*'nın ayrıcalıklı bir metin olduğu söylenebilir.

bakımından ayrıcalıklı bir metindir. Esasında *Devâ* metni sadece Antâkî'nin düşüncesini yansıtmayı açısından değil, kendi dönemindeki tasavvuf anlayışlarına ilişkin izlenimler sunması bakımında da kıymetli bir metindir. *Devâ*'nın kavramsal öğelerini bütüncül bir surette sunabilme kabiliyetini Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî gibi müelliflere bıraktığı etkilerde daha net anlayabiliriz.

Kitâbü'l-Halve metni ilk olarak 1955 yılında parçalar halinde İğnâtiyûs Abduh Halîfe el-Yesûî tarafından Muhâsibî'ye nispet edilerek yayımlanmıştı. Bu metnin bilinen tek bir yazma nüshası vardır.¹⁰⁴ Ayrıca metnin mukaddimesindeki "kâle el-Muhâsibî" kaydından hareketle Abduh Halîfe, bu eseri Muhâsibî'ye nispet ederek yayımlamıştı. Ancak birkaç yıl sonra Josef van Ess Muhâsibî hakkında yazdığı doktora tezinde bu metnin aidiyetini tartışmaya açtı. Hatta *Hilyetü'l-evliyâ*'da Antâkî'ye nispet edilerek serdedilen bir pasajın aynen *Halve* metninde de geçmesinden ötürü van Ess, bu eserin Antâkî'ye ait olabileceği ihtimalini dillendirdi.¹⁰⁵ Gerçekten de *Kitâbü'l-Halve*'nin ilk pasajı, *Hilye*'de Antâkî'ye nisbet edilerek geçmektedir.¹⁰⁶ Van Ess yaklaşık yarım asır sonra ele aldığı bir çalışmada ise *Kitâbü'l-Halve*'nin içeriğinin de Antâkî'ye ait olabileceğini gösterdiğini iddia eder. Bilhassa *Kitâbü'l-Halve*'de ehl-i sugûr gibi bir ifadenin geçmesi ve halvet övgüsünün şehrî bir sûfî olan Muhâsibî'ye kıyasla Antâkî'ye daha çok yakıştığını öne sürer.¹⁰⁷ Josef van Ess'in bu tespitleri göz ardı edilemeyecek düzeyde kıymetlidir. Buna ek olarak *Hilye*'de geçen bu pasajın "kara'tü alâ Abdülazîz b. Muhtâr ed-Dımaşkî" ifadesiyle birlikte Antâkî'ye nisbet edilmesi *Kitâbü'l-Halve*'nin Antâkî tarafından yazılıp okutulduğu ihtimalini güçlendirir. Ancak bu işaretler eserin Antâkî'ye nisbeti için "tek başına" yeterli değildir. Zira elyazmasının başında geçen "kâle el-Muhâsibî" kaydının sehven yazıldığını gösterecek ve müellifin Antâkî olduğunu gösterecek daha başka delillere de ihtiyaç vardır. Bu yüzden söz gelimi sonraki dönemdeki eserlerde Antâkî'ye

¹⁰⁴ Hâris el-Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, ed. Abduh Halîfe el-Yesûî (Beyrut: Meşrik, 1955), 1-6.

¹⁰⁵ Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muḥāsibī*, 19-21.

¹⁰⁶ el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 9/284-285.

¹⁰⁷ Josef van Ess, *Theology and society in the second and third centuries of the Hijra*, çev. John O'Kane (Leiden, Boston: Brill, 2017), 168.

nispet edilen sözler *Kitâbü'l-Halve'* de geçiyorsa bu hususta van Ess'in tespitlerini kabul edebiliriz.¹⁰⁸

Kitâbü'ş-Şübühât adlı eser, aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere 1854 yılında Sprenger tarafından içinde *Devâ* metninin de bulunduğu bir elyazması mecmuasının içinde bulunur. Bu kitap yine aşağıda göstereceğimiz üzere Ahmed b. Âsım el-Antâkî'ye değil, Haris el-Muhâsibî'ye aittir. Ayrıca bu eser her ne kadar tasavvufta “Şübühât/şüpheler” konusuna odaklansa da aslında tevekkül-kesb ilişkisi bağlamında *verâ* ilkesinin kazanılmasını gaye edinen bir kitaptır. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerden hüküm çıkarma konusunda oldukça zengin bir içeriğe sahip olan bu metin, Muhâsibî'nin *el-Mekâsib* adlı eserindeki “şüpheler” bahsinin genişletilmiş bir versiyonudur.

Muhâsibî'ye atfedilen *Kitâbü'l-Hubb* adlı eser aynı zamanda modern dönemde Antâkî'ye de nispet edilmektedir. Esasında günümüze bu isimde bir eser ulaşmamıştır. Sadece *Hilye'* de Muhâsibî'ye nispetle aktarılan muhabbete dair pasajlar elimize ulaşmıştır.¹⁰⁹ Esasında bu pasajların söz konusu *Kitâbü'l-Hubb* adlı esere ait olduğu da kesin değildir. Sadece *Hilye'*deki bu pasajlarla Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî'nin (ö. 575/1179) *Fehrese* adlı eserinde Muhâsibî'ye nispet ettiği *el-Hubb* adlı eserin aynı olabileceği düşünülmektedir.¹¹⁰ Ancak bunu delillendirecek bir argümanımız yoktur. Modern dönemde ise *Hilye'* de Muhâsibî'ye nispet edilen muhabbetle alakalı pasajların içindeki felsefi ton nedeniyle Antâkî'ye ait olabileceği de zikredilmektedir.¹¹¹

1950'li yıllara kadar *Âdâbü'n-nüfûs'* un Muhâsibî'ye aidiyeti hususunda bir şüphemiz yoktu. Ancak Joseph van Ess doktora çalışmasında, bu eserin Antâkî'ye ait olabileceğini söyleyerek metnin

¹⁰⁸ Konuyu dikkat çeken şu çalışmalara bk. Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden, Boston: Brill, 2000), 38-39; Alexander Knysh, “Ahmad b. 'Âsım al-Antâkî”, 47.

¹⁰⁹ Ebû Nuaym el- el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 10/76-79.

¹¹⁰ İbn Hayr, *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*, 337.

¹¹¹ Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, ed. Hüseyin el-Kuvvetli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971), 76. Picken bu konuda Kuvvetli'nin sözlerine yer vererek Antâkî ihtimalini göz önünde bulundurmaktadır. Gavin N. Picken, *Spiritual purification in Islam: the life and works of al-Muhâsibî* (London, New York: Routledge, 2011), 90.

aidiyetini sorgulamaya açtı. Zira *Hilye'*de Antâkî'ye atfedilen bir pasajın, *Âdâbü'n-nüfûs*'ta "Hekîmlerden birisi şöyle demiştir" ifadesinin hemen ardından gelmesi van Ess'in dikkatini çeker. Aşağıda ele alacağımız üzere, Muhâsibî Antâkî'nin sözünü genişleterek yorumlamaktadır. Kelimenin tam anlamıyla *Âdâbü'n-nüfûs* zaten "Hekîmlerden birisi şöyle demiştir" ifadelerinden sonra gelen sözlerin bir nevi şerhi mesabesinde olan bir metindir. Bu yüzden *Âdâbü'n-nüfûs*, Antâkî'nin sözlerinden olabildiğince yararlanan bir eserdir. *Devâ* ve *Âdâbü'n-nüfûs* arasında yapılacak mukayese çalışmaları ise onlar arasındaki ilişkiyi aydınlatması bakımından oldukça önemli bir adım olacaktır. O sebeple şimdilik *Âdâbü'n-nüfûs*'un Muhâsibî'ye ait olduğunu ancak Antâkî'nin bu esere önemli ölçüde kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Bu noktayı aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız için burada kısa tuttuk.

Son olarak modern dönemde Antâkî'ye *el-Mu 'âmelât* adında bir eser daha nisbet edilmektedir. Bu eser kaynaklarda sadece Muhammed Cevâd Şems tarafından zikredilmektedir.¹¹² Esasında Antâkî'nin böyle bir eseri yoktur. Hatalı bir şekilde zikredilen bu eser için Şems, önce Kelâbâzî'ye sonra da Louis Massignon'a atıf vermektedir. Ancak verdiği kaynaklar Antâkî'nin "muamelata dair eser yazdığını" zikretmekten öteye gitmemektedir. Mesela Kelâbâzî'ye atıf verdiği kısım, "muamelata dair eser yazan sûfîler" in isimlerinin zikredildiği meşhur pasajdır.¹¹³ Ayrıca Şems bu görüşü için Massignon'u referans almaktadır. Ancak Massignon da Kelâbâzî'den hareketle Antâkî'nin muamelat ilimlerine dair risalesinin olduğunu zikretmekten öteye gitmemektedir.¹¹⁴ Yani özetle iki eserde de aslında Antâkî'nin *el-Mu 'âmelât* adında bir eserinin olduğu zikredilmemekte, muamelat hakkında eserler verdiği ifade edilmektedir. Şems isim benzerliğinden hareketle onun böyle bir eseri olduğunu düşünmüş olabilir.

¹¹² Muhammed Cevâd Şems, "Antâkî", 3/387-288; Mohammad Javad Shams, "al-Antâkî", 3/742-743.

¹¹³ İlgili pasaj, bu başlığın ilk paragrafında da zikredildiği üzere Kelâbâzî'nin *et-Ta 'arruf* adlı eserinde geçmektedir. Ayrıca bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli 't-Tasavvuf*, 12.

¹¹⁴ Massignon'un ifadesi şöyledir: "Antakya (Suriye) sâkini olan bu kişi, muâmelât ilimleri konusundaki bilinen en eski risalelerden birinin müellifidir." Bk. Louis Massignon, *Recueils de textes inédits concernant l'histoire de la mystique* (Paris: Geuthner, 1929), 12.

Ahmed b. Âsım'ın Antakya ve Dımaşk'taki hayatına ve sûfî ilişkî ağına dair bilgilerimiz bu kadarla sınırlıdır. Şimdi *Devâ* metninin Antâkî'ye ait olduğu hakkındaki görüşlerimize geçelim. İlk olarak *Devâ*'nın 1850'li yıllarda bulunup tekrar kaybolma gerekçelerine, Sprenger'in meşhur makalesine ve bu makalenin ardından geçen yaklaşık iki asırlık süreçte nelere yaşandığına göz atmamız, metnin aidiyetine ilişkin problemi de anlamamız için oldukça anlamlı olacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

DEVÂ'NIN AİDİYETİ

2.1. Devâ ve Şübühât'ın Bulunuşundan Kayboluşuna Yaşanan Süreç

2.1.1. Sprenger'in Nüshayı Keşfi ve Nüshanın Yeniden Kayboluşu

1854 yılında Doğu'ya doğru seyahat etmek için Kalküta'dan ayrılan Avusturyalı araştırmacı Aloys Sprenger, Osmanlı'nın Kuzey Afrika'daki eyaletlerine sırayla uğrar.¹¹⁵ Burada o tarihlerde Sayda'nın önemli liman şehirlerinden olan Beyrut'taki *Suriye Cemiyeti* adlı bir derneğe kendi bağlantılarını kullanarak girer.¹¹⁶ Bu cemiyet *The Syrian Society of Arts and Sciences* adını taşıyan ve o yıllarda birçok Arapça yazma eseri elinde bulunduran ve akademik yayımlar yapan güçlü bir dernektir. Cornelius Van Dyck, Eli Smith gibi Amerikan misyonerler

¹¹⁵ Sprenger'in Doğu seyahatinde günlükler dahi tuttuğu bilinmektedir. Bu günlükler Berlin Staatsbibliothek'teki Nachlass Sprenger dosyaları içinde (özellikle Ms. or. quart. Sprenger 2-3) saklıdır.

¹¹⁶ Beyrut önceden Mısır Eyaletine bağlı küçük bir kentti. Ancak 1840'ta Mısır'ın işgalinin bastırılmasıyla birlikte 1850'li yıllarla beraber gittikçe gelişmekte olan bir liman şehrine dönüştü. Henüz müstakil bir vilayet olmasa da Sprenger'in yazmayı bulduğu tarihlerde ulaşımı kolay bir liman şehriydi. 1864 yılından sonra ise eyalet sisteminin kaldırıldığı Teşkil-i Vilâyât Nizamnâmesi ile Beyrut Şam Vilayetine bağlı bir sancak, daha sonra da başlı başına bir vilayet statüsü kazandı.

ve Nâif el-Yâzidî, Butrus el-Bustânî, İbrâhîm el-Yâzidî gibi yerli Arap entelektüeller tarafından kurulan bu derneğin kütüphanesine Sprenger, muhtemelen Eli Smith aracılığıyla girmiştir.¹¹⁷ Aradan geçen yıllarla birlikte farklı adlarla faaliyetlerine devam eden bu cemiyetin elindeki yazma nüshalar sonraları, bugün *Devâ* metnini koruyan Beyrut Amerikan Üniversitesi'ne geçmiştir. Zaten bu üniversitenin kuruluşunda da Suriye Cemiyeti'nin önemli bir rolü vardır. Sprenger bu kütüphanede gördüğü önemli mecmuaları notlandırmak suretiyle 24 Aralık 1854 tarihinde dönemin ünlü şarkiyat dergisi *JASB*'a bir mektup gönderir. Bu mektupta *Devâ* metninden şöyle bahsedilir:

Şu ana dek görme fırsatı bulduğum kitaplar içinde en önemlisi bu kitaptır. Muhtemelen de başkalarının pek dikkatini çekmemiş olan bir eserdir. Adı *دواء القلوب ومعرفة هم النفس وأدائها* şeklinde olup bir pîrin müridine verdiği talimatları içerir. Bu pîr ünlü Ebû Abdullâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî'dir. Hicrî 243 yılında vefat etmiştir. Biyografisini *Nefahât*, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si ve İsnevî'nin *et-Tabakât*ında bulmak mümkündür. Eserde ismi geçen müridi ise en az onun kadar ünlü olan sûfî Ahmed b. Âsım el-Antâkî'dir. Kitabın ilk elli sayfası müridin sorduğu ahlâkî ve metafizik sorular ile pîrin cevaplarını içerir. Diyalog büyük bir ustalık ve açıklıkla kaleme alınmıştır. Geri kalan yaklaşık 400 sayfa ise Hz. Muhammed'den ve İslâm'ın ilk yüzyılındaki diğer büyük şahsiyetlerden nakledilen rivayetleri barındırır. Bunlar medeniyet tarihine dair pek çoğu kıymetli tarihî anekdotlarla doludur. Eserde ifade edilen ahlâkî görüşler tutarlıdır. Beni en çok çarpan ise yazarın eserlerinde başka Müslümanlarda rastlamadığımız demokratik eğilimi olmuştur. Bu bilinen en eski tasavvuf kitabıdır ve bu bakımdan tasavvuf tarihi için çok değerlidir. Ayrıca elimizdeki bu nüsha hicrî 486 tarihlidir.¹¹⁸

Sprenger'in mektubunun *Devâ* metnini içeren mecmua ile alakalı olan kısmı burasıdır. Burada aslında sonradan yayımlayacağı

¹¹⁷ Bu kurum, Sprenger'in de mektuplaştığı Eli Smith tarafından kurulmuştur. John Zaleski, *Christianity, Islam, and the Religious Culture of Late Antiquity: A Study of Asceticism in Iraq and Northern Mesopotamia* (Harvard University Graduate School of Arts & Sciences, Doktora Tezi, 2019), 249.

¹¹⁸ 1854 yılında Şam'dan gönderilen bu mektup 1855 yılında yayımlanır bk. Aloys Sprenger, "Extract from a letter of Dr. A. Sprenger, dated Damascus, December 24th, 1854.", *JASB* 24 (1855), 44.

makalenin bir nevi özetini sunan Sprenger, *Devâ* metniyle alakalı olarak şu üç ana husus üzerinde durur. Birincisi bulduğu eserin bilinen en eski tasavvuf eseri olduğu iddiasıdır. İkincisi bulduğu eserin *Devâ'ü dâ'î'l-kulûb ve ma'rifeti himemi'n-nefs ve âdâbihâ* adında soru-cevap formunda yaklaşık 450 sayfa hacminde bir eser olduğudur. Üçüncüsü Muhâsibî'ye ait bu eserde soru soranın onun müridi olan "Ahmed b. Âsım Antâkî", cevaplayanın ise "Hâris el-Muhâsibî" olmasıdır. Sprenger'in bu büyük iddialarının, makalesinde de aynen yer alması hasebiyle bu kısımları orada tartışmak için şimdi söz konusu makaleye geçelim.

Söz konusu mektubu yayımlandıktan sonra Kalküta'ya dönen ve ilk iş olarak Suriye Cemiyeti'nde gördüğü yazmalar arasında *Devâ* metniyle alakalı bir makale kaleme alan Sprenger, bu makalesini yine *JASB*'da "Muhâsibî'nin *devâ'ü dâ'î'l-kulûb* Adlı Eserinin Şimdiye Kadar Keşfedilmiş En Eski Tasavvuf Eseri Olduğuna Dair Bir Not" şeklinde dikkat çekici bir başlıkla yayımlar.¹¹⁹ Evveleminde Sprenger'in *Devâ* metni hakkında böyle çarpıcı bir başlık atması, keşfettiği nüshanın o dönemdeki manasını anlamamız açısından önemlidir. Zira makalenin müellifi 450 sayfa hacme sahip tasavvuf tarihinin en eski eserini bulduğunu düşünmekte ve bu eserin dönemin şarkiyat araştırmacılarının anlayışını altüst edeceğini iddia etmektedir. Bu bakımdan söz konusu çarpıcı başlık o dönem için oldukça tabiidir. Sprenger makalesine şu cümlelerle başlar:

Son yıllarda tasavvuf üzerine çok şey yazılmaktadır. Bu yazılanların en önemli yönü, yazarlarının tasavvufun ne anlama geldiği konusundaki cehaletidir. Önce bir kitaptan alıntı yaptılar, sonra başka bir kitaptan daha alıntılar yapıp bunların aynı meseleyi ele alıp almadığına pek aldırmaz etmeden bir araya getirdiler. Horatius'un "humano capiti cervicem jungere equinam" (insan başına at boynu takmak) sözüyle hicvettiği usulsüz yöntemle en fantastik sistemleri kurguladılar. Elbette sıra dışı lezzetlere düşkün çağımız da bunları memnuniyetle karşıladı. İllüzyon hayattaki en büyük hazardır.

¹¹⁹ Sprenger bu makaleyi *Journal of the Asiatic Society of Bengal*'de yayımlar. *JASB*, İngiltere'nin fonlayıp Hindistan'da kurduğu "The Asiatic Society" adındaki bir derneğin sahiplendiği ve dönemin şarkiyat çalışmalarına öncülük eden bir dergidir. Sprenger de bu dönemlerde İngiltere tarafından Hindistan'a gönderilen isimlerden birisidir.

Hipotezler ise bilimin cazibesidir. Bu yüzden Muhâsibî'nin eserini okura sunarken bazı değerli şarkiyatçıların kurduğu illüzyonları yıkma ihtimali bulunduğundan bir parça mahcubiyet duyuyorum. Yine de yaptığım bu tanıtımın son derece eksik olduğunun bilinci bana teselli veriyor.¹²⁰

Yeni bir tasavvuf metnin bulunduğunu ilan eden bir makaleye böyle bir giriş yapmak, 1800'lü yılların tasavvuf araştırmacılığının temel gündemi nazarıtibara alındığında dönemin ruhuyla oldukça ilishkilidir. Sprenger, *Devâ* metnini zihnindeki tasavvufun menşei ile alakalı görüş için bir vasita olarak kullanmakta ve çağdaşı araştırmacıları da bu vesileyle eleştirmektedir. Bulduğu bu eserden güç alarak kendi dönemindeki araştırmacıların tasavvufun menşei hakkında tartışmaları, tasavvuf eserlerini merkeze almak suretiyle değil, zihinsel kurgular çerçevesinde geliştirilen spekülasyonlar üzerinden yürüttüklerini makalesinin başında açıkça ifade eder. Sprenger'in ifadesine göre onun yaşadığı dönemde tasavvuf tarihi hakkındaki söylemler, eklektik alıntılardan ve çekiciliği yüksek fantastik kurgulardan oluşmaktadır.¹²¹ Ona göre *Devâ* metni gibi ana kaynakların bulunması, o dönemin birçok Avrupalı müsteşrikinin yaptığı gibi farklı yüzyıllara ve coğrafyalara ait sûfî fragmanlarını bağlamından kopararak yan yana getirmenin önüne geçecektir. Ayrıca Horatius'un "humano capiti cervicem jungere equinam" teşbihine denk düşen sentetik ve metodolojik olarak sorunlu sistemlere ket vuracaktır.¹²² Sprenger bu düşüncelerini açıkladıktan sonra yukarıdaki mektuba benzer bir şekilde metni tanıtmaya geçmektedir:

Bu elyazması, Beyrut'taki Suriye Cemiyeti'ne ait olup 601 numaralı kayıta geçer...Gördüğüm yazma nüshalar arasında en eskilerden biridir. Metin hicrî 486 yılında İskenderiye'de istinsah edilmiştir.

¹²⁰ Sprenger, "Notice on the Dawâ' dâ' al-qulûb", 133.

¹²¹ Sprenger'in bu yorumu bütün araştırmacıları genelleyen aşırı bir yorum olarak addedilmelidir. Nitekim 1850'li yıllarda birçok Batılı araştırmada tasavvufun menşei problemine odaklanılmakta ve fark edilen birkaç örnekten hareketle büyük teoriler ortaya atılmaktaydı. Sprenger'in bahsettiği hususun zihniyet takibi için bk. Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 17-250.

¹²² Sprenger'in bu husus hakkındaki söylemleri makalesi boyunca uzamaktadır. Diğer açıklamaları için ayrıca bkz. Sprenger, "Notice on the Dawâ' dâ' al-qulûb", 133-147.

Eserin başlığı *Risâletü devâ'î dâ'î'l-kulûb ve ma'rifeti himemi'n-nefs ve âdâbihâ'* dır. Görünüşe göre bu metin, bir pîrin mürîdine verdiği talimatları içerir. Talimatları kaleme alan mürîdin adı Ahmed b. Âsım el-Antâkî'dir. Kitap büyük ölçüde çok iyi bir biçimde kurgulanmış bir diyalog formuna sahiptir. Pîrin ismi metnin çeşitli yerlerinde "Ebû Abdullah" olarak geçer. Ayrıca *Şübühât'*ın ferağ kaydında, Muhâsibî'nin vefat tarihi hicrî 243 olarak kaydedilmiştir. Kitapta nakledilen her rivayetin isnat zinciri eksiksiz verilir. Bu isnatlardan anlaşıldığına göre Ebû Abdullah'ın hocalarından biri Muhammed b. es-Sabbâh'tır. *el-Kâmil'*e göre hicrî 227'de vefat etmiştir. Tarihlerini tespit edebildiğim diğer bütün hocalar ise hicrî 200 dolaylarında yaşamıştır. Bu veriler eserin müellifi Ebû Abdullah'ı, İsnevî'nin *Ta-bakâtü's-Şâfi'îyye'*sinde biyografisi yer alan "Ebû Abdullah Hâris el-Muhâsibî ile özdeşleştirmeye" haklı bir zemin sağlar.¹²³

Bu iddiaları açıklamaya geçmeden önce şunu ifade etmeliyiz ki Batı literatüründe hem Muhâsibî'den hem de Antâkî'den bahseden ilk ismin, bu mektubu ve makalesiyle Aloys Sprenger olduğunu unutmamalıyız! 1850'li yılların ortalarına dek ne Muhâsibî ne de Antâkî Batı literatüründe mevzu edilen, eserlerine atıf verilen veya tasavvufi yönü konu edinilen isimler değildi. Dolayısıyla onun bu makalesi hem Devâ metninden bahsetmesi hem de Muhâsibî ile Antâkî gibi sûfilerin tasavvuf tarihindeki yön verici rollerini açığa çıkarması bakımından oldukça kıymetlidir. Makaleye devam edecek olursak Sprenger, *Devâ'yı* açıkça Muhâsibî'ye atfetmektedir. Ayrıca eserin soru-cevap formunda olduğunu ve metnin iki kişi etrafında şekillendiğini ifade etmektedir. Burada Ahmed b. Âsım el-Antâkî mürîddir ve soruları soran kişidir. Muhâsibî ise pirdir ve sorulara yanıt verendir. Bununla birlikte onun ifadesine göre her ne kadar ana fikirler Muhâsibî'ye ait olsa da metni kaleme alıp derleyen Antâkî'dir. Burada özetle Sprenger, eserin Muhâsibî'ye ait olduğuna ilişkin sırayla şu gerekçeleri sunmaktadır:

- Nüshada geçen Ebû Abdullâh ifadesi, Muhâsibî'nin meşhur künyesidir.

¹²³ Sprenger, "Notice on the Dawâ' dâ' al-qulûb", 135.

- Eserin ferağ kaydında Muhâsibî'nin ismi ve vefat tarihi zikredilmektedir.

- Eserde zikredilen Muhammed b. es-Sabbâh, Muhâsibî'nin bilinen hocasıdır.

- Eserdeki hadislerin son halkasındaki isimlerin çoğu hicrî 200'lerde yaşamıştır.

Sprenger'in aktarımına göre bütün bu karineler Muhâsibî'ye işaret eder. Bu iddiaların yanı sıra bu pasajda Sprenger'in iddia ettiği önemli bir husus daha vardır: Nüshada iki değil tek bir eser vardır. Çünkü *Şübühât*, *Devâ* metninin devam eden bir bölümüdür.¹²⁴ Aslında Sprenger'in bu tespiti, onun metni Muhâsibî'ye atfetmesinin en temel gerekçesini oluşturur. Çünkü metnin Muhâsibî'ye ait olduğuna ilişkin bulunduğu üç temel argüman, *Şübühât* metniyle alakalıdır. Zaten yukarıdaki gerekçelerin 2, 3, ve 4. maddeleri *Şübühât* metniyle ilgilidir. Biz bu hususa çalışmanın ilerleyen safhalarında değineceğiz. Ancak şunu burada ifade etmeliyiz ki Sprenger'in düşündüğü gibi teorik yönü bu denli güçlü ve hacmi bu kadar geniş bir eserin o dönemlerde keşfi, 1800'lü yıllar için oldukça yeni ve algıları sarsacak niteliktedir. O yüzden Sprenger'in "tasavvufun en eski eserini bulduğu" şeklinde bir başlık atmasının da temel motivasyonu anlaşılır hale gelmektedir. Zira 1800'lü yıllar tasavvufun önemli eserlerinin henüz gün yüzüne çıkmadığı bir dönemdir. Nitekim aklın mahiyetine değinen, nefis muhasebesinden bahseden, şüpheli hususları irdeleyen ve haller ile makamlardan söz eden bir eserin o dönemde keşfedilme motivasyonu dikkate alınırsa makaleye böyle bir giriş atmanın anlamlı olacağı anlaşılabacaktır.

Sprenger makalesinin bundan sonraki kısmına Muhâsibî'nin biyografisiyle devam eder. Zira 1850'li yıllara kadar Muhâsibî'nin biyografisi de akademik çalışmalara konu olmamıştı. Sprenger tabakat eserleri aracılığıyla, Muhâsibî'nin birçok alana dair bütüncül bir düşünür olduğunu ve daha çok sûfî kimliğiyle tanındığını söyler. Ayrıca

¹²⁴ Sprenger'in bu konuda net bir tavrının olmadığını hatta şüphesini de açıkça dile getirdiğini hakkı teslim etmek adına belirtmeliyiz. Nitekim *Devâ* ve *Şübühât*'ın Muhâsibî'ye ait olduğundan bir kuşkusunun olmadığını ancak metinler arasındaki gözle görülür farktan dolayı bunların tek değil, belki de iki farklı eser olabileceğini de göz ardı etmediğini fakat tercihinin bir eserden yana olduğunu belirtir. Sprenger, "Notice on the Dawâ' dâ' al-qulûb", 143.

Sprenger'in bu makalesinde Muhâsibî'nin *er-Riâye'* sinin de elinde bulunduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir.¹²⁵ Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Batı literatüründe Muhâsibî'ye ilişkin ilk biyografi denemesi olması hasebiyle oldukça kıymetlidir.

Sprenger daha sonra makalesinin büyük bir kısmını oluşturan *Devâ'* nın tanıtım kısmına geçer. Burada yedi sayfada eserin "akıl, sıdk, nefis, tevhit, tevekkül ve zühd" gibi konulara mahsus olan ilk bölümlerini İngilizce olarak özetler. Nitekim bazen metninden alıntılar vermek, bazen kısa bölümleri doğrudan çevirmek ve bazen de bölümleri özetlemek suretiyle eserin bir nevi ana hatlarını resmeder. Söz konusu bu tasvir ilerleyen senelerde oldukça değer kazanacaktır. Zira makalenin bu kısmı bilhassa sonraki dönemde yaşayan araştırmacıların nüshanın kayboluşuyla birlikte Antâkî veya Muhâsibî'ye atıf verirken kullandığı tek kaynak olması bakımından değerlidir. Çünkü yazma nüsha, Sprenger'in bu makalesinden sonraki süreçte kaybolduğu için araştırmacıların onun bu tasvirinden başka *Devâ* hakkında söz söyleyebilecek bilgileri kalmayacaktır.

Sprenger makalede daha sonra gelen üç sayfalık kısmı da *Şübühât* metnine ve tasavvufun menşei meselesine ayırır. Bu kısa aktarımla Sprenger'in *Devâ'* nın neredeyse yedi katı hacminde olan *Şübühât'* ı göz ardı ettiği söylenebilir. Her ne kadar ikisini tek bir eser olarak düşünse de muhtemelen *Devâ'* nın aksine *Şübühât'* ın hadis rivayetleri ağırlıklı bir metin olmasından mütevellit, bu metin onun ilgisini çekmemiştir. Bu kısımda özetleme ve alıntılardan ziyade sadece *Şübühât'* ta sıklıkla geçen isimlerden ve metnin ana temasından bahsetmekle yetinir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki bu küçük kısım dahi, sonraki dönem Batılı araştırmacıların *Şübühât'* a referans gösterdiği yegâne kaynak olması bakımından kıymetlidir. Sprenger sözlerini yazma nüshada bulunan ve Hz. İdris'e nispet edilen risaleleri kısa kısa tanıtip alıntılar vererek tamamlar.

Sprenger'in makalesinden sonra onun tanıttığı bu mecmuanın akıbeti bugüne kadar meçhuldü. Nitekim bu kitabın yazıldığı tarihlere kadar mecmuanın tekrar gün yüzüne çıkmadığı, hatta 1900'lü yılların

¹²⁵ Bunu ifade etmesi dikkat çekicidir çünkü *er-Riâye* metni Muhâsibî'nin bilinen bir eseri olsa da 1850'li yıllarda henüz erişilebilir halde değildir.

ilk çeyreğine kadar Sprenger'in bu makalesinin ses getiren bir yankı uyandırmadığı görülmektedir. Aslına bakılırsa hem bir Doğu ülkesi olan Hindistan'da neşredilmesi hem de Batı'da önemli bir kaynak olarak kullanılması bakımından *JASB*, etki alanının genişliği itibarıyla tesirli bir dergidir. Bu bakımdan yazma mecmua şöyle dursun, bu makale hakkındaki sessizlik de tuhaf bir durumdur.

Esasında Sprenger'in makalesinden haberdar olanlar mevcuttur ancak bu denli büyük bir iddia ile yola çıkan makale, yaşadığı dönemlerde veya hemen sonrasında başlığının çarpıcılığı kadar büyük bir yankı uyandırmamıştır. Nitekim günümüze kadar bu makalenin ardına düşülmeyip söz konusu iki metin hakkında hâlâ çalışma yapılmamış olması bu tuhaflığı göstermektedir. Mesela Sprenger'in diğer çalışmalarını yakından takip eden ve "tasavvufun menşei problemi" bağlamında erken dönem tasavvuf tarihi üzerine çalışan meşhur oryantalistlerin de bu çalışmayı mevzubahis etmemeleri ayrıca ilginçtir. Ignaz Goldziher'den Duncan Black Macdonald'a, Edward Granville Browne'dan Reynold Alleyne Nicholson'a kadar tasavvufun kökeni ve erken evrelerine ilişkin iddialı söylemleri bulunan ve Sprenger ile tanış veya çağdaş olduğu bilinen bu araştırmacıların bu mecmuaya ve makaleye karşı sessiz kaldıkları görülür. Halbuki Sprenger de onların temas ettiği tasavvufun menşei meselesine bu makalesinin girişinde epey yer vermektedir. 1898 yılında ilk baskısını yapan *Geschichte der arabischen Litteratur* adlı Arapça tasavvuf yazmalarının da bulunduğu meşhur eserinde Carl Brockelmann'ın ne bu mecmuadan ne de *Devâ* metninden bahsetmemesi, sözünü ettiğimiz sessizliğin bir diğer göstergesidir. Bu bakımdan 1856 yılından 1900'lü yıllara kadar söz konusu makale hakkında derin bir sessizliğin hâkim olduğuna ve bu denli iddialı bir söylemle ortaya çıkan Sprenger'in makalesinin de o dönemde müessir bir yankı uyandırmadığına hükmedebiliriz.

Sprenger'in bu makalesinin göz ardı edilişi, *Devâ* metninin de henüz yeni keşfedilmişken tekrar sessizliğe bürünmesine sebep olur. Artık 1893 yılında Sprenger'in vefat etmesiyle birlikte esere ulaşma ihtimali de ortadan kalkınca, araştırmacıların elinde sadece onun bu küçük hacimli tanıtım makalesi kalmıştır. Bahsi geçen Suriye Cemiyeti'nin (The Syrian Society of Arts and Sciences) Beyrut'taki iç

karışıklıkların gölgesinde kapanıp el değiştirmesi ise mecmua ve Sprenger'in makalesi hakkındaki bu sessizliği perçinlemiştir.

Daha sonra cemiyetin kitaplarının 1866'da topluca yeni kurulan Syrian Protestant College'ye bağışlandığı da kaynaklarda geçmektedir. İşte aslında yazma nüshanın bugüne kadarki talihini belirleyen durum tam da budur. Yazma nüshanın Syrian Protestant College'ye geçmesi, onun için yeni bir evrenin başlangıcıdır. Zira Sprenger'in yazmayı bulmak için yönlendirdiği kütüphanenin ismi artık değişmiştir. Her ne kadar yazma nüshası burada kalarak "Syrian Society Library" adıyla ayrı dolaplarda saklansa da araştırmacıların o dönemin şartlarında bunu bilmesi oldukça zordur.¹²⁶ Nitekim buna, Helmut Ritter'in ve Josef van Ess'in yazmaya ulaşmaya çalışmaları örnek olarak verilebilir. Ritter Ritter Suriye Cemiyeti'ndeki *Devâ* metninin peşine düşmüş fakat bu eseri orada bulamadığını ve artık nerede saklandığının bilinmediğini ifade etmektedir.¹²⁷ Buranın 1920 yılında Beyrut Amerikan Üniversitesi olmasıyla yazma nüshanın, üniversite kütüphanesinin "Özel Koleksiyonlar" bölümüne aktarıldığı anlaşılmaktadır. Mecmuanın bugün hâlâ Beyrut Amerikan Üniversitesi'nin Jafet Kütüphanesi'nde mevcut olduğu da bilinmektedir.¹²⁸

Devâ metninin bulunduğu yazma mecmuanın üzerindeki sis perdesinin yaklaşık 200 yıldır dağılmamasının bir diğer nedeni de eserin Muhâsibî'ye atfedilmesidir. Kulağa pek de anlamlı gelmeyen bu iddia,

¹²⁶ Syrian Protestant College hakkında ayrıntılı bilgi için bk. A. L. Tibawi, "The Genesis and Early History of the Syrian Protestant College", *Middle East Journal* 21/1 (1967), 1-15. Ayrıca bk. Boris Liebrecht-Christoph Rauch, "Manuscript Ownership and Readership at the American University of Beirut at the Turn of the Twentieth Century", *Manuscripts, Politics and Oriental Studies* (Leiden, Boston: Brill, 2019), 248-292.

¹²⁷ İleride geleceği üzere aslında bu esere ulaşmak isteyen kişi onun doktora öğrencisi Josef van Ess'tir. Hocasından bu konuda yardım isteyen van Ess, istediği yanıtı alamamıştır. Aslında bilhassa erken dönem sûfi nüshalarının pek çoğunu *Philologica* adındaki makaleler dizisinde ilk defa kendisinin bulduğu hesaba katılırsa Ritter'in nüshanın belirtilen cemiyetin kapatılma ihtimalinden sonraki aşamayı düşülmüş olması muhtemeldir. Ancak bu elyazmasının üstüne gitmeme sebebi bilinmemektedir. Van Ess'e bu eserinde artık belirtilen yerde olmadığını ve artık saklandığı yerin neresi olduğunun bilinmediğini ifade etmekle yetinir. Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīṭ al-Muḥāsibī*, Giriş-26.

¹²⁸ İlgili kayıt için bk. Aḥmad b. 'Âsım al-Anṭākī, *Risālat Dawā' dā' al-qulūb wa-ma'rifāt himam al-naḥs wa-ādābiḥā* (Beirut: American University of Beirut, Jafet Library, MS 170:121 saA; Mic-MS-80), vr. 15b-29b. (İçindeki 2 varak, yani 19a-20b, *Devâ*'ya ait değildir. Cāhiz'in bir eserinin 2 varacağı buraya karışmıştır.)

esasinda sonraki dönem araştırmacılarının tavırlarında daha belirgin hâle gelir. Sprenger eseri Muhâsibî'ye nispet ederek aslında istemeden de olsa sonraki dönem araştırmacılarının *Devâ'*yı Muhâsibî çalışmaları altında ele alınmasına neden olmuştur. Her ne kadar sonraki birkaç araştırmacı bu nispeti sorgulasa da tartışmalar, Muhâsibî külliyyatı ek-seninde dönmüş ve sonraları da *Devâ*, "Muhâsibî'ye nispet edilen eserler" tartışması arasında küçük referanslarla anılmaktan öteye gidememiştir. Çünkü hem 1850'li yıllarda hem de günümüzde Muhâsibî, eser bakımından mümbit olması sebebiyle tenkitli neşirleri hâlâ tamamlanmış bir yazar değildir.¹²⁹ Dolayısıyla *Devâ'*nın Muhâsibî'ye nisbetinin, ona atfedilen diğer eserler arasındaki tartışmalar içinde Antâkî ihtimalini peşinen silikleştireceğini tahmin etmek zor değildir.¹³⁰ Şimdi bu makalenin ardından *Devâ* metniyle alakalı Batılı araştırmacıların tutumlarını inceleyelim:

2.1.2. Kayıp Yılların Gölgesinde: Batı Literatürünün Müellife Dair Tartışmaları

Çalışmamızın bu faslında, *Devâ* metnini içeren nüshanın Beyrut'ta kalması ve sessizliğe bürünmesinin ardından söz konusu araştırmacıların hem müellifin kim olduğuna dair ileri sürdükleri varsayımları hem de bu kanaatleri üzerine bina ettikleri esasları irdeleyeceğiz. Sprenger'in ardından yukarıda değindiğimiz üzere onun makalesinden ilk bahseden isim arkadaşı meşhur şarkiyatçı Alfred von Kremer

¹²⁹ Burada şunu ifade etmeliyiz ki Sprenger'in makalesini yayımladığı tarihlerden 1930'lara kadar Muhâsibî'nin eserlerinin hiçbirisi matbu hale gelmemiştir. Hatta Massignon bu durumu *EoI*'da açıkça belirtir bk. Louis Massignon, "al-Muhâsibî", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden, London: Brill, 1936), 3/699-700. Daha sonra Margaret Smith'in *er-Riâye*'yi neşretmesiyle Muhâsibî'nin tasavvuf tarihindeki önemi gün yüzüne çıkmaya başlar. Söz konusu *er-Riâye*'nin ilk neşri şudur: Hâris el-Muhâsibî, *Kitâb al-Ri'âya li Huquq Allâh*, ed. Margaret Smith (London: Luzac and Co, 1940).

¹³⁰ Muhâsibî'ye nisbet edilen eserlerin henüz tam anlamıyla ona aidiyetleri kesinleşmiş değildir. Söz gelimi ona nisbet edilen el- *Kasd* adlı eserde şüpheler bulunmaktadır bk. John Wainwright, *Treading the Path of Salvation: The Religious Devotion of Shaqîq al-Balkhî, al-Hârith al-Muhâsibî, and Abû Sa'îd al-Kharrâz* (Oxford: Oxford University, Doktora Tezi, ts.), 198-205. Yine bu çalışmada ele alacağımız üzere *Halve* adlı eserin ona aidiyeti kesin değildir. Ayrıca ona nisbet edilen bazı yazmaların ona aidiyeti sorunludur. Bunlardan bazıları için bk. Hasan Aydemir, "Muhâsibî'ye Sehven Atfedilen Bir Yazma: Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe Adlı Yazmanın İhyâ'nın Bir Parçası Olduğuna Dair", *İslam Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2025), 687-698.

olmuştur.¹³¹ Kremer mezhepsel oluşumların tarihsel gelişimini ve etkilerini teoloji, nübüvvet ve siyaset ilişkisi bağlamında ele aldığı meşhur *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* adlı eserinde Sprenger'i, Muhâsibî'yi Batılı araştırmacılara tanıtan bir isim olarak zikreder. Muhâsibî'nin *Devâ* metninin günümüze ulaştığını zikreden Kremer, bu doğrultuda Sprenger'in makalesine referans vermekle yetinir. Ayrıca tasavvufun menşeiyle alakalı Sprenger'in söz konusu makalede bahsettiği zühde ilgili bir sözüne referans verir.¹³² Kremer'den sonra David Samuel Margoliouth 1908 yılında aralarında Reynold A. Nicholson gibi önemli tasavvuf araştırmacılarının da olduğu uluslararası bir kongrede Sprenger'in makalesine dikkat çeker. Bu kısa bildirisinde Muhâsibî'nin ilk sûfî müellif olduğundan ve 200'e yakın eser yazdığından ve bunlardan bazılarının günümüze ulaştığından bahseder. Bunlardan birisinin de *Devâ* metni olduğunu ve bu eserden Sprenger'in bahsettiğini ifade eder. Ancak daha fazla ayrıntı vermez.¹³³

Kremer ve Margoliouth'dan sonra Hallac-ı Mansûr'a ilişkin tetkikleriyle tanınan Louis Massignon, *Devâ* ve *Şübühât* metinlerinden söz etmesiyle ve Sprenger'in makalesini tartışmaya açmasıyla dikkat çeker. 1922 yılında savunduğu iki doktora tezinde her ne kadar yazma nüshanın izini bulamasa da Antâkî'nin eserlerini mevzubahis eder. Ayrıca Sprenger'in *Devâ* ile ilgili makalesi üzerinden *Devâ* metninin

¹³¹ Kremer burada "Calcutta Review, s. 13" şeklinde atıf yapar. Ancak söz konusu söz Sprenger'in sözünü ettiğimiz *JASB*'da yayımlattığı makalesinde geçer. Bunun nedeni muhtemelen ayrı baskısının (offprint) kapağında yer alan ibare ve iç sayfa numarasına dayanır. Ayrıca bk. Alfred von Kremer, *Geschichtliche Überlieferungen und Charakterzüge*, 67.

¹³² Alfred von Kremer, *Geschichtliche Überlieferungen und Charakterzüge*, 125. Kremer ayrıca Sprenger'in Muhâsibî'nin de eserlerini katalogladığı başka bir eserine daha referans vermektedir. Aloys Sprenger, *A catalogue of the Bibliotheca Orientalis Sprengeriana* (Gießen: Wilhelm Keller, Printer, 1857), 56.

¹³³ David Samuel Margoliouth, "Notice of the Writings of Abū 'Abdallāh al-Hārith b. Asad al-Muhâsibî, the First Sūfî Author", *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, ed. Percy Stafford Allen, John de Monins Johnson (Oxford: Clarendon Press, 1908), 292-293. Bu kongrede tasavvufun erken dönemdeki seyrine ilişkin önemli çalışmalar yapan Nicholson da bulunmaktadır. Ne var ki onun bu çalışmalarının hiçbirinde ne *Devâ* metni ne Muhâsibî-Antâkî ne de Sprenger'in bu çalışması yer alır. Bu, Nicholson'un Muhâsibî'ye gerekli önemi atfetmemesiyle ilişkili olabileceği gibi Muhâsibî'nin eserleriyle birlikte tasavvuf tarihindeki etkisini henüz farketmemiş oluşuyla da alakalı olabilir.

müellifinin kim olduğu hakkındaki tartışmaya dâhil olur.¹³⁴ Şimdi öncelikle onun, Antâkî'nin eserleri hakkındaki şu dikkat çekici ifadelerine yer verelim:

Ahmed b. Âsım'ın eserleri onun iki öğrencisi Abdülazîz b. Muhammed b. Muhtâr ed-Dımaşkî ve Ahmed b. Ebü'l-Havârî tarafından nakledilmiştir. Bu eserler son derece kıymetlidir. Çünkü bize Muhâsibî'nin eserlerinden önce, doğmakta olan İslam zühdünün (ascèse musulmane) ilksel bir örneğini ayrıntılı biçimde tanıma imkânı sunar. İlk olarak, bu metinlerden Ebû Nu'aym'ın *Hilyetü'l-Evliyâ'*'sında aktardığı parçaları inceleyeceğiz.¹³⁵

Massignon'un Antâkî'nin eserleri olduğundan bahsetmesi, 1900'lü yılların tasavvuf tarihi tasavvuru düşünüldüğünde oldukça dikkat çekicidir. Dikkat edilirse Sprenger, Kremer ve Margoliouth Muhâsibî'nin eserlerini öne çıkarmakta, Antâkî'nin eserlerinin olduğundan bile bahsetmemektedir. Massignon'un konuya böyle girmesi, sonraki dönem araştırmacılarının da dikkatini çekecektir. Diğer taraftan Massignon'un Ahmed b. Âsım'ın eserlerini Abdülazîz b. Muhammed b. Muhtâr ed-Dımaşkî ve Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin naklettığını ifade etmesi de oldukça değerlidir. Massignon bu tespiti Ebû Nu'aym'ın *Hilyetü'l-Evliyâ'*'sındaki pasajlardaki rivayet zincirinin Ahmed b. Âsım'dan sonraki ilk halkasında Abdülazîz ed-Dımaşkî ve Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin bulunmasından hareketle yapmaktadır. Fark edileceği üzere Massignon bu tespiti, Antâkî'nin eserleri hakkında genel bir tespittir. Yani burada özel olarak *Devâ* ve *Şübühât*'ı zikretmemektedir. Çünkü bu paragrafın hemen devamında bu iki eserin bahsini Sprenger'in sözünü ettiğimiz makalesi aracılığıyla açacaktır. Şimdi ise

¹³⁴ Massignon tasavvufi istilahların kökenlerini sorguladığı *Essai Sur Les Origines Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane* adındaki tezinde Sprenger'e özel bir yer açar ve onun metnin müellifine ilişkin bulgularını önemli ölçüde eleştirir bk. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 184-191. Ayrıca *La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour Al-Hallaj: Martyr Mystique de l'Islam* başlıklı diğer tezinde ise yalnızca Sprenger'in makalesinde *Devâ* metninden aktardığı bazı kısa pasajları, yer yer Hallâc ile Antâkî'yi karşılaştırmak amacıyla kullandığı görülmektedir bk. Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour Al-Hallaj: Martyr Mystique de l'Islam* (Paris: Geuthner, 1922), 565, 588, 607.

¹³⁵ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 201.

Massignon'un Sprenger'in iddialarını eleştirdiği söz konusu kısma gelim:

Sprenger'in 1856'da incelediği *Devâ* ve eş-*Şübühât* adındaki iki risaleyi (deux opuscules) Antâkî'ye nispet etmek gerekir. Antâkî ilk risâleyi "Ebû Abdullâh" adlı bir zatın diktesi altında kaleme aldığını söyler. Sprenger ise bu kişinin hicrî 243'te vefat eden Muhâsibî olabileceğini sanmıştı. Ne var ki Antâkî'nin *Devâ* risâlesinin iç tenkidi, Muhâsibî'nin *er-Ri'âye*'sine göre belirgin şekilde henüz gelişmemiş, embriyonik bir doktriner safhayı ortaya koyar. Ayrıca Sprenger'in, *Devâ* isnadlarında anılan en geç müellifin 227/841'de öldüğünü ileri süren gerekçesi, o devir sûfilerinin hâlâ hayatta olan çağdaşlarını isnadlarında zikretme âdetini göz ardı eder. Dolayısıyla burada geçen "Ebû Abdullâh" muhtemelen hem Antâkî hem de Ahmed b. Ebû'l-Havârî'nin şeyhi olan Nibâcî'yi ifade etmektedir.¹³⁶

Görüleceği üzere Massignon Sprenger gibi tek bir eserden değil, iki "küçük" risaleden bahsetmektedir.¹³⁷ Yani Sprenger gibi *Devâ*'nın tek bir eser olduğunu kabul etmemekte, burada hem *Devâ* hem de *Şübühât* olmak üzere iki küçük risalenin bulunduğunu düşünmektedir. Ayrıca eserin derleyicisinin "Antâkî" olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ancak düşüncelerinin gerçek sahibinin "Ebû Abdullâh en-Nibâcî" olduğunu iddia etmektedir. Massignon bu iki eserin Muhâsibî'ye ait olmayışına ilişkin tek temel gerekçe sunar: Hâris el-Muhâsibî'nin düşünceleri, bu metinde geçen ifadelerin kalıplarına sığmayacak ölçüde gelişmiştir. Dolayısıyla *Devâ* metni daha önce yazıldığı için ilkel (embriyonik) kalmaktadır. Daha ilkel kaldığı için de Muhâsibî'den hatta Antâkî'den büyük olan ve künyesi Ebû Abdullâh olan Nibâcî, bu eserlerin müellifi olmalıdır. Ancak açıklamakta güçlük çektiğimiz kısım Massignon'un, "Antâkî ilk risâleyi "Ebû Abdullâh" adlı bir zatın diktesiyle kaleme aldığını söyler" şeklindeki ifadesidir. Bu ifade ne

¹³⁶ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 204.

¹³⁷ Massignon *Şübühât* için de kitapçık ifadesini kullanmaktadır (opuscule). Oysa *Devâ* metni yazma nüshaya göre yaklaşık 30, *Şübühât* ise yaklaşık 200 sayfa hacme sahip bir kitaptır. Ayrıca Sprenger makalesinde bunu açıkça ifade etmesine rağmen Massignon'un bu tercihi açık değildir. Muhtemelen iki eserin elyazmasını görmediği için böyle bir varsayımda bulunmuştur.

