



**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF TARİHİ BİLİM DALI**

**EBÜ'L-HASEN ALİ B. HASEN ES-SÎRCÂNÎ'NİN (ö.
470/1077) KİTÂBÜ'L-BEYÂZ VE'S-SEVÂD ADLI ESERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hicret KARADUMAN

BURSA 2017



**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF TARİHİ BİLİM DALI**

**EBÜ'L-HASEN ALİ B. HASEN ES-SÎRCÂNÎ'NİN (ö.
470/1077) KİTÂBÜ'L-BEYÂZ VE'S-SEVÂD ADLI ESERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hicret KARADUMAN

**Danışman:
Prof. Dr. Abdurrezzak TEK**

BURSA 2017

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı'nda, 701423007 numaralı Hicret KARADUMAN'ın hazırladığı "Ebü'l-Hasen Ali b. Hasen es-Sîrcânî'nin (ö. 470/1077) Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd Adlı Eseri" konulu Yüksek Lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 10 / 05 / 2017 günü 10:00 – 12:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu

Başkanı)

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Mustafa KARA

Uludağ Üniversitesi

Üye

Yard. Doç. Dr. Hacı Bayram BAŞER

Yalova Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi

10 / 05 / 2017

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Ebü’l-Hasen Ali b. Hasen es-Sîrcânî’nin (ö. 470/1077) Kitâbü’l-Beyâz ve’s-Sevâd Adlı Eseri” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

10/05/2017

Adı Soyadı : Hicret KARADUMAN
Öğrenci No : 701423007
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Yüksek Lisans
Statüsü : Yüksek Lisans Tezi

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 19/04/2017

Tez Başlığı: Ebü'l-Hasen Ali b. Hasen es-Sîrcânî'nin (ö. 470/1077) Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd Adlı Eseri

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 131 sayfalık kısmına ilişkin, 19/04/2017 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimededen daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

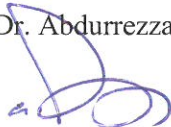
Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza : 19/04/2017 
Adı Soyadı : Hicret KARADUMAN
Öğrenci No : 701423007
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Yüksek Lisans
Statüsü : Yüksek Lisans Tezi

Danışman:

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK



T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 19/04/2017

Tez Başlığı: Ebü'l-Hasen Ali b. Hasen es-Sircânî'nin (ö. 470/1077) Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd Adlı Eseri

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 131 sayfalık kısmına ilişkin, 19/04/2017 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimededen daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza :
Adı Soyadı : Hicret KARADUMAN
Öğrenci No : 701423007
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Yüksek Lisans
Statüsü : Yüksek Lisans Tezi

Danışman:

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Hicret KARADUMAN
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Tasavvuf Tarihi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: x+ 133
Mezuniyet Tarihi	: .. / 05 / 2017
Tez Danışman(lar)ı	: Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

EBÜ'L-HASEN ALİ B. HASEN ES-SÎRCÂNÎ'NİN (ö. 470/1077) KİTÂBÜ'L-BEYÂZ VE'S-SEVÂD ADLI ESERİ

Ebü'l-Hasen Ali b. Hasen el-Kirmânî es-Sîrcânî'nin (ö. 470/1077) Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd isimli eseri hicrî dördüncü ve beşinci yüzyıllarda kaleme alınıp, sünnî tasavvufun oluşmasına katkı sağlayan eserlerden biridir. Kuşeyrî ve Harkûşî gibi meşhur müelliflerle aynı dönemde yaşayan Sîrcânî, kendinden önceki literatürden büyük ölçüde istifâde ederek bir tasavvuf antolojisi kitabı hazırlamıştır. Eserde tasavvuf ve sûfî kelimelerinin menşe'inden başlanarak seyr ü sülûk kavramları, âdâb bahisleri, şiirler, sûfî şatahâtı ve biyografiler gibi, tasavvufun pek çok konusuna dair rivâyetler nakledilmiştir. Bu çalışmada Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd, çağdaşı diğer kitaplarla mukâyese edilmiş; beslendiği kaynaklar ve sonraki döneme bıraktığı etki araştırılmıştır. Bu bağlamda söz konusu eserin özgünlüğü ortaya konarak, tasavvuf literatüründeki yeri ve önemi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Sîrcânî, Hikmet, Beyaz, Siyah, Mürid

ABSTRACT

Name and Surname : Hicret KARADUMAN
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Department of Basic Islamic Studies
Branch : Sufism
Type of Thesis : Master Thesis
Page Number : x+133
Date of Graduation : .../ 05 / 2017
Supervisor : Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

ABŪ L-HASAN ‘ALI B. AL-HASAN AL-SĪRJĀNĪ’S BOOK TITLED KITĀB AL-BAYĀD WA-L-SAWĀD

Abū l-Hasan ‘Ali b. al-Hasan al-Sīrjānī’s (d. ca. 470/1077) book titled *Kitāb al-Bayād wa-l-Sawād*, written in 4th and 5th centuries of hijri calendar, is one of the books that contributed to the formation of Sunni mysticism. Sīrjānī, contemporary of famous authors al-Qushayrī and al-Harkūšī, prepared an anthology of mysticism in light of the preceding literature. Beginning with the roots of words “mysticism” and “sufi,” the work covers concepts as spiritual journey (sayr and suluk), moral discussions, poems, sufi ecstatic utterances (sufi shatahat) and biographies, and mystic narratives. In this work, *Kitāb al-Bayād wa-l-Sawād* is compared to its contemporaries, and the sources it benefited from and its influence to its subsequent era is investigated. In this context, this work tries to put forth the authenticity of the book, and determine its place and significance in mysticism literature.

Keywords

Sīrjānī, Wisdom, White, Black, Seeker

ÖNSÖZ

İslam tarihinde hicrî ikinci ve üçüncü asırlar, kurucu mutasavvıfların yaşadığı ve tasavvufun ilkeleriyle teşekkül etmeye başladığı bir süreci ihtiva eder. Bu dönemde sûfilerin kendi ilimlerini tanımlayan yeni kelimeler ihdâs ettikleri görülür. *Cem-tefrika*, *fenâ-bekâ* ve *temkîn-telvîn* gibi kavramlar bunlara örnek olarak gösterilebilir. Bunun yanında yine onlar, ilmî sahada ya da gündelik hayatta kullanılan pek çok kavrama yeni bir boyut ekleyerek mânâsını genişletmişlerdir. Ayrıca muhtelif durumlar karşısında sergiledikleri tepkisel duruş, onların gerçekten sâir ulemâ arasında temeyyüz etmelerini sağlamıştır. İnsanların giydikleri gösterişli kıyafetleri, yani giderek dünyevîleşmelerini eleştirmek için kimisi Bîşr el-Hâfî gibi çarıklarını bile çıkarmıştır. Diğer yandan bazıları, kendi nefisleri dâhil hiçbir mülke sahip olmadıklarını söyleyerek, zekât vermelerinin gerekmediğini savunmuşlardır. Denilebilir ki, onların dikkat çeken bu davranışları dinî hayata bambaşka bir renk katmıştır. Yani dinin manevî ve ruhanî vechesi tasavvuf sayesinde ön plana çıkmıştır.

İşte Sîrcânî'nin eseri diğer tasavvuf klasikleri gibi, tasavvufun kuruluş aşamasında nasıl bir söylemle yaygınlaştığını anlamak açısından çok değerli bir içeriğe sahiptir. Bugün modern insanın tasavvufu, İslam dininin ılımlı versiyonu şeklinde sunmasına karşın bu eser etkili bir ilaç niteliğindedir. Sîrcânî, şeriat ve hakikat dengesinin nasıl olması gerektiğini ve amelin ne kadar önemli olduğunu, gerek kendi yorumlarıyla gerekse naklettiği sözler vasıtasıyla her yerde dile getirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Sîrcânî'nin ele aldığı konular mutasavvıfların gerçek yaklaşımlarını öğrenmek isteyen bir kimse için oldukça yeterli cevaplar temin edecektir.

Rûhaniyetinden feyz alabilmek niyâzı ile Sîrcânî'nin eserini çalışmaya başladığımda, işimi kolaylaştıran pek çok güzel insan oldu ki, bunların başında kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Abdurrezzak TEK gelir. Yüksek lisans derslerine başladığım andan itibaren bugüne, ilgisini ve desteğini hiç eksik etmediği için hocama şükran borçluyum. İkinci olarak tez yazma aşamasındaki yardımlarından dolayı değerli arkadaşım Arş. Gör. Hilal ÖZDEMİR'e ve Arş. Gör. Serhat GÜLTAŞ'a çok teşekkür ediyorum. Bu tezin vücûda gelmesindeki en büyük katkı ise şüphesiz, değerli eşim Yakup Beye ve uslu bir bebek olup işimi hiçbir zaman zorlaştırmayan sevgili kızım Hümeyra Hanımefendiye aittir. Onlara minnetdârim.

Gayret de tevfik de Cenâb-ı Mevlâ'dandır.

Hicret KARADUMAN

Bursa, 2017

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	X
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE METODU.....	2
II. HİCRÎ 4-5. ASIRLARDA İSLAM DÜNYASINDA TASAVVUF	4

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÜ'L-HASEN ES-SÎRCÂNÎ – HAYATI, YAŞADIĞI DÖNEM VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

I. HAYATI	12
II. SÎRCÂNÎ'NİN TASAVVUFÎ YÖNÜ	17
III. ESERLERİ.....	19
A. KİTÂBÜ'L-BEYÂZ VE'S-SEVÂD	20
B. SİRÂCÜ'Ş-ŞERÎ'A VE MÎNHÂCÜ'L-HAKÎKA	23
IV. İLME BAKIŞI	24
A. SÎRCÂNÎ'NİN İLİM ANLAYIŞI	24
B. SÎRCÂNÎ'DE ŞERİAT-HAKİKAT VURGUSU	28
V. SÎRCÂNÎ'NİN EDEBÎ KİŞİLİĞİ.....	32

İKİNCİ BÖLÜM
KİTÂBÜ'L-BEYÂZ VE'S-SEVÂD:
BİR LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

I. TASAVVUF LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ	37
II. KAYNAKLARI	39
A. KİTÂBÜ'L-LÜMA' Fİ'T-TASAVVUF	39
B. ET-TA'ARRUF Lİ MEZHEBİ EHLİ'T-TASAVVUF	44
C. SÜLEMÎ'NİN ESERLERİ	46
D. TEHZİBÜ'L-ESRAR, RİSÂLETÜ'L-KUŞEYRİYYE VE SELVETÜ'L- ÂRİFİN	49
E. DİĞER ESERLER	51
III. ETKİLERİ	52
A. ŞERH-İ ŞATHİYYÂT	53
B. FÜTÜHÂT-I MEKKİYYE	54
C. TUHFETÜ'L-EBRÂR	55
D. FÜTÜVVETNÂME-İ SULTÂNÎ	56
IV. YAZILIŞ GÂYESİ	57
V. İSMİNİN AÇIKLANMASI	59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TASNİFİ VE TEMEL KONULARI BAKIMINDAN
KİTÂBÜ'L-BEYÂZ VE'S-SEVÂD

I. ESERİN YAPISAL ÖZELLİKLERİ	65
II. ESERİ ÖZGÜN KILAN BÖLÜMLER	70
A. HİKMET KAVRAMININ ÖNE ÇIKARILMASI	70

B. ESERE MAHSÛS BÂB BAŞLIKLARI.....	74
1. Sufilerin Ahlâkı, Hâlleri ve Mücâhedeleri	74
2. Dünya Hayatının Küçümsenmesi ve Dünya Ehlinin Gafleti	78
3. Akıl Konusu ve Âkillerin Menkîbeleri	79
4. Belâ Bahsi ve Belâ Ehli.....	81
5. Rızık Bahsi ve Kulun Rezzâk'a İtimadı.....	82
6. Baş Olma Âfeti ve Tâliplerinin Durumu.....	84
7. Da'vâ ve İddi'â.....	86
8. Genç Oğlanlarla Vakit Geçirmek.....	88
9. Tefvîz ve Teslîm	91
10. Mekr Bahsi ve Mekr Ehlinin Düştüğü Durum.....	92
11. Gayb	93
C. SÛFÎ BİYOGRAFİLERİ	94
D. MESELELER BAHSİ	99
E. MÜELLİFİN SESİ	110
SONUÇ.....	115
EKLER.....	118
KAYNAKÇA	125

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.D.	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.g.t.	Adı geçen tez
a.s.	Aleyhisselâm
a.y.	Aynı yer
b.	Bin/ibni
B.	Baskı
bkz.	Bakınız
bnt.	Binti
B.N.	(İlgili eserin) Bursa neşri
C.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
İ.N.	(İlgili eserin) İskenderiye Neşri
İ.Ü.İ.F.D.	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
L.N.	(İlgili Eserin) Leiden neşri
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
ss.	Sayfalar arası
S.	Sayı
s.a.v.	Sallallâhu aleyhi ve sellem
T.N.	(İlgili eserin) Tahran neşri
t.y.	Baım tarihi yok
v.d.	Ve devamı
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE METODU

Bütün dünyevî alâkalardan el etek çekmeyi öngören zâhidâne bir yaşam tarzı, zaman içerisinde nasıl sistemleşmiş ve tasavvufa dönüşmüştür? Hâller ilmi olarak nitelenen ve tahsil edilmesi tecrübeye bağlı olan bir anlayışın, kitâbî olarak ifadeye dökülmesi, gerçekten ilginçtir. Ancak tarihî şartlar gösteriyor ki, şifâhî bir yolla ilerleyen tasavvuf, bir zaman sonra hâricî etkilere maruz kalıp istismara açık hale gelmiştir. Tasavvuf adına herkesin söz söyleme yetkisinin olmadığını düşünen bazı mutasavvıflar durumun farkına varmış; tasavvufun “efrâdını câmî ağyârını mânî” bir bütünlük kazanması amacıyla, temel kaide ve kuralları metne dökmüşlerdir. Bu sayede tasavvufu derli toplu bir hale getirip, sûfilere aynı çatı altında toplamışlardır. Tasavvufî istilâhlar, sûfilerin seyr ü sülûk âdâbı, hâl ve makâmlar, tasavvufî şiirler, şeyhlerin tavsiyeleri, rüyalar ve biyografiler başta olmak üzere pek çok konu, yazılan eserler vasıtasıyla açıklığa kavuşturulmuştur. Nihayetinde bu durum tasavvufun şeffaf ve takip edilebilir bir ilim olmasını sağlamıştır.

“Tasavvuf klasikleri” olarak nitelenen ilk eserlerin, tasavvufu istismar girişimlerinden koruma adına önemli bir başarı elde ettiği muhakkaktır. Açıklanma ve anlaşılması, hem tasavvufun istismara açık yönünü engellemiş, hem de bu yola girecek olanlara rehberlikte bulunmayı daha da kolay kılmıştır. İşte elinizdeki çalışma, Kuşeyrî ve Hücvirî gibi meşhûr müelliflerle aynı dönemde yaşamış olan Ebü'l-Hasen Ali b. Hasen el-Kirmânî es-Sîrcânî'nin, “tasavvufun anlaşılmasına dair” kaleme almış olduğu eseri, Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd üzerine bir araştırmadır.

Sîrcânî'nin bu eseri ilk olarak 2011 yılında İran'da, Muhsin Pürmuhtâr tarafından gün yüzüne çıkarılmıştır. 2012'de ise Bilal Orfali ve Neda Saab eserin yeni bir tahkikli neşrini yayınlamışlardır. Türkiye'de ise eser üzerine yalnızca bir-iki tanıtım yazısı bulunmaktadır. Dolayısıyla Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın Türkiye'deki tasavvuf araştırmalarında henüz ilgi görmediği söylenebilir. Muhtemeldir ki yazarının orijinal değerlendirmelerinden yoksun olması, onu diğer tasavvuf klasiklerinin ardına itmiştir. Ancak bu kitap, Sîrcân gibi farklı bir bölgeden çıkması ve oldukça değişik konuları ele alması yönüyle üzerinde çalışılmayı hak etmektedir. Ayrıca eser, tasavvufî pek çok

kavramın daha iyi tahlil edilmesine vesile olacak bol miktarda rivâyeti barındırması bakımından da kıymeti hâizdir. Bunun yanında hicrî dördüncü ve beşinci yüzyıllarda mutasavvıfların hangi konular hakkında konuştuğu veya muhâliflerin onlara ne tür eleştirilerde bulunmuş olabileceği gibi mevzûları satır aralarında okumak, kitabın değerini arttırmaktadır. Bu sebeple elinizdeki tez, Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın tanınmasına katkı sunabilmek amacıyla kaleme alınmıştır.

Bir giriş ve üç bölümden oluşan bu çalışmada, öncelikle tasavvuf araştırmalarında görülmeyen bir isim olan Sîrcânî'nin kimliği, eserleri, tasavvufa intisap edip etmediği ve nasıl bir çevrede yaşadığı gibi meseleler, mevcut bilgi ve belgeler ışığında ortaya konmuştur. Çalışmanın esas ilgilendiği konu ise onun tasavvufî eseridir. İkinci bölümde Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın tasavvuf literatüründeki yeri ve önemi tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu yüzden öncelikle eserin kaynakları incelenmiştir. Kelâbâzî'nin et-Ta'arruf, Sülemî'nin Tabâkâtu's-Sûfiyye, Hakâiku't-Tefsîr, Risâletü'l-Melâmetiyye, Risâletü'l-Fütüvve, Kitâbü'l-Emsâl, Kitâbü Beyânî's-Şerîa ve'l-Hakîka, Kitâbü's-Semâ, Zikrû'n-Nisveti'l-Müte'abbidâti's-Sûfiyyât ve Beyânü Zeleli'l-Fukarâ isimli müellefâtı ile Serrâc'ın el-Lüma'sı bahsi geçen kaynaklardır. İkinci olarak Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd, Harkûşî'nin Tehzîbü'l-Esrâr, Kuşeyrî'nin er-Risâle, Hücvirî'nin Keşfü'l-Mahcûb ve Ebû Halef et-Taberî'nin Selvetü'l-Ârifin isimli eserleri gibi, aynı dönemde kaleme alınmış diğer tasavvufî eserlerle de mukayese edilmiştir. Muhtevastaki her başlık zikredilen diğer klasiklerdekiyle karşılaştırılarak, benzer veya farklı yönler incelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca Sîrcânî'nin bu kitabının, sonraki dönemde telif edilen hangi tasavvufî eserlere ve nasıl tesir ettiği açıklanmıştır. Burada Rûzbihân el-Baklî'nin Şerh-i Şathiyyât, İbn-i Arabî'nin Fütûhât-ı Mekkiyye, İmâdüddin et-Taberî'nin Tuhfetü'l-Ebrâr ve Sebzevârî'nin Fütüvvetnâme-i Sultânî adlı eserleri üzerinde durulmuştur. Sonrasında Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın yazılış gayesi ve isminin işaret ettiği mânâ açıklanarak, yapısal özelliklerine geçilmiştir. Son olarak üçüncü bölümde içerik ve temel özellikler hakkında bilgi verilmiş; diğer kaynaklardakilere kıyasla farklı olduğu düşünülen başlıklar, eseri daha iyi tanıyabilmek ve özgünlüğünü ortaya koymak adına ayrıntılı olarak sunulmuştur.

II. HİCRÎ 4-5. ASIRLARDA İSLAM DÜNYASINDA TASAVVUF

Sîrcânî'nin yaşadığı dönem tasavvufun “efrâdını câmi’ ağıyârını mânî” bir bütünlük kazanmak suretiyle, şer’î ilimler atlasında kendisine bir yer edinmeye başladığı oldukça verimli bir sürece tanıklık etmiştir. Temelini Cüneyd-i Bağdâdî’ye kadar¹ götürebileceğimiz bu süreç, hicrî dördüncü ve beşinci yüzyıllarda pek çok tasavvuf tarihçisi ve müellifinin gayretiyle mükemmel neticesini Gazzâlî’de vermiştir. Böylece tasavvufun ehl-i sünnet çizgisinde devam etmesi sağlanmıştır.²

Esasında bünyesinde entelektüel ilgilere karşı kayıtsızlığı da barındıran bir zühd hareketinin³, belli bir süre sonrasında kendisini eserler vasıtasıyla ortaya koyan bir cereyana dönüşmesi, tasavvuf araştırmalarının çözmesi gereken en mühim paradokstur. Tasavvufun oluşum döneminde pek çok sûfî yeterli derecede ilim tahsil etmiş olmalarına rağmen, hakikatin “okumak ve yazmanın” ötesinde olduğunu vurgulamışlardır. Kitaplarını yırtmak, denize atmak veya yakmak gibi davranışlar bu inancın tezahürü olarak ortaya çıkmıştır.⁴ Bununla birlikte zamanla sûfîlerin itikad, ahlâk ve ibadet alanlarındaki bazı radikal söylemleri, bir fırka halinde toplanmamış olmalarının da etkisiyle tasavvufu açık uçlu hale getirmiştir. Bilhassa şeriat-hakikat ikiliği bu dönemde sûfîlerin karşılaştığı en önemli problemlerden biridir. Şeriatın yalnızca araç olduğu ve hakikate vâsıl olduktan sonra hükmünü yitirdiğini söyleyen ibahî-batınî zümreler, tasavvufun hem İslam âlimleri hem de toplum nezdindeki itibarını zedelemiştir. Tasavvufa şeriat dâhilinde bir çerçeve çizilmesi ihtiyacını ortaya çıkaran bu tehlike sûfîler tarafından fark edilmiştir. Bu bağlamda hicrî 4 ve 5. asırlarda pek çok sûfî tasavvufu kitâbî olarak da dile getirmeye çalışmıştır. Tasavvufun metne dökülmesi

¹ Tasavvufun “Kitâb ve Sünnet ile mazbût olduğunu” ifade eden Cüneyd-i Bağdâdî, araştırmacılar tarafından sünnî tasavvufun ilk kurucusu kabul edilmektedir. Bkz.: Ekrem Demirli, “Gazzâlî ve Tasavvuf”, *Gazzâlî Konuşmaları*, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s. 266.

² Abdurrezzak Tek, *Tarihî Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa, Bursa Akademi Yayınları, 2016, s. 236; İbni Haldûn, *Şifâî's-Sâil*, (çev. Süleyman Uludağ-Tasavvufun Mahiyeti), 2. B. İstanbul, Dergâh Yayınları, 1998, s. 247-248; Demirli, a.g.e., s. 253.

³ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2012, s. 109.

⁴ “Şam’ın güzel kokulu bir gülü” olarak tavsif edilen Ahmed b. Ebü'l-Havârî, başlangıçta ilim tahsil etmiş ve iyi bir dereceye ulaştıktan sonra kitaplarını yüklenip denize atmış ve şöyle demişti: “Ey kitaplar, ne hoş ve güzel delil idiniz. Fakat medlûla ulaştıktan sonra delil ile uğraşmak mümkün değildir. Mürid yolda olduğu sürece rehberine muhtaçtır. İlâhî huzûru elde ettikten sonra dergâhın ve yolun ne kıymeti vardır?” Biyografisi için bkz.: Ali b. Osman Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (çev. Süleyman Uludağ-Hakikat Bilgisi), 4.B., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 184.

yöntem, mesele ve ilkelerinin tespit edilmesi yani bir ilim haline gelmesi demektir.⁵ Dolayısıyla bahsi geçen müelliflerin gayelerinin, hem tasavvufu korumak hem de onun İslamî ilimler atlasındaki yerini tespit etmek olduğunu söylemek mümkündür.

Hicrî dördüncü ve beşinci yüzyıllarda yazılan ve bugün tasavvuf araştırmalarında temel klasikler olarak değerlendirilen eserler şunlardır:

Kitâbü'l-Lüma' fi't-Tasavvuf - Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988)

et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf - Ebû Bekr el-Kelâbâzî (ö. 380/990)

Kûtü'l-Kulûb - Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996)

Tehzîbü'l-Esrâr – Ebû Sa'd el-Harkûşî (ö. 406/1015)

Tabakâtu's-Sûfiyye - Ebû Abdurahmân es-Sülemî (ö. 412/1021)

er-Risâletü'l-Kuşeyriyye - Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)

Keşfü'l-Mahcûb - Ali b. Osman el-Hücvirî (ö. 470/1077)

Selvetü'l-Ârifin ve Ünsü'l-Müşâkîn - Ebû Halef et-Taberî (ö. 470/1077)⁶

Tasavvuf klasiklerinin nasıl bir ortamda ve hangi saikle yazıldığını, sonrasında ise İslam toplumu ve bilhassa sûfiler adına nasıl bir hizmet gördüğünü anlayabilmek için giriş bölümlerini okumak büyük ölçüde bilgilendirici olacaktır.

Kitâbü'l-Lüma' sahibi Ebû Nasr es-Serrâc eserinin mukaddimesinde, yazmaya neden ihtiyaç duyduğunu anlatırken şu ifadeleri kullanmaktadır:

⁵ Hacı Bayram Başer, *Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2009, s. 27.

⁶ Esasında tasavvufî eserlerin ilk örnekleri Hâris Muhâsibî, Hakîm Tirmizî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr gibi oluşum dönemi sûfilerine aittir. Ancak onların eserleri daha çok yazışmalar şeklinde cereyan etmiş risâlelerdir ve belli kavramların açıklanmasına dayalıdır. İkinci grup müelliflerin önemi ise, hem tasavvufun hemen her konusuna dair yazılmış olmaları hem de tasavvufu bir ilim disiplini içerisinde, diğer İslamî ilimlere yaklaştırmalarından ileri gelmektedir. Bkz.: Tek, a.g.e., s. 221-222.

“Şu zamanda âkil bir kimsenin, bu taifenin (sûfiler) usûl ve niyetlerine dair bir şeyler bilmesi; hakiki sûfiler ve fazilet ehli olanlar ile onlara benzemeye çalışıp sûfi geçinenleri birbirinden ayırt edebilmesi gerekir.”

“...Ben bu kitabımda daha çok ilk dönem sûfilerinin sözlerini yalnızca naklettim. Çünkü ben hakikatinden çok uzak olmalarına rağmen, tasavvufun manasından dem vuran çağımızdaki âlimlerin yaptığı gibi kendimi –miş gibi göstermeyi tercih etmiyorum. Bu insanlar hakikî sûfilerin hallerinden, vecdlerinden ve istinbatlarından bahsederken farklı ifadelerle süsleyerek anlatır; toplumda bir yer edinme arzusuyla onların sözlerini kendilerine nisbet eder, bu şekilde insanlar tarafından kabul görmeyi isterler. Veya bu insan(cık)lar (kendilerine gelmesi muhtemel) bir zararı defetmek yahut bir menfaat temin etmek için, halkın hep kendileriyle meşgul olmasını talep ederler. Şüphesiz Allah Teâlâ bu gibi kimselerin düşmanıdır. Onları hesaba çekecek olan da Allah'tır...”⁷

Ebû Bekr el-Kelâbâzî et-Ta'arruf'un giriş bölümünde, gerçek mutasavvıfların niteliklerini anlatmış; sonrasında yaşadığı dönemde tasavvufun halini ve kitabını neden yazma ihtiyacı duyduğunu izah etmiştir. Ona göre kendi yaşadığı çağda artık tasavvuf yoluna rağbet azalmış; tasavvuf yalnızca soru-cevap ve kitap-risâleden ibaret görülmeye başlamıştır. Bu yolun mânâsını idrak edemeyen kimselerin tasavvufi konularda söz söyleyerek, hakikat olmayan şeyleri tasavvufa idhâl etmelerinden şikâyetçi olan Kelâbâzî, bunun sonucunda halkın tasavvuftan soğuduğunu üzüntüyle dile getirmiştir. Hakikî sûfilerin de ortalıktan el-etek çekmesiyle, âlim ve câhilin herhangi bir farkının kalmadığı bir dönemde o, kitap yazmak suretiyle sûfilerin yol ve yöntemlerini tespit etmeye, mezheplerini-yaşantılarını açıkça ortaya koymaya niyet etmiştir.⁸

Serrâc ve Kelâbâzî'den sonraki nesle şahitlik eden ve Sîrcânî'nin de çağdaşı olan Kuşeyrî de, er-Risâle'sinin mukaddimesinde, tasavvufun ve sûfilerin mevcut şartlarda düştükleri hâl-i pür-melâli şu satırlarla serdetmiştir:

“Şimdi biliniz ki, zamanımızda bu hakikî sûfilerin çoğu yok olup gitmiş ve arkalarında yalnızca izleri kalmıştır. Şairin dediği gibi:

Çadırları tıpkı bizim çadırlarımız, fakat

Görüyorum ki içerisindekiler çok farklı

Tasavvuf yolunda bir gevşeme hâsıl olmuştur. Hatta yolun hakiki mânâsı kaybolmuştur. Kendileriyle doğruya ulaşılan şeyhler vefat etmiş; onların

⁷ Ebû Nasr es-Serrâc, *Kitâbu'l-Luma' fi't-Tasavvuf*, (haz. Abdülhalîm Mahmûd-Tahâ Abdülbâkî Sürûr), Mısır, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960, s. 18.

⁸ Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *Et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, (haz. Ahmed Şemseddîn), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, s. 6-7.

hâllerine ve yollarına tabi olan gençler azalmış, verâ kaybolup sergisi dürülmüş, ihtirasın kökleri de bağları da iyice güçlenmiştir. Kalpler artık şeriata hürmet etmez olmuştur. (Zamane sofuları) dini hafife almayı (menfaat celbetmenin) en sağlam vasıtası olarak kullanmışlardır. Onlar helal ile haram arasında fark görmez olmuş, hürmetsizlik ve edepsizlik yolunu tutmuşlar; ibadetlerin edâsını hafife almış, oruç ve zekâtı küçümsemişlerdir. Yine onlar gaflet meydanlarında koşturmuş, kendilerini nefsânî arzularına teslim etmiş, mahzûrlu şeyleri işlemekten geri durmamış ve halktan, kadınlardan ve devlet adamlarından elde ettiklerini hiç çekinmeden kullanmışlardır.”

“...(Bu sebeple ben) Gönül ehlinin, tasavvuf yolunun (yukarıda anlatılan) mesnedsiz uygulamalar cümlesinden olduğu ve mütekaddimîn şeyhlerin de tıpkı bu şekilde hareket ettiği kanaatine varmalarından endişe ettim (ve Risâle’yi de işte bu sebeple yazdım.)”⁹

Kuşeyrî ile aynı endişe ve üzüntüyü taşıyan Hücvirî de, aynı şekilde Keşfü’l-Mahcûb’da tasavvuf hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

“Bugün insanların aydın kısmı da halk kesimi de tasavvuf ilminin sadece ibâresi ve lafzı ile iktifâ ediyorlar. Ruhları ve kalpleri ile onun sadece zâhirini ve hicâbını satın alıyorlar. Artık bu iş tahkîkten çıktı, taklîd haline geldi. Tahkîk yüzünü onların hallerinden gizledi...”

“...Allah bizi öyle bir zamanda yarattı ki, bu zamanda yaşayanlar hevâ ve hevâse şeriat adını veriyorlar. Kibirleşmeye, başkan olma hırsına ve makam tutkusuna izzet ve ilim; halka karşı mürâilik yapmaya haşyet; kinlerini kalplerinde gizli tutmaya hilm; mücâdeleye münâzara; muhârebeye ve sefilliğe azamet; münâfiklığa zühd; temennîye irade; nefsânî hezeyanlara marifet; gönlün hareketleri ve nefsin desiselerine mahabbet; ilhâda fakr; inkâra safvet; zındıklığa fenâ; Peygamber’in (s.a.v.) şeriatını terk etmeye tarikat ve zamane ehlinin âfetlerine muâmele ismini veriyorlar. Neticede, gâlibiyet ve hâkimiyet ellerine geçene kadar gizli kalmak üzere, mânâ ehli olan zevât bir köşeye çekilip perde arkasında yaşamayı tercih ediyor...”¹⁰

Ebü’l-Hasen es-Sîrcânî ise, eserin mukaddimesinde çağdaşları gibi ayrıntılı olarak açıklamasa da “artık insanlar arasında hakikî sûfîlerin azaldığı” ifadesini kullanmıştır. Aynı şekilde, tasavvufun hâl ilmi olduğunu ve bu hâli idrak edemeyen kimsenin tasavvufu ne red ne de kabul etmesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü cahil kimse tasavvufun zâhirini alıp kendi bâtılına delil gösterecek; yine mânâyâ nüfûz edemeyen âlim kimse de tasavvufun hakikati hakkında konuşan birinin küfrüne kâil olacaktır.¹¹ Bu ifadelerinden yola çıkarak Sîrcânî’nin kitabını, tasavvufu (zamane

⁹ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, (haz. Abdülhalîm Mahmûd-Muhammed b. Şerîf), Kahire, Dâru’ş-Şu’ab, 1989, s. 19-29.

¹⁰ Hücvirî, a.g.e., B.N., s. 72-73.

¹¹ Ebü’l-Hasen es-Sîrcânî, *Kitâbu’l-Beyâz ve’s-Sevâd min Hasâ’isi Hikemi’l-’İbâd fî Na’ti’l-Mürîd ve’l-Murâd* (haz. Muhsin Pürmuhtâr), Tahran, İnan Felsefe Enstitüsü, 2011, s. 3-4.

sofuları gibi) câhil kimselerin eline düşürmemek, tasavvufun özünü ortaya çıkarmak ve mutasavvıfların gerçek yol ve yöntemlerini idrâki açık olanlara gösterebilmek amacıyla yazdığını söylemek imkân dâhilindedir.

Yukarıda dört eserin giriş kısımlarından yapılan alıntılar, yazıldıkları dönemde tasavvufun geldiği noktayı tespit edebilmek adına son derece önemli bilgiler içermektedir. Buna göre hicrî 4. ve 5. yüzyıllarda tasavvuf artık eskisi gibi yaşanılır bir durum olmaktan çıkmış, çoğu zaman gösteriş ve menfaat temin etmek için kullanılan bir araca dönüşmüştür. Tasavvuf yolunda olduğunu iddia edenler özden çok zâhire odaklanmış ve bunun sonucunda tasavvufun yalnızca şekilden ibaret olduğu sanılmaya başlamıştır. Hücvirî'nin de net olarak ifade ettiği gibi, tasavvufî bazı kavramların içleri boşaltılmak suretiyle herkes keyfine göre muâmale eder olmuştur. Sayıları azalan hakikî sûfiler ise belki duruma çok içerleyip insanlara darıldıklarından, belki de meşrepleri gereği, gözleri önünde yaşananlara müdâhale etmeden kendi hallerinde kalmışlardır. En kötüsü ise toplumun, gidişata bakarak tasavvuf ve mutasavvıfların geneli hakkında yanlış bir kanaat benimsemeye başlamasıdır. Esasında anlatılan durum, yalnızca şifâhî şekilde aktarılan bir geleneğe sahip olan tasavvuf için beklenen bir durumdur. Zira o zamana dek tasavvuf, sûfilerin sözleri ve menkîbelerinin nesiller boyu aktarılmasıyla yaşanan bir hâl olduğundan, istismara açık bir yapı arz etmekteydi. Dolayısıyla zamanla bünyesine pek çok yanlış inanç ve bâtil itikad da dâhil olmuştu. Buna, bizzat sûfilerin açık uçlu ve zâhiren şeriat ile tezat görünen ifadeleri de eklenince, tasavvufun artık yazılması ve dolayısıyla çerçevesi belli bir yapı kazanması zaruret haline gelmişti.

Mukaddimelerindeki bilgilere bakarak ilk dönem müelliflerinin (aynı zamanda tasavvuf tarihçileri) eserleri vasıtasıyla gerçekleştirmeye çalıştıkları şeyi iki maddede özetlemek mümkündür:

1. Tasavvufun iç eleştiri mekanizmasını oluşturmak ve sûfileri bir tâife halinde toplamak

2. Tasavvuf yolunun kurallarını, kavram ve yöntemlerini yazılı olarak tespit etmek suretiyle topluma ve bilhassa İslam âlimlerine, tasavvufun meşrûyetini göstermek; şer'î bir ilim olarak kabul görmesini sağlamak¹²

Birinci madde ile ilgili olarak, aslında tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sufiler, birbirlerini uyararak sûretiyle eleştiri geleneğini bireysel olarak gerçekleştirmişlerdir. Ancak bu eleştirilerin bir sistematik dâhilinde kaleme alınması, tasavvufun kendini her durum ve zamanda yenileyebilmesi adına önemlidir. Yukarıda isimleri zikredilen eserler, sûfîlerin bilhassa usûl konusunda yaptıkları yanlışları gerekçeleriyle birlikte sıralamış ve onları İslam inancı doğrultusunda tashih etmiştir.¹³ Öte yandan, tasavvuf yolunun kurucuları olan ilk mutasavvıfların hayat hikâyeleri hemen her eserde (bazılarında sahâbelerden itibâren başlanarak) anlatılmış; hatta yalnızca biyografilere yer veren tabakât kitapları telif edilmiştir. Bu durum tasavvuf ehlinin “imamlarını” belirleyerek yabancıların ihraç edilmesi amacıyla alâkalıdır. Ayrıca bu eserlerde tasavvuf ve sûfî kelimelerinin menşei konusu işlenerek, tasavvuf diğer İslâmî ilimler gibi Hz. Peygamber ve sahâbe dönemine kadar ircâ edilmiştir. Maksat tasavvufun dâhilî bir altyapısı olduğunu ispat etmek ve İslâmî ilim geleneğine ait olduğunu vurgulamaktır.¹⁴

İkinci madde tasavvuf dışındaki İslâmî ilimlerin hakikati anlama ve ona ulaşmada yetersiz kaldıkları düşüncesiyle ilgilidir. Sûfîler o dönemde dinî otoriteyi ellerinde bulunduran “zâhirî ulemânın”, hakikati ve özü ihmal ettiklerini savunmuş; tasavvufun da eksik kalan parça olarak hak ettiği yeri alması gerektiğini öne sürmüşlerdir.¹⁵ Bu bağlamda müellifler, tasavvufî kavramlarını tespit etmiş ve her birini âyet ve hadislerden dayanaklarla açıklamaya çalışmışlardır. Hâl ve makâmlar tasavvufî bilgi mekanizmasının yöntemi olarak sıraya konmuş ve yine ayrıntılı olarak

¹² Demirli, a.g.m., s. 222.

¹³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 82 v.d.

¹⁴ Bu saikle hareket eden müelliflerden olan Serrâc'ın eserindeki bölümlerden biri şu ismi taşır: “Sûfîlerin Câhil Kimseler Olduğu ve Tasavvuf İlminin Kitap ve Sünnet'ten Delilinin Bulunmadığını İddia Edenlere Cevap” Bkz.: Serrâc, a.g.e., s. 31.

¹⁵ Demirli, İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, s. 110.

izah edilmiştir. Neticede amacı, meseleleri, ilke ve yöntemlerinin açıkça ortaya konmasıyla beraber tasavvufun İslamî bir ilim olarak teşekkülü gerçekleşmiştir.¹⁶

Görüldüğü gibi Sîrcânî'nin yaşadığı dönemde tasavvuf kurumsallaşma yoluna girmiştir. Muhtemelen Sîrcânî de bu akıma uyarak hem kendinden önce yazılan eserlerden faydalanmış, hem de bizzat kendi ulaşabildiği sözlü ve yazılı kaynaklardan istifâde etmiştir. Bu sayede o, tasavvufun temel klasiklerinden sayılabilecek bir eser kaleme almak suretiyle tasavvuf araştırmalarına önemli bir katkıda bulunmuştur.

¹⁶ Başer, a.g.t., s. 23 v.d.

BİRİNCİ BÖLÜM
EBÜ'L-HASEN ES-SÎRCÂNÎ – HAYATI, YAŞADIĞI
DÖNEM VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

I. HAYATI

Ebü'l-Hasen Ali b. Hasen el-Kirmânî es-Sîrcânî¹⁷'nin hayatıyla ilgili tabakât kitaplarında mevcut olan rivâyetler oldukça azdır. Yaşadığı yer ve döneme dair bilgiler farklı kaynaklarda dağınık olarak bulunmakla birlikte, bilhassa tasavvufî hayatı büyük ölçüde meçhûldür.

Ebü'l-Hasen es-Sîrcânî'nin doğum yeri kesin olarak bilinmemekle birlikte, Sîrcânî nisbesinden dolayı yine orada doğmuş olabileceği düşünülmektedir. Sîrcân şehristanı bugün İran sınırları içerisinde kalan Kirmân eyaletine bağlıdır. Kirmân, doğusunda Mekran, batısında Faris, kuzeyinde Horasan ve güneyinde Fars denizi bulunan bir bölgedir.¹⁸ Kaynaklarda Kirmân'ın, ilmî ve kültürel açıdan çok verimli bir bölge olduğu belirtilmiştir. Pek çok âlim ve edîb bu topraklarda doğmuş; ilk öğrenimlerini Kirmân'da aldıktan sonra, ilim tahsili için muhtelif İslam beldelerine seyahatlerde bulunmuşlardır. Tefsir ve nahiv âlimi Tâcü'l-Kurrâ Burhaneddin el-Kirmânî (ö. 500/1106)¹⁹, Hanefî fakîhi Ebü'l-Fazl Rükneddin el-Kirmânî (ö. 543/1149)²⁰, muhaddis ve Buhârî şârihi Ebû Abdullah Şemseddîn el-Kirmânî (ö. 786/1384)²¹, ünlü şair Kemaleddin Hâce el-Kirmânî (ö. 753/1352)²² ve meşhur mutasavvıf-şair Evhadüddin el-Kîrmânî (ö. 635/1238)²³ burada doğup yetişen zâtlardan bazılarıdır. Ebü'l-Fevâris lakabıyla tanınan ve Sîrcânî'nin hocası olan Şâh Şücâ el-Kirmânî de, Kirmân bölgesinde yaşayan meşhur mutasavvıflardandır.²⁴

¹⁷ Hediyetü'l-Ârifin ve Keşfü'l-Mahcûb isimli eserlerde müellifin künyesi Ebü'l-Hüseyn olarak kaydedilmektedir. Bkz.: İsmail Paşa Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifin: Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, (haz. Rıfat Bilge-M. Kemal İnal), C. 1, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1951, s. 692; Hücvirî, a.g.e., B.N., s. 234.

¹⁸ Zekeriyâ Kazvîni, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut, Dâr Sâdir, t.y., s. 247.

¹⁹ Hasan Keskin, "Tâcü'l-Kurrâ Kirmânî", *DİA*, C. 26, Ankara, 2002, s. 66.

²⁰ Kamil Yaşaroğlu, "Rükneddin Kirmânî", *DİA*, a.y.

²¹ İsmail Hakkı Ünal, "Şemseddin Kirmânî", *DİA*, C. 26, Ankara, 2002, s. 65.

²² A. Naci Tokmak, "Hâcû-yı Kirmânî", *DİA*, C. 14, İstanbul, 1996, s. 520.

²³ Nihat Azamat, "Evhadüddin-i Kirmânî", *DİA*, C. 11, İstanbul, 1995, s. 518; Kazvîni, a.g.e., a.y.

²⁴ Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtu's-Süfîyye*, (haz. Nureddin Şerîbe), 3.B., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1986, s. 192; Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfîyâ*, (haz. Ebû Hacer Besyûnî Zağlûl) C. 10, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1992, s. 237.

Sîrcânî'nin nisbet edildiği Sîrcân şehri, kaynaklarda Kirmân'ın başkenti olarak geçmektedir. Sîrcân yeşilliğin ve suyun bol, havanın mutedil olduğu bir yerdi. Aynı zamanda halkın çoğunluğu salih insanlardan oluşuyordu ve ilmî hayat gayet canlıydı.²⁵ Hatta bazı tarihçilere göre Kirmân bölgesinin en güzel ve ilim bakımından en münbit şehriydi.²⁶ Kazvîni bu kentte yaşayan insanların uyguladıkları çok hoş bir sünnetten bahsetmiştir. Buna göre onlar, rüzgâr estiği vakit ağaçlardan yere düşen hurmaları toplamaz, böylece hurmalar fukârâyâ nasip olurdu. Bazı günler öyle şiddetli esintiler olurdu ki, fakirlerin rızkı sultanlarınkine müsâvî hale gelirdi.²⁷ Böyle hayırlı insanlara ev sahipliği yapan Sîrcân'da pek çok güzide zâtın yetişmiş olması doğaldır. Hadis âlimi Ebû Abdullah es-Sîrcânî (ö. 418), zâhid ve muhaddis Ebû Ali Hasan es-Sîrcânî (ö. 480), onun kerîmesi Süedâ bnt. es-Sîrcânî ve Hanbelî fakîhi Ebû Bekr Ahmed es-Sîrcânî, söz konusu ulemâdan bazılarıdır.²⁸

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd sahibinin doğduğu tarih bilinmemekle birlikte, vefat tarihi hakkında farklı rivâyet ve yorumlar bulunmaktadır.

Sîrcânî'nin vefat tarihi Hediyyetü'l-Ârifîn'de hicrî 470 dolayları olarak kaydedilmiştir.²⁹ Bu bilgi başka hiçbir klasik kaynakta yer almamaktadır. Ancak Hücvirî'nin Sîrcânî hakkındaki kaydı söz konusu tarihin doğruluğunu süpheli hale getirmektedir. Şöyle ki Keşfü'l-Mahcûb'ta Hücvirî, “kendi zamanında yaşamış ve halen de yaşamakta olan sûfiler” başlığında³⁰ Sîrcânî'den bahsederken şu satırları kaleme almıştır: “Hâce Ali b. Hüseyin Sîrgânî (Kirmânî). Vaktin seyyahı idi. Çok hoş seferler yapmıştı. Oğlu Hakîm, aziz bir zât idi.” Burada Hücvirî'nin Sîrcânî hakkında mâzî sîgası kullanmış olması, kendisiyle aynı dönemde yaşamış olsa bile, o bu satırları yazarken Sîrcânî'nin hayatta olmadığı sonucuna götürmektedir.

²⁵ Kazvîni, a.g.e., s. 204.

²⁶ Ebû Abdullah Makdisî, *Ahsenü't-Takâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Beyrut, Dâr Sâdir, t.y., s. 464.

²⁷ Kazvîni, a.g.e., s. 205.

²⁸ Muhammed b. Mansur Sem'ânî, *Kitâbü'l-Ensâb*, (haz. Muhammed Avvâme), C. 7, Kahire, Mektebetü İbni Teymiyye, 1976, s. 220-221.

²⁹ Bağdadî, a.g.e., s. 692.

³⁰ Hücvirî, a.g.e., B.N., s. 233.

Hücvirî'nin eserini h. 435-442 yılları arasında telif ettiği çıkarımından hareketle Abdülhâdî Kandîl³¹, Keşfü'l-Mahcûb çevirisinin giriş bölümünde Sircânî'nin vefat tarihini hicrî 441 olarak zikretmektedir. Ne var ki görüşünü kanıtlamak üzere kullandığı kaynaklardan biri olan Şeddü'l-İzâr'da, yalnızca Sircânî'nin, hicrî 473 yılında vefat ettiği kaydedilen şeyh Salebe b. İbrahim ile görüştüğü bilgisi mevcuttur.³² Hediyetü'l-Ârifin'de ise daha önce de değinildiği gibi, vefat tarihi hakkında farklı bir rivâyet söz konusudur. Muhtemeldir ki Kandîl, Hücvirî'nin Sircânî'yi tanıtırken kullanmış olduğu üslûba dayanarak böyle bir kaniya varmıştır. Ancak referanslarındaki bilgilerin kendi iddiasıyla çelişmesi durumu daha karmaşık hale getirmiştir.

Sircânî'nin vefat tarihi hakkında kesin olmamakla birlikte bir çıkarımda bulunabileceğimiz diğer kaynak Muhammed b. Münevver'in, Ebû Sa'îd b. Ebü'l-Hayr'ın menkîbelerini anlattığı Esrâru't-Tevhîd isimli eseridir. Burada Şeyh Ebû Saîd'in şu sözlerine yer verilmiştir: "Sûfilerin iki efendisi vardı. Bunlardan biri Kirmân'da şeyh Ali Hasan, diğeri de Merv'de şeyh Ali Habbâz'dır. Sûfilerin efendilerinin üçüncüsü ise Ebû Tâhir idi. Zaten ondan sonra da bu tâifenin başka bir efendisi olmamıştır."³³ Görüldüğü gibi bu pasajda da mâzî sîgası kullanılmıştır. Bu durum Sircânî'nin, h. 444 senesinde vefat eden Ebû Sa'îd b. Ebü'l-Hayr'dan önce yaşamış olduğuna işaret etmektedir. Ancak Nasrullah Pürcevâdî'ye göre bu rivâyetin Ebû Saîd'e aidiyeti şüphelidir. Zira onun, henüz tanınmadığı bir dönemde Sircânî'den mâzî sîgası kullanarak bahsetmiş olması çok zayıf bir ihtimaldir.³⁴

Sircânî'nin vefat tarihinin h. 440'lı yıllar olduğu kanısına ihtiyatla yaklaşmayı gerektiren bazı durumlar daha söz konusudur. Bunlardan biri Hücvirî'nin Keşfü'l-Mahcûb'da Kuşeyrî'yi de yine mâzî sîgasıyla zikretmesidir. Kuşeyrî'nin 465/1072 yılında vefat ettiği³⁵ düşünüldüğünde, Hücvirî'nin eserini yazmayı h. 442'de bitirmesi oldukça uzak bir ihtimal olarak kalmaktadır. Keşfü'l-Mahcûb üzerine araştırmalarda

³¹ Abdülhâdî Kandîl'e göre Hücvirî Keşfü'l-Mahcûb'u telif etmeye h. 435 yılında başlayıp 441-442 yıllarında bitirmiş olmalıdır. Bkz.: Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (haz. Abdülhâdî Kandîl) Editörün Giriş Yazısı, İskenderiyye, Mektebetü'l-İskenderiyye, 1974, s. 121.

³² Mu'inüddîn Cüneyd b. Muhammed Şirâzî, *Şeddü'l-İzâr Fî Hatti'l-Evzâr*, (haz. Muhammed Kazvîni), Tahran, Çâbhâne-i Meclis, 1910, s. 77.

