Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim

EBU'L-ALA AFIFI



© Risale Basın-Yayın Ltd.Şti.
İstanbul 1996

Dizgi-Sayfa Düzeni
Risale

Baskı-Cilt
Eko Ofset

ISBN - 975-7868-30-2

Prof. Dr. Ebu'l-Alâ Afîfî

TASAVVUF

İslâm'da Manevi Devrim

Tercüme

H. İbrahim Kaçar ◆ Murat Sülün

RİSALE
BASIN-YAYIN LTD.ŞTI.
Fevzipaşa Cd. Ocaklı Sk. No: 15 Fatih/İSTANBUL
Tel: (0212) 531 56 29 Fax: (0212) 532 77 86

İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
Tasavvufun Mahiyet ve Metodu	13
Tasavvuf ve Felsefe	18
Sûfî ve Mutasavvıf Kelimelerinin Kök ve Tarifleri	33
İslâm Mistisizminin Doğuşu ve Bunu Etkileyen Faktörler	65
İslâm'da Zühdün Ortaya Çıkışını Hazırlayan Faktörler	76
İslâm Tasavvufunun Kaynakları	87
Tasavvufun Geçirdiği Devreler ve Tasavvuf Ekolleri	97
Tasavvufun Gerçekleştirdiği Manevi Devrim	116
Sûfîlerin Dünyaya Başkaldırışı	119
Sûfîlerin Fıkha Başkaldırışı	128
Sûfîlerin Kelam ve Felsefeye Başkaldırışı	175
Tasavvufun Tevhid Devrimi	177
Tasavvufta Vahdet ve Fena Kavramları	198
Vahdet-i Vücud ve Vahdet-i Şühud	207
Tasavvufun İlahi Aşk Alanında Yaptığı Devrim	225

İlahi Aşk Karşısında Müslümanların Tutumu 230
Gerçek Tasavvufta İlahi Aşk 237
İlahi Aşka İlişkin Felsefî Teoriler 257
İlahi Aşk ve Tasavvufî Ahlak 269
Tasavvufun Ma'rifet/Bilgi Sahasında Yaptığı Devrim 278
Tasavvufun Zikir Sahasında Yaptığı Devrim 287
Tasavvuf Fırkalarının ve Mürşidlerin Gölgesinde
Tasavvufî Hayat 296
Tasavvuf Fırkalarının Bazı Görüş Farklılıkları 304
Müşahede ve İşrak 318
İslâm Tasavvufunda Velayet 323
Bibliyografya 349

ÖNSÖZ

İslâm felsefesi sahasında okuyan, yazan ve konferanslar veren biri olarak çalıştığım uzun süredir, bu büyük okyanustaki henüz tam oturmamış fikrî ve manevi akımlar hakkındaki düşüncelerimi belgeliyor; büyük müslüman mütefekkir ve sûfîlerin, dinlerini kendisine karışmış bulunan çeşitli kültürel unsurlarla bağdaştırmak için harcadıkları çabayı gözlemliyorum.

Bu uzun süre içerisinde çok farklı yapıda müslüman mütefekkirle karşılaştım: Felsefe ile iştigal etmiş ve etmemiş sûfîlerle karşılaştığım oldu; orijinal, hiç el atılmamış, yepyeni düşünceleri olanları tanıdığım gibi, taklit seviyesini aşamamış donuk fikirlileri de gördüm. Dosdoğru, ihlâslı sûfîler tanıdığım gibi, sûfî görünümlü sahtekârlar da gördüm. Bu geniş saha bana, çeşit çeşit görüş, teori ve eğilimlerin cirit attığı büyük bir arena gibi göründü.

Fakat, İslâm'daki manevi hayatı yönlendirme hususunda manevi ve felsefî branşlar içerisinde -İslâm dininin, dünya çapındaki diğer büyük dinlerle kesiştiği- tasavvuf kadar etkili, verimli ve parlak bir branş görmedim. Herhangi bir dinle ilgili araştırmalar yapan biri, o din hakkında, dinin sadece naslarına, aslî kaidelerine dayanarak nihâî hükme

varamaz, aksine, bu dinin kapsamlı bir portresini çizerken, dinin kendi kaide ve naslarından ortaya çıkan portre ile, hayatlarını o dinin gölgesi altında geçirmiş; onun yöneliş ve gelişiminde pay sahibi olmuş ve bu dinin yayıldığı çeşitli çevrelerde tepki odağı haline gelmiş din büyüklerinin ortaya koyduğu yorum ve açıklamalardan ortaya çıkan portreyi birleştirmesi son derece gerekli bir husustur. Bu sebepledir ki, yorumcu ve şarihlerin çalışmalarının yansıdığı aynaların farklı ve çeşitli oluşuna bağlı olarak bir tek dinin çeşitli ve farklı portreleri ortaya çıkmıştır.

İslâm da, o uzun tarihi boyunca dünya çapındaki öteki büyük dinlerin mâruz kaldığı çeşitli anlatış, anlayış, yorum ve açıklamalara sahne olmuştur. Bunun yanısıra İslâm'da akaid, ibadet ve muamelât ile ilgili olarak fıkhî ve felsefî mezheplerle kelâm ve tasavvuf ekollerinin üzerine bina edildiği teori ve eğilimler de ortaya çıkmıştır ki, bütün bu mezhep ve ekoller içinde, bazen biribirleri ile çelişen ve çatışanlar da olmuştur. (Mesela filozofların, kâinat, din, ulûhiyyet ve Allah-kâinat ilişkisi ile alâkalı kendilerine özgü görüşleri olduğu gibi, İslâm hukukçularının da ibadetler, muamelât, Allah-kul ilişkisi ve insanlar arası ilişkilerle alâkalı özel bakış açıları olmuştur.)

Kelâmcıların imana dayalı ana kaideleri ve bunları savunma metodları ile ilgili özel bir anlayışları olduğu gibi, sûfîlerin de bu meselelerin tamamı ile ilgili kendilerine özgü bir tutumları olmuştur. Ayrıca, bu gruplardan herbiri, sadece yekdiğeri ile bir farklılık arzetmekle kalmamış, her grubun kendi fertleri de bizzat kendi içlerinde farklılık arzetmişlerdir: Gerçi her grubun fertlerinin ittifak ettiği genel metodları ve eğilim özellikleri vardır, ama meselâ bütün filozoflar bir olmadığı gibi, bütün mutasavvıf ve kelâmcılar da aynı mesâbede değildir. Ne var ki, bütün bu gruplar kendilerini İslâm'a mensup görüp İslâm adına konuşmakta; başkaları için çizdikleri İslâm portresini de kendileri için çizdikleri İslâm portresi ile aynı tutmaktadırlar. Onlar bütün bu faaliyetlerinde birer müçtehittirler; hata ederlerse bir, doğruyu

bulurlarsa iki mükâfat alacaklardır. Onlarla ilgili olarak: Kendilerini minnetle anmak, görüşlerini anlamağa çalışmak, meramlarını algılayabilmek; onları önce İslâm düşünce mirası siciline, sonra da dünya düşünce mirası siciline kaydetmek; içlerinden, meselâ bir kelâmcıyı, sırf Eş'arî'ye (h. 330) karşı çıktığı bir sözü dışında; yahut bir filozofu, sırf İbn Sînâ'nın (m. 980-1038) vardığı bir hükme varması dışında herhangi bir sebep yokken, kimini kâfirlikle, kimini zındıklıkla, kimini de bid'atçılıkla suçlamada acele etmemek gibi vazifelerimiz vardır. Çünkü kâfir, mülhid veya zındık olduğuna dair kesin deliller bulunanların hali müstesnâ, birini kâfirlik, mülhidlik ya da zındıklıkla suçlamak, hem dinine hem de müslümanlara, bu ikisine yaptığı iyilikten çok daha fazla kötülük eden âciz cahillerin silâhıdır. Gerçek şudur ki, dinî meseleler ile bunların yorumunda -Kitap ve sünnet esasları üzere kaim olduğu ve yorumcular, nasları Arapçada alışılagelmiş manalardan uzaklaştırmadığı sürece- doğru veya yanlış diye adlandırabileceğimiz anlayışlar yoktur. Ama bu yorumlara mutlaka bir şey denecekse, 'harfî/literal ve dar' veya 'serbestçe yapılmış geniş' yorumlar yahut 'mistik yönü ağır basan', yahut da 'konusuna daha uygun' vb. yorumlar denmelidir.

Aksi takdirde, *"Allah'ın eli onların eli üzerindedir"* (Fetih, 48/10) ve *"Rahman arşa istiva etmiştir"* (Taha, 20/5) ayetlerinde hangi yorum doğru, hangi yorum yanlış olacaktır? *Yed*'i el manasında, *istivâ*'yı oturma manasında; *Arş*'ı da taht manasında anlamak mı, yoksa *yed*'i güç veya nîmet; *istivâ*'yı kaplama; *Arş*'ı da hükümranlık manasında anlamak mı? Kur'ân'ın sonradan yaratılan (hâdis) bir varlık mı yoksa ezelî/kadîm bir varlık mı olduğu hususunda iki görüşten hangisi isâbetli hangisi hatalıdır? Kur'ân'ın, birtakım lâfız ve harflerden meydana gelmiş olması hasebi ile yaratılmış olduğuna hükmeden görüş mü, yoksa onun Allah'ın kelâmı olduğu, Allah'ın kelâmının da kadîm bir sıfat olduğu gerekçesi ile kadîm olduğuna hükmeden görüş mü? Şu târiflerden hangisi doğru, hangisi yanlıştır?

'Namaz: Tekbirle başlayıp selâmla biten birtakım söz ve hareketlerdir' şeklindeki fıkıhçı tarifi mi, yoksa 'Namaz: Kul ile Rab arasındaki kalbî münâcâttır' şeklindeki sûfî tarifi mi? Şu iki düşünce tarzından hangisi doğru hangisi yanlıştır? Allah Teâlâ'yı bir tapınılan/mâbûd olarak görmek mi, yoksa -tapınma, sevmekten kaynaklanan bir şey olduğundan, Allah'ı önce sevgili, sonra mâbûd olarak görmek mi?

O halde mesele bir doğruluk-yanlışlık ya da hata-isabet meselesi olmayıp aksine gerek İslâm'ı gerekse İslâm'ın öğretilerini anlamada ortaya çıkan maneviyat derecesindeki derinlik veya sığlık mes'elesidir. Nitekim şahsen biz, bugün müslümanların geri kaldığı fikrî ve manevi birikimde de bu iki özelliğin turnusol kâğıdı işlevi gördüğünü düşünüyoruz.

Bize göre tasavvuf, İslâm maneviyatının kendini gösterdiği en parlak sayfa olduğu ve gerek kelâmcı ve filozofların yaptığı o kuru aklî açıklamalara, gerekse fıkıhçıların ortaya koyduğu eksik lâfzî açıklamalara karşılık bu dinin hem hisleri doyuran hem de kalbe gıda veren derin yorumu olduğu içindir ki, sûfiyye tabakasının din, Allah ve kâinat karşısındaki tavırlarını -ki, bu tavır, sûfîlerin memnun olduğu, gönüllerinin rahat ettiği ve başka şekilde değil, sadece o şekilde tanınmak istedikleri tavırlarıdır- anahatları ile sunan portrenin temel ilkelerini ortaya koymak amacı ile bu eseri kaleme aldık. Ve bu tavrı *İslâm'da Manevi Devrim* diye adlandırdık. Çünkü tasavvuf, fakîh, kelâmcı ve filozofların tarif ettiği İslâmî kavram ve kuralları farklı bir şekilde ele almıştır. İslâm öğretilerine -bazı insanların doğru kavradığı bazılarının da yanlış anladığı- yepyeni bir ruh kazandıran, bu devrimdir.

Biz bu eserde tasavvufu, bütün cepheleri ile, hem konuları hem de tarihi açısından ele aldığımızı iddia ediyor değiliz. Meselâ, yedinci hicrî asır mutasavvıfları dışındaki mutasavvıflara pek temas etmedik. Ne tarikatlerden ne de çoğu büyük sûfîlerden olmasına rağmen, bunların şeyhlerinden bahsettik. Bunun sebebi; bunların, tasavvuf anlayışlarında

kendilerinden önceki sûfîlere pek fazla bir şey eklemedikleri şeklindeki görüşümüzdür. Sûfîlerin biyoğrafilerine ilişkin tarihî verilere de sadece oldukça dar bir çerçevede temas ettik. Hayat hikâyelerine dair tafsîlâtı ise temas etmedik.

Sûfîlerden de sadece, tercih edip ele aldığımız meselelerle ilgisi bulunanları zikrettik, ancak halis İslâm tasavvufunu en yüksek ve en saf biçimde temsil eden üçüncü ve dördüncü hicrî asırlarda yaşamış büyük şeyhlerden pek çoğunu zikretmeye epeyi gayret sarfettik. Bu sebeple de kitap hacminin büyük bölümü, başkaları ile ilgili olmaktan çok, bu zevâtın tasavvuf telâkkîleri ile ilgili oldu.

İşte hâsılı, elinizdeki eser, hem kendi sözlerinden çıkarabildiğimiz kadarı ile sûfîlerin İslâm'ı yaşama tarzlarını ve tasavvufu anlama teşebbüsüdür, hem de kendileri dışındaki öteki -Gazali'nin (ö. 505/1111) verdiği adla- 'hakikat tâlipleri'nin, hakikatin mahiyetini anlama ve ona varma metodlarındaki farklılığın belirginleştiği portreyi genel hatları ile sunmaktadır. Sûfîlerin sözlerini yorumlama, üzerine tâlîk yapma, bir sözün hangi sûfîye ait olduğunu gösterme ve bu sözlerden şu ya da bu teoriyi çıkarma hususlarında bazı araştırmacılar bizimkinden farklı birtakım görüşlere sahip olabilir. Çünkü biraz önce belirttiğimiz gibi, bu ve benzeri araştırmalarda içtihat kapısı daima açıktır. Şüpheniz olmasın ki biz, kendisine karşı çıkılmayı hoş karşılayabilen biriyiz ve bunda herhangi bir sakınca görmeyiz. Yeter ki, karşıt görüşlü araştırmacının delilleri sağlam, güçlü, doğru ve kaynaklarla desteklenmiş olsun. Şahsen bizim bu eserde kendimizi bağlı gördüğümüz en önemli düstûr; söylediklerimizi Kur'an, Sünnet ve sûfîlerin bizzat kendi sözleri ile desteklenmiş delillere dayandırmak olmuştur.

Ebu'l-Alâ Afîfî

TASAVVUFUN MAHİYET VE METODU

Tasavvuf Evrensel Bir Realitedir

Öyle insanlar vardır ki, kendilerinde aklî ve ruhî olgunluk en yüksek seviyesi ile müşahede edilir. İnsanın aslî ve gerçek yapısının aklı ve ruhu olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, şöyle de diyebiliriz: İnsan olma vasfının en yüksek mertebe ve tavrının görüldüğü kimi insanlar vardır ki çeşitli asırlarda bu tip insanlara verilen isimler farklı farklı olmuşsa da, bunların hepsi *insân-ı kâmil* diyebileceğimiz kapsamlı tâbire dahildirler. Bu kâmil insanların ruhî olgunluklarının ortaya çıktığı sahneler ile, bu olgunlukları elde ettikleri vesile ve metodlar ne kadar farklı olursa olsun; hatta genel olarak diğer insan teklerinin de farklılık arzettiği meşrep, eğilim, çevre, dil ve din bakımlarından ne kadar farklılık arzederlerse etsinler, hepsi de varlık ve varlık'ın gerçek yapısına ilişkin tutumlarını ortaya koyan genel bir özellikte birleşirler. Çünkü her insanın, sırf insan olmak hasebiyle, varlığın gerçek yapısı ile ilgili kendine has bir tavrı ya da varlığın tabiî yapısı ile alâkalı özel bir felsefesi vardır. Kendisi bunu algılasa da algılamasa da; yaşam felsefesinin bu tutumdan kaynaklanmakta olduğunu bilse de bilmese de böyledir. Ele almakta olduğumuz bu insan-ı kâmil'ler grubunun birleştiği

o tek ve genel tutum; "Gerçek'in, şu içinde yaşadığımız, hissedilir âlem olduğu, düşüncesini kesin bir tutumla reddettikleri" şeklinde özetlenebilir. Zira, aklî ve ruhî olgunluk açısından kendilerinden aşağı seviyedekilerin yapışıp kaldıkları şu içinde yaşanılan, hissedilir âlem, bahsedilen kişilerin yüce, ruhi eğilimlerini doyuramamakta; kendilerinin tanımağa ve irtibat kurmağa can attıkları *mutlak hakikat*'i tanıma hususunda hiçbir özlem hiçbir susuzluk çektikleri de görülmemektedir. Bu sebepledir ki, onlar da -hasımlarının ifadeleriyle söyleyecek olursak- 'varlık'a ulaşmak için varlığı inkâr etmektedirler. Yani varlığın gerçek mahiyetine ulaşmak için zahirî varlığı inkâr etmektedirler.

Bu tip insanlara gerek doğuda gerekse batıda, eski çağda, orta çağda ve yeni çağda, hem kadim pagan din mensupları arasında hem de semavi din mensupları arasında rastlıyoruz. Sanki hepsi de ruhâniyetleri itibariyle tek bir kalıptan çıkmış; bu ruhâniyyeti tek bir kaynaktan kazanmışlar... Hatta, sanki bu alemin nuru dışında bir nur parçası yapılarına sirayet etmiş, istediklerine nâil olabilsinler diye önlerini aydınlatmış... Bu realite, öncekilerin dikkatini uzun süre çekmiş ve ilâhiyât ekolleri bu realiteye çeşitli ifadelerle işaret etmişlerdir. Mesela başlarında İskenderiyeli Philon (m.ö. 54-13)'un olduğu Yahudi filozoflar, bütün çağlar boyunca vahiy ve nübüvvetin kaynağının 'ilâhî kelime' adını verdikleri tek bir kaynak olduğu görüşündedirler. Büyük Hristiyan ilâhiyatçılardan biri olan Clement (16. asır) bu 'ilâhî kelime'yi yani Mesîh'i; maddî/nâsûtî bir sûret olan Mesîh sûretinde bedenlenmezden önce, varlıktaki akledici güç olarak ve oluş alemindeki varoluş ve hayatın kaynağı olarak tavsif eder. Nitekim Clement'e göre o, aynı zamanda vahiy, ilhâm ve marifetin de kaynağı olup hem Musa ve diğer peygamberlerin dili ile konuşan hem de Yunan filozofların dili ile konuşarak sahip oldukları hikmeti onlara vahyeden, bu 'ilâhî kelime'dir. İbn Arabi (638/1240) gibi bazı müslüman mutasavvıflar ise Philon ile Clement'in 'ilâhî kelimeye atfettikleri özellikleri 'hakikat-ı Muhammediyye'ye atfeder ve onu

ruhî feyz ile gizli ilmin kaynağı olarak görürler. Yine, Şiîler de bu gizli ilmin tek bir kaynaktan bir çeşit verâset yolu ile intikal ettiğini düşünürler.

Bütün bu görüşlerin delâlet ettiği bir şey varsa, o da, bu görüş sahiplerinin normal beşer tavrının üstünde birtakım ruhî realiteler buunduğuna ve bunların yapı ve özellikleri îtibarı ile aynılık arzettiğine kani oldukları, ayrıca bu realitelerin, bütün bu insân-ı kâmil teklerinde, çevre, din ve kültürlerinin kendilerine verdiği ilhâm ve rollere göre ortaya çıkan tek bir kaynağa indirgenebileceği kanaatinde olduklarıdır. Vahiy ve ilhâma mazhar olan ve gerçeklik alemi ile vahiy ve ilham yoluyla bağlantı kuran bu kişiler bir bakıma, zamanın deverân edip duruşu ile dâima yeniden ortaya çıkan tek bir kişi; ya da her çağda bir bakıma yeni bir 'insan-ı kâmil' kisvesine bürünen tek bir ruhtur.

Ruhî alemle bağlantı kuran ve ilhama mazhar olan bir tabaka da sûfiyye tabakasıdır. Ancak sadece İslâm'ın sufîleri değil, bütün dinlerin mistikleri... Bunların, önlerine koyup hayatlarını vakfettikleri hedef ise, gerçeğe ulaşmak ya da hiçbir vasıta olmaksızın ve bizzat tadma yolu ile algıladıkları kendilerine özgü manevi hal metodunu kullanarak gerçekle bağlantı kurmaktır. Onlara göre hayat, ancak bu gaye ile bir değer kazanır; ruhları da dahil bütün değerli varlıklarını bu gayeye feda ederler. Bu kutsal meş'aleyi taşıyan bu zevâtın kendi çağdaşlarının baskı ve tepkilerine mâruz kaldıkları; hatta daha da ötesi boğazlanarak, asılarak yahut yakılarak ortadan kaldırıldıkları dinî baskılar tarihinden birkaç kesit sunmayı gereksiz görüyoruz. Çünkü insanlık tarihi bu tür örneklerle doludur.

Bu zevâtın doğru bir eğilime sahip olduğunu kesin olarak gösteren delil; baskı, işkence ve alaylara rağmen; tehdit ve uyarı fırtınaları karşısında ilkelerine sımsıkı sarılmaları, tezlerine iyice yapışmalarıdır. Bir delil daha bulmak istersek, o da ülkeleri, ırk ve dinleri farklı olmasına rağmen, tarz ve gâyelerinin aynı olması olacaktır. Miras bıraktıkları ve -

tafsilât, şekil ve sûret bakımından farklılık arzetse de- aslî yapı/cevher ve neticeleri açısından bir olan ruhî tecrübelerinin aynı olması ise, -bir insanın ruhî zindeliği ve hissedilir olmayan gayr-ı maddî alemle bağlantısı hakkındaki nihaî hükmü vermeden önce, değerini mutlaka takdir etmemiz gereken- üçüncü delildir.

Esasen, her insan sûfîlerin hakikat adının verdikleri 'perdeli varlık/vücûd-i mahcûb'a karşı, bir gün, mutlaka bir sevgi duymuştur. Çünkü hakikat, bütün insanların, gerek kendileri ile gerekse kendilerini çevreleyen alemle ilgili olarak bu alemin sebeplerini, sırlarını, başlangıç ve âkıbetini öğrenmek maksadı ile düşünmeğe başladığından beri uluşmaya şiddetle arzuladığı şeydir, Ancak insanın benliğinde aslî/a priori olarak mevcut olan ve -tıpkı açlık güdüsünün yiyecek aramağa sevketmesi gibi- sahibini, hakikatı tanıması ve onunla bağlantı kurması için, hakikati araştırmağa sevketme özelliği bulunan bu sevginin, gayesine ulaşmasına birtakım engeller mani olmakta, bu sebeple o da zaafa uğramakta yahut yokolmaktadır. Fakat bazı benliklerde mevcûdiyyetini kaybetse bile, sahiplerinin hakikat sevgisi ve hakikati müşahede ettikleri sahneler açık bir farklılık arzetmesine rağmen, başka birtakım benliklerde dalgalanmağa devam etmektedir. İşte bu farklılığa bağlı olarak kimi, hakikati, bu alemle bağlantılı olmakla birlikte, bize bir başka alemin perdelerini de açan bir şey olarak görecektir. Tıpkı, hakikati sevgilisi Beatris olarak gören İtalyan şair Dante (Alighieri, 1265-1321) gibi... Şair hakikati şiirsi bir rüyada görürken, müttaki bir dindar ibadet mahallinde; sûfî, kalbinde; pozitif bilim mensubu ise, kâinâtın güzelliğinde görecektir.

Ancak hakikat tâliplerinin hakikatten bahsedişleri ne kadar farklı; hakikate verdikleri ad ne kadar ayrı olursa olsun, hakikatle yüzyüze gelerek onu müşahede ettiğini, onunla bağlantı kurduğunu açıkça anlatanlar sadece sûfîlerdir. Bu iddialarında bir yakîn ve iman doğruluğu bulunduğu hissedilmektedir. Diğer hakikat tâlipleri ise -onlara göre- hüs-

ran ve başarısızlığa uğramışlardır.

Maddi ve değişken olmayan, sonradan olmayıp ezelî bulunan, birkaç tane olmayıp tek olan hakikati arama faâliyeti felsefe kadar, hatta insan aklı kadar eski bir faâliyettir. Çünkü şu hissedilir alem çok sayıda değişken realite ile doludur. Oysa 'mutlak'ın tâlibi, hakikate, çokluk arzetmeyen tek bir şey ve değişken olmayan sâbit bir şey olması hasebiyle tâliptir. Hissedilebilir alem, sebepleri olan birtakım hadiselerle doludur, ancak hakikat tâlibi; ona kendi kendine yeter, kendisi dışındaki bir sebebe bağlı olmayan bir şey olarak tâliptir. Hissedilebilir alem zaman ve mekân sınırları ile sınırlanmış sonlu bir alemdir, oysa hakikat tâlibi ona, zaman ve mekân sınırlarına hapsolmayan sınırsız bir varlık olarak tâliptir. Bütün bu sebepler dolayısıyla beşer aklı hakikati ararken, hissedilebilir alemin tüm kategorilerini aşar; bu kategorilere zıt başka birtakım kategorileri tatbik edecekleri bir başka alem aramağa başlar ve bu, hissedilebilir alemi aşma, beşer düşüncesinin istisnasız, tamamında ortaya çıkarak başlarda ilkel bir yapı arzederken, sonra zamanla, medeniyetin gelişip ilerleyerek kompleks bir hal alan muhtelif sûretler kazanır ki bunlar arasında, dinî karakterli mistik portreler bulunduğu gibi, felsefî ve dinî portreler de vardır.

TASAVVUF VE FELSEFE

İnsanlığın 'hakikat'i tanıma açlığını gidermeğe çalışan birkaç yaklaşım arasında manevi hayat ve bu hayatta gizli sırlarla ilgili sahada devamlı birbirine galip gelmeğe çalışan özellikle iki yaklaşım vardır ki, bunlar da felsefe ve tasavvuftur.

Şayet hedefimiz, nefsin, en yüce hedefine yükseldiği haldeki portresini çizmek ve en azından hakikat öncülerinin hakikate varmak için izledikleri bazı yolları açıklamak ise, tasavvuf ile felsefeden herbirinin yekdiğerinden ayrıldığı esaslı farkları; bu müşterek gayelerine ulaşmak için ortaya koydukları vesileleri ve maksatlarını gerçekleştermede temel esas olarak benimsedikleri kendilerine has vasıtaları izah etmemiz, bütün bunlardan sonra da, bu iki gruptan herbirinin varmayı hedeflediği noktaya ne kadar yakın veya uzak olduğunu anlayabilmek için, gerek filozofların gerekse sûfîlerin elde ettikleri neticeleri değerlendirmemiz şart olacaktır. Ancak bu, genişçe izah edilebilmesi, başlı başına bir kitap yazmayı gerektirecek olan birtakım mes'eleler ihtiva etmektedir. Bu sebeple biz de bu mes'eleleri ortaya koyarken kısa kesmeğe çalışacak; gayretimizi hakikat alemine 'gerçek manada' bir ruhî yükselişin, felsefî değil, tasavvufî bir yük-

seliş olduğunu anlatmağa yetecek konuları ele almağa hasredeceğiz.

Esas yapısı itibarı ile tasavvuf, sûfînin mücadelesini verdiği özel bir *hal* ya da *ruhî bir tecrübe*'dir. Bu halin, kendisini diğer insanların mücadelesini verdiği başka birtakım hallerden ayırmağa yetecek bazı sıfat ve husûsiyetleri vardır. Felsefe derken, varlık'ın tabiî yapısı ile alâkalı olarak varlık'ın yahut varlıktaki herhangi bir parçanın hakikatleri ile ilgili; çelişkisiz kapsamlı bir teoriye ulaşmak maksadı ile rasyonel ve spekülâtif bir araştırma yapmayı kasdettiğimiz takdirde, tasavvufun sadece bu özelliğinde bile, onun felsefe olmadığına hükmetmek için yeterli sebepler vardır. Sûfî, -sade bir sûfî olarak- yaşadığı ruhî tecrübeden varlık'ın tabiî yapısı ile alâkalı metafizik bir teoriye bir temel bularak bir felsefe yapmaz. Çünkü metafizik (fizik ötesine dair teoriler) doğru yahut yanlış hükmü verilebilecek; sahibinden, çelişkisiz, doğru bir teori olduğunu gösteren deliller istenmesi mümkün teorilerdir. Bu durumda, böyle bir teorinin temeli şahsî bir tecrübenin yahut da birinin, kendi başına yaşadığı muayyen bir hal olamaz, çünkü böyle bir hal hakkında, bunun doğru ya da yanlış olduğu şeklinde bir hüküm verilemeyeceği gibi, sahibinden, bu hale delil getirmesi de istenemez. Aksine, bu durumda insanlar iki tercihle başbaşadırlar: Sûfînin verdiği haberi ya doğru ya da işe yaramaz ve değersiz kabul edeceklerdir.

Ancak Platon (347 m.ö.), Plotinus (204 m.ö.) gibi kadim; Spinoza (1687) gibi yeni birtakım filozoflar vardı ki, bunlar aynı zamanda birer mistik idiler. İbn Arabi (ö. 638/1240), Halepli Sühreverdî (ö. 587/1191) ve İbn Seb'în (ö. 1217/1269) gibi bazı sûfîler de aynı zamanda birer filozoftular. Şimdi bu böyledir diye mezkûr realitenin illetini gösterirken, bazı eleştirmenlerin sahip olduğu, 'bu tür sûfî filozofların ya da filozof sûfîlerin fıtratları itibarı ile plâtonik yani felsefî-şiirsi bir mizâca sahip oldukları; sûfîliklerinin de bu mizâcın din ile etkileşime girmesinden kaynaklandığı' şek-

lindeki görüşü mü benimseyeceğiz? Yoksa, 'bunların bu plâtonik mizaçlarının, sahip oldukları, biri aklî, diğeri mistik iki karakterin etkileşiminden kaynaklandığı' şeklindeki tam tersi bir görüşü mü benimseyeceğiz?)

Birinci görüşe göre, bunların sûfîlikleri dine özgü felsefî bir eylem olan plâtonik bir mizaçtan kaynaklanmış olurken, ikinci görüşe göre, sûfîlerin filozofluğu, yaşadıkları mistik tecrübeyi ve bunun kendilerine keşfettirdiği hakikatleri yorumlamağa çalışan akıllarından kaynaklanmış olmaktadır ki, o zaman varoluş itibarı ile mistik tecrübenin aklın bu yorumlama faâliyetinden önce olması gerekecektir. Şahsen biz ikinci görüşe kabule daha mütemayiliz. Çünkü sûfîlerin bizzat kendi hayatlarından alınan birtakım tarihî kesitler de bunu desteklemektedir. Meselâ, Plotinus önce akla dayalı bir felsefe vaz'etmiştir, ancak mistik bir yaşam sürmeğe başlayınca bu felsefenin sınırlarını aşarak mistikliğini filozofluğuna râmetmeğe değil, filozofluğuna mistikliğine râmetmeğe başlamıştır. Yani Plotinus mistikliği ile felsefesini desteklemeğe; filozofluğu ile de yaşadığı o *hal*de müşahede ettiklerini yorumlamağa çalışmıştır. Aynı şeyi İbn Arabi de yapmıştır. Gazali (ö. 505/1111)'nin görüşü de o meyanda olup ona göre, sadece bilgi alimi sûfîleştirmez, alimin elde ettiği -tasavvuf bilgisi de dahil- hiçbir bilgi, sûfîlerin yaşadığı halleri elde etme ve sahip oldukları marifete ulaşma konusunda zerre kadar bir etkiye sahip değildir; ayrıca bu gruptakilerin tattığı zevkleri tadabilmesi için, bir alimin, onların metodlarını benimsemesi ve onlar gibi uğraş vermesi/mücahede etmesi mutlak surette gereklidir. Sûfîlerin eserlerini inceleyip söylediklerinin künhüne vâkıf olduktan sonradır ki, Gazali konu ile ilgili olarak sûfîler hakkında şöyle der:

"Böylece bende, sûfîlerin sahip olduğu belli başlı özelliklerin, ilim elde etme yolu ile değil, aksine, yaşayıp tadma (zevk, hal) ve sıfatları değiştirmekle elde edileceği kanaati hasıl oldu. Çünkü insanın, sağlık halini, toplumun mahiyetini, onları sağlayan sebep ve şartları *bilme*si ile sağlıklı ve tok *olma*sı arasında; yine, sarhoşluğun ne olduğunu bilmesi

ile sarhoş olması arasında büyük farklar bulunduğu gibi, zühdün gerçek manasını ve bunun sebep ve şartlarını *bilmek*le zâhidâne bir yaşama *sahip olarak*, nefsinize dünyadan el çektirmeniz arasında da büyük farklar vardır. İşte bende böyle bir kanaat hasıl olunca, anladım ki, sûfîler, lâfebeliği yapmayan yaşantı sahibi insanlarmış ve ben ilim yolu ile elde edebileceğim herşeyi elde etmişim de geriye bilme ve duyma yolu ile değil, sadece yaşayıp tadma (hal, sülûk) yolu ile kazanılabilecek şeyler kalmış" [1].

Bu, gerçek manadaki tasavvufun 'ruhî bir tecrübe olup ilim ve felsefeden tamamen ayrı bir şey olduğu, bu ikisi ile elde edilemeyeceği ve onlara dayanmadığı; dinî mes'elelere has felsefî mizâcın fonksiyonlarından kaynaklanmadığı, yani aklın, felsefî karakterli özel bir fonksiyonunun -kendi tabiri ile- plâtonik mizâcın doğurduğu bir şey olmadığı, aksine, nefsile uğraşma eyleminden, yahut da sûfî metodlarına göre belirlenmiş bir yola girmekten kaynaklandığı hususlarında Gazali tarafından yapılmış açık bir tanıklıktır. İmdi, sûfînin bir felsefesi varsa, bu felsefe de onun sûfiyâne gözlem/müşahede ve tecrübelerini pekiştiriyorsa ve sûfîliğinden müstakil bir şey değilse, işte bu, her ikisi de, Mutlak ya da 'Gerçek Varlık'ı tanıma konusunda birer metod olan tasavvuf ile felsefenin tabiî yapıları arasındaki aslî ve öze dayalı bir farktır. Bu bir alemdir, öteki başka bir alem.. Tasavvuf öyle bir tecrübedir ki, insan iradesi, büyük bir alâka ile bağlandığı ve uğrunda kendini tükettiği (fenâ) hedefine bu tecrübe içerisinde yönelir. Ve benlik bu hedefi, onunla aynı şey olarak "ittihâd ederek" zevke dayalı bir bilgi çeşidi ile tanır. Bu, zaten biraz önce belirttiğimiz ve sûfîye özgü marifetle ilgili olarak açacağımız bölümde de izah edeceğimiz bir konudur. Böylece sûfî bu 'Sınırsız Mutlak'ı, bu mutlak'ın kalbine tecellî ettiği kadarı ile tanır. Onu tanıması (marifet), onu görmesi (şuhûd) ve onunla aynı şey olması (ittihâd) kavramları, hep aynı şeyi ifade etmektedir. Bir başka deyişle bunlar, tek bir realiteyi ifade eden farklı anlatışlardır. Felsefe ise, kendi kategorileri

1- Gazali, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, s. 26-27.

ile sınırlanmış olan; kendi at oynatabileceği bir saha olarak etrafını kendisinin çevirdiği tellerden dolayı özgürlüğüne kavuşmaktan aciz bulunan ve kurtulacağına dair bir ümidi de olmayan aklın fonksiyonlarından biridir. Filozof, kayıtlı ve sınırlı alandan başka bir şey tanımayan birtakım aletlerle sınırsız olanı algılamağa (idrâk) çalışmakta; bu alemin kategorilerini tabiî yapısı icabı bu kategorilere boyun eğmeyecek olan bir aleme uygulamağa çalışmaktadır. İşte, filozof İmmanuel Kant (1724-1804)'ın da yaşadığı metafizik bozgunun sırrı budur.

İnsanoğlunun hakikati bulma arzusunu gidermeğe çalışırken yardımına başvurduğu bütün yaklaşımlar içinde, tasavvuf mutlak bir hakikatin sadece varolduğunu öngörmekle kalmayıp hem tanınabilecek hem de bağlantı kurulabilecek bir Mutlak Hakikat bulunduğunu öngören yegâne yaklaşım tarzı olmuştur. O, insan marifetinin, duyuların verileri ile yahut çeşitli tarz düşüncelerin sonuçları ile yahut da akılda potansiyel olarak bulunan bilgilerin ortaya çıkarılması ile sınırlı olduğu fikrini reddeder. Çünkü böyle bir şey, insanın manevi zindeliğinin boyutlarını sınırlandırmak ve manevi hayatının sahasının daraltmak demektir. Bu sebepledir ki, bizim de tasavvufun manasını sûfîlerin sözlerinde değil, yaşamlarında; görüşlerini aydınlatan ilâhî nur parçasında; bahsettikleri o şühudda, tadına vardıkları o marifette aramamız icabeder. Dikkat ediniz, aklen dayandıkları ya da anlatabildikleri.. demiyoruz, çünkü akla dayalı algılama da anlatabilme de aklın fonksiyonlarındandır. Oysa biz, akıl sınırlarının üzerindeki şeylerle karşı karşıya bulunuyoruz.

Sûfî, varlıktaki hakikat ile kurduğu bağlantıyı sûfîyâne yaşayışı ile tanıdığı gibi, bizzat bu hakikati de bu yaşayışı ile tanır. Çünkü o, gönlünde bu hakikatin nurundan bir parça taşımaktadır ve bir şeyin benzeri o şeye meyyâl olduğu gibi, bir dal da daima köküne müştaktır. Filozof, akıl sahasında burayı hiç terketmeksizin şaşkın şaşkın dolaşırken, sûfî akıl sahasını geçip vicdan ve irade sahasına, bir başka deyişle mutlak özgürlük sahasına varır. Birincisi, bu

muğlak daire içerisinde gâh tartışarak gâh cedelleşerek gâh itiraz ederek gâh öngörerek dönüp dururken ve; -ulaşsa bile- sadece, "kendisi ile hiçbir bağlantısı olmayan tamaman görünüşe dayalı (sûrî), hayatsız ve ruhsuz bir gerçek" fikrine ulaşırken, ikincisi en büyük mutluluğu hissettiği verimli bir ruhî hayat yaşar. Hem de hakikati sadece tanıması hasebi ile değil, aynı zamanda, hakikatle bağlantı kurup onunla aynı şey olduğunu hissettiği için... Tam bu noktada sûfî -her ne kadar genellikle, sadece, o halleri yaşayarak tadına varmış bulunanların anlayabileceği kapalı bir anlatış ve ne olduğu tam olarak kestirilemeyen işaretlerle de olsa- yaşadıklarını kendine özgü bir dille anlatmağa çalışır. İşte içlerinden biri, konu ile ilgili olarak son derece rahat kendine güvenir bir eda ile şunları söylüyor: "Bu insanların tattığını bir tad da kararını ondan sonra ver. Bizim bilgilerimiz tamamen yaşayıp tatmağa dayalı olduğundan, bu yola girebilmen için sana sadece rehberlik edebiliriz, bu yolculuğun sonucunda neler olabileceğini kestiremeyiz.. Biz sana bir mütefekkir ya da bir söz üstadı olarak değil aksiyoner olarak geldik. Şu his ve akla karşı beslediğin o kör güveni terket! Bırak şu gafleti! Şunu bil ki felsefe, sana öğretse öğretse, akıl sahasında at koşturabileceğin mesafeyi öğretir, ama at koşturabileceğin başka sahalarla ilgili olarak sana hiçbir şey söylemez." Bu ifade Gazali'nin biraz önce iktibas ettiğimiz ifadesinin zımnen içerdiği manaları bir başka şekilde dile getirmektedir.

Mistik Tecrübe

Sûfîlerin yaşayışları ile ilgili araştırma yapanların araştırmalarının, etrafında döndüğü mihver, sûfîlerin *hal* diye adlandırdıkları ve "kulun Rabbi ile, yahut sınırlının Sınırsız'la bağlantı kurduğu ruhî mertebe" olarak niteledikleri mistik tecrübedir. Sûfîler bunu, kendi dillerinde, doğuşun (işrâk) hasıl olduğu ve yaşanıp tadılarak elde edilen bir bilginin kendilerine akıtıldığı ruhî mertebe olarak da tavsif ederler. Ancak bu hal, kavrayış sahibi (vâ'î) aklın bir hali değil, -

zira böyle olsaydı, akla ve aklın kanunlarına râm olurdu- sadece her tür ruhî zindelikte, kendisini ilân etmek için diz çöken gizli varlığın hallerinden biridir. Bir başka deyişle; bu hal, iradenin bir halidir, ancak tercih ediş manasındaki iradenin değil, mutlak yöneliş manasındaki iradenin. Sınırlı bir iradenin, sınırsız bir irade ile bağlantı kurması ve bu iradede yok olması ise, sûfîlerin gayet dakîk bir tabir ile 'Allah'ta yokoluş/fenâ fillah adını verdikleri şeydir.

Müslüman sûfîler tıpkı insanın öz-yapısı olarak aklı değil de, iradeyi kabul ettikleri gibi, ilâhlığın öz-yapısı/cevheri olarak da yine aklı değil, iradeyi kabul ederler. Onlara göre irade, bir bakıma başlangıç; bir bakıma da bitiş noktasıdır. Çünkü var olduklarını sadece irade ile isbat etmekte, matlûpları olan Allah ile sadece onun vasıtası ile bağlantı kurmakta, ya da ulaşmaktadırlar. Sûfî, Descartes'ın dediği gibi, 'Düşünüyorum öyle ise varım' demez aksine, 'İrade ediyorum, öyle ise varım' der. Fakat buradaki irade -onun düşüncesine göre- gerçekte sınırlı insan iradesi olmayıp mutlak ilâhî iradedir. Çünkü o, Allah'ta yok olmuş; O'nun *zatî birlik*'ini kendi hali itibarı ile gerçekleştirmiştir. Artık, kendisinde ve etrafındaki alemde cereyan eden herşeyi ilâhî iradenin zuhur ettiği bir yer (mazhar) olarak görür. Zira, Allah'tan başka, gerçekten 'bir şey yapan' ve 'gerçekten irade eden' hiçbir varlık yoktur.

Hatta şunu da söyleyebiliriz ki, müslüman mutasavvıfların 'tadış/zevk' adını verdikleri bir diğer terim olan marifet de kavrayış sahibi aklın ne bir fonksiyonudur ne de bir mazharı, aksine o, irade ve vicdânın zuhûr ettiği yerlerden biridir. Bedenle kurulan bağlantıya çok benzeyen ruhî bağlantının bir mazharıdır. Bu yüzdendir ki, zevke dayalı marifet aklın kategorilerine, lisanına ve konuşma tarzına râm olmayıp onun kendine has bir lisanı ve konuşma tarzı vardır. Sûfîler, aklın ve akıl kategorilerinin insan ile hakikat alemi arasına giren kalın perdeler olduğunu; halis, zevke dayalı bir marifeti terennüm edenlerin akıldan da aklın yaklaşımlarından da hal çarelerinden de kendini soyutlaması ve irade-i

mahza makamını benliğinde gerçekleştirmesinin son derece gerekli olduğunu söylemekte hiç tereddüt etmezler. Şeyh Muhyiddin İbn Arabi bu mes'eleyi açıklama sadedinde *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinde şöyle der: "Her kim bu hikmete muttalî olmak isterse, aklının yargılarından şehvetinin yargılarına insin ve mutlak manada bir canlı olsun ki, böylece insanlar ile cinler dışındaki bütün canlıların keşfettiği şeyleri keşfedebilsin. Ancak böyle bir keşfe mazhar olduğu zamandır ki, mutlak hayvanlığın kendi benliğinde gerçekleşmiş olduğunu öğrenir. Bunun ise iki alâmeti vardır: Biri, bu keşiftir. İkincisi ise gördüğü müşâhedeleri anlatmak istediği zaman, dilsizleşmektir" [1].

Burada bahsedilen 'benliğinde hayvanlığı gerçekleştirme', benliğinde iradeyi gerçekleştirmekten başka birşey değildir. Çünkü mutlak yöneliş manasındaki irade, hayvanların en önemli özelliğidir. Bu bakımdan İbn Arabi de insanı cins bakımından kendisine ortak olan diğer hayvan türlerinden ayrı bir tür kılan ayırıcı vasıf olarak konuşma/nutk vasfını kabul etmekle eski alimlere karşı çıkmamış olmaktadır. Ancak o, zevke dayalı bilgiyi, insandaki bu özel kuvvenin (kuvve-i nutk) doğurduğu bir şey olarak kabul etmeğe karşıdır. Hatta o, bunun tam tersine -'hayvâniyyet' diye işaret ettiği- irade kuvvesini, bu bilginin kaynağı ve âleti kabul eder. Ayrıca bundan sonra da, William James (1842-1910)'in mistik tecrübenin ayırıcı alâmetleri olarak zikrettiği dört vasıftan iki önemli alâmete temas eder: Yani, mutlak edilgenlik özelliği (kabiliyyet-i sırfe; absolute passivity) ile dilsizlik haline (ineffability)... Birinci hal, İbn Arabi'nin keşf hali dediğidir. Zira keşf, insanın kendi fiilinin hiçbir etkisinin olmadığı mutlak edilgenlik halidir. Bununla birlikte o, bu mutlak edilgenlik ya da mutlak pasiflik ile sûfînin ruhî zindeliğinin donuklaşmasını ya da âtıl hale gelmesini kasdetmez. Onun bütün kasdettiği; akıldan kaynaklanan bir aktivitenin (fâiliyyet) olmamasıdır. Öteki cephe yani irade cephesi itibarıyle ise mistik tecrübe esnasındaki ruhî zindelik olabileceği

1- İbn Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 186.

en güçlü ve en zorlu durumdadır. Çünkü bu tecrübeye göğüs gerip onu yaşadığı esnada sûfî, öyle bir hal içerisindedir ki, benliği, sadece bir parçası ile değil, bütün parçaları ile çalışmaktadır. Ruhî istiğrak da sûfîlerin fena, cezbe ve vecd dedikleri o müthiş durumlar da bundan ileri gelir. Yalnız, zihinlere, biraz önceki ifadesi ile İbn Arabi'nin; "Canlı oluşu itibarı ile akla değil de iradeye râm olan canlının, insandaki zevke dayalı algılayabilme ve varlıkların gerçek yapılarını direkt olarak bilebilme özelliği hususunda insana ortak olduğunu" kasdettiği şeklinde bir düşünce gelmemelidir. Onun bütün kasdettiği, mistik tecrübe sırasında akla dayalı bir aktivitenin olmadığı düşüncesini pekiştirmektir. Bu aktivite yokluğunu biz genellikle hayvanlarda müşahede ettiğimiz içindir ki, İbn Arabi de böyle bir örnek vermiş ve benliğinde hayvanlık'ı gerçekleştirmekten bahsetmiştir.

Hâsılı, mistik tecrübe, aklın değil, irade ve vicdânın fonksiyonlarından olduğu için, en yüksek ve en özel şekli ile irade ve vicdânın mazharlarından olan 'aşk'ta zuhur etmiştir. Ancak, şehvet ya da duyguyu gidermeyi hedefleyen cismanî aşkta değil, en derin ve eksiksiz manası ile aşkta... Ruhî karakterlerin en güçlüsünün açıklanmasını ve bu karakterlerin çıktıkları kaynağa doğru yönelmesini kastediyoruz. Bu yüzden mistikler ne kadar farklı dil, din ve ırktan olurlarsa olsunlar, ne aklın algılayabileceği ne de dilin anlatabileceği o *zevk* ve *hal*lerini anlatırken, bir sevgi dili oluşturmuşlardır. Hem de son derece güzel bir buluş ile. Bu sebepledir ki tasavvuf dili, ilâhî aşka dair ölümsüz şiir hazîneleri ile doludur. Celâleddin Rûmî (604/1207-672/1273) Ferîdeddin el-Attâr (1124-1220), Abdurrahman Câmî (1414-1492) ve Mahmud Şebüsterî gibi, İranlı; İbn Fâriz (ö. 632/1234) ve İbn Arabi (ö. 638/1240) gibi Arap şairlerin ilâhî aşk bahçelerinde öyle şakıyışları vardır ki, bunların işaret ve maksatlarını algılayan aşıkların gönülleri bunları duymak için can atar.

Mistik tecrübede insan iradesi, nefsi bu hapis ve akıl aleminden ilk Sevgilisi ile -sevgi yolu ile- bağlantı kuracağı

bir aleme doğru itip duran ısrarlı arzudaki şefkatte sınırlanır. Nefs bu aleme vardığında bu Sevgiliyi ya sûfîlerin dediği gibi, zevk yolu ile algılar, ya da -modern psikoloji bilginlerinin dediği gibi- kendi benliğindeki 'aşkın kozmik duygu (cosmic transcendental sense)' olarak algılar bu duygunun kozmik olması, varlığı kendi bütünlüğü ve sınırsızlığı içinde algılaması ve mevcûdâtı (eşya) teşhis eden sıfatların bu algılamaya perde olmamasından dolayıdır. Bu sıfatlar bir yönleri ile dış duyu organlarının birer fonksiyonu iseler, öteki yönleri ile de varlığı algılayan aklî yaklaşımlara aittirler. Mezkûr duygunun aşkın ve tabiat üstü olmasına gelince, bu da mezkûr duygunun künhüne varamadığı bir yolla şu tabiî alemin sınır ve kayıtlarını aşıp 'ben', 'beni-bana' 'benim' gibi, zatî ve ferdî kayıtların yokolduğu bir aleme geçmesinden ileri gelmektedir. Zaten insanı, sınırlı ve sonlu bir varlık haline getiren sıfatlar da bunlardır. Ancak bu garip duygunun hem künhüne hem de manevi hayat içerisindeki yerine sûfîler vâkıf olmadığı gibi, gerek kadim gerekse modern psikoloji bilginleri de vâkıf olamamıştır. Gerçi hepsi bunu, daha doğrusu onun mazhar ve vazifelerini birbirine yakın sıfatlarla etmemiş değillerdir: Kimine göre bu, bir nevî aklediş olmakla birlikte, bildiğimiz akıldan ileri gelmez; kimine göre hedeflediği şeye, o şeyde fânî olacak kadar yönelip bağlanmaktır. Yani yukarıda belirttiğimiz gibi, bu duyguda irade ve vicdan unsurları vardır, ama bununla birlikte mezkûr duygu, ne o bildiğimiz iradedir, ne de tanıdığımız heyecan hislerinden biridir. Hâsılı o, şuur düzeyindeki yaşantımızdaki fonksiyonlarını idrak ettiğimiz diğer aklî kuvve ve duyulardan tamamen farklı, akledici, irade edici ve vicdanla ilgili bir duyu organıdır. Bu duyu, her insanda potansiyel olarak bulunmakla birlikte, aktif halde/bilfiil bulunmaz. Ve böyle bir duyunun varolduğu hususundan, insanlar arasında sadece, kendilerinde manevi hayatın nihaî zirvesine vardığı bu sûfîler zümresi bahseder. Heyecan sûfî tecrübede son derece önemli bir rol oynar. İstiğrak, fenâ ile tâlip-matlûp ya da seven-sevilen birliğini dile getiren diğer sıfatların tamamı bu

tecrübedeki heyecan unsuruna ait sıfatlardır. Sûfîlik öyle bir san'attır ki, bu dizginlenemez heyecan olmaksızın hiçbir varlığı yoktur. Şayet biz de insandaki ruhî zindeliği iki yönelişle sınırlayacak olursak, -ki bu yönelişe, hakikati sevme yönelişi ve hakikati tanıma yönelişi diyorlar- o zaman, tasavvuf bu iki yönelişin birbirine girip mezcolduğu yegâne saha olacaktır. Çünkü o, ruhun Allah ile bağlantı kurmaya karşı hissettiği sonsuzluğu dile getirir ve sevme ve tanıma tek bir tecrübe içerisinde sadece bu bağlantıda bir araya gelir.

Sûfîler, bu aşkın duyguya *kalp*, *sır*, *basîret* ve benzer birtakım isimler verirler ki bunların hepsi varolduğunu öngördüğümüz, fakat gerçek yapısı ile ilgili hiçbirşey bilmediğimiz o Tek Hakikat'in sembol ve işaretleri olmaktan ileri gitmez. Öyle ise gelin biz bunların hepsine tek bir isim olarak 'kalp' diyelim -çünkü isimlerin o kadar da fazla bir önemi yoktur-; bu hakikatin mahiyet, sıfat ve hususiyetlerinden tanıyabileceğimiz kadarını bizzat sûfîlerin sözlerinden tanımağa çalışalım; şunu da hiç unutmayalım ki, biz de sûfîlerle ve onların garip halleri ve acaip tutumları ile ilgili yazarken, gayelerine varmak üzere seyreden bu kervanı gözlemlemekte; kendilerini bu sefere çıkmağa iten sâiklere -mümkün olduğunca- vakıf olmağa ve girdikleri girintili çıkıntılı yolları, yanlarına aldıkları azığı, bu yolu tarif ettikleri lisanı ve vardıkları hedefi tanımağa çalışacağız. Bunların hiçbiri, onlarla birlikte aynı kervanda gitme yahut en ince sırlarını bilme yahut da yaşadıklarını tam olarak ifade etme iddiası taşımamaktadır. Çünkü sûfîlerin yaşadıklarını, ancak onların yaşadığı şeyleri yaşayan; tecrübe ettikleri hal ve zevkleri tecrübe eden biri anlatabilir.

Mistik Kavrayış

Bu durumda, sûfîlerde kendisini, bizim *mistik tecrübe* diye adlandırdığımız bir surette gösteren özel ruhî bir zindelik bulunduğunu ve bu zindeliğin bilinen aklî zindelik çeşitlerinden biri olmayıp, aksine aklî idrâkin üzerinde bir şey ol-

duğunu kabul etmemiz kesinlikle gerekli olmaktadır. Buna dilerseniz yüksek kavrayış (va'y-i sâmî) da diyebilirsiniz.

Bu kavrayış, nefsin uyandığı vakitte; yani alışageldiği durumdan bizim tabiî-aklî hal ıstılâhını kullandığımız vakitte başlar ki, bu uyanış merkezî şuûrun en aşağı mertebelerden en yüksek mertebelere kadar değişmesi ile, daha sonra da buna tâbî olarak ihtimam merkezinin zat'tan -nefsin varmağa ve iltihak etmeğe çalıştığı- yeni bir hedefe dönmesi ile olur. Manevi hayatın akışı içerisindeki bu dönüş, İslâm sûfîlerinin tevbe adını vermekte sözbirliği ettikleri husustur. Fakat bu ıstılahtan günahları terketmeyi yahut bir inancın birdenbire değişmesini yahut da bir dinden ötekine geçişi kasdetmezler. Onların kasdettiği, bütün bunlardan çok daha derin ve kapsamlı bir başka şeydir; hatta bütün bunların esası olan birşeydir: Kendini nefisten tecrîd etme, ondan kurtarma ve Allah'a tam manası ile dönme... -Buradaki nefis, 'bedenî arzu ve isteklerin tamamı manasında kullanılmaktadır.-

İnsanoğlunun şu aleme gelişi nasıl tabiî bir doğuş ise, sûfînin, yüksek idrakinin baskın olduğu bu ruhî aleme geçişi de ruhî bir doğumdur. Yine hangi surette edilmiş olursa olsun, bir tevbenin en temel özelliklerinden biri, onun vicdana dayalı, derin ve ânî bir şey olma boyası ile boyanmışlığı ise, o bilinen, vicdana dayalı, son derece zorlu bir durumda edilmiş olmak da sûfiyâne tevbenin en temel özelliklerindendir. Çünkü bu tevbe, Allah'a yönelmiş ısrarlı bir şevkle, derin bir dinî şuurla ve güçlü bir dinî hassâsiyetle beraber edilmektedir.

Belli bir dinî tutum içerisinde iken, aynı dindeki bir inançtan ötekine geçiş, yahut bir dinden başka bir dine geçiş yahut da günah ve kusurları terkedeceğine dair kesin ve sâdıkane bir kararlılık manasındaki bir tevbe, sûfiyâne tevbe ile güçlü bir bağa sahiptir ve bundan önce atılmış bir adımdır. Gerek İslâm dairesi içindeki gerekse dışındaki tasavvuf ve mistisizm tarihi, kendilerini birinci tür bir tevbeye götürdükden sonra sûfiyâne bir tevbeye teslim eden büyük

ruhî buhranlardan sonra, can havli ile sûfîlerin yoluna koşan erkek ve kadınlarla doludur.

Şu kadarı var ki, bu sûfiyâne şuur/bilinçte; nasıl ve ne zaman geldiği hususunda herkeste aynılık arzeden genel geçer bir kural bulunmamaktadır. Bu bilincin, ruhî hayatın, nomal alışılagelmiş durumundan hiç alışılmadık anormal bir duruma dönüşmesi ile meydana gelen büyük bir anafor ve şiddetli bir keder devresinden ve ciddi bir ruhî krizden sonra geldiğini gördüğümüz gibi, -ki genellikle bu şekilde görülür- bazen de temas ettiğimiz bu ruhî mücadele dışında ve onun önceliği olmaksızın tam bir sükûnet esnasında aniden zuhur ettiği de görülür. Ayrıca gâh o tarafta gâh bu tarafta bulunan sûfîler de vardır. Çünkü, onların ruhî yaşamlarının akışındaki dönüşüm, tad ve acının birbiri peşisıra geldiği dönemlerde meydana gelir: Şiddetli bir daralıştan (*kabz*) rahatlayışa (*bast*); şiddetli bir kederden sevince; şiddetli bir korkudan ümide; yaratılmışlar ile bağlantı kurmaya yönelik şiddetli susuzluktan Yaratıcı ile bağlantı kurmağa yönelik şiddetli susuzluğa...İlk türün en açık örneklerinden biri Ebu Hâmid el-Gazali'nin dönüşüdür. Şimdi, ruhî buhranını, şaşkınlık ve yalpalayışını tavsîf eden bu zata kulak verelim. Kendisi sûfî metodunda tam olarak karar kılmazdan evvel, iki alem arasında gidip gelen; düşüncesi iki aleme dağılmış durumdaki birisi idi.

Gazali diyor ki: "Böylece, uzun bir müddet devamlı düşündüm. Bu sırada, halâ *tercih makam*'ında bulunuyordum. Bir gün Bağdat'tan ve içinde bulunduğum durumdan ayrılmağa kesin karar veriyordum; bir gün bu kararı bozuyordum. Bu konuda bir adım ileri bir adım geri adım atıyordum. Ahireti talep etmeğe karşı bende hiçbir sabah bir arzu belirmiyordu ki, akşamleyin şehvet ordusu ona saldırıp onu geriletmesin! Dünyalık arzular zinciri ile beni Nizâmiye Üniversitesi'ndeki rektörlük makamına çekiyordu. Oysa bir yandan da iman münadisi şöyle bağırıyordu: 'Yola çıkma vakti! Yola çıkma vakti! Şurada çok az bir ömrün kaldı; önünde uzun bir yolculuk var; zaten sahip bulunduğun bütün ilim ve ameller

de gösteriş ve göz boyamadan ibaret!" [1].

Gazali'nin benliğindeki bu çekişme, ateşini artırarak devam etti ve şiddetli bir keder, tâkatten düşürücü bir hastalık ve konuşma kabiliyetini kaybedişe kadar vardıktan sonra fırtına dindi. Ve Gazali, kendisini sûfîlerin safına katılmış buldu; onlar gibi halvete çekildi; onlar gibi riyazate girdi. Bunların sonucu olarak da kendisinde sûfiyâne bilinç uyandı; tasavvuf ehlinin halleri onda da ortaya çıktı; hâsılı, uzun bir bocalama (hayret) devresinden sonra nihayet kalbinde tam bir rahatlık (itminan) meydana gelebildi.

Bu tecrübeyi, o bilinen şiirsi ifadeleri ile anlatan Saint Augustinus (354-430) de bu konuda Gazali ile paralellik arzeder. Mezkûr ifade, Augustinus'in, kendisini kuvvetle çeken iki alem arasında kaldığı şeklinde olup bunlardan biri, kendisini Allah'a çeken ilâhî cemâl; öteki ise kendisini Allah'tan uzaklara çeken cismânî maddenin ağırlığıdır.

Birçok sûfînin manevi hayatı incelendiğinde, sûfîlere ârız olup onları sûfîlerin yoluna sevkeden bu özel durumun kalbe hücum edip onu tamamen kaplayan ve nefsin dışından gelen feyze çok benzeyen bir şuur hali olduğu anlaşılmaktadır ki, bu durumun bizzat nefisteki dahilî gelişmeden kaynaklananı da vardır. İşte bu durumda iken, hakikat biraz çelişkili olarak ortaya çıkar, tasavvuf/mistisizm yoluna girmiş bulunan kişi hakikati, hem ezelî hem hâdis; hem tek hem çok; hem bu alemdeki bir şey hem bu alemi aşmış bir şey; hem sınırsız hem de sınırlı olarak müşahede eder. Bize göre, bu yola giren kişinin (sâlik) manevi yükseliş merhalelerinin ilkinde olmasının ve bir gözü ile kalbinin halâ bir şekilde bağlı bulunduğu kendisini kuşatmış durumdaki 'hâricî varlık'a bakarken, diğer gözü ile de girmesine ramak kalmış bulunan manevi aleme bakmasının dışında, bu çelişkinin herhangi bir sebebi yoktur. Ruhu, iki alem arasında dağınık bir vaziyette olduğundan dolayı, bu görüş/şühûd bütün özellikleri ile tam olarak tavsif edilmediği içindir ki, sâlik, 'hâdis bir

1- Gazali, *a.e.*, s. 27-28.

ezelî' ve 'sınırlı bir sınırsız' görmüş olmaktadır. Ancak sûfî, sağlam bir şekilde yükselişini sürdürdükçe, bu çelişkili durum sür'atle ortadan kalkar ve 'hakikat'i, tıpkı dumanın kayboluşundan sonra dağbaşını gören bir göz gibi apaçık olarak görür. Nitekim Plotinus (204-270) şöyle der: "Benim söylediklerimi, ancak bu sahneyi görenler algılar; ancak bunlar anlar bu esnada ruhun bir başka yaşama sahip olduğunu.

Ne var ki sûfîler, *Hakikat*'i görme hususunda iki gruba ayrılmaktadır: Birinci grup, 'Hakk'ı haricî bir cemâl sahasında ya da özel bir cemâl aynasında görür, ki İbn Arabi, ile,

Tecellî edişi ile ayân oldu varlık
Herşeyde onu görür oldum artık

diyen [1] İbn Fâriz bu sûfîlerdendir.

İkinci grup ise, ruhta gizli bir Hak görür. Dolayısı ile Hak birinci gruptakilere, sınırsız cemâl olarak tecelli ederken, ötekilere sevgili ilâh suretinde görünmektedir. Bu ikinci görme tarzına, genellikle son derece güçlü, önü alınamaz bir sevgiye sahip vecd dolu/vicdânî sûfîlerde rastlanır. Bâyezîd Bestâmî (ö. 261/875), Hallâc (ö. 309/921), Şiblî (ö. 247/945) ve Râbi'atü'l-'Adeviyye (ö. 135/752) herhalde bu tip sûfîlerdendi. Bu tip görme tarzı, daha çok, son derece şiddetli bir tad ile son derece keskin bir acının karışık halde bulunduğu bilinçte zuhur eder. Bu bilinçteki acı, nefs perdesinin/benin yırtılıp, zamanla ilgili kayıtlardan çıkmasının sonucu iken, tad da, o dibi bulunamayacak kadar derin olan sevginin sonucudur.

Burada bu kadarlık bir bilgi ile yetiniyoruz. Kitabın ileriki bölümlerinde, bu giriş bölümünde ele aldığımız en önemli mes'elelere de işaret ederek, İslâm'daki tasavvufî yaşantının bazı sahnelerini tekrar ele alacağız.

1- İbn Fâriz, *et-Tâiyyetü'l-Kübrâ*, s. 210.

SÛFÎ VE MUTASAVVIF KELİMELERİNİN KÖK VE TARİFLERİ

Başlıktan da anlaşılacağı üzere, bu konunun iki şıkkı bulunmaktadır: Birincisi, tasavvuf ve sûfî kelimelerinin kökü ve bunların hangi asırda ortaya çıkıp yaygınlık kazandığı ile ilgili filolojik-kronolojik bir araştırma; ikincisi ise, bu iki ıstılah için bizzat sûfîlerin vaz'ettiği tariflerle yani sûfiyâne yaşam tarzını güçlendiren unsurlar olarak gördükleri birtakım manalarla (fenomen) ilgili araştırmadır. Dolayısı ile, konunun birinci şıkkı kelimelerin lâfzî yapısı ile alâkalı bir inceleme iken, ikinci yönü kavram yapıları ile alâkalı olacaktır.

Eski ve yeni müelliflerin, tahlilinde sarfettikleri onca çabaya rağmen, esasen, birinci şıkkın, ikinci şıkkın bazı yönlerine ışık tutma dışında, o kadar büyük bir kıymet ve önemi yoktur. Ama, başta ilk sûfîler olmak üzere, büyük sûfîlerin tasavvuf ve sûfî kelimeleri için yaptıkları tariflere gelince; tasavvuf incelemelerinin esasını ve özyapısını oluşturan şeyler bunlardır. Tasavvufu, ancak bu tarifleri kronolojik bir araştırmaya tâbî tutup dakik bir şekilde tahlil ettiğimiz zaman apaçık bir şekilde anlayabilir ve ortaya çıktığı İslâm ül-

kelerinde kendisini kuşatan çok sayıda değişim ile İslâmî ve gayr-i İslâmî etkenler arasında gösterdiği gelişmeyi kavralabiliriz, İşte bu sebepledir ki, biz de, iki şık arasındaki bağlantıyı kurma ve birinci şıkkın ikinci şıkkın bazı yönlerinin izahında sağlayacağı yararları düşünme işlevini okuyucularımıza bırakarak her bir bahsi müstakil olarak ele almayı daha uygun gördük.

Tasavvuf ve Sûfî Kelimelerinin Kronolojik Esasa Dayalı Etimolojik Kökeni

Tasavvuf hakkında eser yazanların tamamı, bu iki kelimenin İslâm ümmeti içerisinde sonradan ortaya çıkan kelimelerden olduğu ve bunları ihdas edenlerin Bağdatlılar olduğu görüşündedirler. Bildiğimiz kadarı ile de -sûfî isminin Bağdatlılardan daha önce de varolduğu- görüşündeki, *el-Lüm'a* yazarı Ebu Nasr es-Serrâc (ö. 378) hariç bu ittifakın dışında kalan olmamıştır.

Sûfî isminin sonradan ortaya çıkmış olduğuna hükmedenler, bunun Hz. Peygamber (s.a.) devrinde sahâbîler için kullanılan lâkaplardan olmamasını ve onları, diğerlerinden ayıran -sahâbî vasfı hariç- bir özellik bulunmamasını gerekçe gösterirler. Yine, ikinci nesilden olanlara da 'tâbiîn' adından başka bir ad verilmemiştir. Çünkü, dine dünyadan çok daha fazla önem verip dünyaya meyletmeme özelliği bu iki nesil boyunca bütün müslümanların genel karakteri olduğundan, takvalı müslümanları diğerlerinden ayıran hususi bir ad kullanılmasına ihtiyaç yoktu.

Ancak, -İbn Haldûn (ö. 808/1406)'un da ifade ettiği gibi- zamanla dünyaya meyletme yaygınlaşıp herkes şu hayatın geçici istifadelerinden kâm alınağa yönelince, dine daha fazla önem veren seçkin insanları diğerlerinden ayıran bir sıfatın varlığına ihtiyaç duyuldu. Ayrıca, İslâm içi fırkalaşmalar çoğalıp her fırka mensubu, hak üzere olanın kendisi olduğunu ve zâhid ve âbidlerin kendi fırkasında bulunduğunu iddia etmekte idi. İşte bu sûfî adlandırması tam bu esnada or-

taya çıktı ve bundan sonra sadece, ibadete yönelenlere sûfî denilir oldu; ancak ismin yaygınlık kazanması, hicrî ikinci asırdan öncedir.

İbn Teymiyye (ö. 729) *es-Sûfiyye ve'l-Fukarâ'* adlı risâlesinde der ki: " Sûfî lâfzı, ilk üç asırda yaygın değildi, sûfî lâfzının yaygınlaşarak kullanılır olması bu asırlardan sonradır. İbn Hanbel (ö. 241), Ebu Süleyman ed-Dârânî (ö. 235) ve benzer bir çok imam ve şüyûhun bu kelimeyi kullandığı nakledilir. Meselâ, İbn Hanbel'in bazı mes'elelerle ilgili olarak Hâris el-Muhâsibî (ö. 242)'ye; "Sûfî! Bu konuda senin görüşün nedir?" diye sorduğu rivayet edilmektedir."

İbn Teymiyye'nin bu sözlerinden anlaşılan şudur ki, mezkûr ibare, sûfiyye adının, ilk olarak kullanıldığı zamana değil, yaygınlık kazandığı zamana işaret etmektedir.

Prof. L. Massignon (1883-1962) *İslâm Ansiklopedisi*'nin tasavvuf maddesinde özetle şöyle diyor:

"Sûfînin özel bir lâkap olarak verilişi, hicrî ikinci asrın ikinci yarısına rastlar. Bu isim, ilk olarak kendine has bir zühd anlayışı bulunan *el-Kîmyâ* yazarı Kûfeli Câbir b. Hayyân (ö. 253/815) ile yine bir Kûfeli olan Ebu Hâşim (2. asır)'e verilmiştir. Kelimenin çoğulu olan sûfiyye lâfzı ise, hicrî 199'lerde ortaya çıkmıştır. Bu kelime, o vakitler Kûfede ortaya çıkan tasavvuf ekollerinden, Şî'î denilebilecek bir ekolün mensupları için kullanılırdı. Bunların son imamları olan Abdek es-Sûfî 210'da Bağdat'ta vefat etmiştir" [1].

L. Massignon'un ifadelerinden, sûfî kelimesine ilk zamanlar sadece Kûfe'de rastlandığı anlamını çıkarabiliriz. Kelimenin, tasavvuf yoluna sülûk eden/giren müslümanların tamamını kapsayacak şekilde kullanılmamış olması da bunu destekleyen unsurlardandır. Çünkü meselâ, üçüncü asrın sonlarında Nisabur'da ortaya çıkan ve kendilerini Irak ve Suriye sûfîlerinden ayırmak maksadı ile Melâmîler (el-Melâmetiyye) adını alan bir sûfî grubuna 'sûfiyye' adı veril-

1- bkz. L. Massignon, İslâm Ansiklopedisi (M.E.B) XII (1)/26 tasavvuf md.

memiştir.

Sûfî adını alan ilk şahıs ister Câbir b. Hayyân olsun ister Ebu Hâşim olsun, bu adın ilk olarak Kûfe'de çıkmış olması doğaldır. Çünkü İslâm tasavvufunda bilinen ilk ekol Basra ve Kûfe kentlerinde ortaya çıkmıştır. Ayrıca Basra, Hind Kültürüne mensup bir şehir olduğu için, bu kültürün izleri Basra tasavvuf telâkkîsinin pratik/amelî yönünde görülürken, Kûfe de Ârâmî Kültürüne mensuptu ve -Kûfe tasavvuf telâkkîsinin ilâhî aşk mes'elesinde kendini gösteren- Maniheizm (el-Mâneviyye/Manichaeism) kültüründen etkilenmiştir

Sûfî kelimesinin filolojik/lûğavî kökenine gelince, bu konuda birbirleri ile çarpışan eski-yeni bir sürü görüş bulunmaktadır. Müellifler, imkân dahilindeki bütün görüşlere sahip olabilmişlerdir:

Kelimenin s-v-f ya da s-f-v ya da s-f-f kökünden müştak olduğunu söyleyerek; sûf, safâ', saff, -Medine'deki Mescid-i Nebevî'nin suffesi olan- suffe, sıfat, Sûfe adlı bir şahıs, sûfetü'l-kafâ' (ense kılı), bir çöl bitkisi olan sûfâne ve Yunancadaki sophia kelimelerine nisbetle sûfî halini geldiğini belirtmişlerdir.

Hicrî 378'de vefat eden ve tasavvuf hakkında yazılmış ilk Arapça eser olan, *el-Lüma'*nın yazarı Ebu Nasr es-Serrâc şöyle diyor:

"Biri, 'hadisçileri hadise; fıkıhçıları da fıkha nisbet ederken, niçin *sûfiyye* diyerek bu grubu herhangi bir hal'e veya ilim'e nisbet etmiyorsunuz ve meselâ, zühdü zâhidlere; tevekkülü mütevekkillere; sabrı da sabredenlere izâfe ettiğiniz gibi, bunları da bir *hal*'e izâfe etmiyorsunuz?' diye soracak olursa, kendisine şöyle denir: Çünkü sûfîler, ilmin bir branşını bırakıp başka bir branşı ile özel olarak ilgilenmiş, ya da hal veya makamlardan birine bürünüp başka birini bırakmış değillerdir. Bu zevât, bütün ilimlerin kaynağı olup övgüye lâyık hallerle güzel huylara daha başlangıçtan beri sahiptirler. Onlar, Allah'la birlikte daima daha fazlasını elde

etmeğe çalışarak bir halden başka bir hale geçerler. İşte gerçekte böyle oldukları içindir ki, bir ad bırakılıp başka bir ad ile anılmağa müstahak olmamışlardır. Ben de bu sebeple kendilerini, bir hali bırakıp başka bir hale; bir ilmi bırakıp başka bir ilme izâfe etmedim. Çünkü onları her vakit bir hale izâfe etse idim, o zaman, genellikle hangi hal, huy, ilim ve amel türüne sahip olduklarını bulamayacak ve o türlerle adlandıramayacaktım. Ayrıca her vakit bir başka ad koymak ve genelde hangi hal üzere bulunduklarını tesbit ederek, bazı halleri bırakıp devamlı tek bir hale izâfe etmem gerekecekti. Böyle bir şey olmayacağı için, onları dış giysilerine nisbet ettim. Çünkü yünden elbiseler giymek, peygamberlerin âdeti, velîlerin ve seçkin kulların şiârıydı ve bununla ilgili pekçok rivayet vardı. Bu zatları, dış giysilerine izâfe edince, bu ad, sahip oldukları bütün ilimleri, amelleri, övgüye lâyık güzel huyları ifade eden kısa ve kapsamlı bir ad oldu. Bilindiği üzere Cenâb-ı Hak Îsâ (a.s.)'ın seçkin bir arkadaş grubundan bahsederek onları dış giysilerine nisbet eder ve *'Havârîler* dediler ki, (Maide, 5/112) buyurur. Bu zatlar, beyaz elbise giydikleri için, sahip oldukları herhangi bir ilim, amel veya hal türüne değil de, bu giysiye nisbet edilmişlerdir. İşte, -en doğrusunu Allah bilir ya- buna göre, sûfîler de böyledir: Yani onlar da sadece kendilerinin sahip olduğu başka birtakım ilim ve hal türlerine değil de dış giysilerine nisbet edilmişlerdir. Çünkü yün'lü giymek peygamber ve sıddîkların âdeti; âbidlerin ise şiârıdır" [1].

Serrâc'a göre, sûfîlerin *sûfiyye* diye adlandırılması, şiâr ve alâmet edindikleri giysiye, yani yün'lü giysiye nisbetledir. Onlar, ne tefsir, hadis ve fıkıh gibi bir ilme, ne de hüzn, kabz ve bast gibi bir hale nisbet edinmişlerdir. Çünkü onların intisâb ettikleri özel bir ilimleri bulunmadığı gibi, sahip oldukları hususi bir hal de bulunmamaktadır. Aksine daimî bir hal terakkîsi içindedirler. Bu hallerden hiçbiri de isim olmaya bir diğerinden daha yakın değildir. Sûfîlerin,

1- Serrâc, *el-Lüma*, s. 21-22.

kendilerini yün ile ilgili bir şiâra nisbet etmesi ise, çeşitli rivayetlerin de delâlet ettiği üzere, bu tip giysilerin, daima peygamberlerle zahidlerin adeti olmasından ileri gelmiştir. Meselâ, İsa (a.s.)'ın kulluk bilinci içerisinde yünlü giysiler kullandığı, Hz. Peygamber (s.a.)'in de gösterişten uzaklaşma, dünyalığa yüz vermeme ve alçak gönüllülük maksadıyla yünlü elbiseler giydiğine dair bilgiler bize kadar gelmiş bulunmaktadır. Ömer b. el-Hattâb'ın Rasûlullah (s.a.) için yaktığı ağıtta şöyle bir ifade geçer: "Yünlü elbise giyer, eşeğe biner, terkine de birini bindirirdin!" [1].

Ebu Nu'aym (948-1038)'ın *el-Hilye*'sinde ise, Hz. Peygamber (s.a.)'in ehl-i suffeye yardımda bulunduğu ve bu zatların yünlü cüppelerinden başka bir şeyleri olmadığından bahsetmektedir [2].

Ebu Bekr Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî (ö. 380) ise, -sonunda yine, Serrâc'ın vardığı sonuca varıyorsa dames'eleyi bir başka yönden ele alarak şöyle diyor:

"Bir grup alim, sûfîlere sûfî denmesinin; 'sır'larının sâfî'liğinden ve '*hal*'lerinin *safvet*'inden/temizliğinden ileri geldiği görüşündedirler. el-Hâfî lâkaplı Bişr b. el-Ḥâris (ki Bağdat'ta 227'de vefat etmiştir) der ki:

"Sûfî, kalbi tamamen Allah'a ait olan kişidir" Bazıları sûfînin, davranışlarını tamamen Allah'ı gözönünde bulundurarak yapan; Allah'ın da kendisine büyük değer verdiği kişi olduğunu söyler.

"Bir gruba göre ise, sûfîlere sûfî denmesi, -bütün gayeleri 'Allah Teâlâ olduğundan, O'na gönülleri ile yöneldiklerinden ve O'nun önünde tüm samîmiyetleri ile durduklarından dolayı- Allah'ın önündeki ilk *saf*'ta bulunmalarından, yani en önde gelen insanlar olmalarından ileri gemiştir."

"Bir grup da şu görüştedir: Sûfîlere sûfî denmesi, bu zatların vasıflarının Hz. Peygamber (s.a.) devrindeki Ehl-i

1- Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-din*, I/320.
2- Ebu Nuaym, *el-Hilye*, s. 354.

Suffe'ye yakın olması hasebi iledir. Bir grup ise, sûfîlere, yünlü (*sûf*) elbise giydikleri için sûfî dendiği görüşündedir."

"Bu zevâtın suffe ya da sûf lâfızlarına nisbetle anılmış oldukları görüşü, onların zahirî hallerinden yola çıkan bir görüştür. Çünkü sûfîler, dünyayı terkeden, yakınlarını bırakarak memleketlerinden ayrılan, diyar diyar dolaşan, açlıktan karınları guruldayan, bedenlerini açıkta bırakan insanlardır. Onlar, -avret yerlerini kapatma ve açlıklarını giderme gibi, terki câiz olmayan kadarı dışında- dünyalık edinmemişlerdir. Memleketlerinden ayrıldıkları için garib; çok yolculuk ettikleri için seyyâh/gezgin diye adlandırıldıkları gibi, giyim-kuşamlarından ötürü de sûfî adını almışlardır. Zira giyinirken, nefislerinin arzularını yerine getirerek yumuşak dokunuşlu, güzel görünüşlü elbiseler giymemiş, sırf avret yerlerini örtmek maksadı ile, hem de, sert kıldan ve kaba yünden mâmul giysilere bürünmüşlerdir" [1].

Kelâbâzî, *sûfî*'nin safâ, saff, suffe ve sûf kelimelerine nisbet edildiğini söyledikten sonra, son ihtimali tercih ediyor. Ancak, kelimenin 'suffe'ye nisbet edilmiş olması, dil kurallarına aykırı bir kullanımdır. Çünkü öyle olmuş olsaydı, sûfî değil, suffî şeklinde olurdu. Ehl-i Suffe, yurtlarından çıkarılınca, Medine'deki Mescid-i Nebevî'nin sofasına sığınan bir grup fakir muhacirdir. Ebu Hüreyre bu zatları tavsifle şöyle der:

"Açlıktan dolayı bir şeyler aramağa çıktıklarında, bedevîler bunları deli sanırdı. İçlerinden biri de terlediği zaman, tıpkı yağmurda ıslanmış bir koyun gibi kokardı.

"Orada" yani Mescid-i Nebevî'de *"tertemiz olmayı seven adamlar vardır"* (Tevbe, 9/108) ifadesinin, bu zatlarla ilgili olarak indiği rivayet edilir. Sûfî lâfzının Ehl-i Suffe'ye nisbetinin bâtıl oluşunu lûgavî bir temele dayandırdığımıza göre, artık böyle bir nisbeti caiz kılacak başka bir temel olamayacağını düşünüyoruz. Meselâ, Ehl-i Suffe'nin, gerçek/ıstılâhî manasıyla tasavvuf diye bir şey olmadığı bir za-

1- Kelâbâzî, *Kitâb et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, s. 5.

manda yaşamış ilk muhacirlerden oluşu gibi... Gerçi bu, *Hilye* yazarının, birçok muhaciri sayarak bunları sûfîlere dahil etmesini engellemediği gibi, Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö. 936-1021)'nin de bunlar hakkında -aslının kaybolduğu anlaşılan- bir eser yazmış olması ile de herhangi bir çelişki arzetmemektedir [1].

Safâ'ya nisbet edildiği takdirde ise, safâî veya safâvî olması gerekirdi, sûfî değil. Bazı sûfîleri bu nisbetle anmağa yönelten sebebin 'nefsi, bedenden ve bedenî arzulardan temizleyip *'tasfiye* etmek' şeklindeki sûfî metodu olduğu âşikâr olmasına rağmen, hemen sûfî ile safâ'/arınma arasında bir bağlantı kuruvermişlerdir.

Kelimenin *saff*a yani Allah nazarındaki ilk saffa nisbeti ise, yine sûfî değil saffî şeklindedir. Bu sebepledir ki Kelâbâzî de bütün bu iştikaklar içinde en sağlam olanın sûfînin *sûf*tan iştikak edişi ve diğer iştikakların, sûfîlerin bazı zahirî/bâtınî sıfatlarına işaret ettiği, fakat herhangi bir lûgavî temelleri bulunmadığı kanaatine varmıştır.

Kuşeyrî (465) ise şöyle diyor:

"Arapça nokta-i nazarından bu kelimeyi haklı kılacak herhangi bir kaide ya da iştikak yoktur. En güçlü ihtimal, kelimenin lâkaplar gibi olduğudur. Kelimenin, *sûf*tan ve yünden elbise giyildiği zaman kullanılan -tıpkı gömlek/kamîs giyildiğinde, tekammasa fiilinin kullanılması örneğinde olduğu gibi- tasavvefe fiilinden geldiğini söylemek bir görüştür, ama, bu insanlar sadece yünden elbiseler kullanmıyorlardı ki! Sûfîlerin, Mescid-i Nebevî'nin suffesine mensup oldukları görüşüne karşı da suffeye sûfî şeklinde bir nisbet yapılmaz, diye cevap verilebilir. Safâ'dan geldiğini söyleyenler de vardır. Oysa kelimenin safâ' kökünden gelmiş olması, dilin gerekleri açısından uzak bir ihtimaldir. Kelime-

1- Yani hal ve yaşayış itibarı ile sûfî olsalar bile, ıstılâhî olarak sûfî olmadıklarından böyle bir nisbet doğru değildir, ama bu iki zatın sûfî muhacirler hakkında yazdıkları, sadece yaşantıları göz önüne alınarak yazıldığı için, dedikleıimizle çelişmez. [Mütercimler].

nin safftan müştak olduğu, zira bu zatların Allah'la beraber oluş açısından gönülleri hep ilk sırada geldiği, şeklindeki görüşe gelince, gerekçeleri doğrudur. Fakat dil böyle bir nisbeti haklı kılmaz" [1].

Kuşeyrî'nin bu ifadesinde en göze çarpan nokta, 'en güçlü ihtimal, kelimenin lâkaplar gibi olduğudur' cümlesidir. Bu demek oluyor ki, Kuşeyrî, sûfî isminin; bu grubu kendileri dışındaki gruplardan ayıran bir lâkap ve câmid/herhangi bir kökten türememiş bir isim olduğunu, dolayısıyla manası veya türeyişinin araştırılamayacağı görüşüne itibar ediyor. Bazı alimlerin, kelimeyi sûf'a nisbet etmesine gelince, dil açısından doğru olduğu için. buna karşı çıkmıyor, fakat sûfîlerin sadece yünlü elbise giymemesini gerekçe göstererek, kendisine göre bunun zayıf bir görüş olduğunu belirtiyor.

Bahsettiklerimizden daha uzak ihtimalli ve daha az önemli başka birtakım nisbetler daha vardır. Meselâ, sûfî lâfzının *Sûfe*'ye yani Ğavs b. Mürr'e nisbetidir. Bu zat ile kavmi, Kâbe'nin kadim hizmetkârlarındandı. Ya da kelimenin, *sûfe*tü'l-kafâya -ki bu, ensede biten saçlar manasındadır- yahut da -sûfîlerin eczacılıkta kullandıkları- bir çöl bitkisi olan *sûfâne*'ye nisbeti gibi...

Arap yazarları arasında Bîrûnî (ö. 440), sûfî ismi ile Yunanca bir kelime olan sophia (sofya) arasında bir bağ olduğunu söylemiş ama bu görüşünde tek kalmıştır. Sûfî kelimesinin 'çıplak bilge manasındaki gymnosophist (cimnosûfist) lâfzından alındığı' görüşünde olan Prof. Joseph von Hammer (1774-1856) de bu görüşü benimsemiştir. Gymnosophist, Yunanca bir lâfız olup Yunanlar bu kelimeyi, düşünce ve ibadet hayatları ile meşhur olan kadim Hind bilgeleri için kullanırlardı. Ancak Prof. J. von Hammer'in, bu iki kelimenin telâffuz edilişleri arasındaki yakınlık dışında herhangi bir kanıtı yoktur.

Bütün bu anlatılanlardan, sûfî lâfzının sûftan türemiş

1- Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 126.

olduğu ve 'tasavvefe' fiilinin yünlü elbise giydi, ya da sûfîlerin şiârını taklit etti manasında olduğu ortaya çıkmış oluyor. Eski ve yeni bütün araştırmacılar, bu hususta hemfikirdir. Ayrıca hem lûgat hem de örf bunu teyid eder. Falancanın yünden veya kıldan elbise giydiğini veya, aba, çul veya cüppe giydiğini okuduğumuz zaman, bunun o kişinin zâhid biri olduğu ya da sûfîlerin yoluna girdiği manasına geldiğini anlarız.

Tasavvuf ve Sûfî Kelimelerinin Tarifleri

Sûfîler, kendi manevi tecrübelerinin tavsif edilemeyecek, anlatılamayacak şeyler olduğu hususunda her çağda ittifak etmişlerdir. Çoğu susmayı tercih ederek bunları yorumlama ve niçin böyle olduklarını belirtme yoluna gitmemiş, sadece algıladıkları yahut müşahede ettikleri yahut da kendilerine keşf yolu ile verilen halleri, -dilin ifade etmeğe yetmediği; kelimelerle anlatılmayacak- zevkî ya da vicdânî (tadmaya ve bizzat yaşamaya bağlı) şeyler olarak tavsif etmişlerdir.

Fakat bu realite, bazı sûfîlerin *tasavvuf* ve *sûfî* kelimeleri için birtakım tarifler yapmalarını engellemez. Ancak bu tarifler, sırf nev'i şahsına münhasır manevi bir gerçeklik yahut sûfînin yaşadığı bir hayat olması hasebi ile, tasavvufla ilgili; ve sırf bu hayatı yaşayan bir insan olması hasebi ile de sûfî ile ilgili tariflerdir.

Bu tarifler, *tasavvuf* ve *sûfî* kelimelerinin lâfzî tarifleri olmayıp sadece, 'sûfiyâne yaşam tarzı'nın zımnen taşıdığı manaları anlatmakta; her sûfînin, kendi manevi hayatını destekleyen unsurlar olarak gördüğü şeylere işaret etmekte ve bu hayatın öz-yapısı ile ilgili esaslı bir özellik arzetmekte; böyle olduğu için de, son derece sübjektif kalmaktadır. Zira her biri, manevi hayatın bir yönünü anlatmaktadır, ki kendisi dışındaki sûfîler bu yönü onunla ortak bir şekilde hissetmiş olduğu gibi, hissetmemiş de olabilmektedir. Yine bu yüzden, bu bölümde verdiğimiz çok sayıda tarif arasından, ta-

savvufu diğer türlerden ayırt edici bir özellik olarak görebileceğimiz tek bir mana çıkarmamız mümkün olmadı.

Aslında bütün bu tarifler, sûfîlerin Allah'la bağlantıda olduğu anlarda ruhlarının yansıdığı çeşitli aynalara daha çok benzemektedir ki, bilindiği üzere, bu bağlantı bütün sûfîlerde aynı minval üzere ya da aynı şekilde gerçekleşmemektedir.

Tasavvufla ilgili altmışbeş tarifi inceledikten sonra, bu tariflerin tamamını içine alacak ortak genel bir mana bulmayı arzu ederdik. Bu özelliği tam olarak taşıyan bir mana bulamadıysak da, buna yakın bir manaya ulaştık -ki, mezkûr tariflerin ekseriyyetinin bu manada müttefik olduğu söylenebilir-. Bu mana; öz-yapısı ve temeli itibarı ile tasavvufun, 'varlığını kaybetme' olduğudur; kulun 'ben'liğini kaybederek Allah'la yahut Allah'ta var olmasıdır. Yani muşahhas zatından ve bu zatın vasıf ve izlerinden geçip/fenâ bulup Allah'ta bâkî olmasıdır. Ya da -bir başka deyişle- Allah'ın çekim alanında bulunmasıdır.

Şunu da belirtelim ki, tasavvuf için vaz'edilen bütün bu tarifler, tasavvufun, manevi bir tecrübe olması hasebiyle yapılmış tarifleri olup tasavvufun, ayrıca Allah'a ulaştıran bir yol olması nazar-ı dikkate alınarak yapılmış tarifleri de vardır.

Birinci tür tariflerde, sadece manevi hayatla ilgili vecd, cezbe, işrâk, aşk, marifet, fenâ, bekâ, safâ-i nefs ve benzer manaları anlatan ifadeler geçer. Bu türe daha çok Zünnûn-i Mısrî (ö. 245/859)'den başlayarak üçüncü ve dördüncü asır sûfîlerinin tariflerinde rastlanır.

Dünyadan uzaklaşıp onu kerih görme, dünyevî hazları terketme, insanlarla alâkayı kesme, Allah'a tevekkül, vera', edep, 'tamamen ubûdiyyete mahsus' sıfatlarla bezenme, kardeşini kendine tercih etme/îsâr, fedakârlık, fütüvvet, teslimiyet, şerîatin batınını yaşamakla birlikte, zahirine de sarılmak, iddialı olmamak, amellerini kusurlu ve eksik görmek, kâinata bir varlık izâfe etmemek, dosdoğru bir gidişat ve

benzer sûfî huylarına temas eden bir grup tarif de bu tür ile bağlantılıdır.

Tasavvufu, Allah'a ulaştıran bir yol olması hasebiyle tarif eden ikinci türe gelince, bu türdeki tarifler, sûfiyâne hayatın amelî yönü ile sûfîlerin icrâ etmesi gereken ibadet, mücahede ve riyâzat türlerine temas etmektedirler.

Tasavvuf için, hicrî ikinci asrın sonlarından yani Mârûf-i Kerhî (200)'den önce yapılmış bir tarif bilmiyoruz. Bu tariften önceki zühd devresinde ise, bu devir şahsiyetleri tarafından, dünya ve ondan el-etek çekme ile ilgili; nefis ve nefis ile savaşma, mâsıyetler ve bunlardan uzak durma, ahiret ve uhrevî nimet ve azap hakkında; ayrıca sûfî metodunun amelî yönü ile bağlantılı daha birçok mes'ele hakkında sarfedilmiş pek çok söz bulunmaktadır. Şimdi gelin, bu devir şahsiyetlerinin gerçek manada birer tasavvuf tarifi olmasalar bile, sûfiyâne hayatla ilgili konumlarını ifade eden sözlerinden birkaç örnek verelim:

1- *Hasen-i Basrî*'ye (ö. 110), 'fakîhler (bu yaşam tarzı hakkında) şöyle şöyle diyorlar' denilince diyor ki: "Siz hiç fakîh gördünüz mü? Fakîh, dünyalığa önem vermeyen, dinî konularda hassâsiyet gösteren ve devamlı surette Rabbine kulluk eden kişidir" [1]. Bu, gerçek fakîhlerin. bir başka deyişle sûfî fakihlerin Hasen-i Basrî nazarındaki vasfıdır. Ona göre, gerçek fakîh, fıkhı bilen değil, dünyalığa önem vermeme, kulluk bilinci içerisinde hareket etme, dinî konularda hassâsiyet ve ibadetlerin bağlı bulunduğu manevi maksatları kavrama.. gibi şeriat öğretilerine uygun yaşayan kişidir.

2- *Davud et-Tâî* (ö. 165) kendisinden tavsiye isteyen birine şöyle diyor: "Dünyaya karşı kendini öyle bir tut ki, bu orucun ancak ölümle bozulsun. İnsanlardan da, vahşî hayvanlardan kaçar gibi uzak dur!" [2]

3- *Fudayl b. 'İyâz* (ö. 187) şöyle diyor: "Şu dünya bütün güzellikleri ve bütün varlığı ile bana verilse ve nasıl kul-

1- Şarânî, *Tabakat*, I/26.

2- Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 12.

lanacağının hesabı sorulmayacak olsa bile, herhangi birinizin, yanından geçerken elbisesine bulaşmasın diye leşten sakınması gibi, ben de bunlardan sakınırdım" [1].

Bu ve benzeri sözlerden, bu zâhidlerin tasavvuf telâkkîsinin dünyadan el-etek çekmek, onu küçümsemek ve kendini tamamen Allah'a vermek olduğu anlaşılıyor.

Üçüncü ve dördüncü asırlara gelindiğinde ise, yavaş yavaş iç-dünyalarına bakma teşebbüsünde bulunan; manevi yaşamlarındaki bütün incelikleri, gönüllerine gelen tüm düşünceleri ve hissettikleri bütün vecd ve zevkleri kaydetmeğe başlayan sûfîler, tasavvuf için sarih ve dakîk tarifler yapmışlardır. Ancak bu tarifler, bizatihî tasavvufun ve genel tasavvuf mecrâsı içerisindeki İslâmî/gayr-i İslâmî çeşitli kültürel akımların gelişmesine tâbi olarak, hem farklılaşmış hem de gelişmiştir. İleride açıklanacağı üzere, bu kültürlerin, sûfî ekollerin ortaya çıktığı çeşitli çevrelerde icrâ ettiği çeşitli tesirleri göz önünde bulundurduk. Bu farklılık, özellikle bu ekollere mensup şahsiyetlerin yaptığı tasavvuf tariflerinde açıkça görülecektir. Evet 200-400h. yılları arasında yaşamış İran, Irak, Suriye ve Mısır orijinli yirmi dört sûfînin, tasavvuf ve sûfî kelimeleri için yaptığı altmıştan fazla tarifi bir araya getirdik. Bu ilk sûfîlerin zikrettiklerinden fazla olarak yeni bir şey ihtiva etmediği içindir ki, mezkûr tarihten sonraki herhangi bir sûfînin tarifine yer vermedik. Zikrettiğimiz tariflerin kaynaklarına gelince, bunlar *Risâle-i Kuşeyriyye*, Hucviri (ö. 465/1072)'nin *Keşfü'l-Mahcûb*'unun Prof. Nicholson (1867-1945) tarafından yapılan tercemesi, Ferîdeddin Attâr'ın (1142-1220) *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sı ile Abdurrahman Câmî'nin (1414-1492) *Nefehâtü'l-Üns*'üdür. Ayrıca Profesör Nicholson'ın "*Tasavvufun Kökeni ve Gelişimi ile İlgili Tarihî Bir Bakış*" adını verdiği makalesinde zikrettiği tariflerden bazılarını da iktibas etti [2]. Fakat biz, Nicholson'ın yer ver-

1- a.e., s.9.