Sprenger'in makalesinde ne de yazma nüshada bulunmaktadır. Muhtemelen Massignon Sprenger'in "Pîrin ismi *Devâ'*nın çeşitli yerlerinde 'Kâle Ebû Abdullah' olarak geçmektedir" sözünden hareketle bu kanaya varmıştır. Massignon eserinin kalan kısmında ise Sprenger'in makalesindeki *Devâ'*dan alıntılacağı sözleri yorumlamaktan ileri gitmemektedir.¹³⁸

Massignon'un 1922 yılında yayımladığı bu iki eserden yıllar sonra, 1936 yılında, *Eol'*da "Muhâsibî" maddesinde bazı görüşlerini devam ettirip bazılarına değinmemesi tuhaf bir durumdur. Bu yazısında Sprenger'in Muhâsibî'ye nispet ettiği eserin daha erken tarihli bir eser olduğunu, bu eserin Muhâsibî'nin hocası olan Antâkî'nin derleyerek oluşturduğunu ifade eder. Bu fikirlerini zaten önceki eserlerinde de zikretmişti. Ancak yukarıdaki yazısında *Devâ'*yı nisbet ettiği Ebû Abdullâh en-Nibâcî'den bu yazısında bahsetmemesi tuhaf bir durumdur.¹³⁹ Massignon'un fikirlerine yer verdikten sonra şimdi de Margaret Smith'in Muhâsibî'ye ilişkin meşhur eserindeki "Muhâsibî'nin Kaynakları" adlı başlık altında *Devâ'*dan ve Antâkî'den bahsedişine göz atalım:

Sûfî mürşid olup da Muhâsibî'nin eserlerinde ismen zikredilmeyen kişi, Ebû Abdullâh Ahmed b. Âsım el-Antâkî'dir. Bazı biyografi yazarları onu Muhâsibî'nin öğrencisi olarak gösterse de eldeki veriler, Antâkî'nin Muhâsibî'den daha yaşlı olduğunu ve muhtemelen onun hocası sayılması gerektiğini düşündürmektedir. Modern bir otorite, Antâkî'nin vefat tarihini 220/835 olarak tespit etmiştir ki bu otorite, *Kitâbü'd-Devâ'i dâi'n-Nüfûs* ile *Kitâbü'ş-Şübühât*'tan bahseden ünlü bir araştırmacıdır (*Aloys Sprenger'i kastetmektedir*). Kesin olan şudur ki Antâkî'nin öğretisiyle Muhâsibî'nin öğretisi arasında yakın bir benzerlik vardır. Ancak Muhâsibî'ninki çok daha gelişmiştir.¹⁴⁰

Smith'in bu sözlerinde dikkat çeken ilk husus Sprenger'den farklı olarak tıpkı Massignon gibi tek bir eserden değil, iki eserden

¹³⁸ Bu kalan kısım için ayrıca bk. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 205-206. 205-206.

¹³⁹ Massignon'un *Eol'*ın ilk baskısında yayımlanan söz konusu maddesi için ayrıca bk. Louis Massignon, "al-Muhâsibî", 3/699-700.

¹⁴⁰ Burada *Devâ'ü dâ'i'l-kulûb* yerine *Devâu dâi'n-Nüfûs* şeklindeki kullanım muhtemelen seh-vendir. Smith'in çalışmasında ilgili yer için bk. Smith, *An early mystic of Baghdad*, 77-80.

bahsediliyor olmasıdır. İkinci husus Smith Antâkî'yi Muhâsibî'nin hocası olarak görmekte, *Devâ* metniyle *Şübühât* metnini -doğrudan söylemese bile- Antâkî'ye izafe etmekte ve de buradaki fikirlerin Muhâsibî'ye kaynaklık ettiğini düşünmektedir. Smith, bu sözlerinden sonra Sprenger'in söz konusu makalesinde *Devâ* ve *Şübühât* metnlerinden yaptığı alıntılara referans vermek suretiyle Antâkî'nin fikirlerini Muhâsibî'nin düşünceleriyle mukayese eder. Bu mukayeseyle de Antâkî'nin düşüncelerinin Muhâsibî'nin düşüncelerine kaynak teşkil ettiği ve Muhâsibî'nin sonraları bu düşünceleri daha da geliştirdiği sonucuna varır. Ayrıca kitabındaki "Muhâsibî'nin Eserleri" başlığı altında *Devâ*'ya yer ayırmaması Sprenger ile aynı fikirde olmadığını gösterir.

Özetle Kremer ve Margoliouth'un Sprenger'in çizgisini sürdürerek eseri Muhâsibî'ye, Massignon'un Nibâcî'ye, en son Smith'in ise Antâkî'ye nispet ettiği görülmektedir. Smith'in 1935 yılındaki çalışmasından hemen bir yıl sonra Carl Brockelmann, ilk baskıda bahsetmediği bu konuyu ikinci baskıda *GAL*'a taşır:

Ahmed b. Âsım el-Antâkî, Ebû Süleymân Abdurrahmân b. Atiyye ed-Dârânî'nin müridiydi. Hocası 140/757'de Vâsıt'ta doğmuş ve 180/796'da Basra'dan Şam yakınlarındaki Dârâyâ'ya göç etmiştir. Ayrıca 215/830'da orada vefat etti. Antâkî ise ondan yaklaşık beş yıl sonra ölmüştür. Antâkî'nin eserleri özellikle Gazzâlî'nin sıkça atıf yaptığı *Devâ'u dâ'i'l-kulûb ve ma'rifetü himemi'n-nefs ve âdâbihâ* ile Beyrut'taki Suriye Cemiyeti'nin kütüphanesinde 486/1093 tarihli tek nüshası bulunan *Kitâbü's-Şübühât*'tır. (bk. A. Sprenger, *JRASB* 1856, 133-150). Ayrıca onun bu eserleri Suriye'deki erken İslâmî zühd tarihinin başlıca kaynaklarıdır.¹⁴¹

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Carl Brockelmann'ın 1898 tarihli *GAL*'da gözden kaçırdığı *Devâ* metnini, bu sefer ikinci kez genişletilmiş 1936 tarihli baskıda Sprenger'e referans vermek suretiyle

¹⁴¹ Carl Brockelmann, *GAL* (Leiden: Brill, 1937), 351. Pasajda dikkat edilirse 1937 yılında hala Sprenger'in makalesinden hareketle söz konusu "Suriye Cemiyeti" adına referans verilmektedir. Ancak o tarihlerden yaklaşık 80 sene önce bu cemiyet kapanıp başka bir oluşum içerisinde faaliyet göstermeye başlamıştı. Yukarıda söylediğimizi tekrar edecek olursak bu gibi tekrar eden atıflar, araştırmacıların bu nüshaya tekrar ulaşmalarının önünde bir engel olarak duracaktır.

Antâkî'ye nispet ettiği görülmektedir. İlk olarak Brockelmann'ın da tek değil iki metinden bahsettiği ve bu eserleri Ahmed b. Âsım el-Antâkî'ye nispet ettiği görülmektedir. Burada dikkat çekici husus Brockelmann'ın, Antâkî'nin Dârânî'nin mürîdi olduğunu ve onun hicrî 220 yılında vefat ettiğini belirtmesidir. Brockelmann muhtemelen Antâkî'nin Muhâsibî'nin öğrencisi olduğuna ilişkin iddialara karşı çıkmakta, Antâkî'nin Muhâsibî'den daha önce yaşamış bir şahsiyet olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bakımdan Antâkî'nin, Muhâsibî'nin düşüncelerinin kaynağı olduğunu düşünen Smith ile benzer düşündüğü söylenebilir. Bu meyanda Brockelmann, Antâkî'nin eserlerinin erken dönem Şam'daki zühd pratiğinin kaynağı olduğunu ifade etmektedir.

Carl Brockelmann'ın bu pasajda dikkat çeken ifadesi ise *Devâ* metnine Gazzâlî'nin sıkça atıf yaptığını ifade etmesidir. Bu iddiası önemlidir çünkü kendisinden sonra katalog çalışması yapacak olan Fuat Sezgin ve Ahmed Suphi Furat gibi daha birçok araştırmacı bu iddiayı sürdürecektir. Ancak Brockelmann birçok eseri olan Gazzâlî'nin hangi kitabında *Devâ* metninin adını zikrederek referans verdiğini belirtmemektedir. Gazzâlî'nin neşredilen bütün eserlerine bakmamıza rağmen ne Antâkî'nin ismine rastlayabildik ne de ona nispet edilen bir sözü bulabildik. Brockelmann'ın bu tespitinin iki nedeni olabilir: Birincisi o, İsfahânî'nin *Hilye'*siyle Gazzâlî'yi karıştırmış olabilir. Nitekim *Hilye'*de Antâkî'ye sıklıkla atıf yapılmakta ve bu sözler *Devâ* metninde geçmektedir. Kanaatimizce muhtemel gerekçe budur. Zira kendisinden sonra Fuat Sezgin, *Devâ*'dan *Hilye'*nin alıntılar yaptığını zikredecektir. İkincisi Brockelmann, Gazzâlî'nin *İhyâ'*sındaki "Devâü'l-kulûb" adlı bölümden hareketle bu tercihi yapmış olabilir. Ancak bu bölümde Antâkî anılmadığı gibi Gazzâlî'nin düşünceleriyle Antâkî arasında sıkı bir ortalıktan da söz edemeyiz.

Brockelmann'ın bu kitabından 15 sene sonra,¹⁴² 1950 yılında Arberry sûfilerin öğretilerini konu edindiği bir kitabında Antâkî'nin

¹⁴² 1940 yılında Abdülhalîm Mahmûd, *Üstâzü's-sâ'irin el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî* adındaki doktora tezinde Muhâsibî'nin eserlerine yer verirken bu hususa değinmemesi dikkat çekicidir.

eserleri üzerinden onun tasavvuf tarihinin dönemleri arasındaki dönüm noktası oluşuna değinir.¹⁴³ Bu doğrultuda ondan şöyle bahseder:

Antâkî kendi döneminden itibaren tasavvufun karakterini yavaş yavaş etkileyen bir dönüşümün başlangıcına mükemmel bir örnek sunar. Bu, iktidar çevrelerinde yaygın olan dünyevileşmeye karşı bir tepki olarak benimsenmiş bir hayat tarzından varlık teorisine ve teosofi sistemine ilişkin bir dönüşümdü. Kendisi meşhur zâhid Ebû Süleymân ed-Dârânî'nin talebesidir. Antâkî mistik nitelikte olduğu söylenebilecek ve günümüze ulaşan en eski risâlelerin [*Devâ* ve *Şübühât'ı kastediyor olmalı*] yazarıdır ve bu bakımdan hicrî üçüncü yüzyılın büyük sûfî müelliflerinin öncüsüdür. Onunla ismi verilmeyen bir müridi arasında geçen kısa bir diyalog, kendisini bir ruhanî eğitmen rolünde gösterir. Bu durum ise tasavvufta artık (onun yaşadığı devirde) giderek daha fazla önem kazanan bir özelliktir.¹⁴⁴

Arberry burada Antâkî'yi tasavvuf tarihinde oldukça kritik bir dönüm noktasına konumlandırmakta, onun eserlerinin de katkısıyla tasavvufun zühhd evresinden teosofik bir evreye geçtiğini ifade etmektedir. Ayrıca isim vermese de Antâkî'nin kitapları hakkında "tasavvufa dair günümüze ulaşmış en eski eserler" demektedir. Arberry'nin bu iddialarını Sprenger'e izafe etmemesi veya onun makalesinden hiç bahsetmemesi tuhaf bir durumdur. Sadece Massignon'un *Essai*'ne atıf vermek suretiyle *Devâ* ve *Şübühât* metinlerini Antâkî'ye izafe etmekte, diyalog formundaki metinlerde soru soranın ise meçhul olduğunu söylemektedir. Dikkat edilirse Arberry, eserin müellifinin "Muhâsibî" olduğunu düşünen Sprenger, Kremer, Margoliouth ile "Nibâcî" olduğunu varsayan Massignon'dan farklı düşünmektedir. Diğer taraftan

¹⁴³ Aslında bu yazısından önce 1940 yılında A. J. Arberry'nin, *An Introduction to the History of Sufism*'de D. S. Margoliouth'un 1908'de Muhâsibî hakkında yazdığı notun, Sprenger, Massignon ve Margaret Smith arasında kalan boşluğu doldurduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir. Arthur John Arberry, *An Introduction to the History of Sufism* (London: Longmans, Green and Co., 1942), 33. Hatırlanacak olursa birkaç sayfa önce Margoliouth'un, Sprenger'in söz konusu makalesine atıf vererek Muhâsibî'nin ilk sûfî müellifi olduğunu ifade ettiğini zikretmiştik. Arberry de Margoliouth'un bu notuna atıf verdiğine göre, bu yıllarda Sprenger'in fikrine yakın olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim eserinin başka bir yerinde Arberry, Muhâsibî'den bahsederken yine Sprenger'in söz konusu makalesine atıf verir. Arthur John Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, 22.

¹⁴⁴ Arthur John Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, 31-45.

müellifin Antâkî olduğunu düşünen Smith ve Brockheman ile aynı fikirdedir.¹⁴⁵

1954 yılında İshak Mûsâ el-Hüseynî'nin İbn Kuteybe'nin vasiyetini yayımlamasıyla birlikte, kaybolan *Devâ* metninin de içinde bulunduğu yazma mecmuası tekrar gündeme gelir. Hüseyinî mecmuanın içindeki bu vasiyeti neşrettiği makalesinin girişinde söz konusu mecmua hakkında özetle şunları söyler:

Muhammed Reşâd Abdülmuttalib Beyrut Amerikan Üniversitesi'nin kütüphanesindeki MS 170Y, 21, s1 numaralı yazma mecmuanın sonunda yer alan İbn Kuteybe'ye ait zarif bir risale hakkında beni bilgilendirdi. Sekiz sayfadan oluşan bu risale söz konusu yazma mecmuanın sonuna iliştilmiş durumdadır. Mecmua şu eserleri içermektedir: Hz. İdrîs'e ait olduğu belirtilen ve ifadeleri Yunanca'dan Arapça'ya çevrilmiş olan *el-Gharâ'*, *el-Rahma* ve *el-Şafrâ'* isimleriyle bilinen sayfeler, *Devâ'u dâ'i'l-kulûb*, *Kitâbü's-Şübühât* ve *Vasiyyetü İbn Kuteybe*. Ayrıca *Kitâbü's-Şübühât*'ın sonunda müstensih, bu metni hicrî 486 yılında İskenderiye limanında istinsah ettiğini belirtmiştir. Bu risâledeki yazı ile mecmuanın diğer bölümlerindeki yazı aynı kişiye aittir. Yazı Doğu hatlarıyla yazılmış olmakla birlikte, hattın üslubu Endülüs-Mağrip tarzına yakındır.¹⁴⁶

Hüseyinî'nin yazısı Sprenger'in makalesinden sonra yazma nüshayı görmek suretiyle bu hususa değinen ilk çalışma olması, mecmuanın bulunduğu kütüphane hakkında ilk defa Suriye Cemiyeti haricinde farklı bir yere yönlendirmesi ve buraya kadar kimsenin söz etmediği bir başka metinden daha söz etmesi bakımından önemlidir. Hüseyinî'nin bu makalesi -yukarıda da değindiğimiz üzere- *Devâ*

¹⁴⁵ Burada bahsetmediğimiz diğer bir isim olan Kermit Schoonover'in "Muhâsibî ve *er-Riâye*'si" adındaki makalesi, Arberry'nin bu eserleriyle yakın tarihlerde yayımlanır. Schoonover, Muhâsibî'nin eserlerinden bahsederken Sprenger'in bu makalesine atıf verir. Bilhassa Alfred von Kremer, Margoliouth ve Massignon'un Sprenger'in bahsettiği bu eserlere dikkat çektiğini dipnotta belirtir. Ayrıca bk. Kermit Schoonover, "Muhâsibî ve *er-Riâye* Adlı Eseri", çev. Ali Bolat, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004), 295.

¹⁴⁶ Arapça yazma eserler mütehassısı Muhammed Reşâd Abdülmuttalib içinde İbn Kuteybe'nin vasiyeti olan bu yazma hakkında Hüseyinî'yi bilgilendirir. Bunun üzerine Hüseyinî çalıştığı kurum olan Beyrut Amerikan Üniversitesi'nin günümüzde de hâlâ faaliyetlerine devam eden *el-Ebhâs* adındaki dergisinde İbn Kuteybe'nin bu kısa vasiyetini yayımlar. Ayrıca bk. İshak Mûsâ el-Hüseynî, "Vasiyyetü Ebî Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ilâ veledihî rahimahumâ Allâh", *el-Ebhâs* 7/1 (1954), 68.

metninin bulunduğu yazma nüshanın 1866'da Beyrut Amerikan Üniversitesi'ne, eski adıyla Syrian Protestant College'ye geçtiğini doğrular niteliktedir. Ayrıca hatırlanacak olursa Sprenger, Hz. İdris'e nispet edilen risaleler ve *Devâ* metni olmak suretiyle sadece iki eserden bahsetmişti. Çünkü *Şübühât*'ı da *Devâ*'nın bir bölümü olarak telakki etmekteydi. O yüzden makalesinde sadece iki eserden bahsetmişti. Ancak Hüseyinî bu yazısında, Hz. İdris'e nispet edilen risalelerin yanında *Devâ* metni ile *Kitâbü'ş-Şübühât*'ı ayrı eserler olarak değerlendirmekte ve bir de İbn Kuteybe'nin vasiyetinden bahsetmektedir.

Son olarak Hüseyinî'nin bu makalesinde bütün mecmuadaki hattın tek bir kalemde çıktığını ifade etmesi ayrıca dikkat çekicidir. Çünkü bu mecmuadaki metinlerin ne zaman yazıldığına ilişkin tek kayıt, *Kitâbü'ş-Şübühât*'ın sonundaki hicrî 486 tarihidir. Ancak Hüseyinî'nin ifade ettiği üzere bütün metinlerin müstensihî aynı kişi olduğu için *Devâ* metninin de istinsah tarihinin hicrî 486 yıllarına yakın tarihler olması muhtemeldir. Netice itibarıyla Hüseyinî'nin dikkati İbn Kuteybe'nin vasiyetinde olduğu için *Devâ* ve *Şübühât*'ın müellifleri hakkında yorum yapmamıştır. Muhtemelen alan dışındaki bir çalışma olduğu için de tasavvuf araştırmacılarının dikkatini celp etmek şöyle dursun, tasavvuf tarihi araştırmacılığı bakımından da dikkat çekmemiştir.

Hüseyinî'nin makalesinden hemen iki yıl sonra Josef van Ess'in Muhâsibî'ye ilişkin doktora tezi, *Devâ* metninin müellifinin kim olduğuna dair diğer çalışmalara nazaran daha etraflı bir tartışma yürütmesi bakımından oldukça kıymetlidir. Van Ess 1956 yılında Muhâsibî'nin eserleri hakkında bilgi verdiği bir başlıkta *Kitâbü'l-halve*'de geçen sözlerin hem *Hilye*'de hem de *Tezkire*'de Antâkî'ye nispet edildiğini tespit eder ve bu yüzden bu eserin Antâkî'ye ait olabileceğini söyler. Söz tam da bu noktada Antâkî'ye gelince bu sefer de *Devâ* metninin müellifinin kim olduğuna ilişkin tartışmaya dahil olur.¹⁴⁷ Sprenger'in *Devâ* metnini Muhâsibî'ye nispetini anlamlı bulan van Ess, Massignon'un ona yaptığı eleştirileri ise şu sözlerle tenkit eder:

¹⁴⁷ Josef van Ess bütün bu sorgulamaları için bk. Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muḥāsibī*, 16-19.

Massignon'un Sprenger'e karşı ileri sürdüğü itiraz şöyle özetlenebilir: *Kitâbü'd-Devâ*, içeriğinin gösterdiği üzere, *Ri'âye*'ye kıyasla henüz açıkça 'embriyonik' bir doktrinel aşamadır. Bu sebeple eserde geçen esrarengiz Ebû Abdallâh'ın, İbn Ebî'l-Havârî'nin olduğu kadar Antâkî'nin de hocası sayılan Ebû Abdallâh Sa'id b. Yezîd en-Nibâcî ile özdeşleştirilmesi gerekir. Nibâcî tıpkı Antâkî ve Havârî gibi Şam çevresine dahildi. Ne var ki Massignon'un bu argümanı ikna edici değildir. Zira mesela Muhâsibî'nin *Âdâbü'n-nüfûs* ve *Kitâbü'l-Halve* adlı iki eseri *Ri'âye*'ye göre daha embriyonik bir düzey sergiler. Bu durum kısmen Muhâsibî'nin bu eserleri erken döneminde kaleme almış olmasından kısmen de amaçlarının farklı oluşundan kaynaklanır. Bu eserler *Ri'âye* gibi ayrıntılı bir el kitabı değil, ahlâkî öğüt niteliği taşırlar.¹⁴⁸

Josef van Ess'in Ebû Abdullâh en-Nibâcî fikrini ikna edici bulmasının sebebi, *Devâ* metninin daha ilkel olduğuna ilişkin sunulan söz konusu "embriyonik" argümanıdır. Zira van Ess, *Ri'âye*'nin içeriğine göz atarak bu metinlerin daha ilkel olduğu düşüncesine varılamayacağını düşünür. Zira Muhâsibî'nin diğer bazı eserleri de *Ri'âye*'ye göre daha ilkel kalabilir. Ona göre bunların daha "embriyonik" görülmesinin sebebi, Muhâsibî'nin bu eseri daha genç yaşta yazmış olması veya onun bu eserlerle farklı bir amaç gütmüş olması olabilir. Nitekim van Ess'e göre *Devâ* metni *Ri'âye* gibi ayrıntılı olarak düşünceleri derinleştiren bir eser değildir. Bu, tıpkı *Kitâbü'l-halve* ve *Âdâbü'n-nüfûs* gibi öğüt vermek suretiyle ahlaki konulara değinmekle yetinen bir eserdir. Van Ess ayrıca bu fikri destekleyecek yeterli argüman olmadığını ve bunun oldukça asılsız bir varsayım olduğunu şöyle ifade eder:

Üstelik Zünnûn el-Mısırî'nin çağdaşı ve İbn Ebî'l-Havârî'nin hocası olduğu söylenen Nibâcî aslında pek bilinmeyen bir kimliktir. Massignon'un sırf bir hipotezi desteklemek adına ortaya koyduğu bir kişi gibi durmaktadır. Onun Antâkî'nin de hocası olduğunu kanıtlayan hiçbir bilgi elimizde mevcut değildir. Ayrıca Ebû Nu'aym'ın ondan aktardığı rivayetler de oldukça kısıtlı ve yetersizdir. Bu bilgilerin çoğu başka ravilerden nakildir. Nitekim onun kendine ait sözü ve görüşü azdır. Ebû Nu'aym'ın sunduğu isnatlarda

¹⁴⁸ Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muhāsibī*, 16-17.

Antâkî'nin adı dahi geçmemektedir. Ayrıca Nibâcî'nin buradaki sözlerindeki üslubu Muhâsibî ve Antâkî'ye kıyasla çok daha ihtiyatlı görünmektedir. Daha önemlisi Antâkî'yi Muhâsibî'ye yaklaştıran "ince ruh tedavisi" yöntemine Nibâcî'de rastlanmaz. O yüzden Ebû Süleymân ed-Dârânî'nin "kalplerin casusu" diye nitelediği Antâkî, Nibâcî'nin düşüncesinden pek bir şey öğrenemezdi. Sonuç olarak Massignon'un, Antâkî'nin bahsettiği Ebû Abdullâh'ın Nibâcî olduğu yönündeki varsayımı neredeyse savunulamaz görünmektedir.¹⁴⁹

Görüldüğü üzere Josef van Ess, Massignon'un *Devâ* metnine ilişkin "embriyonik" düşüncesinden sonra *Devâ*'nın müellifinin "Ebû Abdullâh en-Nibâcî" olduğu fikrine de açıkça karşı çıkar. Buna da Nibâcî'nin pek bilinen bir isim olmayışını ve Antâkî ile aralarında ilişki olduğunu gösteren karine bulunmayışını gerekçe olarak sunar. Van Ess'in bu tespiti doğrudur. Zira Massignon Abdullâh b. Hubeyk el-Antâkî ile Ahmed b. Âsım el-Antâkî'yi birbirine karıştırmaktadır. Bu hususa aşağıda detaylıca değineceğiz. Bununla birlikte van Ess, konuyu Antâkî-Muhâsibî ilişkisine getirmek gayesiyle Massignon'un Antâkî'nin vefat tarihi hakkındaki görüşlerini eleştirir ve bundan hareketle *Devâ*'nın yazılma tarihiyle alakalı varsayımlar yapar:

Massignon eserinde Antâkî'nin ölüm tarihini "yaklaşık 220" olarak vermektedir. Ancak bu da sadece bir varsayımdan ibarettir. Sülemî'ye göre Antâkî Serî es-Sakatî, Muhâsibî ve Bîşr el-Hâfî ile çağdaştı ve hatta Fudayl b. İyâz'ı tanımış olduğu rivayet edilmektedir. Ancak bu tarihsel fark o kadar büyüktür ki Antâkî'nin, Muhâsibî'yi olgunluk çağında tanımış olması neredeyse olanaksız görünmektedir. Bu bakımdan her hâlükârda Antâkî Muhâsibî'den daha yaşlıdır. Ancak Câmî, Antâkî'nin çok uzun yaşadığını bildirir. Gerçi bu bilgi sadece onun "çağdaşlarının" ölüm tarihlerinden çıkarılmış olabilir. Sprenger ise *Kitâbü'd-Devâ* adlı eserde alıntılanan son otoritenin 227/842 yılında öldüğünü tespit eder. Muhâsibî zaman zaman yaşayan çağdaşlarını da zikrettiğinden muhtemelen *Kitâbü'd-Devâ* bu tarihten sonrasına ait değildir. Fakat bu tarihten çok önce de yazılmıştır. Şu hâlde Muhâsibî Antâkî ile karşılaştığında elli yaşını aşmış olabilir. Bu bakımdan onun Antâkî'nin talebesi olduğunu

¹⁴⁹ Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muhāsibī*, 17.

varsaymayı zorunlu kılan bir gerekçe bulunmamaktadır. Böylece Antâkî'nin açıkça Muhâsibî'nin mürîdi olarak anıldığı azımsanmayacak sayıdaki tanıklıklar belirleyici bir önem kazanmaktadır... Bu bakımdan Antâkî muhtemelen Muhâsibî'den daha yaşlı olmasına rağmen onun öğrencisi olmuştur. Bu sebeple, *Halve* ile Sprenger'in keşfettiği *Devâ'* da olduğu gibi bir durumun meydana gelmiş olması akla yatkındır: Yani *Halve* de Antâkî tarafından rivayet edilmiş olabilir. Hatta diyalog biçimine bakılacak olursa muhtemelen sözlü konuşmalara dayanmaktadır. Belki de Antâkî tarafından redakte edilmiş bir metindir. Bu yüzden daha sonraki kaynaklarda Antâkî adıyla anılmıştır.¹⁵⁰

Burada dikkat edilirse van Ess Muhâsibî ve Antâkî arasındaki ilişkiyi çözmeye çalışmakta, kimin hoca kimin öğrenci olduğunu bulmak istemektedir. Görüleceği üzere Massignon'un "Antâkî'nin Muhâsibî'nin hocası olması" fikrini eleştirmektedir. Buna göre *Devâ'* metninin yaklaşık olarak hicrî 220'li yıllarda yazıldığını tahmin etmekte, bu tarihlerde Muhâsibî 50'li yaşlarında olduğu için Antâkî'nin mürîdi olmasına ihtimal vermemektedir. Van Ess bununla da kalmayıp Antâkî'nin Muhâsibî'nin mürîdi olduğunu söyleyen klasik kaynaklardan delil getirerek Muhâsibî'nin aslında "hocalık" tarafında olduğunu iddia etmektedir. Bu düşünceye göre Muhâsibî "hoca/şeyh" olduğu için *Halve* ve *Devâ'* da "Antâkî tarafından derlenen ve redakte edilen Muhâsibî eserleri" konumuna gelmektedir.

Josef van Ess daha sonra bu düşünceleriyle çelişen ve klasik kaynaklarda Antâkî'ye nispet edilen bir sözün varlığını tespit eder.¹⁵¹ Sülemî ve Attâr'ın tabakâtlarında Antâkî'ye nispet edilen bir sözün Muhâsibî'nin *Âdâbü'n-nüfûs'*unda "Hakîmlerden birisi şöyle demiştir" şeklindeki bir ibareden sonra geçtiğini fark eden van Ess, daha önce serdettiği görüşleriyle yine aynı eseri içinde hesaplasmaya girer. Hatta buraya kadar Sprenger'e ve "Muhâsibî nispetine" daha yakın bir

¹⁵⁰ Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muḥāsibī*, 17-18.

¹⁵¹ Van Ess'in bu tespitini ayrıca aşağıda geleceği üzere kitabımızın bu bölümünün "Hakkı Sahibine Teslim Etmek" başlığı altında ele aldık. Sülemî ve Attâr'da geçen söz konusu pasaj, Muhâsibî-Antâkî ilişkisi ve *Devâ'*'nın müellifinin kim olduğuna ilişkin kendi çıkarımımız için oldukça önemli olacaktır. Zira bu söz *Devâ'*'da da geçmektedir. Fakat van Ess nüshaya ulaşamadığı için bu durumun farkına varamamıştır.

çizgide duran Josef van Ess, bu husus sebebiyle eserin müellifinin Muhâsibî olduğu hakkındaki fikrini yumuşatır ve Antâkî ihtimalini de öne sürer. Şimdi ilk olarak van Ess'in dikkat çektiği *Âdâbü'n-nüfûs*'ta geçen ifadeye sonrasında ise Sülemî ile Attâr'da geçen ifadeye yer verelim:

”يُزَوَّى عَنْ بَعْضِ الْحُكَمَاءِ أَنَّهُ قَالَ: طَرِيقُ الْآخِرَةِ وَاحِدٌ وَالنَّاسُ فِيهِ صَنَفَانِ فَصَنَفَ أَهْلَ الْعَدْلِ وَصَنَفَ أَهْلَ الْفَضْلِ، وَالْعَدْلُ عَدْلَانِ: عَدْلٌ ظَاهِرٌ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ النَّاسِ، وَعَدْلٌ بَاطِنٌ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللَّهِ، وَطَرِيقُ الْعَدْلِ طَرِيقُ الْإِسْتِقَامَةِ، وَطَرِيقُ الْفَضْلِ طَرِيقُ الرِّيَازَةِ.“¹⁵²

”قال أحمد بن عاصم الأنطاكي: ”العدل“ عدلان: عدل ظاهر فيما بينك وبين الناس؛ وعدل باطن فيما بينك وبين الله تعالى، وطريق العدل طريق الاستقامة، وطريق الفضل طريق الفضيلة.“¹⁵³

Şimdi ise Josef van Ess'in bu sözler hakkındaki çıkarımları ise şöyle:

Sülemî ve Attâr tarafından Antâkî'ye nispet edilen başka bir söz daha Muhâsibî'nin *Âdâbü'n-nüfûs* adlı eserinde tekrar karşımıza çıkar. Fakat onların nisbet ettiği bu sözün *Âdâbü'n-nüfûs*'ta ”hekîmlerden birine” isnat edilen bir alıntıya hâlâ dâhil mi olduğu, yoksa o alıntının yorumunu mu teşkil ettiği konusunda kesin bir karara varmak mümkün değildir. İlk ihtimale göre Muhâsibî Antâkî'nin ismini vermeden ”hikmet sahiplerinden biri” şeklinde aktarmıştır. İkinci ihtimale göre ise *Âdâbü'n-nüfûs*'un elimizdeki nüshası Antâkî'nin yorumlayarak genişlettiği bir redaksiyonundan geçmiştir.¹⁵⁴

Van Ess burada muhtemel iki durumdan bahseder. Birinci ihtimal: Sülemî ve Attâr'da Antâkî'ye nispet edilen bu söz, *Âdâbü'n-nüfûs*'taki hakîmlerden birine atfedilerek başlayan ve daha uzun olan bir pasajın parçasıdır. Yani yukarıda Arapçasını paylaştığımız ikinci sıradaki söz,

¹⁵² Hâris el- Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, ed. Abdulkadir Ahmet Atâ (Beyrut: Mevsuatü'l Kü-tübü'l Segafîyye, 1991), 45.

¹⁵³ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 119; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 426.

¹⁵⁴ Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muhāsibī*, 18.

Âdâbü'n-nüfûs' taki bir pasajın başlangıcı olan birinci sözün bir parçası olmaktadır. Bu durumda Muhâsibî *Âdâbü'n-nüfûs'* ta gerçekten Antâkî'yi "hakîmlerden birisi" olarak görüp onun sözüne yer vermiştir. Bu ihtimale göre van Ess'in daha önce serdettiği fikirler sarsılmaktadır. Zira bu ihtimale göre müellifin Antâkî olma durumu güçlenmektedir. İkinci ihtimal: Sülemî ve Attâr'ın Antâkî'ye izafe ettiği bu söz (ikinci sıradaki) *Âdâbü'n-nüfûs'* taki o sözün (birinci sıradakinin) genişletilmiş bir yorumu niteliğindedir. Bu ihtimale göre ise *Âdâbü'n-nüfûs'*, Antâkî'nin bir eseri olmaktadır. Böylece Antâkî bu eserinde "hekîmlerden biri" şeklinde nitelendirdiği birinin sözlerine yer verip onu yorumlayarak genişletmiştir.

Van Ess'in bu ihtimalleri serdettikten sonra, *Devâ'*nın müellifinin "Muhâsibî" olduğu düşüncesinden "Antâkî" fikrine biraz daha yaklaştığını gözden kaçırmamalıyız. Bu ikisinden hangi ihtimal olursa olsun van Ess'in bu çıkarımları, öncesinde kendi söylediği varsayımları sarsmaktadır. Son olarak o, yine de mevcut verilerin bu iki ihtimalden hangisini doğruladığını göstermeye yetmediğini, kendisinin de Sprenger'in bahsettiği *Devâ'* metninin içinde bulunduğu yazma mecmuayı bulmaya çabalamasına rağmen ulaşamadığını söylemektedir. Bu yüzden de eser için kesin konuşamadığını ayrıca itiraf etmektedir.¹⁵⁵ Biz bu hususa aşağıda kendi görüşlerimizi zikrederken ayrıca yer vereceğimiz için bu konuyu şimdilik geçiyoruz.

Takip eden yıllarda Fuat Sezgin'in *GAS'* da Brockhelman'ı takip ettiği ve Massignon'a ve van Ess'e referans vermek suretiyle *Devâ'* yı hem Antâkî'ye hem de Muhâsibî'ye nispet ettiği görülmektedir. Yani Sezgin muhtemelen yukarıdaki araştırmacıların çıkarımlarına aşına olduğu için her iki ihtimali de göz önünde bulundurmaktadır. Ayrıca yazma nüshanın Suriye Cemiyeti'ne ait olduğunu söyleyip Sprenger'in bahsi geçen makalesine atıf yapar. Aslına bakılırsa onun buraya kadar söyledikleri, daha önceden de zikredildiği için dikkat çekici değildir. Ancak *GAS'* ı çalışmamız bakımından önemli kılan yön, buraya

¹⁵⁵ Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muhāsibī*, 19. Hatta daha önceden geçtiği üzere hocası Helmut Ritter vasıtasıyla bu yazmaya ulaşmaya çalıştığı ancak Ritter'in ona bu yazmanın artık söz konusu yerde olmadığını ve onun nerede olduğunu bilmediğini söylediğini ifade eder. Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muhāsibī*, Giriş-26.

kadar kimsenin dillendirmedeği başka bir hususa temas etmesinden ileri gelir.

Fuat Sezgin'in Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ'*'sında Antâkî'ye nispet edilen cümlelerin Antâkî'nin *Devâ'*'sında da yer aldığını ifade etmesi oldukça kıymetlidir. Hatırlanacağı üzere 1922 yılında Massignon Antâkî'nin eserlerinin pasajlar şeklinde *Hilye'*'de yer aldığını ifade etmişti. Ancak onun bahsettiği eserler, *Devâ'* ve *Şübühât* değil başka eserlerdir. Zira kendisi bu eserlerin müellifi olarak "Nibâcî" fikrini öne atmıştı. Sezgin ise *Hilye'*'de doğrudan Antâkî'ye atfedilen pasajların Antâkî'nin *Devâ'*'sında da geçtiğini söylemektedir. Sezgin'in bu tespiti, kitabımızın "Hakkı Sahibine Teslim Etmek" başlığı altında ele alacağımız üzere, *Devâ'*'nın Ahmed b. Âsım el-Antâkî'ye ait olduğuna ilişkin güçlü bir delildir. Sezgin'in bu eseri hem Antâkî'ye hem de Muhâsibî'ye nisbet etmesinin gerekçesi ise onun nüshaya ulaşamayışından kaynaklanır. O, sadece Sprenger'in *Devâ'*'dan alıntılardığı sözlerinin *Hilye'*'de bire bir Antâkî'ye nispet edilmesinden hareketle bu iddiayı dillendirmektedir. Bu yüzden Sezgin her ihtimali göz önünde bulundurduğu için onun Antâkî ve Muhâsibî ihtimallerini göz ardı etmemesi normal bir durumdur. Son olarak Sezgin Brockhelman'a atfı vererek Gazzâlî'nin *Devâ'*'dan söz ettiğini ayrıca belirtir.¹⁵⁶ Ancak Gazzâlî'nin hiçbir metninde biz bu hususa rastlayamadık. Bu, muhtemelen yukarıda saydığımız gerekçelerden ötürü hatalı bir tespittir.

1968 yılında Antâkî hakkında üç sayfa hacminde küçük bir araştırma notu yayımlayan Ahmed Suphi Furat, çalışmanın boyutunun aksine oldukça önemli çıkarımlarda bulunur. Bu kısa notta Antâkî'nin biyografisine, eserlerine ve ana hatlarıyla onun fikirlerine değinir. Antâkî'den günümüze iki küçük risale kaldığını ifade eden Furat, Sprenger'in makalesine referans göstermek suretiyle bu iki eserin ana temasına değinmekle yetinir. *Kitâbü's-Şübühât*'ın farzlarla ilgili izaha muhtaç hususlara açıklık getirdiğini, *Devâ'*'nın ise kalbin hastalıklarıyla alakalı olduğunu söyler. Bunun yanında Gazzâlî'nin *Devâ'*'ya çokça atfı verdiğini hatta sûfiler arasında bu eserin hayli tutulduğunu iddia eder. Gazzâlî'nin *Devâ'*'ya çokça atfı verdiğine ilişkin iddianın geçersiz

¹⁵⁶ Fuad Sezgin, *GAS* (Leiden: Brill, 1967), 638, 642.

olduğunu Brockheman ve Sezgin'i ele alırken değindik. Fakat Furat'ın "sûfiler arasında" *Devâ'*nın tutulduğuna ilişkin öne sürdüğü iddia, çalışmamız doğrultusunda oldukça önemlidir.¹⁵⁷ Furat muhtemelen Sprenger'in *Devâ'*dan alıntıladığı sözlerin çoğunun sûfî eserlerinde geçtiğini fark etmiştir. Zaten çalışmasında sıklıkla *Hilye*'yi ve *Tabakâtu's-Sûfiyye*'yi kullanıyor olmasından bu anlaşılmaktadır. Furat'ın bu tespiti kitabımızın bir sonraki başlığında geleceği üzere doğrudur. Hatta *Devâ'*daki birçok söz, sadece *Hilye* ve *Tabakâtu's-Sûfiyye*'de değil, bilinen birçok sûfî eserinde de kendine yer bulmaktadır. Bu yüzden Furat'ın daha eserin nüshasına ulaşmadan, *Devâ'*nın sûfiler arasında tutulduğunu söylemesi konumuz bakımından oldukça kıymetlidir.

Ahmed Suphi Furat'ın yazısında dikkat çeken bir husus daha vardır ki bu da oldukça önemlidir. Furat, Hakîm et-Tirmizî'nin kendi biyografisini yazdığı *Büdüvvü's-Şe'n* adlı eserinde "Antâkî'nin nefis muhasebesi hakkındaki eserini okuyarak bu yola girdim" minvalinde söylediği söze dikkat çeker. Tirmizî'nin gençlik yıllarında okuduğu bu kitabın *Devâ* olduğunu öne süren Furat, Tirmizî'nin bu kitabın tesiri altında kaldığını, hatta bunu Tirmizî'nin kendisi naklettiğini iddia eder.¹⁵⁸ Esasında Tirmizî'nin *Büdüvvü's-Şe'n* adlı eserindeki cümlelerinden, onun Antâkî'den etkilendiği kolay bir şekilde anlaşılmaktadır. Fakat Tirmizî burada Antâkî'nin eserinin ismini vermediği için bu kitabın *Devâ* olduğu hakkında kesin konuşmamak daha doğru olacaktır. Nitekim *Devâ*, nefis muhasebesi hususuna değindiği kadar haller ve makamlar, aklın mahiyeti ve kalbin durumları gibi daha birçok konuyu ele alan bir metindir.¹⁵⁹

Ahmed Suphi Furat'tan sonra 1971'de Hüseyin Kuvvetlî Muhâsibî'nin *el-Akl* kitabını neşrederken Antâkî-Muhâsibî ilişkisine

¹⁵⁷ Söz konusu iddia için bk. Furat, "Ahmed b. Âsım Al-Antakî", 14.

¹⁵⁸ Hakîm et-Tirmizî'nin düşüncesinde Antâkî'nin ne surette bir tesirinin olduğu önemli bir araştırma konusudur. Bu sorun *Devâ* metni ve Tirmizî'nin çalışmaları mukayese edilerek ve kavramsal takipler yapılarak çözülebilir. Ancak bu, henüz tetkike konu olmuş bir husus değildir.

¹⁵⁹ Ahmet Suphi Furat'ın yazdığı bu makaleden sonra ülkemizde Muhâsibî hakkındaki ilk doktora tezinin sahibi olan Hüseyin Aydın'ın *Devâ*'nın kayıp olduğunu söylemekle yetinmesinden dolayı onun çalışmasına özel bir yer açmadık. Ayrıca bk. Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlak Görüşü* (Ankara: Pars Matbaacılık, 1976), 30.

ayrıca temas eder. Bu ilişkiyi aydınlatmaya çalışırken de *Devâ'*nın Muhâsibî'ye ait olduğu görüşünü benimser. Ayrıca Sprenger'in *Devâ'*dan naklettiği akla ilişkin fikirlerin kaynağını soruşturur. Bu husus hakkında şunları söyler:

Luis Massignon Antâkî'nin Muhâsibî'den önce olduğunu öne sürmüş Muhâsibî'nin Antâkî'den etkilendiğini savunmuştur... Fakat dikkatli bir araştırma, Antâkî'nin uzun bir müddet boyunca Muhâsibî'nin müridi olduğunu ve *Kitâbü'l-halve* ile *Devâü dâî'l-kulûb* metinlerini Muhâsibî'den naklettiğini gösterecektir. Bu sebeple kanaatimizce her ne kadar benzer fikirleri dile getirmiş olsa da...akıl teorisini geliştiren düşünür Antâkî değil, Muhâsibî'dir. ¹⁶⁰

Burada “dikkatli araştırmadan” kasıt, sûfilerden Hücvirî'nin ve Câmî'nin eserlerinde Muhâsibî-Antâkî ilişkisinden söz edilmesidir. İki kaynaktaki Antâkî'nin, Muhâsibî'nin müridi olduğu hakkındaki fikirlerinden hareketle Kuvvetlî Massignon'u eleştirmektedir. Kuvvetlî Antâkî'nin bu eseri Muhâsibî'den naklettiğini söyleyerek Sprenger, Kramer, Margoliouth ve Ess ile aynı çizgiyi takip etmektedir. Ancak aşağıda geleceği üzere Antâkî Muhâsibî'den yaşıca büyüktür ve kaynaklardaki onların çağdaş ve arkadaş olduğu fikri daha muteberdir. Ayrıca Muhâsibî'nin kendi eserinde Antâkî'yi “hakîm” olarak nitelemesini de hesaba katacak olursak Kuvvetlî'nin bu fikrinin doğru bir çıkarım olmadığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan Kuvvetlî, van Ess'in bir ihtimal olarak öne sürdüğü görüşü benimseyerek hem *Devâ* hem de *Halve*'nin Antâkî tarafından hocasına nispetle nakledilen eserler olduğunu söylemektedir. Ancak bunlara dair bir argüman sunmamaktadır. Son olarak burada daha da önemli olan husus, Kuvvetlî'nin *Devâ*'da geçen akıl fikrinin asıl kaynağının Muhâsibî olduğunu iddia etmesidir. Fakat klasik kaynaklar akıl hakkında birçok sözü Antâkî'ye atfetmekte, hatta bu konuda Antâkî Muhâsibî'yi etkilemiş görünmektedir!¹⁶¹

¹⁶⁰ Kuvvetlî'nin fikirleri Muhâsibî'nin el-Akl adlı eserini neşrettiği çalışmasının içinde yer almaktadır. Ayrıca bk. Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 185.

¹⁶¹ Akıl hakkında kimin kimi etkilediği konusu müstakil bir araştırma konusudur. Biz bu çalışmanın kapsamını daha da genişletmemek adına bu hususa girmeyeceğiz. Ancak şu kadar

Tarihler 1979'u gösterdiğinde *Devâ* metninin, Suriye Cemiyeti'nin kütüphanesindeki katalogundan başka bir yerde kayda geçtiği görülür. Beyrut Amerikan Üniversitesi'ndeki yazma eserleri kataloglayan Yûsuf K. Khûrî, *Devâ* metninin bulunduğu mecmuayı yeniden numaralandırarak Sprenger ve İshak Mûsâ el-Hüseynî'den sonra "mecmuayı görmek" suretiyle bahseden üçüncü araştırmacı olur. Khûrî mecmua hakkında şunları söyler:

Mecmûu Resâil. 129 varak... Mecmuanın içeriği şöyledir: 1. *Suhûf*: Bu sahifelerin Yunanca'dan Arapça'ya çevrildiği, Hz. İdrîs'e nispet edildiği ve Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Nahvî'nin hattından kopyalandığı kaydedilmiştir. 2. *Devâ'u dâ'i'l-kulûb ve ma'rifetü himemi'n-nefs ve Âdâbihâ* (*Kitâbü's-Şübühât* ile birlikte): Müellif: Ahmed b. Âsım el-Antâkî. Varak: 17(?) -132. İstinsah kaydı: 548/1153. Ferâğ kaydı: Bu nüshanın istinsahı, cumartesi günü, cemâdilâhîr ayının dördü geçildiğinde, 406/1016 yılında tamamlandı. Metnin bütünü ana nüsha ile karşılaştırılmış olup İbn 'Uzrâ hattından nakledilmiştir. 3. *Vasiyyetü İbn Kuteybe*: Müellif: Ebû Muhammed Andullâh b. Muslim İbn Kuteybe. Varaklar: 124r-127v. 4. *Kelimâtü li'l Muhammed Alemî veylihâ beyten mine's-şî'r li'l Ebi'l-Feth el-Büstî*: Büyük hatlarla yazılmış. Varak: 129. Katalog numarası: [MS170: 121 saA] ve mikro-film Mic-MS-80. (Önceden 206 numara altında sınıflanmıştı.)¹⁶²

Yûsuf K. Khûrî daha önceki araştırmacılarından farklı olarak bir eserden daha bahsetmektedir. Sprenger İbn Kuteybe'nin vasiyetinden, daha sonra da İshak Mûsâ el-Hüseynî Muhammed Alemî'nin sözleriyle Ebu'l-Feth el-Büstî'nin bu şiirinden bahsetmemiştir. Khûrî'nin bahsettiği son eser, bir kitaptan veya risaleden ziyade sona eklenmiş notlandırmadan ibaret olması bakımından bu sorunun yaşandığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Sprenger'in ve İshak Mûsâ el-Hüseynî'nin en sonda bir ek gibi yer alan bu şiir metnini müstakil bir eser addetmemiş olması muhtemeldir. Ayrıca görüleceği üzere Khûrî de Hüseynî gibi eserin müellifini Antâkî olarak düşünmektedir. Ancak onun *Şübühât*'ı *Devâ*'nın sonunda devam eden bir eser gibi telakki etmesi

ifade etmekle yetinelim ki Muhâsibî'nin akıl hakkındaki görüşlerinin kaynağının Antâkî olduğu *Devâ* metninin içeriğinden açıkça anlaşılmaktadır.

¹⁶² Yûsuf K. Khûrî, *el-Mahtûtâtü'l-Arabiyye el-mevcûde fî Mektebeti'l-Câmiâtî'l-Emrikiyye fî Beyrût* (Beyrut: el-Câmiâtü'l-Emrikiyye fî Beyrût, 1979), 27-28.

dikkat çekicidir. Hatırlanacak olursa bu husus, Sprenger'in de düşündüğü bir durumdu. Muhtemelen Khûrî de *Devâ'*nın sonunun eksik olması sebebiyle *Şübühât'*ı bu metinle beraber düşünmekte ve ikisini de Antâkî'ye nispet etmektedir.

Bu yıllardan sonra ülkemizde, İran'da ve Batı'da Ahmed b. Âsım el-Antâkî hakkında yazılan ansiklopedi maddelerinde *Devâ'* metninin aidiyeti sorununa kısaca değinildiği görülür. İlk olarak 1989'da Mustafa Bilgin, ülkemizde *DÎA* için Antâkî'nin biyografisi hakkında bir madde kalem alır. Massignon'a referans vermek suretiyle Antâkî'nin Muhâsibî'nin mürîdi olduğunu, *Devâ'* ve *Kitâbü's-Şübühât'*ın ise Antâkî'ye nispetinin şüpheli olduğunu ifade eder.¹⁶³ Ayrıca Sprenger'in eserleri Muhâsibî'ye nispet ettiğini ifade eden Bilgin, Fuad Sezgin gibi *Hilye'*de *Devâ'* metnine atıflar olduğunu söyler. Ayrıca *Devâ'*dan Gazzâlî'nin sıklıkla bahsettiğini ifade eder. Böylelikle Brockelmann, Sezgin ve Fura'tan sonra Bilgin de söz konusu iddiayı tekrarlar. Ancak Bilgin de diğerleri gibi bunu kanıtlayacak bir delil öne sürmemektedir. 2000'li yıllara gelindiğinde *DÎA'*dan sonra İran'da da Muhammed Cevâd Şems tarafından Antâkî hakkında bir ansiklopedi maddesi yazıldığı görülür.¹⁶⁴ Antâkî'nin biyografisi hakkında kısaca bilgi veren Şems, onun görüştüğü isimleri zikrettikten sonra Antâkî'nin üç eseri olduğunu zikreder. Bunlar: *Mu 'âmelât*, *Devâ'* ve *Şübühât*. Bu kısa maddede en dikkat çeken kısım elbette ki *el-Mu 'âmelât* adında bir eserden bahsedilmesidir. Antâkî'nin biyografisi kısmında bahsedildiği üzere bu sehven yazılmış bir husustur.