³³ Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-Tevhîd Fî Makâmâtî's-Şeyh Ebî Sa'îd*, (haz. İ's'âd Abdülhâdî Kandîl), Mısır, Dâru'l-Mısriyye, t.y., s. 394.

³⁴ Sircânî, a.g.e., T.N., Nasrullah Pürcevâdî'nin İngilizce Giriş Yazısı, s.62.

³⁵ Kuşeyrî, a.g.e., Çevirmenin Giriş Yazısı, s. 13.

bulunan Reynold Nicholson'a göre, söz konusu biyografiler bölümünde yalnızca Ebü'l-Kâsım el-Cürcânî'nin eser yazılırken hayatta olduğu tespitinde bulunulabilir. Cürcânî'nin vefat tarihinin h. 469 olduğu rivâyetini daha sağlam bulan Nicholson, Keşfü'l-Mahcûb'un yazılış tarihinin bu döneme denk gelmiş olabileceğini savunmaktadır.³⁶

Öte yandan, Sîrcânî'nin eserinde kullandığı kaynaklardan biri olan Selvetü'l-Ârifin'in telifi 456/1067 tarihinde hitâma ermiştir.³⁷ Bu bilgi doğrultusunda da Sîrcânî'nin vefatının h. 456 yılından sonraki bir tarihte olduğu tereddütsüz ortaya çıkmaktadır. Üçüncü durum ise Herevî ve Molla Câmî'nin eserlerinde Sîrcânî'nin, müşidi Şeyh Ammû (ö. 441/1050) vefat edene kadar irşad makamına oturmadığını nakletmeleridir.³⁸ Buradan da Sîrcânî'nin şeyhinin vefatından sonra bir süre daha yaşadığı neticesine ulaşılmaktadır.

Görüldüğü gibi Sîrcânî'den bahseden kaynaklar değerlendirildiğinde vefatıyla ilgili çelişkili neticelere ulaşılmakta ve kesin bir tarih ortaya çıkmamaktadır. Bununla birlikte eseri üzerine çalışma yapan araştırmacılar Tabakâtu's-Sûfiyye, Nefahâtü'l-Üns ve Hediyyetü'l-Ârifin'deki bilgiler doğrultusunda, onun hicrî beşinci yüzyılda yaşayıp bu asrın son yarısında vefat ettiği görüşünü benimsemektedirler.³⁹

Sîrcânî'nin kabri ise Sîrcân'ın batısında, Şirâz yolu üzerinde olduğu bilinmektedir.⁴⁰ Sîrcânî ve eseri üzerine araştırmalarda bulunan Muhsin Pürmuhtâr'ın verdiği bilgiye göre, Sîrcânî'nin kabri çok eski zamanlardan beri özellikle de mutasavvıflar tarafından ziyaret edilen bir yerdir. Hatta yerli tarihçiler, Şâh Şücâ' el-Kîrmânî'nin de kabrinin aynı yerde, Sîrcânî'nin mezargâhının içerisinde bulunduğunu iddia etmektedirler. Söz konusu iddianın aslı ise araştırılması gereken bir husustur. Bugün Sîrcânî'nin kabrinin bulunduğu yapı, eski eserler idaresi tarafından yıkılmış

³⁶ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (haz. Reynold A. Nicholson), Editörün Giriş Yazısı, Leiden, Brill, 1911, s. xviii.

³⁷ Ebû Halef et-Taberî, *Selvetü'l-Ârifin ve Ünsü'l-Müşâkîn* (haz. Gerhard Böwering-Bilal Orfali), Leiden, Brill, 2013, s.552 .

³⁸ Ebû İsmâîl Abdullah Ensârî el-Herevî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, (haz. Muhammed Server Mevlâyî), Tahran, Tûs Yayınevi, 1983, s. 547; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hadârâti'l-Kuds*, (haz. Muhammed Edîb el-Câdir), C.1., Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, s. 381.

³⁹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 5; Sîrcânî, *Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd min Hasâ'isi Hikemi'l-'İbâd fî Na'ti'l-Mürîd ve'l-Murâd*, (haz. Bilal Orfali-Nada Saab), Editörün Giriş Yazısı, Leiden, Brill, 2012, s. 29.

⁴⁰ Sîrcânî, a.g.e., T.N., (Hazırlayanın Giriş Yazısı), s. 31.

bulunmakta; en kısa sürede gerekli tadilat ve restorasyonun gerçekleştirilmesi planlanmaktadır.

Abdullah Ensârî el-Herevî'nin (ö. 481/1089) Tabakâtu's-Sûfiyye isimli eseri, Sîrcânî'nin hayatı ve tasavvufî şahsiyeti hakkında bilgi veren tabakât kitaplarından biridir. Herevî'nin bu eserde verdiği bilgilere göre Sîrcânî'nin Kirman'da bir dergâhı vardı ve anlaşıldığı kadarıyla burada halka sağlık hizmetleri veriyordu. Aynı zamanda dergâhına bağlı pek çok vakfın da sahibiydi ve hepsini insanların hizmetine adamıştı.⁴¹ Yine Tabakât'ta geçen bir hikâyeye Sîrcânî ve Halîl el-Hâzin adında bir sûfi arasında gerçekleşen bir çekişmeyi anlatmaktadır. Muhtemelen bu durum, Sîrcânî'nin gelirinin diğer sûfiler nezdinde hoş karşılanmamasının bir yansımasıdır.⁴²

Evliyâ menkıbelerine dair en önemli başvuru kitaplarından biri olan Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618/1221) Tezkiretü'l-Evliyâ'sında, Sîrcânî'yle ilgili yalnızca bir menkıbe nakledilmektedir. Attâr, Şâh Şücâ' el-Kirmânî'nin biyografisinde Sîrcânî'nin, kendisinden yaklaşık iki yüzyıl önce vefat etmiş olan Şâh'ın kabri başında gelip geçene yiyecek dağıttığının anlatıldığını zikretmiştir. Ayrıca Sîrcânî ve Allah tarafından misafir olarak gönderilen bir köpek arasında geçen bir menkıbeyi nakletmiştir.⁴³

Molla Câmî (ö. 898/1492) ise Nefahâtü'l-Üns'te, Ensârî'nin verdiği bilgilerin aynısını şu cümlelerle tekrarlamaktadır: “Hâce Ali b. Hasan b. Hüseyin Kirmânî, Kirmân'ın müteahhir şeyhlerinden olup burada bir dergâhı var idi. Pek çok müride

⁴¹ Herevî, a.y.

⁴² Bu menkıbeye göre Halil-i Hâzin Sîrcânî'ye bir mektup gönderir. Mektupta Sîrcânî'nin bütün gün güzel yemekler ve şerbetlerle nimetlendiğini; kendisininse belini doğrultmak için yiyecek bir şeyler bulabilmek umuduyla sabahtan akşama kadar dönüp durduğundan bahseder. Mektubu bitirirken de asıl sûfinin kim olduğunu sorarak Sîrcânî'nin gerçek bir sûfi olmadığını ima eder. Bkz.: Herevî, a.g.e., s. 539; Câmî, a.y.; Sîrcânî, a.g.e., L.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 3.

⁴³ Söz konusu menkıbe şu şekildedir: “Rivâyet olunur ki Hâce Sîrcânî, Şâh'ın kabri başında yemek dağıtırdı. Bir gün bir kaba yemek koydu ve “Yâ Rabbî, bana bir misafir gönder!” diye niyazda bulundu. O sırada bir köpek çıkageldi. Ancak Sîrcânî köpeği derhal oradan uzaklaştırdı. Bunun üzerine kabirden şöyle bir ses işitti: “Hem misafir talep ediyor, hem de ayağına kadar gelen misafiri defediyorsun öyle mi?” Sîrcânî yaptığından pişmanlık duyarak her yerde köpeği aramaya koyuldu. Nihayet onu bir çölde uyurken buldu ve önüne, yanında taşıdığı yiyecekleri bıraktı. Köpek uyanıp bu yemeğe hiçbir şekilde iltifat etmeyince, Sîrcânî ayağa kalkıp başındaki sarıçı çıkardı. Pişmanlığını dile getirdi ve köpektен özür diledi. Bunun üzerine köpek dile geldi: “Aferin sana Hâce Ali! Hem Allah'tan misafir istiyor hem de gönderdiği misafiri fark edemiyorsun. Hâlbuki senin basiretli bir kalp gözüne sahip olman gerekirdi. Bilesin ki arada Şâh Kirmânî'nin hatırı olmasa, seni affetmezdim.” Bkz.: Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (Arapçaya çeviren: Muhammed Asîlî Vistânî, haz. Muhammed Edîb el-Câdir), Şam, Dâru'l-Mektebî, 2009, s. 401.

sahipti ve hoş bir muamelesi vardı. Kendisi Şeyh Ammû el-Kürdî'nin müridânından olduğunu söylerdi. Şeyhi hayatta olduğu süre zarfında da irşad makamına oturmadı.”⁴⁴

Kaynaklarda Sîrcânî'nin hayatı hakkındaki bilgilerin kısıtlı olmasının sebebini, Hücvirî'nin de dile getirdiği gibi çokça seyahat etmesinde aramak imkân dâhilindedir. Kendisi de Suriye'den Türkistan'a, Hindistan'dan Hazar Denizi'ne pek çok ülkeyi gezmiş olan Hücvirî'nin⁴⁵ Sîrcânî ile ilgili bu notu tutması oldukça değerlidir. Aynı şekilde Sîrcânî de eserinin biyografiler kısmında İbnü'l-Cellâ ve Ebû Abdullah el-Mağribî gibi bazı sûfiler hakkında, diğer kaynaklarda yer almayan “seyyah idi” ibâresini kullanmıştır.⁴⁶ Sıkça seyahat etmiş olması, kendisi gibi seyahat eden sûfilerle tanışıp onlar hakkında farklı bilgilere sahip olmasına vesile olmuştur denilebilir. Zaten istifâde ettiği kaynaklardakilerden farklı olarak, yalnızca Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'da mevcut olan rivâyet ve nakillerin sayısı büyük orandadır ki bu, şifâhî kaynaklara da ulaşabilecek şekilde seferler yaptığını göstermektedir. Dolayısıyla Sîrcânî'nin, yalnızca bir yerde ikâmet edip mürşidlik vazifesi gören bir sûfi değil de daha çok gezgin bir derviş olduğu görülmektedir. Bunun yanında Sîrcân gibi, o dönemde tasavvufî açıdan oldukça mütevâzî bir beldede yaşaması, klasik tabakat kitaplarında menkîbeleri uzun uzadıya anlatılacak kadar tanınmasına imkân vermemiştir.

II. SÎRCÂNÎ'NİN TASAVVUFÎ YÖNÜ

Sîrcânî'nin tasavvufî hayatı, seyr ü sülûku, hangi şeyhlerin sohbetinde bulunduğu veya kendisinin gerçekten bir mürşid olarak vazife görüp görmediği hakkında, kaynaklarda bir iki rivâyetin dışında bilgiye rastlanmamaktadır. Mürşidi ve müridânı ile ilgili çıkarımda bulunabileceğimiz tek rivâyeti Herevî ve Molla Câmî aktarmaktadır. Bu iki kaynağın verdiği bilgiye göre Sîrcânî'nin pek çok müridi bulunmaktaydı. Bizzat kendisi Şeyh Ammû'nun müridi olduğunu söylerdi. Şeyhi vefat edene kadar da halkı irşâd işi ile meşgul olmamıştı.⁴⁷

⁴⁴ Câmî, a.y.

⁴⁵ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, L.N., Editörün Giriş Yazısı, s. xviii.

⁴⁶ Sîrcânî, a.g.e., s. 216, 220.

⁴⁷ Herevî, a.y.; Câmî, a.y.

Sîrcânî'nin Şeyh Ammû'nun müridi olduğunu haber veren diğer kaynak Hediyetü'l-Ârifin'dir. Burada da yalnızca Sîrcânî hakkında “من طبقة الشيخ عمرو” (Şeyh Ammû'nun müridânından) ibaresi geçmektedir.⁴⁸

Kaynaklarda hayatı ve kimliği hakkında yeterli bilgi bulunmayan Şeyh Ammû'nun (ö. 441/1050) künyesi Ebû İsmail, tam ismi Ahmed b. Muhamed b. Hamza es-Sûfi'dir. Nefahâtü'l-Üns'te yer alan bilgiye göre 92 yaşında, 441 yılının Recep ayında vefat etmiştir. Molla Câmî onun Herevî tarafından “Hâdimü'l-Horasan”, yani “Horasan'ın hizmetkârı” şeklinde isimlendirildiğini nakleder. Yine onun verdiği bilgiye göre sûfi âdâbı konusunda Şeyh Ammû Herevî'nin, Herevî de Şeyh Ammû'nun hocası mesabesindedir. Bu anlamda “aynı tasta içecek kadar” yakın bir ilişkileri olmuş, ayrı kaldıkları zaman zarfında aralarında mektuplaşmalar devam etmiştir.⁴⁹

Şeyh Ammû kendi zamanında yaşayan pek çok sûfi ile görüşmüş ve sohbetlerinde bulunmuştur. Bunlardan biri olan Ebû'l-Abbas en-Nihâvendî, aynı zamanda kendisine “Ammû” lakabını veren kişidir. Kendisine Arapça “amca” anlamına gelen bu ismi yakıştırmasının sebebi, muhtemelen Şeyh Ammû'nun diğer müritler arasındaki seçkin yerine işaret etmek içindir.⁵⁰ Şeyh Ammû'nun Nişabur'da görüştüğü diğer sûfi Ebû Bekr el-Ferrâ'dır (ö. 370/979) ki kendisi bu zât hakkında “Onu görmemiş olsaydım sûfi yoluna girmezdim” ifadesini kullanmıştır.⁵¹ Menkîbeye göre Şeyh Ammû bir grup sûfi ile birlikte hacca gitmeye niyet eder. Nişabur'a vardıklarında Ebû Bekir el-Ferrâ'nın ziyaretine giderler. Şeyh Ferrâ onlara, şayet geride anne veya babasından birini bırakan varsa geri dönüp, onların yanında kalması gerektiğini söyler. Şeyh Ammû'nun da geride babası kalmıştır. Ancak hacca niyet edip yola çıkmışken geri dönme kararı almak nefesine çok ağır gelir. Bu yüzden şeyhin nasihatini dinlemeyerek, arkadaşlarıyla birlikte hareket etmeye karar verir. Ne var ki aniden rahatsızlandığı için onlara katılamaz. Şeyh Ferrâ'nın yanına gidip durumu anlatır ve tevbe etmek istediğini

⁴⁸ Bağdâdî, a.g.e., 692.

⁴⁹ Câmî, a.g.e., s. 485-486.

⁵⁰ Herevî, a.g.e., s. 369.

⁵¹ Herevî, a.g.e., s. 532.

söyler. Şeyh kendisine şöyle cevap verir: “Cenâb-ı Allah’ı diğer her şeye tercih etmeyen kimsenin kalbine marifet nûru ilham olunmaz.”⁵²

Şeyh Ammû’nun pek çok sûfinin hizmetinde bulunduğu da bilinmektedir. İlk hac ziyaretini Şeyh Ahmed en-Nasr et-Tâlekânî ile birlikte yapmış; Buhara’da Ebû Bekir Falezbânî ile görüşmüştür. Ebû Bekir el-Müfid, Şeyh Şîrvânî, Ebü’l-Abbâs en-Nesâî ve Ebü’l-Abbâs el-Kassâb (ö. 424/1033) da onun tanış olduğu sûfiler arasındadır.⁵³

Ebû Tâhir es-Silefi’nin *Mu’cemu’s-Sefer* isimli eseri, Sîrcânî’nin tasavvufî hayatı ve bilhassa eseriyle ilgili farklı bir bilgiye ulaşabileceğimiz oldukça önemli bir kaynaktır. Silefi kitabının 497. pasajında Ebû Adnân Abdülazîz b. Sâlih b. Muzaffer el-Eşterî en-Nihâvendî’den naklen şu satırları kaydetmektedir: “Kirmân’a, Ali b. Hasen es-Sîrcânî’nin yanına gittim ve dergâhında bir müddet konakladım. Çekindiğimden dolayı pek konuşmuyordum. Bir gün birkaç kelim ettiğim ve Sîrcânî de “Ben de seni dilsiz sanıyordum” diyerek gülümsedi. Burada kaldığım sürede kendisinin *Kitâbü’l-Beyâz ve’s-Sevâd* eserini on iki günde yazdım. Sonra da birlikte bu eseri mütâlâa ettik.”⁵⁴

Yukarıdaki ifadeler Sîrcânî’nin Kirmân’da, seyyahlar tarafından da ziyaret edilen bir ribâtı-dergâhı olduğu bilgisini verse de, burada müridlik yaptığı sonucuna ulaşmak -en azından Eşterî’nin naklinden hareketle- mümkün değildir. Eşterî yalnızca Sîrcânî’nin bir eseri olduğundan ve onu birlikte mütâlâa ettiklerinden bahsetmiştir. Bununla birlikte *Kitâbü’l-Beyâz ve’s-Sevâd*’ın sonunda, Sîrcânî’nin vasiyeti niteliğindeki satırlar kendisinin tasavvufî hayatına da işaret etmekte; bir müridi seyr ü sülûkunda irşad edebilecek şekilde sûfî âdâb ve muâmelâtını çok iyi bildiğini açıkça göstermektedir.⁵⁵

III. ESERLERİ

Hayatı hakkında kısıtlı malumat bulunan Ebü’l-Hasen es-Sîrcânî’ye ait iki eser olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan biri, günümüze ulaşan ve yakın geçmişte üzerinde

⁵² Herevî, a.g.e., 532-533.

⁵³ Câmî, a.g.e., s. 486.

⁵⁴ Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefi, *Mu’cemu’s-Sefer*, (haz. Abdullah Ömer Bârûdî), Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1993, s. 159.

⁵⁵ Sîrcânî, a.g.e., L.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 409.

araştırmalar yapılan Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'dır. Müellif bu eserinde, tasavvufi meselelere dair tasavvuf çevrelerinde yaygın olan söz, menkîbe ve şiiirleri derlemiş; bu vesileyle mutasavvıfların yaşantılarını göz önüne sermiştir. Ona ait olduğunu bilinen diğer eser ise, Sirâcü'ş-Şerîa ve Minhâcü'l-Hakîka'dır. Bu kitap ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. Ancak âşikâr olduğu üzere, kitabın konusu muhtemelen şeriat ve hakikat ilimlerinin âhengidir. Sîrcânî burada şeriat ve hakikat ilimlerini mezcedip aralarındaki birlikteliği ele almış olmalıdır.

A. KİTÂBÜ'L-BEYÂZ VE'S-SEVÂD

Sîrcânî'nin bugün el yazmalarına ulaşılabilen ve bu çalışmanın da konusu olan tek eserinin tam ismi كتاب البياض والسواد من خصائص حكم العباد في نعت المرید والمراد *Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd min Hasâisi Hikemi'l-'İbâd fi Na'ti'l-Mürîd ve'l-Murâd'dır*. Bu eser çalışmanın ikinci ve esas kısmını teşkil ettiği için, burada yalnızca el yazmaları ve ilgili bazı hususlara kısaca değinilecektir. Eserin iki tahkikli neşri yapılmış olup künyeleri şu şekildedir:

- el-Beyâz ve's-Sevâd min Hasâ'isi Hikami'l-'İbâd fi Na'ti'l-Mürîd ve'l-Murâd, **tashih ve tahkik: Muhsin Pürmuhtâr**, İngilizce mukaddime: Nasrullah Pürcevâdî, Müessese-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, Tahran, 2011.
- Sufism: Black and White, A Critical Edition of *Kitâb al-Bayâd wa-l-Sawâd* by Abû l-Hasan al-Sîrjânî's (d. ca. 470/1077) **editör: Bilal Orfali-Nada Saab**, Brill, Leiden, 2012.

Muhsin Pürmuhtâr Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın farklı kütüphanelerde toplam sekiz el yazmasının bulunduğunu tespit etmiş; ancak yalnızca dördüne ulaşabildiği için çalışmasını bunlar üzerinde gerçekleştirmiştir:⁵⁶

- Yale Üniversitesi Beinecke Nâdir Kitaplar ve El Yazmaları Kütüphanesi – 64
- Âyetullah Mar'aş Necefi Kütüphanesi, Kum – 117
- İngiltere Kütüphanesi – 12632

⁵⁶ Sîrcânî, a.g.e., T.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 40-50.

- Malek Ulusal Kütüphânesi – 4251

Diğer yazmaların bulunduğu kütüphaneler ise şunlardır:

- Manisa Müzesi - 1083⁵⁷
- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi- 37499
- Asya Kraliyet Derneği Koleksiyonu Arapça El Yazmaları Kataloğu – 1061
- İngiltere Kütüphanesi 8959

Bilal Orfali ve Nada Saab'ın tahkikli neşir çalışması ise üç el yazmasına dayanmaktadır:

- Yale Üniversitesi Beinecke Nâdir Kitaplar ve El Yazmaları Kütüphanesi – 64
- Âyetullah Mar'aşî Necefî Kütüphanesi, Kum – 117
- İngiltere Kütüphanesi – 12632⁵⁸

Örnek olması bakımından, Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın iki el yazmasıyla ilgili dikkat çeken şu bilgiler verilebilir:

Yale Üniversitesi El Yazmaları Kütüphanesi'nde bulunan yazmanın ismi Cezvetü'l-İstîlâ ve Cefnetü'l-İctîlâ⁵⁹; yazarı ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) olarak kaydedilmiştir.⁶⁰ Ancak araştırmacılar bilhassa eserin İbnü'l-Arabî'nin kaleminden çıktığı düşüncesini sıhhatli bulmamaktadırlar. İbnü'l-Arabî'nin tüm eserlerini derleyen Osman Yahyâ “Cezvetü'l-İstîlâ ve Cefnetü'l-İctîlâ” maddesinde, eserin ona aidiyetini şüpheli kılan iki hususa değinmektedir. İlki, “sûfi biyografileri” bölümünde ismi geçen şahsiyetlerin en fazla 350/961 senesine kadar hayatta olduğudur.

⁵⁷ Buradaki yazmada eserin yazarı Ebû Hasan Ali b. Hasan Sirhânî olarak kaydedilmiştir. Bkz.: Ramazan Şeşen, *Nevâdiri'l-Mahtûâtî'l-'Arabiyye fî Mektebâti Türkiye*, İstanbul, İsar Vakfı Yayınları, 1997, s. 203

⁵⁸ Sîrcânî, a.g.e., L.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 38.

⁵⁹ Yazmada yer alan başlık şu şekildedir *جذوة الإصطلاح ... الإجتلا للشيخ الإمام الرباني ابن عربي الصوفي* Görüldüğü gibi burada başlığın üçüncü kelimesi eksiktir. Muhakkiklere göre okunmayan kelime, ilk kısım ile hem ses uyumu içerisinde olduğu hem de birbirine tezat mânâları ihtiva ettiği için “cefne” sözcüğüdür. Aynı zamanda bu başlığın, kitabın asıl adı olan Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd min Hasâ'isi Hikemi'l-'İbâd fî Na'ti'l-Mürîd ve'l-Murâd'ın veciz bir ifadesi olması da mümkündür. Bkz.: Sîrcânî, a.g.e., L.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 41.

⁶⁰ Sîrcânî, a.g.e., L.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 40.

Ancak tasavvuf çevrelerinde bu tarihten sonra da kibâr-ı sûfiyyeden pek çok meşhur ismin bulunduğu ve İbnü'l-Arabî'nin de, böylesi zevâtın sözlerine eserinde yer vermemesinin ihtimal dışı olduğu bir hakikattir. Osman Yahyâ'ya göre ikinci durum ise, söz konusu eserin genel ruhu ve imlâ üslûbunun, İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki ruh ve üslûp ile benzerlik taşımasıdır. Sonuç olarak Yahyâ, Cezvetü'l-İstîlâ ve Cefnetü'l-İctilâ'nın İbnü'l-Arabî'ye nisbetinin şüpheli olduğunu ifade ederek maddeyi sonlandırmaktadır.⁶¹

Söz konusu eserin İbnü'l-Arabî'ye ait olabileceğini düşündüren diğer husus da son sayfasında yer alan bir nottur. Burada İbnü'l-Arabî eseri, öğrencisi Sadreddin Konevî'den farklı oturumlarda başından sonuna kadar dinlediğini ifade etmektedir.⁶² Her ne kadar eserin İbnü'l-Arabî tarafından telif edildiği açıkça zikredilmemiş olsa da, onun dilinden bir pasajın mevcudiyeti îzâha muhtaç bir konudur. Yukarıda ismi geçen yazmanın sonunda, müstensih Ebü'l-Ferec Yakûb b. Muhammed b. Abdi'l-Mâlik en-Nihâvendî, eseri Şam'daki Sumeysetiyye Hankâhı'nda 606/1209 senesinde istinsah ettiğini bildirmiştir. Konevî'nin 605/1207 yılında dünyaya geldiği göz önüne alındığında, İbnü'l-Arabî'nin diliyle aktarılan notun sıhhati de tartışmalı hale gelmektedir.⁶³

Âyetullah Mar'aşî Kütüphanesi 117 numaralı nüshada ise, eserin ismi Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd min Hasâ'isi Hikemi'l-İbâd fî Na'ti'l-Mürîd ve'l-Murâd; yazarı da Ebü'l-Hasan es-Sîrcânî şeklinde tam olarak yazılmış durumdadır. Aynı zamanda son sayfada bu yazmanın, Sîrcânî'nin soyundan gelen 'Îmâdüddîn Ebû Muhammed Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Hatîb tarafından, Mahmûd b. Mahmûd el-Hüseynî'ye ithafen Şevval'in ilk günü 756/1363 senesinde Sîrcân şehrinde istinsah edildiği bildirilmiştir.⁶⁴ Müstensihinin notundan anlaşıldığına göre Kitâbü'l-Beyâz ve's-

⁶¹ Osman Yahyâ, *Müellefâtü İbni 'Arabî-Târîhuhâ ve Tasnîfuhâ*, (haz. Ahmed Muhammed Tayyib), Kahire, el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 2001, s. 266-267; Osman Yahya gibi İbni 'Arabî'nin tüm eserlerini maddeler halinde bir araya getiren bir diğer araştırmacı Kürkîs 'Avvâd'dır. O, fihristinde Cezvetü'l-İstîlâ ve Cefnetü'l-İctilâ isimli eseri de zikretmiş; ancak burada herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Bkz.: Kürkîs 'Avvâd, "Fihrist Mü'ellefâti Muhyiddin İbn Arabî", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-'Arabî*, Şam, Nisan 1955.

⁶² Bahsi geçen notun metni şu şekildedir: " الحمد لله. سمعت هذه النسخة المباركة بقراءة تلميذي القنوي من أولها إلى آخرها في مجالس متفرقة آخرها يوم تاريخه (؟) كتبه مؤلفه عفا الله عنه "

Bkz.: Sîrcânî, a.g.e., L.N., Editörün Giriş Yazısı s. 42.

⁶³ Sîrcânî, a.g.e., L.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 43.

⁶⁴ Sîrcânî, a.g.e., L.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 46-47.

Sevâd'ın etkisi Sîrcânî'nin vefatından sonra, en az üç yüz yıl daha bölgedeki etkisini sürdürmeyi başarmıştır. Nüşanın hediye edildiği şahsın da yalnızca bir sûfi değil, zâhir ve bâtın ilimlerinin ikisinde de mütehasıs bir kimse olması, yine Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın ilim çevrelerinde gördüğü rağbet ve ilgiye dair bir ipucu sunmaktadır.⁶⁵

B. SİRÂCÜ'Ş-ŞERÎ'A VE MİNHÂCÜ'L-HAKÎKA

Ebü'l-Hasen es-Sîrcânî'nin günümüze ulaşmayan ve isminden anlaşıldığı kadarıyla, hakikat ve şeriatı mezceden diğer eserine dair bilgiler yalnızca iki kaynakta mevcuttur.

Kâtip Çelebi'nin bibliyografik eseri Keşfü'z-Zünûn'da verdiği bilgiye göre, Sîrcânî bu eserinde önce fıkıh problemlerini zikredip daha sonra da buna hakikat bilgisini eklemek suretiyle şeriat ve hakikat ilmini bir araya getirmiştir. Eser şu ifadelerle başlamaktadır: “Hamd, bedenler üzerine farz kılınan şeylerin yöntemini açıklayan Allah'a mahsustur.”⁶⁶

Sîrcânî'nin Sirâcü'ş-Şerî'a ve Minhâcü'l-Hakîka isimli bir eseri olduğunu kaydeden diğer kaynak Hediyetü'l-Ârifin'dir. Ancak burada müellif yalnızca eserin ismini zikretmekle yetinmiştir.⁶⁷

Söz konusu eserinin muhtevası hakkında ayrıntılı bilgilere sahip olunmasa da, bilhassa Keşfü'z-Zünûn'da yer alan bilgiden hareketle Sîrcânî'nin yalnızca hakikat alanında değil, çağdaşı diğer sûfi müellifler gibi şeriat alanında da kâfi derecede bilgi ve birikime sahip olduğu çıkarımında bulunmak mümkündür. Nitekim o, Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın üçüncü bölümüne “İki İlmin İttifakı” başlığını vermek ve burada hakikatin, Kitâb ve sünnete ittibâ ile ölçüldüğüne vurgu yapan alıntılarını nakletmek suretiyle şeriat-hakikat birliği yaklaşımını açıkça ortaya koymuştur. Esasında söz konusu kitabın ismi de muhtevâsı hakkında ipuçları sunmaktadır. “Şeriatın Işığı ve Hakikatin Yöntemi” isimli başlık üzerinde biraz fikir yürütüldüğünde, şeriatın kullar için yol rehberi olduğu sonucuna varılabilir. Hakikat ise, avâmın diline dolayıp keyfine

⁶⁵ Sîrcânî, a.g.e., L.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 47.

⁶⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn 'An Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, (çev. Rüştü Balcı), C. 2., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007, s. 790.

⁶⁷ Bağdâdî, a.g.e., s. 692.

göre söz söylediği bir husus değil; yol ve yöntemi belirli olan bir arayıştır. Şeriatı konu edinen ilk kısım, kendisini tasavvuf müntesibi olarak göstermeye ve zaman zaman şer'î hukuku iskât etmeye çalışan sahte sofulara yönelik olsa gerektir. Hakikatin anlatıldığı ikinci bölüme gelince, tasavvufun özel bir amacı ve bu amaca götüren yöntemi olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda Sirâcü'ş-Şerî'a ve Minhâcü'l-Hakîka adlı eserin, hakikatin şeriat temeli üzerinde nasıl tahakkuk edeceğini izah eden bir eser olduğu düşünülmektedir.

IV. İLME BAKIŞI

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ı diğer klasik tasavvufî eserlerden ayıran nokta, daha çok antolojik bir mahiyete sahip olmasıdır. Kitapta ele alınan konular yazarın yorum ve değerlendirmelerinden yoksundur. Sîrcânî bu durumun sebebini açıkça zikretmese de eserin son kısmından yola çıkarak bir değerlendirmede bulunmak mümkün olabilir. Sîrcânî eserini nihayete erdirmeden önce, bir “fakîrin”⁶⁸ ümmetin imamlarından biri olarak tavsif ettiği bir şahıstan, tasavvufun anlaşılması zor birtakım meselelerine dair açıklama talep ettiğini anlatır. Ne var ki bu imam, sorulan konulara dair acziyetinden dolayı soruları cevaplamayı tercih etmemiştir.⁶⁹ Araştırmacılara göre tevâzûdan dolayı kimliğin gizlenmesi klasik İslamî eserlerde yaygın bir uygulama olduğundan dolayı, Sîrcânî'nin de burada ismini zikretmediği fakîr-sûfî yine kendisidir.⁷⁰ Dolayısıyla Sîrcânî'nin esere şahsî düşüncelerini katmadan yalnızca nakledici durumda kalmak istemesi mütevâzî kişiliğinden kaynaklanmıştır denilebilir. Bunun bir sonucu olarak, Sîrcânî'nin ilmin mahiyeti hakkındaki görüşlerini ve tasavvuf anlayışını eserde açıkça görmek mümkün olmamaktadır. Ancak yine de, ilme ve tasavvufa dair açtığı başlıklar ve bu başlıklar altında naklettiği rivâyetler, Sîrcânî'nin ilim anlayışı ile ilgili birtakım çıkarımlarda bulunmaya yardımcı olabilir.

A. SÎRCÂNÎ'NİN İLİM ANLAYIŞI

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın üçüncü bâbı “İki İlmin (şeriat ve hakikat) İttifakı ve Aralarındaki Fark” başlığını taşımaktadır. Sîrcânî bu bölüme “*Oysa (kendilerine*

⁶⁸ “Her türlü iddiadan soyutlanan ve yalnız Allah'a muhtaç olan kimse” anlamına gelen fakîr, tasavvuf terminolojisinde sûfilere verilen isimlerden biridir. Bkz.: Kelâbâzî, a.g.e., s. 56.

⁶⁹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 359.

⁷⁰ Sîrcânî, a.g.e., L.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 31.

gelen haberi) Rasûl'e veya aralarında yetki sahibi kimselere götürselerdi, işin iç yüzüne vâkıf olanlar durumun ne olduğunu anlardı”⁷¹ meâlindeki âyet ile başlar. Hemen sonrasında isim vermeden aktardığı yoruma göre “ulu'l-emr” ilim ehlidir ve âyette, hem bu ilim sahibi kimselerin hem de “istinbât” ehlinin hususiyetleri beyan edilmiştir. Sîrcânî ikinci olarak şu hadîs-i şerîfi nakleder ki muhtevasında, başlıkta belirttiği iki ilme işaret vardır: “İlim iki türdür: Biri kalpte sabit olan ilim, diğeri ise dile dökülen ilim. İşte Allah'ın mahlûkâtı üzerine hücceti budur.”⁷² Yine isim verilmeden nakledilen yorumda, Hz. Peygamber' zikrettiği iki ilmin “delil ilmi” ve “mahabbet ilmi” olduğu ifade edilmiştir.

Sîrcânî'nin bu başlıkta ilim türleriyle ilgili naklettiği rivâyetlerden bazıları şunlardır:

“Sûfilerden biri: Şeriat ilmi mücâhede ilmidir, hakikat ilmi ise hidâyet ilmidir. Hidayetin hakikatine ancak mücâhededen sonra ulaşılır.”

“Yahyâ b. Muâz: Zâhir ilmi yol ilmidir, bâtın ilmi ise menzildir.”

“Sûfilerden biri: Bâtın ilmi zâhirden istinbât edilir. Zâhire dayanmayan her bâtın ise bâtıldır.”

“Ebû Abdurrahmân Sülemî: Rivâyet ilmi fiiller; dirâyet ilmi ise hâller ilmidir.”

“Sehl Tüsterî: Üç tür ilim vardır: Allah'ta, Allah'tan ve Allah ile olan ilim. Allah'ta olan ilim Onun isim ve sıfatlarını bilmektir. Allah'tan olan ilim zâhir-bâtın, helâl-haram, emir-nehir ve hükümler ilmidir. Allah ile olan ilim ise havf, recâ, muhabbet ve şevk ilmidir.”

“İbrahim Havvâs: İbâreye âlimler, işârete hakîmler, letâife ise şeyhlerin efendileri vâkıf olabilirler.”⁷³

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın kırkıncı bâbında ise Sîrcânî, “Bâtın İlminin İspatı” konusuna yer vermiştir. Bu bâb el-Lüma'nın “ilm-i bâtın” başlığındaki muhtevâ ile oldukça benzeşir. Sîrcânî, Serrâc'ın bâtın ve zâhir ilimleri hakkındaki tespitini kendi eserindeki bölüme aynen aktarmıştır. Serrâc'a göre şeriat ilmi zâhir ve bâtın özelliklerinin ikisini birden taşır ve kulu zâhir ve bâtın amellerine çağırır. Zâhiri organlarımıza müteallik olan ibadât ve ahkâm amelleri, zâhir ilminin alanına girerken

⁷¹ en-Nisâ, 4/83.

⁷² Abdülazîm el-Münzirî, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, (haz. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Selmân), C. 1, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 2003, s. 100.

⁷³ Sîrcânî, a.g.e., T.N., ss. 20-27.

tasdik, î mân, yakîn, sıdk, ihlâs, marifet, tevekkül, rızâ, şükür, sabır gibi kalple ilgili konular bâtın ilminin kapsamındadır. Zâhir ve bâtın amellerinin her birinin kendine göre ilmi, niteliği, açıklaması, hakikati ile âyet ve hadîslerden mesnedleri bulunur ki bunlar da, zâhir ve bâtın olarak iki ilim türünün olduğunu göstermektedir.⁷⁴

Sîrcânî aynı bölümde yine el-Lüma'nın ilm-i bâtın başlığında mevcut olan bir başka paragrafı da nakletmiştir. Burada Serrâc *“Allah size nimetlerinin zâhirini de bâtını da ihsan etmiştir”*⁷⁵ meâlindeki âyetten sonra, zâhirî nimetlerin tâ'at nev'inden olan ve zâhirî âzâlarımız üzerine verilen; bâtınî nimetlerin ise hâller nev'inden olan ve kalbe ihsan edilen nimetler olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶

Bu bölümde el-Lüma'dakinden farklı olarak, iki rivâyet daha mevcuttur. İlm-i bâtının konusunun Allah olduğu ve bu ilme de yine Allah'ın ikramı ile ulaşılabileceğini ifade eden rivâyetler şunlardır:

“Zünnûn el-Mısırî'ye ilm-i bâtının ne olduğu sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: İlm-i bâtın, herhangi birinden duyup da “Bize anlattı, haber verdi, emretti veya nehyetti” şeklinde aktaramadığın bir bilgi türüdür. Allah tarafından yalnız seçkin kullarına verilen bir lütuftur ki ona, ne peygamber ne de mukarreb melek muttali' olabilir.”

“Sûfilerden birine ilm-i bâtın sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir: ‘Mârifetullah’tır’ Mârifetullah’ın ne olduğu sorulduğunda ise ‘Kalplerin Allah ile hayat bulmasıdır’ demiştir.”⁷⁷

Sîrcânî bir sonraki bölüme “Tasavvuf İlminin Âlimlerin Anlamakta Zorlandığı Kısmının İzâhı” ismini vermiştir. Burada da, el-Lüma'daki üç ayrı bölümden farklı kesitleri bir araya getirerek uzunca bir kompozisyon oluşturmuştur.⁷⁸ Yapılan nakilde Serrâc ilk olarak Musa-Hızır kıssasına değinerek, peygamber olmasına rağmen Hz. Musa'nın (kendisine ilim verilmiş) bir kula tâbî olduğunu söylemekte ve böylelikle insanlar arasında ilmî idrâkin farklılığını temellendirmektedir. İkinci olarak Hz. Peygamber'in hadîslerinden örnekler vererek onun halka bildirmediği bazı özel bilgilere de sahip olduğu, hatta sahabeler arasında bu özel bilgiyi paylaştığı kimselerin bulunduğunu zikreder. Bu da yine Serrâc'ın, ilim sahibi insanlar arasında bile bir

⁷⁴ Serrâc, a.g.e., s. 43.

⁷⁵ el-Lokman, 31/20.

⁷⁶ Serrâc, a.g.e., s. 44.

⁷⁷ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 224.

⁷⁸ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 28-29.

hiyerarşiden söz edilebileceği görüşüne delil teşkil eder.⁷⁹ Sîrcânî'nin yaptığı naklin son kısmında Serrâc, dinî ilimleri dörde taksim eder. Ona göre rivâyet ilmi hadise, dirâyet ilmi fıkha, kıyas ve nazar ilmi kelâma, en şereflileri olan muâmele ve mücâhede ise tasavvufa karşılık gelmektedir. Bu dört ilmin de kendine has bir alanı vardır ve her biriyle meşgul olan âlimler kendi alanlarında yetki sahibidir. Dolayısıyla bir kimse hangi ilimle alakalı hataya düşüyse o ilmin mensubuna danışmak zorundadır.

Sîrcânî'nin Sehl et-Tüsterî'den yaptığı alıntı Serrâc'ın taksimi ile bir araya getirildiğinde, ilimlerin Allah'ta, Allah'tan ve Allah ile olmak üzere üçe ayrıldığı; Allah'ta olan ilmin kelâm, Allah'tan olan ilmin hadis ve fıkıh, Allah ile olanın da tasavvuf olduğu sonucu çıkabilir. İlimlerin üçe ayrıldığına işaret eden başka bir söz ise eserin üçüncü bölümünde İbrahîm el-Havvâs'tan nakledilmiştir. Havvâs'ın ifadeleri dini metinlerin yorumlanmasında ibâreyi esas alanların hadis ve fıkıh âlimleri; işâreti kullananların kelâm ve felsefe ehli; letâiften istifâde edenlerin ise mutasavvıflar (ki aynı zamanda bu âlimlerin en şereflileri olduğu imâsı mevcuttur) olduğuna işaret etmektedir. Sîrcânî'nin bir sonraki bölümde Cerîrî'den naklen paylaştığı söz, Havvâs'ın ilimler tasnifini açıklar niteliktedir: “Rehberler üç kısımdır: Âlimler, hakîmler ve büyükler. Âlimler eşyanın zâhirini ve iyi tarafını, hakîmler eşyanın iç yüzünü ve kusurlarını, büyükler ise eşyanın hakîkatını görür.”⁸⁰

Yukarıda zikredilen bölümlerde bir araya getirerek sunduğu nakillerin yanı sıra Sîrcânî, mukaddimede de sûfilerin hem akıl hem de kalpleriyle, Kur'ân-ı Kerîm'in zâhir ve bătına sıkı sıkıya tutunduklarını belirtmiştir.⁸¹ Tüm bunlardan hareketle Sîrcânî'nin ilim anlayışı şu şekilde özetlenebilir: Dinî ilimler arasında konu ve alanlarına göre farklı tasnif ve derecelendirmeler yapılmıştır. Ancak genel bir çerçeve dâhilinde, şeriat hem zâhir hem de bătından oluştuğu için ilimler de zâhir ve bătın olarak ikiye ayrılır. Fıkıh, kelâm ve hadis gibi ilimler eşyanın görünen boyutundan hareket ederek hükümlerde bulunmaktadır. Tasavvuf ise eşyanın iç yüzü, hakikati ve hususiyetiyle ilgilenmektedir. Bu yönüyle de diğer İslamî ilimlerden daha yüce ve değerlidir.

⁷⁹ Başer, a.g.t., s. 28-29.

⁸⁰ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 29.

⁸¹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 3.

B. SÎRCÂNÎ'DE ŞERİAT-HAKİKAT VURGUSU

Sîrcânî'nin tasavvuf anlayışıyla ilgili ilk konu, dinî ilimlerin sınıflandırılmasıyla bağlantılıdır. Bir önceki bölümde değinildiği gibi Sîrcânî de ilimler arasında doğal bir hiyerarşinin bulunduğu görüşüne sahiptir. Ona göre bu hiyerarşide tasavvufun yeri en üsttedir. Tasavvuf konusu itibariyle eşref-i ulûm, sûfiler de âlimler tâifesinin en faziletlieleridir.

Sîrcânî “iki ilmin ittifakı”na hasrettiği başlığı kendi içerisinde üç bölüme ayırıp, son kısımda tasavvufun havâs ilmi olduğuna dair sûfî sözlerini derlemiştir. Burada naklettiği sözlerden bazıları şöyledir:

“Cüneyd-i Bağdâdî: Beyân edilen her ilim umûma, beyan edilmeyen ise husûsa aittir.”

“Ebû Bekr ez-Zekkâk: Bizim ilmimiz yalnızca Allah'ın, ruhlarını kirlerden temizlediği kimselere mahsûstur.”

“Ebû Ali b. Kâtib: Kisâî ve Cüneyd arasında bin meseleyi görüştükleri yazışmalar cereyan etmişti. Kisâî vefat ettiğinde Cüneyd bunların yakılmasını istedi.”

“Cüneyd-i Bağdâdî: Kisâî bana halkın eline düşmesinden çekindiğim bin tane mesele danışmıştı.”

“Şu gökyüzünün altında ilmimizden daha şerefli bir ilim olduğunu bilsem bir şeyler duyabilmek ümidiyle hemen ehline koşardım.”

“Bir ilmin etrafında cem olmuş insanlar arasında sûfilerden daha faziletlisi yoktur. Tasavvuftan daha faziletli ilim de yoktur. Böyle olmasaydı sûfilerle bir an bile beraber olmazdım.”

“Ebû Sa'îd el-Harrâz: Âriflerin olağanüstü ilimler ve değişik haberler gizledikleri bir takım hazineleri vardır. Onlar hakkında ebediyet lisâmı ile konuşur ve ezeliyet lisâmı ile onlardan haber verirler.”⁸²

Yukarıdaki ifadelerle göre sûfiler, Allah'ın lütfu ve inayeti ile herkesin anlayamayacağı konularda bilgi sahibi olan kimselerdir. Eşyanın ötesi hakkında marifete ulaştıkları için de insanların en şereflieleri durumundadırlar. İlimlerini de halk/avâm ile paylaşmamaları gerekir. Sûfilerin sahip oldukları ilim, kendileri tarafından en şerefli ilim kabul edildiği için, tasavvuf da diğer İslamî ilimler arasında ayrıcalıklı ve üstün bir konuma yükselmektedir. İlimleri taksimata tabi tutan

⁸² Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 24-25-26.

mutasavvıfların ortak görüşü tasavvufun eşref-i ulûm olduğu, diğer ilimlerin yetersiz kaldığı yerde devreye girerek kişiyi hakikate ulaştırdığıdır. Kendi görüşünü açıkça beyan etmese bile Sîrcânî’yi de aynı görüşü paylaşan sûfiler arasında kabul etmek yanlış bir kanaat olmayacaktır.

Sîrcânî’nin tasavvufî şahsiyeti ile alakalı belki en önemli nokta şeriat ve hakikat birlikteliğine yaklaşımıdır. Sûfiler zaten hakikat dedikleri bilgi türünü şeriatın karşısında ve ona tezat bir şey olarak konumlandırmamıştır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, şifâhi bir geleneğe sahip olduğu için ibâhî-ilhâdî düşüncelerin bünyesine rahatlıkla girmesi, tasavvufu bu konuda zor durumda bırakmıştır. Bu sebeple müellifler eserlerinde, her şeyden önce şeriat ve hakikat alanlarının birlikteliğine vurgu yapmışlardır. Ortak kabulleri ise Kuşeyrî’nin şu sözüyle özetlenebilir: “Hakikat ile desteklenmeyen şeriat da, şeriata bağlı olmayan hakikat da makbul değildir.”⁸³

Sîrcânî’nin “İki İlmin İttifakı ve Aralarındaki Fark” başlığının ittifak kısmı, şeriat ve hakikate gönderme yapmaktadır. Sîrcânî bu başlığın ikinci bölümünde, biri hadîs olmak üzere otuz sekiz sûfî sözüne yer verir ve hepsi de ilmin sıhhatinin, yalnızca Kitâb ve Sünnet’e bağlılığı ölçüsünde olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Hadîs-i şerîf ise “Peygamberin sünnetine uygun yapılmayan her işin Allah indinde isyan mesabesinde olduğu” anlamını mündemiçtir. Sîrcânî’nin burada naklettiği sözler özetle, sûfilerin “ehl-i sünnet ve’l-cemaat” üzere olduğunu ispat eder niteliktedir. Tasavvufî mânâ ve pratiklerin, şeriat terazisiyle tartılıp öyle kabul veya reddedilmesi gerektiğini beyan eden ifadelerin yanında, Zünnûn el-Mısrî’nin dile getirdiği gibi “Bir görüşün sıhhati cemaate tâbî olmak iledir” mânâsını ifade eden sözler de mevcuttur. Her hâlükârda Sîrcânî de çağdaşı müellifler gibi, tasavvufun dinî anlayışa hakikat alanı getirdiğini; ancak bunun şeriatın dışında veya ondan farklı bir şey olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.

Yine Sîrcânî, eserin otuz beşinci bâbı olan “Tasavvuf Mezhebinin Usûlü” kısmında el-Lüma’dan da alıntılar yapmak suretiyle⁸⁴, yolun şeriat ile başladığına işaret eden ifadeler nakletmiştir. Bununla birlikte, tasavvuf şeriatın da hakikatine ulaşmayı amaç edindiğinden usûl bakımından özel bir ilimdir. Aşağıda alıntılan iki söz, tasavvufu

⁸³ Kuşeyrî, a.g.e., s. 168.

⁸⁴ Serrâc, a.g.e., s. 288-289.

diğerlerinden ayıran hususiyetin, sūfîlerin ubûdiyetin gereklerini tam mânâsıyla yerine getirdikten sonra buna bir de “nafîle”yi katmaları ve dinî mevzûlarda ruhsattansa daima azimeti tercih etmeleri olduğunun altını çizmektedir:

“Sūfîlerden biri: Tasavvufun yedi esası vardır: Farzları edâ etmek, haramlardan kaçınmak, dünya ile bağı koparmak, fakra tutunmak, istemeyi terk etmek, biriktirmemek ve her an Allah’a yönelmektir.”