2- Makaleyi 1946da Kahirede *fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Tarihihi* adlı eserimizde Arapça'ya çevirmişizdir.

mediği başka tarifler de zikrettik ve bütün tasavvuf tariflerindeki ana temayı ortaya çıkarma ümidi ile, bunlardan çoğunun manasını da açıkladık. Gerçek şu ki, tasavvuf için yapılmış tarifler, ancak tasavvuf, tasavvuf teorileri, tasavvuf fenomenleri, sûfîlerin yaşam tarzları ve huyları ile alâkalı geniş çaplı bir araştırma/inceleme ışığıda âşikâr biçimde anlaşılabilir. Bu sebeple biz de, konu ile ilgili olarak dile getirdiğimiz bu hususları eserin ileriki bölümlerinden öğrenme işini okurlarımıza havale ediyoruz. Bu bölümler sûfîlerin biyoğrafilerine ilişkin tarihî detaylardan mümkün mertebe uzak olup tamamen sûfiyane yaşam tarzları ile ilgilidir.

İktibas ettiğimiz tarifleri, bazı okurların bekleyebileceği gibi, herhangi bir esas muvacehesinde bir tasnîfe tabi tutmadık, çünkü bu tarifler bilimsel veya felsefî manada sözler sarfeden insanlardan değil, bu halleri yaşayan insanlardan sadır olduğu için böyle bir tasnife müsait değildi. Tıpkı Cüneyd (ö. 297/910), Ebu'l-Huseyn en-Nûrî (ö. 295/907) ve Şiblî (ö. 247/945)'de olduğu gibi, bazen bir sûfînin -hem de aralarında hiçbir bağ ve rabıta bulunmayan- birden fazla tasavvuf tarifi yaptığı da vâkîdir. Bunun sebebi, sûfînin, sadece o anda içinde bulunduğu durumu esas almasıdır. Bu özellikleri ile onlar her vakit, o vakitte kendilerine hâkim bulunan hale göre konuşurlar. Tabiî, meselâ Zünnûn-i Mısrî (ö. 245/859)'nin tasavvuf telâkkîsinde marifet ile ilgili sözler[1]; Bâyezîd-i Bestâmî (ö. 261/875)'nin tasavvufunda fenâya dair ifadelerin; Râbi'atü'l-'Adeviyye (ö. 135/752)'de aşk ile ilgili sözlerin; Şakîk-ı Belhî (ö. 194/809)'nin tasavvufunda tevekkül; Cüneyd'inkinde (ö. 297/910) tevhidle alâkalı sözlerin baskın olduğu söylenebilir. Fakat bu realite, mezkûr zatlardan herbirinin tasavvuf telâkkîsinin sırası ile, marifete, fenâya, aşka, tevekküle veya tevhide munhasır olduğu manasına gelmez. Bazı tarifler arasında bir parça veya tam bir tedâhul/içiçelik bulunuşunu, bir grup tarifin, başka bir grup tarifin taşıdığı manayı farklı ibarelerle tekrar etmiş olmasını

1- *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Zünnûn'un ârif ve mârifetle alâkalı tariflerini tam iki sayfa halinde vermektedir. Attâr, *Tezkire*, I/126-128.

da buna ilâve ederseniz, bütün bunların mezkûr tarifleri ilmî bir tasnîfe tâbî tutmamızı ne kadar zorlaştıracağı ortaya çıkmış olur.

Bütün bunlardan sonra, biri şöyle bir soru sorabilir: 'Sadece sübjektif, kişisel hallerden bahsediyorsa, ve hiçbiri tasavvufu genel cephesiyle yansıtıp mahiyetini açıklamaya yetmiyorsa, o zaman bütün bu tariflerin ne kıymeti var?' Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Şunun veya bunun tasavvuf telâkkîsini değil, mutlak manada bütün İslâm tasavvufunu incelediğimize göre, bu tarifler teker teker değil, ama beraber bulunduklarında bir kıymet taşırlar. Çünkü İslâm tasavvufunun ne olduğu, hangi ayırt edici özelliklere sahip bulunduğu, ancak bütün bunların arasından ortaya çıkıp açıklık kazanır. Dolayısı ile, bunlar İslâm dairesi içerisindeki mistiklerin, kendi manevi hayatlarına baktıkları değişik açılar ya da tasavvuf binasını oluşturan tuğlalar mesâbesindedir.

Kronolojik Esasa Dayalı Sûfî ve Tasavvuf Tarifleri

Mârûf el-Kerhî (ö. 200/815)

1- "Tasavvuf: Hakikatleri almak, insanların elindekinden ümid kesmektir" [1].

Buradaki 'hakikatler' şerîate dayalı zahirî gereklere mukabil olmakla birlikte, bunlardan maksat, şerîatin zahirini bırakıp sadece bâtınına önem vermek olmayıp aksine şerîatin zahirine göre hareket etmekle beraber, batınına/hakikatine bakmak gerektiğidir. 'İnsanların elindekinden ümid kesmek'ten maksat da, insanların sahip olduğu dünyalardan el-etek çekmektir. Sonuç olarak, Mârûf-i Kerhî'ye göre, tasavvufun iki yönü vardır: Dünyadan el-etek çekme ve dinin zahirî gerekleri ile yetinmeyip hakikatine önem verme...

Ebu Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830)

2- "Tasavvuf: Hak'tan başkasının bilmediği amellerin

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.

sûfîde cereyan etmesi ve Hak ile -yine sadece O'nun bildiği bir şekil üzere- beraber olmasıdır" [1].

Yani tasavvuf, kendi varlığının bilincinde olmaktan ve irade vasıflarından soyutlanmaktır. Kulun Allah'tan başka hiç bir fâil görmediği fenâ hali budur. İkinci olarak ise; sûfînin, Allah'la bağlantı kurduğu esnada Allah'tan başkasının bilmediği bir halde olmasıdır ki fenâ da budur.

Bişr b. el-Hâris el-Hâfî (ö. 227/841)

3- "Sûfî, kalbin tamamen Allah'a veren (tasfiye eden) kişidir." [2]

Kalbin tamamen Allah'a verilmesi demek, onu birtakım arzu ve isteklerle; Allah'tan alıkoyacak hiçbir şeyle doldurmamak demektir. Bu ifadede, sûfînin, kötü sıfatlarından vazgeçerek (fenâ) övgüye lâyık olduğu sıfatlarla bekâ bulması gerektiğine işaret ediliyor.

Zünnûn-i Mısrî (ö. 245/859)

4- "Sûfî konuştuğu zaman, ağzından sadece hakikatler dökülür; sustuğu zaman ise, organları kendisinin alâkalarını kestiğini ifade eder" [3].

Sûfî, mutlaka şu iki hâlden biri üzere bulunur: Ya konuşmak ya da susmak. Konuştuğu zaman, sadece gerçeği söyler, yani ehl-i batının lisanı olan hakikat lisanı ile konuşur. Sustuğu zaman ise, organları, kendisinin bu alemle bütün alâkalarını kopardığını gösteren şeyler ifade eder. Hasılı o, her iki halinde de, konuştuğu zaman da sustuğu zaman da Allah'la beraberdir.

5- Ferîdeddin Attâr'ın aynı mefhumu şu şekilde ortaya koyduğu rivayet edilir: "Sûfî, konuştuğu zaman, sözleri halinin aynısı olan kişidir. O birşey söylediğinde, gerçekte de mutlaka öyledir. Kendini tutup konuşmadığı zaman ise, içinde bulunduğu hali, yaptığı hareketler dile getirip dünyevî

1- Attâr, *a.e.*, I/233.
2- *a.e.*, I/112.
3- Hucviri, *Keşfü'l-Mahcûb*, sh. 36.

alâkalarını kesmiş olduğunu ifade eder." [1]

Demek istiyor ki, sûfî sözü ile hali uyum arzeden; zahirî davranışları, bâtınî hallerini dile getiren kişidir.

6- Yine Zünnûn'un şöyle bir tarifi vardır: "Sûfîler, Allah Teâlâ'yı herşeye tercih eden, Allah Teâlâ'nın da kendilerini herşeye tercih ettiği bir topluluktur" [2]

Sûfînin Allah'ı herşeye tercih etmesi, Allah için olanı kendisi için olandan üstün tutmak, Allah'ı sevmek ve O'na itaat etmektir. İbarenin ikinci bölümünün işaret ettiği velîlik derecesine sûfî, ancak bu şekilde ulaşır.

Ebu Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859)

7- "Sûfî, hiçbir şeyin kendisini kirletemediği ve herşeyin kendisi sayesinde arındığı kişidir" [3].

Yani gerçek sûfîyi bu dünya hayatındaki hiçbir şey kirletemez, çünkü o, Allah'ın kazâ ve kaderine râzıdır. Onun kalbi, kendi sûfîyâne yaşantısının saflığını bozan tasa ve meşgalelerden halîdir. 'Herşeyin kendisi sayesinde arındığı kişidir' ifadesinin manası ise, sûfîye göre, herşeyin pislikten arınmış olduğudur.

Seriyy es-Sakatî (ö. 257/870)

8- "Sûfîlik, şu üç manaya verilebilecek bir isimdir: Sûfî, sahip olduğu marifetin nûru, takvâsının nurunu söndürmeyen; Kitab veya Sünnet'in zahiri ile çelişen hiçbir batınî bilgiyi dile getirmeyen; kerâmetleri, kendisini Allah'ın yasaklarını çiğnemeğe sevketmeyen kişidir."

İlk mana, 'hakikat'i, şeriatin zahirini ihmal etme sebebi olarak algılamak sûretiyle -sûfînin marifetinin takvasını bozmamasıdır. Sûfîlik iddiasındaki bazı kişiler, marifet makamına ulaşanlardan şer'i tekliflerin düşeceği görüşündedirler. İşte, Seriyy es-Sakatî bundan sakındırıyor.

İkinci mana, ilk manaya yakındır ve şeriatin zahirin-

1- Attâr, *a.e.*, I/126.
2- Kuşeyrî, *a.e.*, sh. 127.
3- *a.e.*, sh. 127.

den dayanak bulamayan hiçbir batınî ilmin kıymeti olmadığını ifade eder.

Üçüncü manaya göre ise sûfî, öyle bir kimsedir ki; kerametlerine güvenip hatadan mâsum olduğuna inanarak ayakları kayacak ve günaha düşecek tarzda kerametleri kendisini yoldan çıkarmaz.

Ebu Hafs el-Haddâd (ö. 265/878)

9- "Tasavvuf: Edepten ibarettir. Her vaktin bir edebi vardır; her makamın bir edebi vardır; her halin bir edebi vardır. Bu vakitlerin edeplerine daima riâyet eden, 'erler' derecesine ulaşır. Bunları zayi edenler ise, yakın olduğunu zannettiği makamlardan uzaktır; kabul edilmeyi beklediği yerden de reddedilir." (1)

Yani tasavvuf genel olarak bir seyr ü sülûk (tarikat yolculuğu) olup bu yolculuktaki herşeyin birtakım gerekleri vardır ve mürid bu yolculuğun sağladığı faydaları elde etmediği; bu yolculuk sayesinde bezeneceği sıfatlarla bezenmediği sürece, bu yolculuğun hiçbir kıymeti yoktur. Ebu'l-Huseyn en-Nûrî'nin, şu ifadesi ile işaret ettiği gerçek de budur: "Tasavvuf: [İcrâ edilmesi gereken] birtakım merâsimlerle [öğrenilmesi gereken] bilgiler değil, aksine [yaşanılması gereken] özelliklerdir." Yani ruhta bir etki bırakan ve insanı yapması gereken davranışlara motive eden huylardır.

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896)

10- "Sûfî, kendi kanını, heder edilebilir; mülkünü ise talan edilebilir görendir" (2)

Bunun manası, tasavvufun tamamen başkalarını tercih etmek ve Allah yolunda hem canını hem de malını feda edebilmek olduğudur. Sûfiyâne bakış açısına göre fütüvvet de bu demektir.

11- Yine Tüsterî'ye ait bir tarif:

"Sûfî, kirden arınan, tefekkürle dolu olan, beşeriyyet

1- Hucviri, *a.e.*, s. 42.
2- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.

vasfından geçip Allah'a yönelen ve kendisine göre, altınla çamur eşit olan kişidir" [1]

Yani sûfî; nefsi, beşeriyyet tasalarından arınmış, maddenin kulu olma boyunduruğundan azat olmuş kişidir. O, fikri ve gönlü Allah'la birlikte olan, insanlarla alâkasını kesen ve şu dünya hayatındaki maddî değerlerden el-etek çeken kimsedir.

12. Bu zata ait şöyle bir tarif de vardır: "Tasavvuf, az yemek, insanlardan kaçmak ve Allah'ta huzur bulmaktır." [2]

Yani tasavvuf, kişinin kendini yeme vb. bedenî lezzetlerden mahrum bırakması, Allah'ın kazasında vaadedilmiş bulunana gönül rahatlığı ile rızâ gösterip buna tam bir teslimiyet göstererek Allah'a yönelmesi, -şâyet insanlarla hemhal olmak, kendisini Allah'tan uzaklaştırıp insanlara yaklaştırıyorsa- gönlün insanlarla ilişkiye girmekten alıkonmasıdır. Yoksa insanlardan tamamen kaçıp ruhbân hayatı yaşamak kasdedilmemektedir. Çünkü böyle bir şey İslâm tasavvufunda yoktur.

Semnûn el-Muhib (ö. 297/909)

13. Semnûn'a tasavvufun ne olduğu sorulunca şöyle demiş: "Tasavvuf: ne senin birşeye sahip olman, ne de birşeyin sana sahip olmasıdır." [3]

Yani tasavvuf, kendinde maddi-manevi herhangi birşey olduğunu iddia etmemen ve bu hayattaki maddî-manevî hiçbir şeyin seni kendisine kul etmesine izin vermemendir. Çünkü gerçek kulluk sadece Allah Teâlâ'ya yapılabilir.

Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 291/903)

14. Amr b. Osman el-Mekkî'ye tasavvufun mahiyeti sorulunca şöyle cevap vermiş: "Tasavvuf; kulun her zaman, o an için kendisine en uygun olan şeyle meşgul olmasıdır." [4]

1- Attâr, *a.e.*, I/264.
2- Attar, *a.e.*, c. 1 , s. 264.
3- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.
4- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.

Sûfîler; sûfî, içinde bulunduğu ânı yaşayan (ibnü'l-vakt) kişidir, derler. Sûfînin vakti de herhangi bir hal üzere Allah'la beraber olduğu andır. Bu bakımdan gerçek sûfî, Allah'la birlikte olduğu vakitte, haricî hiçbir şeyin kendisini meşgul edemediği, yani gönlü daima ve sadece Allah'la meşgul olan kişidir.

Ebu'l-Huseyn en-Nûrî (ö. 295/907)

15. "Ne sûfî birşeye sahip olur, ne de birşey sûfîye..." [1]

Onüçüncü tarifte de zikrettiğimiz üzere, Kuşeyrî bu tarifi Semnûn el-Muhibb'e izâfe ediyor.

16. Yine en-Nûrî şöyle diyor:"Sûfîler, ruhları arınarak Allah katında ilk safta bulunmayı hak edenlerdir."

Bu mefhum da üç, yedi ve onbir nolu tariflerde açıklandı.

17. en-Nûrî'ye ait bir tarif de şöyledir: "Tasavvuf, nefsin bütün hazlarını terketmektir." [2]

Yani tasavvuf, kısaca nefsten, onun sıfatlarından, arzu ve isteklerinden vazgeçmek (fenâ) tir. Buradaki nefsten maksat ise, hayvanî nefstir. İşte sûfî nefsinden bu minval üzere vazgeçebildiği takdirde Rabbine karşı duyduğu sevgiyle bekâ bulur.

18. Yine bu zata ait bir tarif:

"Sûfînin özelliği, birşey bulamadığı zaman sakin olmak; bulduğu zaman ise başkalarını kendisine tercih etmektir (îsâr)." [3]

Bu manaya göre sûfî şu kimsedir ki; dünyalık herhangi birşey bulmadığı zaman, Allah'ın hükmü böyle imiş, diyerek O'nun taksimâtına razı olur ve birşey bulduğu zaman da, o şeyle ilgili olarak, başkasını kendisine tercih eder.

19. Bu zata ait bir başka tarif de şöyledir:

1- Hucviri, *a.e.*, s. 37.
2- Hucviri, *a.e.*, s. 36-37.
3- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.

"Sûfîler, kalpleri beşerî pisliklerden ve nefsin âfetlerinden arınıp arzu ve isteklerinden âzâd olarak Allah katındaki birinci saffa ve en yüksek dereceye ulaşan topluluktur. Onlar, Allah dışındaki herşeyi terkettikleri zaman, ne birşeyin sahibi olurlar, ne de birşeyin kölesi olurlar." [1]

Bu mânâların açıklaması öteki sûfîlerin tariflerinde geçmişti.

20. Ebu'l-Huseyn'in bir tarifi de şu şekildedir:

"Sûfî, hiçbir şeyin kendisine, kendisinin de hiçbir şeye alâka duymadığı kimsedir."

Bu tarif, aynı zatın 15 nolu tarifine yakındır.

21. Yine Ebu'l-Huseyn'e ait bir tarif:

"Tasavvuf, şekil ve ilim değil, ahlâktır.Çünkü şekil olmuş olsaydı, mücâhede ile elde edilebilirdi; ilim olmuş olsaydı, öğretimle kazanılabilirdi. Oysa o, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmaktır. " [2]

Yani, tasavvuf birtakım vaziyet ve şekillerden ibaret değildir ki uğraşılarak elde edilsin; ilim de değildir ki öğretimle kazanılsın. O, bunların her ikisinin de ötesinde; nefsin doğasında bulunan ve sûfîden sâdır olan bütün ameller ile kalbine gelen bütün düşünceler üzerinde otorite kuran bir sıfattır.

22. Yine Ebu'l-Huseyn'e ait bir tarif:

"Tasavvuf: Hürriyet ve fedakârlık; yapmacık davranışları terketmek ve cömertliktir."

Yani tasavvuf, arzu ve isteklerin boyunduruğundan kurtulmak, Allah'a ve insanlara hizmet uğrunda canını ortaya koymak ve bunları, yapmacıksız bir şekilde doğal olarak yapmaktır. Çünkü yapmacık hareketler riyadır. Bu tarif, buna yakın ibarelerle Hucviri'nin *Keşfü'l-Mahcûb*'unda da geçmektedir. [3]

1- Attar, *a.e.*
2- Attar, *a.e.*
3- Hucviri, *a.e.*, s. 43.

23. Aynı zata ait bir başka tarif: "Tasavvuf, nasibinin Hak Teâlâ olabilmesi için nefsin bütün hazlarını terketmektir."

Bu 12 nolu tarifteki mananın aynısıdır.

24. Yine aynı zata ait bir tarif:

"Tasavvuf, dünyayı kerih görüp Mevlâ'yı sevmektir."[1]

Ebu'l-Kasım el-Cüneyd (el-Bağdâdî) (ö. 297/909)

25. "Tasavvuf: Kulun içinde ikamet ettiği bir sıfattır."[2]

Yani tasavvuf, Allah'ın, kulunu içinde ikamet ettirdiği bir haldir. -Yukarıdâ geçtiği üzere- uğraşarak kazanılan yahut öğretimle elde edilen birşey değildir. Tasavvuftaki en özel mazhariyet *şühûd*'dur. Bu ise, Allah'ın kuluna ihsân ettiği bir bahşiş olup onu elde ederken kulun hiçbir dahli olmaz

26. Bu zata ait bir başka tarif:

"Tasavvuf:Hakk'ın, seni senden öldürüp Kendisi ile diriltmesidir." [3] Yani tasavvuf, kendi varlığından ve sıfatlarından fenâ bularak Allah'la baki olmaktır.

27. Yine aynı zatın bir tarifi:

"Tasavvuf, başka şeylere alâka duymaksızın Allah'la beraber olmandır." [4] Yani seni yaratılmışlara bağlayacak bir alâka olmaksızın sadece Allah'la ve Allah için olmandır. Bu, yukarıda temas edilen bir manadır.

28. Cüneyd'e ait bir başka tarif:

"Tasavvuf, sulhü bulunmayan bir savaştır." [5] Yani tasavvuf zorla ve kahren alınan bir hal olup bu hal kendisini sahibine, sahibinin herhangi bir tercihi olmaksızın verir.

29. Yine aynı zata ait bir tarif:

1- Attar, *a.e.*
2- Hucviri, *a.e.*, s. 36.
3- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 126.
4- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.
5- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.

"Sûfîler, başkalarının giremediği tek bir evin mensuplarıdır." [1]

Yani sûfîler öyle bir gruptur ki, kendileri dışındakilerde olmayan birtakım özel sıfatlar, onlarda ortak olarak bulunur. Onlar aynı lisanı konuşurlar, başkalarının kendilerine ortak olmadığı aynı hallere sahiptirler, onların arasına -hakkı olmadığı halde- girmiş bulunanlar, onların ne sözlerini anlar, ne de tattıklarını tadar.

30. Aynı zata ait bir başka tarif:

"Tasavvuf: Topluluk halinde zikretme, semâ ile elde edilen vecd ve ittibâ ederek amel etmektir." [2]

Yani tasavvufun en önemli rukünleri üçtür: Himmetini zikir üzerinde yoğunlaştırarak veya zikir halkalarında toplanarak -fakat ilk mana daha uygundur- Allah'ı zikretmek; ikincisi, vecd halini elde etmek; üçüncüsü ise, şeriat öğretilerine kılı kırk yararcasına ittibâ etmektir.

31. Yine Cüneyd'den;

"Sûfî toprağa benzer, bütün kötü şeyler ona atılır, ama ondan iyiden başka birşey çıkmaz." [3]

Yani sûfî, gerek zahirî gerekse batınî hayatında hayırşer ve tâat-masiyet dürtüleri ile karşı karşıya gelir, ama ondan hayır ve tâat dışında bir şey zuhûr etmez.

32. Aynı zata ait bir başka tarif:

"Sûfî, iyi olsun kötü olsun, herkesin üzerine bastığı toprağa, herşeyi gölgeleyen buluta ve herşeyi sulayan yağmura benzer." [4]

Cüneyd, bu ifadesiyle tasavvuftaki hoşgörü ve îsâr ilkesine işaret ediyor; buna göre sûfî, insanlara karşı olan davranışlarında din, ırk ve renk esaslarını gözönünde bulundurmaz.

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.
2- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 129.
3- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.
4- Kuşeyrî, *a.e.*; s. 127.

33. Yine Cüneyd'e ait bir tarif:

"Tasavvuf: Allah'ın sana safâyı has kılmasıdır. İşte sûfî Allah dışındaki herşeyden arındırılmış olan kişidir." (1)

Buna benzer bir mananın izahı geride geçmişti.

34. Yine aynı zata tasavvufun ne olduğu sorulunca şöyle cevap vermiş:

"Onun zahirini benimse, hakiki mahiyetini araştırma. Yoksa onu ifsad edersin." (2)

Yani sûfîye vacip olan, içinde bulunduğu *hal*'in gerçek yapısını araştırmaya veya açıklamaya veya niçin böyle olduğunu belirtmeye çalışmamak; ayrıca, bu halin, kendisini hulûl, ittihad vb. batıl teorilere hükmetmeye sürüklememesidir.

35. Yine Cüneyd;

"Sûfîler Allah'la kâimdirler. Allah'tan başka kimse onları bilemez." (3)

Allah'la kâimdirler, demek; Allah'tan destek bulurlar, onların kendilerine ait hükümleri olmayıp onlarda Allah'ın hükümleri caridir, ancak onlar bunu kendilerinden bilmezler. Allah ise bilir, demektir.

36. Yine bu zata ait bir tarif:

"Tasavvuf: Kalplerin, zatî zaaflarından kurtulana dek arındırılması; insanın doğal yapısından kaynaklanan huylardan ayrılması; beşerî sıfatlardan sıyrılıp nefsanî iddialardan uzak durmak; ruhânî sıfatları kuşanmak, hakikat ilimlerine bağlanmak, hayırlı olanı yapmak, ümmet'in bütün fertlerinin iyiliğini istemek, hakikate riâyette ihlâs ve Hz. Muhammed (s.a.)'e tabi olmaktır.

Yani tasavvuf, herhangi bir dış organın ameli yahut hırka giymek veya seccadelerde oturmak değil, bir kalp ame-

1- Attar, *a.e.*
2- Attar, *a.e.*
3- *a.e.*

li/gönül işidir. O, nefse karşı çıkma, nefisteki -kötü- beşerî sıfatları söndürme, bir amel veya hal sahibi olma iddiasından uzak durma ve ruhânî sıfatları kuşanma -yani o güzelim ruhânî sıfatlarla bezenmek uğrunda ciddiyetle ve zorluklara aldırmadan çalışma- Hz. Peygamber'e kılı kırk yararcasına tâbi olmakla birlikte, dinî ilimlerin batınlarını da elde etmeye gayret etmektir.

Şa'rânî (ö. 973/1565) bu ifadeyi, birkaç kelime değişikliğiyle Abdullah b. Hafîf ed-Dabbî (ö. 331 h.)'nin bir sözü olarak rivâyet ediyor. (1)

37. Yine Cüneyd şöyle diyor;

"Bir sûfînin, dışına önem verdiğini gördüğün zaman, bil ki, onun içi harâbedir." (2)

Sûfînin en büyük düşmanı gösteriştir (riya). Sûfînin görünme arzusu ve başkalarının duyması gayesiyle dışa önem vermesi, içinin gerçek verâdan yoksun olduğunun delilidir.

Ebû Muhammed Ruveym (ö. 303/915)

38. Ruveym'e tasavvufun ne olduğu sorulunca şöyle demiş:

"Nefsi, (Allah'ın) kendisine istediği muameleyi yapması için Allah'a bırakmaktır." (3)

Yani Allah'ın iradesine tam olarak boyun eğmek ve itiraz etmemektir.

39. Yine aynı zat:

"Tasavvuf, şu üç haslete dayanır: Daima fakr ve ihtiyaç psikolojisi içinde bulunma, cömertlik ve îsârı kendi benliğinde gerçekleştirme, çekişme ve ihtiyârı bırakma." (4)

Fakr ile ihtiyaç (iftikâr) arasındaki fark şudur: Fakr fakirin halidir, yani başkalarının sahip olduğu birşeye sahip

1- Şa'rânî, *et-Tabakât*, c.1, s. 103.
2- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.
3- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.
4- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.

olmama durumudur. İhtiyaç ise, insanın, Rabbine muhtaç olduğunu ve ona güvenip dayandığını hissettiği durumdur. Ruveym, tasavvuf rukünlerinin üç olduğu görüşündedir:

Birincisi maddi ve manevi fakirlik, ikincisi Allah ve insanlar uğrunda kendini feda etme , üçüncüsü ise herşeyi Allah'a havale etmedir. Çekişme ve ihtiyarı bırakmak demek, ilâhî iradenin karşısında durmamak ve insanları ihtiyar sahibi görmemek demektir.

Ebû Hamze el-Bağdâdî (Vefatı Cüneyd'den öncedir.)

40. "Gerçek sûfînin alameti, zengin iken muhtaç durumda olmak, kuvvetli iken zelil olmak, şöhretli iken gizlenmektir. Sahte sûfînin alâmeti ise, muhtaç durumda iken müstağnî görünmek, zelîl iken kuvvetli gibi; gizli ve bilinmez biri iken de meşhur biriymiş gibi davranmaktır." [1]

Gerçek sûfî, kendisini malından da makamından da şöhretinden de soyutlayabilen; sahte sûfî ise, sûfîliğini mal biriktirme ve sesini duyurmada bir araç olarak kullanandır.

Ali b. Sehl el-Isfahânî (ö. 307/918)

41. "Tasavvuf: O'ndan başkasından uzaklaşma (teberrî) ve O'nun dışındakilerden ayrılmadır." [2]

Yani tasavvuf; Allah dışındaki herşeyle bağlantıyı koparmadır.

el-Huseyn b.Mansûr el-Hallâc (ö. 309/921)

42. Kendisine kimin sûfî olduğu sorulunca şu cevabı vermiş:

"Sûfî; zatî bir 'tek'liğe sahip olan ve hiç kimsenin kendisini kabul etmediği, kendisinin de hiç kimseyi kabul etmediği kişidir." [3]

Yani sûfî, başına buyruk birinin (mütevahhid) yaşadığı gibi yaşayan kişidir. İnsanlar, onun söz ve hareketlerini be-

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.
2- Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 116.
3- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.

ğenmedikleri için onu sevinezlerken, o da onları sevmez. Çünkü içinde bulundukları durumu beğenmemektedir. zaten Hallâc'ın bizzat kendi durumu da bu şekilde idi. Çağdaşı olanların ekserisi -ki buna bazı sûfîler de dahildir- onunla beraber olmayı hoş karşılamazlardı.

Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 311/923)

43. "Tasavvuf: Yüksek ahlâkı tamamen kazanıp, kötü ahlâktan tamamen uzaklaşmaktır." (1)

Bunun manası şudur ki tasavvuf, bütün dinî-ahlâkî kemal vasıflarıyla bezenmektir. Yani sûfîliğin, sırf bir görüntü veya şekil değil, benliğin ayrılmaz parçası halindeki bir sıfata dönüşmesidir.

Ebû Bekr el-Kettânî (ö. 322/933)

44. "Tasavvuf ahlâktan ibarettir. Bu bakımdan ahlâkı senden yüksek olan, senden daha fazla arınmış demektir." (2)

Bu mana Cerîrî'nin biraz önceki tarifine yakın bir mânâdır.

Ebû Amr ed-Dımeşkî (ö. 320/932)

45. "Tasavvuf: Kâinatı eksik görmek, hatta daha da ötesi bütün eksikliklerden münezzeh olanı (c.c) müşâhede ederek bu eksik varlıkları hiç görmemektir." (3)

Yani tasavvuf kemal vasfını sadece Allah'ta görmektir. Kâinatın eksikliği ise, bir illete bağlı oluşu hasebiyledir. Bir illete bağlı olan şey ise illetinin kemal derecesine ulaşamaz.

Ebû Ali er-Rûzbârî (ö. 322/933)

46. "Tasavvuf: Kovulma durumunda bile, sevgilinin eşiğine yüz sürmektir." (4)

Yani tasavvuf Allah tarafından kabul edilmediğini gösteren deliller bulunsa bile, O'nu dâima sevmektir.

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 126.
2- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.
3- Câmî, *a.e.*, s. 125.
4- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.

47. Bu zata ait bir başka tarif:

"Tasavvuf: 'Uzaklık'tan kaynaklanan küflenmenin akabindeki yakınlık (kurb) parıltısıdır." [1]

Abdullah b.Muhammed el-Murta'iş (ö. 328/939)

48. "Bu -yani tasavvuf-, tamamı ciddi olan bir yoldur, sakın ona ciddiyetsiz birşey karıştırmayın!" [2]

Hazret, gerçek tasavvufla sahte tasavvuf arasındaki farkı ortaya koyuyor.

49. Aynı zata ait bir başka tarif:

"Sûfî yokluğa erinmeyen, varlığa öğünmeyendir." [3]

Yani sûfî, -ister belâ olsun ister atâ (nimet) olsun- herşeyin Allah'tan geldiği düşüncesiyle, başına gelen hiçbir şeye aldırmayan kişidir.

Ebû Bekr eş-Şiblî (ö. 334/945)

50. "Tasavvuf şirktir. Çünkü o, kalbi Allah dışındaki varlıklardan korumaktır. Oysa Allah dışında zaten hiçbir varlık yoktur." [4]

Tevhid hali'nde sûfînin kalbi, Hak'tan başka birşey görmez. Tasavvuf ise, kalbi mâsivâyı görmekten korumaktır. Ancak sûfînin bu görüşü (şühûd), mâsivâ diye birşey olmadığını ortaya koyar. İşte Şiblî, bu duruma şirk adını veriyor. Çünkü bunda Allah'ın varlığının yanısıra, bir de kainatın varolduğu düşüncesi bulunmaktadır. Fakat bu ifade, normal tasavvuf deyişlerinden olmayıp şatahât (vecd halinde söylenen aşırı sözler) kabilindendir.

51. Şiblî'ye ait bir başka tarif:

"Sûfî -tıpkı *"Seni kendime ayırdım"* (Tâhâ, 20/41) ayetinde olduğu gibi- halktan kopup Hakk'a bağlanan kişidir. Cenâb-ı Hak, onu bütün varlıklardan kopardıktan sonra,

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.
2- Hucviri, *a.e.*, s. 43.
3- Attar, *a.e.*
4- Hucviri, *a.e.*, s. 43.

"Beni kesinlikle göremezsin." (A'râf, 7/143) demiştir." [1]

Sûfî hayatını Allah'ta yaşar ve vecd halinde onunla ya muttasıl veya ondan kopuk olur. Nitekim Şiblî'nin durumu böyle idi. Allah'ın, tıpkı Musa'yı seçmesinde olduğu gibi, sûfîyi seçmesinin mânâsı da budur. Allah onun Kendisi dışındaki tüm varlıklarla alâkasını keserek Kendine ayırmış, sonra da: 'Beni kesinlikle göremezsin!' Yani beni gözlerinle göremezsin, ama kalp gözünle görebilirsin, buyurmuştur.

52. Aynı zatın bir başka tarifi:

"Tasavvuf: Tasasız-kedersiz Allah'la beraber oturmaktır." [2] Yani kulun, Allah'ın huzûrunda, kalbi bütün dünyevî tasa ve meşgalelerden âzâde olarak oturmasıdır ki şu dünya hayatında gıpta edilecek en büyük şey budur.

53. Yine aynı zattan;

"Sûfîler, Hakk'ın kucağındaki çocuklardır." [3] Yani Hakk'ın kucağındaki çocuklar mesabesindedir. Ne güçleri vardır ne de hareket kâbiliyetleri; Allah onları dilediği yöne çevirir.

54. Yine Şiblî;

"Tasavvuf, yakıcı bir şimşektir." [4]

Şiblî'ye göre tasavvufun özü, Hakk'ın nûru kalbinde tecellî ettiğinde, sûfînin, neredeyse bayılıvereceği parlayış (işrâk) ânıdır.

55. Şiblî'den bir başka tarif:

"Tasavvuf kâinatı görmekten korunmaktır." [5]

Yani sûfî, Allah'ın şu âlemi -ona önem vererek- görmekten koruduğu; yahut sadece kendisiyle meşgul kıldığı kişidir. İşte Allah'ta fâni oluş hali budur.

56. Yine aynı zat:

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.
2- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.
3- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.
4- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.
5- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 127.

"Tasavvuf: Sûfînin varlık sahnesine çıkmazdan önceki gibi olmasıdır." [1] Yani -tıpkı yaratılmazdan önce olduğu gibi- kendisine ait özel bir halinin olmadığı yokluk (fenâ) haline dönmesidir.

57. Yine Şiblî'ye ait bir tarif:

"Sûfî, tüm mahlukatın kendisine muhtaç olduğunu görmedikçe sûfî olamaz." [2]

Yani bu iş, sûfînin kendisinden geçip (fenâ) Allah'ta bâkî olmadığı sürece tam olarak gerçekleşmez. Çünkü sûfî, kendisinin ancak bu esnâda ilâhî iradenin nüfuz ettiği şey olduğunu hisseder ki Hallâc'ın "Ene'l-Hak!" diye bağırdığı *hal* de budur.

58. Yine aynı zat:

"Sûfî, iki cihanda da, Allah'la beraber ve Allah dışında bir varlık görmeyen kişidir." [3]

Bu, fenâ ya da vahdet-i şühûd'u anlatan bir başka ifadedir.

Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959)

59. "Tasavvuf: Nefsi kulluğa bırakıp, beşerlikten çıkmak ve tamamen Allah'a bakmaktır." [4]

Nefsi kulluğa bırakmak demek, Allah'a muhtaç olduğu bilinci içersinde kendinde hiçbir kudret ve irade bulunmadığına inanmak gibi, hakiki bir *kul*'da bulunması gereken sıfatları kendi benliğinde gerçekleştirmek, demektir. Beşerlikten çıkmak da, hırs, kin, hased, cimrilik vb. *kötü* beşerî sıfatlardan çıkmaktır. Yoksa bütün beşerî sıfatlardan değil, çünkü nasıl siyah bir elbisenin siyahlığı ondan ayrılmazsa kul da beşerliğinden ayrılmaz. 'Tamamen Allah'a bakmak' ise, her işinde Allah'ı gözönünde bulundurmak mânâsındadır.

1- Attar, *a.e.*
2- Attar, *a.e.*
3- Hucviri, *a.e.*, s.39
4- Attar, *a.e.*

Ebu'l-Huseyn el-Husrî (ö. 371/981)

60."Sûfî, vecdi vücûdu, sıfatları ise hicâbı (perdesi) olan kişidir. Demek istediğim şu ki, kendini tanıyan Rabbini de tanır." (1)

Yani gerçek sûfî, gerçek varlığını vecdi esnasında bulan kişidir. Onun vecdi/buluşu kaybedişiyle aynı manadadır. Zira kendini Allah'ta *bulan*, 'o mâlûm kişiliğinden ibaret bulunan varlığını' kaybetmiş olur. Sûfî ayrıca sıfatlarını, Allah'la kendisi arasındaki perdeler olarak görür. İşte "Kendini tanıyan Rabbini de tanır" ifadesinin mânâsı budur. Bu ifadenin anlatmak istediği şudur: Kendisinin fâni olduğunu algılayan kişi, bekâsının Allah'la birlikte olacağını da algılar.

61. Aynı zata ait bir başka tarif:

"Sûfî, insanların, kendi varlıkları gibi bir varlığı kendisinde bulamadıkları kişidir." (2)

Sûfînin varlığı, *teayyünsüz sınırsız'*daki (Lâ müteayyin ve lâ mütenâhî'deki) varlığıdır. Çünkü o, kendisi olmak hasebiyle fânîdir, fakat Allah'la bâkîdir. Nitekim bunu belirtmiştik. Başkalarının varlığı ise teayyünlü (bir *ayn*'a sahip) sınırlı varlıklardan ibarettir. Bu sebepledir ki bazı sûfîler şöyle demişlerdir: "Tasavvuf; zamana bağlı dar kalıplardan ebedî/sermedî yokluk genişliğine çıkmaktır.

62. Aynı zattan:

"Tasavvuf; *sırr*'ın muhalefet bulanıklığından arınmasıdır." (3) Yani tasavvuf; özü, kalbi Allah'a karşı gelmekten korumaktır. Başka bir deyimle, sevgi ve tâattır.

Muhammed b.Ahmed el-Makarrî (ö. 366)

63. "Tasavvuf: *Hal*'lerin -Hak'la birlikte- istikamet üzere olmasıdır." (4)

Haller, sadece sûfîlere aid olmayacak kadar geneldir.

1- Attar, *a.e.*
2- Attar, *a.e.*
3- Hucviri, *a.e.*, s. 38.
4- Hucviri, *a.e.*, s. 41.

Bazı haller vardır ki sûfîcedir, dosdoğrudur. Tasavvuf da bu halleri benimser. Öyle haller de vardır ki, tasavvuf bunları beğenmez. İşte dosdoğru bir hal üzere olmanın ölçüsü Hak Teâlâ Hazretleri'dir.

Ali b. Bündâr en-Neysâbûrî (ö. 359)

64. "Tasavvuf: Gerek zahirde gerekse batında insanları görmeyi bırakmaktır." [1]

Yani tasavvuf; -zahirî olsun batınî olsun- kulların yaptığı hiçbir amelde, yaratıkları gözönünde bulundurmayıp sadece Allah'ı gözönünde bulundurmak demektir.

Ebu'l-Hasen el-Harakânî (ö. 425/1034)

65. "Sûfî, hırkası, seccadesi, şekil ve alışkanlıkları bulunan kişi değil, sadece kendi varlığı bulunmayan kişidir." [2]

Yani tasavvuf; haricî görüntüler değil, aksine bâtınî bir gerçek olan 'Allah'ta yokoluş' (fenâ fi'llâh)tur.

1- Şa'rânî, *Tabakât*, c.1, s. 106 ; Hucviri, *a.e.*, s. 41.
2- Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 337.

İSLÂM MİSTİSİZMİNİN DOĞUŞU VE BUNU ETKİLEYEN FAKTÖRLER

Merhum Doktor Muhammed İkbâl (1877-1938) *'İran'da Metafizik Felsefenin Gelişmesi' (The Development of Metaphysics in Persia)* adlı değerli risalesinin 96. sayfasında şöyle diyor:

"Herhangi bir çevredeki herhangi bir realiteyi, dahilî faktörleri ihmal ederek haricî faktörlere indirgemek doğru değildir. Çünkü insanlar üzerinde otorite kurmuş hiçbir değerli düşünce yoktur ki, bu düşüncenin o insanlarla bir şekilde bağlantısı olmasın. Haricî faktörlerin yaptığı ise bu düşünceyi uyandırmaktır, yoktan var etmek değil. Oryantalistler tasavvufun kökeniyle ilgili araştırmalar yaparken, onun şu veya bu haricî faktörden kaynaklandığına hükmederek şu gerçeği gözardı etmişlerdir: Herhangi bir toplum içerisinde meydana gelmiş aklî bir realite, ancak mezkûr realitenin ortaya çıkışından önce o ümmetin içinde yaşadığı aklî, dinî, siyâsî ve sosyal şartlar ışığında anlaşılabilir ve bunlarsız hiçbir mana ifade etmez."

Bu son derece parlak ve özlü ifadesiyle İkbâl, oryantalistlerin bu problem yani İslâm tasavvufunun kökeni proble-

mi hakkındaki teorilere yöneltmeyi düşündüğümüz eleştirinin temel noktasını özetlemiş ve problemin çözümündeki orta yola işaret etmiştir ki, bu yol İslâm tarihinin mecrasını değiştiren bu büyük (Tasavvuf) realite(si)nin doğduğu aklî, dinî, siyasî ve sosyal çevreyi nazar-ı itibara almaktan ibarettir.

O halde bazı oryantalistler gibi, İslâm'daki tasavvufun kökeninin şu veya bu haricî faktöre dayandığına hükmetmemizi gerektiren bir sâik yok demektir. Çünkü sadece falan şeyin, filan şeyin varlığındaki yegâne illet olduğunu söylememiz apaçık bir hatadır. Özellikle de bu illetler ve bunların ma'lûlleri aklî veya ruhî veya sosyal alanlarda meydana gelen hususlardan ise... Zira aklî, ruhî ve sosyal realite(fenomen)ler, tabiî realitelerin boyun eğdiği basit illiyyet (causality) kanunlarına göre cereyân etmezler.

-İslâmî olsun İslâm dışı olsun- sırf bir mistisizm olmak hasebiyle tasavvuf; belirli kurallar çerçevesinde, dinî tecrübenin ve bu tecrübenin, kendisini bizzat yaşayan insanın benliğinde ortaya çıkardığı sonuçların içersine girmektir. Bu vasfıyla o, zaman veya mekâna dayalı maddi sınırların kuşatamadığı manevi bir karakteri olan insanî bir fenomendir ve herhangi bir ümmetin, dil veya ırkın tekelinde değildir. Nitekim felsefe ve sanatta da durum aynıdır. Çünkü bunların hepsi, -Doğulu veya Batılı olarak yahut Sâmî veya Arî ırka mensûp olarak değil- sırf birer insan benliği olmak hasebiyle- bütün insanların benliklerinde ortak olarak yaşanan manevi tecrübelerin ürünüdür.

Herhangi bir insanın felsefesinin, yahut tasavvuf telâkkisinin yahut da sanatının köklerini araştırıp bu kökleri birtakım unsurlar halinde tahlîle tâbi tuttuktan sonra, bu unsurları hâricî birtakım kaynaklara ircâ etme uğrunda harcayacağımız gayretler, vakit israfı ve abesle iştiğâl olabilir. Hele hele bu falancanın aklî ve manevi özelliklerinin, mezkûr şahsın aklî ve ruhî yapısına uygun anlatım, düşünme, (öğrendiğini) hazmetme ve misallendirme tarzlarında

oynadığı rolü gözden uzak tutarsak... Bu sebeple, İslâm felsefesinin kökeninin Yunan felsefesi olduğunu baz alarak bir İslâm felsefesinin varlığını inkâr etmenin; yine İslâm tasavvufunun "esâsen Hindistan ya da İran'a ait yahut da Neo-Platonist birşey olduğu"ndan hareketle İslâm tasavvufunu inkâr etmenin hiçbir değeri olmadığını düşünüyoruz. Tıpkı falanca filozof veya sûfînin, felsefî veya tasavvufî telâkkilerini, sırf ikisi arasında bir benzerlik var diye, falancadan apardığına hükmetmenin bir manası olmadığı gibi...

Şu hususları daima gözönünde bulundurmamız gerekiyor:

1. Etkileme ve etkilenme problemiyle alâkalı olarak, ancak tarihî birtakım delillerimiz yani bir şahısla diğeri arasında ya da bir görüş mensupları ile diğer görüş mensupları arasında tarihî bir bağlantı sözkonusu olduğu takdirde konuşmalıyız. O halde, meselâ Prof. P.M. Asin Palacios (1781-1944)'un dediği gibi, Dante'nin (1265-1321) *İlâhî Komedya*'sında, özellikle cehennemi anlatışında İbn Arabî'den etkilenmiş olduğunu söylemek yetmez, çünkü ikisi arasında sırf bir benzerlik olması, birinin diğerinden etkilendiğini ortaya koymaya kâfi değildir.

2. Etkileme-etkilenme probleminde etkilendiği ileri sürülen ferdin şahsiyetini ve aklî ve manevi faaliyetini ve birikimini gözardı edecek abartıya kaçmamalıyız.

3. Haricî faktörlerin, -ayrıntılı bir şekilde değilse degenel sûretleri itibarıyla var olduğunu itiraf etmeliyiz. Sözgelimi, şurası hiç şüphesizdir ki hem İslâm felsefesi hem de İslâm tasavvufu çeşitli İslâm dışı kültürlerden, müslümanların yaşadığı çevreye ulaşan hâricî etkenlerden ve fikrî akımlardan etkilenmiştir. Ancak İslâm felsefesindeki görüşler ile İslâm tasavvufundaki teorilerin ayrıntıları, müslümanların bizzat kendi ürünleridir. Bu ayrıntılar, ödünç aldıkları görüşler üzerine bina ettikleri ve özyapıları itibarıyla bizzat mezkûr görüş ve teori sahiplerinin elde ettiklerinden farklı olan kendi ürünleridir. Müslümanların Platon (m.ö. 427-

347)'un idealar teorisini, Aristoteles (m.ö. 384-322)'nun muharrik-i evvel teorisini, Plotinus (m.ö. 270-204)'in füyûzat teorisini nasıl geliştirdiklerini bir düşünün! Bir düşünün müslüman mutasavvıfların, eski Yunan ve Hristiyanların *logos* (kelâm) [1] teorisini nasıl geliştirip bu teori sahiplerinin bile aklının ucundan geçmeyecek sonuçlara vardıklarını!

Anlatmaya çalıştığım; İslâm tasavvuf tarihinin bizzat İslâm tarihinin ayrılmaz bir parçası olduğu, İslâm dini'yle, İslâm'ın ruhu ve öğretileriyle hiçbir bağı bulunmayan tamamen dışarıdan aparılmış birşey olmayıp hem bu dinin, hem onu kuşatan şartların, hem de bu dine giren milletlerin kendilerini ortaya koydukları, kendilerini ifade ettikleri bir alan (mazhar) olduğu hususudur.

Evet, İslâm'ın kendisi mistik bir din değildir ve Arap Yarımadasında sıkışıp kalmış bir din olarak devam etseydi asla mistik bir din olamayacaktı. Çünkü o, vicdana hitâbettiğinden daha fazla akla hitâbeden; göklerin ve yerlerin yaratılışı üzerinde düşünmeye çağıran rasyonel bir dindir. Ama buna çağırırken, insanın gerek kâinât gerekse kendisi hakkındaki bu düşünmesi -sûfîlerin dediği gibi- onu kendi varlığını inkâr etmeye Allah'ta yok olmaya ve bu yokoluş sâyesinde O'nunla bağlantı kurmaya iletsin diye değil, aksine, kâinât ve kendisi hakkındaki müşâhede ve mülâhazaları, Allah Teâlâ'nın kudretine, vahdaniyyet, azamet ve celâline; O'nun kendi kendine yeterli olduğuna dair bir delil olsun diye çağırmaktadır. Şayet doğup büyüdüğü o çöl sınırlarını aşamamış olsaydı ve öğretileri, kendilerini aydınlattığı milletlerin din ve öğretileriyle karışmış olmasaydı; -aklın saf fıtratıyla bile kânî olabileceği saf/arı tevhid akidesine dayalı bir din olan- İslâm'dan, ne tasavvuf ne de tasavvuftaki o karmaşık (complex) teoriler zuhûr edebilirdi. İşte İslâm, ibadet tarzları, âdet ve metodları ile, ruhî riyâzet proğramları ile oldukça zengin kadim dinlerle temas kurmamış olsaydı, kendisinden ne tasavvuf ne de tasavvuf teorileri zuhûr edecekti.

1- Yazarın Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'ndeki *"Müslümanların Kelime'ye Dair Teorileri"* adlı araştırmasına bkz.

Biz tasavvufun, sadece İslâm'ın değil, İslâm'ın dinî, siyâsî, aklî ve ırkî tarihinin ürünü olduğunu bu yüzden söylüyoruz. İslâm'ın dinî, siyâsî, aklî ve ırkî tarihi ise İslâm dairesindeki milletlerin ve bu milletlerin dinle tamamen mezcolmuş medeniyet ve kültürlerinin tarihidir.

İslâm, Arap Yarımadası dâhilinde felsefî ve mistik bir teville karşılaşmamıştı. Ancak, ne zaman ki Kur'an-ı Kerim, İranlı, Mısırlı, Iraklı ve kadîm din ve medeniyet mensuplarının da kitabı haline geldi; ve bunlar onu açıklayıp yorumlamaya, kültürlerinin elverdiği ölçüde ondan felsefî ve mistik manalar çıkarmaya başladılar. Çoğu zaman da bu açıklama ve yorumları evrensel doktrinler düzeyine çıkardılar. Ancak, İslâm'la İslâm-dışı yabancı kültürlerin teması bir şeydir, bu temasın sonuçları başka bir şeydir. Müslümanların felsefe ve tasavvuf sahalarında vardıkları sonuçlar İslâm'la İslâm'ın temas kurduğu haricî fikir akımlarının bir karışımıdır. Bir başka deyişle, bu iki unsurun çiftleşmesinin ürünüdür. Bu çiftleşmenin en büyük âmili de; müslümanların, kendi dinleri ile, bu dinin yayıldığı çevrelere girmiş bulunan yabancı fikirleri uzlaştırma çabalarıdır. Müslümanlar İslâm'ı, ilk doğuş yıllarındaki İslâm'dan hiç şüphesiz farklı olan mistik bir din haline bu sâyede getirebildiler. Zaten Ehl-i Sünnet'in bir kısmı tasavvufu kabul ederken, bir kısmının da, onun, selefe mensûp şahsiyetlerin bilmediği birtakım düşünceler getirdiği ve selefte bulunmayan bir tarz olduğu gerekçesiyle reddedişi buna dayanmaktadır.

Tasavvufun Menşei ile Alakalı Nazariyeler

Şimdi araştırmacıların İslâm'daki tasavvufun kökleri ile ilgili nazariyeleri, dört bölümde özetleyeceğiz

İlk olarak; tasavvufun İslâm'ın batınî (derûnî) yönünü ifade etmekten ibaret olduğunu savunan hipotez. Bizzat sûfîlerin iddiâsı da budur, çünkü onlar kendilerini Hz. Peygamber'in, yanı batınî ilmin varisleri kabul ederler. Bu manadaki bir tasavvuf, zahirî lisanla ifade edilen Şeriat haki-

katlerinin batınî algılanışıdır. Batınîler, Kur'ân'ı kendilerine özgü bir şekilde yorumlarlar ki, -Hz. Peygamber'in bu manada bir sûfî olduğu ya da bir batınî olduğu hususunda herhangi bir rivayet gelmediği gibi- Kur'ân'ı böyle bir yoruma tabi tuttuğu da vârid değildir.

İkinci olarak; tasavvufun Arî ırkın, kendisi üzerinde hâkimiyet kurmuş durumdaki Sâmî Dine bir reaksiyonu olduğunu savunan hipotez. Bu görüşün iki cephesi vardır

a) Hind Cephesi: Bu cephede olanlar, en yüksek düzeydeki bazı tasavvuf teorileriyle *Vedanta* (Hind Vedaları) arasında birtakım benzerlik yönleri görmektedirler. Fakat bu, gerçek bir benzerlik değil, zahirî bir benzerliktir. Çünkü İslâm tasavvufundaki fenâ -ki bu, tasavvufun kendini gösterdiği en özel yönüdür- Hinduizm'deki *Nirvana*'dan farklıdır.

Tarihî açıdan, Müslümanlarla Hindûlar arasında tasavvufun ortaya çıkışından önce herhangi bir bağlantı olduğunu teyid edecek bir delil yoktur. Ayrıca, tasavvufun kemale erişinden önce, Hindistan'la alâkalı Arapça bir eser de yazılmamıştır. Bîrûnî (973-1048)'nin *"Hindistan'a Ait Aklen Makbûl veya Merdûd Anlatıların İncelenmesi" (Tahkîku mâ li'l-Hind min Makûle Makbûle fi'l-'Akl ev Merzûle)* adlı eseri de buna delâlet eder. Türünün ilk örneği olan bu kitap, tasavvufun ortaya çıkışından oldukça uzun bir süre sonra yazılmıştır. Bîrûnî de hem Hindistan'ı hem de Hindû lisanı olan Sanskritçeyi, Hind tarih, edebiyat ve felsefesini tanıyan güvenilir bir alimdir. Ancak bu, von Cramer(1828-1889)'in, *"Kültür Tarihinin Ana Çizgileri" (Tahtîtât fî Târihi's-Sekâfe)* adlı eserinde işaret ettiği üzere, bazı Hinduist fikirlerin sonraki devir sûfîlerine hiçbir etkisi olmadığı anlamına gelmez.

b) Bu hipotezin ikinci cephesi ise, İslâm tasavvufunun, doğup gelişmesi itibarıyla bir İran ürünü olduğunu iddia eden İran cephesidir. Fakat bu da herhangi bir tarihî temele dayanmayan bir iddiadır.

Evet, gerçekten de ilk devir sûfîlerinin pek çoğu İran asıllıydı, ama son devir sûfîlerinin çoğu da -İbn Arabî (ö. 638/1240) ve İbn el-Fâriz (ö. 632/1234) gibi- Arap asıllıydı. Ayrıca safkan bir Arap olan İbn Arabî (ö. 638/1240)'den etkilenenlerin çoğu Fahreddin el-Irâkî (ö. 661/1262), Evhadeddin el-Kirmânî (ö. 635/1237), Abdurrahman Câmî vb. İranlıydı.

İslâm tasavvufunun kökeninin Hinduist olduğu da söylense, İranlı olduğu da söylense, bunun esas sebebi, "Arî (Aryen) ırkın Sâmî ırka karşı çıktığı" şeklindeki bağnaz düşüncedir ki bu düşüncenin temel iddiası şudur Sâmî ırka mensup insanların aklî yapıları, ne felsefeye, ne tasavvufa, ne bilime ne de sanata yatkındır. Böyle olduğu için de, bu görüşün sahipleri İslâm tasavvufunun hiçbir orjinalliğinin bulunmadığına hükmeder ve onun, İslâm'ın hâkimiyet kurduğu Arî milletlerin sülâle, ırk ve dillerinin etkileşiminden doğmuş birşey olduğunu söylerler. Bu hipotezin ilk kusuru, tasavvufun ortaya çıktığı ikinci hicrî asırdaki İran kültürü ile İran sülâlelerinin tamamen Arî olduğu düşüncesidir ki bu, tarihin reddettiği birşeydir.

Öte yandan; şâyet tasavvufun, Arî aklın, İran üzerinde hâkimiyet kurmuş durumdaki Sâmî bir dine reaksiyonu olduğunu; büyük İran mütefekkirlerinin İslâm'ı sadece görünürde benimsediklerini, aslî maksatlarının ise, İslâm'ı bulandırmak ve gerek milî gerekse siyâsî gâyeleri uğruna onun şekil ve vaziyetini değiştirmek olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, Arî ırkı yüceltme esası üzerine kurulmuş bulunan bu hipotez, aynı zamanda büyük İranlı müslüman filozof, mutasavvıf ve âlimlere vurulmuş bir darbe olacaktır. Zira bu, Arî ırktan olan bu insanların İslâm dairesi içersindeki bütün aklî ve manevî uğraşlarındaki doğruluk ve ihlâsına dil uzatmış olmaktadır ki böyle birşey hiç kimsenin benimsemediği bir görüştür. Çünkü meselâ; Sîbeveyhî (757?-796?)'nin Arap gramerindeki dürüstlüğünden; *el-Eğânî* yazarı Ebu'l-Ferec el-Isfahânî'nin (897-967) Arap edebiyât ve kıssacılığındaki; Fahreddin Râzî (ö. 606/1209)'nin tefsirdeki; İbn Sînâ (980-1037)'nın felsefedeki; Şakîk Belhî (ö. 194/809), Ahmed b.

Hadraveyhî (ö. 240/854), Yahyâ b. Muâz (ö. 258/871), Ebû Hafs en-Neysâbûrî (ö. 270/883), Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910), Ebû Hâmid el-Gazali (ö. 505/1111) ve diğer yüzlercesinin tasavvuftaki samimiyetinden kim şüphe edebilir! Bu zatların hepsi İran asıllı olmalarına rağmen, ne Arapça aleyhine kendi dillerine yardım etme yönünde, ne de İslâm inançları aleyhine kadîm İran inançlarına yardım etme yönünde bir eğilime sahip olduklarını görüyoruz. Aksine İslâm'ı anlamak ve ortaya koyduğu akideleri yaymak hususunda samimi bir gayret sarfetmişlerdir. Esas doğru olan bunun tam tersidir. Yani; fâtihlerin dil, edebiyat ve dini, fethettikleri milletlerin dilinden, edebiyatından ve dininden etkilenmemiş, aksine, hem Arap dili hem de Arapların onlara sundukları din, İran Arap olmayan diğer müslüman ülkeler üzerinde öyle bir hâkimiyet kurmuştur ki, bir veya iki nesil sonra İran'da Farsça, Suriye'de Yunanca, Mısır'da da Kıptça yazan âlim görememeğe başlamışız. Özellikle tasavvufla ilgili konularda Arapça, sadece bir te'lif dili olmakla kalmamış, aynı zamanda vaaz ve öğretim dili haline de gelmiştir.

Üçüncü olarak; Yeni-Eflâtunculuk (Neoplatonizm) hipotezi.

Bu, Marx'ın, *Tasavvuf ve İlkelerinin Genel Tarihi (et-Tarihu'l-Amm li't-Tasavvuf ve Meâlîmih)* (Heidelberg 1893) adlı eserinde; Profesör [E.G.] Browne (1862/1926)'ın *İran Edebiyat Tarihi (et-Tarihu'l-Edebî li'l-Fürs)* adlı eserinde; Profesör R.A. Nicholson (1865-1945)'ın *İslâm Sûfîleri (Sûfîyyetü'l-İslâm)* adlı eseriyle *-İslâm Tasavvufu ve Tarihine Dair (fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Tarihih)* (Kahire 1946) adlı kitabımda Arapçaya çevirdiğim- bazı makalelerinde savunduğu görüştür. Nicholson bu görüşü savunurken -her ne kadar tek başına İslâm tasavvufunu temsil etmese de- kendi devrinde yaygın olan Neoplatonist fikirlerden etkilendiğinde kuşku bulunmayan Zünnûn el-Mısrî'nin tasavvuf telâkkîsi ile alâkalı araştırmalarının sonucuna dayanmaktadır. Fakat öyle anlaşılıyor ki Nicholson, *Din ve Ahlâk Ansiklopedisi*'ne 1921'de yazdığı tasavvuf maddesiyle birlikte bu görüşünden

vazgeçmiştir. Burada şöyle demektedir:

"Hulâsa; üçüncü asırdaki tasavvuf, -ki tasavvufun bu asırdaki hali hemen hemen tüm tasavvuf tarihi boyunca aynıdır- kendisi üzerinde *toplu/kollektif bir etki* icra eden çeşitli faktörlerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu faktörlerle kastettiğim, İslâm'daki tevhidin, Hristiyanlıktaki zühd ve mistisizm, agnostisizm ve Yunan, Hind ve İran felsefesinin manaları üzerindeki teorik araştırmalardır."

Daha sonra İslâm tasavvufunun kaynağını tek bir kaynağa indirgeyen görüşün hatalı olduğunu anlayarak şöyle der:

"İslâm'daki mistisizmin doğuşu problemi şimdiye kadar hep hatâlı olarak ele alınmış; önceki araştırmacıların pek çoğu, yaşam kaynağını ve gücünü, İslâm devletini oluşturan çeşitli millet ve sınıfların tamamından alan bir büyük hareketin doğuşunun, Hind Vedantası (Vedaları) ya da Neo-Platonizm gibi tek bir kaynağa indirgenerek bilimsel ve titiz bir biçimde açıklanabileceğini söylemiştir." [1]

Tasavvufun doğuş ve gelişimiyle ilgili bütün bu hipotezler başarısızlığa uğramışlardır. Çünkü bunların herbiri, böylesine büyük ve kompleks bir hareketi tek bir kaynağa indirgemeye ve öteki açıları bir kenara bırakıp tek bir açıdan bakmağa çalışmaktadır. Oysa bu hareket, dediğimiz gibi, doğuş ve gelişimi itibârıyla *İslâm tarihinin*, çeşitli coğrafyalarda, farklı milletler arasında ve çok sayıda kültür içinde doğup gelişmesiyle paralellik arzetmiş bir harekettir. Bu hipotezlerin herbirinde, bir başka doğruluk payı vardır, ama, hiçbiri gerçeği tam olarak ifada edememektedir. Tasavvuf öyle çeşitli devrelerden geçmiştir ki, her devrenin kendine özgü ve ayırıcı vasıfları vardır. Tasavvuf coğrafî açıdan farklılık arzettiği kadar, kültürel, aklî ve sosyal açıdan da farklılık arzeden çeşitli millet ve çevrelere yayılmıştır. O ortaya çıktığı sırada, din ve dil birliğinden başka İslâm dairesindeki milletleri birbirine bağlayacak birtakım bağlar da yoktu. Bu ba-

1- *et-Tasavvufu'l-İslâmî ve Tarihuh*, a.y.

kımdan, bu yeni realite/fenomenin tohumlarının gelişip serpilerek, *bittiği çevrenin şartlarının keyfiyetine göre* şekil alıp ürün vermesi doğaldı. Buna bağlı olarak; tasavvuf tarihinde ruhbanca ya da ruhbanvârî bir zühd ortaya çıktığı gibi, basit bir sünnî zühd de ortaya çıktı; gerek teorik ve pratik öğretileriyle gerekse terminolojisiyle kendilerine özgü birer yapıya sahip bulunan ekoller zuhur etti. Meselâ Basra ekolü, Kûfe ekolünden farklı olduğu gibi, bu iki ekol, Bağdat, Horâsan ve Mâverâünnehr ekollerinden; bu ekollerin tamamı da Mısır ve Şam ekollerinden farklıdır. Ayrıca felsefî tasavvuf ekolleri "tamamen tasavvufî" olan ekollerden farklıdır. Hattâ, bazen bu ekollerden herhangi birine mensûp herhangi bir mutasavvıf hakkında kanaat olarak söylenebilecek olan şeyler, aynı ekolden bir başka mutasavvıf hakkında söylenemeyebilir. Sözgelimi, İbrahim b. Edhem (ö. 776) hakkında söylenebilecek birşey Ma'rûf-i Kerhî hakkında; Bâyezîd el-Bestâmî hakkında söylenebilecek olan, Zünnûn-i Mısrî hakkında; Cüneyd ve Muhâsibî hakkında söylenebilecekler, Hallâc hakkında ve bütün bu mutasavvıflar hakkında söylenebilecek olanlar, İbn Arabî hakkında söylenebilecek olanlardan farklıdır. Bir de buna, hicrî altıncı asırdan itibaren tasavvufun, kadîm mistisizm teorileri ve terminolojisinden yararlanarak bu teorilere kadîm mistiklerin bile aklının ucundan geçmeyen teoriler ekleyen vahdet-i vücut'çuların tasavvuf telâkkisiyle zirvesine ulaşan felsefî bir devreye girişini ekleyiniz.

Böyle olduğuna göre, bu farklı tasavvuf meşreplerinin doğup gelişmesini etkileyen İslâmî/gayr-i İslâmî çok sayıda kaynak ve faktörün bulunması ve tasavvufun, o uzun tarihindeki seyri boyunca, her bir yeni İslâm ülkesinde kendine yol açtıkça, akmakta olduğu geniş mecranın kenarlarındaki çok sayıda düşünce deresinin bu mecrâya dökülmüş olması gayet doğaldır. Ayrıca araştırmacıların, tasavvufu, önce bir İslâm ürünü olarak ele alıp sonra İslâm dışı faktörlerden de etkilendiğini söylemeleri de doğal olacaktı, ama onlar bunu tersyüz edip yanlış yola sapmışlardır. Öte yandan; aralarında güçlü bir bağ bulunmasına rağmen, zühd ile tasavvufu

birbirinden ayırmamız ve her ikisinin doğup gelişmesini hazırlamış faktörleri ayrı ayrı incelememiz de gerekmektedir. Çünkü, İslâm'ın zuhurundan itibaren İslâm'da zühdün ortaya çıkışına etki etmiş faktörlerle ikinci hicrî asrın ikinci yarısından itibâren, İslâm'da tasavvufun ortaya çıkışına götüren faktörler aynı değildir. Ayrıca bu faktörler de, daha sonra felsefî tasavvufun ortaya çıkışına yardım eden faktörlerden başkadır.

Şimdi, İslâm'da zühdün ortaya çıkışında tesir icra etmiş bulunan faktörleri zikredip bunların ardından, felsefî olsun olmasın tasavvufun ortaya çıkışını hazırlayan faktörleri vereceğiz.

İSLÂM'DA ZÜHDÜN ORTAYA ÇIKIŞINI HAZIRLAYAN FAKTÖRLER

Tasavvufun amelî vechesi olan zühd, esasen müminin yaşam tarzıdır. Zühd, dünyaya, onun sesine, arzu, istek ve tadlarına; nefse ve onun tamahlarına karşı özel bir tavırdır; insanın, çeşitli ruhî ve bedenî riyâzat ve mücahedelerle nefsini dizginlemesidir. Bu manada bir zühd, İslâmî olup her din bunu telkin ve teşvik etmiştir, hem de Hz. Peygamber'le -en göze çarpanları arasında; Ebû Zerr el-Ğıfârî (ö. 31/651), Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656), Selmân el-Fârisî (ö. 35/655) ve el-Berâ b. Âzib (ö. 71/690)'i sayabileceğimiz- birçok sahâbî bunu benimsemiştir. Bu genel manayı gözönünde bulundurursak, müslümanlar arasındaki zühd hareketinin doğuşundaki en önemli ve ilk sıradaki faktörün İslâm olduğunu söyleyebiliriz. Zühde daha sonra ârız olan karmaşık özellikler (complications), zühde karışan birtakım sistem ve kaideler ile sonradan ortaya çıkan çeşitli zühd metodları başka faktörlerden ileri gelmiştir ki, bu faktörlerin en göze çarpanı Hristiyanlıktaki ruhbanlık olsa gerektir.

Birinci Faktör: İslâmi Öğretiler

İlk faktör, Bizzat İslâm'ın öğretileridir. Kur'ân verâ ve takvayı teşvik buyurmuş; dünyadan ve onun süsünden uzaklaştırmağa çalışmış; dünya hayatına özgü şeyleri basit göre-

rek ahirete özgü şeyleri yüceltmiş; ibadete, tüm varlığıyla Allah'a yönelmeye (tebettül), oruç tutmaya ve zühdün özüyle alâkalı diğer şeylere dâvet etmiştir.

Cenab-ı Hak şöyle buyurur: *"Rabbinin adını an ve bütün varlığınla O'na yönel."* (el-Müzzemmil, 73/8).

"Gece kalkmak, gerçekten daha oturaklı ve kıraatçe daha etkilidir" (el-Müzzemmil, 73/6). Yani geceleyin yapılan ibadet -buradaki neş'et hüdûs manasındadır-, namaz kılan için öteki ibadetlerine nazaran daha ağırdır, ama söz olarak onun üzerinde daha etkili ve daha kalıcıdır.

"Ey örtünüp bürünen! Birazı hariç geceleri kalk namaz kıl. Bu vakti biraz azaltıp çoğaltabilirsin. Kur'ân'ı da tane tane oku." (el-Müddessir, 74/1).

Kur'ân'ı da tane tane okumak (tertîl) dikkatlice, ibret alma kasdıyla ve düşünerek okumak demek olup o da bir tür ibadettir.

Cenab-ı Hak ayrıca verâ, takva ve zühd sıfatlarına işaretle erkek-kadın tüm Müslümanların bunlarla bezenmesini isteyerek şöyle buyuruyor :

"Müslüman erkek ve kadınlar, mümin erkek ve kadınlar, tâate devam eden erkek ve kadınlar, doğru erkek ve kadınlar, sabreden erkek ve kadınlar, mütevâzî erkek ve kadınlar, sadaka veren erkek ve kadınlar, oruç tutan erkek ve kadınlar, ırzlarını koruyan erkek ve kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkek ve kadınlar (var ya); işte Allah bunlar için bir bağışlama ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır." (el-Ahzâb, 33/35).

Dinî faziletler konusunda erkekle kadını birbirine denk tutan bu sarih nass ile, İslâm'ın kadınları önemsemeyip sadece erkekleri muhatap alan bir din olduğunu ve müslüman kadının bir değeri olmadığını savunarak İslâm'ı suçlayanlara kesin bir cevap verilmiş olmaktadır.

Kur'ân'ın cennet ve cehennemi, -özellikle de cehennemi- müslümanlardan birçoğunu, kurtuluş ümidiyle ibadete

sarılmağa sevkeder. Pek çoğunun kalbine de cehenneme düşme korkusu yerleştiren bir portre halinde sunmasını da buna ilâve ediniz ki bu, müslümanların gecelerini ağlayarak tevbe ve istiğfâr ederek geçirmesini sağlamıştır. Kur'ân'ın cehennemi ve cehennemde hazırlanmış bulunan azap çeşitlerini tavsifi, müminlerin kalplerinde endişe meydana getiren güçlü bir noktaya ulaşmış ve bu tavsif, ilk zâhid neslin, zühd ve dünyayı terk yoluna girmesindeki en büyük etken olmuştur.

İşte bu tür ayetlerden birkaçı :

"Şüphesiz, azgınların barınağı olacak cehennem pusuda beklemektedir. Azgınlar orada çağlar boyu kalırlar. Yaptıklarının karşılığı olarak tadacakları kaynar su ve irinden başka, herhangi bir serinlik (bulamaz) içecek de tadamazlar." (en-Nebe, 78/21-26).

"Susuzluktan imdat dileyecek olsalar, imdatlarına, erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su ile cevap verilir. Ne fenâ bir içecek ve ne kötü bir kalış yeri!" (el-Kehf, 18/29).

"Onu yakalayın ve ellerini boynuna bağlayın; sonra da alevli ateşe atın; sonra yetmiş arşın uzunluğunda bir zincir içinde oraya sokun. Çünkü o Ulu Allah'a iman etmez; yoksulu doyurmaya teşvîk etmezdi." (el-Hâkka, 69/30-34).

"(Hutame,) Allah'ın, tutuşturulmuş ateşidir ki gönüllere işler. Onlar, uzatılmış sütunlara bağlanacak ve o vaziyette iken ateş üzerlerine kapatılıp kilitlenecektir." (el-Hümeze, 104/6-9).

Kur'ân'da, ayrıca dünyayı kötüleyen ve ona rağbet etmemeyi (zühd) teşvîk eden birçok ayet de vârid olmuştur. İşte birkaçı :

"Nefsânî arzulara (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı. Bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Oysa varılacak güzel yer, Allah katındadır." (Al-i İmrân, 3/14).

"Bilin ki dünya hayatı, ancak bir oyun, eğlence, süs, birbirinize karşı öğünme ve daha çok mala ve evlâda sahip olma isteğinden ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibi. Bitirdiği şeyler çiftçilerin hoşuna gider, sonra kurur da sapsarı olduklarını görürsün; sonra da çerçöp olur. Ahirette ise hem çetin bir azap hem de Allah'ın mağfiret ve rızası vardır. Dünya hayatı aldatıcı bir geçimlikten başka birşey değildir." (el-Hadîd, 57/20).

"Azana ve dünya hayatını ahirete tercih edene gelince, onun tek barınağı şüphesiz cehennemdir. Rabbinin huzuruna çıkacağı için dikkatli hareket eden ve nefsini kötü arzulardan uzaklaştıran için ise, şüphesiz yegâne barınak cennettir." (en-Nâziât, 37-41).

Kur'ân'da cennet, cennet nimetleri ve başta Allah'ın yüce zatını temaşa etmenin geldiği bedenî ve ruhî zevkler de anlatılmaktadır. Meselâ; *"Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parıldar, Rablerine bakar."* (el-Kıyâme, 75/22-23) ayeti bunlardandır.

Böylece Kur'ân, her iki yöne de yani imrendirme ve korkutma yönlerinin hakkını tam olarak vermiş; müminlerin kalbindeki korku ve ümîd bilincini harekete geçirmiş olmaktadır. Allah Teâlâ kendisini, seven, acıyan ve bağışlayan biri olarak tavsîf ettiği gibi, azâb eden, intikamcı ve cebbâr biri olarak da tavsif etmektedir. Böylece her iki yaklaşım tarzı da müttakî müslümanları azaptan kaçıp sevap kazanma ümidiyle dünyaya rağbet etmeksizin ibadet ve mücahede sayesinde Allah'a yakınlaşmaya sevketmede belli bir etkiye sahip olagelmiştir.

İslâm ve Ruhbanlık

Yalnız -açıkladığımız genel manasıyla- dünyaya rağbet etmemeğe davet eden İslâm, çalışmayı ve sosyal hayatı tamamen terkederek ibadetten başka birşeyle meşgul olmamak demek olan ruhbanlığa da bekârlık hayatı manasındaki ruhbanlık özentisine de davet etmemiş, aksine bir ayette

ruhbanlığı Hristiyanların uydurduğu bir bid'at kabul etmiştir: *"Uydurdukları ruhbanlığa gelince, onu biz yazmadık. Fakat kendileri Allah rızasını kazanmak için yaptılar, ama buna da gereği gibi uymadılar. Biz de onlardan iman edenlere mükâfatlarını verdik. İçlerinden çoğu da yoldan çıkmış kişilerdir."* (el-Hadîd, 57/27). Bu bağlamda ayrıca, İslâm'da ruhbanlık bulunmadığına delil gösterilen 'İslâm'da ruhbanlık yoktur!' hadisini de zikredebiliriz.

Ancak hem ayeti hem de hadisi değişik şekilde anlayanlar da yok değildir. Bu görüştekiler hadisin, ayetin ruhbanlığı yasaklama manasında olduğunu desteklemek maksadıyla 3. hicrî asırda yaşayanlarca uydurulmuş olduğunu söylerken, ayetin de; İbn Mücâhid gibi bazı kıraatçılarla Cüneyd gibi bazı mutasavvıflar tarafından 'ruhbanlığı mübâh görme' anlamında açıklandığını ve şu şekilde yorumlandığını ifade ederler: "Uydurdukları ruhbanlığa gelince, onu biz yazmadık." Yani kendi kendilerine icâd ettikleri ruhbanlığı onlara kesinlikle farz kılmadık. Onu sırf Allah rızâsını kazanmak için icâd ettikleri için, Biz de aralarından imanlı olanlara mükâfatlarını verdik, ama çoğu yoldan çıkmış kişilerdir. Bunun manası şudur: Ruhbanlığı uyduranlar arasında imanlı olanları, imanlarına karşılık olarak ödüllendirdik, ancak pekçoğu ruhbanlığın sahih kaidelerine uymayarak yoldan çıktı. Bu ifadelerin hiçbir yerinde, ruhbanlığı -sırf ruhbanlık olması hasebiyle- yasaklama diye birşey sözkonusu değildir. Fakat Ehl-i Sünnet'ten olan Müslümanların cumhuru, ayetin ruhbanlığı açıkça yasakladığı hususunda icmâ etmiştir.

İbnü'l-Cevzî (1186-1257), rivayet ettiği birçok hadisi, sûfîlerin, Hristiyan ruhbanlığı ya da Brahmanizm'e benzeyen; -dağlarda ruhban hayatı yaşamak, diyar diyar dolaşmak, malı mülkü terketmek, kadınlardan [cinsî bir yaşamdan] uzak durmak, et yememek, güzel koku sürünmemek gibi- davranışlarında hatalı olduklarına delil getirmiştir. Rivayet edilir ki, Osman b. Maz'ûn (ö. 2/.624)'un hanımı, bir gün Hz. Peygamber'in hanımlarının yanına gelir. Ezvâc-ı Tâhirât, onun hal-i pürmelâlini görünce: "Kureyş'te senin kocan-

dan daha varlıklı biri yokken, senin bu halin ne böyle!" diye sorarlar. Hanım: "Ondan bize hayır yok" der, "Gecelerini namazla; gündüzlerini oruçla geçirip duruyor." Bu muhâvereden sonra, Hz. Peygamber'in huzûruna girdiklerinde, durumu kendisine arzederler. Hz. Peygamber de bir ara Osman'a rastlayınca, "Osman! Sen hiç bizi örnek almıyor musun!" diye çıkışır. Osman da telaşla: "Anam babam size fedâ olsun Yâ Rasûlallah! Ne yapmışım ki?" diye sorunca, Hz. Peygamber: "Gecelerini namazla; gündüzlerini oruçla geçirip duruyormuşsun!" buyurur. "Gerçekten de böyle yapıyorum" cevabını alınca da: "Bir daha böyle yapma! Şüphesiz gözünün senin üzerinde bir hakkı vardır; şüphesiz bedeninin senin üzerinde bir hakkı vardır; şüphesiz hanımının da senin üzerinde bir hakkı vardır" der.

Yine aynı Osman b. Maz'ûn'un bir hücre edinip orada devamlı ibadet ettiği haberi Hz. Peygamber'e ulaşınca, Osman'ın bulunduğu evin kapısının kanatlarını tutarak şöyle buyurmuş: "Osman! Allah Teâlâ beni ruhbanlıkla göndermedi." Bunu iki ya da üç kez tekrarladıktan sonra, devam etmiş: "Allah katında en hayırlı din hoşgörülü, kolaycı Hanîfliktir. [1]

Hz. Peygamber'in (s.a.) hiç ara vermeksizin oruç tutmayı şu ifadesiyle yasakladığı da rivayet edilir: "Hiç ara vermeden oruç tutan oruç tutmuş sayılmaz." Böyle, hiç ara vermeden oruç tutmak bir cahiliye adetiydi ve Hz. Peygamber, Kehmes el-Hilâlî'yi bu şekilde oruç tutmaktan men'ederek Ramazan orucu tutmasını ya da her ay bir, iki veya üç gün oruç tutmasını emretmiştir.

İşte, İslâm'ın -mutlaka birbirinden ayırmamız gereken- ruhbanlık ve zühd karşısındaki tavrı budur. Gerek Kur'ân'ın gerekse Hz. Peygamber'in yaşam tarzının (sîret) dünyaya rağbet etmemeğe (zühd) işaret ettiği; yoksa onu tamamen terkedip ondan el-etek çekmeye yahut da dünyada ölü gibi yaşamaya davet etmediği, şüphe götürmez bir ger-

1- Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblis*, s. 220.

çektir. İslâm, dünyanın helâl nimetlerinden yararlanmayı yasaklamamıştır. Onun yasakladığı; gönlü Allah'ı hatırlamaktan alıkoyan dünyevî arzu ve isteklere dalmaktır: *"De ki Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı? De ki: Onlar, dünya hayatında özellikle, kıyamet gününde müminlerindir."* (A'râf, 7/32); *"Allah'ın, size helâl ve temiz olarak verdiği rızıklardan yeyin ve kendisine iman etmiş olduğunuz Allah'tan korkun.* (el-Mâide, 6/88).

İslâm, aşırılığı ve karşı aşırılığı değil, orta yolda bulunmanın faziletini kabul eden bir din olarak dünyaya rağbet etmemeğe yani arzu ve istekleri dengeli bir şekilde tutmağa çağırır. Yoksa kendini bunlardan tamamen mahrum etmeğe dünyadan ve oradaki canlı-cansız nimetlerden uzak durmağa değil... helâle veya harama dalmağa değil her halinden yararlanmağa çağırır, çünkü o herşeyden önce ve herşeyden sonra, amelî yönü ağır basan sosyal bir dindir. Hristiyanlıktaki yahut Budizm'deki manası ile bir zühd ise, sosyal hayatın ruhuna aykırıdır.

İlk müslüman zahidler, bütünüyle zühde, insanın kendisi, dünya, Allah ve ahiret hayatı karşısındaki tavrına işaret eden ayetlere dayanmakta ve belli birtakım kural, temel ve riyâzat metodları bulunan bir zühd sistemi tesis ederken bu ayetlerin içerdiği manalardan ilham almaktaydı. Sonra, sonraki devir sûfîleri gelip aynı Kur'an ayetlerinden çıkarabildikleri kadar mana çıkardılar ve bu manaları o kadar eğip büktüler ki, sonunda bunları teorik araştırmalar düzeyine çıkardılar. ve bu, bir bakıma kendi ruhî tecrübelerinin gölgesinde gerçekleşirken, bir bakıma da İslâm dışı yabancı kültür ve felsefelerin gölgesinde gerçekleşti.

İkinci Faktör

İslâm'da zühdün ortaya çıkmasındaki ikinci faktör, müslümanların hal-i hâzır siyâsî ve sosyal düzen karşısındaki ruhî başkaldırışlarıdır. Şöyle ki: Fethedilen yerlerin çoğalması ve ganimetlerin artması ile müslümanların çoğu dün-

yaya yönelip ona meyletmeğe başladı. Bu hususta kendilerini cesaretlendiren, ansızın ve sonradan elde ettikleri zenginlikti. bunun sonucunda muttaki olanlarının benliklerinde zihnî bir başkaldırı meydana geldi ki, bu başkaldırı, halâ dipdiri ve güçlü bir iman üzere bulunan kendi benlikleri ile, bütün arzu ve güzellikleri ile, kendisini onlara sunmuş olan dünya arasında cereyan eden bir sürtüşmeden ibaretti. Bu krizden kurtulmanın yegâne yolu da, dünya hayatından ve onun tadlarından kaçmak ve nefsi tâat ve mücahedelerle disipline etmekti (riyâzat). Ebu Zerr el-Gıfarî'nin mesajı da bu başkaldırının -Emevîlerle diğer servet sahiplerini kınama hususunda adetâ bir bayrak haline gelmiş- sadâsı olsa gerektir.

Bir bakıma nefsin tamahlarına karşı; bir bakıma da hayatın aldatıcı unsurlarına karşı yapılmış olan bu devrimin izleri, tüm sûfîlerin her zaman sarfettikleri sözlerinde görülmekte ise de, bunların en belirgin biçimde görüldüğü yer Hasen-i Basrî'nin (21-110/642-728) nasihatleri ile Hâris-i Muhâsibî'nin (ö. 243/857) tavsiyeleridir. Zira sûfîler, insanı yeyip bitiren sosyal hayata, sadece manevi hayatlarını düzenleyecek mukavemet etmiş ve hiçbir ödül beklemeksizin gönül huzuru içerisinde bir hayat sürmüşlerdir.

Fakat müttaki Müslümanlar, zalim sosyal düzene karşı ayaklandıkları gibi, içinde bulundukları siyasî düzene karşı da ayaklanmışlardır. Hayata ve hayatın aldatıcı unsurlarına karşı müsbet (îcâbî) bir yolla mukavemet ederken, despot siyasî yönetime menfî (selbî) yolla mukavemet etmişlerdir. Bu mukavemetleriyle belki de her iki sultaya da, yani hem yöneticilerin hem de kendi nefislerinin sultasına karşı aynı anda ayaklanmış olmaktaydılar.

İslâm tarihinin ilk yüzyılında oldukça tehlikeli siyasî olaylar meydana gelmişti ki Ali ile Muâviye arasındaki uzun süreli, kanlı içsavaş; daha önce Osman devrinde ortaya çıkan fitne ve sarsıntılar; daha sonra da Emevîlerle Ali sülâlesi arasında meydana gelen çalkantılar bunlardan bir-

kaçıdır. Bütün bu olayların peşinden de Ehl-i Beyt'e daha önce eşi-benzeri görülmemiş zulüm ve işkenceler, sürgünler, idam ve suikastlar, şahsî hürriyetlerini kısıtlama teşebbüsleri geldi.

Siyasî görüşler, bir zaman sonra dinî teori olarak kabuk değiştirdi ve Müslümanların inançlarının bir parçası haline geldi. Meselâ Ali ve Muâviye arasındaki, hakem tayini, devlet başkanlığı vb. konulardaki görüşler böyledir. Görüş sahipleri, hem söylediklerinde hem de görüşlerinde tarafgir davranırlarken, halifeler de bu görüşlere katılarak karşıt görüşlüleri sindirmekteydi. Zındık veya bid'atçı şeklindeki yaftalama ve sindirmeler bu devrede çokça yapılır oldu.

Bütün bunlar müslümanların kalbine korku ve endişe salıp emniyette oldukları hissini yoketti ve insanların bütün bunlardan kurtulmak ve gönül huzûru elde edebilmek için (sosyal) hayattan uzaklaşma ve uzlete meyletme dürtülerini harekete geçirdi. İnsanlar, aradıklarını zahidlerin uzletinde, âbidlerin halvetinde buldular. Böylece de dahilî-manevi düzen, haricî-siyasî düzenin yerini almış oldu.

Üçüncü Faktör: Hristiyan Ruhbanlığı

Hristiyanlık, İslâm'dan önce Mısır, Suriye ve Kuzey Afrika'da mevcut olduğu gibi, İslâm'dan yaklaşık, ikiyüz sene öncesinden beri Arapların yaşadığı bölgelerde de varlığını sürdürüyordu. Daha sonra İslâm dairesine girecek bütün bölgelerde Hristiyanlığın çok sayıda manastırı vardı. Hristiyan rahipler de Arapların ve başka milletlerin yaşadığı bölgelerdeki insanların hürmet ve takdirlerine şâyân oldukları gibi, çölde dolaşırlar ve çeşitli kasabaları ziyaret ederlerdi. Câhiliyye şiiri onların çeşitli menkıbelerini tescil etmiş bulunmaktadır. Hatta bu rahipler bizzat Hz. Peygamber devrindeki Müslümanların bile saygılarını kazanmışlardı. Hz. Peygamber'in bu zatlara hürmet gösterdiği, onlarla beraber oturup konuşmaktan hoşlandığı hususunda hadis-i şerifler vardır. Ayrıca Ebû Bekr de rahiplere hürmet eder, onlara

baskı yapılmasını yasaklardı. Anlatıldığına göre Müslümanlar, Sûriye'yi fethedince Ebû Bekr onlara, Allah rızasını kazanmağa çalışan rahipleri manastırlarında bırakmaları hususunda nasihat etmiştir. Çok fazla ilerilere gitmemize gerek yok. Bizzat Hristiyanlık ve rahipler hakkında şöyle demektedir:

"İnsanlar içerisinde, iman edenlere düşmanlık bakımından en şiddetli olanların, Yahudiler ile şirk koşanlar olduğunu göreceksin. İnsanların iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanlarının da 'Biz Hristiyanız' diyenler olduğunu göreceksin. Çünkü onların arasında keşişler ve râhipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar. Rasûl'e indirileni duydukları zaman, yabancısı olmadıkları bu gerçekten dolayı 'Rabbimiz! İman ettik. Bizi (bu gerçeğe) şahit olanların arasına yaz' diyerek gözlerinden yaş boşandığını görürsün. (el-Mâide, 6/82-83).

Bir din olarak Hristiyanlık dini değil, ama- bu Hristiyan rahipler, cahiliye devrindeki bazı putperest Araplar üzerinde hiç de azımsanamayacak bir etkiye sahiptiler. Arapların çoğunluğu ise, ölmezden önce hazırlanmaları gereken uhrevî bir hayatın varlığını düşünmeksizin gamsız bir şekilde, dünya işleriyle dünyanın zorlukları ve tadlarıyla uğraşıp durarak putperestliklerine devam ediyorlardı. İşte, Bi'set-i Nebeviyye'den önce Arap Yarımadası'na zühd tohumlarını ekenler bu rahiplerdir. İslâm zuhûr edip bazı Müslümanlar zühde sarıldıklarında, zühd kendilerine, yabancı veya uyduruk birşey olarak görünmedi. İslâmî bakış açısına göre, zühddeki bid'at, -daha önce belirttiğimiz üzere- İslâm'ın karşı çıktığı özel bir tarza bürünmesinden ibâretti.

Müslüman zâhidler üzerindeki Hristiyan râhip etkisi, İslâm'ın gelişmesinden sonra da sürdü. Ancak bu etki, zühdün genel ilkeleri açısından değil, -ki bunlar, hep İslâmî özellikte olagelmiştir- daha ziyade şeklî/sistematik açıdandır. Ayrıca Müslüman âbidlerin rahipleri manastırlarında ziyaret edip bazı öğretilerini onlardan aldıklarına dair çok şey

okumuşuzdur. Meselâ; İbrahim b. Edhem'den rivâyet edilen şu ifade bunlardan biridir : "Ben marifeti, Sem'an adlı rahipten öğrendim."

Dördüncü Faktör: Fıkıh ve Kelâma Başkaldırış

Bu faktör, tamamen İslâmî mahiyetteki şartlarla ilgili olup birinci ve ikinci faktörün icra ettiği tesiri icra etmiştir. Şöyle ki:

Takva sahibi müslümanlar, fıkıhçılarla kelâmcıların İslâm anlayışlarında dinî heyecanlarını (âtıfe) doyuracak birşey bulamayınca bu heyecanı tatmin etmek için tasavvufa sığındılar. Fakîhlerin anlayışı kendilerini tatmin etmiyordu, çünkü onlar ortaya öyle bir şeriât portresi koyuyorlardı ki bu portrede takvanın, isminden ve resminden başka hiçbir şeyi yoktu. Ayrıca, dini anlama hususunda belirledikleri ölçülere ve literal/harfî yorumlama tarzlarına aykırı hareket eden herkese açıkça cephe alıyorlardı.

Kelâmcılara gelince; bunların tamamen akla endeksli hareketleri, her konuda bir şüphe meydana getirmiş; insanları karmaşık düşüncelere iterek bocalamalarına neden olmuştu. Bu da onları, *yakîn*'i bir başka metodla yani yakîn'i bizzat bulma ve görme yolu ile aramağa sevketti ki bu, sûfîlerin metoduydu. Sûfîlerin fıkıhçı ve kelâmcılara karşı tutumları İslâm'da Mânevî Devrim başlıklı bölümde geniş olarak ele alınacaktır.

İSLÂM TASAVVUFUNUN KAYNAKLARI

Bazı oryantalistlerin, felsefî olsun olmasın bütün tasavvuf anlayışlarını tek bir kaynağa indirgemeğe çalıştıklarını yukarıda zikretmiş; bu tip bir teşebbüse yaptığımız itirazları belirterek böyle bir şeyin muhal olduğunu ifade etmiştik.

Gerçek şudur ki İslâm'da felsefî tasavvuf, ancak kendisinin ortaya çıkışına imkân veren şartların oluşmasından; insanların onu kabul edecek istîdâdı kazanmasından ve gelişmesine etki eden birçok faktörün bulunmasından sonra ortaya çıkmıştır. Bütün bu şart ve faktörler de en az -bizzat İslâm toplumunu (geniş İslâm coğrafyasını) oluşturan- milletler kadar kompleks bir mahiyet arzetmekteydi. İlmî bir araştırmanın yapıp yapacağı en büyük şey ise, tasavvufî-felsefî teorilerin tamamını değil, sadece şu veya bu sûfînin şahsî teori ve düşüncelerini ortaya koymaktan ibaret olacaktı. "Tek kaynak" düşüncesine gelince, bunu şimdilik temas etmiyerek ileriki bölümde, genel manada felsefî tasavvufa etki eden en önemli kaynaklara temas ederken, bu etkenlerle bağlantısı olan bazı mistik problemlere de işaret edeceğiz.

Birinci Kaynak: Kur'an ve Hadis

Zühdün kaynakları arasında zikrettiğimiz Kur'ân ve Hadisi, şimdi bir de felsefî tasavvufun ilk kaynağı olarak ele

alacağız: Kelâmcılar, filozoflar ve İslâm dairesi içersindeki bütün düşünürler gibi, mutasavvıflar da bu iki kaynaktan yararlanmışlardır. Ancak onlar, bu iki kaynağı anlamağa çalışırken çeşitli te'vîl metodları kullanmışlar; bu kaynakların naslarında daha önce rastlanmayan yeni manalar okuyabilmişler ve nasları bazen, yorumlanması mümkün olmayan bir şekilde yorumlamışlardır. Bunun en güzel örneği, *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinin her bir bölümünde Vahdet-i Vücûd görüşünün bir vechesini Kur'ân ayetlerine dayanarak ortaya koymağa çalışan İbn Arabî'dir. Bu zat gerek bu kitabında gerekse öteki kitaplarında iki dil kullanmaktadır: Kur'ân naslarının mantûkundan anlaşılan zahir dili ve Kur'ân nassının kendisine râm edildiği tasavvufî-felsefî yorumdan ibaret bulunan batın dili. Sözgelimi; *"O'nun vechinden başka herşey yok olacaktır."* (el-Kasas, 28/88) ifadesindeki *vech*; zahir âlemi yahut hâricî varlık (vücûd-i hâricî) olarak adlandırdığımız değişen, başkalaşan varlık görünümleri (mezahir-i vücûdiyye)'nin karşısındaki, fânî olmayan ve hiçbir şekilde bir bozulma ve değişime uğramayan İl hî Zat'tır. *"Onlar ki gayba inanırlar."* (el-Bakara, 2/3) ifadesindeki *gayb*, Allah; gayb âlemi de şehâdet âlemi karşısındaki ulûhiyyet alemi'dir. Bu iki ad, iki bakış açısından bakılan tek bir şeye yahut iki itibârla bakılan tek bir hakikate verilen iki addır ki bu hakikat birinci itibâra göre *Hak* iken, ikinci itibâra göre *halk* olmaktadır. İbn Arabî, *"Biz ona şah damarından daha yakınız.* (Kâf, 50/16) ifadesi ile *"Biz ona sizden daha yakınız, ama siz bizi göremezsiniz.* (el-Vâkıa, 56/85) ifadesindeki yakınlığı; Hakk'ın *'kulun zatı ve hakikatı olduğu'* şeklinde açıklar ve bir şeye, kendi zatından daha yakın birşey olmadığını söyler. *"Allah, göklerin ve yerin nurudur."* (Nûr, 24/35) ifadesindeki nurdan maksad da, -bir *gölge*den ibâret bulunan- zahirî veya itibarî (farazî) varlık'ın karşısındaki Hakiki Varlık'tır. İşte 'Hak', bütün mevcutların -tıpkı varlıkların güneşin aydınlığıyla ortaya çıkmasına benzer bir şekilde- kendisi sayesinde görülüp ortaya çıktığı Hakiki Varlık olduğundan, göklerin nuru da -ki göklerden maksad, ulvî varlıklar-

dır- yerin nuru da -ki yer de süflî varlıklar demektir- Hak olmaktadır. Kur'ân'da geçen Kalem, İbn Arabî'ye göre *İlk Akıl*'dır; Levh-i Mahfûz, *Küllî Nefs*'tir; Cehennemin manası *Hak*'tan uzak oluş; Kelimenin manası da *Akıl*'dır. Adem, insan realitesi; Muhammed ise -gerçek yapısı itibarıyla- *insân-ı kâmil*'dir...

İkinci Kaynak: Kelâm İlmi

Sûfî-felsefî meselelerin çoğu kelâm ilminin ele aldığı meselelerle bağlantılı olmasına ya da kelâm problemleri sûfî bir vecheye bürünmüş olmasına rağmen kelâm, birçok araştırıcının gözardı ettiği ve sûfî inançların gelişmesindeki rolünü takdîr edemediği bir kaynaktır. Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma'*, Kelâbâzî'nin (ö. 385/995) *et-Te'arruf*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle* adlı eserleri başta olmak üzere tasavvuf kaynaklarına bakanlar, sûfîlerin görüşlerinin kelâm ilminden hangi boyutlarda yararlandığını; kelâmcıların yaklaşım ve teorileriyle tasavvufun yaklaşım ve teorilerinin birbirlerine ne kadar karışmış (mezcolmuş) olduğunu göreceklerdir. Gerçekten de felsefî tasavvufa, Kerrâmî, Şiî, Batınî, İsmâîlî ve Karâmita'nın birçok teorisi girmiş bulunmaktadır.