Muhammed Cevâd Şems'in yazısıyla aynı dönemde Alexander Knysh'in, *Islamic Mysticism* adındaki kitabında *Devâ'*nın müellifine ilişkin modern dönemdeki tartışmaya dahil olduğunu görmekteyiz. Antâkî'yi bir nevi öncü isimlerden biri olarak kabul eden Knysh, ona atfedilen risâlelerin aidiyetinin tartışmalı olduğunu söyler. Ayrıca van Ess'e referans vermek suretiyle kitapların Antâkî'ye olduğu kadar

¹⁶³ Mustafa Bilgin, "Ahmed b. Âsım el-Antâkî", 2/44. Yukarıda da değindiğimiz üzere Massignon eserlerin müellifinin "Antâkî" değil, Antâkî'nin de hocası olduğunu zannettiği "Ebû Abdullâh en-Nibâcî" olabileceğini varsaymıştı. Bilgin ise muhtemelen sehven Massignon'un Antâkî'ye nispet ettiğini söylemektedir.

¹⁶⁴ Muhammed Cevâd Şems, "Antâkî", 3/387.

Muhâsibî'ye de ait olabileceğini gösteren emarelerin mevcudiyetini açıkça zikreder. Hatta yukarıda değindiğimiz A. J. Arberry'nin "Antâkî'nin eserleriyle beraber tasavvufun zühd evresinden varlık ve teosofik bir evreye geçmesindeki kurucu rolüne" ilişkin düşüncenin de kadük kaldığını belirtir. Eserlerdeki düşüncelerin Muhâsibî ile paralellik gösterdiğini ifade eden Knysh, bu eserlerin ve düşüncelerin ona aidiyeti otantikse bu durumda Antâkî'nin gerçek bir sûfî sayılabileceğini ifade eder.¹⁶⁵ Aradan geçen on yılın ardından 2010 yılında *EoI*'da Antâkî'nin biyografisine dair bir madde yazan Knysh, burada da fikirlerini büyük ölçüde değiştirmez. Ancak Knysh'in, Antâkî'nin Muhâsibî'den daha yaşlı olduğunu ve muhtemelen de Antâkî'nin Muhâsibî'nin hocası olduğunu belirtmesi kıymetlidir. Zira bu görüş yukarıda da belirttiğimiz üzere daha muteberdir. Ayrıca her ikisinin düşüncelerinin birbirine çok benzer olduğundan *Devâ* ve *Kitâbü'ş-Şühât*'ın ikisine nispet edildiğini ifade eder. Bununla beraber iki metnin nüshasının muhtemelen kaybolduğunu, *Halve*'nin ise Muhâsibî'ye nispetle neşredilmesine rağmen dolaylı bazı delillerin bu eserin de Antâkî'nin olabileceğini gösterdiğini belirtir.¹⁶⁶

Alexander Knysh'nin bu çalışmalarının yayımlandığı sırada ülkemizde Zafer Erginli tarafından bu konuya temasların olduğu görülmektedir. Erginli 2001 yılında Muhâsibî hakkındaki doktora tezinde bu eserin araştırmacılar tarafından genellikle Muhâsibî'ye değil, Antâkî'ye nispet edildiğini ifade eder. Ayrıca 2006 yılında *DÎA*'da kalem aldığı yazısında *Devâ*'nın Muhâsibî'ye değil, Antâkî'ye ait olduğunu belirtir. Ayrıca 2008 yılında kitaplaştırdığı doktora tezinde bu görüşlerini değiştirmez ve eserin kaybolduğunu ifade ederek yukarıda ismi geçen çalışmalara atıf verir.¹⁶⁷

2010 yılına gelindiğinde Gavin Picken doktora tezinde Muhâsibî'nin eserlerini zikrederken Sprenger'in makalesine atıf vererek *Devâ*'nın Muhâsibî'ye atfedilmesinin yanlış olduğunu, o yüzden

¹⁶⁵ Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, 38-39.

¹⁶⁶ Alexander Knysh, "Ahmad b. 'Âsim al-Antâkî", 47-48.

¹⁶⁷ Erginli'nin söz konusu çalışmaları için bk. Zafer Erginli, *İlk Süflerde Nefis Kavramı: Hâris el-Muhâsibî Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 58; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/16; Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, 101.

bu metnin Muhâsibî'nin eserleri arasında sayılamayacağını ifade eder. Onun bu keskin söylemi van Ess'in dikkatini yeniden uyandırır.¹⁶⁸ Bu tez hakkında değerlendirme yazısı yazan van Ess, onun bu tavrına mu-kabil olarak *Devâ'*nın müellifinin kim olduğu hakkında böyle kesin bir dil kullanımını doğru bulmaz. Buna gerekçe olarak da nüshanın artık kaybolmuş ve problemin artık çözülemeyecek olmasını sunar. Ancak kendi doktora tezinin ardından geçen yıllarda araştırmacıların çoğunun *Devâ'*yı Antâkî'nin eseri olarak addettiklerini de ayrıca belirtir.¹⁶⁹ Van Ess yine bu değerlendirme yazısından sonra 2017 yılında bu konuyu tekrar dile getirir ve her ne kadar Antâkî ihtimali olsa da nüshanın artık bulunamayacağını ve bu sorunun da çözümsüz kaldığını belirtir. Ayrıca bu yazısında günümüzde hâlâ Muhâsibî'ye nispet edilen *Halve* metni hakkındaki görüşünü değiştirdiğini ve bu eserin de zikrettiği bazı gerekçelerden dolayı Antâkî'nin olabileceğini iddia eder.¹⁷⁰

Buraya kadarki süreci özetleyecek olursak Sprenger'in makalesinin ardından geçen yaklaşık iki asırlık süreçte *Devâ'*nın yeni bir nüshası ortaya çıkmadığı gibi Sprenger'in bulduğu bu nüsha da kaybolmuştur. Yukarıda ismi geçen araştırmacıların -çoğunlukla- kaybolan bir nüshanın ardından Sprenger'in makalesi, hatta kimi zaman onu da es geçerek Massignon ve Ess'in makaleleri üzerinden müellifin kim olduğuna ilişkin bir tartışma yürüttükleri görülür. İstersek bunu "varsayımlarda bulundukları" şeklinde de ifade edebiliriz. Nitekim mecmuayı ilk fark eden Sprenger, nüshadaki İbn Kuteybe'nin vasiyetini neşreden Hüseyinî ve mecmuayı kataloglayan Khûrî haricinde hiçbir

¹⁶⁸ Picken, *Spiritual purification in Islam : the life and works of al-Muhâsibî*, 85.

¹⁶⁹ Josef Van Ess, "Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhasibi, by Gavin Picken", *İlahiyat Studies* 2/1 (2011), 131. Buraya kadar saymadığımız ve görüş belirtmeden konuya kısaca değinen tâli çalışmalar da vardır. Ancak bu araştırmalara, sadece bu eseri fark edip dipnot seviyesinde yukarıdaki eserlere atıf vermeleri veya yukarıdaki çalışmalardaki bilgilerden hareketle Antâkî ile *Devâ'* metnini zikretmeleri sebebiyle yer verdik. Ayrıca bk. Zaleski, *Christianity, Islam, and the Religious Culture of Late Antiquity: A Study of Asceticism in Iraq and Northern Mesopotamia*, 249. Ali İhsan Kılıç - Safi Arpaguş, "İbnü'l-Arabî'nin Özel Velayet (Velâyet-i Hâssa) Teorisi: Kesb İle Vehb Arasında Seçkinliğin Temellendirilmesi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/2 (2021), 516.

¹⁷⁰ *Halve* metninde sınır boylarında yaşam ve halvet vurgusunun bulunması sebebiyle onun Antâkî'ye ait olabileceğini ifade eden van Ess'in fikirleri için ayrıca bk. Ess, *Theology and society in the second and third centuries of the Hijra*, 167-168.

araştırmacı metni görmediği için söylemleri varsayımlardan öteye gidememiştir!

Esasında yukarıda zikrettiğimiz bütün tartışmalar, Sprenger'in eseri 1854 yılında Muhâsibî'ye nisbet etmesinden kaynaklanır. Çünkü *Devâ* hakkında söz söylemek isteyenler arasında eseri sadece Sprenger gördüğü için onun "Muhâsibî" varsayımını bütün araştırmacılar dik-kate almak zorunda kalmıştır. Henüz neredeyse hiçbir tasavvuf eserinin matbu olmadığı 1850'li yıllarının araştırmacılarının kaynakları bugünkü tekniklerden tamamen uzak bir kullanma alışkanlıklarının olduğu hesaba katıldığında, Sprenger'in "Muhâsibî" çıkarımı o dönem için oldukça doğal bir durumdur. Ancak onun Muhâsibî nisbeti, bu eserlerin ekseriyetle sonraki dönem araştırmacılarının Muhâsibî çalışmalarının altında ve de daha çok dipnot seviyesinde ele alınmaktan öteye gidememesine neden olmuştur. Buna bir de Muhâsibî'nin velud bir isim olması eklenince bu iki eser, bir türlü sivrilememiştir. Aslına bakılacak olursa temel sorun, sonraki araştırmaların *Devâ* ve *Şühûhât*'ın üstüne özel olarak gitmemesidir. Bu yüzden de söylemler belli başlı spekülasyonlardan ileri bir türlü gidememiştir. Bu da *Devâ* ve *Şühûhât* metinlerinin modern dönemde kullanılır hale getirilmesi için gözle görülür somut bir ilerleme kat edilememesiyle sonuç bulmuştur.

2.2. Hakkı Sahiplerine Teslim Etmek: *Devâ* ve *Şühûhât*'ın Müellifleri Hakkında

2.2.1. *Devâ*'nın Ahmed b. Âsım el-Antâkî'ye Ait Olduğuna Dair

Yazma nüshanın geçirdiği bu süreçten sonra metnin aidiyeti üzerindeki karanlığı aydınlatmanın gerekliliği hasıl olmuştur. Zira bu iki metnin üstündeki sis perdesinin dağıtılması, sadece erken dönem tasavvuf tarihinin yazılı kayıtlarını tekrar kullanıma sunmak için değil, sûfî öğretilerindeki dönem, bölge ve meşrep ayrımlarını metinler arası ilişkiyi nazar-ı itibara alarak oluşturmak bakımından da oldukça önemlidir. Bu iki eserin tasavvuf tarihinin yazılı kayıt kısmındaki ilk örnekleri olması kuvvetle mümkündür. Antâkî ve Muhâsibî gerek sûfî kaynaklarında gerekse modern çalışmalarda eser veren ilk sûfîlerden kabul edildiği için bu yorum aşırı olarak telakki edilmemelidir. Zaten Muhâsibî'nin eser telifi noktasında yaşadığı dönemdeki diğer sûfîlere göre bariz bir şekilde öne çıkan bir isim olduğu malumdur. Antâkî'nin

ise Muhâsibî kadar olmasa da eser yazdığı kaynaklarda zikredilen ve yazılı kültürün yaygın olduğu Antakya gibi bir bölgede yetişen bir kimlik olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir.¹⁷¹

Öncelikle *Devâ* Ahmed b. Âsım el-Antâkî'ye, *Şühuhât* ise Hâris el-Muhâsibî'ye aittir. Aslında bunu baştan açıkça belirtmemizin nedeni, nüshanın kaybolduğuna ilişkin spekülasyonların ortadan kalkması ve yazmanın artık günümüzde ulaşılabilir durumda olmasıdır. Çalışmamızın bu başlığında sadece *Devâ*'nın neden Antâkî'ye ait olduğuna ilişkin fikirlerimizi öne süreceğiz. *Şühuhât*'ın aidiyet sorununu ise bir sonraki başlık altında ele alacağız. Bu fasılda görüşlerimizi zayıf delillerden kuvvetli delillere doğru sıraladık. Yani metnin Antâkî'ye ait olduğuna ilişkin şimdi ilk başta öne sürdüğümüz deliller ancak sonraki delillerle ve de bu başlık tamam olunca anlamlı hale gelecektir.

Devâ, yaklaşık 13 varaktan oluşan hacmiyle besmele, hamdele ve bir de yazılış gerekçesini anlatan bir mukaddimeyle başlayan, çeşitli bâb başlıklarıyla ilerleyen ve talihsiz bir şekilde diğer varakların kaybolmasıyla yarım kalan bir metindir. Hemen bitişiğinde ise baş tarafından kopuk olan *Şühuhât* metni gelmektedir. Dolayısıyla sadece *Devâ*'nın kalan kısımları değil, aynı zamanda *Şühuhât*'ın da ilk sayfaları kopmuştur. Hatta bütün mecmua tek bir müstensih'in elinden çıktığı için sanki *Şühuhât*, *Devâ*'nın devamı gibi bir görünüme de sahiptir. Zaten bu yüzden Sprenger, bunların tek bir eser olması ihtimalini daha güçlü görmektedir. Ancak her iki eser hem müellifi hem de ele aldığı konular bakımından birbirinden tamamen farklıdır.

Devâ besmele, hamdele ve Allah'tan yardım dilenerek "Ahmed b. Âsım el-Antâkî dedi ki" şeklinde bir ifadenin devamında kısa bir mukaddimeyle başlamaktadır. Burada açıkça müellif ismi zikredildiği için bu metnin Antâkî'ye ait olduğunu peşinen düşünmekte beis yoktur. Zira klasik dönemde müellif isimlerinin en başta "kâle fulân" ifadesiyle birlikte zikredilmesi sıklıkla kabul gören bir âdetti. Müellifler veya müstensihler eser sahibinin ismini en başta vermek suretiyle eserin kaybolması veyahut çalınmasının önüne geçmekteydi. Nitekim müellifin ismini başta zikretmek âdeti, günümüze ulaşan birçok

¹⁷¹ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 12; İbn Füreka, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn: Tasavvuf Isulahları*, 337.

tasavvufî eserin yazma nüshasında görülen bir durumdur. Bugün Muhâsibî, Harrâz, Cüneyd ve Tirmizî gibi daha birçok sûfînin eserlerinin müelliflerini biliyor oluşumuz, bu eserlerin yazma nüshasının başında bulunan “kâle fulân” şeklindeki ifade sayesinde. Bazıları için başka karineler olsa da bazılarının onlara aidiyeti sadece bu ibare dolayısıyladır. O bakımdan nüshanın başındaki “Kâle Ahmed b. Âsım el-Antâkî” ifadesi *Devâ'*nın müellifinin o olduğunu gösteren önemli bir işarettir. Ancak elbette ki bu, tek başına yeterli bir karine değildir.

Nitekim Sprenger ve onu takip eden bazı araştırmacıların bu ifadeyi yeterli görmeyip sorgulamaya başvurmaları tabii bir durumdur. Esasında hatırlanacak olursa Sprenger bu ifadenin eserdeki öğretilerin sahibine değil, “metnin aktarıcısına”, van Ess ise “metnin derleyicisine” işaret ettiğini düşünmekteydi.¹⁷² Bu yüzden ikisinin bu iddiasını yadsımadan üstüne gitmemiz gerekmektedir. Onların bu tespitinin nedeni olan “kâle Antâkî” ifadesinden sonra gelen mukaddime şöyledir:

”قال أحمد بن عاصم الأنطاكي: ... إن صاحب هذه المسائل ذكر أنه طلب عالماً عاملاً ناصحاً مرشداً ليسترشده في أمره ويُدُلُّه على طريق السلامة في أمر دينه، فَوَقَّفه الله له وَمَنْ به عليه، فسأله عن هذه المسائل، فأجابه فيها، فكتبها رَجَاءً أن ينفعه الله بها، وينتفع غيره من أهل الصدق والإرادة ومن يَجْتَهِدُ في علمه طلب الزيادة.“

Ahmed b. Âsım el-Antâkî dedi ki: ...Bu meseleleri kendine sorun edinen kişi işlerinde onu doğrultması ve dinî işlerinde ise ona selâmet yolunu göstermesi için ilmiyle âmil, nasihatçi bir mürşid aradığını zikretti. Allah da (mürşidi bulmasında) onu muvaffak kılarak ihsanda bulundu. O da bu meseleleri (mürşide) sordu, (mürşid de) ona bu meseleler hakkında cevap verdi ve bunun üzerine belki kendisine fayda verir, sıdk ve irade ehli bu yazılanlardan faydalanır diye umut ederek bunları yazıya döktü. Hakikat şu ki ilminde gayret gösteren her kimse, (ilminde) daha fazlasını talep eder.

¹⁷² Sprenger, “Notice on the Dawâ' dâ' al-qulûb”, 135; Ess, *Die Gedankenwelt des Hârît al-Muhâsibî*, 18.

Sprenger'in varsayımlarını bir bütün şeklinde nazarıdikkate alırsak "soruyu soran" ve "metni derleyen" kişi Antâkî, "cevap veren" mürşid ise Muhâsibî'dir. Ancak gramer olarak bu pasajdaki zamir ve fiil-özne sürekliliğini takip ettiğimizde şu sonuca varmaktayız: Sorulara "cevap veren kişiyle" yani "mürşitle" bu metni "kaleme alan" aynı kişidir. İlk olarak "bu meseleler hakkında sordu", "cevapladı" "yazdı" (فَسأَلَهُ عَنْ) şeklinde akışa dikkat edelim. Burada "سأله" fiilinde soran (صاحب المسائل) özne, hemen devamında gelen "فأجابه" fiilinde ise zamirin düzenli rücu kaidesi gereği en yakın özne olan mürşid cevaplayıcı konumuna geçer. Onun da ardından gelen "فكتبها" ise fiilinin faili, nahiv kuralı uyarınca yine en son zikredilen özneye dönmektedir. Yine (ف) harfi olduğu için burada mürşidin, mürîde cevap verip ona fayda vermesi sebebiyle eseri kaleme aldığı şeklinde bir anlam çıkmaktadır. Dolayısıyla metni yazan ve cevap veren mürşit aynı kişidir. Yazma amacından anlaşılacağı üzere *Devâ*, Antâkî'nin bizzat kendisinin birtakım meseleleri cevaplamak için kaleme aldığı bir eserdir. Eserde soruları kimin sorduğu ise bilinen bir husus değildir. Soran Antâkî'nin öğrencilerinden Ahmed b. Ebü'l-Havârî veya Abdulaziz b. Muhammed b. Muhtâr ed-Dımaşkî olabilir. Ancak bu husus henüz bilinmemektedir. Gerçi soruları müellifin kendisi de üretmiş olabilir. Nitekim bu İslam telif geleneğinde yaygın bir temayüldür. Netice itibarıyla Sprenger ve van Ess'in çıkarımı sorunlu kalmakta ancak aksi durumdaki okuma da muhal olmadığı için hâlâ bu gerekçeler metnin müellifinin Antâkî olduğunu göstermeye "tek başına" yetmemektedir.

Devâ'da yedi kere "kâle Ebû Abdullah" ifadesi geçmektedir. Aslında eser "kâle Ahmed b. Âsım el-Antâkî" şeklinde değil de "kâle Ebû Abdullah Ahmed b. Âsım el-Antâkî" biçiminde, yani "Ebû Abdullâh" künyesiyle beraber zikredilseydi belki de bu tartışmalar olmayacaktı. Zira yukarıda açıkladığımız üzere "Ebû Abdullah" zaten Antâkî'nin bilinen ve meşhur künyesidir. Nitekim Sülemî, Antâkî'nin "Ebû Abdullah" ve Ebû Ali diye iki künyesinin olduğunu ancak en meşhuru- nun Ebû Abdullah olduğunu ifade etmektedir.¹⁷³ Kaynaklarda da çok

¹⁷³ Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye*, 118.

kere “Ebû Abdullah el-Antâkî” veya “Ebû Abdullah Ahmed b. Âsım el-Antâkî” şeklinde anılması da bu görüşümüzü destekleyen argümanlardır.¹⁷⁴ Ancak müellifi belirleme hususunu daha da çetrefilli hale getiren ayrıntı, Sprenger’in belirttiği gibi Muhâsibî’nin, Massignon’un dediği gibi Nibâcî’nin de künyesinin “Ebû Abdullah” olmasıdır. Bu yüzden şu ana kadar sıraladığımız göstergeler, metnin Antâkî’ye ait olduğuna ikna olabileceğimiz bir düzeyde değildir.

Burada adı geçmişken Massignon’un “Ebû Abdallâh en-Nibâcî” fikrine değinmemiz yerinde olacaktır. Esasında bu varsayım pek de dikkate alınmamalıdır. Zira hatırlanacak olursa Massignon, Sprenger’in *Devâ*’dan yaptığı alıntılara bakarak bu eseri Muhâsibî’nin diğer eserlerine nazaran daha ilkel bulmuştu. Ayrıca Ebû Abdullâh en-Nibâcî’nin hem Antâkî’nin hem de Ahmed b. Ebü’l-Havârî’nin şeyhi olduğunu öne sürerek bu eseri Nibâcî’ye atfetmişti. Öncelikle Massignon Abdullah b. Hubeyk el-Antâkî ile Ahmed b. Âsım el-Antâkî’yi karıştırmaktadır. Nibâcî’den hadis rivayet eden Ahmed b. Âsım el-Antâkî değil, Abdullah b. Hubeyk el-Antâkî’dir. Ayrıca Nibâcî’nin künyesinin “Ebû Abdullah” olmasından başka eserin ona ait olduğunu gösteren başka bir argüman yoktur. Kaldı ki “Ebû Abdullah” sık kullanılan bir künye olması bakımından başkalarına da nisbet edilebilir. Massignon’un dediği gibi *Devâ*’nın daha ilkel bir metin olduğunu varsaysak bile Antâkî ve Muhâsibî’den önce yaşamış ve “Ebû Abdullah” künyesine sahip başka sûfîlere de rahatlıkla nispet edebiliriz. O yüzden Massignon’un bu yorumunu dönem şartlarını da dikkate alırsak çok hızlı yapılmış bir çıkarım olarak düşünmeliyiz. Nitekim bu varsayımı kendisinden başkası da benimsememiştir.

Devâ’da geçen isimler/râviler, bu metnin müellifinin kim olduğu hakkında ipucu verir mi? Esasında etkili bir yöntem olsa da mürşidin düşüncelerini soru-cevap şeklinde aralıksız serdedip nadiren başkalarından nakil yapan *Devâ* söz konusu olduğunda bu, tek başına yeterli bir yol olarak addedilemez. *Devâ*’da altı kişinin ismine rastlanır: Saha-beden Ziyad b. Ebi Müslim, tâbiünden Mutarrif b. Abdillâh b. eş-Şihhîr

¹⁷⁴ Bu kaynaklar artırılabilir. Ancak bazıları için bk. İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1952, 2/66; Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 24; el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 9/280-285; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 2001, 71/223.

(ö. 95/713), tebeu't-tâbiünden Abdullâh b. el-Mübârek (ö. 181/797), Yusuf b. Esmat (ö. 185), Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 188/804 [?]) ve Heysem b. Cemîl el-Antakî (ö.213/823). Buradaki son dört kişi gerek yaşadıkları coğrafya gerekse ilişkili oldukları sûfiler bakımından bize *Devâ'*nın müellifinin kim olduğu hususunda bir işaret vermektedir. Yukarıda detaylıca aktarıldığı üzere klasik kaynaklar Abdullâh b. el-Mübârek, Yusuf b. Esmat, Ebû İshâk el-Fezârî ve Heysem b. Cemîl ile Antakî'nin arasında "doğrudan bir ilişkinin" varlığını doğrulamaktadır. Hem hadis rivayeti hem de arkadaşlık ilişkisi açısından bu isimlerle Antakî arasında sıkı bir iletişimin olduğunu görmekteyiz.¹⁷⁵

Ancak söz gelimi Muhâsibî'nin yer yer Abdullâh b. el-Mübârek ve Yusuf b. Esmat'tan rivayetlerde bulunduğunu da akıldan çıkarmamak gerekmektedir.¹⁷⁶ Fakat Antakî'de olduğu gibi Heysem b. Cemîl ve Ebû İshâk el-Fezârî ile Muhâsibî arasında organik bir bağ kurulamıyor oluşu dikkat çekicidir. Ancak bunun da yazılı kayıtlara geçmeme ihtimalini göz önünde bulundurursak Muhâsibî'nin hâlâ muhtemel bir seçenek olduğunu söyleyebiliriz. O yüzden buraya kadar öne çıkan delillerin, bizi metnin Antakî'ye ait olduğu fikrine yaklaştırdığını ancak hâlâ yeterli olmadığını söylemeliyiz.

Kanaatimizce *Devâ'*nın Antakî'ye ait olduğuna işaret eden en önemli gösterge, eserde geçen sözlerin ve pasajların sonraki dönemin birçok sûfî metninde Antakî'ye nispet edilerek geçmesidir. O yüzden yukarıda serdettiğimiz ama bir türlü yeterli olmayan göstergeler ancak bu delillerle birleştirilince anlamlı hale gelmektedir. İlk olarak *Devâ'*'da geçen sözlerin dolaşımını takip ederek işe başlamalıyız: Eserin birinci bâbı olan *Usûlü'l-akl*, "en faydalı akıl nedir?", "en faydalı hakikat nedir?", "en faydalı yakîn nedir?" ve "en faydalı fakr nedir?" gibi sorulara verdiği cevaplardan müteşekkil bir bölümdür. Bu sorular Antakî'ye sorulmakta, Antakî de bunlara cevap vermektedir. İşte bu soruların ve verilen cevapların çoğunluğu, sonraki dönem tasavvuf

¹⁷⁵ Yukarıda bu isimlerle Antakî arasındaki ilişki ele alındı. Bu çalışmadaki ilgili başlığa bk. "Gençlik Dönemi: Muhaddis ve Sûfiler Arasında Antakya Hayatı"

¹⁷⁶ Söz konusu referanslar için bk. Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, ed. Abdulkadir Ahmet Ata (Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1987), 105-106; Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müstersîdin*, ed. Abdulfettah Ebû Gudde (Kahire: Dâru's-selâm, 1983), 115.

eserlerinde Antâkî'ye nisbet edilerek geçmektedir! Şimdi *Devâ'*nın ilk bâbının ilk cümlesine bakalım:

”قلت: أخبرني أفضل ما أعطي العبد؟ قال: العقل، قلت: ما أنفع العقل؟ قال: ما عَزَفَكَ نعمة الله تعالى عليك، وأعانك على شكرها، وقاد بك إلى الخلاف الهوى.“

Sülemî, Ebû Halef et-Taberî, Beyhakî, İbn Asâkîr ve Feridüddin Attâr, bu sözü Ahmed b. Âsım el-Antâkî'ye nispet ederek aktarır.¹⁷⁷ *Devâ'*yı ismen anmasalar da akla ilişkin sûfî sözleri aktarıldığında Antâkî'ye de yer verme alışkanlığı, eserin görülmüş veya dolaşımında olduğu kanısını uyandırmaktadır. Devam edecek olursak akıl bâbında, Antâkî'nin ismü't-tafdîl sigasıyla “en faydalı ... nedir” sorularına verdiği cevapların yine kaynaklarda Antâkî'ye atfen geçtiği, hatta blok alıntılar şeklinde sıralamalarının dahi aynı şekilde serdedildiği görülmektedir. Şimdi *Devâ'*nın *Usûlü'l-akl* bâbının ilerleyen kısmında yer alan başka bir pasaja göz atalım:

”فما أنفع اليقين؟ قال: ما عَظَمَ في عينك ما به قد أيقنتَ، وصَغَرَ في عينك غيره، وأُثْبِتَ فيك الخوفَ من الوعيد والرجا من الوعد. قلت: فما أنفع الخوف؟ قال: ما حَجَزَكَ عن المعاصي الله، وأطال منك الحزن على ما فاتك، وألزمك الفكرة في بقية عمرك، وما يَصِيرُ إليه عاقبةُ أمرِك. قلت: فما أنفع الرجاء؟ قال: ما سَهَّلَ عليك العملَ لإدراكِ ما ترجوا. قلت: فما أنفع الحق؟ قال: إنصافُك الناسَ من نفسك، وقبولُك الحقَ ممن هو دونك. قلت: فما أنفع الصدق؟ قال: أن تقرَّ الله بعُيُوبِ نفسك، وَمَسَاوِيِّ عملِك. قلت: فما أنفع الإخلاص؟ قال: ما نفى عنك التزين والرياء. قلت: فما أنفع الحياء؟ قال: أن تستحي أن تسأل الله ما تُحِبُّ وتأتي ما يَكْرَهُ.“

¹⁷⁷ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 118; Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müşâkin*, 485; Beyhakî, *el-Câmiu li Şuabi'l-İman*, ed. Muhtar Ahmed Nedvî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 6/368; İbn Asâkîr, *Târihu medîneti Dimaşk*, 2001, 71/224; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 425.

*Devâ'*nın akıl bâbındaki bu pasaj neredeyse bire bir aynı şekilde *Hilye'*de Antâkî'ye nispetle şu şekilde geçmektedir:

قال أحمد بن عاصم الأنطاكي: ”أنفع اليقين ما عظم في عينك ما به قد أيقنت، وصغر في عينك ما دون ذلك، وأثبت الخوف ما حجزك عن المعاصي، وأطال منك الحزن على ما قد فات وألزمك الفكر في بقية عمرك وخاتمة أمرك، وأنفع الرجاء ما سهل عليك العمل لإدراك ما ترجو، وألزم الحق إنصافك الناس من نفسك، وقبولك الحق ممن هو دونك، وأنفع الصدق أن تقر لله بعيوب نفسك، وأنفع الإخلاص ما نفى عنك الرياء والتزين، وأنفع الحياء أن تستحي أن تسأله ما تحب وتأتي ما يكره، وأنفع الشكر أن تعرف منه ما ستر عليك من مساويك فلم يطلع أحدا من المخلوقين عليك.“¹⁷⁸

Ayrıca bu blok alıntıdaki cümlelerin bazıları, sıralaması kısmen değişmiş olarak *Sıfatü's-safve'*de yer almaktadır.¹⁷⁹ *Sıfatü's-safve'*nin kaynağı önemli ölçüde *Hilye* olduğundan muhtemelen İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) bu eserden yararlandığını düşünebiliriz. Devam edecek olursak *Devâ'*nın *Usûlü'l-akl* bâbının ilerleyen kısmında *fakr* kavramına ilişkin şu söze göz atalım:

”قلت: فما أنفع الفقر؟ قال: ما كنت له مجتملا وبه راضيا.“

*Devâ'*da geçen bu söz, küçük bir harf-i cer farkıyla Sülemî'nin *Tabakâtü's-Sûfiyye'*sinde ve *Hilye'*de Antâkî'ye nisbet edilerek şu şekilde geçmektedir:

”وقال أحمد: ”أنفع الفقر ما كنت به متجملا، وبه راضياً.“¹⁸⁰

*Devâ'*daki bu sözün ardından gelen azimle (hazm) alakalı bir söz yine *Hilye'*de Antâkî'ye nisbet edilmektedir.¹⁸¹ Hemen ardından gelen amelin afetlerden arındırılması hakkındaki söz de hem *Tabakâtü's-*

¹⁷⁸ el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 9/282.

¹⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 846.

¹⁸⁰ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 119; el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 9/283.

¹⁸¹ el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 9/283.

Sûfiyye' de hem de *Hilye'* de Antâkî'ye atfedilmektedir.¹⁸² Yine bu ilk bâbtan daha sona gelen sözlerinin çoğunun *Hilye'* de Antâkî'ye atfedilerek geçmesi dikkat çekicidir. Ebû Nuaym el-İsfahânî, Antâkî'nin *Devâ'* da "en faydalı ... nedir" şeklindeki sorulara verdiği yanıtların neredeyse bütünü *Hilye'*ye alır.¹⁸³ Bu sebeple hepsini teker teker zikretmeyeceğiz. Devam edecek olursak *Devâ'* da "Marifetü'n-Nefs" adlı bâbın hemen ilk cümlesine göz atalım:

”اعلم أن من لم يعرف بنفسه فهو من دينه على غرور، ومن عرف بنفسه وعرف عيوبه، زاد ذلك في خوفه. ومن علامة قلة معرفة العبد بنفسه قلة الخوف والحياء، وعلامة قلة الخوف قلة الحزن في القلب، وإذا قلّ الحزن في القلب خرب كما أن البيت إذا لم يُسكن خرب.“

Bu sözün ilk kısmı Antâkî'ye nispetle Sülemî'de şöyle geçmektedir:

”وقال أحمد: من علامة قلة معرفة العبد بنفسه قلة الحياء وقلة الخوف.“¹⁸⁴

Görüleceği üzere sözün diğer bir tarafı Sülemî'de geçmemektedir. İşte bu sözün devamı da ifade biçimdeki küçük farkla beraber Beyhâkî, Zehebî ve Münâvî'nin eserlerinde Antâkî'ye referansla şöyle yer almaktadır:

”قِلَّةُ الخوف من قِلَّةِ الحزن في القلب وإذا قلّ الحُزْنُ في القلب خرب كما يَخْرُبُ البيتُ، إذا لم يسكن خرب.“¹⁸⁵

*Devâ'*daki "Amellerin Hidayeti" adındaki bâbda geçen şu pasaja bakalım:

¹⁸² Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 119; el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 9/283.

¹⁸³ Söz konusu geri kalan kısım için bk. el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 9/282-284.

¹⁸⁴ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 119.

¹⁸⁵ Beyhakî, *el-Câmiu li Şuabi'l-İmân*, ed. Muhtar Ahmed Nedvî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 2/270; ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 2006, 9/336; Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 1/531.

”استَكْثِرْ من الله لنفسك قليلَ الرزق لتَخْلُصَ إلى الشكر، واستقلَّ من نفسك كثيرَ الطاعة أَرْزًا منك على نفسك وتعرضًا للعفو، وادفع الجهل بحاضر العلم، واستعمل حاضر العلم بخالص العمل، وأحرز خالص العمل من عظيم الغفلة، وأنف عظيم الغفلة بشدة التيقظ، واستجلب شدة التيقظ بصدق الخوف، واحذر خَفْيَ التزُّين بحاضر الحيا،“

Bu pasaj *Hilye'* de az bir farkla, *Sıfatü's-safve'* de ise benzer bir şekilde Antâkî'ye nispet edilerek geçmektedir.¹⁸⁶ Şimdi de bu paragrafın devamındaki birkaç cümleden sonra gelen *Devâ'* daki alttaki şu uzun pasaja göz aatalım:

”وإياك والتسوية فإنه بحر عميق يغرق فيه الهلكى، وإياك والغفلة فمنها يكون سواد القلب. وإياك والتواني فيما لا عذر لك فيه فإنه يلجأ الغافلون، واسترجع سالف الذنوب بشدة الندم وكثرة الاستغفار. وتعرض لعفو الله بحسن المراجعة، واستعن على حسن المراجعة بخالص الدعاء والمناجاة، وتخلص إلى عظيم الشكر باستكثار قليل الرزق واستقلال كثير الطاعة، واستجلب زيادة النعم بعظيم الشكر، واستجلب عظيم الشكر بخوف زوال النعم، واطلب بهاء العز بإماتة الطمع، وادفع ذل الطمع بعز الإياس، واستجلب عز الإياس ببُعد الهمة، واستعن على بُعد الهمة بقصر الأمل، وبادر بانتهاز النعمة عند إمكان الفرصة، ولا إمكان كالأيام الخالية مع صحة الأبدان، وإياك والثقة بغير المأمون. فاعلم أنه لا معرفة كمعرفة نفسك، ولا نعمة كالعافية، ولا عافية كمساعدة التوفيق، ولا حلاوة كالزهد، ولا زهد كقصر الأمل، ولا حرص كالمنافسة في الدرجات، ولا ظفر كغلبة الشيطان، ولا عدل كالإنصاف، ولا طاعة كأداء الفرائض، ولا مصيبة كعدم العقل، ولا عدم

¹⁸⁶ el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-aşfiyâ*, 1996, 9/287; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 847.

كفلة اليقين، ولا قلة يقين كفقد الخوف، ولا مصيبة كاستهاتته بذنوب ورضى
بالحالة التي أنت عليها، ولا ذل كذل الطمع.“

Devâ' da uzunca bu şekilde nakledilen bu pasaj, yine *Hilye'* de küçük farklılıkla Antâkî'ye nispet edilmektedir.¹⁸⁷ Bu bâbdan hemen sonra *Devâ'* da “Tezyinin Sıfatı” adında tek bir cümleden oluşan bir bâb başlığı gelir. Şimdi de bu söze dikkat edelim:

”التزين بثلاث معان: فمتزين بعلم ومتزين بجهل، ومتزين بترك رجح التزين.“

Bu söz Ebû Tâlib el-Mekkî'ye nispet edilen ancak müellifi meçhul bir eser olan *İlmu'l-kulûb* adlı eserde, *Hilye'* de ve *Kevâkibu'd-Durriyye'* de küçük farklılıklarla birlikte Antâkî'ye nisbet edilerek şu şekilde geçmektedir:

”وقال الأنطاكي: التزين اسم لثلاث معان: تزين بعلم، وتزين بعمل، وتزين
بترك التزين“¹⁸⁸

Devâ' daki bu bâbdan hemen sonraki bâblarda oldukça dikkat çekici bir durumla karşılaşmaktayız. Bu bâbın hemen ardından gelen son iki bâb haricindeki bütün bâblar, Muhâsibî'nin *Âdâbü'n-nüfûs'* unda “Hakîmlerden birisi şöyle demiştir” denildikten sonra yer yer tamamen aynı yer yer de farklı biçimde geçmektedir. Esasında buraya kadar gösterdiğimiz karineler *Devâ'* yı Antâkî'ye atfetmek için oldukça yeterliydi ancak ardından gelen bu on sayfalık kısmın Muhâsibî'nin eserinde geçmesi, akıllarda Muhâsibî ihtimalini yeniden canlandırmaktadır. Zira söz konusu on sayfalık kısmın, şu an elimizdeki *Devâ'* metninin neredeyse %35'lik kısmına tekabül etmesi dikkat çekici bir durumdur. O bakımdan her iki metni mukayese etmek suretiyle aralarındaki ilişkiyi açıklamamız gerekmektedir. Şimdi önce *Devâ'* da sonra da *Âdâbü'n-nüfûs'* ta geçen bu pasajın başlangıç kısmına yer verelim:

¹⁸⁷ el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 9/288-289.

¹⁸⁸ Anonim, *İlmu'l-kulûb* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1964), 165; el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 9/289; Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 1/531.

*Devâ'*nın "Adalet ve Akıl" bâbının başından sonuna kadarki pasaj şöyledir:

"قال أبو عبد الله: طريق الآخرة واحد، والناس فيه صنفان: صنف أهل العدل، وصنف أهل العقل. والعدل عدلان: عدل ظاهر فيما بينك وبين الناس، وعدل باطن فيما بينك وبين الله. وطريق العدل الطريق الاستقامة، وطريق الفضل طلب الزيادة، والذي يلزم الناس العمل به طريق العدل والاستقامة. فأما طريق الفضل فليس يلزم إلا تَبَرَّعًا لطلب فضيلة، والصبر مع العدل، والرضا مع الفضل، والورع مع العدل، والزهد مع الفضل، والانصاف مع العدل، والإحسان مع الفضل، فمن شغله العدل عن الفضل فَمَعْدُورٌ، ومن شغله الفضل عن العدل فَمَلُومٌ، ويجب على الإنسان معرفة العدل، ولا يجب عليه معرفة الفضل إلا تَبَرَّعًا، وهكذا كل عمل لا يجب على المرء فعله، فلا يجب عليه علمه. ولا تكون من أهل العدل إلا بثلاث خصال: بالعلم تعلم ما لك مما عليك، ومعرفة نفسك فلا يكون لها عندك قدر فوق منزلتها لاشتباه سِرِّيَّتِكَ وعلانيتك، وأقرب الناس فيه مأخذًا: مَنْ راجع نفسه في كل خطرة تهواها نفسه أو تَكْرَهُه، فينظر في ذلك إن اطاع الناس عليه استحيا منه وشأنه تحوّل منه إلى ما لو إن الناس اطاعوا عليه لم يستح منه ولم يشبهه عندهم. والثالثة: لزوم السُّنَّةِ فيه، وأبعد الناس عن العدل أشدهم غفلةً عن هذا، وأقلهم محاسبةً لنفسه وأوالى الفضل أن يكون نفسك عندك دون قدرها، أن يكون سِرِّيَّتُكَ أفضل من علانيتك، وأن تنصف الناس في حقوقهم، ولا تستقصي في الذي لك عليهم، ولا تتجاوز عما تكون منهم."

Âdâbü'n-nüfûs'un "Adalet ve Fazilet" bâbında geçen ifade ise tümüyle şöyledir:

"يُروى عن بعض الحكماء أنه قال: طَرِيقُ الْآخِرَةِ وَاحِدٌ، وَالنَّاسُ فِيهِ صِنْفَانِ: فَصِنْفُ أَهْلِ الْعَدْلِ، وَصِنْفُ أَهْلِ الْفَضْلِ. وَالْعَدْلُ عَدْلَانِ: عَدْلُ ظَاهِرٍ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ النَّاسِ، وَعَدْلُ بَاطِنٍ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللَّهِ. وَطَرِيقُ الْعَدْلِ طَرِيقُ الْإِسْتِقَامَةِ. وَطَرِيقُ الْفَضْلِ طَرِيقُ طَلْبِ الزِّيَادَةِ. وَالَّذِي عَلَى النَّاسِ لُزُومُ الْعَمَلِ

به: طريق الاستقامة. وَلَيْسَ عَلَيْهِمْ لُزُوم طَرِيق الْفَضْلِ. وَالصَّبْرُ وَالْوَرَع مَعَ الْعَدْلِ. وهما واجبان. والزهد والرضى مَعَ الْفَضْلِ، وليسا بواجبين. والإنصاف مَعَ الْعَدْلِ، والاحسان مَعَ الْفَضْلِ. وَمَنْ شَغَلَهُ الْعَدْلُ عَنِ الْفَضْلِ فَمَعْدُور، وَمَنْ شَغَلَهُ الْفَضْلُ عَنِ الْعَدْلِ فَهُوَ مَخْدُوع، مُتَّبِعٌ لَهْوَى نَفْسِهِ. وَعَلَى الْإِنْسَانِ مَعْرِفَةُ الْعَدْلِ، وَلَيْسَ عَلَيْهِ مَعْرِفَةُ الْفَضْلِ إِلَّا تَبَرُّعًا. وَهَكَذَا كُلُّ عَمَلٍ لَا يَجِبُ عَلَى الْعَبْدِ فَعْلُهُ، لَا يَجِبُ عَلَيْهِ عِلْمُهُ. وَلَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ أَهْلِ الْعَدْلِ إِلَّا بِثَلَاثِ خِصَالٍ: بِالْعِلْمِ حَتَّى يَعْلَمَ مَا لَهُ مِمَّا عَلَيْهِ، وبالفعل، وبالصبر. فمفتاح الْعَدْلِ وأولاه بِالْعَبْدِ، وواجبه عَلَيْهِ: أَنْ يَعْرِفَ قَدْرَ نَفْسِهِ، فَلَا يَكُونُ لَهَا عِنْدَهُ قَدْرٌ فَوْقَ مَنْزِلَتِهَا، وَأَنْ الشَّيْءَ سَرِيرَتَهُ عَلَانِيَتِهِ. وَأَحْزَمُ النَّاسِ فِيهِ، وَأَقْرَبُهُمْ مِنْهُ مَأْخِذًا: الْمَرَاغِبُ لِنَفْسِهِ فِي كُلِّ خَطَرَةٍ تَهْوَاهَا نَفْسُهُ، أَوْ تَكْرَهُهَا، فَيَنْظُرُ فِي ذَلِكَ، أَنْ لَوْ اطَّلَعَ النَّاسُ عَلَى حَالَتِهِ هَذِهِ، فَاسْتَحْيَا أَوْ كَرِهَهَا، تَحُولُ مِنْ تِلْكَ الْحَالَةِ إِلَى حَالَةٍ لَا يَسْتَحْيَا مِنْهَا، فَإِنَّ الَّذِي لَا يَسْتَحْيَا مِنْهُ ضِدُّ الَّذِي يَسْتَحْيَا مِنْهُ. فَإِذَا تَحُولَ وَاسْتَمَرَّ فَلْيَنْظُرْ، فَإِنْ اشْتَهَتْ نَفْسُهُ أَنْ يَطَّلَعَ النَّاسُ عَلَيْهِ، تَحُولُ مِنْهُ إِلَى مَا لَا تَشْتَهِيهِ نَفْسُهُ، فَإِنَّ الَّذِي تَشْتَهِيهِ ضِدُّهُ، فَيَكُونُ أَبَدًا فِي ضِدِّ مَا تَشْتَهِيهِ نَفْسُهُ. وَأَبْعَدُ النَّاسِ مِنَ الْعَدْلِ أَشْدَهُمْ غَفْلَةً عَنْ هَذَا وَأَقْلَهُمْ مُحَاسِبَةً لِنَفْسِهِ وَأَبْعَدُ النَّاسِ مِنَ الْعَدْلِ وَأَطْوَلَهُمْ غَفْلَةً عَنْ هَذَا أَشْدَهُمْ تَهَاوُنًا بِهِ. وَلَوْ عَقَلْتُ مِنَ الَّذِي تَرَأَى ثُمَّ تَقَطَّعْتَ أَعْضَاؤَكَ قِطْعًا وَانْشَقَّ قَلْبُكَ أَوْ سَحَتْ فِي الْأَرْضِ لَكُنْتُ بِذَلِكَ مَحْمُوقًا. فَلَمَّا لَمْ تَعْقِلْ لَمْ تَجِدْ مَسَّ الْحَيَاءِ وَالْخَوْفِ فِي مِرَاقِبَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَمِطَالَعَتِهِ عَلَى ضَمِيرِكَ وَعِلْمِهِ بِمَا تَجَلِبُهُ حَوَاسِكَ عَلَى قَلْبِكَ وَقَدْرَتِهِ الْمَحِيطَةِ بِكَ ثُمَّ أَعْرَضْتَ بَعْدَ ذَلِكَ كَالْمَتَهَوِّنِ بِهِ إِلَى مِرَاقِبَةٍ مِنْ لَا يَطَّلِعُ عَلَى سِرِّكَ وَلَا عِلْمَ لَهُ بِمَا فِي ضَمِيرِكَ فَقُلْتُ لَوْ اطَّلَعَ النَّاسُ عَلَى مَا فِي قَلْبِي لَقَلْبُونِي وَمَقْتُونِي فَمَسَّكَ الْحَيَاءُ وَالْخَوْفُ مِنْهُمْ حَذَرًا مِنْ نُقْضَانِ جَاهِكَ وَسُقُوطِ مَنْزِلَتِكَ عِنْدَهُمْ فَكُنْتُ لَهُمْ مِرَاقِبًا وَمِنْهُمْ خَائِفًا وَمِنْ مَقْتِهِمْ مَشْفِقًا إِذْ لَمْ تَجِدْ مَقْتِ اللَّهِ لَكَ وَسُقُوطِ مَنْزِلَتِكَ وَجَاهِكَ عِنْدَهُ وَمَقْتِ اللَّهِ أَكْبَرَ. ثُمَّ إِذَا عَمِلْتَ شَيْئًا مِنَ الطَّاعَاتِ الَّتِي تَقْرُبُ إِلَى اللَّهِ زَلْفَى فَإِنْ هُمْ اطَّلَعُوا عَلَيْهَا عَقَدَتْ

بِقَلْبِكَ حُبِّ حَمْدِهِمْ عَلَى ذَلِكَ وَأَحْبَبْتَ اتِّخَاذَ الْمَنْزِلَةِ عَنْهُمْ بِذَلِكَ. وَإِنْ كَانَ شَيْئًا يَتَقَرَّبُ بِهِ إِلَى اللَّهِ مِنْ طَاعَةٍ بِعَقْدِ ضَمِيرٍ أَوْ اكْتِسَابِ جَوَارِحٍ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ سِرًّا أَحْبَبْتَ أَنْ يَطْلُعُوا عَلَيْهِ لِيَحْمَدُواكَ وَيَقُومُوا بِهِ جَاهًا. فَلَمْ تَقْنَعْ بِاطْلَاعِ اللَّهِ وَلَا بِثَوَابِهِ فِي عَمَلِ السِّرِّ وَلَا فِي عَمَلِ الْعَلَانِيَةِ وَأَنْتَ قَانِعٌ بِذَلِكَ رَاضٍ بِهِ غَافِلٌ مَتَمَادٍ مَعْتَزٍ مَخْدُوعٍ وَكَانَتْ هَذِهِ الْحَالَةُ عِنْدَكَ أَحْسَنَ أَحْوَالِكَ وَاحْزَمَ أُمُورِكَ. وَلَوْ اسْتَعْنَيْتَ بِاللَّهِ وَحَدَهُ وَبِاطْلَاعِهِ عَلَيْكَ وَبِجَزِيلِ ثَوَابِهِ لِأَهْلِ طَاعَتِهِ وَمَحَبَّتِهِ لَهُمْ وَتَوْفِيقِهِ لَهُمْ وَتَسْديدِهِ إِيَّاهُمْ وَرَاقِبَتِهِ لِأَغْنَاكَ ذَلِكَ عَمَّنْ لَا يَمْلِكُ لَكَ وَلَا لِنَفْسِهِ ضِرًّا وَلَا نَفْعًا. وَقَدْ رَضِيَ مِنْكَ بِذَلِكَ... وَلَيْتَكَ تَضْبِطُهُ. فَأُولَى الْفَضَائِلِ بِكَ وَإِنْفَعُهَا لَكَ إِنْ تَكُونَ نَفْسُكَ عِنْدَكَ دُونَ قَدْرِهَا وَأَنْ تَكُونَ سَرِيرَتِكَ أَفْضَلَ مِنْ عِلَانِيَتِكَ وَأَنْ تَبْذِلَ لِلنَّاسِ حُقُوقَهُمْ وَلَا تَأْخُذَ مِنْهُمْ حَقَّكَ وَتَتَجَاوَزَ عَمَّا يَكُونُ مِنْهُمْ وَتَنْصِفَهُمْ مِنْ نَفْسِكَ وَلَا تَطْلُبَ الْإِنْصَافَ مِنْهُمْ. وَإِنَّمَا هُوَ التَّطْهِيرُ ثُمَّ الْعَمَلُ... وَالتَّطْهِيرُ أُولَى بِنَا مِنَ الْعَمَلِ.¹⁸⁹

Görüleceği üzere ilk metnin, yani *Devâ'*nın başlangıcında herhangi bir kimseye atıf yoktur. Fakat ikinci metinde Muhâsibî, sözlerine “Hakîmlerden birisinin şöyle dediği rivayet edilir” diyerek başlamak-tadır. Muhâsibî'nin kendi sözleri için bunu söylemesinin muhal ola-cağı akılda tutulursa ve naklettiği bu sözün ilk metinde, yani *Devâ'*da “hakîmlerden birisi” demeden geçtiği de hesaba katılırsa söz konusu metinlerdeki sözlerin sahibinin Antâkî'ye işaret edeceği açıktır. Ayrıca Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin “hakîm” olarak tanınması da bu hususu güçlendirecektir. Nitekim Ebû Zür'a'nın ve İbnü'l-Adîm'in Antâkî'yi *hakîm* olarak nitelendirdikleri bilinmektedir!¹⁹⁰ Bununla birlikte *Hilye'*de Antâkî'ye nispetle aktarılan hükemâ ve hikmet kavramlarıyla alakalı pasajların *Devâ'*daki pasajlarla benzerlik taşıması da oldukça

¹⁸⁹ Hâris el- Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfûs*, 45-47.