“Sehl b. Abdullah: Usûlümüz yedi şeydir: Allah’ın Kitâb’ına sımsıkı tutunmak, Rasûlullâh’ın sünnetine ittibâ etmek, helal lokma yemek, kimseye eziyet vermemek, günahtan kaçınmak, tevbe etmek ve hak yememek.”⁸⁵

Sîrcânî’nin tasavvufî yaşantısından bahsedildiğinde gözden kaçırılmaması gereken diğer konu, eserin sonunda bir nevî vasiyet niteliğini taşıyan tavsiyeleridir.⁸⁶ Daha sonraki bölümlerde ayrıntıları zikredilecek olan bu vasiyette, onun tasavvufî neşvesine dair ipuçları bulmak mümkündür. Söz gelimi Sîrcânî, mürîdlerin şahsî zarûret hali veya ihvâna yardım maksadı dışında insanlardan bir şey istememesi; bu duruma düşerse de şeriata muhâlefet etmemek adına, ihtiyacını görüp hemen dilenmeyi terketmesi gerektiğini öğütler. Aynı zamanda ona göre mürîdin en önemli özelliklerinden biri daima selefin izinden gidip onların yaşantısını kendisine rehber edinmesidir. Sîrcânî’nin tavsiyeleri arasında dikkati çeken bir başka husus da melâmî bir neşveye⁸⁷ sahip olduğu imâsını uyandıran ifadeleridir. O bir mürîdin, kendi haline bir başkasının muttali’ olmaması için oldukça titiz davranması gerektiğini söylemektedir. Aynı şekilde mürîd iyi ve güzel bir işi insanların gözü önünde yapmaktan kesinlikle kaçınmalıdır. Çünkü Sîrcânî’ye göre “başkası için yapmak” büyük bir şirktir.

Bütün bunlardan hareketle Sîrcânî’nin tasavvufî görüşü ve yaşantısı hakkında söylenebilecek şeyler özetle şu şekildedir: Sîrcânî tasavvufun şeriat ile çelişmediğini savunan, hakikat alanının şeriat ile bir bütün olduğunu ve şeriat çizgisinin dışında kalan durumların reddedilmesi gerektiğini düşünen bir sūfidir. Nitekim ona ait olduğu bilinen Sîrcâ’î-Şerîa ve Minhâcü’l-Hakîka isimli eser, isminden de anlaşıldığı gibi şeriat ve hakikat birlikteliğine dair açıklamaları içermektedir. Bununla birlikte tasavvufun da

⁸⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 193.

⁸⁶ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 361.

⁸⁷ Bir tasavvuf terimi olarak melâmet hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Nihat Azamat, ”Melâmet”, *DİA*, C. 29, Ankara, 2004, s. 24.

kendine mahsûs bir takım sırları olduğu muhakkaktır. Ancak bunlar halk ile paylaşılabilir şeyler değildir. Bu özel yönü sebebiyle de tasavvuf diğer ilimlerin üstünde bir konumdadır.

Bu anlamda Sîrcânî'nin tasavvufun iki ana temayülünden biri olan sahv ekolüne mensup, temkîn ehli bir sûfî portresi çizdiğini söylemek yerinde bir tespit olacaktır. Eserini yazarken ise gayet objektif bir tavır takınmış; durumları tartışmalı olan sûfilerin şathiye nev'inden sözlerini eserine almaktan çekinmemiştir. Bazı müellifler Hallâc-ı Mansûr'un ismini hiçbir şekilde kullanmazken Sîrcânî, eserinde Hallâc'ın ismini yirmi dokuz yerde zikretmiştir. Ayrıca yine eserde biri idam edilişi olmak üzere Hallâc'tan bahseden iki rivâyet; Hallâc'ın üç şiiri ve tabakât bölümünde de biyografisi mevcuttur. Bunun dışında Sîrcânî, bir kavramla ilgili hem sahv hem de sekr ehli sûfilerin birbirine zıt görünen ifadelerini yan yana nakletmiştir. Bu durum, tasavvufun kendi iç bütünlüğünü korumak ve böylece önemli isimleri çerçevenin dışında bırak istememesiyle alakalı olabilir. Söz gelimi marifet ve ârif başlığında hem Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Allah'ı bilen asla mutlu olamaz" ifadesi, hem de Şiblî'nin "Allah'ı bilen asla mahzûn olamaz." sözü bir arada nakledilmiştir.⁸⁸

Sîrcânî aynı zamanda melâmî neşveye sahip bir sûfidir. Önceki bölümlerde değinildiği gibi Şah Şucâ' el-Kîrmânî'nin kabri başında insanlara yiyecek dağıtması ve memleketinde de kendini insanlara hizmet etmeye adanmış olması, nefsinin küçük düşürmek istemesiyle irtibatlandırılabilir. Ayrıca eserin sonunda, tasavvuf yolunun müntesiplerine verdiği nasihatlerde de, yine onun melâmî bir sûfî olduğuna dair işaretler bulunmaktadır. Sîrcânî burada, hâllerine ve amellerine halkın muttalî olması konusunda sûfileri şiddetle uyarmıştır. İnsanların görüp takdir edeceği bir amel işlemekten çekinmemenin büyük bir şirk olduğunu belirtmiştir. Bu konu sonraki bölümlerde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

⁸⁸ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 57.

V. SİRCÂNÎ'NİN EDEBÎ KİŞİLİĞİ

Serrâc, Harkûşî ve Ebû Halef et-Taberî gibi Sîrcânî de, kendi ulaşabildiği sûfi şiirlerini bir araya getirerek eserinde müstakil bir bâb başlığı açmıştır. Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın otuz altıncı bâbı “Sûfilerin Bir Hâle veya Bir Sorunun Cevabına İşaret Ettikleri Şiirleri” ismini taşır. Bu bölüme Sîrcânî “...(*Bütün bunlar*) *tam bir hikmettir...*”⁸⁹ meâlindeki âyet ve “Şiirde hikmet vardır.”⁹⁰ mânâsındaki hadîs-i şerîf ile başlayarak, şiir söylemenin önemine Kitâb ve sünnetten delil getirmiştir. Şiirleri nakledilen sûfiler arasında Ruveym, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî, Şiblî, Zünnûn el-Mısırî ve Hallâc el-Mansûr gibi vecd ehli şahsiyetler de vardır. Ayrıca yine bu bölümde Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib, en yakın dostu Hz. Ebû Bekir ve kızı Hz. Fâtımâ'nın da hikmetli şiirlerine yer verilmiştir.

Şiirler bölümünün hâricinde Sîrcânî, eserin her bâbını bir şiirle hitâma erdirerek, veciz bir ifade ile konunun bütünlüğünü sağlamış olur. Bazen bu şiirlere yapılan yorumlara da yer vermiştir. Eserin tamamında kullanılan şiirlerin sayısı yüz doksandır. Ancak bunlar arasında Sîrcânî'nin kendisine atfettiği bir şiir bulunmamaktadır. Yalnızca bir yerde ona ait olduğu imasını uyandıran bir şiir yorumuna rastlanmaktadır. İddia bahsi ve iddia sahibi sûfilerin durumunu ele aldığı otuzuncu başlıkta Sîrcânî, Ebû Halef et-Taberî'nin de eserinde mevcut olan bir şiir nakleder:

“Hasan Megâzilî, insanların karşısına geçip ‘fakr’dan bahseden Ruveym’in yanına geldi ve şöyle dedi:

Şayet savaşmayacaksan kılıcı ne yapacaksın?

Süsleyip satsan o kılıcı, daha iyi değil mi?”⁹¹

Sîrcânî'nin bu satırlara getirdiği yorum ise şöyledir: “Kendi yaşamadığı bir halden dem vuran kişi, Allah Teâlâ'nın “yük taşıyan eşeklere”⁹² benzettiği kimse gibidir.”

⁸⁹ el-Kamer, 54/5.

⁹⁰ Buhârî, “Edeb”, 90; Ebû Davud, “Edeb”, 95, (5010); Tirmizî, “Edeb”, 69, (2847); İbni Mâce, “Edeb”, 41, (3755).

⁹¹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 171; Taberî, a.g.e., s. 34.

⁹² el-Cum'a, 62/5.

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın mukaddimesi şiirsel ifadelerle doludur. Sîrcânî eseri telif etme gayesini, eserin içeriği ve tasavvuf ilminin hususiyetleri gibi konuları arap dilinin imkânlarından yararlanmak suretiyle, melodik ifadelerle süsleyerek beyan etmiştir. Örnek olması bakımından mukaddimenin sonunda, yalnızca sûfilerin vâsıl olabileceği ilmi şu şekilde vasıflandırmıştır:

... إلى أن يوردهم على العلم الذي لا حظ لغيرهم فيه / فيتحير عند وروده عقول سامعيه
وتسكن فيه قلوب مريديه / وتروى به أرواح عارفيه

“(İbadet ve mücâhedeleri vesilesiyle sûfiler) Kendilerinden başka kimseye nasip olmayacak bir ilmi tahsil ederler ki o ilim, dinleyenlerin aklını hayrete düşürür, müridlerin kalplerini teskîn eder ve âriflerin ruhlarını doyurur.”

Sîrcânî'nin şiir yazdığı veya en azından şiire ilgi duyduğunu gösteren başka bir husus, eserin son kısmında isim belirtmeden naklettiği uzunca bir şiirdir:⁹³

أيها الإمام الفريد / سند عالم فقيه مفيد
زادك الله منه علماً و فهماً / خصك الله به بالتأييد
هل تجب عن مسائل مشكلات / هل تفيدن سائلاً يستفيد
كل من حقق التفقه في الدين / إذا يبتغي لديه مزيد
ما الأزل ما القدم ما الدهر صف لي / ما الأبد ما الدوام ما التأييد
ما الموحد ما الموحد قل لي / ما الأحدا ما حقيقة التوحيد
ما المفرد ما المجرد سراً / من له الإختصاص والتفريد
ما الأسامي ما الصفات وما الذات / ما النعت قل وأنت حميد
ايش جمع و قبض و افتراق / وايش بسط و شاهد و شهيد

⁹³ Bahsi geçen şiirin Sîrcânî'nin kaleminden çıktığı düşünülmektedir. Bunun sebebi “Müellifin Sesi” başlığında ele alınacaktır. Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 359-360.

وفناء الرسوم ما وجه هذا / في صفات العبيد كيف يبید

هل فتى لا يهزه نغمات / مثل ما يستفزه التغريد

وإذا قال قائل هو لا هو / وأنا لا أنا فما ذا يريد

وإذا قال لي وبني وإلي / إليه منه فايش ييفيد

ما نفوس نعوتها نعت روح / طهرت بالمجاهدات الشديد

أفتني هذا مسائل قوم / كل عبد أحبهم فسعيد

Burada Sîrcânî yine ismini zikretmeyip yalnızca fakîh olduğunu belirttiği bir imama, tasavvufun nazarî bahislerine dair bazı soruları oldukça veciz ifadelerle sormaktadır. *Ezel, kıdem, dehr, ebed, devâm, muvahhid, muvahhad, ahad, tevhîd, müfferred, mücerred, isim ve sıfatlar, kabz, bast, şâhid ve şehîd* gibi konular şiirin içerisinde sorulan kavramlardan bazılarıdır. Aynı zamanda Sîrcânî nağme ile vecde gelen kimse ile temkîn halinde kalanın eşit derecede mi olduğu; “O, o değil; ben de ben değilim” diyen kişinin aslında ne kastettiği; aynı şekilde bu kişi “O benim için, bende ve banadır; ben de ona dönük ve ondanım” derse bunun ne ifade ettiği; çetin bir mücâhede sonunda tertemiz olmuş bir nefsin nasıl olduğu gibi konularda da bahsi geçen imamdan fetva istemektedir. Şiirin son kısmında ise sorduğu soruların, herkesin kendilerine muhabbet duyup mutlu olduğu bir topluluğun meseleleri olduğunu dile getirmiştir.

Şüphesiz şiir ve edebiyatı kendi ilimlerinin tabiri olarak kullanmaları sûfilere diğer ilim mensuplarından ayıran bir özelliktir. Onların ilimlerini anlatma amacı bir yandan ehline anlaşılır kılmakken, öte yandan bazı sırları ağıyârdan korumaya çalışmak gibi bir paradoks içerir.⁹⁴ Bu sebeple şiirsel ifadeler tasavvufî konularda söz söyleyen sûfilere sıkça başvurduğu bir yöntemdir. Sîrcânî'nin de eserine *hikmet* başlığı ile başlayıp şiirler bölümünde hikmet ve şiiri özdeşleştirmesi, tasavvufî meselelerde şiirin ifade gücüne dair yaklaşımını ortaya koyar. Aynı zamanda yukarıdaki mısralar Sîrcânî'nin edebî zevkini ve şiire olan kabiliyetini de açıkça göstermektedir. Bunun

⁹⁴ Kuşeyrî, a.g.e., s. 130.

yanında s fi biyografilerinde her bir s fiyi yine veciz ve Şiirsel ifadelerle tanıtması da, bu zevkin bir ürünüdür.

İKİNCİ BÖLÜM
KİTÂBÜ'L-BEYÂZ VE'S-SEVÂD:
BİR LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

I. TASAVVUF LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

Tasavvufun ilk dönemlerine ait eser veya risâlelerin çok azı orijinal formlarıyla günümüze ulaşabilmiştir. Bunda tasavvufun bir ilim olarak teşekkülünün ve yazı geleneğinin diğer İslâmî ilimlere kıyasla daha geç oluşmasının etkisi büyüktür. Aynı zamanda ilk dönem sûfilerinin yazmayı bir ihtiyaç olarak görmemeleri de bir neden olarak görülebilir. İşte bugün tasavvuf literatürüne klasikler olarak geçmiş eserler tasavvufun teşekkül dönemine ait rivâyet, menkîbe ve sûfi sözlerini derleyip sunmaları bakımından oldukça değerli kaynaklardır.⁹⁵

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ı aynı dönemde yazılan Risâletü'l-Kuşeyriyye, Tehzîbü'l-Esrâr veya Selvetü'l-Ârifin'den ayıran nokta yazarının, önemli sûfi şahsiyetlerinin yaşadığı büyük merkezlerde değil de Sîrcân gibi nisbeten küçük bir yerde yaşamış olmasıdır. Hayatlarının büyük kısmını Nişabur'da geçiren Kuşeyri⁹⁶, Harkûşi⁹⁷ ve Ebû Halef et-Taberî'nin⁹⁸ eserleri, bilhassa kendi memleketlerinde yaşanan tasavvuf hakkında birincil kaynak durumundadırlar.⁹⁹ Ancak Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın içeriğine bakıldığında Sîrcân veya Kirmânlı sûfilere yalnızca Şah Şücâ' el-Kirmânî'ye yer verildiği görülmektedir.¹⁰⁰ Sözleri derlenip aktarılan sûfilerin tamamına yakını Horasan, Şam, Irak ve Mısır gibi bölgelerde aktif rol oynamış olan şahsiyetlerdir. Dolayısıyla Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın araştırmacılara, Kirmân veya Sîrcân'ın o günkü tasavvufî hayatına dair tespitlerde bulunulabilecek kapsamlı bilgiler temin

⁹⁵ Hikmet Yaman, "Sufism, Black and White: A Critical Edition of Kitâb al-Bayâd wa-l-Sawâd by Abû l-Hasan al-Sîrjânî (d. ca. 470/1077), edited by Bilal Orfali and Nada Saab", *İlahiyat Studies: A Journal Of Islamic and Religious Studies*, Bursa, C.4., S. 2, 2013, s. 275.

⁹⁶ İbn Asâkir Dimeşkî, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî Fî Mâ Nüsibe İle'l-İmâm el-Eş'arî*, (haz. Hisâmüddin Kudsi), Şam, Mektebetü't-Tevfik, 1929, s. 271-272; Ebû Bekr İbni Hallikân, *Vefeyâtü'l-'A'yân ve Enbâ'i Ebnâi'z-Zamân*, (haz. İhsân Abbâs), C.3, Beyrut, Dâr Sâdir, 1978, s. 206.

⁹⁷ Abdülmelik b. Muhammed İbrahim Harkûşi, *Kitâbu Tehzîbi'l-Esrâr*, (haz. Bessâm Muhammed Bârûd), Editörün Yazdığı Giriş Yazısı, Ebû Zabî, El-Mecma'u's-Sekafi, 1999, s. 15.

⁹⁸ Abdülvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfi es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, (haz. Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdülfeţâh Muhammed Hulvî), C.3, Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, s. 179-180; Taberî, a.g.e., Editörün Giriş Yazısı, s. 3-4.

⁹⁹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., İngilizce Giriş Yazısı, s. 26.

¹⁰⁰ Eserde Şah Şücâ' Kirmânî'nin ismi yirmi bir defa geçmektedir.

ettiğini söylemek güçtür.¹⁰¹ Bununla birlikte eser, merkezî coğrafyalarda yaşanan tasavvufun mahiyetine, tasavvuf ehlinin alışkanlık ve adetlerine, kendi aralarındaki tartışma konuları ve meselelerine ışık tutması bakımından en az diğerleri kadar değerli bir kaynaktır. Söz gelimi daha sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak değinilecek olan “kesb”¹⁰² ve “nazar”¹⁰³ babları, sûfi toplumunun dâhilî problemlerinin bizzat kendi ifadeleri vasıtasıyla okunabileceği konulardan bazılarıdır.

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ı ayrıcalıklı kılan hususlardan biri de Hücvirî'nin ifadesiyle yazarının “çokça seyahat etmesi”dir. Nitekim Herevî'nin Tabakât'da, pek çok vakfi idare ettiğini nakletmesi onun seyahat etmesine mani olacak maddî bir sıkıntısının olmadığını göstermektedir. Sîrcânî bu vesileyle pek çok memlekette sûfiler ile buluşup belki bazılarının eserlerini görmüş olmalıdır. Böylece bir koleksiyon biriktirmiş ve eserini yazarken de bu birikimden yararlanmışır. Bazı tasavvuf araştırmacıları ise Sîrcânî'nin eserde “falan kimse bana şöyle dedi” gibi doğrudan ifadeler kullanmamasından hareketle, onun yalnızca yazılı kaynaklardan istifâde ettiği görüşündedirler.¹⁰⁴ Ancak böyle büyük hacimli bir kitabın sadece yazılı kaynaklar kullanılarak telif edilmesi güçtür. Bunun yanı sıra beslendiği eserlerde yer almayan pek çok rivâyeti nakletmesi de, Sîrcânî'nin sözlü kaynaklarının da bulunduğu delil teşkil etmektedir. Dolayısıyla Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın, Sîrcânî'nin hem yazılı kaynaklara olan hâkimiyeti hem de seyahatleri vasıtasıyla edindiği tasavvufî birikim sayesinde ortaya çıktığını söylemek daha isabetli bir görüştür.¹⁰⁵

Sîrcânî'nin eserinde sûfi biyografilerini ele alırken yaptığı tasnif ise modern bir ifadeyle “tasavvuf araştırmacısı”na yakışacak niteliktedir. Bu bölümde Sîrcânî toplam 79 sûfiyi hayatlarını sürdürdükleri bölgelere göre Hicaz, Irak, Şam, Mısır, İran, Horasan ve Cebel olmak üzere toplam yedi başlık altında, veciz övgü ifadeleri de kullanmak suretiyle kısaca tanıtmıştır. İlk başlıkta hayat hikâyelerine yer verdiği yedi isim ise daha

¹⁰¹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., a.y.

¹⁰² Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 100.

¹⁰³ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 206.

¹⁰⁴ Yaman, a.g.m., s. 277.

¹⁰⁵ Nedim Tan, “Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan es-Sîrcânî, Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd min Hasâisi Hikemi'l-İbâd fi Na'ti'l-Mürîd ve'l-Murâd, tahk. Muhsin Pürmuhtâr, Tahran: Müessese-i Pejûheşi-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1390hş./2011”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul, S. 29, Yıl 13, 2012, s. 261.

özeldir ve “Evtâd’ın Âhâd Olanları” şeklinde isimlendirilmiştir.¹⁰⁶ Sîrcânî’nin bu taksimatı, genelde şeyhleri tabakalar halinde sıralayarak tanıtan diğer eserlerde görmeye alışkın olmadığımız orijinal bir durumdur. Dolayısıyla bu da onu ve eserini tasavvuf literatüründe farklı kılan hususlardandır.

II. KAYNAKLARI

Tasavvufun ilmî ve kültürel sahada örgütlendiği dönemi bir anlamda inşâ eden müellifler, şüphesiz seleflerinden miras kalan sözlü ve yazılı literatürden beslenmişlerdir. Zaten onların asıl gayreti, tasavvuf çevrelerinde sözü geçen şeyhlere ait her ne varsa toplayıp, yazılı olarak ifade etmek olmuştur. Bu anlamda, kronolojik olarak daha eski dönemde yazılmış eserler, sonrakiler için birer kaynak durumuna gelmiştir. Sîrcânî de eserini oluştururken, kendinden önceki tasavvufî risâle ve eserlerden ilham almıştır. Yalnızca yazılı kaynakların değil, nesilden nesile aktarılagelen sözlü kültürün de onun birikimine katkı sağladığı görülmektedir. Yani Sîrcânî gerçek tasavvufu ortaya koymaya çalışırken, hem ilmî muhitte itibâr edilen tasavvufî eserlere hem de şahsî çabası sonucu edindiği sözlü kaynaklara başvurmuştur. Bunun yanı sıra seyr ü sülûkunda tattığı manevî hâllerin de, kitabını hazırlarken kendisine kılavuzluk etmiş olması muhakkaktır.

A. KİTÂBÜ’L-LÜMA’ Fİ’T-TASAVVUF

Ebû Nasr es-Serrâc’ın (ö. 376/988) hayatının son on yılında kaleme almaya başladığı¹⁰⁷ Kitâbü’l-Lüma’ isimli eseri Kitâbü’l-Beyâz ve’s-Sevâd’ın en temel kaynağıdır. Sîrcânî’nin kitabını yazarken pek çok konuda Serrâc’tan esinlendiği rahatlıkla söylenebilir. Hatta bazı konu başlıklarını oluştururken doğrudan el-Lüma’yı örnek almıştır. Aynı şekilde eserin bazı yerlerinde Serrâc’ın kendi sözlerine yer verirken, bazen de isim vermeden ondan alıntılar yapmıştır. Kitâbü’l-Beyâz ve’s-Sevâd ve Kitâbü’l-Lüma’ arasında görülen benzerlikler şu şekilde özetlenebilir:

¹⁰⁶ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 215-223.

¹⁰⁷ Başer, a.g.t., s. 8.

Serrâc eserinin mukaddimesinde, naklettiği sûfi sözlerinin çoğunun isnadını hazfettiğini belirtmiştir.¹⁰⁸ Aynı şekilde Sîrcânî'nin de eserin çoğunda isnâdlara yer vermediği ve bunu mukaddimesinde dile getirdiği görülür.¹⁰⁹

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd ve Kitâbü'l-Lüma' arasındaki ortak noktalardan ilki benzer bölüm başlıklarıdır. İlm-i Bâtın'ın İspatı, Hâl ve Makâmın İspatı, Tasavvuf İsmi'nin İspatı, Sûfi Mezhebinin Usûlü, Kerâmetin İspatı, Mucize ve Kerâmet Arasındaki Fark, Semânın İspatı, Güzel Ses, Vecd ve Vâcidin Özellikleri gibi bâblar, Lüma'daki başlıklar ve içeriklerinden esinlenerek oluşturulmuş gibi gözükmektedir. Bunun yanı sıra yine Sîrcânî'nin *tevbe*, *zühd*, *yakîn*, *sabır*, *şükür*, *ihlâs*, *tevekkül*, *muhabbet*, *rızâ* gibi hâl ve makâm; *fenâ-bekâ*, *cem-tefrika*, *tevhid*, *marifet* gibi tasavvufî ıstılahlar ve pek çok âdâb bahsinde Lüma'dan yaptığı alıntılarının sayısı oldukça fazladır.

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın dördüncü bâbı, hem başlık hem de içerik bakımından Lüma'daki bir bölüm ile neredeyse aynı gibidir. Lüma'da söz konusu bölüm "İlimlerin Açıklanması, Havâs İlminin Anlaşılması Zor Kısımın İzâhı ve Bunun Delillendirmesi" ismini taşıırken, Sîrcânî bu bölüme "Tasavvufun Anlaşılması Zor Konularının Beyânı" başlığını vermiştir. Sîrcânî burada yaklaşık iki sayfa boyunca, Serrâc'ın konuyla ilgili yorumlarının neredeyse hepsini alıntılamıştır. Alıntıda Serrâc, tasavvufun diğer şer'î ilimlere olan üstünlüğünü Mûsâ ve Hızır kıssasından yola çıkarak temellendirir. Hz. Mûsâ peygamberlik şerefine nâil olmuş bir kimse; Hızır ise *nübüvvet*, *risâlet* ve *kelîmullah* olma konularında asla onun derecesine ulaşamamış bir kuldur. Ancak yine de Hz. Mûsâ, *ilm-i ledün* sahibi olmasından dolayı Hızır'a tâbi olmayı talep etmiştir.¹¹⁰

Sîrcânî'nin yaptığı alıntının ikinci kısmında Serrâc, "Benim bildiklerimi bilseydiniz, az güler çok ağlardınız"¹¹¹ hadîs-i şerîfine isnâd ile, Hz. Peygamber'in halka izhâr etmediği birtakım bilgilere de sahip olduğuna işaret eder. Dolayısıyla zâhir ulemânın her şeyi bildiğini iddia edip, tasavvufu red yoluna gitmesinin ne kadar yanlış olduğunu da ortaya koyar.¹¹²

¹⁰⁸ Serrâc, a.g.e., s. 20.

¹⁰⁹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 3-4.

¹¹⁰ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 29; Serrâc, a.g.e., s. 455.

¹¹¹ Buhârî, "Küsûf", 2; Müslim, "Salât", 112.

¹¹² Sîrcânî, a.g.e., T.N., a.y.; Serrâc, a.y.; Başer, a.g.t., s. 29.

Alıntının son kısmında ise Serrâc şer'î ilimlerin, tefsir ve hadisi ihtivâ eden rivâyet ilmi; fıkıh ve ahkâmı anlatan dirâyet ilmi; bidat ehline karşı deliller ortaya koyarak dini savunan kıyas ve nazar ilmi ve ilimlerin en yücesi olup en genel anlamıyla “Allah’a tam bir yönelişi” ifade eden tasavvuf ilmi şeklinde dörde ayrıldığını ifade etmiştir. Her ilmin alanı ve konularını bu şekilde açıkladıktan sonra Serrâc, bu ilimlerden herhangi biriyle alakalı ihtilafa düşen kimsenin, o ilmin sahibine başvurması gerektiğini ifade eder.¹¹³ Böylelikle sûfiler de, kendi alanlarını ilgilendiren konularda yetki sahibi kılınmış ve ulemâ arasındaki yerleri tespit edilmiştir. Sîrcânî, Serrâc’tan yaptığı uzun alıntıdan sonra kaynağını belirtmediği bir rivâyeti daha aktararak konuyu tamamlamıştır. Rivâyete göre Hz. Mûsâ’ya en bilgin insanın kim olduğu sorulduğunda kendisini söylemiş; bu yüzden de Hızır’a tâbi olarak bir yolculuğa çıkması emrolunmuştur.¹¹⁴ Sîrcânî, *ledün ilmi* yani tasavvufun ayrıcalıklı ve seçkin konumuna işaret eden bu rivâyeti bölümün sonuna alarak, Serrâc’ın konuyla ilgili yorumlarını desteklemiştir.

“Tasavvuf İsminin İspatı” konusunun ilk bölümü de el-Lüma’dan alıntılarla oluşturulmuştur. Sîrcânî burada yine Serrâc’ın, sûfi isminin neden sahâbe döneminde kullanılmadığı eleştirilerine verdiği yanıtı nakleder. Serrâc’a göre “Hz. Peygamber’in ashâbı, O’nun sohbeti gibi yüce bir şerefe nâil olmak suretiyle zaten en değerli isimle isimlendirilmişlerdir. Dolayısıyla onların sûfi lakabına ihtiyaçları yoktur.” Sîrcânî bu alıntıdan sonra yine el-Lüma’daki rivâyetlere yer vermiştir ki bunların hepsi, sûfi isminin sonradan türemediği, aksine İslam’dan önce bile bilinen bir kelime olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁵ Eserin bu bölümünde yapmış olduğu nakillerden hareketle Sîrcânî’nin, sûfi ve tasavvuf kelimelerinin kökeni hakkında Serrâc ile aynı görüşü paylaştığını söylemek mümkün olabilir. Ona göre de bu kelimeler sonradan uydurulmuş değil, çok önceden beri kullanılagelen isimlerdir. Sûfilerin neden bu isimle anıldıkları bahsinde ise Sîrcânî Serrâc’tan ayrılmaktadır. Yine kelimenin kökenine dair farklı rivâyetleri sıralamışsa da, bölümün sonunda yer verdiği şiir muhtemelen şahsî fikrini yansıtmaktadır. Şiirde, insanların sûfi kelimesinin “sûf” yani “yün” kökünden geldiğini sandığı; ancak aslında bu ismi, nefisini arındıran/saflaştıran kişinin hak ettiği dile

¹¹³ Sîrcânî, a.g.e., T.N., a.y.; Serrâc, a.y.

¹¹⁴ Sîrcânî, a.g.e., T.N., a.y.

¹¹⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 32; Serrâc, a.g.e., s. 42.

getirilmiştir. Dolayısıyla Sîrcânî'nin köken tartışmasında Serrâc'tan farklı olarak, "sâf" kökünü tercih edenlerin yanında yer aldığı söylenebilir.

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın otuz beşinci başlığı olan "Tasavvufun Usûlü", el-Lüma'da "Meseleler" başlığında işlenen konulardan "Usûl Meselesi" ile ismen ve içerik açısından büyük ölçüde aynıdır.¹¹⁶ Yine Sîrcânî'nin semâ konusuna ayırdığı beş ayrı bâb başlığı, el-Lüma'nın farklı yerlerinden alıntılarının bulunduğu bölümler şeklindedir. Semâ konusu el-Lüma'da on iki farklı başlık altında ele alınmıştır. Sîrcânî de kendi eserinde Serrâc'tan esinlenerek konuyu altı ayrı başlık şeklinde sunmuştur.¹¹⁷

Sîrcânî'nin eserinde "Bâtın İlminin İspatı" başlığı, el-Lüma'da yer alan "İlm-i Bâtının İspatı ve Sıhhatının Delillendirilmesi" başlığı ile büyük oranda aynıdır. Sîrcânî bu bölümde her ayetin *zâhir*, *bâtın*, *had* ve *matla'* olmak üzere dört vechesi bulunduğunu bildiren hadîs-i şerîf¹¹⁸ ve yine Hz. Ali'nin aynı meyandaki sözünü aktardıktan sonra, direkt olarak Serrâc'ın yorumlarına yer vermiştir. Bu alıntıda Serrâc, *zâhir* ve *bâtın* ilimlerinin kapsamındaki hususları ayrıntılı olarak açıklamaktadır.¹¹⁹ İlimleri kendi alanlarına göre iki grupta ele alarak tasavvufa bir meşruiyet zemini açan Serrâc'ın yorumları, Sîrcânî'de de görüldüğü gibi sonraki eserlere de kaynaklık etmiştir. Bu durum sûfiler arasında tasavvufun alanıyla ilgili ortak bir kanaat oluştuğunu göstermesi bakımından önemli bir husustur.

"Hâl ve Makâmın İspatı" başlığı da, el-Lüma'dan alıntılarının yapıldığı bir bölümdür. Sîrcânî hâl ve makâm tanımlarında aktardığı sözlerin pek çoğunu el-Lüma'dan almıştır. Bu bölümün el-Lüma'dakinden farkı, Sîrcânî'nin hâl ve makâmlara dair uzunca bir hadîsi de nakletmiş olmasıdır. Kaynağını belirtmediği bu hadîste Cebrâil, Hz. Peygamber'e gelerek Rabb'inin ona, bundan önce hiç kimseye bahşetmediği bir hediye gönderdiğini söylemiştir. Hz. Peygamber hediye ne olduğunu sorunca, sırasıyla sabır, kanaat, zühd, yakîn, ihlâs, tevekkül ve sonuncu mertebede *rızâyı* zikretmiş; ardından bu kavramların açıklamasını yapmıştır.¹²⁰ Sîrcânî bu hadîsi eserine almış olsa da, kendi tasnifinin bir dayanağı olarak kullanmadığı

¹¹⁶ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 193; Serrâc, a.g.e., 288.

¹¹⁷ Sîrcânî, a.g.e., T.N., ss. 298-317; Serrâc, a.g.e., ss. 338-374.

¹¹⁸ Ebü'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (haz. Hamdi Abdülmecid es-Silefi), 2.B., C.10, Kahire, Mektebetü İbni Teymiyye, s. 105.

¹¹⁹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 225; Serrâc, a.g.e., s. 43.

¹²⁰ Şeyh es-Sadûk, *Meâni'l-Ahbâr*, (haz. Ali Ekber el-Gıfari), Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1959, s. 260; Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 227.

görülür. O hâl ve makâmı Serrâc'ın yaptığı gibi belli bir bölümlendirmeye tâbi tutmadan, karışık olarak vermiş ve herhangi bir derecelendirmeden de bahsetmemiştir.

“Vecd ve Vâcidlerin Sıfatları” bâbı, el-Lüma'da “Vecd Bölümü” altında işlenen farklı başlıklardan alıntılar yapılarak oluşturulmuş bir bölüm olarak karşımıza çıkmaktadır. Serrâc kendi eserinde, Ebû Sa'îd İbnü'l-A'râbî'nin Kitâbü'l-Vecd isimli eserinden alıntılar yaptığını ifade etse de Sîrcânî bunu belirtmeden, aynı alıntılardan bazılarını eserine almıştır. El-Lüma'da vecd bölümü altı başlık şeklinde oluşturulmuştur. Ancak Sîrcânî bu şekilde farklı başlıklara ayırmayıp, topladığı rivâyetleri tek bir başlık altında serdetmiştir.¹²¹

Eserin altmışıncı bâbı olan “Kerâmetin İspatı” başlığı, tasavvuf klasiklerinin çoğunda yer almasına rağmen, burada Sîrcânî'nin ana kaynağının yine el-Lüma' olduğu göze çarpmaktadır. Bilhassa ana başlık altında, “Mucize ve Kerâmet Arasındaki Fark” alt başlığıyla açılan faslın içeriği, Serrâc'ın konuya dair yorumlarının bir özeti niteliğindedir. Burada Sîrcânî Serrâc'tan farklı olarak, mucize ve kerâmet konusunu tek bir bâb başlığı içerisinde serdetmiştir.¹²²

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın bazı bölümlerinde Serrâc'ın şahsî yorumlarının da diğer sûfî sözleriyle birlikte aktarıldığı görülür. Serrâc'ın ismi eserde toplam on dört kez geçmekle birlikte¹²³ bunların birinde, aslında nakledilen söz ona ait değildir.¹²⁴ Üç yerde Serrâc'a ait olan ifadeler başkasına atfedilmiş¹²⁵; dokuz kez de “denilmiştir ki” veya “şeyhlerden biri şöyle dedi” şeklinde ismi zikredilmeden yorumu rivayet edilmiştir.¹²⁶

Kitâbü'l-Lüma'nın, Sîrcânî'nin temel kaynaklarından olduğunu gösteren delillerden biri de, Serrâc'ın hâl ve makâmı ele alırken kavramlar arasında kurduğu irtibatı Sîrcânî'nin de bâb başlıkları arasında kullanmasıdır. O her bir bâb başlığını nihayete erdirirken, o bölümde ele aldığı kavramı bir sonraki başlıkla ilişkilendirmiştir. Bu ilişkiyi kurarken uzunca açıklamalardan ziyâde kısa ifadelerle yetinmiştir. Söz gelimi iman ve mü'minin faziletini işlediği bölümün sonunda, dünya hayatının mü'min katında hiçbir kıymeti olmadığını ve bu hayatın mâhiyetini gerçekten idrâk eden kimsenin ondan yüz çevirip, tamamen Allah'a yöneleceğini belirtmiştir. Bu kısa

¹²¹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 318; Serrâc, a.g.e., ss. 375-389.

¹²² Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 290; Serrâc, a.g.e., ss. 390-408.

¹²³ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 28, 32, 41, 108, 131, 190, 223, 290, 293, 315, 350, 357.

¹²⁴ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 307.

¹²⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 328, 338, 241.

¹²⁶ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 83, 224, 242, 255, 256, 268, 277, 287, 241.

yorumuyla birlikte “Dünya Hayatının Küçümsenmesi ve Dünya Ehlinin Gafleti” bölümüne geçiş yapmıştır.¹²⁷ Eserin çoğu konusuna tatbik edilen bu tür irtibatlar Serrâc’ın her bir hâl ve makâmı, gerektirdiği diğer hâl veya makâma bağlayarak ele almasını anımsatmaktadır. Serrâc da tevbe makâmını verâ’a, verâ’ı zühde, zühd fakra, fakrı sabra, sabrı tevekküle, tevekkülü de rızâya atfeder. Hâlleri ise birbirine bağlı olmak kaydıyla şu şekilde sıralar: Murâkabe, kurb, muhabbet, havf, recâ, şevk, üns, itmi’nân, müşâhede ve yakîn.¹²⁸

Sîrcânî her ne kadar konular arası geçişlerde Serrâc’ı örnek almış gibi görünse de, hâl ve makâmları ele alış üslûbu ondan farklıdır. O hâl ve makâmları Serrâc gibi müstakil bir bölüm dâhilinde değil de dağınık olarak eserine almıştır. Aynı şekilde hâl ve makâmlara dair rivâyetleri Serrâc’ın yaptığı gibi sınıflandırmak yerine, kendi eserindeki genel yapıya uygun şekilde, fasıllara ayırmak suretiyle nakletmiştir. Yine Serrâc’tan farklı olarak yalnızca Sîrcânî’nin naklettiği bir rivâyette ise Hz. Ali’nin imanın sabır, yakîn, adalet ve cihâd olmak üzere dört temeli bulunduğunu ifade edip, her birini on makam üzere açıkladığı bilgisi mevcuttur. Rivâyetin devamında Hz. Ali’nin hâl ve makâmlar hakkında konuşan ilk kişi olduğu söylenmiştir. Ancak bu kısmın, rivâyetin kendisine mi ait olduğu yoksa Sîrcânî tarafından mı eklendiği konusunda net bir şey söylemek mümkün değildir.

Kitâbü’l-Beyâz ve’s-Sevâd’da yer alan sûfî sözlerinin büyük çoğunluğu Lüma’dan alınmıştır. Hemen her bölümde Lüma’dakiler ile benzer sözler mevcuttur. Burada bulunmayıp yalnızca Risâle ve Tehzîbü’l-Esrâr’da nakledilen pasajlar nisbeten daha azdır. Dört eserde de mevcut ortak rivâyetlerin kaynağının ise, yazılış tarihi bakımından en eskileri olan Lüma’ olduğunu söylemek mümkündür. Her hâlükârda Kitâbü’l-Lüma’, Sîrcânî’nin hem eserin bölümlerini oluştururken, hem de içeriklerini hazırlarken istifâde ettiği temel kaynaklardan biri ve belki en çok etkilendiğidir.

B. ET-TA’ARRUF Lİ MEZHEBİ EHLİ’T-TASAVVUF

Buharâlı mutasavvıf Ebû Bekir Kelâbâzî’nin (ö. 380/990), akâid bahislerinde sûfîlerin ehl-i sünnet inancı üzerine olduğunu vurgulamak maksadıyla telif ettiği eseri et-Ta’aruf, sonraki yüzyıllarda tasavvufa dair yazılan kitaplara kaynaklık etmiş önemli bir kitaptır. Aynı şekilde Sîrcânî’nin de kendi eserinde, gerek nakillerde bulunmak

¹²⁷ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 64.

¹²⁸ Serrâc, a.g.e., ss. 68-104; Sîrcânî, a.g.e., T.N., İngilizce Giriş Yazısı, s. 15.

gerekse bizzat Kelâbâzî'nin kendi ifadelerini kullanmak suretiyle et-Ta'arruf'tan yararlandığı görülmektedir.

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'da Kelâbâzî ismi bir kez, "Ebû Bekir Buhârî kitabında şöyle demiştir" şeklinde, eserinden bir ifade nakledilerek geçmektedir.¹²⁹ Nakledilen ifade iman bahsiyle alakalıdır. Burada Kelâbâzî, Sülemî ve Cüneyd gibi sûfîlerin, imanın artıp eksilmesi hususundaki yorumlarından bahsetmiş; Sîrcânî de bu pasajı kendi eserine aynen aktarmıştır. Sırasıyla *tevhîd*, *iman*, *kesb/kazanç yolu* ve *muhabbet* konuları olmak üzere dört yerde ise Kelâbâzî'nin şahsî yorumları isim verilmeden nakledilmiştir. Kelâbâzî kitabının "İman Hakikatleri" bölümünde bazı sûfîlerin şöyle bir iman tanımı getirdiklerinden bahseder: "İman sınırı olmayan bir tevhid inancı, kesintisiz zikir, vasfedilemeyen bir hâl ve vakti olmayan bir vecddir." Daha sonra ise buradaki iki ifadeyi şerh eder. Ona göre derviş, yüce hâllerin hepsiyle birden mevsuf olduğu için yalnızca bir hâle indirgenemez. Vakti olmayan vecd ifadesi ise onun, her dem Hakk'ı müşahede etmesi demektir. Sîrcânî Kelâbâzî'nin naklettiği ifadeyi, yine onun yorumuyla birlikte "İman Bahsi ve Mü'minin Fazileti" bâbında aynen tekrarlamıştır.¹³⁰ Kelâbâzî, eserinin sûfîlerin tevhid hakkındaki sözlerini aktardığı bölümünde muvahhidin özelliklerini saymıştır. Muvahhidin alâmeti kalbinden her türlü meşgalenin kovulmuş olmasıdır. Böylece sırrı Hak katından gelen ilhâmı almaya müsait duruma gelmiştir. Ayrıca o kendi hakkından mahcûb olmuş, hazzından kovulmuş ve nasibi içinde bile nasibinden mahrum kalmıştır. Yani muvahhid her anlamda Hakk'ın muhafazası altındadır. Sîrcânî, Kelâbâzî'nin bu yorumunu, kitabının "Tevhid Bahsi ve Muvahhidin Gaybeti" bâbında özet bir şekilde aktarmıştır.¹³¹ Yine tasavvufta kazanç konusuna ayırdığı bölümde Kelâbâzî'nin bir ifadesini isim vermeden nakletmiştir. Kelâbâzî bu ifadesinde, Cüneyd ve ashâbının mal kazanmayla ilgili sünnetlerini açıklamıştır. Onlara göre kazanç, yüce Allah'a yakınlaştıran diğer işlerle aynı amaçla yapılmalıdır. Yani rızık temin etmek veya menfaat sağlamak için değil, ibadet şuuru ile kazanç peşinde olunmalıdır. Diğer mutasavvıflar ise para kazanmanın tek başına yaşayan kişi için, ibadet nev'inden değil mübah bir amel olduğunu iddia etmişlerdir. Bu kimse için çalışmak farz değildir ancak dinine veya tevekkülüne zarar da vermez. Bununla birlikte Hakk'ın sorumlu tuttuğu vazifelerle meşgul olmak evlâdır. Şayet

¹²⁹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 61; Kelâbâzî, a.g.e., s. 89.

¹³⁰ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 62; Kelâbâzî, a.g.e., s. 93.

¹³¹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 49; Kelâbâzî, a.g.e., s. 153.

Allah'a tevekkül tam ise çalışmayı terk etmek daha elzemdir.¹³² Kelâbâzî'nin muhabbet kavramına dair bir söze getirdiği yorumun da yine Sîrcânî tarafından isim verilmeden kullanıldığı görülmektedir. Kelâbâzî kitabının muhabbetle ilgili kısmında büyük sûfilerden birinin şu sözünü nakleder: "Muhabbet lezzettir. Ancak Hakk'ın bundan lezzet alması düşünülemez. Çünkü hakikatin bulunduğu yerde yalnızca dehşet, hayret ve fenâ hâli vardır." Kelâbâzî'nin yorumuna göre kulun Allah'a duyduğu muhabbet, kalbini kaplayan hürmet hissidir. Bu hürmeti başkasına göstermesi câiz olmaz. Allah'ın kuluna olan sevgisi ise onu başka hiçbir şeyle meşgul olamayacak derecede kendi zâtına mübtelâ kılmasıdır.¹³³ Sîrcânî bu ifadeleri "Muhabbet Bahsi ve Muhibbin Övüncü" bâbında aktarmıştır. Ancak ifadelerin devamında yer verdiği şiir Kelâbâzî'ye ait değildir. Yani bu bahiste, Kelâbâzî'nin eserinden de faydalanmak suretiyle kendi tercihinin göre bir pasaj hazırlamıştır. Ayrıca *iman ve mü'minin fazileti, tevhîd ve muvahhidin gaybeti, kazanç yolu ve usûlü, muhabbet, keramet, rûh* gibi meseleler ve *rızâ, yakîn, kurb* ve *üns* gibi kavramlarda, yalnızca et-Ta'arruf'ta mevcut olan sûfi sözleri de Sîrcânî tarafından kullanılmıştır. Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın muhtelif yerlerine dağılmış olan alıntılarının yanı sıra et-Ta'arruf isimli kaynağın, Sîrcânî'nin şiir birikimine de katkıda bulunduğu dikkat çekmektedir. Kelâbâzî'nin et-Ta'arruf'ta, tasavvufî konu ve kavramları örneklemek üzere naklettiği birçok şiiri, Sîrcânî de eserindeki konuları örneklemek üzere kullanmıştır.¹³⁴ Mesela Selvetü'l-Ârifin'de geçen, "Şayet savaşmayacaksan kılıcı ne yapacaksın? O kılıcı süsleyip satsan daha iyi değil mi?" meâlindeki şiir Ta'arruf'ta da mevcuttur.¹³⁵ Ancak daha önce de belirtildiği gibi Sîrcânî şiiri, kendi yorumuyla zenginleştirerek okuyucuya sunmuştur. Bazı şiirleri ise tasavvufî şiirlere ayırdığı müstakil bir bölüm olan otuz altıncı bâbta zikretmiştir.¹³⁶

C. SÜLEMÎ'NİN ESERLERİ

Târîhu's-Sûfiyye ve Tabakâtu's-Sûfiyye gibi iki temel tabakât kitabının müellifi olan Ebû Abdurrahmân Sülemî (ö. 412/1021), Sîrcânî'nin eserine katkıda bulunan sûfi müelliflerden birisidir. Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd incelendiğinde Sîrcânî'nin, Sülemî'nin pek çok farklı eserinden istifade ettiği görülmektedir.

¹³² Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 103; Kelâbâzî, a.g.e., s. 96-97.

¹³³ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 280; Kelâbâzî, a.g.e., s. 128-129.

¹³⁴ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 17, 171, 266, 326, 327, 343; Kelâbâzî, a.g.e., s. 174, 164, 118, 139, 138, 170.

¹³⁵ Kelâbâzî, a.g.e., s. 174-175.

¹³⁶ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 196, 198, 203; Kelâbâzî, a.g.e., s. 168, 142, 113.

Sülemî'nin ismi eserde beş farklı yerde geçer.¹³⁷ İsmnin zikredildiği yerlerden biri olan semâ konusunda, Kitâbü's-Semâ'dan izler bulmak mümkündür. Sîrcânî burada direkt olarak Sülemî'nin eserinden bir iktibasta bulunmuş ve pasajın başında Sülemî'nin ismini zikretmiştir.¹³⁸ Burada Sülemî semânın sıhhatinin kişiye göre değiştiğini vurgulamaktadır. Kimi dervişler semâyı eğlence aracı olarak görürken kimileri, kalp gözlerini açan bir araç olarak kullanmışlardır. Nasıl ki güneş bir ve tek olduğu halde bazı bitkileri yakıyor, bazılarına ise hayat veriyorsa semâ da, tecrübe eden kişinin niyetine, içinde bulunduğu hâl ve vasfına bağlı olarak değişebilmektedir. Dolayısıyla semâ etmeyi bilgisizce eleştirmek doğru bir şey değildir. Sülemî'nin ismen bahsedildiği konulardan diğeri de fütüvvettir. Sîrcânî'nin naklettiği rivâyette Sülemî, Ebû Hafs en-Neysâbûrî ile Cüneyd-i Bağdâdî arasında geçen bir olayı anlatır. Ebû Hafs Irak'a geldiğinde Cüneyd ona belli bir ölçüde ekmek, hurma ve et göndermiştir. Ancak ne Ebû Hafs ne de ashâbı onlara dokunurlar. Bunun sebebini soranlara ise Ebû Hafs şöyle cevap verir: “Gönderdiklerini tartarak ve ölçerek gönderiyor demek! Horasan'a gelseydi de fütüvvetin ne olduğunu ona öğretseydik!”¹³⁹ Fütüvvet bahsinde bu kısa hikâyeye dışında Sülemî'den nakledilen bir rivâyet mevcut değildir. Fütüvvete dair müstakil bir eseri olmasına rağmen Sîrcânî'nin kendisinden faydalanmamış olması da ilginçtir.¹⁴⁰

Sülemî ve eserinin kaynaklık ettiği diğeri konu Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın üçüncü başlığı olan “İki İlmin İttifakı ve Aralarındaki Fark”tır. Burada Sîrcânî şeriat ve hakikate dair naklettiği sûfî sözleri ve hikâyelerde, Sülemî'nin Kitâbü Beyânî's-Şerîa ve'l-Hakîka'sından olabildiğince istifade etmiştir. Bu eserden iktibas edilen sözlerden bazılarında Sülemî ilimleri rivâyet ve dirâyet ilmi olarak ikiye ayırmış; birinin fiillerle diğersininse hâllerle meşgul olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber'in bir sözü yine Sülemî'nin şerhi ile birlikte aktarılmıştır. Hadîste Hz. Peygamber ilmin, kalpte sabit olan ve dile dökülen olmak üzere iki çeşidi olduğundan bahsetmiştir.¹⁴¹ Sülemîye göre dile dökülebilen ilim delil ilmiyken, kalpte sabit olana muhabbet ilmi denilmektedir. Yine o şeriat ilminin mücâhede, hakikatinse hidâyet ilmi olduğunu söylemiştir. Ancak

¹³⁷ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 20, 31, 106, 184, 239.

¹³⁸ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 299; Ebû Abdurrahmân Sülemî, “Kitâbü's-Semâ”, (haz. Ali Akla 'Arsan), *Mecelletü't-Türâsi'l-'Arabî*, Şam, S. 19, Yıl 13, 1985, s. 80.