Burada felsefî İslâm tasavvufunun kendini gösterdiği en hususi düşünce olan vahdet-i vücûda işaret etmekle yetineceğiz. Öyle inanıyoruz ki, vahdet-i vücûd (varlığın birliği) doktrini, asıl doğuşu itibarıyla tamamen kelâmî bir düşünceye aittir; oryantalistlerin dediği gibi, Hind Felsefesi gibi harici bir etkenin sonucu değildir. Müslümanlar tevhid akidesi üzerinde kafa yormağa başlayıp da hiç farkına varmadan vahdet-i vücûd görüşüne sahip oluverince, Vahdâniyyet'in ne demek olduğunu araştırmaya başlayarak şu hükme vardılar: Allah'ın ne ortağı ne zıddı, ne benzeri ne dengi ne de eşi vardır. Allah'ı da, -gerçek varlığa sahip yegâne varlık manasında- Varlığı Mecbûrî Tek (*el-Vâhid el-Vâcibü'l-Vücûd*) olarak açıkladılar ve O'nun dışındaki herşeyin, -varlığı mümkün (mümkinü'l-vücûd) olmaları hasebiyle- sırf yokluk (adem-i

mahz) olduğunu, yani varlıklarının, kendi zatlarından değil, bir başkasından geldiğini söylediler. Varlığı gerekli olan yani yokluğu düşünülemeyen var'ı ise, gerçek fâil, gerçek kâdir, gerçek irade edici olarak açıkladılar. Meselâ; Cüneyd'e tevhidin mahiyeti sorulunca şöyle dedi: "Tevhid, mahlûkatın hareket ve sükûnunun, ortağı olmayan Tek Allah'ın fiili olduğunu anlamandır." Müslümanlar daha sonra, tevhidin manasında mecaza giderek Allah'ın ortağı olmadığını söylemekle kalmadılar, O'nun dışındaki hiçbir şeyin de olmadığını söylediler; çokluğu inkâr edip bunun bir vehm ve hayal ürünü olduğunu belirttiler. İbn Arabî bunlardan biridir. Böylece iş öyle bir noktaya vardı ki, "Allah'tan başka ilâh yoktur" ifadesi yerine "Allah'tan başka, *gerçek manada varolan birşey* yoktur" ifadesini ve açıkça vahdet-i vücûd'a delâlet eden benzer ifadeleri kullanmağa başladılar. Aslî tevhid akidesini *avâm tevhidi* diye adlandırırken, vahdet-i vücûda *'havas tevhidi'* adını verdiler ve herbiri için değişik tarifler yaptılar. Sözgelimi Cüneyd, "Avâm tevhidi" diyor; "muvahhidin, Allah'ı, -vahdâniyyetini gerçek kabûl ederek- birlemesidir" Aynı zat seçkinlerin tevhidini tarif ederken de şöyle diyor: "Bu, zamanla kayıtlı şekillerin (rüsûm) darlığından, zamansızlıkta (sermediyet) fenâ bulmanın genişliğine çıkmaktır."

Üçüncü Kaynak: Yeni-Eflâtunculuk

Gerek İslâm felsefesini gerekse İslâm tasavvufunun tüm yönlerini etkilemiş olan bu önemli akımın kaynağının kaderin garip bir cilvesi olarak Müslümanlar tarafından bilinmiyor oluşu, Müslümanların bu akımı bizzat kendi kaynağından öğrenmediklerini gösteren bir ipucudur. Müslümanlar bu akımla alâkalı bütün bilgilerini bir yandan şifâhî yolla, bir yandan da bazı Hristiyan Süryâni yazarların telif ettiği özet eserler yardımıyla öğrenmişlerdir. Dolayısıyla -her ne kadar Şehristânî (ö. 548/1153), kendisine, şöyle bir işaret edip "Yunanlı bilgin" (eş-şeyhu'l-Yunanî) adını veriyorsa da- Müslümanlar, ne Yeni-Eflâtunculuk akımının gerçek kuru-

cusu olan Platinos'den (m.s. 270) ne de eseri *et-Tâsûât* [Enneadlar]'dan haberdârdılar. Onlar, *el-Medhal ilâ Mantık-i Aristo (Aristo Mantığına Giriş)* adlı kitabın -ki bu eser, *İsâgôcî* [sen/ben/o] adıyla bilinir- yazarı olmaktan ziyâde, Platinos'un gözde öğrencisi ve eserlerinin yayıcısı olan Porphyrius'u (304) da bilmiyorlardı. [Diodochus] Proklus'un (485) ise sadece âlemin kadîm olduğuna dair görüşünü biliyorlardı ki bu görüşü Hristiyanlardan (6. asırda İskenderiye'de yaşayan) John Philoponus (Yahyâ en-Nahvî) ile Müslümanlardan Gazali (ö. 505/1111) reddetmiştir. Müslümanların, Yeni-Eflâtunculuk akımının ikinci nesilden en büyük şahsiyetlerinden biri olan Jamblichus (330 ?)'la ilgili olarak da az miktarda şifâhî bilgi dışında herhangi bir bilgileri yoktu.

Şimdi, Yeni-Eflâtunculuk'un felsefî İslâm tasavvufuna girmiş ve onun temel unsurlarına karışmış bulunan fikirlerini saymamız uzun zaman alır. Sadece bir misal olması kabilinden belirtelim ki, mutasavvıfların *keşf* ve *şühûd* teorileri, tamamen Yeni-Eflâtuncudur. Yunan temeline dayalı 'gnos' kelimesinin tercemesi olan *marifet* teorileri ile, *nefs* ve *nefsin bu âleme inişi*; ayrıca *ilk akıl*, *küllî nefs* hatta *füyüzat* teorileri bile, az-çok değiştirilmiş olsalar da, Yeni-Eflâtuncu kaynaklara dayanmaktadır.

Burada, hicrî üçüncü asırdan önce müslümanların tanıdığı Yeni-Eflâtuncu felsefe kitaplarından üçüne işaret etmek faydalı olacaktır. Çünkü -her ne kadar müslümanlar onların, bu ekolün kitaplarından olduğunu bilmiyorlarsa da- Yeni-Eflâtunculuğa dayalı görüşlerinin dayanağı hiç şüphesiz bu eserlerdir ve bunlardan herbirinin hep meçhul kalmış ve dâima bir araştırma ve inceleme konusu olmuş bir (yazılış) tarihleri vardır.

İlki; Aristoteles'in *Theologia* ya da *Kitâbu'r-Rubûbiyye* (Metaphysica) adlı eseridir. Bu ünvan, eserin Aristo'ya âit olduğunu gösteriyorsa da modern bir araştırma bu âidiyetin yanlış olduğunu delilleriyle birlikte ortaya koymuş

bulunmaktadır. Çünkü kitap, Plotinos'in *et-Tâsûât*'ının bazı bölümlerinin özeti mahiyetindedir.

İkinci eser; İslâm felsefesi ile İslâm tasavvufuna en az birincisi kadar tesîr etmiş olmasına rağmen ondan daha az tanınan bir eser olan *Hayr-ı Mahzın İzâhı* (*el-İzah fi'l-Hayri'l-Mahz* - Liber de Causis) adlı eserdir. Bu eser de yanlış bir nisbetle Aristo'ya mâl edilir. Yanlış, diyoruz, çünkü eser, Yeni-Eflâtunculuğun Atina ekolünün en büyük şahsiyeti olan [Diodochus] Proklus(485)'un yazmış olduğu *İlâhiyyâtın Esasları* (*Elements of Theology*) adlı eserin birbirine karıştırılmış bir özetidir.

Bu *el-İzâh* adlı eserin Proklus'un kitabını bilen bir Müslümanın yaptığı bir özet mi, yoksa -sonradan kaybolan- Yunanca yahut Süryânca aslından tercüme mi olduğunu halâ bugün bile bilmiyoruz. Bildiğimiz tek şey, kitabın Latinceye Arapça nüshasından tercüme edildiğidir. *İzâh*'ın bu versiyonu, meşhur şerhini Aquino'lu St. Thomas (1225-1274)'ın yazdığı *Kitâbü'l-İlel* adıyla tanınmaktadır.

Aristoteles'in *Theologia* ile *Hayr-ı Mahzın İzâhı* adlı kitaplar arasında sadece maddî yapı açısından değil, üslûp ve terminoloji açısından da benzerlik vardır ki bu, bazı eleştirmenleri her iki kitabın da aynı kalemden çıktığı yargısına götürmüştür.

Üçüncüsü; miladî beşinci asır şahsiyetlerinden olan Stefan'in öğrencilerinden Suriyeli adı meçhul bir kâhinin yazdığı yazılardır. Bu yazılar da yanlışlıkla, St. Paul (ö.67) aracılığı ile Hristiyan olanlardan biri olan Denys [1] (1.asır) adlı şahsa nisbet edilir. Fakat Denys nâm bu şahıs, herhangi bir sebeple adını gizleyen Sûriyeli kâhinden başkası değildir. Bu yazıların başlığı; "Allah el-Mukaddes" şeklindedir. Meş-

1- Atina Yüksek Mahkeme üyesi. St. Poul vasıtasıyla Hristiyan oldu. Sonra Atina piskoposu iken öldü. M. 5. asırda yaşamış Suryani bir yazar muhtemelen Antakyalı Savirus- Yeni-Eflâtuncu görüşleri Hristiyanların hayatına uyguladığı birtakım eserleri onun adını kullanarak neşretti. *el-Müncid fi'l-A'lâm*, Luis Ma'lûf, (Beyrut, trsz., 297); Bu iki zatın nisbeleri Latinize edilemedi. [Çev].

hur görüşe göre, bu yazılar ortaya çıkışlarının hemen peşinden Süryânîceye; daha sonra da M.850'de Scot Erigene (830?-878) tarafından Lâtinceye çevrilmiştir. Bu eser, henüz Miladî 9. (Hicrî 3.) asır sona ermemişken, Dicle kıyılarından Atlantik Okyanusu'na kadar tüm Hristiyan dünyasında tanınmaktaydı.

Bu yazılar, sadece Mesîh'in değil, bizzat insanın da sırf insan olmak hasebiyle ilâhî bir yönü bulunduğunu vurgulaması cihetinden, hem Hristiyan mistisizmini hem de İslâm tasavvufunu etkilemiştir. Yazıların ana teması; her insanda bir insan doğasının bir de ilâhî doğanın bulunduğu; dünya hayatının (bedenî yaşamın) da bu yüce ilâhî hayatın bir sûretinden başka birşey olmadığı; ayrıca insanın, sonunda Allah'a varacağı; Allah'la bağlantı kurmanın ise riyâzattan ve nefsi arındırıp mistik hallere bürünmekten başka yolu olmadığı; hatta Allah'ı tanımanın bile bunlardan başka yollarla mümkün olmayacağı, böyle olduğuna göre de Üç Mesîh uknûmu, mâsiyet, günahların bağışlanması diye birşeyin de sözkonusu olmayacağı şeklinde özetlenebilir. Bu teoriye göre *hulûl;* lâhût (ilâhî) ile nâsûtun (maddî) birleşmesinden başka birşey değildir; herşey Allah'tan akıp gelmekte ya da O'nun tecellisi olmaktadır. Insanın Allah'a karşı olan arzusu, nefsin hasretle Allah'a dönmek isteyişinin göstergesinden başka birşey değildir, çünkü herşey O'ndandır ve O'na dönecektir. Bütün bu görüşler, daha sonra Doğu Kilisesi'nin öğretileri haline gelmiş, genel olarak bütün insanlığın düşünce yapılarında; özelde de İslâm tasavvufunda yankı uyandırmıştır. Bu bakımdan mutasavvıfların, "ilâhî feyz", "tecellîler" ve evvel-âhir/zahir-bâtın'ın (ilk-son/açık-gizli) Allah'tan ibâret olduğu şeklindeki felsefî esaslı görüşleri, mezkûr düşüncelerden bazılarının yansımasından başka birşey değildir.

Dördüncü Kaynak: Hind Mistisizmi

Önceki bahislerde, tasavvuftaki *fenâ*'nın Hinduizm Nirvanasının bir çeşidi olduğunu söyleyenlerin görüşüne te-

mas etmiş ve bunu şu temel çerçevesinde reddetmiştik: "Fenâ, olumsuz (selbî) karakteri olmakla birlikte, olumlu (îcâbî) karakteri de bulunan ve tabiî yapısı itibarı ile kötümser (pessimist) felsefenin hiçbir rolü bulunmayan bir kavram iken, Nirvana tamamı ile olumsuz bir yapı arzeder ve genel kötümserlik (pessimizm) ekolünün bir dalıdır." Böyle olmakla birlikte Hind miztisizminin, İslâm tasavvufunun, başta dinî ritüeller, ruhî egzersizler (riyâzat) ve nefs ile başetme (mücâhede) tarzları olmak üzere birçok yönüne etkisi olmuştur.

İslâm'ın Hindistan'ı fethedişinden yani Hindistan'ın Gazneli Mahmud (970-1030) tarafından fethedilişinden yaklaşık bin sene evvel Hind kültürü, Hindistan sınırlarındaki İran diyarı ile Asya'nın iki batısındaki bölgelere doğru kendisine bir yol açmış bulunuyordu. Belh kentinin İslâm fethinden asırlarca önce Buddha mistisizminin en önemli merkezlerinden biri olması ve birçok eski manastıra merkezlik etmesi bunun delilidir. Bu kentin mistik şöhreti İslâm'dan sonra da sürmüş ve aralarında İbrahim b. Edhem -ki Profesör Goldziher (1850-1921), bu zatın kıssasının Buddha [Gautama]; (m.ö.566-486) kıssasına benzer bir tarzda örüldüğünü söyler-, Şakîk-i Belhî (194/809), Horasan meşâyıhından Ebû Hâmid b. Hadraveyhî'nin de bulunduğu ilk devir mutasavvıflarının pekçoğu burada doğup büyümüştür. Hind mistisizminin etkilediğinde hiçbir kuşku bulunmayanlardan biri de Bayezid el-Bestâmî'dir. Bayezid, kendisinin tasavvuf metodunu (tarikat) Ebû Ali es-Sindî'den aldığını söyler ki bu zat Bayezid'e "murâkabetü'l-enfâs" (nefes kontrolü) namı ile bilinen metodu öğretmekte idi [1]

Beşinci Kaynak: Hristiyanlık

İslâm zühd telakkisinin Hristiyan ruhbanlığı ile ilişkisine dair gerekli bilgileri vermiş ve aralarındaki temel farklara temas etmiştik. Şunu da açıklamıştık ki, *İslâm zühdü-*

1- Ferîdüddin el-Attâr, *a.e.*

nü etkileyen şey, bir din olarak Hristiyanlık değil, Hristiyan ruhbanlığıdır. İslâm tasavvufunda ise bazı Hristiyan akidelerinin etkisi olmuştur. Nitekim aşağıdaki sözlerin sahibi olan Huseyn b. Mansur el-Hallac, Hristiyanlıktaki anlamı ile hulul görüşündedir.

"Tenzih ederim, nasutunu, o delici, parlak lahutunun sırrı olarak ızhar edip; sonra mahlukata yiyen ve içen varlıklar suretinde açıkça görünen Zat'a. Artık bu mahlukat görür kendisini; perdenin perdeyi görmesi gibi." (1)

Bu beyitlerde insan tabiatının lahut ve nasut şeklinde ikili bir yapı arzettiğine işaret edilmektedir. Hallac bu iki terimi Süryani Hristiyanlardan almıştır. Bu Hristiyanlar mezkur terimleri Mesih'in (ikili) tabiatını göstermek kasdı ile kullanmaktadır. Hallac'dan açıkça hulûlü terennüm eden birtakım beyitler daha rivayet edilmiştir. Hulûl ise Müslümanların daima Hristiyanlıkla birlikte düşündükleri bir akide olagelmiştir. Mesela Hallac kendi ruhu ile ilahi ruhu şu sözleri ile kaynaşmış bir halde gösteriyor:

Tatlı suda kaybolması gibi, şaraplık vasfının
Sen de ruhunu, erittin benim ruhumda
Artık sana dokunan şey, dokunur bana da
Sen bensin, çünkü, her hal ve durumda (2)

Şu sözleri ile de tam bir ittihad halinde gösteriyor

Aşık olan da benim; aşık olduğum da
Tek bir bedene hulul etmiş iki ruhuz biz
Beni gördüğünde O'nu görmüş olursun
Beni görmüş olursun, O'nu gördüğünde de. (3)

Bazı filozof sûfîler de, Hristiyanlıktaki anlamı ile anla-

1- Hallâc, *Tavâsîn*, (Massignon Neşri), s. 129.
2- Hallâc, *a.e.*, s. 134.
3- Hallâc, *a.e.*, s. 165, 175.

mamış olsalar da; teslis düşüncesini benimsemişlerdir. *Fususu'l-Hikem*'deki şu sözlerin sahibi İbn Arabi bunlardan biridir.

"Malumun olsun ki, Allah seni muvaffak eylesin, şüphesiz bütün emrler (yani mahlukat) hadd-i zatında ferdiyet üzerine mebni olmakla birlikte, bu ferdiyyetin teslis özelliği de vardır. Bu ise üç'ten ve ondan fazla olan sayılardan itibarendir. Mesela üç tek sayıların ilkidir. Şu kainat Hazret-i İlahiyye'den var olmuştur. Çünkü Allah Teala şöyle buyurur: *"Bizim bir şeye kavlimiz, onu irade ettiğimiz vakitte ona 'ol!' dememizdir."* (Nahl, 16/40). Hazret-i İlahiyye (zat) ise "irade" ve "kavl" sahibidir ve eğer bu zat ve iradesi -ki herhangi birşeyin yaratılmasına bilhassa yönelme nisbeti demektir- ayrıca o şeye yönelmesi esnasındaki 'ol' kavli olmasaydı, bu şey olmazdı.

İbn Arabi, aşağıdaki ifadesi ile, teslis hakkındaki görüşünü hayret verici bir sarahatle açıkça ortaya koymuştur:

Sevgilim tek olduğu halde üçleşti.

Uknumların Zat'la tek bir uknuma dönüşmesi gibi.

İbn Arabi, gerek kainat gerekse manalar alemi itibarı ile teslisi bütün üretme ve yaratmaların temeli görmektedir. Mesela, tabii alemdeki üretim baba/ana/oğul üçlüsü temeline dayandığı gibi, kıyasi istidlallerden sonuç çıkarma da üç hadd'e ve üç kazıyye'ye dayanmaktadır. İbn Arabi'nin "Allah kainatı yaratmazdan evvel varlık sahnesinde sadece kendisinin varolduğunu" belirttiği, ayrıca "Allah'ın şu kainatı, ancak kendisi vasıtası ile; kendisi sayesinde yarattığını" söylediği *Hakikat-i Muhammediyye* ile *kelime* hakkındaki görüşleri, açıkça Hristiyan felsefesinden etkilenmiştir ki bu felsefe kendisine, İskenderiye'de, aralarında Hristiyan papazların da bulunduğu düşünürlerin, -büyük çapta, Hallac vb. İslâm filozof ve mutasavvıflarının İslâm'a soktuğu- İslâmi fikirlerle boyanmış olarak ortaya koydukları şekli ile ulaşmıştır.[1]

1- *Fusûsu'l-Hikem* üzerine yaptığımız ta'liklere bkz. II/133-134.

TASAVVUFUN GEÇİRDİĞİ DEVRELER VE TASAVVUF EKOLLERİ

Tasavvuf, -kelimeyi en geniş manası ile kullandığımız zaman- herbirinin kendine has özellik ve hususiyetleri olan, hatta nerede ise herbirinin ortaya çıktığı muayyen bir zaman bulunan çeşitli devrelerden geçmiştir. "Sûfî" adının h. 200'den önce var olmadığını ve yaygın biçimde kullanılmadığını belirtmiştik. Gerçek şudur ki, bu tarihe kadar o dakik manası ile yani hal, makam, zevk, vecd ve işrak kavramlarına sahip sistematik ruhî hayat manasında tasavvuf diye bir şey yoktu. Mevcut olan sadece zühd idi. Tasavvufu genel manası ile anlayacak olursak tasavvufun ilk devresi olarak zühdü kabul edebiliriz. Bu devrede sûfîler *sûfî* adı ile değil, *zahid, abid, fakir, nasik* veya *kari'* adı ile anılırlardı. *Kurra*, zahidlerin eski adı idi.[1] Bütün bu kelimelerin dinî hususlara büyük özen gösterme ve şeriat hükümlerine riayetkâr olma dışında bir manası yoktu. Fakirlik ve dünyaya rağbet etmeme (zühd) kavramları ise bunun birer mazharı idi.

Öyle ise ilk asırda zühdün temeli, şeriatın emir ve yasakları ile edeplerine riayet etmenin yanısıra fakirlik, benliği inkar etmek, dünyayı terk etmek -ya da en azından önemsiz görmek- idi. Bu manada Hz. Peygamber (s.a.)'i, sahabe-i kiram'ı ve tabiun'u da zahidlerden sayabiliriz. Ancak bunla-

1- İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblis*, s. 160.

rın zühdü, masiyetlerden olabildiğince uzak durma, Allah'tan ve azabından korkma, O'nun cennetini ve sevabını umma özellikleri ile dopdolu, yukarda bahsettiğimiz özelliklerin dışına taşmayan basit ve sade bir tür zühd idi.

İslâm'ın bu erken devresinde zühd, ne dinî bir hareket, ne bir mezhep ne de sosyal bir sistemdi. Aksine sadece dinin, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in sünnetinin önderlik ettiği ferdi bir eğilimdi. Öyle görünüyor ki, Müslümanlar bu asırda kendilerini zühd ve i'tikaf hayatına vermekten ziyade, Allah yolunda cihad ve i'lay-ı kelimetullah'a vermişlerdir. Çünkü Allah yolunda kendini feda etmek demek olan cihad, bir Müslümanın nail olabileceği en büyük şereftir.

Hz. Peygamber (s.a.)'in şöyle buyurduğu rivayet edilir: "Her peygamberin bir ruhbanlığı vardır; bu ümmetin ruhbanlığı ise cihaddır." Bazı büyük İslâm mücahitlerinin biyoğrafilerinden anlaşıldığı kadarı ile sonraları zühde yüklenen anlam o sıralar cihada yüklenmekte idi. Zira zühd, lüksü terketme vb. birçok sıfat, mücahitlere yakıştırılmıştır. Fakat çok geçmeden bu basit zühd anlayışı yerini o kompleks, derin zühd anlayışına terkediverdi ve belli bir sistemi, kaide, şart ve şeyhi olan bir hayata dönüştü. Bu ilk zahidlerden sonra, kendilerine kıssacı, gözü yaşlı, vaiz (el-kass, el-bekka, el-va'iz) adını veren öteki zahidler ortaya çıktı ve bunların va'z u nasihat, kıssa anlatımı ve eğitim-öğretim için akdettikleri halkalar kurulmağa başlandı ki bu halkalar, bir süre sonra, hicrî birinci asrın hemen akabinde ortaya çıkmağa başlayan zühd ekollerinin çekirdeğini oluşturmuştur. Böylece zühd, Hristiyan manastırlarına çok benzeyen ribat ve tekkeler dahilinde cemaat halinde düzenli bir şekilde icra edilen bir olaya dönüştüğü gibi, dinî bir hareket ve özel bir yaşam biçimi halini de aldı.

Bu yeni zühd telakkisinin belirgin özelliklerinden biri, şu iki noktadaki büyük dikkatidir: Kendini, nafile ve zikirde gösteren *ibadet* noktası ile, kendini daha çok bütün sûfîyane özelliklerin (ahlak) esasını teşkil eden tevekkül'de gösteren

ahlakî yön. Dünyaya rağbet etmeme, sadece Allah ile hemhal olma, bütün düşünce ve amellerinde daima O'nu gözönünde bulundurma; kazanmayı, doktora görünmeyi terketme; nefsani hazlardan, insanların övmesinden veya yermesinden hiç etkilenmeme özellikleri bu ahlakî yöne girer.

Bu süre zarfında önce Medine, sonra da Basra ve Kufe ekolleri ortaya çıktı.

Medine Ekolü

Medine ekolündeki zühd, materyalini ve gücünü direkt Kur'an ve Hadisten alan basit bir zühd idi. Müslüman zahidlerin örnek aldığı şahsiyetler Hz. Peygamber (s.a.) ve sahabe-i kiram'dı. Hilafet payitahtının, Emeviler zamanında Medine'den [Kufe'den] Şam'a nakledilmesinden biraz sonrasına kadar durum bu minval üzere devam etti. Çünkü selef mezhebindeki müttaki Müslümanlar selefiliklerine sıkı sıkı yapışmayı sürdürdüler ve Emevilerden gelen siyasi/gayr-i siyasi bütün tesirlere mukavemet ettiler. Bunun en bariz örneği, hayatının büyük bölümünü Emevilere, onların yaşam ve devlet idare biçimlerine muhalefet ederek geçiren; İslâmî öğretiler çerçevesinde, İslâm sınırlarını aşmayacak adil bir sosyal düzeni savunarak zamanın zenginlerine veryansın eden Ebu Zerr el-Ğıfari (ö. 32/652)'dir. Bu ekolün büyük zahidlerinden biri de kalpler ve onun afetlerinden ilk olarak sözeden Huzeyfe b. el-Yeman'dır. Selman el-Farisi, Ebu Ubeyde b. el-Cerrah, Abdullah b. Mes'ud ve Hz. Peygamber'in, hakkında şöyle buyurduğu el-Bera b. Malik (ö. 20/641) de bu zahidlerdendir: "Yüzü gözü toz-toprak içinde; saçları keçeleşmiş olduğu ve iki tane köhne abası bulunduğundan dolayı kendilerine değer verilmeyen niceleri vardır ki, bir şeyin olması için yemin etseler, Allah bu yeminin gereğini mutlaka yerine getirir."

Medine zahidleri arasında Tabiun neslinden Said b. el-Müseyyeb (ö. 90)'i de zikredebiliriz. Bu zat da Ebu Zerr el-Ğıfari gibi, Emevilerin en büyük düşmanlarından biri idi.

Basra ekolüne gelince, bu ekol İslâmi yönünün yanısıra bir dereceye kadar, tasavvufun pratiği açısından, Hind kültüründen etkilenmiştir Bu ekole mensub sûfîler, nefislerini temizlemek, onun afetlerinden kurtulmak ve onu yüce alemine yükseltmek maksadı ile oruç vb. yöntemler kullanarak bedene eziyet etme ilkesini benimsemişlerdir. Basra ekolünde sûfîler, siyasetle uğraşmaktan uzak durarak tasavvuf telakkilerini Kitap, Sünnet ve Sahabe yaşantısına dayalı dinî-aklî bir temele oturtmaya gayret ediyorlardı. Bu ekolün en göze çarpan siması el-Hasenü'l-Basrî (ö. 110)'dir.

Kufe ekolünde ise Ehl-i Beyt taraftarlığı belirgin bir özellik olarak göze çarpar. Bu ekol sûfîleri önemli bir siyasi rol ifa etmişlerdir. Sûfî diye adlandırılan ilk şahıs, ister Şi'i Cabir b. Hayyan (ö. 150/767) olsun, ister Ebu Haşim el-Kufî (ö. 150/767) olsun sûfî kelimesi ilk olarak Arami kültür'ün tesiri altında bulunan ve Kufe tasavvuf telakkisinin *İlahi sevgi* meselesindeki görüşünde kendini gösteren ve de Maniheist görüşten etkilenmiş olan Kufe ekolünde ortaya çıkmıştır. Kufe ekolünün tasavvuf telakkisinde Ehl-i Beyt taraftarlığının azımsanamayacak bir tesiri olmuş; hatta bu ekol Kufe'de ortaya çıkan ve son liderliğini h. 210'da Bağdat'ta vefat eden sûfî Abdek'in yaptığı ve nerede ise Şiî denebilecek bir mezheble aynı görülmüştür. Dünyanın tamamının haram olduğu, ölmeyecek miktarın dışındaki dünyalığın helal olmayacağı bu mezhebin öğretileri arasında yer alıyordu. Abdek, et yemezdi ve imamet'in tayinle olacağı görüşünü savunurdu. Bu ekolün en meşhur simaları arasında Yemenli Tavus b. Keysan (105) ile öldürülerek vefat etmiş olan Said b. Cübeyr'i (ö. 46/95) görüyoruz

Sadece Kufe ekolünü etkileyen bu Arami kültür, materyalini Yunan ve Pers düşüncesinden alarak yani Aristoteles felsefesi, Yunan tıp ve kimyası ile Pers metafiziğinin bir karışımı olarak miladi ilk altı asır boyunca oluşan felsefi Doğu düşüncesinin bir uzantısı idi. İşte bu kültür, Arapça'ya çevrilince, İslâmi çevreleri iki yoldan etkiledi:

1- Marifetle alakalı (gnostik) meselelerle ilgili olarak, aşırı Şii gruplara, dolayısı ile de sûfî düşüncesine etkisi sayesinde;

2- Metafizik meselelerle ilgili olarak da kelamcılara etkisi sayesinde.

Kufe'de ruhaniler diye meşhur olan bir grup ortaya çıkmıştı. H. 200'den önce vefat etmiş bulunan Hibban el-Hariri ile Küleyb bu gruptandı. Bunların ibahiliğe (herşeyi mübah görme eğilimi) yönelmesi ile birlikte Kufe ekolünde büyük bir değişim meydana geldi. Bunlar, şeriatın zahirine yani dış organlarla icra edilen kısmına önem vermezler, zühdü de ruhî hayatı tam olarak doyurmaya engel sayarlardı. İşte ibahilik buradan kaynaklandı. Yalnız bu ibahilik, öyle, herkese bahşedilen sınırsız bir ibahilik olmayıp aksine ibadet yolunda son noktaya erenlere mahsus idi. Bu ruhanilerden şöyle bir söz rivayet edilir: Abidler, ibadetleri sayesinde, nefislerini ağır şeylere yöneltip-durma ve onları boyunduruk altına alma yarışının sonundaki mertebeye varırlar. Siz de bu mertebeye erdiğinizde, arzuladığınız herşeyi yapabilirsiniz [1]. Kufelilerin meşrebinde tecsim de yaygın olarak mevcuttu. Mesela, Ebu Şu'ayb el-Külal (ö.170) Allah Teala'da, yara, hüzün, yorgunluk, rahat, üzüntü, görülme vb. şeylerin bulunabileceği görüşündedir.[2]

Tasavvuf Irak'ın ilerisindeki bölgelere, bilhassa, İslâm'dan önce Mazdekçiliğin yaygın olduğu İran'a Kufe ekolü eliyle yayılmış ve İran'da teorik ve pratik özellikleri farklı çeşitli ekoller ortaya çıkmıştır ki ileride bunlar hakkında geniş bilgi vereceğiz.

Bağdat İslâm'ın siyasi ve kültürel merkezi olup Basra'daki tasavvuf cereyanı zayıflayıp da, Bağdat, hem Basra hem de Medine tasavvuf ekollerine varis olunca, tasavvuf için birtakım esaslar ve kaideler konuldu. Bu sebepledir ki,

1- Malâtî, *et-Tenebbüh*, s. 74; Zehebî'nin *Mîzân*'ı ile krş. No: 2767..

2- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 213, 288; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 321.

Bağdat ekolünde hem Mu'tezile'nin kelamî nazariyelerinin etkisi altındaki Basralıların zühd telakkisini, hem de hadisin etkisi altındaki Medinelilerin zühd telakkisini görebiliyoruz. İkinci etkinin görüldüğü en bariz şahsiyet Ahmed b. Hanbel (ö.241) iken, birinci etkinin görüldüğü şahsiyet de Haris b. Esed el-Muhasibi (ö.243)'dir

Zühd, hicri ikinci asrın sonlarında tasavvufa dönüştü ve İslâm'da fıkıh ilminin karşılığı olarak yeni bir ilim doğdu. Daha dakik bir ifade ile söyleyecek olursak; Şeriat bilgisi iki kısma ayrıldı: Dış organlarla alakalı hükümleri araştıran Fıkıh ilmi ve Şeriatın batınını araştırıp esrarını anlamağa çalışan; ibadetlerle ve bunların nefis üzerinde bıraktığı etkilerle, ayrıca getirdikleri psikolojik haller ve ruhî faydalarla ilgilenip bu konularda yoğunlaşan Tasavvuf ilmi. Bu değişim ilk olarak zühdü tamamen Allah'la kendileri arasındaki ruhi bir bağ ve batınî bir olgu addedip dini adet ve alışkanlıklara büyük değer atfeden Suriyelilere (Şamlılar) muhalefet ederek bu adet ve alışkanlıkların kullanılmasına karşı çıkanların ve zahidlerin merkezi olan Basra'da vuku buldu.

İbn Teymiyye (1263-1328) *Sûfîler ve Fakirler* adlı eserinde [1] şöyle der: "İlk Sûfîler Basra'da zuhur etmiştir. İlk olarak bir sûfî tekkesi inşa eden Hasen-i Basri'nin talebelerinden olan Abdülvahid b. Zeyd (ö. 177)'in talebelerindendir." Basra'da öteki kentlerde rastlanmayan türde aşırı bir zühd, ibadet, havf vb. özellikler vardı. "Kufe fıkhı' ve 'Basra ibâdeti" deyimi de buraya dayanır. Basra ekolünün bu özelliği, Kufelilerin kadılık/hakimlik ve emirlik konularındaki gayretlerine ve fıkıh araştırmaları üzerinde yoğunlaşmalarına reaksiyon olarak ortaya çıkmış gibidir. Basralılar böylece, Kufelilere göre kendilerini eksik buldukları hususları telafi etmek amacıyla ibadet ve *hal*'lere ağırlık vermişlerdir. Bununla ilgili olarak İbn Teymiyye mezkur risalesinde şöyle der: "İbadet ve hallere fazlaca önem verme mahiyeti arzeden sûfîyane yaşayış Basra'da zuhur etmiştir. Sahabenin nam

1- İbn Teymiyye, *es-Sofiyye ve'l-Fukarâ*, s. 2-3.

salmış olduğu zühd, vera ve ibadet çokluğu gibi hallerle muttasıf bu sûfîler hususunda insanlar çeşitli görüşlere sahip olmuşlardır." Gerçek şudur ki bu zatlar, tıpkı komşuları Kufelilerin kadılık ve emirlik konuları ile daha fazla uğraşmaları (ictihad etmeleri) gibi, ibadet ve haller konusunda yoğunlaşmışlardır (ictihad etmişlerdir.).

Böylece tasavvuf, dinî kaide ve esaslar dışında hiçbir kaide ve prensibi bulunmayan basit zühdden yavaş yavaş, nefsanî hastalık ve illetleri tanıyıp bunları tedavi etmeyi hedefleyen psikolojik araştırmalara; belli riyazat ve mücahede tarzları ile belirli birtakım kaidelere dayalı, sistematik bir ruhi hayata dönüştü.

Tasavvuf devreleri arasında bir geçiş devresi olan bu devre için özetle şunu söyleyebiliriz: Bu devre, dine dayalı sıfatlar (ahlak) ile bezenmiş olmak ve ibadetlerin manalarını ve ilk anda akla gelmeyecek batınî maksatlarını kavramaktan ibaretti. Cüneyd'e tasavvufun ne olduğu sorulduğunda şöyle demişti: "Tasavvuf adi, aşağılık ne kadar huy varsa bunları terkedip bütün yüce sıfatlarla bezenmektir." İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Herevi (ö. 1089)'nin *Menazilü's-Sairin* adlı eserinin şerhi olan *Medaricü's-Salikin*'de der ki: "Tasavvuf ilmiyle alakalı görüş bildirenlerin ifadeleri tasavvufun ahlaktan ibaret olduğu konusunda hemfikirdir."

İhtiyara dayalı bütün fiillerin kaynağı irade olduğundan, sûfîler de ilimlerini bu kavram üzerine bina ettiler. Çünkü o, kalbin hareketi idi. İrade ile alakalı tafsilatlı hükümler üzerinde düşünmek, kalbin arzu, korku, rıza, sevgi, kanaat, tevekkül, şükür, sabır, haya vb. hallerden ibaret bulunan hareketleri üzerinde düşünmek demekti.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye *Medaricü's-Salikin* adlı şerhinde bu manada şunları söyler: "Bu ilim (tasavvuf) irade temeline dayalıdır. Onun esası ve yapıtaşı iradedir. Tasavvuf irade ile ilgili hükümlerin tafsilatı demek olan kalp hareketlerini de içine alır. Bu sebepledir ki, nasıl fıkıh ilmi dış

organlarla ilgili hükümlerin tafsilatını içine aldığı için zahir ilmi diye adlandırılmışsa, tasavvuf da batın ilmi diye adlandırılmıştır."

Bu geçiş devresi yaklaşık olarak ikinci asrın sona ermesiyle kapanmıştır. Bu devrenin en önemli ayırıcı vasfı düzenli zühd, rıza, ve tevekkül olup; İbrahim b. Edhem (ö. 161), Ma'ruf-i Kerhi (ö. 200), Rabiatü'l-Adeviyye (ö. 185), Davud b. Nusayr (ö. 165) ve Fudayl b. 'Iyaz (ö. 189) bu devrede yaşamış en meşhur sûfîlerdendir.

Bundan sonra tasavvuf yeni bir devreye girdi ki bu devre, *vecd, keşf ve zevk devresi* olup İslâm tasavvufunun altın çağını en üst seviyede ve en saf biçimde yansıtan üçüncü ve dördüncü asırlara rastlar. Önceki devre, dediğimiz gibi, bir geçiş devresi idi. Bu devrede tasavvuf, dinî hükümleri batıni manaları ve kalplere tesirleri açısından ele alan bir ibadet metodu olarak görülüyordu ve bu özelliği ile ibadetlerin zahiri ile ilgilenen fıkıh ilminin karşı kutbuydu. Yeni devrede ise ehl-i nazarın, kelamcıların metodunun karşı kutbu olarak, bir nefsi arındırma ve marifet elde etme metoduna dönüştü. İş, hal ve makam kazanma kasdına ma'tuf riyazat ve mücahedelerde kalmadı ve sûfîler, metodlarından bir kısmını, gaybî manaları keşfetme vesilesi ve kendilerinden başkasının algılayamayacağı; yaşayıp tatmağa dayalı marifeti elde etme vasıtası olarak benimsediler. Bu sebeple de, kendi ilimlerine, bu manaya işaret eden sır ilmi, mukaşefe ilmi, hal ve makam ilmi, zevk ilmi ve bunlara benzer isimler koydular.

Sûfîler iki çeşit bilgi türünü hep ayırmışlardır ki Gazali'nin bunlardan istifade ile yaptığı ve son noktasına kadar götürdüğü ayrım budur. Birinci bilgi; akıl ve kafayı çalıştırmakla kazanılan bilgidir. "İlim" kelimesini özellikle bu manada kullanırlar ve kelime kayıtsız olarak kullanıldığında, akla bu mana gelir. Öteki bilgi ise, daha çok ilhama benzeyen bir yolla algılanan, kalbe akıtılıveren, fakat künhü ve kaynağı kavranamayan, yorumlanıp illetinin bulunması

mümkün olmayan bilgidir ki, bu da yaşayıp tatmağa dayalı ilim ya da "marifet (gnosis)"tir. Nitekim *alim* ile *arif* arasında da fark gözetirler ve arifi sûfîlerden başkası için kullanmazlar.

Bu sebepledir ki marifet, sûfînin erebileceği en büyük mutluluk veya gıpta unsuru haline geldiği gibi, varmağa çalıştığı hedef ve gaye haline de gelmiş; içerdiği riyazat ve mücahede sayesinde bu sûfî metodu -hadd-i zatında bir gaye olmamakla birlikte- "gerçekleri anlamanın (marifet bi'l-hakaik) ve böyle bir anlayışa (marifet) sahip olanların gaybî sırlardan haberdar olmasının yolu" haline gelmiştir. Yakine ulaşmanın yolu marifet olunca, yakini veya hakikati arayanlar için marifetten daha büyük bir mutluluk olabilir mi?

Üçüncü asır sûfîlerinin tasavvuf için yaptıkları tariflerde bu değişimi açıkça görüyoruz. Mesela Ma'ruf el-Kerhi (ö. 200) tasavvufu, "Gerçekleri kavramak ve insanların elinde bulunanlardan ümid kesmek" şeklinde tarif etmiştir. Böyle derken, ilahi gerçekleri keşf yoluyla kavramayı ve insanların elinde bulunan dünya metaına önem vermemeği kastediyordu. Sonraki sûfîlerden bazılarının ilgi alanı da gayb aleminden perdeyi kaldırıp bu alemi ortaya çıkarma hususlarına kaymış; bu konuda çok sözler söylemiş, çeşitli iddialarda bulunmuşlardı. Bunların bu konu ile ilgili metodları da kalbi Allah dışındaki herşeyden (masiva) arındırmak; ruhu zikir, dua ve fazla nafilelerle beslemek ve nefisle uğraşmak (mücahede) idi. Ulvi ve süfli alem hakkında çok şeyler söylemişler ve olayları daha vuku bulmadan algılayabildiklerini, ayrıca nefislerinin kuvveleri ve himmetleri sayesinde süfli varlıklarda tasarrufta bulunabileceklerini, bunların kendi iradelerine uygun hale geleceğini iddia etmişlerdi ki, bunlarla ilgili olarak normalde birer keramet olarak zikredilen, kesin olarak bilinemeyen çok sayıda hikaye anlatılmaktadır.

Hasılı, bu devrenin en önemli belirgin vasfı, tasavvu-

1- Theosophia: Allah veya melekler ile doğrudan doğruya bağlantı kurmayı hedefleyen dinî yapı. (Çev.)

fun Gnostik Theosophia [1] (marifete dayalı ilahi hikmet) boyasıyla boyanmış olması ve sûfîlerin, -herbirinin, kendine özgü tarzı ile Allah'a ve O'nu tanımağa (marifetullah) ilettiği- ruhî yükselişleri planladıkları sûfî metodunun sistematik bir hale getirilmesidir. Bu devrenin en bariz göstergesi sûfînin yaşadığı *tecrübe*'nin, yaşamının etrafında döndüğü mihver haline gelmesidir. Artık sûfînin yaptığı, bu tecrübeyi düzenli hale sokmak, tahlil etmek, kontrol altında tutmak ve nihayet teorilerini buna göre yorumlamaktı. Bu yüzden, tasavvuf ilminin, dinî tecrübenin batını vechesini sistemli olarak ortaya koyma çabası olduğunu söylemek mümkündür ve bu özellik, mezkur devrenin tasavvuf telakkisini bu devre dışındaki herhangi bir tasavvuf telakkisine ait özelliklerin kendi devrelerini yansıtmasından çok daha doğru yansıtır.

Bu devrede birçok sûfî ekol zuhur etti ve sayılamayacak kadar meşayıh yetişti. Bu ekoller sûfî metodunun genel ilkelerinde hem-fikir olmakla birlikte, görüşlerinin tafsilatı ve şahsî eğilimleri bakımından biraz farklılık arzediyorlardı. Bunların tartışmasız en önemlileri, kurucusu Ebu Abdullah el-Haris b. Esed el-Muhasibi (ö. 243) olan Bağdat ekolü; kurucusu Zünnun el-Mısri (ö. 245) olan Mısır ekolü ile Hamdun el-Kassar (ö. 271)'ın kurduğu Nişabur (Neysabur) ekolüdür. Biz bu ekollerin en meşhur simalarını ve genel teorilerini anlatmakla yetineceğiz.

Bağdat Ekolü

Bağdat ekolünün en büyük temsilcisi biraz önce bu ekolün kurucusu olduğunu söylediğimiz Haris el-Muhasibi'dir. Ebu'l-Kasım el-Cüneyd (ö. 245), Ebu Hamze el-Bağdadi (ö. 289), Ebu Bekr İsmail b. İshak es-Serrac'ın (ö. 286), Ebu'l-Hasen Seriyy. es-Sekati (ö. 253) ve bunların dışında Bağdat ekolüne mensup daha birçok şahsiyet, ya doğrudan Muhasibi ile ya da onunla arkadaşlık (sohbet) etmiş olanlarla arkadaşlık etmiştir.

Bu ekolün teorileri, şu tasavvufî meseleler etrafında

yoğunlaşmıştır:

1- Kelam ve tasavvuftaki anlamı ile tevhid ve marifetullah, ilahi sevgi, fenafillah ve bekabillah gibi, tevhidle bağlantılı meseleler;

2- Nefis ve afetleri; vecd, şevk, kurb, ünsiyet, gaybet, huzur, îsar, zikr, tevbe ve Allah'ı hem dünyada hem de ahirette görme gibi tasavvufî hal ve makamlar.

Muhasibi'nin tasavvuf metodu, ruhî hayatın gelişimindeki sebeplerle bunların sonuçları (müsebbebat) arasındaki bağlantıyı algıladığını ortaya koyan analitik (tahlilci) ve mantığa dayalı bir metoddur. Nitekim ibadetin temellerini tahlil ettiği aşağıdaki sözleri de bu kabildendir:

"İbadetin temeli vera'dır; vera'ın temeli takva; takvanınki nefis muhasebesi; nefis muhasebesi'ninki ise havf ve recadır. Havf ile reca neticede vaad ve vaid'i bilmeye dayanır; Vaad ve vaid'i anlamak, amellerin uhrevi karşılığını hatırlamağa; bunları hatırlamak ise düşünüp ibret alınağa dayanır. [1] Yani insanoğlu gerek kendisi gerekse diğer mahlukat üzerinde düşünüp de ibret alacak olsa, bu onu, az önce zikredilen silsile çerçevesinde Allah'a dosdoğru bir şekilde ibadet etmeğe götürür. Bu, öyle, basit, sade bir tasavvuf telakkisi olmayıp aksine, özel bir mantığı bulunan metodik bir tasavvuf telakkisidir.

Muhasibi, -kendisinden dolayı "el-Muhasibi" diye adlandırıldığı- bu kendine özgü metodu ile tanınmaktadır. Bu metod Allah'ın kanunları karşısında ne kadar riayetkar ve doğru olduklarını anlayıp ortaya koymak maksadı ile amel ve düşüncelerin tenkit süzgecinden geçirilmesinden ibarettir. Hakkında özel bir kitap (*er-Ri'aye li Hukukıllah*) yazdığı *riayet*'in manası da budur. Mezkur metod, ilmin ma'kuliyyetinin (rasyonel olup olmadığının) araştırılmasını gerektirdiği gibi, -çünkü bütün nazari/teorik ilimler ma'kul/rasyonel değildir- iman ve marifetin mahiyetini araştırmayı da içine alır. Çünkü imanı sadece bilmek ile hem bilip hem de gere-

1- Ferîdüddin el-Attâr, *a.e.*, 1/226-227.

ğince amel etmek arasında epeyce fark vardır. Bu sebepledir ki Muhasibi, Allah'a iman etmeyi kalbin bütün hal ve hareketlerinin üzerine kurulduğu bir temel olarak benimsemiştir. Ona göre (akıl konusundaki ifadelerine bkz.) aklın görevi, hayrı ve şerri algılamak değildir. Onun yapıp yapacağı yegane şey; Allah Teala'nın herhangi bir fiili diğer herhangi birinden üstün tutmasındaki hikmeti algılamaktan ibarettir. Yani tek başına akıl, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, hayrı ve şerri anlamağa yetmez, o, ilahi yasamaların hikmetini algılamağa yeter, ancak. Nefsin birtakım ruhî faydalar elde etmesi ve sahih bir iradeye sahip olması ancak bu yolla mümkündür.

3. Asırda Kurulan Nişabur Ekolü

Hicri 3.asrın ortalarında tasavvufun merkezi, Horasan tasavvufunun merkezi olan Belh'ten Melametiyye/Melamilik'in ortaya çıktığı Nişabur'a taşındı. Belh ve Bağdat ekolleri ile bağlantısını koparmayıp aksine seyahat, öğrencilik ve sohbet gibi yollarla her ikisiyle de mevcut bağlantısını sürdürdü

Melami tasavvuf telakkisi iki ana temele dayanır: Melamet ve Fütüvvet. Bu grubun kullandığı terminolojide en çok rastlanan iki kavram bunlardır. Melamet ile kasdettikleri; nefisten sadır olan masiyetler karşısında onu şiddetle kınamak, suçlamak ve boyunduruk altına almak; yaptığı taatleri de önemsemeyip kusurlu görmektir. Fütüvvete gelince, bu kavram esasen, başta cömerdlik, kerem, mürüvvet ve şecaat olmak üzere bir grup faziletin tamamı için kullanılır. Fakat kelime, sûfî terminolojisine girince, îsar, fedakarlık, incinmeme, hoşa giden şeyleri dağıtma, şikayet etmeği bırakma, makam sevgisini gönülden çıkarma ve nefisle savaşma anlamları kazandı. Bütün bu anlamlar, Melami ekole mensup sûfîlerin yazılarında eşit olarak ortaya çıkmış ve onların ruhî hayata bakışlarını şekillendirmiştir. Hatta -şahsen bize göre- Melamilerin melamet teorileri bile, bu fütüv-

vet teorilerinin bir dalıdır.

Ebu Hafs el-Haddad ile Hamdun el-Kassar, Bağdat ekolündekilerin fütüvvet teorilerinden biraz farklı bir fütüvvet teorisi ile tanınan Melami ekolündeki sûfîlerin en meşhurlarından birkaçıdır. Anlatıldığına göre; birgün Bağdat meşayihi Ebu Hafs'ın yanında bulunurken, kendisine fütüvvetten ne anladığını sormuşlar. Onun: "Siz söyleyin. Siz hem bu dilin hem de belli bir anlatım gücünün sahibisiniz. demesi üzerine, Cüneyd şöyle demiş: 'Fütüvvet, görmeyi bırakmak ve nisbeti terketmektir.' Ebu Hafs da "Ne kadar güzel buyurdunuz! Ancak bana göre fütüvvet, insafa uygun hareket etmek, fakat birilerinin insaflı davranmamızı istemesini beklememektir." demiş. Bunun üzerine Cüneyd, "Kalkın arkadaşlar, Ebu Hafs, Adem'in ve zürriyetinin fevkında bir mevkide bulunuyor." [1]

Cüneyd'e göre, fütüvvet, görmeyi bırakmaktır, yani amellere, onlara değer veren ve nazar-ı itibara alan bir tarzda bakmamaktır. Nisbeti terketmek de budur. Yani, insanı Allah Teala dışındaki herhangi bir varlığa bağlayan bütün ilgi ve bağların koparılmasıdır. Buna göre Cüneyd 'in fütüvvet telakkisi kamil bir zühdden ibaret olmuş oluyor. Ebu Hafs ise fütüvveti sûfîlerin insaf ve adalet olarak gördükleri şeyleri yerine getirmek olarak anlıyor. Bu demek oluyor ki, fütüvvet, şeriatin ve toplumun gerektirdiği görevlerin tamamını yerine getirmektir, hem de bunları yerine getirene toplum veya şeriat tarafından bir insaf talebi gelmemiş olsa bile.

Nişabur Melami ekolünde yeni olan; bu ekolün tasavvufa yeni birtakım ıstılahlar eklemesi veya ona yeni renkler kazandırması değil, kendi çağlarının önde gelen 'mistik manalar'ının daha çok olumsuz yönleri üzerinde önemle durmasıdır. Sözgelimi bir Melami, davranışların yerilmesi, kusurlu görülmesi ve kınanmasının üzerinde durduğu kadar, bunların övülüp takdir edilmesinin üzerinde durmaz. Riyadan sö-

1- *Hilyetü'l-Evliyâ*, I/230.

zettiği kadar, ihlastan sözetmez; amellerin üstünlük ve güzelliğinden bahsetmek yerine, eksiklik ve kötülüğünden bahsetmeyi tercih eder. Melami sûfîlerin meşrebinde nefs-i levvame (kınayıp-duran nefs); nefisle cihad, nefsin kokuşmuşluğu, nefsani iddialar, ubudiyyet, fedakarlık ve meşreblerinin mahiyetini gösteren bunlara benzer kavramlardan -ki bunlar, mezkur ekolün tasavvuf telakkisine her ikisi de İranlı veya İranlı/Hindli olan şu iki kaynaktan girmiştir: Mecusi Zerdüşt felsefe ve fütüvvet teşkilatı- daha çok bahsedilmiş olmasının sebebi de budur.

Ebu Osman el-Hîrî (ö. 298/910) ve Hamdun el-Kassar, (ö. 271/884) gibi büyük Melamilerin, alemi, hiç hayrı bulunmayan bir şer olarak görmesi; daima hüzün ve tasa içerisinde olmanın, ne kadar dikkatli yaparsa yapsın, bütün amellerini kusurlu görmenin ve nefsini bu kusurlarından dolayı daima suçlamanın bir Melamiye daha çok yakışacağı esası, melamet teorisinin İslâm-dışı pesimist bir bakış açısı olduğuna veya Ebu Bekr el-Vasıti'nin (ö. 942) dediği gibi, Mecusi kaynaklı olduğuna tanıklık etmektedir. Anlatıldığına göre; Vasıti, Nişabur'a gelince, Ebu Osman el-Hîrî'nin müridlerine: "Şeyhiniz size neleri emrederdi?" diye sormuş. Onlar da, "Taat işlememizi, fakat bunları yine de kusurlu görmemizi emrederdi" diye cevap vermişler. Bunun üzerine Vasıti: "O size katıksız Mecusiliği emrediyormuş, desenize! Bunu emredeceğine, keşke, bu taatlerin yaratıcısını ve yaptırıcısını görerek, esasında kendinizin pek birşey yapmadığınız bilincinde olmanızı (gaybet) emretmiş olsaydı!" [1]

Bu manada olmak üzere Ebu Osman el-Hîrî de şöyle der: "Nefsinin herhangi bir şeyini beğenen hiçbir kimse nefsinin kusurunu görmez. Nefsinin kusurunu, ancak onu her hal ü karda suçlayanlar görebilir." [2]

Melametin en önemli nefisle mücahede tarzı olduğuna

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 32; Ebu'l-Alâ Afîfî, *el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve*, s. 36-37.

2- Şa'rânî , *et-Tabakât*, c.1, s. 74.

ilişkin geniş açıklamayı ileride yapacağız.

3. Asır Mısır-Suriye Ekolü :

3. asırda ortaya çıkan bu ekolün yetiştirdiği en meşhur şahsiyet, hiç tartışmasız Zünnun el-Mısri (ö. 245/859)'dir. Eski-yeni araştırmacıların çoğuna göre bu zat İslâm'da Teosofik (Theosophic) tasavvufun gerçek kurucusudur. Mısır ve Suriye 3. asrın ilk yarısında bu mıntıkaya yayılan Neo-Platonist/Yeni-Eflatuncu kültürleri ile tanınmaktadır. Bu kültürlerden etkilendiği açıkça belli olan Zünnun da mezkur bölgede yaşamış ve geç devir -Jamblichus (330) ve Proclus (485) devri- Neo-Platonist felsefenin önemli simaları gibi, gizli ilimler olan sihir, tılsım ve kimya ile uğraşarak bunlarla tasavvufu mezcetmiştir. Zünnun, -Yunan'daki anlamı ile- bir filozof [1] , zahid, hadisçi ve kimya alimi idi. Ayrıca, Molla Abdurrahman Cami'nin dediğine göre [2], *hal* ve *makam* kavramlarını telaffuz eden ilk sûfî de oydu. Hal ve makam dediğimiz zaman, müridin Allah'a giden yolda kat'ettiği bütün ruhî yükselişler (mi'rac-ı ruhî) olması manasında, tasavvufun tamamından bahsediyoruz demektir. Marifet konusunda ilmî ve sistematik bir temele dayalı olarak konuşan İslâm dairesindeki ilk mistik de Zünnun'dur. Zünnun, tasavvufun gayesi olarak fenafillah'ı gören Bayezid Bistami'nin aksine, sûfî metodunun nihai gayesi olarak marifetullah'ı görenlerin de ilkidir.

Zünnun der ki: "Kul, Rabbini tanıdığı (marifet) oranda kendini inkar eder. Allah'ı tamamen tanıması ile de kendini tamamen inkar eder."

Buradaki marifetullah/Allah'ı tanımadan maksad, kulun, herşeyi yapanın, herşeyi irade edenin, herşeye gücü yetenin Allah olduğunu; kendisinin hiçbir fiil, irade ve gücünün bulunmadığını algılayabilmesidir. Böylece Zünnun'un anladığı manadaki marifetullah, kulu kendi varlığını/zatını

1- Kıftî (Beyrut basımı), s. 185; Mes'ûdî vb. onu bu sıfatla anarlar.
2- Câmî, *a.e.*

inkara götürecektir. Zira böyle bir marifete sahip olan biri, hiçbir fiil ve tesiri bulunmayan bir yok'a dönüşür. İşte Bayezid'in bahsettiği ve -kendisi hakkında konuşan ilk kişi olduğu- fena'nın manası da budur.

Zünnun, marifeti, marifetin tür ve derecelerini, marifet'e götüren yolları daha önce hiç rastlanmamış biçimde genişçe açıkladı ki buna göre, Allah'ın vahdaniyyetini/birliğini kavramanın (marifet) yolu Kitap ve Sünnet; ferdaniyyet/teklik ve kudretini kavramanın yolu keşf; Allah'ın en büyük ismi'ni (ism-i azam) kavramanın yolu da, Allah'ın, dilediği kullarına özel olarak verdiği bir mevhibedir.

Şunda hiç şüphe yoktur ki, Zünnun'un gizli ilimlere aşina olması tasavvuf telakkisini etkilemiştir. O, tasavvufu da bu ilimlerden biri olarak görmüştür. Bu hususta belki de, kendisi de bir sûfî olan *el-Kimya* müellifi Cabir b. Hayyan (ö. 150/767)'dan etkilenmiştir. Çünkü tasavvuf ile gizli ilimler arasındaki bağlantı Zünnun'dan daha eskidir. Söylendiğine göre, bu gizli ilimler İmam Ca'fer es-Sadık (80-148/702-765) ile Cabir b. Hayyan (ö. 150/767)'a dayanmaktadır. Şu kadarı var ki, Batınilik fikrini derinleştirip geliştirme ve tasavvuf telakkisinin çeşitli yönlerine uygulama üstünlüğü Zünnun'a aittir. Mesela -tasavvuf makamlarının ilki olan- *tevbe*'den bahsederken, iki tür tevbe zikreder: Avamın tevbesi ve havasın tevbesi. Havasın tevbesi, gafletten yani Allah'ı hatırlamaktan gafil bulunmaktan dolayı yapılan bir tevbedir. [1] Aşktan söz ederken de şöyle der: "Aşk, Allah'ın sırlarından biridir. Onunla ilgili olarak fazla derine dalmak caiz olmaz. Hatta o, tasavvuf anlayışında bir gizlilik ve batınîlik düşüncesinin tesiri altındadır. Çoğu kez bazı Yunan çevrelerinde yaygın olan sembol/remz dilini kullanır. Sözgelimi, Allah'ın, sevenlerin susuzluğunu gidereceği bir sevgi kadehinden bahseder. [2] *Vecd* ve *sema* da batını tasavvuf telakkisi ile bağlantılı kavramlardır. Bunlar, sûfî benliğinin içinde bulunduğu batınî hallerin dışa yansıması-

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 9.

2- Ferîdüddin el-Attâr, *a.e.*, 1/126, str.12.

dır ve bu iki *hal*'i tarif eden ilk şahsiyet Zünnun'dur. Marifet, hal ve makam konuları ile alakalı -ki takriben tamamını Zünnun icad etmiştir- İşrakî tasavvuf ıstılahlarına ek olarak Zünnun, kendi zamanına intikal etmiş büyük bir terminoloji mirasını da kullanmıştır. Nitekim o, aynı zamanda, Kelam gibi İslâmi ilimlerin terminolojini kullanmış ve bazı ıstılahlara tasavvufî bir veche kazandırmıştır. Bu ıstılahlardan biri de ilk tasavvufî tarifini şu sözleri ile yine kendisinin yaptığı *tevhid*'dir:

"Tevhid; Allah'ın kudretinin, başka hiçbir varlığın rolü olmadan bütün kainatı kapsadığını; varlıkları vasıtasız yarattığını; herşeyin illetinin O'nun yaratması olduğunu fakat hiçbir şeyin O'nun yaratmasının illeti olmadığını; üstteki semalarda ve aşağıdaki gezegenler (erazin)'de Allah'tan başka hiçbir planlayıcı bulunmadığını ve Allah'ın, kendi vehminizde Allah olarak düşündüğünüz bütün suretlerden farklı olduğunu bilmenizden ibarettir" [1]

Zünnun, İslâm dünyasının batı kısmının tamamının ve doğuda ziyaret ettiği bazı şehirlerin tasavvuf telakkilerine kendi mührünü vurdu. Bu şehirler pek çoktur. Şam, Antakya, Beyt-i Makdis ve Bağdat bunların arasındadır. Hatta şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, o, etrafında kendilerine özgü, gizlilik esasına dayalı bir grup bulunan; oradan oraya giden gezgin bir okul mesabesinde idi. En göze çarpan öğrencileri, Ebu'l-Huseyn er-Razi (ö. 304) ile Ebu Turab en-Nahşebi (ö. 245/859) idi. Bu ekolün Suriye (Şam) koluna gelince, bu kolun en çok göze çarpan ve en kadim şahsiyeti Ebu Süleyman ed-Darani (ö. 215/830) [2] bu zatın öğrencisi Ahmed b. Ebu'l-Havari (ö.230) ile, aslen Bağdatlı olup ikamet cihetinden Suriyeli olan Ahmed b. el-Cella'dır. Bu ekole mensup bazı sûfîlerin sözlerinde Zünnun'un teorilerinin tesirini görmemiz mümkün ise de, bu ekolün sûfîleri, felsefe ve teorilere dayalı bir tasavvuf anlayışına sahip sûfîlerden ziyade halis sûfîlere yakındılar. Ahmed b. el-Cella'nın şu sözü mezkur te-

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 4, str. alttan 13.

2- Dârân, Şam'ın bir kasabasıdır.

sire iyi bir örnektir:

"Tek bir Zat'tan başkasını görmeyen bir muvahhid, ancak bütün fiilleri Allah Teala'dan görebilen kişidir." [1] Bu - bize kalırsa- Zünnun'un Allah'ı tanıma/marifetullah ile ilgili olarak az önce şerhettiğimiz ifadesiyle aynı manayı dile getirmektedir. Bu üç zatın en çok üzerinde durduğu hususlar, dünya ve onun değersizliği; arzu ve istekler, kalbin bunlarla dolu veya bunlardan uzak olması; kalp, kalbin arılık veya cilası; tevbede ve Allah'ı sevmede samimiyet ve, çağdaşları olan birçok sûfînin derinlemesine ele aldığı benzer meselelerdi. Ancak bu zatlar, nefsin Allah Teala'ya yakınlık anlarını son derece dakik bir şekilde analiz etme bakımından öteki zahidlerden ayrı bir mevkie sahipti. Ahmed b. Ebu'l-Havari anlatıyor:

"Birgün, ağlamakta olan Ebu Süleyman ed-Darani'nin huzuruna gelerek 'Sizi ağlatan nedir?' diye sordum. Bana şöyle cevap verdi:

- Ahmed! Neden ağlamayayım? Gece olup bütün gözler uykuya dalıp tüm sevgililer sevgilileri ile başbaşa kalınca; ehl-i muhabbet ayaklarını toparlayıp gözyaşları yanaklarından aşağı süzülürken ibadet ettikleri mahalde yorgunluktan bir tarafa yıkılınca, Allah sübhanehu ve teala Hazretleri şanına uygun bir şekilde belirip Cebrail'e şöyle nida eder:

- Kimler gözleri ile benim kelamımdan zevk aldıysa ve kimler beni anarak gönül huzuruna kavuştuysa, yalnız da olsalar Ben onlardan haberdarım; iniltilerini duymakta, ağlayışlarını görmekteyim. Cebrail! Niçin bu kullarıma şunu bildirmiyorsun? "Siz hiç sevgililerine azab eden bir sevgili gördünüz mü? Ya da geceleyin bana duydukları sevgiyi ızhar eden bir topluluğu benim kahretmem hiç yakışık alır mı? Kendi zatıma yemin ederim ki, bunlar kıyamete geldiklerinde, yüce zatımdaki perdeyi kaldıracağım ve hem onlar bana bakacak hem de ben onlara bakacağım." [2]

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s.20, str. alttan 11.
2- Kuşeyrî, *a.e.*, s.15, str. alttan 8.

Burada Allah'a yakınlık makamındaki Darani, kalbinin derinliklerinde Rabbinin kendine nida ettiğini işitebiliyor ve iki türlü ağlıyor: Allah hakkındaki kusurlu hareketlerinden dolayı pişmanlık ve hasretten kaynaklanan ağlayış ile, Allah'ın, kendisini samimi olarak sevenlere vaad etmiş olduğu bol merhamet ve ahiret yaşamında Yüce Zatındaki perdeyi kendilerine açma mükafatlarından duyduğu sevinç ve bunlara özenme ağlayışı. Yani ilahi merhamete layık olmanın sebebi de Allah'ın cennette kullarına hazırlamış olduğu en büyük nimet olan Yüce Zatının görülmesi nimetinden yararlanmanın sebebi de bu sevgidir ve bu özelliği ile sevgi, ibadetin temeli ve kökü olmak hasebiyle ibadetin de üstündedir.

TASAVVUFUN GERÇEKLEŞTİRDİĞİ MANEVİ DEVRİM

Müslümanlara göre dinin, ruhî/hakiki vechesini ortaya koyduğu yer tasavvuftur. Çünkü o, İslâm'ın ruhî yaşantısının en hususi bir şekilde yansıdığı aynadır. İslâm dininin arılık, temizlik, şiddet ve hararet açısından hissî yapısını araştırmak istediğimiz zaman, bu yapıyı sûfîlerde görüyoruz. Müslüman ile Rabbi arasındaki ruhî bağlantıdan birkaç kesit öğrenmek istediğimiz zaman, yani bir Müslümanın bu ruhî bağlantıyı nasıl tasvir ettiğini; bütün hayatı boyunca nasıl pekiştirip desteklemeye çalıştığını ve onu korumak için kendi canı da dahil olmak üzere, değerli neyi varsa, nasıl feda ettiğini öğrenmek istediğimiz zaman, Müslüman sûfîlerin biyoğrafilerini okumamız ve sözleri üzerinde iyice düşünmemiz yetiyor. Müslümanların katışıksız ruhî hayat'tan aldıkları payı öğrenebilmek için İslâm'la diğer dinleri karşılaştırmak istediğimizde, Müslümanların, diğer büyük din mensupları ile kesişip birleştikleri, tasavvuf kadar güzel bir nokta bulamıyoruz.

Hatta tasavvuf olmamış olsaydı, İslâm, tıpkı fanatik kelamcıların, fakih ve filozofların anladığı manada o engin ruhaniyyetten ve hissiyyattan uzak kuru bir din olurdu. İbadet ve muameleleri, kuru bir kaide, şekil ve konu koll'eksiyonu olur; inanç esasları ise, kul ile Rabbini birbirine yaklaştı-

racağına birbirlerinden uzaklaştıran birtakım soyutlamalar kolleksiyonu olur ve bu inanca sahip olanları gönül huzuru ve yakine ulaştıracağı yerde, şek, şaşkınlık ve kararsızlığa sürüklerdi.

Bu görüşü seslendiren ilk kişi ben değilim. Aksine bundan asırlar önce, Ebu Hamid el-Gazali aynı sonuca vararak *Dalaletten Çıkaran/el-Munkız mine'd-Dalal*'in diğer ilimler değil, tasavvuf olduğunu anlamış ve bunu açıkça ifade etmişti.

Müslümanların ruhî hayatı ile dinî hissiyatının gelişmesinde faal bir tesiri bulunan ruhî/hakiki amiller, köklerini ve tohumlarını İslâm'ın zuhur edişinden günümüze dek İslâm'ın bizzat kendisinden, yani Kitap ve Sünnetten alagelmiştir. Ancak bu kök ve tohumlar, Müslüman sûfîlerin ortaya koyduğu ve uğrunda büyük uğraşlar verdiği bu yüce nizamın gölgesinde bitip neşv ü nema bulmuştur. Çeşitli olaylarla dolu uzun İslâm tarihini inceleyenler, tasavvufun ruhunun Müslümanların hayatlarına, akaid, ibadet ve muamelatına nasıl sirayet ettiğini; sûfî metodu ile nasıl binlerce mürid yetiştirdiklerini, onları bu metodun zorluklarına katlanmaya nasıl razı ettiklerini ayrıca bazı asırlarda sûfîlerin nasıl güçlü bir nüfuza sahip olduklarını ve bu nüfuzun dinî çerçeveyi de aşıp siyasî mahfillerle kendi ülkelerindeki yönetim odaklarına nasıl taştığını; hatta -bazen genel dinî çerçeve dahilinde dinî karakterleri bulunduğu gibi- bazen de nasıl devlet içinde devlet olduklarını görmekte gecikmez.

Tasavvuf, sûfîlerin sadece, -gereğince yaşadıkları- herhangi bir tarz değil, aynı zamanda, kulun ilk olarak Rabbi karşısındaki konumunu; ikinci olarak kendi zatı karşısındaki; son olarak da kainat ve kainattaki canlı-cansız tüm varlıklar karşısındaki konumunu belirlediği hususi bir bakış açısıdır. Felsefe kelimesini buradaki gibi geniş manada kullanacak olursak, tasavvufun hususi bir yaşam tarzı olmanın ötesinde bir tür felsefe olduğunu, hatta bu felsefenin ortaya çıkardığı bir şey olması hasebiyle, bu hususi yaşam tarzının

bizatihi kendisi olduğunu söyleyebiliriz.

Hasılı sûfîler, dünyaya bakışları bakımından Müslümanların geneline; dine bakışları bakımından kelamcı ve fakihlere; Allah, insan ve kainata bakışları bakımından da filozoflara iştirak etmezler. Bu yüzdendir ki, İslâm tasavvufu bütün bu branşları kapsayan bir devrim olarak gelmiş ve bu devrim tasavvufun, kendi yapısını gösterdiği en kendine özgü özelliği olmuştur. Bir başka deyimle; İslâm'ın gerçek ruhaniyetini ilan ettiği yegane gösterge tasavvuf olmuştur.

Tasavvufa şöyle kronolojik olarak bakıp, geçirdiği çeşitli devreleri incelediğimiz zaman, ele aldığı konu ve yöneldiği mesele itibarıyla farklı şekilleri bulunmasına rağmen, tasavvufun bütün bu devrelerde hep devrimci bir yapı arzettiğini görürüz. Mezkur başkaldırı, tasavvufun bütün çağlarında özellikle de ilk zühd çağında alimleri hedeflerken, üçüncü asırdan itibaren sırf bir gelişme çağına girmesiyle kelamcı ve fakih din adamlarını hedeflemiş; sonra da taklide dayalı (orijinal olmayan) felsefeye yönelmiştir.

Öyle ise geçirdiği çeşitli devrelerde birbirine karışmış özellikleri bulunan bu manevi devrimi ele alalım ve mümkün mertebe kronolojik olarak arzedelim. Kronolojik esası tesbit etmemizin sebebi, sırf problemin çözümünü kolaylaştırma arzusudur, yoksa bu devrimci ruhun varlığı bütün tasavvuf telakkilerinde; devrimin, din, dünya ve Allah karşısında takındığı tavır itibarı ile tasavvufun tüm çağlarında kendini belli etmektedir.

SÛFÎLERİN DÜNYAYA BAŞKALDIRIŞI

Tasavvufun dünyaya başkaldırışı, sûfîlerin *zühd* başlığı ile andıkları genel vasfın altına giren herşeyde kendini gösterir. Zühd, gerek Müslümanlar gerekse öteki din mensupları nezdindeki mistik hayatın daima temel unsuru olmuştur. Ancak zühd bu hayat olmadan da olabilir ve mutasavvıf/mistik olmayan bir zahid pekala bulunabilir. Dış görüntüleri itibarı ile sûfîlerin hallerine benzeyen birtakım haller gösteren ve -ahlakî/dinî yaşayışları, öyle olmadıkları-na şahit olduğu için- sahte birer sûfî olmalarına rağmen, sûfî olduklarını iddia eden bu şarlatan deccallere ise itibar edilmez.

Zühd ile tasavvuf arasındaki farkı eski Arap yazarlardan bazıları da algılamıştı. Aşağıdaki ifadelerin sahibi İbnü'l-Cevzi de bunlardandır :

"Tasavvuf; zühdden fazla birşey demek olan ma'ruf bir meşreptir. Bu ikisinin arasında bir fark bulunduğuna, -ileride geleceği üzere- tasavvufun kötülenmesine rağmen, zühdü hiç kimsenin kötülememiş olması da delalet etmektedir." [1] Bu ayrıma İbn Haldun da dikkat çeker ki mezkur ayrım, hadisçilerden Goldziher'in benimsediği ve üzerinde uzun uzadıya durduğu; Goldziher'den sonra da günümüze kadar tasavvufla ilgili eser vermiş herkesin benimsediği bir ayrımdır.

1- İbnü'l-Cevzî, *a.e.*

Çünkü tasavvufun iki farklı cephesi vardır:

1- Ameli/pratik cephe: Bu cephe, dünyaya, onun arzu ve isteklerine ve nefsin tamah ettiği hiçbir şeye rağbet etmeyerek Allah'a ibadet etmek ve kendini tamamen O'na vermek demek olan zühd ve zühdvari tavırlardır.

2- İşraki/aydınlanmacı cephe ki tasavvuf, -dakik/teknik anlamı ile- mezkur cephenin bizzat kendisi olup bu cephe, zühd hayatı yaşayanlarda mutlaka görülen *hal*'leri ve nefslerini arıtan sûfîlerde keşf yolu ile ortaya çıkan *vecd*, *zevk* ve *marifet*'leri; ayrıca algılamış oldukları ilahi yakınlık manalarını -bir başka deyişle- sûfîlerin "Allah'a erme" adını verdikleri mahiyeti de içine alır.

Biz, dünya ve dünya ile ilgili herşeye karşı ruhî başkaldırıyı İslâm mistisizminin bütün devrelerinde arama taraftarı isek de bu başkaldırı, en şiddetli biçimiyle tasavvufun ilk devresinde, Müslümanlar arasında sûfî sıfatıyla tavsif edilenlerin varlığından evvel, zühd sıfatıyla tavsif edilenlerin bulunduğu devrede ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, bunda ilk Müslüman zahidleri dünya karşısındaki o kötüleyici, terkedici ve açıkça düşman olan tavrı almağa iten sebeplere temas ederek bu devrenin zühd anlayışından bahsetmekle yetineceğim. Yine bu devre zahidlerinin dünya karşısındaki başkaldırılarının dinleri ile ne derece bağlantılı olduğu vuzuha kavuşsun diye bizzat İslâm'ın da dünya karşısındaki tavrını ele alacağız.

Ruhbanlığa dayalı bir zühd, İslâm'ın öngördüğü faziletlerden değildir. Çünkü İslâm, dediğimiz gibi tam anlamı ile sosyal bir dindir. Ruhbanlığa dayalı bir zühd ise, sosyal yaşamın ruhuna aykırıdır. Aksine İslâm, zevklerde itidal, bunlar uğrunda kendini yeyip bitirmeme, Rabbini ve ahireti unutacak derecede aşırıya kaçmama şeklinde anlatılacak bir zühd türünü öngörmektedir. Bu zühd telakkisi, gerek Hz. Peygamber (s.a.)'in gerek Sahabe-i Kiram'ın gerekse ileri gelen Tabiîlerin biyoğrafilerinde gayet açık bir şekilde görülebilir. İslâm dünyaya değer vermemeyi ve onu değersiz gör-

meyi öngörür, onu hepten terkedip ondan tamamen uzaklaşmayı değil. İslâm, Allah'a ibadet etmeğe, ancak belli ölçüler çerçevesinde ibadet etmeğe çağırır. Yoksa kendini tamamen ibadete vermeğe değil. İslâm makul ölçülerde, dünyadan ve dünyanın helal rızıklarından nasiplenmeğe çağırır, kendine herşeyi haram kılmağa değil. İslâm, dünyanın bir fena yurdu, değişim ve başkalaşım yurdu olarak görülmesini ve ahiretin tarlası kabul edilmesini; ahiretin ise, beka ve süreklilik; daimi nimetler veya elim bir azap yurdu olarak görülmesini öngörür.

Allah Teala şöyle buyurur :

"Malumunuz olsun ki, şu dünya hayatı, sadece oyun, eğlence, süs, karşılıklı övünme, daha çok mal ve evlada sahip olma isteğinden ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibidir ki, bitirdiği mahsul rençberlerin hoşuna gider. Bu mahsul daha sonra kurur ve onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çer-çöp olur. Ahirette ise çetin bir azap vardır. Yine orada Allah'ın mağfiret ve rızası da vardır. Dünya hayatı, aldatıcı bir metadan başka birşey değildir." (el-Hadid, 57/20).

Bu ve yukarıda değişik münasebetlerle zikretmiş olduğumuz başka pek çok ayet-i celile dünyaya değer vermemeye (zühd) davet etmektedir. Ancak bu zühd, hem dünyayı hem de ahireti gözönünde bulunduran, ama bununla birlikte ikinci yönü birinciye tercih eden bir zühddür. Bu ve benzeri ayet-i kerimelerde -özel anlamı ile- dünyaya başkaldırma'nın tohumları vardır. Bu tohumların yeni bir ortamda yeşerip, dallanıp budaklanmasına müsait pek çok etkenin bir araya gelmesi sayesinde Müslüman zahidlerin herkesi kapsayacak şekilde koro halinde ilan ettikleri o devrimin tohumları...

İslâm'ın ilk asrında, bir grup müslümanı diğer müslümanlardan sırf vera ve takvaları sebebi ile ayırmaya ihtiyaç bulunmadığı gibi, dünyaya değer vermeme (zühd) ve dünyevi zevklerde itidal kavramları içinde birtakım kaide ve sınırlar koymaya da ihtiyaç yoktu. Bu ihtiyaç İbn Haldun'un dediği gibi, "ikinci asır ve sonrasında dünyaya yöneliş yaygın-

laşıp Müslümanlar dünyaya meyledip de ibadete yönelenlere özgü olmak üzere sûfî adı ortaya çıkınca" [1] başgösterdi.

İlk müslüman kuşak vera, takva ve zühdleri ile tanınır. Bunlar bu nesilde genelde bulunan özelliklerdir. Bir sahabi ile ileri gelen bir tabiî arasında geçen şu konuşma bu realite ile ilgilidir :

- Sizler Allah Rasulü'nün sahabilerinden çok daha fazla amel edip uğraştığınız halde, onlar sizden daha hayırlıdırlar.

- Niçin daha hayırlı oluyorlar?

Çünkü onlar dünyaya sizden daha az değer verirlerdi. [2]

Bu ifadesi ile sahabi, sûfîlerin ikinci asır ve sonrasından itibaren kendilerinin benimsediği ruhbanvari zühd anlayışına değil, sahabiler arasında çok yaygın olan genel zühde işaret etmektedir.

İslâm'ın, zühdün gelişip yaygınlaşmasına tesiri sadece dünyayı önemsiz görmesi ciheti ile değil, aynı zamanda müminlerin kalplerine saldığı ahiret ateşi, ahiret azabı ve ahiretteki korkunç durumlar yolu ile de olmuştur. Zaten ilk İslâm zühdü de bu sebeple, Allah'ı sevme ve O'na yakın olma motifleri ile bezenmekten daha çok Allah'tan korkma motifi ile bezenmiştir. Mezkur korku, işledikleri -ya da işlediklerini zannettikleri- masiyet ve günahlara keffaret olarak bedenlerine işkence etmeyi kendileri benimseyen bazı sahabe ve tabiin fertlerinde gayet açık bir biçimde görülmektedir. İşte size, ahiret azabı korkusunun ilk Müslümanların halet-i ruhiyyeleri üzerindeki etkisini gözler önüne seren en ürkütücü örneklerden biri:

Hz. Peygamber (s.a.)'in hizmetçisi Sa'lebe b. Abdurrahman el-Ensari bir gün, yine Ensar'dan olan birinin karısını yıkanırken görmüş ve birkaç kez bakmıştı. İşlediği günahın

1- İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut, s. 467.
2- Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II/160.

farkına varıp bu da kendisini rahatsız etmeye başlayınca, nereye gideceğini bilemez halde, Mekke-Medine arasındaki dağlara doğru yola çıktı. Allah Rasulü, Ömer b. el-Hattab ile Selman el-Farisi'yi onu arayıp bulmakla görevlendirdi. Yolda Medineli bir çobanla karşılaştılar. Ömer çobana:

"Züfafe!" dedi. "Buralarda genç birine rastladın mı?" Çoban:

"Herhalde cehennemden kaçan adamı arıyorsun", diye cevap verince Ömer:

"Sen onun cehennemden kaçtığını nereden biliyorsun" dedi. Çoban da: "Çünkü gece yarısı ellerini alnının üzerine koymuş, ağlaya ağlaya şöyle diyerek dağ yolundan gelmişti":

- "Ne olurdu ruhumu öteki ruhlar arasına, cesedimi de öteki cesetler arasına alsaydın da mahkeme gününü bana göstermeseydin!"

Nihayet, genci Hz. Peygamber (s.a.)'e getirdiler. Hz. Peygamber (s.a.):

"Yanımızdan kaybolup gitmenin sebebi nedir?" diye sordu. Genç:

- "Günahım", dedi. Hz. Peygamber:

"Sana günah ve kusurları silen bir ayet öğreteyim mi?" deyince,

"Tabi Ya Rasulallah!" cevabını verdi. Hz. Peygamber (s.a.),

- "Şöyle de!" buyurdu: "Allahım bize dünyada da iyilik; ahirette de iyilik ver ve bizleri ateş azabından koru!" Genç:

"Ancak ben gayet iyi biliyorum ki günahım bundan daha büyük." dedi. Hz. Peygamber (s.a.):

"Hayır! Allah'ın sözü/kelamı daha büyüktür", buyurdu ve eve dönmesini emretti. Genç evine döndü ve hastalandı. Üç günlük bir hastalık devresinin akabinde Selman (r.a.); Hz. Peygamber (s.a.)'e gelerek:

- "Sa'lebe öldü-ölecek" deyince, Hz. Peygamber gencin yanına gelip başından tutarak kucağına koydu. Fakat genç başını Hz. Peygamber'in kucağından çekti. Hz. Peygamber (s.a.):

- "Niçin başını kucağımdan çekiyorsun?" dedi. Genç de:

"Günahla dolu olduğu için" cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Şu anda neler hissediyorsun?" diye sordu. Genç:

"Tenimle kemiklerimin arasında karıncalar geziniyormuş gibi oluyor" dedi. Hz. Peygamber: "Arzuladığın birşey var mı?" buyurunca, "Rabbimin beni bağışlaması!" dedi. Ravi diyor ki: Bundan sonra Cebrail (a.s.) Hz. Peygamber (s.a.)'e inerek şöyle dedi: "Rabbin sana selam ederek şöyle buyuruyor:

- "Kulum bana dünya kadar kusurlu davranışla gelse, ben de onu dünya kadar bağışlama ile karşılarım." Ravi devamla: Hz. Peygamber de bunu gence bildirince, genç bir çığlık atarak vefat etti." diyor.

Bu olay, Allah ve ahiret azabı korkusunun, ilk müttaki müslümanları dünyayı terkedip kendini Allah'a vermeye yönelten en büyük etken değilse bile, en büyüklerinden biri olduğunu ortaya koyan pekçok örnekten biridir. Bu korku sebebi ile, dünya kendilerine küçük-büyük günah ve masiyetlerle dolu bir hayat olarak; dinî varlıklarını tehdid eden ve ahirete hazırlık yapmalarını engelleyen bir tehlike olarak görünmüştü. Hatta bu iş, bazı müttaki müslümanlar için sadece dünyaya rağbet etmeyip onu terketme ameliyesi ile sınırlı kalmadı, aksine başkalarını da aynı hedefe çağırmayı görev bildiler. Özellikle de bazı çağdaşlarının dünyaya ve dünya metaına yöneldiklerini; müslüman sınıflar arasındaki sosyo-ekonomik dengenin bozulduğunu müşahede ettikten sonra...

Çok geçmeden bu davet, dünyaya ve lüks bir yaşam süren servet sahiplerine karşı aleni bir başkaldırı hareketi

olarak ortaya çıktı. Bu başkaldırının bayraktarlığını ise Sahabe içersindeki en güçlü muhalif ve en becerikli davet adamı olan Ebu Zer el-Ğıfari yapmaktaydı.

Bu zat, İslâm'ın zuhurundan evvel kendi sağlam fıtrî özelliği ile tevhid inancını bulan çok nadir şahsiyetlerden biriydi. İslâm mesajı kendisine ulaştığında, ruhunun tamamen huzur bulduğu önceki inancı ile bu mesaj arasında güçlü bir benzerlik bulunduğunu anladı. Hz. Peygamber'le karşılaşıp ondan Kur'an dinleyince Müslüman oldu ve bunu ilan etti. Kureyş'in bu sebeple kendisine yaptığı işkencelere aldırmadı bile. Bir gün Ebu Bekr, Hz. Peygamber'in huzurunda bulundukları sırada kendisine:

- "Ebu Zer!", dedi. "Cahiliyye döneminde herhangi bir şeyi tanrı olarak tanır mıydın?" "Tabi", diye cevap verdi. "Hatırladığım kadarı ile güneş(in doğuşu) ile birlikte kalkar ve harareti beni etkileyinceye kadar dua edip durur; etkileyince de kesilmiş bir ağaç gibi düşerdim." Ebu Bekr:

- "Peki ne tarafa yönelirdin?" diye sorunca şöyle cevap verdi:

- "Bilmem, sadece Allah'ın beni yönelttiği tarafa..." [1]

Ebu Zer, ömrünün yarısını cahiliyye devrinde, yarısını ise müslüman olarak Hz. Peygamber ve ilk üç halife devrinde geçirdi. Hz. Osman'ın halifeliği esnasında h. 32'de vefat etti. Başta Kureyşliler olmak üzere bir kısım Müslümanların sahip olduğu büyük servet ile fakir müslümanların içinde bulunduğu geçim sıkıntısı, darlık ve sefalet kendisini dehşete düşürünce, -Muaviye b. Ebu Süfyan kadar Halife Osman'ı da rahatsız ettiği için kendisini vazgeçirmeğe çalıştıkları- o geniş çaplı paylaşımcı mesajını seslendirmeğe başladı ve bu mesajı korkusuzca yaymaya devam etti. Ebu Zer, fakir müslümanların zenginlerinin sahip olduğu fazlalıkta hakkı olması gerektiğini söylüyordu. Allah Teala şöyle buyurmamış mıydı:

1- Ebû Nuaym, *Hılye*, I/161.

"Mallarında, isteyene ve isteyemediği için mahrum kalmış olanlara belli bir hak tanıyanlar.." (el-Mearic, 70/24-25).

"Onların mallarından, sayesinde kendilerini temizlediğin ve arıtıp yücelttiğin bir sadaka al." (Tevbe, 9/103).

"Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara elem verici bir azabı müjdele! Bu paralar cehennem ateşinde kızdırılıp bunlarla onların alınları, yanları ve sırtları dağlanacağı gün: 'İşte kendiniz için biriktirdiğiniz servet budur. Hadi yığıp durduğunuz şeylerin azabını tadın!' (denilir)." (Tevbe, 9/34-35).

Ebu Zer bu mesajında samimi idi ve bunu yaymaya kesin olarak karar vermişti. Muaviye kendisini denemek amacı ile bir gece bin dinar gönderdi. Sabahleyin, bir çaresini bulup geri almak istediğinde bir de baktı ki, tamamını tasadduk etmiş. Suriye valisi Habib b. Mesleme de üçyüz dinar göndermiş, fakat Ebu Zer valinin adamına:

"Bunları kendisine geri götür. Allah hakkında bizden daha aldanmış kimse yok mu? Gidip ona verin. Bizim başımızı sokacak bir gölgeliğimiz, sütünden yararlandığımız birkaç koyunumuz ve bize hizmet eden bir cariyemiz var elhamdülillah. Bunları alırsak, fazla malın vebalinden korkarız." demiş.

Ebu Zer bu daveti esnasında başta Muaviye'den olmak üzere büyük bir zulüm ve engelleme ile karşılaştı. Muaviye ona karşı şiddeti benimsedi ve insanlara, onunla oturup konuşma yasağı koydu, öldürmekle tehdid etti ve Rebeze'ye sürdü. Ebu Zer bununla ilgili olarak şöyle der:

"Emeviler beni ölümle tehdid ediyorlar. Artık benim açımdan toprağın altı üstünden; fakirlik de zenginlikten daha hayırlıdır." [1] Biri kendisine; "Ebu Zer, n'oluyor da, bir topluluğun yanına gelip oturduğunda, kalkıp seni terkediyorlar" deyince şöyle demiştir:

1- Ebu Nuaym, *a.e.*, I/162.

-"Çünkü onları altın-gümüş yığmaktan men'ediyorum." Şu söz de Ebu Zer'den rivayet edilen sözlerdendir: "Ölmek için doğmuş oldukları halde, harab olup gidecek şeyleri mamur etmekle uğraşıyorlar; baki olanı bırakıp faninin peşinden koşuyorlar. Size birşey söyleyeyim mi; o hiç kimsenin sevmediği iki şey, ölüm ve fakirlik, ne kadar iyi şeylerdir!"

SÛFÎLERİN FIKHA BAŞKALDIRIŞI

Gerek zühd gerekse İslâm şeriatının emir ve edeplerine kılı kırk yararcasına riayet ederek zühdün icabı olan benliği inkar ve dünyayı terketme, tasavvufun ilk devresinde yaklaşık hicretin 200. yıllarına kadar tasavvufun özünü oluşturuyordu.

Şeriatin hükümleri İslâm'ın ilk devrinde rivayet yani tevatür yolu ile alınırdı. Bu hususta ibadet, muamelat ve akaid arasında herhangi bir ayırım gözetilmezdi. Ancak çok geçmeden Müslümanlar dinî meseleleri müzakere edip birbirlerinden öğrenmeğe ve mevcud hükümlerin niçin bu şekilde konmuş olduğunu ilmî bir metod ile irdelemeğe; sonra da bu müzakerelerin sonuçlarını tedvin etmeğe başladılar. Himmet ve dikkatlerin yöneldiği ilk araştırma konuları, şeriat meseleleri yani fıkıh ilmi sahasına giren amelî hükümlerdi. Öyle ki, birçok müslüman İslâm'ın gayesinin; bu ilimle uğraşıp bu ilim mucebince amel etmek olduğunu sanmıştır. Bu devir, fıkhî problemlerde re'yin benimsendiği içtihad devriydi.

Yalnız bu fazla uzun sürmedi ve bazı müslümanlar, şer'i hükümleri istinbat edip bunların gereğince amel etmekten ibaret bir kemal yerine din kaynaklı başka bir kemale önem verir oldular. Bu başka din kaynaklı kemal mezkur hükümlerin zahirî manalarının yanısıra batınî manalarını

da araştırmaktan ibaretti ve bu fıkıh ilminin yanında yeni bir ilim olan tasavvufun, yani zahir ilminin yanında batın ilminin ortaya çıktığını ilan ediyordu. İbn Abdülberr, *Muhtasaru Cami'i Beyani'l-'ilm ve Fazlih* adlı eserinde diyor ki:

- İbn Münebbih, İbn Mekhul'e (ö.113) bir yazı yazarak şöyle demiştir: "Sen İslâm şeriatinin zahirini gayet iyi biliyorsun. İslâm'ın batını ile ilgili bilgiyi de elde etmeğe çalış ki Allah katında muhabbet ve yakınlığa nail olasın..."

Görüldüğü üzere İslâm tarihinin henüz erken bir çağında yaşamış olan İbn Münebbih, gayesi hükümleri bilmek olan şeriat ilmi fıkıh ile, gayesi Allah'a yakınlaşmak olan ve sonraları tasavvuf adı ile tanınacak olan şeriatın batın ilmi arasında bir ayrım gözetiyor.

Sûfiyye ortaya çıkıp dini anlama hususunda kendilerine özgü bir metod benimseyince, bir müddet fakihler sûfîlere karşı gizliden gizliye bir korku duydular. Çok geçmeden de düşmanlıklarını açıkça gösterdiler ve tarihin bildirdiği bütün baskı çeşitlerini uyguladılar. Böylece, aralarındaki anlaşmazlık konuları zamanla daha da arttı ve dinin bizzat kendisinin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği; şer'i hükümlerin mahiyeti ve bunların nasıl istinbat edilip sebep/illetlerinin bulunacağı; kulluk/ibadetin mahiyeti ve nasıl kulluk edileceği; haram ve helalin ne demek olduğu; farzların mı yoksa nafilelerin mi daha faziletli olduğu; Allah-insan ilişkisinin nasıl düşünülmesi gerektiği, yani iki sevgili arasındaki bir ilişki olarak mı yoksa efendi-kul ilişkisi olarak mı düşünüleceği; tevhidin ne demek olduğu, tevhid edilen Zat'ın, kendisini hâdis (sonradan var edilen) varlıklardan ayırdedecek birtakım sıfatlarla mı bir kabul edileceği, yoksa gerçek varlık olarak mı bir kabul edileceği ve dinin yapısında bulunan bunlara benzer problemler hakkında her iki grubun da kendilerine özgü birer bakış açısı oluştu. Bu durumda gerek düşünce, gerek hissiyat gerekse metod bakımından iki grup arasında çatışma çıkması doğaldı. Ve Basra/Kufe sûfîleri ile fakihler arasında yaklaşık hicri ikiyüz yılında ke-

limenin tam anlamı ile bir ihtilaf başgösterdi. Bu ihtilafın peşinden de Mısır, Irak ve Suriye, h. 309'da Huseyn b. Mansur el-Hallac trajedisi ile nihayet bulan bir dizi baskıya sahne oldu.

Tasavvufa karşı çıkıp mukavemet eden en göze çarpan şahsiyet -Haris el-Muhasibi ile aralarında geçtiği nakledilen olayların da gösterdiği üzere, bazı sûfîlere gizliden gizliye bir hürmet duyup onları tebcil etmiş olsa da- Ahmed b. Hanbel'di. Böyle olmakla beraber İbn Hanbel'in İslâm üzerine titremesi ve Sûfiyyenin nüfuzunun yayılmasından duyduğu endişe, onlara karşı beslediği takdir hislerine galip geliyordu. O, bu zatların sözlerini beğenmiyor değildi, fakat kendisinin de açıkça itiraf ettiği gibi, aşina olmadığı bir dil ile konuştukları için, ne dediklerini anlamıyordu.

Anlatıldığına göre, birgün bir ders halkasında öğrencilerine ders vermekte olan Haris el-Muhasibi'nin yanına gitmiş ve birşeyin arkasından onu dinlemeğe başlamış, bir süre sonra ağlayarak gizlendiği yerden çıkmış. Fakat Muhasibi'nin söylediklerini anladığından değil, sadece Muhasibi'nin tavsiyelerinde varolduğunu mülahaza ettiği samimiyet nağmelerinden etkilendiği için...

Sonra İbn Hanbel'in tabileri geldi. Bunlar sûfîlerden çok fazla nefret ediyor ve sûfîleri cezalandırıyorlardı. Sûfîlere yaptıkları baskı ve işkenceler, sûfîlerin 'Gulam Halil. [1] Baskısı' diye meşhur olan o sıkıntılı dönemde zirveye çıktı. Bu dönem, aralarında Bağdat sûfîlerinin şeyhi olan Cüneyd'in de bulunduğu yetmiş kadar sûfînin suçlanıp yargılandığı ve idama mahkum edildiği; fakat sonra serbest bırakıldığı baskı devridir.

Esasen fakihlerin sûfîlere karşı başkaldırısı sûfîlerin dinde yapmak istedikleri manevi devrime duydukları reaksi-

1- Gulâm Halîl: Ahmed b. Muhammed b. Gâlib olup Basra'da doğmuş, 262'de Bağdat'ta ölmüştür. Verâ ve takvâ sahibi olmakla birlikte, sûfîlerin ilâhî aşk, Allah'a erme ve üçüncü hicrî asırda yaygınlaşan benzer sözlerini beğenmezdi Bkz. Hucviri, *Keşfu'l-Mahcûb*, (Nicholson çevirisi), s. 190-191.

yondan başka birşey değildi. Sûfîler, fakihlerin terminolojisinde dinin hayatsız ve ruhaniyyetsiz birtakım şekil ve kurallardan ibaret olmaya başladığını anlamışlardı. Bu şekil ve kurallar şeriatın zahirini razı edip; kaideler koymaya ve kanunları yaygınlaştırmağa meftun hukukçuların akıllarına yatıyorsa da, hatta makul olmayan birtakım çıkış yolları ve kitabına uydurma şekilleri/hıyel bulmağa götürüyorsa da, ne şeriatın batınını razı edebilir ne de sûfîlerin sahip olduğu dinî heyecanı doyurabilirdi. Bu sebeple Şeriat İlmi'nin mutlaka ikiye ayrılması gerekiyordu: Dış organlar ile icra edilen amelleri konu edinen zahir-i şeriat ilmi -ki bu ameller: Namaz, oruç ve hac gibi ibadetler; evlenme, boşanma, hadler, köle azad etme ve satım akdi gibi muamelelerdir.- Fıkıh İlmi diye adlandırılan bu ilim, fakihler ve fetva verecek olanların ilmi idi. İkinci ilim ise, batın ameller veya kalp amelleri ilmi olup buna da tasavvuf yahut Hakikat İlmi denir ki, deminki ilimle iştiğal edenlere zahir ve rüsum uleması adı verilirken, bu ilimle uğraşanlara sûfî, hakikat ehli, fehm sahibi alim denir oldu.