¹⁹⁰ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 2001, 71/224; ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 2006, 9/336. İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb*, 2/848.

dikkat çekicidir.¹⁹¹ Öncelikle Ebû Zür'a'nın Antâkî'yi "hakîm" olarak nitelendirdiği ifadeyi inceleyelim:

”قال أبو زرعة: أُمِّلَى عَلَيَّ أَحْمَدُ بْنُ عَاصِمٍ الْحَكِيمِ: النَّاسُ ثَلَاثُ طَبَقَاتٍ: مطبوع غالب، وهم المؤمنون فإذا غفلوا، ذكوا، ومطبوع مغلوب، فإذا بصروا، أبصروا ورجعوا بقوة العقل، ومطبوع مغلوب غير ذي طباع، ولا سبيل إلى رد هذا بالمواعظ.“¹⁹²

Dikkat edilirse burada ilk olarak Ebû Zür'a, Antâkî'yi hekîm olarak nitelendirmektedir. İkincisi husus ise Ebû Zür'a bu nakilde "emlâ aleyye" şeklinde teknik bir terimden bahsetmektedir. Hadis literatüründe bu ifade, hocanın seslice okuyup rivayeti öğrencisine yazdırması anlamı taşır. Yani bu ifade rivayet verme şekillerinden birisi olarak teknik anlamıyla "yazdırma" anlamı taşımaktadır. Aslında burada daha da önemli olan Ebû Zür'a'nın yazıya geçirdiği bu sözün dahi *Devâ* metninde geçmesidir. Yani sonraki dönemin metinlerimde Antâkî'ye nisbet edilen bu sözler aslında Antâkî'nin bizzat telkiniyle kayıtlara geçmiş olabilir.¹⁹³ Bu bakımdan Antâkî'nin *Devâ* metnindeki bu sözü sadece *Âdâbü'n-nüfûs*, *Tabakât-ı sûfiyye*, *Hilyetü'l-evliyâ*, *er-Risâle* gibi sûfî metinlerinde değil, hadis tabakat kitaplarında da kendine yer bulabilmiştir. Antâkî'nin sözlerinin bu denli geniş yankı bulması ise *Devâ*'nın ona aidiyetini güçlendirmektedir.

Devâ'da ve *Âdâbü'n-nüfûs*'ta geçen uzun iki pasaja geri dönecek olursak burada Josef van Ess'in dikkat çektiği bir hususa daha değinmemiz gerekmektedir. Hatırlanacağı üzere Josef van Ess, Sülemî ve Attâr'da Antâkî'ye atfedilen bir sözün *Âdâbü'n-nüfûs*'ta "hakîmlerden

¹⁹¹ Ali Sâmî en-Neşşâr, sözünü ettiğimiz hikmet ve hukema kavramlarından hareketle Antâkî'nin ne surette felsefî gelenekten beslendiği hakkında bir tartışma yürütmektedir. Hızlı oluşturulmuş genellemeleri haiz bir tartışma olsa da Antâkî'nin hekîm olarak anıldığını destekleyici çıkarımları olması bakımından Neşşâr'ın ifadelerine ayrıca bakılabilir. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri 'l-felsefi fi'l-İslâm*, 339-346.

¹⁹² İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 2001, 71/224; ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 2006, 9/336.

¹⁹³ *Devâ*'nın Antâkî'nin telkiniyle yazdırıldığına dair somut delillerimiz yoktur. Yukarıda zikredildiği üzere *Devâ*'nın mukaddimesinden yine bu eserin Antâkî tarafından kaleme alınmış olabileceği zikredilmişti. Antâkî, Ebû Zür'a'ya bizzat kendisi yazdığı *Devâ*'dan imlâ ettirmiş olabilir.

birisi demiştir ki" denildikten sonra geçtiğini ifade etmiş ve şu iki ihtimalden söz etmişti: Birincisi, Muhâsibî *Âdâbü'n-nüfûs* adlı eserinde Antâkî'yi "hakîmlerden birisi" olarak görmekte ve onun sözüne atıf yapmaktadır. İkincisi, Sülemî' de ve Attâr' da geçen bu sözler Antâkî'ye nispet ediliyorsa *Âdâbü'n-nüfûs* Antâkî'nin bir eseridir ve bu eserinde ismini bilmediğimiz hekîmlerden birinin sözlerine yer vermiş, sonra da kendi sözleriyle yorumlamaya devam etmiştir.

Evveleminde van Ess'in, Sülemî ve Attâr' da Antâkî'ye nisbet edilen bir cümlelerin *Âdâbü'n-nüfûs*'ta "Hakimlerden birisi demiştir ki" ifadesinden sonra geçtiğini belirttiği o söz, yukarıda uzunca alıntılarladığımız *Devâ* metninde de geçmektedir. Van Ess'in elinde yazma nüsha olmadığından ve Sprenger de bu sözü alıntılamadığından, onun bu sözün *Devâ*'da geçtiğini bilmemesi tabii bir durumdur. O sebeple kesin konuşamamıştır. Ancak yine de onun öne sürdüğü ilk ihtimal doğrudur. Nitekim Sülemî ve Attâr'ın Antâkî'ye izafe ettiği bu söz, *Devâ*'da bir nakil yapılmadan, *Âdâbü'n-nüfûs*'ta ise "Hakîmlerden birisi"ne referans gösterilerek aktarılmaktadır. O zaman sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Muhâsibî'nin *Âdâbü'n-nüfûs*'ta "Hakîmlerden birisi" ifadesinin peşinden gelen paragraflar "Hakîmlerden birisi" denilmeden *Devâ* metninde geçtiğini, Antâkî'nin aynı zamanda "hekim" olarak anıldığını, bu sözün ayrıca Sülemî ve Attâr tarafından Antâkî'ye izafe edilerek nakledildiğini ve yukarıdaki bütün karineleri bir arada düşündüğümüzde *Devâ*'nın Antâkî'ye ait olduğu sonucuna varabiliriz.

Van Ess'in öne sürdüğü ikinci ihtimal de dikkat çekicidir. Ancak bizim görüşümüz, Muhâsibî'nin kendinden önceki birikimi genişleterek ve şerh ederek *Âdâbü'n-nüfûs*'u oluşturduğudur. Nitekim yukarıda *Devâ*'dan ve *Âdâbü'n-nüfûs*'tan serdettiğimiz pasajlar arasındaki hacim farkı bunun bir işaretidir. Bu iki pasajın ikisinin de bir "bâb" olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Dikkat edilirse birinci metin bitene kadar hemen hemen bütün cümlelerin benzeri ikinci metinde de vardır. Ancak sonrasında ikinci metin, cümlelerine devam etmektedir. Bu da ikinci metnin, ilkinin genişletilmiş bir yorumu olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Hatta şiirlerden örnekler vermek suretiyle "hakîmlerden birisinin" öğretisini daha da genişlettiği hissiyatını uyandırır. Böylece Antâkî'nin *Devâ*'sı, Muhâsibî'nin *Adabü'n-nüfûs*'u için -Smith'in dediği gibi- bir nevi öğretilerinin kaynağı pozisyonuna girer.

*Devâ'*daki söylemlerin, Muhâsibî'nin *Âdâbü'n-nüfûs'*unda bir nevi "genişletilmiş bir yorum" şeklinde karşımıza çıkması, akıllara modern dönemdeki Antâkî ve Muhâsibî arasındaki hoca-talebe ilişkisi hakkındaki tartışmayı getirir. Burada klasik kaynaklarda iki ana yönelimin olduğu görülmektedir. Birincisi, Muhâsibî'nin Antâkî'nin akranı olduğunu söyleyen kaynaklar ki bunlar çoğunluktadır. İkincisi, Antâkî'nin Muhâsibî'nin öğrencisi olduğunu söyleyen kaynaklar. Muhâsibî'nin Antâkî'yi hakîmlerden birisi olarak addetmesi, Antâkî'nin onun öğrencisi olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Antâkî'nin Muhâsibî'nin akranı olması fikri ise bu açıdan bakıldığında anlamlıdır. Hatta yaş itibarıyla Antâkî'nin Muhâsibî'den büyük olduğundan kuşku olmasının bakımından Muhâsibî'nin Antâkî'ye bu denli bir saygı ifadesi kullanması da tabii karşılanabilir. Esasında Muhâsibî'nin Antâkî'ye bu denli hürmet göstermesi onun Şam sûfilerine gösterdiği ilgiyle de alakalıdır.¹⁹⁴ Nitekim Muhâsibî'nin Şam'ın meşhur sûfilerinden Dârânî'ye de hürmet ettiği kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁹⁵

Her iki eserden getirilebilecek başka örneklerle bu anlatı daha da uzatılabilir. Ancak Antâkî'nin Muhâsibî'ye düşünce kaynaklığı ettiği, bu nedenle de *Devâ'*nın Antâkî'ye ait olduğu aşikâr olmuştur. Burada ayrıca şu soruyu sorabiliriz: Klasik dönemde "müstakil bir eserin" varlığından söz edebilir miyiz? Aslında yukarıda değinildiği üzere sûfiler Antâkî'nin eser telif ettiğini biliyordu. Nitekim Kelâbâzî'nin onu eser veren sûfilerin başında zikretmesi ve İbn Fûrek'in onun kitaplarının olduğunu söylemesi bunu gösterir.¹⁹⁶ Bu yüzden klasik kaynaklarda Antâkî'ye atfedilen sözlerin *Devâ'*da da yer alması, erken dönemden itibaren müstakil bir metnin varlığına işaret edebilir. Diğer taraftan

¹⁹⁴ Bugün hâlâ Muhâsibî'nin Şamlı sûfilerden ne surette etki taşıdığı aydınlatılmış değildir. Somut aktarımlardan anlaşılıyor ki Ebû Süleyman ed-Dârânî ve Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin Muhâsibî'nin üzerinden belirleyici bir etkisi vardır. Bu ilişkiye odaklanacak nitelikli bir çalışma, Muhâsibî'nin tasavvuf tarihinde "münferit bir sûfi şahsiyet" olarak telakki edilmesinin ne surette güç bir yorum olduğunu açığa çıkaracaktır. Dahası hicrî 200'lü yılların başında Bağdat-Şam arasındaki etkileşimin boyutları hakkında ipuçları verecektir.

¹⁹⁵ Muhâsibî'nin Dârânî'ye olan saygısı onun sözlerini nakledip yorumlayış biçiminden anlaşılmaktadır. Bu örnekler için bk. el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 10/84, 91-92, 104.

¹⁹⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 12. İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn: Tasavvuf Isulahları*, 337.

Antâkî'nin, *Devâ'* da geçen sözlerden birisini öğrencisi Ebû Zür'a ed-Dımaşkî'ye yazdırması ve bu sözün sonraları Ebû Zür'a'dan nakille Antâkî'ye izafe edilerek İbn Asâkir (ö. 571/1176) ile Zehebî'nin (ö. 748/1348) eserlerinde geçmesi, yazı yoluyla hocadan talebeye aktarılan hususların olduğunu gösterir. Hatta *Devâ'* metninin dahi bu yolla günümüze ulaşması mümkündür.

Sonraki dönem sûfî eserlerinde Antâkî'ye nisbet edilen sözlerin rivayet zincirlerindeki bilgiler de müstakil bir eserin varlığına işaret ediyor olabilir. Çünkü bu sözler, *Devâ'* da da geçmektedir. Mesela yukarıda belirttiğimiz gibi *Devâ'* da geçen sözlerin Muhâsibî'de "hakîmlerden birisi şöyle demiştir" ve Ebû Saîd el-Harrâz'da ise "âlimlerden birisi şöyle demiştir" şeklindeki ifadelerden sonra gelmesi *Devâ'*nın tedavülde olan müstakil bir metin olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan *Devâ'*daki sözlerin önemli bir kısmının Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin, Sülemî'nin ve Attâr'ın eserlerinde geçmesi de bu görüşü perçinlemektedir. Söz konusu sûfî müelliflerin naklettiği sözlerin rivayet zincirinde karşımıza en sık çıkan isimler Ahmed b. Ebû'l-Havârî ve Abdülazîz b. Muhtâr ed-Dımaşkî'dir.

Burada dikkat çekici olan husus Abdülazîz b. Muhtâr'dan gelen nakillerdir. Çünkü bu yolla gelen nakillerin çoğunda kıraat kaydı bulunmaktadır. Söz gelimi bu pasajların birinde İbrâhîm b. Muhammed b. Hasan "kara'tü alâ Abdülazîz b. Muhtâr ed-Dımaşkî" ifadesini kullanmaktadır. Yani Ahmed b. Âsım > Abdülazîz b. Muhtâr ed-Dımaşkî > İbrâhîm b. Muhammed b. Hasan şeklindeki bir silsilede İbrâhîm, Abdülazîz'in Ahmed b. Âsım'dan duyup kaydettiği yazılı metni yine Abdülazîz'e okumaktadır. Bu okuduğu pasajlar ise *Devâ'*daki pasajlarla bire bir örtüşmektedir. Hadis usulünde "kara'tü ala" ifadesi yazılı bir nüshanın hocaya okunup onaylatıldığı *kırâ'a* yolunu gösterir. "min kitâbihi" ibareleri zikredilmese de bu ifade yazılı şahitliğe delalet eder. Nitekim Massignon'un, Abdülazîz b. Muhtâr ed-Dımaşkî'nin Antâkî'nin eserlerinin telifinde başat rol oynadığını ifade etmesinin gerekçesi söz konusu rivayet zincirindeki bu ifadedir.¹⁹⁷ Sonuç olarak klasik kaynaklardaki sözlerin *Devâ'* da geçmesi ve bahis mevzuu

¹⁹⁷ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 201.

ettiğimiz kıraat usulünü birlikte dikkate aldığımızda *Devâ'*nın erken dönemde bağımsız bir metin olarak tedavülde olduğu düşünülebilir.¹⁹⁸

Özetle *Devâ'*nın Antâkî'ye ait olduğu, eldeki veriler sayesinde ortada kuşku duyulacak bir durum da kalmadığı görülmektedir. Aslında bu başlık altındaki ilk üç dört paragraftaki göstergeler Antâkî'ye aidiyeti için yeterli sayılmayabilir. Ancak sonraki dönem metinlerinin içeriği ile *Devâ* arasında yapılan mukayese ve Muhâsibî'nin *Âdâbü'n-nüfûs*'undaki karşılıklar aidiyet problemini ortadan kaldırmaktadır. Şunu ifade etmeliyiz ki hem Sprenger'in zamanında hem de Josef van Ess'in doktorasını yazdığı zamanlarda metin içeriği üzerinden bu denli geniş bir tarama yapmak imkansızdı. Nitekim onların zamanında bırakın Antâkî'yi, Muhâsibî'nin çoğu eserinin henüz basılı nüshası yoktu. Hatta birkaç tabakat kitabı hariç sûfî eserleri de kullanımda değildi. Bu bakımdan bugün Sprenger'in ve van Ess'in ellerinde bu imkanlar olsaydı kanaatimizce onlar da Antâkî kanısına varırdı. Burada şunu da ifade etmeliyiz ki *Devâ'*da görüldüğü üzere bugün araştırmacılar için Muhâsibî ve Antâkî ilişkisinin yeniden sorgulanacağı bir zemin açılmıştır. Nitekim *Kitâbü'l-halve*, *Kitâbü'l-hubb* ve zor bir ihtimal olsa da *Adabü'n-nüfûs*'un fikirlerinin dahi ne surette Muhâsibî'ye ait olduğunu yeniden tartışmaya açmaktan çekinmemeliyiz. Zira *Adabü'n-nüfûs*'ta "Hakîmlerden birisi demiştir ki" gibi ifadeler sıklıkla geçmektedir. Peki bu ifadelerin hepsinin sahibi Antâkî mi yoksa Antâkî ile birlikte başkaları mı bu henüz bilinmemektedir. Eğer sadece Antâkî ise *Adabü'n-nüfûs*'un öz olarak Antâkî'nin düşüncelerinin genişletilerek oluşturulmuş bir metin olduğunu düşünebiliriz. Bu doğrultuda Antâkî'nin Muhâsibî'nin düşünceleri için ne denli kaynaklık ettiği ortaya açıkça konmalıdır.

¹⁹⁸ İbrâhîm b. Muhammed b. Hasan'ın "kara'tü ala Abdulaziz b. Muhammed ed-Dîmeşkî" ifadesinin geçtiği kısımlar için bk. el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 1996, 9/280-281, 284-286, 295. Görüldüğü üzere *Hilye* büyük bir ölçüde *Devâ'*dan yararlanmıştır. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Devâ'*'dan alıntılacağı yekunun büyüklüğüne bakılacak olursa onun daha başka erken dönem metinlerinden yararlanmış olabileceği akla gelir. Gerçi Ebû Nuaym'ın ne surette erken dönem tasavvuf tarihine kaynaklık ettiği nitelikli bir düzeyde araştırılmamıştır. İsfahânî belli ki kendinden önce yazılan eserlerden hatta bizzat sûfîlerin kendi eserlerinden hareketle tabakâtını yazmıştır. O bakımdan *Hilye* derinlikli bir şekilde tetkik edildikçe sadece İsfahânî'nin sonraki döneme kaynaklık edışı açığa çıkmaz, ayrıca sûfîler arasındaki etkilişimin boyutlarında metinlerin katkısı da belirginleşir.

2.2.2. *Şühuhât*'ın Hâris el-Muhâsibî'ye Ait Olduğuna Dair

Şühuhât modern araştırmacıların varsayımlarının gölgesinde kalmış, hatta *Devâ* metni kadar dahi şanslı bir metin olamamıştır. Zira yukarıda görüleceği üzere tartışmalar ekseriyetle *Devâ* metni üzerinden dönmüş, *Şühuhât* hakkındaki söylemler Sprenger'in bahsettiği yaklaşık üç sayfalık anlatımdan öteye gidememiştir. Araştırmacılar da bu üç sayfadan hareketle birtakım tahminler yürütmüşlerdir. Hicrî 200'lerin yazılı kayıtlarının azlığı dikkate alındığında bu zaman diliminde yazıldığı düşünülen bir metnin, yaklaşık 100 varaklık (200 sayfalık) hacmiyle, modern dönemdeki tasavvuf tarihi araştırmalarını doğrudan etkileyeceğini tahmin etmek zor değildir. Ne var ki elinizdeki çalışma da *Şühuhât* metnini doğrudan konu edinen bir çalışma değildir. Bu bakımdan sadece *Şühuhât*'a odaklanan, eseri daha kapsamlı bir şekilde ele alan ve metnin neşrinden tahliline kadar detaylı çalışmalar dizisine ihtiyaç vardır. Yapılacak bu çalışmalar sadece Muhâsibî çalışmalarını doğrudan etkilemeyecek, ayrıca tasavvufun hicrî 200'lerde yazılı kayıtlardaki gücünü de ortaya koymuş olacaktır. Hatta *Şühuhât*'ın zengin hadis ve fıkıh içeriği de hesaba katılırsa tasavvuf-hadis-fıkıh ilişkisine yeni bağlamlar üretecektir.

Ahmed b. Âsım el-Antâkî ve *Devâ* metnine odaklanan bu çalışmamız, bu başlık altında eserlerin birbirinden farklı olduğunu ve *Şühuhât*'ın Muhâsibî'ye ait olduğunu göstermekle yetinecektir. Yukarıda görüldüğü üzere bazı araştırmacılar, *Devâ*'nın müellifini zikrederken *Şühuhât*'ı ondan ayırt etmemiş, onu da ya Antâkî'ye ya da Muhâsibî'ye nispet etmek suretiyle "iki eser-tek müellif" çizgisini takip etmişlerdir. Ancak *Devâ* Antâkî'ye ait olsa da *Şühuhât* böyle değildir. *Şühuhât*'ın Antâkî'ye değil, Muhâsibî'ye ait olduğu aşağıda zikredeceğimiz işaretler sonucunda açığa çıkmıştır. Şimdi öncelikle bu ikisini farklı eserler olarak düşünme gerekçelerimize değinelim.

Şühuhât ve *Devâ* metninin bulunduğu mecmuanın başında, Hz. İdris'e nisbet edilen sahifeler bulunmaktadır. Bu sahifelerin ferağ kaydında sonrasında *Devâ* metninin geldiği yazmaktaydı. Nitekim hemen ardından *Devâ* metni mukaddimesiyle birlikte belirlemektedir. Ancak *Devâ*'nın sonu kopuk olduğu için onun ferağ kaydı kayıptır. Bu yüzden *Devâ*'nın nerede bittiğini bilmiyoruz. Aynı zamanda *Şühuhât*'ın ise

baş tarafı kopuk olduğu için de onun nerede başladığını bilmiyoruz.¹⁹⁹ *Devâ'*nın ferağ kaydı, *Şühuhât'*ın ise mukaddimesi kaybolduğu için bu metinler bazı araştırmacılar tarafından aynı eser olarak telakki edilmiştir.²⁰⁰ Ancak bu görüş genel kabul görmemiştir. Çünkü yukarıda zikredildiği üzere Sprengerden sonra ekseri araştırmacılar ikisinin de farklı eserler olduğunu düşünmüştür.

Evveleminde ikisinin farklı eserler olduğuna ilişkin birçok şey söylenebilir. İlk husus *Şühuhât'*ın temasının *Devâ'*dan tamamen farklı olmasıdır. *Devâ'* metni, haller ve makamlardan insanın tabiatına, nefis muhasebesinden niyet konusuna kadar birçok hususu kısa başlıklar etrafında ele alan bir metindir. *Şühuhât* ise halifenin adaletle hükmetmesinin şartlarından hediye alımından gasp veya zulümle ele geçirilen malların durumuna, ziraat ve ticaretteki şüpheli hususlardan insanın kesbindeki helal-haram durumlarına kadar birçok hususa değinir.²⁰¹ Bunu da yaklaşık 200 sayfa boyunca hiç gündem değiştirmeden yapmaktadır. *Devâ'* ise hemen hemen birkaç sayfada bir gündem değiştirmektedir. Söz gelimi birkaç sayfa önce aklın mahiyetinden bahsederken birkaç sayfa sonra nefis muhasebesine odaklanır, birkaç sayfa sonra ise sadece niyetteki ihlas konusuna geçer. Zaten mukaddimesinden anlaşılacağı üzere *Devâ'*, daha kapsamlı bir eserdir. Genel amacı ana hatlarıyla bir mürîdin ihtiyaç duyduğu temel hususları zikretmektir. *Şühuhât* ise özel bir konuya odaklanan ve bunu olabildiğince

¹⁹⁹ *Şühuhât* 16 temel bölümden (cüz) oluşan bir eserdir. Bunun ilk bölümü tamamen kayıptır. İkinci bölümün ise sadece az bir kısmı kopuktur. Nitekim ikinci bölüm yedi varak devam ettikten sonra üçüncü bölümün başlığı belirmektedir.

²⁰⁰ Yukarıda zikredildiği üzere bunun sebebi Sprenger'in tek eser olarak görmesidir. Sonraki araştırmacılar ise onu takip etmişlerdir. Diğer taraftan bu kopuk sayfaların, *Şühuhât'*ın içinde olup olmadığını kontrol ettik ancak bulamadık. Belki de aynı kütüphanenin içinde başka bir mecmuanın arasına sıkıştırılmış olabilir. Ancak Sprenger'in bu mecmuayı fark ettiği 1850'li yılların başında dahi bu sayfaların kopuk olduğu akla getirilirse bunun da zor bir ihtimal olduğu düşünülebilir.

²⁰¹ Aslında Muhâsibî'nin bu eserinin, zikrettiğimiz bu hususların her birine yeni bir bağlam kazandıracağı kesindir. Söz gelimi *Şühuhât'*ın elyazmasındaki "Adaletli İmanın Eşit Davranmasının Delili" adlı başlık altında zikredilenlerin, sûfî-siyaset ilişkisine de yeni bir zemin kazandıracağı kesindir. Bu temaların takibi ve diğer sûfî eserlerin mukayesesıyla beraber ortaya anlamlı anlatılar çıkacaktır. Ayrıca bk. al-Hârith al-Muhâsibî, *Kitâb al-Shuhuhât*, (Beirut: American University of Beirut, Jafet Library, MS 170:121 saA; Mic-MS-80), vr. 45a-46b.

ayrıntılıdır bir metindir. İşte her iki metnin temasından bile onların aynı eserler olmadığına hükmedebiliriz.

İkinci husus metinlerin genel yapısının birbirinden farklı olmasıdır. *Devâ* metni sorulan sorulara vecize tarzında verilen cevaplardan ve kısa bölümlerden oluşur. Metinde bazen tek ve birkaç cümleden oluşan bâblar mevcuttur. Hatta bu bâb başlıkları sonradan konulmuş hissi dahi vermektedir. *Şühuhât* ise sözünü ettiğimiz şüpheli hususlara ayrılan 16 cüz ve bu cüzler içinde sayfalarca devam eden bâb ve fasıllardan oluşur. Bazen bir cüz içinde birden fazla bâb dahi olabilmektedir. *Şühuhât*'ın bu geniş cüzler içerisindeki amacı, savunduğu görüşleri Kur'ân-ı Kerîm ve hadisten getirdiği delillerle ayrıntılandırmak ve spesifik örnekler üzerinden aksi durumları çürütmektir. *Devâ* ise sûfî kavramlarının genişlettiği alan içerisinde ayrıntılara odaklanmaz, bireyin tekamülüne ilişkin bütüncül yorumlar yapar.

Üçüncü husus ise eserlerin konuları işleyiş biçiminin birbirinden farklı olmasıdır. *Devâ* metninde senetsiz bir şekilde geçen birkaç hadis bulunmaktadır. Bu bakımdan metnin geneli soru ve bu sorulara verilen cevaplardan oluşmaktadır. *Şühuhât*'ta ise senetlerden müteşekkil bir hadis metni görüntüsü hakimdir. Ayrıca *Şühuhât*'ta bazen sayfalar boyunca senetleriyle beraber zikredilen hadis metinleri yer almaktadır. Bu bakımdan bu eserin naklettiği hadisler ve senetlerin incelenmesi, sûfî-muhaddis ilişki ağının aydınlatılmasına katkı sağlayacaktır. Diğer taraftan *Şühuhât* ayrıca fıkıh literatürü için de önemli bir eserdir. Eser, şüpheli hususlar noktasında deliller zikrederek cesur bir şekilde görüşlerini ifade etmekten çekinmemektedir. O yüzden bu metnin hadisleri kullanımı ve hükümleri istinbat ediş biçimi bakımından hadis ve fıkıh usulü çalışmalarının kapsam alanına gireceği kesindir. Mecmuada geçen bu iki metnin farklı eserler olduğunu ifade ettikten sonra şimdi *Şühuhât*'ın Muhâsibî'ye ait olduğu hakkındaki delilleri serdedelim.

Öncelikle bu eser, başından birkaç sayfa kopuk bir halde günümüze ulaştığı için başta "kâle" gibi bir ifadenin olup olmadığını bilmiyoruz. Ancak metinde tespit edebildiğimiz kadarıyla üç kez "kâle Ebû

Abdullâh" ifadesi geçmektedir.²⁰² Hatta bu ifadelerden birisi de metnin tam yarısında, yani 7. cüzün başında yer almaktadır. Muhâsibî'nin bilinen en meşhur künyesinin "Ebû Abdullâh" olduğu ve de günümüze ulaşan birçok eserlerinin içinde "kâle Ebû Abdullâh" ifadesinin yer aldığı birlikte düşünülürse müellifin "Muhâsibî" olması ihtimali güçlenecektir. Nitekim yukarıda Antâkî'nin eseri *Devâ'* da Muhâsibî ihtimalinin öne çıkmasının temel nedeni, her ikisinin de meşhur künyesinin "Ebû Abdullâh" olmasıydı. Ancak bu dönemlerde birçok kişinin nisbesi "Ebû Abdullâh" olduğu için bu eserin müellifinin Muhâsibî veya Antâkî olduğunu ifade etmeye yeterli değildir.

Muhâsibî'nin *Mekâsib* adlı eserindeki "Selefin Şüpheler Konusundaki Görüşleri ve Şüphelerin Manaları" adlı bölüm, *Şübuhât*'ın Muhâsibî'ye ait olduğuna işaret etmektedir! Zira her iki eser mukayese edildiğinde, *Mekâsib*'deki bu bölümün *Şübuhât*'da detaylandırılmış olarak yazıldığı hemen fark edilecektir.²⁰³ Daha farklı bir ifadeyle *Şübuhât*, Muhâsibî'nin *Mekâsib*'de bir husus olarak arz edip özet bir mahiyette temas ettiği bir konuyu daha da derinleştirip detaylandırması sonucu oluşmuş bir metindir. Ya da tam tersi bir durum da olabilir. Muhâsibî görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele aldığı *Şübuhât*'tan sonra bunları daha öz bir şekilde aktarmak istemiş olabilir. Bu doğrultuda *Mekâsib*'i kaleme almış olabilir.

Nitekim Muhâsibî *Mekâsib*'de, tevekkül-kesb ilişkisi bağlamında şüpheli konularda *verâ* ilkesinin sağlanmasını hedeflemektedir. Muhâsibî bu eserinde helal kazançtan helal gıdaya ve giyim kuşamdan hediye alımına kadar birçok hususta *verâ* ilkesinin korunmasını özlü bir üslupla aktarır. O sebeple *Mekâsib*, haiz olduğu fikirlerini kanıtlamak için ayrıntıya girmeyen, daha ziyade, amacını bütüncül bir surette aktarma eğiliminde olan bir eserdir. *Şübuhât* ise *Mekâsib*'in şüpheli şeyler hususunda öz mahiyetindeki fikirlerini detaylandıran, bu fikirleri sağlamlaştırmak adına alabildiğine Kur'ân-ı Kerîm ile sünnetten örnekler getiren bir metindir. Ayrıca muarızı olduğu grupları zikredip

²⁰² *Şübuhât*'ın elyazmasında "Kâle Ebû Abdullâh" ifadesinin geçtiği yerler için bk. al-Ĥārith al-Muhâsibî, *Kitāb al-Shubuhāt*, 39b, 48a, 66a.

²⁰³ Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, ed. Abdulkadir Ahmet Ata (Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1987), 85-9

onları çürütme hedefiyle kendi görüşlerini sıkı bir şekilde savunan bir eserdir.

Sözünü ettiğimiz bu ihtimal aslında eserin müellifinin Muhâsibî olabileceğine işaret etmektedir. Ancak hâlâ bunlar da tek başına yeterli değildir. Zira zikredildiği üzere bu eser, Muhâsibî olduğu kadar Antâkî'ye de izafe edilmektedir. Her ne kadar *Devâ'*nın yazım üslubunun *Şühuhât'*tan tamamen farklı olması bu metnin Antâkî'ye ait olmadığına işaret etse de bu da tek başına yeterli değildir. Müellifin Muhâsibî olduğunu ve eserin Antâkî'ye ait olmadığını gösteren esaslı kısım, *Şühuhât'*ta yaygın olan hadislerin senetlerinin ilk halkasıdır. Nitekim Muhâsibî'nin eserlerinde rivayet ettiği hadislerin senetlerinin ilk halkasındaki râvîler, sıklıkla *Şühuhât'*da da geçmektedir. Zira erken dönemde hadis rivayetinin ekseriyetle görüşmek kabilinden bir yöntemle yapılması, hadisin duyulduğu ilk râvîyi değerli kılmaktadır. O sebeple *Şühuhât'*ın hadis naklettiği ilk râvîlerin çoğunlukla Muhâsibî'nin eserlerinde de benzer bir şekilde ilk râvîler olarak yer alması, eserlerinin müellifinin de aynı olduğunu gösterecektir.

Gerçi o dönemde, Antâkî ve Muhâsibî özelinde konuşacak olursak, senetlerde benzer râvîlerin bulunması imkân dahilindedir. Ancak Muhâsibî'nin eserlerindeki hadislerin senet başlarındaki râvîlerin "tamamına yakınının" *Şühuhât'*da da yer alması ve bu isimlerin neredeyse hepsiyle Antâkî'nin bir ilişkisinin bulunmaması *Şühuhât'*ın müellifinin Muhâsibî olduğunu göstermektedir. Dikkat edilirse rivayet zincirindeki müellife en yakın râvîler, müellifin görüşmüş olduğu kişiler olacağı için söz konusu güçlü benzerlik, müellifin aynı kişi olduğunu gösterecektir. Nitekim ayrıca râvî kimliğiyle de öne çıkan Muhâsibî, birçok eserinde hadisleri senetleriyle birlikte vermektedir.²⁰⁴ Onun *er-Ri'âye*, *Fehmü'l-Kur'ân* ve *Kitâbü'l-Gıybe* gibi metnlerinin hadis rivayeti konusunda diğer metinlerine nazaran daha zengin olduğu da bilinmektedir. *Şühuhât* da büyük ölçüde senetleriyle beraber aktarılan hadis rivayetlerinden müteşekkil bir metindir. Sözünü ettiğimiz bu ilk

²⁰⁴ Muhâsibî'nin râvî kimliği, *Fehmü'l-Kur'ân*, *er-Ri'âye* gibi metinlerin yanı sıra onun *Kitâbü'l-Gıybe* ile *Şühuhât* metinleri karşılaştırmalı okunmak suretiyle aydınlatılabilir. Bu mukayese ise yukarıda belirttiğimiz gibi erken dönem hadis-tasavvuf ilişkisinin boyutlarına uzanmak bakımından anlamlı olacaktır.

râvîlerin aynı olması hususunu ispat etmek üzere *Şübhât*'ın ilk 50 sayfasındaki hadislerin senetlerinin başındaki isimlerin Muhâsibî'nin eserlerinde geçip geçmediğine bakalım.²⁰⁵

<i>Şübhât</i> 'taki İlk Râvîler	İlk Râvî Olarak Geçtiği Eserler
1. Ebû Usâme el- A'meş: vr. 30a.	<i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 142b.
2. Hâşim b. Kâsım (Ebû Nadr): vr. 30a, 36a, 50a, 51b. 52a.	<i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 142a, 153b; <i>er-Ri'âye</i> : s. 38; <i>A'mâlü'l-kulûb</i> : s.111; <i>Fehmu'l-Kur'ân</i> : s. 292, 293, 296 vd.
3. Şurayh b. Yûnus: vr. 30a, 34a, 36a.	<i>er-Ri'âye</i> : s. 56, <i>Fehmu'l-Kur'ân</i> : s. 394-395, 401, 406 vd; <i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 144b, 146a.
4. Yahya b. Ebi Bekîr: vr. 30a, 34a, 44b, 48a, 51b.	<i>Fehmu'l-Kur'ân</i> : s. 297, 401, 449.
5. Süreyc b. Numân: vr. 30a, 48b, 50a, 52b.	<i>A'mâlü'l-kulûb</i> : s. 93; <i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 140b, 141a, 143b.
6. Ali b. İshak: vr. 30b, 42b, 49b.	<i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 142a, 143a, 153a, 155a.
7. İtâb b. Ziyâd: vr. 30b.	<i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 141a, 144a.
8. Cafer b. Avn: vr. 30b.	<i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 153b.
9. İshak b. İsa: vr. 31a, 36b, 62a.	<i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 142a, 144b; <i>Fehmu'l-Kur'ân</i> : s. 289.

²⁰⁵ Bu tabloda *Şübhât*'ın baştan 50 sayfasında geçen ilk râvîleri alt alta dizdik. Bu isimler, yine aynı şekilde Muhâsibî'nin bir eserinde geçiyorsa karşısına geçtiği sayfanın numarasını ekledik. Sadece henüz neşredilmediği için *Kitâbü'l-Gıybe*'de geçen kısımlar için karşısına varak numarasını yazdık. Tablonun her bir birimindeki esere ayrı ayrı dipnot vermek oldukça sıkıntılı bir görüntü oluşturacağı için bu yöntemi tercih ettik. Muhâsibî'nin eserlerindeki söz konusu ilk râvîleri görmek isteyen araştırmacılar bu eserlerin kaynakçadaki bilgilerinden hareketle ilgili sayfalara göz atabilirler. Son olarak her eserden en fazla üç sayfa numarası yazdık. Eğer bu râvî daha fazla o eserde geçiyorsa "vd." şeklinde bir ifade kullandık.

10. Ahmed b. Muhammed (Ahmed b. Hanbel?): ²⁰⁶ vr. 31a, 31b, 34a, 45a. 50b, 54b.	<i>el-Mekâsib</i> : s. 78, 91, 97,100.
11. Yezid b. Harun: vr. 31b, 36b, 44a, 44b, 50b, 51a, 53a, 54b.	<i>A'mâlû'l-kulûb</i> : s. 90-91; <i>Fehmu'l-Kur'ân</i> : s. 291, 294; <i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 141b, 143a, 147a vd.
12. Muhammed b. es-Sabbâh: vr. 31b, 32a, 32b, 34b, 36a, 53a, 54b.	<i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 140b, 142b, 143a, 144b, 147a, 153a.
13. Abbas b. Tâlib: vr. 32a.	Tespit Edilemedi.
14. Musa b. İmrân el-Cevherî: vr. 32a.	Tespit Edilemedi.
15. Muhammed b. Beşşâr: vr. 32b, 50b. 53a.	<i>A'mâlû'l-kulûb</i> : s. 90; <i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 144b, 153b, 154a.
16. Yunus b. Muhammed: vr. 34b, 36b.	<i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 142a, 152b, 153b; <i>Fehmu'l-Kur'ân</i> : s. 418-419.
17. Velid b. Şucâ vr. 34b.	<i>er-Ri'âye</i> : s. 38; <i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 141a-143b, 145b, 154a vd.
18. Şazân Esved b. Amir: vr. 37b.	Tespit Edilemedi.
19. Osman b. Amr: vr. 42a.	<i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 142b.
20. Muhammed b. Mekkî: vr. 42a, 45a, 46b, 47a, 50a.	Tespit Edilemedi.
21. Abdullah b. Muti: vr. 42b.	<i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 153a.
22. Muhammed b. Yahyâ: vr. 42b.	Tespit Edilemedi.
23. Ravh b. Ubâde: vr. 42b.	<i>A'mâlû'l-kulûb</i> : s. 90-91.

²⁰⁶ Ahmed b. Muhammed, Muhâsibî'nin de yakından tanıdığı Ahmed b. Hanbel ile aynı kişi olabilir. Künyeler uyusmaktadır. Ayrıca Ahmed b. Muhammed'in naklettiği hadisler, Ravh, Ebû Sa'id Mevlâ Benî Hâşim, Ebû Abdissamed el-Umî ve Abdülmelik b. Amr gibi isimler aracılığıyla *Şühuhât*'ta geçmektedir. Al-Hârith al-Muhâsibî, *Kitâb al-Shuhuhât*, vr. 31a, 31b, 34a, 45a. Ahmed b. Hanbel de bu isimlerden hadis naklettiği kanaklarda sıklıkla zikredilmektedir.

24. Ebû Nuaym el-Fazl b. Dükeyn: vr. 48a, 48b, 50a, 53a, 53b.	<i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 140b, 142a, 142b. <i>Fehmu'l-Kur'ân</i> : 293; <i>Vesâyâ</i> : s. 42.
25. Muâviye b. Amr el-Ezdî: vr. 48b.	<i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 143a.
26. Osman b. Muhammed: vr. 50b.	<i>Fehmu'l-Kur'ân</i> : s. 296.
27. Zekerıyya b. Adî: vr. 50b.	Tespit Edilemedi.
28. Ali b. Asım: vr. 51a.	<i>Fehmu'l-Kur'ân</i> : s. 435.
29. Hanîfe b. Merzûk: vr. 53a.	<i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 140a, 140b.
30. Hasan b. er-Rebi: vr. 53b.	Tespit Edilemedi.
31. Kesir b. Hişâm: vr. 53b, 60b.	<i>Kitâbü'l-Gıybe</i> : vr. 142ab, 147b.
32. Ya'lâ b. Ubeyd: vr. 54b.	Tespit Edilemedi.

Görüldüğü üzere *Şübühât*'ın ilk 50 sayfasındaki hadis senetlerinin başındaki ilk râvîler, büyük ölçüde Muhâsibî'nin eserlerinde de ilk râvîler olarak kendine yer bulmuştur. Daha açık ifade etmek gerekirse *Şübühât*'ta müellifin görüşerek hadis aldığı ilk râvîlerin büyük çoğunluğu Muhâsibî'nin diğer eserlerinde de ilk râvîler olarak geçmektedir. Tespit edilemeyen isimler ise Muhâsibî'nin nadir bir şekilde rivayet verdiği isimler olduğu için bu isimler onun diğer eserlerinde olmaması doğal bir durumdur. Ancak dikkat edilirse o isimlerin gerek yaşadığı tarihler gerekse bulunduğu coğrafyalar Muhâsibî'nin onlarla görüşme ihtimaline oldukça elverişlidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEVÂU DÂÎ'L-KULÛB (METİN VE TERCÜME)

1. Metin

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، عونك يا رب فامتنن به عليّ،

قال أحمد بن عاصم الأنطاكي: الحمد لله رب العلمين، كما هو أهله، وكما ينبغي لكرم وجهه، وصلى الله على محمد النبي وعلى آله وسلم كثيرا، رَحِمَ الله عبداً عُنِيَ بنفسه بالنظر لها، فليستمع القول فيتبع أحسنه، لعل الله أن يجعله من أهل اللب والنهى وَيَمُنَّ عليه بالبشارة عند فراق الدنيا، فإنه يقول تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر ١٧/٣٩-١٨] نسأل الله أن يجعلنا وإياكم من أهل هذه الصفة. إن صاحب هذه المسائل ذكر أنه طلب عالماً عاملاً ناصحاً مرشداً ليسترشده في أمره ويدلّه على طريق السلامة في أمر دينه فَوَقَّفه الله له وَمَنَّ عليه

به، فسأله عن هذه المسائل، فأجابه فيها، فكتبها رجاءً أن ينفعه الله بها، ويتنفع غيره من أهل الصدق والإرادة ومن يجتهد في علمه طلب الزيادة.

باب أصول العقل

قلت: أخبرني أفضل ما أعطي العبد؟ قال: العقل، قلت: ما أنفع العقل؟ قال: ما عرّفك نعمة الله تعالى عليك، وأعانك على شكرها، وقاد بك إلى الخلاف الهوى، قلت: فما علامة العقل في العبد؟ قال: أن يعرف الحق من الباطل، والنافع من الضار، والحسن من القبيح، وما عليه عما له، وهواه في خلاف ذلك دلالة على صحة عقله. قلت: فما علامة غلبة الهوى على عقل العبد؟ قال: إذا كان على خلاف ما وصفنا.

قلت: فما أنفع النعم؟ قال: الإيمان بالله. قلت: فما حقيقة ذلك؟ قال: أداء ما افترض الله عليك. قلت: أخبرني عن اليقين أ من الإيمان هو؟ قال: هو محض الإيمان. قلت: أخبرني عن صدق اليقين. قال: إخلاص العمل. قلت: فما علامة إخلاص العمل؟ قال: إذا عمِلْتَ عملاً صالحاً، فلم تُحب أن تُكرّم أو تُعظّم، ولا تطلب ثواب عملك من أحد سواه، فذلك علامة إخلاص العمل، وإذا كنت على خلاف ذلك من طلب الثواب من غيره فقد بطل ثواب عملك فلم يبق منه شيء لأخرك، وذلك أنه يقال إن الله تبارك وتعالى [خاطب] بعبده يوم القيامة إذا التمس ثواب عمله: ألم يُعْجَلْ لك ثوابه في الدنيا؟ ألم يُوسَّعْ لك في المجالس؟ ألم تكن المُرُوس في الدنيا؟ ألم يُرَخَّصْ بيعك وشراءك؟ ألم تكن مثل هذا وأشباهه. قلت: إن فُعلَ بي ذلك ولم أرْده. قال: أعقل ما [تقي من عيب] لك أن تبلغ هذه الدرجة، بل ليتك لا تغضب إذا لم يُفعل بك ذلك.

قلت: فما أنفع اليقين؟ قال: ما عَظَمَ في عينك ما به قد أيقنت، وصَغُرَ في عينك غيره، وأثبتَ فيك الخوفَ من الوعيد والرجاء للوعد. قلت: فما أنفع الخوف؟ قال: ما حجزك عن المعاصي الله، وأطال منك الحزن على ما فاتك، وألزمك الفكرة في بقية عمرك، وما يصيرُ إليه عاقبةُ أمرك. قلت: فما أنفع الرجاء؟ قال: ما سهَّلَ عليك العملَ لإدراكِ ما ترجوا.

قلت: فما أنفع الحق؟ قال: إنصافُك الناسَ من نفسك، وقبولك الحق ممن هو دونك. قلت: فما أنفع الصدق؟ قال: أن تقرَّ لله بغيوب نفسك، ومساوئ عملك. قلت: فما أنفع الإخلاص؟ قال: ما نفى عنك التزين والرياء. قلت: فما أنفع الحياء؟ قال: أن تستحي أن تسأل الله ما تُحِبُّ وتأتي ما يَكْرَهُ. قلت: فما أنفع الشكر؟ قال: أن تعرفَ عَظِيمَ حلمه عنك وجميلَ ستره عليك عندما تعرَّضتَ له من فضائح عملك، فلم يعجل بعُقوبته عليك ولم يهتك سترك فيفضحك بها وتحزنك عندها، فإذا كنت كذلك امش في مساوئ عملك، فاجتهد اليوم على إسرار محاسن عملك من المخلقين وتقرب بالإخلاص بالله رب العالمين، ثم ارجع تعظيمَ الشكر لله عز وجل إذ عرَّفَكَ ذلك، وهداك له.

قلت: فما أنفع الصدق؟ قال: ما نفى عنك الكذب في مواطن الصدق. قلت: فما أنفع الغنى؟ قال: ما نفى عنك خوف الفقر. قلت: فما أنفع الفقر؟ قال: ما كنت له متجملاً وبه راض. قلت: فما أنفع الحزم؟ قال: طَرَحُ التسويف للعمل عند إمكان الفرصة وانتهاز [البغية] في أيام المهلة عند غفلة أهل الغرة. قلت: فما أنفع الأعمال لي؟ قال: ما سلمت [من] آفاتِها وكانت منك مقبولةً. قلت: فما أنفع الأناة والتؤدة؟ قال: حسن التدبير والتفكير والنظر أمام العمل، فإنهما يُفيدانك المعرفة بشواب العمل.

قلت: فما أنفع العلم؟ قال: ما ضرك جهله وازدَدت به وجعاً وكنت به عاملاً. قلت: فما أنفع التواضع؟ قال: ما نفى عنك الكبر وأمات منك الغضب.

قلت: فما [أنفع الكلام]؟ قال: ما كان الكلام أوجب عليك وألزم لك منه. قلت: فما أنفع الصمت؟ قال: [ما صمت] عما إن نطقت به عظمت عليه وافتتنت به. قلت: فما ألزم الحق؟ قال: [أن تلزم نفسك] بدئاً ما ألزمها الله من حقه وإن كان في ذلك خلاف هواها، ثم تلزم والديك وأهلك وولدك ثم الأقرب فالأقرب من الحق ما يجب عليهم وإن كان في ذلك خلاف هواهم.

قلت: فما أنفع اليأس؟ قال: ما أمت منك الطمع، فإنه مفتاح الذل وفيه اختلاس العقل، وتدنيس الغرض، وإخلاف المؤرّة، وذهاب نور العلم. قلت: فبأي الطاعة أضر علي؟ قال: ما جعلتها نصب عينيك واعتمدت عليها وادلت بها واغتررت، وذلك هو العجب وهو من علل الاستدراج وعلامات الخذلان. قلت: فصّف لي ما علامة الآمن المغتر؟ قال: هو مثلي ومثلك، ثم قال: هل علمت أنك وقفت نفسك يوماً واحداً من طول أيامك وليالك وذكرتها مساوي أعمالها وقبائح فعالها فبكتتها عليها وأطلت لذلك حزنها وأسهرت ليلها وأظمأت نهارها خوفاً منك لتعجيل العقوبة عليها من الله في الدنيا من مخافتك لتأخير العقوبة في الآخرة. قلت: فما أنجأ الأشياء لي وأسلمها؟ قال: هربك من كل أمر تخاف فيه الفتنة لك.

قلت: فأأي المواضع أخفى لشخصي؟ قال: صومعتك وداخل بيتك، وكل موضع لا تلحق بك فيه شهرة ولا تحط بك فيه فتنة. قلت: فما أنفع لطف الله لي؟ قال: إذا أكرمك بثلاث: عقلٌ يكفيك مؤونة هواك، وعلمٌ يكفيك جهلك، وغنىٌ يكفيك مخافة الفقر. قلت: دلني على عمل أسلم به من شر الخلق ويسلمون مني من مضى منهم ومن يفتنى. قال: إذا لم [يتمكن] في قلبك غلٌّ لأحد ممن مضى ولا ممن يفتنى، ودعوت الله لهم بظهر الغيب، وأحبيت لهم ما تحب، وكرهت لهم ما تكره لنفسك، سلّموا من شرك، ولحق بهم خيرك. قلت: فكيف أسلم من شر

أهل زماني؟ قال: تجانبهم في اجتماعهم، [تُشارِكُهُمْ] فيما لا بُدَّ لك منه، فإن الله أعذَّرُ بالعذر.