¹³⁹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 184.

¹⁴⁰ Krş. Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 182; Ebû Abdurrahmân Sülemî, *Kitâbu'l-Fütüvve*, (haz. İhsan Zünnûn Sâmirî-Muhammed Abdullah Kadehât), Amman, Dâru'r-Râzî, 2002.

¹⁴¹ Münzirî, a.g.e., s. 100.

hidayetin hakikatine ulaşmak için önce mücâhede ilmi ikmâl edilmelidir. Sîrcânî eserinin bu kısmında Sülemî'yi ismen iki kez anmış ancak çoğu yerde, bizzat onun ifadeleri olan sözleri isim vermeden “biri dedi ki” şeklinde bölüme almıştır.¹⁴²

İlk tasavvufî tefsirlerden biri olan Hakâiku't-Tefsîr de, Sîrcânî'nin ana kaynaklarından. O eserinde genellikle, konulara giriş yaparken âyet ve hadis-i şerîfler kullanmıştır. Örnek verdiği âyetlerin tasavvufî yorumlarının neredeyse hepsi Hakâiku't-Tefsîr'den iktibas edilmiştir. Burada söz konusu alıntılarının hepsine yer vermek gerekli görülmediğinden, yalnızca mutasavvıfların isimleri ve ilişkili âyet numaraları verilecektir. Buna göre Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin Tâhâ suresi 14¹⁴³, Ahzâb suresi 8¹⁴⁴, Âl-i İmrân sûresi 28 numaralı âyetler¹⁴⁵; İbni Atâ'nın Âl-i İmrân sûresi 3¹⁴⁶ ve Kasas sûresi 83¹⁴⁷ numaralı âyetler; Câfer-i Sâdık'ın Bakara sûresi 273¹⁴⁸ numaralı âyet; İbni Hafîf'in Tahrîm sûresi 8 numaralı âyet¹⁴⁹ ve Sehl Tüsterî'nin Nâziât sûresi 16 numaralı¹⁵⁰ âyete yapmış olduğu yorumlar alıntılanmıştır. Bununla birlikte Sülemî'nin isimsiz olarak verdiği yorumların bir kısmının da yine Sîrcânî tarafından kullanıldığı görülmektedir. İkinci olarak Sîrcânî eserin sonunda “Meseleler Bâbı”nda, “*Sonra (pusu kurup) onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım ve sen onların çoğunu şükreden (kimse)ler bulamayacaksın*”¹⁵¹ meâlindeki âyet yorumunu hususî olarak ele almıştır. Bu âyeti, Amr b. Osman Mekki'nin yorumuyla birlikte paylaşmış ve onun yorumunu da yine Sülemî'nin tefsirinden almıştır.¹⁵² Yukarıdaki eserlerin yanında, Sîrcânî'nin kitabında kullandığı şiirlerde de, yine Sülemî'nin Kitâbü'l-Emsâl ve'l-İstişâdat isimli eserinden alıntılarda bulunduğu tespit edilmiştir.¹⁵³

¹⁴² Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 20; Ebû Abdurrahmân Sülemî, *Kitâbu Beyânî's-Şerîa ve'l-Hakîka*, (haz. Muhammed Sûrî), Kum, Merkez-i Neşr-i Dânişkâhî, 1991-1994, ss. 385-405.

¹⁴³ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 136; Sülemî, Hakâiku't-Tefsîr, (haz. Seyyid İmran), C. 1, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, s. 437.

¹⁴⁴ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 258; Sülemî, Hakâiku't-Tefsîr, C. 2, s. 142.

¹⁴⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 296; Sülemî, Hakâiku't-Tefsîr, C. 1, s. 94.

¹⁴⁶ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 10; Sülemî, Hakâiku't-Tefsîr, C. 1, s. 123.

¹⁴⁷ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 155; Sülemî, Hakâiku't-Tefsîr, C.2, s. 111.

¹⁴⁸ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 105; Sülemî, Hakâiku't-Tefsîr, C.1, s. 81.

¹⁴⁹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 75; Sülemî, Hakâiku't-Tefsîr, C. 2, s. 337.

¹⁵⁰ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 125; Sülemî, Hakâiku't-Tefsîr, C. 2, s. 370.

¹⁵¹ el-A'râf, 7/17.

¹⁵² Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 354; Sülemî, Hakaiku't-Tefsîr, C. 1, s. 222.

¹⁵³ Sîrcânî, a.g.e., L.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 35.

D. TEHZİBÜ'L-ESRAR, RİSÂLETÜ'L-KUŞEYRİYYE VE SELVETÜ'L-ÂRİFİN

Abdülkerîm Harkûşî'nin (ö. 407/1016) Tehzîbü'l-Esrâr'ı, Abdülkerîm Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) er-Risâle'si ve Ebû Halef et-Taberî'nin (ö. 470/1077) Selvetü'l-Ârifin isimli eserleri, Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd ile benzer sûfî sözleri, hikâye, menkîbe ve şiirleri ihtiva eden önemli kaynaklardır. Bu müellifler arasında en erken vefat eden Harkûşî'dir. Kuşeyrî, Taberî ve Sîrcânî ise hemen hemen aynı dönemlerde yaşamışlardır. Dolayısıyla Tehzîbü'l-Esrâr, Sîrcânî'nin eserine kaynaklık etmiş olması bakımından diğerlerinden bir adım öndedir.

Tehzîbü'l-Esrâr fi Âdâbu's-Sûfiyye isimli kitabın bâb başlıkları incelendiğinde Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın başlıkları ile büyük ölçüde benzerlik olduğu görülür. Her iki eserin de temel kaynağı el-Lüma' olduğu için bu zaten beklenen bir durumdur. *Tasavvufun mahiyeti, dünya hayatı, sûfîlerin vasiyetleri, tefekkür, ubûdiyet ve âdâb* bahisleri bu konular arasındadır. Tehzîbü'l-Esrâr'ı Sîrcânî'nin eserinden farklı kılan husus ise *abdest, namaz, hac, oruç, zekât, gece namazı ve Kurân'ı Kerîm okuma* gibi ibadetleri müstakil başlıklar halinde ele almış olmasıdır. Bu anlamda Tehzîbü'l-Esrâr tıpkı Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kûtü'l-Kulûb eseri gibi, sûfîlerin ibadet hayatına dair başvurulabilecek temel kaynaklar arasındadır.

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın *tevbe, verâ, zühd, hayf-recâ, tevekkül, murâkabe, ihlâs, sıdk ve rızâ* başlıklarında, Sîrcânî'nin diğer kaynaklarında bulunmayıp yalnızca Tehzîb'te rastlanan rivâyetlerin bulunması, bu eserin istifâde edilen kaynaklar arasında olduğunu akla getirmektedir. Bununla birlikte özellikle *vasiyetler, sûfî şiirleri ve firâset* gibi konu başlıklarında, benzer anlamlar taşıyan rivâyetlerin büyük kısmı ya birbirinden farklı isimlere atfedilmiş ve yahut farklı ifadelerle sunulmuştur. *Yamalı hırka giymek, kazanç elde etmek, açlık ve yemek* gibi âdâb bahislerinde ise ortak sözler mevcuttur; ancak bunların da ana kaynağı Serrâc'tır. Bu nedenle Tehzîbü'l-Esrâr'ın, Sîrcânî'nin birinci derece kaynaklarından biri olduğunu söylemek güçtür.

Tehzîbü'l-Esrâr sahibi Harkûşî'nin de talebesi¹⁵⁴ ve Sîrcânî ile aynı dönemde yaşamış olan Kuşeyrî'nin ismi Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'da hiç geçmemektedir. Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd ve Risâle arasında da *tevbe, verâ, zühd, fakr, ubûdiyet, takva, sabır, havf-recâ, sıdk, şükür, irâde, firâset* ve *hürriyet* gibi benzer bâb başlıkları ve ortak rivâyetler bulunmaktadır. Ancak yalnızca bu benzer konulardan yola çıkarak, Sîrcânî'nin Risâle'den esinlendiğini söylemek yanlıştır. Bununla birlikte *genç oğlanlarla vakit geçirmek, fütüvvet* ve *istikâmet* gibi, klasik kaynaklarda nadir rastlanan konular da vardır. Ne var ki bu konular da, ortak paydalardan yoksundur. Nasrullah Pürcevâdî, Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın Tahran neşrine yazdığı İngilizce giriş yazısında Kuşeyrî'nin, kendi eserinde bolca nakilde bulunduğu hocası Ebû Ali Dekkâk isminin Sîrcânî tarafında hiç kullanılmamış olduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla ona göre Risâle, Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın kaynaklarından biri değildir.¹⁵⁵ Gerçekten de Ebû Ali Dekkâk ismi eserde hiç geçmemektedir. Ancak Sîrcânî, eserinin altmış dördüncü bâbı olan “Semânın Edebi ve Mâhiyeti”nde, Kuşeyrî'nin Risâle'de hocası Dekkâk'tan rivâyet ettiği bir sözü nakletmiştir.¹⁵⁶ Yine eserde kaynaklar arasından sadece Risâle'de geçen pasajların aktarılmış olması, Sîrcânî'nin Risâle'yi görmüş olabileceğine işaret etmektedir. Ancak yine de Tehzîbü'l-Esrâr gibi Risâle'nin de kaynaklığı hususunda yeterli derecede delil bulunmamaktadır.

Sûfî tabakât kitaplarında ismi hiç geçmeyen ancak tasavvufa dair önemli bir antolojik eserin sahibi olan Ebû Halef Taberî de, Sîrcânî ile aynı asra tanıklık etmiş bir müelliftir. Kendisinin fıkıh ilminde derinlikli ve meşhûr bir âlim olması, kaleme aldığı eserin önemini bir kat daha arttırmaktadır. Selvetü'l-Ârifin ve Ünsü'l-Müştâkin ile Sîrcânî'nin eseri karşılaştırmalı olarak incelendiğinde hemen hemen aynı konu başlıklarının yer aldığı görülür. Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'da “Belâ Bahsi ve Belâ Ehlinin Durumu” başlığı ile Selvetü'l-Ârifin'de “Belâ ve Fitnenin Mânâsı ile Belâ Ehlinin Makamları” konuları, klasik tasavvuf eserlerde yer almayan orijinal konulardır. Yine irâde ve mürîd kavramlarına ayrılan bölümlerde her iki eserde ortak olan rivâyetler bulunmaktadır. Bunun yanında Selvetü'l-Ârifin'deki dünyanın vasıfları, cömertlik, ubudiyet, hürriyet hayâ, fakr-fakîr ve şeriat-hakikat bahislerinin anlatıldığı başlıklar,

¹⁵⁴ Şemseddîn ez-Zehbî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, (haz. Şuayb el-Arnâvût), C.17, 11.B., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1996, s. 256.

¹⁵⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., İngilizce Giriş Yazısı, s. 14.

¹⁵⁶ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 304; Kuşeyrî, a.g.e., s. 558.

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'daki bölümlerin isimleri ile benzerlik arz etmektedir. Ancak iki eserde bu konularla ilgili ortak rivâyetlere rastlanmamaktadır. Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd ve Selvetü'l-Ârifin isimli eserlerin konuları arasındaki benzerlikte, hangi müellifin diğerinden yararlandığını veya etkilendiğini kestirebilmek zordur. Yine de Sîrcânî'nin, Taberî'nin eserini görüp kaynakları arasına katmış olabileceği ihtimal dâhilindedir.

E. DİĞER ESERLER

Daha önceki bölümlerde değinildiği gibi Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın sözlü kaynaklarının da bulunduğu açıktır. Bunun yanı sıra günümüze ulaşmayan ve dolayısıyla katkıları tam olarak tespit edilemeyen birkaç eserin de yine Sîrcânî tarafından kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Sîrcânî'nin eserde bazı sûfilere çokça alıntılar yapmış olması veya bazılarının da doğrudan eserlerini zikretmesi bu sonuca götürmektedir.

Eserde yirmi sözü nakledilen Ebû Sa'îd İbnü'l-Arâbî (ö. 341/952) ve onun günümüze ulaşmayan eseri Tabakâtu'n-Nüssâk ile yine on yedi kez atıf yapılan Ca'fer el-Huldî ve bugün kayıp olan eseri Hikâyâtu'l-Meşâyih, Sîrcânî tarafından kullanılmış olabilir.¹⁵⁷ Özellikle Ca'fer Huldî'nin, Sîrcânî'nin müridi Şeyh Ammû'nun müridi olması onun bu eseri görmüş olabileceği düşüncesini uyandırmaktadır.¹⁵⁸ Yine Ebû Sa'îd İbnü'l-A'râbî'ye ait Kitâbü'l-Vecd de, Sîrcânî'nin eserinin altmış sekizinci bâbı olan "Vecd Bahsi ve Vâcidlerin Sıfatı" başlığında istifâde ettiği kaynaklardan biri olabilir. Buraya iktibas edilen pasajda İbnü'l-Arâbî, vecdî yalnızca kelimelerin kifâyet ettiği kadar anlatabileceğini, sonrasına yalnız işaret etmenin mümkün olduğunu söylemiştir. Yaptığı vecd tarifinde, ilk aşama hicâbın kalkması yani nefsin bertaraf edilmesidir. Pek çok aşamadan geçen mürîd nihayetinde fenâ hâline ulaşır ve Hakk'a vâsıl olur.¹⁵⁹ Bu ifadeler Serrâc'ın Kitâbü'l-Vecd'ten yaptığını söylediği alıntılarda mevcut değildir. Dolayısıyla Sîrcânî ya bizzat İbnü'l-A'râbî'nin eserini görmüştür ya da yine başka bir kaynak vasıtasıyla içeriğine ulaşmıştır.

¹⁵⁷ Sîrcânî, a.g.e., L.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 34.

¹⁵⁸ Sîrcânî, a.g.e., L.N., a.y.

¹⁵⁹ Sîrcânî, a.g.e., T. N., s. 318.

Sîrcânî'nin kitabından bahsettiği müelliflerden biri Ömer b. Abdullah'tır. "Yemek Âdâbı" başlığında Sîrcânî, bu zâtın eserinden iktibas ettiği bir rivâyete yer verir. Hikâyeye göre Hz. İsa bir seferinde altmış gün boyunca, hiçbir şey yemeyip içmeden ibadet ve zikirle meşgul olmuştu. Bir gün gayr-ı ihtiyarî aklından ekmek geçti. O anda Rabb'ine olan münâcâtı da kesildi. Bunun üzerine ağlamaya başladı ve birden önünde bir şeyh beliriverdi. Hz. İsa bu zâttan, münâcâta ve niyaza tekrar dönebilmesi için Allah'a dua etmesini istedi. Şeyh ise şöyle karşılık verdi: "Ya Rabbi, eğer seni tanıdığım/bildiğim günden beri aklımdan bir parça ekmek bile geçtiyse, bağışlama beni!"¹⁶⁰ Sîrcânî naklettiği bu hikâyenin Ömer b. Abdullah'ın kitabında geçtiğini ifade etmiştir. Ancak kitabın ismini ve günümüze ulaşmış ulaşmadığını tespit etmek zordur. Diğer sûfî ise, tevhîd konusuna dair adını bilmediğimiz bir kitabı olan Ebû Abdullah İbni Hafif'tir. "Tevhîd ve Muvahhidin Gaybeti" bâbında Sîrcânî, kendisine ait bir ifadeyi nakledip bunun, İbni Hafif'in tevhîd ehlini anlattığı kitabında geçtiğini belirtmiştir.¹⁶¹ Yine semâ meselesine dair başlıklarda İbni Hafif'ten alıntılanan uzun pasajlar mevcuttur. İbni Hafif burada "*Biz dağlara ve kuşlara onunla (Dâvûd a.s.) beraber tesbih etmelerini emrettik*"¹⁶² meâlindeki âyeti tefsir eder. Kuşların ve dağların Hz. Dâvûd'a eşlik etmeleri onun güzel ve nağmeli sesine işaret etmektedir. Güzel nağmeler insan ruhunda hoş bir etki yaratır ve ne akılla ne de delille ulaşılabilecek yüce bir marifeti bildirir. "Haram Olan Semâyaya Dair" başlıklı bölümde yer verilen diğer alıntıda, İbni Hafif semânın sıhhatine dair bazı şartlardan bahsetmiştir. Kur'an'ın bildirdiği ve Peygamber'in haber verdiği muâriz hareket etmek, semâ için çizilen sınırı aşmak demektir. Semâda Allah'ın izin vermediği bir durum söz konusu olursa, semâ yapan kişi işlediği kabahate göre küfür, ilhad ve fisk dairesine girer.¹⁶³ Semâ konularına dair bu pasajların da İbni Hafif'in günümüze ulaşmamış olan eseri Kitâbü'l-Fedâil ve Câmi'u'd-Da'avâti ve'l-Ezkâr'dan iktibas edildiği düşünülmektedir.¹⁶⁴

III. ETKİLERİ

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd önceki bölümde ayrıntılı olarak açıklandığı gibi, kendinden önceki tasavvufî literatürden beslenmiştir. Bunun yanında sonraki dönemde

¹⁶⁰ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 130.

¹⁶¹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 51.

¹⁶² es-Sebe, 34/10.

¹⁶³ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 301, 310, 311.

¹⁶⁴ Sîrcânî, a.g.e., L.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 36.

yazılmış olan pek çok klasikte de esere ait izler bulunduğu tespit edilmiştir.¹⁶⁵ Kimi yazarlar Sîrcânî'nin kitabını görmüş, okumuş ve ondan bazı iktibaslarda bulunmuşlardır. Bazıları ise Sîrcânî'nin usûl ve üslûbundan esinlenerek bunu kendi telifâtına yansıtmıştır.

A. ŞERH-İ ŞATHİYYÂT

Cezbeli bir mutasavvıf olduğu için Şattâh-ı Fars veya Şeyh-i Şattâh olarak anılan Rûzbihân el-Baklî'ye (ö. 606/1209) ait olan bu eser, ilk dönem sûfilerinin şathiyelerini yorumlamak amacıyla kaleme alınmıştır.¹⁶⁶ Baklî eserinde önce Kur'ân'daki bazı müteşâbih ayetleri yorumlamış, daha sonra yine tasavvufta hadis olarak kabul edilen sözler ile sahâbe ve tâbiûna ait bir takım ifadeler üzerinde durmuştur. İlk dönem mutasavvıflarından Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Bekr eş-Şiblî, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî, Şâh Şücâ el-Kirmânî gibi pek çok ismin şathiye türünden sözlerini şerhetmiştir. Ayrıca eseri, Hallâc-ı Mansûr'a ait olan Kitâbü't-Tavâsîn adlı risâlenin tam bir şerhini de ihtiva etmektedir.

Baklî'nin eserinde, “Şeyhlerin İsimleri ve Bazı Vasıfları” başlıklı bölümde Sîrcânî'nin üslûbundan izler mevcuttur. Şöyle ki Sîrcânî, Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın tabakât kısmında sûfilere tanıtırken, isimlerini söylemeden önce çeşitli şiirsel ifadeler başvurmuştur. Baklî Şerh-i Şathiyât'ta şeyhlerin anlatıldığı bölümde, bu ifadelerin aynısını veya benzerlerini kullanmıştır. Şâh Şücâ el-Kirmânî için hikmet hazinesi ve tasavvuf ehline övülen bir zât, aynı zamanda zamanının muhakkiklerinden biri olduğu; ayrıca pek çok kerametinin bulunduğu ifade edilmiştir.¹⁶⁷ Amr b. Osman el-Mekkî içinse tasavvuf mezhebinin rüknü ve mutasavvıfların gören gözü şeklinde bir vecize kullanılmış; kıssa anlatma konusunda hoş bir üslûbu olduğundan bahsedilmiştir.¹⁶⁸ Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'nin, kalplerin dayanağı ve tasavvuf ehlinin kılıcı olduğu söylenmiştir. Ayrıca yaşadığı dönemin ihlâslı sûfilerinden biri olduğu ve her zaman hakkı söylediği dile getirilmiştir.¹⁶⁹ Cüneyd-i Bağdâdî'nin ise her ilimde kendisine

¹⁶⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 216.

¹⁶⁶ Süleyman Uludağ, “Şerh-i Şathiyât”, *DİA*, C. 38, İstanbul, 2010, s. 568.

¹⁶⁷ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 216; Rûzbihân Baklî, *Şerh-i Şathiyât*, (haz. Henry Corbin), Tahran, İntişârât-ı Tahûrî, 1981, s. 35.

¹⁶⁸ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 216; Baklî, a.g.e., s. 36.

¹⁶⁹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 218; Baklî, a.y.

müracaat edilebilen bir zât olduğu ifade edilmiştir.¹⁷⁰ Hallâc-ı Mansûr hakkında kullanılan “(tasavvufun) davası için öldürülen ve mânâsı uğruna can veren” ifadeleri her iki eserde de aynıdır.¹⁷¹ Ebû Abdullah es-Sabîhî’den, ilmin kandili ve naif sözlü bir zât olarak bahsedilmiş; otuz sene boyunca aynı yerde ikâmet ettiği bilgisi verilmiştir.¹⁷² Son olarak Ebü’l-Kâsım en-Nasrabâzî için iki ilim (şeriat ve hakikat) sahibi ve her iki ilmin sahiplerince makbul bir kimse şeklinde bir ifade kullanıldığı görülmektedir.¹⁷³

Yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı üzere Rûzbihân Baklî, mutasavvıfların imamlarını kısaca tanıttığı bölümde Sîrcânî ile aynı veya benzer bir üslûpla hareket etmiştir. Bu durum onun, Sîrcânî’nin eserini görmüş ve belki ondan ilham almış olduğunu düşündürmektedir.

B. FÛTÛHÂT-I MEKKİYYE

Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin (ö. 638/1240) kendisine Mekke’de gelen ilhamlarla oluşturduğu eseri olan Fütûhât-ı Mekkiyye, onun tasavvufi görüşlerini en geniş olarak îzâh ettiği eserdir.¹⁷⁴ Arapça olarak kaleme aldığı bu eserin, Kitâbü’l-Beyâz ve’s-Sevâd’dan bahseden kaynaklardan birisi olduğu tespit edilmiştir.¹⁷⁵ İbnü’l-Arabî, “Kerem Hazinesinin Anahtarları” başlığını verdiği bâbta “el-Beyâz ve’s-Sevâd” isimli bir kitabı şu ifadelerle zikretmiştir: “...Aynı şekilde el-Beyâz ve’s-Sevâd’ın sahibi de eserinde, sûfîlerden birinin şöyle dediğini aktarmıştır: Ârifin yüzü, bu dünyada da âhirette de siyahtır.”¹⁷⁶ Ancak iktibas edilen bu bilgi, eserin tahkik edilen nüshalarında mevcut değildir. Bu durumda İbnü’l-Arabî’nin aynı isimli başka bir eserden söz etmiş veya bilgiyi hafızasından aktarmış olduğu düşünülebilir.

İbnü’l-Arabî eserinin yine aynı bölümünde, beyaz ve siyah ilmi olarak nitelenen bir ilim türünden bahsetmiştir. Sonrasında, tasavvuf tarîkine mensup birinin “el-Beyâz ve’s-Sevâd” isimli bir kitabı olduğu bilgisini vermiş;¹⁷⁷ yalnızca bunu söylemekle yetinerek konuyu geçmiştir. Sîrcânî’nin ismini zikretmemiş olması, yine kitabın başka

¹⁷⁰ Sîrcânî, a.g.e., T.N., a.y.; Baklî, a.y.

¹⁷¹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., a.y.; Baklî, a.g.e., s. 44.

¹⁷² Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 219; Baklî, a.g.e., s. 39.

¹⁷³ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 223; Baklî, a.g.e. s. 40.

¹⁷⁴ Tek, a.g.e., s. 249; Mahmud Erol Kılıç, “Fütûhât-ı Mekkiyye”, *DİA*, C. 13, İstanbul, 1996, s. 255.

¹⁷⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 39..

¹⁷⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, Beyrut, Dâr Sâdir, t.y., s. 372

¹⁷⁷ İbnü’l-Arabî, a.g.e., s. 511.

birine ait olması ihtimalini akla getirmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, yukarıda verilen sözü naklettiği yerde, önce Kuşeyrî'nin er-Risâle'sinden bir örnek göstermiştir. İki müellifin de aynı dönemde yaşadığı düşünüldüğünde İbnü'l-Arabî'nin, Sîrcânî'nin eserini de görmüş olması imkân dâhilinde gözükmektedir. Yine de bu görüşe ihtiyatla yaklaşılması daha uygun olacaktır.

C. TUHFETÜ'L-EBRÂR

Hicrî yedinci yüzyılda İran'da Şîliğin yaygınlaşmasını sağlayan en önemli eserlerden biri olan Tuhfetü'l-Ebrâr fî Menâkıbi'l-Eimmeti'l-Ethâr isimli eser, İmadüddîn et-Taberî'ye aittir.¹⁷⁸ İmadü'l-İslâm diye de anılan müellif, Şîâ mezhebinin İmamiyye koluna mensuptur. İmametın ispatı üzerine yazdığı eserinde on iki imamı tanıtmış; ayrıca takiyye, gaybet, üç halifenin durumu gibi Şîliğin pek çok meselesine de açıklık getirmiştir.

İmadüddîn et-Taberî, Hz. Ömer hakkındaki bazı hadîsleri ve tarihî gerçekleri verdiği bölümde, Sîrcânî'nin eserinden bir alıntıda bulunmuştur. Bu alıntıda Hz. Ömer'in Huzeyfetü'l-Yemân'a, kendisinin münafıklar arasında olup olmadığını sorması hikâye edilmektedir. Huzeyfe bu soruyu "Hz. Peygamber'in bana emanet ettiği sırrı ifşa edemem" diyerek cevaplamıştır.¹⁷⁹ Taberî bu hadîsin, şeyhlerin tanıtıldığı ve ehl-i sünnete ait bir kitap olan Beyâz ve Sevâd'da geçtiğini bildirmiştir.¹⁸⁰ Ancak Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın tahkikli neşrinde söz konusu hadîsin yalnızca ilk kısmı, yani Hz. Ömer'in sorusu mevcuttur. Bu durumda Taberî, hadîsin devamını kendisi tamamlamış olmalıdır.

Görüldüğü üzere Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd, vefatından üç yüz yıl sonra bile en azından İran coğrafyasında hala tedavüldedir ve kaynak olarak kullanılmaktadır. Nitekim hicrî yedinci yüzyılda yaşamış olan Taberî, eseri değerli bularak kaynakları arasına katmıştır.

¹⁷⁸ İmadüddîn Taberî, *Tuhfetü'l-Ebrâr fî Menâkıbi'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Çevirenin Giriş Yazısı, (çev. Abdürrahim Mübarek), Meşhed, Mecmai'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2007, s. 5.

¹⁷⁹ İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, C. 7, (haz. Kemal Yusuf el-Hût), Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1989, s. 481.

¹⁸⁰ Taberî, a.g.e., s. 280.

D. FÜTÜVVETNÂME-İ SULTÂNÎ

İranlı âlim Molla Hüseyin Vâiz Sebzevârî (ö. 1504) tarafından telif edilen Fütüvvetnâme-i Sultânî, fütüvvet yolunu, usûl ve kaidelerini, âdâbını, şed ve bey'at usûlünü, taç, hırka, şeyh, mürid gibi kavramları beyân eden bir eserdir.¹⁸¹ Hüseyin Vâiz farsça kaleme aldığı eserinde pek çok kaynaktan istifade etmiştir ki, Sîrcânî'nin eseri de bunlar arasındadır.

Sîrcânî “Elbiseyi Kısaltma ve Yamalı Hırka Giyme” bahsinde Hz. Enes'ten gelen bir haber aktarmıştır. Haberde Hz. Peygamber'in en sevdiği rengin yeşil olduğu ifade edilmiştir.¹⁸² Hüseyin Vâiz bu bilgiyi, fütüvvet teşkilatında giyilen hırkanın rengini beyân ettiği dördüncü bölüme almış ve burada iktibas ettiği haberin, Sîrcânî'nin risâlesinde geçtiğini belirtmiştir.¹⁸³

Fütüvvetnâme-i Sultânî'de Sîrcânî'nin isminin zikredildiği ikinci yer, fütüvvet anlayışında şeyhlik mertebesinin ifadesi olan hırkanın yün olmasıyla ilgili konudur. Bu konuda Hüseyin Vâiz, yine Sîrcânî'nin risâlesinde nakledildiğini söylediği bir hadîsi zikretmiştir. Hadîsin içeriği, Hz. Peygamber ve Cebrâil arasında geçen bir konuşmadır. Hz. Peygamber bir gün ashâbına, Cebrâil'in bazı geceler kendisini ziyaret ettiğini ve ellerini onun sırtına dayadığını hikâyeye etmiştir. Bu sırada elleri Cebrail'in üzerindeki kıllara değince, bunun ne olduğunu merak etmiştir. Dokunduğu şeyin yün olduğunu öğrenmesi üzerine şaşırarak, “Subhanallah, melekler de yün giyer mi?” diye sormuştur. Cebrail de “Evet, çünkü hamele-i arşın (yeryüzünü taşımakla görevli melekler) giysisi yündür!” şeklinde karşılık vermiştir.¹⁸⁴

Yukarıya alınan örneklerden anlaşıldığı gibi Hüseyin Vâiz Sebzevârî, Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ı okumuş ve fütüvvete dair eserinde ondan bazı iktibaslarda bulunmuştur. Bu durum Sîrcânî'nin eserinin, kendi memleketi olan İran coğrafyasında

¹⁸¹ Abdülbaki Gölpınarlı, “Fütüvvetnâme-i Sultânî ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar”, *İ.Ü.İ.F.D.*, C. 17, S. 1-4, 1955, s. 129.

¹⁸² Muhammed Nasırüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdisi's-Sahîha*, C. 5, Riyad, Mektebetü'l-Ma'ârif, 1995, s. 86.

¹⁸³ Hüseyin Vâiz Kâşifi Sebzevârî, *Fütüvvetnâme-i Sultânî*, (haz. Muhammed Cafer Mahcûb), Zûrhâne Elektronik Nüsha, http://www.izsf.net/Content/media/image/2011/03/61_orig.pdf, (10.11.2016), s. 283; Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 90.

¹⁸⁴ İbrahim Kaysî Halebî, *Mevsû'atü'l-Ehâdis ve'l-Âsâr ed-Da'ife ve'l-Mevdû'â*, C. 10, Riyâd, Mektebetü'l-Ma'ârif, 1999, s. 470; Sîrcânî, a.g.e., T.N., a.y.; Sebzevârî, a.g.e., s. 285.

yayıldığı ve nesiller geçmesine rağmen ilim çevrelerinde değerini kaybetmediğini göstermektedir.

IV. YAZILIŞ GÂYESİ

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın mukaddimesi, diğer eserlerdeki kadar hacimli olmayıp detaylı açıklamalar içermemektedir. Ancak dikkatli bir okuma ile gerek Sîrcânî'nin tasavvuf anlayışı gerekse kitabın yazılış gayesine dair ipuçları sunmaktadır.

Sîrcânî mukaddimesine, klasik eserlerde yaygın olduğu şekilde hamd ve salât u selâm ile giriş yapar. Burada kullandığı uzun hamd ifadelerinde Allah Teâlâ'nın müridlere yönelip kalplerini kendisine cezbettiği, âriflerin hâllerini halktan ve meleklerden gizlediği ve onları insanların arasından seçip, katında ikramda bulunduğunu söylemektedir.¹⁸⁵ Bu giriş Kuşeyrî'nin de mukaddimesinin baş tarafı ile benzerlik taşımaktadır. Nitekim Kuşeyrî Allah'ın, sûfilere insanlar arasından seçip kalplerini kendi sırları için temizlediği ve yüksek makamlara çıkardığını belirtmiştir.¹⁸⁶ Sîrcânî'nin giriş yazısında kullandığı ifadeler marifetle ilgili tartışmalarda ne tarafta durduğunu ortaya koymaktadır.¹⁸⁷ Marifetin önce Hakk vergisi mi olduğu yoksa kulun kazancı ile mi tahakkuk ettiği meselesinde Sîrcânî, ilk sırada Hakk'ın yönelmesinin geldiği kanaatinde olmalıdır.

Mukaddimenin ikinci paragrafında Sîrcânî, kitabında yer verdiği sûfilere hangi özellikleri hâiz olduğu açıklanmıştır. Sîrcânî eserinde “artık sayıları azalmış bir topluluğun hikmetlerini” derlediğini ifade etmiştir. Bu zâtlar sûfî taifesinin büyükleri yani imamlarıdır. Onlar Allah'ın Kitâb'ına “zâhiren, bâtinen, aklen ve kalben” sınımsız sarılmış; sözleri, fiilleri, edeb ve ahlâkları ile de Rasulullâh'ın sünnetine ittiba etmişlerdir. Bu zâtları mutasavvıfların seçkini yapan diğer husus, kendilerini sabah akşam Allah'ın zikrine adadıkları için ruhlarının Allah ile kâim bulunması ve mahlûkât arasında bir gölge gibi gezip dolaşmalarıdır. Sîrcânî'nin, hikmetlerini toplayıp kitabında

¹⁸⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 3.

¹⁸⁶ Kuşeyrî, a.g.e., s. 18.

¹⁸⁷ “Uğrumuzda mücâhede edenleri yollarımıza iletiriz.” (Ankebût 29/69) meâlindeki âyetin farklı yorumları için bkz.: Hücvirî, a.g.e., İ.N., s. 263.

yazmasının sebebi ise onlara duyduğu muhabbet ve kendisinden sonraki nesle hizmet edip tasavvuf yoluna bir katkıda bulunmuş olma arzusudur.¹⁸⁸

Sîrcânî'nin burada sûfîlerin imamlarını net bir şekilde tasvir etmesi önemlidir. Yaşadığı dönemde tasavvufun sahte sûfîler tarafından temsil edilir olduğu ve özellikle ulemânın şiddetli tenkidine mâruz kaldığı düşünüldüğünde, müellifler tasavvuf ilminin imamlarını tespit etme konusunda büyük rol oynamışlardır. Sîrcânî de mukaddimesinde örnek alınması gereken ve sözlerine itibar edilen bu imamların, Kur'ân ve Sünnet'e olan bağlılıklarını net bir şekilde beyan etmiştir. Ayrıca onlar sadece şeriatın zâhirine bağlı kalmayıp, işin içine bâtın ve kalp boyutunu da eklemişlerdir ki bu, onları diğer ulemâdan bir adım öne çıkaran bir özelliktir.

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın yazılış amacı yalnızca tasavvuf adına söz sahibi şeyhleri tespit etmek değildir. Sîrcânî mukaddimesinin ilerleyen satırlarında oldukça önemli tavsiyelerde bulunmuştur. Ona göre toplumda tasavvufî mânâ ve hikmetleri idrâk edemeyen iki çeşit insan vardır. Biri bu mânâları kendi batıl muâmelelerine hüccet sayan sahte sofular, diğeri de yine tasavvuf ilminin inceliklerini anlayamadığı için tekfire giden zâhir ulemâdır. İlk grubun tasavvufu kabul etmesi zararlı iken ikinci grubun da reddetmesi sıhhatli değildir. Tasavvufu gerçekten anlamak isteyen kimsenin önce sûfîlerin muâmele, âdâb ve seyr ü sülûk usûllerini çok iyi öğrenip, bunları tavizsiz şekilde tatbik etmesi zorunludur. Çünkü tasavvuf her şeyden önce bir hâl ilmidir. Yalnızca kitaplardan okumak bu ilmin kapısını açmaz. Tasavvuf yoluna girme şansını elde etmek, sûfîlerin yaşantısını gece gündüz takip edip aynı mücâhede ve muâmeleyi uygulamakla olur.¹⁸⁹ Ayrıca Sîrcânî "Hikmet" başlığı taşıyan birinci bâbın sonunda yine, tasavvuf ilmine dair bir konuda şüpheye düşen olursa sûfîlerin amellerinden birini denemeye kalkmasını söyler. Eğer yapamıyorsa bu ilmi de anlayamayacak; mânâsını idrâk edemeyecek demektir. Dolayısıyla da bu kişi tasavvuf hakkında menfî veya müsbet herhangi bir yorumda bulunmayı hak etmeyecektir.¹⁹⁰

Sîrcânî'nin yukarıda özetlenen tavsiyeleri, tasavvufun amelî boyutunun önemine işaret etmesi bakımından oldukça değerlidir. Ona göre amelsiz bir tasavvufun kabul edilmesi düşünülemez. Hatta tasavvufun asıl farkı, farz olan amelin üstüne nafileyi

¹⁸⁸ Sîrcânî, a.g.e., T.N., a.y.

¹⁸⁹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 4.

¹⁹⁰ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 9.

ekleyerek yolu kendilerine daha çetin hale getirmektir. Nitekim Serrâc'ın Lüma'da bu konuya dair yorumları tasavvufun zorlu sürecini gayet güzel betimlemektedir. Ona göre de tasavvuf ilmiyle meşgul olanlar azdır. Zira bu ilim diğerleri gibi nefse haz vermez. Aksine tasavvufu yaşamayıp yalnızca öğrenmek bile kalbi hüzünlendirir, gözü yaşartır. Tasavvufu gereği ile yaşamak ise nefsi ve ona ait her şeyi silip atmayı gerektiren zorlu bir yolculuktur.¹⁹¹ İşte Serrâc gibi Sîrcânî de mukaddimesinde aynı noktaya değinmiş; amel boyutunun altını çizerek, tasavvufun gevşek bir Müslüman portresi oluşturduğunu düşünenlere karşı gerçek bir çerçeve sunmuştur.

V. İSMİNİN AÇIKLANMASI

Şiirsel dil, sembolik ifade ve işaretlerin tasavvufî söylemde önemli bir yeri bulunmaktadır. Sûfiler gündelik dilin kendi yakaladıkları yüce mânâları ifade etmede yetersiz olduğunun farkına vararak, daha soyut ve yoruma açık bir dil tercih etmişlerdir. İbâreden ziyade işâreti önceleyen bu meyil onların her ifadesinde kendisini göstermektedir. Bu anlamda renkler de sûfiler tarafından birtakım hakikatleri dile getirmede kullandıkları simgelerden olmuştur. Sûfilerin renklere yükledikleri mânâlara geçmeden önce, renklerin tüm İslam literatürünün asıl kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet'teki yerine kısaca işaret etmek faydalı olacaktır.

Renklerin Kur'ân-ı Kerîm veya Hadîs-i Şerîf'lerde ne şekilde yer aldığı incelendiğinde bilhassa siyah ve beyaz renklerin ön plana çıktığı görülür. Allah Teâlâ yüzlerin ağaracağı veya kararacağı günden bahsederken siyah ve beyaz rengi zikretmiş;¹⁹² bunlar da iyilik ve kötülüğün renkleri şeklinde yorumlanmıştır. Yine farklı âyetlerde beyaz renk olumlu çağrışımlarda kullanılırken siyah kasavet ve mutsuzluk anlamları içeren bağlamlarda geçmiştir.¹⁹³ Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ise simgesel olarak özel bir renge vurgu yapmamakla birlikte, bazı hadîslerinde işaret etmek istediği hususun daha iyi anlaşılabilmesi için renklerden istifade etmiştir. Onun sözlerinde de

¹⁹¹ Serrâc, a.g.e., s. 33.

¹⁹² el-Bakara, 2/87.

¹⁹³ Soner Gündüzöz, "Kur'ân'da Renklerin Büyülü Gücü-Semiotik Bir İnceleme-", *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum, S. 16, Yıl 7, 2003, ss. 79-81; Abdülmecit Okçu, "Kur'ân'da Renkler", *A.Ü.İ.F.D.*, Erzurum, S. 28, 2007, ss. 136-140.

beyaz renk maddî ve manevî temizlik, rahmet, iyilik, güzel ahlak gibi olumlu mânâları çağrıştırırken; siyah renk karanlık, günah ve kötülüğün sembolü olmuştur.¹⁹⁴ Görüldüğü gibi hem Kur'ân-ı Kerîm hem de hadîslerde siyah ve beyaz renkler, iyi ve kötü şeklinde iki ayrı kutbu ifade etmek için kullanılan sembollerdir.

Tasavvufta ise renklerin birbirinden farklı şekilde değerlendirilip yorumlandığı görülmektedir. Bazı sûfiler renkleri, insanın beşerî ilişkileri ve bu dünyadaki varlıklara olan bağlılığı şeklinde düşünmüştür ki Hâtemü'l-Asam bunlardan biridir. O tasavvuf yoluna girmek isteyen kimsenin nefsinde dört çeşit ölümü gerçekleştirmesi gerektiğini söylemiş ve bunları da siyah, beyaz, kırmızı ve yeşil renkler ile sembolize etmiştir.¹⁹⁵ Ebû Talib el-Mekkî de bazı kavramların tasavvufî mânâlarını izah ederken renklerden faydalanmıştır. Kûtü'l-Kulûb adlı eserinde, helal ve haramı anlatırken siyah-beyaz renk karşıtlığına başvurur. Mânâ âleminde görülen veya hissedilen beyaz renk, kişinin önündeki nesnenin helalliğine işaret ederken, garip bir siyah renk görüldüğü takdirde bu harama yaklaşıldığını gösterir. Sûfinin helal ve haram konusunda nasıl hareket etmesi gerektiği zaten açıktır. Helalliği şüpheli olan bir şeyin ise rengi beyazdan türeyen sarıdır ve o şeye ihtiyatlı yaklaşmayı gerektirir. Haramlığı şüpheli olan bir durumda da siyahtan türeyen yeşil renk zuhûr eder. Mekkî burada da söz konusu şeyden zaruret miktarınca faydalanılabileceğini söyler.¹⁹⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî ve Hatemü'l-Asam örneklerine bakıldığında tasavvufun yaygınlaşma döneminde renklerin, yüklenilen anlam muvâcehesinde birtakım tasavvufî kavram veya hâl ve makâmın beyânında başvurulan simgeler olduğu görülmektedir. Tarikatlar dönemine gelindiğinde ise bazı tarikatlar, tasavvufî mânâ ve sırları renklerden istifâde ederek açıklamaya başlamıştır ki, Kübrevîlik bunlardan biridir. Necmüddîn Kübrâ, seyr ü sülûk esnasında sâlikin geçtiği kademeleri farklı renklerle sembolize ederek, renk simgeciliğini geliştirmiştir.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Hüseyin Akyüz, "Hz. Peygamber'in Hadîslerinde Renklerin Dili", *A.Ü.İ.F.D.*, Erzurum, S. 41, 2014, ss. 378-383.

¹⁹⁵ Kuşeyrî, a.g.e., s. 69-70.

¹⁹⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tariki'l-Mürîd İlâ Makâmi't-Tevhîd*, (haz. Mahmûd er-Radvânî), C. 1, Kahire, Daru't-Türâs, 2001, s. 1729.

¹⁹⁷ Ebû'l-Cennâb Necmüddîn Kübrâ Hârîzmî, *Fevâ'ihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, (haz. Yusuf Zeydan), Kahire, Dâru Su'âd es-Sabâh, 1993, s. 131; Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, (çev. Ergun Kocabıyık), İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2012, s. 272; Ali Yıldırım, "Renk Simgeciliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi", *Millî Folklor Dergisi*, Ankara, S. 72, Yıl 18, 2006, s. 6.

Tasavvufta aynı zamanda “bilâ levn” yani renksizlik denilen bir makamdan da bahsedilmektedir.¹⁹⁸ Tüm nefis mertebelerinden geçen sâlik nihayetinde hiçbir rengin olmadığı, daha doğru bir ifadeyle kendisi için her rengin aynı olduğu bir mertebeye ulaşır.¹⁹⁹ Bu mertebenin rengi de esasında her rengin kendisinden türediği siyahtır.²⁰⁰ Yani siyah, aşkın olan ve tüm varlığa varlık verenin rengidir ki aynı durumu, daha sonra İbni Arabî de “amâ” (saf karanlık) kavramıyla ifade edecektir.²⁰¹ Gerçek varlık siyah ise, beyaz da ondan türeyen ve ancak onunla birlikte var olandır. Bundan dolayı bazı sûfiler, her bakımdan olduğu gibi varlık cihetinden de Vâcibü'l-Vücûd'a muhtaçlık anlamına gelen fakrı, beyaz renkte tavsif etmişlerdir. Siyah ve beyaz renklerinin birbirine zıt gibi görüldüğü halde yekdiğerini ikmal eden iki unsur olması, yalnız tasavvufta değil masonluk veya Tao felsefesi gibi farklı mistik cereyanların sembollerinde de kendini göstermektedir.²⁰²

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın muhtevasında renklerle ilgili rivâyetlere “Murakka'a Giymenin ve Elbiseyi Kısaltmanın Edebi” başlığında rastlanır. Burada Sîrcânî Peygamber Efendimiz'in sevdiği veya giyindiği renkleri nakleden üç farklı rivâyet aktarır ki bu renkler siyah, beyaz ve yeşildir.²⁰³ Renklere dair bir başka hikâyeyi Sîrcânî, İbnü'l-Enbârî'den aktarır. İbnü'l-Enbârî bir adamın rızık temin etmek amacıyla yolculuğa çıktığını, seyahati sırasında biraz yorulunca dinlenmek üzere bir duvarın gölgesine oturduğunda, üzerine siyah mürekkeple bir şeyler yazılmış beyaz bir kâğıt gördüğünü anlatır. Kâğıtta tevekkül edip Allah'ın verdiği kanaat getirmenin önemine dair yazan şiirden etkilenen adam, elindekiyle yetinmesi gerektiğini anlar ve geri dönüp rızık talep etmekten vazgeçer.²⁰⁴ Eserde renklerle alakalı olarak nakledilen bir başka rivâyet de elli dördüncü bâb olan “Zikir Bahsi ve Zâkirin Fenâsı”nda geçmektedir. Burada Ebû Hamza el-Horasânî (ö. 290/903), Mekke yolunda kendisine refakat eden bir zenciden bahseder. Zencinin Allah'ı zikrettikten sonra renginin birden beyazladığını gören Ebû Hamza şaşkınlıkla bunun sebebini sorduğunda, zenci şöyle cevap verir: “Ebû

¹⁹⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, Ağaç Kitabevi Yayınları, s. 38.

¹⁹⁹ Ethem Cebecioğlu, “Mevlânâ ve Renksizlik”, *Altınoluk Dergisi*, İstanbul, S. 255, 2007, s. 38.

²⁰⁰ Yıldırım, a.g.m., s. 5.

²⁰¹ Toshihiko Izutsu, *İbni Arabî'nin Füsusu'ndaki Anahtar Kavramlar*, (çev. Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1997, s. 23; Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfi: El-Hikmetü Fî Hudûdi'l-Kelime*, Beyrut, Dâru Nedre, 1981, s. 820; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. B., İstanbul, Kabalıcı, 2016, s. 38; Cebecioğlu, a.g.e., s. 22.

²⁰² René Guenon, “Siyah ve Beyaz”, (çev. Sadık Kılıç), *A.Ü.İ.F.D.*, Erzurum, S. 23, 2005, s. 218.

²⁰³ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 90-91.

²⁰⁴ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 249.

Hamza, sen de böyle Allah'ı hakikî mânâda zikretseydin rengin de değişirdi, giysilerin de...”²⁰⁵

Sîrcânî'nin eserine siyah ve beyaz ismini vermesinin sebebine geçmeden önce, başlığın ikinci yarısında yer alan mürîd ve murâd kavramlarını da incelemekte fayda vardır. Her ikisi de irâde kökünden gelen bu kelimeler²⁰⁶ tasavvufu diğer ilimlerden ayrı kılan önemli bir noktaya işaret eder. “Mürîd ve Murâd” konusunu işlerken Kelâbâzî, öncelikle irâde konusundaki kelâmî tartışmalarla ilgili tarafını belli etmek ve herhangi bir yanlış anlaşılmaya mahal vermemek adına, mürîd ve murâdın esasında hem Allah hem de kulu ifade ettiğini belirtmiştir. Aralarındaki farkı ise şöyle ifade eder: Mürîd Yüce Allah'ın “*Bizim için mücâhede edenleri yolumuza iletiriz*” buyruğunda olduğu gibi, tasavvuf yoluna kendi irâdesiyle tâlip olup mücâhede ve riyâzetleri neticesinde Allah'ın inayetine mazhar olan kimsedir. Murâd ise bizzat Allah tarafından seçilerek hakikate gark olur. Burada Kelâbâzî, İbrahim b. Edhem örneğini verip, onun eğlence maksadıyla çıktığı avlanma sırasında ilâhî hitâba nâil olarak tasavvufa yönelişini anlatır.²⁰⁷

Kuşeyrî ise mürîd ve murâd arasındaki farkı açıklarken Allah'ın, kendisine vuslat arzusu duyan kimseler hakkındaki sünnetinin farklı farklı olduğunu söyler. Bazıları bu süreçte çetin imtihanlara tâbî tutulur ve zorlu mücâhedelerde bulunurlar ki bunlara mürîd denir. Bazıları ise yüce mânâları henüz başlangıçta müşâhede etme şansına erişirler. Bu kimseler ise murâd ismini alırlar. Kuşeyrî daha sonra Hz. Musa ve Hz. Peygamber'i örnek göstererek, Hz. Musâ'nın “*Rabbim kalbimi aç!*”²⁰⁸ niyâtından dolayı mürîd olduğunu belirtir. Hz. Peygamber ise murâd'dır. Çünkü Cenâb-ı Allah Kur'ân'da, bizzat kendisinin Hz. Peygamber'in göğsünü açıp sırtındaki yükleri hafiflettiğini zikretmiştir.²⁰⁹

Mürîd ve murâd bahislerinin yer aldığı sayılı eserlerden olan Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'da ise Sîrcânî, “*Allah dilediğini kendi zâtı için seçer, kendisine yönelen*

²⁰⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 269.

²⁰⁶ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhati'l-'Ulûm ve'l-Fünûn*, (haz. Refik el-Acem), C.2, Lübnan, Nâşirûn, s. 1514; Abdülmün'im el-Hafenî, *Mu'cemu Istilâhati's-Sûfiyye*, 2.B., Beyrut, Dâru'l-Mesîre, 1987, s. 240-242; Hasan eş-Şerkâvî, *Mu'cemu Elfâzi's-Sûfiyye*, Kahire, Müessesetü Muhtâr, 1987, s. 262.