Ruveym el-Bağdadi (ö.303) de buna temasla şöyle diyor:

"Herkes rüsumu/şeklî kuralları elde etmeye çalışırken, bu grup (yani sûfîler) hakikatleri elde etmeye çalışıyordu. Herkes kendini şeriatın zahiri kurallarını öğrenmeye zorlarken, bunlar kendilerini hakiki bir vera'a ve daimi dürüstlüğe zorluyorlardı." [1]

Ruveym'in bu sözünde şeriat ile şeriatın hakikati yani zahir ile batın veya dinin dışyapısı ile aslî yapısı arasında bir fark gözetildiği son derece açıktır. Tasavvufun özü işte sadece bu bakış açısıdır. İslâm'ın, sûfîler eli ile bir şekil ve kurallar dini olmaktan dipdiri ve ruhî bir din olmağa dönüşmesindeki en büyük etken de budur. Şeriat ile hakikat arasındaki bu karşıtlık/mukabele, -ki bu konuyu ileride genişçe ele alacağız- temel niteliği itibarı ile şeriatın zahiri ile batını

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 20-21; İbnü'l-Cevzî, *a.e.*, s. 169.

arasındaki farklılığa dayanmaktadır. Müslümanlar, İslâm'la ilk tanıştıkları zaman bu ayrılığı farkedemez veya böyle bir ayrılık olduğunu düşünemezlerdi. Bu ayrım, herşeyin bir zahiri bir de batını olduğunu; Kur'an'ın da bir zahiri bir de batını bulunduğunu, hatta Kur'an'ın her ayetinin, her kelimesinin bir zahiri bir de batını bulunduğunu söyleyen Şia ile başladı. Şia'ya göre, batın, Allah'ın bu fazileti özel olarak ihsan eylediği ve Kur'an'ın esrarını kendilerine açıkladığı "özel kulları"na keşf yolu ile bildirilmektedir. Şia'nın Kur'an'ı yorumlayıp açıklamadaki özel metodlarının dayanağı da bu ayrımdır. Bu metod, Kur'an naslarının, dinin zahirî kuralların (rüsum) ve tarikata girenlere -Şia'nın batın ilmi dediği ve iddialarına göre Hz. Peygamber'in Ali b. Ebu Talib'e (ö.41/660), onun da, kendilerini "varisler" diye adlandıran batın ilmi sahiplerine miras bıraktığı- çeşitli metodlarla keşfen bildirilen gaybî manaların bütününden oluşmuştur.

Sûfîler bu te'vil metoduna tabi olup Şia'nın üslub ve terminolojisini büyük oranda kullandılar. Yalnız onlar, bu metodun yanısıra istinbat yani Kur'an naslarını devamlı okumak suretiyle bu nasların manalarını ortaya çıkarma metodu adını verdikleri özel bir metodu da kullandılar.

Sûfîlerin Kur'an Manalarını İstinbat Metodu

Sûfîler Kur'an okumayı bir tür ibadet sayarlar. Çünkü onların Kur'an okumaktan birtakım maksatları vardır ki, sahih manası ile ibadet bunlarla gerçekleşir. Kur'an okumalarının en önemli gayesi, Cenab-ı Hakk'ın karşısında tam bir kalp huzuru ile durmak, Allah'la, kendi kelamı ile gizlice konuşmak, emir ve yasak ayetlerindeki emir ve yasaklara tam olarak boyun eğmek, kendini her ayetin muhatabı kabul etmek ve sûfîlerin ibadet ederken göz önünde bulundurdukları bunlara benzer hususlardır. Ebu Talib Mekki *Kutu'l-Kulub* adlı eserinde der ki:

"Bir kul, kendisini İşiten'in önünde pürdikkat durur; O'nun kelamının sırlarına kulak kesilir; kendisini Gören'in

sıfatlarındaki manaları kalbi ile görmeğe çalışır; O'nun gücünü düşünür; kendisine makul/rasyonel geleni ve o zamana kadarki bilgilerini bir yana bırakır; güç ve kuvvetin esasen kendisine ait olmadığının bilincinde olur; okuduğu kelamın sahibini yüceltir; O'nun, hemen yanıbaşında olduğunu bilir; dosdoğru bir hal ile selim bir kalp, yakin duruluğu, öğrenme ve elde etme kuvvesi ile anlamaya muhtaç olduğunu düşünürse, bu kelamın nihai gerçek manasını (fasl-ı hıtab'ı) duyar ve gayba dayalı olarak verilen cevabî bilgiyi elde eder"[1].

Sûfîlerin bu istinbat metodu, Kur'an'ın herhangi bir sure veya ayetini, her okuyuş esnasında lafızlarının manalarını düşünüp birincisinin manasını anlayıncaya ve Allah ikincinin manasını anlamalarına yardım edecek bir yol açıncaya kadar tekrar tekrar okuma ile sınırlıdır. Bu okuyuş esnasında kalbin tam olarak verilmesi, himmet ve meşgalelerin -gönülleri, okumakta oldukları şeyin suretine bürünüp onun rengi ile boyanacak tarzda, tehdid ayetlerinden mahzun olup vaad ayetleriyle sevinecek ve ibret alınmasını isteyen ayetleri okurken haşyet ve korku duyacak şekilde- sadece yapmakta oldukları şey üzerine yoğunlaşmış olması da esastır.

Hasen-i Basri şöyle diyor: "Vallahi! Bu Kur'an'ı ona inanarak okuyan bir kul, hüznü artıp sevinci azalmadıkça; ağlayışı çoğalıp gülüşü azalmadıkça; rahat ve huzuru azalıp meşakkat ve meşgalesi artmadıkça yeni bir güne giremez."[2]

Ebu Talib Mekki de diyor ki: "Efendisi (c.c.) kendisine ihsanda bulunur da, kul, bu kelamı (yani Kur'an'ı) anlarsa, O'nun dediklerini kendinde gerçekleştirmiş ve bu sözün sahibini, hikaye eden biri değil, sözlerin bizzat sahibi olur. Mesela, *"Ben Rabbime isyan edersem gerçekten büyük bir günün azabından korkarım"* (En'am, 6/15) ifadesini okurken, mesela *"Ancak Sana tevekkül ettik, Sana yöneldik"* (Mümte-

1- Ebu Talibel-Mekki, *a.e.*, I/69.
2- Ebu Talibel-Mekki, *a.e.*, I/71.

hine, 60/4) derken, mesela, *"Sizin bize verdiğiniz eziyete elbette sabredeceğiz."* (İbrahim, 14/12) ayetini okurken, büyük günün azabından korkan da, tevekkül edip yönelen de, Mevlasına tevekkül ederek eziyetlere sabreden de o olur. Ancak kendisine maledebileceği zamandır ki, okuyuşunun tadına varır. Yapanların kötülendiği, faillerinin cezalandırılacağı fiillerden bahseden ayetleri okuduğunda da durum aynıdır. Mesela, *"Gaflet içinde yüzçeviriyorlar"* (el-Enbiya, 21/1) ayeti ile *"Bu sebeple, bizi anmaktan yüzçeviren ve dünya hayatından başka birşey istemeyenlere yüz verme!"* (Necm, 53/29) ve *"Artık tevbe etmeyenler zalimlerin ta kendileridir."* (Hucurat, 49/11) ayetlerinde olduğu gibi..." [1]

Sûfîlerin, tek bir ayet-i kerimeyi başka bir ayete geçmeden dört veya beş gece okuduğu olmuştur. Nitekim, Ebu Süleyman ed-Darani'nin böyle yaptığı anlatılagelmiştir. Sûfîlerin bir sureyi altı ayda; Kur'an'ın tamamını ise otuz senede okudukları da olmuştur. İşte bir sûfî Kur'an'ı tavsif ettiğimiz şekil üzere anlayarak okuduğu zaman, manaları yavaş yavaş açılmakta, okuma sayısının artması ile bu manalar daha açık bir şekilde ortaya çıkmakta ve Kur'an naslarına yerleştirilmiş durumdaki batınî sırların bütünü demek olan *hikmet*, kendisine keşfen bildirilmektedir. Sûfîlerin, *"O size kitabı ve hikmeti öğretiyor"* (Bakara, 2/251) ayetinden anladığı budur. Onlar bu kitab'ın, Kur'an'ın zahiri; hikmet'in ise, batını olduğunu söylerler. Nitekim İbn Abbas ve başkaları, *"Kendisine hikmet verilene gerçekten büyük bir hayır verilmiştir"* (Bakara, 2/268) ayet-i celilesinin tefsiri sadedinde, hikmetin Allah Teala'nın Kitab'ını anlamak olduğunu söylemişlerdir [2].

Sûfîlere göre hikmet -ya da ilk sûfîlerin verdiği adla anlama/fehm- aklî düşünce ile elde edilen bir ilim türü olmayıp kalbe birden bırakılıveren ve kalbin, bizzat hissederek tadına vardığı batınî ilimdir. Filozofların hikmeti ile sûfîlerin hikmetini birbirlerine tamamen zıd hale getiren

1- *a.e.*, I/74.
2- *a.e.*, I/74.

özellik de budur.

Ebu Talib Mekki, ilahi hitabın batınını anlamak için zahir ilmine sığınan yahut kendi aklına müracaat eden yahut da Arapçacıların görüşleri ile hükmeden bir müfessirin sözüne itibar edenlerin Kur'an'ı anlamayacaklarını belirtir. Böyle yapanlara bizzat kendi akıllarının engel/perde olacağını; dönüp dolaşıp zaten bildikleri şeye geri döneceklerini, akıllarında yerleşmiş durumdaki şeylerden öte gidemeyeceklerini ifade eder ve şöyle der: "Gerçek tevhid ehlinin nazarında bunlar, ilimlerini ve akıllarını ortak koşmaktadırlar. Bu ortak koşma ise gizli şirke dahildir" [1].

Mekki bunu gizli şirk sayıyor, çünkü Kur'an'ı kendi akıllarına dayanarak ya da bir müfessire uyarak anlamaya çalışanlar, Kur'an'ı Allah'ın yardımı ile anlamaya çalışmadıkları ve O'nun kelamını olduğu gibi değil, aksine, kendi akıllarının ya da bir başka müfessirin aklının kendilerine dikte ettiği şekilde anladıkları için, Allah'a ortak koşmuş olmaktadırlar. Oysa hadis-i şerifin de belirttiği üzere, Allah vasıtası ile akledenlerdir, kamil akla sahip olanlar.

Kur'an manalarının her sûfîye ruhi isti'dadı, harcadığı vakit ve içinde bulunduğu *hal*'e göre keşfedildiğini anladığımıza göre, sûfîlerin ruhi meşrep, tavır ve eğilimlerinin niçin farklı olduğunu da algılamış olmalıyız. Öyleyse, herhangi bir sûfîde Kur'an okumasının sonucu olarak galip biçimde bulunan haller başkasında galip olarak bulunanlardan farklı olacaktır. Gerçek şudur ki, her sûfî kendi zatı üzere kaim olan ruhi bir alemdir ve Allah'a götüren sûfî metodları/tarikatler, bu ruhî alemlerin sayısı kadardır. Kadim sûfîlerden birinin; tasavvufu, hakikatleri algılamak şeklinde tarif etmiş olmasının yegane manası da; bu ilahi hakikatleri her sûfînin kendi başına; kendi ruhî isti'dad ve kabiliyeti ölçüsünde algılamasından başka birşey değildir.

1- a.e., I/69.

Hakikat ve Şeriat

Sûfî terminolojisinde hakikatin, şeriatin ardındaki batın/gizli manadan ibaret olduğunu, şeriatin de dış organlarla icra edilen ve zahirî hükümlere tealluk eden birtakım şekil ve kaideler demek olduğunu belirtmiştik. İstisnasız her çağda yaşayan sûfîler şeriata sarılıp dine tabi olmanın zorunlu olduğu hususunda fikirbirliğine varmışsa da, hiç bir zaman diliminde, ne dini, harfî (literal=lafzi) olarak algılamışlar ne de şeriatten salt adetleri anlamışlardır. Aksine dini, şeriatı anlama hususunda daima fakihlerinkinden az-çok farklı bir yönelişe sahip olmuşlardır. Evet, ilk devir sûfîlerinden bazıları şeriatin gereklerini yerine getirmeyi ihmal ettirecek aşırı bir şeriat-hakikat ayrımından gizli bir korku duymuşlar ve ısrarla şeriatin zahirine yapışılması gerektiğini söylemişlerdir. Mesela, Sehl b. Abdullah et-Tüsteri (ö.273 veya 283) bu konuda: "Allah'a götüren hiçbir yol bu ilimden (yani şeriat bilgisinden) daha üstün değildir. Bu ilim yolundan bir adım ayrıldığın takdirde, son derece aydınlık bir ortamda dahi karanlıklarda dolanıp durursun!" derken, Ebu Said el-Harraz (ö.277) da şöyle diyor: "Zahire muhalif olan bütün batınlar batıldır." Cüneyd'in çağdaşlarından olan Ebu Bekr ez-Zekkak el-Kebir ise şöyle diyor:

- İsrailoğulları'nın dönüp dolandığı sahradan (Tih)geçerken, kalbime hakikat ilminin şeriate zıt olduğu, şeklinde bir düşünce geldi, fakat o esnade ağacın altından gelen sahibi meçhul bir ses beni ikaz etti. "Peşinden şeriatı getirmeyen bir hakikat küfürdür!" [1]

Şeriatten ayrılmama ve Hz. Peygamber (s.a.)'in sünnetine kılı kırk yararcasına tabi olmanın kadim sûfîlerin temel prensiplerinden biri olduğuna dair delillerden biri de Ebu'l-Kasım el-Kuşeyri'nin h. 440'lı yıllarda telif etmiş olduğu *Risale* adlı eserinin başlarında zamanının sûfîlerini tasavvufun ilk çağındaki özelliğine dönmeye davet ederek yüzlerine karşı haykırdığı aşağıdaki müthiş gerçektir -çünkü o, mez-

1- Ebu Nuaym, *a.e.*, I/344.

kur sûfîlerin hakikat adını verdikleri şeye dayanarak şer'i meselelerde işi ağırdan aldıklarını ve gevşeklik gösterdiklerini görmüştü-: "Sûfî taifesinin muhakkıklerinden pek çoğu ölüp gitti, günümüzde ise bu taifenin sadece izi kaldı. Tıpkı şu sözlerde olduğu gibi:

Tamam, çadırlar olduğu gibi duruyorlar ama
Bu kadınlar benzemiyor oradaki kadınlara.

"Tasavvufta bir fetret (yani gevşeklik ve zaaf) meydana geldi, hayır hayır, bilakis bu hakikat (!) yüzünden tasavvuftan eser kalmadı."

"Gelip geçti, dosdoğru yol üzere olan yaşlılar, bunların yaşayış ve sünnetine uyan pek az genç var; vera diye birşey kalmadı, dürüldü defteri; tamahı şiddetlendi herkesin, peşinden ayrılmıyorlar artık; şeriate saygı kalmadı gönüllerde, dine daha az aldırış etme en emin vesile haline getirildi kimilerince; helal-haram ayrımını yok sayarak saygısızlık ve utanmazlığa vardırdılar işi; namaz ve orucu bile önemsiz gördüler, ibadet etmeyi hafife aldıkları gibi..." [1]

Kuşeyri'nin bu çığlığı, ıssız bir vadide yankılanan ama cevapsız kalan bir yardım çığlığının akibetine uğramadı, şeriat hükümlerinden ayrılmama ve ahkama riayet konusundaki daveti sahipsiz kalmadı. Kendisinden yaklaşık yarım yüzyıl sonra gelen Gazali, bayrağı ondan devralarak tasavvuf ile dinî öğretileri yahut hakikat ile şeriati uzlaştırma çabasını sürdürdü. Tasavvufa dinî bir mesned buldu, tasavvufun temel unsurları ile Kur'an ve hadis unsurlarını tam olarak birbirine mezcetti ve böylece karşıt olanların gözünde bile tasavvufun değerini artırdı. Onun bu alandaki eserleri, öncelikle bizzat kendisinin; ikinci olarak da nefislerini hakikate ulaştıracak bir nefis itminanına varmak isteyen başkalarının sağlam bir ruhî hayat elde etme kaygısı taşıyan dürüst benliklerinden sadır olan dürüst bir arzunun neticesi idi. Zira Gazali, önce kendi ruhî problemini halletmeğe çalış-

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 2.

mış, fakat geriye, bu yolun diğer yolcularına da ruhî problemlerini nasıl halledeceklerini gösteren bir ruh öğretmeni mirası bırakmıştır.

Gazali terennüm ettiği bu hakikati sûfîlerin metodunda buldu, fakat bulduğu hakikat onu ne şeriatten vazgeçirdi ne de selef akidesinden. Aksine, dinini korumak için şu iki mühim ilkeye sımsıkı bağlı kalmaya devam etti: Birinci ilkesi, şeriatı kutsal sayarak ona tabi olması; ikinci ilkesi ise, Allah'ı, sonradan meydana gelmiş varlıklara benzemeyen kadim bir zat/varlık olarak görmesi ve insanın özünün kemal sıfatları ile bezenerek bu sayede Allah'a yaklaşacağı ve O'nu başka özlerden daha fazla tanıyacağı (marifet), fakat yine de kendisinde nasıl olursa olsun hiçbir şekilde ilahlık manası taşıyamayacağı prensibidir. Gazali böylece, kapıyı vahdet-i vücudçuların yüzüne kapatmış olmaktadır.

Gazali'nin hakikat ile şeriatin birbirine zıt olmayacağı görüşünde olduğuna *İhya*'daki şu sözleri delalet ediyor

"Hakikatin şeriata; batının da zahire aykırı olduğu görüşünde olanlar, küfre imandan daha yakındırlar. Şeriatin sınırlamadığı hiçbir hakikat elde edilmiş sayılmaz. Mesela; şeriat yaratılmışlara birtakım görevler yükler, hakikat ise Hakk'ın yönlendirmesinden haber verir. Hakk'a ibadet etmemiz şeriattir; O'na tanıklık etmemiz (şühud) ise hakikat. O'nun emrini yerine getirmek şeriat iken; O'nun takdirine, gizli-aşikar işlerine tanıklık etmek (şühud) hakikattir."

Öyle görünüyor ki, Gazali'ye göre hakikat, şeriatin zahiri tarafından vaz'edilmiş esasların gerçekliğinin, bizzat görerek/şühud tarikı ile te'yid edilmesidir.

Mesela, şeriat sizi kulluk amellerini yerine getirmeğe davet eder; hakikat ise uluhiyyetin manalarını ve Hakk'ın kainat ile ilgili tasarrufunu gösterir ve kaza-i ilahînin size gizli kalmış sırlarından sizi haberdar eder.

Genel olarak sûfîlerin hakikat ile şeriatten anladıkları mana bu olmakla birlikte, bu iki kavrama daha değişik bir şekilde yaklaşan ve farklı bakış açılarına yönelen sûfîler de

vardır. Bunların en mühimleri şunlardır.

1- Kimi sûfîler, şeriatı ahlaki bir yöneliş tarzı ya da Hz. Peygamber (s.a.)'e tabi olmanın esas alındığı bir çeşit nefis terbiyesi olarak algılamış; dinin öğretileri ile ilgili olarak kadim fakihlerin vaz'etmiş olduğu sınırları nazar-ı itibara almamış ve bunları, farz ve sünnet olarak ayırmamıştır, aksine hiçbir sınırlamaya gitmeyerek bunlar arasında bir ayrım yapmamıştır. Bunların, bazen nafileleri farzlardan üstün tuttuğu dahi olmuştur. Çünkü -onlara göre- kulun Rabbine yaklaşacağı vesile, bu nafilelerdir.

Sûfîlerin sık sık rivayet ettikleri kudsî hadislerin birinde Cenab-ı Hak şöyle buyurur: "Kulum nafile ibadetlerle bana yakınlaşmaya devam eder, devam eder ve sonunda ben kendisini severim. Sevdiğim zaman da, onun duyduğu kulağı; gördüğü gözü ve tuttuğu eli ben olurum..." Buna göre; farzları yerine getirmek bir taat (emre boyun eğiş) iken, nafile ibadet yapmak sevgidir; farzları eda etmek cennete götürürken, nafile ibadet yapmak cennetin sahibine götürür.

Böylece sûfîler niyeti amelden üstün tutmakla, düşünceyi ibadet etmenin önüne; haram kılmayı da helal görmenin önüne almakla. da fakihlere muhalefet etmiş oldular. Sûfîlerin niyetin amelden üstün olduğuna dair görüşleri, niyetin amelin temeli ve yapıtaşı olmasına; amelin değerinin ise bizzat kendisinden değil, ona sevk ve teşvik eden şeyden kaynaklanmakta olmasına dayanır. Hadis-i şerifin de ifade ettiği üzere; "Ameller niyetlere göredir ve herkese verilecek olan, sadece niyyetinin karşılığıdır." Yani amellerin değeri onları yapmağa sevkeden niyetler kadardır. Hadisteki "likülli'mriin ma-neva"nın manası da, her insana sadece niyetine göre elde edeceği bir karşılık vardır, şeklindedir. Düşünceyi ibadet etmekten üstün tutmaları ise, ibadetin, hem bedeni hem de ruhanî bir eylem olmasından ileri gelmektedir. Haram kılmayı helal görmenin önüne almalarına gelince, bu da eşyada/varlıklarda asıl olan, insana haram olmasıdır; bunların arasından şeriatın helal saydıkları ise mezkur kaidenin

istisnalarıdır, şeklindeki görüşlerine dayanmaktadır.

Bu sûfîler şeriatın zahirine değil, batınına bakarlar; şeriat tarafından konulan emri yerine getirmeyi değil, şeriatın bu hükmü hangi hikmete mebni olarak vaz'ettiğini nazar-ı itibara alırlar. Buna göre insan, şeriat tarafından Allah'ın farzetmiş olduğu bir farzı, sadece yerine getirsin diye değil, bu farzediş teşri edicinin güttüğü daha yüksek bir gayeyi gerçekleştireceği için mükellef tutulmuş olmakta; mezkur gaye ise, mükellef tutulan şey ile gerçekleşeceği gibi, ona benzer başka birşeyle de gerçekleşmektedir. Durum böyle olunca, mükellef tutulan şeyi fiilî olarak eda etmenin, bu edaya götüren dürüst niyet karşısındaki değersizliği; ibadetin esası olan düşünce karşısında da ibadetin dış görüntüsünün değersizliği ortaya çıkmış olmaktadır. Bu telakkinin manası, adı geçen sûfîlere göre, Allah'ın insanları dış organlara göre değil, kalbi esas alarak mükellef tuttuğu ve kulun kurtuluşunun, amelleri yerine getirmekte değil, niyyetinin dürüstlüğünde olduğudur.

Bir kul bu sûfîlerin istediği tarzı benimsediği takdirde, ibadetin ruhî faydalarını elde eder ve bu faydalar nefsi temizleme, kalbi arıtma ve kulu Allah'a yaklaştırmada etkili olur. Kalbi arıtma tamamlanıp Allah'a yaklaşma elde edildiğinde de kul, Allah'ı tanıma (marifetullah)'yı kendinde gerçekleştirmiş demektir ki bunlara göre, Şari'in kullarını birtakım şeylerle mükellef tutmaktaki en büyük hedefi ve en yüksek gayesi budur.

Doğru bir ruhî bakış açısı ve yüce bir maksadı olmasına rağmen bu tavır, genellikle zayıf kalpli sûfîlerce benimsenmiş bir tavırdır ve bu tavrın sonucu bunların ayakları kaymış ve bu düşünce sonunda kendilerini bir tür ibahiliğe ve gaye gerçekleşince vesileye gerek kalmaz; kul Allah'a yakınlık makamına erdiği zaman, şeriatın kendisini muhatap almasına ihtiyaç duymayacak bir konuma gelir, argümanına dayanarak tekliflerin artık kaldırıldığı düşüncesine saplanmaya götürmüştür.

Tasavvuftan hiçbir nasipleri olmadığı ve dürüst de olmadıkları halde sûfîler kervanında kendilerine nasılsa bir yer bulmuş bazı kimseler bu çukura yuvarlanıp gitmiştir. Ancak bu yolda yüksek bir doğruluk makamını hakkıyla elde etmiş salih sûfîler, genel olarak, şeriatte az ya da çok bir aşırılığa gitmemişler ve mezkur ibahiliğe sadece tekdir ve azarla yaklaşmışlardır.

Cemaleddin Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi (ö. 598) şöyle diyor

"İbn Nasır'ın bize Ebu Abdurrahman es-Sülemi tariki ile haber verdiğine göre; Ebu Nasr en-Nasrabazi'ye, birinin kadınlarla aynı mecliste oturduğu ve "Ben onları görmüş olsam bile bundan etkilenmem" dediği anlatılınca, şöyle buyurmuş: "Şu bedenler ayakta durduğu sürece, emir ve yasaklar geçerlidir, kişi helal ve harama hala muhataptır!" Ebu Ali er-Ruzbadi de, kendisine; "Ben öyle bir dereceye erişmiş bulunuyorum ki, bu sayede hallerimde hiçbir değişiklik olmuyor" iddiasındaki bir zatın durumu sorulduğunda; "Evet, bir yere ulaşmış, ama cehennemin dibine!" demiş. Yine İbn Nasır'ın naklettiğine göre, şöyle demiş:

Marifetullahtan bahsederek "Marifetullaha sahip olanlar bizi ve Allah'a yaklaşma babından olan davranışları bırakacak bir makama ererler" diyen birine, Ebu'l-Kasım el-Cüneyd'in şöyle dediğini duydum: "Hiç şüphen olmasın ki bu görüş, amellerin bir noktadan sonra düşeceğine kail olanların sözüdür. Bu, bana göre büyük bir hatadır, zina ve hırsızlık edenlerin hali bile bunlardan daha güzeldir. Allah'ı tanımış olanlar (arif bi'llah) Allah'ın koyduğu amelleri benimserler ve O'na bu amelleri yapmakta oldukları halde dönerler. Bakın şahsen ben bin sene dahi yaşayacak olsam, yapmama mani bir durum ortaya çıkmadıkça, *birr* amellerinin en küçüğünü bile terketmezdim, çünkü o amel, benim Allah'ı tanıyışımı (marifetimi) daha da pekiştirecek; *hal*'imi daha güçlü kılacaktır. İbn Nasır'ın Ebu Muhammed el-Murte'iş'ten naklettiğine göre el-Murte'iş şöyle demiş:

"Ebu'l-Huseyn en-Nuri'nin şöyle dediğini duydum" "Allah'a yakınlığı ile ilgili olarak, kendisini şer'i bir bilginin dışına çıkaracak bir makama erdiğini iddia edenlere sakın yaklaşmayın! Zahir bir hükmün delalet ve tanıklık etmediği batıl bir makama erdiği iddiasında bulunanların da dinlerinden şüphe edin!" [1]

Bunlar kadim sûfîlerin şeriatın batınına ve hakikatine riayet etmelerine rağmen, zahirinde de bir aşırılığa kaçmadıklarını ve aşağıdaki sözlerin sahiplerini kesin bir dille kınadıklarını göstermek için İbnü'l-Cevzi'nin verdiği birtakım örneklerdir :

"Eski sûfîler riyazata devam ettiler ettiler ve sonunda kendilerinin *cevher*'leştiğini görerek 'Artık yaptığımız ameller umurumuzda değil, emirler ve yasaklar avamı ilgilendiren şeklî şeylerdir. Onlar da cevherleştiklerinde ameller onlardan da düşecektir,' dediler."

2- Bir diğer grup ise -ki bunlar remze dayalı bir tasavvuf telakkisine sahiptir- şeriata bir başka bakış açısı ile bakarak, dinin şiarlarını mükellef kılındıkları şekliyle yerine getirirler, fakat bu şiarlarda, kendisiyle birtakım batınî manaların kasdedildiği semboller bulurlar ve bunların anlaşılması hususunda çok farklı görüşlere sahiptirler. Sözgelimi zahir şeriatın şekli kurallarıdır; batın ise şeriatın manalarıdır ki bu manalar da kalp amellerinden ibarettir. Zahirin başlı başına bir değeri yoktur, onun bütün değeri, kendisi ile elde edilmesi hedeflenen ruhi manadan ileri gelir. Bu, şeriat hükümlerine, sadece birer şeriat hükmü olmaları hasebiyle uyulması gerektiğini söyleyen görüş ile zahirî amelleri tamamen iskat eden görüş arasında bulunan bir görüştür. Ancak birinciye olduğundan çok, ikinciye daha yakın olan bu bakış açısıyla -zahirî yapısı itibarı ile- Batıni İsmaililerin din hükümlerine bakışı arasında bir paralellik kurmak mümkündür. Zahirî yapısı itibarı ile diyoruz, çünkü Batıni İsmaililerin şeriatın zahirine bakışta öyle özellikleri vardır ki, bunla-

1- İbnü'l-Cevzî, *a.e.*, s. 368.

rın mezkur sûfîlerin dile getirdikleri ile hiçbir alakası yoktur.

Bu sembolik yaklaşım tarzı, özellikle hac merasiminde (menasik) kendini gösterir. Gerçekten de manası ve şiarları itibarı ile hac, bu sembolik yoruma en elverişli ibadet olagelmiş ve sûfîler ilk devrelerden beri haccı böyle yorumlayagelmişlerdir. Allah'ın saygıdeğer evine (Kabe'ye) yönelme ve haccın şiarlarını yerine getirmede zahiren yeterince ruhaniyet ve kudsiyet göremeyiş olacaklar ki, haccın zahirî ve şeklî kurallarının arkasında birtakım ruhi manalar aramağa başlamışlardır. Haccın Allah'ın evine doğru yapılmış bir sefer olduğunu, sûfî metodunun da bir "Allah'a yolculuk" olduğunu söyleyerek hac merasimini böyle bir sembolik yoruma tabi tutmak kendilerine kolay gelmiş olmalıdır. Zaten bedenî yolculuğu ruhî yolculuğun sembolü olarak görmek de doğaldır. Burada haccın bazı merasimleri ile ilgili olarak yapılan sembolik yorumlara bir örnek vereceğiz. Bu örneği Ebu Nasr es-Serrac *el-Luma'* adlı eserinde zikrediyor. Orada ayrıca namaz, oruç vb. diğer ibadetlere yapılmış sembolik yorumlardan buna benzer pek çok örnek daha mevcuttur.

Serrac diyor ki: "Hacılar Mikat'a ulaştıklarında, su ile bedenlerini; tevbe ile de kalplerini yıkarlar. İhrama girmek için giysilerini çıkarırlarken, düğümlerden soyunup alt ve üst ihramlarını giydikleri gibi, sırlarındaki kin ve hasedi atarlar [1]; kalplerindeki heva düğümlerini ve dünya sevgisini çözüp ayrıldıkları bu sıfatlara bir daha dönmezler. Buyur! Senin hiçbir ortağın yoktur! (Lebbeyke la şerike lek) dedikleri zaman, bu telbiye ile Hakk'a icabet edip O'nun hiçbir ortağı bulunmadığını ikrar etmeleri sayesinde, bundan sonra şeytan, nefis ve hevadan kaynaklanan dürtülere icabet etmezler."

"Hacer-i Esved'i selamlayıp öptüklerinde, bilirler ki,

1- Hicr, 15/47'deki 'Biz, onların gönüllerindeki kîni söküp attık, artık sedirler üzerinde karşı karşıya kardeş kardeş oturacaklardır' âyet-i celîlesine telmîh. (çeviren).

elleri ile Allah'a bey'at etmektedirler ve bu sebeple bundan sonra o ellerini arzu ve isteklerine doğru uzatmaları yakışık almayacaktır. Safa'ya geldikleri zaman, edebe uygun olan, bundan sonra gönüllerin de kalp safasına zararlı kir ve pasların ortaya çıkmamasıdır. Safa ile Merve arasında hızlıca yürüyerek hervele yaptıklarında, artık düşmanlarından da hızla uzaklaşmaları ve nefis, heva ve şeytanlarının peşinden gitmekten kaçınmalarıdır, edebe uygun olan...

"Mina'ya gitmek, buluşmaya hazırlık yapmayı sembolize eder. Böylece muhtemelen hacılar minalarına (maksatlarına) ulaşacaktır. Arafat'a tırmanmaları, ma'rufları olan Hakk'a ilişkin irfan sahibi olma çabalarını sembolize eder; taş kırmaları, irade ve arzularını kırmanın sembolüdür; (şeytana) taş atmaları amellerine değer vermeyi, onları nazar-ı itibara almayı bırakmanın sembolüdür; Kabe örtüsüne asılmak başkasına değil sadece Allah'a yapışmayı sembolize eder

Bu yaklaşımda dış-organlarla icra edilen bütün amellerin kalp ameli olarak birer karşılığı olduğunu görüyoruz. Haccın birtakım söz ve fiiller bütünü ve bedenî bir yolculuk olmaktan ziyade, ruhî bir yolculuk olduğunu görüyoruz. Dinin sınırlarına bağlı kalınıp bu sınırlardan çıkılmadığı ve sembolize edilen şey ile sembol birleştirildiği sürece mezkur yaklaşımın, dine yönelik derin bir bakışaçısı olduğunda hiç şüphe yoktur. Ne var ki, bu, har an tehlikeye düşürebilecek bir yaklaşımdır. Çünkü bu, din şiarları içerisinde ruhani ya da batını sayılan şeylerde öyle bir aşırılığa götürebilir ki, bu da, mükellefiyetlerin düşürülmesini bazı şer'î teklifler yerine ruhî birtakım tekliflerin icrasının helal görülmesini doğurur. Beyt-i Haram'ı haccetmek yerine himmet haccı'nın helal kılınması; namaz kılmak yerine zikretmenin konulması vb. şeylerde olduğu gibi. Özellikle hac ile ilgili olarak böyle bir yaklaşım tarzı içinde bulunanlardan bazıları, Huseyn b. Mansur el-Hallac ile öğrencisi ve yakın arkadaşı Ahmed b. Sehl b. Ata el-Ademi'dir.

3- Bir de Melametiyye/Melamiler grubu vardır ki, bunlar [1] insanlar kendilerini kötüleyip kınasınlar diye, insanların içine, şeriatın zahirine aykırı gözüken şeylerle çıkmayı esas alırlar. Çünkü bu grup, dini Allah ile kendileri arasındaki bir şey olarak ve Allah'tan başka hiç kimsenin hatta bizzat kendilerinin bile muttali olamayacağı bir sır olarak görmektedir. Ayrıca onların meşrebine göre insanın, yaptıklarını görmesi, (birşey yaptığını düşünmesi) bu fiilleri iptal eder. Hasılı bunlar, insanlara hiçbir hayırlı yanlarını göstermez ve taatleri bulunduğunu iddia etmezler. Bu sebepledir ki Melamiler birçok öğretileri ve adetleri bakımından diğer sûfîlerden farklı olmuşlar; mesela sûfî hırkası giymemiş, semâ meclislerinde bulunmamış; müridlerine vecde gelmeyi; cezbeye tutulmuş olarak görülmeyi ya da daha genel bir tabir ile, iddia kokan, şöhrete sebebiyyet veren hiçbir tavır ve görünümü mübah görmemişlerdir. Bunun temelinde *hal*'lerini gizleme kaygısı bulunmaktadır.

İşte sûfîlerin şeriat ve hakikate yaklaşım tarzları bu şekildedir ve birincisi dışındakilerin tamamı, fakihlerin çizmiş olduğu din sınırlarının ötesindeki dinî yönelişler ve dini, fakihlerin sıkıştırdığı çerçeveden çıkarma teşebbüsleridir. Bazen bizzat zayıf imanlı sûfîler veya sûfî kılıklı sahtekarlar bu yaklaşım tarzlarının güzelliğini bozmakta ise de, bu yaklaşımlar -samimi ve dürüst oldukları takdirde- ibadetlerin ruhî ufkunu genişletmeye çalışan eğilimlerdir.

Bu sebepledir ki, sûfîler ile fakihler arasındaki anlaşmazlığın sürüp gitmesi ve fakihlerin sûfîleri dinde yeni şeyler icad etmekle; sûfîlerin de fakihleri donukluk ve ruhaniyyet zaafı ile suçlaması kaçınılmaz olmuştur. Bunun sebebi de, iki grubun eğilim ve gayelerindeki esasa yönelik (cevherî) farklılıktır. Ayrıca sûfîlerin, dinin, kendileri yüzünden hayatiyeti bulunmayan bir kural, şekil ve suretler bütünü haline geldiği fakihlere hınç duyması kaçınılmaz olduğu gibi, fakihlerin de, kendilerini dinin hami ve savunucusu

1-Afîfî, a.e.

olarak gören sûfîlere hınç duyması kaçınılmaz olmuştur. Oysa şeriatın getirdiği, sadece zahir hükümlerdir, o batın hükümlere yönelik birtakım sınırlar koymuş değildir. Mesela, nifak, gösteriş (riya), şirk-i hafi veya ihlassızlık ya da bunlara benzer kalp amelleri için herhangi bir sınır koymamış, aksine bunları Allah'a havale etmiştir.

Fakihlerin dinden anladıkları ile, sûfîlerin anladıkları arasındaki farkı ve fakihlerin kendilerini daima dinin bekçisi ve hakimi olarak gördüklerini ortaya koyma bakımından oldukça başarılı örneklerden biri de şudur:

Anlatıldığına göre bir gün Ahmed b. Hanbel, Şafii'nin yanında iken, sûfî bir çoban olan Sevban oradan geçer. İbn Hanbel, Şafii'ye Ya Eba Abdillah der, "Bu zatın bilgisinin eksik olduğuna, onun dikkatini çekmek istiyorum, böylece biraz da ilim tahsili ile meşgul olur belki.. Bunu duyan Şafii, "Bırak yapma" derse de ikna olmaz ve Sevban'a sorar:

-"Bir gün ve gecelik beş vakit namazdan birini (kılmayı) unutup da hangisini unuttuğunu bilemeyen biri hakkında ne dersin? Sevban, şimdi bu adamın ne yapması gerekir?" Sevban da bu soruya şöyle cevap verir:

-"Ahmed! Burada, Allah'ın zikri olan namazdan gafil birisi söz konusu. Dolayısıyla onun te'dib edilmesi gerekir, ta ki bir daha Mevlasından gafil olmasın. Bu cevabı alan İbn Hanbel bayılıverir. Ayıldığı zaman Şafii kendisine; "Ben sana onu tahrik etme dememiş miydim" der.

Kuşkusuz İbn Hanbel namazların sayısı ve vakitleriyle alakalı o kişiyi içinde bulunduğu vartadan kurtaracak fıkhî bir cevap yahut fıkhî bir çare tavsiye edileceği ümidinde idi, ancak Sevban bunların hiçbirini düşünmeyip sadece namazın cevheri ve esası olan Allah'ı zikretme ve O'ndan gafil olmama prensibini gözönünde bulunduruyordu.

Sûfîler kendilerini dinin -zahirinin değil- hakiki cephesinin hamileri sayarak batın hükümleri ve kalp amelleri için birtakım tanımlamalar ve izahlar koyarlar ve bunu dinin bir parçası olarak hatta dinin gerçek anlaşılışı (fıkh-ı hakiki)

olarak kabul ederler. Çünkü, dini kul ile Rabbi arasındaki şahsi bir muamele olarak görürler ve kulun taatli olup olmadığını, davranışlarının şeriatın sadece zahirî hükümlerine uygun olmasına değil, bununla birlikte ruhuna ve hakikatine de uygun olmasına; ayrıca ne kadar ihlaslı ve riyadan uzak yapıldığına bakarak anlarlar. Böylece onlara göre gerçek fakih, şeriatın koyduğu hükümlerin zahirini bilen değil, dininin gerçeğini kavrayıp bu şeriatın hakikatini anlayabilenlerdir.

Birgün Hasen-i Basri'ye; "Falanca fakihtir" denince, "Siz hiç fakih gördünüz mü?" diye sormuş ve eklemiş: "Ancak dünyaya rağbet etmeyen, ahireti arzulayan ve dininin gerçeğini kavrayanlar fakihtir." Hasen'e göre; gerçek fıkh, dinî işlerin mahiyetini anlamak; dinî hükümleri, sadece bilmek değil, bu hükümlerin sırlarını kavramak ve bunlara göre amel etmek olmaktadır. Dünyaya rağbet etmeyip ahireti arzulamak da böyle bir kavrayışın sonucudur.

Yalnız, şunu söyleyebiliriz ki, genelde sûfîler "el-fıkh fi'd-din/dini kavrama" tabirinin, zahirle ilgili hükümleri bilmeyi de batınla ilgili hükümleri bilmeyi de kapsadığında; bununla birlikte hal hükümleri ve makamların manaları ile ilgili fıkhın da, boşanma, köle azad etme ve kısasın hükümleri ile ilgili fıkıhdan hiç de daha önemsiz olmadığında hemfikirdir.

Ebu Nasr es-Serrac diyor ki

"Çünkü bu hükümler (zahir hükümleri) ile ilgili bilgiye, insan ömründe kırkta bir meydana gelebilecek olan bir olay vuku bulduğunda ihtiyaç duyulmaktadır. Böyle bir olay vuku bulduğu zaman da bir mezhebi taklid etmek yeterlidir. Farz böylece düşmüş olur [1] sûfîlerin derinleştiği (tefakkuh), hakikatleri hakkında kelam edebildiği hal, makam ve mücahedelere gelince bütün müminler bunlara muhtaçtır ve hep-

1- Serrâc, şerîat hükümlerini bilmenin bir farz-ı ayn değil, birinin uğraşıp tahsîl etmesi ile herkesten sâkıt olacak bir farz-ı kifâye olduğunu söylemek istiyor.

sinin bunları bilmesi gerekir; bunların bir vakit meydana gelip başka bir vakit gelmemesi de söz konusu değildir. Doğruluk, ihlas, zikr ve gafletten uzak durma gibi... Kulun her an neye yönelmiş; neyi irade etmiş ve ne düşünmekte olduğunu bilmesi gerekir. Ta ki bunların doğru/gerçek şeylerden biri olması durumunda, bunlara devam etsin; nefsin hoşuna giden birşey olması durumunda ise bunlardan uzaklaşsın. Allah Teala ne buyuruyor: *"Kalbini, bizi anmaktan gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme!"* (Kehf, 18/28). Bu bakımdan nefs'in halleri ile ilgili bulunan fıkh, yani gerek nefsi, gerekse onun hallerini, düşünce ve maksatlarını tanıma, bütün müminler için farz-ı aynıdır. Hatta şer'i fıkhın temeli olması hasebiyle, gerçek fıkhın bu olduğunu söyleyebiliriz" [1].

Serrac'a göre sûfîler fakihlerden müstağni kalamaz. Dinde yeni şeyler icad etmekten ve hevalarına uygun hareket etmekten uzak durabilmeleri için, onlardan bildiklerini almaları gerekir. Herhangi bir sûfî, bir fakihin dirayet ve anlayış seviyesine gelememişse, kendisi için problem arzeden durumlarda fıkıhçılara başvurmalıdır. Bununla birlikte Serrac, sûfîleri fıkıhçılardan da hadisçilerden de üstün tutarak şöyle der:

"Bu zatlar, yüce derecelere yükselmiş; şerefli hallere sahip olmuş; çeşitli ibadetler, taatlerin gerçek mahiyeti ve güzel bir ahlak gibi yüksek menzillere ulaşmışlardır. Bu konularda da kendileri dışındaki alimlerin, fakih ve muhaddislerin sahip olamadıkları bir uzmanlıkları vardır."

Fakihler nazarında bunların hiçbirinin yüksek bir değeri yoktur ve fakihler bunları herşeyi mübah görme ve şeriatten azade olmaya giden bir adım olarak görmüşlerdir. Oysa bunlar sûfîlere göre, ruhî hayatın isteklerindeki tabii gelişimdir. Çünkü Müslümanlar Allah'la bağlantı kurma bakımından çok daha derin ve yakın olan ruhî hayata yönelmiş olmalarına rağmen, fıkıh ilmi bu hedefi gerçekleştirmelerin-

1- Serrâc, *el-Luma'*, s. 17-18.

de tek başına yeterli olmamaktadır. Bu sebeple sûfîler, tıpkı Gazali örneğinde olduğu gibi, aradıklarını tasavvufta bulmuşlardır.

Sûfîlerin fakihlere başkaldırışı, şeriatin zahiri ve batını ile ilgili bakış açıları ile de sınırlı değildir. Aksine bu bakış açısı bizzat şeriatin farz, nafile, haram, helal, mekruh, mendub vb. hükümlerinin ne demek olduğu hususuna da sirayet etmiş ve sûfîler, şeriatin gerekli görmediği bazı şeyleri kendilerine vacip kılmışlar; haram görmediği bazı şeyleri de haram kılmışlardır. Bu tutumları ile, -öyle görünüyor ki- kendilerine yasama/teşri hakkı tanımış oluyorlar, yalnız bu yasama başkalarını değil, sadece kendilerini ilgilendiren hususlarla ilgili bir yasamadır.

Tarikat ve Hakikat

İslâm'da tasavvufî hayat, kendilerine özgü birer ibadet ve mücahede tarikati/metodu olan birtakım fertlerle başlamıştır. Ancak hicri ikinci asrın sonuna kadar sûfîlerin zaviye ve ribatlar dahilinde sistematik bir hayatları yoktu. Fakat oluşturdukları cemaatlerde bir nizam ruhunun ortaya çıkması fazla sürmedi ve vaaz halkalarında şeyhlerin etrafına toplanmaya başladılar. Bu toplanış önceleri, mescidlerde iken, daha sonra hanıkahlar dahilindeki zikir halkalarında meydana geldi. Çok geçmeden bu organize cemaatlerin başında birer şeyh görülmeğe başladı. Bu cemaatlerden herbiri, uyacağı öğretilerle adab hususunda özel bir metod/tarikat benimsiyordu. Böylece İslâm'da -esas yapısı itibarı ile ondan farklı olsa bile- Hristiyan ruhbanlığına çok benzeyen bir tür ruhbanlık ortaya çıktı. Bundan anlaşıldığına göre, tarikat'in anlamlarından biri, sûfînin bir sûfî cemaati içinde büyük şeyhlerden birine bağlı olarak mucebince hareket ettiği özel bir yaşam tarzı; bir başka deyişle bu cemaatlerden herbirinin yekdiğerinden ayrıldığı öğreti, adab ve hareketler bütünüdür.

Yalnız tarikat'in çok daha genel ve kapsamlı bir başka

manası daha vardır. Çünkü kelime, Allah yolundaki kişinin (mürid) ne şekilde olursa olsun; herhangi bir sûfî grubuna müntesip olarak ya da olmayarak herhangi bir şeyhe bağlı olarak ya da olmayarak yaşadığı ruhî hayattır. Bu manası ile tarikat kelimenin tam anlamıyla ferdîdir. Zira Allah yolundaki her müridin kendi şahsına özgü bir ferdî hayatı ve sadece kendisinin yaşadığı ruhî bir alemi vardır. Nitekim kadim ariflerden biri de, "Allah'a giden tarikler/yollar, O'nun yolunda olanlar sayısıncadır" demiştir.

Bu ikinci manası ile tarikat, sûfîlere göre ruhî mi'ractan başka birşey olmayıp *sefer, süluk ve mi'rac* dedikleri şey de budur. Sûfîler bunu ilk asırdan beri -tıpkı bu makamlarda iken kendilerine arız olan nefsî olaylarla tehlikeli ruhi maceralara *hal* adını verdikleri gibi- *makam* adını verdikleri birtakım merhale ve menzillere ayırmışlardır. Bu yolun yolcuları, sûfîlerden başkasının göremeyeceği birtakım şeyler görmekte; sûfîlerden başkasının yolunda bulunmayan tehlikeli geçitler onların yolunda bulunmakta; kendilerine, sûfîlerden başkasına arız olmayan birtakım hal'ler arız olmakta ve bütün bunları anlatabilecekleri sembol ve işaret dili dışında bir dil de bulamamaktadırlar. Çünkü sembolik bir dille ifade edilen bu şeyler, halk genelinin çevre ve hayatında vuku bulamamaktadır. Bazen bu sembolik dilin, zahiren takvaya aykırı, ilahi cenabdaki celalin gerektirdiği özelliklerden uzak olduğu da vakidir. Mesela, "O Münezzeh Sınırsız"ın hissedilebilir sınırlı'nın özellikleriyle anlatılması; Zat-ı ilahiyyeye "hû=o" lafzıyla işaret edilmesi ve Allah'ı müşahede etmekten elde edilen neşvenin şarap neşvesine benzetilmesinde olduğu gibi.

Sûfîlerin kendilerini Allah'a götüren yolla ilgili iki görüşleri vardır :

Birinciye göre, bu yol zahir aleminden hakikat alemine, ya da arz aleminden sema alemine yükselmek (mirac)tir.

İkinciye göre ise, sıfatlardaki batınî değişim ve başkalaşım; nefsin, en büyük sevgilisi olan Allah'la bağlantı kura-

bilecek bir kapasiteye gelmesidir. Her iki görüşün dayandığı temel de aynı olup bu temel, Allah'ın, bir başka deyişle sınırsız varlığın hakikati (hakikat-i vücudiyye-i mutlaka) varolan herşeyin kaynağı ve aslı olduğudur. Nefsi ayakta tutan O olduğu gibi, alemi ayakta tutan da O'dur. Sûfî O'nu birinci yol ile istediği zaman, bu isteğini O'na yükselme olarak ifade eder; ikinci yolu kullanarak talep ettiğinde ise, bu talebi Allah'ı, nefsinde bulmak için nefsine inmek şeklinde anlatır. Ancak sûfî, Allah'ı, nefsinin taşıdığı sıfatların değişmesinden, kir ve paslarından kurtulmasından sonra bulabilir. İlk görüş, nefsi, aslî vatanına dönmek için insan bedeninden kurtulmak isteyen mahpus bir kuş şeklinde tasvir eden sûfîlerin görüşüdür ki bunların kendilerine özgü bir sembolizmi vardır; ikinci görüşe sahip olanlar ise sembole dayalı dillerinde sevgi, şevk, sekr, sahv vb. üsluplar üretmişlerdir.

Ancak sûfîlerin tartışmasız kabul ettikleri gerçek şudur ki, insan nefsi, Allah Teala'ya ancak taşıdığı özelliklerden fena bulup bunların bağlarından kurtulduğu zaman erebilir. Hatta Allah'a doğru attığı her adımda O'na yükselişi, nefsini arındırıp temizlemek yolunda attığı yeni adımlara ipotek edilmiş durumdadır. Bu demektir ki, ruhî yükseliş (mirac), nefsi temizlemenin, mücahede amelleri ve nefsî riyazatin sonucudur. Çünkü mücahede amelleri ve riyazatle nefsi temizleyip arındırmaktan dolayı hiç şüphesiz, ruhî yükseliş merdiveninde bir ilerleme kaydedilmesi kaçınılmazdır. Bu bakımdan hiçbir sûfî, yürümekte olduğu yola her iki bakış açısı ile de bakmaktan müstağni kalamaz. Nitekim bu, sûfîlerin *makam*'larla ilgili sözlerinden gayet açık olarak anlaşılmaktadır. Bunlar, sûfînin yolundaki merhaleler veya yükseliş merhaleleridir. Her makamın iki yönü vardır: İlk olarak her makam nefsin arınışı ve mücahede hayatının devrelerinden biridir. İkinci olarak da Allah'a yükselme ve ruhî hayat merdiveninde bir basamak ilerlemektir. Müslüman mistikler nezdindeki ruhî mirac (yükseliş) telakkisinin en eski ve en basit tasvirini sûfîlerin yolunu anlatışlarında ve bu yolda yürüyenlerin makamları ile ilgili ifadelerinde gö-

rüyoruz. Bu mistikler sûfînin yolunu, her birine *makam* adını verdikleri birtakım merhalelere ayıragelmişlerdir. Bu kelime, yoldaki müridin bir sonrakine varıncaya dek yaşadığı veya Allah'ın kendisini ikamet ettirdiği ruhî bir konak (menzil) demektir.

Bu makamların sayı ve evsafı, sûfîlerin farklılığına paralel olarak farklılık arzederse de, genellikle *tevbe* ile başlayıp *müşahede* ile son bulur. Yoldaki mürid, bir önceki makamın hükümlerini tam olarak yerine getirmedikçe, ya da bizzat sûfîlerin deyişi ile bir önceki makamın adabını münazele yolu ile [1] gerçekleştirmedikçe, bir makamdan ötekine yükselemez.

Sûfîler bu makamları, sonraki makamın öncekine muhtaç olup olmadığına dair görüşleri çerçevesinde bir sıralamaya tabi tutarlar. *Tevekkül* makamının *kanaat* makamına; *teslim* makamının *tevekkül* makamına; *inabe* makamının *tevbe* makamına; *zühd* makamının *vera* makamına vb. muhtaç oluşunda olduğu gibi..

Sûfîler bir de *hal*'lerden bahsederler. Haller, Allah yolundaki müride arız olan daralma (*kabz*), rahatlama (*bast*), *heybet*, *üns*, *vecd*, *şevk* gibi; *fark*, *cem'*, *fena*, *beka*, *gaybet*, *huzur* vb. durumların farkında olma, bunları hissetme gibi sûfînin makamlarda yaşadığı ruhî tecrübelerdir. Sûfîler bu halleri, tamamen kesbî olan makamların aksine, uğraşıp didinmeden, elde etmeğe çalışmadan kalbe geliveren manalar olarak tarif ederler. Makamları kesbî (çalışarak elde edilebilir) olarak görüyorlar, çünkü bunlar, yoldaki müridin bu yolun faziletlerinden muayyen birini, kendisi yardımıyla elde etmeyi hedeflediği iradeye dayalı eylemlerdir.

Böylece, sûfî makamları, daha çok normal yolculuklardaki konaklama yerlerine benzerken, haller, bir yolculuk esnasında yolcunun başına gelen beklenmedik olaylara; umulmadık maceralara daha çok benzemiş olmaktadır. Sûfî yükselişinin bu basit tasviri, Allah'a müteveccihen meydana

1- Yani ara-sıra o makama tekrar inerek.

yükselişinin bu basit tasviri, Allah'a müteveccihen meydana gelen her ruhi yükselişin ana temasını temsil eder. Çünkü burada, bedenle ve bedeni arzularla yapılan zorlu mücadelelerin bulunduğu; maddi alemden ve bu alemin otorite ve tutkularından kurtulmanın yeraldığı uzun, meşakkatli bir yol portresi resmedilmektedir. Ki bu yol, nefsin kötü sıfatlarından sıyrılarak (tehallî) güzel sıfatlarla süslenip bezendiği (tehallî) ve bu sayede -Allah'a yakınlık derecelerinden, kendisinin ulaşması takdir edilmiş bulunan dereceye varıncaya kadar- ruhî gelişme merdivenlerini basamak basamak çıktığı birtakım merhaleler kat'eder. Yoldaki bu seyri esnasında müride, bir bakıma kedi mücadelesinin semeresi olan; bir bakıma da Allah'ın dilediğine hibe ettiği Rabbani bir hibe olan haller zuhur eder. Bu haller, kalbe şimşek gibi gelerek öyle bir şekilde bırakılıverir ki, sûfî bunların ne nasıl meydana geldiğini bilir ne de ifade edebilir.

Sûfîler, Eflatun'un nefs görüşü karşısındaki farklı pozisyonlarına göre, bu ruhî mi'racı anlatacak birer temel benimsemişlerdir. Onlara göre nefs, bu aleme yabancı bir varlıktır; ulvi alemden inmiş ve konuk olarak bedene girmiştir. Ancak bu aleme indiğinden beri, bu alemin bağlarından kurtularak aslî alemine kavuşma özlemi ile yanıp tutuşmaktadır. Fakat dönüş ne mümkün! O artık maddi alemin zincirleriyle bağlanmış, o alemin meşgaleleriyle meşgul; zar ve perdeleri ile kaplanmış, sûfî yapısı bozulmuş ve paslanmıştır. Bir zamanlar her tarafını aydınlatan o ilahi nurun parçası onda artık görünmez olmuştur. Bu sebepledir ki, kendi alemine yükselme kapasitesine sahip olabilmesi için, zincirlerini kırarak firar etmesi, kir ve paslarından arınması kaçınılmaz olmuştur. Nefsi, semadan yere inip burada mahpus kalan, fakat vatan hasretiyle yanıp tutuşarak kafesinden kurtulmağa çalışan kuşa benzetmek, sûfîlerin bu yüzden hoşuna gitmektedir. İbn Sina nefs/ruh hakkındaki *Kaside-i Ayniyye*'sinde bu manaya temas eder ki, kasidenin başı şöyledir:

"İzzet ü ikram içinde olduğu
O en yüce mahalden sana indi
Tüm gözlerden saklanmış olarak
Peçesiz yola çıkan bir güzel gibi.."

Bu manaya İranlı sûfî şair Ferideddin el-Attar da *Mantıku't-Tayr*/Kuş Dili adlı eserinde işaret eder. Attar bu eserde, nefisleri (ruhları) büyük bir sürü halinde Hüdhüd önderliğinde Sîmurg'a giden kuşlar olarak tasvir eder. Simurg bütün kuşların, -o acaip kanatlarından yere düşen tek bir kanadından yaratıldığı- kuşlar padişahı olup gece karanlığında Çin semalarında uçarmış.

Bu kuşlar, Hüdhüd'ün yaptığı bütün telkin ve irşadlarla donandıktan sonra, bu uzun ve meşakkatli yolculuk için hazırlıklarını tamamlar ve yolculukları esnasında, Attar'ın talep, aşk, marifet, istiğna, hayret, fakirlik ve zenginlik vadileri adını verdiği yedi vadiden geçerler. Bu esnada bazı kuşlar, yolun sarplık ve meşakkatini, dehşetâmizliklerini görerek yolculuğa devam etmekten vazgeçerler. Bir kısmı da gayelerine ulaşamadan helak olup gider. Geri kalan kuşlar ise, emellerine nail olma arzusu ile yolda başlarına gelen ürkütücü durumlara aldırmayarak hiç gevşeklik göstermeksizin büyük bir gayretle yollarına devam ederler. Böylece sonuncu vadi olan fakirlik ve zenginlik vadisine varana kadar ilerlerler. Fakat bunlardan da sadece, yolculuğun zorluk ve tehlikelerinin üstesinden gelebilmiş dayanıklı ve sabırlı olan otuz tanesi kuşlar padişahına varabilir. Simurg'un önünde durduklarında, kendi benlikleri yok olur ve padişahları ile aralarındaki perdeler kalkar. Ona baktıkları zaman onda si murg (otuz tane kuş) görürler. Böylece *vahdet'te kesret* görmüş olurlar. Kendilerine yani bu si murg (otuz tane kuş)'a baktıklarında da sadece Simurg'u müşahede ederler ve şaşırıp kalarak (hayret) bunun ne anlama geldiğini sorunca, kendilerine şöyle cevap verilir: İşbu makam (hazret) aynadır. Bu aynaya gelenler kendilerinden başkasını görmezler; siz de, si murg (otuz tane kuş) olarak geldiniz ve Simurg'u

gördünüz.

Burada kuşlar insan nefisleridir. Simurg ise Hak Teala'dır. Vadiler, sûfînin yolundaki makamlardır. Bu kuşlar, ne, gözle görülür-elle tutulur birtakım vadiler kat'etmiş ne de maddi bir araziyi geçmiştir. Aksine bunların yolculuğu, manevi vadilerdeki, tamamen batınî bir yolculuktur. Bu yolculukları esnasında, nefsin acaipliklerini, hallerini ve bunlardaki karanlık, nur, dünya işlerine bağlanma ve "en kutsal ilahi cenab"a sevgi duyma gibi durumları müşahede ederler. Arınıp temizlenmiş, (gözlerindeki) perdeler kalkmış olarak son vadiye vardıklarında ise, bir de bakarlar ki, meğer kendileri, yüzeyine ilahi nurun yansıdığı pasparlak bir aynadan başka bir şey değilmiş ve aradıkları Simurg -kendi zatları dışındaki herhangi bir şeyde değil- bizzat kendi zatlarında bulunuyormuş!

Sûfîlerin mi'racını son derece güzel ve şiirsel bir şekilde ortaya koyan bu tasvir, -şekli bakımdan- ilk sûfîlerin, tarikati, tarikatin makam ve hallerini tasvir edişinden çok farklı değilse de dayandığı ittihad (Hak-halk birliği) fikri bakımından bu tasvirden temelli bir farklılık arzetmektedir. Attar'ın, kuşların kat'ettiği vadileri anlatışının ayrıntılarına bakacak olursak, her birinin getirdiği ruhî durum, sıralanış ve vazife itibarıyla farklı olsalar da mezkur vadiler ile sûfîlerin makamları arasında büyük bir benzerlik görürüz. Mesela talep vadisi, zühd, dünyadan uzak durma ve bunun gereği olan "nefs ile mücahede" vadisidir. Dante (1265/1321)'nin ve ortaçağ hristiyan mistiklerinin, arınma metodu dedikleri şey de budur. Aşk vadisi, ilk maşukunun ezelî nurunun şualarının kendisine dokunmasından sonra, nefsin O'nunla birleşmek için kendini yeyip bitirdiği makamdır. Gerçek sûfî hayatı da bununla başlar ve bu, keşf merhalelerinin ilkidir. "Marifet vadisi" perdenin kalkıp sırların ortaya çıktığı ve her nefsin Hak Teala karşısında hangi mertebede bulunduğunu anladığı makamdır. Allah'ı tanımadaki dereceleri ne kadar farklı olursa olsun, bütün nefislerin

hemfikir olduğu tek şey vardır ki, o da, Allah'ın herkesçe müşahede edildiği hususudur. Çünkü O, bütün mümin kullarının kalbinde mevcuttur. Nitekim bir kudsî hadiste şöyle buyurur: "Beni ne arzım ne de semam içine alabilir; beni sadece mümin bir kulumun kalbi içine alabilir."

"İstiğna vadisi" Hakk'ın celalinin ortaya çıkması ile herşeyin yok olduğu, müridin kendinden geçerek ilahi sevgiye garkolduğu azamet makamıdır. 'Tevhid vadisi' çokluk ve te'addüdün fani olup, kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulunmayan gerçek Bir'in tecelli ettiği makamdır. Çokluğun yok olması ile çokluğun gereği olarak varolan zaman, mekan ve sınırlılık da yok olur. İşte bu noktada Hak, herşeyi kapsayan, herşeyin varlığını izale eden bir güzellik suretinde tecelli eder. İlahi çekim (cezb) de sûfî yolundaki konaklardan biri olan bu konakta meydana gelir. "Hayret vadisi" ise, herşeyde Hakk'ın müşahede edildiği makam olup bu öyle bir haldir ki, onu ne akıl idrak edebilir ne de aklî kuvveler kaldırabilir. Yoldaki mürid bu makamda, tıpkı alemi kaybettiği gibi kendini de kaybeder ve fani mi, yoksa baki mi olduğunu bilemez. Bildiği tek şey vardır ki, o da, aşık olduğu; maşukunun ise kendisi dışında hiçkimse tarafından tanınmadığıdır. Şairin dediği gibi;

Herkes aşık olduğunu anladı, tamam da,

Bu aşkın kime olduğunu anlamadı kimse.

İşte, Denys (1. asır)'nin ilahi karanlık diye adlandırdığı, ortaçağ Hristiyan mistiklerinin de onu izleyerek aynı adı verdiği hal budur.

Yedinci vadi, mezkur vadilerin sonuncusu olan fakirlik ve zenginlik vadisidir. Burada seven ile sevilen 'bir'leşir ve dalga büyük okyanusa karışır. Bu, dalın gövdesine; parçanın da bütüne döndüğü bir hal olmakla birlikte esasen bu hal, öncesinde herhangi bir ayrılıp birleşme'nin olmadığı bir dönüştür ve öncesinde gerçek bir ayrılıkın bulunmadığı bir bütünleşmedir. Bir ayrılmışlık vehmini veren, perdedir, daha doğrusu sınırsız sayıdaki perdelerdir. İşte bu perdeler yok

olunca hakikat ortaya çıkmıştır.

Ruhi mi'racı daha çok peygamberane mi'raca benzer bir şekilde tasvir eden sûfîler de vardır. Bunlar peygamberane mi'racı tasavvufî bir yoruma tabi tutarak tefsir etmiş ve bu mi'racın ruhi maksatlarını açıklamışlardır. Kitaplarında birden fazla sûfî mi'racı portresi çizen ve bu mi'racları farklı portreler halinde ortaya koyan -ki biz burada bunların en önemlisini vermekle yetineceğiz- Muhyiddin İbn Arabi (ö. 638)'dir.

İbn Arabi'nin mi'rac portrelerinden biri *el-İsra ile'l-Makami'l-Esra* (Yüce Makama Doğru Gece Yürüyüşü) adlı eserinde bulunmaktadır. Bu kitap -İbn Arabi'ye göre- yoldaki müride tecelli eden türlü türlü keşiflerin ortaya çıktığı batınî bir yükselişten ibaret olan mi'racın gayesine ilişkin bir araştırma olup özeti şudur:

Sûfîler Hz. Peygamber (s.a.)'in şeriat ve sünnetine tabi olan Peygamber varisleridir. Bu zatlar, devamlı Allah'ı zikretmeleri ve Kur'an'ın sırları üzerinde derin derin düşünmeleri sayesinde İlahi Hazret'e (huzura) ererler. Bu yolculuk esnasında kendilerini Allah'a çabucak götüren 'Burak' ise, Allah'a duydukları ilahi sevgidir. Mescid-i Aksa, Gerçek Nurdur. Bu mescide ulaştıklarında, tıpkı Peygamberin yaptığı gibi, duvarının kenarında dururlar. Bu duvar, kalbin arınmışlığını sembolize etmektedir. Çünkü bu En Uzak Mescid'e tertemiz olanlardan başkası giremez. -Zevke dayalı ilmi sembolize eden- süt'ü içtikleri zaman, göğün kapılarını çalarlar. Göğün kapısını çalmak, nefs ile uğraşmayı sembolize eder. Gökkapılarının arkasında cennet ile cehennemi görürler ve sağ gözleriyle cennetliklerin nimetlerine; sol gözleriyle de cehennemliklerin nimetlerine bakarlar. İbn Arabi'ye göre, cehennemliklerin de nimeti olacak, fakat bunlar cennetliklerin nimetlerinden farklı olacaktır. *Fususu'l-Hikem*'de şöyle der :

Şekavet yurduna girseler de, bir tad alacaklar
Nimetleri, Ebedilik cennetlerininkinden farklı

Aynı şey olsalar da bir bakıma, tecelli esnasında
Çıkacaktır, iki nimet arasındaki fark ortaya
Bu nimete azab denmesinin sebebi; uzubeti
Koruyucu bir kabuk gibi korur bu ad mezkur nimeti

Sonra imanın sembolü olan Sidre-i Münteha'ya varıp karınlarını bunun meyveleri ile doldururlar ve böylece önlerindeki perdeler kalkıp sırlar ortaya çıktığı için yollarının sonuna varmış olurlar.

Bu eserinde açıkladığı üzere İbn Arabi'ye göre tasavvufî mi'rac, nefsin şehevat/arzu-istek aleminden -ki, sembolü cahimdir-, naim diye sembolize edilen halis ruh alemine yükselmesi, ya da nefsin, her ikisi de mücahede metodu ile elde edilen halis iman ve dinî faziletler sayesinde diriltilmesidir.

Fakat İbn Arabi'nin (Peygamberane mi'raca bağlı veya ondan bağımsız olarak) çizdiği ruhi mi'rac portrelerinin en olgunu, *el-Fütuhatü'l-Mekkiyye* adlı eserinin ikinci cildindeki *Kimya-i Seadet* (Mutluluk Madeni) başlığı altında olanıdır. [1] O burada mi'racı, Allah tarafından, kemalatını kazansın ve sonunda en büyük maksadı olan Allah'ı müşahede(şühudullah)'ye ulaşsın diye bu aleme konulan nefsin bu alemdeki hayatının sembolü olarak tasvir eder. İbn Arabi'nin bu baba Kimya-i Seadet adını vermesinin sebebi şudur: Nefse ait değişim, değersiz doğal elementlerin tabii kimyada altına dönüşmesine çok benzemektedir. Bu sebeple kimyanın iki nev'i arasında, kurabildiği kadar denge kurma yoluna gitmekte ve nefs elementlerinden, nefs iksirinden, bunların en mükemmel suretlerine dönüşmesinden, asıllarına dönmeleri ve kimyacıların kullandığı buna benzer üslup ve anlatımları kullanarak konuşmaktadır. Nitekim Hermes geleneğine mensup bilginler de -ki bunlar, nefsin saflaştırılması ile birtakım gaybî bilgilere ulaşabildiklerini söylerler. çev.- nefsin doğasında bir çeşit ruhî tağayyür olabileceğine işaret eder-

1- İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II/356-357.

ken, benzer üslup ve anlatımları kullanmaktadırlar.

Buna göre Kimya-i Seadet nefsin insanî unsurlarının, halis bir ruhi iksire dönüştürülmesi operasyonu olmaktadır. Yalnız nefislere yapılan bu operasyonun tamamlanabilmesi için nefislerin, kendilerini bedenlere bırakan ve kendisine ulaştıran o aslı yani Allah'ı tanımaları (marifet) elzemdir. Fakat Hakk'a ulaştıran bu marifet ne tür bir marifettir? Bu marifet, akıl ve düşünmeye dayalı değildir. Çünkü sadece akıl, Allah'ın gerçeğine eremez. Kendisine Allah'a ulaşmanın yolunu göstermesi için, mutlaka dinden -tabiat üstü güçten- yardım istemesi gerekir. Evet, akıl Allah'a giden yolun ilk merhalesinde sahibini Allah'a irşad eder, ancak nihai merhalelere, lambasını peygamberlerin taşıdığı, velilerin de yararlandığı ilahi nurun yardımı ile ulaşabilir. Bu sebepledir ki İbn Arabi, Allah'a giden yolda peygamberi izlemeyi ve onun irşadlarından istifade etmeyi ilk şart sayar; akıllarına değer veren ve mutlak gerçeğe ulaşmak için onun yeteceğine, garanti sağlayacağına inanan kelamcı ve filozof düşünürleri eleştirir.

Bundan dolayı İbn Arabi'nin mirac telakkisinde iki tip şahsiyet olduğunu görüyüruz: Peygamberi taklid edip onun peşinden giden bir şahsiyet ve tefekkür edebilen bir filozof. Her ikisi de Allah'a gitmekte olan bu iki şahsiyet arasında bir karşılaştırma yapıldığı zaman, her birinin elde ettiği marifet türü ortaya çıkar: (a) Tefekkür edebilen filozofun elde ettiği akla dayalı bilgi ve (b) peygamber tabiinin, ruhi veraset yolu ile veya bir çeşit zevk ya da ilhamla kazandığı keşfe dayalı bilgi.

Her iki Allah yolcusu da Allah'a giden yolun ilk merhalesini, ahlakı güzelleştirme, riyazet ve mücahede metoduyla geçerler. Biri tefekkürü ile, öteki üstadı olan, şeriat sahibi peygamberinin koyduğu ilkelere uyarak... Mücahede devresini aşıp doğalarının esaretinden kurtuldukları ve şu unsurlar aleminden -varlıklarını koruyabilecekleri kadarı hariç- hiçbir şeyi kalmadığı zaman her ikisine de göğün ka-

pısı açılır. İlk olarak yanyana, sonraları ise ayrı ayrı ama beraberce yürüdükleri ruhi mi'racları bu noktada başlar.

Teori ve tefekkürle hareket edenin mi'racı; hayret, vesvese, yeis ve sarfetmiş olduğu onca uğraşa, geçirdiği ömre pişman olma mertebesinde son bulurken, iman nurunun sıcaklığı ile hareket eden peygamber tabii (sûfî)'nin mi'racı, yakin'de ve ilahi zatın, ilahi isim ve sıfatların, anlatılması mümkün olmayacak şekilde kendisine göründüğü bir *şühud hali*'nde son bulur. İşte gerçek marifet makamı, gıbta edilecek en büyük mazhariyyet budur. Ne var ki, bu makam *samt* (suskunluk) makamı olup Allah yolunun son makamı ve mi'rac konaklarının son konağı budur.

Tarikat ve Mücahede-i Nefs (Nefis ile Mücahede)

Yukarıda, mistik hayatın birbirinden ayrı, farklı, fakat birbirini tamamlayan iki vechesi olduğuna işaret etmiştik:

1- Mücahede yahut nefsi temizleme vechesi,

2- Keşf ve işrak vechesi. Bazen mücahede vechesi, özellikle zühd vechesi olarak anılırken, işrak vechesi de -dar anlamda- tasavvuf adıyla anılmaktadır. Ancak böyle bir isim ayrılığını haklı kılacak bir sebep yoktur. Çünkü bu vecheler, tek bir hayatın iki yarısıdır. Bunlardan ilki mukaddime, ikincisi bu mukaddime üzerine bina edilen sonuç mesabesindedir. Birinci yarı, Allah yolcusunun bakımını üzerine aldığı ve kendisine verilen her tür ruhî gıda ile beslediği ağaç; ikinci yarısı ise, Allah yolcusunun bu ağaçtan devşirdiği meyve mesabesindedir. Bestami nefsi ile yapmış olduğu cihadı ve bunun kendisini nasıl keşfe götürdüğünü şöyle anlatıyor:

"Oniki sene nefsimin bekçiliğini yaptım. Beş sene de kalbimin aynası oldum Bu iki devre arasına bakarken, bir de baktım ki belimde aşikar bir zünnar mevcut! Onu koparıp atmak için oniki sene uğraştım. Sonra baktığımda batınımda bir zünnar olduğunu görerek beş sene de onu koparmağa çalıştım. Bunu nasıl koparıp atacağımı düşünürken birden

keşf hasıl oldu. Tüm mahlukata baktım ve onları ölü gördüm." [1]

Bayezid'in kalbinden koparıp atmağa çalıştığı bu zünnar, onun bu alemle irtibatıdır; koparıp atmağa çalışması ise mücahede etmesinden ibarettir. Keşf hasıl olduktan sonra insanları ölü görmesi de, kendisini mahlukata bağlayan uğraşlardan tam olarak kurtulması anlamına gelmektedir.

Mücahede, tasavvufî hayatın pratik/amelî ya da dinî-ahlakî cephesidir. Esas yapısı itibarıyla tasavvuf, Allah yolcusunun, nefsini tam bir açıklık, azim ve samimiyetle ele aldığı ve azim ve samimiyet sahiplerinden başkasının güç yetiremeyeceği dinî-ahlakî bir sistemdir. Azimsizler bu işi yapamazlar, çünkü tasavvuf, nefîs ve nefsi arzularla, kainat ve güzelliklerinin karşıtı bir yöneliştir. O, mihverinde kendini feda etmek olan bir sistemdir; Allah için olan herşeyi nefsi için olan şeylere tercih (îsar) etmektir. Tasavvuftaki bu ahlaki nizamın diğer ahlak sistemlerinden ayrı nev'i şahsına münhasır bir sistem olmasını sağlayan da bu özelliktir. Çünkü Allah'la alakalı muameleleri, yani kendisine, fedakarlık ilkesini vahyeden muameleyi esas almaktadır.

İslâm tasavvuf anlayışında, Hristiyan ruhbanlığındaki gibi öyle dünyadan tamamen el-etek çekme, bedene envai çeşit elem ve mahrumiyetlerle işkence etme şeklindeki nefsi-bedeni (fizyo-sprităalist) mücahede tarzları yoktur. Gerçi, yukarıda da belirtmiştik, Hristiyan ruhbanlarının meşrebini benimsiyen müslüman zahidler azınlığı ile alakalı haberler tevatür derecesine ulaşmıştır, ama bunlar kıyasa medar olmayacak bir azınlıktır. Aksine, gerçek şudur ki, İslâm'daki tasavvufî mücahede, bedenle ilgili olmaktan çok nefis ile ilgili bir mücahededir. Ya da önce nefisle, sonra bedenle ilgilidir. Bedenî olanı oruç, nefsi bazı arzulardan mahrum bırakma, geceleyin teheccüd ve ibadete kalkma, aşırılığa kaçmayan vb. şeylerdir. Hatta diyebiliriz ki, bedenî mücahede, İs-

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 48. Zünnâr, Hristiyan ve Mecûsî râhiplerinin kullandığı kuşaktır.

lam'ın vaz'edip istediği kabul edilebilir sınırlar dahilinde olan birşeydir.

Mücahede ve cihad esasen, Allah yolunda, Allah düşmanları ile savaşma uğrunda canın feda edilmesi manasında iken, sonraları tasavvuf ıstılahında mücahede, insanı helake sürükleyen, bazen dininden bile uzaklaştıran asli düşman olması hasebiyle nefis ile savaşmak ve ona karşı koymak anlamında kullanılmağa başlamıştır. Melami Ebu Amr b. Nüceyd (ö. 366/976) şöyle diyor: "Nefsi kendisine önemli gelen kişiye dini önemsiz gelir." [1] Bu yüzden sûfîler, -mücahededen bahsederlerken- nefs'ten bahsetmeğe özen gösterirler ve nefsten neyi kasdettiklerini açıklarlar. Onlara göre nefs, bir bütün olarak insan ile eş-anlamlı değildir. Ne insanın ruhu anlamındadır ne de insandaki ruhî hayatın toplamı anlamında.. Nefisten tüm kasdettikleri, şehvet ve hevanın merkezi; şer ve günahın kaynağı olan hayvanî nefstir.

Nefsin iki çeşit şerri vardır:

a) Masiyetler,

b) Kendini beğenme, kıskançlık, öfke, kendini büyük görme, kendini sevme (narsisizm), kerih görme, gösteriş ve ne aklın ne de şeriatın kabul edebileceği benzer kötü huy ve sıfatlardır. İnsan, nefsini gerçek vechesiyle tanımadığı, buna bağlı olarak da onun temel karakterini, fesadını, hastalık ve afetlerini de tanımadığı zaman bütün mücahede ve riyazetleri boşa gider. Bu sebepledir ki, sûfîlerin kendilerini ilk olarak görevli saydıkları şeylerden biri, nefis hakkında derin derin düşünüp tefekkür etmek, onun gizli-kapaklı özelliklerni, dürtülerini, ayıp ve kusurlarını ortaya çıkarmaya yarayacak murakabe, muhasebe vb. mekanizmalar olmuştur.

İşte mücahede yolunda atılacak tek adım budur. Allah'ın tevfikini yanlarında bulabilenler, bu yolda emin adımlarla yürürler ve tasavvufî hayatlarını sağlam bir temel üzerine inşa etmiş olurlar. Rasul-i Ekrem Efendimiz buyurur ki: "Allah hayır murad eylediği kişiye nefsinin ayıplarını

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 49.

gösterir."

Sûfîler nefis, nefsin meyil ve afetleri ile ilgili araştırma sahasında derin düşünce ve içtekini dışa çıkarma metodları ile son derece parlak ahlaki-psikolojik (psiko-etik) bir servet bırakmışlardır. Bu servet, ne kadar ince duygulara sahip olduklarına, nefsin heva ve eğilimlerini ne kadar derin araştırıp ne kadar dakik analiz ettiklerini ortaya koyar mahiyettedir. Nitekim bütün bu özellikler, Ebu'l-Kasım el-Kuşeyri ve Ebu Nasr es-Serrac gibi tasavvuf tarihçilerinin kendilerinden rivayet ettikleri sözlerde ve Gazali'nin *el-İhya*'daki ölümsüz sayfalarda da açıkça görülür.

Mücahede, hoşa gitmeyen şeyler ve tehlikelerle dolu uzun ve meşakkatli bir yol olup kapısı tevbedir. Tevbe -kitabın girişinde bir miktar ayrıntısına girdiğimiz- tehlikeli bir ruhî inkılapdır. Bu kapı selametle geçildi mi, Allah yolcusu, mücahede yolundaki merhaleleri kat'etmeğe ve öteki eşiklerden geçmeğe başlar.

Kuşeyri'nin dediği gibi mücahedenin temel ve esası, nefsi alışageldiği şeylerden uzak tutmak ve hevasının zıddına yöneltmek olduğundan, bu yola yeni girmiş olanların yapması gereken en lüzumlu şey, insanlardan uzaklaşıp *halvet* ve *uzlet*'e çekilmesi olmuştur. Çünkü insanın hemcinsleri ile birlikte bulunması, nefsin alışkanlık kazandığı şeylere kapı açacak ve nefis, fıtratı gereği bunlara meyledecektir. Nefsi halvette bırakmak ise, onu Allah ile ülfet kurmağa, O'na yakınlaşmağa ve insanlardan uzaklaşmağa sevkedecektir. Ancak İslâm mistikleri genelde, halvet ve uzlet'te Hristiyan ve Hindu rahipler gibi aşırıya kaçmamışlar; kilise ve manastırlara kapanıp yahut da çöllere ve dağların inlerine kaçıp sosyal hayattan tamamen uzaklaşmamışlardır. Aksine, başkalarının yaşadığı umumi hayattan paylarını almışlar, çalışarak rızıkları peşinde koşmuşlardır. Kazanmaktan el-etek çekme ve dilencilik tasavvuf çevrelerinde, ancak sonraki dönemlerde ortaya çıkıp yaygınlık kazanmıştır ve bu devreler de tasavvufun çözülüp yok olma asırlarıdır. Sûfîler gerçek

uzleti; sosyal hayatı ve vatanı terketme olarak değil, kötü sıfatları terketme olarak kabul ederler. Bir tanesi, aşağıdaki sözü bu sebeple söylemiştir: "Arif, vardır, uzaktır." Yani cismi ile insanlarla birlikte, ruh ve sırrı ile insanlardan uzaktır. Kuşeyri'nin üstadı Ebu Ali ed-Dehhak (ö. 405/1014) der ki: "İnsanlarla beraber iken onlar gibi giyin; onlar ne yiyorsa sen de ye, (fakat) sırrınla onlardan ayrı ol." Bu demektir ki, gerçek uzlet, insanlardan uzaklaşmak değil, Allah'la beraber olabilmektir.

Fakat Zünnun el-Mısri (ö. 245/859), Ebu'l-Kasım el-Cüneyd (ö. 297/909), Yahya b. Muaz er-Razi (ö. 258/871) ve Ebubekr eş-Şibli gibi bazı sûfîler halveti ve insanlardan uzak yaşamayı, iradenin sahihleştirilmesi, ibadetin saflığı, gösteriş ve nifaktan uzak olmasını daha kolay sağlar. Zira insanlarla beraber yaşayanlar onlara güleryüzle, idare edici tavırlarla yaklaşırlar (müdara), bu tavırda olanlar ise, riyadan uzak kalamazlar.

Bir mücahede tarzı da suskun kalmaktır. Ama dilin sınırsız olarak ya da belli zamanlarda hapsedilmesi -ki Hristiyan rahiplerinde böyledir- manasında bir suskunluk değil, aksine lafını sakınma, gelişi-güzel konuşmama ve sırrını açıklamama manasında bir suskunluk. Bu sebepledir ki sûfîler, zaruret hariç susmayı ve haksöz sarfetmeyi tercih ederler; konuşmak yerine tefekkür ve meditasyon yaparlar ki bunlar hakimlerin metodudur. Zira bir söz ya hak bir söz olup insanların beğeni ve övgüsünü celbeder, -sûfîler ise, bazen riyaya sebebiyet veren bu tür beğeni ve övgüleri kabul etmezler- yahut da batıl bir sözdür. Böyle bir şey konuşmayı da din yasaklamıştır.

Ancak bu sorumluluk, dille sınırlı değildir. Kalbin ve diğer organların da bir suskunluğu vardır. Dilin konuşması olduğu gibi, kalbin de konuşması vardır. Kalbin konuşması, kalbe gelen düşünceler ve keşf yolu ile elde edilen sırlardır. Gerçek sûfî, sırlarının eminidir (muhafızıdır); Rabbine karşı aşırı sevgisinden dolayı, bu sırlara kendisi dışında hiç kim-

senin muttali olmasını istemez. Sûfîler, dil suskunluğunu avamın suskunluğu olarak tavsif ederken, kalp suskunluğunu ariflerin suskunluğu olarak tavsif ederler.

Sûfîlere göre nefis mücahedesinin, nefse karşı koymanın bir tarzı da zühd'dür. *Zühd*, dünya ve dünyalıklara, dine ve dinin helaline-haramına, ayrıca Allah Teala'ya karşı özel bir tutum takınmak demektir. Zahid, normalde insanların büyük önem atfedip değer verdiği mal-mevki, şöhret, ses getirme gibi değerleri hakir görerek nefsin heva ve arzularına karşı koyar. Dinin haram yasağına uyarak haramlardan el-etek çekerken, nefsi temizleyip onu güçlendirecek bir vesile olan mahrumiyet elemini tadmak için de helallerden uzak durur.

Zahidin dünya karşısındaki bu tutumu, Allah karşısındaki tutumuna da yansır. Kalbi bu dünya hayatından ne kadar çekilebilirse, o kadar Allah'a yönelir, O'nun sevgisiyle ve O'na hizmet etmekle o kadar meşgul olur. Ebu Süleyman ed-Darani (ö. 215) bu sebeple şöyle demiştir:

"Zühd, insanı Allah'tan alıkoyan herşeyi bırakmaktır. [1] Ahmed b. Hanbel'in gerek zühd gerekse zühdün, temas ettiğimiz türlerini derli toplu olarak veren bir sözü vardır. Diyor ki:

"Üç çeşit zühd vardır: a) Haramları terketme. Bu avamın zühdüdür. b) Helal olup da gereksiz olan şeyleri (fuzul) terketme. Bu da havassın zühdüdür. c) Kulu Allah'tan alıkoyan şeyleri terketme ki bu da ariflerin zühdüdür." [2]

Hülasa, zühd tasavvuf yolundaki mücahede kalesinin, üzerine bina edildiği temeldir ve buna devam edilmesi halinde, nefis ruhî tecrübelerin potasında temizlenecek ve değersiz unsurları başka değerli unsurlara dönüştürecektir ki bunlar da sûfînin bezendiği en hususi özelliklerdir. Tevekkül, rıza, kanaat, sabır, şükr ve fakr ve bunların tamamının

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 56
2- *a.e.*, s. 55.

üstündeki takva, vera, ilahi sevgi vs..

Oruç, namaz, zikir ve dua gibi ibadetler de mücahede tarzlarındandır. Sûfîlerin kendilerine özgü bir ibadet telakkileri vardır. Biz bu telakkiyi, fıkıh karşısındaki tutumlarından bahsederken genişçe vermiştik, şimdi te'kit etmek istediğimiz şey, sûfîlerin ibadet ile ilgili şu inançlarıdır: "Mücahedenin tam olarak gerçekleşmediği yani, en özel unsurları olan, nefsin hevasına karşı koyma, Allah'a tüm himmetini toplayarak -tam bir kulluk bilinci içersinde hareket edecek ve Rabbini de yegane Rab olarak görecek şekilde- yönelme vasıflarının tam olarak bulunmadığı bir ibadet sadık ve ihlaslı bir ibadet değildir."

Sûfîlere göre, Allah yolunda nefîs ile mücahede etmek, Allah'ın dinine yardım sadedinde cihad etmekten çok daha önemli ve şereflidir. Hz. Peygamber (s.a.)'in şöyle buyurduğu rivayet edilir: "Küçük cihaddan büyük cihada dönmüş bulunuyoruz." Büyük cihadın ne olduğu sorulunca da şöyle buyurur: "Nefîs ile mücahede etmektir. Bunun sebebi ise, nefîs ile mücahede etmenin kalbe, bedenle cihad etmekten daha ağır ve zor gelmesidir.

Ayrıca sûfîler, *"Uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz."* (el-Ankebut, 29/69) ayet-i celilesindeki mücahede ve hidayet kavramları arasındaki ilişki etrafında, kelam alimlerinin cedel metoduna benzeyen uzun cedeller yapmışlardır. Hatta şunu söyleyebiliriz ki, bu mesele, gerçekte Ehl-i Sünnetle Mu'tezile'nin anlaşmazlığa düştüğü kulun fiili ve bunun sevap ve azapla ilişkisi meselesinin bir dalıdır.

Sûfîler, Allah'a yaklaşma ve hidayeti sağlayan şeyin mücahede mi olduğu yoksa bunların, Allah tarafından tamamen bir fazl u kerem sonucu mu kula verildiği hususunu sorgulamışlardır. Bu, kelam ulemasının, kulun cennete girmesini taat fiilleri mi sağlıyor, yoksa bu Cenab-ı Hakk'ın fazl u kereminden mi ileri geliyor, şeklindeki sorgulamasına benzemektedir. Konu ile ilgili olarak -mücahededen en çok

söz eden sûfî olan- Sehl b. Abdullah et-Tüsteri (ö. 273 veya 283) mezkur ayeti delil göstererek Hak Teala'yı müşahede etmeğe götüren en direkt yolun mücahede olduğu; müşahede, Allah'a yakınlık ve O'na ermenin, ayrıca hidayet kavramının kapsamına dahil olan herşeyin, mücahedenin bir meyvesi olduğu şeklinde bir görüşe sahip olmuştur. Fakat öteki sûfîler başka bir görüşü benimsemişlerdir. Bunlardan biri de, şu sözün sahibi Ebu Said el-Harraz (ö. 722)'dır: "Matlubuna, uğraşıp didinerek ulaşacağını sanan, boşuna zahmet çekmekte; uğraşıp didinmeden ulaşacağını sanan ise hamhayal görmektedir." [1] Şu sözlerin sahibi Ebu Bekr el-Vasıti (ö. 320) de bu sûfîlerden biridir: "Makamlar, taksimatı yapılmış parçalar ve yerleştirilmiş sıfatlardır. Birtakım hareketlerle nasıl kazanılabilir, birtakım çalışmalarla nasıl elde edilebilir!" [2]

Bu sûfîlere göre, mücahedenin gayesi, hidayete ermek ya da kurb (yakınlık) gözdelik makamını elde etmek olmayıp nefsi temizlemek ve sıfatlarını değiştirmektir. Dolayısıyla bunlar, *"Uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz.* (el-Ankebut, 29/69) ayet-i celilesini, kendi yollarımıza eriştirmiş olduklarımız, uğrumuzda cihad ederler, şeklinde anlamaktadırlar. Yani buna göre mücahede metodu, Allah'ın dilediği kullarına ihsan buyurduğu hidayetten ileri gelmektedir, yoksa hidayet mücahededen değil. Bu görüşlerine aşağıdaki ayet-i kerime ile hadis-i şerifi de delil gösterirler:

"Allah kimi doğru yola iletmek isterse, onun kalbini İslâma açar; kimi de saptırmak isterse, kalbini göğe çıkıyormuşçasına daraltır. (el-En'am, 6/125).

"Hiçbiriniz cennete ameli sayesinde giremez!" Sahabiler: "Siz de mi Ya Rasulallah?" diye sorunca, "Ben de" buyurur. Bunun manası, Allah'ın kuluna hidayet dilemesinin, kulunun kalbini İslâma açmasından da kulun mücahede etme-

1- *a.e.*, s. 56
2- *a.e.*, s. 56.

sinden de önce olduğudur. Öyle görünüyor ki, -bu sûfîlerin anlayışına göre- mesele ilahi inayet ve ezeli takdir meselesidir. Yoksa kulun gerçekleştirdiği ameller ve mücahede meselesi değildir.

İlk bakışta bu iki tavır arasında bir çelişme; iki ayet arasında da bir çatışma olduğu akla geliyor. Oysa gerçekte ne çelişme ne de çatışma vardır. İlk ayetten anlaşılan; Allah yolunda nefisleri ile mücahede edenlere Allah'ın -bu mücahedenin bir karşılığı olarak ya da kulun kendi kazanışı olarak değil- fazl u kereminden bir hibe olarak kendi katından hidayet ihsan ettiğidir.

Bu olgu, mezkur mücahede sahiplerine verilen hidayetin, öncesinde ilahi inayetin bulunduğu ve Allah'ın meşietinin/iradesinin ezelî olarak gerektirdiği şeylerden biri olduğu gerçeğine zarar vermez. Allah verdiği hükmü adil olarak verir, yaptıklarını bir hikmete mebni olarak yapar. O'nun iradesi, hikmet ve sarih aklın gerektirdiği fiillere tealluk eder.

Sûfîlerin büyük bir özenle, açıkça anlatmak istedikleri şey; kulun, kurtuluş ve hidayeti kendisinin kazandığına inanmaması yahut -Mutezile gibi- yaptığı taat fiillerini, Allah'ın sevap vermesini gerektiren şeyler olarak görerek bunlara değer vermemesidir. Aksine, kulun yapması gereken, kendisine ihsan edilen bu hidayeti hibe eden Allah'ı gözönünde bulundurmasıdır. Bu konuda insanın Rabbi karşısındaki konumu bir kölenin efendisi karşısındaki konumuna benzemektedir. Bir köleye, efendisi herhangi birşey yapmasını emrettiği, köle de buna itaat ettiği için efendisi tarafından ödüllendirildiği zaman, bu ödülün, kölenin itaati sayesinde elde ettiği bir karşılık olduğu söylenemez, -çünkü ne olursa olsun, o zaten taatle mükelleftir, efendisi ödüllendirse de ödüllendirmese de- aksine, her ne kadar taatle birlikte verildiği için, zahirde onun karşılığı gibi görünüyorsa da, bu ödülün efendisi tarafından bir fazl u kerem olarak verilmiş bir hibe olduğu söylenir.

Hucviri bu problemi bir başka şekilde çözmektedir ki

buna göre, iki görüş arasındaki ayrılık, zahirî bir anlatım ihtilafından başka bir şey değildir. Çünkü -ona göre- her iki taraf da gerçeğin bir vechesine bakıyor. Bir grup 'ciddiyetle eğilen bulur' derken, diğer grup 'bulan ciddiyetle eğilir' diyor. Gerçekten de, ciddiyetle eğilmek bulmanın sebebi olduğu gibi, bulmak da ciddiyetle eğilmenin sebebidir. Öyle ise, bu durumda Allah uğrunda mücahede etmek hidayetin sebebidir, demekle, hidayet Allah uğrunda mücahede etmenin sebebidir, demek aynı şeydir. Nitekim ilahi tevfikin kulun taat etmesine sebep olduğunu söyleyebileceğimiz gibi, kulun taatinin Allah'ın onu muvaffak kılmasının sebebi olduğunu da söyleyebiliriz.

Mücahedenin Teorik Temeli

Sûfîler mücahede sistemlerini, bazı unsurlarını Kur'an'dan; diğer unsurlarını ise aşina oldukları Yunan Felsefesinden, özellikle de Eflatun ve Aristo felsefesinden aldıkları, insanın tabiatını ele alan bir nazariye üzerine inşa etmişlerdir. Hem Kuşeyri hem de Hucviri, insanin mahiyeti, ahlakî yönelişini, buna bağlı olarak da dinî yönelişini oluşturmağa hep birlikte çalışan çatışık kuvveleri şerhettikleri özel bir bölüm açmışlardır. "Buna bağlı olarak da... diyoruz çünkü ahlakî yöneliş dini yönelişin bir dalıdır ve ahlakı güzelleştirmek, hem ibadetlerin hem de inançların doğrultulmasında temel şarttır.

Nefsin mahiyetini filozoflar araştırdığı gibi, sûfîler de araştırmıştır. Sûfîler nefsin mahiyeti üzerinde dururken, köklü bir inançtan etkilenmişlerdir ki bu, İran kaynaklı Seneviyye Mezhebi'dir. Bu inanca göre, insanda birbirinin tamamen zıddı (çelişiği) olan iki tabiat vardır. Birincisi onu yükseklere çekerken ikincisi aşağılara çeker; birincisi onu hayra davet ederken ikincisi şerre sevkeder; birincisi melekler düzeyine yükseltirken ikincisi hayvanlar düzeyine indirir. Bu iki tabiat, aydınlık-karanlık ilkesine ve akıl-madde ilkesine çok benzemektedir.