قلت: فأبي الجهاد أفضل؟ قال: مجاهدتك نفسك لتردها إلى قبول الحق. قلت: فأبي أعداء أشد مجاهدة؟ قال: أقربهم [منك] دُنُوءًا وأخفاهم عليك شخصا ومن يُحَرِّضُ جميعَ أعدائك عليك. قلت: من هو؟ قال: الإبلis الموكَّل بوسواس القلوب، فله فلتشتدَّ عداوتك وفي شأنه فلتتقوا، ولا يكونن هو أصبر على مجاهدتك لهلكتك منك على صبرك على مجاهدته [ليخافك]، فإنه أضعف منك ركنًا في قوته وأعجز ضررا في كثرة شره، إذا أنت [اعتصمت] بالله، وكان الله لك عونًا وناصِرًا. قلت: فأبي المعاصي أضُرُّ علي؟ قال: عملك الطاعات بالجهل. قلت: أفهبي أضُرُّ علي من أعمال المعاصي بالجهل؟ قال: نعم. قلت: وكيف يكون ذلك؟ قال: أَلَسْتَ تعلم أن أعمالك المعاصي لا ترجو لها من الله ثوابا، بل تخافه عليها؟ قلت: بلى. قال: أَوَ لَسْتَ تعلم أن أعمالك الطاعات بالجهل فاسدة، وأنت تلتمس لها من الله ثوابا. وقد استوجبتَ عليها منه عقابا؟ قلت: بلى. قال: فكم بين ذنب تخاف فيه العقوبة، والخوف طاعة، وبين ذنب تأمن فيه العقوبة؟ والأمن معصية. قلت: فما تقول في المشورة؟ قال: انظر فيها لنفسك بدءًا كيف تسلم من كلامك، فإذا كنت كذلك ألهمتَ رشداك فَتَتَّقِي وتُوقِّي. قلت: فما ترى في الأنس بالناس؟ قال: إن وجدت عاقلا مأمونا فَأُنْس به واهرب من سائرهم كهربك من السباع. قلت: فما أفضل ما أتقرب به إلى الله عز وجل؟ قال: بتزكك معاصي الباطنة، قلت: ما بال ترك الباطنة أولى من ترك الظاهرة؟ قال: لأنك إذا اجتنبت الباطنة كنت للظاهرة أشدَّ اجتنابا. قلت: فأبي المعاصي أنفع؟ قال: ما جعلتها نصب عينيك فأطلت الندامة عليها وأكثرت البكا من أجلها مخافة شرها ولم تغدُ في مثلها.

باب في معرفة العمل بالخوف

قلت: صِف لي علامةً استدل بها عليّ عمل الخوف من عمل الهوى. قال: كل عمل حسن يستحيل ويبطل ويضمحل عند حقيقة الامتحان، فاعلم أنّ مخرجه من سبيل الخوف، لأن كل جوهر يرجع عند التحصيل والامتحان إلى جوهره، وكل طباع يرجع عند الامتحان إلى طباعها، إلا ترى إلى الفضة إذا امتحنت بالنار ظهر جوهرها، فكذلك للقول والعمل يرجعان إلى طباعهما عند الحقائق، فكل أمر تشك فيه والامتحان يظهره، فإن كان خالصاً صحيحاً والامتحان يزيده حسناً وإخلاصاً وإن كانت [تذهل] عنه العين في المنظر قبل الاختبار. وكل عمل يكون على غير الصدق والصحة، فإن الامتحان يظهر عليه وإن كان حسناً في المنظر قبل الاختبار.

واعلم أن شر خصال المصيبة العجز والتواني ومن بينهما خرجت الهلكة وهما طريق الخذلان. ومن خير خصال المستبصرين التيقظ والجِد، وهما طريق التوفيق واليُمْنُ والنَجح، مقرنان بهما، فمن لم تَمَكَّنْهُ الفرصة فليكن الصبر مَحْثُمُهُ والمناجاة سلاحه، فإن الصبر يُعَقِّبُ الفرصة والمناجاة تجلب الرحمة وبها يكون التوفيق من الله لك في العمل. وبئس ملجأ أهل [الهلع] الجزع، ونعمة الوافية العافية، والعفو داخل في العافية، والصبر مشتق من [الشكر]، والعبد محمود على الخير، مذموم على الشر، والمدبّر لأمره غيره، ولا حول ولا قوة إلا بالله، والله الحمد على كل حال.

باب معرفة النفس وجلب الحزن وشرفه

اعلم أن من لم يعرف بنفسه فهو من دينه على غرور، ومن عرف بنفسه وعرف عيوبه، زاد ذلك في خوفه. ومن علامة قلة معرفة العبد بنفسه قلة الخوف

والحياء، وعلامة قلة الخوف قلة الحزن في القلب، وإذا قلَّ الحزن في القلب خرب كما أن البيت إذا لم يُسكن خرب. قلت: فما الذي يخرب القلب؟ قال: انظر ما ضد الخوف. قلت: الأمن؟ قال: فمنه خرابه. قلت: فيما عمارته؟ قال: انظر ما ضد الأمن. قلت: الخوف والحزن؟ قال: فمنهما عمارته كما أن البيت إذا سكنه أهله أضاء واستنار، كذلك القلب إذا سكنه الخوف أضاء واستنار.

قلت: كيف يعمر شيء فيه الخوف والحزن وهما غمَّان ومؤكَّدان؟ قال: بَعْدَ قياسك إذ قِسْتَ حزن الدنيا بحزن الآخرة، إن حزنك للدنيا من عظيم المعصية وإن حزنك للآخرة من عظيم الطاعة، ألم تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (من أصبح حزينا على الدنيا أصبح ساخطا على ربه، من أصبح حزينا على الآخرة أصبح راضيا عن الله عز وجل). وأبحثُ له الجنة يسكن حيث شاء، وأن للخوف للآخرة في القلب حلاوة، وللحزن للآخرة في القلب لاذة، كلما ازدادت فيها غما ازدادت بالله عز وجل فرحًا ومن رحمته قربا، والحزن للدنيا كلما ازدادت لها حزنا ازدادت غما وغيظًا وكَمَدًا وحَسْرَةً وحزانة ومن الله تعالى بَعْدًا. ألا ترى أن الحزنَ للآخرة والخوفَ من خطرهما أنهما ينبهان الغافل عند رقدة الغفلة ويُغَوِّيانِهِ على سهر الليل وظمًا النهار ويحملانه على الصبر على المكاره ويؤنسانه في الوحدة ويصغران في عينه الدنيا ويزهدانه في معاشره الخلائق ويُطَيِّبانَ بنفسه عن ما فاتته من الدنيا، وفي ذلك تهيج للشوق إلى الآخرة والعمل. قلت: فأَيَ قلب أَعمر من قلب هذه صفته؟ قلت: فما الذي يجلب الخوف والحزن للمصادقين من العابدين؟ قال: معرفة القوم بأنفسهم، وقل من يقدر تجاوز هذه الدرجة الأَمَن، منَّ الله عليه بالرفعة والعصمة.

باب صفة طبقات من الناس

قال أبو عبد الله: الناس على أربع طبقات: جاهل متردّ متبع لهواه، ومُتَعَلِّم المُقَرَّرُ كلما ازداد علماً ازداد كبيراً مُسْتَعْلٍ بقراته وعلمه على من هو دونه، وعابد جاهل يستصغر من هو دونه في عبادته يحب أن يوقر ويُعَظَّم ويوطأ عَقِبُهُ، وذو بصيرة وعلم عارف بطريق الحق يحب القيام به، وهو عاجز مغلوب لا يقدر على القيام بما يعرف، فهو محزون مغموم لذلك، فذلك أَمَثَلُ أَهْلِ زَمَانِكَ وَأَرْجَحُهُمْ عَقْلاً وَأَحْسَنُهُمْ إِرَادَةً.

وقد قيل إنه سيأتي على الناس زمان المقر فيه بالحق ناج، وذلك إذا عرف الحق وأوجب على نفسه القيام به فلما رام ذلك عجز عنه، مما لا عذر له في تركه. وأخبرني من سمع يوسف من أسباط يقول: (عَطَبَ المريدون وذلك أنهم عاجلوا للأفات في الدنيا ولم يصيبوا طريق الآخرة، وقد أبى الله أن يعذر أحداً في ترك طاعته وإن يقبل عملاً من عامل إلا بالصدق وإصابة الحق في عمله) وهذا كلام صعب شديد لا يحمله كل قلب لغلبة الهوى على هذا الخلق، وكل يحب ما يوافق هواه، والله المستعان ومنه العصمة والتوفيق.

باب صفة المحتاطين في الكلام من أهل الصدق

قال: إن لله عبداً قطعهم خوفاً عقابه عن فضول الكلام، وعلموا أن فضل الكلام على العقل مقت عند الله عز وجل، وأن فضل العمل على الكلام رَهْبَانِيَّة عند الله عز وجل، فألجموا أنفسهم بالضمت، وأنهم لهم الألباء البُصْرَاء حتى تحسبهم بشأنهم حمقاء، وأنهم لهم الحكماء المستبصرون غير أنهم لما علموا أن أَلَسْتَهُمْ تَزِيدُ فِي سَيِّئَاتِهِمْ فِي الظَّاهِرِ مِنْ كَلَامِهِمْ حَجَبُوهَا فِي الظَّاهِرِ عَنِ الْكَلَامِ مَخَافَةَ يَوْمٍ يَخْسِرُ فِيهِ الْمَبْطُلُونَ، ولما وجدوها يزيد في حسناتهم في الباطن

بسطوها في الباطن بذكر الله عز وجل واستقلوا الكثير من حركتها بخالص المناجاة ولطيف الاستعطاف رجاء الفوز يوم يفوز فيه المتقون، فأهاجت منهم القلوب سرورًا بحركات الألسن وأجابتهم العيون إلى حرارة تساكب الدموع بالعبرات المتظاهرة الدائمة الوكيف طمعا في العفو، فاهتز كل عضو من جوارحهم بالابتهاال الى الله استدعاءً للرحمة، فلو تراهم في ظاهر أمرهم لخلتهم خُرسا لا يتكلمون.

واعلم أن صلاح دينك جُمع في أمرين في قولك وفعلك، إنا رُفنا ذلك فوجدناه مَرَامًا صَعْبًا وتصححا، أحدهما أصعب على العبد وأقرب مأخذاً من الآخر، وصح عند ذوي الألباب أنه... أنفع في اماتة الصدق في العمل من الاخفاء إلا ما لا يوجد من اظهاره بُدًا...ولو أن رجلا بلغت قوته أن يسلم من عمله في الظاهر ولا يلحقه في ذلك نقص ولا فساد. فإن أخفاه أبلغ في صحته لله وأفضل في الثواب من عمل العلانية، ورمنا تصحيح القول الظاهر ليخلص لله فإذا هو أصعب من تصحيح الأعمال أصعب مصادفةً على ذلك واشد اتباعاً وذلك لعظيم فتنة القول، ألا ترى إنك لا تبييتما قلوب العباد بصلاتك كما تبييتما لك قلوبهم بحكمتك وكلامك، فكلما عظم مرتع قولك في القلب كانت فتنتك فيه على القدر ذلك، فإن كنت امرئً صادقاً فارجع إلى درجة الصدق، فذلك لا تجد للصدق مهربا سواه.

باب في صفة طلاب الدنيا

قال: من طلب الدنيا على سبيل الأثرة لها فدرجته درجة من لا يؤمن بيوم الحساب. قلت: ما معنى الأثرة لها؟ قال: إذا لم يبالي ما ذهب من دينه إذا سَلِمَتْ له دنياه، ومن طلبها بالخوف والمكاثرة والرغبة فدرجته درجة المتكبرين وإن كان من سُوءة الناس. ومن طلبها حلالا ليباهي بها فدرجته درجة الكاذبين، وخُذ به

أهل زمانك. قلت: ما معنى كَذِبِه في دعواه؟ قال: ومن طلبها بالحرص والرغبة مع الثروة، فدرجته درجة المخذولين لأن الحرص والرغبة لا تكون إلا فيمن يريد الاستكثار، لأن من أراد الاستغناء طلبها بالعفاف والقناعة، فاستعف واستشعر الصبر وانظر الفرح. ومن طلبها بالكفاف، فدرجته درجة أهل العذر. ومن طلبها بغير الرغبة والحرص من وجوه الحلال المحض أوجبه شبهة، فدرجته درجة أهل القناعة من أهل زمانك. ومن ترك طلبها خوفا من أقلتها واقتصر على ما في يده منها ولم يكن ذلك حراما، فدرجته درجة الراضين من أهل زمانك إذا كان يعلم ومعرفة.

باب...

قال أبو عبد الله: استكثار القليل يثبت فيك العقل ويُؤمِّنُكَ من طلب الكثير ثوبا من الله، واستقلال بك الكثير يبطل منك دعوى الشكر ويثبت فيك الجهل ويزيدك حرصا على طلب الكثير عقوبا من الله لك. قلت: فما علامة من يدعي استكثار القليل وان ذلك تكون في القلب؟ قال: تركه طلب الزيادة، فذلك علامته. قلت: أ فيمكن أن يكون مستكثرا للقليل وهو يطلب ما هو أكثر منه، وهو في استكثاره لقليل ما يملك وزيادة ما يطلب صادقا؟ قال: نعم، يكون ذلك إلا يقوته القليل ولا مبلَّغ به، ويُقصر عن بلوغه من الطاعة ما يريد، فيطلب ما يقوته ويكون به استطاعته وسكون قلبه فيه، فهذا مُقَصِّرٌ لأن غايته القوت، فهو في استكثاره لقليل ما في يديه: قانع مُصِيبٌ، وفي طلب الزيادة: مُطِيع مأجورٌ. قلت: فإن كان يقوته ما في يده، وهو في طلب الزيادة. قال: ليس هذا في درجة المستكثرين للقليل لأن خوف الفقر قد وصل إلى قلبه، ولا يكون مستكثرا للقليل من كان خوف الفقر قد وصل إلى قلبه.

باب صفة إصابة الرزق من طلب التوفيق

قال أبو عبد الله: استهانتك بالقليل يُحرمك بركة الكثير ويلحق بك كفران النعم، وذلك استدراج، وهو من علامات الخذلان، وهرئك من الكثير يُوجب لك بركة القليل ويُوجدك الشكر عليه، وذلك من علامات التوفيق، واستكثارك القليل يورثك العز الطويل وحرصك على الكثير يورثك الفقر الشديد، واستصغارك الصغير يوقعك في الحرص العظيم، واستعظامك الصغير يؤمنك من الإثم الكثير، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

باب صفة وزن الأعمال

قال: إن الله تعالى أوجب على نفسه للطاعة ثواباً وعلى المعصية عقاباً، ولا يجب للعبد على الله الثواب إلا من بعد تصحيح العمل، وصحة العمل لا يصح إلا بالمعرفة، والاعتزام على احتمال مؤنة العمل لا يكون إلا بالصبر، والصبر لا يمكن إلا بعد ثبات الخوف في القلب، والخوف لا يوجد إلا بعد ثبات اليقين في القلب، وثبات اليقين لا يمكن إلا بعد صحة تركيب العقل، فإذا صح العقل وثبت اليقين وَقَعَ الخوف مما به قد أيقن فجأت عزيمة الصبر من غير تكلف، فاحتملت النفس والجسد مؤنة العمل طمعا في ثواب ما به قد أيقنت ورهبة من عقاب ما به قد أيقنت، فترك هربا المعصية بالشهوة من عقوبتها وتحتمل الطاعة بالإخلاص رجاء لِمَثُوبَتِهَا.

وَكُلِّفَ الْأَحْمَقُ الْكَيْسَ وَلَمْ يُعْذَرَ عَلَى لَزُومِ الْحَقِّ، وَكُلِّفَ الْجَاهِلُ التَّعَلَّمَ وَلَمْ يُعْذَرَ [عَلَى لَزُومِ الْجَهْلِ]، وَكُلِّفَ الْعَالِمُ الْعَمَلَ بِمَا يَعْلَمُ وَلَمْ يُعْذَرَ عَلَى غَلْبَةِ هَوَاهُ عَلَيْهِ، وَكُلِّفَ الْعَامِلُ الصَّدَقَ وَالصَّبْرَ عَلَى ابْتِغَاءِ تَعْجِيلِ ثَوَابِ عَمَلِهِ فِي الدُّنْيَا مِنَ الْمَخْلُوقِينَ مِنْ حُبِّ التَّكْرِمَةِ وَالتَّعْظِيمِ، وَعِنْدَهَا افْتَتَنَ الْعَمَالُ خَاصَّةً، وَخَانَتْهُمْ

عزيمة الصبر على طلب تعجيل ثواب أعمالهم واجترار منافع الدنيا بما حصل لهم من جلالة التعظيم من المخلوقين، وخدعتهم نفوسهم الأمارة بالسوء في أعمال السرائر التي قد أحرزوها، ولم يشهدهم فيها أحد حتى أبدوها المخلوقين بالمعاني والتعريض ليعرفوا بفضيلة العمل، فلما عرفوا فيما عرّضوا به أوهّئوا به أمرا جسيما وعملا كثيرا، وانقبضوا ليزداد الناس عليهم حرصا بطلب ما قد أخفوه، فأفسدوا بذلك من سرائر أعمالهم ما قد كانوا أصلحوه، فبطل فيها عناؤهم، وتعجلت نفوسهم الخوانة ما رجّت من ثواب أعمال سرائرهم في الخلوات بحسن الشاء والتكرمة والتعظيم، وهذه العلة التي أمّلت بها اكتساب منافع الدنيا وإياها قصدت فاسترسلوا لها جهلا منهم بوزن الأعمال وصونها وحفظها بالإخلاص والضرب عنها اغفالا منهم للمساءلة في غد لمن عملوا ولمن تزينوا وماذا بأعمالهم طلبوا، فيعجلوا ثواب ذلك في الدنيا من المخلوقين، وخرجوا من خيرها صفرا.

فإنا لله وإنا [إلى] الله راجعون، ما أكثر ما تُفصّحُ العالم العامل في تعجيل ثواب عمله في الدنيا عند قلة الصبر منه على اخفائه، فينبغي للعالم العاقل الحازم أن يحذر ذلك ويجدد الصبر في كل حين وساعة وطرفة عين، وينفي ذلك عن نفسه ويقمعها بلجام الخوف من اخفاء عمله من المدوح في طريق الهلكة، وما التوفيق إلا بالله، هو الملجأ

باب صفة هداية الأعمال من المريدين

قال أبو عبد الله: استكثرت من الله لنفسك قليل الرزق لتخلّص إلى الشكر، واستقلّ من نفسك كثير الطاعة أزرّا منك على نفسك وتعرضا للعفو، وادفع الجهل بحاضر العلم، واستعمل حاضر العلم بخالص العمل، وأحرز خالص العمل من عظيم الغفلة، وأنف عظيم الغفلة بشدة التيقظ، واستجلب شدة التيقظ بصدق

الخوف، واحذر خَفِيّ التَّزُّيْنِ بحاضر الحيا، وقف عند غلبة الهوى باسترشاد العلم، واستبق صالح الاعمال ليوم الجزع. وانزل بساحة القناعة يَنْفُ عنك الحرص، وادفع شر الحرص بإيسار القناعة، واستجلب حلاوة الزهادة بقصر الامل، واقطع أسباب الطمع بِرَدِّ اليأس، وَيَسُدُّ سبيل العجب بمعرفة النفس. واطلب راحة البدن باجتماع القلب، وتخلّص إلى اجتماع القلب بقلّة الخلطاء، وتعرّض الرقة القلب بكثرة الفكر في الحلوة، واستجلب نور القلب بدوام الحزن. وتحرز من إبليس بالخوف الصادق، وإياك والرجاء الكاذب، فإن الرجاء الكاذب يوقعك في الخوف الصادق.

وتزين لله بالصدق في الأعمال، وإياك والتسويق فإنه بحر عميق يغرق فيه الهلكى، وإياك والغفلة فمنها يكون سواد القلب. وإياك والتواني فيما لا عذر لك فيه فإليه يلجأ الغافلون، واسترجع سالف الذنوب بشدة الندم وكثرة الاستغفار. وتعرض لعفو الله بحسن المراجعة، واستعن على حسن المراجعة بخالص الدعاء والمناجاة.

وتخلص إلى عظيم الشكر باستكثار قليل الرزق واستقلال كثير الطاعة، واستجلب زيادة النعم بعظيم الشكر، واستجلب عظيم الشكر بخوف زوال النعم، واطلب بهاء العز بإماتة الطمع، وادفع ذل الطمع بعز الإياس، واستجلب عز الإياس ببُغْدِ الهمة، واستعن على بُغْدِ الهمة بقصر الأمل، وبادر بانتهاز النعمة عند إمكان الفرصة، ولا إمكان كالأيام الخالية مع صحة الأبدان، وإياك والثقة بغير المأمون.

فاعلم أنه لا معرفة كمعرفة نفسك، ولا نعمة كالعافية، ولا عافية كمساعدة التوفيق، ولا حلاوة كالزهد، ولا زهد كقصر الأمل، ولا حرص كالمنافسة في الدرجات، ولا ظفر كغلبة الشيطان، ولا عدل كالإنصاف، ولا طاعة كأداء الفرائض، ولا مصيبة كعدم العقل، ولا عدم كقلة اليقين، ولا قلة يقين كفقْدِ الخوف، ولا مصيبة كاستهانتها بذنوب ورضى بالحالة التي أنت عليها، ولا ذل كذل

الطمع. واعلم أن العقول معادن للرأي، والعلم والآداب دلالان على آفات الأعمال، والبصيرة دلالة اختيار عواقب الأمور بإقبال مواردها ومصادرها، والاختبار مخزن الاعمال، والحكمة تدبير العمال.

باب صفة التَّزَيْن

قال: التزين بثلاث معان: فمتزين بعلم ومتزين بجهل، ومتزين بترك رجوع التزين وهو أعظمها وأحبها إلى إبليس وأشدّها أفة.

باب عتاب النفس

رجع رجل الى نفسه، فاستدرك ما فاته من حظه في قديم عمره وما جنت عليه نفسه في سالف عمره، فاستعبر باكيا وخاطبته نفسه في وساوسها وقالت: ما بكاؤك؟ فأجابها: إنّ بكائي من سوء ما ورثت من الاغترار بالله في موافقة هواك، ومن تتابع نعم الله علي، لم أقم في شكرها في خلاف هواك، ومن جميل ستر الله علي مساويك إذ قلّ منه حيّاؤك، ومن خوف قد أحاط بي بما جنت علي يداك، ومن طول عمر قطعتة في طلب رضاك، ومن ساعات شهدت عليّ بما يطول به شقاك، ومن أمور تبيّنت مُضلتها بعد متابعة هواك، ومن محمود عاقبة قلت منك المساعدة فيها اشتغالا بدنياك، ومن عظيم بلية هجمت بي عليها قلّ فيها اجلال من رأيك، ومن قبيح ضمير قد اطلع عليه مولاك.

باب صفة الإيمان

قلت: فالتوحيد والإيمان واليقين ذلك كله واحد وعن سنة الله في عباده وسنة رسول في أمته بمعنى واحد. قال: لا بل لكل واحد منهم مَعْنَى. فالتوحيد اسم معناه الحنيفية، والإسلام اسم معناه الملة، والإيمان اسم معناه التصديق وحقيقة العلم بالفرائض، واليقين اسم معناه محض الإيمان ومصداقة إخلاص العمل، وأما سنة الله في عباده فالعِبَرُ والعذاب والنِقمات والمثلات بتعجيل العقوبة في الدنيا، وأما سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمته فمعناه الخير والرحمة.

قلت: أخبرني عن دلالة اليقين إذا صح في العبد. قال: إخلاص العمل والخوف مهابة قد أيقن. قلت: فما علامة الخوف في العبد؟ قال: طول الحزن والفكرة فيما قد بقي من عمره بماذا يحتم له. قلت: فما علامة الرجا في العبد؟ قال: أن يكون إذا أحاط به إحسانٌ أُلْهِمَ الشكر راجياً لتمام نعم الله عليه في الدنيا وتمام عفوه في الآخرة. قلت: فما علامة الكذب في العبد؟ قال: كثرة كلامه فيما لا يعنيه. قلت: فما علامة كراهية الكذب؟ قال: هربه من كثرة الحديث والكلام. قلت: فما علامة الصدق في العبد؟ قال: داع السؤال عن هذا، فليتك قد بلغت منزلة من يكره الكذب، فإن شككت فيما أقول فذم نفسك عن ترك الكذب، واعلم أن ذلك من حفظ اللسان، واعلم أن هربك من الكذب يوقعك في الصدق.

باب صفة التوكل

قلت: فما علامة التوكل في العبد؟ قال: إذا كان العبد عالماً محتاطاً في أمر دينه وأخرته، فمتى ما دخل في شيء من ذلك أَحْكَمَهُ وَأَثَقَنَهُ، ثم جعل توكله فيه على الله، وسعى أن يكون المتوكل بما عند الله أوثق منه بما عنده، ولكن الله

بحكمته قدّر أمور الدنيا على حسن النظر والاحتياط، فعلامه التوكل في العبد رضاؤه وتسليمه، فإن اعطاه الله شيا قبله وشكّر وإن منعه رضيّ وصبر.

قلت: فأخبرني عن القناعة والرضا. قال: هما إسمان لكل واحد منهما معنى. والقانع هو الذي وقفت نفسه عن الشره ونزل عن جناح الرغبة وهرب نفسه عن شدة الطلب، فإن جاءه الله بشئ وعاقبة قبله وشكره وإن منعه عنه قنع وصبر، ولم يطلب بشره نفسه، وأعمال حرصه، فتلك القناعة، وهذه درجتها. وأما الرضى فدرجته أعلا من درجة القناعة، ومن القناعة تُرقى إليها، والراضي هو الذي لا يبالي أن يصبح من أمر الدنيا على ما يحب أم على ما يكره رضا وتسليما. لأنه لا يدري الخيرة له فيما يحب أو فيما يكره. ثم يعد الرضا درجة المحبة وهي درجات الابدال في حبه في المقدور.

باب صفة الأصل الجامع للأصول

قال: وهذه المسائل كلها يجمعها اليقين والایمان، وهما أصلهما وفرعهما. فاليقين والایمان حياة العبد كما أن الماء حياة الشجر فإذا سُقيت فأول ما يَرَوَى منها عروقها، ثم [يصل] الماء الى أعلاها وأغصانها، وكذلك العبد إذا ثبت فيه الإیمان والیقین فأول شيء يثبت ذلك في باطن قلبه، فمنه يهيج ما سألَتْ عنه من الصدق والخوف والتوكل وحسن النظر والخشوع والحزن، كل ذلك باطن في القلب، وهي أعمال سرائر القلب، فإذا صح ذلك في القلب، ظهر على الجوارح والسان والأعمال الطاهرة الصادقة، لا اختلاف بين سره وعلايته.

باب صفة النهي عن الغيبة

قال: ومن شر مكتسبة الرجل للدين والدنيا انتعاص غيره والوقية فيه والتعصير به، وهي الغيبة وذلك أنه لا ينال بذلك منفعة في الدنيا ولا في الآخرة، بل يبغضه عليه المتقون ويهجره الغافلون ويحذره الفاسقون وتجتنبه الملائكة المقربون وتفرح به الشياطين ويغضب عليه رب العالمين، وهي تُحِطُ الأعمال وتوجب المقت، والغيبة والنميمة قريتان ومخرجهما من طريق البغي والحسد، والغيبة ثلاثة أوجه، ورابعها كبيرة وبعضها مفتاح لبعض، فالوجه الأول أن تثبت في نفسك عيب غيرك وتكره أن تكلم به، والثاني أن تذكر باللسان عيبه ولا تذكر اسمه، والثالث أن تعتاد وتذكر اسمه، فتلك الغيبة المصرحة التي لم يبق صاحبها على نفسه ولا على صاحبه، فإذا عوّد نفسه ذلك رَفَعَهُ إلى درجة البهتان، فيصير مغتابا مباحتا نَمَامَا كذابا، فإذا ثبت فيه الكذب والبهتان صار مجانباً للإيمان.

واعلم أن مخرج الغيبة لا تكون إلا من تزكية الرجل نفسه ورضاه بعمله واغفاله للتخرج والتقوى، فلو كان ناظر في عيوب نفسه لمنعه ذلك من عيوب غيره. فإياك والغيبة، فإنها أشهى من لحم العصفور، وعاقبتها أُنْثَى من الجيفة، ولولا أنه يساعده على الاستماع والقبول منه من هو دونه اجترأ على ذكر عيوب الناس عند غيره، وصادف في ذلك أخا ناصحا لِقَمَعَهُ ورَدَّه عن النظر في عيوب الناس إلى الاشتغال بعيوب [نفسه]. فإنها إذا تمكنت في القلب لم ترض إلا أن توسع لأخواتها من النميمة والبغي والحسد وسوء الظن والبهتان والكذب، فاحذرهما فانهما يزريان بصاحبهما في الدين ويهلكانه في الآخرة.

فاعرض عن قولها، وتعرض بها، وازجر سواك عنها. فإن أردت قطع ذلك، فانظر إذا نازَعَتْكَ نفسك إلى شيء من ذلك، فذكرها عيوبها ومساوئها، فإن في ذلك لها ناهياً وزاجراً، فاشغَلْها بعيوب نفسها إن أردت أن تشغلك بعيوب غيرك، فإنك إذا فعلت ذلك كنت مكتسب حسانات وفي تركه مقترف سيئات، فإذا عرّفك

الله ذلك وبصرِكَ ووفَّقَكَ لرد نفسك أن تُؤثِّمَكَ، فازدَدَ الله شكرا كما يزداد تعالى في نعمه عليك نشرًا، واقطع عن نفسك التشاغل بمذمة غيرك ومدِّحه جميعًا، فإنك إذا رَخَّصْتَ لنفسك في ذلك افْرَطْتَ في ذكر الخير والشر حتى يُوقِعَكَ في الكذب والاثم، فاستعن بالله فإن منه العصمة والتوفيق.

باب في ذكر ألاء الله عز وجل

قال أبو عبد الله: إن الله تعالى لم يخلق خلقه عبثًا ولا أسكنهم الأرض لغير معنى، ولكن لأمر عظيم، عرف ذلك الخلائق منه أو جهلوه، وابتدأ خلقه بالنعم وأوجب عليهم الشكر لكي يستجلب المزيد منه، فإنه وعدهم ذلك إذا شكروه على نعمته، ثم إنه بسط نعمته على جميع خلقه على المطيع منهم والعاصي منها، نعم ظاهرة تعقل وتعرف، ومنها باطنة خفية لا يعرفها إلا العاقلون والعالمون بأمر الله، وما غاب عنهم من معرفتها أكثر لأنه ما من حركة ولا سكون ولا لمحة ولا همّة ولا لذة ولا حزن ولا وحدة ولا جماعة ولا ضحك ولا بكاء ولا فقر ولا غنا ولا عافية ولا بلاء ولا معصية ولا طاعة ولا غفلة ولا أساءة ولا صحة ولا سقم إلا والله على العبد في ذلك كله نعمة يلزمه بها الشكر عليها، عرفه من خلقه من عرفه وجهله من جهله فمن عرف ذلك منهم وعرف طريق الشكر انتقل عن حالته المذمومة إلى الحالية المحمودة، ومن جهلها ازداد شرًا.

قلت: الشكر لله على طاعته إذ وفقني لها، قد عرفته، فالشكر على المعصية كيف؟ وقد خذلني فوقعتُ فيها؟ قال: من هَاهُنَا أُتِيَتْ، أَرَأَيْتَ، هل تعدُّ نعمةَ الستر عليك نعمة، أو ليس؟ قد قال ابن مسعود: من ستر الله عليه في الدنيا بأن يستر عليه في الآخرة. ثم لا تعد نعمة في حلمه عنك إذ لم يعجل عليك العقوبة عند معصيتك ان يخزيك ويجعلك نكالا لغيرك؟ ثم لا تعد نعمة التوبة نعمة؟ إذ بسطها لك ثم

لم يوسيك من عفوه عنك، فلم يُرَقَّبْ لك وقتا، وأمهلك في قبول التوبة منك إلى أن تغرَّغَ نفسك للموت، فانظر كم نعمةً أحاطت بك في معصيتك إياه.

واعلم أن النعم لا يحيط بها وصفٌ واصفٌ ولا يحيط بها قول قائل، غير أن أهل البصيرة بالله عقلوا حلمه ونعمه لما أتاهم من فضل علمه، وألهمهم من معرفته وحكمته ما دلهم على نعمه في الطاعة والمعصية، وإن من عدل الله في حكمه، وكرمِه في قدرته، ورحمته في عظمتِه، وعفوه في حلمه، لم يكلف العباد من طاعته ولا حملهم من عبادته ولا سألهم من شكره على نعمته ما يستحق مثله من مثلهم، إذ كان هو الناظر لهم من قبل أن يخلقهم وبعد ما خلقهم، من حُسن صُورهم وطيب ملاذهم في مأكَلهم ومشاربهم ووجود لذاذة ذلك على لهواتهم، وفرق جميع ما في الدنيا من اللذات على جوارحهم، وسخر لهم الهوام والانعام والطير والجمال والاسجار والانهار والسماء والأرض والبحار والهواء والنار والنور والظلمة والشمس والقمر كل ذلك مسخر لهم ولمنافعهم، وبحقيقة ذلك قوله: ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ [الجناتية ١٣/٤٥] ثم جعل الآخرة لصالحين من خلق منهم، فلو أنه جلّ وتقدّس أخضرنا خلق أنفسنا، ثم خيّرنا فقال: سلوني كيف تحبون أن أخلقكم؟ وكيف تحبون أن أجعل معاشكم؟ لما كنا نهتدي أن نختار ما اختار لنا من حُسن الصورة وكمال الجليّة ولطيف الصنع في العاجل والأجل، وما كنا لنهتدي أن نسأله أن يسخر لنا ما في السماوات وما في الأرض، وكنا أعجز من أن نعرف ذلك. فمن ترا منا اليوم يُعظّم فكره في نعم الله ويُنْتَبِه للشكر على احسانه الله؟

ثم يا غافل، هل فكرت ساعةً من عدد أيامك في طول عمرك في نعمه عليك إذ جعلك في ذُرِّيَّةٍ مَنْ سبقت لهم الرحمة، وهو آدم، ولم يجعلك في ذرية له مَنْ سبقت له من الله اللعنة، وهو ابليس لعنه الله، فمن كان بينك وبين أن يجعلك من

ذرية ابليس فتضل وتَعْوَى إلا فضله ورحمته وحسن نظره لك، ولو شاء فعل، يقضي ولا يقضا عليه، ويُجير ولا يُجار عليه، يَسْأَل ولا يُسْأَل عما يفعل.

ثم بعد ذلك يا منفوخ عليه، وبيا منظور له قبل أن يُخْلَقَ وبعد ما خُلِقَ في أصلاب المشركين وأرحام المشركات، إذ أخرجك وأجعلك في خير أمة أخرجت للناس، أَفَتَعْقُلُ هذا أو تَحْسِنُ أن تشكر الله على هذه النعم؟ فانتبه، واعرف لأي أمر عظيم خُلِقْتَ؟ وماذا يُرَادُ بك خُلِقْتَ؟ والله إما لملك الأبد، أو هلاك الأبد، وشقاء الأبد، تَيَقَّظْ من رقدة الغفلة، وَاشْدُدْ مِثْرَكَ، واحسر عن ذِرَاعَيْكَ، وَشَمِّرْ عن سَاقَيْكَ، وَتَطَيَّبْ للموت، واعدّ الجواب لما بعد الموت، واستعدّ للمساءلة، فإنك والله ميت غير شك، ثم مبعوث، ثم موقوف، ثم مسئول عن قولك وعملك في الدنيا: أ الله كان أم لغيره؟

واعلم أن الخير والشر بعد ذلك كله في الآخرة لأن الله جعل الخير بحذافيه في الجنة وجعل الشر كله في النار، وإن من الواجب على من وهب الله له كرامة الإيمان به، والهمة رشد، وركب فيه عقلا يعرف به نِعْمَهُ، وأتاه علما وحكما يُدَبِّرُ به أمر دينه ودنياه: أن يجوب على نفسه أن يَشْكُرَ الله فلا يكفره، وأن يذكر الله فلا ينساه، وأن يطيع الله فلا يعصيه بالقديم الذي تَقَرَّدَ [به] من حُسْنِ النظر، والحديث الذي أنعم عليه بعد أن أنشأ مخلوقا وللجزيل الذي وَعَدَهُ إذا صار إليه وإذ كَفَّ عنه ولم يُكَلِّفْهُ من شكره وطاعته فوق طاقته وما يعجز عن القيام به. وَضَمِنَ له العون على سير ما حمله من ذلك وَنَدَبَهُ الى الاستعانة به على قليل ما كَلَّفَهُ وهو مُعَرِّضٌ عن أمره، مُقْفَلٌ وصِيَّتَهُ، مُتَمَادٍ في جهالته، قد لَبَسَ ثَوْبَ الاستهانة فيما بينه وبين ربه، متقلد الهواه ماضيا في شهواته موثر دنياه على آخرته، وهو في ذلك يتمني جنان الفردوس.

أجل! كما لا يُجْتَنَى من الشوك العنب ويجتلب من العجل اللبن ويشرب من الشراب الماء، وهل ينبغي لأحد أن يَطْمَعَ أن يَنَالَ بعمل الفجار منازل الأبرار؟

أما أنه لو قد وقعت الواقعة وقامت القيامة وجاءت الطامة ووضع الجبار كُرْسِيَّهٗ لفصل القضاء وبرز الخلائق ليوم الجزاء أَيقُنْتَ عند ذلك لمن يكون الرِّفعة والكرامة وبمن تحل الحسرة والندامة، فَأَعْمَلِ اليوم في الدنيا بما ترجوا به الفوز عند في الآخرة.

باب في خمول الذكر

إني لقيت عالما ناصحا، فاستشرته في أمري أيّ المواضع أَنْزِلُ وَأَسْكُنُ؟ فقال: اذهب فاتق الله هيث ما كنتَ واحمل أمرك، فَجَعَلْتُ أَسْتَزِيدُهُ على ذلك فلا يزيدني. وقال الهيثم بن جميل: شاورت الفزاري: أين ترى لي أن أنزل؟ فقال: أخفى المواضع لشخصك، وأخفضها لصوتك.

باب في العدل العقل

قال أبو عبد الله: طريق الآخرة واحد، والناس فيه صنفان: صِنْفُ أهل العدل، وصِنْفُ أهل العقل. والعدل عدلان: عدل [ظاهر] فيما بينك وبين الناس، وعدل باطن فيما بينك وبين الله. وطريق العدل الطريق الاستقامة، وطريق الفضل طلب الزيادة، والذي يلزم الناس العمل به طريق العدل والاستقامة. فأما طريق الفضل فليس يلزم إلا تَبَرَّعًا لطلب فضيلة، والصبر مع العدل، والرضا مع الفضل، والورع مع العدل، والزهد مع الفضل، والانصاف مع العدل، والإحسان [مع الفضل]، فمن شغله العدل عن الفضل فَمَعْدُورٌ، ومن شغله الفضل عن العدل فَمَلُومٌ، ويجب على الانسان معرفة العدل، ولا يجب عليه معرفة الفضل إلا تَبَرَّعًا، وهكذا كل عمل لا يجب على المرء فعله، فلا يجب عليه علمه. ولا تكون من أهل العدل إلا بثلاث خصال: بالعلم تعلم ما لك مما عليك، ومعرفة نفسك فلا يكون لها عندك

قدر [فوق] منزلتها لاشتباه سِرِّيَّتِكَ وعِلَانِيَّتِكَ، وأقربُ الناسِ فيه مأخذًا: مَنْ راجع نفسه في كل خطرة تهواها نَفْسُهُ أو تَكْرَهُهُ، فينظر في ذلك إن اطلع الناس عليه استحيا منه وشأنه تحوّل منه إلى ما لو إن الناس اطلعوا عليه لم يستح منه ولم يشنّه عندهم. والثالثة: لزوم السُّنَّةِ فيه، وأبعدُ الناس عن العدل أشدهم غفلةً عن هذا، وأقلهم محاسبةً لنفسه وأوالى الفضل أن يكون نفسُك عندك دون قدرها، أن يكون سِرِّيَّتُكَ أفضل من علانيتك، وأن تنصف الناس في حقوقهم، ولا تستقصي في الذي لك عليهم، ولا تتجاوز عما تكون منهم.

باب في الخير الشر

وينبغي أن يكون التطهر من الشر، ثم العمل بالخير، فإن التطهر من الشر هو أساس الخير الذي عليه يُبْنَى، وقد يمكن أن يسقط البناء ويبقا الأساس ولا يمكن أن يسقط الأساس ويبقا البناء، ومن لم يتطهر من الشر قبل فعل الخير مَنَعَهُ الشر من الخير، والنفس تفزع من التطهير إلى فعل الخير لثقل ذلك عليها لأن الحاجة إلى معرفة طلب الخير شديدة، والحاجة إلى معرفة ترك الشر أشد لأنه ليس كل الخير يلزمك عمله والشر كله يلزمك تركه، ومن ترك الشر وقع في الخير وليس كل من عمل بالخير كان من أهله. ومعرفة الشر فيه معرفة الخير والشر، وليس في معرفه الخير العلمان جميعا، لأن كل من ميّز الشر من الخير فما بقي فهو [خير كُلّه]، وقد يمكن ولا يُحْسِنُ يُمَيِّزُ الشر منه لأن الخير مشوب الشر، والشر شر كُلّه.

باب صفة عرفان العمل بالعلم

قال: والعلم شيء، والعمل شيء، والمنفعة شيء، فربما كان علم ولم يكن عمل، فربما كان عمل ولم يكن علم، وربما كان علم وعمل ولم يكن منفعة، وربما كان علم وعمل ومنفعة، ثم يكن ابطال وتخيط، ولذلك لا يستغني العبد عن معرفة الصواب، الصدق، الشكر، الرجاء، والخوف.

باب صفة الصواب

فإما الصواب فما وافق السنة، ليس بكثرة الصلاة والصوم والصدقة ولا معرفة غرائب العلم ولا بلاغة المواعظ والحكم، ولكن بالاتباع لكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وليس شيء أشد تهمة وأكثر حذرا على السنة من الهوى لإيثاره هواه ووتركه للسنة، وإنما أتى من قبل ثقل الحق عليه في ملازمة السنة وخفة الهوى، فكان ذلك أقرب إلى ما تريد النفس، فأطاعها واتباع هواه في الدين واصل ما تحتاج اليه في تقديمها كما تبع هواه واطاعه بالمعاصي، ألا تراه متى أراد أن يتبع سبيل العقل والعلم والفهم خالفه الهوى وأخذ به في طريق غيره فتبعه.

باب صفة الصدق في العمل

والصدق في العمل أربعة أشياء: لا تريد بعملك جزاء ولا شكورا، ولا تبطله باليمن والأذى.

باب صفة الشكر

وأما الشكرُ فمعرفة البلوى، فإذا عرف العبد أن كل نعمة من الله لِيُبْلُوَ بها عبده ليشكره أو يكفره، وكُلُّ مصيبة حَلَّتْ به، عَلِمَ أن الله ساقها إليه ليمتحنه بها كيف يجد صبره فيها، وإذا عرف العبد ذلك، فشكر، ولم يشرك في حكمه أحداً غيره، فقد شكره. والشكر متفاوت، فهذا أدناه، وأما اقصاه فليس أحد يبلغه، ليس له حد ينتهي إليه، ولذلك يلزمه الحكم في الصبر.

باب صفة الرجاء

والرجاء ثلاثة أوجه: رجلٌ عَمِلَ حسنة، فهو يرجو قبولها. ورجل عمل سيئة، ثم تاب، فهو يَرْجُو قبول توبته وثوابها ويرجوا المغفرة. والثالث الرجاء الكاذب الذي يتمادى في الذنوب ويرجوا المَغْفِرَةَ من غير توبة.

باب صفة الخوف

والخوف أمثالنا من الناس ينبغي أن يكون خوفه أكثر من الرجاء لأن الرجاء على قدر العمل. والخوف على قدر الذنوب والأوزار، ولو كان الرجل بلا عمل يستقيم له الرجاء، لكان المحسن والمسيء في الرجاء سواء. ومعنى الحديث الذي جاء فيهم: (المؤمن كذي قلبين، قلب يرجو به، وقلب يخاف به). ينبغي أن يكون خاصاً يعلم من أهله، وقال أيضاً: [لو وزن] رجاء المؤمن [وخوفه لا اعتدلاً]. فأفهم فأما من عرف نفسه بالإساءة فينبغي أن يكون خوفه على قدر ذلك، ويكون رجاءه على قدر إحسانه لأن الرجاء على قدر الطلب، والخوف على قدر الهرب.

باب البلوى

وإنما الدنيا كلها بجميع أمورها بلوى من الله لعباده، وبلواها وإن كثرت وتشعبت يجمعها خصلتان: الشكر والصبر. إما شكر على نعمة، وإما صبر على شدة، قال الله تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف ٧/١٨] وقال: ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات لنبلوكم فيما آتاكم﴾ [الأنعام ١٦٥/٦] وحق ذلك كثير. وإن أكثر ما بُلي به العبد في الدنيا: الناس، وأعظم الناس لك فتنة أكثرهم لك شكرا، وهم معارفك الذي أنت بينهم تنظر إليهم وينظرون إليك، وتكلمهم ويكلمونك، وقد قال الله جل وعز: ﴿وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون وكان ربك بصيرا﴾ [الفرقان ٢٥/٢٠] فارجع في صبرك إلى الله، وبه فاستعن، وإليه فانقطع، واستأنس بذكره، وأقلل من الخلطاء ما استطعت، بل اترك القليل تسلم إن شاء الله.

باب في التحفظ

قلت: فما حفظ اللسان؟ قال: الصمت. قلت: فما الاحتياط في التحفظ عند الكلام؟ قال: ترك عيب ترجو فيه الثواب لكَيْلًا يَخْرُجَكَ إِلَى ذِكْرِ عَيْبٍ يَخْشَى مِنْهُ الْعِقَابَ، وَاحْذَرِ التَّهَوُّنَ بِالْيَسِيرِ، فَإِنَّ الْعَبْدَ أَكْثَرُ مَا يُؤْتَى مِنَ التَّهَوُّنِ بِالْيَسِيرِ، وَهُوَ الَّذِي يُوقِعُ فِي الْإِثْمِ الْكَبِيرِ، وَفِي تَرْكِ الْيَسِيرِ يَكُونُ تَرْكُ الْكَثِيرِ، وَبَيَانُ ذَلِكَ مَا ذَكَرْتُ لَكَ مِنْ هَذَا الْبَابِ: انبساط الرجل في ذكر غيره مغتابا، فاذا زجرته، قال: "إنه فاسق" وقد جاء (في الحديث): (لا تُزَعِّوا عَنْ ذِكْرِهِ). فالتماسه الرخصة في اكتساب الذنوب أعظم بلية عليه من ذنوبه لأنه لو ارتدع عند زجرك إياه كان أقرب له إلى الاحتياط وكسر الهوى، ولكنه أحب التمادي، فاحتج بالحديث، والحديث ليس له، إنما معناه لغيره لأن الحديث لا يشير إلى الحق والصدق والخوف، ولا

يشير إلى إيثام نفسك بصلاح غيرك، مع أنك لم تُرِدْ صلاحها، فامتحن نفسك من صاحبك الذي تُفَسِّقُهُ، أ من طريق النصح والاشفاق، أم من ضراوة الغيبة لها؟ وكيف تكون محتاطا لغيرك وأنت ضعيف الاحتياط لنفسك؟

افهم هذا، فإن فيه بيان ما أردت. قد علمت من أين غلظت أحسنت الظن بنفسك، فتاقت إلى درجات المحسنين بغير سيرتهم، ولم يكن منك إنكار لمساوي أعمالها، وأسأت الظن بغيرك، وأنزلته في درجة المسيئين إغفالا منك لشأنك، وتفَرَّغْتَ للنظر في عُيُوب غَيْرِكَ. فغارت عيون الرخصة والرقعة من قلبك، وتفجرت عيون العيّل والقسوة، فأَحْبَبْتَ أَنْ تنظر إلى الناس بالغلظة والاذى، وأن ينظروا إليك بالتعظيم والمهابة، فَمَنْ وَافَقَكَ على ذلك مِنْهُمْ نَالَ مِنْكَ المودة والمحبة، ونِلْتَ من الله بُعْدًا وقسوة، ومن خالفك ازدادت منه بُعْدًا، وازدادت من الله على ذلك بُعْدًا وسخطًا، ووَاصَلْتَ آمالك، فطاب لك المسير في طريق التسويف، واستمكن الحِرْص من قلبك فَعَظُمَتْ لَدَيْكَ فِي الدُّنْيَا رَغْبَتُكَ، وَحِيلَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ أَنْ تَجِدَ حلاوة طلب الآخرة في صدرك، وَخُضْتَ إلى محض المعصية، وتفرق جلباب الحياء من قلبك، وأضمرت عند ذلك ما ليس لك، وأحسنت الظن بنفسك فكنت مخدوعا وأنت لا تشعر، ومستدرجا من حيث لا تعمل، ومَن كانت هذه سِيرَتُهُ، فلا يُنْكَرُ أَنْ يَبْدُوَ لَهُ من الله ما لم يكن يحتسب. قال الله تعالى: ﴿وبدا لهم من الله ما لم يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر ٤٧/٣٩]

ولو كَانَ لَكَ يَا مُسْكِينُ أدنى فكر لَبَكَيْتَ على نفسك بُكاءَ الثُّكْلَى، وَنُحِتَ عَلَيْهَا نياحة المَوْتَى حِينَ غَشِيكَ سُومُ الذُّنُوبِ، وَرَكِبَكَ ذُلُّ الْمُعْصِيَةِ، وَأَثَبَتْ نَفْسُكَ فِي دِيْوَانِ الْمُسِيئِينَ، وَاسْتَوْحَشَ مِنْكَ أَهْلُ التَّقْوَى حِينَ خَالَفْتَ طَرِيقَهُمْ إِلَى غَيْرِهِ، وَيمثل هَذِهِ الْأَشْيَاءُ الَّتِي قَدْ اشْتَمَلَتْ عَلَيْهَا طَرِيقَتُكَ يُسْتَدَلُّ على خسران يوم الْقِيَامَةِ، وَبِاللَّهِ نَعُوذُ وَايَاہ نَسْأَلُ، إِنَّهُ لَطِيفٌ خَبِيرٌ.