²⁰⁷ Kelâbâzî, a.g.e., s. 158-159.

²⁰⁸ et-Tahâ, 20/25.

²⁰⁹ el-İnşirâh, 94/1-3; Kuşeyrî, a.g.e., s. 354.

kimseyi ise hidâyete eriştirir”²¹⁰ meâlindeki âyete yer vermiştir. Ebû Sa’id Kureşî’nin yorumuna göre âyette geçen *ictibâ* yani “seçmek” murâd olan kimsenin, hidâyet de mürîdin sıfatıdır.

Sîrcânî’nin kitabının ismini oluşturan siyah-beyaz ve mürîd-murâd kavram çiftleri birlikte değerlendirildiğinde, onun böyle bir ismi neden tercih ettiğiyle ilgili farklı yorumlarda bulunmak mümkündür. Amâ kelimesinin işaret ettiği mânâ düşünüldüğünde, karanlığın hüküm sürdüğü ahadiyyet mertebesinin murâd’a karşılık geldiği söylenebilir. Zira murâd, yukarıdaki âyette de geçtiği gibi bizzat Gerçek Varlık tarafından kendi zâtı için seçilmiştir. Dolayısıyla O’nun yeryüzündeki tecellilerinden olan mahlkâtın sıfatı mürîd, mertebesinin rengi de beyaz olmaktadır. Böyle yorumlandığında Sîrcânî’nin kitabının ismi, İbnü’l-Arabî’nin vcd mertebelerini anımsatmaktadır. Ancak tasavvufun felsefî dilinin, Sîrcânî’nin yaşadığı dönemden çok sonra yaygınlık kazandığı düşünüldüğünde bu yorum geçerliliğini kaybetmektedir. Ayrıca Sîrcânî ve çağdaşı müelliflerin esas derdi felsefe yapmaktan ziyâde tasavvufun ana ilkelerini tespit edip ortaya koymaktır. Sîrcânî’nin de eseri yazmaktaki amacı, tasavvuf hakkında yanlış kanaatlere sahip olanlara doğrusunu anlatmak ve aynı zamanda bizzat mürîdlere rehber olmaktır. Buradan hareketle Sîrcânî’nin kullandığı mürîd ve murâd kavramlarının, hem seyr ü slka yeni başlayan hem de yolun nihayetinde bulunan tasavvuf müntesiplerine işaret ettiği yorumunda bulunulabilir. Siyah ve beyaz renkleri ise kelimelerin çağrıştırdığı iyi ve kötü anlamlardan hareketle tasavvuf yolunda sahih olan ile olmayanı imgelemektedir. Yani Sîrcânî’in eseri, usl ve kaideleri kaydederek tasavvuf müntesiplerine kapsamlı bir yol haritası olmuştur. Bu harita yalnızca sfiler için değil, aynı zamanda tasavvufu bilmeyen ve cahilliğinden dolayı tekfire giden zâhir ehline de doğru bildikleri yanlışları anlatır. Aynı zamanda tasavvufun hakikatinden uzak olup, onu kendi bâtil itikâdları adına istismar eden sahte sofuların da önüne geçmeyi hedeflemiştir.

²¹⁰ er-Râ’d, 13/42.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TASNİFİ VE TEMEL KONULARI BAKIMINDAN
KİTÂBÜ'L-BEYÂZ VE'S-SEVÂD

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd, tasavvufun eserler vasıtasıyla usûl ve kaidelerinin oluşturulduğu, temel ıstılahların açıklanıp ortaya konduğu, âdâb ve erkânının tespit edildiği ve böylece sûfilerin ilimlerini diğer İslâmî ilimlerin yanına yerleştirmeye çalıştıkları bir dönemde telif edilmiştir. Sîrcânî kendi dönemine kadar aktarılagelen sözlü ve yazılı birikimi ulaşabildiği ölçüde toparlamış ve eserinde bir araya getirmiştir. Onun eseri kendinden önce veya aynı dönemde yazılan eserlerde olduğu gibi yeni bir şey ortaya koymaktan ziyâde, var olanın belli bir tertip dâhilinde derlenmesiyle oluşmuştur. Bu bakımdan tasavvufun birinci derecede temel eserlerinden biri olmasa da, araştırmalarda başvurulabilecek önemli sayıda rivâyeti ihtiva etmesi ve tasavvufun o dönemki sosyal konularıyla ilgili ipuçları temin etmesi bakımından oldukça değerlidir.

I. ESERİN YAPISAL ÖZELLİKLERİ

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd, Sîrcânî'nin bazı bölümlerin sonlarında yaptığı birer cümlelik şahsî yorumlar dışında 3224 sûfî sözü, hikâye, menkîbe, âyet-hadîs ve şiirden oluşmaktadır. Bunların 190'ı şiir, 138'i âyet ve 187'si hadîs, geri kalanı da sûfiler diliyle aktarılan rivâyet veya hikâyelerdir. Sîrcânî, Fâtımâ en-Neysâbüriyye hariç hanım sûfilerin sözlerine yer vermemiştir.²¹¹ Bazı müelliflerin, şathiyeleri ve siyasî yöndeki kimliği sebebiyle eserlerine özellikle almadıklarını düşündüğümüz Hallâc-ı Mansûr'un ise ifadelerine başvurmaktan çekinmemiştir. Aynı şekilde Bâyezîd el-Bistâmî ve Ebû Bekr eş-Şiblî gibi şathiyeleriyle meşhur mutasavvıfların söz ve hikâyeleri de eserde nakledilmiştir. Sîrcânî'nin, çağdaşı olan sûfilerden kitabına aldığı tek isim ise Ebû Bekr et-Tiflîsî'dir (ö. 482/1089).²¹²

²¹¹ Sîrcânî, a.g.e., s. 231; Fâtımâ en-Neysâbüriyye hicrî üçüncü yüzyılda yaşayan Horasan sûfilerindendir. Ebû Abdurrahman es-Sülemî Tabakât isimli eserinde, yaşadığı çağda onun gibi bir hanım mutasavvıfın bulunmadığını ifade eder. Rivâyete göre Belh emîrinin kızı olan Fâtımâ, içinde tevbe etme arzusu uyanınca Ahmed b. Hadraveyh'e mektup yazarak, kendisini babasından istemesini söylemiş; böylece onunla evlenerek tasavvuf yoluna girmiştir. Fâtımâ, Zünnûn el-Mısrî ve Bâyezîd el-Bistâmî gibi şahsiyetlerle de görüşmüş ve sohbet etme imkânı bulmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin bildirdiğine göre, Zünnûn el-Mısrî'ye hayatında karşılaştığı en değerli zâtn kim olduğu sorulduğunda, Fâtımâ'yı işaret etmiştir. Hayatının büyük bölümünü Mekke'de geçiren Fâtımâ 223 yılında Umre ziyareti esnasında vefat etmiştir. Bkz.: Hücvirî, a.g.e., B.N., s. 185; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, (haz. Ahmed b. Ali), C.1, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2009, s. 315; Sülemî, *Zikrû'n-Nisveti'l-Müte'abbidâti's-Sûfiyyât*, (haz. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1993, s. 61.

²¹² Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 38; Ebû Bekir Muhammed b. İsmâil et-Tiflîsî, hicrî 400 senesinin Recep ayında dünyaya gelmiş Nişaburlu bir sûfidir. Sülemî, Hamza el-Mühellebî ve Abdullah el-İsfahânî

Eserde toplam 73 bâb başlığı mevcuttur. Her başlığın girişinde mutlaka konuyla ilgili bir veya birkaç âyete, hadîs-i şerîflere yer verilir. Bu âyet ve hadîsler farklı sûfîlerin yorumlarıyla birlikte nakledilir. Aynı zamanda âyet yorumlarının çoğunun daha önce de belirttiğimiz üzere, Sülemî'nin Hakâ'iku't-Tefsîr'inden alıntılandığı tespit edilmiştir.²¹³ Bölüm sonlarında ise Sîrcânî, konuyla ilgili mutlaka bir veya birkaç şiir nakleder ki bu şiirler âyet, hadîs ve sûfî sözleriyle birlikte konuyu tam anlamıyla ikmâl etmiş olur.

Sîrcânî eserin bâb başlıklarını herhangi bir taksimata tâbi tutmamıştır. Söz gelimi Kuşeyrî'nin er-Risâle'sinde olduğu gibi, kavramlar veya hâl ve makâmı belli ana bölümler içerisinde ele almamıştır. Ancak yine de eserdeki başlıkları kendi aralarında üç gruba ayırmak mümkündür.²¹⁴ İlk bölüm tasavvuf, sûfî ve tasavvuf kelimelerinin menşei ile sûfî epistemolojisine dair 8 başlıktan müteşekkildir. Bâb başlıkları sırasıyla şöyledir:

1. Hikmet
2. Sûfîlerin Mücâhede, Ahlak ve Hâlleri
3. İki İlmin İttifakı ve Aralarındaki Fark
4. Tasavvuf İlminin Âlimlerin Anlamakta Zorlandığı Kısımının İzâhı
5. Tasavvuf İsmine İspatı
6. Tasavvufun Mâhiyeti ve Tasavvuf Ehlinin Sâfiyeti
7. Tevhîd Bahsi ve Muvahhidin Gaybeti
8. Ma'rifet Bahsi ve Ârifin Hakikati

İkinci bölüm, seyr ü sülûk ile ilgili kavramlar, hâl ve makâmı ile bazı âdâb bahislerinden oluşan 24 başlığı ihtiva eder. Sîrcânî burada her bir bölüm sonunda kısa yorumlar yaparak, o bölümde yer alan konuyu bir sonrakiyle ilişkilendirir. Söz gelimi iman ve müminin hakikatine yer verdiği dokuzuncu bâbın sonunda, dünyanın mümin katında hiçbir değerinin olmadığı ve işin hakikatini anlayan kimsenin de zaten

gibi zâtlardan hadîs okumuştur. Duaları kabul olunan sâlih bir şeyh olduğu rivâyet edilir. 483 yılının Şevval ayında vefat ettiği kaydedilmiştir. Bkz.: Sem'ânî, a.g.e., s. 471; Zehebî, a.g.e., s. 11; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb Fî Ahbâri Men Zeheb*, (haz. Abdülkâdir el-Arnâvût-Mahmûd el-Arnâvût), C.5, Şam, Dâru İbni Kesîr, 1989, s. 354; Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 27.

²¹³ Sîrcânî, a.g.e., L.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 35.

²¹⁴ Sîrcânî, a.g.e., L.N., Editörün Giriş Yazısı, s. 22.

dünyadan kaçacağını söyler.²¹⁵ Sonraki konu başlığı ise “Dünyanın Küçümsenmesi ve Dünya Ehlinin Gafleti”dir. Böylece Sîrcânî iki konu arasında bir bağlantı kurmuş olur. Bu bölümün sonunda da ancak kâmil mânâda akıllı olan kimsenin dünya hayatından el etek çekebileceği yorumunda bulunarak, konuyu sıradaki başlık olan “Akıl ve Âkiller” ile ilişkilendirir.²¹⁶

Bu bölümde Sîrcânî, eserindeki nakillerin temel kaynağı olan el-Lüma’da Serrâc’ın takip ettiği metoddan ayrılarak kendine mahsus bir yol izlemiştir. Serrâc her bir hâl ve makâmı üç mertebeye karşılık gelecek şekilde ele alırken, Sîrcânî kavramları yalnızca kendi içerisinde ikiye ayırmıştır. Başlıklardan da anlaşılacağı gibi ilk kısım herhangi bir kavrama ayrılmışken, ikinci kısımlarda bu kavramı bir hâl olarak yaşayan kişiyle alakalı rivâyetler serdedilmiştir. İman-mü’min, akıl-âkil, tevbe-tâib, verâ-müteverri’, zühd-zâhid, fakr-fakîr ve edeb-edeb ehli gibi kavram çiftleri ikiye ayrılarak işlenen konular arasındadır.

İkinci bölüm içerisinde değerlendirilebilecek bâb başlıkları sırasıyla şu şekildedir:

9. İman Bahsi ve Mü’minin Fazileti
10. Dünya Hayatının Küçümsenmesi ve Dünya Ehlinin Gafleti
11. Akıl Bahsi ve Âkil Olanların Menkıbeleri
12. Tevbe Bahsi ve Tevbe Edenin Durumu
13. Verâ Bahsi ve Verâ Sahibinin Kerâmeti
14. Zühd Bahsi ve Zâhidin Kurbu
15. Mübtedînin Vasfı ve Rehberine Olan Bağlılığı
16. Murakka’a Giyme ve Elbiseyi Kısaltmanın Edebi
17. Belânın Mahiyeti ve Belâ Ehlinin Durumu
18. Kazanç Yolu ve Sûfilerin Bu Konudaki Sünneti
19. Dilenmek ve Şartları
20. Rızık Bahsi ve Rezzâk Olana İtimad
21. Fakr Bahsi ve Fakîrin Şerefi
22. Vakit Bahsi ve Vakti Muhafaza Etmek

²¹⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 64.

²¹⁶ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 69.

23. Açlık Bahsi ve Açlığın Faydaları
24. Sûfilerin Yemek Konusundaki Edebi
25. Abd Bahsi ve Ubudiyetin Mânâsı
26. Edeb Bahsi ve Edeb Ehlinin Durumu
27. Sohbet Bahsi ve Sohbetin Gerekleri
28. Baş Olma Âfeti ve Tâliplerinin Durumu
29. Nefsi ve Kusurlarını Bilmek
30. Da'va ve İddiâ
31. Şeyhlerin Mürîdlerine Olan Şefkati
32. Mücâlese ve Dostluk

Sîrcânî eserin üçüncü bölümünü de sûfi şiirleri, biyografiler, çeşitli hâl ve makâmalar, mucize-kerâmet, semâ, nazar, seyahat, tasavvuf ilminin usûlü, sûfi vasiyetleri, şathiyeler ve bazı tasavvufî kavramların açıklanmasına ayırmıştır. Bu bölümde yer alan hâl ve makâmaların çoğu Serrâc'tan alıntılanmıştır. Ancak Sîrcânî bunları birebir aktarmayıp yine kendi metoduna uygun şekilde kullanmıştır. Burada kavramlar bazen ikinci bölümde olduğu gibi; ilki kavramın kendisinin, ikincisi de kavramın kendisinde tahakkuk ettiği sâlikin anlatıldığı iki bölüme ayrılarak ele alınmıştır. Havf-recâ, cem-tefrika ve fenâ-bekâ gibi bazı zıt kavramlarla ilgili rivâyetler ise yine bölüm içi fasıllarla nakledilmiştir.

Üçüncü bölümdeki konu başlıkları şu şekildedir:

33. Fütüvvet Bahsi ve Fütüvvet Ehlinin Cömertliği
34. Vasiyetler
35. Tasavvuf Mezhebinin Usûlü
36. Şiirler
37. Genç Oğlanlarla Vakit Geçirmek
38. Seyahatin Faydaları ve Mübahlığı
39. Sûfi Biyografileri
40. Bâtın İlminin İspatı
41. Hâl ve Makâmaların İspatı
42. Takvâ Bahsi ve Müttakînin Durumu
43. Sabır Bahsi ve Sabredenin Mükâfatı

44. Havf ve Recâ
45. Tefekkür ve Mütefekkir
46. İstikâmet Bahsi ve Müstakîm Olanın Hükümü
47. Tevekkül ve Mütevekkil
48. Tefvîz ve Teslîm
49. Murâkabe Bahsi ve Murâkabe Ehlinin Durumu
50. Yakîn Bahsi ve Yakîn Ehlinin Durumu
51. Sıdk Bahsi ve Sâdığın Mertebesi
52. İhlâs Bahsi ve Muhlisin Temizliğı
53. Şükür Bahsi ve Şükredenin Nimet Vereni Tanıması
54. Zikir Bahsi ve Zâkirin Fenâsı
55. Mürîd ve Murâd
56. Rızâ Bahsi ve Rızâ Ehlinin Derecesi
57. Muhabbet
58. Güzel Ahlak
59. Müşâhede
60. Kerâmetin İspatı
61. Mekr Bahsi ve Mekr Ehlinin Düştüğü Durum
62. Semânın İspatı ve Reddedenlere Cevap
63. Güzel Ses
64. Semânın Edebi ve Mâhiyeti
65. Semâ Edenlerin Farklılığı
66. Haram Olan Semâyaya Dair
67. Semâ Esnasında Ölen Kişinin Durumu
68. Vecd Bahsi ve Vecd Ehlinin Sıfatı
69. Cem ve Tefrika
70. Fenâ ve Bekâ
71. Firaset ve İlhâm
72. Gayb
73. Çeşitli Meseleler

II. ESERİ ÖZGÜN KILAN BÖLÜMLER

İlk sûfî müellifleri, aynı zamanda ilk tasavvuf tarihçileri olmaları bakımından çok özel kimselerdir. Bununla birlikte onları yalnızca tarihçi veya yazar olarak değerlendirmek yanlış bir yaklaşımdır. Zira hayat hikâyeleri incelendiğinde hemen hepsinin tasavvufî bir yanının olduğu görülür. Bu müelliflerin eserlerini birbirinden ayıran ve her birini özel kılan husus da, kendilerine mahsûs tasavvufî bir yaşantı geçirmiş olmalarıdır. Bunun yanında, içinde yaşadıkları toplumda fark ettikleri eksiklik veya yanlışlar onları farklı konulara daha çok eğilmeye sevketmiştir denilebilir. Bu bağlamda Sîrcânî de eserinde orijinal başlıklar açarak, çok sayıda sûfî sözü, menkîbe ve şiiri bir araya getirmiş; böylece tasavvuf literatürüne önemli bir katkıda bulunmuştur.

A. HİKMET KAVRAMININ ÖNE ÇIKARILMASI

H-k-m mastarından türeyen hikmet kavramı sözlükte, “en değerli varlıkların en yüce bir ilimle bilinmesi” şeklinde ifade edilmiştir.²¹⁷ Bazı sözlüklerde hikmetin biri Hakk’a, diğeri de mahlûkâta râcî iki yönünden bahsedilmiştir. Buna göre Hak vechesinden hikmet, Cenâb-ı Allah’ın eşyayı en güzel şekilde bilip, hükmüne mutâbık olarak yaratmasıdır. İnsan vechesine gelince hikmet, eşya hakkında bilgi sahibi olmak ve hayırlı fiiller işlemektir.²¹⁸ Genel kabul gören görüşe göre hikmet, marifet ile eş anlamlıdır ve insanın dış âlemdeki eşyanın hakikatini olduğu gibi bilip, ona mutâbık hareket etmesidir.²¹⁹

Tasavvufî bir kavram olarak ise hikmete çok çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Kendisi de hikmet sahibi-bilge kişi anlamında “Hakîm” lakabı ile tanınan Hakîm et-Tîrmîzî, hikmet ve ilmi aynı anlamda kullanmıştır. Ancak onun ilme yüklediği anlam fıkıh kelimesinden farklıdır. Ona göre ilim yani hikmet, fıkıhtan daha yüce mertebedeki bir bilme düzeyini ifade eder. Hikmetü’l-Ulyâ olarak isimlendirdiği bu bilme türü, yalnızca nebîler ve evliyânın büyüklerine mahsustur. Buradan hareketle hikmet, avâmın varlığı bilme türlerinden daha kapsamlı bir düzeye, yani bâtın ilmüne karşılık

²¹⁷ Ebü’l-Fazl Cemâleddîn İbni Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. 12, 3. B., Beyrut, Dâr Sâdir, 1993, s. 140.

²¹⁸ Ragıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, (haz. Adnân Dâvûdî), 4. B., Şam, Dâru’l-Kalem, 2009, s. 249.

²¹⁹ Cebecioğlu, a.g.e., s. 120; Mustafa Kara, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.17, İstanbul, 1998, s. 518.

gelmektedir.²²⁰ Bir başka sûfi Ebû Osmân el-Mağribî hikmeti, Hak olanı söylemek şeklinde dile getirmiştir.²²¹ Kâşânî'nin tanımına göre ise hikmet; eşyanın hakikatini, sıfatlarını, özellik ve hükümlerini olduğu hâl üzere bilmek; sebep ve müsebbibler arasındaki irtibâta ve varlıklardaki düzenin sınırlarına vâkif olup bunun gereğince amel edebilmektir.²²²

Tasavvufun teşekkül döneminde sûfiler, şeriatın yalnızca zâhiri ile meşgul olduklarından dolayı hakikati anlamakta yetersiz gördükleri zâhir ehline karşı bir iddia ile ortaya çıkmışlardı. Onlara göre yalnızca zihinsel faaliyetlerle ilerleyen kuru bir bilme çabası, şeriatın esasını yakalamaktan çok uzaktaydı. Hakikati eksik bir şekilde verecek olan bu çabaya ahlakî ve amelî boyut da eklenmeliydi. Sûfilerin bu iddiası yeni bir bilme türünü de ortaya çıkarmıştı ki, buna pek çok isimle birlikte, aynı zamanda hikmet de denilmekteydi. Pek çok sûfiye hikmeti/marifeti ne ile elde ettiği sorulduğunda, ahlâkı güzelleştirme, mücâhede ve riyâzât ile amel vurgusu yapmış olmaları,²²³ kendilerine tahsis ettikleri bilgi türünün özelliğini vermesi bakımından dikkate değerdir.

Hikmet kavramı ilk dönem sûfi eserlerinde müstakil bir başlık olarak incelenmemiş; yalnızca bazı sûfilerin hikmetle ilgili sözleri konu aralarında nakledilmiştir. Bu eserlerde hikmet ile eş değer sayılabilecek marifet veya ilm-i bâtın gibi hususlar daha öncelikli olarak işlenmiştir. Sîrcânî ise eserinde hem hikmet kavramı için bir bâb başlığı açmış, hem de bu konuyu eserin ilk bölümüne almıştır. Yalnızca sûfilere mahsus bir bilgi düzeyini ifade eden hikmet kavramına dair tanımların bir araya getirilmiş olması, tasavvufun ilim anlayışını göz önüne sermiştir. Bu itibarla Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd, klasikler arasında önemli bir farklılık oluşturmuştur.

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın birinci bâbı olan "Hikmet" başlığında, beşi âyet ve hadîs, ikisi de şiir olmak üzere toplam elli bir söz derlenmiştir. İfadeleri nakledilen kişiler arasında Hz. Ali, Hz. İsa ve meşhur İslam filozofu Kindî de bulunmaktadır. Konu girişinde verilen âyet-i kerîme, hikmetin sûfiler nezdindeki özelliğini net bir şekilde

²²⁰ Hakîm et-Tirmizî, *Büdüvvü 'ş-Şe'n*, (haz. Osman Yahyâ), Beyrut, Matba'atü'l-Kâtûlîkiyye, t.y., s. 65; Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ*, (haz. Osman Yahyâ), Beyrut, Matba'atü'l-Kâtûlîkiyye, t.y., s. 362.

²²¹ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 361.

²²² Abdurrezâk el-Kâşânî, *Mu'cemu Istilâhâti's-Sûfiyye*, (haz. Abdül'âl Şâhîn), Kahire, Dâru'l-Menâr, 1992, s. 290.

²²³ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 154.

ifade etmektedir. Bu âyet, “Allah dilediğine hikmeti verir; dilediğinden de çekip alır. Hikmet verilen kimseye ise pek çok hayır verilmiş demektir” mealindedir.²²⁴

Sîrcânî'nin toplayıp bir arada sunduğu sûfî sözleri hikmetin tanımı, aşamaları, hikmeti elde etmenin vasıtaları ve hikmet ehlinin vasıfları gibi hususları beyan eder. Bu anlamda konu başlığı hikmetle ilgili kapsamlı bir çerçeve çizmektedir. Burada her birinden birer örnek vermek, söz konusu çerçevenin genel hatlarını gösterecektir.

Sîrcânî hikmetin tanımı ve kaynağı ile ilgili olarak Hallâc-ı Mansûr'un şu ifadesini aktarır: “Hikmet bir ok, bu oku atan Cenâb-ı Allah ve hedefi de mü'minlerin kalpleridir. Burada hata olmaz.”²²⁵ Benzer bir tanım da Ebû Turâb en-Nahşebî'den rivâyet edilir: “Hikmet Allah'ın bir askeridir ki onu, dünya hayatından kurtulmaları için âriflerin kaplarına gönderir.”²²⁶ Ebû Osman el-Mağribî ise hikmeti şöyle ifade etmiştir: “Hikmet, ilham ve vesveseyi birbirinden ayıran bir nûrdur.”²²⁷ Yine isim verilmeden aktarılan bir ifadeye göre de hikmet, ilm-i ledün yani bâtın ilmidir.²²⁸

Hikmete yani varlığın en yüce bilgisine nasıl ulaşılacağı konusunda da pek çok söz nakledilmiştir. Sûfilerin ifadeleri incelendiğinde tasavvufî bilgiye ulaşma yönteminin, fıkıh veya kelam gibi ilmî disiplinlerin yöntemlerinden oldukça farklı olduğu görülür. Genel olarak hepsi, riyâzet ve mücâhede olarak isimlendirilen tasavvuf yolundan geçmeyi şart koşturmaktadır. Bunlara göre en yüce bilgiye yalnızca zihnî çabalarla değil, amel ve ahlakî arınma ile ulaşmak mümkündür. Bu hususa dair Mansûr b. Ammâr'a atfedilen bir hikâye, sûfiler nezdinde hikmet mekanizmasının nasıl çalıştığını oldukça sarıh bir biçimde örneklemektedir. Menkîbeye göre Mansûr b. Ammâr yolda yürürken, üzerinde besmele yazılı olan bir kâğıt parçası bulur. Bu değerli kâğıdı koyacak uygun bir yer bulamayınca da, ağzına atarak yer ve yoluna devam eder. Aynı gece rüyasında kendisine şöyle nidâ edildiğini duyar: “O kâğıt parçasına olan hürmetinden dolayı sana hikmet kapısı açıldı!” Rivâyet olunur ki Mansûr bu tarihten sonra daima hikmet ile konuşmuştur.²²⁹

²²⁴ el-Bakara, 2/269.

²²⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 6.

²²⁶ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 7.

²²⁷ Sîrcânî, a.g.e., T.N., a.y.

²²⁸ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 8.

²²⁹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 6.

Mansûr b. Ammâr ismi üzerinden nakledilen ve Sîrcânî'nin de eserine aldığı bu hikâye oldukça ilginçtir. Mansûr, hikmet gibi yüce bir hakikat bilgisine zihnî çaba, akıl yürütme, kıyas veya delillendirme yoluyla değil de, yalnızca “edep ve hürmet” gibi sübjektif bir yöntem sayesinde ulaşmıştır. Sûfiler bu iddia ile kendi yöntemlerinin farkı ve sonrasında üstünlüğünü ortaya koymuşlardır. Şüphesiz yalnızca şahsı bağlayan böyle bir yöntemin, zâhir uleması tarafından kabul edilmesi oldukça güçtür. Nitekim bu sebeple sûfiler pek çok tenkîde maruz kalmışlardır. Yine de sûfiler, ibâreye bağlı kalan bilgi yöntemlerinin yetersizliğini ifade ederek, ilham ve keşfe ağırlık veren bir yöntemin hakikati daha doğru sunacağını iddia etmişlerdir.

Sûfilerin hakikat bilgisi yani hikmeti nasıl elde ettiklerine dair birkaç örnek vermek gerekirse, Sîrcânî'nin bu konuda naklettiği sözlerden bazıları şunlardır:

“Hâtemü'l-Asamm'a “hikmeti nasıl elde ettiği sorulduğunda şöyle cevap vermişti: Az yemek, az uyumak, az konuşmak ve Allah'ın bana ihsan ettiği nimetleri biriktirmemek (Allah yolunda infak etmek) ile.”

“Zünnûn el-Mısrî: Hikmet bir gelin gibidir; gideceği evin boş olmasını (kalplerin tezkiye edilmesini) ister.”

“Ebü'l-Kasem el-Müzekker: Hikmetin kalplere ekildiği en güzel tohum, nefse daima muhalefet etmektir...”²³⁰

Mutasavvıflar aynı zamanda hikmetin ehil olmayanlardan da saklanmasını şiddetle tavsiye etmişlerdir. Zira bu kişilerin eline düşmesi hikmeti ayaklar altına alır. Onu tam mânâsıyla idrâk edemeyenler kendi hevâ ve heveslerince kullanmaya kalkar ve böylece tasavvufu da ifsâd etmeye başlarlar. Sîrcânî bu bağlamda Hz. İsa'dan şu ifadeyi nakleder: “Hikmeti câhil kimsenin yanında konuşmayın, aksi halde hikmete zulmederler. Ancak ehlinden de sakınmayın, bu kez de siz zulmetmiş olursunuz.” Yine Hz. İsa'dan naklen başka bir söz de şu şekildedir: “İncileri domuzların önüne atmayın (yani hikmeti, ehliyetsiz kimse ile paylaşmayın).”²³¹

Sîrcânî eserinde özel olarak ele aldığı hikmet başlığında, tasavvufî bilginin mahiyeti, yöntemi, özellikleri ve kazandırdıkları gibi pek çok konuyu beyân eden sûfî söz ve menkîbelerini bir arada sunmuştur. Bu bâbı eserin giriş bölümüne alarak, öncelikle tasavvufî bilgiye dair bir pencere çizmesi ayrıca önemlidir. Aynı zamanda

²³⁰ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 5-6-7.

²³¹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 8.

diğer tasavvuf klasiklerinde hikmete dair bir başlığın yer almaması da, bu bağlamda Sîrcânî'nin eserini ön plana çıkarmaktadır.

B. ESERE MAHSÛS BÂB BAŞLIKLARI

Hicrî dördüncü ve beşinci yüzyıllarda telif edilen klasik eserler incelendiğinde, bazı ortak mevzûların yanında her birinin, yazarının tercihinine göre hususî başlık ve konuları ihtiva ettiği görülür. Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd da diğer klasiklerle benzer nitelikler taşımaktadır. Bununla birlikte Sîrcânî, bazı konulara daha fazla önem vererek bunları genişçe ele almıştır. Ayrıca yeni ve orijinal konu başlıkları açması ve dolayısıyla diğer eserlerde yer almayan antolojik birikimi buraya taşıması eserine ayrıcalık kazandırmıştır.

1. Süfîlerin Ahlâkı, Hâlleri ve Mücâhedeleri

Tasavvuf ehlinin kendilerine mahsus hâllerini pek çok tasavvufî eserde dağınık olarak bulmak mümkündür. Özellikle hâl ve makâmın anlatıldığı bölümler, aynı zamanda sûfîlerin benimsedikleri yaşam tarzını da gözler önüne serer. Ancak Sîrcânî eserinde diğer kitaplardan farklı olarak, sûfîlerin bu özel hâllerini hususi bir başlık altında serdetmiştir. O, eserinin ilk konusunu tasavvufun kendi özgü bilgi anlayışına ayırdıktan sonra ikinci başlıkta, bu özel bilgi türünün yöntemini paylaşmıştır. “Sûfîlerin Ahlâkı, Hâlleri ve Mücâhedeleri” başlığını verdiği bu bölümde Sîrcânî, pek çok örnek vermek sûretiyle, onların tasavvufî bilgiye nasıl vâsıl olduklarını beyân etmiştir. Sîrcânî bu konuyu açıkça “yöntem” şeklinde isimlendirmemiş olsa da, gerek birinci ve ikinci konu başlıklarının sıralaması gerekse içeriği bu görüşü akla getirmektedir.

Sûfîlerin şeriata sımsıkı tutunmakla birlikte, bunun da ötesi için gayret sarfettikleri bilinen bir gerçektir. Mesela Serrâc, el-Lüma' isimli eserinde, sûfîlerin âdâbını anlatırken onları diğer ilim erbâbından ayıran özelliğin yöntemleri olduğunu belirtir. Serrâc'a göre onların yöntemleri farzları yerine getirip haramlardan kaçındıktan sonra, üstüne nâfileyi de eklemeleridir.²³² Sîrcânî'nin de eserinde mutasavvıfların hâlleri, ahlâkı ve mücâhedelerini anlatan bir başlık açması önemlidir. Şöyle ki onun burada aktardığı rivâyetlerin tamamı, sûfîlerin farzın üzerine nâfileyi de katmalarına

²³² Serrâc, a.g.e., s. 29.

işaret eder mahiyettedir. Bu anlamda Sîrcânî, Serrâc'ın söz konusu görüşünü delillendirecek önemli örnekleri bir araya getirip paylaşmıştır.

Sîrcânî'nin bu bölümde naklettiği sözler, sûfilerin yaşam tarzı ve dindarlıklarıyla ilgili dikkate değer ipuçları taşımaktadır. Mümkün olduğunca az yemek, uyku veya istirahati en aza indirmek, daima abdestli ve zikir halinde bulunmak, her fırsatta hac veya umre ibadetini –çok zorlu şartlar altında bile olsa- edâ etmek, giyime gerekenden fazla ihtimam göstermemek ve elde avuçta olanı mü'minlere infâk etmek söz konusu hususlardandır. Görüldüğü üzere bu sayılanlar farz değil gönüllülük esasına dayalı, aynı zamanda her insanın kaldıramayacağı ve nefisine ağır gelecek olan uygulamalardır. Sûfiler nezdinde ise her anı ibadet şuuruyla geçen böyle bir yaşam tarzı bir yönetime dönüşerek, en yüce ilmin anahtarı mesabesine yükselmiştir. Onlara göre tasavvufun zorlu yolunda ihlâsla sebat eden kimseye semâvâtın kapısı açılacak; bu kişi en yüce makâm hakkında bilgi sahibi olacaktır.

Konuyu örneklemesi açısından Sîrcânî'nin naklettiği bazı sözleri kısaca özetlemek faydalı olacaktır. Az yemek veya az uyumakla ilgili olarak verilen örneklerden biri, Ebû Hamza'ya aittir. Ebû Hamza, Ebû Ubeyd ile çoğu zaman yemeyip içmeden birlikte kaldıklarından, hatta açlıktan ağızlarının kokusuna sineklerin üşüştüğünden bahsetmiştir. Yine Ebû Turâb en-Nahşebi'nin, tek başına çölde inzivâya çekildiğinde yalnızca bir kez yemek yediği, Sehl b. Abdullah'ın on beş günde bir ağzına lokma girdiği hikâye edilmiştir. Bazı sûfilerinse bununla da yetinmeyip dinlenmeyi veya istirahati kendilerine haram kıldıkları görülmektedir. Bu meyanda “sırtını bir duvara yaslamamak” veya “ömrü boyunca ayağını uzatmamış olmak” bahsi geçen tutumları anlatmak için kullanılan ifadelerdir. Bunun en ağır örneklerinden biriye Cüneyd-i Bağdâdî'nin, mürşidi Serî es-Sekâti'nin yalnızca ölüm anında yatağa uzandığını bildirmesidir. Sûfilerin mümkün olduğunca az yemek ve az dinlenmek gibi davranışlarının sebebi ise, nefislerinin arzularına muhâlif hareket etmek ve bu sûretle nefis tezkiyesini gerçekleştirmektir.

Tasavvuf erbâbının ibadet hayatı ise oldukça yoğundur. Çoğunun Kâbe'yi defalarca ziyaret ettikleri veya haccettikleri rivâyet edilir. Mesela Ali er-Râzî Nişabur'dan yola çıkıp her seferinde tekrar ihrama girmek suretiyle elli küsur kez umre yapmıştır. Yine Ebû Amr ez-Zeccâcî, Mekke'de bulunduğu süre zarfında her gün üç kez umre ibadetini edâ etmiş; her üç günde bir yemek yemiş ve yetmiş küsuruncü

vakfesinde ahirete göçmüştür. Hasan el-Kazzâz ed-Dîneverî ise yalın ayak ve başı açık bir şekilde geçirdiği yolculukla tam on iki kez haccetmiştir. Mutasavvıfların Kur'ân'ı hatmetme, namaz kılma veya zikirle meşgul olma konularında da birbirleriyle yarıştıkları görülmektedir. Kimi İbn Atâ gibi her gün bir kez Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetmiş; kimi de Hallâc-ı Mansûr gibi zindanda eli ayağı bağlı olduğu halde, her gece bin rekât namaz kılmaktan vazgeçmemiştir. Ebû Hüseyin en-Nûrî'nin, "Nûrî" lakabı almasının hikâyesi de mânidârdır. O, çöldeki zâviyesinde öylesine ibadete adanmıştır ki kendisini merak edip yaşadığından emin olmak için zâviyeye gelenler, oradan bir ışık saçıldığını hayretle izlemişlerdir. Bu olaydan sonra da kendisi "Nûrî" olarak çağrılmıştır.

Tasavvuf yolcularının, Rabb'leri ile aralarına mesafe koyabilecek her şeyi bir kenara ittikleri malûmdur. Bu bağlamda onlar giyim-kuşama da bir hicâp olarak görmüş ve öteki dünyaya giderken yanlarında ağırlık olmasını istememişlerdir. Çoğu sûfî, hayatını tek bir kıyafet ile geçirmiştir. Ebû Sa'îd'in anlattığı bir hikâye, tasavvufta giyim-kuşama ilgili sünneti gayet güzel örneklemektedir. Ebû Sa'îd el-Harrâz bir gece, vefat eden oğlunu rüyasında görmüş ve ondan nasihat istemiştir. Oğlu onun bu isteği üzerine şöyle demiştir: "Babacığım, Allah ile arana bir gömleğin bile girmesine izin verme!" Rivâyete göre o günden sonra Ebû Sa'îd, otuz sene boyunca (dikişli) gömlek giymemiştir.²³³

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'daki bu bölümü önemli kılan bir diğer husus ise "infâk" başlığı verilebilecek son kısımdır. Burada, sûfilerin dünya malına dair ellerinde bulunan her ne varsa, mü'minlere dağıtmalarını hikâye eden rivâyetler bir arada sunulmuştur. Sîrcânî'nin infâk konusuna ayrıca yer vermiş olması, bu konuya atfettiği önemden kaynaklanmıştır. Gerçekten sûfilerin, şeriatın tavsiye ettiği sınırı genişleterek mallarının belli bir bölümünü değil, tamamını dağıtmaları değerli bir davranıştır. Onlar dünya malını, seyr ü sülûkta ellerini ve gözlerini bağlayan bir engel olarak görmüşlerdir. Bunun yanı sıra mü'minleri kendi nefislerine tercih etmiş olmaları, onları tüm varlıklarını infâk etmeye sevk etmiştir. Bu durumu gönüllü olarak tercih etmeleri de yine mutasavvıfların bir özelliğidir. Câfer-i Sâdık ve Şakîk-i Belhî arasında geçen meşhur diyalog, tasavvufta infâk kavramının mahiyetine ışık tutmaktadır. Hikâyeye göre Şakîk-i Belhî, Cafer-i Sâdık'a fütüvvetin ne olduğunu sorar. Câfer-i Sâdık bu

²³³ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 10-17.

soruyu önce kendisinin cevaplamasını isteyince de fütüvvetin, verilince şükretmek verilmeyince de sabretmek olduğunu söyler. Bunun üzerine Câfer-i Sâdık şöyle karşılık verir: “Bunu Medine’nin köpekleri de yapıyor. Asıl fütüvvet verilince dağıtmak, verilmeyince şükretmektir.”²³⁴

Yukarıdaki diyalog sabır ve şükürle alakalı olduğu gibi, infâk ve îsâr kavramlarının da tasavvuf terminolojisindeki anlamlarının güzel bir örneğidir. Sûfîler Allah’tan gayrı her şeyin hakikati perdelediğini bildikleri için, mal ve mülke değer vermeyerek, bir an önce ellerinden çıkarmak için uğraşmışlardır. Kendilerine farz kılınmadığı halde, tamamen gönüllü bir şekilde bulduklarını infâk etmeleri, bu suretle ilahî marifete daha da yakınlaşacaklarına inanmalarıyla ilgilidir. Tasavvuf erbâbının bu inancını örnekleyen rivâyetler diğer klasik eserlerde dağınık şekilde bulunmakla birlikte, Kitâbü’l-Beyâz ve’s-Sevâd’da özel bir başlık altında derlenerek paylaşılmıştır.

Mala değer vermeme ve infâk etmeyle ilgili aktarılan sözlerden bazıları şu şekildedir:

“Ahmed b. Hadraveyh tevbe edip tasavvuf yoluna girdiğinde, tüm varlığını kâğıtlara yazarak fakirlerin başından aşağı atmış; onlar da tek tek yakalamıştı. Kâğıtları yakalayabilen kimseye, üzerinde ne yazılıysa onu bağışlamıştı.”

“Ebû Ali er-Rûzbârî elindeki altmış bin dinarın hepsini infâk etmiş; ayağına giyecek çarığı bile kalmamıştı. Bu yüzden Mekke’ye çariksız ve başı açık bir şekilde seyahat etmişti.”

“Ebû Bekr b. Ebû Sa’dân şöyle demişti: İbnü’l-Bennâ el-Mısırî tevbe ettiğinde elli bin dinarı üç ayda infâk etti. Ondan sonra da kendini sûfilere hizmet etmeye adanmıştı.”

“Sehl b. Abdullah et-Tusterî’nin geliri günlük bin dirhem idi. Tasavvufa intisab ettikten sonra kendisine hiç bir şey kalmayacak şekilde, tüm varlığını fakirlere bağışladı.”

“Ebû Abdullah el-Makarrî’ye babasından elli bin dinar miras kalmıştı. O da bunun hepsini infâk etti. Şibli’ye şöyle bir şiir okurdu:

Bana Doğu’nun Hükümdarı Kısra’nın tâcını giydirderseniz
Teklif etseniz gelmiş geçmiş herkesin mülkünü
Vallahi cânım Efendim
Tercih ederim hepsine
Sizi bir an olsun görmeyi”²³⁵

²³⁴ Kuşeyrî, a.g.e., s. 394.

²³⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 17-19.

2. Dünya Hayatının Küçümsenmesi ve Dünya Ehlinin Gafleti

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın onuncu başlığı, dünya hayatının değersizliği ve gaflete düşüp dünyaya dalanların durumuna ayrılmıştır. Aynı dönemde veya daha önce telif edilen tasavvufî eserlere bakıldığında müstakil olarak bu konuya rastlanmaz. Yalnızca, Harkûşî'ye ait olan Tehzîbü'l-Esrâr isimli eserde “dünyaya dair” şeklinde kısaltılabilecek bir başlık mevcuttur.²³⁶ Ancak burada da zikredilen rivâyetlerin ekserîsi, Sîrcânî'nin eserine aldıklarından farklıdır.

Tasavvuf klasiklerinde söz konusu başlığa benzer olarak zühd konusu yer almaktadır.²³⁷ Zühd anlatılırken, dünya hayatının kıymetsiz oluşuna ve bu hayata aldanmayıp, dünyaya dair nefsin hoşuna giden her şeyden el etek çekmek gerektiğine dair söz, şiir ve menkıbeler nakledilmiştir.²³⁸ Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'da ise hem zühd hem de dünyanın vasıflarının anlatıldığı iki farklı bâb başlığı bulunur. Bu bağlamda Sîrcânî'nin eseri, dünya hayatı ve zühde dair rivâyetler bakımından daha kapsamlı bir kaynak durumundadır.

Sîrcânî dünya hayatının değersizliği konusuna Kur'ân-ı Kerîm'den bir âyet ile başlamıştır. “*Onlara dünya hayatının örneğini ver: (Dünya hayatı), gökten indirdiğimiz yağmur gibidir ki, onun sebebiyle yeryüzünün bitkileri boy verip birbirine karışırlar. Fakat bütün bu canlılık sonunda rüzgârın savurduğu kuru bir çer çöpe döner. Allah, her şey üzerinde kudret sahibidir*”²³⁹ meâlindeki âyetten sonra, yine dünya hayatına dair bazı hadîs-i şerîflere yer vermiştir. Bunlardan biri “Allah'ın indinde dünya hayatının bir değeri olsa idi, kâfire bir yudum su bile içirmezdi.”²⁴⁰ anlamını taşıyan hadîstir.

Âyet ve hadîslerle konuya giriş yaptıktan sonra Sîrcânî, sûfîlerin dünya ve evsâfına dair sözlerinden örnekler vermiştir. Naklettiği ifadeler özetle, dünya hayatının bir oyun ve eğlence olduğu, dünyadan yüz çevirmek kolay olmasa da dünya sevgisi yüzünden ahireti kaçırmanın daha zor geleceği, kötü ahlâkın dünya sevgisinden kaynaklandığı, dünya hayatının kölesi olmamak gerektiği, dünyanın ihtiyaç halinde ilaç miktarınca alınması gereken bir zehir mesabesinde olduğu gibi mânâlar taşımaktadır. Sîrcânî'nin burada aynı zamanda Hz. İsa'dan sözler nakletmesi de önemlidir. Hz. İsa sûfîlerin zühd bakımından örnek aldıkları bir şahsiyettir. Nitekim tasavvuf klasiklerinde

²³⁶ Harkûşî, a.g.e., s. 503.

²³⁷ Zühdün tanımı için bkz.: Cebecioğlu, a.g.e., s. 300-301.

²³⁸ Kelâbâzî, a.g.e., s. 109; Serrâc, a.g.e., s. 72; Kuşeyrî, a.g.e., s. 218; Harkûşî, a.g.e., s. 108.

²³⁹ el-Kehf, 18/45.

²⁴⁰ Tirmizî, “Zühd”, 13, (2321); İbni Mâce, “Zühd”, 11, (2410).

Hız. İsâ'nın fakrı tercih etmesi ve dünyaya karşı zühdüyle alakalı pek çok rivâyet bulmak mümkündür. Sîrcânî'nin eserine aldığı sözleri ise şunlardır:

“Hz. İsâ Yahyâ aleyhisselâm'a dünyaya karşı arzulu olmamasını nasihat etmiş, o da bu nasihati kabul etmişti.”

“Hz. İsâ: Dünya sevgisi her kötülüğün sebebidir.”

“Hz. İsâ İblis'e şöyle demiştir: Dünya senin tarlan, dünya ehli de işçilerindir.”
241

Bu bölümün sonunda Sîrcânî, dünyadan yüz çevirmenin ancak muhâkeme yeteneğine sahip kâmil bir akılla gerçekleşeceğini belirtmiştir. İman ve mü'min bahsini ele aldığı bir önceki bölümü bitirmeden yaptığı yorumda da, yine aynı düşünceyi dillendirir. Burada, hakiki mü'minin indinde dünyanın hiçbir kıymeti olmadığını ve dünya hayatının ne olduğunu tam anlamıyla akleden kimsenin, ondan yüz çevirerek derhal Allah'a kaçacağını ifade etmiştir. Yani Sîrcânî'ye göre dünya hayatına dalıp kendi gözünü hakikatten perdelemek, doğru düşünebilen insanın asla yapmayacağı bir şeydir. Bu bağlamda o, sahih aklın insanı dünya hayatına değil, tabiatı itibariyle doğrudan Allah'a ve hakikate yönlendireceğine işaret etmektedir.

3. Akıl Konusu ve Âkillerin Menkîbeleri

A-k-l kökünden türetilen akıl kelimesi lügatte, ilim ve idrâk gibi anlamların yanında; bağlayan, meneden, uzak tutan manasını da taşımaktadır. Akla bu ismin verilmesinin sebebinin, sahibini fenâ ve kötü işlerden alıkoymasından olduğu ifade edilir.²⁴² Tasavvufta akıl, özellikle mârifetullahı ulaştırıp ulaştıramaması konusunda tartışılabilen bir konudur. Pek çok sûfi, tevhîd ilmini elde etmede aklın yetersiz kaldığı konusunda ittifak etmişlerdir. Mesela Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'ye, aklın Allah Teâlâ'yı neden idrâk edemeyeceği sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “Sonlu olan, sonsuzu nasıl kavrayabilir? Hasta olan sıhhatli olanı nasıl anlayabilir?”²⁴³ Yine başka bir yerde kendisine, Allah'ın varlığına delil olma bakımından aklın durumu sorulmuş; o da şu yanıtı vermiştir: “Akıl âcizdir. Âciz olan bir şey sadece kendisi gibi âciz olan

²⁴¹ Kelâbâzî, a.g.e., s. 14; Hücvirî, B.N., a.g.e., s. 111 .

²⁴² İbn Manzûr, a.g.e., C. 18., s. 458.

²⁴³ Serrâc, a.g.e., s. 58.

konusunda delil olabilir.”²⁴⁴ İbn Atâ ise akıl bahsinde, aklın yalnızca kulluğun keyfiyetini öğreten bir âlet olduğunu, dolayısıyla rubûbiyete hâkim olmak gibi bir iddiasının olamayacağını ifade etmiştir.²⁴⁵ Sûfiler tarafından okunan bir şiir de, yine aklın tasavvuf ilmindeki konumunu dillendirmektedir:

“Aklı mürşid sayarak O’na varmak isteyen
Hayret vâdîlerinde sürükler akıl
Öyle bir şüpheye koyar ki, hayretinden
Acaba var mı, yok mu der de durur”²⁴⁶

Burada zikredilen birkaç örnekten de anlaşılacağı gibi mutasavvıflar aklın, tek başına hakikatin bilgisini temin edecek bir yeterliliğe sahip olmadığı görüşündedirler. Onlara göre akıl belli bir potansiyele sahiptir. Hakikat, mârifetullah ve tevhîd ilmi ise bu potansiyelin çok üstünde kalan konulardır. Nitekim Hücvirî, Keşfü’l-Mahcûb isimli eserinde, deliller ve akılların tümü ile Allah’ın mülkü olduğunu; mârifetullaha erişmeyi talep eden aklın yalnızca hayret içinde kalacağını ifade etmiştir.²⁴⁷ Kuşeyrî’nin eserinde dile getirdiği bir ifade yine bu hususa işaret etmektedir. Kuşeyrî’nin yorumuna göre insanlar ya haber ve nakil ehli ya da akıl ve fikir erbâbıdır. Yani dönemin ulemâ sınıfı düşünüldüğünde, bunlar hadîs âlimleri ile kelâm ve felsefe ehline tekabül eder. Sûfilere gelince onlar bu iki yolun da üstüne çıkarak, daha yüce mânâlara erişmeyi başarmışlardır. Böylece diğer insanlara gâib olan, onlara âyân hale gelmiştir.²⁴⁸

Sûfiler aklın yetersizliğini iddia etmelerine rağmen, onu tamamen devre dışı da bırakmamışlardır. Akıl onlara göre nefsânî arzu ve meyillerden engelleyip hayra sevkettiği için değerlidir. Nitekim Sîrcânî akıl ve akıl sahipleri konusunun ilk kısmında, aklın insan için önemine dair rivâyetler nakletmiştir. Buraya alınan sözlerin çoğu aklın değerinin, sahibini hayra ve tâata sevketmesinden kaynaklandığı mânâsını taşımaktadır. Aynı zamanda ibadet ve tâatın gerçekleşebilmesi için de aklın gerekli olduğuna dair ifadeler aktarılmıştır. Hz. Ömer’den gelen bir söz konuyu özetler mâhiyettedir. Sîrcânî, Hz. Ömer’in “Geceleri kâim gündüzleri sâim geçiren bin âbidin ölümü, işini Allah’a bağlayan akıl sahibi bir insanın ölümünden daha hafif kalır” sözüne yer vermiştir. Bu söz, sûfilerin akli değersizleştirdikleri yönündeki eleştirilere de cevap niteliğindedir.