Allah yolcusunun, yolunu muhkemleştirebilmek için bu iki ilkeyi veya iki tabiatı tanıması elzemdir. Bir başka deyişle, nefsini tanıması son derece gereklidir. Çünkü insan Rabbini ve çevresindeki alemi, nefsini tanıdığı oranda tanır. Nitekim mistik yolculuğu ve ahlakî yaşantısındaki başarı ve başarısızlığı da bu oranda gerçekleşir. Peki ama, sûfîlerin bahsedip durdukları ve mutlaka tanınıp kendisiyle mücahede edilmesi gerektiğini söyledikleri bu nefis nedir? Nefsin görevinin insandaki kötülüğe kaynaklık etmek olduğunda hemfikirdirler. Kendi ifadeleri ile söyleyecek olursak, nefis, kötü sıfat, huy ve fiillerin kaynağıdır. Kötü sıfatlar insanın yaptığı, şeriatça yasaklanıp haram kılınmış olan masiyet ve muhalefetlerdir. Kötü huylar ise, nefsin cibilliyetinde bulunan kibr, öfke, kin, haset, tahammülsüzlük gibi doğal özellikleridir ki bütün bunların en ağır, en tehlikeli ve girişilmesi en zor olanı; nefsin bunlardan herhangi birinin güzel olduğunu vehmetmesidir.

Bu, sûfîlere göre nefsin görevi ve kendini gösterdiği yerlerin genel olarak tavsifidir. Nefsin gerçekte ne olduğuna gelince, bunda farklı görüşlere sahip olmuşlar; kimi onun ruhun bedenle kaim oluşuna benzer şekilde bedenle kaim olan bir cevher olduğunu söylemiş, kimi de hayatın bedenle kaim oluşuna benzer şekilde bedenle kaim olan bir araz olduğunu söylemiştir. Nefsi, bedene emanet edilmiş "latif bir cisim" olarak tavsif etmelerine rağmen, nefis tasavvurlarında maddilik ağır basmaktadır. O kadar ki bunu açıkça söylemeseler de; nerede ise nefisten bizzat cismi kasdettiklerini düşüneceğiz. Nefsi anlatırken vardıkları nihai soyutlama noktası, onun insandaki kötülüğün temeli, cismani arzu ve dürtülerin kaynağı olduğunu söylemeleridir.

Ruha gelince, onu maddi olmayış ve latiflikle tavsif ettiklerinde onun, bedenin fani olmasıyla fani olmayan, bedenden müstakil, ayrı bir ilke olarak; insanın ilahi yönü, marifet ve şuhudun merkezi olarak anlattıkları hususunda herhangi bir tartışma yoktur.

Sûfîler nefsi tanımanın zaruretine inanırlar ve iki sebepten ötürü bunu metodlarının esas şartı sayarlar: Birinci sebep, nefis eğitiminin, insanı, nefsin sebep olduğu felaketlere, arzu ve muhalefetlere muttali kılmasıdır. Bunda, nefse karşı koyabilmesi ve onunla yaptığı savaşta başarılı olabilmesi için kula yapılmış bir yardım söz konusudur. Çünkü düşmanın zayıf noktalarını bilen, ona mukavemet edip karşısında zafer kazanmada daha bir güçlü olur. Zaaf noktalarını ve hastalığın sebeplerini bilen doktor, hastalarını tedavi etmede daha bir güçlü olur. İşte, nefis hastalıklarının sebeplerini yoketmek de bu hastalıkların ortaya çıkmasını engelleyen güçlü bir maniadır. Dolayısı ile nefsi bu özellikleriyle birlikte tanımak onu temizlemenin en güzel yoludur. Nefsi ile bu şekilde mücahede eden sûfî, yolunda ortaya çıkan ve hedefine ulaşmasını engelleyen ayakbağlarını izale eder.

Sûfîlerin anlattıklarına bakılırsa, mücahede, kulla Rabbi arasındaki kalın perdelerin kaldırılmasından ibarettir. Çünkü nefsin bütün amel ve düşünceleri kulun gözünden Hakk'ı gizleyen birer perdedir. Ve nasıl ki kıyamet günü insan cennete girmezden evvel cehennemden mutlaka kurtulması gerekiyorsa, -Hucviri'nin dediği gibi- bu dünyada da sahih bir iradeye sahip olmadan ve Allah'a yakın olma makamını kazanmadan önce kişinin nefis cehenneminden mutlaka kurtulması gerekiyor.

İkinci sebep ise, Hz. Peygamber (s.a.)'in de buyurduğu gibi, nefsi tanımanın Allah'ı tanımaya iletmesidir: "Nefsini tanıyan Rabbini de tanır. Bu hadis, iki anlam verilerek açıklanmaktadır. İlk anlama göre buradaki tanıma (marifet), temelinde zıtların bulunduğu bir tanımadır. Buna göre, nefsini muhtaç gören Allah'ı zengin görür; nefsini hakir ve değersiz gören, Allah'ı güçlü ve değerli görür; nefsini fani gören, Allah'ı baki görür; nefsini hâdis gören, Allah'ı kadim görür. Kısacası, nefsindeki ubudiyyetin manasını bilen Allah'taki Rububiyyeti de kavrar. Hiç şüphesiz, tevhidi "kıdem'i hades'ten ayırmak" [1] şeklinde tarif eden Cüneyd'in

1- *a.e.*, s. 3.

maksadı da budur. Hadisin ikinci anlamı ise, Allah'ın kendi suretinde yarattığı ve arzına halife kıldığı yegane varlığın insan olduğudur. Buna göre, sureti tanıyan, suretin sahibini de tanımış olmaktadır ki, insan-ı kamil teorisinde İbn Arabi de bu anlamı benimsemiştir.

Hasılı nefis, insanın mücahede ve muharebe etmesi, kendini gösterdiği tüm özelliklerini yoketmesi gereken en büyük düşmanıdır; insanı küfür ve ma'siyete çeken şeytan nefistir; o, şer ve kötülüğün kaynağıdır. Çünkü varlıkları, sadece maddi ihtiyaçları esnasında görür. Herhangi bir gerçeği kendi boyası ile boyamadan aklın onu idrak etmesine izin vermez. Bundan ötürü, nefis, hem şeriatin hem de aklın mücahede edilmesi gerektiğini emrettiği bir şey olmuştur. Cenab-ı Hak, *"Uğrumuzda cihad edenleri biz elbette yollarımıza iletiriz"* (Ankebut, 29/69) buyururken, Peygamber (s.a.) "Küçük cihaddan büyük cihada dönmüş bulunuyoruz" buyurur. Burada kastedilen, nefisle yapılan cihaddır. Bu sebepledir ki, sûfîler her asırda nefisten, onun afet ve ahmaklıklarından çokça bahsetmişler, ayrıca, ona hangi yollarla mukavemet edileceğinden de çokça bahsetmişler; masiyetler ve bunların nasıl başladığı, nefsin adi özellikleri ve bunların nasıl yokedileceği, kötü huylara dayalı fiiller ve bunlardan nasıl sakınılacağı üzerinde durmuşlar ve nefse kötümser bir şekilde yaklaşan bu bakış açısı temeline oturan büyük bir ahlak sistemi vaz'etmişlerdir.(*Melamiler, Sûfîler ve Ehl-i Fütüvvet* adlı eserimizde Melamiyye fırkasının usulünü analiz ederken, bu sistemin bir kısmını açıklamıştık ki, bu usul, Ebu Abdurrahman es-Sülemi'nin -mezkur kitabımızda neşrettiğimiz- *Risaletü'l-Melametiyye*'sinde derleyip biraraya getirdiği temel kurallardır.

Nefsin, her ikisi de şerre kaynaklık eden iki tabiatı vardır. Arzu ve heves. Arzu/şehvet, sûfîlerin genel olarak zevk alma isteği'ne koydukları isimdir. Arzu, herhangi bir gayesini gerçekleştirmek için durmadan teşebbüslerde bulunduğu ve hislerin de bu gayeleri gerçekleştirmek için ona hizmet ettiği, bedenin bütün parçalarına dağılmış bir ilke-

dir. Hisler onun hizmetinde olduğu içindir ki, organlar çoğaldıkça arzular da çoğalmaktadır. Birkaç tane isim ve niteliği bulunmasına rağmen, arzu, aslında tek bir şeydir. Karnın arzusu, yeme-içme; gözün arzusu, görme; kulağınki duyma; burnunki koklama; dilinki konuşma; ağzınki tad alma; bedeninki dokunma; aklınki düşünme vs. İnsandan, bütün bu organların bekçiliğini yaparak, bunların arzularını şeriatin ruhuyla uyuşan, emir ve yasaklarıyla çatışmayan bir yönlendirmeye tabi tutması istenir. Bu durumda, kulun karnının arzusunu doyurması, fakat helalinden doyurması; konuşma arzusunu boş sözlere düşmeden doyurması, bakma arzusunu haram olmayan şeylerle gidermesi; ayaklarının çalışma arzusunu masiyete veya başkalarına zarar verecek şeylerin haricindeki şeylerde gidermesi, düşünme arzusunu gizli veya açık küfür olmayacak şeylere yönelterek gidermesi vb. gerekmektedir. *"O gün dilleri, elleri ve ayakları yapmış oldukları şeyler hususunda aleyhlerinde şahitlik edecektir."* (Nur, 24/24) ayetinin delalet ettiği üzere, insan, bedenindeki bütün organlarının bekçiliğini yapmaktan ve sağlam bir dinî riyazete tabi tutmaktan mesüldür.

Hevâ ve hevese gelince, bu, arzularını gerçekleştirebilmek için nefse ve nefsin fiillerine tahakküm eden doğal eğilim olup aklın karşıtıdır. İnsanoğlu, aklı ile hevasının sürekli çekişme halinde olduğu bir varlıktır, her biri onu kendi tarafına çekmeğe çalışır. Heva, sırf maddi arzu ve zevkler arzulamaktan daha kapsamlı birşeydir. O, bedendeki herhangi bir organın tad almasını sağlamaya yönelik doğal eğilim olmakla yetinmez, tasallut, kahr u galebe, varlığını belli etme sevgisi ve büyüklük gibi maddi olmayan başka zevklere eğilim duyduğu da olur. Heveslerinin peşinden giden birini, hevesi bedeni zevklere doğru tahrik ettiği zaman bunun kötülüğü bazen kendisiyle sınırlı kalır. Tıpkı sarhoş olma zevkini tadmak isteyen gibi. Çünkü böyle birini sarhoşluk duyguları kaplamakla birlikte, insanlar onun şerrinden emindirler. Şeref ve güç peşinde koşanlar ise, bir manastırda nadiren yaşarlar. Allah'a giden yolda kendileri şaşırdıkları gibi, başka-

larını da şaşırtırlar.

Tüm davranışları heveslerinden kaynaklanan ve kendileri de buna rıza gösterenler, şeytana yakın; Allah'a uzak olurlar. Bunların şeytanı, sûfîlerin kurtulmak için uğraşıp didindikleri (mücahede ettikleri) hayvani yönlerinden başka birşey değildir. Birgün bir rahibin İbrahim el-Havvas'a şöyle dediği rivayet edilir: "Yetmiş senemi manastırda bir köpeğin (nefsini kasdediyor) bekçiliğini yapıp onunla insanlar arasına girerek geçirmiş bulunuyorum. İbrahim, ne zamana kadar insanlarla uğraşacaksın? Git kendi nefsini araştır, onu bulduğun zaman, ona bekçilik et, kontrol altında tut. Zira heves, günde üçyüzaltmış giysiye bürünerek sahibini saptırır." (1)

Bir masiyete yönelinceye dek kulun kalbine şeytan girmez. Kul birşeye heves edince şeytan onu kulun kalbine atıverir. İşte *el-Vesvas* odur. Şeytanın, Allah'ın gözde kulları üzerinde hiçbir gücü yoktur, zira onlar tasarruflarını heveslerine tabi olarak yapmazlar. Allah Teala İblis'e şöyle buyurur: *"Şüphesiz, senin, kullarım üzerinde herhangi bir hakimiyyetin yoktur. Ancak sana uyan azgınlar müstesna.* (el-Hicr, 15/42).

Hucviri şöyle diyor: "Heves, Adem'in tinetine karıştırılmış bulunmaktadır. Heveslerine sahip olan, padişah; hevesleri kendisine sahip olan ise değersiz bir köle olur. Allah'a ermenin ne demek olduğu sorulunca Cüneyd şöyle demiştir: "Heveslere uymayı terketmektir." Allah'ın kuluna bahşettiği en büyük nimet, ona heveslerine sahip olma gücü vermesidir. Çünkü insanın bir dağı tırnakları ile kazıyıp yıkabilmesi, heveslerine galebe çalmasından daha kolaydır." (2)

1- Hucviri, *a.e.*, s. 208.
2- Hucviri, *a.e.*, s. 208.

SÛFÎLERİN KELAM VE FELSEFEYE BAŞKALDIRIŞI

Sûfîler fıkha başkaldırdıkları gibi, kelam ve felsefeye de başkaldırmışlardır. Fakihlerin, şeriatin ne demek olduğu ve neyi hedeflediği hususundaki anlayışları hoşlarına gitmediği gibi, kelamcılarla filozofların dinin itikadî prensiplerine bakışları da hoşlarına gitmemiştir. Sûfîlerin başkaldırışı, kelamcı olsun felsefeci olsun- tüm gözlemcilerin genelde Allah-kainat, özelde de Allah-insan ilişkisini tasvir ettikleri; uluhiyyetin manasını ifade ettikleri kaziyyelere ulaşırken kullandıkları metoda kadar uzanmaktadır.

Kelam'dan, Gazali'nin de belirttiği üzere, kelamcıların mukaddime/öncüllerini kabul edenler hoşlanabilir. Ne var ki, kelam, şekkin hangi surette olursa olsun, bulunamayacağı yakinî bilginin peşinden koşanların ihtiyacını gideremektedir. Kelam ilminin direği, dinî inançların sahih olduğunu gösteren aklî deliller getirmek ve bidatçilerle mülhidlere karşı bu inançları savunmaktır. Ancak aklî delilin başka bir karşıt aklî delil ile yıkılması pekala mümkündür. Bundan dolayı, anlayış üslupları ve delillerin farklılığından ötürü, gözlemci kelamcıların, neredeyse hiçbir itikadi meselede icma edemediğini müşahede ediyoruz.

Felsefe ise, aklî metoda kelam ilminden daha sık baş-

vurur, daha fazla dayanır. Felsefe herhangi birşeyi, tam zıddı ile birlikte görür; güç bakımından biribirinin dengi olan delillerle hem o şeye hem de o şeyin çelişiğine delil getirir; tabiatı icabı aklın sahasını aşan ilahi bahisler sahasında bile, aklı, aklın alet ve kategorilerini kullanır. Filozofların uluhiyyet meselesi, nefis, Allah-insan ilişkisi vb. konularda düşünmeğe başladıklarında, felsefelerinden sadece hayret ve zihni kargaşa elde etmelerinin sebebi budur.

Filozoflarla kelamcıların kullandığı bu aklî metod karşısındaki başkaldırıları, sûfîlerin sahip oldukları marifeti, yaşayıp tadarak elde etme metodunda kendini açıkça göstermektedir -ki bu, bu bab içerisinde kendisine özel bir bölüm açacağımız bir konudur.-

Ancak -sûfîlere göre- metodlarında başarısız olan filozof ve kelamcılar, Allah'la mahlukatını birbirinden uzaklaştırarak onur kırıcı bir başarısızlığa daha düşmüşlerdir. Filozofların geneline ve Mutezile kelamcılarına göre, Allah -selbî olanlar hariç- neredeyse tamamen sıfatsız bir ilke'dir. O'nu tenzihde o kadar aşırıya kaçmışlardır ki, "ilahi şahsiyyet"i yok saymışlar ve Allah'ın Kur'an'da kendisini nitelediği sıfatları işlevsiz kılmışlardır (ta'til). Bunlar ayrıca, tevhidi ifsad edecek kadar aşırı bir tevhid inancı benimsemişlerdir. Allah-insan ilişkisini, sûfîler seven-sevilen ilişkisi olarak tasavvur edip ibadetin sevginin fer'i olduğunu söylerken, kelamcılar bu ilişkiyi kulluk eden-kulluk edilen (abid-ma'bud) ilişkisi olarak tasavvur etmişlerdir.

Bütün inanç esaslarının temeli, aslî olsun fer'î olsun bütün dinî kuralların, etrafında döndüğü mihver tevhid olduğu için; ayrıca -sûfîlere göre- dinî hayatın temeli ve Hakk'a erdiren yegane yol da ilahi sevgi/aşk olduğu için, bu konu içerisinde her iki mevzu için de birer özel bölüm açtık:

TASAVVUFUN TEVHİD DEVRİMİ

İslâm'ın en göze çarpan iman akidesi tevhid akidesidir. Çünkü İslâm mesajı bu akide üzerinde yoğunlaşır. Allah'ın bütün Müslümanlara inanmalarını farz kıldığı diğer inançlar da bundan dallanıp budaklanır. Kur'an, birçok yerinde çeşitli şekillerle Allah Teala'nın vahdaniyyetini vurgular. Bazen, "De ki, o Allah birdir." (el-İhlas, 112/1), "İlahınız bir tek ilahtır" (Bakara, 2/163) ve "Allah, O'ndan başka tanrı yoktur. (Bakara, 2/255) buyurarak bunu kesin bir şekilde herhangi bir bağlamda olmaksızın ortaya koyar ve insanların buna inanmasını ister. Bazen vahdaniyyeti, Allah'ın yanısıra bir ya da birkaç ilah edinen müşrikleri veya Allah'ı bırakıp putlara tapınan kafirleri reddetme sadedinde ortaya koyar ve -müşriklerle ilgili olarak- *"Allah'tan başka bir tanrı mı var!"* (Neml, 27/64) buyururken, ikinci grubun yaptıklarına da şaşarak şöyle der: *"Yoksa şu yonttuğunuz şeylere mi ibadet ediyorsunuz?"* (Saffat, 37/95). Vahdaniyyet prensibini bazen de, *"Hayat, sadece bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helak eder."* (el-Casiye, 45/24) diyen Dehrileri; ya da her ikisi de tanrı olan iki ilkenin varlığına hükmeden Mecusilerle Senevileri; yahut da *"Allah üçün üçüncüsüdür."* (el-Maide, 6/72) diyen Hristiyanları reddederken ortaya koyar. Kur'an insanı, bazen göklerin ve yerin yaratılışı; nefis ve nefsin acaip halleri; 'oluş'un ken-

dini gösterdiği yerler (mezahir) ve Allah'ın kainattaki dakik yaratışları üzerinde durup düşünmeğe çağırır. Bütün bu ayetlerle varlık alemini eşsiz bir şekilde yaratan tek bir gerçek tanrı olduğu hükmüne vardırmak, bu fikre irşad etmek ister gibidir. Kur'an, vahdaniyyet prensibini bazen Allah Teala'nın hadis/sonradan var olan varlıklardan farklı olduğu gerçeğini takrir sadedinde dile getirerek *"O'nun benzeri gibi bir şey (bile) yoktur."* (Şura, 42/11) derken bazen de hadis varlıkları, değişme, fena bulma, ve eskiyip yok olma sıfatları ile tavsif edip Allah'ı, kıdem, ezelilik ve beka sıfatları ile tavsif ederken ve daha bunlara benzer -farklı nevi ve suretleri olmasına rağmen- hepsi de Allah'ın tek olduğu yegane temel kaziyyesini ortaya koyma maksadı ile serdedilmiş çeşitli anlatım tarzları ile dile getirir.

Ne ki, bu basit tevhid akidesi bazı Müslümanların akıl ve gönüllerini razı etse de, felsefî ve tasavvufî kültürden ya da bunların ikisinden birden pay almış başka Müslümanları razı etmedi ve bunlar tevhid'i yeni bir anlayışla anlamağa çalıştılar. Ya da en azından tevhide, -kaynağını, bir taraftan mezkur kültürlerinden; diğer taraftan manevî/ruhî tecrübelerinden aldıkları- yeni bir ışık tutmağa çalıştılar. Tevhidden tam olarak neyin kastedilmiş olduğunu müzakere ederek tevhidin farklı türlerinden bahsettiler: (a) Avamın (halk tabakasının) tevhidi; (b) havasın tevhidi ve (c) hassatü'l-havassın (havassın da seçkinlerinin) tevhidi. Bunlar ayrıca, (a) Allah'ın zatını tevhid etme, (b) sıfatlarını tevhid etme ve (c) fiillerini tevhid etme kavramlarından da bahsettiler. Hatta bazıları, (a) Hakk'ı (Allah'ın) Hak için tevhid etme, (b) Hakk'ı halk için tevhid etme, (c) halkı Hak için tevhid etme vb. selefin aklının ucundan bile geçmeyen şeylerden bahsettiler.

Bundan dolayıdır ki; İslâm'ın dini tarihi boyunca tevhid mefhumunda bir gelişme olduğunu görüyoruz. Bu, İslâm düşüncesindeki gelişimin ve Müslümanların içinden geçtiği sosyo-kültürel şartların, doğası icabı dayattığı bir gelişmedir ve Kur'an'ın basit ve açık bir şekilde ortaya koymuş olduğu ilk akide ile "sürekli tam bir uyum" içerisinde de değildir.

Böyle bir gelişmeyi müşahede ettiğimiz gibi, hem tevhid mefhumunun tahlilinde, hem de tevhidin metafizik ve mistik gereklerinde, tevhidi neredeyse akide alanından çıkarıp felsefi görüşler ya da Theosophy alanına çeken müthiş bir aşırılıkla karşılaşıyoruz.

Bazı İslâm düşünürlerinin tevhidi analiz edip savunurken aşırıya kaçmaları, veya Mutezile ve İslâm filozoflarının yaptığı gibi, tevhidi yontup traşlayarak tecrid semasına çıkarmaları, ya da bazı sûfîlerin yaptığı gibi, tevhide ulaşma maksadı ile ruhî tecrübenin derinliklerine doğru dalıp gitmeleri, son derece garip bir şekilde, bu zatları, dinlerin tasvir ettiği Yaratıcı, Yapıcı, İrade sahibi, Alim ve Ma'bud Allah'ın yerine -filozoflarlardaki 'mutlak'a çok benzeyen- soyut bir ilke suretini koymağa götürmüş veya götüreyazmıştır. Gerçekten de Allah'ı icabi/subuti sıfatlarından soyutlamışlar, ya da varlığını kabul etmiş olsalar da bu sıfatlar işlevsiz kalmışlardır (ta'til). İbn Sina gibi bazı Müslüman filozoflar ile Mutezilenin sahip olduğu yöneliş budur. Ebu'l-Hasen el-Buşenci (348/958) aşağıdaki ifadesinin ikinci şıkkında böylelerini reddeder:

"Tevhid; O'nu (Allah'ı), (a) hiçbir zata benzemez ve (b) sıfatları nefyedilmez olarak bilmektir." [1]

İkinci şık ile o, ilahi sıfatların olmadığını söyleyen (nefy), yani ilahi zatın varlığı üzerine zaid bir varlıkları olduğunu inkar eden Mutezile'ye işaret etmektedir. Mutezile'ye Muattıla denmesinin sebebi de budur. -Aralarındaki üslup farkları bir yana- tevhidi, "Allah'ın, kendi yanısıra hiçbir varlık'ın bulunmadığı gerçek varlık olarak tek olması" şeklinde anlayan sûfîler de vardır, ki bu telakkiye göre, (Allah'ın yanısıra var olmayan) o varlığın, zat, sıfat veya fiil olması arasında hiçbir fark yoktur. Bu konuda sûfîler arasında bir üslup ve anlatım farkı olduğundan sözettik, çünkü, el-Haris el-Muhasibi gibi bazı sûfîler daha mutedil ve Ehl-i Sünnet'e daha yakınken, Ebu'l-Kasım el-Cüneyd gibi bazıları

1- Tehanevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Ulûm ve'l-Fünûn*, c. 1, s. 1468.

hemen hemen varlığın tek olduğu (vahdet-i vücud) görüşünde; Muhyiddin İbn Arabi gibi bazıları ise açıkça, varlığın tek olduğu görüşündedir. İbn Arabi'nin vahdet-i vücud teorisini ileride genişçe açıklayacağız.

Bu gibi şeylerden dolayı, tevhid kalıpları çoğalmış; mana ve maksadları birbirinden uzaklamıştır. Delaleti bakımından basit ilk İslâmi kalıp olan "Lâ ilâhe illallah" ifadesinden şu kalıplar ortaya çıkmıştır:

1- (Akıl ve vehmin tasavvur edebildiği herşeyden mutlak bir şekilde münezzeh olan Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur. "Mu'tezile, (Müslüman) filozoflar ve bir kısım sûfînin tasavvuru budur)

2-("Allah'tan başka, ne gerçek bir irade sahibi ne de gerçek bir kudret sahibi vardır." Bu Allah'ı tevhid etmeyi, O'nu sıfat ve fiilleri ile bu şekilde tevhid etmek olarak anlayan bazı sûfîlerin tasavvurudur.)

3- "Allah'tan başka gerçekten görülen (şühud) hiçbir şey yoktur." Gördükleri herşeyde mutlaka Allah'ı da gören sûfîlerin tasavvuru da budur.

4- "Allah'tan başka gerçekten varolan hiçbir şey yoktur." Vahdet-i vücudçu sûfîlerin görüşü de budur.

Öyle ise, *İslâm düşünürlerinin tevhidin manası hakkındaki düşünceleri ve tevhidin dakik meselelerini analizde aşırıya kaçmaları, bazılarını vahdet-i vücud fikrine götürmüştür*, dememize şaşılmamalıdır. Biz, Müslümanların sahip olduğu bu teorinin kökünü İslâm düşüncesinin dışındaki Hindu Vedaları (Vedanta) ve buna benzer bir harici kaynakta aramak zorunda değiliz. Mezkur teori, Müslümanların -birazdan vereceğimiz- tevhid tarifleri ve bu tariflere yönelik müzakereleri ile, daha bir vuzuh kazanacaktır.

Keşşafü Istılahati'l-Ulum ve'l-Fünun (İlim ve San'at Terımleri Ansiklopedisi) adlı eserin yazarı Tehanevi (ö. 1158/1745), *Mecmau's-Süluk* adlı kitaptan bir tevhid tarifi iktibas etmektedir ki, konumuzla ilgili olarak bu tarifin irşa-

dına başvurulabilir. Konunun münakaşasında başlangıç noktası olarak bunu alabiliriz:

"Tevhid, sözlük anlamı itibarıyla bir şeyi tek kılmaktır. Alimlerin terminolojisinde, Allah Teala'nın vahdaniyyetine inanmak; sûfîlerin terminolojisinde ise, Allah'ın hem ezelde hem de ebedde varolan vahdaniyyetini yaşayarak bilmek/marifettir. Bu da, arif sûfînin şühuduna/vizyonuna, O tek'ten (c.c.) başka hiçbir varlığın gelmemesiyle olur." [1]

Sözlük anlamını bir kenara bırakırsak, tarifin iki tür tevhid ihtiva ettiğini görürüz: Ulema terminolojisindeki tevhid ki, itikada dayalı bir tevhiddir; bir de sûfî terminolojisindeki tevhid ki, bu da yaşayıp görmeğe dayalı bir tevhiddir. Birinci tevhid, -naklî bir delile dayandığı takdirde- ilim ve tasdik (doğrulanması gereken bir ilim) olup, halk tabakasının tevhidi bu şekildedir. Aklî bir delile dayandığı takdirde ise, ilim ve tahkik (kesin bir bilgi) ifade eder. Gözlemci filozof ve kelamcıların tevhid anlayışı da budur. el-Arusi'nin, el-Ensari'nin *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye* üzerine yapmış olduğu şerhe [2] yazdığı haşiyede aşağıdaki sözleri ile belirttiği hususlar da buna yakındır:

"Bazıları tevhidin, Allah'ı, hem gaye kabul edilip hem de kulluk edilmeğe layık yegane varlık olarak görmek olduğunu söylerler. Onlara göre, bu anlayış, birinde itikadî olarak bulunursa o kişiye "tevhide inanan" denir; birtakım delillere dayalı bir bilgi olarak bulunursa, "tevhidi bilen" denir; Hakk'ın, kalbine galebe etmesi tarzında bulunduğu takdirde ise "Rabbini tanıyan (arif)" denir."

İçerdiği nakle dayalı tevhid ve akla dayalı tevhid bölümleri ile bu birinci tür tevhidin akibeti garanti edilemez, çünkü nakil yolu ile tasdik eden biri, tevhidi ikrar etmiş olsa bile, kendisine birtakım şüpheler arız olmasından kurtulamaz; düşünceye dayalı bir akıl yürütme yolu ile tasdik eden biri ise, aklı ve düşüncesi yüzünden tevhidin gerçek anlamı-

1- *a.e.*, c. 1, s. 1468

2- Ensârî, *Netâicü'l-Efkâri'l-Kudsiyye*, c. 3, s. 38.

nı kavrayamaz, bunlar ona perde olur. Çünkü -sûfîlere göre- böyle biri, kendisinin bir varlığı olduğunu düşündüğü müddetçe ilahi vahdeti müşahede edemez.

Yaşayarak bilme (marifet) ve şühuda dayalı ikinci tür tevhide gelince, bu mistik tecrübedeki zevke dayalı algılama ile elde edilen tevhiddir. Ya da sûfîlerin kullandığı ilahi manalara dayalı bir ifade ile söyleyecek olursak tevhid, anlatılıp vasfedilemeyecek kadar yüce bir halde iken, sûfînin kalbine tecelli eden 'ilahi birlik' manalarından dolayı, direkt olarak ortaya çıkan bir algılayıştan doğan birşeydir. Bu, öyle bir haldir ki, sûfî kendinden ve Hak dışındaki herşeyden geçerek tamamen bu hale garkolur; Hak dışındaki herşeyi tamamen yokedip tükettiği için O'ndan başka birşey görmez. Tehanevi şöyle diyor:

"Böyle bir tevhid anlayışına sahip biri, bütün zat, sıfat ve fiilleri, Hakk'ın zatının, sıfat ve fiillerinin şualarında kaybolmuş olarak görür; Hakk'ın nefsini, bütün yaratıkları yöneten ve bütün yaratıkların, uzuvlarını oluşturduğu birşey imiş gibi görür." Tehanevi devamla şöyle diyor: "Tevhidi bu şekilde anlamak, tevhid akidesini hulul, teşbih ve ta'til fikrinden de uzaklaştıracaktır. Nitekim marifet ve zevkten yoksun camid bir güruh bu zatlara (yani sûfîlere) haksız yere ta'netmiştir. Çünkü sûfîler, Allah'la beraber hiçbir varlık olmadığı şeklinde bir düşünceye sahip olmaları durumunda, Hakk'ın bir varlığa hulul ettiğine veya birşeye benzediğine nasıl inanıyor olabilirler! Allah bunların söylediklerinden münezzehtir; çünkü son derece yücedir, uludur."

Ne var ki, Tehanevi'nin "sûfîler Allah'la birlikte bir başka zatın olduğunu; O'nun sıfatlarıyla beraber başka birtakım sıfatlar bulunduğunu; fiillerinin yanısıra da başka fiilller bulunduğunu kabul etmezler", şeklindeki sözü, mutlak olarak alınacak olursa, bu anlayış sûfîlerin tevhid görüşünde olduğunu değil, vahdet-i vücud görüşünde olduğunu gösterir. Bu görüş ise, -ilerde açıklanacağı üzere- Ebu'l-Kasım el-Cüneyd'in de liderlerinden olduğu III. Asır Bağdat tasavvuf

ekolünün hemen hemen benimsediği bir tevhid anlayışıdır.

Bu durumda tevhid ile, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sindeki Kelam ilmi bölümünde ele aldığı imanın durumu aynı olmaktadır. Nasıl ki imanın, sözlü iman, inanma ve kalb ile tasdik, müminin hali veya mümindeki bir meleke yahut da fiillerinin şeriatın koyduğu emir ve yasaklara uygun biçimde, sahih ve selim bir şekilde sadır olmasını sağlayan, mayasına karıştırılmış bir sıfat olması gibi dereceleri varsa, tevhidin de böyle dereceleri vardır: Onun da, dille söyleme, kalble inanma, bir ruh hali veya muvahhidin Hakk'ın vahdaniyyetini ve kamil manadaki uluhiyyete tek başına sahip olduğunu müşahede ettiği ruhî tecrübe gibi dereceleri vardır. Sûfîlere göre, Hak Teala'yı sadece ibadette değil, fiil, tedbir, kudret ve iradede de yegane kabul etmek kamil manadaki uluhiyyetin şartlarındandır. Yani O, -kendisinden başka hiç bir ma'bud olmama anlamında- Tek olduğu gibi, -sûfîlerin, kendisiyle birlikte hiç bir kudret sahibi, yapıcı, irade sahibi ve yönetici görmeme anlamında da- Tek'dir. Kuşeyri'nin, sûfîlerin tevhidin anlamına ilişkin görüşleri için *Risale* adlı eserindeki "Usul Meseleleri Hakkında Sûfîlerin İnancı" başlıklı bölümde ve Tevhid ile ilgili olarak açtığı özel bölümde [1]; ayrıca Hucviri'nin *Keşfu'l-Mahcub*'un "Tevhid" ile ilgili bölümünde [2] vermiş oldukları bilgiler Tehanevi'nin işaret ettiği bu kısa anlamı geniş biçimde açıklar mahiyettedir.

Kuşeyri, imanla alakalı bütün inançların başı olarak gördüğü; sûfîlerin tarikat kaidelerini, üzerine bina ettikleri temel olan ve yine sûfîlerin bütün bu hususlarda Ehl-i Sünnet ve Selef mezhebine daha yakın görüşlerden yararlanarak inançlarını bid'atlerden -kendisi sayesinde- korudukları tevhidle ilgili sahip oldukları görüşleri *Risale*'sinin Birinci faslında ortaya koyar. Sonra, Sünni tevhide çok sayıda sûfî tarafından yapılmış tarifleri nakleder ve bu tariflerdeki, başta Müşebbihe, Mücessime ve Mu'tezile olmak üzere bid'at mez-

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 134.
2- Hucviri, *a.e.*, s. 280-281.

heplerinin görüşlerine karşıt olan noktalara dikkat çeker. Kuşeyri sûfîlerin tevhid inancını, mezkur bölümde verdiği geniş açıklamanın özünü veren kapsamlı bir cümle ile özetler.

Hucviri de *Keşfu'l-Mahcub* adlı eserinin tevhid ile ilgili bölümünde aynı şeyi yaparak tevhidin manasını, unsurlarını, Allah'tan başka hiçbir varlıkta bulunmayan ilahi sıfatları Kuşeyri'nin yaptığı şekilde ortaya koyar. Bu iki müellif lafız ve manalarda bile uyuşmaktadırlar. Ne var ki, burada bahsetmiş oldukları tevhid, Ehl-i Sünnet ve Selef'in görüşünden etkilenmiş sûfîlerin tevhididir. Bazı sûfîler bu tevhidde durmuşlarsa da başkaları bundan ileri giderek çok daha kompleks, daha dakik manaları olan, daha derinlikli bir ruhaniyyete sahip bir tevhid anlayışına gitmişlerdir. Kuşeyri'nin "Tevhid" ile ilgili olarak açtığı bölümde naklettiği sûfî sözlerinde; ayrıca Cüneyd'in hala yazma olarak duran bir Tevhid risalesinde [1] bununla ilgili çok sayıda işarete rastlıyoruz

Sûfîler nazarında tevhidin anlamının tedrici olarak nasıl geliştiğini görmemiz için, önce Kuşeyri ve Hucviri'nin ifadelerini zikretmemiz uygun olacaktır. Böylece, tevhidin ilk anlamını (suretini) vermiş olacağız. Kuşeyri diyor ki

"Birbirinden bağımsız veya bir bütünlük içersinde yapmış oldukları konuşmalardan ve tevhidle alakalı olarak yazmış oldukları eserlerden anlaşıldığı kadarı ile tasavvuf alim(şeyh)lerinin görüşü şudur:

Hiç şüphe yok ki, Hak Sübhanehu ve Teala mevcuttur, kadimdir, vahiddir, hikmet sahibidir, kadirdir, alimdir, kahirdir, rahimdir, irade edicidir, işiticidir, izzet ve şeref sahibidir, yücedir, konuşandır, görendir, güçlüdür, hayat sahibidir, bakidir, sameddir. Şurası da şüphesizdir ki O, bir ilm (sıfatı) ile alim, bir kudret (sıfatı) ile kadir, bir irade (sıfatı) ile mürid, bir işitme (sıfatı) ile işitici, bir görme (sıfatı) ile görü-

1- Yazma, Süleymaniye Ktp., Şehîd Ali Paşa, No: 1374; 163 no.daki varaklara bkz.

cü, bir kelam (sıfatı) ile konuşan, bir hayat (sıfatı) ile diri, beka (sıfatı) ile de kaimdir. O'nun iki eli vardır ve bunlar, özel olarak yaratmayı dilediği şeyleri yarattığı iki sıfatıdır. O'nun güzel bir yüzü (zatı) vardır. Zatının sıfatları kendi zatına mahsustur. Bunlar zatın ne bizzat kendisidir, ne de zattan tamamen ayrı şeylerdir. Sadece ezelî birer sıfat ve ebedî birer vasıftırlar. O, zat bakımından Ehad (ikincisi olmayan tek)dir. Yapmış olduğu şeylerden hiçbirine benzemez; yaratmış olduğu şeylerden hiçbirine de benzemez. Kendisi bir cisim ve cevher olmadığı gibi, sıfatları da araz değildir. Muhayyilede tasavvur edilemez; akıl ile tehayyül edilemez. Ne bir yönü ne de bir yeri vardır; O'nun için ne vakit sözkonusudur ne de zaman. Herhangi bir fazlalık veya eksiklikle tavsif edilemez. Kendisine has bir miktar ve keyfiyyeti yoktur; herhangi bir son ve sınır O'nu kat'edemez. Hâdis şeylere mahal olmaz; yaptıklarını herhangi bir şeyin teşviki ile yapmaz. O'nun için renk veya oluş mümkün değildir, yardımcısı ve destekçisi yoktur. Kudret kapsamına giren hiçbir şey, O'nun kudretinin haricine çıkamaz. Hiçbir yaratık, hakimiyetinden ayrılamaz. Bilinen hiçbir şey ilmine yabancı kalmaz. Yaptığı herhangi bir şeyi nasıl yaparsa yapsın veya nasıl yapmazsa yapmasın kınanamaz. O'nun hakkında nerede, ne zaman? ve nasıl soruları sorulamaz; kendisi için bir başlangıç farzedilerek ne zaman var oldu denemez. Bekası son bulmaz, ki vadesini tamamladı ve zamanını doldurdu, denebilsin. Yaptığı hiçbir şeyin illeti bulunmadığı için niçin yaptı, diye sorulamaz. Benzerlerinden ayıracak bir cinsi bulunmadığı için, mahiyeti de sorulamaz. Yüzyüze gelinmeksizin görülür; bir gözle bakmaksızın başkasını görür. Yaptığı şeyi işin içine bizzat girmeksizin yapar. En güzel isimler ve en yüce sıfatlar O'nundur. Dilediğini yapar, hükmüne boyun eğer tüm kullar; hükümranlığında ancak O'nun dilediklerı olur. Mülkünde, önceden takdir etmediği hiçbir şey meydana gelmez. Olacağını bildiği hadiseler olmasını istediği şeylerdir; olması mümkün olan şeylerden, olmayacağını bildiği şeyler, olmamasını istediği şeylerdir. Hayır olsun şer olsun kulların yap-

mış (kesbetmiş) oldukları fiillerin yaratıcısı O'dur. Az olsun çok olsun şu kainattaki zati varlıkların ve bunların arazlarının yaratıcısı da O'dur. Mecbur olmamakla beraber kavimlere peygamberler gönderir. O, peygamberlerinin diliyle ibadet edilen bir varlıktır ve hiç kimse bu konuda (niçin böyle ibadet ediyorsunuz diye) bir kınama ve itiraz hakkına sahip değildir. Peygamberimiz Muhammed (s.a.)'i mazeret beyan etmeğe mahal bırakmayacak ve yakinle inkarı açıklayacak tarzda apaçık mucizeler ve açık-seçik delillerle te'yid etmiştir

Hucviri ise şöyle diyor:

"Böylece kul, Hakk'ı tek olarak tanır ve O'nun zatında birleşme, ayrışma ve ikilik taşımayan bir Tek olduğunu; bir başka rakamın kendisine eklenmesi ile ikiye dönüşen 1 rakamı gibi bir Bir olmadığını ikrar eder; sınırlanabilecek birşey olmadığından, kendisi için altı yönün söz konusu olmadığını kabul eder. Kul şuna da hükmeder ki, O'nun için bir yer sözkonusu olmaz ve bir yerde bulunmaz; bir arazı olmadığından cevhere ihtiyacı olmaz; O cevher değildir ki, cevherlere benzesin; madde değildir ki, hareket ve sükuna mahal olsun; ruh değildir ki, bir heykele muhtaç olsun; cisim değildir ki, organlara ihtiyacı olsun; varlıklara hulul etmiş değildir, etmiş olsaydı onlara benzerdi; hiçbir şeye bitişik değildir, bitişik olsaydı, o şey O'nun bir parçası olurdu; O bütün eksikliklerden uzaktır; bütün ayıplardan münezzehtir; hiçbir benzeri yoktur; çocuğu yoktur, olmuş olsaydı, çocuğunun aslı (ceddi) olur ve nesli daim olurdu; zatı ve sıfatları itibarıyla değişim arzetmez; O, hem muvahhid mü'minlerin hem de bizzat kendisinin, kendisini tavsif ettiği birtakım kemal sıfatları ile muttasıftır; kafirlerin tavsif ettiği noksan sıfatlardan münezzehtir."

"O, hayy, alim, gafur, rahim, irade sahibi, kadir, semi', basir, mütekellim ve kendi zatıyla kaimdir. İlmi kendisine hulul etmiş birşey değildir; kelamı kendisinde, bölünmüş vaziyette değildir; O da sıfatları da kadimdir; bildiği şeyler

O'nun ilminin dışında değildir; varlıklar O'nun iradesine muhtaçtır; irade ettiği (dilediği) şeyi yapar, bildiği şeyi diler, hadis varlıklar O'nun bilgisine vakıf değillerdir; herşeyin gerçek hakimi O'dur; dostları için O'ndan başka bir tad yoktur; hayır olsun şer olsun herşeyi takdir eden O'dur; sadece O'ndan korkulur, sadece O'ndan umulur; faydayı yaratan da zararı yaratan da O'dur; herşeyle alakalı hüküm koyma yetkisi sadece O'nundur; verdiği hüküm tamamı ile hikmete dayalıdır; verdiği hükmün künhüne kimse vakıf olamaz; ahirette, cennetlikler O'nu görecektir (rü'yet); dostları ise bu dünya hayatında O'nu müşahede ederler (şühud)." [1]

Bu iki büyük sûfînin tespit ettikleri "Hakk'ın sıfatları" bunlardan ibarettir ki, bunlar cevher/öz itibarıyla birbirinin aynı, ayrıntı itibarıyla ise biraz farklıdırlar. Diğer bir özellikleri de, hepsinin dolaylı veya dolaysız bir şekilde Kur'an'dan yorumlanmış olmasıdır .Bütün hepsini tek bir noktaya veya tek bir sıfata indirgememiz gerekirse, "yaratıklara benzememesi" (muhalefetu'l-havadis); veya -Cüneyd Bağdadi'nin ifadesiyle- "Kadim (ezeli) olanın hadis olan(sonradan yaratılan)'dan ayrıldığı temel noktalar" şeklinde ifade edebiliriz. Zira kadim/ezeli olan varlığa vacip sıfatları yakıştırır ve onu sıfat ve fiilleriyle, hadis/sonradan yaratılan ve fani olan varlıktan ayırdedersek o zaman onu birlemiş/tevhid etmiş oluruz.

Ancak bu, tevhid'in sadece ilk mertebesidir ki, "Allah'ın varlık ve vahdaniyyetine iman" diye nitelendirilmektedir. Sûfî olsun, kelamcı olsun bütün Ehl-i Sünnet bu hususta hemfikirdir. Ancak sûfî tabakanın üzerinde konuştuğu ve "havassın tevhidi" diye isimlendirdikleri -ki ben buna şühud tevhidi ismini vermeyi tercih ediyorum- bir başka tevhid mertebesi vardır. Bu da, sûfî deneyimle manası inkişaf eden ve sadece zevkedilip ifadeye yansıtılamayan bir tevhiddir ki, "Akılla idrak edilemeyen ancak kalpte tecelli eden bir hal", "Herşeyde tecelli eden ilahi kudretin geniş ve yoğunluklu/teksifi bir şekilde hissedilmesi", "Her şeye nüfuz eden ila-

1- Hucviri, *a.e.*, s. 278-279.

hi irade" ve "Eseri/yansımaları varlıklara ait her hareket ve sükunda görülen ilahi fiil" gibi tariflerle ifade edilmeye çalışılmıştır. Bayezid-i Bestami'nin ifadesiyle, o "dar boyutlu zaman boyutundan çıkıp sermedi geniş boyuta uzanmaktır" veya idealistlerin ifadesiyle, o bir "şuhud-i mutlak ve onun kalpte tecelli etmesi" halidir. Bu tevhid çeşidi üzerinde ilk konuşanlar es-Sakatı, el-Haris el-Muhasibi, Cüneyd-i Bağdadi, en-Nuri ve eş-Şibli'nin içinde bulunduğu Bağdat ekolu mensubu mutasavvıflardır. Hatta *el-Luma'* adlı eserin sahibi es-Serrac, bunlara 'tevhid erbabı' ismini verir, zira bunlar, muasır mutasavvıflar içerisinde genel anlamda "tevhid", özel anlamda "tasavvufî tevhid" üzerinde en çok kelam eden kimselerdir. Muhtemelen Cüneyd Bağdadi bu anlamda mezkur ekolün en barizi, bıraktığı eser ve bize nakledilen sözlerine istinaden de onların en mutedili idi. Bunun için onun "tevhid" konusundaki görüşlerine uzun bir yer ayıracağız.

Cüneyd, sözlerinde tevhidin -yukarıda işaret ettiğimiz- iki temel manası üzerinde durur: Avamın tevhidi ve havassın tevhidi. Başka bir ifadeyle, "ikrar ve tasdik" anlamındaki tevhidle, "kalbi şuhud"a dayalı zevke dayalı tevhid üzerinde durur. Kuşeyri, Cüneyd'in bu iki tevhid çeşidine yönelik sözlerini nakleder. Birinci tevhid çeşidine ait olmak üzere onun şu sözlerine yer verir:

1- "Tevhid, kadim'i hâdis'ten (ezeli olanı fani ve yaratılmış olandan) ayırmaktır." [1]

2- "Tevhid, Allah'ın tam anlamda bir birliğe/vahdaniyyete sahip olduğunu ikrar edip O'nun doğurmayan ve doğurulmayan bir (vahid) olduğunu kabul etmek, bunu yaparken de teşbihe (Allah'ı yaratıklara benzetmeye), keyfiyet nisbet etmeye, tasvir ve temsile kaymadan; zıddı, dengi ve benzeri olduğunu reddetmek; O'nun tek ve eşsiz olduğunu bilmektir. [2]

Bu manaya göre tevhid, Allah Teala'yı; zat, sıfat ve fi-

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 3.
2- *a.e.*, s. 4 ve 135.

illeriyle diğer varlıklardan tenzih etmektir. Kasdedilen irfan (Allah'ın tek ve eşsiz olduğunu bilmek) da budur zaten. Zira Allah Teala'ya ezel, beka, sermediyyet, mutlak ilim, mutlak irade vs. şanına yakışır sıfatları; sair hadis varlıklara da, hudus (sonradan yaratılmış olma), devamlı bir değişikliğe tabi olma, fani olma, geçici olma vs. dünyalık sıfatları veren kimse, dinin istediği/emrettiği anlamda itikadî tevhid'le O'nu birlemiş/tevhid etmiş olur. Allah Teala'yı tevhid etmek de iki şekilde olur:

a) Vahdaniyyetin ikrarı. Yani, Allah'a ait sıfatların sadece kendisine ait olup başka hiçbir varlığın bunlara ortak olmayacağını ikrar etmektir. Zira O, ilminde, kudret'inde, irade'sinde, kıdem ve ezelî... oluşunda tek'tir.

b) Birliğinin kemal derecede ikrarı. Yani birliğine, hiçbir surette çokluğun karışmadığının kabulü. Bununla zat-ı ilahiden, maddi olsun manevi olsun, her tür çokluk ve benzerlik nefyedilmiş olur.

Bütün bunların yanında şu hususların da Allah Teala hakkında ikrar edilmesi lazım: Allah Teala bütün zıtlardan münezzehtir; zira O'nun cinsi/benzeri yoktur ki zıddı olsun! Keza O'nun dengi de yoktur, zira yaratıklarından hiçbirisi, hiçbir şekilde O'na benzemez. Öyle olsaydı bir benzerlik sözkonusu olacaktı. Bütün bunlardan, Allah Teala hakkında teşbihin mümkün olmadığı sonucu ortaya çıkıyor. Çünkü O'nun "muhalefetu'l-havadis/yaratılmışlara hiçbir şekilde benzememe" sıfatı vardır. Keza O'nun hakkında "keyfiyyet" de sözkonusu değildir; çünkü 'keyfiyyet' bir arazdır; oysa Allah Teala araz mahalli değildir. Yine O'nun hakkında suret düşünmek de mümkün değildir; çünkü suret/şekil duyularla algılanan bir şeydir; Allah Teala ise duyularla idrak edilecek bir varlık değildir. Dolayısıyla Allah Teala Hazretleri, denk ve benzer'den münezzeh olduğu için, "suret" ve "şekil" gibi sıfatlardan da uzaktır.

Sözün özü, bu tevhid çeşidi, tenzihin bir başka ismidir; çünkü sadece bir konu etrafında yoğunlaşıyor ki, o da, "Al-

lah'ı, hâdis yaratıkların sıfatlarından tenzih etmektir." Cüneyd ve itikad tevhidi üzerinde konuşan çok mutasavvıflar, bu konuda kelamcıların söylediklerine pek birşey eklememişlerdir. Hatta eklemek şöyle dursun, kelamcıların konu ile ilgili zikrettikleri aklî delilleri ayıkladıktan sonra, geriye kalan görüşlerini aynen benimsemişlerdir. Şu halde Allah'ı tevhid etmek/birlemek; O'ndan her türlü denklik, tasvir ve benzerliği nefyetmek suretiyle O'nu, yaratıkların/sonradan yaratılmışların sıfatlarından tenzih etmektir. Ebu Huseyn en-Nuri şöyle der:

"Teşbihle ilgili fikirler bir yana, Allah Teala'ya işaret eden, O'nu hatırlatan her fikir tevhiddir."

Ebu Ali er-Ruzbari (ö. 322 h.) de şöyle der:

"Tevhid, teşbihi red ve ta'tili terk ettiğini ikrar eden kalbin istikamet üzere bulunmasıdır; tek bir kelimeyle, tevhid, Allah Teala'yı, düşünülen ve tasavvur edilen her şeyin hilafıyla bilmektir." (1)

Adamın biri Zunnun Mısri'nin huzuruna geldi ve: "Tevhidin ne demek olduğunu bana anlat", dedi. Zunnun bu zata: "Tevhid, Allah'ın kudretinin eşyada meczolmamış bir halde olduğunu, O'nun herşeyi vasıtasız yarattığını, herşeyin varoluş sebebinin kendisi olup kendisinin varoluş sebebinin olmadığını, ne semaların yüceliklerinde, ne de yerlerin derinliklerinde O'ndan başka müdebbir/idare eden olmadığını, vehm ve zihnin O'nu nasıl tasavvur ve tahayyül ederse etsin, Allah'ın o tasavvurun zıddı olduğunu bilmendir", cevabını verdi. (2)

Bazı muhakkik sûfîler de soyutlamaya dayalı, bu tür tevhid'in yeterli olmadığını, çünkü bunun Allah ile yaratıkları birbirinden uzaklaştıracak şekilde hep olumsuz tanımlar üzerine oturtulduğunu düşünmüşlerdir. Oysa Allah Teala'yı aklî olarak tevhid edenin/birleyenin gayesi, O'nu mutlak anlamda tenzih etmektir. Tenzih de -İbn Arabi'nin dediği gibi-

1- *a.e.*, s. 5.
2- *a.e.*, s. 5.

takyidin ta kendisidir. Çünkü takyid, Allah'a bazı sıfatların verilmesi/yakıştırılması demektir. Dolayısıyla "sıfat verme" - nasıl olursa olsun- takyiddir. Netice itibarıyla, Allah'a bazı sıfatlar vermek suretiyle gerçekleştirilecek "mutlak tenzih" mümkün değildir. Onun için aklın üstleneceği en önemli rol Allah Teala'ya "O" gözüyle bakması ve O'nun hakkında olumlu ve olumsuz hiçbir tanımda bulunmamasıdır. Yüce Allah şöyle buyurur:

"'Allah' de, sonra da bırak onları, daldıkları bataklıkta oynayadursunlar." (En'am, 6/91).

Dolayısıyla hakiki tevhid aklın gücünü aşıp, tenzih de aslında takyid manasını beraberinde bulundurunca, bazı mutasavvıflar, aklî tevhidi avamın tevhidi olarak görmüş ve "kalbî ve şuhudî tevhid" olan ikinci tevhid üzerinde fikir yormuşlardır. Onların bu kulvardaki önderleri de, tevhidi, Kelamî alandan Tasavvufî alana -veya aklî tefekkür alanından ruhî/manevî tecrübe alanına- nakletmede büyük bir rol oynayan Cüneyd-i Bağdadi olmuştur. Cüneyd bu konuda özel bir risale [1] kaleme almış ve bir bölümünde, muvahhidlerin çeşitleri, manevi sülukunu başarıyla tamamlayan sûfînin katettiği, sülukunu tamamlamayan sûfînin de durakladığı tevhid mertebeleri üzerinde uzun uzadıya açıklamalarda bulunmuştur. Buna ilaveten risalesinde konu ile ilgili olarak Kuşeyri, Hucviri ve daha başka mutasavvıflara ait birçok sözler nakletmiştir. Nakledilen bu sözler de haddizatında, derin manalarla yüklü olup bunların bir kısmının, bizzat büyük mutasavvıflar tarafından dahi anlaşılamadığı kabullenilmiştir. Nitekim İbn Arabi, burada anlamadığı sözlerin varolduğunu açıkça itiraf etmiştir. Zira Cüneyd, *hal*'e en çok yakalanan bir sûfîdir. Söz de çoğu zaman hal'e tercüman olamaz. Onun için söz, hakikate gizli bir işarette bulunsa da, muhataba derdini anlatmada yetersiz kalmaktadır. [2]

Cüneyd'e göre tevhid dört mertebededir:

1- *Risale fi't-Tevhîd*, yazma, a.y.

2- *a.e.*, s. 135.

1- Avamın tevhididir ki o da, yaratıklara has olan rağbet ve rehbet/ümit ve korku duygusu içerisinde Allah'ın birliğini/vahdaniyyetini ikrar, O'nun her türlü eş ve benzerini inkardır.

2- Zahir ehlinin tevhidi: Bu da vahdaniyyeti ikrar, eş ve benzerlerini inkar, zahiren emir ve yasaklara uyma ve rağbet ve rehbete/ümit ve korkuya meyletme.

3- Havassın tevhidi: Bu tevhid iki çeşittir:

a) Vahdaniyyeti ikrar, zahir ve batında şeriat emirlerine uymak ve rağbet ve rehbeti/ümit ve korkuyu silip atmaktır.

b) Kulun sanki Allah Teala'nın huzurunda imiş gibi ilahi tedbir ve tasarrufların, Rabbani kudretin hükümlerinin üzerinde cereyan ettiğini, bu durumda iken hissini kaybederek, nefsinden fani olarak tevhid denizinde müstağrak bir vaziyette bulunduğunu hissetmesidir. Bu safada, Hak Teala'nın kuldan murad ettiği hususları, bizzat kendisinin ifa ettiğini müşahede eder. Dolayısıyla kul, olmadan evvel olduğu gibi olur. Bunun delili de Yüce Allah'ın: *"Hani Rabbin, Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve onları kendlerine şahit tutarak: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Ruhlar da: 'Evet Rabbimizsin, buna şahidiz!' demişlerdi"* (A'raf, 8/72).

Evet insanoğlu o alemde nasıl bir varlıktı? Bu aleme intikal etmeden evvel nasıl bir hüviyete sahipti? Acaba ilahi kudret ve meşieti ikrar eden sadece temiz ruhlar mıydı? [1]

Bizi ilgilendiren tevhidin bu son şeklidir. Salikin, tüm mertebeleri katettikten sonra, yolun sonunda ulaştığı tevhid de budur zaten. Görüldüğü üzre bu tevhid, tasavvufî bir tecrübeden doğan tevhiddir. Bir başka ifadeyle o, bizzat "fena" halinin ta kendisi olan bir tevhiddir ki, burada muvahhid, kendisini bürüyen bir "vahdet" içinde kaybolmakta ve

1- *Risale fi't-Tevhîd*, 65.varak Bu ifadelerin bir kısmı *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 135'de geçmektedr. Garip olan bir husus da, bu metin aynı *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*'de Yusuf b.Huseyn'e atfen zikredilmiş olmasıdır.

"ene/ben" ile "o/hüve"yi birbirinden ayıramamaktadır.

Cüneyd'in geliştirdiği teoride yeni olan, onun "fena fillah" şeklinde anlaşılan ve "yoğun bir ruhî tecrübe çerçevesinde Allah ile bağlantı sonucunda nefse inkişaf eden" tevhid olarak bilinen tasavvufî tevhid hakkında söyledikleri değil; tam tersine onun, riyazet ve mücahede neticesinde bedene ait kayıtlardan kurtulup, yüzeyinde tevhidin manasının tecelli ettiğini söylediği sûfî tevhidi insan nefsinin tabiatına kadar götüren ve bunu "misak/ahid" diye bilinen ayete dayandıran görüşleridir. Zira Cüneyd'e göre bu ayet-i kerime Allah Teala'nın ezelde ruhlara hitab ettiğini ve onlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusunu yöneltip: "Evet Rabbimizsin" cevabını aldığını; böylece de onları vahdaniyyetine şahit tuttuğunu ifade etmektedir. İşte Cüneyd bu ayet üzerine yeni tevhid teorisini kurar ki, kanaatimce ondan önce hiçbir sûfî böyle bir teori ileri sürememiştir. Teorisinde hiç gözden kaçmayacak şekilde Eflatunî unsurlar olduğu gibi, onun tasavvufî tecrübesinin derin ve duruluğuna işaret eden ruhî bir yoğunluk da göze çarpmaktadır.

Cüneyd, beşeri nefsin, bldiğimiz bedene bağlı olan varlığından önce bir varlığa sahip olduğunu ve o safada hiçbir perde olmadan direk Allah'la bağlantı halinde mukaddes ve berrak bir hususiyette olduğunu ifade eder. Zira tüm perdeler, maddî alem ile olan bağlantı ve bedenin maddî arzularıyla olan meşguliyetinin eseridir. Cüneyd bu perde veya arzuları masiva ile sıkı bir ilişkisi olan "rağbet ve rehbet"(ümit ve korku) kelimeleriyle ifade etmeye çalışır.

İşte bu kadim/ezeli safada insan nefsi Allah Teala'nın vahdaniyyetini/birliğini ikrar etmiş ve kendisine yöneltilen "Ben Rabbiniz değil miyim?" hitabına: "Evet Rabbimiz olduğuna şehadet ederiz." cevabını vermiştir. İnsan nefsi, ilahi vahdaniyyeti böyle ikrar etmiştir; çünkü o safada nefs, varlık sahnesinde Allah'tan başka fail, mürid (irade sahibi) ve kudret sahibi kimse görmüyordu. Onun için nefis O'nda fani olmuş ve kendi varlığından sıyrılmıştır. O safada bizzat nefse

ait ayni sıfatlar yoktu; çünkü ayni sıfatlar, nefse, beden kisvesiyle beraber girmiştir. Oysa nefs orada iken bir bedene/cisme sahip değildi.

Orada insan nefsi, zerre/atom aleminde yaşıyordu; bu maddi aleme inince, kendisini bürüyen ve hakim olan nefsi arzuların etkisiyle verdiği sözü unuttu. Böylece duru ve saf tevhidine şaibeler karışmış; beden ve dış alemle olan bağlantısına paralel olarak da, yeni hayatına yeni manalar girmiştir. Kendi varlığı/zatı, varlığı dışında kalan diğer varlıklar, cüz'i iradesi vb. manalar... Böylece nefis bu ortamda Allah Teala'yı, "uluhiyyetini ikrar, yaratma ve tedbir'in sadece kendisine ait olduğuna iman" etmekle birleme yoluna gitti, tabi birleme/tevhid yolunu tercih ettiyse! Bununla beraber nefis, daha önce tanıdığı "mutlak tevhid" ile uyuşmayacak şekilde kendi nefsine/varlığına irade, fiil, kudret vs. sıfatlar yükledi.

Cüneyd'e göre insan nefsi, kadim/ilk tevhid'ine ulaşabilmesi için, mutlaka zerre aleminde içinde bulunduğu hali yakalaması veya imkan ölçüsünde bu hale yakın bir hali elde etmesi gerekir. Teorisinin en hoş tarafı da burasıdır. Bu manalara şöyle işaret eder:

"Bu da kulun son halinin ilk haline dönmesi; oluştan evvel olduğu gibi olmasıyla mümkündür ancak."

Yani kulun nefsi, bedenle buluşmadan önceki haline geri dönecek ve beden/dünya alemine intikal etmeden önce sahip olduğu hüviyete sahip olacaktır.

Ancak ruh ile beden arasında bağlantı sürdükçe tam anlamda dönüş mümkün değildir. Onun için tek çare imkan ölçüsünde beden ve ona bağlı kayıtlardan kurtulmaya çalışmaktır. Bu da ancak, riyazet, nefsi arındırma, şehvet ve nefsani arzuların esiri olmaktan kurtulma ve mutlak anlamda teslimiyet yolu olan tasavvufî terbiyeden geçmekle (süluk) mümkündür. Cüneyd'in ifadesiyle, kul bu safada denize atılan ve tamamen hareketsiz görünüm arzeden bir tekneye benzer. Kendisi tevhid denizinde kendini kaybetmiş vaziyet-

te iken, ilahi rüzgarlar ,onun üzerinde dilediği gibi tasarruf ederler. Onun bu denli, hem kendinden hem de etrafından geçmesi, Allah Teala'nın varlık ve vahdaniyyetine dair, yakınındaki hakikatleri müşahede etmesidir. Cüneyd'in ifade ettiği gibi, bu safada, kulun kendini duyması ve hareketini işitmesi söz konusu değildir. Çünkü Allah Teala'nın onun hakkında irade ettiği fiiller gerçekleşir ve bu safada kul, ilk hüviyetine dönmüş olur.

Bu tasavvufî fenanın ta kendisidir ki, aynı zamanda sûfiyyenin marifet makamıdır. Zünnun-ı Mısri'nin şu ifadeleriyle kendisine işaret edilen tevhidin manası, işte bu makamda inkişaf ediyor: "Kul Rabbini tanıdıkça kendi varlığını inkar eder. Onun için, kendini tamamen inkar ettiği safa, Rabbini tam anlamda tanıdığı safadır." Zira kula, ilahi kudret ve iradenin şumulü inkişaf eder ve kul ilahi fiilleri yakından müşahede ederse, etrafında bütün olup bitenler gözünden kaybolur ve kendi irade, kudret ve fiilleri Hakk'ın irade, kudret ve fiillerinde kaybolur. Böylece *beka*'nın ta kendisi olan *fena*'ya ulaşır. Çünkü kul bu safada hem kendi varlığından hem de yaratıklardan/halktan fani olur ve sadece Allah Teala'da beka bulur.

Mutasavvıfların "vahdet-i şühud" diye isimlendirdikleri hal budur. Tahanevi şöyle der:

"Sûfîlere göre tevhid, ezelde ve ebedde Allah Teala'ya ait olan vahdaniyyeti bilmektir. Bu da sûfînin, şuhuduna Allah'tan başka hiç kimseyi kabul etmemesiyle mümkündür. (1)

Ancak kendi nefsinden/varlığından fani olup Rabbiyle beka bulan ve her şeyde O'nu müşahede eden kul, kendini ilahi tasarrufların içinde bulur. Tabi bu, pasif bir hal içinde cereyan etmez; çünkü Allah ile beka bulan kul, daha önce hiç yaşamadığı bir aktifliğin içine girer. Zira kendisi bu safhada, "ilahi iradenin uygulayıcısı, varlık aleminde cereyan eden tüm tasarrufların müsebbibi, gezegenleri harekete geçiren ve

1- Tehanevi, *a.e.*, c. 2, s. 1468.

etrafında her şeyin pervane gibi döndüğü odak nokta" olarak görmeğe başlar.

Büyük bir ihtimalle Hallac-ı Mansur'u bürüyen ve o an kendinden geçirtip "ene'l-Hak" yani "Hakk benim" dedirten işte bu haldir. Keza *Taiyye'* sinde şöyle diyen İbnü'l-Fariz (ö. 632) de aynı halin etkisindeydi:

"Benim, gezegenleri pervane gibi döndüren!

Sonra bakıp deveranına hayret eden!" (1)

Vahdet-i şühud denilen bu nevi tevhid hakkında söz sarfedenlerden bir başkası da Cüneyd-i Bağdadi'dir. Hazret kendisine "tevhid'in ne olduğu" sorulduğunda şu beyitlerle cevabı verir:

"Kalbim bana birşeyler terennüm etti

Ben de aynısıyla karşılık verdim

Biz olduk onlar gibi

Onlar da oldu bizim gibi" (2)

Buna göre, Cüneyd kendisine "tevhid'in ne olduğu" sorulduğunda, Kur'an ve hadisle değil de manzum iki beyitle cevap veriyor. Bu durum karşısında soru yönelten, Cüneyd'e kızıyor ve: "Be adam! Kur'an ve hadis yok mu oldu da, sen başka sözlerle izahlar yapıyorsun?" diye alayla karışık ikinci bir soru soruyor. Bunun üzerine Cüneyd de cevaben; Kur'an ve Hadis'in yaşadığını, ancak muvahhid kulun, en basit şeyle bile olsa, tevhidin en alasını anlayabileceğini söylüyor.

"Her şeyde var bir işaret

O'nun birliğine eder şehadet"

Görüldüğü üzere Cüneyd'in, soru yönelten kişiye cevaben söylediği iki beyit, aşıkın maşukunda kaybolup O'nda fani olduğu konusunda gayet açıktır. Zira fark halinin yokolup cem halinin yaşandığı hal bu haldir. Nitekim Cüneyd bu hali şu ifadelerle vurguluyordu:

1- *et-Tâiyyetü'l-Kübra* 500 beyt.

2- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 137.

"Biz olduk onlar gibi

Onlar da oldu bizim gibi"

İşte burada "Cüneyd'in kattığı sûfî bir renkle" tevhidin manasının tamamen değiştiğini görüyoruz. Bununla tevhid, "ittihad" veya "vahdet-i şuhud" ile eşanlamlı bir kelime oldu.

Cüneyd-i Bağdadi, buraya kadar işaret ettiğimiz tasavvufî manaları "misak ayeti"nden çıkarıp üzerine "havassın tevhidi" fikrini bina eden ilk sûfî ise de, bu konuda son noktayı koyan kendisi olmamıştır. Zira biz onun bu konudaki tüm sözlerinin, İbnü'l-Fariz'de yankı bulup onun tarafından geliştirildiğini görüyoruz.

İbnü'l-Fariz şu beyitleriyle, ezelde ve daha zerre aleminde iken nefsin Allah Teala'yı sevdiğini ve O'na aşık olduğunu dile getirmeye çalışır:

"Aşık olmuştum O'na, zerre aleminde ben

İlan etmiştim bu aşkı buraya gelmeden

Henüz zaman yok iken aşık olmuştum O'na .

Daha *söz alınmamışken*, mübtelaydım aşkına"

Aşağıdaki bir beyitle vahdet-i şuhud deneyimini ve nefsinden fani oluşunu, Hak ile baki kaldıktan sonra ikilik'ten sıyrılıp/kurtulup tevhid'i yeni bir şekilde nasıl anladığını şöyle dile getirir İbnü'l-Fariz:

"Fena ve şuhud hali akabinde

İndi, varlığım ikilik'ten tek'e"

Sonra "Kalu bela"nın sırrı açılır ve nefs sayfasına yansıyarak Allah'ı, hakikati üzere tanır ve ma'iyyet (O'nunla birlikte başka bir varlığın bulunduğu fikri)den kurtulur. Zira artık ona "cem" hali hakim olmuştur. Bu anlamda şöyle der:

"Kalu bela sırrı bir ayna gibi açıldı

Cem hali geldi, ikilik zail oldu"

TASAVVUFTA VAHDET VE FENA KAVRAMLARI

Yukarıda yaptığımız açıklamalardan tevhid kavramının kelamî, tasavvufî ve felsefî çevrelerde nasıl değişime uğradığını; özellikle tasavvufî ortamda tevhidin "Allah Teala'nın vahdaniyyetini ikrar ve O'nun sonradan vücuda gelen varlıklardan farklı bir varlık olduğu" şeklindeki esas tanımından dervişin, derin bir şuur hali sonucu benlik ve şahsiyetinin silinip, karşısında sadece Allah Teala'nın göründüğü sonsuz bir zevk anlayışına nasıl intikal ettiğini açıkça ortaya koymuş olduk. Diğer taraftan bu manasıyla, tevhidin, mutasavvıfların "fena" ismini verdikleri halin ikinci bir ismi olduğunu ifade etmiştik.

Şimdi ise "fena" terimi üzerinde geniş bir şekilde durmak ve tevhidle arasındaki münasebeti ortaya koymak için de mutasavvıfların bu terimden anladıkları tevhid/birlik anlayışını değerlendirmek istiyoruz.

Tasavvufî anlamda "fena" terimi, kişisel iradenin, benliğin ve Hakk'ın dışında kalan herşeyin (masiva) izlerinin kaybolduğu bir hali ifade etmektedir. Sûfî/derviş, bu hal neticesinde varlık aleminde sadece Allah Teala'yı temaşa eder ve sadece O'nun varlığını, fiilini ve iradesini hisseder.

Tasavvufî anlamda fena terimi üzerinde duran ilk mutasavvıf h.261'de vefat eden Bayezid-i Bistami olmuştur; o, bu hali, ruhi/manevi yükselişin en üst mertebesi olarak gör-

müş ve bu bağlamda "şatahat-ı sûfiyye" [1] denilen sembolik ifadelere yer vermiştir. Onun bu tür sözlerini es-Sehleki (ö. 476) *en-Nur* adlı kitabında biraraya getirmiş; ayrıca Kuşeyri, *Risale*'sinde, Feridedin Attar *Tezkiretü'l-Evliya*'sında, Ebu Nasr es-Serrac *Luma'* sında bunların bazılarına atıfta bulunmuşlardır. Bestamî bu tür ifadelerinin birinde şöyle der:

"Bir defasında haccettim ve Kabe'yi gördüm; ikinci bir haccımda ise hem Kabe'yi hem de Sahibini (c.c) gördüm. Üçüncü defa hac ettiğimde ne Kabe'yi ne de sahibini görebildim.

Hazret bu ifadesiyle, fena yahut vahdet-i vücud makamına eriştiği manevi mertebeleri dile getirmeye çalışıyor. Zira buradaki "hac" kelmesi, manevi yolculuğun sembolü olup, ilk aşaması; kendisinde Kabe'yi yani alemi müşahede edip onu somut manada sezdiği hissî aşamadır. İkinci hac'da yer alan "hem Kabe'yi hem de sahibini görmüş" olmasından kasıt da, hem alemi hem de Allah Teala'yı görüp ikisi arasındaki farkı zihinsel olarak farketmiş olmasıdır. Üçüncü hac'da ise, hem Kabe'yi hem de sahibi olan Allah'ı ayırdedemeyecek nitelikte kalp ve gözlemleriyle bütün varlıkları idrak etmiştir.

Dolayısıyla mezkur haccın üç aşaması vardır: Hissî idrak, aklî idrak ve kalbî şuhud/kalbe dayalı sezi. Başka bir ifadeyle; tekli gözlem, ikili gözlem ve akli-hissi çokluk/kesretin kendisinde yokolduğu mutlak vahdeti sonuçlandıran gözlem.

İşte fena yahut vahdet-i vücud aşaması bu son aşamadır.

Aynı manayı vurguladığı bir başka şatahatında kendisine yöneltilen: "Güne nasıl başladınız?" sorusuna şöyle cevap verir:

Ne günü, ne gecesinden bahsediyorsunuz? Benim

1- Şatahât: Coşan velilerin gayr-i ihtiyari söyledikleri sözleridir.

gündüzüm veya gecem yok ki!

Bestamî bu ifadeleriyle zaman ve mekan kavramlarının normal ve benliğini aşamayan insanlar için geçerli olduğunu, oysa kendisi gibi benliğini aşan kişiler için bunların geçerli olamayacağını, dolayısıyla gündüz ile gecenin kendisi hakkında aynı şeyler olduğunu vurgulamak istemiştir.

Onun bu çerçevede dile getirdiği sözlerden ikisine daha yer vermeye çalışalım. Hazret şöyle der:

- İnsanların değişik halleri vardır, ama arifin/ermişin hali yoktur. Zira o şeklen yoktur ve onun şahsiyeti bir şahsiyette, izleri de bir başkasının izlerinde yok olmuştur. (1)

-Ben Hakk'tan Hakk'a doğru sefere çıktım. Sonunda içimden birisi bana şöyle seslendi: "Ey kendisi Ben olan kişi! Sen fena fillah makamına eriştin!" (2)

Ancak Bayezid-i Bistami'nin, tasavvufî hayatın en son aşaması ve gayesi kabul ettiği fena makamı, kendisinden sonraki dönemlerde gelişen tasavvuf literatüründe farklı yorumlara tabi tutulmuş ve tasavvufî telakkilerin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Onun için konuyu etraflı bir şekilde ele almamız gerekiyor:

"Fena" tasavvufî literatürde sadece olumsuz ve pasif yönü olan bir ıstılah değildir; tam tersine onun olumlu ve aktif bir yönü vardır ki, ehl-i tasavvuf bunu *"beka"* terimiyle karşılarlar. Zira her şeyin bir aşamada fena bulması, diğer bir aşamada başka bir şeyle beka'sını gerektirir.

Bu bağlamda günah ve masiyetlerin fena bulması/yok olması, taat üzre beka'yı/kalmayı gerektirir. Aynı şekilde beşerî sıfatların aşılması, ilahi sıfatlarla beka bulmayı; masivanın aşılması Allah Teala ile beka'yı gerektirir vs. Dolayısıyla bu ikisi birbirlerini tamamlayan iki kavram olup, aralarında bir bağlantı kurulmadan her birini kendi başına anlamak mümkün değildir. Tasavvufî hal de, ancak bu ikisinin

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 141.
2- *Tezkiretü'l-Evliya*, c. 1, s. 160.

beraber mütala edilmesi halinde anlaşılır.

Mutasavvıflar fena kavramını çok farklı şekillerde tarif etmiş ve her ekol bu kavram üzerinde temel kriter kabul ettiği noktaları tarifine yansıtmıştır.

Muhyiddin İbn Arabi ve onun ekolünden başlayarak vahdet-i vücud ehlinin fena kavramından anladıkları manayı baz alacak olursak hicri 5. asrın ortalarına kadar bu kavram üzerinde geliştirilen tanımların özde değişiklik arzettiğini söyleyebiliriz.

Bunlardan ilk ekolü temsil eden iki önemli müellifin bu kavram üzerindeki tanımlarını, mülahazalarımızla birlikte vermeye çalışalım: Bunlardan birisi *el-Luma'* adlı eserin sahibi Ebu Nasr es-Serrac, diğeri de *er-Risale* sahibi Ebu Kasım el-Kuşeyri'dir.

Evvela bu tarifler tümden "tasavvufî tecrübe"deki ahlakî ve psikolojik yöne işaret etmektedir. Bu tariflerde eşyanın tabiatı üzerinde geliştirilen genel nazariyelerde var olan felsefî bir yön yoktur. Bir başka ifadeyle bu tarifler sûfîlerin fena ve vecd hallerinde, kendi dünyalarında hissettiklerini yorumlayan ifadelerdir. Daha teknik bir ifadeyle, bu tarifler, objektif olmaktan ziyade subjektif tariflerdir.

İşaret edilen döneme gelinceye kadar mutasavvıflar herşeylerini Allah'a havale etmiş ve sadece O'na dayanmışlardır. Bunun neticesinde de varlık aleminde, herşeyi düzenleyen mutlak bir iradenin ve herşeyi takdir eden mutlak bir kudretin varlığını görmeye başlamışlar ve böylece kendilerini, kendi şahsî irade ve kudretlerinden tamamen soyutlamışlardır. Onlara göre hakikat mutlak bir iradedir; insan iradesi bu mutlak iradenin sadece bir hizmetçisi ve uygulayıcısıdır.

Diğer taraftan mutasavvıflar, insan nefsi ve onunla bağlantılı herşeyi büsbütün şer/kötü telakki edip bu nefsin bütün sıfat ve eylemlerinden kendilerini soyutladılar. Bu ameliyelerini de sıfat ve eylemlerinden fena olma diye isim-

lendirdiler. Kuşeyri şöyle der:

"Aynı şekilde, kul, bütün gücünü sarfederek amelinin temiz ve ihlaslı olmasına devamlı olarak gayret ederse, Allah ona hallerini saflaştırmayı, hatta tam ve mükemmel şekle getirmeyi ihsan eder.

Bir kimse şeriat dili ile yerilen fiillerini terkederse; o, şehvet ve nefsani arzularından fani oldu, denilir. Nefsani arzularından fani olunca ubudiyyetindeki niyeti, kasdı ve ihlası ile baki kalır. Bir kimse kalbi ile dünyadan yüz çevirirse (zühd); dünyaya rağbet etmekten fani olmuştur, denir. Dünyaya rağbet etmekten fani olunca; Allah'a olan samimiyet ve doğruluğu ile baki kaldı, denilir. Bir kimse huylarını düzeltmek için uğraşır da hased, kıskançlık, kin, cimrilik, hasislik, hırs, kibir gibi nefsaniyyetin benliğini ve benliği ile ilgili huyları kalbinden uzaklaştırırsa; kötü huylarından fani oldu, denilir. Kötü huylarından fani olunca civanmertlik ve doğrulukla baki kalır.

Bir kimse (taat, isyan, seadet, dalalet gibi) hükümlerde tesirli olan ilahi kudretin cereyan tarzını müşahede ederse; yaratıkların üzerinde halkın tesirini hesaba katmaktan fani oldu, denilir. Eser ve olayları Allah'tan başkasından vehmetme halinde fani olursa; beşeri sıfatlardan fani oldu ve Hakk'ın sıfatları ile baki kaldı, denilir.

Bir kimseyi Hakk'ın tecellisi istila eder de Allah'tan başka olan şeylerden (masiva) hiçbir şeyi; ne maddi bir varlığı ne de onun eserini, ne bir şekli ne de onun gölgesini müşahede edemezse, halktan fani oldu, Hakk ile baki oldu; denir. Kul, nefsinden ve halktan fani oldu, demek, kulun nefsi de mevcuttur, halk da mevcuttur, fakat kulun ne halk hakkında, ne de kendisi hakkında ilmi, şuuru, hissi ve haberi yoktur, demektir. Onun için kulun kendisi vardır, halk da vardır, fakat kul kendinden ve halktan büsbütün gafildir. Bundan dolayı kendi varlığını ve halkın mevcudiyetini hissedememektedir" [1].

1- Kuşeyrî , *a.e.*, s. 36-37.

Yaratıklardan fena bulup Allah'la beka'ya ulaşmak ve herşeyde sadece Allah'ı müşahede etmek -ki Kuşeyri bunu son maddede dile getirmiştir- sûfîlerin yukarıda işaret ettiğimiz vahdet anlayışının ta kendisidir.

İkinci husus da şudur ki, es-Serrac ile Kuşeyri, tasavvufî anlamdaki fena halinin tasvirinden yola çıkarak, hulul veya mezc, yahut vahdet-i vücud vb. teoriler gibi, metafizik teorilere geçiş yapılabileceği kanaatine varmışlardır. Yani sûfînin "ben vecd veya fena hali gibi özel bir hal yaşıyorum ve bu durumda sadece Allah'ı hissediyorum" veya "Ben Allah'tan başka hiçbir varlık yoktur; etrafta müşahede ettiğim sadece O'dur, derken sadece Allah Teala'yı şahid tutuyorum" sözlerinden yola çıkarak anılan teorilere geçişin mümkün olduğunu anlıyorlar. Tabii bu geçiş normal bir durumdur ve bu duruma düşme ihtimali büyük bir ihtimaldir; ancak mantıklı bir geçiş değildir. Zira sûfî istediği şeyleri hissedebilir ve bu hislerini istediği şekilde dile getirebilir. Biz de bu durumu hem tasdik etme hem de etmeme hakkına sahibiz. Ancak eşyanın tabiatı üzerine metafizik teoriler geliştirme hakkı yoktur sûfînin. Çünkü his, ilim vasıtası değildir ve varlık olması hasebiyle eşyanın tabiatı üzerine hisse dayalı teoriler geliştirmek doğru değildir. Vahdet-i vücud görüşünde olanların fena terimine yaklaşımlarını ele alırken konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Şu halde vahdet-i şuhud ile vahdet-i vücud arasındaki farkı açık bir şekilde ortaya koymamız gerektiği gibi, vahdet-i şuhud deneyimi ile vahdet-i vücud teorisi arasındaki farkı ortaya koymamız da gerekiyor.

Görünen o ki, İslâm tasavvufu üzerinde araştırma yapan bazı oryantalistleri, bütün ekolleriyle İslâm tasavvufuna hakim olan temel görüşün vahdet-i vücud olduğu sonucuna götüren, bu iki vahdet telakkisinin birbirine karıştırılmasıdır. Diğer taraftan şu hususu da vurgulamak gerekir ki, Bayezid-i Bestami, Cüneyd-i Bağdadi ve Şibli gibi h. 3. ve 4. asır mutasavvıflarının, vahdet-i vücud görüşünü dile getirdiklerini iddia etmek çok büyük bir cinnettir! Zira onların vahdet-i vücud hakkındaki görüşleri çok net ve tevhid ile

eşanlamlı kullanılmıştır. Serrac ile Kuşeyri'nin ifadelerinden anlaşılan şudur ki, bu mantikî hatayı sûfîlerden bir grup işlemiş ve kendi tasavvufî deneyimlerine dayanarak, ilahi tevhide zıt düşen felsefî teoriler geliştirmişlerdir. Şunu da unutmamak gerekir ki, bizim, vahdet-i şuhud halini yaşayan bazı sûfîlerin telaffuz ettikleri ibareleri, yorum yoluyla, olduğundan fazla bir manaya yüklemememiz gerekiyor; zira yorum geniş ve tehlikelerle çevrili bir alandır. Daha önce Bayezid-i Bestami'nin bu bağlamda söylenmiş sözlerine yer vermiştik ki, o sözler, "vecd ve Allah'a şiddetli aşk halinde, sûfînin kendinden geçtiği bir anda, his ve müşahedelerini dile getiren" sözlerdir. Dolayısıyla bu sözler bir ekolün varlığını ifade eden sözler değildir.

Üçüncü olarak; kişinin hem kendi varlığına ve hem de dış dünyaya ait şuurunu kaybetmesi, şeklinde değerlendirilebilecek olan fena haline dair yukarıda verdiğimiz tariflerden herbiri, bu halin bir yönüne işaret etmektedir.

Dördüncü olarak; fena dediğimiz hal bir kaç aşamada gerçekleşir. Mezmum eylemlerin ve şehevi arzuların terkiyle (fena'sıyla) başlar ve Allah'tan başka herşeyden uzak durup sadece Allah'la başbaşa kalmayla (beka'yla) son bulur.

Beşinci olarak da, Serrac ve Kuşeyri fena halini bir "gaybet" veya sûfînin kendi şuur halini kaybetmesi şeklinde anlıyor ve bu hali "beşeri sıfatların yokedilip ilahi sıfatlarla bezenme" veya "insanın ilahi bir sıfata bürünmesi" şeklinde anlayanlara karşı çıkıyorlar.

Şu halde bu iki müellife göre fena hali, kulun mezmum eylem, sıfat ve huylarının tümünü devre dışı bırakması ve onları etkisiz hale getirmesidir. Aynı şekilde bu hal, kulun kendi varlığı ile dış dünyayı farketmeme halidir. Ancak "kulun kendi benliğini varlık dünyasından yok edip ilahi bir kisveye bürünmesi" manasında kulun kendi varlığından fena bulması (fena-yı zat) hususu, o günün mutasavvıflarının çoğu tarafından kabul görmemiş bir husustur. Kuşeyri bu bağlamda şöyle der:

"Kul kendinden ve halktan fani oldu, denildiği zaman bunun manası; kul ve halk, varlık planında vardırlar, ancak bu hali yaşayan kul, kendinden ve halktan habersizdir, demektir." [1]

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılıyor ki, fena hali, aşk ve tesiriyle, kulun kendinden geçip, kendi varlığından ve halktan gafil kalması halidir. Başka bir ifadeyle kulun, herşeyde Allah'ın varlığını müşahede etmesi (şuhud-i ilahi) sonucunda kendinden geçmesidir. Kendisini Rabbinin huzurunda hisseden bu kulun hali, Yusuf (a.s.)'ın cemalini gördüklerinde parmaklarını kesen ve onun ancak bir melek olabileceği kanısına varan kadınların halinden farksızdır. Zira bu kadınlar Yusuf (a.s.)'ın güzelliği karşısında kendilerinden geçmiş, onun -insan olmasına rağmen- insan olmadığını, melek olmamasına rağmen de melek olduğunu söylemişlerdir. Şu halde bu durum, Hakk'ın cemalini müşahede eden ve azametini idrak eden kimsede neden olmasın?.. Serrac şöyle der:

"Sûfînin beşerî sıfatlardan tamamen arınıp ilahi sıfatlara bürüneceğini söylemek düpedüz küfürdür. Fena hali, ilahi irade ve kudrete kayıtsız şartsız teslimiyetten başka birşey değildir. Zira Allah Teala kulun kalbine inmez; ancak kulun kalbine inen şey, sadece O'na iman etme, tek olduğuna inanma ve O'nu anma sevgisidir. Çünkü Yüce Allah zatı ve sıfatlarıyla hiçbir hadis (sonradan meydana gelen) varlığa benzemez; dolayısıyla hulul [2] hiç mümkün olur mu? Beyaz elbisenin üzerinde kara lekenin belirginliği gibi, insanın kendi beşeriyetinden sıyrılması mümkün değildir. Olsa olsa bazı beşerî sıfatlar, yerini başka beşerî sıfatlara terketmek suretiyle bir değişim sözkonusu olabilir." [3]

İşte Muhyiddin İbn Arabi (ö.638)'nin ilk defa ortaya atıp geliştirdiği vahdet-i vücud nazariyesinden önce mutasavvıfların bu konudaki tutumu bundan ibarettir. Ancak sûfî

1- *a.e.*, s. 36.
2- Allah'ın bazı kişi ve eşyalara girmesi inancı.
3- Serrâc, *a.e.*, s. 426-427.

ve feylesof Muhyiddin İbn Arabi fena kavramını, kurduğu ekolün ruhuna ve varlık alemi üzerindeki genel felsefesine paralellik arzedecek şekilde farklı bir yoruma tabi tutmuştur. Nitekim daha sonra bu husus üzerinde duracağız.

VAHDET-İ VÜCUD VE VAHDET-İ ŞÜHUD

Konunun değişik yerlerinde bu iki kavrama atıfta bulunmuş ve ikisi arasındaki farkı genel manada ortaya koymaya çalışmıştık. Ancak tevhid nevilerinden birine eşanlamlı olarak kullandığımız vahdet-i şühud ile, kendisinden vahdet-i uluhiyet değil de, vahdet-i vücudiyye (varlığın bir oluşu) gerçeğinin kasdedildiği vahdet-i vücud arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koyabilmek için, konunun daha ayrıntılı br şekilde değerlendirilmesi kaçınılmaz bir durum almış bulunuyor. Vahdet-i şühud sûfînin çilesini çektiği bir hal veya bir tecrübedir. O, sûfînin ispatlamaya veya başkalarını onu kabullenmeye çağırdığı bir akide, ilim ve felsefî bir anlayış değildir. Onun için sûfîler tevhid ilmi ile bizzat tevhid'i birbirinden ayrı mütalaa etmişlerdir. Tevhid ilmi ile, Allah Teala'nın birliğinin akıl ve inanç yoluyla idrak edilmesini kasdetmişlerdir ki, bu da Allah'ın birliğini ikrar eden ve O'ndan her türlü şeriki/ortağı nefyeden avamm-ı nasın tevhidden anladığı mananın ta kendisidir. Bu tevhid anlayışı, Hucviri'nin [1] de ifade ettiği gibi, biri nur diğeri zulmet olmak üzere iki ilah inancına sahip olan Seneviyye ekolünden; Yezdan ve Ehrimen'in varlığına inanan Mecusilerden; tabiat ve kuvvetin mevcudiyetine inanan Natüralistlerden; yedi yıldıza inanan müneccimlerden ve insanın kendi eylemini ya-

1- Hucviri, *a.e.*, s. 280.

rattığını söyleyen Mutezile ekolünden çok farklıdır.

Bizzat tevhidin kendisine gelince o, yukarıda işaret ettiğimiz haldir ki ona, bir ilim ve inanç olmayan vahdet-i şühud hali diyebiliriz. Bu hal tanımlanamayacağı gibi bir yoruma da tabi tutulamaz. Bu manasıyla bizzat tevhidin eşanlamlısı olan vahdet-i şühud, mutasavvıflarla daha başkaları tarafından benimsenen ve ancak açıkladığımız kadarıyla mistik tecrübeyle bir bağlantısı olan vahdet-i vücud ile özde bir değişiklik arzetmektedir. Anlaşılan o ki, kendisinde şühud hali hasıl olan kişinin bizzat kendisinden, içinde bulunduğu mahalden, ırkından ve dininden sarf-ı nazar etmek suretiyle değerlendirecek olursak, vahdet-i şühud hali mistik hayatın en bariz özelliklerindendir. Zira güvenilir tarihi vesikalar bu halin, değişik din ve ırklara mensup büyük mistik merciler tarafından, yaşanan genel bir hal olduğunu ve bunun değişik isimler altında dile getirildiğini ispat ediyor. İşte İslâm mutasavvıflarının fena, tevhid, cem' vs. diye isimlendirdikleri hal, bu haldir. Ebu Said el-Harraz şöyle der:

"Tevhid makamına erişen kişi için ilk makam, dünya ile ilgili herşeyden kalbini uzak tutup onu sadece Allah Tea-la'ya hasretmesidir." [1] Ebubekr eş-Şibli de şöyle sorar:

- Ey falan! Tevhidin neden sahih değildir, biliyor musun?

-Yok, bilmiyorum, cevabını alır. Bunun üzerine muhatabına şu tavsiyede bulunur:

- Çünkü sen kendi varlığını perde kılarak onu elde etmeye çalışıyorsun! (onu kendinle arıyorsun). [2]

Şibli bu ifadelerle muhatabından -sadece Allah Tea-la'yı görebilmesi için- kendi benliğini ortadan kaldırmasını istiyor; zira ona göre, kişinin, kendi benliğinden geçmeden vahdet haline ulaşması mümkün değildir. Dolayısıyla benlik, vahdet için bir engel olup yoğun bir perde misali aşığı maşukundan ayırır ve onları birbirinden gizler. Kendisinden nak-

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 136
2- *a.e., a.y.*.

ledilen beyitlerde Mansur el-Hallac bu anlamda şöyle der:

"Seninle aramda devamlı benimle çekişen bir 'ben' ardır.

N'olursun fazl u kereminle aradan bu 'ben'i kaldır!"

Hallac ben'liğinin devrede olmasını, kendi içinde psikolojik bir çekişme olarak görmekte ve bunun tevhid, şuhud ve fena halini yakalamaya engel teşkil ettiğini ifade etmektedir. Onun için Allah'a yakararak aradan ben engelinin devre dışı bırakılınasını istemektedir. Beyitte "ene" diye ifadelenen ben'lik, malum insan varlığıdır. Neticede Hallac, "ene" ve "ente" (sen) ikilisini istemiyor; tam tersine öyle bir hal istiyor ki, içinde "ene" (benlik) kaybolsun ve sadece "ente" (sen=Allah Teala) kalsın; daha teknik bir ifadeyle, "ene" ile "ente" arasındaki farkın yokolduğu bir hal istiyor Hallac.

İbn Arabi Ekolünde Vahdet-i Vücud

Vefat tarihi hicrî 638 olan Muhyiddin İbn Arabi'den önce vahdet-i vücud nazariyesi tam anlamıyla bir disiplin şeklini almamıştı. Gerçi ondan önceki mutasavvıflar arasında zaman zaman bu nazariyeye giden akımlar olmuş ama bunlar tam anlamıyla bir ekol oluşturamamışlardı. İbn Arabi vahdet-i vücud fikrinin temellerini atmakla kalmamış, aynı zamanda günümüze kadar bu ekolün en büyük temsilcisi olarak gelmiştir. Zira bu düşünceyi geliştirme noktasında kendisinden sonra gelen herkes, onun tesirinde kalmış veya ondan aynen nakletmiş veyahut aynı şeyleri yeni ve değişik ifadelerle tekrar etmiştir. Buna rağmen, yeni olsun eski olsun, birçok yazar, İbn Arabi'nin vahdet-i vücud görüşünü savunmadığını vargücüyle ispatlamaya çalışmıştır. Onlara göre vahdet-i vücud ekolü, evliyaullahın büyüklerinden olan bir veliye yakışmayan materyalist ve mülhid (ateist) bir ekoldür. Ama bunlar, İbn Arabi'nin savunduğu vahdet-i vücud'un materyalistlikle hiçbir alakası olmadığını; İbn Teymiyye'nin de ifade ettiği gibi, "İbn Arabi'nin bu konuda İslâm'ın ruhuna en yakın vahdet-i vücud'u savunduğunu"

bilselerdi, bu ekolün böyle birisi tarafından tesis edildiği gerçeğini hiç garipsemez ve dünya çapında tasavvufî-felsefî ekollerin öncülerinden sayılan bu ekolü onun hakkında yadırgama yoluna gitmezlerdi. İbn Arabi tasavvufun sadece nazarî ve teosofik yönüyle meşgul olan bir filozof değil, aynı zamanda aşk ve zevk sahibi bir sûfîdir. O keşf ve işrak diliyle konuştuğu gibi, akıl diliyle de kelam etmiştir. Böylece hem vahdet-i vücuddan hem de vahdet-i şühuddan bahsetmiştir. İşte mezkur kimselerin, İbn Arabi üzerinde çekişmelerinin sebebi de budur zaten. Zira vahdet-i vücud fikrini sistemleştirmediğini iddia edenler, İbn Arabi'yi; Cüneyd-i Bağdadi, Şibli ve Zünnun el-Mısri misali ilk mutasavvıfları değerlendirdikleri gibi değerlendiriyor ve onun vahdet-i vücud hakkında söylediklerini şatahat-ı sûfiyye şeklinde yorumluyorlar veya bunlar, hazretin bu sözlerini, vahdet-i şühud'u en çok dile getiren sözler olarak kabul ediyorlar. Oysa hazretin bu konuda söylediği sözleri zahirî manasından başka bir manada anlamak için büyük bir zorlama yoluna gitmek gerekir ki, bunu caiz kılacak hiçbir gerekçe yoktur. Dolayısıyla İbn Arabi'nin vahdet-i vücudu savunmadığını söylemek için ya koyu cahil ya da kendini mütekebbir gören birisi olmak lazım! Zira onun *Fususu'l-Hikem*'i ile *el-Futuhatu'l-Mekkiyye* adlı eserlerinin her paragrafı, şüpheye mahal bırakmayacak şekilde, vahdet-i vücud fikrini yansıttığını ve bu fikrin, onun hem ruh hem de aklını büsbütün etkisi altına aldığını, onun için de; uluhiyet, insanlık, ilim, manevi hayat, ilahi muhabbet, dinler, ahlak vb. konuların alt başlığı sadedinde zikredilebilecek tasavvufî ve felsefî ciddi konuları bu düşüncenin tesiri altında işlediğini görmekteyiz.