باب في الذم والمدح

قلت: الرجل يعمل العمل الصالح يريد وجه الله، فيمدحونه قومٌ يذكرونه وَيُخْبِرُ فَيُسَرُّه ذلك، ويذمه قومٌ ويذكرونه بسوء، فَيُسُوهُ ذلك حتى يتغير قلبه لِكَيْلَا فريقين بالمحبة والكرهية، كيف ينبغي لهذا أن يصنع في نيته حتى لا يفسد عليه عمله؟ قال: فإن المرء يحب الثناء ويكره المذمة عَمِلَ الخير أم لم يعمل، ولا يضيق عليه أن يكره المذمة، ويحب المحمدة عَمِلَ السيئات أم لم يعمل، إذا عرف ما يريد، ولا ينطوي نيته على معنى يفسد عليه عمله، فإن كان محبته لِحُسْنِ الثناء وَالْقَوْلِ الْجَمِيلِ لِمَوْضِعِ سِتْرِ الله عليه ولما جَاءَ من الأثر في علامة أهل الخير، مثل حديث النبي ﷺ: (الرجل يعمل أعمال البر، فيحمده الناس عليه، قال: ذلك عاجل بشرى المؤمن). وقوله أيضا ﷺ: (لا يخرج من الدنيا حتى يملأ مسامعه مما يحب). وقوله ﷺ: (أنتم شُهَدَاءُ الله في الأرض). وقول الله تعالى: ﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وِدًا﴾ [مريم ٩٦/١٩] وقوله: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي﴾ [طه ٣٩/٢٠] وقوله: ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ [الشعراء ٨٤/٢٦] وقوله: ﴿وَأَتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا﴾ [العنكبوت ٢٧/٢٩] يقال: الثناء الحَسَنُ ...

فَإِنْ كَانَ سروره بِمَا ذكروه بِهِ من الْخَيْرِ شكرًا لَجَمِيلِ سِتْرِ الله عَلَيْهِ، وحمدًا منه له إِذْ جَعَلَهُ مِمَّنْ يُذَكَّرُ بَعْلَامَةِ الْخَيْرِ، فَلَيْسَ ذَلِكَ سرور فاسد، وَلَكِنَّه شكر وَطَلَب مزيد. وعلامة سَلَامَةِ نِيَّتِهِ لله وعمله فِي ذَلِكَ: أَنْ يَزْدَادَ لله تَوَاضُعًا، وَلَا لَآئِهَ شكرًا، وفي طاعته اجتهادًا. ومع ذلك ينبغي أَنْ يُرَدَّ نَفْسُهُ إِلَى طَرِيقِ الْمَخَافَةِ مِنَ الْإِسْتِدْرَاجِ، وَيَكُونَ مَا خَفِيَ مِنْ عَمَلِهِ أَحَبَّ إِلَيْهِ مما يظهر، مَخَافَةً مَا يَلْحَقُ أَهْلَ الصَّلَاحِ مِنَ الْفِتْنَةِ فِيمَا يَسْتَمِعُونَ مِنَ الْمَدْحَةِ وَالثَّنَاءِ، وَلَمَّا جَاءَ مِنَ النَّهْيِ وَالْكَرَاهَةِ عَنِ التَّزْكِيَةِ وَالْمَدْحَةِ أَنْ يُسْمَعَ الرَّجُلُ صَاحِبِهَا، وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِ رَسُولِ ﷺ: (من مدح أخاه في وجهه فكأنما أَمَرَ عَلَى حَلْقِهِ مُوسَى مَاضِيًا). وَمِثْلُ قَوْلِهِ ﷺ: (لو سَمِعَهَا مَا أَفْلَحَ مِنْهَا) وَمِثْلُ قَوْلِهِ ﷺ: (عَقَرَتِ الرَّجُلَ، عَقَرَكَ اللهُ هَذَا) وَنَحْوَهُ كَثِيرٌ.

فَإِذَا كَانَ مَذْهَبُهُ وَنَيْتُهُ شُكْرَ اللَّهِ عَلَى سِتْرِهِ وَحَمْدَهُ عَلَى نِعْمَتِهِ، فَيَكُونُ مَا سَبَقَ مِنَ السَّرُورِ إِلَى قَلْبِهِ فِي ثَنَاءٍ إِذَا سَمِعَهُ رَجَاءَ الْقُدُوةِ بِهِ فِي مُحَاسِنِ عَمَلِهِ. يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان ٧٤/٢٥] يَقُولُ أَيْمَةُ يُقْتَدَى بِنَا، فَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ رَجَوْتَ أَلَّا يَضُرَّهُ ذَلِكَ وَلَا يَفْسُدَ عَلَيْهِ عَمَلُهُ. وَيَذَكِّرُ عَنْ مَطْرَفٍ أَنَّهُ قَالَ: مَا سَمِعْتُ ثَنَاءً أَوْ مِدْحَةً إِلَّا تَصَاغَرْتُ إِلَى نَفْسِي. وَقَالَ زِيَادُ بْنُ أَبِي مُسْلِمٍ: لَيْسَ أُحْدِ سَمْعَ ثَنَاءٍ أَوْ مِدْحَةٍ إِلَّا نَزَلَ شَيْطَانٌ عَلَيْهِ، وَلَكِنَّ الْمُؤْمِنَ يُرَاجِعُ. فَقَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: قَدْ صَدَقَا كِلَاهُمَا، أَمَا مَا ذَكَرَ مَطْرَفٌ فَذَلِكَ قَلْبُ الْخَوَاصِّ، وَأَمَا مَا ذَكَرَ زِيَادٌ فَذَلِكَ قَلْبُ الْعَوَامِّ، وَإِنْ كَانَ نَيْتُهُ إِذَا سَمِعَ ذَلِكَ وَسُرَّ بِهِ طَلِبَ الرِّفْعَةِ وَالْمَنْزِلَةِ عِنْدَ النَّاسِ، فَمَا أَسْوَأَ حَالِهِ فِي إِحْبَاطِ عَمَلِهِ. وَإِنَّمَا الْمَرَاتِي فَهُوَ الَّذِي يَكُونُ مَذْهَبُهُ فِي أَوَّلِ عَمَلِهِ وَآخِرِهِ طَلِبًا لِلثَّنَاءِ وَالْمَحْمَدَةِ وَالرَّفْعَةِ وَالتَّكْرِمَةِ عِنْدَ النَّاسِ وَاحْتِرَازَ الْمَنَافِعِ، فَذَلِكَ الَّذِي قَدْ حَلَّ بِهِ الْوَيْلُ الطَّوِيلُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

باب في صفة العز

وَاعْلَمْ أَنَّ الْعِزَّ أَصْلٌ، وَمِنْهُ مَخْرَجُ الْكِبَرَةِ الرَّئَاسَةِ وَطَلِبُ [الجاه عند] النَّاسِ وَمِنْهُ الْفَخْرُ وَالْحَمِيَّةُ وَالْغَضَبُ وَمُعَامَلَةُ الْخَلْقِ عَلَى الدُّنْيَا وَالْآيُوقِ مِنَ التَّقْوَى، وَالنَّفْسُ عَاشِقَةٌ لَذَلِكَ، وَهُوَ قُوَّةٌ عَيْنُهَا، وَبَلَّغْنَا أَنَّهُ آخِرُ مَا يَبْقَى فِي قُلُوبِ تَارِكِي الدُّنْيَا، وَذَلِكَ لِتَمَكُّنِهِ مِنَ النَّفْسِ وَصُعُوبَةِ إِخْرَاجِهِ، وَقَلَّ مَا يَخْلُو قُلُوبُ أَهْلِ النَّسَكِ مِنْهُ إِلَّا مِنْ عَصَمِ اللَّهِ، فَمَنْ عَرَفَ عَيْبَ ذَلِكَ، وَاجْتَهَدَ فِي إِخْرَاجِهِ مِنْ قَلْبِهِ وَوَفَّقَهُ اللَّهُ لَذَلِكَ، سَهَّلَ عَلَيْهِ الْمَسِيرَ فِي طَرِيقِ الصَّالِحِينَ، وَهَانَ عَلَيْهِ مُعَالَجَةُ الصَّدَقِ، وَطَابَ لَهُ طَرِيقُ الْعَدْلِ لِأَنَّهُ لَا يَقْدِرُ أَنْ يُحِبَّ لِلنَّاسِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ وَفِيهِ الْعِزُّ، وَلَا يَقْدِرُ عَلَى قَبُولِ الْحَقِّ وَفِيهِ الْعِزُّ، وَلَا يَقْدِرُ عَلَى إِخْلَاصِ النَّصِيحَةِ وَفِيهِ الْعِزُّ، وَلَا يَقْدِرُ عَلَى التَّوَاضُّعِ الَّذِي هُوَ شَرَفُ التَّقْوَى وَفِيهِ الْعِزُّ، فَمَا أَكْثَرَ ضَرَرَهُ، وَأَبْيَنَ فَسَادَهُ، وَمَا أَشَدَّ غَفْلَةَ أَهْلِ خِصَالِ الْعِزِّ، وَلَوْ تَصَدَّقَ بِوزْنِ نَفْسِهِ فَضَّةً وَذَهَبًا، لَكَانَ الْأَوَّلُ

أعلا درجةً وأغبطَ عند الله، وعند اهل العلم والمعرفة. فاعتبر ذلك برجلين، أمراً بالعبودية والتواضع، فتدلل أحدهما وتواضع، وجعل نفسه عبداً كما أمر، وتكبر الآخر وتعظم، ورفع نفسه عن درجة العبودية وطرح عن نفسه لزوم التدلل له، وفي ذلك ترك ما أمر به، فأیما منهما تراه أفضل؟

قلت: قد فهمتُ ما وصفتَ من فساد العز وضرره وشره. فدلّني على طريق المخرج والامتناع منه. قال: إن العز ليس هو أمراً غائباً تتوقع قدومه عليك، وتحترزُ منه وتمتنع، ولكنه أمر مسكنه في القلوب، ما فارقك ساعةً، به غُذيتَ وعليه نشأتَ، وإنما تريد مفارقة غذائك وتربيته، كما أن العزّ له في القلب أصل وفرع، وهو داءُ أعمالك، فكذلك لدوائه أصل وفرع، به صلاح أعمالك، ولكن لا أكثر عليك في ذلك، وَلَكِنْ أدلك على الاصل الذي إذا عملته أتى بك على فروعه إن شاء الله: وهو الإيأس. فإن أنت غلقتَ عنك باب الطمع وفتحتَ على نفسك باب الإيأس، فذلك أصل صلاح عملك كله ورأسه وسنامه.

واعلم أن الأمر إذا انتهى منتهاه في الضيق، اتّسع، فما هو إلا أن تقطع عنك الطمع، فإذا أنت قد وقعتَ في وادي الروح والراحة، وتجد حلاوة طعم طاعة الله ولذاذة المناجاة في عبادة الله. وإنما قلتُ لك: استخراج العز، وقلعه من قلبك لا [تتحقق] إلا بالإيأس لأن الإيأس من الناس يردك إلى الله، ورجوعك إلى الله سَكُونٌ عَلَيْهِ، وَفِي سَكُونٍ قَلْبُكَ عَلَيْهِ الازدیاد من طَاعَتِهِ والوصول إلى خاصية عِبَادَتِهِ، وفي الوجود خاصية العبادة التّزول إلى دَرَجَةِ العبيد، وعز القلب يعزّ المذلّة لله تعالى، وفي ذلك افتقاد العزّ المذموم من قلبك، فيكون أعز ذليل تذلت لله، فأعزك بِطَاعَتِهِ وخضعت له فَشَرَفَكَ بِعِبَادَتِهِ، قَالَ الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون ٨/٦٣] وَقَالَ فِي المذموم عنده من العِزِّ وتكبر ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّكِبَرٍ جَبَّارٌ﴾ [المؤمن ٣٥/٤٠]

المؤمن وقد روي عن النبي ﷺ: (إن العزَّ إزار الله والكبرياء رداؤه، فمن نازعة أحدهما دخل النار).

قلت: وَكَيْفَ يُمَيِّزُ بَيْنَ الْعَزِيزِ؟ قَالَ: المذموم منهما ينبونك عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ، والمحمود منهما يزيدك تَذَلُّلاً فِي طَاعَتِهِ. قلت: فَمَا الَّذِي تَرْجُو أَنْ يَكُونَ فِيهِ صَلَاحُ الْعَمَلِ وَصَلَاحُ قَلْبِي إِذَا عَمَلْتَهُ؟ قَالَ: إِيْقَاطُ الْقَلْبِ، فَإِنَّ التَّيْقِظَ أَصْلٌ لِكُلِّ خَيْرٍ، كَمَا أَنَّ الْغَفْلَةَ أَصْلٌ لِكُلِّ شَرٍّ. قلت: فَمَا التَّيْقِظُ؟ قَالَ: التَّيْقِظُ تَقْرِيبُ الْأَجَلِ، وَمِرَاقَبَةُ الْمَوْتِ، وَالفكرة لما يصير إليه بعد الموت، ومن هذا يهيج لك الْعَمَلُ، فليستقيم كُلُّ سَاعَةٍ مِنْ حَيَاتِكَ لِمَا يَقْدُمُ مِنْهَا، وَالْغَفْلَةُ طَوِيلُ الْأَمَلِ، وَنَسْيَانُ الْمَعَادِ، وَمَنْهُ يَتَوَلَّدُ التَّسْوِيفُ، وَالْوُقُوعُ فِي بَحْرِ الْأَثَامِ. قلت: فَهَلْ مِنْ شَيْءٍ يَعِينُ عَلَى التَّيْقِظِ؟ قَالَ: نَعَمْ، اخْلَاصُ الدَّعَاءِ وَمَصَاحَبَةُ مَنْ يُرِيدُ مِثْلَ مَا تُرِيدُ، يَزِيدُكَ بَصَرًا وَأَنْتَ لَا تَشْعُرُ، وَهَذَا إِذَا كُنْتَ مَرِيدًا لِلْحَقِّ.

باب في صفة العلم

وقال: ثلاثة أبواب من العلم واجب على النَّاسِ، بعض منها مَا خَفِيَ وَمَا ظَهَرَ: بابان فيما بينهم وبين الله، وبابٌ فيما بينهم وبين النَّاسِ. فأما ما بينهم وبين الله: باب النَّيَّةِ فِي الْأَعْمَالِ مَا خَفِيَ مِنْهَا وَمَا ظَهَرَ، فِيهَا قُلُوبٌ أَوْ كَثِيرٌ، لقول النبي ﷺ: (الأعمال بالنية، وإنما لِأَمْرِي مَا نَوَيْتُ). وَأَمَّا الَّذِي بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ النَّاسِ: فباب النَّصِيحَةِ لقول الرسول ﷺ: (الدِّينُ النَّصِيحَةُ)، وهو من أحمَد الدرس، وأكثره نفعًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ. والثالث معرفة الرجل بنفسه. أَنْ يَكُونَ نِيَّتُهُ وَسِيرَتُهُ [فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ]، لَوْ أَنَّ أُمُورَ الْأُمَّةِ كُلَّهَا أُجْرِيتْ عَلَى مَا فِي ضَمِيرِهِ لَهُمْ لِرَشْدِ أُمُورِهَا وَأُطِيعَ رَبُّهَا. فَإِنْ كَانَ هَذَا سِيرَتُهُ فِي خَاصَّتِهِ وَعَامَّتِهِ، فَلْيَعْظَمْ شُكْرَهُ لِلَّهِ عَلَى نِعَمِهِ مِنَ اللَّهِ عَظِيمَةٍ، قَدْ مَنَّ بِهَا عَلَيْهِ. وَلَا يُعْرِفُ مِنْ أَبْوَابِ الْعِلْمِ حَدِيثُ هُوَ: (الدِّينُ النَّصِيحَةُ) [فلا]

أعدل ولا أبين نفعا من هذا الحديث: (أن تحب للناس ما تحب لنفسك، وتكره لهم ما تكره لنفسك.) فمن عمل بذلك نال خير الدنيا والآخرة.

وَقَالَ: نِعْمَ الصَّاحِبَانِ: الهمُّ والحزنُ في طريق الآخرة، نِعْمَ الشَّغْلُ محاسبة الرجل نفسه في طريق الآخرة. إن كان صاحب الحزن والهمُّ يكاد أن يوحش من مفارقة ذلك قلبه، فينبغي للمريد أن يُعنى بذلك حتى تلزمه قلبه، فلو لم يحزن إلا لما يرى من سَهْوِهِ وغفلته وقلة صدقه فيما يعمل من أعمال الفرائض والنوافل، لكان جديراً له الهمُّ والحزنُ، ولو لم يحزن إلا لم أبهم عليه من أمر عاقبته، لا يدري أين يكون مصيره، ولا يدري في أي القبضين وقع، في قبضة السعداء أم في قبضة الأشقياء؛ حيث قال جل علا: (هؤلاء في الجنة ولا أبالي، وهؤلاء في النار ولا أبالي)، لكان ينبغي له محقوقاً بطول الحزن أيام الدنيا، وكثرة الويل والعويل، حتى يأتيه الموت.

باب المعرفة النفس وأخلاقتها

قلت: أخبرني كيف أحاسب نفسي في معرفة خيرها وشرها. قال: إن الأشياء تُعرف بالدلالات والامثال، وسأضرب لك مثلاً تعرف به أمرك: إنَّ مثل الإنسان في ذلك مثل سَفْطٍ في الطريق موضوع فيه قوارير مملوءة في رؤسها العفَاضُ والوكاءُ، يراه الناس ولا يدرون ما فيه لأنهم لا يكشفونه، إذ عرض له بعضهم فقال: لأكشفنَّ عن هذا السفط ولأنظرنَّ إلى ما فيه. فلما كشف عنه، نظر إلى قَوَارِيرٍ في رؤسها العفَاض والضمام وهي مملوءة حتى رؤسها، ففاح منها ريح الطيب من ألوان العطر والطيب، وفاح أيضاً الريح المُتَنِّ من النفط والقطران وغير ذلك، فأنت السفط، والقوارير أخلاقك وآدابك، والريح المُتَنِّ الأعمال القبيحة، والريح الطيبة الأخلاق الحسنة، ولا تعرف شيئاً من نفسك إلا في نظرك لها

ومحاسبتك إياها، فإذا فعلت ذلك عرفت إقبالها [من] إديارها ونقصانها من زيادتها.

فاعرف حلمك عند سفيه غيرك، واعرف تواضعك عند جفا من يجفوك واکرام من كان يكرمك وعند قبولك ممن أتاك، واعرف صدق نيتك عند مخافتك من سُقُوط حالك ومنزلتك عند الناس، واعرف ورعك عند استمكانك من فرصتك عن الرغبة والرغبة. واعرف أمانتك عند قدرتك على ما فيه هوى نفسك، فإن كنت في هذه الحالات محمودا [فما] أحسن حالك وأطيب ريحك، وأن كنت فيها مذموما فما أسوأ حالك وأنتن [أخلاقك]، فاعرف ذلك، واحمل نفسك على معالجة ذلك تنتفع إن شاء الله.

باب المعرفة في جنایة النفس

قلت: أنه يكون مني أحيانا ما أمّقتُ من نفسي، وَتَشْتَدُّ عليه ندامتي. قال: مقتك لها معرفتك بدائها وندامتك عليه معرفتك بدوائها، فكذلك فكن، إذا أردت محاسبة نفسك فاخلُ بها، وقل لها: يا نفس إنك لا طاقة لك به، ولا قوة لك عليه إلا إني أراك تحبين ما تُمَقِّتين عليه غيرك وتكرهين ما تحبين عليه غيرك، إني أراك تحبين أهل الصلاح من أهل الصدق والتواضع والخير، حَتَّى لو رأيت قبورهم لأحبيتهم في قبورهم ولا تعمل بالأعمال التي نالوا بها منك المحبة لهم. فاعلمي أنه لا ينفَعُك ما تعلمين من العلم حتى تعملين به كما أن الجائع والعطشان لا يتنفعان بالطعام والشراب إذا كان بين أيديهما، وعلمنا أنه طعام وشراب، حتى يأكلا منه. فما أبينَ خطأك وتَعَثَّرَ رأيك وجهلَ فراستك، فإذا بك، إذا أحببت من أمر الدنيا شيئا، أحببت أن لا يكون له مالكٌ غيرك، وإذا أحببت من الآخرة شيئا نُقِلَ عليك فِعْلُهُ، ودافعتَه بالتسويق تأخذها بهذا وشبهة حتى تستيقظ من رقدتها.

باب في صفة ما يجب في حكم العقل عليك

وقال: إن الناسك إذا لم يقبل الحكمة من كل من جاء بها، والموعظة من كل من سمعها منه، والنصيحة من العدو والصديق والحليم والسفيه، فُنُسْكُهُ نُسْكُ الملوِك.

إنك إذا استعملت عند الغضب ذِكْرَ الله، وعلمت أنه شَاهِدُكَ، أَطْفَيْتَ عند نيران العز وأخمدت عنك توقُّدَ الغضب بالمراقبة.

فاعمل في فطام نفسك عن الدنيا، فَإِنَّ مَنْ انْفَطَمَ عن الدنيا كان نفعه من الآخرة، ومن أَتخذ الدنيا ظِئْرًا، والآخرة أُمًّا، انتقل حُبُّه عن الظئر إذا عقل الأُمُّ فآثر الأُمُّ بتوجيه البر إليها ومحبة الورود عليها.

فازم المؤثرين للدنيا من قلبك بالهجران، ولا تدع النصيحة لهم في الدين، والتحنُّن على جميعهم كلَّهم، والرافة بهم. واخذر التخلف عن السابقين في خاصة نفسك، وحُثَّ عليها أصفياك وأهل محبتك.

واعلم أن السابقين شَدُّوا [المَآزِر] واغتنموا الصِّحَّةَ، وأخلَّوْا قلوبهم لله تعالى، وتحبَّبوا إليه برفض ما أباح لهم [أَخْذُهُ]، وتركوا الحرام تعبدًا وتركوا الحلال تقربًا، وألْفَوْا السهر والظماء، وأنسوا [بالذكر] في الخلوة والملا، واجتَزَوْا بالتبَلُّغ من متاع الدنيا زهدًا منهم فيها،

ودليل ... في الدنيا طيب النفس عن كل ما عنه غنًا، ودليل التوفيق مشاورة العلماء و...يمنع ما تعمل من أعمال البر الخوفُ على نفسك في عملك، والاشتغال... ما أنعم الله عليك... وفائدات، في العمل من أجل الله فلا يقطعك عن... أنه ولا عين ناظر ولا إشارة مشير، ولا مدحة مادم، ولا مذمة دَامَ.

إنَّ الْمُحَاسِبَ لِنَفْسِهِ، الْمُتَّقِيَ عَلَى عَمَلِهِ، لَيْسَ يَنْهَنَّا فِي الدُّنْيَا بِنَفْسِهِ فِي شِدَّةٍ وَلَا رَخَاءٍ، الدُّنْيَا سَجْنُهُ، وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ مَعَهُ، وَالْخَوْفُ شِعَارُهُ، وَالْحُزْنُ دُثَارُهُ، وَالْكَمْدُ عَادَتُهُ، وَالْوَحْشَةُ أُنْسُهُ، وَالْإِعْتِبَارُ خُلْعَتُهُ، وَالْأَذْكَارُ الْفَهْ، يَحْزَنُهُ مَا سَرَّهُ وَتَسَرَّهُ مَا يَحْزَنُهُ.

وَلَيْكُنْ مَفْزَعُكَ عِنْدَ الْعَجَبِ إِلَى الْحَيَاءِ وَخَوْفِ الْمَقْتِ وَالتَّشَاغُلِ بِالشُّكْرِ وَالْحُذَرِ مِنْ سَلْبِ النِّعَمِ، فُرُبَّ مُسْتَدْرَجٍ بِالنِّعَمِ وَقَدْ عَظُمَتْ غَفْلَتُهُ وَنَسِيَ لِمَا هُوَ فِيهِ سَيِّئَاتِهِ، فَإِذَا انْتَبَهَ مِنْ غَفْلَتِهِ وَخَافَ الْإِسْتِدْرَاجَ عَلَى نَفْسِهِ كَانَ الدَّهْرُ مُسْتَكْثَرًا، النِّعْمَةُ اللَّهِ عِنْدَ مَغْنِيَا كَانَ أَوْ فَقِيرًا مُتَشَبِّهًا بِالْمَسَاكِينِ لَا يُؤْمَنُ أَنْ تُغَيَّرَ حَالُهُ كَحَالِهِمْ، فَيَرْقُ لَهُمْ وَيَرْحَمُهُمْ، وَتَسْخُوا نَفْسُهُ بِالْبَدَلِ لَهُمْ.

باب إفساد الشيطان بين المتأخيين في الله عز وجل

قال: وربما أتى الشيطان الرجلين المتأخيين في الله إذا صدقا وناصحا، فيوسوس إلى صاحب النصيحة منهما بأن قد كثر أمرُك ونهيك لهذا، فأترك مُعَاتَبَتَهُ، فإن هو قبل وسوسته وتباين عن الإخاء وعطل النصيحة فقد ظهر الشيطان منه بُغْيَتِهِ. وإن نفا الوسوسة عن نفسه وعمل بالصبر على النصيحة انصرف الشيطان عنه خائبا محسورا، يصير إلى غيرهما ممن أخلهما، فيوسوس إليه بما يبلغ كل واحد منهما عن صاحب ما يكره فإن قبلا ذلك منه صارا إلى القطيعة والمباينة وإن ردّا على المبلغ ما بلغ من ذلك اليهما... على المؤدّة، ونفيا كيده، خسيئ عنهما، وأحسن المتأخيين في الله وأعلمهما العدو وأشدّهما نصيحة. قلت: فمن أشدّهما نصيحة؟ قال: أبرأهما من الغل وأقلّهما حسدا. قلت: ومن أقلّهما حسدا؟ قال: أزهدهما في الدنيا لأن أصل [الحسد] في حب الدنيا وكما كانت المؤونة في الأخاء... أصلحهما أكثر لما يحتاج... طال الحسد بالزهد وكيد الشيطان بالنصح

وأفات الفساد بالصبر والاحتمال، كذلك الأجر له من بينهما على قدر ذلك، ولا
يكأيد في هذه الأمور، ولا يحمل مون الصبر مع الإخوان، ولا يحتسب بهذه...
إلا أهل المنافس في الدرجات هذا عند الله تعالى، فعلى قدر رغبتهم...

2. Tercüme

DEVÂU DÂÎ'L-KULÛB: KALPLERİN HASTALIKLARININ ŞİFASI

Mukaddime

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Ey Rabbim, yardımınla bana lütufta bulun.

Ahmed b. Âsım el-Antâkî şöyle dedi: Âlemlerin Rabb'i olan Allah'a, O'nun buna lââyık oluşuna ve kerîm cemalinin yüceliğine yaraşır bir şekilde hamdolsun. Çokça salât ve selâm Muhammed Nebî'ye, âline ve ashâbına olsun. Allah, kendi nefsinin gözetip onu düşünerek kendisiyle ilgilenen kula rahmet eylesin. (O kimse ki) sözü işitsin ve en güzel olana tâbi olsun; belki de Allah, onu akıl ve basîret sahiplerinden kılar ve dünya hayatını terk ederken ona müjde lütfeder. Zira Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *"O kullarımı müjdele ki onlar sözü dinler, en güzeline tâbi olurlar. İşte onlar, Allah'ın hidayet verdiği kimselerdir ve işte onlar akıl sahipleridir."*²⁰⁷ Biz de Allah'tan bizi ve sizleri bu vafsa sahip olanlardan kılmasını dileriz. Bu meseleleri (kendine sorun edinen) kişi işlerinde onu doğrultması ve dinî işlerinde ise ona selâmet yolunu göstermesi için ilmiyle âmil, nasihatçi bir mürşid aradığını zikretti. Allah da (mürşidi bulmasında) onu muvaffak kılarak kendisine ihsanda bulundu. O da bu meseleleri (mürşide) sordu, (mürşid de) ona bu meseleler hakkında cevap verdi. Bunun üzerine (soruları soran zat) belki kendisine fayda verir, sıdk ve irade ehli bu yazılanlardan faydalanır diye umut ederek bunları yazıya döktü. Hakikat şu ki ilminde gayret gösteren her kimse, (ilminde) daha fazlasını talep eder.

²⁰⁷ ez-Zümer 39/17-18.

Aklın Yöntemi Hakkında

Dedim ki: Bana kula verilen en üstün şey hakkında haber ver. Dedi ki: Akıldır. Dedim ki: En faydalı akıl nedir? Dedi ki: Allah Teâlâ'nın nimetini sana tanıtan, O'na şükürde yardımcı olan ve hevâya muhalefet etmede sevk edici olandır. Dedim ki: Kulda aklın alameti nedir? Dedi ki: Hakkı batıldan, faydalıyı zararlıdan, güzeli çirkinden ve lehine olanı aleyhine olandan ayırt edebilmesidir. Kulun hevâsının bunlara ters düşmesi, aklının sıhhatine bir delildir. Dedim ki: Hevânın kulun aklına galip gelmesinin alameti nedir? Dedi ki: Bizim bu vasıflandırdığımızın hilafı bir durum mevcutsa (hevâ akla galebe çalmış) demektir.

Dedim ki: En faydalı nimetler nedir? Dedi ki: Allah'a imandır. Dedim ki: Bunun hakikati nedir? Dedi ki: Allah'ın sana farz kıldıklarını edâ etmendir. Dedim ki: Bana yakîn hakkında haber ver, o imandan mıdır? Dedi ki: Yakîn imanun saf halidir. Dedim ki: Bana yakînin sıdkından haber ver. Dedi ki: Amelde ihlastır. Dedim ki: Amelde ihlasın alameti nedir? Dedi ki: Eğer sâlih bir amel işlediğinde övülmeyi veya yüceltilmeyi istemez, amelin karşılığını O'ndan başkasından beklemezsen, işte bu ihlasın alametidir. Eğer ki bunun zıddı olarak amelinin karşılığını bir başkasından beklersen, artık amelinin sevabı yok olmuş olur ve ahiretin için ondan hiçbir şey kalmaz. Zira denilir ki Allah Teâlâ kıyamet günü kuluna hitap ederek şöyle buyurur: "Senin amelinin karşılığını dünyada peşin olarak vermedik mi? Meclislerde sana genişlik sağlamadık mı? Dünyada seni yönetici yapmadık mı? Alışverişinde sana kolaylık tanımadık mı? Sen de onlar ve benzerleri gibi olmadın mı?" Dedim ki: Vele ki övülür, ben de buna karşı koymazsam? Dedi ki: Akıllı ol, bu dereceye ulaştığını unutma. Hatta keşke övülmediğinde de öfkelenmesen!

Dedim ki: En faydalı yakîn nedir? Dedi ki: Yakînen bildiğinin gözünde büyümesi, onun dışındakilerin gözünde küçülmesi ve senin içinde va'de karşı havfın, va'de karşı da recânın yerleşmesidir. Dedim ki: En faydalı havf nedir? Dedi ki: Seni Allah'a karşı günah işlemekten alıkoyan, kaybettiklerine dair hüznünü uzatan, geri kalan ömrün üzerine düşünmeye ve durumunun akıbetinin neye

varacağını tefekkür etmeye sevk edendir. Dedim ki: En faydalı recâ nedir? Dedi ki: Umduğunu bulman için amelini kolaylaştırandır.

Dedim ki: En faydalı hakikat nedir? Dedi ki: Nefsinin aleyhine de olsa insanlara karşı hakkı gözetmen, senden gayrısından da gelse hakkı kabul etmendir. Dedim ki: En faydalı sıdk nedir? Dedi ki: Nefsinin ayıplarını ve amelinin kusurlarını Allah'a itiraf etmendir. Dedim ki: En faydalı ihlas nedir? Dedi ki: Seni süsleniş ve gösterişten uzaklaştırandır. Dedim ki: En faydalı hayâ nedir? Dedi ki: Allah'tan sevdiğin bir şeyi isterken O'nun sevmediği bir şeyi istemekten hayâ etmendir. Dedim ki: En faydalı şükür nedir? Dedi ki: Utanç verici bir amelle Allah'a yöneldiğin vakit, O'nun sana olan yüce hilmini ve (ayıplarını) güzel örtüşünü bilmendir. Öyle ki O, senin cezanı acele ettirmemiş ve utanıp üzüleceğin amelini kapatan örtünü yırtmamıştır. Eğer sen de bunu biliyorsan amelinin kusurlarına odaklan, güzel amellerini insanlardan gizlemeye özen göster ve âlemlerin Rabb'i olan Allah'a yakınlaş, sonra da sana bunu öğreten ve seni buna ulaştıran Allah Teâlâ'ya şükür ü tâzimle dön.

Dedim ki: En faydalı sıdk nedir? Dedi ki: Sıdk makamındaki (mevâtını's-sıdk) yalanı senden nefyedendir. Dedim ki: En faydalı gına nedir? Dedi ki: Fakirlik korkusundan seni nefyedendir. Dedim ki: En faydalı fakr (Allah'a mutlak muhtaçlık durumu) nedir? Dedi ki: Senin onunla güzelleştiğin ve ondan razı olduğundur. Dedim ki: En faydalı azim nedir? Dedi ki: Fırsat doğduğunda işi ertelememek ve mühlet günlerinde aymaz kişiler gafletleyken yitik olanı aramayı fırsat bilmektir. Dedim ki: Benim için en faydalı ameller nedir? Dedi ki: (O amellerdir ki) afetlerinden selim olduğun ve (Allah tarafından) senden kabul edilmiş olanlardır. Dedim ki: En faydalı teenni ve vakar nedir? Dedi ki: Hüsn-ü tedbir eylemek, tefekkür etmek ve amelin öncesini gözetmektir. Şüphesiz ki bu ikisi sana amelin doğruluğunu bil-mende faydalı olur.

Dedim ki: En faydalı ilim nedir? Dedi ki: Cehaletinin sana zarar verdiği, kalbinde bir acı artırdığı ve onunla amel ettiğin ilimdir. Dedim ki: En faydalı tevazu nedir? Dedi ki: Senden kibri gideren ve sende öfkeyi öldürendir. Dedim ki: En faydalı kelâm nedir? Dedi ki: Kelâmın sana daha vacip olduğu ve daha gerekli olduğu durumda

söylenen sözdür. Dedim ki: En faydalı sükût nedir? Dedi ki: (O sükût-tur ki) eğer konuşmuş olsaydın, onunla kendini büyütmüş olacağın ve onunla fitneye düşeceğin şey(ler) hakkında sustuğundur. Dedim ki: En lazım olan hakikat nedir? Dedi ki: Allah'ın kendi hakkından senin nefsine gerekli kıldığı hakkı kendi nefsine öncelikle gerekli kılmandır; velev ki bu, nefsin hevâsına aykırı olsa bile. Sonra ebevey-nine, ehline ve çocuklarına; ardından da en yakından başlayarak yakın-lık derecesine göre diğerlerinin üzerlerine vacip olan hakkı gerekli kılmandır. Velev ki bu onların hevâsına aykırı olsa bile.

Dedim ki: En faydalı ye's nedir? Dedi ki: Sendeki açgözlülüğü öldürendir. Şüphesiz ki o zilletin anahtarı, aklın elinden çalınmasına, niyetin kirlenmesine, mürüvvetin zedelenmesine ve ilim nurunun sönmesine sebep olur. Dedim ki: Hangi taat benim için daha zararlıdır? Dedi ki: Sürekli hatırladığın, ona güvendiğin, onunla övündüğün ve onunla gururlandığın taattir. İşte bu, kendini beğenmedir. O ise istidracın illetlerinden ve nasipsizliğin alametlerindendir. Dedim ki: Bana kendine güvenip aldananın alametinden bahset. Dedi ki: O sen ve ben gibidir, sonra şöyle devam etti: Sen gündüzlerinin ve gecelerinin uzunluğu içinde bir gün olsun nefsini durdurup ona amel-nin kusurlarını ve fiillerinin çirkinliklerini hatırlattın mı? Bundan dolayı onu azarlayıp onun hüznünü uzattın, gecesini uykusuz geçirip gündüzünü susuz bıraktın mı? Acaba bu (muhaseben), dünyada Allah'tan gelecek acil bir cezadan korkundan dolayı mı yoksa cezanın ahirete ertelenmesinden korktuğundan dolayı mı? Dedim ki: Benim için en kurtarıcı ve en selim olan şey nedir? Dedi ki: Fitneye düşmekten korktuğun her şeyden kaçmandır.

Dedim ki: Hangi mekânlar benim için en gizlidir? Dedi ki: Çileha-nen (صَوْمَعَة), evinin içi ve sana bir şöhretin isabet etmeyeceği ya da seni bir fitnenin kuşatmayacağı her mekân. Dedim ki: Allah'ın benim için en faydalı lütfu nedir? Dedi ki: Eğer (Allah) sana üç şeyi ikram etmişse (bunlar en faydalı lütuftur): Hevânın isteklerine kâfi gelecek akıl, cehaletine kâfi gelecek ilim ve fakirlik korkuna kâfi gelecek zenginlik. Dedim ki: Bana yok olup gitmiş ya da yok olacak olan yaratılmışların şerrinden emin olacağım, onların da benden emin olacağı bir amel göster. Dedi ki: Eğer kalbinde ne geçmiştekilere ne de

gelecektekilere ilişkin bir kin yerleşmemiş, onlar için gizliden gizliye Allah'a dua ediyor, kendin için sevdiğini onlar için de seviyor, sevmeyen şeyi onlar için de sevmiyorsan; işte o zaman onlar senin şerrinden selamet bulur, senin hayrın da onlara ulaşır. Dedim ki: Yaşadığım çağdaki insanların şerrinden nasıl korunabilirim? Dedi ki: Onlarla bir araya gelmekten elinden geldiği kadar uzak dur. Zorunlu kaldığın zamanlarda ise onlara katıl. Şüphesiz ki Allah özürleri en güzel kabul edendir.

Dedim ki: Hangi cihat daha faziletlidir? Dedi ki: Hakkı kabul etmeye yönlendirmek için nefsinle yaptığın cihattır. Dedim ki: Hangi düşman cihat bakımından en şiddetlidir? Dedi ki: Mesafesi bakımından sana en yakın olan, kimliği bakımından sana en gizli olan ve diğer bütün düşmanları senin üzerine kışkırtandır. Dedim ki: O kimdir? Dedi ki: O, kalplere vesvese göndermekle görevlendirilmiş olan iblistir. Ona karşı düşmanlığın şiddetlendikçe o da güçlenir ancak iblis hiçbir zaman senin mücâhedene karşı daha sabırlı olamaz, senin sabrın karşısında kaybolur. Çünkü o, senin gücün karşısında daha zayıftır ve kötülüğünün çokluğuna rağmen sana verdiği zarar daha azdır. Eğer sen Allah'a tam dayandıysan O senin için yardımcı ve destekleyicidir. Dedim ki: Hangi günahlar benim için daha zararlıdır? Dedi ki: Cehaletle yapılan ibadet maksatlı amelidir. Dedim ki: Peki bu, cehaletle yaptığım günahlardan da mı daha zararlıdır? Dedi ki: Evet. Dedim ki: Bu nasıl olur? Dedi ki: Mâsiyet barındıran amellerin için Allah'tan sevap ummadığın gibi onlardan korktuğunu bilmiyor musun? Dedim ki: Evet, biliyorum. Dedi ki: Peki cehaletle yaptığın ibadetlerin fasit olduğu hâlde sen bunlar için Allah'tan sevap ummakta olduğunu ve bu ameller sebebiyle O'ndan azabı hak etmiş bulunduğunu bilmiyor musun? Dedim ki: Evet, biliyorum. Dedi ki: Cezasından korktuğun bir günahla -ki bu korku başlı başına bir ibadettir- cezasından emin olduğun bir günah arasında ne büyük fark vardır! Zira bu konudaki güven de bir günahtır. Dedim ki: Meşveret hakkında ne dersin? Dedi ki: Meşverette her şeyden evvel sözünden nasıl emin olacağına dikkat et. Bunu yaparsan sana doğrusu ilham edilir, böylece (kelamın zararından) sakınır ve korunursun. Dedim ki: İnsanlarla ünsiyet kurmak hakkında ne düşünürsün? Dedi ki: Eğer

akıllı ve güvenilir birisini bulursan onunla hemen ünsiyet kur. Ancak diğer insanlardan sanki yırtıcı hayvandan kaçır gibi kaç. Dedim ki: Onunla Allah'a yaklaşabileceğim en faziletli şey nedir? Dedi ki: Gizli günahları terk etmendir. Dedim ki: Gizli günahları terk etmek, neden ola ki açıkları terk etmekten daha evladır? Dedi ki: Çünkü gizli günahlardan kaçındığında zaten açık günahlardan da kaçınırsın. Dedim ki: Hangi günahlar benim için daha faydalıdır? Dedi ki: Sürekli hatırdı tuttuğun, onun için çok pişmanlık duyduğun, onun şerri korkusundan çokça ağladığın ve bir daha benzerine dönmediğin günah daha hayırlıdır.

Havf ile Yapılan Ameli Bilmek

Dedim ki: Bana korkuyla yapılan ameli hevâyyla yapılan amelden ayırt etmemi sağlayacak alametten bahset. Dedi ki: Her güzel amel gerçek sınav karşısında yok olur, bozulur ve silinir (gerçek değeri ortaya çıkar). Havf ile yapılan amelin de böyle açığa çıktığını bil. Çünkü her cevher, tahsil ve imtihan anında kendi cevherine döner. Her tabiat da imtihan anında kendi tabiatına döner. Görmez misin ki gümüş ateşle imtihan edilince cevheri ortaya çıkar. Aynı şekilde söz ve amel de hakikatler karşısında tabiatlarına döner. Herhangi bir şeyde şüphe ediyorsan imtihan onu ortaya çıkarır. Eğer (o amel) saf ve doğru olup gözle görünüşte farklı bile olsa, imtihan onu daha da güzelleştirir ve ihlasını artırır. Eğer amel doğruluk ve sağlamlık üzere değilse, sınamadan önce görünüşte güzel olsa bile, imtihan onun gerçek hakikatini ortaya çıkarır.

Bil ki bir musibetin en kötü vasıfları âcizlik ve tembelliktir. Helak bu ikisi arasından çıkar. Zira bu ikisi lütuftan mahrum olanların yoludur. Basiret sahiplerinin en hayırlı sıfatları teyakkuz ve ciddiyettir. Bu ikisi tevfiik, bereket ve kurtuluşun yoludur. Bu üçü de bu ikisiyle birlikte gelir. Fırsatı değerlendiremeyen, sabrı yegâne sığınağı kılsın ve münâcâtı silah edinsin. Çünkü sabır, fırsatı ardından getirirken münâcât ise rahmeti çeker. Nitekim amel hususunda sana Allah'tan gelecek tevfiik de ancak böyle mümkündür. Telaş ve panik ehlinin sığınağı ne kötü bir sığınaktır! Tam nimet âfiyettir, affetmek ise âfiyete

dâhildir. Sabır şükürden türemiştir. Kul hayır üzerinde övülür, şer üzerinde yerilir. Onun işini tedbîr eden, kendisi değil başkasıdır. Her türlü hareket ve gücün kaynağı sadece Allah'tır. Her durum için O'na şükürler olsun.

Nefsin Bilinmesi, Hüznün Getirilmesi ve Onun Şerefi

Bilmelisin ki nefsini bilmeyen o kişi, dini hakkında gaflet içindedir, nefsini ve onun ayıplarını bilen ise havfını artırır. Kulun nefsine ilişkin marifetinin az olduğunun bir belirtisi havfın ve hayânın az olmasıdır. Havfın az olmasının alameti kalpte hüznün az olmasıdır. Nasıl ki bir ev, içinde oturulmadığında harabe olur, kalpte de hüznün azaldığında orası harabeye döner. Dedim ki: Kalbi harabe eden nedir? Dedi ki: Korkunun zıddının ne olduğuna bak! Dedim ki: Güvenmek? Dedi ki: İşte (kalbin) harap oluşu ondandır. Dedim ki: Peki kalbin imarı nedir? Dedi ki: Güvenin zıddının ne olduğuna bak! Dedim ki: Korku ve hüznün? Dedi ki: İşte (kalbin) imarı da bu ikisindendir. Nasıl ki bir ev, halkı içine yerleşince aydınlanır ve ıştır, aynı şekilde kalp de içine korku yerleşince aydınlanır ve ıştır.

Dedim ki: İçinde korku ve hüznün bulunan bir şey nasıl imar edilir, halbuki bu ikisi keder verici ve baskılayıcıdır? Dedi ki: Ne kötü bir kıyas bu! Çünkü sen dünya hüznünü ahiret hüznüyle kıyasladın. Bil ki dünya için üzülmen büyük bir günahdır, ahiret için üzülmen ise büyük bir ibadettir. Bilmez misin ki Resulullah (s.a.v) şöyle buyurdu: "Kim dünya için üzgün olarak sabahlarsa Rabb'ine öfkeli olarak sabahlamış, kim de ahiret için üzgün olarak sabahlarsa Allah'tan razı olarak sabahlamış demektir." Ona cenneti helâl kılmıştır ve orada dilediği gibi yaşayacaktır. Ahiret için kalpteki korkunun bir tatlılığı olduğu gibi yine onun için kalpteki hüznün de bir lezzeti vardır. Kalpteki hüznü artırdığında, Allah'a duyduğu sevinç artar ve O'nun rahmetine yaklaşmış olursun. Fakat dünya için duyduğu hüznün ne kadar artarsa, sende o kadar keder, öfke, iç sıkıntısı, hasret ve mahzunluk artar; Allah Teâlâ'dan da o kadar uzaklaşırsın! Görmüyor musun ki ahiret için duyulan hüznün ve korku gaflet içinde uyuyan gafili uyarır, onu geceleri uyanık ve gündüzleri susuz kalmaya

zorlar, nefse zor gelen şeylere sabretmeye sevk eder, yalnızken ona dostluk verir, dünyayı gözünde küçültür, insanlarla vakit geçirmeyi gözünde değersizleştirir ve dünyada kaybettiklerinden dolayı içini rahatlatır. Bütün bunlar ahirete olan şevkini ve amel etme isteğini uyandırır. Dedim ki: Bu sıfatlara sahip bir kalpten hangisi daha fazla imar edilebilir? [...] ²⁰⁸ Dedim ki: Peki, sâdık kullardan olan gerçek ibadet sahiplerine korku ve hüznü ne getirir? Dedi ki: Kavmin nefislerini tanımaları onlara korku ve hüznü getirir. Bu emniyet derecesini aşmaya güç yetirebilen ise pek azdır. Onlar da Allah'ın kendisine yücelik ve ismet lütfettiği kimselerdir.

İnsanların Tabakalarının Sıfatları Hakkında

Ebû Abdullah [el-Antâkî] dedi ki: İnsanlar dört tabakadan oluşur: [1] Hevâsına tâbi olan şüphe içindeki bir câhil. [2] İlmi arttıkça kibri de artan ve Kur'ân-ı Kerîm okuması ile ilmi bakımından kendisinden daha aşağıda olanlara üstünlük taslayan bir âlim. [3] İbadeti bakımından kendisinden aşağıda olanları küçümseyen, saygı duyulma ve yüceltilmeyi bekleyen ve peşinden yürünmesini isteyen cahil bir âbid. [4] Hakk'ın yolunu bilip onu hakkıyla edâ etmeyi sevmesine rağmen âciz ve mağlup olduğu için bildiğini yapamayan, bu yüzden de mahzun ve kederli olan, basiret ve ilim sahibi bir ârif. İşte bu en sonuncu kimse, senin zamanının en muhteşem örneği, akıl bakımından en üstünü ve irade bakımından en güzel olanıdır.

Denilmiştir ki: İnsanlar üzerine öyle bir zaman gelecek ki o zamanda hakikati kabul eden kimse kurtulacaktır. İşte bu, kişinin hakkı tanıyıp onu yerine getirmeyi kendine farz kıldığı ve bunu yapmaya kalkıştığında ise âciz kaldığı ancak bu acziyet için de hiçbir mazaretinin kalmadığı bir zaman dilimidir. Yusuf b. Esbât'tan işiten bir kimse bana haber verdi ki o şöyle demiştir: "Müridler helâk oldu çünkü dünya sıkıntıları karşısında aceleci davrandılar ve ahiret yolunu tutturamadılar. Oysa Allah, bir kimsenin kendisine itaatini terkini mazur görmesini reddetmektedir. Ayrıca bir kulun amelinin de

²⁰⁸ Bu sorunun cevabı el yazmasında da bulunmamaktadır. (çn.)

ancak sadakatle ve yaptığı işte hakka isabet ettiği sürece kabul etmektedir” Bu derin ve dosdoğru bir sözdür fakat hevânın bu insanlar üzerinde galip gelmesinden dolayı her kalp bu sözü taşıyamaz. Zira herkes, hevâsına uygun olanı sever. Allah yardımcımızdır, koruma ve başarı da O'ndandır.

Sıdk Ehlinden Konuşma Hakkında İhtiyatlı Olanların Sıfatları Hakkında

Dedi ki: Şüphesiz ki, Allah katında nice kullar vardır ki O'nun azap korkusu onları gereksiz konuşmalardan alıkoymuştur. Onlar aklın gerektirdiğinden fazla konuşmanın Allah nezdinde gazap sebebi olduğunu, amelin konuşmaktan fazla olmasının ise Allah nezdinde Allah'a itaat (rahbaniyet) anlamı taşıdığını bilmektedirler. Bu yüzden kendilerini suskunluğa zorlamışlardır. Halbuki onlar basiret sahibi akıl ehli kimseler olmasına rağmen sen onların hallerine bakıp da onları cahil sanırsın. Gerçekte ise onlar feraset sahibi hekimlerdir (hükemâ). Ne var ki dillerinin söyledikleri sözlerle günahlarının artacağını bildiklerinden yalancı kimselerin ziyana uğrayacağı o günden korkarak dillerini konuşmaktan alıkoymuşlardır. Ne zaman ki bu durumun kendi iç dünyalarında hasenatlarını artırdığını anladılar işte o vakit dillerini Allah'ı zikirle yine iç dünyalarında serbest bıraktılar. Takva sahiplerinin kazançlı çıkacağı o günde kurtulmak ümidiyle Allah'a samimi münâcât ve incelikli yalvarışlarla dillerinin çokça olan hareketlerini azalttılar. Sonrasında dillerinin bu yöndeki hareketleri kalplerinde öyle bir sevinç uyandırmıştır ki onlar gözlerinden sürekli ve coşkulu bir şekilde akan gözyaşlarıyla af dileme arzusuyla dillerinin bu hareketlerine icabet eder. Öyle ki her azaları rahmete mazhar olmak için Allah'a yakarıyla titremektedir. Yaptıklarını zahiren görsen onları hiç konuşmayan dilsiz zannedersin!