²⁴⁴ Kelâbâzî, a.g.e., s. 69.

²⁴⁵ Kelâbâzî, a.g.e., a.y.; Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 71.

²⁴⁶ Kelâbâzî, a.g.e., a.y.

²⁴⁷ Hücvirî, a.g.e., B.N., s. 334-335.

²⁴⁸ Kuşeyrî, a.g.e., s. 618.

Onlara göre akıl Allah'a ulaştıran araçlardan biridir. Ancak tek araç değildir. Aklın değeri, insana iyi ve güzel olanı göstermesi ve hayra teşvik etmesinden ileri gelir.

Akıl başlığında asıl önemli yer, akıl sahipleri ve aklın konumuyla ilgili olan ikinci kısımdır. Burada Sîrcânî, Amr b. Osman el-Mekkî'nin yaklaşık iki sayfa kadar süren bir yorumuna yer verir. Amr b. Osman el-Mekkî, insanların aklın konumuyla alakalı olarak ihtilafa düştüğünden bahsederek, aklın kalpte ve beyinde olduğunu iddia eden iki farklı tâifenin görüşlerini uzunca, delil ve karşı delilleriyle birlikte açıklar. Söz konusu iki tâife filozoflar ve haber ehli olarak isimlendirdiği ehl-i sünnete bağlı âlimlerdir. Pasajın sonunda ise aklın yerinin kalp olduğu, "akleden kalplerden" bahseden ayetler²⁴⁹ örnek verilerek kanıtlanmıştır.²⁵⁰

4. Belâ Bahsi ve Belâ Ehli

Sûfilerin dünya hayatına dair çekilen meşakkat, belâ ve imtihan konusundaki yorumlarının verildiği bu bölüm Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd dışındaki klasik eserlerde mevcut değildir. Dolayısıyla bu kitap, tasavvuf erbâbının belâ ve imtihan hakkındaki görüşlerini genişçe ele alan tek kaynak durumundadır. Yalnızca Serrâc eserinin meseleler bâbında, Cerîrî'ye sorulan belâ meselesine yer vermiştir. Sîrcânî tarafından da kullanılan bu rivâyete göre Ebû Muhammed el-Cerîrî'ye belânın ne anlama geldiği sorulduğunda şöyle demiştir: "Belâ üç türdür: İhlâs ehli için bir cezâ ve musîbet, hayırda yarışan sâbıklar için kefâret, sıddîk ve nebîlere ise imtihanlarındaki sadâkattendir."²⁵¹

Bu bölüme alınan sözlerin ortak mânâsı, dünya hayatında karşılaşılan belâ, sıkıntı ve zorluğu değil de onu vereni yani Allah'ı görmenin doğru olacağı şeklindedir. Sûfilere göre dünya imtihanı Allah'tan geldiği için hoş karşılanmalı ve eziyet olarak görülmemelidir. Bunun yanı sıra insanın kalbini ve düşüncelerini çektiği sıkıntıya odaklaması, dikkatini Allah'tan uzaklaştıracağı için, kemâl yolculuğundaki seyrine de zarar verecektir. Hakiki bir mürid için nimet de, nikmet yani belâ da müsâvîdir. O hakikat yolculuğunda büyülenmiş bir halde olduğu için ikisinin ayırđına varacak bilince sahip değildir. Onun gördüğü ve hissettiği yalnızca Maksûdu'dur. Sıkıntı ve zorluklar, ârifin seyr ü sülûkunda yolunu açan ve kolaylaştıran bir takım sebeplerdir. Aynı

²⁴⁹ el-Hac, 22/46; el-A'râf, 7/179; el-Kaf, 50/37.

²⁵⁰ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 71-72

²⁵¹ Serrâc, a.g.e., s. 300; Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 95.

zamanda sūfilere göre insanın başına gelebilecek asıl belâ, belâyı verenden uzaklaşması ve ondan gafil olmasıdır.

Sîrcânî'nin bu bölümde yer verdiği ve yukarıda genel mânâda özetlenen sözlerden bazıları şunlardır:

“Ruveym: Güzel belâ, insanın henüz başına gelmeden önce içinde Hakk'ı görmesidir. O Hakk'ta fânî olduğu için belâyı hissetmez bile.”

“Cüneyd-i Bağdâdî: Belâyı belâ olarak gören ondan usanır. Ancak belâyı Hak'tan gören onunla ünsiyet kurar.”

“Cüneyd-i Bağdâdî: Belâ âriflerin ışığı, mürîdlerin yakazası, gâfillerin ise helâküdür.”

“Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî: Kul, dört bir yandan belâ ile karşılaşmadıkça imanın tadını alamaz.”

“Sehl b. Abdullah et-Tüsterî: Şayet meşakkatler Allah tarafından gelmeseydi, kul için Allah'a giden bir yol da olmazdı.”

“Ka'b: Kulun imanı, ancak belâ ve musibeti nimet ve rahmet olarak gördüğü zaman tamam olur.”

“Ebü'l-Kâsım en-Nasrabâzî: Bizden, bize ait bir şey isteyene veririz. Ancak bizi isteyen bir takım sıkıntı ve musibetlerle imtihan ederiz.”²⁵²

5. Rızık Bahsi ve Kulun Rezzâk'a İtimadı

Sîrcânî eserinde, tasavvuf klasiklerinde “tevekkül” ve “fakr” başlıkları altında işlenen bazı konulara, müstakil başlıklar halinde detaylıca yer vermiştir. Kazanç, dilenme ve rızık meseleleri bunlar arasındadır. Eserinde bu tür konuları genişçe işlemesi, Sîrcânî'nin yaşadığı dönemde ve hayatını geçirdiği bölgede sūfilere tartıştıkları konuları göz önüne sermektedir. Rızık konusuna dair hususî bir bâbın bulunması Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın hususiyetlerindedir. Yalnızca Lüma' isimli eserin meseleler bölümünde, rızık meselesi de ele alınmıştır. Ancak Serrâc mezkûr yerde yalnızca üç sūfî sözü ile yetinmiştir.²⁵³ Sîrcânî ise buradaki rivâyetleri eserine almakla birlikte, farklı pek çok sözü de ekleyerek konuyu daha zenginleştirmiştir.

²⁵² Sîrcânî, a.g.e., T.N., ss. 95-98.

²⁵³ Serrâc, a.g.e., s. 296-297.

Sîrcânî eserinin on sekiz, on dokuz ve yirminci bâblarını birbiriyle alâkalı olan konulara ayırmıştır. Bu konular sırasıyla sûfîlerin para kazanmayla ilgili sünnetleri,²⁵⁴ dilenmenin şartları²⁵⁵ ile rızık ve Rezzâk olan Allah’a itimâd etmedir.²⁵⁶ Sîrcânî’nin söz konusu başlıklar altında naklettiği rivâyetler, sûfîlerin yaşam tarzlarına dair önemli bilgiler temin etmektedir. Buna göre sûfîlerin maişet derdine düşüp kazanç için çabalamaları doğru olmadığı gibi, tamamen tembellik yapmaları da uygun değildir. Tasavvufta aslanan tam bir gönül huzuru içinde, Allah’tan kendisine ihsân edilen az veya çok rızka râzı olmaktır. Rızık konusunda rızkı verene teslim olmak ve onun takdir ettiğiyle yetinmek gereklidir. Buna güç yetiremeyen kimseye gelince o, çalışmalı ve kazancını kendi sağlayıp halka yük olmamalıdır. Ancak rızkı kazanç yoluyla talep etmek âvâmın işi iken, sûfîlerin esas özelliği tevekkül etmeleridir. Bölüm sonlarında yaptığı yorumlardan hareketle Sîrcânî’nin yukarıda özetlenen görüşleri benimsediği görülmektedir. Ona göre de kendisini rızıklandıran Rabb’ini hakikî mânâda bilen kimse, çalışmakla da dilenmekle de meşgul olmayıp kalbini O’ndan ayırmaz.²⁵⁷

Bahsi geçen bâb başlıklarının eserdeki sıralanışı da, Sîrcânî’nin kendi görüşü hakkında yorum yapma imkânı sunmaktadır. Konular sırasıyla kazanç, dilenme, rızık ve fakr şeklinde sıralanmıştır. Kazanç bahsinde kazancın, kişinin ibadet, tâat ve hizmetine engel olmayacak şekilde yapılması gerektiği; bununla birlikte Allah ne kadar takdir etmişse onunla yetinmenin evlâ olduğuna dair rivâyetler serdedilmiştir. Sonraki bölüme sûfîlerin dilenmesinin, ancak zor durumda olan bir mü’min kardeşine yardım maksadıyla câiz olduğunu ifade eden sözler alınmıştır. Bu iki konudan sonra ise “Rızık Bahsi ve Rezzâk’a İtimad Etme” başlığı gelmektedir. Burada da Sîrcânî ne kazançla ne de dilenmekle meşgul olmak gerektiği, kâmil mânâda bir tevekkül hâline sahip olan sûfinin zaten buna ihtiyaç duymayacağı şeklinde ifadeler nakletmiştir. Yukarıda da geçtiği gibi Sîrcânî bölüm sonlarında kendi yaptığı kısa yorumlarla da, görüşünün bu yönde olduğunu ortaya koymuştur.

Örnek olması bakımından, “Rızık Bahsi ve Rezzâk’a İtimad Etme” başlığında sıralanan sûfi sözlerinden bazıları şunlardır:

²⁵⁴ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 100.

²⁵⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 104.

²⁵⁶ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 110.

²⁵⁷ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 109.

“İbrahim el-Havvâs: Beni de rızkımı da yaratan Allah’tır. Bir gayret ve zorlanma göstermeksizin rızkımı bana sevkeden de O’dur.”

“Rızkınızı kazanç ile değil tevekkül ile talep edin. Zira rızkı kazanç yolu ile istemek âvâmın işidir.”

“Sûfilerden biri: Allah sizden yarının ibadetini istemediğine göre, siz de yarının rızkının derdine düşmeyin.”

“İbnü’l-Cellâ: Rızık peşinde koşmak seni Hak’tan alıkoyup halka muhtaç eder.”

“Rivâyet olunur ki, Bâyezîd el-Bistâmî bir imamın arkasında namaz kılmıştı. Namaz bittikten sonra imam kendisine, yeme içmeyi nereden temin ettiğini sorunca, şöyle cevap verdi: Biraz uzaklaş da senin ardında kıldığım namazımı tekrar edâ edeyim. Zira sen tüm mahlûkâtı rızıklandırmanı tanımıyorsun!”

“Sûfilerden biri: Şayet gökyüzü de yeryüzü de demirden bir tas haline gelse; semâ yağmur indirmese ve toprak ürün vermese, Allah yine de kulunu hiç zorlanmadan ona rızkını ihsan eder. Ne var ki câhillerin bundan haberi yoktur.”

6. Baş Olma Âfeti ve Tâliplerinin Durumu

Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sûfiler, kendilerine Rabb’lerini unutturabilecek her şeyi bir hicâb olarak kabul etmiş ve dünyevî pek çok alandan el etek çekmişlerdir. Nefislerini dünyevî hazlardan alıkoymaları sebebiyle bu kimseler zâhid olarak isimlendirilmişlerdir. Zâhidlerin, meşgul olmaktan kaçındıkları konular arasında yönetim ve idare de bulunmaktadır. Yaşadıkları çağda Müslümanların siyasî konularla gereğinden fazla ilgilenmeleri, zâhid ve sûfileri oldukça rahatsız etmiştir. Onlar, dünya hayatına bu denli bağlanmalarından dolayı diğer Müslümanlara karşı gönül kırgınlığı içerisinde olmuşlar; bu sebeple siyâset de dâhil olmak üzere pek çok alanda zâhidâne bir yaşamı benimsemişlerdir.²⁵⁸ Daha önemlisi ise riyâsetin, nefislerinde kibir duygusunu körükleyebileceği düşüncesidir. Bu sebeple baş olma arzusunun, en büyük âfetlerin başında geldiğine inanmışlardır. Tasavvuf tarihinde, önemli bir makâma sahip iken tasavvufa intisâb ederek, görevini derhal bırakan kimseleri anlatan pek çok hikâye bulmak mümkündür. Bunlardan biri olan İbrahim b. Edhem, Belh emiri iken çıktığı bir av yolculuğu sırasında gâibten bir nidâ işitmiş; bunun üzerine bulunduğu makâmdan

²⁵⁸ Demirli, “Gazzâlî ve Tasavvuf”, Gazzâlî Konuşmaları, s. 260.

vazgeçerek tasavvufî yola girmiştir.²⁵⁹ Aynı şekilde Hücvirî'nin ifade ettiğine göre Dâvûd et-Tâî de dünya ve riyâset yolundan yüz çevirmiş sûfilerdendir.²⁶⁰

Tasavvuf ehlinin şiddetle eleştirdiği asıl konu baş olma veya makâm sevdasıdır. İdarecilere yakın olmak da bu sebeple hoş karşılanmamıştır. “Kurb-i sultân âteş-i sûzandır” ifadesi bu anlamda dile getirilen vecizelerdendir. Ancak sûfilere riyâset konusundaki çekinceleri, onları Müslümanların genelini ilgilendiren meselelerde görüş bildirmekten alıkoymamıştır. Mesela oluşum döneminin zirve ismi olarak kabul edilen Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö.505/1111), yazdığı eseriyle yöneticilere tavsiye vermektan kaçınmamıştır. Nasîhatü'l-Mülûk isimli eserinde dönemin Selçuklu hükümdarı Muhammed Tapar'a, yönetimde daima âdil olup hakkı gözetmesi gerektiği gibi pek çok nasihatte bulunmuştur.²⁶¹

Sîrcânî'nin eserine aldığı bölüm, sûfilere konuyla ilgili temayüllerini öğrenebilmek adına büyük önem taşımaktadır. Lüma'daki “Mal ve Makâmdan Fedâkârlık”²⁶² isimli başlıktan esinlenmiş gibi gözükse de Sîrcânî, konuyu daha genişletmiş; mahiyet itibariyle de farklı ve zengin bir rivâyet birikimi paylaşmıştır.

“Baş Olma Âfeti ve Tâliplerinin Durumu” başlıklı bölümde nakledilen sözlere bakıldığında ana fikrin kibir olduğu görülür. Sûfilere riyâsete tâlip olanları uyardıklarının en önemli sebebi, kibir duygusuna kapılma ihtimalleridir. Bu sebeple riyâset sevdasının şeytanın işlerinden olduğu ifade edilmiştir. Sûfilere göre kalbinde en ufak kibir kırıntısı bulunan kimsenin hikmete erişmesi mümkün değildir. Dolayısıyla hikmet taliplisi olan mürid, seyr ü sülûka başladığında ilk olarak dünyevî makâm ve şöhreti terketmelidir. Sîrcânî'nin bu bölümde naklettiği rivâyetlerden bazı örnekler aşağıdaki gibidir:

“Abdullah b. Selâm bir gün, sırtında bir odun sepeti olduğu halde çarşıya uğramıştı. İnsanlar, neden kendisini (ihtiyacı olmadığı halde) bu şekilde yorduğunu sorduklarında şu cevabı vermişti: Evet öyle ancak, nefsimden kibir duygusunu atmak istedim. Zira Allah Rasûlü “Kalbinde zerre miktarı kibir bulunan cennete giremez.” buyurmuştur.”

²⁵⁹ Sülemî, Tabakâtu's-Sûfiyye, s.27; Kuşeyrî, a.g.e., s. 43; Hücvirî, a.g.e., B.N., s. 169; Schimmel, a.g.e., s. 55.

²⁶⁰ Hücvirî, a.g.e., B.N., s. 175.

²⁶¹ Casim Avcı, “Nasîhatü'l-Mülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 32, İstanbul, 2006.

²⁶² Serrâc, a.g.e., s. 253.

“Süleyman el-Havvâs sûfilerden bir cemaat ile birlikte bir gemiye binmişti. Aralarında bir başkan seçmeleri gerektiği konuşulunca o hemen “ben başkanınız olurum” dedi. Bu durum Süfyân es-Sevrî’nin kulağına gidince, Süleyman’a bir mektup yazarak, riyâsetten vazgeçmenin dünyadan vazgeçmekten çok daha çetin olduğunu söyledi. Mektubu alan Havvâs pişman olarak başkan olma sevdasından vazgeçti.”

“Yahyâ b. Mu’âz: İğneyle dağ delmek, bir kalpten kibri söküp atmaktan daha kolaydır.”

“Ca’fer el-Huldî: Zühd evvelâ riyâset mevzusunda olur. Sonra kişi sırasıyla, kendi nefsinin nasibi doğrultusunda başka şeylerden de el çeker.”

“Abdallardan biri İbrahim b. Edhem’e şöyle dedi: Kalbinde baş olma sevdası olduğu sürece hikmetin ilham olmasını bekle!”²⁶³

7. Da’vâ ve İddi’â

Tasavvuf terminolojisinde *da’va*, kulun kendinde olmayanı iddia etmesi anlamına gelmektedir.²⁶⁴ Da’va sahibi olmak kişinin nefesine pay çıkardığından sûfiler tarafından hoş karşılanmamıştır. Onlara göre yapan ve yaptıran Allah olduğu için kulun, işlediği tâat veya ibadet nev’inden de olsa herhangi bir şeyi nefesine izafe etmesi doğru olmaz. Bu anlamda da’va kelimesinin karşıtını en güzel ifade eden kavram “fakr”dır. Lügate yoksunluk ve ihtiyaç anlamına gelen fakr kelimesi, gınâ ile birlikte kullanılır ancak zengin-fakir gibi basit bir anlamın ötesindedir.²⁶⁵ Sûfiler bu kavramları daha hikmetli bir mânâyâ hamlederek kullanmışlardır. Fakrın kul ve Allah arasında bir sır olduğunu ifade eden sözler, yalnızca maddi anlamda bir yoksunluk olmadığı gerçeğine işaret eder. Onlara göre fakr, kulun kalbini her türlü benlik iddiasından temizlemesidir. “Fakr zâhiren yoksun olmak değil; kalbin her türlü rağbet, irâde ve şehvetten arındırılmasıdır.”²⁶⁶ ifadesi, sûfilerin fakra yükledikleri anlamı açıkça göstermektedir. “İftikâr ilâllah” olarak da ifade edilen fakr kavramı, Allah’a muhtaç olmaktır. İnsanın varlığı bile Allah’a bağlı iken ona nisbet edilebilecek tek şey her anlamda âcizliktir. Da’va ise kulun bu acizyet ve muhtaçlığı unutarak, işlediği amelleri kendi nefesine ait gibi görmesi; yani benlik iddiasıdır.

²⁶³ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 105-106-107.

²⁶⁴ Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 100; Cebecioğlu, a.g.e., s. 57; Hafenî, a.g.e., s. 98; Refik Acem, *Mevsû’atü Mustalahâti’t-Tasavvuf el-İslâmî*, Lübnan, Nâşirûn, 1999, s. 350; Şerkâvî, a.g.e., s. 141.

²⁶⁵ Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, 4. B., İstanbul, Sûfi Kitap, 2013, s. 40.

²⁶⁶ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 118.

Da'va kavramı tasavvuf klasiklerinden yalnızca Lüma'da, kısa bir bölüm şeklinde yer alır.²⁶⁷ Bu bakımdan Sîrcânî, sûfilerin da'va kavramı hakkındaki ifadelerini toplayarak özel bir başlık altında nakleden tek müelliftir. Da'va ve İddi'â başlığıyla onun eseri, konuya dair araştırmalarda başvurulacak önemli bir kaynak durumundadır. Da'va kelimesinin tasavvuf dilindeki karşılığını ifade eden sözlerden bazı örnekler şu şekildedir:

“Abdullah er-Râzî'ye da'vânın ne olduğu sorulduğunda şöyle cevap verdi: Da'vâ doğru söylüyor olsan bile, gizli olması gereken hâllerini ve fiillerini âşîkar etmemdir.”

“Ebû İyâz et-Turuğbezî: İnsanın kalbinden hayırlar çekildiği zaman, dili büyük iddialar ortaya koyar.”

“Sehl b. Abdullah: İddi'â etmek helâkın; iftikâr ise hayrın başıdır.”

“Sehl b. Abdullah: Kul ile Allah arasındaki en büyük hicap da'vâdır.”

“İbrahim b. Şeybân: Şeytan “Ben ondan daha hayırlıyım.” dediğinden beri, iddi'â etmek ehlullâh indinde kınanan bir husustur.”²⁶⁸

“Da'vâ ve İddi'â” bâbının bir diğer özelliği de, Sîrcânî'nin kendi ifadelerini kullandığı nâdir yerlerden biri olmasıdır. Bölümün sonunda Sîrcânî, şahsî yorumuyla birlikte bir beyit de nakletmiştir. Şiirin Hasan el-Meğâzilî'ye ait olduğunu belirtse de, altındaki yorumu herhangi birine atfetmeden vermiş olması, Sîrcânî'nin kendi yorumu olabileceğini düşündürmektedir. Söz konusu rivâyet şu şekildedir:

“Hasan Megâzilî, insanların karşısına geçip ‘fakr’dan bahseden Ruveym’in yanına geldi ve şöyle dedi:

Şayet savaşmayacaksan kılıcı ne yapacaksın?

Süsleyip satsan o kılıcı, daha iyi değil mi?”²⁶⁹

Sîrcânî bu satırlara şöyle bir yorum getirmiştir: “Kendi yaşamadığı bir hâli yaşadığını iddia eden kişi, Allah Teâlâ'nın “yük taşıyan eşeklere”²⁷⁰ benzettiği kimse gibidir.”

²⁶⁷ Serrâc, a.g.e., s. 428-429.

²⁶⁸ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 167-168-169.

²⁶⁹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 171; Taberî, a.g.e., s. 34.

Sîrcânî bu bölümü da'vâ ve ma'nâ karşıtlığından yararlanarak sonlandırmıştır. “Ne mutlu yaşadığı hâllerin **mânâsını** idrak edip **iddi'âdan** vazgeçene” şeklinde bir ifadeyle konunun önemini tekrar vurgulamıştır. Aynı zamanda bu son kısım ile Sîrcânî, bölüm sonlarında yaptığı tek veya iki cümlelik kısa yorumları da nihâyete erdirmiş; sonraki bâblarda yalnızca rivâyetleri serdetmekle yetinmiştir. Dolayısıyla otuzuncu bâbtan sonra, artık bölümler arası bağlantıları görmek söz konusu değildir.

8. Genç Oğlanlarla Vakit Geçirmek

Sohbetü'l-Ahdâs veya Musâhabetü'l-Merdân, terim olarak genç ve yakışıklı oğlanlarla oturup kalkmak anlamına gelmektedir. İslam toplumunun genelinde hoş karşılanmadığı gibi, özellikle sûfiler söz konusu olduğunda şiddetle eleştirilen bir durumdur. Tasavvufta bir şeyhin, sohbet meclislerine katılan genç oğlanlara ilgi göstermesi ve onlarla fazla vakit geçirmesi uygun görülmemiştir. Sûfilere göre kalbini Allah ile meşgul etmesi gerekirken, mahlûkâta yönelen kimse en çetin âfetlerden birine mübtelâ olmuştur. Tasavvuf yoluna girmiş de olsa insan nefsinden hiçbir zaman emin olmamalıdır. Ayrıca kendisini halkın itham edeceği bir duruma düşürmek, mutasavvıfların tamamını töhmet altında bırakıp tasavvuf hakkında yanlış bir algı oluşturacaktır. Bu sebeple sûfiler sohbet meclislerinde genç oğlanlarla vakit geçirmeyi câiz görmemişlerdir. Yine Nakşbendiyye tarikatında “nazar ber-kadem” olarak geçen ilke de benzer bir endişeyle ortaya çıkmıştır. Ayakların üzerine yani önüne bakmak anlamına gelen bu ifade sâlikin lüzumsuz bakışlardan kendini sakınmasını öğütler.²⁷¹ Herhangi bir varlığa nazar etmek, kalp huzurunu ve içinde bulunduğu mânevî hâli bozabilecek bir engel olarak görülmüştür. Bu sebeple bir sâlik gözlerini mâsivâdan ayırmak mecburiyetindedir.

Sîrcânî'nin çağdaşı olan Kuşeyrî ve Hücvirî, mezkûr konuyu eserlerine alarak yorumlayan müelliflerdendir. Aynı dönemde yaşayan bu yazarların aynı konuyu önemseyip yazmış olmaları, meselenin tasavvuf muhitinde yaygınlaşarak olumsuz neticeler doğurduğu gerçeğini göstermektedir. Kuşeyrî er-Risâle isimli eserinin sonunda, müritlere tavsiyelerde bulunduğu bölümde konuyla ilgili bir pasaja yer vermiştir. Burada o, bir müridin oğlanlarla “eğleşmesinin” başına gelebilecek en kötü

²⁷⁰ el-Cum'a, 62/5.

²⁷¹ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 16. B., İstanbul, Ensar, 2013; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 272.

âfet olduğunu belirtmiştir. Kuşeyrî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla o dönemde, bahsi geçen konuyu belki birtakım biyolojik sebeplere bağlı olarak mâzur göstermeye çalışanlar olmuştur. Ona göre çirkin fiillerin bu şekilde üstünü kapatmaya çalışmak daha kötüdür; hatta küfrün dengi bir duruma yol açar. Meseleyi basit görmek doğru değildir. Bir kimse bu fiilleri alışkanlık haline getirmişse derhal ondan vazgeçmesi ve tevbe etmesi gerekmektedir.²⁷² Eserinde aynı konuyu işleyen Hücvirî ise oğlanlara bakmanın büyük bir günah olduğunu; bu âdetin sûfilere hulûlcular tâifesinden kaldığını söylemiştir.²⁷³ Hücvirî başka bir açıklama yapmamıştır ancak Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs isimli eserinde hulûlcularla olan ilişkiyi aydınlatmıştır. Kendilerini sûfilere benzetmeye çalışan hulûlcü bir grup, Allah'ı insan sûretinde bulunmasını câiz görmüşlerdir. Buradan hareketle de güzel bir yüze bakıldığında aslında Allah'a bakılmış olduğunu iddia etmişlerdir. İbnü'l-Cevzî bu kimselerin sûfiler arasında en kötü grubu teşkil ettiğini söylemiştir. Onun ifadelerine göre sûfilerden bir başka grup da, güzel yüzlü oğlanlara şehvetle değil de ibret gözü ile baktığını ileri sürmektedir. Kendisine göre bu imkânsızdır, zira kişi yaratılışı gereği güzel olana meyleder. Dolayısıyla nefsinden emin olması söz konusu bile değildir.²⁷⁴ Oğlanlarla vakit geçirip oyalanmak şeytanın bir aldatmacasıdır. Selef ulemâsı da genç ve güzel oğlanlara bakmayı asla câiz görmemiştir. Nitekim Atâ b. Müslim'den rivâyetle gelen hadîs-i şerîfle Hz. Peygamber'in, sohbetlerinde güzel yüzlü delikanlıları kendi arkasına oturttuğu bildirilmektedir. İbnü'l-Cevzî, söz konusu çirkin fiili işleyen kimsenin daha bu dünyada iken çekeceği ağır cezaların olduğunu iddia eder ki bunlardan biri, aniden Kur'ân-ı Kerîm'in hafızasından silinmesidir.²⁷⁵

Sîrcânî “Genç Oğlanlara Bakmak” bahsine “*Mü'minlere söyle, gözlerini sakınsınlar*”²⁷⁶ âyet-i kerîmesi ile başlar. İlk kısımda sûfilerin genç oğlanlara bakmaları, onlarla zaman geçirip iltifat etmelerine dair sözlerini nakleder. İkinci kısım ise ibret gözü ile bakmanın caizliği konusunu içerir. Böylelikle eserin otuz yedinci bâbı, oğlanlara bakmayı caiz gören ile uygun bulmayan iki farklı görüşün anlatıldığı iki

²⁷² Kuşeyrî, a.g.e., s. 628.

²⁷³ Hücvirî, a.g.e., B.N., s. 470.

²⁷⁴ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Lübnan, Dâru'l-Fikr, 2001, s. 237.

²⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., ss. 236-247.

²⁷⁶ en-Nûr, 24/30.

bölüme ayrılmış durumdadır. İlk olarak sûfilerin, bahsi geçen konudaki eleştirilerine verilebilecek birkaç örnek aşağıdaki gibidir:

“Ca’fer el-Huldî: Ben, Cüneyd ve sûfilerden bir cemaat Şünûziyye mescidinde iken yanıma bir adam geldi ve Cüneyd-i Bağdâdî’ye bir soru sordu: Ebe’l-Kâsım, bugüne kadar nefsimde düzeltmem gereken ne kötü huy varsa hepsini düzelttim, ancak hala ihlâslı değilim. Cüneyd soruyu sorana, Ebü’l-Hüseyn en-Nûrî’ye gidip danışmasını söyledi. Adam Ebü’l-Hüseyn en-Nûrî’nin yanına gittiğinde, şeyh onun neden geldiğini hemen anladı ve sordu: “Hiç oğlanlara baktığın oldu mu?” Adam “evet” cevabını verince Ebü’l-Hüseyn dedi ki: İşte senin hicâbın bu. Hicâbların en ağırı. Bu huyunu terk et ki ihlâsın tam olsun!”

“Ebû Sa’îd el-Harrâz: Bir gece rüyamda, İblisi benden kaçarken gördüm. Yanıma gelmesini söyledim. O ise, diğer insanların aldandığı şeylere aldanmadığımız için, kendisinin bizim gibi sûfilerle bir işi olmadığını söyledi. Sonra ekledi: Ancak tabi ki sizin içinizde de bir hilem var! Ona bu hilenin ne olduğunu sorduğumda ise şu cevabı verdi: Oğlanlarla beraber olmak!”

Bölümün ikinci kısmında Sîrcânî, Kuşeyrî ve Hücvirî’den farklı olarak, güzel bir şeye ibret nazarıyla bakma konusunu ele almıştır. Burada serdettiği rivâyetler, kâinattaki varlıklara nazar etmenin yalnızca ibret gözü ile yapılırsa câiz olabileceği yönündedir. Güzel olan bir şeye bakıldığında, onda Allah’ı temâşâ etmek gerekmektedir. Maksad yaratılan değil, Yaratanın yaratışındaki kudret ve hikmeti idrâk etmek olmalıdır. Aksi halde kalp mâsivâ ile meşgul olur ki bu, tasavvuf yolunda başa gelebilecek en büyük fitnelerden biridir.

Güzele bakmanın cevâzına dair nakledilen sûfî sözlerinden bazı örnekler şöyledir:

“Ebû Yezîd el-Bistâmî: Baktığım her şeyde, Allah’ı kendime o şeyden çok daha yakın buldum.”

“Zünnûn el-Mısırî: Kul Allah ile ünsiyet kurduğu vakit ona her kötü ses güzel, her yüz aydınlık ve her koku misk gibi gelir.”

“Ebû Amr: Sâni’in ihsânına gark olmuş kişi, onun yarattığı her şeyi güzel görür.”

“Yahyâ b. Mu’âz: Görme ile ibret almayan kişi, nasihat ile de uslanmaz.”

Nakledilen hikâyelerden anlaşılıyor ki güzel oğlanlara şehvet gözüyle bakıp onlarla vakit geçirmek, o dönemde tasavvufta yaygınlaşan ve oldukça eleştiri alan bir husustur. Sûfiler gibi görünmeye çalışan bazı grupların bu çirkin fiili işlemekte bir mahzûr görmemesi tasavvufa da zarar vermiştir. Bu sebeple Kuşeyrî ve Hücvirî gibi

müellifler konuya eserlerinde yer vererek, tasavvuf müntesiplerini uyarmak istemiştir. Sîrcânî'nin eserini özel ve farklı kılan ise, oğlanlara bakma konusunu ayrı bir bâb başlığı açarak sunmuş olmasıdır. Ayrıca Sîrcânî diğer eserlerde bulunmayan pek çok hikâye ve sûfî sözünü de bir araya getirerek nakletmiştir. Dolayısıyla eseri, yaşadığı dönemde sûfîler arasında vukû bulan dâhilî problemlerden birine ışık tutmaktadır.

9. Tefvîz ve Teslîm

Tefvîz kelimesi sözlükte bir kimsenin işini, hüküm vermesi için başkasına havale etmesi olarak geçmektedir.²⁷⁷ S-l-m kökünden türeyen teslîm ise birlikte kullanılan harf-i cerlere bağlı olmak şartıyla genel mânâda “vermek” demektir.²⁷⁸ Tasavvufta bu iki kelimenin ortak karşılığı, her türlü dünyevî ve uhrevî meselede işi Allah'ın takdirine teslim etmektir. Sûfilere göre teslîm ve tefvîz kavramları aynı mânâyâ gelse de, aralarında küçük bir fark bulunmaktadır. Teslîmde kişi, işini havale ettiği kimsenin hükmüne tam bir gönül rızâsı göstermeyebilir. Ancak tefvîzde aksine, bir anlamda vekil tayin edilen kişinin hükmüne tam teslimiyet ve hoşnutluk söz konusudur.²⁷⁹ Bu anlamda tefvîz, teslîmin bir üst basamağıdır denilebilir. Aynı şekilde başka bir yoruma göre teslîm boyun eğiş anlamında iken, tefvîz dünya işlerinde kulun seçimi Hakk'ın takdirine bırakmasıdır. Tefvîz Allah'ın hükmü gerçekleşmeden önce yapılırken teslîm yani boyun eğiş, bundan sonra söz konusu olur.²⁸⁰

Herevî Menâzilü's-Sâîrîn'de tefvîz ve teslîm kavramlarını makamlar arasında saymış ve açıklamıştır.²⁸¹ Bunun haricinde tasavvuf klasiklerinde bu iki kavrama dair özel bir bölüm yoktur. Sîrcânî'nin tefvîz ve teslîm bâbında naklettiği sözlerden hareketle, tasavvufî istilahlar olarak ne anlama geldiklerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Sûfîler nazarında teslîm, bir imtihanla karşılaşıldığında ne kalbinde ne de zâhirinde bir değişikliğin yaşanmasıdır. Kul kalbini de ruhunu da Hakk'a teslim ettiğinden dolayı başına gelen her şeye râzı olmalıdır. Bununla birlikte bazı sûfîler, nefsi bile kendi mülkünde olmayan kimsenin, işini Allah'a bıraktığını iddia etmesini

²⁷⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 349.

²⁷⁸ İbn Manzûr, a.g.e., C.7., s. 210; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 354.

²⁷⁹ Abdülkerim Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil: Fî Ma'rifeti'l-Evâhiri ve'l-Evâil*, (haz. Abdurrahman Uveyda), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, s. 274.

²⁸⁰ Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-Usûl fi'l-Evliyâ: et-Turuku's-Sûfiyye*, (haz. Edib Nasrullah), Beyrut, el-İntişârü'l-Arabî, 1997, s. 240.

²⁸¹ Herevî, *Menâzilü's-Sâîrîn*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, s. 45, 47.

inandırıcı bulmazlar. Onlara göre hareketi ve sükûnu Allah'ın elinde olan kulun teslim edecek bir şeyi de yoktur. Tefvîz ise, teslimden daha yüce bir hâldir ki, Cenâb-ı Allah'ın kazası vukû bulmadan önce gerçekleşir. Sûfiler, insanın his ve düşüncelerini kendi yönetmeye kalktığı sürece bir hapisanede olduğunu; ancak bundan vazgeçip Allah'a dayandığı takdirde sekînet bulacağını söylemişlerdir. Konuyla ilgili ifadeleri tefvîz, teslim, rızâ, tevekkül ve sabır kavramlarının, aralarında nüanslar bulunmakla birlikte çok yakın mânâlar taşıdıklarını göstermektedir. Bu kavramların hepsi esasında, kulun acizliğinin yanında Allah'ın aşkınlığı ve kudretine vurgu yapmaktadır.

10. Mekk Bahsi ve Mekk Ehlinin Düştüğü Durum

Sözlükte hile ve tuzak anlamlarına gelen mekr²⁸², tasavvufî bir ıstılah olarak kişinin nefisinden emin olmayıp işlediği amellere güvenmemesi gerektiğini imgelemektedir. Kul istikamet üzere olmadığı veya ubûdiyette ihlâstan mahrum bulunduğu halde Allah'ın nimetlerinden nasipdâr olur. Ne var ki bu nimetlere, Allah'ın kendisine mühlet tanımasından dolayı muhatap olduğunun farkında değildir. İşte imanına güvenen ve kendinden emin olan kimse mekr hali içindedir.²⁸³ Sûfilere göre münasip olan, kişinin daima havf ve recâ hâlleri arasında bulunmasıdır. Ameller hususunda Allah'tan ümit kesilmesi doğru olmadığı gibi, tâat ve ibadetlere güvenmek de tavsiye edilmemiştir. Kul havf ve recâ yani korku ve umma hallerini bir arada yaşadığında, mekrden de emin olur. Sûfiler, makamlarının yüceliğine rağmen peygamberlerin bile Allah'ın mekrinden korktuklarını ifade etmişlerdir. Bu durumda yüce bir ilme tâlip olan sâlikin de, riyâzet ve mücâhedesine güvenerek mekrden emin olmaması gerekir.²⁸⁴

Ebû Bekr eş-Şiblî mekrden emin olmak için tasavvuf yoluna girdiğinden, ancak daha sonra tasavvufun tamamının mekr olduğunu fark ettiğinden bahsetmiştir.²⁸⁵ Sîrcânî'nin eserinde aktardığı bu söz, mekr kelimesinin tasavvuftaki karşılığını gayet veciz bir şekilde ifade etmektedir. Tasavvuf yoluna girdikten sonra kibre kapılıp nefisini hoş görmek muhtemel bir durumdur. Sûfiler daima, bizzat kendi fiilleriyle aldanma tehlikesiyle karşı karşıyalardır. Hatta bazılarına göre tek tek aşılacak makâmalar bile bir

²⁸² İbn Manzûr, a.g.e., C. 5, s. 183.

²⁸³ Kâşânî, a.g.e., s. 108; Şerkâvî, a.g.e., s. 265.

²⁸⁴ Mekkî, a.g.e., s. 596.

²⁸⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 297.

hicâb ve mekrdir.²⁸⁶ Bu sebeple sûfilerin nefislerinden hiçbir zaman emin olmayıp, havf ve recâ hallerine sığınmaları gerekmektedir.

11. Gayb

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'a mahsus konulardan bir diğeri gayb başlığıdır. Diğer klasiklerde işlenmemiş olan gayb meselesine Sîrcânî kısa da olsa yer vermiştir. Eserde en kısa geçilen bölüm yetmiş ikinci bâbı teşkil eden bu bölümdür.

Sîrcânî mutâd olduğu üzere konuya bir âyet ile başlayarak “*Odur gizliyi de bilen, açıkta olanı da...*”²⁸⁷ meâlindeki âyet-i kerîmeyi kullanmıştır. Bu başlığa aldığı on rivâyetten yalnızca üçünün kime ait olduğu bellidir. Hallâc-ı Mansûr’un talebesi ve Ebû Bekr el-Kelâbâzî’nin hocası olan Fâris b. İsa²⁸⁸, Cüneyd-i Bağdâdî ile Bâyezid-i Bistâmî dışında, sözleri bulunan sûfiler mechûl sîgası ile zikredilmiştir. Buradaki ifadeler tasavvufta gayb kavramının, aşkın olan yani Allah Teâlâ için kullanıldığını göstermektedir. “Gayb, Allah’tır” veya “Gayb, Hakk’ın nazarıyla küllî olanı müşâhede etmektir” gibi sözler buna örnek olarak gösterilebilir. Sîrcânî, Cüneyd-i Bağdâdî’nin konuyla ilgili beytine en sonda yer vermiştir. Beyit, gözleriyle Allah’ı göremeseler bile sûfilerin daima Hak ile beraber bulunduğunu, dolayısıyla onlar için gayb diye bir şeyin söz konusu olmadığını beyân etmektedir:

Gözlerimden irak olsan da Allah’ım
Fikrimden ve kalbimden uzak değilsin
Sana bakmak için arzu duyduğunda gözlerim
Kalbimin her bir köşesinde hâzır olursun

Görüldüğü gibi Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd, tasavvuf klasiklerinin çoğunda bulunmayan farklı bâb başlıkları içermektedir. Aynı zamanda Sîrcânî’nin, eserin tümünde naklettiği rivâyetler de oldukça fazladır. Bunda kendisinin pek çok farklı beldeye seyahat edip, orada sûfilerle görüşmüş olması etkili olsa gerektir. Diğer tasavvuf kitaplarına kıyasla, Sîrcânî’nin eserinin şahsî yorumlardan yoksun olması bir eksiklik olarak görülebilir. Ancak gerek temin ettiği rivâyet birikimi gerekse farklı

²⁸⁶ Sîrcânî, a.g.e., T.N., a.y.

²⁸⁷ el-En’âm, 6/73.

²⁸⁸ Câmî, a.g.e., s. 533.

konularla dönemin tasavvuf hayatına ışık tutmuş olması onu, tasavvuf araştırmalarında başvurulacak kaynaklardan biri haline getirmiştir.

C. SÛFÎ BİYOGRAFİLERİ

Tasavvufu ilmî bir disiplin olarak teşkil etmek isteyen müellifler, önceki bölümlerde de değinildiği gibi eserleri vasıtasıyla pek çok konuya açıklık getirmişlerdir. Sûfî biyografileri bu amaca dönük olarak üzerinde durulan konulardan biridir. Müellifler diğer ilimlerde olduğu gibi, sûfîlerin de imamlarını belirleyerek sahte sofuları devre dışı bırakmayı ve böylece muhataplarına sahih tasavvufu aktarmayı hedeflemişlerdir. Ayrıca eserlerinde sûfîleri, sözlerine de yer vererek tanıtımları tasavvufun pek çok konu ve kavramının daha doğru anlaşılmasını sağlamıştır. İşte Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd da muhtevasında tabakât bölümünü barındırması dolayısıyla, söz konusu amaca hizmet eden eserlerdendir. Sîrcânî hayatları hakkında bilgi verdiği mutasavvıflardan “şeyhler” olarak bahsetmiştir. Bu durum onların, tasavvufla alâkalı müşkil veya mübhem konularda kendilerine danışılması gereken, söz sahibi imamlar olduğuna işaret etmektedir.

Sîrcânî tabakât kısmını girişte değil de eserin ortalarına alarak, Kuşeyrî veya Hücvirî'den farklı bir tercihte bulunmuştur. Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın otuz dokuzuncu bâbı, sûfî biyografilerine ayrılmıştır. “şeyhlerin biyografileri” başlığını taşıyan bu bâbta, hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda yaşamış olan toplam yetmiş dokuz şeyhten bahsedilmiştir. Bunlardan vefat tarihi en geç olan İnan şeyhleri başlığında ismi geçen Ebü'l-Hasan es-Sîrvânî'dir (ö. 396). Bölümün girişinde “*Rahmân'ın kulları, yeryüzünde alçakgönüllülikle yürürler*”²⁸⁹ âyeti ve ardından “Ey kullarım! Bana ilticâ edip de yüce kılmadığım, tevekkül edip de kendisine yetmediğim kimse var mı?”²⁹⁰ meâlindeki kudsî hadis yer almaktadır.

Çağdaşı Kuşeyrî'nin aksine Sîrcânî, durumu sûfîler arasında tartışmalı olan Hallâc-ı Mansûr'un biyografisine yer vermiştir. Sîrcânî onu, “(tasavvufun) davası için öldürülen ve mânâsı uğruna can veren” olarak tanımlamıştır. Sonrasında, Hallâc'ın durumu hakkında insanların kararsız durumda kaldıklarını ifade etmiştir. Bazıları sırrı ifşâ ettiği için onun hâin olduğuna, kimisi de bunun aksine hâinde sâdik olduğuna

²⁸⁹ el-Furkân, 25/63.

²⁹⁰ Halebî, a.g.e., C. 6., s. 309.

inanmaktadır. Tasavvuf ehline ise Hallâc kabul ve red arasındadır. Hatta çoğunluk onu mutasavvıflar arasında görmemektedir. Sîrcânî bu bilgileri verdikten sonra kendisi için Allah'ın rahmetini dilemiş ve hicrî 307 yılında vefat ettiğini kaydetmiştir.²⁹¹

Sîrcânî kitabında, biyografisiyle birlikte Hallâc'ın otuz kadar sözüne ve üç şiirine yer vermiştir. Bunun yanında Hallâc'tan bahsedilen iki yerden biri, eserin otuz dördüncü bâbı olan “Şeyhlerin Vasiyetleri”dir. Burada Ebü'l-Abbas el-Verrâk'tan gelen bir rivâyet aktarılmıştır. Ebü'l-Abbas, kardeşinin Hallâc-ı Mansûr'un hizmetkârı olduğunu ve bir gün şu olayı anlattığını söylemiştir: “İdam edilmeden bir gece önce, efendimden bana tavsiyede bulunmasını istedim. O da, nefsimde sahip çıkmamı; ben onu meşgul etmezsem onun beni oyalayıp duracağını söyledi. Ertesi gün olup idam sehпасına çıktığında ise “Vecde gelene Vâhid olan yeter!” diyerek, salına salına idam sehпасına yöneldi ve bir şiir okudu:

Dost'umdan bana en ufak bir zulüm bile gelmez
Ev sahibinin misafirine ikram etmesi gibi, içirir O beni
Kadeh bittiğinde ise, bir kılıç ve bir de kürsü emreder
Yaz günü ejderha ile şarap içenin hâli böyledir işte

Bu şiirden sonra Hallâc, “*Kıyamete inanmayanlar, onun çabuk kopmasını isterler. İnananlar ise, ondan korkarlar ve onun gerçek olduğunu bilirler...*”²⁹² âyetini okudu. Akabinde hiçbir şey söylemeden idam edildi.”²⁹³ Sîrcânî bu rivâyetin dışında, tasavvuf ehlinin ahlâkından, mücâhede ve hâllerinden örnekler verdiği ikinci bâbta, onunla ilgili bir durumu daha paylaşmıştır. Burada Hallâc'ın hapsedildiği vakit, topuklarından dizine tam on üç kemerle bağlandığı; buna rağmen her gün ve her gece bin rekât namaz kıldığı anlatılmıştır.²⁹⁴

Yukarıdaki örnekler Sîrcânî'nin, Hallâc-ı Mansûr konusundaki tarafını açıkça belli etmektedir. Biyografisinde onunla ilgili şahsî bir yorumda bulunmamış; yalnızca halkın Hallâc'la ilgili kanaatlerini ortaya koymuştur. Ancak ondan “(tasavvufun) davası için can veren ve mânâsı uğruna yanıp kül olan” şeklinde bahsetmesi, kendi görüşü hakkında bir ipucu sunmaktadır. Ayrıca Sîrcânî eserinde, tasavvuf yolculuğunda takip edilmesi gereken imamların sözlerini aktarmış ve bu bağlamda Hallâc'tan gelen sözlere

²⁹¹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 218-219.

²⁹² Eş-Şûrâ, 42/18.

²⁹³ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 192.