Kitabımızın bir çok yerinde İbn Arabi'nin ilahi aşk ile daha başka konulardaki nazariyelerine değinmiş ve bu konuların, onun genel disiplini ile ilişkisini açıklamıştık. Şimdi ise onu bu nazariyelerinin temelini teşkil eden en önemli meselesini ayrıntılı bir şekilde ele almayı düşünüyoruz.[1] Beşeri

1- Burada okuyucumuzu "The Mostical Philosophy of Muhyiddîn İbn Arabî, (Cambridge Universty Press, 1939)" adlı eserimiz ile İbn Arabî'nin

duyularımız, görünen dış dünyada varlıkların sayısız olduğunu algılaması ve aklımız, bu alemde yaratıcı olan Yüce Varlığın yanında, O'nun eseri olan birden çok yaratıkların varlığını kabullenmesine rağmen, İbn Arabi varlık aleminin tümden tek bir hakikat olduğunu; onda ikiliğin yahut çokluğun olmadığını savunur. Ancak O'na göre Allah ile yaratıklar tek hakikatin iki ismi ve iki yönüdür; "bir" oldukları noktasından bakıldığında onu Hakk /Allah, "çok" oldukları noktasından bakıldığında onu Halk/yaratıklar, (kesret alemi) diye isimlendirmektedir. Ancak her ikisi de tek müsemmanın iki ayrı ismidir:

"İyi düşünün! Halk'tır, Hakk, bir yönüyle
Fakat halk değildir O, diğer yönüyle,
Cem' ve fark gereği; gerçekte
'Ayn hem tek bir şeydir, hem de
Kesret'ten ibarettir tecelli eden isimler yönüyle." (1)

Bu mesele İbn Arabi'nin nazarında şüphe götürmez, delil ve ispat gerektirmez apaçık bir meseledir. Ancak meselenin künhüne vakıf olmak için, sûfînin, hem kendi nefsinden hem de tüm yaratıklardan fena bulup Allah Teala ile bütünleşmesi neticesinde elde ettiği mistik tecübeyi yaşaması gerekmektedir. Çünkü keşf ve zevk'ten mahrum olan aklın yalnız başına bu, vahdet'i/birliği hakkıyla anlaması mümkün değildir.

İbn Arabi bu tasavvufî inancı, cesur ve güçlü ifadelerle şu şekilde dile getirir: "Bizzat Kendisi olan varlıkları yaratan Yüce Varlık pek münezzehtir!"

"Bakmadı gözüm O'nun simasından başkasına
Sözünden gayrı bir söz duymadı kulağım" (2)

Fusûsu'l-Hikem adlı eserine düştüğümüz notlara havale ediyoruz (Kahire 1946). Bu yorumlarda İbn Arabî'nin ekolü hakkında geniş açıklamalar vardır.

1- İbn Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 79.

2- İbn Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 2, s. 604.

"Muhakkık alimler nezdinde, varlık aleminde Allah'tan başka bir varlığın olmadığı fikri kabul görmüştür. Biz de bir varlık olsak da, bizim varlığımız O'nun sayesinde mümkün olmuştur. Varlığı başkası sayesinde olan varlık ise, yok hükmündedir." (1)

"Kimden kaçıyorsun! O'ndan başka kim var ki, varlık aleminde?

O'nun hakkında 'O' veya 'nedir O?' demek mümkün mü?

'O' desen, kabul etmez bunu şühud gözü !

'Nedir O?' diye sorsan, yoktur ki 'O' diye biri.

Kaçma bir yere ve soru sorma!

Gördüğün herşey Allah'tır zira!" (2)

Fusus'da ise şöyle der:

"Ey varlıkları kendi nefsinde yaratan!

Sensin yarattığı herşeyi kendinde toplayan!

Yaratan sensin, künhü idrak edilmez varlıkları kendinde

İki itibarla hem dar, hem genişsin sen!" (3)

İbn Arabi'nin bu ve benzer ibarelerle dolu olan eserleri, onun, vahdet-i vücud nazariyesini çok açık ve net bir şekilde ortaya koyduğunu gösteriyor. Bu ifadeleri zahirinden başka bir manaya yormaya çalışmak onları sadece tahrif etmek anlamına gelir. Ancak İbn Arabi varlık alemindeki kesret/çokluk sorununu ele alır -ki bu çokluk duyuların sezdiği ve aklın kabul ettiği bir çokluktur- ve bu çokluğu, sadece suret ve zatın ta kendisi olan ilahi sıfatların kendisinde tecelli ettiği alan olmaları esasına bağlı olarak yorumlamaya çalışır. Veyahut onları, aklın icat ettiği hayaller olarak görmeye çalışır. İbn Arabi'ye göre Hakk'ın iki manası vardır: Birincisi

1- *a.e.*, I/363.
2- *a.e.*, II/306.
3- İbn Arabi, *Fususu'l-Hikem*, s. 88.

Hakk'ın kendisidir ki o, bizim künhüne varamadığımız ve hiçbir surette kendisiyle ilişki kuramadığımız bir hakikattir. İkincisi de, vücud aleminde bize tecelliyatı ile görünen Hakk'tır ki O, bu yönüyle halkla/yaratıklarla eşanlamlıdır. Onun için varlık gerçeğinin iki yönü vardır: Hakk ve Halk (Allah ve yaratıklar). O da tek (olan Allah) ve kesret, kadim ve hadis (varlığı ilk ve sonsuz olan ile varlığı sonradan olan), zahir ve batın, evvel ve ahir vb. zıt sıfatlardır. Buna göre Hakk'a, kendi zat canibinden bakarsanız, bu ameliyede Hakk kendi kendine bakmış olur. Bu da vahdet makamıdır. Ama tecelliyatı yönünden bakarsanız, O'na kesret/çokluk makamından bakmış olursunuz. Nitekim Plotinus bunu şu ifadeleriyle dile getirmeye çalışır: İlk ve tek olan Yüce Varlık her yerde mevcuttur, ama buna rağmen hiçbir yerde yoktur. (1)

Şu halde "Hakk" ve "halk" veya "bir" ile çok'luk (vahdet/kesret) arasında bir ayırım, tasavvufî zevkin değil aklın öngördüğü mantıkî bir ayırımdır. Her ne kadar akıl, cevher ile arazın ayrı ayrı şeyler olduğunu düşünse de, gerçekte ikisi tek hakikattir. İşte yukarıdaki ayırım da, cevher ile araz arasındaki ayırım gibi, işin hakikatinde değil, sadece zahirinde bir ayırımdır. Varlık aleminde çokluk telakkisi, sadece bizim varlıklar hakkında verdiğimiz bir hükümden ibarettir; oysa varlıkların hakikati birdir.

İbn Arabi felsefesinin bu yönü -ki bunu biz mantikî veya felsefî yön diye isimlendirebiliriz- üç düşünce akımının tesirinde kalmıştır: Birinci olarak vahdet ve kesret konusunda Plotinus'in; ikinci olarak, cevher ve araz konusunda Eş'arilerin; üçüncü olarak da lahut ve nasut konusunda Hallac'ın tesirinde kalmıştır. Zira Hallac'a göre nasut lahutun dışa yansıyan görünümüdür. O şöyle der:

"Tenzih ederim, nasutunu o delici, parlak lahutunun sırrı olarak ızhar edip; sonra mahlukatına yiyen ve içen suretinde açıkça görünen zat'a. Artık mahlukatı görür kendisi-

1- et-Tâsûât, 3 9 : 3.

ni; perdenin perdeyi görmesi gibi.

Bununla beraber İbn Arabi'nin fikirleri ile Plotinus, Eş'ariler ve Hallac arasında temelde bir farklılık vardır ve onun ekolü hepsinden farklı bir ekoldür.

Tasavvufî keşfe değil aklî mantığa bağlı kalarak, İbn Arabi vahdet ile kesret arasındaki ilişkiyi yorumlamaya ve bu karmaşık problemin daha kolay ve somut bir şekilde anlatımını temin etmek için de örnekleme ve benzetme üslubunu kullanmaya çalışır. Ancak bu ifadeler birebir karşılıklarıyla ve ilk anlamlarıyla algılandığında, okuyucunun zihnini bazen karıştıracak niteliktedir. Buna zat-ı ilahiyi 1 rakamıyla, kesret alemini de, gücünü bu 1 rakamından alan diğer rakamlarla anlatmaya çalışmasını örnek verebiliriz. Bir başka temsili anlatımda zat-ı ilahiyi beden'e, kesret alemini de, beden olmadan hiçbir varlığı ve fonksiyonu olmayan aza'lara (organlara) benzetir. Bu son benzetme de son derece somuttur.

Diğer taraftan varlık gerçeğinin bizim bilgi alanımıza girmesinde üç aşama vardır: Birincisi *mutlak ehadiyyet* (ikincisi olmayan birlik) aşamasıdır ki, buna *zat* veya *amâ'* aşaması diyebiliriz. Zira bu ilahi zatın mahiyeti hakkında hiçbir bilgiye sahip değiliz ve bu zatı sadece var olmasından başka hiçbir şekilde tavsif edemeyiz. Zira O Yüce Zat bu noktada isim, vasıf ve izafelerden uzaktır.

İkincisi ise vahidiyyet (bir'lik) aşamasıdır ki bu, Zat'ın isim ve sıfat alanlarında tecelli ettiği bir aşamadır. Bir başka ifadeyle bu, "Hakk" aşamasıdır, veyahut dinî ifadesiyle Allah aşamasıdır. Ancak ilahi isim ve sıfatlar -Mu'tezile'nin ifade ettiği gibi- bir yönüyle zat'ın, diğer yönüyle de haricî alemin aynıdır. Zira İbn Arabi'ye göre haricî alem, bir ve tek olan zat'ın sonsuz suretler halinde kendisinde tecelli ettiği bir alandan başka birşey değildir. Dolayısıyla haricî alem, ilahi sıfatların bir kümesinden ibaret olup zat'ın bu alemdeki varlığı izafi bir varlıktır. Çünkü bu varlık, bizzat mümkinatın suretlerinde taayyün etmiştir. Başka bir ifadeyle bu var-

lık, bizim kendilerine "sıfat" ismini verdiğimiz izafe ve nisbetlerde taayyün etmiştir. İşte buradan hareketle İbn Arabi, mevcudatın/kainatın tümden Hakk'ın sıfatları olduğunu söyler: "Biz Hakk'ı ne ile vasfedersek, kendimizi aynı vasıfla tavsif etmiş oluruz." Yine şöyle der:

"O yüce varlık, kainatta izi olan her müsemmaya isim olmuş bir varlıktır." (1)

İşte bu aşamada ilah ile me'luh, halık ile mahluk, mutlak ile izafilik ve Hakk ile halk arasındaki farkı anlamış oluyoruz. Oysa *amâ'* aşamasında -veya "sırf mutlaklık" aşamasında- bu manaları anlayamayız. Onun için İbn Arabi, Gazali ve onun görüşünde olan filozofları, Yüce Allah'ın kainat üzerinde nazar kılmaksızın bilinebileceğini, söyledikleri için hatalı bulur ve şöyle der:

"Evet, kadim ve ezeli olan bir zat bilinebilir, ancak me'luh olmadan ilah'ın tanınması mümkün değildir, çünkü me'luhun varlığı o zat'ın varlığının en büyük delilidir." (2)

Diğer taraftan birinci aşama ile ikinci aşama arasındaki ilişki, bilkuvve var olan şeyle bilfiil gerçekleşen şey arasındaki ilişki gibidir. Ancak bilkuvve olan şeyin bilfiil aşamasına intikali zamanla kayıtlı değil; zira o zat-ı ezeli için ne bir evvel ne de bir nihayet/son sözkonusudur. Çünkü ilahi tecelli, ezeli ve ebedi bir ameliyedir; bu ameliyenin gayesi ise, varlık sahnesine yansıyan isim ve sıfatları vasıtasıyla Hakk'ı tanımaktır. İbn Arabi "halk/yaratma" eyleminin mana ve sırrını bununla yorumlar ve Yüce Allah'ın şöyle buyurduğu kudsi hadise işaret eder:

"Gizli bir hazine idim, tanınmak istedim ve varlıkları yarattım. Onlar benim vasıtamla beni tanıdılar (veya beni, yaratma eylemim sayesinde bildiler.)" (3)

1- İbn Arabi, *el-Futuhatü'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 251.

2- İbn Arabi, *el-Fususu'l-Hikem*, s. 81.

3- Sahih veya zayıf senedinin olmadığı kaydedilmiştir. İbni Hacer ve Zerkeşi bu görüştedir. Aliyyü'l-Kari manasının doğru olduğunu ileri sürmüştür. bkz. Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ*, (Mısır, 1351), s. 132.

Aynı şekilde İbn Arabi insanın yaratılış sırrının, "Hak celle ve ala'nın bizzat kendini göreceği bir tablo suretinde ilahi kemalatın açığa vurulması" olduğunu ifade eder ve bu manada şöyle der:

"Hak Teala Hazretleri sayısız esma-i hüsnasının dış aleme yansıyacak olan hakikatlerini görmek isteyince, -siz isterseniz buna vücud ile muttasıf olması hasebiyle Hak Tealanın, her ayrıntıyı içeren bir alemde bizzat kendini görmek ve kendi sırrını kendi zatına izhar etmek deyin- insanı yarattı. Çünkü herhangi bir varlığın, kendisini kendisiyle görmesi ile aynı varlığın, kendisini, ayna hükmünde başka bir vasıtayla görmesi bir değildir. Onun için o varlık, kendi varlığını yansıtan tecelli ortamında kendisini müşahede etmesi daha kolaydır." [1]

Yani Hak Teala bunu dilediğinde insanı yarattı. Başka bir ifadeyle isim ve sıfatlarını en mükemmel surette izhar ederek insanı yarattı.

Üçüncü aşama ise, sûfînin kalbiyle sezdiği *şühud-i Hakk* aşamasıdır ki, bu safhada kesret yokolup vahdet tecelli etmekte, fani de baki ve sonsuz içerisinde eriyip gitmektedir. Bu aşamada sûfî, hem kendi varlığını hem de harici varlığı unutmakta, sadece Allah'ı müşahede edip, kendisiyle kurduğu bağlantı vasıtasıyla, zevke dayalı olarak O'nu tanımakta ve beraber olduğu *zatî vahdet*'i hakkıyla ikrar etmektedir

İbn Arabi'nin, varlığın tabiatı hakkındaki düşüncesinin metafizik boyutu budur. Mantıkî olarak da, bu düşünce boyutu içerisinde dinî manasıyla uluhiyyet fikrinin yeralmadığı sonucuna ulaşabiliyoruz; daha doğrusu karşımıza bu sonuç çıkıyor. Başka bir ifadeyle, bu boyutta: kainatı yoktan vareden, ma'bud, mahbub olan, herşeyi düzenleyen, Alim ve Mürid (herşeyi bilen ve irade eden), Semi' ve Basir (herşeyi işiten ve gören) vs. şahsi sıfatlarla muttasıf olan bir ilah fikrine yer verilmemektedir. Gerçekte İbn Arabi semavi dinle-

1- *a.e.*, s. 48.

rin Yüce Allah'ı tavsif ettiği, "Kıdem, Ezeliyyet, Vahdaniyyet, Zati vücub" vs. selbî sıfatları kabul etmeyen birisidir. Ancak Yüce Allah'ın bizzat kendi nefsini tavsif ettiği sıfatları, zahiri manasının dışına çıkararak bir yoruma tabi tutup onları kendi felsefesine uyarlamaya çalışmaktadır. Bunu sağlamak için de, zahirî metodunun çok net bir şekilde ortaya çıktığı garip kelime oyunlarına başvurmaktadır. Mesela ona göre Cebbar ismi cebr kökünden türetilmiştir. Cebbar [1] ismi, kainatın şu anda var olan haliyle zuhur etmesi için zorunlu bir vasıftır. Dolayısıyla bu alem, herşeyin kendine boyun eğdiği bir Zat'ın mutlak varlığının zaruri bir sonucudur. Zira kainat bütünüyle, kendisinde tecelli eden Hakk'a boyun eğmektedir.

Yine ona göre Ğaffar ismi, örtmek manasına gelen "ğafera" kökünden türemiştir. Allah'ın Ğaffar olmasının manası, Yüce Allah'ın kendi zatını, ileride varlık sahnesine çıkması muhtemel ve mümkün olan (a'yan-ı mümkine) varlıkların içerisinde gizlemesidir.

Keza ona göre Âdil ismi, yöneldi manasına gelen "adele" kökünden türemiştir. Yüce Allah'ın Âdil olmasının manası da, O'nun kendi varlığını (vücub-i zati) göstermeyip kendisini başka nesneler arasında izhar etmeye yönelmesidir.

Aynı şekilde Hafiz ismi, korumak manasında olan "hafiza" kökünden türetilmiştir. Yüce Allah'ın Hafiz olmasının manası da, O'nun herşeyin kıvamını veren ve koruyan kimse olmasıdır.

O'nun Alim olmasının manası, kendi kendine tecelli etmesi durumunda kendini kendiyle bilen zat olmasıdır.

O'nun Semi olmasının manası ise, varlıkların zati kelamını duyan kimse olmasıdır..."[2]

Bundan anlaşılıyor ki, İbn Arabi, düşüncesini iki farklı uluhiyyet tasavvuru arasında taksim etmiştir: Somut sıfat-

1- İstediğini mutlaka yapan, dilediğine muktedir olan, büyüklük ve azamet sahibi.

2- Bütün bunlar için bkz. *el-Futuhatü'l-Mekkiyye*, IV/250-421.

lardan mücerret ve metafizik boyutu olan vahdet-i vücud ilah'ı ile kendisine somut sıfatlar atfedilen semavi dinler ilah'ı arasında. İşte İbn Arabi, büyük bir gayretle bu iki tasavvuru telif etmeye çalışır; ancak bu konuda kayda değer bir başarı sağlayamaz. Şurası bir gerçektir ki, İbn Arabi, kendisine ibadet ettiği, sevdiği ve O'na yaklaşmaya çalıştığı bir ilah'a inanmaktadır. Hatta onun dinî heyecanı bazen öyle bir seviyeye ulaşır ki, filozof olmayan bir müminin kendisiyle bu konuda boy ölçüşmesi mümkün değildir. Bu heyecan içerisinde, hep imanın gücü ve sıdkı sezilir. İsterseniz O'nun, "tüm mevcudatın Allah'a muhtaç oluşunu, varlıkların O'nunla kaim olması" şeklindeki yorumuna hep birlikte kulak verelim:

"Allah Teala tüm mevcudata teşrifen ve lehlerine şehadeten şöyle buyurur: *"Ey insanlar! Sizler Allah'a muhtaçsınız."* (Fatır, 35/15). Muhtaç olunan şeyin Allah Teala'nın isimlerinden birinin tecellisi olması hasebiyle, ayet-i kerimedeki "fukara" kelimesi herşeye muhtaç olan kimseler manasına gelmektedir. Zira hakikat, Allah Teala'dan başkasına muhtaç olmayı kabul etmemektedir. Onun için Yüce Mevla mutlak manada, insanların kendisine muhtaç olduğunu zikretmiştir. Zira ihtiyaç/fakr onların ayrılmaz bir özelliğidir. Durum böyle olunca bizler, Hak Teala'nın, kendisine ihtiyaç olunan her şey suretinde tecelli ettiğini anlamış oluyoruz. Dolayısıyla biz fakir insanlara hiç bir varlığın muhtaç olması sözkonusu değildir, zira her zaman herşeye muhtaç olan sadece bizleriz."

"Eşya alemi, insanlarla Allah arasında bir perdedir. Ancak mutasavvıflar eşya alemine Hakk'ın tecellisi olarak bakar ve O'nun, kullarına balışettiği her zerrede tecelli ettiğini düşünürler. Onun için insan, işitmesinde, görmesinde, zahir olsun batın olsun, organ ve idrak gibi muhtaç olduğu herşeyde Allah Teala'ya muhtaçtır. Sahih hadiste Yüce Mevla kendisinin, "kulun işiten kulağı, gören gözü ve işleyen eli olduğunu" ifade buyurmuştur ki, kul bu anlamda sadece Mevla'sına muhtaçtır. Şu halde "işiten kulak ve gören göz ol-

mak", Hak Teala'nın bir tecellisinden başka bir şey değildir. Her şeyde de durum aynıdır."

"Hak Teala'nın varlıklara nüfuzu ile onların birbirlerine olan nüfuzu ne kadar hassastır! İşte "Allah'a muhtaç olan" kimselerin halleri budur; yoksa mesele sûfîlik yolundan haberi olmayanların zannettiği gibi değildir." [1]

Şu halde İbn Arabi'nin tasavvur ettiği Allah, her varlığın temeli ve esası olan Allah'tır ve O, mutlak manada hiçbir şeye muhtaç olmayan (gani olan) ve her şey kendisine muhtaç olan Zat-ı Akdes'tir. Dış görünüş itibarıyla varlıkların birtakım sebeplere muhtaç olmaları ise, sadece bir vehim ve aldatmacadan ibarettir. Zira gerçekte kendisine muhtaç olunan, sebep suretinde tecelli eden Hak Teala'dır, sebeplerin kendisi değildir.

İşte bu şekilde İbn Arabi, "tabiata sebep isnad eden" natüralist düşünceyi yıkarak yerine "sebebi ilahi kaynağa isnad eden" düşünceyi koymaya çalışır. Zira ona göre, Hak Teala varlıklar üzerinde yegane faildir ve varlıklara, muhtaç oldukları herşeyi sağlayan da sadece O'dur. İbn Arabi, vahdet-i vücud nazariyesinden hareket ederek ve aynı metodu kullanarak rububiyyet, ubudiyyet, uluhiyyet, me'luhiyyet, rahmet, muhabbet, tedbir, yaratma vb. derin dinî manalara sahip terimleri ele alarak onları, önceki müslüman düşünürlerden tamamen farklı bir şekilde açıklamaya çalışmıştır.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan şu sonuca ulaşıyoruz: İbn Arabi'nin savunduğu vahdet-i vücud, varlığın gerçeğini/hakikatini, duyularımızla algıladığımız madde aleminden ibaret olarak kabul eden bir vahdet-i vücud değildir; tam aksine onun anladığı vahdet-i vücud, mevcudat suretinde tecelli eden yüce bir gerçeğin varlığını vurgulayan sembolik ve manevi bir vahdet-i vücud anlayışı olup madde alemini kişi ile gölgesi arasındaki ilişkiye benzer bir şekilde ele almaya çalışır. Onun için İbn Arabi, özellikle Hak Teala'nın hem münezzeh hem de müşebbeh (antropomorfik) olduğunu vur-

1- *a.e.*, II/21.

gulamaya çalışır: Mutlak vahdetinde/birliğinde ve sonradan varolan varlıklardan tamamen farklı oluşu (muhalefetü'l-havadis) noktasında münezzehtir; varlık suretinde tecelli etmesi noktasında da mevcudata benzer bir yönü vardır. Hazret, içinde bulunduğu halet-i ruhiyeye bağlı olarak, ya tenzih'i ya da teşbih'i ön plana çıkarıyor. Şöyle ki, bazen teşbih üslubunu o kadar çok kullanır ki tamamen materyalist düşündüğünü zannedersiniz. Bunun yanında bazen dini duyguları ağır basar da tenzih üslubuna sarılır ve Allah ile mahlukat arasındaki her türlü münasebeti kabullenmez olur. Halis tevhid hakkında şöyle der:

..Zira Allah ile yaratıkları arasında hiçbir münasebet yoktur. Şayet İmam-ı Gazali ile daha başkalarının yaptığı gibi, Allah ile yaratıkları arasında bir münasebetin varlığını vurgulamaya çalışacak olursanız, bu yaptığınız büyük bir zorlama ve gerçeklerden sapmadan başka birşey değildir. Varlığı kadim olan ile hadis varlık arasında hiç bir münasebetin olması hiç mümkün mü? Keza benzeri olmayan Varlık'la benzeri olan varlığın birbirine benzemesi mümkün müdür? Ebu Abbas b. Arif es-Senhaci'nin, *Mehasinu'l-Mecalis* adlı eserinde ifade ettiği gibi, bu durum Yüce Allah hakkında mümkün değildir. es-Senhaci şöyle der:

"Yüce Allah ile kulları arasında sadece "inayet" noktasında bir münasebet, "hüküm" noktasında bir bağ, "ezel" noktasında bir zaman ilişkisi vardır. Bunların dışında kalan şeylerde ise bir münasebet aramak abesle iştigalden başka birşey değildir. Bakın! Bunlar ne güzel ifadeler, bu ilahi marifet ne kader mükemmel ve bu müşahede ne kadar mukaddes!"

Vahdet-i Vücud ve Yeni-Eflatunculuk

Daha önce İbn Arabi'nin vahdet-i vücud nazariyesinde Plotinus'in "bir ve çokluk" nazariyesi ile, Eşarilerin "cevher-araz" nazariyesinden bir takım unsurlar bulunduğunu ifade etmiş ve mezhebinin, bu iki ekolden temel noktalarda farklı-

lık arzettiğini vurgulamaya çalışmıştık. Burada ise İbn Arabi'nin "Yüce Allah'ın varlıklar suretinde tecelli etmesi" şeklinde ifade ettiği teori ile Plotinus'in "çokluğun (kesretin) Tek'ten sudur etmesi" nazariyesi arasındaki benzer ve farklı yönleri ortaya koymaya çalışacağız. Plotinus'ın felsefesine göre varlık aleminde çokluk, "akl-ı evvel"in "Tek"ten sudur etmesiyle başlar. Zira "ma'lul-i evvel" olan akl-ı evvel üç boyutlu olup bu özelliği sonucunda kendisinden "akl-ı sani/ikinci akıl", nefs ve beden sudur eder. Aynı şekilde ikinci, üçüncü ve arkalarından gelen akıllarda da durum aynıdır. Bu *sudur* ameliyesi devam eder ve sonunda yaşadığımız alemde halka son bulur. Şu halde "Tek" olan varlık, bu alem olmadığı gibi, onun bir parçası veya bir tarafı değildir

Onun için -böyle olduğuna taraftar olan yazarların aksine- biz Plotinus'in bu nazariyesinin bir vahdet-i vücud teorisi olduğunu kabul etmiyoruz. Zira İbn Arabi'nin teorisi, ilahi tecellilerle ilgili bir teoridir. Bir başka ifadeyle, çok varlıklar (kesret) suretinde tecelli eden "tek" varlıkla ilgili bir teoridir. Gerçekten de İbn Arabi tek varlıktan çok varlıkların/kesretin sudur etmesiyle ilgili düşüncesini, "rahmani nefste var olma istidadı olan varlıkların şekil alması" veya "Yüce Hakk'ın zatında meydana gelen dahili bir tekamül" şeklinde veyahut Plotinus'in felsefesine yakınlığını hissettiren başka ifadelerle dile getirmeye çalışır. Ancak İbn Arabi gerçekte Plotinus'den ziyade Hegel'e yakındır. Zira "şekil alma", "tekamül", "tenezzül" vb. kelimeler, gerçekçi değil mantıkî delaletlere sahip olan kelimelerdir. Başka bir ifadeyle bu kelimeler -Hegel'in de ifade ettiği gibi- eşyanın tabiatını, sırf cedel üzerine kurulu sembolik bir teori çerçevesinde değerlendiren felsefelerde karşılığı olan kelimelerdir. Zira varlık aleminde, gerçek anlamda bir kesret alanı olmadığı gibi, hiçbir şekilde, birbirinden bağımsız veya "külli" varlıktan tamamen müstakil olan varlıklar için de, taaddüt söz konusu değildir.

Kesretin, tek olan bir varlıktan varolması, İbn Arabi felsefesinde dairesel bir hareket halinde gerçekleşir. Ploti-

nus'in varolma/sudur nazariyesi gibi düz bir doğru halinde değildir. Onun için İbn Arabi felsefesine göre, her şey tek olan varlıktan varolup tekrar ona döner ve bu dairesel hareket sonsuza kadar devam eder. Ama Plotinus'e göre bu varoluş halkaları tamamen birbirinden bağımsız olup, sadır oldukları tek varlığa geri rucu etmez. İbn Arabi bu felsefesiyle sanki, Plotinus'in felsefesini kabullenmeyip ona şu cevabı vermiş oluyor:

"Bizim yoktan varoluşumuz sadece Yüce Allah sayesinde olduğu gibi, geriye dönüşümüz de sadece O'na olacaktır. Nitekim O şöyle buyurur: *"Sonunda herşey O'na rücu edecektir"* (Kasas, 28/88). Görmez misin ki, dairesel bir şekil çizebilmen için başladığın noktaya kadar gelmen ve böylece bu daireye son şeklini vermen gerekiyor! Böyle olmasaydı biz O'ndan düz bir doğru şeklinde sudur etmiş olur ve bir daha O'na dönemezdik. O zaman da sadık olan Yüce Mevlamızın: *"..ve sadece O'na döndürüleceksiniz"* (Kasas, 28/88) sözü doğru olmazdı. Şu halde her iş ve her varlık dairesel bir şekil içinde bir nokta olup, başladığı noktaya geri dönecektir." [1]

Vahdet-i Vücud ve Mistik Tecrübe

Tasavvufî hayatın en yüce gayesi, mutasavvıfların fena adını verdikleri hal vasıtasıyla Allah'a kavuşmaktır (vuslat). Nitekim tevhid konusunu ele alırken bu hal için özel bir bölüm ayırmış ve Ebu Nasr es-Serrac ile Ebu'l-Kasım el-Kuşeyri gibi ilk müelliflerin fena kavramına yaklaşımlarını ve bunun "tasavvufi bir realite olup ahlaki ve psikolojik esaslar çerçevesinde yorumlanması gerektiğini" ifade eden sözlerine yer vermiştik. Aynı şekilde bu müelliflerin, fena [2] halinin "hulul", "ittihad" veya "sayruret" (başka bir hale dönüş-

1- İbn Arabi, *el-Fütuhatu'l-Mekkiyye*, I/332

2- Yani sôfînin kötü huylarından tamamen arınıp (fenâ bulup) sadece güzel huylarla başbaşa kalması (bekâ bulması); ilim, irade, kudret gibi beşerî sıfatlarından arınıp ilâhî anlamda bir ilim, irade ve kudret sıfatına bürünmesi; en son olarak da kendi âleminde sadece O'nu temaşa etmesi anlamında bir başbaşa kalma.

me=başkalaşma) gibi felsefî iddialarla bir ilişkisi olmadığını ortaya koyan görüşlerine yer vermiştik.

Vahdet-i vücud ehlinden önceki mutasavvıfların çoğunluğu bu mana üzerinde hemfikirdi. Onlar "sûfînin kendi nefsinden veya halktan fani olduğunu" söylediklerinde, bundan sadece, sûfînin kendinden ve halktan geçip -hiçbir hulul, ittihad ve sayruret olmadan- sadece Hakk'ı müşahede etmesini kastederlerdi. Çünkü Hak Celle ve Ala yaratıklara hulul etmediği gibi, onlarla imtizaç etmez ve onlardan birinin suretine bürünmez.

Ancak İbn Arabi fena ve bekadan neyi kastediyor? Doğrusu vahdet-i vücud fikri, onun nezdinde mistik tecrübeden daha ön plandadır. Yani ona göre "vahdet", tecrübe ile elde edilecek bir şey olmadığı gibi, Hakk ile halkın bir olduğu sonucuna varmak da mistik tecrübe ile elde edilecek şey değildir. Bilakis durum bunun tamamen tersidir ki, o da, mistik tecrübenin vahdet-i vücud fikrinden elde edilebileceğidir. Şu halde vahdet-i vücud felsefesi, mistik tecrübe üzerine kurulu bir felsefe değildir; tam tersine tecrübenin bu felsefe üzerine kurulabileceğidir ki, Plotinus'in felsefesi de budur. [1]

Vahdet-i vücud fikri İbn Arabi felsefesinin hareket noktası olmuştur. Mistik tecrübe de bu fikri gerçekleştirmek ve doğruluğuna şehadet etmek için gelmiştir. Zira İbn Arabi aklî bir metodla, vahdet ile kesret arasındaki çelişkiyi aşmaya çalışınca, sûfî zevk metodunda bu çelişkiyi bertaraf edecek bir unsur görmüş ve buna tutunarak sözlerini anlamayan kimseleri, böyle durumlarda devamlı kendisine sığınmayı adet edindiği sûfî zevke havale etmiştir. Şu halde tasavvufî tecrübe, kendisinde Hakk ile halk arasında zatî vahdetin -hiçbir hulul ve sayruret olmadan- gerçekleştiği haldir. Zira hulul ve sayruret diye birşey sözkonusu degildir. Sözkonusu birşey varsa o da, "ittihad" veya "vahdet" denilen ve gerçekte varolan bir hususun gerçekleşmesidir. Onun için İbn Arabi

1- Whittaker's Neo-platonists, p. 101.

tasavvufi anlamda fena kavramından "varlıkların bir oldukları"nın cahili olmaktan kurtulmayı kastederken; beka kavramıyla da, "bu birliğin/vahdetin ilmen idrak edilmesini" kasteder. Ancak felsefî anlamda fena üzerinde konuşurken onunla, varlıklara ait suretlerin (suver-i vücudiyye) yok olmasını kastederken; 'beka' ile de "bu suretlerde tecelli eden zat-ı vahid"i kasteder. İşte İbn Arabi'nin "yenilenen tecelli/halk-ı cedid" diye isimlendirdiği "devamlı gerçekleşen yaratma hareketi" budur. Ona göre bu anlamdaki fena ve beka vahdetin izahında daha sağlıklı bir mana iken; tasavvufi anlamdaki fena ise, şuhud noktasında daha sağlıklıdır.

Böylece İbn Arabi kendi vahdet-i vücud nazariyesi ile vahdet-i şuhud nazariyesini birbirine bağlar ve mistik tecrübeye, hakikatin bilgisine ulaşma noktasında nihai bir aşama olarak bakar. İşte Plotinus ile bu noktada hemfikir olur. Zira Plotinus bu hali şöyle anlatmaya çalışır:

"O, ruhun akılla (nous) bir bağlantı haline girdiği vahdet ortamında, ezeli varlığın, direkt bir iletişim yoluyla idrak edilmesidir. [1] Zira ruh tek olan yüce varlığı, kendisinden ayrı ve yabancı olarak değil, tam tersine, onu kendinden biri olarak müşahede eder ve O'nu, kendi ruhuyla kaim biri olarak görür. Dolayısıyla ruh, tam olarak sağladığı bir bağlantı sonucu kendi varlığından fani olur ki, bu hal akıl ve ilmin üstünde bir haldir." [2]

Felsefeleri farklı olmasına rağmen İbn Arabi ile Plotinus'in aynı mistik sonuçlara ulaşmaları çok enteresandır. Bize göre İbn Arabi filozoflar arasında akıl ve mantığa en yakın olan filozoftur. Çünkü tek olan varlığı kendinde müşahede eden cüz'i insan ruhu, İbn Arabi'ye göre, hiçbir zaman O'ndan ayrı düşünülemez. Oysa Plotinus felsefesine göre, insan ruhu, tek varlıkla iletişimden uzak bir lütuftan ibarettir; ancak sûfî, vecd halinde O'nunla iletişime girer ve beraberliğine mazhar olur.

1- et-Tâsûât, Plotinus, 4:8-11, 1:2-6.

2- *a.e.*, 4:9, 5:5.

TASAVVUFUN İLAHİ AŞK ALANINDA YAPTIĞI DEVRİM

Kur'an'ı Kerim'de Yüce Allah'ın *Cebbar*, *Mütekebbir*, *Kahhar*, *Mu'izz*, *Muzill*, *Seriu'l-hisab* vb. sıfatları haiz olduğu ifade edilir ki, sûfîler bu sıfatlara "celal sıfatları" derler. Aynı şekilde Kur'an'ı Kerim'de bu sıfatların, kafir ve asilere taalluk eden sonuçları -dünyada uğrayacakları sıkıntılarla ahirette başbaşa kalacakları azap- üzerinde duran ayetler mevcuttur. Bütün bunlar da kalpleri ürpertecek ve vücudu sarsacak şekilde kuvvetli bir üslupla dile getirilir.

Bunun yanında Kur'an'ı Kerim Yüce Allah'ın kendi zatının kullarına rahmet eden, onlara sevgi ve şefkat gösteren, günahları affeden vs. cemal sıfatlarıyla muttasıf olduğunu tasvir eder ve nimet yurdu olan cennette müminlere neler hazırladığını dile getirir.

İşte İslâm tasavvufunun farklı gelişim aşamalarının hepsinde bu iki ayet grubunun açık tesiri görülmüştür. Mesela tasavvufun sade bir hayat olduğu, Müslümanların sahip olduğu imanın taze ve güçlü olduğu zühd aşamasında, zahidler ikinci ayetler grubu yerine birincilerine sarılıp tüm çeşitleriyle masiyetleri aşırı bir şekilde tasvire yöneldiler. Bu sebeple devamlı Allah korkusu ve azap endişesi ile korkulu bir hayat sürdüler. Hatta bu korku, yaptıkları tüm taat ve ibadetlerin en büyük etkeni olmuştur.

Hicri 3. asır veya ondan çok az bir süre öncesinden başlayan sonraki aşamalarda da, ehl-i takva Müslümanlar, ikinci ayetler grubuna daha çok sarılmışlardır. Onların kalplerini, korku yerine Allah sevgisi doldurmuş ve bu sevgi, yaptıkları tüm taat ve ibadetler için en büyük etken olmuştur.

Böylece İslâm tasavvufunda daha erken dönemlerde iki akım ortaya çıkmıştır: Birincisi Allah'ı, herşeye gücü yeten, herşeye hakim olan, istediğini yerine getiren, evrende cereyan eden herşeyin, emir ve tasviplerine uyduğu, dilediğine azap edip dilediğini bağışlayan "ezici ve korkunç bir kuvvet" olarak gören zahid bir grup olmuştur. Bunlar dünyayı; kendisinden uzak durulması gereken, hiçbir nimetine gıpta ile bakılmayacak olan, yerine getirilen bir taati, dünyevi karşılığı olsa da, aldanılmaması gereken basit ve hakir bir meta olarak görmüşlerdir. Onun için bu zahidler genelde mahzun, kederli, korkulu ve gözü yaşlı olarak yaşamış ve ruhen hep endişeli bir hayat sürmüşlerdir. Sahabe ve tabiin döneminin zahidleri ile hicri ikinci asrın zahidlerinden olan İbrahim Edhem ve Şakik-i Belhi'yi bunlar için güzel bir örnek olarak verebiliriz. Nitekim tasavvufun ilk dönemi hakkında bilgi verirken bu konuya geniş şekilde yer ayırmıştık.

Ancak ikinci dönem ile bu dönemi takip eden mutasavvıfların tasavvufî eğilimleri -tabiri caizse "tasavvufî felsefe"- her şeye hakim olan mutlak irade üzerine değil de, bütün varlıklar üzerinde hakim olan mutlak sevgi ve mutlak cemal üzerine dayandırılmıştır. Onlara göre de alem hiç şüphesiz ilahi iradenin bir yansımasıdır, ancak alem bunun ötesinde, ilahi cemalin kendisi üzerine yansıdığı bir ayna ve ilahi sevginin kendinde tecelli ettiği bir surettir. Dolayısıyla ilk devir zahidleri, Allah'ı, kendisine boyun eğilmesi ve korkulması gereken bir "mabud" şeklinde tasvir ederken; sonraki zahidler O'nu, kulun sevdiği, kendisiyle münacatta bulunduğu, kendini O'na yakın hissedip huzur bulduğu, hem kendinde ve hem de kainatta var olan eserlerinde kendisini müşahede

ettiği bir mahbub/sevgili olarak görmektedirler.

Hatta sonraki dönem zahidlerinden bir kısmı "ilahi aşk"ı, alemin yaratılış sırrı olarak görmüşlerdir. Zira onlara göre Allah Teala, varlık sahnesinde görünmek ve: "Gizli bir hazine idim, tanınmak istedim ve bunun için de varlıkları yarattım ve bu sayede onlar beni tanıdılar." [1] kudsî hadisinde ifadesini bulduğu gibi, kendi varlığına delil olmak için ezeli cemalinin sırrını açığa vurmak istemiş ve alemi yaratmıştır. İşte bu anlayış tarzının bir sonucu olarak "ilahi aşk" nazariyesi zuhur etmiş ve bu felsefe asırlar boyu tasavvuf muhitlerinde yankı uyandırmıştır.

Şu halde tasavvufî ortamda doğan bu "ilahi aşk" anlayışının İslâmî olmadığını, başka bir ifadeyle Kur'an ve sünnetten bir dayanağı olmayıp Müslümanların, bu felsefenin geliştirilip ifadeye dökülmesi noktasında büyük tesir icra eden Maniheizm ve Hristiyanlık gibi diğer din sahiplerinden etkilenmeleri sonucunda ortaya attıkları birşey olduğunu söylemeye hacet yoktur sanırım.

Kur'an'ı Kerim, Yüce Allah'ın hem sevdiğini hem de sevildiğini şu ayetlerle açık ve net bir şekilde dile getiriyor:

..Allah'ın onları seveceği, onların da O'nu seveceği bir topluluk.." (Maide, 5/54).

..İman edenler ise Allah'ı çok daha fazla severler" (Bakara, 2/160).

Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.)'den şöyle bir rivayet nakledilir:

"Ebu Razin el-Ukayli O'na:

Ya Rasulallah! İman nedir? Hz. Peygamber (s.a.) Efendimiz de cevaben:

- Allah ve Rasulünü herkesten çok sevmendir, buyurur." Bir başka hadis-i şerif'te de Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurur:

1- Bir başka yerde "Beni benimle tanıdılar", rivayeti vardır.

"Allah ve Rasulünü herkesten çok sevmedikçe iman etmiş olamazsınız."

Diğer taraftan Hz. Peygamber (s.a.) Efendimiz'in şöyle dua ettiği rivayet edilmiştir:

"Allah'ım! Bana seni sevmeyi, seni seveni sevmeyi ve sevgine yaklaştıracak şeyi sevme duygusunu bahşet ve sevgini bana tatlı sudan daha tatlı ve sevimli kıl." [1]

Aynı şekilde Yüce Allah kendi zatını *"çok affeden ve çok seven"* (Buruc, 85/14) diye nitelemesinin yanısıra, dua ettiğinde kuluna yakın olduğunu, duasını işittiğini (Bakara, 2/186), insana şah damarından daha yakın olduğunu (Kâf, 50/16), kullarını rahmet ve şefkatinden mahrum bırakmadığını (En'âm, 6/55) ifade etmektedir. Hatta Yüce Allah sevgisinin tüm kullarına eşit dağılımını istemiş ve bu konuda hiçbir ümmetin ve grubun ayrıcalıklı olmasını murad etmemiştir. Nitekim Yahudi ve Hristiyanları kınama sadedinde şöyle buyurmuştur:

"Yahudi ve Hristiyanlar: Biz Allah'ın oğulları ve O'nun sevgili kullarıyız, dediler. De ki: O halde size günahlarınızdan dolayı neden azap ediyor? Oysa siz sadece O'nun yarattığı bir insansınız." (Maide, 5/18) Yüce Allah bu ayetle onların böyle bir vasfı sadece kendileriyle sınırlamalarını yadırgıyor ve her müminin buna layık olduğunu vurguluyor.

Diğer taraftan Kur'an'da çok ayetler Allah Teala'nın bazı şeyleri sevip bazı şeyleri sevmediğini anlatıyor. Mesela:

"Allah, uğrunda saflar halinde cihad edilmesini sever." (Saf, 61/4)

"Allah kendisine tevbe edenleri ve temiz olanları sever." (Bakara, 2/222)

"Allah aşırı gidenleri, başkalarının haklarına tecavüz edenleri sevmez." (Bakara, 2/189)

"Allah bozgunculuk yapanları sevmez." (Maide, 5/65)

1- Gazali, *İhya*, c. 4, s. 281-282.

İlahi sevginin yer aldığı hadis-i şerifler bu anlamda Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetlerden, sayı ve mana noktasında daha zengindir. Şüphesiz ki bu hadislerin çoğu, dış etkenlerin tesiri altında gelişen ve hicri 2. asrın ortalarından beri izleri görülen sûfî fikirlerin ifadesi için uydurulmuştur. Aşağıdaki kudsî hadis sûfîlerin bu manada en çok kullanıp yorumladıkları sahih hadislerdendir.

"Kulum bana nafilelerle yaklaştıkça ben onu severim. Onu sevdiğim zaman ise, işiten kulağı, gören gözü, işleyen eli ve yürüyen ayağı olurum."

Buraya kadar zikrettiklerimizden anlaşılıyor ki, Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde Allah Teala'nın, "kullarını sevdiği, kullarının da O'nu sevdiği" açık bir şekilde ifade edilmektedir ki, bu gerçeği koyu cahil ve azgın mütekebbirlerden başkası inkar edemez. Ancak "ilahi sevgi" etrafında geliştirilen teorilerin ilk çekirdeklerinin, İslâm toplumunda, yabancı tesirler altında yeşerdiği hususunu -aşırıya da kaçmamak şartıyla- kabullenmek zorundayız. Bu anlamda Müslümanların en çok tesirinde kaldıkları yabancı kaynaklar; Hristiyanlar, Maniheistler ve Yeni-Eflatunculardır.

İLAHİ AŞK KARŞISINDA MÜSLÜMANLARIN TUTUMU

Müslümanların nezdinde ilahi sevgi meselesi, Müslüman fırkaların "uluhiyyet anlayışı ile Allah ve kulları arasında ilişki" noktasında birbirlerinden çok farklı düşünmelerine bağlı olarak, farklı ölçü ve kriterlere tabi olmuştur. Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde, Allah Teala'nın hem sevdiği hem de sevildiği açık bir şekilde ifade edilmesine rağmen, bazı Müslüman gruplar, Allah'ın bizim anladığımız hakiki anlamda seveceğini veya sevileceğini kabul etmemiş ve bu konuda mevcut ayet ve hadislerin, mecazî bir anlam ifade ettiklerini iddia etmişlerdir. Dolayısıyla bunlar, Allah Teala'nın sevmesi veya kulları tarafından sevilmesi diye birşeyin olamayacağını, çünkü sevgi denen şeyin; arzu, ünsiyet, münacat, görüşme, zevk alış-verişi gibi, Yüce Allah'ın tenzih edilmesi gereken; yaratıklara ait olan sıfatların O'na dayandırılmasını gerektireceği ve sonuç itibarıyla bunun Yüce Allah'a layık görülemeyeceğini ifade etmeye çalıştılar. Hatta bu yorumla kalmayıp kulun Allah Teala'yı sevmesini, Allah'a karşı bir taat ve hizmet olarak düşünmüş ve Allah'ın kulu sevmesini de, "kulunu koruması ve ona rahmet etmesi" şeklinde izah etmişlerdir. Aynı şekilde -bazı kelamcıların dediği gibi- onlar, sevginin, bizzat Allah Teala'nın kendi zatını

tavsif ettiği sıfatlardan olup, buna sadece inanılması ve mahiyet ve künhünün arkasına düşülmemesi gerektiğini savunmuşlardır.

Ancak sûfîlere gelince, onlardan bir kısmı bu konuda çok tutucu bir tavır sergilemiş ve kelamcılara yakın bir metod izlemişlerdir. Meselâ Hucviri, Allah Teala'nın kulunu sevmesini rıza, gazab, rahmet... gibi Allah'ın sıfatlarından bir sıfat olarak görmekte ve bu sevginin manasını: "Allah'ın, kuluna yardım ve inayette bulunup onu dünya ve ahirette mükafatlandırması, onu günahlardan koruması, ona yüksek makam ve halleri bahşetmesi ve kalbini devamlı olarak sadece kendisiyle meşgul etmesi" şeklinde izah etmektedir. Ona göre, Allah Teala kuluna bunları bahşetmişse, onu sevmiş demektir. Kulun Rabbini sevmesine gelince, o, kulun kalbinde saygı ve tazim suretinde beliren bir sıfat veya manadır. Bu da kendini, "her zaman Allah rızasını umma, O'ndan uzak kalmaya hayıflanma, O anıldığında huzur bulma, başkası anıldığında ise huzursuz olma ve insanlarla tüm ilişkilerini keserek sadece Allah'a yönelme" şeklinde göstermektedir.

Bunun yanında bazı sûfîler "Allah'ın kullarını sevmesi" veya "kulların Allah'ı sevmesi" konusunu ele alırken sevgi ve onun gereklerini garip bulmak şöyle dursun, tam tersine bu sevginin yaşanan bir gerçek olduğunu, Allah Teala'nın bu manada kendlerini sevgili olarak seçtiğini, onu kendi mistik deneyimleriyle tanıyıp tattıklarını ve mahbubu arzulama, ona yanıp tutuşma, onunla huzur bulma, ona münacatta bulunma, yakınlığından lezzet, uzaklığından ise acı ve ızdırap duyma gibi, sevginin gereklerinin de kendileri tarafından vecd halinde idrak edilen gerçekler olduğunu, sevginin Yüce Allah ile kulu arasında bir alış-veriş gibi devamlı gerçekleşen bir şey olduğunu; dolayısıyla kul Allah Teala'yı arzulayıp O'nun yakınında bulunmayı arzuladığı gibi, Allah Teala'nın da kulunu arzulayıp onun yakınlığını murad ettiğini savunmuşlardır. Keza kul Allah ile münacat edip O'nu kıskandığı gibi, Allah Teala da kul ile münacat edip onu kıs-

kanır...Bu grup sûfîlere göre, "ilahi taat ve hizmette devamlılık" sevginin bir yönü olup, ilk mutasavvıfların düşündüğü gibi, sevginin ta kendisi değildir. Gazali, insanın Allah Teala'yı sevmesi meselesine aklî bir esas getirmeye çalışmış ve sevgiyi beş kısma ayırarak bu beş şeyin tam anlamda ancak Allah sevgisinde biraraya gelebileceğini ifade etmiştir. Bunlar:

1-Varlık sevgisi,

2-Varlıkların devamının kendisine bağlı olduğu Varlık'ın sevgisi,

3-Hep başkalarına ihsanda bulunanın sevgisi,

4-Zatı itibarıyla güzel olan herşeyin sevgisi,

5-Mahbubla arasında ilişki olanın sevgisi.

Bunların sevgisi, tam manada ancak Allah Teala sevgisinde kesişir. Zira öncelikle kul kendi varlığını severse Allah Teala'yı sever, çünkü o varlığı ona bahşeden O'dur. Aynı şekilde varlığının devamını severse yine Allah Teala'yı sevmiş olur. Zira vücuduna devamı ihsan eden O'dur. Keza kendisine ihsanda bulunanı severse, nimetleri bol bol ihsan eden Allah Teala'yı sever. Yine kul güzel olanı/cemali severse, her güzelin kaynağı olan Allah Teala'yı sever. Beşincisine gelince Gazali, Allah ile kul arasında, başka bir ifadeyle aşık ile maşuk arasında bir bağlantının varlığını kabul etmektedir. Zira kulda Allah'tan gelen ruh'un kendisi vardır ve insan bu ruh sayesinde "Allah'ın yeryüzündeki halifesi" olma sıfatını haiz olmuş ve melekler kendisine secde etmişlerdir. [1]

Şu halde bu sûfîlere göre Allah sevgisi mümkün, hatta yaşanılan bir gerçektir. Ancak diğer mistik haller gibi zevke dayalı bir hal olup onu ifade etme ve yorumlama imkanımız yoktur. Kuşeyri'nin de ifade ettiği gibi, o, ifade edilemeyecek kadar hassas/latif, tasvir edilemeyecek kadar dakik bir haldir.

"Bu hal kulu, Allah Teala'ya hürmet ve tazim etmeye,

1- Gazali, *a.e.*, IV/294

rızasını tercihe, O'nsuzluğa sabredememeye, devamlı O'nu arzulamaya, O'ndan başkasında huzur bulamamaya ve rahatı ancak O'nun zikriyle yakalamaya sevkeder." (1)

İlmî ve tasavvufî çevrelerde, ilahi sevgiyi inkardan kabul safhasına geçiş hemen olmamıştır; tam tersine mesele kabul ile red arasında epey bir zaman belirsiz kalmıştır. Ne zaman ki alimler, sevginin somut şeylerin yanında soyut ve sembolik şeyler üzerinde gerçekleşeceğini kabul edince durum değişmiştir.

İşte alimlerin bu nevi sevgiyi kabul etmesiyle sûfîler bunu ilahi sevgi konusundaki görüşlerine dayanak yapmışlardır. Bildiğimiz kadarıyla, sûfî ve alimlerin, madde ve cisimden soyutlanmış ilahi bir sevgiyi itiraf ve kabul etmeleri, yukarıda zikredilen anlayış geliştirildikten sonra olmuştur.

Evet sûfîler ilahi mahbuba somut şeylerle işaret etmeye çalışmış ve yazdıkları kasidelerde somut isimler kullanmışlardır. Hatta kendi meclislerinde gazeller okumuş ve bunlarda ilahi manalar aramışlardır. Zira onlara göre bunlar, açıkça ifade edilmesi mümkün olmayan manalara birer işaret ve remizden ibarettir. Bir sûfînin şu ifadeleri bu manaya işaret etmektedir:

"Gazellerimde Seni bazen Lebna diye anarım,
Bazen Leyla, bazen de Sadi derim sana
Bunu da kimse farketmesin diye yaparım
Yoksa benim için, ha Leyla ha Lebna!" (2)

Mistik tecrübelerinde büründükleri hallerden biri olması hasebiyle ilahi aşk konusunda sadece birşeyler söylemekle kalmamış, tam aksine tasavvufî eğilimlerine, kültürlerine ve mizaçlarına bağlı olarak bu konuda değişik teoriler geliştirmişlerdir.

İlahi aşk konusunda ilk ortaya çıkan ekol Basra Ekolü olmuştur. Bu ekol, zındıklar -veya zahid zındıklar- diye bir

1- Kuşeyri, *a.e.*, s.144.
2- Rağıb Isfahânî, *Muhadaratü'l-Üdeba*, c. 2, s. 60.

lakapla anılan kimseler arasında ortaya çıkmıştır ki, bu isim onlara Ebu Davud es-Sicistani (ö. 275) tarafından verilmiştir. Bu ekolün başını çekenler arasında Rabiatü'l-Adeviyye (ö. 185), Reyah b. Amr el-Kaysi (ö. 188) [1], Hibban -veya İbn Hibban- el-Hariri ve Ebu Habib el-Acmi zikredilebilir. Keza bunlar arasında Abdulvahid b. Zeyd (ö. 177), Küleyb, Şi'i Abdek es-Sûfî, Reyah el-Kaysi'nin hanımı ve şair Ebu'l-Atahiyye'nin de zikredildiği olur.

Şüphesiz ki ilahi aşk konusunda ilk sözlerin Basra çevresinde, kuvvetli bir surette ortaya çıkmasının özel bir anlamı vardır. Gerçi bu ekol sahiplerinin yaşadıkları ortam hakkında yeterli bir bilgiye sahip olmasak da, en azından bunların Maniheizmden etkilendiklerini biliyoruz. Zira Maniheistler kendine has bir ilahi aşk felsefesiyle bilinir ki, onu şöyle özetleyebiliriz: İyi ruhlar nurani zerreler olup en büyük nur (nur-i azam) pınarından fışkırmıştır.Dolayısıyla onlar bir mıknatıs gibi devamlı o yöne eğilim gösterir ve bir daha o kaynağa dönmeyi arzu ederler. Onlar vargüçleriyle karanlık heykellerinden/şekil ve suretlerinden firar etmek isterler. Zira gayeleri kölelik zincirinden kurtulmak ve onun yeryüzü ile kayıtlı hepsinden azade olmaktır.

İlahi aşkı ihlas ve sıdk ile ilk terennüm eden Rabiatü'l-Adeviyye olmuştur. O, Allah'a cehennemden korktuğu ve cenneti arzuladığı için değil, sırf zatı için aşık olmuştur. En büyük arzusu, Allah Teala'nın müşahedesine mani olan perdeleri aralayarak, mübarek yüzünü kendisine açmasıdır. Bu manada zat-ı ilahiye seslenerek şöyle der:

"Seni iki sevgi ile sevdim ki,
Biri menfaate dayalı, diğeri ilahi.
İlki aramızdaki perdeleri kaldırdığın için,
Gördüğüm herşeyde seni gördüğüm;
Ve seni, sen olduğun için sevmemdir diğeri"

1- Şa'rânî *Tabakât*'ında onu (y) ile=Reyah şeklinde zikreder. Fîrûzabadî de adının (y) ile olduğunu ancak bazılarının (b) harfiyle 'Rebah' okuduğunu söyler. es-Sem'ânî de onu (y) ile anar.

O bu beyitlerle iki ilahi aşktan sözediyor: Ulaşmaya çalıştığı bir maksat ve menfaatten dolayı beslediği aşk, başka bir ifadeyle "bencil (enani) aşk"tır ki bunu "heva aşkı" diye isimlendiriyor. İkincisi ise Allah Teala'yı sırf zatından dolayı sevmesi ve O'na aşık olmasıdır ki, bu şahsî arzu ve maksatlardan münezzeh bir aşktır. Bu aşamada Rabia, kainatta gördüğü her varlığın şahsında Allah Teala'yı görür.

Rabia sûfî hayatın sırrını ve özünü şöyle ifade etmeye çalışır: Tasavvufî hayatın sırrı, müridin kendi varlığını inkar edip mahbub olan zat'ta fani olmasıdır. Zira sûfî kendi varlığını ve varlığını kuşatan maddi alemi aşmadıkça, Allah Teala'yı hakkıyla tanıyamaz ve O'nu hakkıyla sevemez. Rabia kendisinden sonra ilahi aşkı terennüm eden mutasavvıflarla -hatta diğer din sahipleriyle- bu konuda aynı çizgiyi paylaşır. Ebu Abdullah el-Kureşi şöyle der:

"Asıl aşk, kendini tamamen maşukuna vermendir ki, bu durumda kendi varlığın aradan çekilecek ve tamamen yok olacaksın. Şibli ise şöyle der:

"Aşk'a aşk denmesinin sebebi, onun, maşuk'tan başka herşeyi kalpten silip atmasıdır." (1)

Rabia'dan sonra ilahi aşk tasavvufî hayatın merkez noktası ve asıl hedefi haline gelmiştir. Özellikle hicri 3. asırda bu konu üzerindeki teorileriyle tanınan mutasavvıflar ortaya çıkmıştır. Mesela el-Haris b. Esed el-Muhasibi, Yahya b. Muaz er-Razi, Zünnun el-Mısri, Sehl b. Abdullah et-Tüsteri, Seriyyü's-Sakati, Cüneyd-i Bağdadi, eş-Şibli vb. Sonra ilahi aşk fikri vahdet-i vücud'çularla en uç noktaya ulaşmıştır.

Bunların hepsi sûfînin arzusunun Allah'a kavuşmak olduğunu, buna ulaşmanın yolunun ilahi aşktan geçtiğini görüş birliği ile ifade etmelerine rağmen; aşık ile maşuk arasındaki ilişkinin tasviri, ilahi aşk ile sûfîyane hayatın diğer sahneleri arasındaki münasebet ve bunun genel anlamda tasavvufî ahlaka tesiri konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir.

1- Kuşeyri, *a.e.*, s.145-146

Mutasavvıfların ilahi aşk konusundaki görüşlerini ikiye ayırabiliriz:

Birincisi, halis bir ilahi aşk'tır ki bunda felsefenin hiçbir tesiri yoktur.

İkincisi ise vahdet-i vücud veya ittihad ve hulul'u benimseyinlerin geliştirdiği ilahi aşk anlayışıdır.

GERÇEK TASAVVUFTA İLAHİ AŞK

Bu nevi ilahi aşk, tasavvuf tarihinin bütün devirlerinde ortaya çıkmış ve -Gazali'nin ifade ettiğine göre- bu hali yakalayan, keşif ve ilham'dan nasibini alan her sûfî bu konu üzerinde birşeyler söylemiştir. Ancak hepsinin veya çoğunun sözlerine yer vermemiz mümkün değildir; zira bu konuda nazım olsun nesir olsun, sayılamayacak kadar çok malzeme vardır. Onun için ilahi aşk konusunda kendine has ve tasavvufi çevrelerde etkin olan meşhur kimselerin görüşlerine yer vereceğiz. Bu amaçla da hicri 3. asır -ki gerçek/sade tasavvufun en parlak devri bu devirdir- mutasavvıflarından dört tanesine yer vereceğiz: Haris b. Esed el-Muhasibi (ö. 243), Ba yezid el-Bistami (ö. 260), Ebu'l-Kasım el-Cüneyd (ö. 298), Zünnun el-Mısri (ö. 245) Ayrıca 7. asır mutasavvıflarından büyük şair Ömer b.el-Fariz'e (ö. 623) de yer ayıracağız.

1- Haris el-Muhasibi

Hicri 3. asrın en büyük müellifî olan Haris el-Muhasibi aynı zamanda tasavvufî meselelerin takdimi, tahlili, yorumu ve bunların dinî manalarla irtibatlandırılması hususunda Gazali'nin üstadıdır. *er-Riaye* adlı eseri, temel tasavvuf kaynaklarından olup Gazali'nin *İhya*'da andığı meselelerin çoğunda tesiri görülür. İlahi aşk konusunda kendine has gö-

rüşlere sahip olan el-Muhasibi, bu görüşlerini *İlahi Aşk* adlı özel bir risalede toplamıştır. Risalenin aslı kaybolmuş ve ondan ancak çok az parçaları kalmıştır ki, bunları bize *el-Hilye* adlı eseriyle Ebu Nuaym el-Isfahani muhafaza etmiştir. (1) Bu değerli eserinde Haris el-Muhasibi "gerçek aşk"tan, aşk ile şevk/özlem arasındaki ilişkiden, bunların herbirine ait nurun kalpteki durumundan, bu nuru söndürecek olan şeylerden ve bunun sonuçlarından bahseder. Gerçek aşk hakkında arkadaşlarından kendisine yöneltilen soruya cevaben şöyle der:

"Gerçek aşk, iman aşkıdır. Zira Yüce Allah mü'minlerin kendi zatına yönelik sevgisini şöyle ifade buyurmuştur: *"İman edenler ise en çok Allah'ı severler"* (Bakara, 2/160). Şevkin (Allah'ı arzulamanın) nuru muhabbet nurundan gelir. Aşırı şevk, aşırı sevgiden gelir. Kalpte arzunun (şevkin) harekete geçmesi, sevginin nurundan kaynaklanır. İşte Yüce Mevla kulunun kalbinde bu ateşi tutuşturdu mu, o zaman kalpte aydınlanmadık yer kalmaz. Bu ateşi söndürecek tek şey de, kulun kendi ameline güvenmesidir. Kul kendi ameline güvenirse, bu defa ilahi sevgi ve inayete muhtaç olduğunu düşünemez hale gelir ve sonunda kibre meyleder, nefsini frenleyemez, başına envai çeşit bela gelir. (2) Kendisine "ilahi aşk" gibi bir nimet verilen insan, amellerine güvenir ve ilahi sevgi ve inayete muhtaç olmadığı zannına kapılırsa, çok geçmeden bu nimeti elden kaçırmağa müstehak olur.

el-Muhasibi'nin bu son ifadelerinde, Melamilik felsefesinin açık bir tesiri görülmektedir. Zira Melamilik felsefesinin temel prensiplerinden biri de, ne kadar iyi ve mükemmel olursa olsun, yapılan amellere güvenmemektir. Onlara göre kişinin amellerine güvenmesi, nefiste kibir denen hastalığı yaratır ve onu, kendi amellerine beğenme noktasında iddiaya sevkeder. Sonuçta ameline güvenen ve kendinden emin olan kimsenin nefsini perdeler bürür ve ameli, kendisi ile

1- Ebu Nuaym, *a.e.*, X/78

2- Ameline güvenen kimselerin başına gelecek ve onları bazı nimetlerden mahrum kılacak cezalardır bunlar.

Rabbi arasında bir engel teşkil etmeğe başlar. Neticede amelini yerine getirirken veya onunla övünürken, artık Allah'ın onu sevgi ve merhametinden mahrum edebileceğini düşünemez hale gelir. Eğer kibir ve ucbunu devam ettirir ve büyütürse, geçici olan mahrumiyet sürekli bir mahrumiyete dönüşür. Yukarıda "elden kaçırmağa müstehak olur" derken, el-Muhasibi, bu manaya işaret etmektedir.

Melamilik felsefesinin tesirinin görüldüğü bir başka yer de ilahi aşk konusudur. el-Muhasibi şöyle der:

Nefis, ilahi taat adına kalpte bir şey bulursa, çamur atıp onu kirletmeğe çalışır [1] Melamilik felsefesinde de nefs, insanın en azılı düşmanıdır. O kalbe girer ve kalpte ilahi taat ve aşktan kaynaklanan bir berraklık bulursa, onu bulandırmağa ve yok etmeğe çalışır. Onun için bu felsefeye göre, sûfî kalbini nefsin bu saldırılarından korumadıkça, duru ve saf bir ilahi aşka ulaşamaz.

Muhasibi, aşk ile özlemin aynı şeyler olduğu konusunda şöyle der: "Onun için, aşk şevkin ta kendisidir, denilmiştir. Zira insan ancak maşukunu arzular; dolayısı ile özlem aşkın bir dalı olması hasebiyle ikisi arasında bir farktan sözedilemez. Diğer taraftan aşkın, maşuk üzerinde yaptığı tesirden, onun konuşmalarından ve sağladığı müsbet sonuçlardan bilinebileceği ifade edilmiştir. Çünkü maşukları olan Allah Teala ile manevi bir irtibata girmeleri, onlar üzerinde olumlu sonuçlar doğurur. Bu sebeple onlar kendilerinde olumlu bir gelişme gördüklerinde, bunun Allah Tealaya olan aşklarından kaynaklandığını bilirler. Dolayısı ile aşk için somut bir şekil veya suret düşünmeğe gerek yoktur ki, şekil ve suretiyle bilinsin. Aşık, sahip olduğu ahlak ile ve Allah Tealanın, onun diline, kendi lehinde hüsn-i şehadette bulunacak şeyleri söylemeyi lutfetmesi ve kalbine güzel şeyleri ilham etmesiyle bilinir [2]. Allah katından aşıkların kalbine ulaşan

1- Ebu Nuaym, *a.e.*, s. 78.

2- Ebu Nuaym, *a.e.*, X/79 Aynı eserin IX/355'te benzer beyitler geçmekte ve Şam havalisindeki dağlarda Zünnûn ile karşılaşan bir zahidin sözleri olarak nakledilmektedir.

müsbet sonuçlar, kulun kalbine yer ettikçe dil bunlara tercüman olmağa çalışır. İlahi aşkın en açık belirtisi, devamlı maşuku düşünmek, geceleri ibadet ve taatle geçirmek, ecel gelip çatmadan yapılması gerekenleri eyleme geçirme noktasında sabırsızlanmak ve manevi istifadesi oranında aşkı dile getirmektir. Bu sebeple şöyle denmiştir: "Allahı sevmenin alameti, kendisine bu haslet bahşedilen kulun kalbine sevginin sonuçlarının yer etmiş olmasıdır. Bir sûfî şöyle der:

"Aşkından sorumlu has kulları var, katında
Çok uzun süre önce tercih edip, sonra
Emanet, ifade ve özelliklerle donattığı
Henüz yaratmadan seçtiği has kulları.." [1]

Önemine binaen bu uzun alıntıyı kaydetmiş bulunuyoruz. Alıntıda ilahi aşk sahibi sûfîye ait kapsamlı bir tasvirin yanısıra, onun maşuku ile olan ilişkisine ve sahip olacağı ahlaka dair ifadelere de yer verilmiştir. Ayrıca ilahi aşkın, nefis ve bedenle yapılan cihadın bir mahsulü olduğuna dair açık bir işaret vardır. Başka bir ifadeyle, alıntıda, sûfî hayat ile bu hayat içinde bulunan işrak, ilham ve ilahi aşk gibi nimetlerin, dünyayı ve Allah'tan başka herşeyi (masiva) terketme ve onlara değer vermemenin bir meyvesi olduğuna dair işaret vardır. Zira aşıkı maşuka kavuşturan yegane yol, onun uğrunda herşeyi feda etmekten geçer. Bayezid-i Bestamiye: "Bu seviyeye ne ile geldin?" diye sorulduğunda, o, "Aç bir karın ve çıplak bir bedenle" cevabını vermiştir [2]

İbrahim b. Edhemin bir sûfîye şöyle dediği rivayet edilir: "Allaha dost ve sevimli olmak istiyorsan, dünya ve ahiret endişesini bırak, o ikisine rağbet etme ve gönlünde olanlara hiç yer verme. Kendini tamamen Allah Tealaya ver ki, Allah da sana yönelsin ve sana lutufta bulunsun. Zira Yüce Allahın Yahya Peygambere şöyle vahyettiği bana söylendi: 'Ey Yahya. Ben kendi kendime şöyle bir karar aldım: Kullarımdan her kim beni severse/bana aşık olursa, onun işiten kula-

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 14.
2- a.e. ve yer.

ğı, gören gözü, konuşan dili ve akleden kalbi ben olurum. Kul bu hal üzere oldukça, Benden başka şeylerle uğraşmasanı hoş görmem; onu devamlı kendimle meşgul eder, gecesini uykusuz, gündüzünü de susuz eylerim" [1]

Muhasibinin ifadelerinde açıkça işaret edilen hususlardan biri de, Allah Teala'nın, aşık kulların kalbine yerleştirdiği manevi nimetlerdir ki, aşık, istifadesi oranında bu nimete tercüman olur. Biz burada bu nimetlerin mahiyet ve keyfiyyetinden bahsedecek değiliz; zira onlar sûfîyane hayatın bir parçası olup onu mümarese etmeyen ve tadmayan bilemez. Ancak yakın bir tanım verecek olursak, onların, sûfînin Allah'a yakın olduğu bir halet-i ruhiyye anında zevken hisettiği soyut manalar olduğunu söyleyebiliriz. Kendini huzurlu ve güven içinde hissetmek, enaniyyet esaretinden kurtulduğunu sezmek vs.

2- Ebul-Kasım el-Cüneyd-i Bağdadi

İslâm tasavvufu 3. hicri asırda, Ebul-Kasım el-Cüneyd-i Bağdadi ile zirveye ulaşmıştır. Şu bir gerçektir ki, Bağdadi, bu asırdaki mutasavvıfların en müdakkik ve en seviyelisi olmasının yanısıra, onların manen en derini ve en verimlisidir. Ona gelinceye kadar mutasavvıfların kendilerine has manevi işaretleri vardı, ama o, bu hayatın zirvesine taht kurmuş, tasavvuf alanına kuşbakışı bakarak tasavvufu ilk defa genel bir kalıba dökmüş ve bunu eserlerinde ve sohbetlerinde derin bir tahlile tabi tutmuştur.[2]

Cüneydin ilahi aşk konusundaki fikirlerini anlamak için, onun, vahdet, fena ve ruh hakkındaki fikirlerini anlamamız gerekir. Onun vahdet-i vücud ile ilgili görüşlerine daha önce değinmiş olmakla beraber konumuzla sıkı ilişkisi sebebiyle bu görüşlerinin temel noktalarına değinmekte bir

1- Ebu Nuaym, *a.e.*, X/82. İbrahim Edhem'in son ifadeleri meşhur kudsî hadise işaret ediyor. Hadisin metni daha önce verilmişti.

2- Yazma halindeki eserlerinden biri de İstanbul Şehid Ali Kütüphanesi 1374 numaralı nüshadır. Bu eserin bir fotokopisine de İskenderiye'deki Edebiyat Fakültesi'nde (no: 1036.b) rastladım.

mahzur bulunmadığı kanaatindeyiz.

Cüneyd, ruhların ezelden beri Allaha iman edip O'nun birliğini ikrar ettiğini, dolayısı ile madde alemine intikal etmeden evvel zerre aleminde böyle bir vasfa sahip olduğunu savunur. Ona göre gerçek tevhid budur; çünkü bu tevhid, beden ve cisimden arınmış pak bir ruhtan sadır olmuştur, bu ruh mezkur tevhidi bedenle kayıtlı hüviyeti ile değil, Hakkın zatıyla kaim hüviyeti ile kabul ve ikrar etmiştir. Bu manada şöyle der: *"Yüce Allah: Hani Rabbin ademoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkarmış, onları kendilerine şahit tutmuş ve: Ben sizin rabbiniz değil miyim? demiş, onlar da: Evet rabbimizsin, şahidiz demişlerdi"* (Araf, 7/172) ayet-i kerimesi ile insanlara, kendi varlığıyla var oldukları bir zaman diliminde hitap etmiştir. Zira Allah Teala o zaman, bugün büründüğümüzden farklı bir ortamda yaratmıştır ki, o safhayı ancak kendisi bilir. O yüce yaratıcı, o zaman da Tek idi ve fani kullarından haberdar ezeli bir Zat-ı Mutlak idi.

Allah Teala bu ruhları o yüce alemden bu aleme sırf imtihan için göndermiş ve onlara beden denen bir kafes giydirmiştir. Tabii bu ruhlardan kimisi dünyaya dalarak gönderiliş gayesini unutmuş ve neticede aslından ve ana yurdundan habersiz kalmıştır; kimileri de ana yurtlarını özleyerek asıl gayesini Allah Teala'nın kendilerinden aldığı sözü yerine getirme (misak) yönünde belirlemiş ve bu aleme gönderilmeden önceki saf hüviyyetine tekrar kavuşmak istemiştir. İşte bu kısım ruhlar, bu gayelerini gerçekleştirdiklerinde Allahı kamil -veya buna yakın- manada birlemiş ve inanmış (tevhid) olur ve zamana kayıtlı varlığından sıyrılıp (fena) sadece Allah Teala ile başbaşa kalmış olurlar (beka).

İşte kul bu seviyede Hakta fani olduğunda, ilahi aşkı yakalamış olur. Zira fani varlığından sıyrılıp Baki olan Zat ile başbaşa kalmak (beka), ilahi aşkın ta kendisidir. Cüneyd'e göre, Hakta fani olma hali, aslında ezel aleminde gerçekleşmiştir; çünkü ezel aleminde "Allah'tan başka/masiva"

diye bir şey söz konusu değildi. Onun için fena sûfîlerin bu dünyada asıl matlubudur.

Cüneydin ifadelerinden insan ruhunun dünya alemine intikalinden önce, kadim ve ezeli olduğu, dünyaya intikal ettekten sonra hâdis ve zamanla kayıtlı bir varlık haline dönüştüğü; önceki ezelî varlığının, Yüce Allahın varlığı ile kaim olduğu; ezeli fenasının da, 'somut bir varlık suretine sahip olmayışı' anlamında olduğu; bu iki varlık arasındaki farkın, tasavvuf terminolojinde var olan cem' ve fark makamları arasındaki farkın aynısı olduğu açıkça görülmektedir.

İnsanın şu haliyle dünyadaki varlığı, ilahi iradenin bir eseridir. Ancak ilahi irade, insanın kendi fani varlığını aşıp (fena) tekrar ilahi varlıkla bütünleşmesini murad etmiştir. Bu anlamda Cüneyd şöyle der:

Onun için biz: Madem Allah insanı yaratmış ve onu kendine kul kabul etmiştir, o halde onun üzerinde istediği şekilde tasarruf yetkisine sahiptir, demiştik. Diğer taraftan Allah Teala varlıklar arasında insanı en mükemmel olarak yaratmış, -ki bunda hiç şüphe yoktur- dolayısıyla, insan için beşeri bir sıfat sözkonusu olmadığından, şekil denen bir şey kalmayıp kafesten ibaret olan beden ortadan kalkıncaya ve insan ilahi varlıkla bütünleşinceye kadar, bu iradeye boyun eğmeye ve ilahi tasarrufa amade olmağa en layık varlık insandır" [1]

Cüneyde göre bu durum -yani ilahi varlıkın beşerî varlıka egemen olması- ancak ilahi aşk veya fena haliyle mümkündür. Başka bir ifade ile bu, Allahta fani ve Ona aşık olmakla mümkün olur. Bir kudsî hadiste Yüce Mevla şöyle buyurur: "Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaştıkça, Ben onu severim. Sevdiğim zaman da onun gören gözü, işiten kulağı olurum. İlahi varlığın, sevdiği kulun varlığına egemen olması, onu bürümesinin banası budur işte. Cüneydin de ifade ettiği gibi, ilahi varlığın beşerî varlığa egemen olup onu bürümesinin manası: Allah Tealanın o kula doğruya isabet et-

1- Aynı yazma eser, varak 55a.

me, hakkı yakalama noktasında yardımını esergememesi ve ona dilediği şeyleri göstermesidir. İşte Allah Teala, kulu üzerinde böyle tasarrufta bulunur. Bu sebeple kuluna bahşettiği başarılar, görünürde kulun, ancak gerçekte kendisinindir. Zira bu başarılar, Onun sevkiyle gerçekleşmiştir" [1]

Bu ifadeler, Cüneyd'e yöneltilen hulul, ittihad ve vahdet-i vücutçuluk suçlamalarının gerçek olmadığını isbata kafi ifadelerdir. Zira bu ifadelerde hulul, ittihad veya vahdet-i vücut adına en ufak bir işaret yoktur. İfadelerin özeti: Hak Tealanın sevgisi kulu bürüdüğünde, kul birtakım tasarruflarda -tabii O'nun sevkiyle- bulunacak, dolayısıyla tasarruf, zahiren kulun, ama gerçekte Hakkın tasarrufu olacaktır. Cüneyd bu hale bürünen aşıkı şöyle tasvir eder:

"Kendi varlığını bile hissetmeyen, devamlı Rabbini zikreden, Allah'a karşı olan görevlerini mükemmel bir şekilde yerine getiren ve kalp gözüyle O'na bakan kuldur. Zira bu kul, kalbine düşen aşk ateşi ve içine çektiği aşk şarabıyla kendi benliğini yok etmiş ve Cebbar olan Alla'hla kendisi arasındaki perdelerin bertaraf edilmesini sağlamıştır. Artık, konuştuğunda, Allah adına konuşur; herhangi bir eylemde bulunduğunda, eylemini O'nun talimatı çerçevesinde yerine getirir. Kısacası aşık, kendi varlığını ilahi varlıkta eriten kimsedir." [2]

Cüneyd'e göre tasavvufun özü, kulun, kendi benliğinden sıyrılıp (fena) Allah'la bütünleşmesidir (beka). Başka bir ifade ile -kudsî hadiste de ifadesini bulduğu gibi- Hakkın, kulun gören gözü; işiten kulağı... olduğu hali yakalamasıdır. İşte bu hal yakalandığında, sahip olduğumuz maddi varlık/vücud, Allah Teala ile bütünleşmesi (beka) neticesinde gerçek ve mükemmel hüviyetine bürünmüş olur. Ancak bu hal hep böyle devam etmez; zira kul, bundan sonra normal hayata (sahv) haline döndüğünde, aşıkla maşukun ayrı kimseler olduğunu farketmeğe başlar. Bu durumda Sevgilisine

1- a.e., varak 55b.
2- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 147.

olan özlemini yeniden kurmağa ve O'na yeniden kavuşmayı şiddetle arzulamağa başlar.

İşte sûfî devamlı böyle, fena-beka halleri arasında mekik dokur. Bir başka ifade ile, cem ve fark halleri arasında yani Maşukla beraber olma ve Ondan ayrı kalma arasında döner dolaşır. Veya gaybet/hicran ve huzur/vuslat arasında gider gelir: Gaybet halinde sûfî, benzeri olmayan bir mutluluk yaşar; çünkü maşuku ile hemhal olmuştur. Huzur halinde ise, -maşuku ile irtibatı/müşahedesi koptuğu için- bir elem ve hasret içindedir.

Bütün bunları Cüneyd'in fena konusundaki görüşleri olarak vermiş bulunuyoruz. Aslında onun bu konudaki görüşleriyle, ilahi aşk konusundaki görüşleri biribirinin aynıdır. Zira ona göre, tasavvufi anlamda fena ile ilahi aşk tek bir hakikatin iki görüntüsüdür. Zira fani olan sûfî, ilahi aşkta kendini kaybeden sûfîdir. Ona göre sûfî, sadece ilahi aşk ile hayat bulur, ilahi aşkı tam anlamda yakalaması ile ancak, hayatını ve riyazatını yoğunlaştırabilir. İşte bunları gerçekleştirdiğinde, sûfî, ruhlar aleminde Allah'a vermiş olduğu sözü yerine getirmiş, O'na kavuşmanın ve O'nu müşahede etmenin lezzetini tadmış olur. Maşukụ ile arasındaki bu bağlantı/müşahede koptuğunda ise, -ki bu, normal halde/sahvde olur- bu defa, maşukunun, yaratıklar alemindeki güzel eserlerine yönelir, sevgisini oraya yönlendirerek onlarla ünsiyet kurmağa çalışır. Zira onlar, asıl Mahbubunun güzel eserleridir; cemal tecellileridir. Cüneyd bu manada şöyle der:

"Bu ayrılık halinden hareketle, ariflerin ruhları güzel manzaralı yerlerde seyretmiştir. Kendilerini maşuklarından ayıran ve bu ortamdan kopmalarını gerektiren her durum, onlar için bir ıztırap ve elemdir" [1]

3- Zünnun-i Mısrî

Zünnun-i Mısrînin genel anlamda tasavvuf hakkındaki görüşlerinin aynısını ilahi aşk konusunda da görmek müm-

1- Cüneyd Bağdâdî, *Risâletül-Fenâ,* (yazma), vr. 56a..

kündür. Ancak onun görüşleri ayrıntı noktasında araştırmacıları değişik şüphelere düşürmüştür. Zira kişiliği, İslâm dünyasında yarı efsanevi bir şekilde takdim edilmiş, etrafında keramet ve olağanüstü olaylar kurgulanmış ve kendisine, mantıkî olarak doğrulanması oldukça zor olan sözler nisbet edilmiştir.

Ancak şüphe götürmeyen bir gerçek varsa o da, Zünnun'un sahip olduğu kültürün, Mısır'da o güne kadar yaygın ve müessir olan Mısır-Yunan kültürü ile sıkı bir bağlılık arzettiğidir. Onun tasavvuf, marifet, makamlar ve haller ile ilahi aşk konusunda bize kadar nakledilen sözleri bu görüşümüzü ispatlamaktadır. O, bütün bu konularda Hermetik felsefe ile son dönem Yeni-Eflatunculuk felsefesinin tesiri altında kalmıştır ki, bundan dolayı Bağdat ekolünün temsilcilerinden olan Haris el-Muhasibi ile Cüneyd-i Bağdadi'den; Doğu İran ekolü mensuplarından Bayezid el-Bestami ile Tirmizi'den farklılık arzetmektedir.

Zünnun'un ilahi aşk konusunda kullandığı üslup, güçlü ve duygu yüklü bir üsluptur. Onun üslubu, el-Muhasibi gibi, doğrudan dinî öğretilerden esinlenen sakin bir üslup olmadığı gibi, Cüneyd gibi derin tasavvufî tahlillerle dolu ve soyut bir üslup da değildir. Tam aksine onun üslubu açık ve sade olup şiir ve dinî duygularla yüklüdür. Onun için Zünnun'un ilahi aşk konusundaki sözleri tasavvufî çevrelerde diğerlerinden daha müessir olmuştur.

Temaşa ettiği her varlıkta Allah'ı müşahede ettiği için, onun ilahi aşk konusunda söylediği sözlerde, vahdet-i vücud fikrini andıran ifadelerin olduğunu söyleyenler olmuştur. Ancak böylesine erken bir tasavvufî dönemde onun vahdet-i vücud görüşünü benimsediğini söylemek bir abartıdır, gerekçesiz bir iddiadır. Doğrusu Zünnun-i Mısri, Cüneyd -hatta Bayezid Bestami gibi- mutasavvıfların sözleri defalarca işaret ettiğmiz gibi, ilahi aşk galeyanından coşan ve vahdet-i vücuda değil, vahdet-i şühuda esir olan esintilerdir.

Zünnun bir duasında şöyle bir münacatta bulunur:

"Allah'ım! İşittiğim her hayvan sesinde, her su şırıltısında, her rüzgar uğultusunda, her kuş cıvıltısında, her gök gürlemesinde senin birliğini ispatlayan işaretler sezdim. Bütün bunlar bana, Senin, eşi ve benzeri olmayan bir yüce varlık olduğunu; herşeye galip ve üstün (kahhar) olduğunu; herşeyden haberdar, herşeyi yerli yerinde uygulayan adil bir yüce zat olduğunu isbat etti. Allah'ım! Ben, Senin sanat ve fillerinin, Seni ispatladığını itiraf ediyor ve Senden, rızanı, kendi rızamla/isteğimle elde etme imkanını bahşetmeni talep ediyorum. Babanın çocuğunu sevmesi gibi, -Sana olan aşkımdan dolayı- yaptığım ibadetler vesilesiyle, bana sevgini bahşetmeni istiyorum; bana kalp huzuru ve Sana karşı olan vazifelerimde gayret ve azim lutf et Allah'ım! Zira kul, sana karşı olan ibadet ve zikrinden eğer tatmin olmuyor ve gönlü yatışmıyorsa; Senin rızan ona herşeyi unutturmuyorsa; Seninle olan münasebet, ona, başkaları ile münasebeti/ünsiyeti unutturmuyorsa... o kulun hayatı hayat değildir, belki de hayatı ölümden ibarettir onun; onun sevinci, hüzünden; ünsiyeti de vahşetten başka bir şey değildir! Allah'ım! Seninle aramda hiçbir engel, perde veya çıkmaz yol bırakma; Sana giden yolları aşmağa muvaffak kıl beni. Ta ki kalbim senin marifetinin nurlarında ikamet edip bana aşkının lezzetini tattırasın. Ey kendisinden ünsiyet, yaratıklarından vahşet (uzak olma) dilediğim ve zorluk anında olsun bolluk anında olsun, kendisine iltica ettiğim Allah'ım! Yalnızlığıma acı, bana rahmet eyle; imanımı artıracak bilgi/marifet nasib et; beni bir an olsun, her zaman kötülüğü emreden nefsimin eline bırakma Allah'ım!" (1)

Görüldüğü gibi Zünnun, tabiatta varlığını hissettiren her nesnede Allah Teala'nın varlığını, birliğini, azametini ve sonradan var olan alemden tamamen farklı bir Zat olduğunu seziyor. Çünkü gördüğü her varlık, ona Allah'ı hatırlatıyor. İşte bu vahdet-i şühud halidir ki, Zünnun bunu "sahv/ayık olma" halinde bile yaşıyor. Ancak o, yine de, etrafında cemal

1- Ebu Nuaym, *a.e.*, IX/342-343.

ve celale ait müşahede ettiği görüntüleri, kendisini maşukundan ayıran perdeler olarak görüyor ve onun için de maşukundan, aralarındaki perdeleri kaldırmasını, kendisine giden yolları açmasını ve kalbine -O'na beslediği aşkın zevkini tadacak şekilde- şühud kapılarını açmasını istiyor. Cüneyd Bağdadi ile Bayezid Bestami ilahi aşkı fena ile, Muhasibi de iman ile mütalaa ederken, Zünnun burada onu zevke dayalı bir marifetle mütalaa etmektedir. Bunlardan herbirinin Hakka vasıl olma hususunda farklı metod ve meşrepleri olmakla beraber, hepsinin sonunda buluştuğu nokta "aşk" noktasıdır. İlahi aşk konusunda Zünnuna ait bir şiir nakledilir ki, büyük bir ihtimalle şiirin büyük bir kısmı başkaları tarafından kendisine isnad edilmiştir. Şiir, aşkına kanılmayan ve has kullarının kalplerini yakıp tutuşturan maşuk ve maksud olan Allah Teala'ya karşı aşkı seslendirir.

"Tükendim, ancak sana olan aşkım dipdiri
Aşkına doyamadım ta o günden beri
Sadece Sensin arzum, özlemim,
Fakr anımda tek kifayetim
Sensin benim tek matlubum,
Tüm arzum, hayallerim
Uğrunda çok şeylere katlandı gönlüm
Pekçok zahmet, bir sürü de zarar gördü
Sensin yolunu şaşıranların rehberi!
Sensin uçurum kenarındakilerin halaskarı!
Hidayete erenlerin yolunu aydınlatan Sensin!
Kalplerini çok az bir nurla yaktın, viran ettin!
Bana hayat bulacağım bir af ihsan et
Güzel bir muameleyle yükümü hafiflet." (1)

Zünnun'un bu ifadelerinde, Cüneyd'in eserlerinde gör-

1- Ebu Nuaym, *a.e.*, IX/390; Sülemî, *Tabakatü's-Sülemî*, s. 21-22. *Hilye*'deki beyitler hata ve tahriflerle doludur.

düğümüz derin ve anlaşılmaz tasavvufî ifadelere rastlamıyoruz. Tam tersine onda Allah aşkıyla coşan ve ruh var oldukça bu aşkın devam edeceğini terennüm eden, ruhun fani bedenle hiçbir ilgisinin olmadığını dile getiren coşkulu ifadelerle karşılaşıyoruz. Zünnuna göre, bu ilahi aşk devamlı yenilenen bir aşktır. Aşık kul, maşukunun, yaratıklarının hiçbir şeyine muhtaç olmadığını (Ğaniyy-i mutlak) ve kul olarak kendisinin her hususta O'na muhtaç bir varlık olduğunu itiraf eder ve tüm dertlerini sadece O'na açar; çünkü sır ve dertlerini sadece O bilir. Onun için Zünnun, tüm yolunu kaybedenlerin rehberi olan mahbuba yakararak O'ndan, yolunu aydınlatmasını, işlerini kolaylaştırmasını ve ahiret hayatını kazandıracak şekilde bir ihsanda bulunmasını temenniz eder. Zünnun, ilahi aşkı, şeriatin özü olarak görmektedir. Ona göre, Allah'ın sevdiğini sevmek, hoşlanmadığından hoşlanmamak (buğz) Ondan alıkoyan her türlü meşgaleyi terketmek ilahi aşktandır. Aynı şekilde iyilki yapıp müminlere karşı şefkatli; kafirlere karşı sert olmak ve Allah Rasulü (s.a.)i sevip onun izinden gitmek, ilahi aşkın gereğidir. Zira Yüce Allah şöyle buyurur:

"Rasulüm de ki: Eğer Allahı seviyorsanız, gelin bana uyun ki Allah da sizi sevsin..." (Al-i İmran, 3/31).

Zünnun, ilahi aşk konusunda görüş beyan ettiği gibi, bu konunun bir alt başlığı olan 'ünsiyet' konusuna da değinmiş ve Allaha gerçek manada aşık olan kişinin, sadece Allahla ünsiyet/huzur bulacağını O'ndan gayrı herşeyden huzursuz olup uzak duracağını ifade etmiştir. Bu anlamda şöyle der:

"Sadece Allahla huzur bulmak, nur ve aydınlık;

Yaratıklarla huzur bulmak ise, keder ve karanlık.

4- Bayezid-i Bestami

İlahi aşk konusundaki görüşlerinde el-Muhasibi, Cüneyd ve Zünnun'un ılımlı bir İslâmî eğilimi temsil ettiğini söylersek, Bayezid-i Bestami'yi halis "sünni" diye niteleyemeyeceğimiz aşırı bir eğilimin temsilcisi olarak görmemiz

mümkündür. Zira bu sûfî, eski İran felsefesini gerçek anlamda temsil eden bir sûfî olduğu için, onun temsil ettiği tasavvuf telakkisi, zikrettiğimiz sünni sınırları aşmış ve "İslâm Tevhid düşüncesiyle bağdaşması mümkün olmayan vahdet-i vücud" anlayışına zemin hazırlamıştır. Gerçekte onun vahdet-i vücud konusunda özel bir teorisi yoktur, ama İslâm dünyasında bu düşüncenin doğmasına zemin hazırlayanların başında geldiği hususunda hiçbir şüphe yoktur. Onun için biz Bayezid-i Bestamiyi -el-Hüseyn b. Mansur el-Hallac gibi- vahdet-i vücud fikri üzerine bina edilen felsefî tasavvufla saf tasavvuf arasında bir geçiş merhalesinin temsilcisi olarak kabul ediyoruz.

Bayezid Bestami -ifadelerinin çoğunda olduğu gibi- ilahi aşk konusundaki görüşlerini "şatahat" ve gizem dolu sembollerle dile getirir: İlahi aşk halini yaşayan ve Allah'a vasıl olmağa çalışan sûfîyi, zaman-mekan boyutları ile kayıtlı olmayan ve sonsuz fezada uçan bir kuşa benzetir. Bu kuş, "ene/benlik" sınırını aşıp hüve/O'luk semasında uçar ve oradan tenzih alemi'ne girer. Burada da -Hz. Peygamber (s.a.)in miraç anında müşahede ettiği Sidretül-Münteha/son sınır yerine- "ehadiyyet" sınırını müşahede eder. Onun, ezeli alem semalarında uçmağa yarayan iki kanadı vardır [1]

Bu ifadeler zaman ve mekan boyutunu aşmış, kendi sıfat ve benliğinin dışına çıkmış birinin ifadeleridir. Cezbe halinde seyrettiği zaman, ezeli; mekan, lanihai/sonsuz; sema, hüviyyet/O'luk; son menzil ise, Ehadiyyet ağacıdır. Tüm bunlar sûfîlerin fena diye isimlendirdikleri hale ait tasvirlerdir. Bayezidin hayatını okuyan kimselerde, onun devamlı fena hali içinde yaşadığı kanaati hasıl olur. Zira o, varlık aleminde ezeli, ebedi tenzih ve ehadiyyet gibi, kendine has sıfatlarla muttasıf olan Allah'tan başka bir şey müşahede etmemektedir. Çünkü onun kesret, teaddüd vb. sıfatlara ihtiyacı yoktur. Hatta o, kendi varlığından geçtiği (fena) ve Hak ile beka bulduğu için, yukarıda zikredilen sıfatlarla bezendiğini far-

1- bkz. Serrâc, *el-Lüma,* s. 384; Ayrıca krş. Hucviri, *a.e.,* s. 238; Attâr, *a.e.,* I/172 vd.

ketmiştir. Bu manada şöyle der: "Etrafa baktığımda, kendimi o şeylerin tümü olarak gördüm." Oysa bu sıfatlar, kendisinin değil, Hakkın sıfatlarıdır. Hatta fena halinde iken, kendisinden şöyle bir ifade nakledilir ki, bu ifade yukarıdakinden çok daha cüretli, ancak zahiri manası çok daha çirkindir. İfade şudur: "Ben ne münezzeh, ne mukaddes bir varlığım! Ne kadar yücedir şanım benim!" [1]

Cüneyd-i Bağdadi, Bayezid'i savunma makamında şöyle der: "Adam Hakta kendi varlığını eritmiş ve eridiği madde içindeki vasfıyla bir şeyler söylemiştir; keza Hak ona varlığını unutturmuş, o da Hak'tan başka bir şey müşahede edemediği için, Onu tanımlamıştır" [2]

Aşıkla maşuk arasında gerçekleşen ittihad/birleşme halini Bayezid büyük bir cüretle şöyle dile getirir: "Hak Teala bir defasında beni yükseklere davet ederek huzuruna kabul eyledi ve bana şöyle dedi: "Ey Bayezid! Kullarım seni görmek istiyor." Bunun üzerine ben "Rabbim, beni vahdaniyyetinle süsle, bana benliğini giydir, beni ehadiyyet/zat mertebesine yükselt ki, kulların beni gördüğü zaman: "Rabbimiz, seni görüyoruz" desinler. O zaman, orada ben değil, Sen olacaksın" [3]

Kalbini ilahi aşka kaptırıp kendini kaybettiği durumlarda Bayezid hep böyleydi. Ayılıp kendine geldiğinde, varlığı, maşuku ile arasına girdiği için bir ızdırap hali içine girer ve şöyle feryad ü figan etmeğe başlardı: "Rabbim! Varlığım arada bir perde iken, sana kavuşmam/vasıl olmam mümkün değil, ben kendimden nasıl kurtulabilirim? Bunun üzerine Yüce Allah cevaben: "Bayezid! Sen, mahbubum olan Muhammed (s.a.)e uymak suretiyle varlığından sıyrılmağa çalış; onun ayak tozunu gözüne sürme et ve devamlı ona uy." buyurdu" [4]

1- İbnü'l-Cevzî, *a.e.*, s. 243.
2- *a.e.*, s. 244.
3- Serrâc, *a.e.*, s. 383; İbnü'l-Cevzî, *a.e.*, s. 345'le krş..
4- Hucviri, *a.e.*, s. 238.

Bunun manası şudur: Bayezid kendine geldiği zaman (sahv) nefsinden kurtulamadığını, kendisinden kurtulamadığı bir varlığa sahip olduğunu, ilahi aşk için en doğru yolun Hz. Peygamber (s.a.)'e uymaktan geçtiğini ilan etmektedir. Ancak ne çare ki, sahv hali ile sekr/manevi sarhoşluk hali bir olmadığı gibi, aşk mantığı ile akıl mantığı da bir değildir.

5- Ömer İbnü'l-Fariz

Sûfîlerin hicri 3 ve 4. asırda ilahi aşk etrafındaki görüşleri, örneklerini verdiğimiz çerçevenin dışına çıkmadığı için, yukarıdakilerle yetinmiş ve diğerlerinin bunlara kıyas edilmesini okurumuza bırakmış bulunuyoruz.