Bilmelisin ki dininin salahiyeti iki şeyde toplanmıştır: Söz ve amel. Biz (bu gerçeği anlamaya) çabaladık ve onun yapılması bakımından zorlu bir hedef olduğunu gördük. Bunlardan birisi kul için daha zordur ama diğerine göre daha kolay ele geçirilebilir

niteliktedir. Akıl sahiplerince sabittir ki amelde sıdkı gizlemek daha faydalıdır. Ancak zorunlu olarak açığa vurulması gerekenler hariç... Eğer bir kişi amelinin zahirî kısmını eksiksiz ve bozulmadan koruyabilecek güce ulaşmışsa onu gizlemesi, Allah katında daha sahih ve ecir bakımından alenî amelden daha üstündür. Biz sözün zahirini Allah için halis kılmaya da çabaladık ama bunun amelleri düzeltmekten daha zor olduğunu ve uygulamak bakımından da daha çetin olduğunu gördük. İşte bu, sözün büyük fitnesi sebebiyledir. Görüyor musun ki sen namazınla (yani amelinle) kulların kalplerindeki açığa çıkaramazsın ama onların kalpleri senin hikmetli sözleriyle sana açıkça gösterilir. Sözünün kalpteki etkisi ne kadar büyükse, fitneye düşme riskin de o nispette artar. Eğer samimi bir kişiyse sıdk mertebesine dön çünkü sıdkın, kaçacağı başka bir sığınağı yoktur.

Dünya Tâliblerinin Sıfatları Hakkında

Dedi ki: Kim dünyayı onu bencillikle isteme yoluyla talep ederse onun derecesi ahiret gününe inanmayanların derecesidir. Dedim ki: Dünya için bencillik ne demektir? Dedi ki: Kim dünyası salim olduğu için dininden gideni umursamıyorsa işte bu, bencilliktir. Kim de dünyayı korkuyla, çoğaltma isteğiyle ve arzuyla talep ederse -velev ki insanların aşağı tabakasından birisi olsun- onun mertebesi kibirlilerin mertebesidir. Kim de dünyayı helal yoldan elde edip onunla övünme yolunu talep ederse onun mertebesi de yalancılardan mertebesidir. İşte zamanının insanlarını bu ölçüyle değerlendir. Dedim ki: Onun iddiasındaki yalanının manası nedir? Dedi ki: Kim onu (dünyayı) servetle birlikte aşırı istek ve arzuyla isterse derecesi mahzun olanların derecesi gibi olur. Çünkü aşırı istek ve arzu yalnızca çoğaltmak isteyenlerde bulunur. Zira kim bağımsızlık isterse onu iffeti ve kanaatiyle istemelidir. Öyleyse sen de iffetli ol, sabrı şiar edin, sonra da (nasıl) sürur bulunduğunu gör! Kim dünyayı yeteri kadarıyla isterse derecesi mazeret sahiplerinin derecesi gibi olur. Bir şüphenin telkiniyle kim dünyayı saf helal yollarla, arzu ve aşırı istek olmadan isterse zamanındaki insanlar arasında derecesi kanaat sahiplerinin derecesi gibi olur. Kim dünyayı onun azalmasından

korktuğu için talep etmeyi terk edip haram olmayan şeylerden olan elindekiyle yetinir ve bunu ilim ve marifet ile yaparsa bu kişi zamanındaki insanlar arasında derecesi razı olanların derecesi gibi olur.

[Azı Çok Görmek] Hakkında

Ebû Abdullah [el-Antâkî] dedi ki: Azı çok görmek sende akli sabit kılar ve Allah'tan bir lütuf olarak seni çok istemekten korur. Sende çok olanı azımsaman ise şükür iddianı geçersiz kılar, cehaleti sende yerleştirir ve Allah'ın sana bir cezası olarak seni (elindekiden) fazlasını istemeye daha da hırslı yapar. Dedim ki: Azı çok gördüğünü iddia eden birinin alameti nedir ve bu hâl gerçekten kalpte mi olur? Dedi ki: Onun (bir şeyin) fazlasını istemeyi (talebü'z-ziyâde) terk etmesidir, işte bu onun alametidir. Dedim ki: Peki bir kimse sahip olduğu azı çok görürken aynı zamanda daha fazlasını da isteyebilir mi? Yani elindeki azı çok görürken aynı zamanda samimi bir şekilde bundan fazlasını isteyebilir mi? Dedi ki: Evet, bu mümkündür ama sahip olduğu az rızkı ona ancak geçimlik olur. Fakat bu istek, onu hedefe ulaştırıcı bir vasıta olmadığı gibi yine onun arzu ettiği itaate ulaşmasına da kifayet etmez. Geçimini sağlayacak şekilde (fazlasını) istemesinin (talebü'z-ziyâde) temel sebebi, bedenen güç bulmak ve kalbinin huzura kavuşmasıdır. Ancak bu kusurlu bir durumdur. Çünkü burada kişinin gayesi artık azık olmuştur. Bu kimse elindekini çok görmesi yönüyle kanaatkârdır ve isabetlidir. Buna karşın fazlasını istemesi yönüyle de itaatkârdır ve bunun karşılığını alır. Dedim ki: Eğer elindekiler geçimini karşılamaya yettiği halde o hâlâ fazlasını arzuluyorsa? Dedi ki: Bu kimse azı çok görenler mertebesinde değildir. Çünkü fakirlik korkusu kalbine girmiştir. Kalbine fakirlik korkusu giren birisi de artık azı çok gören sayılmaz.

Tevfîki Taleb Edenin Rızka İsabet Etmesinin Sıfatı Hakkında

Ebû Abdullah [el-Antâkî] dedi ki: Azı küçümsemen seni çok şeyin bereketinden mahrum eder ve nimetlere nankörlük suçunu sana yükler. Bu, istidrâc olup hüsrânın işaretlerindendir. Çok olandan

kaçınman ise sana azın bereketini kazandırır ve ona şükretmeni sağlar. Bu da tevîkin alâmetlerindendir. Azı çok görmen sana kalıcı bir izzet miras bırakır, çokluğa hırs göstermen ise seni şiddetli bir yoksulluğa sürükler. Küçüğü küçük sayman seni büyük bir hırsa düşürür, küçüğü büyük sayman da seni pek çok günahattan emin kılar. Yüce ve Azîm Allah'tan başka güç ve kuvvet yoktur.

Amellerin Yükünün Sıfatı Hakkında

Dedi ki: Yüce Allah itaate sevap, günaha ise azap vermeyi kendi nefesine zorunlu kıldı. Kul için Allah katında ecir ancak amelin sağlam oluşundan sonra mümkündür. Amelin sağlam olması ancak mârifet ile mümkündür. Amelin yüküne katlanma azmi ancak sabırla gerçekleşir. Sabır ancak havf kalbe yerleştikten sonra mümkündür. Havf ancak kalpte yakîn kök saldıktan sonra ortaya çıkar. Yakînin yerleşmesi ise ancak aklın terkîbinden sonra gerçekleşir. Artık akıl kemale erer ve yakîn de yerleşince yakîn duyulan şeye ilişkin havf kalbe iner. Böylece sabır azmi de hiçbir zorlama olmaksızın kendiliğinden gelir. Aynı zamanda hem nefis hem de beden yakîn duyduğu şeyin sevabını umarak ve yine yakîn duyduğu şeyin azabından korkarak amelin yükünü üstlenir. Bundan dolayı şehvete dayalı günahı cezasından kaçmak suretiyle terk eder, itaati ise ihlâs ile sevabını umut ederek sırtlanır.

Ahmağa akılcıca davranmak yüklenmiş, ahmaklığına devam etmesine mazeret tanınmamıştır. Cahile öğrenmek görevi verilmiş, cehaletini sürdürmesine mazeret tanınmamıştır. Âlime bildiğiyle amel etme mükellefiyeti getirilmiş, hevâsının kendisini yenmesine mazeret tanınmamıştır. Amel işleyene ise övülme ve yüceltilme sevgisiyle mahlûklardan dünyada amelinin sevabını çabucak elde etmeye yönelmemesi için doğruluk ve sabır yüklenmiştir. İşte bu konuda özellikle çokça amel edenler fitneye kapıldı. Amellerinin sevabını çabucak talep etmeleri karşısında sabırdaki kararlılıkları onlara ihanet etti. İnsanların kendilerine gösterdiği tazimin şaşaasından elde ettikleri dünya menfaatlerini kullanmaya koyuldular. Kötülüğü emreden nefisleri, eskiden saklamakta itina gösterdikleri gizli ameller hususunda onları aldattı. Kimse onları o amelde görmemişti, ta ki sonunda insanlara imalarla ve tarizlerle bunu açığa

vurup yaptıkları işin faziletleriyle tanınmak istediler. Ne zaman ki kendileri bu imalar sayesinde tanınır hale geldiler böylelikle nicelik bakımından büyük işleri ve çokça amelin faziletini zayıf düşürmüş oldular. Sonra geri durup içe kapandılar ki insanlar onların gizledikleri şeyi öğrenme hırsıyla talep etsin. Böyle yapmakla daha önce ıslah ettikleri gizli amellerini ifsat ettiler. Bu işlerdeki bütün emekleri batıl oldu. Hain nefisleri halvetlerde gizlice işledikleri amellerin sevabından umdukları karşılığı dünyada güzel övgü, ikram ve yüceltme şeklinde aceleyle aldı. Amellerin değerini tartıp ihlâsla saklamayı ve korumayı bilmediklerinden kendilerini bu illete bırakıp gittiler. Onların yüz çevirmeleri yarın kendilerine şu sorular sorulacağını umursamamalarından ileri gelir: “Kimin için amel ettiler? Kim için kendilerini süslediler? Amelleriyle neyi talep ettiler?” Böylece yaptıkları işlerin karşılığını yaratılmışlardan dünyada peşin alırlar ve amelin hayrından eli boş çıkarlar.

Şüphesiz biz Allah’a aitez ve sonunda Allah’a döneceğiz. Amellerini gizlemedeki sabrının azlığından amelinin sevabını dünyada aceleyle alan nice amel sahibi âlim vardır ki kendini böylece ele verir. Akıllı ve dirayetli bir âlimin bu tuzağa karşı tetikte olması ve her an, her saat hatta göz açıp kapayıncaya dek sabrını tazelemesi gerekir. Nefsini o arzudan uzak tutmalı, amellerini gizleme bahaneleriyle övgü toplayıp helâk yoluna sürüklenmekten korkarak onu korku gemiyle dizginlemelidir. Başarı yalnızca Allah’ın lütfuyla mümkündür. Sığınılacak yegâne yer de O’dur.

Müritlerin Amellerini Doğru Yola İletmenin Sıfatı Hakkında

Ebû Abdullah [el-Antâkî] dedi ki: Şükre erişmek için Allah’tan gelen az rızıkı nefesine çok gör, yine kendini kınamak ve Allah’ın affına mazhar olmak için çokça ibadeti nefesine az gör. Cahilliği eldeki ilimle defet, mevcut ilmi ihlaslı amelle kullan, ihlaslı ameli büyük gafletten koru, büyük gafleti şiddetli uyanıklıkla uzaklaştır, şiddetli uyanıklığı doğru bir havf ile kendine çek, eldeki hayâ ile gizli süslenişten sakın, hevânın galip geldiği durumlarda ilmin yol göstericiliğiyle dur, dehşet verici o gün için salih amellerle yarış içinde ol. Hırsın senden uzaklaşması için kanaat meydanına in ve hırsın şerrini de kanaati yeğlemek suretiyle defet.

Zühdün tadını tok gözlülükle kendine çek. Tamahın sebeplerini ye'se dönmek suretiyle kes. Ucb yolunu nefsi tanımakla kapat. Bedenin rahatını kalbin toplanmasıyla ara. Kalbin toplanmasına dostların azlığıyla ulaş. Kalbin yumuşamasını halvette çokça tefekkür ederek celbet. Kalbin nurunu sürekli bir hüznün haliyle elde et. Sıdk üzerine olan bir havf ile iblisten korun. Yalancı recâyâya karşı dikkatli ol çünkü yalancı recâ seni sıdk üzerine olan havftan alıkoyar.

Amellerinde dosdoğru bir şekilde Allah için süslen. Ertelemeye karşı dikkatli ol çünkü o, helak olanların boğulduğu derin bir denizdir. Gaflete karşı da dikkatli ol çünkü kalbin kararması ondan kaynaklanır. Mazeretinin olmadığı konularda tembelliğe düşmekten sakın çünkü tembelliğe ancak gafiller sığınır. Geçmiş günahlarına derin bir pişmanlık ve bolca istiğfarla dön. Güzel bir yönelişle Allah'ın afına mazhar ol. Bu güzel yönelişte hâlis bir dua ve münâcatla O'ndan yardım iste.

Az bir rızık bol, çok bir ibadeti az görerek şükrün çokluğuna eriş. Şükrün çokluğuyla da nimetlerin artmasını sağla. Nimetlerin yok olması korkusuyla bu şükrü sürekli kıl. İzzetin parlaklığını tamahı öldürmekle talep et. Tamahın zilletini de dünyadan ümit kesmenin izetiyle bertaraf et. Dünyadan ümit kesmenin izzetini de himmetin yüceliğiyle sağla. Himmetin yüceliğine erişmek hususunda emelini kısaltarak (Allah'tan) yardım dile. Fırsat doğduğunda nimeti değerlendirmekte acele et çünkü sağlam bedenler ve henüz geçmemiş günler kadar elverişli bir imkân yoktur. Son olarak emin olmayan kimseye güvenmekten sakın.

Bilmelisin ki nefsini bilmek kadar üstün bir mârifet, afiyet kadar büyük bir nimet, ilâhî tevfi̋k kadar tam bir afiyet, zühd kadar tatlı bir lezzet, kısa emel kadar yüksek bir zühd, (manevî) derecelerde yarışmak kadar güzel bir hırs, şeytana galip gelmekten daha anlamlı bir zafer, insaf kadar güzel bir adalet, farzları edâ etmek kadar üstün bir ibadet, akli yitirmek kadar kötü bir musibet, yakînin azalması kadar derin bir kayıp, korkuyu kaybetmek kadar şiddetli bir yakîn azalması, günahları hafife almak ve kendi mevcut hâline razı olmak kadar yıkıcı bir musibet ve tamah kadar aşığlayıcı bir zillet yoktur. Bilmelisin ki akıllar fikretmenin madenleridir. İlim ve edep

amellerdeki afetleri gösteren iki kılavuzdur. Basîret de işlerin başını ve sonunu göz önünde bulundurarak akıbeti seçmenin bir delaleti-
dir. Tecrübe amellerin hazinesidir. Hikmet ise çokça amel edenlerin
bir tedbiridir.

Tezyînin Sıfatları Hakkında

Dedi ki: Tezyinin üç anlamı vardır: İlimle süslenen, cehaletle süs-
lenen ve süslenmiş görünmekten vazgeçmiş gibi davranarak süsle-
nen. Bu sonuncusu hepsinin en büyüğü, şeytanın en çok hoşlandığı
ve en yıkıcı afetidir.

Nefsin İtabı Hakkında

Bir adam nefesine dönüp geçmiş ömrünün ilk devresinde payından
kaçırdıklarını ve önceki hayatında nefsinin kendisine verdiği zararı id-
rak edince gözyaşlarına boğuldu. Bu sefer nefsi vesveseler yoluyla ona
seslenerek sordu: "Niçin ağlıyorsun?" O da şöyle cevap verdi: Senin
hevâna uyarak Allah hakkındaki aldanışın bıraktığı kötü mirasa, senin
hevâna muhalefet ettiğinden şükretmediğime, Allah'ın üzerime yağan
o nimetlerine rağmen senin hayanın az olmasına, Allah'ın senin kusur-
larını güzel bir şekilde örtmesine rağmen senin ellerinin bana işlettiği
günahlar sebebiyle beni saran o korkuya, senin rızanı talep etmekle tü-
kettiğim o uzun ömre, senin bedbahtlığınla uzayıp bana şahitlik eden o
saatlere, senin hevâna tabii olarak işlediğim saptırıcı o işlere, senin dün-
yan ile meşguliyetin sebebiyle yardımının az olduğu o güzel akıbetle,
üzerime hücum edecek olan o büyük belâyâ ve Mevlâ'nın bildiği o çir-
kin vicdana ağlıyorum.

İmanın Sıfatı Hakkında

Dedim ki: Tevhid, iman ve yakîn hepsi aynı şey midir? Allah'ın
kulları hakkındaki sünneti ile Resul'ünün ümmeti hakkındaki sün-
neti de aynı anlamda mıdır? Dedi ki: Hayır, bilakis her birinin anlamı
farklıdır. Tevhid bir isimdir ve anlamı hanîf olmaktır. İslâm bir

isimdir ve anlamı millettir. İman bir isimdir ve anlamı tasdiktir ve farzlara dair gerçek bilgiye sahip olmaktır. Yakîn bir isimdir ve anlamı katışıksız iman ile amelin ihlasındaki doğruluktur. Allah'ın kulları hakkındaki sünneti ise ibretler, azaplar, gazaplar ve intikamlarla cezanın dünyada erkenden verilmesi suretiyle tecelli eder. Resulullah'ın ümmeti hakkındaki sünneti ise hayır ve rahmettir.

Dedim ki: Yakîn kulda sağlam bir hale gelirse bunun işareti nedir? Dedi ki: Amelin ihlâsı ve saygı dolu bir havftır. Zira bu artık yakînin oluştuğunun delilidir. Dedim ki: Kuldaki havfın alameti nedir? Dedi ki: Sürekli bir hüzün ve ömründen geriye kalan kısmın sonunda kendisine ne hüküm verileceğini uzun uzun düşünmesidir. Dedim ki: Kuldaki recânın alameti nedir? Dedi ki: Kendisini bir ihsan kaplayıp şükretmesi kendisine ilham edildiğinde Allah'ın nimetlerini dünyada tamamlamasını ve ahirette affını tamamlamasını ümit etmesidir. Dedim ki: Kulda yalanın alameti nedir? Dedi ki: Onu ilgilendirmeyen şeyler hakkında çok konuşmasıdır. Dedim ki: Kulda yalana karşı nefretin alameti nedir? Dedi ki: Uzun konuşma ve laf kalabalığından kaçmasıdır. Dedim ki: Kulda doğruluğun alameti nedir? Dedi ki: Boş ver şu soruyu! Keşke yalana buğzedenin makamına ulaşmış olsaydın. Eğer sana söylediklerimden kuşku duyuyorsan yalanı terk hakkında kendi nefsinı kınayarak sorgula! Bilmelisin ki bu, dili korumanın bir parçasıdır. Yine bilmelisin ki yalandan kaçışın seni sıdka ulaştırır.

Tevekkülün Sıfatı Hakkında

Dedim ki: Kulda tevekkülün alameti nedir? Dedi ki: Kul eğer dünya ve âhîret işlerinde bilgili ve ihtiyatlı davranıyor, bu işlerden hangisine girerse girsın onu sağlam yapıp güzelce tamamlıyor, sonra da o konuda tevekkülünü Allah'a dayandırıyor ve Allah katındaki-
lere kendi elindekilerden daha çok güven duyuyorsa işte bu tevekküldür. Allah hikmeti gereği dünya işlerini iyi düşünme ve ihtiyat üzerine takdir etmiştir. İşte bu doğrultuda kulda tevekkülün alameti onun rıza hâlinde olması ve her durumda teslimiyet göstermesidir.

O da şöyledir: Allah ona bir şey verirse kabul eder ve şükreder, vermezse razı olur ve sabreder.

Dedim ki: Bana kanaat ve rıza hakkında bilgi ver. Dedi ki: Bu ikisi birer isimdir ve her birinin kendine has bir anlamı vardır. Kanaatkâr, nefsinin açgözlülüğten vazgeçtiği, arzu kanadından indiği, şiddetli talep etmekten uzaklaştığı bir kimsedir. Eğer Allah ona bir şey gönderir ve sonucunu da hayırla takdir ederse bunu kabul eder ve şükreder. Eğer onu mahrum bırakırsa kanaat eder ve sabreder. Nefsini açgözlülüğe sürüklemeyi, hırsının peşinde koşmaz. İşte kanaat budur ve onun mertebesi de budur. Rızâyâ gelince onun mertebesi kanaatin mertebesinden daha yüksektir ve kanaat rızâyâ giden bir basamaktır. Rıza sahibi kimse sabah olduğunda dünyaya dair işlerin onun hoşuna gidip gitmediğine bakmaz çünkü o her hâlükârda razıdır ve teslimiyet içindedir. Zira o kişi, kendisi için hayrın sevdiği şeyde mi, yoksa hoşlanmadığı şeyde mi olduğunu bilemez. Sonra da denilir ki: Rızâ makamı muhabbet makamının bir mertebesidir. Bu mertebe de Allah'ın takdir ettiğine dair muhabbetlerinde abdâl olanların derecesidir.

Asılları Kuşatan Aslın Sıfatı Hakkında

Dedi ki: Bu meselelerin hepsini yakîn ve iman toplar ki bunlar hem asıldır hem de dallardır. Yakîn ve iman kulun hayatıdır. Tıpkı suyun ağacın hayatı olması gibi. Ağaç sulandığında önce su köklerine ulaşır ve onları doyurur; ardından su yukarıya, dallara ve tepe kısımlarına kadar çıkar. İşte kulda da iman ve yakîn sabit kılındığında bunun ilk yerleştiği yer kalbinin derinlikleridir. İşte senin bana sorduğun sıdk, havf, tevekkül, hüsnünazar, huşû ve hüzün bütün bunlar da kalbin bâtınından filizlenir. Bunların hepsi kalp sırlarının amelleridir. Eğer bu saydıklarım kalpte sağlam hâle gelirse bu durum uzuvlarda, dilde ve tertemiz, dosdoğru amellerde görünür olur. Böylece kulun içiyle dışı arasında bir fark kalmaz, ne gizlisi açığından farklı olur ne de açığı gizlisinden uzak düşer.

Gıybetin Nehyi Hakkında

Dedi ki: Kişinin din ve dünya adına elde ettiği en şerli kazançlardan biri başkasını küçümsemesi, ona dil uzatması ve onunla alay etmesidir ki buna gıybet denir. Gıybetle ne dünyada ne de ahirette herhangi bir fayda elde edilemez. Bilakis bu yüzden onu muttakîler sevmeyiz, gafiller onu terk eder, fasıklar bile ondan sakınır, melek-i mu-karrebîn ondan ictinâb eder, şeytanlar onun düştüğü bu duruma mutlu olur ve alemlerin Rabb'i ona gazap eder. Bu hâl salih amelleri boşa çıkarır ve Allah'ın nefretini gerekli kılar. Gıybet ile nemîme bir-birinin yoldaşıdır, her ikisi de zulüm ve haset yolundan kaynaklanır. Gıybetin üç veçhesi, bir de dördüncü büyük (günah olan) şekli vardır. Bunların bazıları da birbirinin anahtarıdır. Birinci vecih: Başkalarının kusurunu içinde tutmandır ama bunu dile getirmekten nefret etmen ve konuşmak istememendir. İkinci vecih: Onun adını anmadan kusurunu dilinle söylememendir. Üçüncü vecih: Artık onun ismini açıkça zikrederek bunu alışkanlık haline getirmendir. İşte bu açık bir gıybetdir, öyle ki onu yapan kişi ne kendi nefsi için ne de gıybet ettiği kişi için geride hiçbir şey bırakmamıştır. Eğer biri nefsini bu şekilde alıştırsa bu durum onu bühtan derecesine çıkarır. Böylece kişi artık gıybet eden, iftira atan, laf taşıyan ve yalancı biri olur. Eğer bu kişi yalan ve iftira üzere sabit kalırsa, o zaman iman dairesinden uzaklaşan biri hâline gelir.

Bilmelisin ki gıybetin, kişinin nefsini temize çıkarmasından, kendi amelinden hoşnut olmasından ve takvâyı ihmal etmesinden başka bir kaynağı yoktur. Eğer kişi kendi kusurlarına gerçekten bakıyor olsaydı bu onu başkalarının kusurlarıyla meşgul olmaktan alıkoyardı. Gıybette sakın çünkü o, serçenin etinden daha iştah açıcıdır fakat sonu leşten daha kötü kokuludur. Eğer kendisinden daha aşağı derecede olan biri, onu dinleyip sözünü kabul ederek (onun gıybet edişine) yardım etmeseydi, (gıybet etmeye kalkışan bu kişi de) başkalarının yanında insanların kusurlarını dile getirme cüretini gösteremezdi. Ne var ki böyle bir durumdaki o kişi, kendisini bu işten alıko-yacak ve onu başkalarının kusurlarıyla meşgul olmaktan çevirip kendi kusurlarıyla meşgul olmaya yöneltecek nasihat ehli bir kardeşle karşılaştı. Şüphesiz ki gıybet kalpte kök saldıığında bununla da

yetinmeyip kendisinden başka; nemîme, zulüm, haset, kötü zan, if-tira ve yalan gibi diğer kardeşleri için yer açmaya yeltenir. O yüzden sen hem gıybetten hem nemîmeden sakın! Çünkü bu ikisi sahibini dünyada rezil etmekle kalmayıp ahirette de helâk eder.

Gıybet seni bulduğunda ondan yüz çevirip uzaklaş ve başkalarını da ondan alıkoy. Eğer bu kötü huyun önünü kesmek istiyorsan ne zaman nefsin seni böyle bir şeye yöneltirse hemen ona kendi kusur-larını ve çirkin yönlerini hatırlat. Çünkü bu hatırlatma nefse karşı bir engelleyici ve uyarıcı işlevi görür. Eğer nefis seni başkalarının kusur-larıyla meşgul etmek isterse sen onu kendi kusurlarıyla meşgul et! Zira eğer bunu yaparsan sevap kazanmış olursun, bunu terk etti-ğinde ise günah işlemiş sayılırsın. Eğer Allah sana bu yolu tanıttı, sana basîret verdi ve nefsinin seni günaha sokmasını engelleme hu-susunda seni başarıya ulaştırdıysa Allah'a olan şükrünü artır! Çünkü O da sana nimetlerini durmaksızın artırır. Böylece sen de artık nefsini başkalarını yermekle ya da övmekle meşgul etmekten tamamen uzaklaşır. Aksi takdirde sen nefsine bu işte bir serbestlik, bir ruhsat tanırsan hayır ve şer sözlerini aşırılıkla dile getirmeye başlarsın. Ta ki bu seni yalana ve günaha düşürünceye kadar. Öyleyse Allah'tan yardım dile. Zira koruyuculuk ve başarı yalnız O'ndandır.

Allah'ın Zikrini Yüceltmek Hakkında

Ebû Abdullah [el-Antâkî] dedi ki: Şüphesiz ki Allah Teâlâ mahlûkatını boş yere yaratmış ve onları yeryüzüne anlamsız bir şe-kilde yerleştirmiş değildir. Bilakis onları büyük bir gaye için yarat-mıştır. Yaratılmışlardan kimi bu gayeyi Allah'tan öğrendi, kimisi ise bu hususta cahil kaldı. Allah mahlûkatına nimetler bahsettikten sonra onlara (bu nimetlerden) daha fazlasını O'ndan talep edebilsin-ler diye şükretmeyi vacip kıldı. Şüphesiz ki Allah, şükrederlerse ni-metlerini artıracığına dair onlara söz vermiştir. Sonra nimetini ister itaatkâr olsun ister isyankâr olsun tüm mahlûkatına yaymıştır. Bu ni-metlerin bazıları açık ve görünürdür, akılla idrak edilir ve tanınabilir. Bazıları ise batınîdir, onları ancak akıl sahipleri ve Allah'ın işine vâkıf olan âlimler bilebilir. Onların bildiği bu nimetlerden gizli kalanlar ise

daha fazladır. Zira ne bir hareket ne de bir duruş, ne bir bakış ne de bir yöneliş, ne bir haz ne de bir hüzn, ne bir kişi ne de bir topluluk, ne bir kahkaha ne de bir ağlayış, ne bir fakirlik ne de bir zenginlik, ne bir afiyet ne bir bela, ne bir mâsiyet ne de bir ibadet, ne bir gaflet ne de bir kusur, ne bir sağlık ne de bir hastalık vardır ki bunların her birinde Allah'ın kuluna ait bir nimeti bulunmasın ve kul bu nimet sebebiyle şükürle yükümlü olmasın. Bu nimeti insanlar içinden dileyen tanıdı dileyen de onun hakkında cahil kaldı. Kim bu hakikati ve onun hakkındaki şükürü tanırsa kınanmış bir halden övülmüş hale geçer. Ama kim onu bilmezse daha da kötülüğe batır.

Dedim ki: Beni kendisine itaate vesile kıldığı için Allah'a şükretmek... Evet bunu biliyorum ve anlıyorum. Ancak günah için nasıl şükredilir? Zira ben O'nun yardımından yoksun kalıp o günaha sürüklenmedim mi? [...] Dedi ki: Gördün mü burada takılı kaldın! (Allah'ın) günahı örtmesini bir nimetten sayıyor musun yoksa saymıyor musun? İbn Mes'ûd bu konuda demiştir ki: "Allah kimin günahını dünyada örtmüşse onu ahirette de örter." Peki Allah'ın sana karşı yumuşak davranışını ve işlediğin günah sebebiyle seni rezil etmeyip başkalarına ibret olacak bir cezayla sana hemen azap etmemesini bir nimet olarak saymaz mısın? Mesela tevbeyi de bir nimet saymaz mısın? Allah tövbe kapısını senin için açtı ve sonra seni bağışlanma ümidiyle baş başa bıraktı ve senden ümidini asla kesmedi. Sana bir zaman sınırlaması da koymadı. Ta ki canın boğazına gelip ölüm anı seni buluncaya kadar tövbeni kabul etmeyi bekledi. Öyleyse düşün bir kez: Sen O'na isyan hâlindeyken bile seni kuşatan ne çok nimet var, değil mi?

Bilmelisin ki Allah'ın nimetleri öyle sınırsızdır ki hiçbir vasıflandırıcı onları tam olarak vasıflandıramaz, hiçbir söz sahibi de onları kuşatamaz. Ancak Allah'a karşı basiret ehli olanlar O'nun hilmini ve nimetlerini yine O'nun ilminden gelen bir lütufla kavradılar. Nitekim Allah onlara kendi marifetinden ve hikmetinden ilham etti ki bu ilham, onları itaat ve günah anında Allah'ın nimetlerine işaret eden bir kavrayışa ulaştırdı. Şüphesiz ki Allah'ın hikmetleri içindeki adaletinden, kudreti içindeki cömertliğinden, azameti içindeki rahmetinden, hilmi içindeki affediciliğinden dolayı, Allah kullarını ne kendi

azametine yakışır bir itaate mecbur tuttu ne onlara ibadette taşıyamayacakları bir yük yükledi ne de nimetlerine karşı kendi ölçüsünde bir şükür istedi. Zira Allah onları yaratmadan önce de yarattıktan sonra da gözetendir. Ayrıca onların güzel suretlerini, yiyeceklerinde ve içeceklerindeki hoş lezzetleri ve onların damaklarına göre lezzeti yaratandır. Nitekim Allah dünyada olan lezzetlerin hepsini vücuttaki organlara göre ayırdı. Böcekleri, hayvanları, kuşları, dağları, ağaçları, nehirleri, gökyüzünü, yeryüzünü, denizleri, havayı, ateşi, ışığı, karanlığı, Güneş'i ve Ay'ı insanların emrine amade kıldı. Bütün bunların hepsi faydalı olması için onlara musahhar kılındı. Bütün bu hakikatleri Allah'ın şu sözü açık eder: *"Göklerde ve yerde ne varsa hepsini sizin için musahhar kıldı. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır."*²⁰⁹ Sonra da ahireti onların içinden salih kullarına ayırdı. Eğer yüce ve münezzeh olan Allah, bizi kendi yaratılışımıza şahit kılmış olsaydı ve sonra da bizi serbest bırakarak şöyle deseydi: *"Söyleyin bakalım, sizi nasıl yaratmamı istersiniz? Geçiminizi nasıl kurmamı istersiniz?"* Buna mukabil olarak biz O'nun bizim için dünyada ve ahirette seçtiği güzel şekli, mükemmel süsleri ve yaratılıştaki ince zarafeti seçmeye muvaffak olamazdık. Yine biz O'ndan göklerde ve yerde ne varsa hepsini bize hizmet ettirmesini istemeyi akıl edecek derecede bile hidayet bulamazdık. Çünkü biz bunu idrak etmekten bile âciz değil miyiz? İçimizden bugün kim Allah'ın nimetleri üzerinde derin derin tefekkür ediyor ve O'nun ihsanına karşı şükre yöneliyor ki?

Sonra ey gâfil! Hayatının bunca uzun günlerinden birinde bir an olsun, Allah'ın sana olan nimetleri üzerine hiç düşündün mü? Seni, rahmetin kendilerine önceden yazıldığı Adem'in soyuna dâhil edip Allah'tan kendilerine lânetin yazıldığı iblisin soyuna dâhil etmediğini hiç düşündün mü? Seni iblisin soyundan biri kılmaktan alıkoyan ve bu sayede seni sapıklıktan ve azgınlıktan koruyan şey Allah'ın lütfu, rahmeti ve sana olan güzel nazarından başka nedir? O dileseydi (öyle de) yapardı. Hükümünü verir, O'na hüküm verilemez.

²⁰⁹ el-Câsiye 45/13.

Korur ama kendisine karşı korunulamaz. Sorar fakat yaptığına dair kendisine soru sorulamaz.

Sonra ey kendisine ruh üflenmiş olan kişi! Ey henüz yaratılmadan önce bile gözetilen ve yaratıldıktan sonra da müşriklerin sulblerinde ve müşrik kadınların rahimlerinde varlığı izlenen kişi! Allah seni oradan çıkarıp insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetin içine yerleştirdi. Bunu hiç düşünüyor musun? Ya da Allah'ın bu nimetlerine güzelce şükrediyor musun? Uyan ve ne büyük bir iş için yaratıldığını ve senin yaratılmanla ne murad edildiğini bil! Allah'a yemin olsun ki ya sonsuz bir mülk için ya ebedî bir helak için ya da ebedî bir bedbahtlık için yaratıldın! Gaflet uykusundan silkelenip uyan! Kuşağını sıkıca bağla, kollarını sıva, paçalarını çek, ölümden önce arın, ölümden sonrasına ise cevap vermeye hazırlan ve oradaki sorgulamaya karşı hazırlıklı ol! Zira vallahi sen hiçbir şüphe olmaksızın öleceksin! Sonra diriltileceksin. Sonra hesap için durdurulacaksın. Sonra da şu dünyada söylediğin her sözden ve yaptığın her işten acaba bunu Allah için mi yaptın yoksa başkası için mi diye sorguya çekileceksin.

Bilmelisin ki bunlardan sonra (gerçek) hayır da (gerçek) şer de âhirettedir. Çünkü Allah hayrın tümünü eksiksiz olarak cennete, şerrin tümünü ise cehenneme yerleştirdi. Şüphesiz ki Allah'ın, kendisine imanın kerametini bağışladığı, tastamam himmetini ve nimetlerini tanıyabileceği bir akli yerleştirdiği, ona diniyle dünyasını idare edebileceği bilgi ve hikmet bahşettiği bir kimseye vacip olan şunlardır: Allah'a şükredip O'na nankörlük etmemesi, Allah'ı zikredip O'nu unutmaması, Allah'a itaat edip O'na isyan etmemesidir. Bunu da Allah'ın ezelî ilmiyle ona bahşettiği hüsnünazarla ve onu yaratıp varlık sahnesine çıkardıktan sonra kendisine yeni nimetler ihsan etmesi vesilesiyle gerçekleştirmelidir. Ayrıca bu kulluk şuurunun Allah'ın kendisine sonunda vaat ettiği büyük ödül için de taşınmalı ve yine Allah'ın ona merhamet edip yüklenmediği şükürü ve itaati hususunda gücü aşan hiçbir sorumluluk vermemiş olması karşısında da bu şuurla hareket etmelidir. Allah ona taşıması kolay olan şeyi yüklediğinde ona yardımını garanti etti ve kendisine yüklediği azıcık şey konusunda O'ndan yardım istemesini de teşvik etti.

Ama o, Allah'ın emrinden yüz çevirmiş, O'nun vasiyetini önemsemeyen ve cehaletinde ısrar eden bir hâlde kalmıştır. O, Rabb'i ile arasındaki ilişkide hafife alma elbisesini giymiş, heveslerine boyun eğmiş, şehvetlerinin peşinden gitmiş, dünyasını âhiretine tercih etmiştir. Bütün bunlar içindeyken de Firdevs cennetlerinin hayalini kurmaktadır.

Evet, nasıl ki dikenli çalıdan üzüm toplanmaz, buzağıdan süt sağılamaz, serâbdan su içilmez, öyleyse kimin haddine ki günahkârların ameliyle salihlerin makamlarına ulaşmayı ümit etsin? Ancak eğer vakit gelir de kıyamet koparsa büyük sarsıntı gelip çatar, Cebbâr hükmünü uygulamak için kürsüsünü kurup bütün yaratılmışlar da hesap günü için ortaya çıkarılırsa işte o zaman kimin için yücelik ve ikram olduğunu, kimin için pişmanlık ve hasret olduğunu kesinlikle anlarsın. Öyleyse bugün, ahirette sana Allah katında kurtuluş sağlayacak bir iş yapmaya çalış!

Tanınırlığı Gizlemek Hakkında

Bir gün nasihat ehli bir âlimle karşılaştım ve ona nereye yerleşip ve nerede konaklamam gerektiği hakkında danıştım. Bana dedi ki: Nereye gidersen git Allah'tan sakın ve işini sırtlan. Ben ondan daha fazla açıklama istedim ama o bu cevabının ötesine geçmedi. Heysem b. Cemîl de şöyle dedi: Ben Fezârî ile istişare edip sordum: Sence nerede ikamet etmeliyim? Dedi ki: Cismin için en gizli yer, sesin için en alçak yer.

Adalet ve Akıl Hakkında

Ebû Abdullah [el-Antâkî] dedi ki: Ahiretin yolu tektir ve bu hususta insanlar iki sınıftır: Adalet ehli ve akıl ehli. Adalet iki türlüdür: Biri senle insanlar arasındaki zâhirî adalettir. Diğeri sen ve Allah arasındaki bâtinî adalettir. Adaletin yolu, dosdoğru yoldur. Faziletin yolu ise fazlasını istemektir (talebü'z-ziyâde). İnsanların yapmakla yükümlü olduğu şey adalet ve istikamet yoluna uymaktır. Ama fazilet yolu ancak fazilet arayışında gönüllü olanların gideceği bir yoldur. Sabır adaletle, rıza

faziletle, verâ' adaletle, zühhd faziletle, insaf adaletle, ihsan faziletle birlikte bulunur. Kim ki adaletle meşgul olup da fazilete vakit bulamazsa o mazurdur. Ancak kim ki faziletle meşgul olup da adaleti ihmal ederse o kınanır. İnsana düşen önce adaleti bilmektir, fazileti bilmek ise ancak gönüllü bir çabayla olur. Aynı şekilde bir işin yapılması kişiye farz değilse, o işin bilgisine sahip olması da ona farz değildir. Üç haslet olmadan kişi adalet ehlinde olamaz: Birincisi lehine ve aleyhine olanı onunla bilebileceğin bir ilimdir. İkincisi ma'rifetü'n-nefstir. Öyle ki nefsin değeri onun gerçek ederinden fazla olmaması gerekir. Zira böyle olduğu takdirde sana gizli veya açık olan haller birbirine karışabilir. Adalet yolunda insanların en kolay yol alanı şudur: Nefsinin her arzusunda veya hoşlanmadığı her şeyde onu gözden geçiren kişi, böyle bir durumda şöyle düşünür: "Eğer insanlar bu arzumu veya isteksizliğimi bilselerdi bundan utanır mıydım, bu bana bir ayıp getirir miydi?" Eğer utanacağını ve ayıplanacağını görürse hemen o işten vazgeçer ve insanların bilmesi hâlinde ne utanacağı ne de ayıplanacağı bir şeye yönelir. Üçüncüsü sünnete bağlılıktır. Adaletten en uzak kimse, bu konuda en çok gaflet içinde bulunan ve nefsinin en az sorgulayan kişidir. Fazilet yolunun en evlâsı ise şudur: Kendi indinde nefsinin değersiz görmek, gizli hâlini açık hâlinde daha üstün tutmak, insanlar hakkında adil davranmak, onlar üzerindeki haklarını sonuna kadar almaya çalışmamak ve onlardan sadır olan kusurlarda aşırıya kaçmamaktır.

Hayır ve Şer Hakkında

İnsanın önce şerden arınıp sonra hayra yönelmesi gerekir. Çünkü şerden arınmak, üzerine hayrın bina edildiği bir temeldir. Bazen bina yıkılsa bile temel yerinde kalabilir ama temel yıkılırsa bina da ayakta kalamaz. Kim şerden arınmadan hayra yönelirse içindeki şer onu hayırdan alıkoyar. Zaten nefis kendisine ağır geldiği için arınmaktan ziyade hayır yapmaya kaçır. Çünkü hayrı arayıp bulmanın gerekliliği şiddetlidir ancak şerri terk etmeyi bilmenin gerekliliği daha da şiddetlidir. Zira her hayrı yapmak sana farz değildir, ama şerrin hepsini terk etmek sana farzdır. Kim şerri terk ederse zaten hayra ulaşmış olur fakat her hayır yapan da mutlaka hayır ehli sayılmaz. Şer olanı tanımak hem hayrı hem de şerri tanımadır. Ama sadece hayrı

tanımak ile bu iki bilgiyi birden elde etmek mümkün değildir. Çünkü kim şerri hayırdan ayırt edebilirse geriye sadece hayır kalır. Öyle durumlar olabilir ki kişi şerri hayırdan ayırt etmeyi başaramaz çünkü hayır bazen şerle karışık olabilir, oysa şerrin bütünü şerdir.

İlimle Amel Etmenin İdrakinin Sıfatı Hakkında

Dedi ki: İlim bir şeydir, amel bir şeydir ve menfaat de bir şeydir. Öyle olur ki ilim bulunur, amel bulunmaz; bazen amel vardır, bu sefer de ilim bulunmaz; bazen de hem ilim hem amel olur ama menfaat yoktur; bazen de hem ilim hem amel hem de menfaat bulunur ancak sonra iş bozulur ve karmaşaya dönüşür. İşte bu yüzden kul sevâb, sıdk, şükür, recâ ve havf hasletlerinden asla müstağni kalamaz:

1. Savâbın Sıfatı Hakkında

Gerçeğe uygun olan şeye (savâb) gelince o, sünnete uygun olandır. Bu, çokça namaz kılmak, oruç tutmak ve sadaka vermekle veya ilmin garip meselelerini bilmekle yahut etkileyici vaazlar ve hikmetli sözler söylemekle meydana gelmez. Asıl olan Allah'ın kitabına ve Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetine uymaktır. Sünneti en fazla tehdit eden ve ona en çok zarar veren şey hevadır çünkü kişi hevasını tercih eder ve sünneti terk eder. İnsan hakikatte sünnete bağlılıkta hakkın ağırlığını hissetmesi ve hevânın hafifliğine kapılması sebebiyle bu belaya düşer. Çünkü hevâ nefse daha yakın ve daha cazip gelir. Böylece nefse itaat eder ve din işlerinde de hevâsına uyar. Tıpkı günahlarda hevâyâ itaat ettiği gibi. Şunu görmez misin ki ne zaman insan; aklın, ilmin ve fehmmin yolunu takip etmek istese hevâsı ona muhalefet eder, onu başka bir yola sürükler ve o da hevâsını takip eder.

2. Amelde Sıdkın Sıfatı Hakkında

Amelde sıdk dört kısımdır: Amelinde ne bir (I) ödül ne de bir (II) teşekkür beklemen ve o amelini (III) başa kakmayıp (IV) eziyetle boşa çıkarmamandır.

3. Amelde Şükrün Sıfatı Hakkında

Şükre gelince: Şükür belayı doğru bir şekilde tanımaktır. Kul, her nimetin Allah'tan geldiğini, bununla Allah'ın kulunu imtihan edip kendisine şükredip etmeyeceğini görmek istediğini ve başına gelen her musibetin de yine Allah tarafından kendisine yöneltilip bununla sabrının sınıandığını bilirse işte o zaman şükreder. Aynı zamanda O'nun hükmünde başka hiç kimseyi ortak kılmazsa yine gerçekten şükretmiş olur. Şükür ise dereceler bakımından farklılık gösterir. Bu anlattığım onun en aşağı derecesidir ama onun en üst derecesine kimse ulaşamaz. Zira şükrün bir sınırı yoktur ki oraya varılsın. İşte bu sebeple şükür hususunda sabırla bu hükme boyun eğmek gerekir.

4. Amelde Recânın Sıfatı Hakkında

Recâya sahip üç insan vardır: Birincisi, bir iyilik yapmış ve onun kabulünü uman kimsedir. İkincisi, bir günah işlemiş sonra tevbe etmiş ve tevbesinin kabulünü, onun karşılığında sevap kazanmayı ve Allah'ın mağfiretini uman kimsedir. Üçüncüsü ise yalancı recâdır ki o, günahlarda ısrar edip tevbe etmeden Allah'tan mağfiret umandır.

5. Amelde Havfın Sıfatı Hakkında

Bizim gibi insanların havfının, recâsından fazla olması gerekir. Çünkü recâ amelin miktarına göredir. Havf ise günahların ve günah yükünün miktarına göredir. Eğer amelsiz bir kimsenin recâsı da isabetli bir durum olsaydı o zaman iyi ile kötü kimseler recâ bakımından eşit olurdu. Hz. Peygamber'in söylediği şu sözün anlamı onlar hakkındadır: "Eğer müminin ümidi ve korkusu tartılsa ikisi dengede olurdu." Bu hadisin özel bir anlamı vardır ve ehli olan bu anlamı görür. Yine Hz. Peygamber şöyle dedi: "Eğer müminin recâsı ile korkusu tartılsaydı ikisi de dengeli çıkardı". Bunu iyi anla! Kim ki nefsini kötülükle tanıyorsa onun korkusu da işlediği kötülük miktarınca olmalıdır. Recâsı ise yaptığı iyilik oranında olmalıdır. Çünkü recâ, talebe göre, havf ise kaçışa göredir.

Belalar Hakkında

Şüphesiz dünya bütün işleriyle birlikte, Allah'ın kulları için var ettiği bir imtihandır. Dünyadaki bu imtihanlar ne kadar çok olsa, ne kadar dallanıp budaklansa da hepsi iki haslete râcîdir: şükür ve sabır. Ya bir nimete karşı şükür ya da bir sıkıntıya karşı sabır. Allah şöyle buyurmaktadır: *"Biz kimlerin daha güzel amel edeceğini deneyelim diye yeryüzündeki her şeyi oranın süsü yaptık."*²¹⁰ Yine O şöyle buyurmaktadır: *"Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği şeylerde sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur."*²¹¹ Bu konuda (Kur'ân-ı Kerim'de) çok fazla hakikatler vardır. Kulun dünyada karşılaştığı en güçlü imtihan insanlardır. İnsanlar arasında da seni en çok fitneye düşürenler sana en fazla teşekkür edenlerdir. Bunlar senin tanıdıkların, aralarında bulunup birbirinize baktığınız, konuştuğun ve seninle konuşan kimselerdir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"Sizi birbiriniz için bir fitne kıldık. Bakalım sabredecek misiniz? Rabb'in her şeyi görüp gözetendir."*²¹² Öyleyse sabırla Allah'a yönel, O'ndan yardım iste, O'na bağlan ve Allah'ın zikriyle ünsiyet kur. Gücün yettiğince insanlarla karışıp kaynaşmayı azalt. Hatta mümkünse az bir karışmayı bile terk et ki Allah'ın izniyle selamet bulasın.

Korumak/Korunmak Hakkında

Dedim ki: Dili korumak nedir? Dedi ki: Susmaktır. Dedim ki: Peki konuşma sırasında korunmada ihtiyat nedir? Dedi ki: Sevap umduğun bir kusuru dile getirmeyi terk etmendir çünkü bu seni, hakkında cezadan korkulan bir kusuru konuşmaya sürükleyebilir. Azı küçümsemekten sakın çünkü kul en çok azı hafife almakla aldanır ve bu, insanı büyük günaha düşürür. Küçük bir şeyi terk etmekle büyük şeylerin terkine yol açılır. Bu meselenin açıklaması

²¹⁰ el-Kehf 18/7.

²¹¹ el-En'âm 6/165.

²¹² el-Furkân 25/20.

sana bu hususta anlattıklarımıyla anlaşılır: Bir adam, başkalarının kusurlarını gıybet ederek rahatça anlatır da sen onu bundan alıkoyduğunda sana şöyle der: “O bir fasıktır!” Ayrıca bir hadiste de şöyle dendiğini söyler: “Onu (fâciri) anmaktan geri durmayın.” Oysa onun günah işlemek için kendisine bir ruhsat araması, işlediği günahların kendisinden daha büyük bir beladır. Çünkü senin onu uyarıp menetmen karşısında geri adım atsaydı bu onu ihtiyata ve nefsin hevâsını kırmaya daha çok yaklaştırırdı. Fakat o inat etmeyi tercih etti ve hadisi delil olarak öne sürdü. Oysa bu hadis onun için söylenmiş bir söz değildir, başkası içindir. Çünkü bu hadîs (bu konuda) hakka, sıdka veya korkuya işaret etmediği gibi başkalarının ıslahı için seni günaha sokmaya da işaret etmemektedir. Gerçi sen gerçekten o kişinin ıslahını da istememiştin. Öyleyse, fasık olmakla suçladığın arkadaşına yaptığın bu davranış hakkında nefsini imtihan et: Bunu ona gerçekten nasihat ve şefkat duygusuyla mı yapıyorsun yoksa bu, ona karşı gıybete olan tutkundan mı kaynaklanıyor? Nasıl olur da başkası için ihtiyatlı davranırsın da kendi nefsin için ihtiyatlı davranmakta zayıf kalırsın?