²⁹⁴ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 11.

başvurmaktan kaçınmamıştır. Daha ilginç, sûfilere şatahâtını verdiği son meselede Hallâc'ın, Bâyezîd-i Bistâmî'nin "Sübhânî" şatahâtına yaptığı yorumu aktarmış olmasıdır. Tüm bunlardan yola çıkarak Sîrcânî'nin, Hallâc'ı sözüne itibar edilebilecek bir imam olarak gördüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

Sîrcânî tabakâtında diğer müelliflerden farklı bir yöntem izleyerek, sûfilere bölgelere ayırarak ele almıştır. Bunlar Hicâz, Irak, Şam, Mısır, İran, Horasan ve Cebel²⁹⁵ bölgeleridir. Her bir bölgenin meşhur mutasavvıflarını, önemli gördüğü kısa bilgiler, vefat tarihleri ve bazılarının kabirlerinin bulunduğu yer ile birlikte zikretmiştir. Yani haklarında uzunca açıklamalar veya sözlerinden seçmeler mevcut değildir. Bu bölümün önemli özelliklerinden biri de, Sîrcânî'nin her bir şeyh hakkındaki vecîz övgü ifadeleridir. Bir sûfiyle ilgili bilgi vermeden önce, isminin önüne bir de sıfat eklemiştir. "Tevekkülün arzı ve tevekkül ehlinin semâsı Ebû Turâb en-Nahşebî", "Hikmet hazînesi Şâh Şucâ' el-Kirmânî", "Tasavvufun şehri ve tasavvuf ehlinin kapısı Sehl b. Abdullah et-Tüsterî", "Sûfilere tâc ve sâkîsi Ebû Bekir eş-Şiblî", "Şeriat hâfızı ve hakikat mâdeni Tâhir el-Ebherî" gibi ifadeler bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Sîrcânî'nin onları methedici sözlerle anması diğer klasiklerden Keşfu'l-Mahcûb isimli eseri anımsatmaktadır. Ancak bir durum istisna olmak üzere, her iki eserde sûfiler hakkında kullanılan ifadeler birbiriyle aynı değildir. Sîrcânî'nin Hallâc-ı Mansûr hakkında, *katîlü'd-da'vâ ve harîku'l-ma'nâ* yani tasavvufun davası için can veren ve mânâsı uğruna yanıp kül olan şeklindeki tanımlaması, Hücvirî'nin ifadelerine benzerdir. Nitekim Hücvirî Hallâc'ın biyografisinde kendisi için "dâvâda istiğrak, mânâda istihlâk" gibi şiirsel bir ifade kullanmıştır.²⁹⁶

Sîrcânî'nin biyografisine yer verdiği mutasavvıfların büyük çoğunluğu et-Ta'arruf'ta ismen; er-Risâle, Keşfu'l-Mahcûb ve Tabakâtu's-Sûfiyye'de ise hayat hikâyeleriyle birlikte geçmektedir. Sîrcânî'nin bu bölümde kaynak olarak Sülemî'nin tabakâtını kullanmış olması daha yakın bir ihtimaldir. Hem verilen vefat tarihlerinin Tabakâtu's-Sûfiyye'dekilerle mutâbık olması, hem de bazı sûfilerle ilgili benzer ifadelerin kullanılması bu görüşü akla getirmektedir. Örneğin Sîrcânî bu bölümde, Câfer

²⁹⁵ Cebel veya Cibâl bölgesi Acem dilinde Irak'a verilen isimdir. İsfahandan Zencân, Kazvîn, Hemedân, Dînever, Kırmisîn ve Rey şehirlerine kadar olan bölgeye denir. Bkz. Sülemî, Tabakâtu's-Sûfiyye, s. 185, (B numaralı dipnot).

²⁹⁶ Hücvirî, a.g.e., B.N., s. 212.

b. Muhammed el-Huldî'nin altmış kere haccettiğini nakletmiştir ki aynı bilgi, Tabakâtu's-Sûfiyye'de de mevcuttur. Yine Ebû Abdullah es-Sabîhî'nin biyografisi ile Yusuf b. Hüseyin er-Râzî'nin, nefsinin zelil kılma ve makamdan vazgeçme konusunda kendine mahsus bir yönteminin olduğu bilgisi, her iki eserde benzer ifadelerle aktarılmıştır. Bu örnekler Tabakâtu's-Sûfiyye'nin, Sîrcânî'nin faydalandığı başlıca kaynaklardan olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte o, diğer kaynaklarda ismi geçmeyen zâtlar hakkında da bilgi vermiştir. Özellikle İranlı sûfîlerin çoğu yalnızca Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'da yer almaktadır. Ebû Amr el-İstahrî, Câfer el-Hizzâ, Ebû'l-Abbas eş-Şirâzî, Hişâm b. Abdân, Bündâr b. Hüseyin, Hasan b. Hameviyye, Ebû Şu'ayb el-Mukaffa' ve Ebû Ümeyye el-Mâhûzî bunlardan bazılarıdır. Bazı sûfîler hakkında ise çok farklı bilgiler bulmak mümkündür. Ebû Abdullah el-Mağribî ile İbnü'l-Cellâ'nın çok seyahat etmeleri ve Ali b. Sehl el-İsfahânî'nin ölümüne dair bilgiler yalnızca bu kitapta mevcuttur. Bu bakımdan Sîrcânî'nin yalnızca bir eserden faydalanmaktansa, yazılı ve sözlü pek çok farklı kaynağı bir arada kullanmış olduğu söylenebilir.

Sîrcânî ilk olarak, “evtâdın âhâd olanları” şeklinde sunduğu yedi şeyhten bahsetmiştir. Tasavvufta ricâlü'l-gayb telakkisine göre, bazı insanlar dünya hayatıyla ilgili idarî görevlerde buldukları gibi Allah Teâlâ, mânevî âlemin idare ve nizâmı, hayırların temini ve şerlerin def'i için de birtakım kullarını görevlendirmiştir. Bu zâtlar halk tarafından bilinmediğinden *gayb erenleri* olarak isimlendirilirler. Aralarında hiyerarşik bir düzen bulunur. Başlarında kutub bulunan bu velîler sırasıyla *nükebâ*, *evtâd*, *ebrâr*, *abdâl* ve *ahyârdan* müteşekkildir. Nükebânın sayısı kırk olup insanların kalplerine ve sırlarına muttalîdirler. Dünyada insanların işlerini ıslâh ederler. Halkın hukuku konusunda tasarruf sahibidirler. Ebrâr, Allah'ın sevgili kulları demektir ve sayıları yedidir. Allah'ın yalnız kendisiyle meşgul ettiği ve insanlar arasına gönderip onları irşad edenler olmak üzere iki grupturlar. Abdâlin sayısı kırk olup insanların işlerinde tasarruf etmeleri için izin verilmiş kimselerdir. İçlerinden biri âhirete göçtüğünde Allah onun yerine başka bir velîyi kâim eder. Ahyâr ise hayırlı kullar mânâsına gelir ve sayıları üç yüzdür. *Ehl-i hâl ve'l-akd*, yani komutan velîlerdir. Sîrcânî'nin bahsettiği evtâda gelince, bu zâtlar ricâlü'l-gayb silsilesinde üçüncü

sıradadırlar. Dört velî olduklarına inanılır. Batı-doğu-kuzey-güney yönlerinden birine nezâret etmekle sorumludurlar ve makamları da bu dört yöndür.²⁹⁷

Hücvirî ricâlü'l-gaybın sayısının yukarıdaki gibi olduğunu belirtmiştir. Ancak farklı rivâyetler de bulunduğu için bu sayıların sabit olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Nitekim Sîrcânî'nin, evtâddan seçkin olan velîlerin sayısını yedi olarak verdiği görülmektedir. Esasında gayb erenlerinin yalnızca birbirlerini tanıdıkları ve başkalarının onların hallerine vâkıf olmadıkları bilinmektedir. Hatta kişinin kendisinin bile velî olduğunu bilip bilmemesi tartışılan bir konu olmuştur. Bu sebeple Sîrcânî'nin açıkça isim belirtmesi dikkate değerdir. Bu durumun ismi geçen zâtların, kendi dönemlerinde çok etkili ve belki kerâmetleriyle meşhûr sûfiler olmalarından ileri geldiği düşünülebilir.

Sîrcânî'nin tabakât kısmında sekiz başlık dâhilinde ele aldığı sûfiler sırasıyla şu şekildedir:

Evtâdın âhâd olanları: Asker b. Hüseyin Ebû Turâb en-Nahşebî, Tayfur b. İsa Ebû Yezîd el-Bistâmî, Şâh b. Şucâ' Ebü'l-Fevâris el-Kirmânî, Ali b. Sehl el-İsfahânî, Sehl b. Abdullah Et-Tüsterî, İbrahim b. el-Havvâs, Ebû İshâk el-Askerî ve Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdullah el-Mağribî.

Hicaz şeyhleri: Amr b. Osman Ebû Abdullah el-Mekkî, Muhammed b. Ali Ebû Bekr el-Kettânî, İshak b. Muhammed Ebû Ya'kûb en-Nehrecorî, Ali b. Muhammed Ebü'l-Hasan el-Müzeyyen, Muhammed b. İbrahim Ebû Amr ez-Zeccâcî, Ahmed b. Muhammed Ebû Sa'îd el-A'râbî, Ebü'l-Kâsım el-Medenî, Sekaf b. Abdullah Ebü'l-Hayr el-Habeşî, Ali b. Câfer Ebü'l-Hasan es-Sîrvânî, Ebû İkâl b. Alvân.

Irak şeyhleri: Serî b. el-Muğallis es-Sekatî, Ebü'l-Kasım Cüneyd b. Muhammed el-Harrâz, Ahmed b. Muhammed Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, Ahmed b. İsa Ebû Sa'îd el-Harrâz, Ruveyim b. Ahmed Ebû Muhammed, Dülef b. Cahder Ebû Bekr eş-Şiblî, Ebû Muhammed el-Cerîrî, Ebü'l-Kâsım Semnûn b. Hamza, Ahmed b. İbrahim el-Mesûhî, Ahmed b. Sehl Ebü'l-Abbâs, Ebû Muğîs Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc, Ebû Abdullah es-

²⁹⁷ Bkz.: Süleyman Uludağ, "Ricâlü'l-Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 35, İstanbul, 2008, s. 82; Cebecioğlu, a.g.e., s. 2, 15, 68, 78, 207; Hücvirî, a.g.e., B.N., s. 276; Hafenî, a.g.e., s. 8, 9, 28, 255.

Sabîhî, Ebû Câfer el-Haddâd, Câfer b. Muhammed el-Huldî, Ali b. İbrahim Ebü'l-Hasan el-Husrî.

Şam'ın efendileri: Abdurrahmân b. Atiyye Ebû Süleyman ed-Dârânî, Ahmed b. Ebü'l-Havârî, Ahmed b. Âsım Ebû Ali el-Antâkî, Tâhir el-Makdisî, Ebû Ubeydullah el-Büsrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Cellâ, Ebû Amr ed-Dimeşkî, Ebû Ümeyye el-Mâhûzî, Ebû Şu'ayb el-Mukaffa' Sâlih, Bilâl el-Havvâs, Huzeyfe el-Mer'aşî, Ebû Bekr ed-Dukkî, Ahmed b. Atâ Ebu Abdullah er-Rûzbârî.

Mısır şeyhleri: Ebü'l-Feyz Zünnûn b. İbrahim, Bünnân el-Hammâl, Ahmed b. Nasr Ebû Bekr ez-Zekkâk, Ebü'l-Hadîd Şübâb el-Mısrî, Ebû Abdullah el-Husrî, Hasan b. Hümâm Ebû Ali er-Rûzbârî.

İran şeyhleri: Ebû Amr el-İstahrî, Ebû Muhammed Câfer el-Hizzâ, Ebû Bekr et-Timestânî, Ahmed b. Yahyâ Ebü'l-Abbâs eş-Şîrâzî, Hişâm b. Abdân, Müemmil el-Cessâs, Hasan b. Hameviyye, Ali b. Hind Ebü'l-Hüseyn el-Kureşî, Bündâr b. el-Hüseyn, Muhammed b. Hafif Ebû Abdullah ed-Dabbî.

Horasan şeyhleri: Amr b. Seleme Ebû Hafs en-Neysâbûrî, Ahmed b. Hadraveyh Ebû Hâmid el-Belhî, Hâtem b. Anvân, Hamdûn b. Ahmed Ebû Sâlih el-Kassâr, Muhammed b. Fazl Ebû Abdullah el-Belhî, Ebû Hamza el-Horasânî, Ebû Muhammed el-Mürta'îş, Muhammed b. Musa Ebû Bekr el-Vâsıtî, Ebû Osmân el-Hîrî, Ebü'l-Kâsım en-Nasrabâzî.

Cebel şeyhleri: Yusuf b. Hüseyin Ebû Yakub er-Râzî, Yahyâ b. Muâz Ebû Zekeriyâ, Muhammed b. Tâhir Ebû Bekr el-Ebherî, İbrahim b. Şeybân, Mimşâd ed-Dîneverî, Ebû Bekr el-Kisâî, İsa el-Kassâr, Abdülhâlık Ebû Abdullah ed-Dîneverî.

D. MESELELER BAHSİ

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın son bâbı, meseleler başlığı altında tasavvufun bazı konu ve kavramlarının açıklanmasına ayrılmıştır. Sîrcânî burada temin ettiği rivâyetleri, içeriklerine mutâbık şekilde başlıklandırarak nakletmiştir. Söz konusu rivâyetler sayı bakımından az olmamasına rağmen, önceki bölümlerden farklı olarak bunları tek başlık altında toplamayı tercih etmiştir. Bu bölümde onun Serrâc'tan etkilendiği görülmektedir. Nitekim Serrâc, eserinde tasavvufî kavramlar için hususî başlıklar

açmamış; bunları “Tasavvufun Bazı Meselelerinin Açıklanması” bölümünde incelemiştir. Aynı zamanda Serrâc, bazen tek bir soruyu bile muhtevasına uygun şekilde başlıklandırarak ele almıştır ki aynı yöntem Sîrcânî tarafından da benimsenmiştir.

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın “Bazı Meseleler” başlığını taşıyan yetmiş üçüncü bâbında, tasavvufun muhtelif yirmi yedi meselesi açıklanmıştır. Bu meselelerin bazıları belli konu ve kavramlara, bir kısmı da yalnızca bir soruya ayrılmıştır. Ârifin Allah'a Olan İtikâdı, Mü'minin Peygamberine olan inancı, İmanın vasfı, Hayâ, Himmet, Gurbet, Kurb, Üns, Hayret, Mürüvvet, Hürriyet, Rûh, Vehm, Sır, Şâhid, Hak Nasıl İzhar Oldu?, Ruh ve Nefs, Ağlama, Zorluğa Göğüs Germe, Kazanç, Hâtır, Nef-i Emmâre-Levvâme-Mutma'inne, Kurrâ, Cimrilik, Tasavvuf ve Fakr Arasındaki Fark, Ebû Osmân el-Mağribî'nin ayet yorumu²⁹⁸ ve Sûfilerin Şathiyyâtı, Sîrcânî'nin bu bölümde ele aldığı konu ve kavramlardır.

Sîrcânî'nin meseleler bâbında kaynak olarak Kelâbâzî, Serrâc ve Kuşeyrî'den istifade ettiği görülmektedir. Hayâ, hürriyet, sır ve şâhid kavramları Kuşeyrî'nin er-Risâle isimli eserinde de işlenmiştir. Ancak Sîrcânî'nin eseriyle er-Risâle arasında, belki yalnızca konu başlıkları bakımından benzerlik mevcuttur. Zira her iki eserde aynı konulara dair nakledilen söz ve menkûbeler birbirinden büyük ölçüde farklıdır. Kurb ve rûh bahislerinde ise Kelâbâzî'nin eserindeki rivâyetlerle benzerlik mevcuttur. Bu kavramlarda Sîrcânî'nin Kelâbâzî'den faydalanmış olabileceği söylenebilir. Sîrcânî'nin meseleler başlığında kullandığı temel kaynak ise hiç şüphesiz Serrâc ve el-Lüma' isimli eseridir. Bazı başlıkları el-Lüma'dan esinlenerek oluşturmuş ve kendi birikimini de ekleyerek eserine almıştır. Bunun yanı sıra bizzat Serrâc'ın ifadelerine de yer verdiği görülür.

Hemm meselesi, el-Lüma'da kavramlar bahsinde *hemm-i müffered* başlığı altında ele alınmıştır. Sûfilerin dert ve tāsasinin yalnızca Allah olduğuna dair sözlerin aktarıldığı bu başlık, Sîrcânî tarafından daha genişletilerek sunulmuştur. Aynı şekilde hayret meselesi Serrâc'ın kavramlar bölümünde işlediği konulardan bir diğeridir. Ona göre hayret, âriflerin kalbine inen ve onları havf ve recâ arasında gidip gelmekten dolayı hayrete düşüren bir hâldir. Sîrcânî Serrâc'ın bu ifadesini Vasıtî'ye atıfla nakletmiştir.

²⁹⁸ Söz konusu âyet şu şekildedir: “...Sonra (pusu kurup) onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım...” Bkz.: el-A'râf, 7/17.

Aynı şekilde Serrâc'ın, “Hayret, tefekküre daldıkları sırada âriflerin kalbine gelen ve onları tefekkür ve teemmülden alıkoyan bir durumdur” sözünü isim vermeden, meçhûl sîga ile eserine almıştır. Bunların dışında Lüma'dakilerle benzer bazı rivâyetleri de kullanmıştır. Dolayısıyla Sîrcânî'nin hayret meselesinde Serrâc'tan esinlenip istifâde ettiği anlaşılmaktadır.

Sîrcânî'nin bu bölümde yer verdiği vehm meselesi, el-Lüma'da “Bazı Meseleler ve Açıklamaları” başlığında mevcuttur. Burada Serrâc, vehm konusunda İbrahim b. el-Havvâs'a sorulan bir soruyu ve onun cevabını nakletmiştir ki aynı rivâyeti, Sîrcânî de eserine doğrudan almıştır. Aynı durum bükâ meselesinde de geçerlidir. Serrâc, Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın bükânın ne olduğuna dair uzunca bir açıklamasını nakletmiştir. Sîrcânî bu açıklamanın hepsini olmasa da bir bölümünü kullanmıştır. Sîrcânî'nin özel bir isim vermeyerek “Bir Mesele “şeklinde açtığı başlıkta da aynı durumu görmek mümkündür. Burada Serrâc'ın Hz. Osman'ı anlattığı bölümden kazanç, mal varlığı ve infâk etme konusuyla ilgili rivâyetler alıntılanmıştır. Aynı şekilde Serrâc'ın kendi sözü de ismiyle birlikte nakledilmiştir. Serrâc kazançla ilgili sözleri serdettikten sonra, infâk meselesinin Hz. Osman'ın temeyyüz ettiği bir hâl olduğunu ifade etmiştir. Sîrcânî de bu başlıkta onun ifadelerini olduğu gibi aktarmıştır.

El-Lüma' sahibi Serrâc eserinin son bölümünde sûfi geçinen kimselerin işledikleri hataları anlatır. Burada rûhla ilgili konuya geldiğinde Cenâb-ı Allah'ın Hz. Adem'in ruhunu melekûtta, bedenini ise topraktan yarattığını dile getirmiştir. Serrâc'ın bu ifadesini Sîrcânî kendi eserindeki “Ruh Meselesi” başlığında nakletmiştir. Aynı zamanda yine el-Lüma'da, meseleler kısmında işlenen ruh meselesindeki rivâyetlerden de istifâde etmiş olduğu görülmektedir.

Kurb kavramı da Sîrcânî'nin el-Lüma'dan naklen pek çok rivâyete yer verdiği bir başlıktır. Burada Sîrcânî, Serrâc'ın kurbun tanımına dair bir sözünü Abdullah b. Ali namında bir sûfiye atıfla aktarmıştır. Üns, mürüvvet, sırr ve şâhid meseleleri de her iki eserde benzerlik arzeden konulardır.

Sîrcânî'nin eserin sonunda ele aldığı bazı meseleler, diğer klasik eserlerde görmeye alışkın olmadığımız bir takım konu ve kavramlarla alakalıdır. Bu bakımdan Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın “Meseleler Bâbı” oldukça orijinal bir nitelik taşımaktadır.

İlk mesele, ârifin Allah'a olan imânı ve itikâdını anlatır. Burada Sîrcânî, Vâsîtî'ye ait uzun bir yorumu paylaşmıştır. Vâsîtî'nin ifadelerinde Cenâb-ı Allah'ın, âlemlerin Rabbi olduğu ve mahlûkâtın O'na kıyasla hiçbir önem taşımadığını vurgulanmaktadır. Allah için kâinattaki varlıkları yaratmak da yaratmamak da aynıdır. Onun eşi benzeri yoktur ve sonsuz kudret sahibidir. Ârifler için O'na giden yol ancak kendisinin bildirmesiyle açılır.²⁹⁹

İkinci meseleye Sîrcânî, “Bir Mü'minin Peygamberini Bilmesi” şeklinde bir başlık vermiştir. Muhammed b. Mûsâ'ya ait olan sözler, Hz. Peygamber'in ashâbını ve onlar arasından en seçkinlerinin kim olduğunu beyân etmektedir. İlk sırada Hz. Peygamber'e Akabe gecesi biat eden yetmiş kişi, sonrasında bunların arasından cennetle müjdelediği on sahâbî, üçüncü olarak da vefatından sonra kendisine vekâlet eden dört halife gelmektedir. Muhammed b. Musa'nın ifadelerine göre Hz. Peygamber dört halife içerisinde de Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in daha faziletli olduğunu bildirmiş; sonrasında Hz. Ebû Bekr'in imanının, yeryüzündeki herkesin imanından fazla olduğunu söyleyerek onu yüceltmıştır. Son makâmda ise Muhammed b. Musa, Hz. Peygamber'in “Yeryüzü ehlinden bir dost edinecek olsaydım, bu kişi muhakkak Ebû Bekr olurdu. Fakat sizin arkadaşınız (yani Hz. Peygamber) Allah'ın dostudur”³⁰⁰ buyurduğunu nakletmiştir. Onun yorumuna göre Hz. Peygamber'in dost olarak yalnız Allah'ı tercih etmiş olması, mahlûkâtla alakasını kesmesi sebebiyledir. Nitekim Yüce Allah da Kur'ân-ı Kerîm'de “Allah'ı bırakıp da kiminiz kiminizi ilah edinmesin”³⁰¹ buyurmaktadır.³⁰² Nakledilen rivâyet ve meselenin başlığı ilişkilendirildiğinde, ârifin Allah'a olan imanının O'nu dost edinerek kemâle ereceği yorumunu yapmak mümkündür.

Üçüncü mesele olan “İmanın Vasfı”nda ise Sîrcânî, yine Ebû Bekr el-Vâsîtî'ye ait olan ve imanın mahiyetini açıklayan bir yorum aktarmıştır. Bu yorumda Vâsîtî imanın ne için, nasıl ve kime yönelik olması gerektiği açıklamaktadır.³⁰³

²⁹⁹ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 334.

³⁰⁰ Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 6,7.

³⁰¹ Âl-i İmrân, 3/64.

³⁰² Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 334-335.

³⁰³ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 335.

Gurbet meselesi de tasavvuf klasiklerinde nâdir görülen konulardandır. Herevî Menâzilü's-Sâirîn'de gurbeti, seyr ü sülûkta katedilmesi gereken üç mertebeli bir makâm olarak ele almıştır. Mertebelerin ilki vatanından uzak olmaktır ki, bu şekilde ölen şühedâdan sayılır. İkinci mertebe câhiller arasında kalan âlimin, münafıklar arasındaki dostun veya fâsid kavmin içindeki sâlih kişin durumu gibi, hâliyle garîb olmaktır. Bunlar da kendilerine müjde verilen kimselerdir. Son olarak ârifin gurbeti gelir ki o da, ulaştığı mertebeler ve Hakk'ı talep etmesi bakımından garîbdir.³⁰⁴ Sîrcânî'nin gurbet meselesinde naklettiği sözlere göre garîb, inzivâya çekilerek halktan uzaklaşan, toplumla herhangi bir bağı kalmayan ve orada ikâmet ettiği halde kendisini vatanından uzak hisseden kimsedir. Nitekim tasavvuf ehline bu sebeple garîb ismi verildiği bilinmektedir.³⁰⁵ Allah'ın en sevdiği kullarının garîbler olduğunu söyleyen Abdullah b. Amr'a bunların kimler sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir: “Garîbler dinleri uğruna firar edenlerdir ve onlar âhirette Hz. İsa ile birlikte olacaklardır.” Bu bilgiyi Herevî de ilk mertebede, yani vatanından uzak kalanlar kısmında paylaşmıştır. Zünnûn el-Mısırî'ye ait bir ifadede garîbler yedi gruba ayrılmıştır: Adil olan emir, zâhid olan âlim, ehl-i sünnet üzere olan soylu kimse, mütevâzî olan zengin, gurur sahibi yoksul, ihlâslı âlim ve hesap bilen muallim. Sayılan bu kişiler, Herevî'nin taksimindeki “hâliyle garîb olanlar” kısmına dâhil edilebilecek vasıftadırlar.

Diğer bir meselede yine Vâsîtî'nin, mahlûkâtın nasıl yaratıldığını beyân ettiği bir sözü aktarılmıştır. Vâsîtî tüm yaratılmışların (hakikati görme hususunda) gözleri perdeli, noksan, kusurlu ve âciz olarak yaratıldığına dikkat çekmiştir. Böyle olmasa hiçbir varlık Allah'a yakın olma durumuna dayanamayacaktır. Yine bu meselede nakledilen kısa bir hikâye Ebû Osman'a aittir ve insanın acziyetine işaret etmektedir.³⁰⁶

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'a mahsus meselelerden bir diğeri nefis ve ruh ayırımına dairdir. Burada nakledilen sözlere göre sûfiler nefis ve ruhu birbirine muhâlif olarak düşünmüşlerdir. Ruh hayrın ve rahmetin mekânı iken nefis, şerr ve şehvetin kaynağıdır. Ruhun sevkedicisi akıl; nefsinki hevâdır. İki daima bir savaş içerisindedirler. Allah'ın inayetiyle aklın galip geldiği durumda insan mutlu olurken, hevâsına teslim olursa ebedî bir mutsuzluğa düşer. Bir başka mesele yine Ebû Bekr el-

³⁰⁴ Herevî, Menâzilü's-Sâirîn, s. 108.

³⁰⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 337; Kelâbâzî, a.g.e., s. 12.

³⁰⁶ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 347.

Vâsıtî'nin, sıkıntı ve zorluklarla mücadele etmenin âdâbıyla alâkalı yorumuna ayrılmıştır. Vâsıtî, dünyevî bir belâyâ maruz kalan kimselerin bu durumu nasıl aşıklarını hikâyeye etmektedir. Muvahhid kimseler yani ehl-i tasavvuf, hallerinden gâib oldukları için zorlukları görmezler. Onlar daima Allah ile beraberdirler. Gözleri ve gönülleri bu dünyada olmadığı için, dünyevî sıkıntı ve imtihanları görmekten fânî olmuşlardır.

İnsanın iç dünyasına gelen hitap, bir anlık zuhûr eden ilhâm demek olan hâtır kavramı³⁰⁷ meseleler bâbında ele alınan mevzûlardandır. Bündâr b. Hüseyin'den nakledilen pasajda, dört çeşit hâtırdan bahsedilmiştir. İlki, Cenâb-ı Allah tarafından sevdiği kullarına bahşedilen ilhâmdır ki, sıhhati konusunda en ufak şüphe duyulmaz. Melek ve şeytandan gelen hâtırlar da mevcut olmakla birlikte, bunların doğruluğu veya yanlışlığı ilme kıyasla anlaşılır. Şeriata mutâbık ise melekî, muhâlif ise şeytanî bir hâtır demektir. Dördüncü tür hâtır ise nefisten gelendir. Nefisten gelen hâtır insanı vesveseye düşürür. İbadet ve zikir anında bile sıkıntıya sokar. Bundan kurtulmak için üç durum söz konusudur: Hâtırın bu çeşidi mücâhede anında hapsolür, muhabbet halinde söner gider; tevhid halinde ise tamamen yok olur.³⁰⁸

Yine Bündâr b. Hüseyin'den gelen rivâyetle oluşturulan diğer mesele, nefsin üç mertebesini şerh eder. Nefs-i emmâre, insanı daima çirkin fiilere çağırır ve Rabb'ine itaatsizliği emreden nefistir. Nefs-i levvâme ise, iyi veya kötü bir fiil işlediği her durumda insanı kınayan nefistir. Kul hayırlı bir amelde bulunursa neden daha fazla yapmadığı; kötü bir iş yaparsa buna neden başvurduğu konusunda onu ayıplar durur. Son olarak nefis-i mutma'inne, efendisinin hüküm ve takdirleri altında huzursuzluk yaşamayan, tam bir tevekkül ve boyun eğiş halinde bulunan nefistir. Nitekim yüce Allah Kitâb'ında, "*Ey huzur içerisinde olan nefis! Sen O'ndan râzı, O da senden râzı olarak Rabb'ine dön! (Sâlih) Kullarımın arasına, cennetime gir!*"³⁰⁹ hitâbıyla, nefis-i mutma'innenin mertebesini açıklamıştır.³¹⁰

Sîrcânî'nin bu bölümde ele aldığı en ilginç konu kurrâ ile ilgili olandır. Karrâ veya kurrâ şeklinde telaffuz edilen bu kelime, Kur'ân okuyan veya hâfiz mânâsına

³⁰⁷ Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 160.

³⁰⁸ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 352.

³⁰⁹ el-Fecr, 89/27-30.

³¹⁰ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 352-353.

gelmektedir. Ancak tasavvufî bir ıstılah olarak ham sofu, dinin zâhirine katı bir şekilde bağlı kalan ve sadece cennete vâsıl olma veya cehennemden uzaklaşma amacıyla kulluk eden kimse demektir.³¹¹ Kurrâ veya kussâs terimleri aynı zamanda hicri 2. asır itibarıyla, hikâyeler anlatarak veya çeşitli meclislerde Kur’ân okuyup ağlamak suretiyle, halkın teveccühünü kazanmaya çalışan kimseleri çağrıştırmaktadır.³¹² Bunlar yaptıkları işlerden maddi kazanç da temin ettikleri için mutasavvıfların şiddetli eleştirilerine muhatap olmuşlardır. Cüneyd-i Bağdâdî bir sözünde, Allah’ın bir kuluna hayır murâd ettiğinde, onu sûfiler zümresine dâhil edip kurrâdan uzak tutacağını ifade etmiştir.³¹³ Bu sözden de anlaşıldığı üzere mutasavvıflar, kendilerinin kurrâdan olmadığını ısrarla vurgulamışlardır. Kurrâ kavramıyla ilgili hususî bir başlık, tasavvuf klasiklerinde nadir görülmektedir. Sîrcânî, kurrâ ile ilgili sözlerini eserine alarak tasavvuf ehlinin bu kimselere bakışını ortaya koymuştur.

Kurrâ meselesi -Sîrcânî râvî ismi vermese de- Ebû Hüreyre’nin naklettiği bir hadîs-i şerîf ile başlar. Hz. Peygamber bir gün ashâbına “Cehennemde Hazen denilen bir kuyu vardır ki cehennem, her gün yüz kere o kuyudan kurtulmak için Allah’a yalvarır.” buyurmuştur. Yanındakiler Allah’ın bu kuyuyu kime hazırladığını sorunca, şöyle cevap vermiştir: “Amelleriyle gösteriş yapan kurrâ için!”³¹⁴

Sûfilerin sözleri incelendiğinde hâfızlardan yergiyle bahsettikleri görülmektedir. Bütün ifadeler tasavvuf ehlini onlardan uzak durmaya çağırılmaktadır. En büyük temennîleri, Cenâb-ı Allah’ın kendi isimlerini ve kurrâyı aynı sayfaya yazmaması; onlarla birlikte haşretmemesidir. Çünkü bu kimseler daima makâm peşinde koşmakta, amellerinde riyâkâr davranıp başkalarına haset duymaktadırlar. Habîb el-Acemî, şeytanın bu âlimlerle, çocuğun cevizle oynaması gibi oynadığını ve onları aldattığını söyler. Başka bir sözde ise gıybet, hâfızlar için yemekten sonra yenilen meyveye benzetilmiştir. İlimleriyle amel etmeyen hâfız/kurrânın şeriatın nehyettiği haset, kibir, gurur, gıybet gibi hasletleri taşıdığı bildirilmiştir. Şöhret ve makâm peşinde koşmaları ve makâm sahibi kimselere yaranmaya çalışmaları yine söz konusu kişilerin özelliklerindedir. Sûfilerin kurrâ ile oturup kalkması konusundaki uyarıların arka

³¹¹ Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 207; Cebecioğlu, a.g.e., s. 149.

³¹² Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 207.

³¹³ Kuşeyrî, a.g.e., s. 352.

³¹⁴ Tirmizî, “Zühd”, 48, (2384).

planında sūfilerin de aynı duruma düşüp, ilimlerine mutâbık hareket etmemeleri endişesi gelmektedir. Onlar ticarete ve kazanmaya teşvik etmeleri, Allah'ın rızasını aramaktan menetmeleri ve dünyayla meşgul olmaya çağırımları bakımından müridlerin en büyük düşmanlarıdır. Bir müridin kurrâ ile dostluk kurması, kötü huylarından etkilenmesine sebep olacak ve tasavvufî yaşantısına zarar verecektir. Bu sebeple müridin, akrepten veya zararlı bir hayvandan kaçtığı gibi, hâfiz oluşlarını dünyevî menfaatler doğrultusunda kullanan kimselerden de uzak durması tavsiye edilmiştir.³¹⁵

Cimrilik meselesi, Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın son bâbında açıklanan mevzulardan bir diğeridir. Sîrcânî'nin bu konuya dair sözleri toplamış olması çok önemlidir. Zira cimrilik tasavvufta, meş'ûm diğer pek çok konuyla da bağlantısı olması dolayısıyla asla kabul görmeyen bir vasıftır. Elinde bulunan malı paylaşmaktan hoşnut olmayan kimse, mülkiyet iddiasına sahip yani malını yalnızca kendisine ait görüyor demektir. Allah'ın ihsan ettiği mülkü bu şekilde benimsemekse sūfilerin en çok eleştirdikleri konuların başında gelir. Onlara göre bir mürid dünya malıyla alâkalı sahip olma iddiası taşımamalıdır. Herşeyin sahibi Allah'tır. O'nun bahşetmesiyle ele geçen mal ve mülk ise hiç tereddütsüz infâk edilmelidir. Şiblî ve zâhir ulemâsından biri arasında geçen kısa bir hikâye, tasavvufta mülk kavramını beyân etmektedir. Hikâyeye göre bir âlim, Ebû Bekr eş-Şiblî'ye, zekâtın verilmesi farz olan miktarın ne olduğunu sorar. Şiblî'nin cevabı oldukça mânidârdır: “Size göre mi, bize göre mi? Şayet elinizde mal ve mülk bulunuyorsa; iki yüz dirhem için beş dirhem, yirmi dinar için de yarım dinar vermek vâcip olur. Bizim mezhebimize gelince, zekât meşgalesinden kurtulman için hiçbir şeye mâlik olmaman gerekir. Bizim bu konuda tâbî olduğumuz kişi Ebû Bekr es-Sıddîk'tir. O, mülkiyetinde bulunan her şeyi Allah yolunda infâk etmiş; geriye ne bıraktığı sorulduğunda “Allah ve Rasûlü” cevabını vermiştir.”³¹⁶ Mutasavvıfların cömertlik hususundaki diğer imamları Hz. Ali'dir. Hücvirî, eserinde onun şu sözünü nakletmiştir: “Üzerime mal zekâtı vâcip olmuş değildir. Cömert zât üzerine hiç zekât gerekir mi?”³¹⁷

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı üzere, ehl-i tasavvufa göre insan bu dünyada nefesine bile mâlik değilken, herhangi bir mala sahip olduğunu düşünmesi doğru

³¹⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 353-354.

³¹⁶ Hücvirî, a.g.e., B.N., s. 377; Serrâc, a.g.e., s. 210.

³¹⁷ Hücvirî, a.g.e., B.N., a.y.

değildir. Elinde bulunan bir mal varsa bu, Cenâb-ı Allah kendisini mü'minlere hizmet etmekle görevlendirdiği içindir. Ona düşen elinde ne varsa infâk etmesi ve halka dağıtmasıdır. Dolayısıyla cimrilik, içinde mülkiyet iddiası barındırdığı için çok tehlikeli sonuçlar doğuracak bir haslettir. Bir müridin cimri davranması ona asla yakışmaz. Bu yüzden sûfilerin birbirlerini mümkün olduğunca uyarmaya çalıştıkları görülmektedir. Sîrcânî'nin eserinde naklettiği sözler de bu uyarı ve tavsiyelerle ilgilidir. Sûfiler mal biriktirmenin cehalet, malı sevmenin nifak ve cimriliğin de küfür alâmeti olduğunu söylemişlerdir. Yine bazı ifadelerle göre cimri kimse nefsinden gâib olamayacak ve dolayısıyla hakikate de erişemeyecektir. Bu huy insan için büyük bir belâdır. Bir kimse elinde bulunan malı fedâ edemiyorsa işlediği hayır amelleri de boşa gidecektir. Bu bakımdan cimrilik, şeriatın nehyettiği ve derhal terk edilmesi gereken kötü bir huydur.³¹⁸

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'a mahsus mevzûlardan diğeri, tasavvuf ve fakr arasındaki farktır. Fakîr ve sûfi kelimelerinin ikisinin de tasavvuf ehli için kullanıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla hemen hemen aynı mânâyâ geldikleri düşünülebilir. Ancak bu başlıkta nakledilen sözlerden tasavvuf ve fakrın esasında aynı şey olmadığı anlaşılmaktadır. Fakr kavramı, kelime anlamı olarak yoksulluk ve muhtaçlık demektir. Tasavvufta ise bu kelime yalnız Allah'a muhtaç olma halini ifade eder.³¹⁹ Derviş benliğinden fânî olup tüm varlığıyla Allah'a ait olduğunun bilincindedir. Bu yüzden dünyevî ilgi ve alâkadan sıyrılıp Allah'a adanmıştır. Sûfi ise yine kelime anlamından hareketle, ahlâkını sâf hale getiren kimse demektir. Birbirine yakın anlamlar taşıyan bu iki kavramın arasındaki fark, tasavvufun fakrdan daha üstün bir hâl olmasıdır. Sîrcânî'nin Ebü'l-Abbâs en-Nihâvendî'den naklettiği bir söz konunun özeti mâhiyetindedir: "Fakrın sonu, tasavvufun başlangıcıdır." Aynı zamanda bu başlıkta yer alan diğer ifadelerle göre sûfi, Allah tarafından isim ve sıfatlarından arındırılan ve kendi zâtı için seçilendir. İsim, sıfat, resim, hüküm, zevk ve vecd gibi hallerden gâib olduğunun belirtilmesi, sûfi kelimesinin fenâ halinde bulunan kimse için telaffuz edilebileceğini gösterir. Fakr ise, sebeplerin yokluğudur ve fakîr bu yolu bizzat kendi seçmiştir. Sebeplerden yoksun olması fakîri Müsebbib'e yani Cenâb-ı Allah'a

³¹⁸ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 355.

³¹⁹ Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 131.

yakınlaştıran bir durumdur. Bu bakımdan tasavvuf fakrdan daha üst bir mertebeye işaret etmektedir.³²⁰

Meseleler bâbının belki en önemli başlıklarından biri şathiye yorumlarına ayrılmıştır. Sîrcânî, “Sûfilerin Şatahâtına Dair” şeklinde isimlendirdiği bu bölümde, pek çok sûfînin şathiye nev’inden sözleri ve bunlara yine sûfiler tarafından yapılan yorumları zikretmiştir. Şathiyelerine yer verilen sûfiler Ebû Yezîd el-Bistâmî ve Ebû Bekr eş-Şiblî’dir. Sîrcânî’nin bu bölümde Serrâc’tan etkilendiği düşünülebilir. Zîra Serrâc sûfilerin şathiyatıyla ilgilenen ilk isimlerdendir.³²¹ Ancak Sîrcânî, Lüma’da şathiyelerin anlatıldığı kısımdan yalnızca, Serrâc’ın şathiye tanımı ve Bâyezîd-i Bistâmî’nin bir şathiyesini aktarmakla yetinmiştir. Serrâc eserinde Cüneyd-i Bağdâdî’nin, Bâyezîd’in sözlerini açıklığa kavuşturduğu bir kitabı olduğundan bahsetmiş ve şathiyeyi Cüneyd’in yorumuyla beraber zikretmiştir. Sîrcânî hem söz konusu şathiyeyi hem de Cüneyd-i Bağdâdî’nin yorumunu Lüma’daki haliyle eserine almıştır.³²² Onun bu iki durum dışında Lüma’dan faydalanmamış olması, şathiyelerle ilgili yorumları başka kaynaklardan temin ettiğini göstermektedir. Eserinin farklı bölümlerinde de istifâde ettiği isimlerden olan Sülemî’nin, Galatâtu’s-Sûfiyye veya Beyânu Zeleli’l-Fukârâ isimli risâlelerini de görmüş olması muhtemeldir.³²³ Sîrcânî’nin tasavvuf klasiklerinde nâdir bulunan bir konuyu eserine alması çok önemli bir amaca hizmet etmektedir. Görünen o ki Sîrcânî de şathiyeleriyle meşhur sûfilerin, vecd anında söyledikleri sözler yüzünden tasavvuf dairesinden atılmaması gerektiğini düşünmektedir. Naklettiği yorumlar vesilesiyle, Ebû Bekr eş-Şiblî ve Bâyezîd gibi sûfilerin durumlarının açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olmuştur.

Sîrcânî şathiye bölümünü, kendisine ait olduğu düşünülen kısa bir şiir ile nihayete erdirmiştir.³²⁴ Şiirde müslümanların eşsiz imamı ve ilminde derinlik sahibi bir

³²⁰ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 355-356.

³²¹ Süleyman Uludağ, “Şathiye”, *DİA*, C. 38, İstanbul, 2010, s. 370; Ethem Cebecioğlu, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf*, S. 17, Yıl: 7, 2006, s. 10.

³²² Şathiye şu şekildedir: Cenâb-ı Allah bir gün beni huzuruna alıp “Ey Bâyezîd, kullarım seni görmek istiyor.” dedi. Ben de dedim ki: “Beni vahdâniyetinle süsle, bana enâniyetini giydir ve ahadiyetine yükselt ki kulların beni gördüklerinde seni gördüklerini söylesinler. Oradaki Sen olasan da ben orada bulunmayayım.” Bkz.: Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 358.

³²³ Süleyman Uludağ, “Sülemî”, *DİA*, C. 38, İstanbul, 2010, s. 54; Ebû Abdurrahman Sülemî, *Beyânu Zeleli’l-Fukârâ*, (çev. Süleyman Ateş-Sülemî’nin Risâleleri), Ankara, Ankara Üniv. Basımevi, 1981, s. 142.

³²⁴ Bu şiir Sîrcânî’nin edebî yönünün anlatıldığı bölümde verildiği için, burada tekrar etmeye gerek duyulmamıştır.

fakîh olarak vasıflandırdığı bir kimseye, tasavvufun müşkil konularıyla alâkalı sorular sormuş; bunları cevaplamasını istemiştir. Ancak bahsi geçen fakîhin acziyetinden dolayı sorulara karşılık bulamadığını dile getirmiştir.³²⁵ Sîrcânî'nin şiiri bu bölümde kullanmış olması, şatahat konusundaki kanaatinin anlaşılmasına vesile olabilir. Şöyle ki tasavvufun bazı hallerini idrâk edebilmek, anlatmakla değil yaşamakla mümkündür. Yaşadığı halleri anlatmaya yeltenen sûfiler ise bazen vecd hali içerisinde ne dediklerini bilmeden konuşmuş; bazen de kendilerini işaret dilini kullanarak ifade etmişlerdir. Bu sebeple sûfilerin dilini anlamaya güç yetiremeyen kimselerin onlar hakkında olumsuz yorumlarda bulunmaları çok yanlıştır. Sîrcânî yine eserinin başka bir bölümünde, tasavvufu hakîkî mânâda anlamak isteyen kişinin riyâzet ve mücâhede gibi zorlu bir sürece girmesi gerektiğini ifade etmiştir.³²⁶ Tasavvufun dışından, yalnızca ibârelere bağlı kalarak hatalı bir kanaat benimsemek kolay olmandır ancak, akli başında bir yaklaşım değildir. Sûfilerin, zâhiren bâtıl gibi gözüken sözleri ancak yine o hâli yaşayan kimse tarafından nisbeten yorumlanıp muhataplara aktarılabilir. Yani bu konuda söz sahibi kimseler, dışarıdan konuşanlar değil bizzat sûfilerdir. Dolayısıyla yalnızca tecrübe edilerek tadılabilen bazı durumlar hakkında yorum yapmaya çalışanlar, Sîrcânî'nin şiirdeki soruları yönelttiği âlim gibi acziyetini ifade etmekle yetinecektir.

Sîrcânî'nin “ba'du'l-fukarâ” yani sûfilerden biri olarak isimlendirdiği ve şiirini naklettiği kişinin yine kendisi olabileceği düşünülmektedir. Yine bu bölümde, aynı belirsiz isme atıfla, iki şatahat yorumu göze çarpmaktadır. Birisi Bâyezîd-i Bistâmî'nin “Kendimi tesbih ederim ki şânım ne yücedir.” sözüyle alâkalı bir yorumdur. Bâyezîd, Cenâb-ı Allah'ın kendisini ezelde zikrettiği anı düşünüp o anda kendi sıfatlarından gâib olmuştur. Bu yüzden “Sübhânî” lafzı, “şânım ne yüce ki henüz su ve toprak olmadan evvel, Mevlâ'mın zikrine mazhar olmuşum.” anlamına gelmektedir. İkinci yorumsa, yine Bâyezîd'in “Bir yılanın cildinden soyunması gibi ben de bedenimden sıyrıldım. Sonra bir baktım ki ben O'yum.” şatahına yapılmıştır. Buna göre yılanın derisi insanların gözünde yılan sayılsa da, esasında onun sıfatlarından yalnızca birisidir. Kişinin nefsinden sıyrılması da sıfatlarının fânî olmasıdır. Bâyezîd-i Bistâmî'nin “Ben

³²⁵ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 359.

³²⁶ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 9.

O'yum." demesine gelince "Ben O'nun nâmına kâimim, O da benim yerime." mânâsındadır.³²⁷

Eserin sonundaki şiir gibi, yukarıdaki şatahât yorumlarının da Sîrcânî'ye ait olması mümkündür. Bu ihtimali düşündüren sebepler bir sonraki bölümde daha detaylı ele alınacaktır.

E. MÜELLİFİN SESİ

Tasavvuf literatürünün klasik eserlerinden olan Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd, müellifin şahsî yorum ve görüşlerini içermemesi sebebiyle daha çok antolojik bir çalışmadır. Mesela yine aynı dönemde kaleme alınan Risâle'de Kuşeyrî, hemen her konu başlığını, kendi bakış açısıyla birlikte sunmayı tercih etmiştir. Sîrcânî'nin ise eserinde, konulara dair yorumda bulunmaktan çekindiği görülür. Bazı bâbların sonunda konular arası bağlantı kurduğu kısa yorumlar, eserin mukaddimesi ve hâtimesi dışında kendisini açıkça ifade ettiği bir yer mevcut değildir.

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın mukaddimesi, Sîrcânî'nin tasavvuf ehline duyduğu derin muhabbet ve bağlılığına dair şiirsel ifadelerle doludur. Sîrcânî bu giriş yazısında, onu kitabını yazmaya sevkeden âmillerden birinin selef mutasavvıflara olan sevgisi olduğunu dile getirmiş; her iki cihanda da onlarla bir ve beraber olma arzusu taşıdığını eklemiştir.³²⁸ Eserinde yalnızca geçmiş dönemde yaşayan sûfîlerin sözlerini nakletmiş olmasının, onlara duyduğu derin hürmet hissinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Sîrcânî her fırsatta tasavvufun hâl ilmi olduğundan; bu yüce ilme mazhar olabilmek için çetin bir mücâhede sürecinden geçmek ve Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak gerektiğinden bahsetmiştir. Tasavvuf yoluna girmekse ancak selefîn izini takip etmekle mümkündür. Selef mutasavvıflar, seyr ü sülûkta yol gösteren ışıklar gibidir. Onların sözlerini anlayıp tavsiyelerini hayata geçirmek hakikate vâsıl olabilmek için yeterlidir. Sîrcânî işte bu sebeple, kendisini mümkün olduğunca geri planda tutarak, tam bir tevâzû içerisinde, gönülden bağlı olduğu kurucu sûfîlerin yaşantılarını nakletmekle yetinmiştir.

³²⁷ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 358-359.

³²⁸ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 3.

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın üzerine araştırma yapan akademisyenler, eserin “Sûfîlerin Şatahâtına Dair” başlıklı son bâbında yer alan şiirin, Sîrcânî'nin kaleminden çıktığı ihtimali üzerinde durmuşlardır.³²⁹ Mukaddime ve âdâbü'l-mürîd kısmında görülen kafiyeli cümleler, onun şiir konusundaki ilgi ve yeteneğini gözler önüne sermektedir. Bu durum söz konusu şiirin, onun dilinden döküldüğü ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Şiirin yanı sıra, yine aynı yere aldığı iki şathiye yorumunun da ona ait olduğu düşünülebilir. Sîrcânî ismini vermediği sûfî için, eserin diğer bâblarında rastlandığı gibi “Ba'du'l-Meşâyih” değil de, “Ba'du'l-Fukarâ” ifadesini kullanmıştır. Fakîr kavramının genel olarak ehl-i tasavvuf için kullanıldığı bilinmektedir.³³⁰ Dolayısıyla Sîrcânî “şeyhlerden biri” ifadesi yerine, “fakirlerden biri” diyerek kendisine işaret etmiş olmalıdır. Bunun yanı sıra ismini zikretmekten kaçınmak, klasik eserlerde görülen yaygın bir tutumdur. Müellifler tevâzûdan olsa gerek bazen farklı mahlaslar, bazen de belirsiz isimler kullanarak kendi kimliklerini gizlemeyi tercih etmişlerdir. Aynı şekilde Sîrcânî'nin de eserin genelinde, kendi görüşlerini paylaşma konusunda kısıtlı davrandığı görülmektedir. Bunun sebebini bilgisiz olmasına bağlamak doğru değildir. Zirâ eserini oluşturmak için hacimli bir birikim elde ettiği aşikârdır. Ayrıca önceki bölümlerde bahsedilen tasavvufî yaşantısı doğrultusunda, onun bu konularda görüş bildirip kalem oynatacak tecrübe ve bilgiden yoksun olduğu söylenemez. Bu durumda kendini geri planda tutmasının sebeplerinden birinin de, Sîrcânî'nin mütevâzî kişiliği olduğu görüşü ön plana çıkmaktadır.