Ancak konuyla ilgili daha sonraki dönemlere yeni bir örnek teşkil edecek şair ve sûfî Ebu Hafs Ömer b. el-Fariz (ö. 632)i örnek vermek istiyoruz. Allah aşıklarının kutuplarından olan Ömer b. el-Fariz, Arap edebiyatında sûfî şairlerin tartışmasız en büyüğüdür. İlahi aşk konusunda mutedil görüşleri temsil etmeleri bakımından seçtiğimiz birkaç sima arasında ona özel bir başlık açmış olmamızın sebebi de budur.

İbnü'l-Fariz sûfî oluşunun yanında aynı zamanda bir şairdir de. Onun çok enteresan olan şahsiyetinin oluşumunda bu iki yönün -sûfîlik ve şairlik- tartışmasız büyük bir tesiri olmuştur ki, biz bu tip şahsiyetlere Abdurrahman Cami ve Celaleddin Rumi gibi, İran kaynaklı şair mutasavvıflarda rastlayabiliyoruz. Hadd-i zatında şairlik, insana ince ve derin hisler yaşatıyor ve onu daima güzele aşık olmağa davet ediyorsa, diğer taraftan bu yöne bir de daima güzeli arayan, onunla temas kurmak uğruna tüm hayatını veren sûfîlik yönü eklenirse, bu hislerin derinliğini tahmin etmek pek de zor olmaz. İşte bu iki yön İbnü'l-Farizde gerçek etkisini icra etmiş ve sonuçta -şairliğinin gereği- izlerini, ince ve güzel tasvirler, sanat dolu hayallerle süslerken; sûfîliğinin gereği olarak da, derin ruhi deneyimlerini, yaşadığı vecd ve zevk hallerini eserlerine yansıtmıştır. Onun için *Divan*'ını, "manevi hayatını -Allah Teala ile irtibatı yönünden- okuduğumuz bir

sicil" olarak tanımlarsak, gerçeği ifadede mübalağa etmiş sayılmayız.

İbnü'l-Farizi filozoflarla aynı kefeye koymak, yahut şiirlerinden felsefî bir ekol kurmağa çalışmak veya -Takıyyüddin İbn Teymiyye ile müsteşrik Massignon'un yaptığı gibi,- onu vahdet-i vücutçulardan saymak veyahut *Fususul-Hikem* adlı eserinin her cümlesinde bu nazariyyeyi dile getiren İbn Arabi ile onu kıyaslamak tamamen mübalağadır ve hiçbir gerekçesi yoktur.

İbnü'l-Farizin *Divan*'ında yer alan meşhur "t" kafiyeli (taiyye) kasidesinin büyük çoğunluğunun, vahdet-i vücud felsefesini anımsatan bir özelliği varsa da, biz onu vahdet-i şühud erbabına mütemayil biri olarak değerlendirmek zorundayız) Zira o, -İbn Arabinin yaptığı gibi, konuları "öncülleri serdetme, olardan bazı sonuçlara varma, felsefî manaları tahlil etme, ayet ve hadisleri kendi teorilerini destekleyecek şekilde farklı tevil/yorum usullerine bağlı olarak yorumlama" şeklinde akılcı bir metod takip etmemiştir. İbnü'l-Fariz bunlardan hiçbirini yapmamıştır; o sadece vecd haline teslim olmuş, aşk denizine dalmış, kendinden ve herşeyden geçip gördüğü herşeyde yalnız Allah Teala'yı müşahede etmiş; keza gördüğü her güzellikte ilahi cemalin yansımasını gözlemlemiş bir sûfîdir. Bazen bu hal kendisine arız olur da baygın biri gibi günlerce yemek yemez, su içmez ve hiç kimseyle tek bir kelam bile etmezdi. Kendine geldiğinde, etrafındaki gördüğü şeyleri yukarıda anılan kaside ile dile getirmeğe çalışırdı. [1]

Biz bu enteresan olguya modern psikolojide bir izah bulabiliriz veya bulamayız, o ayrı bir husustur; ancak bu olgunun, bildiğimiz normal akılla izahı veya onunla algılanması çok zordur. İbnül-Farizin gönlüne doğan bu manaları istediğimiz herhangi bir isimle adlandırabiliriz, ancak sûfî teamül onu, ledünni ilim, zevke dayalı bilgi, ilham, işrak, aşk vb. terimlerle adlandırıyor.

1- İbnü'l-Fâriz dibacesi, s. 7.

İbnü'l-Fariz, şiirlerinde sadece ilahi aşkı terennüm etmekle kalmamış, aynı zamanda manevi hazları ve ruhî zevkleri yaşamaktan hasıl olan (neşe) aşk halinden de bahsetmiştir. Keza o, cemali bütün yönleri ile tasvir etmeğe çalışmış ve mahbubunu, eski Arap gazellerinde çok tekrer edilen meşhur isimlerle anmıştır. Hatta bu hususta o kadar aşırı gitmiştir ki, bu durum *Divan*'ını okuyan bir kimsenin, bazı oryantalistlerin düştüğü hataya düşerek kasidelerini zahiri/maddi bir yoruma tabi tutma yanılgısına düşmesine sebep olmuştur. Bununla beraber, onun söylediği kasideleri tek bir temaya yorumlamak veya -telmih ve sembol yoluyla da olsa- tümden ilahi aşkı haykırdığını isbatlamak çok da kolay gözükmüyor. Zira kasidelerinin çoğunu, normal insan için terennüm edilen aşk ifadelerinden başka bir manaya yormak büyük bir zorlamayı gerektiriyor. Ancak şurası kesindir ki, onun yediyüzaltmışbir beyte varan *et-Taiyyetü'l-Kübra* ve *el-Hamriyye* adlı iki kasidesi Divanında yer alan diğer kasidelerden çok farklı olup bunlar maddi yorumun çok üstünde halis tasavvufî şiiri temsil ederler. Bu iki kaside, İbnü'l-Farizin ilahi aşk konusundaki fikirlerini bütün ayrıntılarını ifade etmeğe kafidir.

İlahi aşkın; sûfînin kendinden fani olup sadece Allahla beka bulması noktasında İbnü'l-Fariz, Bayezid ve Cüneyd gibi mutasavvıflarla aynı çizgiyi paylaşır. Tek farkı varsa o da, ifade, tasvir ve tahlildeki üslubudur. Çoğu zaman iki üsluba başvurarak Allah Teala ile karşılıklı konuşma yoluna gider: Ona münacatta bulunur, derdini açar ve özlemini dile getirir; Ona soru yöneltir ve arkasından, aşkında Ona çok sadık olduğunu ifade eden cevaplara yer verir. Vuslat vuku bulup ikiliğin ortadan kalktığı ana kadar bu diyaloğu sürdürmeğe çalışır. Her sûfînin bir seyr ü sülukü olduğu gibi, İbnü'l-Farizin de bir seyr ü sülukü vardır. O, adı geçen meşhur kasidesinde, manevi yolcululuğunun aşamalarını, her aşamada karşılaştığı güçlükleri, müşahede ettiği sırları, fena hakkındaki görüşlerini, aşk ve meyvesi ile ilgili değerlendirmelerini geniş bir şekilde dile getirir ve Allah'a aşık olduğunu iddia

eden kimse ile aşkında samimi olan kimseyi somut bir şekilde tasvir etmeğe çalışır.

İlahi aşkın ilk aşamasında bulunduğu bir halde Allah Tealayı konuşturarak şöyle der:

'Aşık olamazsın, fani olmadıkça Bende!

Fani olamazsın, Beni görmedikçe, kendinde

Ancak, Aşık olmakla erişebilirsin O'na

Aşkı seçersen gel, dost olamazsın bak sonra"

"Fani olamazsın, Beni görmedikçe, kendinde" ifadesinde, İbnü'l-Fariz, gerçek fenanın, kulun kendi benliğini yok edip müşahede ettiği herşeyde ilahi suretten başka bir şeyi görmemesi olduğunu ifade etmektedir.

Maşuku uğrunda benliğini yoketmeğe hazır bir nefer edasıyla İbnü'l-Fariz şöyle karşılık verir:

"Kuru bir aşk uğruna kendini mahvetmek bana yakışmaz

Zaten O'ndan başkasına aşık olmayı kabul etmez, fıtratım

Dedirtmem kendime, kuru bir aşk uğruna kendini yoketti, falanca!,

Sadece O iken maksudum, kimse suçlayamaz beni bununla.

Sonra fena hali arız olur da aşıkın iradesi devre dışı kalır ve ona şühud hali hakim olur: Onun nazarında artık herşey eşittir; aşık ile maşuk, abid ile mabud arasında hiçbir fark yoktur:

"Musalliyiz ikimiz de:

Birimiz cem halinde hakikatine eder secde

Benim için namaz kılan benden başkası değil

Kıldığım namaz da benden gayrıya değil"

İbnü'l-Fariz'in *et-Taiyye*'sinde söylediği en cesur iki beyittir bunlar. Zaten onun vahdet-i vücud ekolüne mensup

olduğunu söyleyenler, görüşlerini bu ve benzeri beyitlere dayandırmışlardır. Ancak İbnü'l-Fariz bu makamda "fena dili" ile konuşmaktadır; İbn Arabi gibi, kulun mabud olduğunu iddia eden bir dille konuşmamaktadır.

Böylece seçtiğimiz birkaç beyitte onun seyr ü süluk merhaleleri hakkında tasvirlere ulaşabiliyoruz: Buna göre İbnü'l-Fariz, önce sahv halini yaşıyor; hem kendi varlığını hem de Mahbubunun varlığını ayrı ayrı algılıyor. Kısacası o, önce ikilik halini yaşıyor. Bu durum ise, tasavvuftaki gerçek sûfîyane aşka manidir. Daha sonra o, sekr ve gaybet halinin yaşandığı ikinci aşamaya intikal ediyor ki, burada sadece Hakkı müşahede ediyor. Bu aşamada 'ikilik' diye bir şey sözkonusu değildir. Bayezid Bestami'nin tasvir ettiği gibi, kul bu aşamada sınırlı ortamdan çıkarak sonsuzluk ortamına girer. Üçüncü aşamada ise, yine bir sahv hali yaşar; bu defa, kendi varlığından haberdardır ama, ilk şuur halinden farklı bir sahv hali sözkonusudur. Zira burada Allah Teala'ya yakın olanın, kendi varlığından haberdar olması mevzubahistir.

İLAHİ AŞKA İLİŞKİN FELSEFÎ TEORİLER

İslâm tasavvuf tarihinde ilahi aşk konusunu, yukarıda örneklerini verdiğimizden az ya da çok farklı bir şekilde ele alan akımlar ortaya çıkmıştır. Bunlar Selef ile Ehl-i Sünnet alimlerinin benimsediği dinî görüşlerden uzak bir felsefî kisveye bürünmüştür. Bu akımların en bariz temsilcileri de hulul akımını temsil eden el-Hüseyn b. Mansur el-Hallac ile vahdet-i vücud akımını temsil eden Muhyiddin İbn Arabidir. İslâm tasavvuf tarihindeki bu akımları temsil etmeleri bakımından sadece bu iki sûfî üzerinde duracağız.

1- el-Hüseyn b. Mansur el-Hallac (ö. 309)

Hallac sadece vecd ve zevk hallerinin manevi hazzını yaşayan ve ilahi aşkta fani olan bir sûfî değil, aynı zamanda, son nefesine kadar bütün benliği ile akım oluşturacak kadar belli bir teoriyi benimseyip temsil eden birisidir. O son nefeslerini verirken dahi, büyük bir cesaret isteyen sözleri sarfetmekten geri kalmamış, küfür ile itham edilip uzunca bir sorgulamaya tabi tutulmasına rağmen, bu sözlerini geri almamış ve İslâm tarihinde eşi görülmemiş bir davaya kendini kurban etmiştir.

Hallac, akımını meşhur "Allah Adem'i kendi sureti üzere yarattı" ibaresi üzerine bina etmiş ve bu ibareyi, Hristiyanların, Hz. İsa (a.s.)nın şahsına yönelik geliştirdikleri telakkiye çok yakın hulula dayalı bir düşünce ışığında yorum-

lamıştır. Ancak o, Hristiyan telakkisini aşarak bu düşüncesinin tüm insanlık adına geliştirmeğe çalışmıştır. Ona göre ibarede geçen kendi suretinden kasıt Allah olup, insan Allahın bir suretidir; Allah insan vasıtasıyla, başka bir ifadeyle onu kendi suretinde yaratmakla kendini tanıtmıştır. İnsan da dış görünüşü itibarıyla hem "beşeri" hem de "ilahi" bir terkipden ibarettir. Bu iki tabiat da tamamen birbirine mezcolmuştur ki, neticede, birine diğeri demek mümkün olabilmiştir. Birinci anlamı ifade etmek için Hallac şöyle der:

"Tenzih ederim, nasutunu, o delici, parlak lahutunun sırrı olarak ızhar edip; sonra mahlukata

Yiyen ve içen varlıklar suretinde açıkça görünen Zat'a.

Artık bu mahlukat görür kendisini;

Perdenin perdeyi görmesi gibi." (1)

İkinci manayı ifade bağlamında ise şöyle der:

"Tatlı suda kaybolması gibi, şaraplık vasfının

Sen de ruhunu, erittin benim ruhumda

Artık sana dokunan şey, dokunur bana da

Sen bensin, çünkü, her hal ve durumda." (2)

Yine şöyle der:

"Aşık olan da benim; aşık olduğum da

Tek bir bedene hulul etmiş iki ruhuz biz

Beni gördüğünde O'nu görmüş olursun

Beni görmüş olursun, O'nu gördüğünde de." (3)

Keza şöyle der:

"Sen kalp ile kalp zarı arasında yürürsün

"Tıpkı gözyaşlarının gözkapaklarında süzülüşü gibi,

Sen gönlümün içine hulul etmişsin

1-Hallâc, *Tavâsîn*, s. 130.
2- *a.e.*, s. 134.
3- *a.e.*, s. 165, 175.

Tıpkı ruhların bedenlere hululü gibi,

Hareket eden ne varsa bende,

Hepsi de olmakta senin sayende[1]

Bu sözler çok iddialı sözler olup İslâm tarihinde Hallaca kadar böyle sözler sarfedilmemiştir. Bu sözler, kendisini "yeryüzünde tecelli eden ilahi suretin bizzat aynısı olduğunu", "her insanın da sayılamayacak kadar çok olan bu ilahi suretlerden birini temsil ettiğini" iddia eden bir sûfînin ağzından çıkan sözlerdir. Tabii bu durum sonuçta, haklı olarak Hallacın, başta bizzat mutasavvıflar olmak üzere tüm müslümanlar tarafından dışlanmasına yolaçmıştır.

Ebu Abdurrahman es-Sülemi bu bağlamda şöyle der: "Tarikat şeyhlerinin çoğu onu dışlamış ve tasavvuf ile hiçbir ilgisi olmadığına karar vermişlerdir." [2]

Diğer taraftan o, Amr b. Osman el-Mekki, Ebül-Kasım el-Cüneyd ve Ebu Yakub İshak b. Muhammed en-Nehrecusi gibi en yakın arkadaşları tarafından da suçlanmıştır. Hallac devrin alimlerince kınanmış ve her yerde koğuşturmalara maruz bırakılmıştır. Ehl-i Sünnet alimleri ve Karmatiler (aşırı bir Şii grup) tarafından hulul ve peygamberlik iddiası gütmekle suçlanırken; Mutezili alimlerce aptallıkla; İmamiyye Şiilerince zındıklıkla; Zahiriyye alimlerince de küfür ile suçlanmıştır.

Buradan anlaşılıyor ki, tüm müslümanlar Hallacın söz ve iddiaları karşısında ortak tavır almış ve bu durum sonuçta onun küfür iddiasıyla yargılanmasına kadar gitmiştir ki, bunun sonunda da çok feci bir ölüme mahkum edilmiştir.

Hallacın suçlandığı görüşlerin başında onun ilahi aşk konusundaki görüşü gelir ki, İbn Ebu Davud ez-Zahiri, bu görüşünden dolayı Hallac hakkında fetva vermiş ve bu fetva onun öldürülme sebeplerinden biri olmuştur. Zira İbn Ebu Davud aşkın Allah Teala hakkında caiz olamayacağını, çün-

1- Sülemî, *a.e.*, s. 307.
2- *a.e.*, s. 307.

kü maşukun somut bir şey olması gerektiğini bu sebeple maddeden münezzeh Hak Teala hakkında böyle bir şeyi düşünmenin mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Oysa Hallac, Allah Teala'nın, maddi bir varlığa sahip olmasa ve kendisine aşık olan kulu ile arasındaki ilişki ihtiyari değil mecburi de olsa, hem aşık hem de maşuk olabileceği görüşünü savunmuştur. Hatta daha da ileri giderek her maşukun esasen Allah bağlamında sevildiğini belirtmiştir.

Anlaşılan o ki, Hallac: "İlahi aşkın ihtiyarî değil de mecburi olduğunu" söylerken, bundan, "ilahi/lahuti Yüce Varlık ile beşerî/nasuti varlık arasında birleşmeye/ittihada yönelik bir eğilimin sözkonusu olduğunu" kastediyor. Yukarıdaki iki beyitte bu hususa işaret ettiği gibi, bunu "Su ile şarap arasındaki mecburi birleşim"e benzeterek anlatmağa çalışır. Dolayısıyla ona göre aşk ilahi varlık ile beşeri varlık arasında karşılıklı bir dönüşüm arzetmektedir. Tıpkı su ile şarap arasında görülen dönüşüm gibi..

Hasılı, bu ifadelerin manası şu oluyor: İnsanın Yüce Allahı sevmesi ve O'na aşık olması sonradan kazanılan bir şey değildir. Tam tersine o, insanın fıtratında potansiyel halde bulunan bir maya olup, tasavvufî hayat ve riyazet onu keşfederek aktif hale getiriyor. Hallacın haykırdığı ve uğrunda canını verdiği "Enel-Hak/Ben Hakkın ta kendisiyim!" davası, bu söylediklerimiz ışığında daha da belirginleşmektedir. Hallac'ın yukarıdaki sözünü Prof. Lois Massignon, "Enel-Hakkul-Halik/Ben Yaratıcı Hakkın ta kendisiyim" şeklinde tercüme ediyorsa da, bu ibarenin en güzel tercemesi şöyledir: "Ben Hakkın suretinin ta kendisiyim, yani Hakkın dışarıya yansıyan görüntüsüyüm; zira Hak bununla bilindi ve celal ve cemalini dışarıya bunun vasıtasıyla sergiledi. Hallac'ın bizzat kendisine ait olan şu ibare bu yorumumuzu doğrulamaktadır:

"Allah'ı tanımıyorsanız, eserlerini/dışa yansıyan icraatını tanıyın; o eser benim; ben Hakk'ın ta kendisiyim; çünkü ben hiçbir zaman Hak'tan ayrı bir varlık olmadım... Öldürü-

lecek veya asılacak olsam da, iki elim ya da ayağım kesilecek olsa da bu davamdan asla dönmeyeceğim!" [1]

2- Muhyiddin İbn Arabi (ö. 638 / 1240)

İbn Arabinin ilahi aşk konusundaki görüşleri, genel tasavvufî-felsefî vahdet-i vücud ekolünün bir parçası olarak dışarıya yansımıştır. Hatta bu görüşler onun ekolünün kaçınılmaz bir sonucudur. İbn Arabinin, tüm felsefesini üzerine bina ettiği ve onu farklı üslup ve açıklamalarla vurguladığı en önemli mesele varlığın gerçek ve özünün/cevherinin tek bir şey olduğudur. Ancak sadece dış alemdeki somut nesneleri (cüziyyat) algılayan duyularla bu birliği idrakten aciz olan insan aklı boyutunda zahirde şeklen bir çokluk göze çarpmaktadır. Zira akıl, dış alemde akledilen şeylerle sınırlıdır. Dış alem de, görünürde zaman ve mekan boyutları ile kesret/çokluğun hakim olduğu bir alemdir. Oysa varlığın gerçeği bundan tamamen farklıdır.

Eğer akıl ve mantık ölçülerini esas alıp varlık aleminde bir çokluktan bahsediyor olsak da bu çokluğun, sadece gerçeğin iki yüzünden ibaret olduğunu unutmamamız gerekir. Çünkü diğer yüzü vahdet/birliktir. İbn Arabi, birinci yüze "halk/yaratıklar"; ikinci yüze ise -ki bu varlığın batınî ve aslî yönüdür- "Hak" ismini verir. Hak ile halk, farklı iki açıdan bakılan tek bir şeye verilen iki isimdir. Başka bir ifade ile, dış alemde müşahede edilen varlıklar, tek bir varlık olan Hak gerçeğinin dışarıya yansıyan suretlerinden başka bir şey değildir.

Dış aleme yansıyan bu suretler, Hakkın sıfat ve isimlerinin tecelli ettiği kesitlerdir. Bizim eşya aleminde varlığa ait algıladığımız her sıfatın, mutlak ilahi isim ve sıfatlardan biriyle özel bir bağlantısı söz konusudur. Mesela cemal sıfatı; dış alemde güzel adına müşahede ettiğimiz herşey mutlak cemalin bir yansıması ve suretidir ki, o da cemal-i ilahidir. Yine aşk, mutlak maşuk olan Hakk'ın dışa yansıyan bir kesitinden başka bir şey değildir. Aynı durum diğer ilahi sıfatlar

1- Hallâc, *a.e.*, s. 51-52.

için de geçerlidir.

Onun için İbn Arabi, sevilmeğe layık olan herşeyde, gerçek anlamda Hakk'ın sevgisinin olduğunu söyler, zira ona göre bu ister somut ister soyut olsun, cemal-i ilahinin sonsuz tecellilerinden birisidir. Keza İbn Arabi, Leyla ile Mecnundan bahsettiğinde, isim ile müsemmaya; suret ile suretin hakiki sahibine remizde bulunur. Ona göre zahiri isim ve suret bir remiz/sembolden ibarettir; dolayısıyla onu asıl ilgilendiren, bu sembollerin işaret ettiği gerçektir. İbn Arabi, *Tercümanül-Eşvak* diye bir divan yazar ve bunda, Mekke'de olduğu dönemde tanıştığı Şeyh Mekineddin b. Şüca b. Rüstem adında bir zatın kızı olan Nizam'ın güzelliklerini dile getirir. Divanın giriş bölümünde dile getirdiği aşkın, sadece zahiren sevgilisine yöneltildiğini söyleyerek şöyle der:

"Bu divanda aşk diliyle maşukumu en güzel bir şekilde tasvir ettim. Çağırdığım her isimle onu kasdettim, kapısını çaldığım her evle onun kapışını kasdettim" (1)

Şurası bir gerçektir ki, İbn Arabi bu güzel mahlukun şahsında kendisinin aşık olduğu ve herşeyden münezzeh kabul ettiği mutlak cemalin bir yüzünü görmüş ve -fani cemaline, şehevi yönünü değil de ilahi cemali sembolize eden yönünü esas alarak- kalbinde ona özel bir yer ayırmıştır. Aşkını o güzel kadına yöneltmekle kendini Zat-ı İlahiyyeye vermiş olmaktadır. Çünkü ona göre, o mahluk, Zat-ı İlahiyyenin dışa yansıyan bir aynasıdır. Aynı şekilde, şairler gibi maşukunu tasvir ettiğinde, hep asıl Zatı yani o aşkın arkasındaki Külli Hakikati tasvir etmektedir.

Onun için *Tercümanül-Eşvak* adlı eseri, sembolik ifadelerle dolu olup bunların yorumlanması ve zahir manalarından kurtarılması gerekir. Bu sebeple İbn Arabi, -zikrettiği şeylerin Halep alimlerince çirkin karşılanması üzerine adı geçen divanına şerh yazmış ve ona *[Fethüz-] Zehair vel-Alak fi Şerh-i Tercümanil-Eşvak* ismini vermiştir. Şu halde o fani

1- Muhyiddin İbn Arabî, *Mukaddimetü [Fethüz-] Zehâir ve'l-Alâk fî Şerh-i Tercümâni'l-Eşvâk.*

sevgili İbn Arabi nezdinde sonsuz cemalin yansımalarından bir ayna olup İbn Arabi ona -fani varlığı sebebiyle değil, mutlak manada sevilen ve kendisine kulluk edilen tek sevgili olan İlahi Zata ait bir ayna/sembol olması hasebiyle- kalbinde özel bir değer ve yer vermiştir. Çünkü ona göre, -dış alemdeki yansımaları çok da olsa Sevgili tektir, Güzel tektir ve Mabud tektir. Bu manada şöyle der:

"Kalbim her sureti kabul eder hale geldi
Ceylanlara mera, rahiplere mabed oldu"

"Tüm putlara barınak, tavaf edenlere Kabe oldu
Tevrata levha, Kuran'a Mushaf oldu"

"Aşk benim dinim, nereye giderse giderim
Dinim imanım sadece aşktır benim"

İbn Arabi ilahi aşk konusunda bu gibi şeyleri söylerken ve gözü somut, dış alemi müşahede ederken, kalbi dış alemin sahibiyle meşguldür. Kendisi dışa yansıyan somut cemali terennüm ederken, kalbi Mutlak Cemal'le irtibat halindedir. Kaldı ki, sûfî için somut alemden soyut aleme, arz aleminde sema alemine intikalin ne zararı var!

İbn Arabi, ileride sözlerinin insanlar tarafından anlaşılamayacağını, somut ve soyut şeyleri birbirine karıştırabileceklerini hissetmiş ve okuyucularına şu ikazı yapmayı ihmal etmemiştir:

"Aşk adına her ne zikretti isem
Onun arkasındaki kudsî manayı kasdettim
Şayet beni anlamak istersen,
Zahiri, batına hamletmelisin"

İbn Arabi'ye göre aşk, kulluğun temeli, sırrı ve özüdür. Zira sevgili olmayan bir mabud düşünülemez. Aşk olmasaydı, insan olsun, bitki olsun, yıldız olsun, put olsun hiçbir varlığa bağlanma sözkonusu olmazdı. Çünkü insan, bağlanacağı/bir bakıma kul olacağı şeye önce mukaddes bir kisve verir,

sonra ona bağlanır. Bir şeye de aşık olup onda fani olmadıkça, mukaddes bir paye vermez. Şu halde mabud ile mahbub - tanımlar farklı da olsa- tek şeydir. Bu isimlerden herbiri, bir yönüyle mabud; bir yönüyle de mahbubdur ve her ikisinde de müsemma tektir. Buradan İbn Arabi şu sonuca varıyor: Mutlak manada sevgili, aynı anlamda mabudun ta kendisidir. Çünkü mabud ve sevgili olmağa layık tüm zahiri yansımalar, Ondan gelmektedir. İbn Arabi bu anlamda şöyle der:

"Heva hakkı için, şüphesiz hevadır, sebeb-i heva

Hevaya ibadet edilmezdi, kalpte heva olmasa"

İbn Arabi hevaya/Hakka yeminle tüm vücud [1] mertebelerinde var olan ve tüm görüntileri ile kendisine kulluk edilen hevanın/Hakkın aşka sebep olduğunu vurguladıktan sonra, insanın kalbinde ve dışa yansılan harici alemde bu ilahi aşk olmasaydı, ne mabud ne de abid/kul olacağını ifade etmeğe çalışıyor. İbn Arabi *el-Fütuhatül-Mekkiyye* adlı eserinde şöyle der: "Bir keşfimde heva'yı apaçık bir şekilde, ilah suretinde, kendi arşı üzerinde oturmuş, tüm kulları da etrafında durmuş olduğu bir halde müşahede ettim; ve ben suver-i kevniyye/varlık alemindeki suretler içinde ondan büyük bir mabud müşahede etmedim."

Şu halde İbn Arabi'ye göre "heva", Allahın isimlerinden biri olup bu isim aşkın ta kendisi ve Allah Tealanın isimlerinin tartışmasız en büyüğüdür. [2] Bütün mabudlar, sonsuz suretler halinde dış aleme yansıyan Tek Bir Varlık'ın tecellileri olunca, bütün bunların, Hak olan tek Mabud'un suret ve tecellileri olduğu sonucuna varmak mümkündür. İbn Arabiye göre: *"Rabbin sadece kendisine ibadet / kulluk edilmesini emretti"* (İsra, 17/24) ayetinin manası da budur. Yani, Allah kendi tecellisi olmayan hiçbir şeye asla ibadet etmemenizi emir buyurdu ve böyle takdir etti.

Ancak İbn Arabi, abid kimsenin mabudunu belli bir suretle sınırlamasını şirk olarak telakki ediyor. Onun için

1- İbn Arabi, *a.e.*, s. 194.
2- İbn Arabi, *a.e.*, II/288.

gerçek sûfî, Allah'ı her mabudda gören ve abidin kalbinde sonsuz tecellilerle tecelli eden Gerçek Mabud'una, bu sayısız mabudlar arasında'Tek' nazarıyla bakabilendir.

Onun bu manadaki beyitlerine daha önce işaret etmiştik. [1] Onun şu ifadeleri de yine bu manadadır:

"Allah hakkında çok farklı inançları vardır insanların
Bense inandım, onların bütün inandıklarına.

Bir başka beyitte ise şöyle der:

"Aşık olduğumu anladı da herkes
Kime aşık olduğumu sezmedi kimse.

Böylece İbn Arabi, ilahi aşk hakkındaki görüşünü, dinler üstü evrensel bir çerçeveye oturtmağa çalışıyor. Bu da İbn Arabi'nin ilahi aşk konusundaki fikrinin bir yönünü, -halkı Hak için sevme yönünü- temsil ediyor. Diğer yönü ise, Hakkı halk için sevmektir. Zira Hak Teala kullarıyla sevgi alış-verişinde bulunur; hatta O'nun müştak gönüllere olan aşkı, onların kendisine olan aşkından daha kuvvetlidir. Bir hadis-i kudside Hak celle ve ala, Hz. Davud (a.s.)'a şöyle buyurur: "Ey Davud'um! Ben, bana aşık olanlara fazlasıyla aşığım." Bir başka kudsî hadiste ise şöyle buyurur:

Ben fail olduğum herşeyde, ölümü hoşgörmeyen mümin kulumun ruhunu almakta tereddüd ettiğim kadar tereddüd etmedim. Ve ben onu üzmek istemem, ama birgün mutlaka benimle buluşması lazım." [2]

Gerçek şu ki Hakk Teala kullarını sever; çünkü onlar, O'nun suret ve tecellileridir; O'nun sıfat ve kemalatı da sadece bu suretler vasıtasıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla O'nun sevgisi, zatî (kendinden) bir sevgi olup, suretler vasıtasıyla dışarıya yansır. O'na nisbetle; Hakkın kendi şahsını aynada görmesi gibi bir şeydir. Zira bir şeyin kendi nefsine, kendi nefsi ile görünmesi, o şeye aynı gibi bir başka durumda, kendi nefsine görünmesi gibi değildir. Zira bir kimsenin kendi

1- Kalbim her sûreti kabul eder hale geldi.
2- İbn Arabi, *a.e.*, s. 215.

suretini temaşa etmesi, ancak ayna gibi bir vasıtayla mümkündür. Çünkü, ayna, o kimseye evvelce görünmeyen bir sureti açığa çıkarır. Binaenaleyh o kimsenin nefsi, o kimseye, bakılan aynanın verdiği bir surette ortaya çıkar.

Hakk'ın en mükemmel şekilde göründüğü suret, insan suretidir. Zira insan suretine, varlık alemi tümüyle yansıtılmış ve Hakk'a ait tüm sırlar onun suretinde biraraya getirilmiştir. (Bu yönüyle insan, kainatın bir özü ve fihristi olmuştur. İnsanın yeryüzünde Allah Teala'nın halifesi) olarak tayin edilmesi ve melekler dahil tüm varlıklardan üstün tutulmasının tek sebebi budur zaten. Aynı şekilde, onun yaratıklar arasında Allah'a en sevimli varlık olması ve yüce Allahın en fazla önem verip neslinin devamına özel bir ilgi tevcih etmesinin de yegane sebebi bu gerçektir. Onun için insanın yokedilmesi, en mükemmel ilahi suretin /aynanın yok edilmesi ve Allah'a karşı meydan okunması; onun korunması da, Hak Teala'ya karşı saygılı olunması anlamına gelir. Bu anlamda İbn Arabi şöyle der:

"Bil ki, Allah'ın kullarına şefkate riayet, Allah için gayret-i diniyyeye riayetten daha önemlidir. Zira Davud (a.s.) Beyt-i Makdisi bina etmek istedi ve onu defalarca bina etti; zira her bitirdiğinde bina geri yıkıldı. Bu durum bir kaç defa tekerrür etti. Bunun üzerine Davud (a.s.), durumu Hakk Teala'ya şikayet etti. Allah Teala da ona şunu vahyetti: "Benim evimi inşa etmek, kan döken kimselere nasib olmaz." Bunun üzerine Davud (a.s.): "Ya Rabbi! Ben kanı senin uğrunda dökmedim mi?" deyince Hakk Teala cevaben: "Evet, ancak onlar benim kullarım değil midir ?" buyurdu. [1]

Hz. Peygamber (s.a.) de şöyle buyurur: "Müminler! Size, düşmanlarınızla yüzyüze gelip onların boyunlarını vurmanızdan ve onların sizin boyunlarınızı vurmalarından daha hayırlı bir şeyi haber vereyim mi? Allahı çok anın/zikredin." Bu hadis-i şerifin yorumu sadedinde İbn Arabi şöyle der: "Çünkü insanoğlunun kadrı kıymetini ancak Alah Teala'yı

1- *a.e.*, s. 48-49.

zikreden kimseler bilir. Zaten insandan istenen ibadet de bu ibadettir. Zira gerçek anlamda yapılan zikir, zikreden zakir ile Hakk Teala arasında varolan gerçek bağı açığa vurur ve tüm yaratıklar arasında kendisine özel bir değer verilen insanın kadrı kıymetini ızhar eder. Çünkü Hakk Teala, kendisini zikredenin meclis ve sohbet arkadaşıdır. Ve zakir eğer sodhbetdaşı olan Hakkı müşahede edemiyorsa, zakir değildir." (1)

Sonuç olarak İbn Arabi, ilahi aşkı, yaratılmanın sırrı ve varlığın ilk etkeni olarak görmektedir. "Yaratma"dan kasıt da "Hakkın, bizzat varlıkların kendisinde tecelli etmesi"dir; yoktan varedilmeleri değil. Zira Hakk Teala tanınmayı murad etmiş ve bu sebeple de yaratıkları yaratmıştır. Kendi kemalatını varlık alemine yansıtmadan da tanınması mümkün olmadığına göre, varlık suretinde tecelli etmesi kaçınılmaz olmuştur. İşte böylece, dış aleme yansımaya olan iştiyakı, alemi yaratması için sebep teşkil etmiştir. "Ben gizli bir hazine idim, bunun için tanınmak istedim ve yaratıkları yarattım. Onlar da beni bu vesileyle tanıma imkanına sahip oldular." rivayeti de bu manaya işaret etmektedir.

Ancak şu da var ki, varlık görünümünde tecelli etmeyi şiddetle arzulayıp, bunun için yaratıkları yaratan Hakk Teala, aynı şekilde bu varlıkların kendisine geri dönmesini şiddetle arzulamaktadır. Yaratıkların Hakk'a olan arzu ve iştiyakları da bunun gibidir. Çünkü aşık ile maşuk-zahiren farklı olsalar da- hakikatle aynıdırlar; birini diğerinden ayırmak mümkün değildir.

Şu halde sevgi/aşk, yaratıkların varlık sebebi olduğu gibi, varlık aleminden kaybolma sebebidir ve sürekli bir dönüşüm halindedir. Zira Hakk Teala devamlı yaratıklar suretinde zuhur etmekte ve kendisinde varolan gizli bir sevgi, Onu devamlı zuhura itmektedir. Yaratıklar da, devamlı surette Hakk'da fani olmakta olup, kendilerinde varolan bir sevgi, onları, sonradan takındıkları suretlerden/beden kafe-

1- *a.e.*, s. 167.

sinden sıyrılıp asıllarına yeniden dönmeye doğru itmektedir. Onun için bu varlık aleminin başında sevgi ve ayrılık; sonunda da sevgi ve vuslat vardır. Bu varlık aleminin merkezinde de Hakk Teala vardır; dairenin çevresinde ise sonsuz sayıda varlıklara ait tecelliler olup bunların hepsi anılan merkezden sudur eder ve aynısına geri dönerler. [1]

1- *a.e.*, ş. 327.

İLAHİ AŞK VE TASAVVUFÎ AHLAK

Sûfî'nin yaşadığı ve savunduğu her ahlakî davranışın, mutlak surette, her şeyin aslı olan ilahi aşk'la bir bağlantısı vardır. Zira sevginin temel esprisi, mahbubu her şeye tercih etmektir. Sûfî de mahbubu olan Hak Teala'yı her şeye tercih edince, Hakk'a ait tüm ahlakî sıfatlar sûfî için elde edilmesi gereken bir gaye halini alır. Bu anlamda Gazali şöyle der:

"Aşk, tasavvuftaki makamların zirvesi ve oradaki derecelerin en yücesidir. Aşk'tan sonra gelen Şevk, üns, rıza vb. makamlar, onun sadece bir meyvesi ve uzantısıdırlar: Aynı şekilde aşktan önce yer alan tevbe, zühd, sabır vb. makamlar da onun için sadece bir hazırlık ve mukaddimeden ibarettir. (1)

Sadece ilahi aşk sebebiyle sûfî, dünya ve lezzetlerinden el-etek çeker ve bu uğurda, kendisi için en değerli varlık olan canını dahi feda eder. Haris el-Muhasibi şöyle der:

"Aşk, bir şeye bütünüyle kendini vermen ve sonra da o şeyi, canına ve malına tercih edip, ona, gizli ve aleni her durumda sadakatini ispat etmen, sonra da ona karşı sevgide kusur ettiğini anlamandır" el-Muhasibi'nin "gizli ve aleni her durumda sadakatini ispat etmen" sözünde, sûfîye grubunun "İlahi aşk'ın Allah'a kulluğu kazandırıp emir ve yasaklara sıkı sıkı sarılmayı sağladığı" şeklinde benimsediği bir

1- Gazali, *a.e.*, IV/280

kurala işaret edildiği gibi; "ilahi aşkın sûfî'yi dinden terhis olup dinî yükümlülüklerden kurtulmaya sevkettiği şeklinde bir anlayış ve iddiaya da işaret edilmektedir.

Yahya b. Muaz er-Razi adında büyük bir sûfînin şu sözleri, yukarıdaki hükmü çok güzel pekiştiriyor:

"İlahi aşk iddasında bulunup emir ve yasaklara/şeriat'e uymayan kimse, bu iddisında doğru değildir."

İlahi aşk sayesinde sûfî mütevazi olur ve kalbine ucub, riya veya kibir karışmaz; kendi nefsi için hiç bir üstünlük, ilim, paye veya fazilet iddia etmez. Hatta bunun sayesinde, kendi nefsi için "sadık ve ihlaslı bir kul" iddiasında da bulunmaz. Bu husus Nişabur Melamiyye'sinin öğretilerinde gayet açıktır. [1] Keza, Celaleddin-i Rumi'nin: "Aşk, ucub ve riya'nın ilacı ve tüm hastalıkların tabibidir. Mahbubu'nu her şeye tercih etme/îsar, ancak mahbubunun aşkıyla yananlarda kendi ifadesini bulur." sözü de bu hususu açıkça vurgulamaktadır.[2]

Sûfî, Allah'ı, kendi canına ve ilahi hakları kendi haklarına tercih ettiği gibi, hemcinsini de kendi nefsine tercih eder ve –Allah'ı razı etme sözkonusu olduğu müddetçe– onlar uğrunda tüm haklarını feda eder. Anlatıldığına göre, bir defasında, en-Nuri, er-Rakkam ve daha bazıları zındıklıkla suçlanmış ve halife makamınca, haklarında ölüm fermanı çıkarılmıştır. Cellat er-Rakkam'a yaklaştığında, en-Nuri öne atılıp, cellattan kendisinin daha önce öldürülmesini istemiş. Orada bulunanlar çok şaşırmış; Cellat en-Nuri'ye sebebini sorunca: "Çok kısa bir anı da olsa arkadaşının kendisinden sonra öldürülmesini istediğini" söylemiş.

Yine en-Nuri'den naklen şöyle bir olay nakledilir. Bir gün en-Nuri, Rabbine münacatta bulunan ve şöyle diyen birini işitir: "Rabbim! Ezelî ilmin ve iradende müstehak kullarına azab edeceğine dair kesin bir karar aldın, eğer mutlak iraden, Cehennemi insanlarla doldurmanı gerektiriyorsa,

1- *el-Melametiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Futuvve*" adlı kitabımıza bakınız.
2- Nicholson'ın *İslâm Mutasavvıfları* adlı kitabından.

orayı sadece benimle doldur"

İlahi aşk sebebiyle sûfîler her şeye sevgi ve hoşgörü gözüyle bakarlar. Zira onlara göre kainatta var olan her şey, mahbubları olan Allah'ın eseri ve tecellisidir. Hatta daha da öteye giderek, "yaratılanı sevmenin bir köprü olduğunu, salik'in/sûfî'nin de, bu köprüden geçemeden ilahi aşk'a ulaşamayacağını" söylemişlerdir. Bazı sûfîler de, ilahi aşk'a talip olan mürid'in, bundan önceki hayatında "insan sevgisi" konusunda bir tecrübesi olması gerektiğini şart koşmuşlardır. Çünkü insan sevgisi konusunda bir tecrübesi olmayan müridin, ilahi aşk merdiveninde basamak kaydetmesi mümkün değildir. İbn Arabi ve en-Nazzam'a ayırdığımız bölümlerde açıkça ifade ettiğimiz gibi, tasavvuftaki bu eğilimin, vahdet-i vücud ehli nezdinde büyük bir kabul gördüğünü müşahede etmekteyiz.

İlahi aşk sayesinde sûfî, mahbubu olan Allah'ı çok zikreder ve bütün güç ve istidadını, sadece O'na teksif eder; kalbini O'ndan başkasıyla meşgul etmez, O'nun razı olacağı eylemleri yerine getirmekten mutluluk duyar, O'nun gazabını celbedecek eylemlerden huzursuz olur; kısacası, bütünüyle kendi varlığını mahbubunda ifna eder, eritir. Sûfîlerden birisi bu manada şöyle der:

"Kalbini masivadan arınmış bulunca,
Onu senin aşkınla doldurdum.
Tüm benliğimle sana aşık olunca,
Masiva'ya bütün kapıları kapadım.
Kalbim hep aşkınla yanıp tutuşurken,
Dilimi hep zikrinle meşgul ettim.
Gözümü nereye atıp baksam,
Kaşımda hep seni gördüm.
Kulağım senin zikrinden başka,
Hiçbir söze iltifat etmedi, asla."

Hatta ibadet, takva, vera ve benzeri diğer dinî-ahlakî

sıfatlar, ilahi aşkın bir dalı ve onun bir sonucudur. Allah'a, cennet arzusuyla ibadet edenle, O'na, sırf zatına olan muhabbetinden dolayı ibadet eden eşit değildir. Elbette Allah'ın bir fiili ve yaratması olan cennetle, O'nun bir sıfatı olan "muhabbetullah" arasında dağlar kadar fark var. Ebü'l-Kasım en-Nasrabazi (ö. 369) bu manaya işareten şöyle der:

"Cennetin varlığı ve devamı, Allah Teala'nın takdirine bağlıdır, dilerse hemen yok edebilir; ancak "muhabbetullah" O'nunla kaim sonsuz bir sıfattır. İkisi arasında dağlar kadar fark vardır!" [1]

Hazret bununla, Cennet'in hadis/sonradan yaratılan bir varlık olup, devamının Allah Teala'nın meşietine bağlı olduğunu, dilediğinde varlığına son verebileceğini; bunun yanında "zikr", "rahmet" ve "muhabbet" gibi sıfatların sonsuz olup O'nun varlığıyla hep var olacağını ifade etmekte ve varlığı kadim olan şeyle varlığı "hadis" (sonradan) olan şey arasında bir kıyasa gitmenin mümkün olamayacağını vurgulamaya çalışmaktadır. Bu, zahidin hedeflediği iki gaye arasında bir mukayese yapan ve muhabbetullah'ın, zahid için, cennet kazancından daha büyük bir kazanç olduğunu düşünen sünni bir mutasavvıfa ait bir görüştür. Ama meşrepleri en-Nasrabazi'den çok daha geniş olan sûfîler, gerçek cennet'in, aşık'ın maşuk'una vuslatı/kavuşması, gerçek cehennemin de bu ikisinin birbirlerinden ayrılması şeklinde değerlendirirler. Ayrıca onlar gerçek ibadetin muhabbetullah'ın ta kendisi olduğunu savunurlar.

İlahi Aşk ve Marifetullah

Yukarıda muhabbetullah/ilahi aşk düşüncesinin, klasik-dinî düşüncenin değişiminde icra ettiği tesiri incelemiştik. Şimdi ise onun, marifetullah düşüncesi içindeki işlevini açıklamaya çalışacağız. Zira sûfîlere göre -tefekkür değil-sadece ilahi aşk, zahidi marifetullah'a ulaştıran yegane yoldur. Bir başka ifadeyle, sûfî'nin marifetullah'ı, aklın bir ürünü

1- Kuşeyri, *a.e.*, s. 5.

değildir; tam tersine o, akıldan daha üstün bir duyunun ürünüdür ve kendisine iki unsur hakimdir: Zevk ve nuzu'. Bu iki unsur, ancak gerçek sevgi'de görülür: Mahbub'un mahiyetini zevken idrak etmek -ki biz bunu marifet diye isimlendiriyoruz- ve bütünüyle ona yönelmek -bunu da nuzû' diye isimlendiriyoruz-. Hatta o kadar ki, sûfîler, marifetullah ile muhabbetullah'ın tek bir şey ve tek bir gerçek olduğu konusunda hemfikir gibidirler. Bunun en büyük delili de, tasavvuf erbabının, muhabbetullah'da fani olan sûfîye "arif" ismini vermeleridir. Arif'i tarif ederken Kuşeyri şöyle der:

"Böylece kul; halka yabancı olur ve kendi nefsinin afetlerinden kurtulur. Sırren ve ruhen Allah Teala ile münacaatını devam ettirir ve her lahza Allah'a dönüşü tahakkuk ettirir. İlahi kudretin tasarruflarının ne şekilde cereyan ettiğine dair olan sırları, Hak Teala'nın tarif ve talimi ile alır. İşte o zaman bu kimseye "arif" denir. Onun bu hali ise, "marifet" ismini alır. Kısaca, kul kendisine yabancılaştığı nisbette, Rabbi hakkında bilgi/marifet sahibi olur." [1] Bayezid Bestami de, ilahi aşk'da fani olmuş bir sûfî edasıyla, bu anlamda şöyle der: Halkın muhtelif halleri vardır, arifin ise hali yoktur. Çünkü arifin resim ve şekli mahvolmuş, hüviyeti başkasının hüviyetine bürünmüş ve eserleri başkasının eserlerinde kaybolmuştur." [2]

Sûfî, ilahi aşk'ta istiğrak halinde iken, başkasına nasib olmayacak bir "marifet" ve "lezzet"i idrak eder; o, aşk anında maşukunu bilir, marifet halinde de maruf u/tanıdığını sever; marifet ve aşk da, tek bir gerçeğin iki yüzüdür. Mutasavvıflar bu nevi marifet'i, somut deneyim ve zevklerle elde edilen marifet'e benzetirken fazla aşırıya kaçmamaktadırlar. Zira insan tatlı bir nesnede tatlılığı, acı bir nesnede de acılığı dolaysız bir şekilde algılar; ancak hissettiği bu tatlı ve acılığı tasvir edemediği gibi, bu iki manayı, tatma (zevk) duyusundan mahrum olan kimseye de anlatamaz. Dolayısıyla onlar,

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 141
2- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 141

bu durumun tasavvufî tecrübede de aynı olduğunu söylemişledir; ancak şu farkla ki, sûfî tecrübede hasıl olan marifet, duyulara ve akla raci değildir. Tam tersine, o bir nur olup, Allah Teala onu sevdiği kulun kalbine atar; veya o, ilahi yönün, sûfînin kalbinde parıldamasıdır.

Onun için sûfîler, kulun Allah'ı sevmesi (muhabbetullah) ve O'nu hakkıyla tanımasının (marifetullah) ilahi bir sevgi olup, amel ile kazanılamayacağını ileri sürmüşlerdir. Keza, Allah Teala'nın da kulu sevmesi gerçeği, onlara göre bir inayet-i rabbaniyyedir. Hatta daha da ileri giderek, anılan iki sevginin, birbirinden ayrılmaz iki unsur olduğunu benimsemişlerdir sûfîler: Çünkü Allah Teala'yı seven kimseler bizzat O'nun tarafından sevilen kimselerdir. Bu ikili birlikteliği de, Kur'an-ı Kerim'in *Allah hem sevdiği, hem de onların kendisini sevdiği bir topluluğu yerinize getirir de..."* (Maide, 5/54) gibi ayetlerinde bulmak mümkündür.

İlahi Aşk'ın Dili ve Sembole Dayalı Üslubu

Sûfî nefis, "zevk" yoluyla, başka hiçbir lezzetin yerini tutmadığı söylenen ilahi aşk'ın lezzetini tattığı gibi, tasvir edilemiyecek ve ifadelere dökülmeyecek bir hal içinde, varlığın gerçeğine dair bir takım manaları da idrak eder. İşte sûfî, içinde bulunduğu bu hali anlatmaya çalıştığında, bazen herkesin kullandığı kelime ve ifadelere sığınmak zorunda kalsa da, çoğu zaman bu hakikatleri ifade için sembol ve işarete dayalı üslubu tercih eder; hatta bunun için başka bir çare bulamaz. Mesela o, "şühud" halinden bahsederken, onun "ruhun kendisinde boğulduğu bir ilahi feyiz ve nur alemi olarak görür ve onu, yaratıkların sırrının inkişaf ettiği bir mahal olarak tasvir etmeye çalışır. Keza "ilahi aşk'dan bahsederken de, onun acı bir ateş olup, nefsin onun içinde eridiği, aşık'ın da maşuk'unda fani olduğu bir hal olarak dile getirmeye çalışır. Yine "hürriyet" [1] makamından bahsederken,

1- Hürriyet: Tasavvufta en yüksek seviyede kul olma haline denir. Ârifîn son makamı hürriyettir. [çev.]

onun, "tüm kulluk mükellefiyetinden azad olup geniş sermediyyet alemine intikal olduğunu" söyler ve nefsi, vatanına dönmek için devamlı özlem duyan bir kuşa benzetir. Aynı şeklide sûfî şarab, sekr, saki'den; sevgili diyarı (kûy-ı mahbûb), güzel bahçeler, Leyla ve Mecnun'dan; vuslat, firak, hicran, üns, vahşet vb. insanî aşk'ı ifade eden lafızlardan da bahseder.

Sûfî, bilinen fani aşklardan tamamen farklı olan ilahi aşkta hissettiği şeyleri ifade etmeye çalışırken sembol/remz yüklü ifadelere yer vermesi gayet tabiidir. Belki de onun bu üslubu, muhataplarda daha tesirli bir durum yaratmaktadır; zira remizli ifadelerde sihirli bir yön var; hayal ve vicdanı harekete geçirir ve direk kalple irtibata geçer; tekrar ettikçe de, daha tesirli olur ve manalar açıklık kazanır. Onun için remiz ve sembol dili evrensel bir dil olup, farklı din ve memleketlere rağmen, bu dil tüm mistik akamlırda ortak dildir. Zira onların hepsi, havasını teneffüs ettikleri ortak bir vatana mensupturlar.

Şu halde sûfînin, kendi yaşadığı tecrübelerle hissettiklerini yaşamayan ve ruhi/mistik hayatın dışında kalan kimselere remz ve sembollerle aktarmaya çalışması çok garip bir şey değil; yoksa sûfî olmayan ruhlar, sûfîlerin remiz ve işaretlerle terennüm ettikleri gerçekleri nasıl anlayacak ve yerine göre bu ifadelerin etkisinde nasıl kalacaklardı? İşte sûfîlerin hissettikleri bu hakikatleri başkalarına aktarmanın mümkün olması, insan ruhunda, tasavvufî çekirdeklerin gizli bir nüve halinde varolduğunun delilidir. Ancak şu kadar var ki, bazı nüveler, kendisine uygun manevi bir atmosfer veya tabii bir mirac sayesinde neşvü nema bulup tasavvufî bir hayatı neticelendirirken; diğer bazıları da bu uygun ortam ve mizacı bulamayarak atıl halde kalır ve bu anlamda gelişme gösteremezler.

Dolayısıyla, remz ve sembol dili sûfî için kaçınılmazdır. Aynı şekilde, günlük ifadeler gibi, akılla algılanan somut konuların dışında kaldığı için ifade etme imkanı çok kısıtlı

da olsa, sûfînin, haline tercüman olması ve erişip tattığı soyut zevkleri ifade etmesi için, tasvir ve temsil üslubunu kullanması zaruri bir durum arzetmektedir.

Şu halde eğer sûfî, ilahi aşk'ını ifade etmede remz ve sembol üslubunu kullanmak zorunda kalıyorsa, -ki kalıyor ve bu çoğunlukla kullanma yoluna başvuruyor- o zaman, onun bu ifadelerini tevil etmek/yorumlamak ve onları zahir manalarından alıp manevi-batını manalara çekme zorunluluğu hasıl olmaktadır. Tıpkı manevi bir takım gerçeklere dikkat çeken sûfî şairlerin şiirlerinde olduğu gibi. Onun için, bilhassa ilahi aşk gibi bir konuda, sûfînin ifadelerini, harfî anlamıyla anlamaya çalışmak ve bu çerçevede yorumlamak kabul edilecek şey değildir!

Mesela Rabi'atü'l-Adeviyye, "ilahi aşk"tan ve St. Katherina da (1347/1380) [1], "mistik anlamda rûhî bir evlilikten" sözederlerken, biz bunu cinsi bir his olarak algılıyoruz. Keza Bayezid-i Bestami, "çadırını Arş'a yakın bir yere kurduğunu" söyleyince; veya Blake, "müşahedelerinin birinde, parmağıyla sema'ya dokunduğunu" ifade edince; bunları saçmalayan kimseler olarak değerlendiririz. Aynı şekilde sûfîler "nikah", "şarab" vb. şeylerden bahsedip Leyla ve Mecnun'un aşkını terennüm edince, onları madde ve şehvet düşkünü olmakla itham etmeye kalkarız.

Onun için sûfîler, ilahi aşk konusundaki sözlerinden dolayı çok itham edilmişlerdir: Bu ithamlar da, ya sözlerin hiç tevil edilmeden/yorumlamadan kabulü ya da kasıtlı-kasıtsız çarpıtılmasından kaynaklanmıştır.

Birileri çıkıp: "Sûfîler, ilahi aşk'larını ifade için remz ve sembol üslubuna başvurdular; çünkü onlar böyle yapmakla, başkalarına açmak istemedikleri sırları saklamış oldular; veyahut böyle yapmakla, açıklamaları durumunda kafalarının dahi uçmasına vesile olacak fikirlerini gizlemiş oldular"

1- İtalyan asıllı bir rahibe olup Papa 11. Gregorius'un 1309/1377 yılları arasında papalığın merkezi olan Avignon'dan Roma'ya dönüşünde etkili olmuştur. (çev.)

diyebilir. Veya bu manada daha farklı şeyler ileri sürülebilir; ancak -bize göre- gerçek sebep şu ki, sûfîler, ister ilahi aşk ile ilgili olsun, ister diğer hal'lerinde olsun, fikirlerini hep bu remizli üslupla ifade etmişlerdir; çünkü mistik tecrübeler, sanatsal tecrübeler gibi olup, remiz ve sembole dayalı üslup, bu tecrübeleri ifade için yegane üslup biçimidir. Ancak her sûfî bu sanatsal güce ve mizaca sahip değildir; onun için gerçek sûfîler bu konuda iki gruba ayrılmışlardır: Kimileri susmayı prensip edinirken, diğerleri remiz üslubuyla konuşmayı tercih etmişlerdir. İkinci grup için en meşhur sûfîlerin başında, meramını Arapça ile dile getiren Cüneyd-i Bağdadi, Hallac ve İbnü'l-Fariz ile, Farsça dile getiren Celaleddin-i Rumi ve Feridüddin Attar'ı anabiliriz.

TASAVVUFUN MA'RİFET/BİLGİ SAHASINDA YAPTIĞI DEVRİM

Gazali *el-Munkiz mine'd-Dalal* adlı kitabında "hissî ve aklî idrak" konusunu işledikten ve his sahibinin -akıl yalanlayıncaya kadar- algıladığı somut gerçeklere inandığını; insanın içinde aklın ulaştığı verileri yalanlayacak bir başka mekanizmanın bulunabileceğini vurguladıktan sonra şöyle der:

"Şuur/yakaza halinde akıl ve duyularınla gerçek olduğuna inandığın tüm şeylerin, senin içinde bulunduğun hale nisbetle gerçeklik kazanmadığını nereden bilebilirsin! Bir başka hale intikal edip orada göreceğin gerçeklerin şuur haline oranının, şuur hali ile şuursuzluk/uyku hali arasındaki oran boyutunda olmayacağını kestirebilir misin? Ve o zaman o hale oranla, şuur halinin bir uyku hali seviyesinde düşebileceğini tahmin edebilir misin? İşte bu hali yakalayabilirsen, aklınla ulaştığın gerçeklerin tümünün bir hayalden ibaret olduğuna kesin kanaat getireceksin! Muhtemelen bu hal de, sûfîlerin, "benliklerine dönüp maddi duyularından sıyrıldıklarını ve orada, dünya gerçeklerinden çok farklı şeyler müşahede ettiklerini" söyledikleri bir haldir."

Evet, gerçekten de insanoğlunda, duyu ve akıldan başka ve ondan üstün bir güç var; gerçeği, akıl ve duyu yoluyla değil, zevkedilen bir suret/tablo şeklinde gören bir güç...

Muhtemelen de bu güç, -sadece müslüman sûfîlerin değil- tüm dünya mistiklerinin iddia ettiği bir güçtür.

İçinde yaşadığımız dünyanın talihsizliklerinden biri de, her asırda düşünürler arasında, bilginin kaynağını sadece duyularla sınırlayan bir topluluğun hep varolması olmuştur. Bunlar, duyularla ulaşılamayan her şeyin imkan dışında olduğunu savunmuş ve insanın, ancak, duyu ve deneye dayalı şeyleri bilebileceğini ifade etmişlerdir. Kendilerini bir zamanlar sensualist, materyalist ve pozitivist diye isimlendiren bu topluluk, kullandıkları ilmî metotla çelişkiye düşünce, kendi ekollerine, "pozitivist felsefe" ve "mantıkçı pozitivizm" gibi yaldızlı isimleri layık görmeye başladılar. Kendilerini Pozitivizm'in temsilcileri diye tanıtan bu kimseler "deneysel bilgi"den başka bir bilgi kaynağını kabul etmedikleri için, "metafizik" ve "ahlak" kaynaklı bilgiyi kabul etmediler. Ve kuzunun kurttan kaçışı misali din gerçeğinden kaçtılar. Onun için bizler, onları kınayacağımız veya sorgulayacağımız yere, onlara acımamız gerekir; herşeyden önce onlar, Allah'ın o geniş rahmetini bir köşeye sıkıştırmış ve bilginin kaynağını sadece biriyle -hem de ne yazık ki en basitiyle- sınırlamışlardır.

Bir başka talihsizlik de, her asırda düşünürler arasında, tamamen aklı ve onun mekanizmasını ön plana çıkarıp soyut olsun, somut olsun, objektif olsun, subjektif olsun, her şeyin aklî mekanizma ile idrak edilebileceğini söyleyenlerin varlığıdır; oysa akıl mekanizmasının hareket alanı sınırlı olup sadece dış ve onunla bağlantılı dünyayı algılama ve idrak etme imkanına sahiptir. Orası da, insanın içinde doğup büyüdüğü; bilgi ve donanımını kendisinden kazandığı bir yerdir. Evet İbn Haldun'un da ifade ettiği gibi, akıl ancak sınırlı bir hareket alanında sağlıklı ve doğru bir terazidir; fakat ilahiyat, kalbe dair haller ve ahirete yönelik meselelerin değerlendirilmesinde sağlıklı bir ölçü değildir. Yoksa, tıpkı altın tartan terazi ile dağları tartmaya kalkmak gibi bir şey olur! Tasavvufî ekolleri inkar edenler, bilginin inkişaf ettiği ruhî tecrübeleri bir araştırsalardı, ne duyulara, ne de akla

dayanmayan bir bilginin varlığını çok rahat kabul ederlerdi! Ki biz bunları *zevk*, *kalp* veya *müşahede*'ye dayalı deneyimler diye niteliyoruz. Tıpkı sûfîler de inkişaf eden ve kendine has özellikleri ve mevzuları olan bilgi gibi.

Bu deneyimlerin, insanlar arasında sadece tasavvuf ve sanat erbabında görülmesi, gerçek bir olgu olmalarına mani değildir. Aynı şekilde, onların ferdî ve şahsî düzlemde görülmeleri -deneysel bilgi'den temelde bir farklılık arzetse de- bir çeşit bilgi kaynağı olduğu hususunu cerhetmez. Yoksa tasavvuf veya sanat erbabının kendi deneyimini yaşarken, "idrak ettiğini", "bir çeşit bilgiye sahip olduğunu", "bazı gerçekleri zevkettiğini" ve "bazı şeyleri hissettiğini" kim inkar edebilir! Doğrusu bunu ancak kibirli veya koyu cahil kimseler inkar edebilir! Bilginin oluşumu için "idrak" unsurunun bulunması aslında yeterlidir.

Ama "zevk" ve "şühud" unsurlarıyla desteklenmeyen mahz-ı aklın, uluhiyet/Tanrı anlayışı konusunda ulaşacağı son nokta, "yaratıklardan münezzeh, tüm varlığın kaynağı ve varlık sebebi olan mutlak bir varlığın/yaratıcının" olduğunu ikrar etmektir. Mahz-ı akla göre bu yaratıcı/ilah, "kainatı düzenleyen, koruyan; insan tarafından kendisiyle irtibata geçilen, sevilen ve kendisine yakarılan" bir ilah değildir; çünkü mücerret akla göre o ilah, son derece soyut ve pasif olup, kullarla kendi arasında bağlantı ve irtibatı sağlayan aktif/müsbet sıfatlardan mahrum bir ilahtır. Zira onlara göre, bu yaratıcı ilah, metafizik bir "ilk" olup, gerçek anlamda bir ilah değildir. Hatta bazen mücerret akıl, İbn Sina'nın yaptığı gibi, "hayr" (her iyiliği yaratan) gibi aktif bir sıfat yakıştırır, ancak bu sıfata, sonuçta, "sadece varlığı bahşetme" vazifesinden başka bir anlam yüklenmez. Neticede bununla Allah'ı, "varlık aleminin ilk kaynağı" veya İbn Sina'nın ifadesiyle, "varlığın ilk maddeden sudur etmesinin illeti" şeklinde bir sıfat yakıştırmaktan ileri gitmemiş oluyorsunuz.

Gazali *el-Munkiz mine'd-Dalal* adlı kitabında, bize bu konuda daha fazla söz söylemeye ihtiyaç hissettirmiyor.

Hazret bu kitabında, tüm felsefe ve kelamcı ekollere mensup kimselerin eserlerinde, uzun bir süre, "gönlün mutmain olacağı yakinî bir ilmi aradığını, ancak sonunda hüsranla karşılaştığını; o kitapların sadece kafaları karıştırıp gönlü huzursuz etmekten başka bir işe yaramadığını" ifade eder.

Bizim de bugün Gazali'den farklı olduğumuzu sanmıyorum; zira felsefe ve kelam kitaplarında işlenen uluhiyet ve ona bağlı meselelerde, Gazali'den daha şanslı olduğumuz söylenemez. Ama Gazali, sonuçta tasavvufta umduğunu bulmuş ve aradığına nail olmuştu. Zira o, sadece sûfî *işrak*'te ve sûfî *vecd* ve *istiğrak* hallerinde mahbubuna kavuşmuş ve onu tanıma fırsatını bulabilmiştir. O, bu tanıma şeklini ifade etmek için, kendisinden vecd halinde gördüklerini anlatması istenen Plotinus'un şu sözlerini salık verir: "O manzarayı ancak görenler ve tadanlar zevkedebilir."

Zevk'e Dayalı Bilginin Vasıtaları

Sûfîler, bilginin kaynağının, akıl değil de, kalp olduğuna inanır ve onun, aynı zamanda ilahi aşk ve tecellinin merkezi olduğunu kabullenirler. Gerçi bazen bir ayırıma gider ve bilgiyi kalb'e, ilahi aşk'ı ruh'a, tecelliyi de sırr'a hasrederler. Ancak gerçek olan şu ki marifet, aşk ve tecelli genel anlamda "kalp" diye isimlendirdiğimiz tek bir şeye veya tek bir güce ait üç ayrı görüntüden ibarettir.

(Kalpten kasıt da, şu bildiğimiz et parçası değil, tam tersine o; insanın kendisiyle gerçek varlığı/Allah'ı tanıdığı, Hakk'ın kuluna orada tecelli ettiği,kulun, Rabbini kendisiyle sevdiği, maddeden uzak rabbani bir latifedir. Başka bir ifadeyle, kalp, insanda "zevke dayalı idrakin" merkezi olan bir mekanizmadır.)

Tasavvufi şiirin çizdiği çerçeveye göre kalbin işlevi, idrak yönünden ziyade, duygusal yönüyle ön plana çıkarılmaya çalışılır. Ancak daha önce, kalbin, tüm sûfîler nazarında sevgi ve idrakin odağı olduğunu ifade etmiş ve zevke dayalı marifetullah ile aşk-ı ilahi'nin, tek bir gerçeğin iki yönü ol-

duğunu vurgulamıştık.

Sûfîlerin, kalbi, "zevke dayalı idrak" veya "anlama kabiliyeti" veyahut mutlak anlamda "yakini/kesin bilgi" için merkez bir mekanizma olarak görmelerinin şaşılacak bir tarafı yoktur. Zira Kur'an, onu bu anlamlarda kullanmış ve kalbi, gah sahih imanın odağı, gah idrak ve kavrayış melekesinin merkezi olan bir mekanizma olarak değerlendirmiştir: Allah Teala şöyle buyurur:

"Niçin Kur'an'ı düşünmeye çalışmazlar! Yoksa kalp'lerine kilitler mi vurulmuş!" (Muhammed, 47/22).

"Allah, onların kalp'lerine imanın nasip olacağını takdir etmiştir" (Mucadile, 58/21).

"Kalp'lerinde eğrilik olan kimseler, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için onların çeşitli anlamlı olanlarına uyarlar." (Al-i İmran, 3/7).

"Allah onların kalp'lerini ve kulaklarını mühürledi, gözlerine de perde çekti" (Bakara, 2/6).

"Kalp'lerimiz perdelidir" dediler..." (Bakara, 2/88).

"Bu, onların önce inanıp sonar inkar etmiş olmalarındandır ki, bu yüzden kalp'leri mühürlenmiştir. (Münafikun, 63/3).

"Onlardan bazıları seni dinlerler; fakat biz onu anlamalarına engel olmak için kalp'lerine örtüler, kulaklarına da ağırlık koyduk." (En'am, 6/25).

"Hayır, yaptıklarına karşılık, kalp'leri pas tutmuştur.' (Mutaffifin, 83/14).

Kur'an'a göre, kalp hastalığı, ilahi mesajı -özellikle imana yönelik olanını- açık bir şekilde idrak edip onu sağlıklı bir şekilde kavramaktan alıkoyan her şeydir. Allah Teala bu anlamda şöyle buyurur:

"Kalp'lerinde hastalık olanlar da..." (Ahzab, 33/12).

"Kalp'lerinde hastalık olanlar, Allah'ın, içlerinde besledikleri kinleri dışarı vurmayacağını mı zannediyorlar."

(Muhammed, 47/29). Ve benzeri bir çok ayet hep bu noktaları vurguluyor.

Ancak tasavvufî anlamda kalbin, "zevkî idrakin" ve "yakin/kesinlik ifade eden bilginin" odağı ile ilahi aşkın merkezi olabilmesi için, kalp bölgesinin durulanması, üzerindeki perdelerin aralanması, şehevi/hayvani arzulardan arınması ve aklın esaretinden kurtulması gerekiyor. Onun için Allah saliklerinin kalplerini, Rahman'ın ordularıyla şeytanın orduları arasında çetin muharebelerin yapıldığı bir alan olarak görürüz; Gazali'nin ifadesiyle, her iki taraf da, kalp bölgesine hakim olmak istiyor ve zaferin oradan başladığına inanıyor. Şayet Şeytan tarafı galip gelirse, insan, hayvan seviyesine düşer; yok eğer Rahman tarafı galip gelirse, insan, melek seviyesine yükselir. Kalbin iki kapısı olup birinden içeri "marifet", diğerinden ise "vehm" girer. İlahi muhabbet ise birinci kapıdan içeri girerken, "masiva ile meşguliyet" ikincisinden içeriye dalar. Birinci kapıdan girilen alem başka, ikinci kapıdan girilen alem başkadır. Celaleddin-i Rumi'nin ifade ettiği gibi gerçek ve sadık sûfî ise, berzahta bu iki alem arasında yerini alan sûfîdir.

Diğer taraftan sûfîler, kalp ile aklı, idrak mekanizmasının iki ayrı unsuru değerlendirdikleri gibi, bu ikisinden meydana gelen iki idrakin çeşidini birbirinden ayrı mütalaa ettiler: Aklın idrakini "ilim" diye isimlendirirken; kalbin idrakini *marifet* ve *zevk* diye isimlendirme yoluna gitmişlerdir. Birinci idrak alanında mahir olanlara "alim", ikincisinde mahir olanlara da, "arif" dediler. Marifet ile ilim arasındaki temel fark; marifet; "eşyanın direk/vasıtasız idrak edilmesi" şeklinde gerçekleşirken, ilim ise, bilinenlerden hareketle eşyaya ait gerçekleri idrak etme şeklinde gerçekleşir. Diğer taraftan marifet, nefse ait bir hal olup, onda idrak eden varlık ile idrak edilen eşya/mevzu aynı şey olmaktadır; ilim ise, akla ait bir haldir ve akıl ise, hem olumlu hem de olumsuz anlamda, eşyaya yönelik idrak ameliyesini gerçekleştiren bir cihazdır.

Diğer bir fark; marifet, nefsin belli bir riyazat/eksersiz sonucu elde ettiği bir "tecrübe" iken; ilim ise, aklın seslendirdiği bir hükümdür.

Sûfîler, marifet ile ilim arasındaki bu ayırımı, ta marifet kavramını -özellikle marifetullah kavramını- ortaya attıkları zamandan beri koymuş ve aklın sahası dışında kalan ve Allah'a, O'nun sevgisine, O'nunla irtibata geçme ve daha benzeri gerçekler karşısındaki tutumlarını tayin etmede bu ayırımın derin bir tesiri olmuştur. Hatta tasavvuf tarihinde öyle bir devir yaşanmış ki, sûfîler, marifeti, süluk'un en büyük bir hedefi olarak telakki etmiş ve tasavvuftaki diğer bütün hedefleri, bu hedef için bir vasıta ve yol olarak görmüşlerdir. Şayet tasavvufi hayatın "Allah ile bir irtibatı amaçladığı" ifade edilse, ekser sûfîlere göre, muhabbetullah yoluyla elde edilen marifetullah -veya marifetullah yolunda elde edilen muhabbetullah- olmadan bu irtibatın hiçbir manası yoktur. Sûfiyye tabakasına göre Allah, irfan yoluyla tanınabilen bir harikattir; hatta o onlara göre, mutlak anlamda bir hakikattir ve Hak adına idrak edilen her şey O'na bir işarettir.

Gazali ve benzerlerinin ise, zevke dayalı tasavvufî marifetin/bilginin ifade edilmesinde farklı bir üslupları vardır. Mesela ona göre, zevke dayalı bilgi, (kalpte hemen beliren veya hiçbir gayret, müdahale yahut tercih sözkonusu olmadan kalbe doğan) ilham türü bir bilgidir. Dolayısıyla bu bilgi türü ile vahiy arasında -sadece bilgi sahibinin, kendisine verilen bu bilginin nasıl ve kim tarafından gönderildiğini bilmemesi durumu hariç- hiçbir fark yoktur. Zira vahiy yoluyla bilgilenen kimse, bilgi kaynağını bilir. İşte bu bilgi türlerinin ilkine evliya ve asfiya/seçkin kullar muhatap olurken, ikinci türüne de peygamberler varis olmuşlardır. Ancak ikisinin de kaynağı tektir, yani ledünni ilimdir ve insanın bunda hiçbir dahli sözkonusu değildir. Bu ikisi dışında kalan ilimler ise, insan aklı ve gayreti sonucu öğrenilen ilimlerdir.

Gazali *İhya*'da şöyle der:

"Tasavvuf erbabı, bilgiye/tahsile dayalı ilimlerden zi-

yade ilhama dayalı ilimlere meylederler. Onun için mutasavvıfların çoğu, ilim tahsil etmeye ve araştırma yapmaya rağbet etmemişlerdir. Tam tersine onlar riyazat ve masiva'dan tamamen ilgiyi kesme metoduyla, ilhama dayalı bilgi vasıtalarına ulaşmaya çalışmışlardır. Bunu gerçekleştirdikleri zaman Allah Teala kalplerini uhdesine alır. Allah Teala da, kimin kalbini uhdesine alırsa, kalbini rahmetiyle doldurur, kalbine nur salar ve varlıklara ait sırları ve gerçekleri gösterir. Zira eğer kul iradesinde sadık olur, riyazatını en güzel bir şekilde yerine getirip nefsine ait mezmum sıfatları bertaraf eder ve dünya ihtirasından kurtulursa, kalbinde Hakk'ın parıltıları parlamaya başlar. Bu hali yakalayan kul, başlangıçta, bir anda çakıp yok olan şimşeğe benzer; ne zaman çakacağı ve parıltısının ne kadar süreceği belli olmaz. Evliyanın bu konudaki mertebeleri de sonsuzdur; tıpkı fiziki şekilleri ile huylarının sonsuz derecede birbirinden farklı olması gibi.[1]

Gazali zevke veya ilhama dayalı bilginin varlığını üç delille ispatlamaya çalışır: Peygamber ve evliyanın tecrübe ettiği (ve bu sayede bazı gaybî manaların kendilerine inkişaf ettiği) şahsî deneyimleri, birinci delil olarak serdetmeye çalışırken, mütevatir rivayetleri ikinci delil olarak dile getirir. Üçüncü olarak da, Kur'an ve Hadis'ten deliller zikreder; zira bu iki kaynakta nefsi riyazat, gönül inşirahı ve takva'ya devamlılık sonucunda, özel bir bilgi türüne açıkça işaret eden ayet ve hadisler vardır. Bir ayet-i kerimede Allah Teala şöyle buyurur:

"Bizim yolumuzda gayrette bulunanlara, kesinlikle tüm yollarımızı açacağız" (Ankebut, 29/69) Ayetin şu manayı ifade ettiği dile getirilmiştir: Biz onları, ilim sayesinde sırat-ı müstakime ulaştıracağız.

Bir başka ayet-i kerimede:

"Ey iman edenler! Eğer Allah'tan hakkıyla korkarsanız size "Furkan" gibi bir meleke verir" (Enfal, 8/69). Ayette

1- Gazali, *a.e.*, III/15.

geçen "furkan" kelimesi de, Hak ile batıl'ı birbirinden ayıran bir "nur" olarak tefsir edilmişti.

Yine bir ayette:

"Allah'ın, göğsünü İslâm'a açtığı kimse, Rabb'inden bir nur üzere değil midir?"(Zümer, 39/23).

Keza:

"Hikmeti dilediğine verir; Hikmet verilen kimse ise, kendisine çok hayır verilmiş demektir..."(Bakara, 2/269). Burada geçen hikmet'in, Allah'ın Kitab'ını anlamaya lutfu olduğu ifade edilmiştir.

Yine:

"Ve ona katımızdan ilim verdik" gibi benzeri ayetleri çoğaltabiliriz.

Bütün sûfîler, Hz. Musa ile Hızır (a.s.) arasında geçen olayın muhtevasından maksadın, yukarıda adı geçen iki ilim arasındaki "farkın izah edilmesinden" ibaret olduğu konusunda hemfikirdirler. Bu hadisede Musa (a.s.) zahir ilmi temsil ederken; batını ilmi (marifet) Hızır (a.s.) temsil etmektedir.

TASAVVUFUN ZİKİR SAHASINDA YAPTIĞI DEVRİM

"Zikr", ezberlemek ve dile getirmek manasına geldiği gibi, övmek ve dua etmek manasına da gelir. Dolayısıyla zikir'de birbirine bağlı iki yön vardır: Birincisi, zikredilen yani dille telaffuz edilen; ikincisi de, dilde telaffuz edilen bir şeyin içeriğinde kastedilen mana. Birşeyin dilde devamlı telaffuz edilmesi, bazen sırf ezberlemek ve akılda tutmak için yapılabileceği gibi; bazen o şeyi övmek, onu yüceltmek ve ona değer vermek üzere mana yönü ön plana çıkarılabilir. Bazen de -Allah Teala'yı zikir durumunda olduğu gibi- zikir'den kasıt, övgüyle beraber dua ve niyaz olabilir.

Bir ibadet çeşidi olması sebebiyle "zikir" Kur'an-ı Kerim'de değişik ayetlerde dile getirilmiştir:

ve Allah'ı çok zikredin" (Cuma, 62/10). Yani O'nu çokça hatırlayın ve düşünün.

"Rabbinin ismini zikret ve ona gönülden yakar." (Müzemmil, 73/8).

"Rabbinin ismimi sabah-akşam zikret." (Dehr, 76/25). Bu son iki ayette bizzat Allah'ın isminin dille anılması emredilmektedir.

Bu ayetlerden sûfîlerin çıkardığı özel bir mana sözkonusu değildir. Nitekim ilk müslümanlar da, bu ayetlerin, "Allah Teala'nın isminin ibadet kastıyla çok anılması"ndan ve "O'nun her şeyi düzenleyen bir yaratıcı olması hasebiyle devamlı hatırlanıp tefekkür edilmesini teşvik etmesi"nden başka bir şey anlamamışlardır. Ancak sûfîler zikir'e farklı bir bakış açısı getirmiş ve ibadetler arasında yerini ve işlevini tayin ve tespit etmeye çalışmışlardır. Aynı şekilde onlar zikr'in çeşitleri ve usulleri hakkında birçok teori geliştirmişlerdir. Sûfîler, zikr'i, sadece Allah'ın isminin dille tekrar edilmesiyle sınırlamamış; tam aksine bu ibadetin, zikr kavramı içine, ilahi esma'dan herhangi birinin alınmasıyla da yapılabileceğini ifade ettikleri gibi, Kur'an'dan "Sübhane Rabbi", "Allahu la ilahe illa hu " ve benzeri alıntılarla yerine getirilebileceğini savunmuşlardır.

Sûfîler nezdinde en önemli zikir çeşitleri, başta tesbih (Allah'ı her türlü eksik sıfatlardan uzak tutan ifadeler), O'na hamd ve övgü'yü içeren ifadeler olmak üzere, O'nun büyüklüğünü ve nimetlerini düşünmeye/tefekküre davet eden ibareler, kulun şükür vazifesini hakkıyla yerine getirmekten aciz olduğunu içeren sözler, zahiri ve batını bütün nimetlerin kul tarafından itiraf edildiğini gösteren cümleler ve kulun, ilahi emirleri hakkıyla yerine getiremediğini dile getiren ifadelerdir. [1]

Bu zikir çeşitlerinden olan "tesbih"le, zikreden kul, Allah'ı, yaratıklara ait her türlü kusur ve noksanlardan tenzih etmektedir. "Tefekkür" çeşidinde de, zakir, Allah'ın sıfat, nimet ve esrarengiz yaratıklarını düşündüğü gibi, kendini/nefsini, işlediği günahları, ilahi cezayı ve zahirî-batınî her türlü sahneyi düşünür.

Hamd ve Senada da zakir, Allah'ın kendisine bahşettiği nimetleri düşünür ve bu nimeti veren Zat'a karşı şükür vazifesini yerine getirmeye çalışır. Onun için sûfîler, zikrin, kalbî amellerin tümünü içine alan kapsamlı bir kavram ol-

1- Mekkî, *Kut'ul-Kulûb*, c. 1, s. 21.

duğunu ifade etmişlerdir. Zira hakkıyla Allah'ı zikreden ve bu çerçevede tüm söz, fiil ve düşüncelerini kontrol altında tutan kimsenin bu zikri, onun kalbî amellerinin kaynağı olur. Başka bir ifadeyle zikir, kalbi amellerin tümünü özümseyen bir eylemdir. Aslında salik'in, zikir'den başka bir şeyle kendisini takviye etmesine gerek yoktur; zira Allah'ı zat, sıfat ve fiillerine layık bir şekilde zikreden kimse O'na hakkıyla kulluk görevini yerine getirmiş olur.

Kim Allah'ı zikrederse, O'nun indirdiği şeriate bağlanmış; emirlerine uyup yasaklarından kaçınmış ve Allah'a hakkıyla itaat etmiş olur. Kim Rabb'ini zikrederse, Rububiyyetin gerçeğini anlamış ve kulluğunun manasını idrak etmiş olur. Aynı şekilde o şahıs, nefsinin kıymetini anlamış, içinde yaşatığı alemin önemini idrak etmiş ve dünya süsüne aldanmayan zahid bir kişiliğe sahip olmuş olur. Bu anlamda zikir, gerçek tasavvufi hayata ışık tutan bir projektördür, daha da ötesi o, tasavvufi hayatın ta kendisidir.

Diğer taraftan sûfîler zikri, farz namazdan daha yüksek bir ibadet olarak görür ve bu fikirlerini şu ayet-i kerime ile teyid etmeye çalışırlar:

"Ey Muhammed: Sana indirilen Kur'an'ı oku ve namazını kıl; zira namaz insanı her türlü kötülükten alıkor; Allah'ı anmak/zikrullah da daha büyüktür." (Ankebut, 29/44).

Ayetin son cümlesinin yorumu sadedinde, sûfîlere ait şu ifadelere yer verilmiştir: Kimisi bunun, genel anlamda zikrin namazdan daha büyük bir ibadet olduğuna kanaat getirirken; kimileri de, -İbn Arabi gibi- zikrin namaz ibadeti içerisinde en büyük bir unsur olduğunu söylemişlerdir. Zira namaz dış görünüşü itibariyle fiziksel bir harekettir, ancak onun ruhu ve özü zikir'dir.[1] Filozof İbn Sina da *Mahiyyetu's-Salat* adlı risalesinde, bu konuda, yaklaşık bir görüş serdeder. İbn Sina bu risalesinde (Hakk'ı layıkı veçhile idrak etmek için) bir nevi zihnî/aklî bir jimnastik olan ve "nefse ait

1- İbn Arabi, *a.e.*, s. 224.

bazı kuvveleri olumlu yönde terbiye etmek" demek olan gerçek namazla; birtakım söz ve fiillerden ibaret olan namazın farklı şeyler olduğunu vurgular ve ikinci namaz şeklinin, şeriatle mükellef avam'ın ve bedenin ibadeti olduğunu ifade eder. İlk nevi olan batınî namaza gelince, şeriatin sahibi olan Allah, kullarını bununla mükellef kılmamıştır; çünkü nefis kendini bu ibadeti yerine getirmeye mecbur etmekte ve sonuçta insan, aklıyla, yerine getirilmesi gereken bir hususta kendini sorumlu hale getirmiş olmaktadır [1].

Ancak İbn Sina'nın neredeyse sırf bir "felsefî tefekkür" olarak gördüğü ve "zihinsel bir faaliyet" diye nitelemeye çalıştığı namaz ile, Sûfiyye nezdinde -zikir ve tefekkür yönünün yanısıra- kul ile Rabbi arasında kalbi bir münacat ve sohbet, O'nu kalp gözüyle müşahede etme alanı, Hakk'ın sesini duyma alanı (ve dahası mahbub'un/maşuk'un, aşık'ın kalbini bürüdüğü; aşık'ın da -başka kimseyi görmeyeceği ve başkasına kulak vermeyeceği şekilde- maşukunda eridiği ve onda fani olduğu manevi mekan) olan namaz arasında büyük bir fark sözkonusudur. Bir sûfî şair bu anlamda şöyle der:

"Pür-dikkat bakarım O bana tecelli ettiğinde,
Kulak kesilirim, münacat ettiğinde bana."

Kul ile Rabb'i arasında bir sohbetten ibaret olan hakiki zikir hakkında İbn Arabi şöyle der:

...Çünkü insanın değerini, ancak Allah'ı hakkıyla zikredenler bilir. Zira Hak Teala, kendisini zikredenle beraberdir. Bu, Hak Teala'nın zakir tarafından müşahede edildiğini ifade eder. Onun için eğer zakir, kendisiyle beraber olan Hak Teala'yı müşahede edemiyorsa, zakir değildir. Zira zikrullah, kulun bütün zerrelerine sirayet eder. Zikir sadece dille sınırlı değildir. Yok zikir eğer sadece dille sınırlı kalacak olursa, o zaman, Hak Teala kulun sadece dilinin celis'i (sohbet arkadaşı) olur. Şu halde, Hak Teala'yı yalnız diliyle

1- İbni Sina, *Risaletu Mahiyyeti's-Salât,* Leiden, s. 36. Ayrıca *"İbn Sina Felsefesinde Tasavvufi Veche"* adlı makalemiz.

zikreden kimse, O'nu kendi dikkati oranında görür..." [1]

Keza sûfîler, zikr'in namazdan üstün olduğu konusuna bir de hadis delil getirirler:

"Bir anlık tefekkür, bir yıllık ibadetten daha hayırlıdır."

Bu hadisteki "tefekkür", kulu kötülüklerden iyiliğe, hırstan kanaata ve zühd'e götüren tefekkür şeklinde yorumlandığı gibi, takvaya ve hidayete ulaştıran tefekkür şeklinde de anlaşılmıştır. Tıpkı şu ayetlerde olduğu gibi:

Ve ondaki (verdiğimiz kitap'taki) hususları zikr/tefekkür edin ki, takvaya erişesiniz" (Bakara, 2/63).

"Gözleri ile beni anmak/tefekkür etmek arasında bir perde bulunan kafirleri..." (Kehf, 18/101).

Dolayısıyla Allah Teala kimden razı olursa, onu, kendisini zikretmeye muvaffak kılar; kime de gazab ederse, onunla zikri arasında bir perde çeker ve ona bu konuda muvaffakiyet nasib etmez.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Allah'ı zikir/tefekkür, kalpte takva gibi bir nimeti sonuç verir; çünkü bu işi yapan zakir, tamamen masivadan uzak ve kalbini tamamen kendisine vermiş olduğu Allah Teala'ya yönelir. Kendilerine zikir/tefekkür nimeti nasip olmayan kimseler, dolayısıyla Allah Teala ile irtibattan da nasipsizdirler; çünkü bunların kalbi masiva ile meşguldür. Ancak belli vakit ve anları olan, kulla Rabb'i arasında bir münacata vesile olup bu manada bir yakınlığı doğuran namaz ise, zikr'in sonuç verdiği Allah'a yakınlığı sonuç vermez. Çünkü zikr'in belli bir vakti yoktur; ve o her zaman ve şartta devamlılık arzeden bir ibadettir. Yüce Allah bu manada şöyle buyurur:

"Onlar, hem ayakta, hem otururak hem de uzanarak Allah'ı zikrederler." (Al-i İmran, 88).

Dahası, Sûfiyye'ye göre zikir, insanın tüm eylemleri-

1- İbn Arabi, *a.e.*, s. 168-169

nin en iyisi ve Allah katında en pak olanıdır. Bu görüşlerini teyid için Hz. Peygamber'in (s.a.) şu hadisini rivayet ederler:

-"Müminler! Size Allah katında amellerinizin en hayırlı ve en temizini, sevap hanenize en çok katkı sağlayıp O'nun nezdindeki derecenizi yükseltecek şeyi, sizin için altın ve para dağıtmaktan daha hayırlı olan ve düşmanla karşı karşıya gelip Allah yolunda şehid veya İslâm gazisi ve muzafferi olmaktan daha iyi bir şeyi haber vereyim mi?" Bunun üzerine Ashab-ı Kiram (r.a.):

-Nedir bu, ya Rasulallah? deyince, Hz. Peygamber:

-"Allah'ı zikretmektir." cevabını verdi. [1] Hadis-i şerifte vurgulandığı gibi, zikir, şeriatin farz kılıp, müslümanlardan, yerine getirilmesini istediği zekat ve cihad gibi birçok ibadetten daha iyidir. Tabi bu, zekat ve cihad gibi ibadetlere ihtiyaç kalmadığı ve zikir gibi bir ibadetin yerine getirilmesi durumunda bunlara gerek kalmayacağı anlamına gelmez; tam tersine, zikrin, din terazisinde diğer ibadetlerden daha ağır çekeceği anlamına gelir. Zira kul, Rabb'ini tam istenilen anlamda zikretse ve tüm eylemlerinde Allah rızasına uygun hareket etse, Allah Teala'nın kendisine farz kıldığı emir ve yasakları mükemmel bir şekilde yerine getirmiş olur. Neticede ilahi şeriatin mükemmel anlamda yerine getirilmesini sağlayan en büyük etken, o kulun kalbinin derinliklerinden süzülen zikrullah olur.

Zikir, Cezb ve İşrak Halleri

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan anlaşıldığı üzere, tasavvufî zikir, pasif bir amel olmadığı gibi; dilin, ilahi esmayı gayr-ı iradi ve refleksvari bir şekilde icra ettiği bir eylem de değildir. Zira böyle olsaydı, sûfîlerin zikir hakkında işaret ettiği o manevi gücün oluşması mümkün olmazdı. Ama bunun tam aksine, zikir, aktif bir amel olup, onun aktifliği sayesinde, zikreden/zakir Allah ile bir iletişim kurma-

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 101.

ya yönelir ve tümden kendini Allah'a verecek, kendini O'nda kaybedecek şekilde bütün kabiliyetlerini o yönde yoğunlaştırır. Zikir hali, Allah ile beraberliğin tam anlamda gerçekleştiği, Allah'tan gafil kalınmadığı veya kendisinden başka oyalayıcı şeylerle (masiva) uğraşılmadığı, uzak durulmaya çalışıldığı (Allah Teala'nın, zikredenin kalbini tamamen büründüğü, zikredenin Allah Teala'da tamamen kaybolduğu ve sadece O'nu müşahede lezzetini tattığı) bir haldir. Onun için ferdi olsun toplu olsun, zikir, hep vecd halinin harekete geçirilmesi ve işrak halinin sağlanması için bir vesile telakki edilmiştir.

Bu meyanda, devamlı yapılan tekrar, zikir meclislerinde gerçekleştirilen ritimli hareketler ve bu çerçevede oluşan manevi sema atmosferi, bunların hepsi sadece bu halin oluşumunu sağlamak için yapılan birer ön hazırlıktan ibarettir. Hatta "Allah" veya diğer "ilahi isimlerin" devamlı tekrarı da, zikir merhalelerinin sadece ilkidir. Zira zakir, Allah'ın ismini önce diliyle, sonra dil ve kalbiyle, daha sonra da dille yapılan yönünü bir kenara bırakıp sadece kalbiyle zikir ibadetini yerine getirmeye devam ettikçe, tamamen konsantre olur ve sonunda, zikrullah manevi benliğine tamamen hakim olur. İşte zakir bu safhada yaşadığı hale mağlup olur ve kendi varlığında fani olur. Gazali'nin ifadesiyle bu safhada, Allah Teala, peygamber ve velilerine açtığı kapı ve esrarı, zakir kuluna açar ve bazen bir anda çakan ve sonra ortalıktan kaybolan şimşek gibi beliren bir parıltıya, işraka nail olur. Tasviri mümkün olmayan bu hal, bazen biraz sürer ve insana, normal hayatta tadamayacağı bir lezzeti beraberinde tattırır. Sûfîlerin hedefledikleri zikir, "fenafillah"ın ta kendisidir, veya "fenafillah"a götüren yoldur. Zünnun-i Mısri şöyle der: "Allah'ı hakkıyla zikreden kimse, zikir dışında kalan hiçbir şeye aldırış etmez, ilahi hukuka bütün şartlarda riayet eder ve zikir onun nezdinde bütün kayıpların telafisi için yeterli bir kaynaktır" (1)

1- a.e., s. 101.

Şibli'nin kendi meclisinde şu beyitleri söylediği rivayet edilir:

"Her zaman seni andım, hiç bir an unutmadım.

Zikrini dilimden hiç düşürmedim.

Vecd halini yakalamazsam, aşkımdan nerdeyse ölesim gelir

Kalbim de yerinden çıkacak gibi olur,

Vecd hali, seni bana hemen yanıbaşımda gösterdi,

Sonra seni bana her yerde mevcut gösterdi.

Her yerde mevcut olana kelime kullanmadan hitapta bulundum.

Gözle görmeksizin malum birini sezdim." [1]

Şibli bu beyitlerle, vecd halinin, nefsini bürüyüp kendisine, Hakk'ın komşusu ve sohbet arkadaşı olduğunu gösterdiğini, ta ki gönlü Allah'tan başka herşeyden alakayı kesince, herşeyde ve her yerde Allah'ı görmeye başladığını ve O'nunla dil ötesi bir konuşmaya ve madde ötesi bir müşahedeye ulaştığını ifade etmeye çalışmıştır.

Ancak son dönem mutasavvıflarının, halkalı meclislerle bunlara eşlik eden ritimli, musikili ve oyunlu hareketler çerçevesinde gerçekleştirdikleri zikir anlayışının, tasavvufî anlamdaki zikirle hiç bir alakası yoktur. Olsa olsa tasavvuftaki fena haline değil de, çılgınlığa götüren bir hokkabazlıktır bu yapılanlar! Bunlar, gerçek sûfîlerin, ne'uzubillah dediği yozlaştırılmış tasavvufa ait görüntülerdir. Tasavvuf, kendisine ait güzelliği bozan ve isim ve manasını bir nevi yozlaştıran bu cahillerden çektiğini, başka hiçbir şeyden çekmemiştir!

"Ey kullarım! Siz beni anın/zikredin ki ben de sizi anayım" mealindeki ayetin vurguladığı gibi, zikir Allah ile kul arasında müşterek bir meseledir. Aynı şekilde, kudsî bir hadis-i şerifte şöyle buyurulur: "Beṇ, kulumun zannı üzre-

1- a.e., s. 101.

yim (Ben kulumun beni zannettiği gibiyim): Beni içinden anarsa, ben de onu içimden anarım; beni bir grubun huzurunda anarsa, ben onu daha hayırlı bir ortamda anarım; bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir kulaç yaklaşırım; bana bir kulaç yaklaşırsa, ben ona bir arşın yaklaşırım; o bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak giderim" [1].

Doğrusu ben, kul ile, Rahim, Vedud, duaları işiten ve kendisine yakın olanlara yakın olan (Karib) olan Rabbi arasındaki ilişkinin tasvirinde bundan mükemmel ve harika bir şey bilmiyorum! Bir takım inkarcı ve ateistlerin yakıştırdığı gibi, Allah'ın "despot ve müstebid, kulunun iyiliğini düşünmeyen bir zorba" şeklinde tasvir edilmesini tamamen gerçek dışı ve doğruyu çarpıtmaya yönelik şeyler olarak görüyorum!

1- İbn-i Atâ'nın "*Hikem*"ine yapılan er-Randî şerhi, c. I, s. 39.

TASAVVUF FIRKALARININ VE MÜRŞİDLERİN GÖLGESİNDE TASAVVUFÎ HAYAT

Müslüman olsun gayr-i müslim olsun, sûfîler, mistik hayatı hep iki bölümde mütalaa etmişlerdir: Mücahede/riyazat bölümü ve müşahede bölümü. Onun için sûfîler zühd, riyazat ve ibadetlerle süluk/tasavvufî yolculuk anında kendilerine beliren mana, esrar, işaret ve kalbe doğan bazı manaları birbirinden ayırmışlardır. Hristiyan mistikler ortaçağda birincisine "arınma hayatı", ikincisine de "işrak hayatı" adını vermişlerdir. Müslüman sûfîler ise birincisine zühd, ikincisine ise tasavvuf ismini vermişlerdir. Konunun daha sağlıklı bir şekilde takdim edilmesi ve işraka dayalı tasavvufî bazı gerçeklerin, tasavvufî hayatın ilmî/teorik yönüyle istibatlandırılması için, sebep-sonuç ilişkisindeki irtibatlandırmada olduğu gibi, biz de kitabımızda bu ayırımı benimsedik. Ancak gerçek şu ki, tasavvufî hayat birbirinden ayrılmaz bir bütün olup, bu bütünün evrelere ayrılması uygun değildir. Bu hayat, "şu evre, zaman itibariyle şundan daha öncedir" dedirtmeyecek ve zamansal bir sınırlamaya boyun eğmeyecek kadar hassas bir bütünlüğe sahip bir hayattır. Aynı şekilde bu hayat, "ilmî yönü, öncüller; işrak yönü de sonuçlar mesabesindedir" şeklinde bir hükme müsaade etmeyecek ka-

dar akıl boyunduruğundan ve mantık kurallarından uzak bir hayattır. Evet, biz bazen manevi sonuçları ve sûfî halleri, riyazat'ın bir meyvesi olarak tanımlayabiliriz, ancak meyveyi ağacından ayrı ve mustakil bir unsur telakki etmek mümkün değildir; çünkü meyve ağaçtan ayrılmaz bir unsurdur.