Bu dediklerimi iyi kavra! Çünkü bunda sana anlatmak istediğim şeyin açıklaması vardır. Artık nerede hata yaptığını anladın! Nefsine karşı iyi zan besledin. Nefsin de iyilerin derecelerine onların yöntemini izlemeksizin ulaşmayı arzuladı. Ayrıca senden, nefsinin amelindeki kusurlarına dair bir inkâr da sâdır olmadı. Buna karşılık başkalarına karşı kötü zan besledin ve kendi vaziyetine bakmayı ihmal ederek onları günahkârların derecesine indirdin. Ayrıca kendini başkalarının kusurlarına bakmaya odakladın. Böylece kalbindeki ruhsat ve yumuşaklık pınarları kurudu, yerine cimrilik ve katılık pınarları fışkırdı. İnsanlara sertlik ve eziyetle bakmayı sevdin ve onların sana saygı ve heybetle bakmalarını istedin. İnsanlardan kim bu konuda sana uyarsa senden sevgi ve dostluk kazandı. Ancak sen ise Allah katında uzaklık ve kalp katılığı kazandın. Kim sana karşı çıkmışsa da ondan daha da uzaklaştın. Bu yüzden de Allah katında o oranda uzaklığın ve gazabın arttı. Umutlarını hep sürdürdün ve oyalanma yolundaki yürüyüşün sana hoş geldi. Hırs kalbinde yerleşip kök salınca dünyaya karşı arzun büyüdü. İşte göğsünde âhireti talep

etmenin tadını hissetmeyle senin arana bir perde çekildi. Doğrudan doğruya günaha daldın ve kalbindeki hayâ örtüsü parçalanıp dağıldı. Sana ait olmayan şeylere içten niyet ettin ve kendi nefesine iyi zan besledin. Farkında olmadan aldatıldın ve hiç bilmediğin bir yere sürüklendin. Kim ki hayatını böyle sürdürürse Allah tarafından hiç beklemediği şeylerin başına gelmesi yadırganmaz. Allah Teâlâ bu konuda şöyle der: *“Daha önce hiç hesap etmedikleri şeyler Allah tarafından onların karşısına çıkarılacaktır!”*²¹³

Ey miskîn! Eğer sende en küçük bir düşünce kırıntısı olsaydı nefsin için evladını kaybetmiş annenin ağlaması gibi ağlar, günahların felaketi seni kuşatırken ve günah zilletine düşmüşken ölünün arkasından ağlar gibi ağıt yakardın. Kendi nefsinin günahkârlar defterine kaydettin. Takva sahipleri, sen onların yollarını bırakıp başka yollara saptığında senden ürktüler, senden uzaklaştılar. Senin yolunun kap-sadığı bu şeyler kıyamet günündeki hüsrana bir delil gibidir. Allah’a sığınırız ve yalnız O’ndan isteriz. O çok lütufkâr ve her şeyden haberdardır.

Zem ve Medh Hakkında

Dedim ki: Allah’ın rızasını umarak salih amel işleyen bir adam vardır. Bir grup insan onu över, ondan bahseder ve bu onun kulağına geldiğinde de bu onun hoşuna gider. Bir grup insan da onu kötüler, ismini kötü bir şekilde anar ve bu da onu üzer. Bu durumda iki gruba karşı kalbi sevgi ve öfke arasında değişir. Peki bu durumun, amelini ifsat etmemesi için kişinin niyeti hakkında ne yapması gerekir? Dedi ki: İnsan övülmeyi sever, yerilmeyi ise ister amel işlesin ister işle-mesin sevmez. Bir kişi günah işlemiş olsun ya da olmasın eğer ne istediğini biliyorsa, niyeti de amelini bozacak bir anlam taşımıyorsa övül-mekten hoşlanması ya da yerilmekten hoşlanmaması ona daraltıcı ol-maz. Eğer kişinin muhabbeti, güzel bir övgüye ve hoş bir söze ise bu, Allah’ın örtmüş olduğu bir mekâna dayanır. Nitekim hayır ehli in-sanların alameti hakkında hadislerde geçtiği üzere Hz.

²¹³ ez-Zümer 39/47.

Peygamber'den (s.a.v.) şöyle bir hadis nakledilir: "Bir adam hayır işlerini yapar ve insanlar da onu bu sebeple överse ne olur şeklinde sorulduğunda Hz. Peygamber: İşte bu, Müslümanın erken müjdesidir." şeklinde cevap verir. Yine demiştir ki "Mümin sevdiği şeyler hakkında kulağı dolana kadar dünyadan ayrılmaz." Yine demiştir ki "Sizler Allah'ın yeryüzündeki şahitlerisiniz". Bu konuda Allah (cc.) şöyle demiştir: "*Rahmân onlara bir sevgi verecektir.*"²¹⁴ Yine demiştir ki "*Sana kendimden bir muhabbet bıraktım*"²¹⁵ Yine demiştir ki "*Gelecek nesiller arasında beni doğrulukla anılanlardan kıl.*"²¹⁶ Yine demiştir ki "*Ona dünyada ecrini verdik.*"²¹⁷

Eğer insanların kendisi hakkında söylediği hayır sözlere ilişkin bir kimsenin sevinci, Allah'ın güzel örtmesini şükranla karşılamasından ve Allah'ın onu hayır alametiyle anılan kimselerden kılmış olmasına bir hamdden dolayı ise bu, fesat bir sevinç değildir. Bilakis bu bir şükürdür ve Allah'tan, fazlasını istemektir. Bu durumda onun niyetinin ve amelinin Allah'a yönelik, samimi olduğunun alametleri şudur: Allah'a karşı daha çok tevazu göstermesi, nimetlerine daha çok şükretmesi ve O'nun itaati hususunda daha çok gayret göstermesidir. Bununla birlikte kişi nefsini, istidrâc yolundan korku yoluna döndürmelidir. Çünkü salih kimseler övgü ve methi işitmeleriyle karşılaştıkları fitne korkusu yüzünden onların gizlediği ameller görünür olanlardan daha sevimli olur. Nitekim bir kimsenin kendi yüzüne karşı övülmesine ve tezkiye edilmesine dair gelen yasaklayıcı ve sakındırıcı naslar da mevcuttur. Tıpkı Resulullah'ın buyurduğu gibi: "Kim kardeşini yüzüne karşı överse sanki onun boğazına keskin bir bıçağı dayamış gibidir." Yine onun benzer bir sözünde: (Yüzene karşı övülen kişi hakkında) "Duyduysa o övgüden iflah bulamaz." Yine onun benzer bir sözünde: "Adamı boğazladın, Allah da seni boğazlasın!" Bunun gibi daha nice nas mevcuttur.

²¹⁴ Meryem 19/96.

²¹⁵ Tâhâ 20/39.

²¹⁶ eş-Şuarâ 26/84.

²¹⁷ el-Ankebût 29/27.

Velhasıl eğer (sorduğun) adamın düşüncesi ve niyeti Allah'ın örtmesine bir şükür ve nimetine de bir hamd ise işte o zaman kendisi hakkında bir övgü duyduğunda kalbine gelen sevinç de amelinin güzel yönlerini insanların örnek alacağı umudundan kaynaklanan bir sevinç olur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"Bizi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara önder eyle."*²¹⁸ Bu ayette kastediliyor ki öyle önderler oluruz ki bize uyulur. İşte sana anlattığım gibi eğer durum bundan ibaretse o (sorduğun) adam hakkında ona övgünün zarar vermeyeceğini ve onun amelinin ifsat olmayacağını umabilirsin. Mutarrif'ten şöyle nakledilir: "Nefsimi küçük duruma düşürmeden ne bir övgü ne de bir methiyeye kulak astım." Ziyâd b. Ebî Müslim ise şöyle der: "Hiç kimse yoktur ki bir övgü ya da methiye işitsin de onun üzerine bir şeytan inmesin. Ancak mümin tekrar eski haline döner." Bu söz hakkında İbnü'l-Mübarek ise şöyle der: "İkisi de doğru söylemiştir. Mutarrif'in söylediği, havâssın kalbidir; Ziyâd'ın söylediği ise avamın kalbidir. Ancak kişi bir övgü duyduğunda buna sevinip de insanlar arasında yüceltilmek ve mevki kazanmak gibi bir niyete yönelirse amellerinin boşa çıkması bakımından onun durumu ne kadar da kötüdür! Riyakâr kimsenin, ameline başlarken ve onu bitirirken maksadı ise insanlardan övgü ve methiye kazanmak, yüceltilmek, ikram görmek ve menfaat elde etmektir. İşte böyle bir kimseye dünyada da ahirette de uzun ve ağır bir azap kesinlikle isabet etmiştir.

Gururun Sıfatı Hakkında

Bilmelisin ki gurur bir asıldır. Kibir, liderlik arzusu ve insanların nezdinde makam hırsı bu asıldan doğar. Yine böbürlenme, kavmiyetçilik, öfke ve dünya için insanlarla hesaplı ilişkiler kurma da ondan kaynaklanır [...] Nefs gurura âşıktır ve bu gurur onun gözünün nurudur. Dünya hayatını terk edenlerin kalplerinde en son kalan şeyin gurur olduğu bize ulaştı. Zira gurur hem nefiste iyice yerleşmiş hem de çıkarılmasının zor olması sebebiyle kalpten atılan en son şeydir. Allah'ın koruduğu kimseler müstesna olmak üzere ibadet (nüsk)

²¹⁸ el-Furkân 25/74.

ehlinin kalbi bile gururdan nadiren arınır. Kim bu halin kusur olduğunu kavrar, onu kalbinden çıkarmak için gayret ederse ve Allah da onu bu konuda muvaffak kılsa salihlerin yolunda yürümek ona kolay gelir. Ona doğrulukla mücadele hafif, adalet yolu hoş ve tatlı gelir. Çünkü içinde gurur olduğundan insan kendisi için sevdiğini başkaları için sevmeye güç yetiremez. Kendisinde gurur olduğundan Hakkı kabule güç yetiremez. Onda gurur olduğundan ihlaslı bir nasihati kabule güç yetiremez. Kendisinde gurur olduğu için o, takvanın şerefi olan tevazuyu göstermeye güç yetiremez. İşte gururun zararı ne kadar büyüktür, fesadı ne kadar aşikârdır. Bu haslete sahip kimselerin gafletinin ne kadar da şiddetli olduğunu anla! Kişi kendi ağırlığınca gümüş ve altın sadaka verse bile (gururu terk eden) birinci kişi derece bakımından daha yüce, Allah katında ve ilim ve marifet ehli nezdinde daha imrenilesidir. Bunu iki adam üzerinden kıyasla: İkisine de kulluk ve tevazu emredildi. Onlardan biri alçaldı, tevazu gösterdi ve kendini emredildiği gibi bir kul yaptı. Diğeri ise kibirlendi, büyüklendi, kendini kulluk derecesinden üstün gördü ve Allah'a karşı alçak gönüllü olma yükümlülüğünü üzerinden attı. Bu ise kendisine emredileni terk etmektir. Şimdi söyle: Bu ikisinden hangisini daha faziletli görürsün?

Dedim ki: Anlattığın gururun bozulması, zararı ve kötülüğü meselesini anladım. O halde beni bundan kurtulmanın ve ondan sakınmanın yoluna yönlendir. Dedi ki: Gurur senin gelişini beklediğin, ona karşı sakınabileceğin ve ondan kaçınabileceğin uzak bir şey değildir. O, kalplerde yer edinmiş bir durumdur. O seni bir an bile terk etmez ki zaten sen gururla beslenip gururla büyüdün. Ancak sen beslenmeni ve yetişmeni sağlayan gururdan ayrılmak istiyorsun (ki bu muhaldir). Nasıl ki amellerinin bir hastalığı olan gururun kalpte bir kökü ve dalı varsa onun ilacının da bir kökü ve dalı vardır. İşte amellerinin ıslahı da bu ilaca bağlıdır. Fakat bu konuda daha fazla uzatmayacağım, seni o asla yönlendireceğim ki eğer onu yaparsan seni onun bütün dallarına ulaştırır: O da ümit kesmedir. Şayet sen kendindeki tamah kapısını kapatır ve ümitsizlik kapısını açarsan işte bu, senin tüm amellerinin ıslahının temeli, başı ve zirvesidir.

Bilmelisin ki bir iş darlığın son noktasına ulaştığında genişler. Senin yapman gereken, tamahı kendinden kesmendir. Bunu yaptığında bir bakmışsın ki ruhun ferahlığına ve huzur vadisine girmişsin. Orada Allah'a itaatın tadını ve ibadetle yapılan münâcâtın lezzetini bulursun. Benim sana İzzeti söküp çıkarmak ve kalbinden kazımak ancak insanlardan ümit kesmekle gerçekleşir." dememin sebebi de budur. Çünkü insanlardan ümit kesmen seni Allah'a döndürür, Allah'a dönmen ise O'nda sükûn bulmandır. Kalbinin O'nda sükûna ermesinde de O'na itaati artırman ve O'nun kulluğunun özel makamına ulaşman vardır. Kulluğun özelliğinin durumu kulların derecesine inmektedir. Kalpte gurur oldukça Allah için zillet göstermek (yani kulluk derecesine inmek) kişiye ağır gelir. İşte bu yüzden, zemmedilmiş gururu kalpten yok etmenin sebebi de bu sebeptedir. Böylece Allah'a karşı en çok boyun eğen kul olduğun hâlde en aziz kişi olursun. Bu sayede O, kendisine itaat ettirerek seni yüceltir ve sen de O'na boyun eğerek teslim olursun da seni kulluğuyla şereflendirir. Allah şöyle buyurmuştur: *"Hâlbuki asıl üstünlük, ancak Allah'ın, Peygamber'inin ve mü'minlerindir. Fakat münaфіklar (bunu) bilmezler."*²¹⁹ Ayrıca Allah kendi katında yerilen gurur ve kibir hakkında şöyle demiştir: *"Allah, her kibirli zorbanın kalbini işte böyle mühürler"*²²⁰ Hz. Peygamber'den (s.a.v) şöyle nakledilmiştir: *"İzzet Allah'ın izâdır. Kibriya ise O'nun ridâsıdır. Kim bu iki vasıftan biri konusunda O'nunla yarışsa Allah onu cehenneme sokar."*

Dedim ki: İki gurur birbirinden nasıl ayrışır? Dedi ki: Yerilen gurur seni Allah'a itaatten uzaklaştırırken övülen gurur ise seni O'na itaate karşı daha çok alçakgönüllü yapar. Dedim ki: Amelimin ve kalbimin ıslahına vesile olmasını umduğun şey nedir? Dedi ki: Kalbin uyanık olmasıdır. Uyanık olmak her hayrın aslıdır tıpkı gafletin her şerrin aslı olması gibi. Dedim ki: Peki bahsettiğin bu teyakkuza nedir? Dedi ki: Teyakkuz ecelin yaklaşmasını göz önünde bulundurmak, ölümü sürekli anmak ve ölümden sonra neyle karşılaşacağını düşünmektir. İşte bu seni amele karşı uyanık hale getirecektir. Öyleyse hayatındaki her saat ondan sonra gelecek olana göre düzgün olsun. Gaflet ise tûl-i emel ve

²¹⁹ el-Münâfikûn 23/8.

²²⁰ el-Mü'min 40/35.

ahireti unutmadır. Bundan da gevşeklik, günaha düşme ve günahlar denizine batma doğar. Dedim ki: Uyanık olmayı artırmaya yardımcı olacak bir şey var mı? Dedi ki: Evet, duanın ihlâsla yapılması ve senin istediğini isteyen biriyle arkadaşlık etmek. O (kişi), sen farkında olmasan da sana basiret kazandırır. Bu da eğer sen gerçekten hakkı isteyen biriysen gerçekleşir.

İlmin Sıfatı Hakkında

Bilmelisin ki ilmin şu üç kısmı insanlara vaciptir. Bu üç kısmın bazıları gizli, bazıları ise açıktır. Bunlardan ikisi Allah'la insanlar arasında, diğeri ise insanlarla yine insanlar arasındadır. İmdi Allah'la insanlar arasında olanın ilki -gizli veya açık, az veya çok olsun fark etmez- amellerdeki niyettir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v) buyurduğu üzere, "Ameller ancak niyetlere göredir ve her bir kişiye ancak niyet ettiği vardır." İnsanlarla yine insanlar arasında olan ise nasihattir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v) de buyurduğu üzere "din samimiyettir." Allah'ın izniyle bu, öğrenilebilecek şeylerin en faydalısı ve en çok yarar sağlayanıdır. Üçüncüsü (yani Allah'la insanlar arasında olanın ikincisi) kişinin nefsini tanımasıdır. Onun niyeti ve davranışı ister gizli ister açık olsun aynı olmalıdır. Eğer ümmetin işleri onun vicdanında taşıdığı niyet üzere yürütülseydi, o işler doğru yol bulurdu ve Rabb'ine itaat edilirdi. Eğer bu kişi hem özel hayatında hem de toplumsal hayatta bu ahlâk üzerineyse Allah'ın kendisine lütfettiği bu büyük nimet karşısında şükrünü artırmalıdır. İlim babları içinde "Din nasihattir." ve "Kendin için sevdiğini insanlar için de sevmen ve kendin için sevmediğini insanlar için de sevmemendir." hadisleri kadar dengeli ve faydası bu kadar açık başka hadisler bilinmez. Kim bunlarla amel ederse dünya ve ahiret hayrına erişir.

Ahiret için keder ve hüznün ne güzel iki yoldaştır. Kişinin nefsinin ahiret için hesaba çekmesi de ne güzel bir meşguliyettir. Eğer hüznün ve keder sahibi olan kimsenin kalbi, bunlardan ayrılma korkusuyla neredeyse çıkacak gibi oluyorsa bu ikisi kalbinde sağlamlaşana kadar müridin bu husus üzerine itina göstermesi gerekir. Nitekim başka hiçbir şeyden ötürü hüznlenmeyecek olsa bile kişinin sadece

dalgınlığını, gafletini ve işlediği farz ve nafile amellerdeki sadakat eksikliğini gördüğü için bile hüznülenmesi yeterlidir. Onun ahiretteki akıbetinin kapalı kalması sebebiyle nereye varacağını bilememesi ve kaderinin hangi tarafta yani bahtiyar olanların mı yoksa bedbaht olanların kısmında mı olacağını bilememesi yüzünden ona gam ve hüzn yaraşır. (Kudsî hadiste geçtiği üzere) Allah Teala şöyle buyurmaktadır: “Bunlar cennettedir, aldırmam. Bunlar da cehennemdedir, aldırmam.” O halde böyle bir kimsenin, ölüm ona gelinceye dek dünyadaki günlerinde uzun uzadıya hüznülenmesi, çokça inlemesi ve feryat etmesi ona bir vazife olarak düşerdi.

Nefsin Karakterini Bilmek Hakkında

Dedim ki: Nefsimin iyiliğini ve kötülüğünü tanımada onu nasıl muhasebe edeceğimi bana bildir. Dedi ki: Şüphesiz şeyler delillerle ve misallerle tanınır. Sana durumunu anlayacağın bir misal vereceğim: İnsan bu konuda yol kenarına bırakılmış ve içinde ağızları ip ve mühürle bağlı şişeler bulunan bir sepet gibidir. İnsanlar onu görürler ama içinde ne olduğunu bilmezler. Çünkü içini açıp bakmazlar. Derken onlardan biri çıkıp şöyle der: “Artık gidip bu sepeti açacağım ve içinde ne var ne yok bakacağım!” Sepeti açar açmaz ağız mühürlü ve tıkaçlarına kadar dolu şişeler görür. O şişelerin bazılarında türlü türlü parfümler ve hoş esanslar, bazılarında da petrol yağı, zift ve benzeri şeylerden yayılan pis kokular yükselir. Sen o sepet gibisin. İçindeki şişeler ise senin ahlâk ve edebindir. Kötü kokular senin çirkin amellerin, güzel kokular ise güzel huylarıdır. Nefsini ancak onu gözlemleyerek ve hesaba çekerek tanıyabilirsin. Eğer bunu yaparsan onun öne atılışından geriye çekilmesini veya azalışını da artışından ayırt edersin.

Bir sefih ile yüz yüze geldiğinde hilmini anla. Sana kaba davranmanın kabalığında, sana ikram edenin cömertliğinde ve kapını çalanın gelişinde tevazunu anla. Halini ve insanlar arasındaki konumunu kaybetmekten korktuğunda niyetinin doğruluğunu anla. Arzularından ya da korkularından bir fırsata güç yetirebildiğin durumda verânı anla. Nefsinin arzuladığı şeyleri yapmaya kudretli olunca

emanetini anla. Nefsini sınıadığında bu övölmüş haller sende varsa hâlin ne güzel, kokun ne hoştur. Ancak zemmedilmiş haller sende varsa halin ne kötüdür, ahlâkın ne pistir. O halde bunu iyice kavra, nefsini bu kusurları tedavi etmeye zorla ki inşallah bundan fayda görürsün.

Nefsin Kusurlarını Bilmek Hakkında

Dedim ki: Bazı zaman benden öyle şeyler zuhur ediyor ki nefsimden tiksiniyorum ve o şeyler hakkında pişmanlığım şiddetleniyor. Dedi ki: Nefsinden tiksinsen onun hastalığını tanımandan, o kötölükten duyduğun pişmanlık ise nefsinin devasını bilmendendir. İşte böyle! Nefsini hesaba çekmek istediğinde onunla baş başa kal ve ona de ki “Ey nefis, buna ne gücün yeter ne de kuvvetin ama bakıyorum ki başkalarında yerdiğin şeyi kendin seviyor, başkalarında sevmene vesile olan şeyi ise kendinde hoş görmüyorsun. Senin doğruluk, tevazu ve iyilik sahibi salih kimseleri sevdiğini, hatta onların kabirlerini görsen kabirlerinde bile onları sevdiğini görüyorum. Fakat onlara bu makamları kazandıran amellerin hiçbirini sen yapmıyorsun.”

Şunu iyi bil ki sahip olduğun ilim ancak onunla amel ettiğin takdirde sana fayda verir. Nitekim aç ve susuz kimseler de önlerinde yiyecek içecek bulunsa ve bunun yiyecek içecek olduğunu bilseler bile ondan yiyip içmedikçe fayda göremezler. Ne kadar açık hataların, ne kadar sendeleyem görüşlerin ve ne kadar kusurlu sezgin var! İşte sen dünya işlerinden bir şeyi sevdiğinde onun başka kimsenin malı olmasını istemezsin. Fakat âhiret işlerinden bir şeyi sevdiğinde onu yerine getirmek sana ağır gelir, erteleme bahanesiyle onu savuşturursun, nefsin bu hile ve şüpheyile oyalanır, ta ki kendi uyuşukluktan silkinip uyanıncaya dek.

Aklın Hükmüne İlişkin Üzerine Vacip Olan Şeyler Hakkında

Dedi ki: Eğer bir nâsik, hikmeti getiren herkesten, öğüdü işittiği her kimseden ve nasihati ister düşman ister dost ister halim isterse de sefihi biri olsun herkesten kabul etmiyorsa onun zühdü kralların zühdü gibidir.

Öfke anında Allah'ı zikreder ve O'nun seni görmekte olduğunu bilersen gururunun ateşleri söner. Murakabe sayesinde öfkenin alemini kendinden uzaklaştırırsın.

Nefsini dünyadan süttan kesmek için çalış. Çünkü kim dünyadan süttan kesilirse faydasını ahirette görür. Dünyayı süttanne, ahireti ise anne edinen kimse akli erip gerçek annesini tanıyınca sevgisini süttaneden çeker ve gerçek annesini tercih eder. İyiliğini ona yöneltir, ona kavuşmayı sever.

Dünyayı tercih edenleri kalbinden hicranla uzaklaştır. Fakat din hususunda onları nasihatsiz bırakma. İnsanların hepsine karşı şefkatli ol ve onlara merhamet göster. Özellikle kendi nefsin söz konusu olduğunda sâbikûndan geri kalmaktan sakın, nefsin buna teşvik etmesi için dostlarını ve seni sevenleri de teşvik et. Bil ki sâbikûn, eteklerini sıkıca bağladılar (yani gayrete sarıldılar), sağlıklarını fırsata çevirdiler, kalplerini Allah Teâlâ için boşalttılar ve onlar Allah'ın kendilerine mübah kıldığı şeyleri (bile) terk ederek O'na sevgilerini arz ettiler [...] ²²¹

Kendi nefsin hesabı çeken ve amelinde takva ile titreyen kimse ister darlıkta ister bollukta olsun dünyada nefsi için keyif sürmez. Dünya onun zindanı, salih amel yoldaşı, korku iç giysisi, hüznün dış giysisi, keder alışkanlığı, yalnızlık ünsiyeti, ibret almak kaftanı, zikirler en yakın dostudur. Onu sevindiren şey yine içini hüzne boğar, başkalarının hüznün verici gördüğü şey ise ona gizlice sevinç getirir.

Ucb geldiğinde sığınacağı şey hayâ, Allah'ın gazabından korkmak, şükürle meşgul olmak ve nimetlerin elinden alınmasından

²²¹ Bundan sonraki üç satırlık paragraf, yazma nüshadaki okunmayan kelimeler nedeniyle tercüme edilmedi. (çn.)

sakınmak olsun. Nice kimseler vardır ki nimetlerle adım adım tuzağa çekilir. Gafleti büyümüş, içinde bulunduğu hâlde günahlarını unutmuştur. Fakat gafletinden uyanıp kendisi için bu istidrâcdan korktuğunda ömrü boyunca Allah'ın nimetini bol görür. İster zengin olsun ister fakir, yoksullar gibi davranır. Hâlinin bir gün onlarınki gibi olmasından emin olmaz. Böylece gönlü onlara karşı inceler, merhamet duyar ve canı onlar için cömertçe infakta bulunmaya yönelir.

Allah Uğrunda Kardeş Olan İki Kişinin Arasını Şeytanın Bozması Hakkında

Bazen şeytan Allah için birbirine kardeş olan iki kişiye gelir. Eğer onlar dostluklarında sağlam ve birbirlerine nasihatçi ise şeytan onlardan nasihat edenin kalbine şöyle fısıldar: "Senin buna çok fazla emir ve nehyde bulunduğun oldu, artık onu uyarmayı bırak." Eğer o kişi şeytanın bu fısıltısını kabul eder, kardeşlikten uzaklaşır ve nasihatı terk ederse artık şeytan onun üzerinden niyetini gerçekleştirmiş olur. Nefsinden gelen vesveseyi kovar ve nasihat uğruna sabırla davranırsa, şeytan ondan umutsuz ve hüsrana uğramış biçimde uzaklaşır. Ardından kalplerini gevşek bulduğu başka kimselere yönelir. (Şeytan) bundan sonra aralarını açabileceği başka kişilere yönelir. Onlardan her birine diğerinin hoşlanmayacağı şeyleri fısıldar. O ikisi bunu kabul ederlerse aralarına soğukluk girer, bağları kopar ve birbirlerinden uzaklaşırlar. Fakat onlar şeytanın getirdiği sözü geri çevirir, ona itibar etmezlerse muhabbet ve dostluk üzere kalırlar. Eğer o iki kişi kendilerine iletilen sözü getirene karşı gereken cevabı verip, aralarındaki sevgiyi koruyup onun tuzağını boşa çıkarırlarsa şeytan hezimetle uğrar ve onlardan uzaklaşır. Allah için birbirine kardeş olan iki kişiden en hayırlısı düşmanını en iyi tanıyan ve nasihat konusunda en şiddetli olanıdır.

Dedim ki: Bu ikisinden hangisi nasihatte daha kuvvetlidir? Dedi ki: İki arasında en çok nasihat eden, göğsü kinden en beri olan ve hasedi en az olanıdır. Dedim ki: Peki hangisinin hasedi daha azdır? Dedi ki: Dünyaya karşı daha zâhid olanıdır. Çünkü hasedin kökü dünya sevgisindedir. Kardeşlikte yük ve beklenti ne kadar az olursa

ihtiyaç anında o ikisinden fayda sağlayan kişi de diğerine o kadar ıslah edici olur.

Hased zühdle, şeytanın hilesi samimi nasihatle, fesadın afetleri ise sabır ve katlanmayla giderilir. Aynı şekilde ikisinden bu vasıflara daha çok sahip olana, aralarındaki ecir de o ölçüde verilir. Bu işlerde hileye başvurmayan, kardeşlerle beraber sabrın yükünü taşıyan ve [eksik] ancak derecelerde yarışan kimselerdir. İşte bu dereceler Allah katındadır. Onlara verilen de rağbetlerinin derecesine göredir.²²²

(*Devâu dâi'l-kulûb*'un bundan sonraki kısımları kayıptır...)

²²² Bundan sonraki iki satırlık paragraf, yazma nüshadaki okunmayan kelimeler nedeniyle tercüme edilmedi. (çn.)

SONUÇ

Sonuç olarak 1850'li yıllardan beri kaybolduğu düşünölen Ahmed b. Âsım'ın *Devâ* adlı eseri artık elimizdedir. Hicrî 180-220 yıllarında yazılmış olan bu eser tasavvuf tarihi algılarımıza yeni boyutlar kazandıracaktır. Bu vesileyle neşrettiğimiz eserin şablonlara dayalı tasavvuf tarihi anlayışımızı, önümüze sunulan sınırlayıcı katogorilerden sıyrılmak suretiyle yeniden sorgulama imkânı kazandırmasını temenni ediyorum. Tasavvuf tarihi bu gibi metinlerden hareketle, yani kendi iç dinamikleri içinde okundukça bu ilmi anlamak da o kadar kolaylaşacaktır. Aklın mahiyetinden haller ve makamlara, nefis muhasebesinden iman meselesine kadar derinlikli içeriğe sahip bu metnin tasavvuf tarihine yeni boyutlar kazandıracağı muhakkaktır. Mukaddimesinde müslümanlardan arayış içerisinde olanlara bir nebze şifa olur niyetiyle kaleme alındığı belirtilen *Devâ*, belki de tıpkı geçmişte Hakîm et-Tirmizî'ye buldurduğu gibi günümüzde de arayana aradığını bulduracaktır. Adına ister *gerçeklik* ister *yakîn* isterse *hakikat* diyelim, bulacağımız şey de içindeki o niyette saklıdır. Niyet ise Antâkî'nin önerdiği meşrebin ilk durağıdır. *Devâ'ü dâ'i'l-kulûb* işte tam da bu hususta, insanların niyetlerindeki hastalıklara şifa olmayı hedeflemektedir. Kim bilir Antâkî'nin sadaka-i câriyesi, arayanların yoldaki ızdıraplarına bir nebze şifa verir, verdikçe de onun ruhu şâdân olur.

KAYNAKÇA

- A. L. Tibawi. "The Genesis and Early History of the Syrian Protestant College". *Middle East Journal* 21/1 (1967), 1-15.
- Alexander Knysh. "Aḥmad b. 'Āṣim al-Anṭākī". *Encyclopaedia of Islam Three*. 47-48. Leiden: Brill, 2010.
- Alexander Knysh. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden, Boston: Brill, 2000.
- Alfred von Kremer. *Geschichtliche Überlieferungen und Charakterzüge*. Leipzig: F.A Brockhous, 1851.
- Ali Sâmi en-Neşşâr. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1977.
- Aloys Sprenger. *A catalogue of the Bibliotheca Orientalis Sprengeriana*. Gießen: Wilhelm Keller, Printer, 1857.
- Aloys Sprenger. "Extract from a letter of Dr. A. Sprenger, dated Damascus, December 24th, 1854." *JASB* 24 (1855).
- Anṭākī, Aḥmad b. 'Āṣim al-. "*Risālat Dawā' dā' al-qulūb wa-ma'rifat himam al-naḥs wa-ādābihā*". Beirut: American University of Beirut, Jafet Library, MS 170:121 saA, Mic-MS-80), 15b-29b.
- Anonim. *İlmü'l-kulûb*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1964.
- Arthur John Arberry. *An Introduction to the History of Sufism*. London: Longmans, Green and Co., 1942.
- Arthur John Arberry. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: George Alien & Unwin, 1950.

- Aydemir, Hasan. "Erken Dönem Sûfî Dilinin Bağlarını Birleştirmek: Ebu Tâlib el-Mekkî'de Havâtır". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/2 (30 Aralık 2024), 959-990.
- Aydemir, Hasan. "Muhâsibî'ye Sehven Atfedilen Bir Yazma: Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe Adlı Yazmanın İhyâ'nın Bir Parçası Olduğuna Dair". *İslam Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2025), 687-698.
- Aydın, Hüseyin. *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlak Görüşü*. Ankara: Pars Matbaacılık, 1976.
- Bağdâdî, Hatîb el-. *Târîhu Bağdâd*. ed. Beşşar b. Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Bağdâdî, Hatîb el-. *Târîhu Bağdâd*. ed. Beşşar b. Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Belâzürî. *Fütûhu'l-Buldân*. ed. Abdullah Enîs et-Tabbâ ve Ömer Enîs et-Tabbâ. Beyrut: Müessesetu'l-Maârif, 1987.
- Beyhakî. *el-Câmiu li Şuabi'l-İman*. ed. Muhtar Ahmed Nedvî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyhakî. *el-Câmiu li Şuabi'l-İman*. ed. Muhtar Ahmed Nedvî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyhakî. *es-Sünenü'l-kebîr*. Beyrut: Dâru Hicr, 2011.
- Carl Brockelmann. *GAL*. Leiden: Brill, 1937.
- Christopher Melchert. *Before Sufism: Early Islamic Renunciant Piety*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020.
- Çelik, Abdullah. "Erken Dönemde Kitaplarını İmhâ Eden Hadisçiler ve Bunun Hadis İlmine Etkileri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 22/42 (24 Kasım 2020), 373-400.
- David Samuel Margoliouth. "Notice of the Writings of Abû 'Abdallâh al-Hârith b. Asad al-Muhâsibî, the First Şûfî Author". *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*. ed. Percy Stafford Allen, John de Monins Johnson. 292-293. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- Derin, Süleyman. *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Duncan Black Macdonald. *Aspects of Islam*. New York: The Macmillan Company, 1911.

- Duncan Black Macdonald. *Development of Muslim Theology: Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner's Sons, 1903.
- Ebû Said. *Kitâbu Fî Ma'nâ'z-Zühed ve'l-Makâlât ve Sıfatu'z-Zâhidîn*. ed. Âmir Nevâr, Muhammed Kâmil. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1998.
- Ebû Zûr'a. *Târîhu Ebî Zûr'a ed-Dimeşkî*. ed. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Edward Granville Browne. *A literary history of Persia*. London: T. F. Unwin, 1902.
- el-Hattâbî. *el-'Uzle*. ed. Yâsîn Muhammed es-Süvâs. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1990.
- Erginli, Zafer. *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*. Rize: Karadeniz, 2008.
- Ess, Josef van. *Die Gedankenwelt des Hârîṭ al-Muḥāsibî*. Bonn: Selbstverlag Des Orientalischen Seminars Der Universität Bonn, 1961.
- Ess, Josef Van. "Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhasibi, by Gavin Picken". *İlahiyat Studies* 2/1 (2011), 126-132.
- Ess, Josef van. *Theology and society in the second and third centuries of the Hijra*. çev. John O'Kane. Leiden, Boston: Brill, 2017.
- ez-Zehebî. *Siyeru alâmi'n-nübelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- ez-Zehebî. *Târîhu'l-İslâm*. ed. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1991.
- Ferîdüddin Attâr. *Tezkiretü'l-evliyâ*. ed. Muhammed Edîb el-Câdir. Dimeşk, 2009.
- Feryal Salem. *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunni Scholasticism: 'Abdallah b. Al-Mubarak and the Formation of Sunni Identity in the Second Islamic Century*. Leiden, Boston: Brill, 2016.
- Friedrich August Gottreu Tholuck. *Sufismus: Sive Theosophia Persarum Pantheistic*. Berlin: F. Duemmler, 1821.
- Fuad Sezgin. *GAS*. Leiden: Brill, 1967.
- Furat, Ahmed Subhi. "Ahmed b. Âsım Al-Antaki". *İslam Medeniyeti Dergisi* 1/11 (15 Haziran 1968), 12-14.
- Goldziher, Ignaz. "Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Şûfismus". *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 13 (1899), 35-56.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-. *Keşfü'l-Mahcûb*. çev. İ's'ad, Abdülhâdî Kandîl. 2 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-Alâ li's-Sekâfeti, 2007.
- İbn Asâkir. *Târîhu medîneti Dımaşk*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2001.
- İbn Ebû Hâtim. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dârü İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1952.

- İbn Fürekl. *el-İbâne an Turuki'l-Kâsidîn: Tasavvuf Istılahları*. ed. Ahmet Yıldırım, Abdülgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Hayr. *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*. ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhammed Beşşâr Avvâd. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- İbn Hibbân. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. ed. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988.
- İbn Hibbân. *es-Sikât*. ed. Muhammed Abdürreşîd. Haydarabâd: Dâru'l-Maârif el-Osmâniyye, 1973.
- İbn Hibbân. *Sahîhu İbn Hibbân*. ed. Muhammed Ali Söznmez, Halis Aydemir. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Mısır: Dâru Hicr, 1998.
- İbnü'l-Adîm. *Bugyetü't-taleb*. ed. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbnü'l-Cevzî. *Sıfatü's-safoe*. ed. Hâlid Mustafa Tartûsî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 2012.
- İbnü'l-Cevzî. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2010.
- İsfahânî, Ebû Nuaym el- el-. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İshak Mûsâ el-Hüseynî. "Vasiyyetü Ebî Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ilâ veledihî rahimahumâ Allâh". *el-Ebhâs* 7/1 (1954), 68-82.
- John Wainwright. *Treading the Path of Salvation: The Religious Devotion of Shaqîq al-Balkhî, al-Hārith al-Muḥāsibî, and Abū Sa'īd al-Kharrāz*. Oxford: Oxford University, Doktora Tezi, ts.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-. *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. ed. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Kemal Sandıkçı. "Ahmed b. Sâlih et-Taberî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/132. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kılıç, Ali İhsan - Arpaguş, Safi. "İbnü'l-Arabî'nin Özel Velayet (Velâyet-i Hâssa) Teorisi: Kesb İle Vehb Arasında Seçkinliğin Temellendirilmesi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/2 (2021), 503-544.
- Kuşeyrî. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. ed. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Beyrut: Dâru'l Minhâc, 2017.
- Liebrezn, Boris - Rauch, Christoph. "Manuscript Ownership and Readership at the American University of Beirut at the Turn of the Twentieth Century". *Manuscripts, Politics and Oriental Studies*. Leiden, Boston: Brill, 2019.

- Louis Massignon. "al-Muḥāsibī". *The Encyclopaedia of Islam*. C. 3. Leiden, London: Brill, 1936.
- Louis Massignon. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: P. Geuthner, 1922.
- Louis Massignon. *La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour Al-Hallaj: Martyr Mystique de l'Islam*. Paris: Geuthner, 1922.
- Louis Massignon. *Recueils de textes inédits concernant l'histoire de la mystique*. Paris: Geuthner, 1929.
- M. Nedim Tan. *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Marshall G.S. Hodgson. "The Venture of Islam". Şikago: The University of Chicago Press, 2009.
- Masud, Muhammad Khalid. "Al-Ḥakīm Al-Tirmidhī's Buduww Ṣḥa'n". *Islamic Studies* 4/3 (1965), 315-343.
- Melchert, Christopher. "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E." *Studia Islamica* 83 (1996), 51-70.
- Mohammad Javad Shams. "al-Antākī". *Encyclopaedia Islamica*. C. 3. Leiden, Boston: Brill, 2011.
- Muhammed Abdürraûf el-Münâvî. *el-Kevâkibü'd-dürriyye*. ed. Muhammed Edîb el-Câdir. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.
- Muhammed Cevâd Şems. "Antākî". *Dâiretü'l-maârif-i bozorg-i İslâmî*. C. 3. Tahrân: Merkez-i Dâiretü'l-maârif-i bozorg-i İslâmî, 2001.
- Muḥāsibî, Hâris el-. *Kitâb al-Shubuhât*. Beirut: American University of Beirut, Jafet Library, MS 170:121 saA, Mic-MS-80, 30a-123b.
- Muḥāsibî, Hâris el-. *Âdâbü'n-Nüfûs*. ed. Abdulkadir Ahmet Atâ. Beyrut: Mevsuatü'l Kütübü'l Segafiyye, 1991.
- Muḥāsibî, Hâris el-. *Kitâb al-Ri'āya li Huḡuq Allāh*. ed. Margaret Smith. London: Luzac and Co, 1940.
- Muḥāsibî, Hâris el-. *Kitâbü'l-Halve*. ed. Abduh Halîfe el-Yesûî. Beyrut: Meşrik, 1955.
- Muḥāsibî, Hâris el-. *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. ed. Hüseyin el-Kuvvetli. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1971.
- Muḥāsibî, Hâris el-. *el-Mekâsib*. ed. Abdulkadir Ahmet Ata. Beyrut: Müessesetu'l-Kutubî's-Sekâfiyye, 1987.
- Muḥāsibî, Hâris el-. *Risâletü'l-Müsterşidîn*. ed. Abdulfettah Ebû Gudde. Kahire: Dâru's-selâm, 1983.

- Muhâsibî, Hâris el-. *Kitâbü'l-Gıybe*. Princeton University Library, Special Collections, Oversize Islamic Manuscripts (Princeton, NJ), Garrett no. 1077Hq, 139b-155b.
- Muhâsibî, Hâris el-. *el-Mekâsib*. ed. Abdulkadir Ahmet Ata. Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1987.
- Muhâsibî, Hâris el-. *el-Mesâil fî A'mâli'l-Kulûb ve'l-Cevârih*. ed. Muhammed Halil İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019.
- Muhâsibî, Hâris el-. *el-Vesâyâ*. ed. Abdulkadir Ahmet Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Muhsin Keyanî. *Hankahlar tarihi*. çev. Ali Ertuğrul - Süleyman Gökbulut. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Mustafa Bilgin. "Ahmed b. Âsım el-Antâkî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Orhan, Abdullah Taha. "Bir Giriş Denemesi: Sülemî'nin Tabakât'ında Zühd Kavramının Kullanımı Tasavvuf Tarihi Dönemlendirmesi Bağlamında Okunabilir mi?" *ULUM* 7/1 (31 Temmuz 2024), 63-86.
- Picken, Gavin N. *Spiritual purification in Islam : the life and works of al-Muḥāsibī*. London, New York: Routledge, 2011.
- Radtke, Bernd - O'Kane, John. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by Al-Hakim al-Tirmidhi - An Annotated Translation with Introduction*. Richmond: Routledge, 1996.
- Reinhart Pieter Anne Dozy. *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*. Leiden: Brill, 1863.
- Reynold A. Nicholson. "A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism". *JRAS*, 303-348.
- Riccardo Paredi. "To Grieve or Not to Grieve? The Ambivalence of Ḥuzn in Early Sufism". *Mysticism and Ethics in Islam*. ed. Bilal Orfali vd. Beyrut: American University of Beirut Press, 2022.
- Rkia Elaroui Cornell. *Rabī'a from Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabī'a al-'Adawīyya*. London: Oneworld Academic, 2019.
- Sabuncu, Ömer - Sabuncu, Mahmut. "Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804) ve Kitâbü's-Siyer Adlı Eseri". *Harran İlahiyat Dergisi* 51 (11 Haziran 2024), 311-332.
- Schoonover, Kermit. "Muhâsibî ve er-Riâye Adlı Eseri". çev. Ali Bolat. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004), 293-301.
- Sîrcânî, Ebü'l-Hasen es-. *el-Beyâz ve's-Sevâd*. ed. Muhsin Pürmuhtâr. Tahran: Müessese-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 2011.
- Smith, Margaret. *An early mystic of Baghdad*. London: The Sheldon Press, 1935.

- Sprenger, Aloys. "Notice on the Dawā' dā' al-qulûb of Mohāsaby being the earliest work on Sufism as yet discovered, and on an Arabic translation of a work ascribed to Enoch". *JRAS* 25 (1856), 133-150.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân es-. *Tabakâtü's-Sûfiyye*. ed. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- Sviri, Sara. "Sufism: reconsidering terms, definitions and processes in the formative period of islamic mysticism". *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe): Enseignement, formation et transmission*. ed. Geneviève Gobillot - Jean-Jacques Thibon. Beyrut: Presses de l'Ifpo, 2012.
- Taberî, Ebû Halef et-. *Selvetü'l-Ârifin ve Ünsü'l-Müş tâkîn*. ed. Gerhard Böwering, Bilal Orfali. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Tuzcu, Recep. "Klasik Hadis Kitaplarında Rivayetleri Bulunan Antakyalı Hadis Âlimleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (01 Haziran 2011), 7-42.
- Yûsuf K. Khûrî. *el-Mahtûtâtü'l-Arabiyye el-mevcûde fî Mektebeti'l-Câmiâtî'l-Emrîkiyye fî Beyrût*. Beyrut: el-Câmiâtü'l-Emrîkiyye fî Beyrût, 1979.
- Yusuf Savaş. *Ebû Sehl Heysem b. Cemîl el-Antakî (V.213/823)'nin hayatı ve rivayet ettiği hadisler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Zafer Erginli. *İlk Sûfîlerde Nefis Kavramı: Hâris el-Muhâsibî Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Zafer Erginli. "Muhâsibî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zaleski, John. *Christianity, Islam, and the Religious Culture of Late Antiquity: A Study of Asceticism in Iraq and Northern Mesopotamia*. Harvard University Graduate School of Arts & Sciences, Doktora Tezi, 2019.

ÖZ

Bu kitap, kaybolduğu düşünülen ve en eski tasavvuf eserlerinden biri olan Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin (ö. 230-39/844-53) *Devâ'ü dâ'i'l-kulûb* (دواء داء القلوب) adlı eserini neşredip tercüme etmek suretiyle insanlığa kazandırmaktadır. Ahmed b. Âsım, Antakya'da hicrî 2. asrın ilk yarısında doğmuş ve hicrî 3. asrın başlarında Dımaşk'ta vefat etmiş ilk sûfî müelliflerden birisidir. *Devâ* ise Hâris el-Muhâsibî, Ebû Saîd el-Harrâz ve Hakîm et-Tirmizî gibi meşhur sûfî müellifleri etkilemiş, aklın mahiyetinden haller ve makamlara, nefis muhasebesinden iman meselesine kadar derinlikli içeriğiyle tasavvuf düşüncesinde iz bırakmış bir metindir. Elinizdeki bu çalışma öncelikle risalenin modern literatürdeki serüvenini, kayboluş hikayesini ve bu kayboluşun ardından araştırmacıların söylemlerini incelemektedir. Delilleriyle birlikte *Devâ*'nın müellifinin Antâkî olduğunu gösteren bu kitap, bunun yanı sıra yine Antâkî'ye atfedilen *eş-Şühûhât* adlı eserin ise Muhâsibî'ye ait olduğunu kanıtlamaktadır. Bu araştırma vesilesiyle açığa çıkan Antakya ve Ahmed b. Âsım'ın dönemindeki yön verici rolünün, tasavvuf tarihini anlamak isteyenler için yeni bir okuma sahasına zemin hazırladığı muhakkaktır.

ABSTRACT

This book brings back to light one of the earliest Sufi works, long thought to be lost, by editing and translating Aḥmad b. ‘Āṣim al-Anṭākī’s (d. 230–39/844–53) treatise *Dawā’ dā’ al-qulūb* (دواء داء القلوب). Aḥmad b. ‘Āṣim is among the earliest Sufi authors; he was born in Antioch in the first half of the second/eighth century and died in Damascus at the beginning of the third/ninth century. *Dawā’ dā’ al-qulūb* is a work that left a deep imprint on Sufi thought, influencing well-known Sufi authors such as Ḥāris al-Muḥāsibī, Abū Sa‘īd al-Ḥarrāz and Ḥakīm al-Tirmidhī, and offering a rich and penetrating treatment of themes ranging from the nature of the intellect to states and stations, from self-accounting to the question of faith. The present study first traces the trajectory of the treatise in modern scholarship, its story of disappearance, and the discourses that arose among researchers in the wake of this loss. On the basis of detailed evidence, it demonstrates that the author of *Dawā’ dā’ al-qulūb* is indeed al-Anṭākī, and further shows that the work al-Shubuhāt, likewise attributed to al-Anṭākī, in fact belongs to al-Muḥāsibī. The study also brings to light the formative role played by Antioch and by Aḥmad b. ‘Āṣim in his own time, a role that clearly opens up a new field of inquiry for those seeking to understand the history of Sufism.

Bu kitap, kaybolduğu düşünölen ve en eski tasavvuf eserlerinden biri olan Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin (ö. 230-39/844-53) *Devâ'ü dâ'i'l-kulûb* (دواء داء القلوب) adlı eserini neşredip tercüme etmek suretiyle insanlığa kazandırmaktadır. Ahmed b. Âsım, Antakya'da hicrî 2. asrın ilk yarısında doğmuş ve hicrî 3. asrın başlarında Dımaşk'ta vefat etmiş ilk sûfî müelliflerden birisidir. *Devâ* ise Hâris el-Muhâsibî, Ebû Saîd el-Harrâz ve Hakîm et-Tirmizî gibi meşhur sûfî müellifleri etkilemiş, aklın mahiyetinden haller ve makamlara, nefis muhasebesinden iman meselesine kadar derinlikli içeriğıyle tasavvuf düşüncesinde iz bırakmış bir metindir. Elinizdeki bu çalışma öncelikle risalenin modern literatürdeki serüvenini, kayboluş hikayesini ve bu kayboluşun ardından araştırmacıların söylemlerini incelemektedir. Delilleriyle birlikte Devâ'nın müellifinin Antâkî olduğunu gösteren bu kitap, bunun yanı sıra yine Antâkî'ye atfedilen *eş-Şübuhât* adlı eserin ise Muhâsibî'ye ait olduğunu kanıtlamaktadır. Bu araştırma vesilesiyle açığa çıkan Antakya ve Ahmed b. Âsım'ın dönemindeki yön verici rolünün, tasavvuf tarihini anlamak isteyenler için yeni bir okuma sahasına zemin hazırladığı muhakkaktır.

e-ISBN 978-625-8731-04-0



9 786258 731040