“Tasavvufun Mahiyeti” başlığını taşıyan bâb, müellifin sesini duyabildiğimiz yerlerdendir. Sîrcânî bu bölümde tasavvuf ve sûfî kavramlarına dair yapılan tanımlara yer vermiştir. Eserin ekseriyetinde olduğu gibi burada da bir âyet ile konuya giriş yapmıştır. *“Mü'minler o kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun ayetleri okunduğu zaman (bu) onların imanlarını arttırır. Onlar yalnızca Rabb'lerine tevekkül ederler. Namazı dosdoğru kılan, kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcayan kimselerdir onlar. İşte gerçek mü'minler onlardır. Rabb'leri katında onlara yüksek mertebeler, bağışlanma ve cömertçe verilen bir rızık vardır.”*³³¹ Sîrcânî tasavvuf ehlinin bütün vasıflarının bu âyette eksiksiz olarak bulunabileceğini

³²⁹ Sîrcânî, a.g.e., L.N., (Editörün Giriş Yazısı), s. 31.

³³⁰ Kelâbâzî, a.g.e., s. 12.

³³¹ el-Enfâl, 8/2-3-4.

ifade etmiştir. Yani âyette özelliklerinden ve Allah katındaki yüce makâmlarından bahsedilen gerçek mü'minler, sûfilerdir. Sîrcânî'nin âyetle ilgili böyle bir yorum yapması önemlidir. Tasavvuf ahlâkının tamamıyla Kur'ân'a mutâbık olduğuna işaret etmektedir. Daha önce belirtildiği gibi zaten Sîrcânî'ye göre tasavvufî ilkelerin Kur'ân veya Sünnetle çelişmemesi yani şeriat-hakikat birlikteliği temel prensiptir. Sîrcânî bu düşüncesini yukarıdaki âyet-i kerîmeyle bir kez daha desteklemiştir.

Sîrcânî eserinin en sonunda müritlere uzunca tavsiyelerde bulunmuştur. Eseri yazıya döken kişinin "Hâce Ali Sîrcânî'nin Vasiyeti" şeklinde başlık verdiği bu kısım, klasik eserlerdeki "Âdâbü'l-Mürîdîn" bahisleriyle benzerlik arz etmektedir. Örnek olarak Serrâc, Ebû Tâlib Mekkî, Sülemî ve Hücvirî eserlerinde, müridlere hayatlarının her alanında uygulamaları gereken kuralları beyan etmişlerdir.³³² Kuşeyrî gibi bazı müelliflerse tasavvuf yolcularına buldukları çeşitli tavsiyeleri, eserlerinin sonunda özel bir bâb halinde sunmuşlardır. Benzer şekilde Sîrcânî de eserinin sonuna özet şeklinde bir kurallar manzûmesi koymuştur. Ancak Sîrcânî'nin tavsiyeleri nisbeten daha kısa ve veciz ifadeler şeklindedir. O, bir müridin nasıl olması gerektiğine dair müfîd muhtasar bir değerlendirmede bulunmuştur. Bu nasihatleri ışığında Sîrcânî'nin tasavvufî görüşü, yaşantısı ve kimliği hakkında ipuçları bulmak da mümkündür. Burada söz konusu bölümün tercümesini vermek faydalı olacaktır:

"Bilesin ki kardeşim, bu mezhebi yani tasavvuf tarikini seçen kimse, elini dünyevî meşgalelerden uzak tutmalıdır. Kalbi, halkın sahip olduğu varlığı gözetmemeli ve sükûn içerisinde olmalıdır. Daima nefsinin hevâ ve heveslerini engellemeye çalışmalı; ona muhalif hareket etmelidir. Ve dünyaya ait sûretlerin peşinde koşmamalıdır. Sûfilik yolunu seçen herkesin küçüklerine de büyüklerine de şefkatli ve merhametli muamele etmesi gereklidir. Büyüğe karşı hürmeti, küçüğe de hizmeti asla terk etmemelidir. Onlar adına kendi nefsinin arzularından vazgeçmelidir. Hangi durumda olursa olsun ne büyüklerine ne de küçüklerine karşı muhâlif olmalıdır. Şayet böyle zor bir durumla karşı karşıya kalırsa, mümkün olduğunca karşılık vermemelidir. Bir sâlik her daim güler yüzlü olmalıdır. İhtiyaç ve yoksulluk halinde bile güzel geçimi elden bırakmamalı; halkın, onun bu durumundan haberdar olmaması için olabildiğince gayret sarfetmelidir. En önemlisi, insanların gözü önünde herhangi bir amel işlemekten uzak durmalıdır. Zira bu büyük bir şirktir. Bir mürid asla kendi nefsi için dilenmemelidir. Ancak zaruret hisseder veya bir mü'min kardeşine hizmet maksadıyla hareket ederse bu müstesnadır. Böyle bir durum söz konusu olduğunda alıp almama konusunda iyice düşünmelidir ki şeriata muhâlif bir amel vukû bulmasın. Ehl-i tasavvufun her an selefin izinde olması ve onların ahlâkını takip etmesi lazımdır. Seferde olsa veya evinde de

³³² Süleyman Uludağ, "Âdâbü'l-Mürîd", *DİA*, C. 1, İstanbul, 1998, s. 336.

bulunsa, evrâd ü ezkârını bırakmamalıdır. Fecrden önce bir saati bile boş geçirmemeli; Rabb'ine istiğfarda bulunup büyük bir huşû ile ellerini semâyâ açmalı, kalbini samimiyetle Mevlâ'sına yöneltmelidir. Şayet, bütün mahlûkattan sıyrılmayı, hareketini de sükûnunu da Allah için yönlendirmeyi, zikrini ve fikrini Rabbinin murâkabesine teslim edebilmeyi, dünyaya dair ne varsa kalbinden söküp atmak suretiyle kalbini temizlemeyi ve yalnız Mevlâ'sı ile meşgul olabilmeyi başarabilirse, ne âlâ! (Bu daha evlâdır.) Ve's-selâm!"³³³

Sîrcânî yukarıdaki satırlarda, tasavvuf yolunu seçen bir müridin tüm hayatı boyunca nasıl davranması gerektiğini özetlemiştir. Bu önerilerinden yola çıkarak onun tasavvufu ve seyr ü sülûku çok iyi bildiği anlaşılmaktadır. Tasavvufun esas ve âdâbına dair verdiği bu bilgileri bizzat yaşamayıp, yalnızca aktarması uzak bir ihtimaldir. Bir mürşid olarak müridânına eğitim vermemiş olsa da, kendisinin seyr ü sülûk sürecinden geçtiği görülmektedir.

Sîrcânî'nin tavsiyeleri arasında, bir müridin amelini herkesin önünde işlememesi konusundaki hassasiyeti göze çarpmaktadır. Ona göre tecrübe edilen mânevî haller kimseyle paylaşılmamalı; tasavvufî hayat halkın gözü önünde yaşanmamalıdır. Sîrcânî bu durumun büyük bir şirk olduğunu düşünmektedir. Bu görüşleri onun melâmî bir neşveye sahip olabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Nitekim Melâmîlerin tasavvufun yaygınlaşmaya başlayıp itibar gördüğü bir dönemde, sûfî gibi görünmeye karşı menfî tavır aldıkları bilinmektedir.³³⁴ Hatta mutasavvıfların alâmet-i fârikası olan yün giysiyi bile, şöhrat elbisesi olarak addedip bundan kaçınmışlardır. Dolayısıyla Sîrcânî de, sûfî gibi görünmenin getirdiği şöhrat ve kibir âfetinden dolayı böyle bir tavsiyede bulunmuş olmalıdır. Bunun yanında o, bir müridin büyüklerine de küçüklerine de her zaman yumuşak davranmasını, kendisine eziyet edenlere karşı sabretmesini öğütlemiştir. Bu tutum da melâmetîliğin temel ilkelerindedir.³³⁵ Yine müridleri zaruret hâsıl olmadıkça dilenmekten sakındırması, melâmet düşüncesinden izler taşımaktadır. Nitekim Melâmetîler istemeyi zül, istemeden verileni almayı izzet kabul etmişlerdir.³³⁶

Sîrcânî'nin kaleme aldığı satırlarda, şariat vurgusunun ön planda olduğu da dikkat çekmektedir. O bir müridin dilenme zarureti duyduğunda, şariatın dışına

³³³ Sîrcânî, a.g.e., T.N., s. 361.

³³⁴ Ebû Hafs Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, Leibzig Üniversitesi Kütüphanesi, Ms. or. 345, t.y., s. 45.

³³⁵ Ebû Abdurrahman Sülemî, "Risâletül-Melâmetiyye", *El-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve*, (haz. Ebü'l-Alâ Afifî), Beyrut, Menşûrâtü'l-Cemel, 2015, s. 106.

³³⁶ Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*, s. 105.

kaymaması adına iyice düşünüp, öyle hareket etmesi gerektiğini öğütlemiştir. Burada da Sîrcânî'nin, tasavvufun çerçevesini şeriatla çizen bir sûfî olduğu görülmektedir. Pasajın son kısmındaki tavsiye ise, bir üst basamağı ifade etmektedir. Sîrcânî'nin vasiyeti iki parçaya ayrılırsa ilk bölümün herhangi bir mürid, son bölümün ise havâs için geçerli olduğu düşünülebilir. Zira Sîrcânî buradaki öğüdünde muhataplarını zorunlu kılmamış; güç yetirebilen kimsenin yapması gerektiğini ifade etmiştir. Her hareketini Allah için ve Allah ile yapmak, zikrini de fikrini de Rabbiyle bir tutmak, kalbinden mâsivâyı atıp yalnızca Cenâb-ı Allah ile meşgul olmak zorlu bir nefis tezkiyesini gerektirmektedir. Bu da mübtedî müridlerin altından kalkamayacağı bir yükür. Dolayısıyla Sîrcânî'nin ilk tavsiyelerini her müridin benimsemesi gereken bir yaşam tarzı olarak görmek mümkündür. Son ifadeler ise bununla yetinmeyip artık müşâhedeyi arzulayanlar için geçerlidir.

Sîrcânî'nin tasavvufu bir yol olarak benimseyen kimselere öğütlediği en önemli hususlardan biri de ibadet ve tâata devamdır. Ona göre bir mürid dilinden zikri eksik etmemeli, bilhassa fecr vaktini çok iyi değerlendirerek istiğfarda bulunmalıdır. Amele yaptığı bu vurgu eserin genelinde de göze çarpar. Ehl-i tasavvufun ahlâkını ele aldığı bölümün sonunda hakikat bilgisine erişmek isteyen kimsenin, tıpkı sûfiler gibi çetin bir nefis mücâhedesinde bulunması gerektiğini savunmuştur. Aynı şekilde giriş yazısında tasavvufun hâller ilmi olduğunu ve bu ilmin ancak vakitleri gözeterek, yani her anı ibadetle geçirerek tahsil edilebileceğini söylemiştir. Vaktini daima ibadet ve tâat ile geçiren ve amellerinde noksan bulunmayan kimse nihayetinde, yalnızca tasavvuf erbâbının tadabileceği bir bilgiye kavuşacaktır.

SONUÇ

Tasavvufun mâhiyeti hakkında en açıklayıcı söz, hiç şüphesiz “tatmayan bilmez”dir. Bu sözü kısaca açıklamak gerekirse, sûfiler tasavvufun hâller ve makâmlar ilmi olduğunu söylemişlerdir. Hâl ve mâkam kavramları, kulun Cenâb-ı Allah indindeki durumuna işaret ettiğine göre tasavvufun, “Allah’la olan ilişkinin ilmi” olduğu söylenebilir. Böyle yüce bir ilmin de, söze yeterince dökülemeyeceği veya kitaplara sığdırılmayacağı âşikâdır. Yani tasavvuf kitaplardan okunarak değil yaşanarak tahsil edilebilen bir ilimdir. Ne var ki tarihî ve sosyal şartlar, tasavvufun ibâreye de aktarılmasını zorunlu hale getirmiştir. Bu bağlamda ilk tasavvuf tarihçileri, tasavvufla alakalı çoğu konuya açıklık getirmiş ve bunu eserleri aracılığıyla toplumla paylaşmışlardır. Burada ilginç olan husus, kitaplarında tasavvufî konuların ekseriyetini îzâh etmelerine rağmen, yine de saklı kalan bir taraf bırakmış olmalarıdır. Nitekim hemen hepsi, bazı mânâlara yalnızca “işaret” ettiklerini vurgulamışlardır. Her hâlükârda, tasavvufun daha doğru anlaşılıp sünnî dünyada kabul görmesini sağlamaları, tasavvuf klasiklerinin elde ettiği en büyük başarılardandır. Ayrıca söz konusu eserler, kurucu isimler olarak kabul edilen ilk sûfilerin söz ve uygulamalarını kaydederek bunların nesilden nesile aktarılmasını sağlamışlardır. Bu sayede kurucu mutasavvıfların düşünce dünyasının daha iyi tahlil edilebilmesini; dolayısıyla sahîh tasavvufun öğrenilmesini kolaylaştırmışlardır.

Ebü’l-Hasen es-Sîrcânî hicrî beşinci yüzyılda, bugün İran sınırları içerisinde kalan Kirmân’ın Sîrcân şehristanında yaşamış olan bir mutasavvıf-müelliftir. Tasavvufî hayatına dair kaynaklarda yeterli malumat yoktur. Bir tekkesinin bulunduğu ve maddî durumunun iyi olduğu bilinmektedir. Tekkesinden bahsedilmesine rağmen burada irşâd vazifesiyle meşgul olup olmadığı veya kendisinin hangi şeyhin dizi dibinde seyr ü sülûktan geçtiği meçhûldür. Ancak yine de, tasavvufî bir eser kaleme alacak bilgi ve birikime sahip olduğu görülmektedir. Kendisinden bahseden bazı kaynaklardan, seyahatlerde bulunup ilim tahsil etmeyi seven biri olduğu anlaşılmaktadır. Bunun

yanında tekkesine gelip giden tasavvuf ehli ile ettiği sohbetler de, onun tasavvufi kültürüne katkı sağlamış olmalıdır.

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd, tasavvufi konu ve kavramlara dair ilk mutasavvıfların görüşlerini nakleden klasik bir eserdir. Tasavvuf ve sûfi kelimelerinin menşeinden başlanarak seyr ü sülûk kavramları, âdâb bahisleri, şiirler, sûfi şatahâtı ve biyografiler gibi pek çok konuya dair rivâyetler yer almaktadır. Eserin konu başlıkları kendi aralarında üç bölüme ayrılabilir. Buna göre ilk bölüm tasavvuf, sûfi ve tasavvuf kelimelerinin menşei ve sûfi epistemolojisine dair 8 başlıktan müteşekkildir. İkinci bölüm sülûk ile ilgili kavramlar, hâl ve makâmlar ile bazı âdâb bahislerinden oluşan 24 başlığı ihtiva ederken son kısım ise sûfi şiirleri, biyografiler, çeşitli hâl ve makâmlar, mucize-keramet, semâ, nazar, seyahat, tasavvuf ilminin usûlü, sûfi vasiyetleri, şathiyeler ve bazı tasavvufi kavramların açıklanmasına ayrılmıştır.

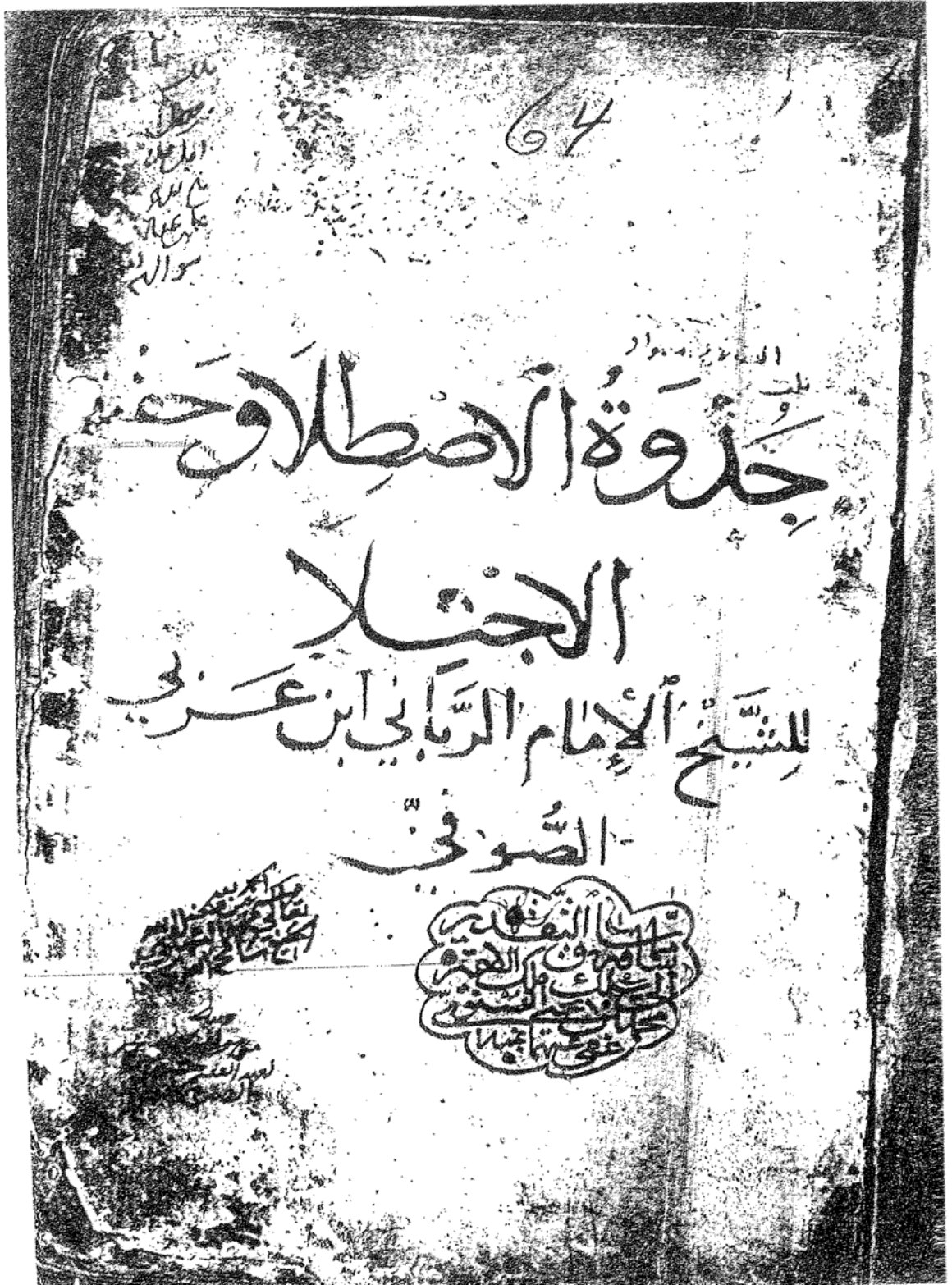
Sîrcânî kitabında ele aldığı konular hakkında kendi görüş ve yorumlarını paylaşmamıştır. Bu sebeple Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd daha çok bir derleme ve antoloji özelliği taşımaktadır. O, eserinin mukaddimesinde ilk dönem sûfilerine karşı beslediği muhabbet hissini açıkça belirtmiştir. Yine tavsiyelerde bulunduğu bölümde tasavvufi hayatın layığıyla yaşanabilmesinin, selefîn izinden gitmekle mümkün olduğunun altını çizmiştir. Bu düşünceleri kendisini, yalnızca “tasavvufun imamları” olarak gördüğü ilk sûfîlerin fikriyatını yansıtmaya sevk etmiştir. Böylelikle sahih tasavvufu öğrenme gayesi içinde olan kimselere bir yol haritası sunmuştur. Bununla birlikte Sîrcânî'nin kitabının orijinallikten uzak olduğunu söylemek haksız bir yorum olacaktır. Zira eser dikkatlice incelendiğinde onun kendine mahsus üslûbu da ortaya çıkmaktadır. Önemli olan ise, çoğu tasavvuf klasiğinde mevcut olmayan rivâyetleri, şiir ve menkîbeleri aktarmış olmasıdır.

Bir giriş ve üç bölümden oluşan bu çalışmada, öncelikle tasavvuf araştırmalarında görülmeyen bir isim olan Sîrcânî'nin kimliği, eserleri, tasavvufi hayatının olup olmadığı ve nasıl bir çevrede yaşadığı gibi meseleler, mevcut bilgi ve belgeler ışığında ortaya konmuştur. Çalışmanın esas ilgilendiği konu ise onun tasavvufi eseridir. İkinci bölümde Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın tasavvuf literatüründeki yeri ve önemi tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu yüzden öncelikle eserin kaynakları incelenmiştir. Kelâbâzî'nin et-Ta'arruf, Sülemî'nin Tabâkâtu's-Sûfiyye, Hakâiku't-Tefsîr, Risâletü'l-

Melâmetiyye, Risâletü'l-Fütüvve, Kitâbü'l-Emsâl, Kitâbü Beyânî's-Şerîa ve'l-Hakîka, Kitâbü's-Semâ, Zikrû'n-Nisveti'l-Müte'abbidâti's-Sûfiyyât ve Beyânü Zeleli'l-Fukarâ isimli müellefâtı ile Serrâc'ın el-Lüma'ı bahsi geçen kaynaklardır. İkinci olarak Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd, Harkûşî'nin Tehzîbü'l-Esrâr, Kuşeyrî'nin er-Risâle, Hücvirî'nin Keşfü'l-Mahcûb ve Ebû Halef Taberî'nin Selvetü'l-Ârifin isimli eserleri gibi, aynı dönemde kaleme alınmış diğer tasavvufî eserlerle de mukayese edilmiştir. Muhtevastaki her başlık zikredilen diğer klasiklerdekiyle karşılaştırılarak, benzer veya farklı yönleri incelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca Sîrcânî'nin bu kitabının, sonraki dönemde telif edilen hangi tasavvufî eserlere ve nasıl tesir ettiği açıklanmıştır. Burada Rûzbihân Baklî'nin Şerh-i Şathiyyât, İbn-i Arabî'nin Fütûhât-ı Mekkiyye, İmâdüddin Taberî'nin Tuhfetü'l-Ebrâr ve Sebzevârî'nin Fütüvvetnâme-i Sultânî adlı eserleri üzerinde durulmuştur. Sonrasında Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın yazılış gayesi ve isminin işaret ettiği mânâ açıklanarak, yapısal özelliklerine geçilmiştir. Son olarak üçüncü bölümde içerik ve temel özellikler hakkında bilgi verilmiş; diğer kaynaklardakilere kıyasla farklı olduğu düşünölen başlıklar, eseri daha iyi tanıyabilmek ve özgünlüğünü ortaya koymak adına ayrıntılı olarak sunulmuştur.

Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın tanıtılması ve hatta tercüme edilmesi, bugün tasavvuf araştırmalarında kullanılabilecek bir eserin daha gün yüzüne çıkmasına yardımcı olacaktır. Bu sebeple elinizdeki çalışmada, İranlı bir sûfi-müellif olan Sîrcânî'nin tanınmasına ve eserinin klasik kaynaklar arasında yer almasına mütevazı bir katkı sunmak amaçlanmıştır.

EKLER*



EK 1: Yale Üniversitesi Beinecke Nâdir Kitaplar ve El Yazmaları Kütüphanesi'nde Bulunan Nüşadan Bir Fotoğraf

ما الواجب على من لا يفهم معنى كلامهم ان لا يقبل نفوسى ولا يرد
 بهى ان يبي الفبول تطيلا وفي الرد تطيلا لان الجامع
 المدعى ياخذ على ميل الظاهر فعمله حجة لاطله والعاير العاجز
 لا يبلغ فهمه الى ادراك ذلك فيعتقد الكفى لقابله وبنى من
 من علوم الاحوال التي لا تستغنى المرادون عن فهمها على وياهم
 الاموات اذ كانت الاحوال متصلة والافعال منقطعة والى
 يسلك سلكا القوم لا بد له من معرفة انفعالهم واحوالهم
 واختلافهم وادابهم في بلهم وفهارهم وفي جمع انبائهم
 وساعاتهم حتى يقوموا بواجبها الى ان يورد فهم على العلم الذي
 لا حظ لعينهم فيه فيخبر عند وروده بقول سامعهم وتكر
 فيه قلوب مراديه وتروى به ارواح غار فيه ذلك تفضل الله
 من نشأ والله ذو الفضل العظيم وتلك الامثال نضن فكان
 الناس وما يعقها الا العالمون نسجان من اوضح
 دلاله للتفكيرين ولابد شواهدنا لناظرين ونحن
 آياتنا للعائنين هو الحى لا اله الا هو نادى عن خلقه
 له الذين الحمد لله رب العالمين وصل الله على محمد
 وآله وصحبه اجمعين وعلم سليمان كسرا
 باب
 قال الله عز وجل يوتى الحكمة من نكارة ومن

والله الرحمن الرحيم
 الذي منه بدأ الكل ويوما عليه كتابها
 اليه مصيرها والحمد لله الذي تاب على الناس وجمعهم عليه
 من على الرزق وجذب علومهم اليه وسن الاحوال العارفة
 من ملائكة وسلك الموحدين من بينهم واكرمهم لديه
 الذي وعد فرقا انما بلغه واوعده فعفا اظهارا
 لصله لصل المحسن رضوانه وبخي المستى بفضله وصل الله
 على ابيه وخلفه وعلى محمد بن خلفه وعلى آله وعلى جميع الرسل
 والصلوات على كل اجمع في هذا الكتاب ابواب من حكم تومر قل
 الناس عددا رطل فذا الله قدرها وخطرها وهم اكابر
 من الله فانواع الله تعالى بشرط الارواح وشواير
 من اسماج واستطفا الى ذكره كل مساء وصباح
 من كتاب الله من وطن ظاهرا وباطنا متفلا وتبا وانفد
 من الله صلى الله عليه وسلم تولا ونصلا وادبا وخطفا
 من الحكمة لكم وخطه خلفهم متفكر في الدار
 من حقه الله في دعواه ولا اخلاء من نفاه
 من الذين الا ساند اذ كانت لا ساند الحكم
 من احوالها وجودها نكل من ادرك مغاها فقد وصل
 من عنى منه من ادرك مغاها فهو على خطير حليم

EK 2: Yale Üniversitesi Beinecke Nâdir Kitaplar ve El Yazmaları Kütüphanesi'nde Bulunan Nüşadan Bir Fotoğraf



EK 3: Yale Üniversitesi Beinecke Nâdir Kitaplar ve El Yazmaları Kütüphanesi'nde Bulunan Nüşadan Bir Fotoğraf

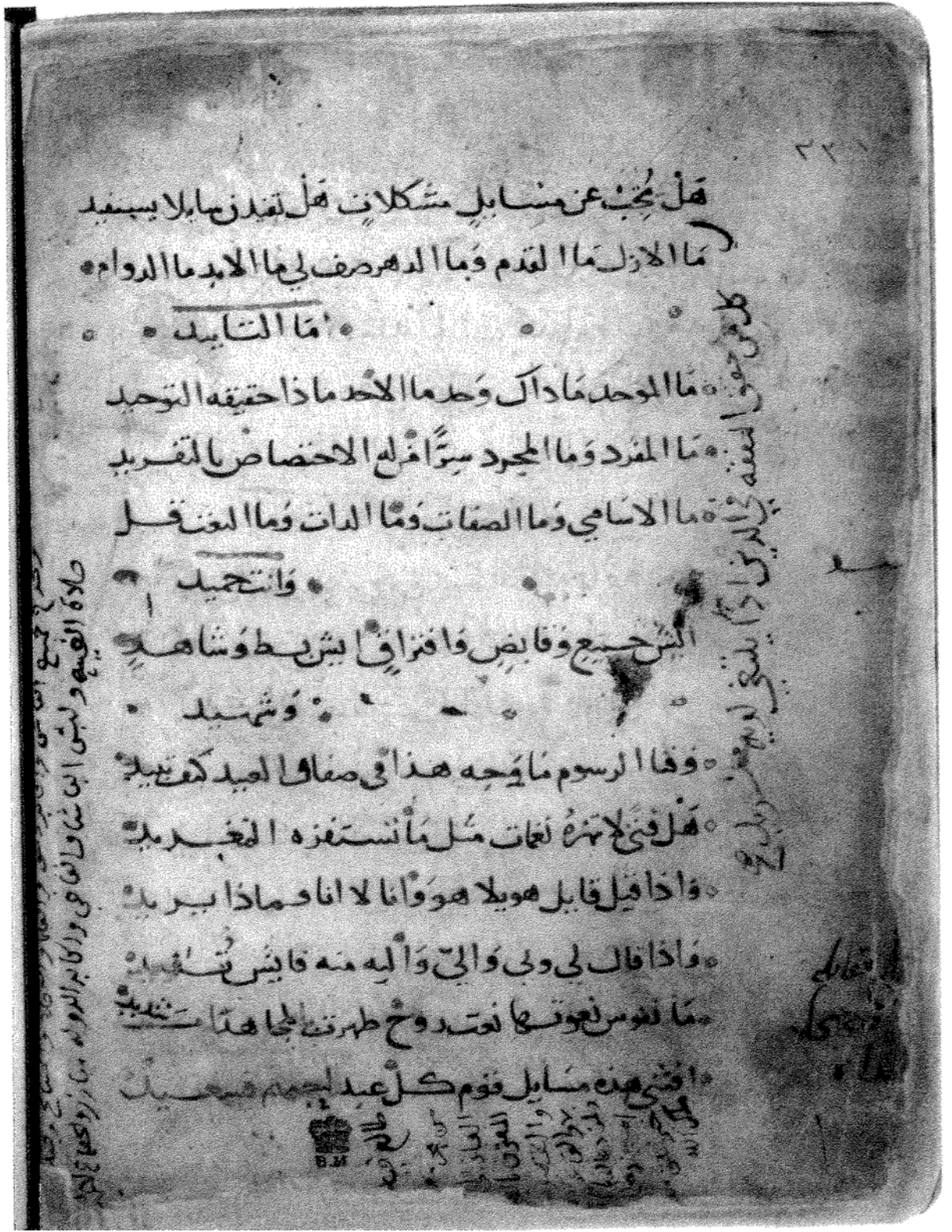
وقد كتابنا يدور تحت خانة عمرو بن ابي القاسم
مرعشي نجفي - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحكمة التي منه بدأ لكل فهو قوامها وحلته كتابها واليه صيرها
والحرية التي تاب على الناس وجعلهم عليه وأسلم على المريدين
وشذب قلوبهم اليه وسبر أحوال العارفين من خلقه وعرف ملكه وسلط
الموتدلين من عهدهم وأكرم مطهريه والحكمة التي وعدت فإتمامها
لشبهه وأودت بضعافها راكراسه ليوصلهم إلى روضه ونجى المسيءة
وصلى الله على المرسلين خلفه وعلى من تبعه من خلفه وعلى آل محمد وعلى جميع
الرسول وأتباعه وسلم تسليمًا كثيرًا جميعهم في هذا الكتاب المبارك
من جليل قوتك في الناس عزك في ربك وكرامته في قلبه وخطرها وعزها
أكبر للصوفية الذين قاموا مع الله تعالى منقطعًا عن الأرواح وشقوا من
خلافته برسم المشايخ وانقطعوا إلى ذكره كل سائر وصلاح يتبعوا
كتاب الله عز وجل بظواهرها وعلوها وقلها وأقربها رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم وأدائها وبقائها جنتها من جنتها من سلفهم وخلفهم
مستقر في الغلادين المخلصين ورويتهم حقيقة الله في دعواه ولا إخلاء
من صفاته أنه شدة ويكواه محذوف الإسناد إذا كانت أسانيد الحكم بمرها
وإرواها وشوقها فكل من أدرك منها ما أتت وتوصل إلى حفظ عظيم ومن عجز
فهمه عن ذلك معناه فهو على خطر حسيم فإلواج على من لم يفهم معنى
كلامهم أن ما يتبع في تروى ولا يرد في معنى ما في التوب تعطيلها وفي الرتبة
تبتلها لأنها الحاصل للذي أخذ على سبيل القادر في حبه لباطنه
والله أعلم بما جزأه من نفسه المأذون أن ذلك فيمنع ذلك عن تأليه
وهي من ظهور الأحوال التي لا يتبين المريدون عن تفهمها على دوائر
المواقف إذا كانت الأحوال متصلة والارتحال منقطعة والذمت

يسلك سبيل التوفيق لا يتلوه من معرفة أحوالهم وأفعالهم وأقوالهم
وإدائهم في ليهم ومخادهم وشيخ جميع أوقافهم وساعاتهم
يقدمها بواجبها إلى ابن بورد عسر على العلم الذي لا يحفظ لغيره
فيه فيختر عند وروده عتول سامعه ويحكم قلبه مريد
وتروى به أرواح عارفيه ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء الله ذو فضل
العظيم وكلما مشا لغيرها للناس وما يستحق إلا العاقبة
فحسان من ارتفع فلا بد للذميرين وأبدي شواهد للتأويل
وبين آياتها لتعلموا على لا اله إلا هو فاذعوه بخاصين له
الدين المرزوقه رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين
باب بيان الحكمة
قال الله عز وجل وفي الحكمة من ينها ومن يوفى الحكمة
تعدا وفي خير كثيرًا وقال عز وجل وروى من يطع الله حياها
فيل صلاه العلم والحكمة وقال صلى الله عليه الحكمة ضالة
الإنسان حياها وحيدها فواحق بها وكان صلى الله عليه من
ذهبت الدنيا يكن الله الحكمة قلبه وأنطق بها لسانه
وقال صلى الله عليه من جرب طمسه العلم عن الله تبارك وتعالى عهد
عهد في الدنيا الإمطرت به مطرًا ولطقت به نارا أنبت الحكمة
سيلة قلبه وانطقت بها لسانه وقال صلى الله عليه من طالب
كرامته فحبه ذو حواضن القلوب والمخاطبات طريف الحكمة
فإنما على كما تتل إلى بلان وويل من لم يفهم الحكمة طامنا الغد
الناس إنسانًا وقال صلى الله عليه من لم يفهم الحكمة
سعيًا وقالوا التسم المذكور ما زدت الحكمة على الحكمة
بذرا حسين من مخالفة النفس فإنها تلج الدفن وتضع الحاجز

وقد كتابنا يدور تحت خانة عمرو بن ابي القاسم

EK 5: Âyetullah Mar'aşî Kütüphanesinde Bulunan Yazmadan Bir Fotoğraf



EK 6: İngiltere British Museum Kütüphanesinde Bulunan Yazmadan Bir Fotoğraf

* Kullanılan resimler, Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd'ın Tahran ve Leiden neşirlerinden iktibas edilmiştir.

KAYNAKÇA

el-Acem, Refik, *Mevsû'atü Mustalahâti't-Tasavvuf el-İslâmî*, Lübnan, Nâşirûn, 1999.

Akyüz, Hüseyin, “Hz. Peygamber’in Hadîslerinde Renklerin Dili”, *A.Ü.İ.F.D.*, Erzurum, S. 41, 2014.

Attâr, Ferîdüddin, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (Arapçaya çeviren: Muhammed Asîlî Vistânî, haz. Muhammed Edîb el-Câdir), Şam, Dâru'l-Mektebî, 2009.

'Avvâd, Kûrkîs, “Fihrist Mü'ellefâti Muhyiddin İbni 'Arabî”, *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-'Arabî*, Şam, 1955.

Azamat,Nihat, “Evhadüddîn-i Kirmânî”, *DİA*, C. 11, İstanbul, 1995.

Azamat, Nihat, ”Melâmet”, *DİA*, C. 29, Ankara, 2004.

Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn: Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, (haz. Rıfat Bilge-M. Kemal İnal), C. 1, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1951.

Baklî, Rûzbihân, *Şerh-i Şathiyyât*, (haz. Henry Corbin), Tahran, İntişârât-ı Tahûrî, 1981.

Başer, Hacı Bayram, *Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2009.

Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns min Hadârâti'l-Kuds*, (haz. Muhammed Edîb el-Câdir), C. 1, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, Ağaç Kitabevi Yayınları, t.y.

Cebecioğlu, Ethem, “Mevlânâ ve Renksizlik”, *Altınoluk*, İstanbul, S. 255, 2007.

Cebecioğlu, Ethem, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru:Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf*, S. 17, Yıl: 7, 2006.

- Cilî, Abdülkerim, *el-İnsânü'l-Kâmil: Fî Ma'rifeti'l-Evâhiri ve'l-Evâil*, (haz. Abdurrahman Uveyda), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Çelebi, Kâtip, *Keşfü'z-Zünûn 'An Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, (çev. Rüştü Balcı), C. 2., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Demirli, Ekrem, *Gazzâlî ve Tasavvuf, Gazzâlî Konuşmaları*, (haz. Cüneyt Kaya), İstanbul, Küre Yayınları, 2012.
- Dimeşkî, İbni Asâkir, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî Fî Mâ Nüsibe İle'l-İmâm el-Eş'arî*, (haz. Hisâmüddin Kudsî), Şam, Mektebetü't-Tevfik, 1929.
- Ebû Bekr İbni Hallikân, *Vefeyâtü'l-'A'yân ve Enbâ'i Ebnâi'z-Zamân*, (haz. İhsân Abbâs), C. 3., Beyrut, Dâr Sâdir, 1978.
- Elbânî, Muhammed Nasirüddin, *Silsiletü'l-Ehâdisi's-Sahîha*, C.5 , Riyad, Mektebetü'l-Ma'ârif, 1995.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, “Fütüvvetnâme-i Sultânî ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar”, *İ.Ü.İ.F.D.*, C. 17, S.1-4, 1955.
- Guenon, René, “Siyah ve Beyaz”, (çev. Sadık Kılıç), *A.Ü.İ.F.D.*, Erzurum, S. 23, 2005.
- Gümüşhânevî, Ziyâüddîn Ahmed, *Câmi'u'l-Usûl fi'l-Evliyâ:et-Turuku's-Sûfiyye*, (haz. Edib Nasrullah), Beyrut, el-İntişârü'l-Arabî, 1997.
- Gündüzöz, Soner, “Kur'an'da Renklerin Büyülü Gücü-Semiotik Bir İnceleme-”, *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum, S. 16, Yıl 7, 2003.
- Hafnî, Abdülmün'im, *Mu'cemu Istilâhâti's-Sûfiyye*, 2.B., Beyrut, Dâru'l-Mesîre, 1987.
- Halebî, Ali Hasan Ali İbrahim Kaysî, *Mevsû'atü'l-Ehâdis ve'l-Âsâr ed-Da'ife ve'l-Mevdû'a*, C. 6., Riyâd, Mektebetü'l-Ma'ârif, 1999.
- Hanbelî, İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb Fî Ahbâri Men Zeheb*, (haz. Abdülkâdir el-Arnâvût-Mahmûd el-Arnâvût), C. 5, Şam, Dâru İbni Kesîr, 1989.

- Harkûşî, Ebû Sa'd, *Kitâbu Tehzîbi'l-Esrâr*, (haz. Bessâm Muhammed Bârûd), Abu Dabi, El-Mecma'u's-Sekâfî, 1999.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdullah Ensârî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, (haz. Muhammed Server Mevlâyî), Tahran, Tûs Yayinevi, 1983.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdullah Ensârî, *Menâzilü's-Sâirîn*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdullah Ensârî, *Menâzilü's-Sâirîn*, (çev. Abdurrezzak Tek), Emin Yayınları, Bursa, 2008.
- Hücvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l -Mahcûb*, (haz. Reynold A. Nicholson), Leiden, Brill, 1911.
- Hücvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, (haz. Abdülhâdî Kandîl), Editörün Giriş Yazısı, İskenderiyye, Mektebetü'l-İskenderiyye, 1974.
- Hücvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, (çev. Süleyman Uludağ-Hakikat Bilgisi), 4.B., İstanbul, Dergâh Yayinevi, 2014.
- İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, (haz. Ebû Hacer Besyûnî Zağlûl) C. 10, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1992.
- İsfahânî, Ragıb, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, (haz. Adnân Dâvûdî), 4.B., Şam, Dâru'l-Kalem, 2009.
- Izutsu, Toshihiko, *İbni Arabî'nin Füsûsu'ndaki Anahtar Kavramlar*, (çev. Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1997.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut, Dâr Sâdir, t.y.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yayınları, İstanbul, 2013.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Telbîsü İblîs*, Lübnan, Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Sifatü's-Safve*, (haz. Ahmed b. Ali), C. 1, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2009.

- İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, C. 7, (haz. Kemal Yusuf el-Hût), Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- İbn Haldûn, *Şifâü's-Sâil*, (çev. Süleyman Uludağ-Tasavvufun Mahiyeti), 2.B. İstanbul, Dergâh, 1998.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddîn, *Lisânü'l-Arab*, C. 12, Beyrut, Dâru Sâdir, 1993.
- Kara, Mustafa, "Hikmet", *DİA*, C. 17, İstanbul, 1998.
- Kâşânî, Abdurezzâk, *Mu'cemu Istilâhâti's-Sûfiyye*, (haz. Abdül'âl Şâhîn), Kahire, Dâru'l-Menâr, 1992.
- Kazvîni, Zekeriyâ, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut, Dâr Sâdir, t.y.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak, *Et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, (haz. Ahmed Şemseddîn), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak, *Et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, (haz. Süleyman Uludağ-Doğuş Devrinde Tasavvuf), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.
- Keskin, Hasan, "Tâcü'l-Kurrâ Kirmânî", *DİA*, C. 26, Ankara, 2002.
- Kılıç, Mahmud Erol, "Fütühât-ı Mekkiyye", *DİA*, C. 13, İstanbul, 1996.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Tasavvufa Giriş*, 4.B., İstanbul, Sûfi Kitap, 2013.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (haz. Abdülhalîm Mahmûd-Muhammed b. Şerîf), Kahire, Dâru's-Şu'ab, 1989.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (haz. Süleyman Uludağ-Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.
- Makdisî, Ebû Abdullah, *Ahsenü't-Takâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Beyrut, Dâr Sâdir, t.y.
- Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu'l-Kulûb Fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-Mürîd İlä Makâmi't-Tevhîd*, (haz. İbrahim Radvânî), Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, 2001.

- Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-Tevhîd Fî Makâmâtî'i-Şeyh Ebî Sa'id*, (haz. İ'sâd Abdülhâdî Kandîl), Mısır, Dâru'l-Mısriyye, t.y.
- el-Münzirî, Abdülazîm, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, (haz. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Selmân), C. 1, Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 2003.
- Necmüddîn Kübrâ, *Fevâ'ihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, (haz. Yusuf Zeydan), Kahire, Dâru Su'âd es-Sabâh, 1993.
- Okçu, Abdülmecit, "Kur'ân'da Renkler", *A.Ü.İ.F.D.*, Erzurum, S. 28, 2007.
- es-Sadûk, Şeyh, *Meânî'l-Ahbâr*, (haz. Ali Ekber el-Gıfarî), Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1959.
- Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, (çev. Ergun Kocabıyık), İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Sebzevârî, Hüseyin Vâiz Kâşifi, *Fütüvvetnâme-i Sultânî*, (haz. Muhammed Cafer Mahcûb), Zûrhâne Elektronik Nüsha, http://www.izsf.net/Content/media/image/2011/03/61_orig.pdf, (10.11.2016).
- Sem'ânî, Muhammed b. Mansur, *Kitâbü'l-Ensâb*, (haz. Muhammed Avvâme), C. 7, Kahire, Mektebetü İbni Teymiyye, 1976.
- Serrâc, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Luma' fî't-Tasavvuf*, (haz. Abdülhalîm Mahmûd-Tahâ Abdülbâkî Sürûr), Mısır, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960.
- Silefî, Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed, *Mu'cemu's-Sefer*, (haz. Abdullah Ömer Bârûdî), Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1993.
- Sîrcânî, Ebü'l-Hasan, *Kitâbu'l-Beyâz ve's-Sevâd min Hasâ'isi Hikemi'l-İbâd fî Na'ti'l-Mürîd ve'l-Murâd* (haz. Muhsin Pürmuhtâr), Tahran, İran Felsefe Enstitüsü, 2011.
- Sîrcânî, Ebü'l-Hasan, *Kitâbu'l-Beyâz ve's-Sevâd min Hasâ'isi Hikemi'l-İbâd fî Na'ti'l-Mürîd ve'l-Murâd*, (haz. Bilal Orfali-Nada Saab), Leiden, Brill, 2012.
- Suâd Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî: El-Hikmetü Fî Hudûdi'l-Kelime*, Beyrut, Dâru Nedre, 1981.

- Sübkî, Abdülvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfi, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, (haz. Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed Hulvî), C. 3., Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, t.y.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân, Kitâbu's-Semâ, (haz. Ali Akla 'Arsan), *Mecelletü't-Türâsi'l-'Arabî*, Şam, S.19, Yıl 13, 1985.
- Sülemî, Tabakâtu's-Sûfiyye, (haz. Nureddin Şerîbe), 3.B., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1986.
- *Kitâbu Beyâni's-Şerîa ve'l-Hakîka*, (haz. Muhammed Sûrî), Kum, Merkez-i Neşr-i Dânişkâhî, 1991-1994.
- *Beyânu Zeleli'l-Fukarâ*, (çev. Süleyman Ateş-Sülemî'nin Risâleleri), Ankara, Ankara Üniv. Basımevi, 1981.
- *Zikrû'n-Nisveti'l-Müte'abbidâti's-Sûfiyyât*, (haz. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1993.
- *Kitâbu'l-Fütüvve*, (haz. İhsan Zünnûn Sâmirî-Muhammed Abdullah Kadehât), Amman, Dâru'r-Râzî, 2002.
- "Risâletül-Melâmetiyye", *El-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve*, (haz. Ebü'l-Alâ Afîfî), Beyrut, Menşûrâtü'l-Cemel, 2015.
- Şerkâvî, Hasan, *Mu'cemu Elfâzi's-Sûfiyye*, Kahire, Müessesetü Muhtâr, 1987.
- Şeşen, Ramazan, *Nevâdiri'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye fî Mektebâti Türkiye*, İstanbul, İsar Vakfı Yayınları, 1997.
- Şirâzî, Mu'inüddîn Cüneyd b. Muhammed, *Şeddü'l-İzâr Fî Hatti'l-Evzâr*, (haz. Muhammed Kazvîni), Tahran, Çâbhâne-i Meclis, 1910.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (haz. Hamdi Abdülmecid es-Silefî), 2.B., C. 10, Kahire, Mektebetü İbni Teymiyye, t.y.
- Taberî, Ebû Halef, *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müştâkîn* (haz. Gerhard Böwering-Bilal Orfali), Leiden, Brill, 2013.

- Taberî, İmâdüddîn, *Tuhfetü'l-Ebrâr fî Menâkibi'l-Eimmeti'l-Ethâr*, (çev. Abdürrahim Mübarek), Meşhed, Mecmai'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2007.
- Tan, Nedim, “Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan es-Sîrcânî, Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd min Hasâisi Hikemi'l-İbâd fî Na'ti'l-Mürîd ve'l-Murâd, tahk. Muhsin Pûrmuhtâr, Tahran: Müessesesi-i Pejûheşi-yi Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 1390hş./2011”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul, S. 29, Yıl 13, 2012.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhati'l-'Ulûm ve'l-Fünûn*, (haz. Refik el-Acem), C. 2, Lübnan, Nâşirûn.
- Tek, Abdürrezzak, *Tarihî Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa, Bursa Akademi Yayınları, 2016.
- Tîrmîzî, Hakîm, *Büdüvvü's-Şe'n*, (haz. Osman Yahyâ), Beyrut, Matba'atü'l-Kâtûlîkiyye, t.y.
- Tîrmîzî, *Hatmu'l-Evliyâ*, (haz. Osman Yahyâ), Beyrut, Matba'atü'l-Kâtûlîkiyye, t.y.
- Tokmak, A. Naci, “Hâcû-yı Kirmânî”, *DİA*, C. 14, İstanbul, 1996.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2.B., İstanbul, Kabalcı, 2016.
- Uludağ, Süleyman, “Âdâbü'l-Mürîd”, *DİA*, C. 1, İstanbul, 1998.
- Uludağ, Süleyman, “Ricâlü'l-Gayb”, *DİA*, C. 35, İstanbul, 2008.
- Uludağ, Süleyman, “Sülemî”, *DİA*, C. 38, İstanbul, 2010 .
- Uludağ, Süleyman, “Şathiye”, *DİA*, C. 38, İstanbul, 2010.
- Uludağ, Süleyman, “Şerh-i Şathiyyât”, *DİA*, C. 38, İstanbul, 2010.
- Ünal, İsmail Hakkı, “Şemseddin Kirmânî”, *DİA*, C. 26, Ankara, 2002.

Yahyâ, Osman, *Müellefâtü İbni 'Arabî-Târîhuhâ ve Tasnîfuhâ*, (haz. Ahmed Muhammed Tayyib), Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, t.y.

Yaman, Hikmet, "Sufism, Black and White: A Critical Edition of Kitâb al-Bayâz wa-l-Sawâd by Abû l-Hasan al-Sîrjânî (d. ca. 470/1077), edited by Bilal Orfali and Nada Saab", *İlahiyat Studies: A Journal Of Islamic and Religious Studies*, Bursa, C. 4, S. 2, 2013.

Yaşaroğlu, Kamil, "Rükneddin Kirmânî", *DİA*, C. 26, Ankara, 2002

Yıldırım, Ali, "Renk Simgeçiliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi", *Millî Folklor Dergisi*, Ankara, S. 72, Yıl 18, 2006.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 16.B., İstanbul, Ensar, 2013.

Zehebî, Şemseddîn, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, (haz. Şuayb el-Arnâvût), C. 19, 11.B., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1996.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	HİCRET KARADUMAN
Tez Adı	EBÜ'L-HASEN ALİ B. HASEN ES-SÎRCÂNÎ'NİN (ö. 470/1077) KİTÂBÜ'L-BEYÂZ VE'S-SEVÂD ADLI ESERİ
Enstitü	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Anabilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Bilim Dalı	TASAVVUF TARİHİ
Tez Türü	YÜKSEK LİSANS
Tez Danışman(Lar)ı	PROF. DR. ABDURREZZAK TEK
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama İzni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasının ertelenmesini istiyorum 1 yıl <input type="checkbox"/> 2 yıl <input type="checkbox"/> 3 yıl <input checked="" type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin vermiyorum

Hazırlamış olduğum tezimin yukarıda belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih: 10/05/2017