Ağaç da bazen gelişir ve yemyeşil yapraklanır, ama meyve vermeyebilir; aynı şekilde, sûfî yola süluk eden salik de mistik bir hayat sürer ama bu hayatı başarı ile sonuçlandıramayabilir ve tasavvufî anlamda bir keşif ve zevke nail olmayabilir. Dolayısıyla sûfî, nefsin arınması, "Allah ve kullarla sıdk-ı muamele" gibi (riyazat ve mücahedeyle) hedeflenen sonuçlara ulaşamayabilir. Onun için sûfîler, müridan için, şeyhlerin sohbetine iştiraki ve onlarla beraberliği zaruri görürler; ta ki mürid, önündeki zorlukları aşabilsin ve manevi yolculukta seyrini rahat ve kolay bir şekilde tamamlasın.

Tasavvufî sohbet, mücerret bir müridlik veya tâbilikten çok daha genel bir şeydir. Çünkü sohbet, şeyh tarafından gerçekleştirilen bir ahidleşme, irşad, dakik bir murakabe, mürid için bir muhasebe ve durum değerlendirmesi, bir özeleştiri, eğitim ve manevi hayatın esrarına muttali olma faaliyetidir. Aynı şekilde sohbet, bir sevgi, şefkat ve merhamet ortamıdır; ayrıca sertliğin ve şiddetin gerektirdiği hallerde, buna dair kararların alındığı bir atmosferdir, sohbet ortamı. Sohbet mürid canibinden, şeyhine bir bağlılık, sevgi, güven ve onda fena olma halidir ve bu hal sayesinde ancak şeyh, müridde mevcut gizli manevi potansiyel kapasiteyi açığa çıkarabilir; onu meyve verecek şekilde olumlu bir yöne kanalize edebilir. Kuşeyri'nin hocası Ebu Ali ed-Dakkak şöyle der:

"Ağaç kendiliğinden biter ve hiç kimse onunla ilgilenmez ve aşılamazsa, meyve vermez; mürid de aynıdır: Elinden tutup onu doğruya iletecek bir mürşid olmazsa hiç bir ürün veremez, başarı sağlayamaz." [1] Bayezid-i Bestami de

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 134.

şöyle der: "Şeyhi olmayanın, şeyhi şeytandır."

Bu şeyhlik de, ancak manen derece kesbetmiş, engin basiret ve feraset sahibi, yaptığı irşadlarda samimi, dinine ve dostlarına karşı samimi olan kimselere layık görülür. Bunlar çok az bulunan kimselerdir ki, telif ettikleri kitapları olmasa bile, tasavvufî mecrada ekoller kurarlar. Bu ruhani kimseler, canlı ve parıldayan örnekler olup öğretim ve öğüt metodundan çok iman ve işaret yoluyla insanları eğitirler. Tasavvuf tarihi, sadece mürid tabakasının oluşumunda değil, aynı zamanda, İslâm tasavvuf sahasında ruhî hayatın tesisinde önemli bir payı olan bu şeyh taifesinden çok sayıda kimseleri bize nakletmiştir. Bunlara örnek kabilinden, Ebu'l-Kasım el-Cüneyd, Ebu Hafs en-Neysaburi, Ebu Ali ed-Dekkak gibi, sûfî tarikatler ortaya çıkmadan evvelki asrın mutasavvıflarıyla, Abdulkadir Geylani, Ebu'l-Hasen eş-Şazeli, Ebu'l-Abbas el-Mürsi ve İbn Ataullah el-İskenderi gibi tarikat sahibi mutasavvıfları sayabiliriz.

Tarikatlerde şeyh ile mürid arasındaki ilişkileri düzenleyen ve herbirinin sorumluluklarını tayin eden edeb kuralları vardır. Şeyh ve tarikatlerin farklılığıyla, bu adab ve sorumluluklar, ayrıntı noktasında farklılık arzederler. Ancak, salik'in, onlar olmaksızın yolunu şaşıracağı temel hususlarda bu edep kuralları bir bütünlük arzederler.

Müridin şeyhine karşı ilk görevi, her hususta ona mutlak itaattır; hatta bu emir, müride, şeriatin zahirine muhalif bir emir gibi görünse de. Mutasavvıflardan bazıları daha da ileri giderek, şeyhe mutlak itaati, Allah'a mutlak itaatten önce şart koşmuşlardır! Zira onlara göre, şeyhin sağlıklı yönlendirmesi olmadan, ilahi taati tam anlamda yerine getirmek mümkün değildir. Bunlar, müridin şeyhine muhalefetini, müridin sadık olmadığına ve kötü bir durum içinde bulunduğuna delil görürler.

Müridin ikinci vazifesi de, şeyhi hariç, sırrını hiç kimseye açmamasıdır. Mürid, yaptığı herşeyi ve aklından geçen her hususu şeyhine açmak zorundadır. Kuşeyri şöyle der:

"Mürid şeyhinden bir nefesini bile gizlese, yoldaşı olduğu şeyhine hainlik yapmış olur." [1] Şeyhinin kendisinden yapmasını istediği bir hususu, mürid, gayr-i iradi olarak yerine getirmez ise, anında şeyhine meselenin kendi iradesi dışında tecelli ettiğini söylemesi ve buna karşılık şeyhinin kendisine layık göreceği cezaya itirazsız boyun eğmesi lazım gelir. İslâm tasavvufunda görülen bu kural, bize bazı Hıristiyan gruplarındaki "günah çıkarma" prensibini hatırlatıyor; ancak bu ikisi arasında temelde önemli bir fark vardır. Çünkü Hristiyan'ardaki bu "günah çıkarma" prensibinin direkt akideyle bağlantılı ve inançla irtibatlı bir yönü varken, İslâm tasavvufunda görülen bu nevi itiraf, sadece ahlakî bir prensip olup hiçbir itikadî meseleyle en ufak bir ilişkisi ve irtibatı yoktur.

Müridin şeyhiyle yoldaşlığı/sohbeti, gerçek anlamda, ancak tarikata girme konusunda samimi ve kararlı olduğunu ispatladıktan sonra başlar. Müridin bu yolda kararlı olduğu da, ancak onun ilk makam/aşama olan tevbe makamı'nı aşmasıyla mümkündür. Tevbe makamının manası da, sadece "günahlardan uzak durmak ve geçmiş günahlar için istiğfar etmek" olmayıp, aynı zamanda, daha önce alışılagelen hayattan tamamen farklı yeni bir hayata girmeye kesin karar vermektir. Onun için mutasavvıflar, tevbe makamını "yeni doğum"a benzetirler; zira bu makam, "dünya uğrunda, dünya için yaşamak" ile "Allah uğrunda, Allah için yaşamak" arasında kesin bir çizgidir.

Sûfîyi bu anlamda bir tevbeye davet eden sebepler de çok çeşitlidir. Tarih, müslüman ve gayr-i müslim mutasavvıf ve mistiklerin biyografilerinde bu türden sayısız sebepler nakleder: Harikulade rüyaları, Gazali'de olduğu gibi keskin manevi krizleri, St. Augustinus ve daha başkalarına ait benzer krizleri bu sebepler cümlesinden sayabiliriz. Ancak meselenin bu yönü daha çok psikologları ilgilendirmektedir.

Şeyh de, müridin tevbe konusundaki samimiyetine ka-

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 172.

naat getirmesi durumunda, onunla yoldaşlığı (sohbet) kabul eder ve sonraki aşamalarda ona rehber olmayı ve onu murakabe etmeyi onaylar. İşte sûfîler, müridin karşılaşacağı merhaleleleri *makam* diye isimlendirme noktasında hemfikir oldukları gibi, müridin, bu yolculuk esnasında her makamda yaşadığı ruhî hadiseleri de *hal* diye isimlendirmede hemfikirdirler. Ebu Nasr es-Serrac *el-Luma'* adlı kitabında -ki bu kitap tasavvuf tarihinde en eski Arapça eserdir- bu makamlardan yedi tanesini zikreder: Tevbe, kanaat, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rıza. Aynı müellif, *hal* olarak da on tane hal zikreder: Zikr, kurb, muhabbet, reca, havf, şevk, üns, yakin, murakabe ve sükun.

Bunun yanında Kuşeyri ve Hucviri çok daha fazla sayıda *makam* ve *hal* ismi sayarlar. Kendilerine has üsluplaı olan bu iki mutasavvıftan birincisi, bu sûfî hallere dair tariflerinde daha hassas olup, çoğu kez bu hal'leri zıtlarıyla beraber vermeye çalışır: "Kabz-bast", "heybet-üns", "tevacud-vecd", "cem'-fark", "fena-beka", "sahv-sekr", "mahv-ispat", "setr-tecelli" vb. Hucviri ise, bu ıstılahların içerdiği manaları, çok hassas ve dakik bir tasavvufî tahlile tabi tutar, bunları tartışır ve ilmî bir uslupla meseleyi ele almaya çalışır. Aynı şekilde, eğer varsa, mutasavvıflar arasındaki konu ile ilgili görüş farklılıklarına da yer verir.

Yol, ancak bütün makamların kat'edilmesiyle biter. *Salik* de bir makamı başarıyla tamamlamadan diğerine geçiş yapamaz. Bütün makamları geçtikten sonra, "marifet ve şuhud" mertebesi denilen daha yüksek bir manevi mertebeye terfi eder. Marifetin en üst seviyesi de, sûfînin, bilen (arif) ile bilinenin (ma'ruf) aynı şeyler olduğunu, zevken anlamasıdır.

Tasavvuf Fırkaları

Büyük mutasavvıflar arasında, tarikatlerdeki pratik uygulamaların ayrıntıları noktasında görüş farklılığı olduğu gibi; teorik meselelerde, işraki hayat ve bunun makam ve

hal'lerdeki görüntüleri/sonuçları gibi konularda da aralarında görüş farklılığı vardır. Hicri altıncı asırdan başlayarak ortaya çıkan tarikatlerin öğretilerine göz atıldığında bu gerçeği açıkça görmek mümkündür. Nitekim tasavvufî hayata yönelik ilahi aşk, zikr, fena, beka vb. gerçekleri ele alırken bu farklılıkları yerinde tespit etme imkanını elde etmiştik. Bu farklılıklar, tasavvufun kendisi kadar eskidir, ancak Kelam ilmi'nden anladığımız düzeyde bir "fark" değildir; hatta Fıkıh ilmi'ndeki mezhepler arası ihtilaflar düzeyinde de değildir.

Kelam ilmindeki fark, dini akidenin temel esaslarının anlaşılıp, yorumlanmasında farklı fraksiyonları temsil eder. Veya fark, Kur'an'ın mahluk mu kadim mi olduğu gibi ilahi sıfatlar ve ilahi kelam sıfatı eksenli akide esaslarından; yahut insan iradesi hür müdür, değil midir, gibi ilahi adalet eksenli bir başka meseleden kaynaklanan bir konudur.

Aynı şekilde kelamî "fırka"lar da, akidenin nasslardan çıkarılmasında, onların teyidi ve aklî-naklî delillerle savunulmasında farklı metotlara sahiptirler: Kimi fırka mensupları Kur'an ve Hadis naslarının zahirini benimserken, kimileri bu nasların yorumlanmasından yanadır. Nassları yorumlayanlar da, benimsedikleri ekolün mantalitesine uygun düşecek şekilde yorumlar yapmış ve farklı metodlar kullanmışlardır. Aslında sadece özel bir itikadî meseleden değil, tam tersine, bütün dinî meselelerin ele alınmasında kelamî ekollere yansıyan farkları sezmek mümkündür: Müşebbihe ile Mücessime [1], Münezzihe'den [2]; Mutezile ise, Eş'ariyye, Kerramiyye ve Haşviyye'den; Şia da Ehl-i Sünnet'ten... farklı bir eğilime sahiptir. Başka bir ifadeyle, bu fırkaların tümü "tevhid" prensibi gibi temel bir prensipte hemfikir olmalarına rağmen, her biri, dini diğerinden farklı bir şekilde temsil etmektedir.

Ama sûfîlere geldiğimizde, bunlar arasında akideye

1- Allah'a, mahlukata ait özellikler atfeden gruplar.
2- Allah'ı, mezkûr özelliklerden tamamen soyutlayan gruplar.

müteallık meseleler konusunda bir görüş farklılığı sözkonusu değildir. Sûfî ekoller arasındaki görüş ayrılığı, tasavvufî hayatın kendisinde, yani mahiyeti, esasları, gayeleri, metodları ve dışa yansıyan görüntülerinde kendisini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle sûfîler, Eş'ari, Mutezili veya Zahiri olmaları noktasında değil, sûfî olmaları noktasında görüş farklılığına sahiptirler. Onlar, tercih ettikleri hayata, bu hayatın seyrinde karşılaştıkları hal ve evrelere ve bunların gerçeği ile manevi kıymetlerinin ne olduğu konusuna bakış noktasında farklılık arzederler. Son olarak onlar, kendilerini hedeflerine ulaştıracak sağlıklı yolun hangisi olduğu konusunda da görüş farklılığına sahiptirler.

Hucviri (ö. 456) *Keşfu'l-Mahcub* adlı kitabında -ki bu kitap tasavvuf konusunda Farsça eserlerin en eskisi ve en muteberidir- "Sûfî Fırkalar" [1] başlığı altında güzel bir bahis açmıştır. İslâm tasavvufunun altın çağını yaşadığı bu asırda, tasavvuf çok sade bir kisve içinde hayat sürmüş ve arkasında derin iz bırakan büyük sûfîler yetişmiştir. Zira bu asırda, tasavvuf, felsefe ve esrarengiz ilimlerden -nispeten- uzaktı. Hucviri bu kitabında mevcut fırkaları/ekolleri onikiye ayırmış; on'unu tasvip ederken ikisini reddetmiş ve bunları Hululiyye grubuna dahil etmiştir. Tasvip ettiği on ekole de kurucularının adını vermiştir:

1- el-Muhasibiyye: el-Haris b. Esed el-Muhasibi'ye nisbetle.

2- el-Risariyye: Hamdun b. Ahmed el-Kassar el-Melameti'ye nisbetle.

3- et-Tayfuriyye: Ebu Yezid Tayfur b. İsa el-Bistami'ye nisbetle.

4- el-Cüneydiyye: Ebu'l-Kasım el-Cüneyd'e nisbetle.

5- en-Nuriyye: Ebu'l-Huseyn-en-Nuri'ye nisbetle.

6- es-Sehliyye: Sehl b. Abdullah et-Tüsteri'ye nisbetle.

1- Kitap 1911'de Nicholson'un yaptığı İngilizce tercümenin 14. bölümünde 90 sayfalık bir yer tutmaktadır.

7- el-Hakimiyye: Ebu Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakim et-Tirmizi'ye nisbetle.

8- el-Harraziyye: Ebu Said el-Harraz'a nisbetle.

9- el-Hafifiyye: Ebu Abdullah Muhammed b. Hafif eş-Şirari'ye nisbetle.

10- es-Seyyariyye: Ebu'l-Abbas es-Seyyari'ye nisbetle.

Bildiğimiz kadarıyla tasavvufî fırkaları bu anlamda bir sınıflandırmaya tabi tutan başka bir kimse mevcut değildir; hatta diyebiliriz ki, bu sınıflandırma şekli, Hucviri'nin adı geçen kıymetli kitabına has bir sınıflandırmadır. Hucviri, kitabının bu bölümünde sûfî alana kuşbakışı bakar ve bu alanda mevcut ekolleri tespit etmeye çalışır. Ekolleri tespit etmeye çalışırken de, tabileri olan ve genel tasavvufî mecrada öğretisi ve bu öğretinin izi ve tesiri olan büyük tarikat şeyhlerini hareket noktası kabul etmektedir. Onun için bu tarikat şeyhlerinden her birine özel bir bölüm ayırır ve ekolün tasavvuf anlayışını yansıtan teorik ve pratik kuralları aktarmaya çalışır. Başkalarıyla hemfikir olduğu ayrıntılara girmeyen Hucviri, yeri geldikçe sûfîler arasında ihtilaflı konulara değinir ve diğer mutasavvıfların da görüşlerine yer vererek, konuyu ayrıntılı ve objektif bir şekilde değerlendirmeye çalışır. Çoğu zaman da kendi görüşünü ortaya koyan müellif, bu metoduyla, zuhurundan hicri beşinci asrın ikinci yarısına kadar yaşayan tasavvufî ekol ve eğilimler hakkında önümüze somut ve özet bilgiler vermeye çalışır.

Şimdi Hucviri'nin değerlendirmelerini esas alarak tasavvufî ekoller arasında vuku bulan görüş farklılıklarını bir nebze ortaya koymaya çalışacağız; ancak yeri geldikçe, Hucviri'nin bu meselelerle ilgili değerlendirmeleriyle sınırlı kalmayacağımızı da ifade etmek istiyoruz:

TASAVVUF FIRKALARININ BAZI GÖRÜŞ FARKLILIKLARI

Fakr ve Gına

İnsanlar *fakr* ve *ğına* mefhumlarını hep maddi anlamda anlamışlardır: Onlar, fakiri, zenginin sahip olduğu servete malik olmayan meteliksiz kimse olarak görürken; zengini de menkul ve gayrimenkul gibi dünya malı çok olan kimse olarak değerlendirirler. İlk müslüman mutasavvıflar da "fakr" ve "ğına" üzerinde durmuş ve bu iki kavramı maddi çerçevede anlamaktan öteye geçememişlerdir. Onun için de, tarikatlarında fakr'ı esas almış ve dünya malından hep uzak durmaya çalışmışlardır. Hatta zühd meydanına girmek isteyenler için bu prensibi zorunlu addetmişlerdir. İbrahim Edhem ve benzeri müslüman zahidlerin fakr konusundaki sözlerini incelersek, onların hep bu çerçevede sözler sarfettiklerini görürüz.

Ancak hicri üçüncü asırdan itibaren mutasavvıflar fakr ve ğına kavramlarını felsefileştirmiş ve mefhumları üzerinde farklı ölçüler getirmişlerdir ki, bu ölçülerin insanların sahip olduğu dünyalık mal ve mülkle hiçbir bağlantısı sözkonusu değildir. Tam tersine bu kavramları, "insan nefsi ve bu nefsin özellikleri ve arzuları, Allah ve O'nun kulla iliş-

kisi" gibi hususlarla irtibatlandırmışlardır. Dolayısiyle fakr ve ğına kavramlarına bakışları derin bir metafizik-psikolojik boyutta olmuş ve zühd alanında buna daha yüksek mistik bir boyut kazandırmışlardır.

Fakir ismi, sûfî çevrelerde erken bir tarihte yayılmış ve neredeyse, sûfî için bir alamet-i farika olmuştur. Ancak tasavvufi anlamda "fakir", ne günlük rızkına bile sahip olmayan meteliksiz kimse, ne de pejmürde ve yamalı elbiseler giyen kimsedir; tam tersine o, Allah'a karşı fakir ve muhtaç oluşunu sağlayan özellik ve meziyetleri yakalayan ve bu minval üzre hayat süren kamil sûfîdir.

İşte mutasavvıfların fakr üzerinde geliştirdikleri felsefî anlayışın hareket noktası budur; yani fakr'ın, "Allah'a karşı fakir ve muhtaçlık" anlamında olmasıdır.

Şu halde onlara göre "fakir", dünyalık bir şeyleri olmayan değil, tam aksine, kalbi, muradı arzulamaktan yoksun olan kimsedir. Bu yorum da sûfî anlamda fakr'ın olumsuz boyutunu tarif etmektedir. Olumlu boyutuna gelince, o, "fakir'in sadece Allah ile yetinmesi"dir. Şibli bu anlamda şöyle der: "Fakir Allah'tan başka hiç kimseye aldırmayan kimsedir" [1] Tasavvufi örfe göre fakr, "sıfat, arzu ve iradelerden arınıp sadece Allah'a kavuşmaktır." Bu mana ile tasavvufi fakr, değişik vesilelerle üzerinde çok konuştuğumuz "fena" haline yaklaşmaktadır. Hatta bu anlam -tasavvuf terminolojisinde fakr ismiyle adlandırılmazsa da- daha bir çok hale yakın bir mana atmosferine girmektedir. Daha önce sûfî halleri tetkik ve tahlil ederken, onların, birbirleriyle iç içe ve birbirlerine yorumlanabilecek bir durum arzettiklerini görmüştük. Sanki bu haller, "mistik tecrübe dediğimiz ve sûfî'nin Allah ile istiğrak halini gerçekleştirdiği tek bir ruhî deneyime ait farklı görüntülerdir. Onun için sûfîler, ister *ilahi aşk*'tan, isterse *zikr*, *fena*, *zühd*, *isar*, *fakr*, *tevekkül*, *vecd*, *sekr*, *cezb* halinden bahsetsinler, hep, "Allah ile buluşma", "vuslat" veya "O'na yakın olma" diye isimlendir-

1- Hucviri, *a.e.*, s. 25.

dikleri (dilerseniz siz buna başka bir isim verin) tek bir gerçeğe ait değişik ifadeler etrafında döner dururlar. Bu isimler, kalplerine ilahi nur inkişaf ederken, sûfîlerin yaşadığı deneyimlerin aldığı tonlardır; başka bir ifadeyle kalbe doğan nura ait kırılmalardır.

"Fakr" mı yoksa "ğına" mı daha üstün konusunu tartışırken de sûfîler, bu iki kavramı maddi boyutta mütalaa etmemişlerdir. Çünkü onlar, maddi boyutta, fakr'ın kendilerinin ayrılmaz bir vasıfları; zenginliğin de kesinlikle iltifat edilmemesi gereken bir şey olduğunda hemfikirdirler. Onlar bu iki kavramın, nefse ait bir hal olmaları (ve sûfî için hangisini elde etmenin daha evla olduğu) noktasında hemfikir değillerdir.

Yahya b. Muaz er-Razi, Ahmed b. Ebu'l-Havari, el-Haris el-Muhasibi, Ebu'l-Abbas b. Ata, Ruveym el-Bağdadi ve Ebu Sa'd Fazlullah b. Muhammed el-Muheyni, ğına ile muttasıf olmanın, fakr ile muttasıf olmaktan daha faziletli olduğunu; çünkü ğına, hem Allah hem de kul hakkında bir vasıf olarak kullanılabilirken, fakr sadece kula has bir vasıftır, şeklindeki görüşü savunmuşlardır. Dolayısıyla, hem kul hem de Allah hakkında kullanılabilecek vasıf, sadece kul hakkında kullanılan vasıftan daha üstündür.

Ancak Hucviri'nin de ifade ettiği gibi, bu tür bir istidlal yanlıştır; çünkü Allah ile kul arasında bu anlamda bir müştereklik, bir ilgi sözkonusu değildir. Çünkü Allah Teala'nın ğına'sı, kulunkinden farklıdır. Zira Allah'ın ğına'sı, "O'nun varlığının kendinden olup kendisinden başka hiçbir varlığa muhtaç olmamasıdır" ki, bu anlamda ğına, O'nun ezeli bir sıfatıdır. Ancak kulun ğına'sına gelince, o, kulun Allah ile yetinip O'ndan ğayrı herşeyden uzak durması ve onlara aldırmamasıdır" ki, bu anlamda ğına, insan tarafından sonradan kazanılan bir sıfattır. Hucviri, ğına sıfatının mutlak manada sadece Allah Teala'ya ait bir sıfat olduğunu; fakr'ın da, kulun ayrılmaz bir vasfı olduğunu ifade eder. Zira ona göre gerçek ğına, hiçbir sebep ve vasıtaya muhtaç olma-

mayı gerektirir. Allah Teala da, bütün sebep ve vasıtaların kaynağı olduğuna göre, gerçek ğına sahibi (Ğani) sadece O'dur. Nitekim yüce Allah kendisinin hiçbir yaratığa muhtaç olmayan bir varlığa sahip olduğunu Kur'an'ın değişik yerlerinde ifade buyurur.

Mutasavvıfların büyük bir çoğunluğu da, iki sebepten dolayı sûfînin ğına ile değil de, fakr ile tavsif edilmesini tercih ederler. Birincisi: Hem Kur'an-ı Kerim, hem de hadis-i şerif, fakirleri övüyor ve onların Allah Teala'ya daha yakın ve daha sevimli olduklarını ifade ediyor. Yüce Allah şöyle buyurur:

"Yapacağınız hayırlar, kendilerini Allah yoluna adamış, bu sebeple yeryüzünde kazanç için dolaşmayan fakirler için olsun. Bilmeyen kimseler, çekingenliklerinden dolayı onları zengin zanneder. Sen onları simalarından tanırsın. Çünkü onlar yüzsüzlük ederek istemezler. Yaptığınız her hayrı muhakkak Allah bilir." (Bakara, 2/273).

Bir başka ayet-i kerime'de de şöyle buyurur:

"Rablerinin rızasını dileyerek sabah akşam O'na yalvaranları kovma! Onların hesabından sana bir sorumluluk; senin hesabından da onlara herhangi bir sorumluluk yoktur ki, onları kovup da zalimlerden olasın!" (Enam, 6/52).

Hz. Peygamber (s.a.)'in de şöyle dediği rivayet edilir:

"Fakirler, cennete zenginlerden beşyüz yıl önce girerler"

Ancak bu hadis-i şerifte azla yetinip dünya nimetlerine aldanmamak, anlamında maddi fakr'a işaret buyurulmuştur.

İkinci sebep ise, her insanın mutlak anlamda Allah'a muhtaç olmasıdır. Başka bir ifadeyle, ister zengin olsun ister fakir olsun, her yaratığın Allah'a muhtaç olması, onun tabiatının gereği ve sonucudur. Kulluğun manası da budur zaten, Delil mi istersiniz? Allah Teala'nın, Hz. Süleyman ve Hz. Eyyub'u, *"O, kendini Allah'a veren ne güzel bir kuldur!"*

ayetlerinde "kul" diye tavsif etmesi bunun en büyük delilidir. Oysa Hz. Süleyman (a.s.), tasvir edilmeyecek kadar malmülk sahibi, Hz. Eyyub da, hiçbir varlığı olmayan fakir bir kimse idi. Şu halde, kulun kendisine varlık bahşeden ve bu varlığın devamını sağlayacak imkanları lutfeden zat'a olan ihtiyacından daha büyük bir ihtiyaç olabilir mi? Evet Allah Teala'nın kendisine nimet ihsan ettiği ve mal-mülk verdiği kimse, bir taraftan zengin iken diğer taraftan fakirdir; malına-mülküne bakarsak zengin, ama o nimetleri kendisine verene bakarsak fakirdir.

Şu halde biz, fakr'dan kulun Allah'a muhtaç olmasını; ğına'dan da kulun sadece Allah ile yetinip, O'ndan başka hiçbir yaratığa değer vermemesini anlarsak, bu ikisinden hangisinin üstün ve faziletli olduğunu sormamızın hiç bir önemi kalmaz. Çünkü -Cüneyd Bağdadi'nin ifadesiyle- Allah'a karşı fakr vazifesinin tam anlamıyla yerine getirilmesi, ğına vazifesinin yerine getirilmesini kendiliğinden sağlayacaktır. Bunun tersi de geçerli olup, bu iki kavram birbirinin tamamlayıcısıdır. Dolayısıyla; Bunlardan hangisi daha üstündür? demenin hiçbir manası yoktur".[1]

Rıza

Sûfîlerin üzerinde tartıştıkları; bir hal mi yoksa bir makam mı olduğu, zühd'ün mü ondan üstün, yoksa onun mu zühd'den üstün olduğu konusunda ihtilafa düştükleri konulardan biri de "rıza" konusudur.

Rıza'yı tasavvufî bir hal olarak gören, Haris el-Muhasibi ekolü olup onu bu konuda Horasan'lı sûfîler takip ederler. Irak'lı sûfîler de, rıza'yı bir makam olarak görürler. Bu söylenenler Hucviri'nin görüşüdür. Kuşeyri ise meseleyi tamamen farklı değerlendirerek şöyle der:

"Irak ve Horasan'lılar, rıza'nın hal mi makam mı olduğu konusunda ihtilaf ettiler; Horasan'lı mutasavvıflar, onun

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 123.

tasavvufi bir makam olup sonsuz tevekkülü ifade ettiğini benimserler. Bunun manası, bu makamın, kul tarafından bir gayretle kazanılan bir makam olduğudur. Irak'lı mutasavvıflara gelince, onlar rıza'nın sûfî bir hal olduğunu düşünür ve bu halin gayret ve riyazatla kazanılamayacağını; çünkü onun, diğer haller gibi kalbe doğan bir şey olduğunu savunurlar" [1].

Kuşeyri bu iki farklı ekolün arasını bulmaya çalışır ve şöyle der: "Bu iki görüşü şöyle telif etmek mümkündür: Rıza'nın başlangıcı kesbe/gayrete bağlı olup, bu anlamda tasavvufi bir makam'dır. Sonu ise tasavvufi bir hal olup, kesbe dayalı değildir." [2]

Mesele bir lafız meselesi değildir, tam tersine derin bir şekilde ele alınması gereken bir meseledir. Zira "rıza" kavramı tasavvufi hayatın özünü teşkil eden temel bir kavramdır. Biz eğer "rıza"yı bir hal kabul edersek, o zaman rıza, "Allah tarafından kulun kalbine atılan ve zaman zaman gidip gelen vehbi bir şey" olur. Tıpkı diğer tasavvufi hallerde olduğu gibi. Yok eğer, onu "makam" olarak kabul edersek, o zaman rıza; sûfînin "riyazat, gayret (mücahede) ve ilahi hikmet ve tasarrufları tefekkürle elde edeceği" kesbi/elde edilmesi gayrete dayalı bir şey olur. Rıza hakkında söylenenler; tevbe, vera' ve ilahi aşk gibi tasavvufi hakikatler hakkında da geçerlidir. Onun için bunların gerçekte "hal mi yoksa makam mı" olduğunu kendimize sormamız gerekiyor. Başka bir ifadeyle bunlar "vehbe mi yoksa kesbe mi" dayalı şeylerdir. Doğrusu bunların hepsinin "vehbî olup kulun bunda hiçbir fonksiyonunun olmadığını" söylemek biraz mübalağa olur. Zira böyle bir değerlendirme, tasavvufi hayatın bir gerçeği olan mücahede/gayret ve riyazatın tümden kâle alınmaması gibi kötü bir sonucu doğurur. Aynı şekilde bunların tümden kulun kesbine/gayretine dayalı şeyler olduğunu söyleyip, dilediğine dilediği şeyi bahşeden ilahi inayete giden yolu tıkamamız da

1- *a.e.*, s. 89.
2- a.e., a.y.

bir haksızlıktır. Onun için Kuşeyri'nin benimsediği orta çözüm, bu konuda en sağlıklı çözümdür: Rıza, başlangıç itibariyle kesbî, sonuç itibariyle ise vehbî'dir. Yani, sûfî başlangıçta nefsini bir mücahede ve riyazata tabi tutar ve onu rıza, vera' veya tevbe makamında dolaştırır. Sonra Allah ona bu makamlarda birtakım mevhibeler bahşeder ve kalbine rıza, vera' ve tevbesini takviye edecek haller doğurur.

Ancak "rıza" iki çeşittir: Kul'un rıza'sı ve Allah rıza'sı olmak üzere. Yüce Allah şöyle buyurur:

"Allah onlardan razı oldu, onlar da Allah'tan. (Beyyine, 98/8).

Allah'ın biz kullardan razı olması, yaptığımız taate/ibadete karşılık bizi mükafatlandırması ve dünya ve ahirette muvaffak kılmasıdır. Kul'un Allah'tan razı olması ise, ilahi iradeye tam anlamda boyun eğip emirlerini yerine getirmesi ve kaza-kaderine teslim olmasıdır. Onun için ilahi rıza kulunkinden daha önemlidir. Çünkü Allah kulundan razı olmazsa, onu taatine/kulluğuna muvaffak kılmaz. Dolayısiyle kulun rızası ilahi rızaya bağlı bir rıza olup, onun bir sonucudur.

Kul "rıza" makamını elde ettiğinde, onun nazarında vermek ile almak, ilahi nimete nail olmakla bu nimetten mahrum olmak, lezzet ve acı gibi sonuçların hepsi aynı değerdedir. Aynı şekilde dünyada fakirlik, hastalık gibi sonuçlar, ahirette ateş gibi celal sıfatının tecellileriyle; dünyada zenginlik, sıhhat-afiyet gibi sonuçlar, ahirette cenneti elde etme gibi cemal sıfatının tecellileri onun nazarında aynıdır. Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin'e, Ebu Zerr el-Ğıfari'nin: "Ben fakirliği zenginlikten; hastalığı sıhhat-afiyetten daha fazla seviyorum." sözü nakledildiğinde şöyle buyurdu:

"Allah Ebu Zerr'e rahmet eylesin! Doğrusu ben şöyle derim: Kim kendisi hakkında ilahi iradenin yaptığı tercihe güvenir ve ona dayanırsa, başkasını arzulamaz." Hz. Hüseyin (r.a.) bu sözüyle kulun, kendi iradesini bir kenara atıp tam anlamda ilahi iradeye teslim olmasının gereğini vurgu-

lamaya çalışmaktadır ki, gerçek "rıza" budur.

Kamil/olgun sûfî, verilen nimete değil, nimeti verene bakar: Nimete nimet olduğu için değil, Allah'tan gelen bir ihsan olduğu için değer verir. Zira nimet, insanı nimeti veren Allah'a ulaştırmadıkça ve O'nu düşündürmedikçe nimet değildir.

İmtihan vesilesi olan her şeye rıza gösterme durumu da aynıdır! Kul başına gelen musibete musibet olduğu için değil, Allah'tan gelen bir gerçek olduğu için rıza gösterir ve ona katlanır. Kısacası bütün durumlarda maksud olan Allah'tır; kimin de maksudu Allah ise, her şeye razı olur ve bu uğurda her şeye katlanır.

Rıza, tasavvufî hayatın kalbi ve tasavvufi ahlakın merkez noktasıdır; zira tevekkül ve zühd ondan doğmakta, ilahi takdire karşı kalbi rahatlatmakta, ona huzur vermekte ve ilahi aşk'ın çekirdeğini bu makam oluşturmaktadır. Hatta rıza makamı için, "ilahi aşk'ın meyvesi" demek mümkündür; çünkü "maşuk'un her yaptığına rıza göstermek" aşık'ın bir özelliğidir. Ebu Osman el-Hiri şöyle der: Kırk yıldır, Allah Teala bana hangi hali verdiyse, onu kötü/kerih karşılamadım; hangi hale naklettiyse, ona da öfkelenmedim!

Melamiliğin Metotunda ve Ona Özgü Tezahürlerdeki İhtilafları

Melamilik, nefsin ıslah edilmesi ve ona karşı savaşılıp riya ve ucub gibi hastalıklardan kurtarılması için geliştirilmiş tasavufî bir metoddur. Bu metodu, çok meşhur olan ve zuhur ettiği çevrede tasavvufi hayatı şekillendirmede en büyük tesire sahip olan Melamiyye fırkası ilk defa ortaya atmıştır.

En meşhur simaları, gerçek kurucusu kabul edilen Hamdun el-Kassar ile Ebu Hafs el-Haddad ve Ebu Osman el-Hiri'dir. Hicri üçüncü asrın ikinci yarısından başlayarak Nişabur ve Horasan havalisinde yayılan bu ekol iki temel

prensip üzerine oturtulmuştu: Birincisi, nefisle mücadele; ikincisi de tasavvufî hayatın -özellikle Allah ile kul arasındaki ilişkiye yönelik- görüntülerinin gizli tutulmasıdır. Başka bir ifadeyle, insanların, kendilerini kınamalarını üzerlerine çekmek amacıyla şeriatin zahiriyle uyum arzetmeyen görüntülerle insanlar arasında gözükmektir.

Kınanan'lar anlamında, "Melamiyye" diye isimlendirilmelerinin sebebi de budur. İşte "Melamiyye" fırkası, bu iki prensip üzerine, teorik ve pratik anlamda bir tasavvufî ekol geliştirmiş ve takva ve zühd'lerini açıkça ilan edip dinî giysi ve fiziki görüntülerini sergilemekten çekinmeyen Şam ve Irak mutasavvıflarından ayrılmışlardır.

Ebu Abdurrahman es-Sülemi çok değerli bir risalesinde Melamiyye'nin bu iki temel prensibi üzerinde durmakta ve bu ekolü derin bir tetkike tabi tutarak tasavvuf ve fütüvvet'le bağlantısını ortaya koymaya çalışmaktadır. [1]

İnsanın en büyük düşmanı olan nefisle mücadeleleri uğrunda, Melamiler, riya'ya yorumlanabilecek her türlü tavra karşı çıkmışlardır: Mesela hem kendilerine hem de tabilerine (sûfîlerin alamet-i farikası ve fakirin nişanesi olan) yamalı elbise giymeyi yasaklamışlardır. Zira onlara göre, yamalı elbise giymekle, sûfî, adeta kendini ispat etme tavrını sergilemiş ve nefse ucub hastalığını sokacak övgü ve takdirleri kendi üzerine çekmiş olur. Yine bu ekol sahipleri, aynı sebepten dolayı vera, takva ve isar vb. görüntülerle ortalıkta dolaşmayı kendi kendilerine yasaklamışlardır. Başka bir ifadeyle, bu ekol sahipleri amel, hal ve ilim boyutunda riya'yı yasaklamış, bütün bunlarda nefsin kınanması gerektiğini savunmuş ve taat adına nefisten sadır olan her eylemde kusur arama yoluna gitmişlerdir.

"Üstad Ebu Ali Dekkak (r.a.)'ın şunu söylediğini duymuştum: "Vasıti, Nişabur'a gelince, Ebu Osman el-Hiri'nin müridlerine: "Şeyhiniz size neleri emrederdi?" diye sormuş.

1- Sülemi, *Kitabu'l-Melametiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlu'l-Fütüvve* (Kahire 1945).

Onlar da, "Taat işlememizi, fakat bunları yine de kusurlu görmemizi emrederdi" diye cevap vermişler. Bunun üzerine Vasıti: "O size katıksız Mecusiliği emrediyormuş, desenize! Bunu emredeceğine, keşke, bu taatlerin yaratıcısını ve yaptırıcısını görerek, esasında kendinizin pek birşey yapmadığınız bilincinde olmanızı (gaybet) emretmiş olsaydı!" der. [1]

Melamiler'in riya ve kendini ispat etme gibi bir sakıncası yüzünden cübbe giymeye yanaşmadıklarını, Hamdun el-Kassar ile, Nişabur'da fütüvvet kimliğiyle meşhur olan Nuh el-Ayyar arasında geçen şu hadise ortaya koyuyor: [2] "Hamdun şöyle der:

- Bir gün Nişabur'un bir mahallesinde dolaşıyordum. Derken, fütüvvetiyle maruf Nuh el-Ayyar ile karşılaştım. Kendileri Nişabur'da sayılı zeki kimselerdendi. Ona:

- Nuh efendi! Fütüvvet nedir? diye sordum. Bana

– Benim fütüvvetimi mi, kendi fütüvvetini mi? soruyorsun, dedi. Bunun üzerine kendisine:

– İkisini de tarif buyurun, deyince.

– Ben cübbeyi çıkarır, yamalı elbiseler giyer ve bu elbiseye yakışır fiillerde bulunurum. Bu elbiseleri giydiğimde Allah Teala'dan haya ettiğim için belki de sûfî olur ve günahlardan vazgeçerim. Ancak sen insanları etkilemek ve onlardan etkilenmemek için yamalı elbiseler giymemeyi tercih ediyorsun! Dolayısıyla benim fütüvvetim şeriatin zahirine uygun bir fütüvvet iken; senin fütüvvetin kalbin nidasına kulak veren bir fütüvvettir."

Nuh bu kısa ve öz ifadelerle, Melamiyye ve Sûfiyye arasında mevcut ve dinî hayatın anlaşılmasına yönelik temel farkları özetle vurgulamış olmaktaydı. Genel sûfiyye ekollerine göre cübbenin vera, takva ve zühde yönelik boyutunun üstünde, eğer başka bir boyut aramak gerekiyorsa, o

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 32; el-Kelâbâzi aynı olayı naklederken Ebu Bekr el-Vâsıtî yerine Ebu Bekr el-Kahtî'yi zikreder (et-*Taarruf*, s. 70).

2- Hucvîrî, *a.e.*, s. 183: Attâr, *a.e.*, I/334.

da şudur: Cübbe sûfîye, Allah karşısındaki konumunu hatırlatıyor ve onu, kendisine yakışmayan tavırlardan alıkoyuyor. Keza cübbe, onu şeriatin zahirine uygun eylemleri yapmaya sevkediyor ki, bütün bunlar, insanı taate zorlayan dış etken rolünü oynuyor. Ama cübbe giymemeyi yeğleyen Melami ekol, böyle yapmakla kendini bu dış etkenden soyutlamış oluyor; çünkü ona göre taate yönlendiren gerçek etken kalpten gelen nidadır.

Haller

Haller konusundaki görüş farklılıklarına dair konuya gelince, bu konuda sadece bir misalle yetineceğiz:

Sekr ve Sahv

Sekr ve *sahv* mutasavvıflara ait en önemli hallerdendir. Bu iki halden hangisinin daha faziletli ve sûfî'ye daha layık olduğu konusunda tasavvuf üstadları farklı kanaatler serdetmişlerdir. Bu görüş ayrılığı, Bayezid-i Bestami ve Cüneyd-i Bağdadi ekolleri arasında da kendini göstermiştir.

Bayezid-i Bestami, kendilerine cezb ve vecd hali galip gelen ve tümden kendilerinden geçen sûfîlerdendir. Onun için kendisinden nakledilen sözler, *fena*, *gaybet*, *sekr* gibi, kendisinin, çoğu zaman "kendi varlığını ve masivayı bir kenara atıp sadece Allah ile hemhal olduğunu (beka)" ifade ettiği haller hakkında varit olmuştur. Nitekim *fena* konusuna değinirken onun birçok sözüne yer vermiştik.

Kuşeyri sekr halini; "Kuvvetli bir ilham'ın (varid'in) tesiriyle gaybet haline geçiş" [1] diye tarif eder. Bu ilham/feyiz de, hakk'ın, cemal sıfatlarından biriyle kuluna tecelli etmesi durumunda meydana gelir. Bunun üzerine kul, sarhoşluk/sekr haline benzer bir halin içine düşer: Kendi şuurunu kaybeder, çevresindeki dünyadan kopar ve zaman-mekan boyutunu aşarak, şuurunu bütünüyle Hakk'ta yoğunlaştırır.

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 38.

Başka bir ifadeyle, sonsuz bir boyutta sonsuz bir varlık içinde tümden kaybolur. Sûfîlere göre, Kur'an'ın: *...Rabbi dağa tecelli ettiğinde, dağ paramparça oldu ve Musa baygın düştü"* (Araf, 8/143) ayetiyle işaret buyurduğu "baygınlık" hali budur. zira ayet-i kerimede anlatıldığına göre, Musa (a.s.)'yı sarhoş eden/sekre düşüren feyiz (varid), Hakk'ın dağa tecelli etmesiyle oluşmuştur. Yani, Hakk Teala, cemal suretlerinden biriyle zuhur etmiş ve Musa (a.s.) bu sahne karşısında kendinden ve çevresindeki dağın varlığından fena bularak sadece, o esnada tecelli eden Hakk'la başbaşa kalmıştır.

Sahv ile sekr hali arasındaki fark şudur: Sekr halinde sûfî kendinden geçmiştir; fena ve beka adına hiçbir bilgisi ve idraki sözkonusu değildir. Sahv halinde ise, kendinden haberdardır ve çevresini algılamaktadır; ancak bu ikisine fena gözüyle bakar. Zira beka sadece gerçek varlık olan Allah'a mahsustur.

Bayezid-i Bestami ekolü, sekr halini sahv haline tercih eder. Çünkü onlara göre sahv hali, birtakım beşerî sıfatları gerektirir ki, bu durum kul ile Allah arasında en büyük perdedir. Sekr ise bu sıfatları devre dışı bırakıyor ve ihtiyar, tasarruf ve tedbir perdelerini yokediyor.

Cüneyd-i Bağdadi ve ekolüne gelince, onlar sahv halini sekr haline tercih etmektedirler; çünkü onlara göre sekr, kulu tabii atmosferden çıkarır; akıl ve tasarruf kudretini devre dışı bırakır. Bu sûfî ekole göre meselenin sırrı, varlığın gerçeğinin bilinmesinde yatmaktadır. İnsan, eşyanın hakikatini tanırsa, ondan uzak durur ve ona fena gözüyle bakar. Kim de eşyaya fena gözüyle bakarsa, gerçek varlığa nisbetle o şeyin yok hükmünde olduğunu idrak eder.

Cüneyd ekolüne mensup sûfîlere göre sekr hali, çocukların oyun alanına çok benzer; dolayısıyla, tasavvuf yoluna yeni girenler için daha uygun bir haldir. Sahv ise, erlerin güreş meydanı ve tasavvuf yolunda mertebe kaydetmişlerin bir vasfıdır. Bu ekol sahibi kimseler nezdinde sekr hali, sıfatlar baki kalmakla birlikte, zatın fani olduğunu hayal etmektir.

Bu da perdenin/engelin ta kendisidir. Ama sahv hali, sıfatların fani oluşunun yanında, zatın baki olduğunun düşünülmesidir ki, bu da keşfin ta kendisidir. Nasıl ki, ayyaş ne kadar da içse içkiye kanmaz, aynı şekilde, ilahi şarabı tadıp sarhoş olan kimse de, ne kadar içerse içsin, bu şaraba kanmaz. Sahv hali sahibi, şarabtan lezzet almazken, sekr halinde olan kimse ondan lezzet aldığı gibi dahasını ister.

Anlatıldığına göre, bir gün Yahya bin Muaz er-Razi Bayezid-i Bestami'ye şöyle bir soru sormuş:

– Sevdiği denizden bir damla içip sarhoş olan kimse hakkında ne buyurursunuz? Bayezid-i Bestami cevaben:

– Ya siz! Bütün denizlerin suyunu için kanmayan ve daha var mı? diyen kimse hakkında ne dersiniz? [1]

Hucviri bu iki sözü tahlil sadedinde şöyle der: "Bazıları Yahya b. Muaz'ın burada sekr (Bayezid-i Bestami'ninkinde sahv) halinden bahsettiğini düşünebilirler; ancak durum tam tersidir: Zira sahv sahibi, tek bir damla içmekten aciz olan kimsedir; sekr sahibi ise içip içip dahasını isteyen kimsedir." [2] Cüneyd'e göre sahv halinin kıymetini artıran diğer bir husus da, onda vecd halini izhar etme imkanının olmamasıdır. Oysa sekr, ancak vecd ehli için sözkonusu bir haldir. Vecd halinin izharı ise, Cüneyd'in, sûfîler hakkında kusur telakki ettiği ve onu manevi zaafın işareti olarak gördüğü bir husustur. Onun için Cüneyd, Hallac'ın arkadaşlığını reddetmiş, onu vecd'e kapılan ve sır tutulması gereken şeyleri açığa vuran dengesiz birisi olarak telakki etmiştir.

Hallac'ın, Amr b. Osman'la olan ilişkisini kestikten sonra, Cüneyd'e gelip şu soruya muhatap olduğu anlatılır: Cüneyd ona:

– Bize niye geldiniz? Hallac!

– Siz üstadımızla beraber olmak için geldim, der.

Bunun üzerine Cüneyd-i Bağdadi şöyle der:

1- *a.e.*, s. 146.
2- Hucviri, *a.e.*, s. 187.

– Ben mecnunlarla beraberliği kabul etmem. Zira arkadaşlık olgun bir aklı gerektirir; eğer olgun olmazsan, en yakın arkadaşların Sehl b. Abdullah ve Amr b. Osman el-Mekki gibi kimseler tarafından bile reddedilirsin! Bu defa Hallac, Cüneyd'e:

– Üstadımız! Sahv ve sekr kulun iki sıfatıdır; kul da sahip olduğu sıfatlardan fani oluncaya kadar Rabbiyle arasında perde vardır, deyince, Cüneyd:

– Sen sahv ve sekr halini karıştırıyorsun! Sahv Allah ile normal/tabii şartlar çerçevesinde ilişki kurmaktır; Sekr ise Allah'ı arzulama ve sevme noktasında aşırı davranmaktır. Bu iki husus da, kesb'le kazanılacak şeyler değildir. Doğrusu, ben senin sözlerinde bir dengesizlik ve tutarsızlık görüyorum" [1]

Cüneyd'in, sahv halini sekr haline tercih eden bu ekolü, daha sonraları büyük mutasavvıflar tarafından benimsenen ekol olmuştur. Ancak daha sonra gelen ve sekr yönünde ifrata kaçıp; cezbe, gaybet ve aşağılık arzuların esiri olan nefsani görüntülerle kendilerini arzetmeyi Allah velilerine ait bir alamet telakki eden basit mutasavvıfların tasavvufla alakaları yoktur! Onlar sadece afaki ifadelerle kendilerini tasavvufa yamamaya çalışan dangalak ve bencil tiplerdir! Bu zikrettiklerimiz, Hucviri'nin "sûfî fırkalar" diye adlandırdığı tasavvufî ekoller arasında, ihtilaflı bazı meselelerin açıklanması için verilmiş birkaç örnekten ibarettir. Okurumuzun da gördüğü gibi bu meseleler, tasavvufî hayatın özüyle irtibatı olmayan -ancak bu hayatın birtakım inceliklerini ortaya koyan- ayrıntı kabilinden meselelerdir. Aynı şekilde bu meseleler, sûfîlerin, tasavvufî hayatı ruhlarının derinliklerine kadar yansıttıklarını; daima Allah ile bağlantıyı hareket noktası kabul ederek, yaşadıkları hayata dair halleri çok ince ve latif tahlillere tabi tuttuklarını göstermektedir.

1- Hucviri, *a.e.*, s. 189.

MÜŞAHEDE VE İŞRAK

Daha önce müşahede'nin, mücahedenin/riyazatın bir meyvesi olduğunu, mücahedesi olmayanın bir müşahedeye sahip olamayacağını ifade etmiştik. Şimdi ise -bazı esrarına vakıf olmak için- mutasavvıfların, müşahede hakkında söylediklerini açıklamaya çalışacağız. Gerçi -diğer tasavvufî hallerde olduğu gibi- müşahedeyi bütün gerçeğiyle anlamayı amaçlamıyoruz; zira bu halleri künhüyle ancak yaşayan ve tecrübe edenler anlayabilir.

Allah Teala kendi zatını "yer ve göğün nuru" şeklinde tasvir eder. Yani "eseri her şeyde tecelli eden" varlık. Nur, eşyanın en belirgin vasfı olup eşya varlığını sadece onunla ortaya koyar. Allah Teala da, çok şiddet-i zuhurundan dolayı gizli kalmıştır; tıpkı güneş gibi gün ortasında, kendisinden kaynaklanan aşırı ışık hüzmelerinden dolayı görülmez. Bu durumda güneş, adeta kendisi için bir perde olmaktadır.

Ancak Allah Teala sadece gözle görülemez; çünkü göz sadece somut şeyleri görme özelliğine sahiptir. Onun için Allah, ancak kulun kalbiyle müşahede edilebilir; yani O'nu müşahede, somut değil soyut/manevi şekilde olur. Ayet-i kerimede işaret buyurulan nur da, somut değil soyut/manevi bir unsurdur. İşte Allah Teala, bu anlamda "yer'in ve göğün

nurudur" Yani, tesiri bütün varlıklarda görülen zattır.

Onun için sûfîler, "Allah Teala'nın kalp gözüyle görülmesi"nden bahsedince, bununla, hep, O'nun, "kalbe ait yakin nuruyla görülmesini" kastederler. Kalbi yakin nuru da, Allah Teala'nın kulun kalbine yerleştirdiği ilahi nur'dan bir parıltıdır. İşte bu parıltı sayesinde, kul rabbini zevken görür; tıpkı görülebilen güneş ışığı gibi. Bayezid-i Bestami "ezeliyyet adına konuşan kimselerde mutlaka ezeliyyet parıltısının olması gerektiğini" ifade ettikten sonra bunun "yakîn nuru" olduğunu söyler.

Sadık kulun kalbinde kuvvetli bir *feraset*'in varlığı, insan kalbinde anılan parıltının varolduğuna dair bir delildir. Nitekim "Müminin ferasetinden sakının; çünkü o Allah'ın nuruyla bakar." hadis-i şerifi bu manaya işaret etmektedir. Vahiy ve ilhama dayalı enbiya ve evliya'ya has ilimler de bundandır; zira ikisinin de kaynağı birdir. Enbiya'nın vahyi ile evliyanın ilhamı arasındaki fark, ilahi nurun, anılan kimselerin kalplerinde doğurduğu gaybî bilgilerin algılanışı noktasında kendisini göstermektedir. Ancak bu parıltının peygamberlere yansıyan boyutu olan Vahiy, Peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed (s.a.)'le son bulurken, evliya'ya yansıyan boyutu olan ilham kapısı kıyamete kadar açıktır.

Şu kadarı bir gerçek ki, anılan nur'un kalp bölgesine yansıyabilmesi için mücahede ve riyazat zorunlu bir metottur. Bu da, masiva ile bağlantılı olan ve kalbe ilahi nurun doğmasını veya dışarıya yansımasını engelleyen tüm perdelerin izalesiyle mümkündür. Bazı sûfîlerin tasviriyle: "O'nun nuru, içinde lamba bulunan, penceresiz bir oyuğa benzer" ayetindeki "mişkat (kandillik)ten kasıt, kulun kalbidir; "misbah" (lamba)dan kasıt da, Adem (a.s.) yaratılalı ve varlığına ilahi Ruh'tan üfürüleli beri, Allah'ın insan kalbine yerleştirdiği "ilahi nur"dur. Buna göre, insan fıtratında ilahi bir unsur vardır ve insan bunu, mücahede ve gayretiyle kazanamaz; mücahede sadece bu unsuru bürüyen perdeleri aralar

ve onu keşfetmeye yardımcı olur.

Kulun kalbindeki ilahi nur, sadece Allah'ı müşahede için bir vasıta değil; aynı zamanda, din ve dünya meselelerinde kulun daha iyiyi, daha hakkı ve daha güzeli kendisiyle bulduğu nurdur. Onun için bazı sûfîler, "kalbine isyan eden kimse Rabbine isyan etmiş olur" demişlerdir. Çünkü sûfîler nezdinde kalp, hem işrak hem de irfan'ın merkezidir.

Sûfî'nin kalbinde işrak çeşitli şekillerde ortaya çıkar; bazen ani ve kuvvetli bir şekilde, bazen de çok yavaş başlar ve derken, kuvvet kazanıp parıldamaya başlar. İşte bu aşamada sûfî, ilahi sıfatlarla onların dışa yansımalarını müşahede etmeye başlar ve kendi varlığını ve masiva'yı bir kenara atarak, kendini sadece bu müşahede üzerinde yoğunlaştırır. Kendi varlığını tamamen aştığı/zatından fani olduğu an, sûfîlerin "ihsan" diye isimlendirdikleri makamı yakalamış olur. Hz. Peygamber'in (s.a.) "İhsan, kendisini görüyormüşçasına Allah'a ibadet etmendir" hadis-i şerifleri de, bu makamı tarif etmektedir.

Hucviri, iki çeşit *müşahede*'nin varlığından bahseder; birincisi, imanın meyvesi olan müşahede; ikincisi de, muhabbetin/ilahi aşk'ın meyvesi olan müşahede. Zira sûfî ilahi aşk sayesinde öyle bir dereceye gelir ki, o anda kendini tamamen O'na kaptırır ve kalbini O'ndan başkasıyla meşgul etmez. Sûfîler, müşahede ve vecd hallerini dile getirirken kullandıkları ifadelerde bu iki nevi müşahede arasındaki farkı hissettirirler; daha doğrusu, bu fark kendiliğinden ortaya çıkar. (Sûfî, "Her şeyde Allah'ı görüyorum" dediğinde, birinci nevi müşahede'ye işaret etmektedir; çünkü o ilahi eseri, varlıklar üzerinde açık bir şekilde görüyor. Gerçek/sadık iman da budur zaten. Bir başkası: "Allah'tan başka kimseyi göremiyorum" veya "Gözüm O'ndan başkasına bakmadı, kulağım O'nun kelamından başka bir kelam işitmedi" [1] derken de, ikinci nevi müşahedeye işaret etmiş oluyor.)

Birinci müşahede nev'ine sahip olan sûfî, ilahi tecelli-

1- İbn Arabi, *Futuhat*, II/604.

leri maddi gözüyle görürken, bu tecellilerin sahibini kalp gözüyle müşahede etmektedir. İkincisi, hem kendi varlığından hem de tecellilerden habersizdir; o sadece Allah'ı görmektedir. Birinci yol bürhana, delile dayalı iken, ikinci yol, keşfe ve zevke dayalı bir yoldur. Bu manada Bayezid-i Bestami şöyle der:

"Bir defasında haccettim ve Ka'be'yi gördüm; ancak Ka'be sahibini göremedim. İkinci defa haccettim, bu defa, hem Ka'be'yi hem de sahibini gördüm. Üçüncü defa haccettiğimde ise, ne Ka'be'yi ne de sahibini görebildim"

Bayezid-i Bestami, birinci defasında Ka'be'yi maddi gözüyle görmesine rağmen sahibini göremiyor; insanlar arasında çoğunlukta olan durum da budur. İkinci durumda ise, maddi gözüyle Ka'be'yi görürken, kalp gözüyle Ka'be'nin sahibini müşahede ediyor. Bu da gözlemcilerin yoludur. Üçüncüsünde ise hem Ka'be'den hem de kendinden ğafil bir halde, sadece mutlak bir vahdeti/birliği görüyor; burada Ka'be ile sahibini birbirinden seçememiş ve Allah'tan gayrı her şey kalbinden silinip atılmıştır. Bu manada *el-Mevakıf* adlı eserinde Muhammed b. Abdulcebbar en-Neferi, şöyle der:

– "Mevlam bana "Bana yakın olmanın en düşük mertebesi, her şeyde beni görmen ve beni teorik anlamda tanıman yerine bu hal üzre devam etmeye çalışmandır" [1] buyurdu. Yani, müşahede'nin en düşük mertebesi, eserlerime bakıp beni görebilmen ve beni zihninle tanımaktan çok bu yolla tanımaya çalışmandır. Müşahede mertebelerinin en yükseği ise, masivanın ortadan kalkıp kalpte sadece Allah'ın hatırlanmasıdır.

İşte sûfîler, içinde bulundukları müsahede mertebesine paralel olarak, şühud halini farklı ifadelerle tasvir etmeye çalışmışlardır. Onlardan kimisi "Gördüğüm herşeyde öncelikle hep Allah'ı gördüm derken; kimisi de "Gördüğüm her şeyin akabinde -veya beraberinde- hep Allah'ı gördüm", "Sadece Allah'ı gördüm" şeklinde ifadeler kullanmıştır. Bu da -

1- Muhammed b. Abdülcebbar en-Nefevi, *el-Mevâkif*, s. 2.

daha önce ifade ettiğimiz gibi, vahdet-i vücud nazariyesini değil, vahdet-i şühud makamını dile getirmektedir. Zaten tasavvuf gerçeği, tümüyle şu temel üzerine kurulmuştur ki o da, sûfînin kendini aşması/kendinden fani olması ve Allah'ta baki olması meselesidir. Başka bir ifadeyle, "Kim nefsini/kendi varlığını kaybederse Rabbini bulur" hususudur. Ayrıca *vecd* veya *cezbe* halinin, kulun Allah Teala ile irtibata geçtiği tek hal olup, *zühd*, *nefis tezkiyesi*, *ilahi aşk*, *marifet*, *velayet* gibi tasavvufun büyük meselelerinin bu temel noktanın ayrıntılarından başka bir şey olmadığı" hususu da tasavvufun temelini oluşturmaktadır. Sûfîler, bu "şühud" halini, tümü mecazî anlamda olmak üzere çok farklı ifadelerle ifade etmeye çalıştılar. Mesela *fena*, *vecd*, *cezb*, *zevk*, *gaybet*, *sekr*, *hal* gibi ıstılahları sûfîler, bulundukları "şuhudi" tecrübelere bağlı olarak dile getirmeye çalışmışlardır. Ancak bu ifadeler, tasavvufî tecrübe ve zevke sahip olmayanlar için pek bir şey ifade etmez. Aynı şekilde, "şuhud halinin" ilahi bir sır olup, Allah Teala'nın, "Onu mümin kulunun kalbine açtığı ve kulun da onu yakin gözüyle gördüğü" veya onun, "ilahi aşk sonucunda kulun kalbine doğan bir nur olduğu" şeklinde tasvir edilmesinin, kendisine bu sır açılan veya anılan nuru müşahede eden sûfî olmayan kimse için hiç bir şey ifade etmez. Ama bu mecazi ifadelerin yani görünüşteki manalarından uzak ve başka bir manaya sahip ifadelerin, asıl/uzak anlamına yüklenmesi gerekir.

İSLÂM TASAVVUFUNDA VELAYET

Veli kelimesi; yakın olan, seven-aşık olan, dost, yardım eden, efendi, köle, arkadaş, komşu, ihsan eden, ihsandan faydalanan... gibi manalara gelir. Gerçekten de "veli" kelimesi Arap dilinde, dilin kendisi kadar eski bir kelimedir: Kelime İslâm'dan önce kullanıldığı gibi, -daha sonra kendisini kullanacak olan tasavvuf ve diğer fırkalaşmaların ortaya çıkışından önce- Kur'an'da da kullanılmıştır.

Muhtemelen, "yakınlık", veli kelimesinin ilk çağrıştırdığı manaydı. Çünkü "veli" ismi; evlat, amcaya, amcaoğlu yeğen vb. yakınlıkta olan kan akrabaları için kullanılıyordu. Kan akrabalığı, kabile hayatında yakına yardım etmeyi ve onu desteklemeyi zorunlu kıldığı için, kelime daha baştan yardım, destek, himaye, vb. yakın manaları kazandı. Sonra kelime, kan akrabalığı anlamını aşıp, komşu, dost ve ahbablar arasındaki yakınlık gibi "manevi akrabalığı" ifade eder hale geldi.

"Veli" ve çoğulu olan "evliya" kelimesi, Kur'an'da birçok ayette kullanılmıştır: Allah Teala kendisinin *"iman edenlerin dostu (velisi)"* (2/258'de), *"müminlerin dostu (velisi)"* (3/69'da), *"müttakilerin dostu (velisi)"* (45/18'de), *"gerçek veli ve ölüleri dirilten"* (42/10'da), *"Veli ve Hamid/bütün*

övgülere layık" (42/28) bir varlık olduğunu belirtmiş, müminlere hitaben de *"Allah'tan başka sizin için ne bir veli ne de bir yardımcı vardır"* (2/108'de) buyurmuştur. Çoğulu olan evliya kelimesini de, *"yolunda cihad eden, kendisine yakın"* kimseler hakkında kullanmıştır (10/63).

Bütün bu kullanımlarda, kelime kendi sade anlamının dışına çıkmıyordu. Ancak bu mana, Ehl-i Sünnet, Şi'a ve sûfî müfessirlerle beklenmedik bir gelişme sürecine girdi. Kelimeye en fazla mana yükleyenler arasında, önce Şi'a sonra da sûfî ekol gelmektedir: Çünkü sûfîler, Şia'nın "velayet" ve "evliya" konularında söyledikleri sözlerin büyük bir çoğunluğuna sahip çıkmakta ve onları benimsemektedir.

Daima "Ehl-i Beyt'in takdisi" düşüncesi üzerine bina edilse de, Şi'a hareketinin, temeli itibariyle öncelikle siyasî, sonra dinî kaynaklı bir hareket olduğunu bilirsek, "velayet" mefhumuna kendilerince yüklenen yeni manaların "siyasî" olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz. Peygamber olmanın şartları arasında, O peygamberin "masum/korunmuş" [1] olması bulunduğu gibi, Şi'a'nın veli için "mahfuz/korunmuş"luk şartını getirmiş olması, şüphesiz *imam* ve *imamet* konusuyla irtibatlandırılıp, *velayet*'i, -sırf siyasi bazı maksatlar için- imamlara has kılma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde velayet'in peygamberî bir miras olup Hz. Peygamber'den (s.a.) Hz. Ali'ye (r.a.), O'ndan da halefine intikal ettiğini savunmaları da, "velayeti sadece Ehl-i Beyt'ten imamlara has kılma" fikrine matuf siyasî maksatlı bir düşüncedir.

Böylece velayet kelimesinin, yardım ve himaye merkezli Kur'anî kullanımdan -ki bu kullanımın Kur'an'da tüm mümin ve müttakilere teşmil edildiğini görmüştük- belli şartlara ve özelliklere sahip özel bir grubun yardım ve himayesine, nasıl kaydırıldığını anlamış oluyoruz. Evet, bütün müslümanlara ait bir hak iken, sonradan Hz. Peygamber (s.a.), Hz. Ali (r.a.) ve onun çocuklarından miras yoluyla sadece kendilerine intikal eden bir grupla sınırlandırılmaya ça-

1- Kuşeyri, *a.e.*, s. 117

lışılmıştır. Sanki velayet -bu manasıyla- peygamberliğin bir uzantısı olup sadece *imam*'lara ait bir haktır. Şi'a ekolü de, masum telakki ettiği bu imamların velayetlerinin ispata muhtaç olduğunu görünce, imamlarına mu'cizeler isnad ettiler ve bu mu'cizelerin sadece imamlara has bir şey olduğunu savundular.

Şu da bir gerçek ki, Allah yolunda hayatını veren Hz. Ali'nin (r.a.) oğlu Hz. Hüseyin'i (r.a.) şehid velilere örnek vererek, velayeti şehadetle irtibatlandıranlar da Şiilerdir. Tıpkı, hristiyanların Hz. İsa'nın şehidliğine baktıkları gibi. Bence, şehidlik düşüncesi eğer bazı mutasavvıfların sözlerine girmişse -Kur'an'ın şu ayetiyle teşvik edilen bir emir olsa da- büyük bir ihtimalle Şi'a yoluyla girmiştir:

"Allah yolunda öldürülenlere ölüler demeyin, onlar bilakis diridirler ve Rab'leri katında mükafata nail olurlar" (Al-i İmran, 3/169).

Devir, sûfîlerin devri olunca, pek tabii olarak Şiilerin velayet konusundaki fikirleri onların fikirlerine sızdı. Özellikle hem tasavvuf hem de Şi'a hareketinin, uzun bir zaman diliminde aynı çevrede -Irak ve İran'da -doğup gelişmeleri bu sızmayı artırmıştır. Ne var ki, sûfîler, velayet konusunda Şiilerin belirlediği sınırda durmadılar, tam tersine bu sınırı aşıp velayet mefhumuna daha da genişlettiler. Şi'a'nın hiç yanaşmadığı -hatta akıllarından bile geçmediği- konulara daldılar. Bu çerçevede, mutlak anlamda- İmam değil veli mefhumu üzerinde durdular; evliya'nın özelliklerini, görevlerini, mertebelerini zikrettiler; velayet ile nübüvveti birbirlerine kıyasladıktan sonra, hangisinin daha üstün/faziletli olduğunu tartıştılar. Keza, *hatm-i velayet* ve değineceğimiz daha bir çok husus üzerinde değerlendirmelerde bulundular.

Veli ve Sûfî

İslâm anlayışında velinin en belirgin özelliği Allah'a yakın bir kimse olmasıdır. Allah Teala'nın, kullarından bazılarını özellikle seçtiğine ve özel bir değer verdiğine dair

Kur'an-ı Kerim'de pekçok ayet vardır. Bu genel manaya göre peygamberlerle sûfî olsun olmasın, herkes *evliya* sınıfı içinde mütalaa edilebilir. Çünkü "Allah Teala'ya yakın olma" özelliği bütün bunlarda ortak bir vasıftır. Aynı şekilde "Allah Teala'nın veli kullarını koruyup kollayacağı" hususu da, bütün müminler için geçerlidir. Ancak *el-Luma'* adlı kitabın sahibi es-Serrac, Allah Teala'nın, özel değer verdiği (has) kullardan maksadın -"has kul" ifadesi sûfîlerin kendileri hakkında kullandıkları bir vasıftır- öncelikle vahiy, risalet ve ismet (günahlardan korunma) gibi, kendilerine özel ayrıcalık verilen peygamberler; daha sonra doğruluk, vera'/takva ve gerçeklere bağlanma gibi özelliklerle donatılan veli kullar olduğunu söyler.

Ancak sûfîlerin büyük bir çoğunluğu, *veli* ismini, (takvası ve ilahi aşk'da fani olması neticesinde) *kurb*(Allah'a yakınlık) makamını elde eden sûfîler hakkında kullanır ve velayet ile nübüvvetin birbirinden müstakil ve farklı iki mertebe olduğunu kabul ederler. Hatta meseleyi, "bu ikisinden hangisinin daha faziletli olduğu" konusuna kadar götürürler. Onlar: Sûfîler müslümanların havassı, evliya da sûfîlerin havassı'dır, dediklerinde bundan: Evliyanın, müslümanların havassı; velayet'in de, müslümanın ulaşacağı en yüksek manevi mertebe olduğunu kastederler.

Sünni İslâm anlayışında velayetin, uluhiyet anlayışı ile ikili bir ilişkisi sözkonusu değildir; yani veli kul- Allah'ın, günah işlemekten alıkoyan, bedenen ve ruhen kendisini koruyan harikulade bir güçü (veya özelliği) kendisine bahşettiğini kendi adına iddia etse de hiç bir zaman feyz, hulul vb. yolla bile olsa kendisinde uluhiyet yönü olduğunu iddia etmez. Sûfîler de velinin "kerametler izhar edip gayb'dan haber verebileceğine, duasının makbul, tahminlerinin keskin olduğuna; tabii güçleri harekete geçirebilecek bir kudrete sahip olduğuna; gittiği yeri bereketlendirip beddüasının her zaman gerçekleştiğine" dair inançlarını, velinin sahip olduğu bu güçe bağlı olarak yorumlarlar. Bazı insanların duasının kabulu gerçeği İslâm'da çok eskidir; Hz. Sad b. Ebu Vak-

kas'ın, sahabe arasında "duası kabul edilen kimse" olarak bilindiği nakledilir. Yine Hz. Peygamber (s.a.)'den: "Yüzü gözü toz-toprak içinde; saçları keçeleşmiş olduğu ve iki tane köhne abası bulunduğundan dolayı kendilerine değer verilmeyen niceleri vardır ki, bir şeyin olması için yemin etseler, Allah bu yeminin gereğini mutlaka yerine getirir. el-Bera' b. Malik de bunlardandır" buyurduğu nakledilir.

Veli, Allah'la hemhal olan, tüm hayatını mevlası ile beraber geçiren; şehvetinden, nefsi arzularından ve çevresindeki dünyadan irtibatını kesen kimsedir. Bu mertebeye ulaşan ve nefsini böylesi bir manevi atmosfere eriştiren kimsenin yaşadığı bu farklı hayata, mutad insanî tecrübelerle girmemesi pek tabii bir durumdur. Meğer ki bu tecrübede, fikir ve düşünceleri, yaşadığı hayatla uyum sağlamış ola.

Daha da önemli bir husus vardır ki, o da şudur: Veli kul, ulaştığı manevi arınma mertebesi sayesinde, gayba dair bazı manaları idrak edip eşyanın gerçeği hakkında keşfe mazhar olacak bir güce sahip olur. Keramet ızhar edip harikulade eylemlerde bulunmak, sûfîlerin çoğunluğunun kendilerine yakıştırmadıkları şeylerdir; bu tip şeyleri avam insanlar, bu zatlara, onları yüceltmek ve büyük göstermek için izafe ederler. Yerinde bir tespitle, "cehaletin yaygın ve hurafelerin inanca hakim olduğu bölgelerde, müslümanların çoğunluğunun Allah'la çok sınırlı bir irtibat halinde olduklarını, tüm irtibatlarının evliya ile olduğunu, dolayısıyla Allah ile irtibatlarını evliya aracılığı ile yürüttükleri dile getirilmiştir."

Ancak şunu da vurgulamak gerekir ki, böylesi itikadların tarihî anlamda, tasavvuftan daha eskilere kadar gittiği bir gerçektir. Çünkü "velayet" veya onu karşılayacak başka bir düşüncenin müslümanların fethettiği bölgelerde mevcut ve İslâm kadar yaygın olduğu herkesçe kabul edilen bir hakikattir. Dolayısiyle İslâm tasavvuf hareketi ortaya çıktığında, yeni bir *velayet* düşüncesi yaratmış olmadı; tam tersine, dinî-sufî yönü ön plana çıkarmak suretiyle, buralarda daha

önceleri hakim olan mistik mirastan kaynaklanan düşünceler geliştirdi bu çerçevede.

Velayet İlahi Bir Vergidir

Sûfîlere göre velilik, amel ve riyazatla kazanılacak bir mertebe değildir; zira o ilahi bir lütuf olup Allah onu dilediği kuluna bahşeder. Veli çok ibadet, zühd ve marifet sahibi olabilir, veya bu hasletlerden nasibi az olabilir; ancak sahip olması gereken bir sıfat vardır ki, o da, sadece Allah'la iştiğal etmesi ve hayatını O'nun uğrunda yaşamasıdır. Sûfîlerin, fena fillah'a/Allah'ta fani olmaya bir alamet kabul ettikleri, *cezb* kelimesiyle, işaret etmek istedikleri mana da budur zaten. İslâm'da veli, kendini Allah'a kaptıran/O'na meczub olan kimsedir. İşte kim bu mertebeye ulaşırsa veli olur. Bu *cezb* haline bir de *keramet* eklendi mi, insanlar onun veliliğini hem hayatında, hem de hayatından sonra benimserler. Bazen de veli kimse yaşar ve ölür gider de, insanlar onun veli olduğunu anlayamazlar; hatta kendisinin bile veli olduğundan haberi olmaz.

Veliliğin Allah tarafından bir lütuf olmasının manası, onun ezelde böyle takdir edilmiş olmasıdır. Tıpkı hidayet, duanın kabulü vb. hususlar gibi. Zira cebri anlayışa sahip sûfîler, bu hususların tamamen Allah'ın takdirine bağlı olduğunu kulun amel ve riyazatıyla/kesbiyle kazanılamayacağını, ancak Allah Teala'nın onu, katından bir lütuf ve ihsan olmak üzere, dilediği kuluna bahşedeceğini savunurlar. Velilik bu anlamda bir *nur* olup Allah onu dilediği kulun kalbine salıverir, kul da sadece bu nur vasıtasıyla Rabbini tanır.

Hallac-ı Mansur şöyle der: "Allah Teala o nur vasıtasıyla kendisini sana tanıtmasaydı, sen O'nu tanıyamazdın." Bu nur da derece derece olup, kulun Allah'a yakınlığı oranında farklılılık arzeder. Sûfîler bu derecelerden bahseder ve velilerden bazılarının *muhadese*, kimilerinin *mücalese* ve kimilerinin de *münacat* mertebesinde karar kıldıklarını ifadeyle, bunları kendi literatürlerinde *hadis ehli*, *mücalese*

ehli, münacat ehli diye isimlendirirler. Allah'a yakınlığı ifade eden en yüksek ve en kuvvetli mertebe *müşahede* mertebesidir ki, İbn Arabi bu mertebeye "uluhiyyetin bizzat kendisinde fani olma" mertebesi der.

Veli'nin Vasıfları

Yukarıda yaptığımız açıklamalardan İslâm'da veliliğin iki manası olduğunu ortaya koymuştuk: Birincisi genel anlamda bir velilik idi ki, adı geçen ayetlerde açıkça görüldüğü üzre "her müminin Allah'a olan yakınlığını" ifade ediyordu. İkincisi de, özel terim anlamı idi ki, o da, özel bir tarifi, şartları ve disiplini olan bir velilikti. İkinci anlamdaki veliliğin özelliklerini işlerken, bu özelliklerin büyük bir kısmının birinci anlamdaki velilikle benzerlik arzettiğini tespit etme imkanına sahip olduk. Geriye kalan özelliklerin de, tasavvuf erbabı tarafından sonraki dönemlerde velilere verildiğini görüyoruz. Biz burada her ikisine ait özellikleri işleyeceğiz. Çünkü müslüman velinin özellikleri her ikisinden oluşmaktadır.

1- Bu özelliklerin ilki ve en eskisi, velinin, Allah tarafından teyid edilen ve yardım gören bir kimse olduğudur. Bu mana -daha önce ifade ettiğimiz gibi- daha tasavvuf ve onun sûfî velileri ortaya çıkmadan önce, İslâm'da var olan bir manaydı. Bir başka ifadeyle bu mana, İslâm davetinin başlangıcıyla birlikte doğmuştur ki, buna göre velayet: Kulun dine olan yardımı sebebiyle, Allah'ın yardımına mazhar olması şeklinde anlaşılıyordu. Buna göre Allah yolunda cihad edenler, O'nun veli kulları oluyordu; aynı şekilde Allah'ın emirlerine uyan, yasaklarından kaçınan, dini anlayışlarında samimi olan, müslüman olmaları sebebiyle Kureyş tarafından eza ve işkencelere katlanan her mü'min de, Allah'ın veli kuluydu. Nitekim *"İyi bilin ki, Allah'ın velileri için ne bir korku ne de bir hüzün söz konusudur"* (Yunus, 10/63) ayetiyle; "Kim benim bir veli kuluma eza verirse, bana savaş ilan etmiş olur." mealindeki kudsî hadis, o gün Kur'an'ın muhatabı

olan müminlere yöneliktir. Veli kelimesine yüklenen bu ilk mana, sûfî çevrelere girip ıstılahi manasını alıncaya kadar böyle devam etti.

2- Velinin özelliklerinden bir diğeri de, Allah tarafından ikrama mazhar olmasıdır. Bu ikram da kendini farklı alanlarda gösterir: En önemlisi de veliliğin pekiştirildiği ve kendisiyle velinin mertebesinin bilindiği kerametlerdir. Kur'an-ı Kerim, veli olarak gördüğü kullarına keramet ve olağanüstü imkanlar vereceğine dair işarette bulunmuş, sûfîler de bu işareti kendi kerametleri için dayanak kabul edip kullanmışlardır. Bu hususa işaret eden ayet-i kerimelerden biri Meryem (a.s.) ile ilgili olan: *"Zekeriya: 'Ey Meryem! Bu nimetler sana nereden (geliyor)!' derdi. O da: 'Allah'tan (geliyor)', cevabını verirdi; zira Allah dilediğine hesapsız rızık verir.* şeklindeki ayettir. (Al-i İmran, 3/37). Yine yüce Mevla Hz. Meryem'e hitaben: *"Hurma dalını kendine doğru silkele, üzerine olmuş taze hurma dökülsün."* (Meryem, ayet 25) buyurduğu esnada mevsim hurma mevsimi değildi.

Yine Belkıs'ın tahtının Hz. Süleyman'ın huzuruna getirilmesi hususunda yüce Allah şöyle buyurur:

"Cinlerden bir ifrit: "Sen, makamından kalkmadan önce, ben onu sana getiririm, dedi, bunu yapmaya gücüm yeter ve ben güvenilir bir kimseyim. Kitabî bilgisi/ilmi olan kimse de: Sen gözünü açıp yummadan, ben onu sana getirebilirim, dedi." (Neml, 27/39) "Kitabî ilmi olan kimse" veli olup Belkıs'ın tahtını Hz. Süleyman (a.s.)'ın huzuruna, çok kısa bir zamanda oturan birinin, henüz yerinden kalkamayacağı kadar kısa bir zamanda getirebilecek bir kabiliyete ve imkana sahiptir.

Yine Kur'an-ı Kerim'de Ashab-ı Kehf'in şahsında görülen harikulade olaylar. Zülkarneyn'in gerçekleştirdiği olağanüstü başarılar ve Musa (a.s.) ile buluşması anında Hızır'ın sergilediği mu'cizevi tavırlar anlatılır ki, bu olayların kahramanları peygamber değil veli kullardı.

Veli kulların kerameti konusunda, müslümanlar ara-

sında genel bir kanaat (icma) mevcuttur. Ancak büyük mutasavvıflar -Allah Teala'nın, kulun sadık olup olmadığını ölçmek ve imtihan vesilesi kılmak üzere verilen bir nimet olabileceği korkusuyla- keramete fazla önem vermemiş ve ona aldanmamaya çalışmışlardır. Hatta bazıları, velinin kerametinden bahsetmemesi ve onu bir iddia ve birilerine karşı meydan okuma vesilesi yapmaması gerektiğini savunmuşlardır.

Ebu'l-Huseyn en-Nuri şöyle der: Kerametler konusunda içimde bir ukde vardı. Bir kere çocukların kullandıkları bir oltayı aldım ve iki kayık arasında durarak: "Allahım! Azametine sığınarak yemin ediyorum: Şu olta ile üç okka ağırlığında bir balık çıkmasını temin etmezsen kendimi denize atacağım!" dedim. Bunun üzerine üç okka ağırlığında bir balık çıktı. Hadiseye muttali olan Cüneyd: "O kişi, kendisini sokacak bir yılanın çıkmasını haketmiş aslında" demiştir.[1] Aynı şekilde Bayezid Bestami'ye: Falan zat bir gecede Mekke'ye gidiyor, denildi. Bunun üzerine Bayezid: Şeytan da bir anda doğudan batıya gider, ama o Allah'ın lanetlediği bir varlıktır." dedi. Bu defa ona: Falan zat su üzerinde yürüyor ve havada uçuyor, denilince cevaben: "Kuş da havada uçuyor, balık da suda yüzüyor" diye karşılık verdi" Sehl b. Abdullah et-Tüsteri de: Kerametlerin en büyüğü kötü huylarından birini değiştirmendir, demiştir. [2]

Bütün bunlar Cüneyd-i Bağdadi, Sehl b. Abdullah ve Bayezid-i Bestami gibi büyük mutasavvıfların keramete bir değer atfetmediklerini ve onu kendileri için istemediklerini gösteren delillerdir. Çünkü onlar-yukarıda ifade ettiğimiz gibi- kerameti bir imtihan ve gurur alanı çerçevesinde mütala etmiş ve onu riyaya giden bir yol olarak görmüşlerdir. Bu da, onlara göre *gizli/hafi şirk*'in ta kendisidir. Sehl b. Abdullah'a göre en büyük keramet, kişinin nefsine ait mezmum özellikleri değiştirmesi ve onu kötü hasletlerden arındırma-

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 163.
2- Kuşeyri, *a.e.*, s. 164.

sıdır. Ona göre keramet, harikalar yaratmak değildir.

Evliya'nın kerametiyle bağlantılı hususlardan biri de, tabiat güçlerinin, evliyanın iradesi doğrultusunda seferber olması meselesidir. Hz. Süleyman'a (a.s.) rüzgarın, Hz. Peygamber'e de Bedir gazvesinde Melek'lerin yardım etmesi ve bu anlamdaki ayetler, bu imkanın sadece Peygamberlere ait bir husus olduğunu vurgularken, mutasavvıflar bunu kendilerine de teşmil etme yoluna gitmiş, üzerinde çok kelam etmişlerdir ki, sonuçta, bu gücün kendisine nispet edilmediği veya bu anlamda kendisine herhangi bir menkabe nispet edilmeyen bir veli göremiyoruz. Aynı şekilde onlar, bu gücün harekete geçirilmesi için himmet ve bazı şifre sözlerin, bazı isim -özellikle İsm-i A'zam'ı- ve harflerin kullanımına dair çok şeyler söylemişlerdir.

Görünen o ki, bütün bunların, Horasan'da o zamanlar yaygın olan Mazdeki'lerin bazı görüşleriyle bağlantılı bir yönü vardır. Zira bu görüşleri Tirmizi ve Hallac gibilerin yetiştiği sûfî çevreler, onlardan nakletmişlerdir. Hatta muhtemelen bu görüşlerin son dönem Yeni-Eflatuncu felsefeyle de bir bağlantısı vardır. Gizli ilimlerle (esrar) kendi devrinde şöhret yapmış olan Zünnun-ı Mısri, bunları adı geçen kaynaktan tasavvufa nakletmiş olmalıdır.

3- Sûfîlerin bakış açısına göre velinin en belirgin vasfı, Allah'ta fani veya ilah-i aşk'da meczub kimse olmasıdır. Fena makamı da sûfîlere göre yolun sonu ve Allah'a vuslat'ın ilk adımıdır. Aynı zamanda bu makam velayet makamının kapısıdır.

Onlara göre veli, kalbini ilahi muhabbet bürüyen ve kalbinde mahbubundan başkasına yer ayırmayan kimsedir. Aynı şekilde sûfî, kendi irade ve varlığından sıyrılıp, sadece Hakk'ın varlığını hisseden ve fani varlığını, Hakk'ın baki varlığında eriten/ifna eden kimsedir. Ebu Bekr el-Vasıti'ye Allah'ın, veli kullarını nasıl gıdalandırdığı sorulduğunda, şu cevabı verdi:

"Başlangıçta onu ibadetle, olgunluğunda ise lütufları

ile örterek besler ve eğitir. Sonra onu kendisi için takdir edilen ilahi vasıf ve sıfatlara nakleder, daha sonra vakitlerini Allah'için geçirmenin zevkini tattırır" [1].

Buna göre, evvela (yolun başı ve müridin karşılaştığı ilk mertebe olan) ibadet mertebesiyle taltif edilen sûfî, ikinci olarak da, insanlardan uzak tutulmakla mükafatlandırılır. Bu da, sûfînin kendini tamamen Allah'a verip sadece O'nunla meşgul olmasıyla gerçekleşir. Bu mertebede Allah Teala, veli kulunu insanlardan uzak tutmak ve lutfuyla muamele etmek suretiyle gıdalandırır. Üçüncü mertebede ise, Allah Teala veli kuluna ezelde takdir ettiği özellik ve nimetleri lütfeder. Bu mertebe, veliye velayetinin bildirildiği ve velilik konumuna muttali kılındığı mertebedir. Dördüncü ve son mertebede ise, Allah, veli kuluna bütün fiillerinde kendisiyle beraber olduğunu hissettiren bir gıdayı verir ve kendisine, duyan kulağı, gören gözü, işleyen eli ve yüreyen ayağı olduğunu keşif yoluyla farkettirir. Yüce Allah Hz. Peygambere hitaben: *"Attığın zaman, sen atmadın, Allah attı"* buyurur ki, bu işaret tasavvufî anlamda fena halinin ta kendisidir.

4- Velinin vasıflarından birisi de korunmuş/mahfuz olmasıdır. Tıpkı peygamberlerin masum olması gibi. Bunun da manası, gönderilen şeriate muhalif davranmaktan korunmuş olmasıdır. Kuşeyri'nin ifadesiyle "Kimin şeriate karşı bir itirazı varsa o kişi mağrurdur", aldanmıştır. Bu şu manaya gelmektedir: Peygamber ve veliden her biri, Allah'a karşı isyan eyleminde bulunmadığı gibi, şeriate uygun düşmeyen hiçbir tavır takınmazlar. Ancak peygamberle velinin korunmuşlukları arasında fark vardır: Peygamber'den bu tür eylemlerin sadır olmaması, onun "ismet" sıfatına raci olmaktadır ki, bu, Allah Teala'nın peygamber'de yarattığı bir güç sayesinde olur. Dolayısıyla peygamber Allah'a isyan etmez; çünkü Allah ona bu isyana mani olacak bir güç, başka bir ifadeyle onu isyan noktasına düşürmeyecek bir dayanıklılık ihsan etmiştir. Veli ise, diğer insanlardan farklı değildir; o da hem itaat

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 118.

hem de isyana müsait bir insandır. Ancak Allah Teala, velinin kalbine, onu doğru yola sevkedecek ve isyandan alıkoyacak bir nur bahşetmek suretiyle korumasına alır. İkisi arasındaki farkı, hastalığa yakalanmayan iki kişiyle örneklendirebiliriz. Bunlardan birisi, bedeninde o hastalığa karşı var olan mukavamet sebebiyle yakalanmazken, diğeri de vücudunu o hastalığa karşı koruyacak birtakım besin ve ilaçları aldığı için yakalanmamaktadır. Yoksa bu koruyucu besin ve ilacı almayacak olursa hastalığa yenik düşecektir.

Gerçek olan bir husus da şudur ki, Peygamber'in ismeti ile, velinin mahfuzluğu arasındaki fark, son dönem mutasavvıflar tarafından gündeme getirilmiş bir meseledir. Yoksa mesele aslı itibariyle, ismetin öncelikle peygambere, daha sonra, ondan verasetle veliye ait olduğudur. Evvela peygambere, sonra da manevi verasetle veliye. Nitekim Şi'a anlayışının hakim olduğu çevrelerde durum aynen böyleydi. Hz. Peygamber'e ait olan bu özelliği öncelikle Hz. Ali, sonra da arkasından gelen imamlara isnad ettiler. Bu anlayış da, Şi'a'dan sûfî ortama intikal etti. Bilahare de son dönem mutasavvıflarınca yukarıda işaret ettiğimiz şekilde genişletildi.

Allah, veliyi sadece günahtan/masiyetten korumaz, aynı zamanda onu şeriate muhalif olan her şeye düşmekten de korur. Bu anlamda, günah da olmasa, Allah veli kulunu şeriat anlayışına aykırı olan her şeyden korumaktadır. Rivayet edildiğine göre. Bayezid Bestami veli diye vasıflandırılan bir şahsı ziyarete gitmiş. Veli olduğu ileri sürülen zatın bulunduğu mescidine vardığında bir kenara çekilmiş ve adamın gelmesini beklemiş. Adam içeri girdiğinde, mescidin bir köşesine tükürdüğünü görmüş. Bunu gören Bayezid, adama selam bile vermeden camiden çıkıp geri dönmüş ve: Şeriatin ufak bir edebine riayet etmeyen bu kişinin, Hakk'ın esrarına riayeti mümkün mü?, diye yakınmış" [1].

Bazı sûfîler de, veliyle ilgili korumanın, peygamberlerin ismeti gibi mutlak olmadığını savunmaktadırlar. Onlara

1- Kuşeyrî, *a.e.*, s. 117.

göre, velinin korunması hususunda, onun günahlarda ısrar etmemesi yeterlidir. Zira onlara göre, veli kimseden zelle/küçük günahın sadır olması, imkansız değildir. Cüneyd-i Bağdadi'ye: "Üstadımız, arif kişi zina eder mi? diye sorulunca başını biraz eğdi, sonra da başını kaldırarak şu ayeti okudu: *"Allah'ın emri mutlaka yerine gelecek.* (Ahzab, 33/38). Bunun manası şudur! Günah işlese de, veli, bu sıfatından bir şey kaybetmemektedir; yeter ki, günahtan vazgeçsin ve bir daha işlememek üzere tevbe etsin. Zira şirke düşmedikçe ve dinden çıktığı (irtidat) sabit olmadıkça, velilik vasfı devam eder.

Hakim et-Tirmizi, Cüneyd Bağdadi, Ebu'l-Huseyn en-Nuri ve el-Haris el-Muhasibi'nin görüşü budur bu konuda. Delilleri de, "Büyük günahların (Kebair) imanı zedelemeyeceği" kuralıdır. Âncak Sehl. b. Abdullah et-Tüsteri, Ebu Süleyman ed-Darani ve Hamdun el-Kassar gibi mutasavvıflar da, veliliğin taatla kayıtlı olduğunu, dolayısıyla aklından geçmesi durumunda dahi, büyük günahın/kebire'nin veliyi o mertebeden düşüreceğini savunurlar.

Anlaşılan, bu iki grup arasındaki ihtilafın kaynağı Kelam alimleri arasında, mazisi epey eski olan "iman konusundaki" ihtilaf ile, "büyük günah/kebire sahibinin mümin mi kafir mi olduğu" konusundaki tartışmadır. Veliliğin temel şartını da iman oluşturunca, ihtilaf aslî olmaktan *tali* bir unsura intikal etmiş oldu.

5- Velinin en son vasfı, şefaattir. Özellikle doğu sûfîleri velilerin kıyamet günü Allah katında insanlara şefaatçı olacaklarını savunmuş ve bunu oldukça abartılı sözlerle insanlara açık açık anlatmışlar; hatta-ister veli olsunlar ister olmasınlar, bunu sadece kendileri için bir hak olarak görmüşler; veya en azından, onlardan çoğu, bu hakkın kendilerine ait olup, onu talebelerine bağışladıklarını savunmuşlardır. Bunlardan birisi şöyle der: "Bizim talebelerimizden kıyamet günü cehennem ehli için şefatçı olup onların cennete girmelerini sağlamayacak kimse yoktur"! Hatim el-Asamm ile Ba-

yezid-i Bestami'den de, bu ve benzeri sözler nakledilmiş; Şibli de, "Hz. Muhammed'in (s.a.) kıyamet günü ümmetine şefaat etmesine" karşılık, kendisinin de ondan sonra "cehennem ehli için şefaatta bulunacağı ve bu yüzden cehennemde kimsenin kalmayacağını" iddia etmiştir. [1]

Doğrusu -eğer bu söz kendine ait ise- Şibli'nin cehennem ehlini ateşten kurtaracağını ifade ettiği şefatiyle, yüce Allah'ın cehennemdekilerin, yaptıklarına karşılık orada ebedi/sonsuza dek kalacaklarını ifade eden ayetlerini nasıl telif edeceğini merak ediyorum! Kaldı ki Şibli, cehennemin neticede yok olacağı veya ahiret sahnesinden çekileceği konusunda görüş beyan eden tek müslüman mutasavvıf değildir. Kelamcılardan Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf ile sûfîlerden İbn Asabi'nin içinde yer aldıkları bazı kimseler, "cehennem ateşinin zamanla dinip başka bir hüviyete bürüneceğini" savunmuşlardır. Hatta İbn Arabi bir adım daha ileri giderek, "cehennem azabının, -cennet ehlinin nail olacağı nimetlerden farklı bir nimete dönüşeceğini" söylemiştir.

Şakavet yurduna girseler de bir tad alacaklar
Nimetleri ebedilik cennetlerinin nimetlerinden farklı
Aynı şey olsalar da bir bakıma, tecelli esnasında
Çıkacaktır, iki nimet arasındaki fark ortaya
Bu nimete azab denmesinin sebebi: Uzubeti
Koruyucu bir kabuk gibi
Korur bu ad mezkur nimeti [2]

Evliya, Enbiya ve Melekler Arasındaki Derecelendirme

Genelde İslâm düşüncesinde, özelde de sûfî düşüncede, insanla melek arasında bir derecelendirme yoluna gidilmiştir. Bu fikrin kaynağını da, şüphesiz, Adem (a.s.) kıssasında

1- İbnü'l-Cevzî, *a.e.*, s. 348.
2- İbn Arabi, *Fususu'l-Hikem*, s. 94.

geçen ve meleklerden, Adem (a.s.)'a secde etmelerini isteyen ayet-i kerime oluşturmuştur. Kur'an-ı Kerim de, yeryüzünde Allah'ın halifesi seçilen ve bu sıfatına hürmeten meleklerin takdirini kazanan insan'ın, mekanizmasına yerleştirilen vasıflar ve -ayetin ifadesiyle- kendisine öğretilen isimler sebebiyle, melek'ten üstün olduğunu açıkça ifade ediyor. Allah Teala şöyle buyuruyor:

"Rabbin, Meleklere: Yeryüzünde beni temsil edecek bir varlık/halife yaratıyorum " buyurmuş ve bunun Adem (a.s.) olduğunu tasrih etmiştir:

"Hani, Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, demişti." Ki bu halife de Adem (a.s.) idi. Devamındaki ayette:

"Adem'e isimlerin tümünü öğretti, sonra onları meleklere sunup: "Haydi, doğru iseniz onların isimlerini bana söyleyin" dedi. Melekler dediler ki: Sen yücesin ya Rab; bizim senin bize öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur. Şüphesiz sen bilensin hakimsin" (Bakara, 2/30-32).

Ayette anılan *esma/isimler*, Allah Teala'nın, Adem (a.s.) ile ondan gelen zürriyetine yerleştirdiği sıfatlardan başka bir şey değildir. Oysa aynı vasıfları Allah Teala tümüyle meleklere vermedi. Onun için, insanın tabiatı meleğinkinden daha mükemmel olmasının yanında, varlık hiyerarşisindeki mertebesi de onunkinden daha üst seviyede olmuştur. Zira insan tabiatında, hem Allah Teala'nın cemal sıfatlarını temsil eden hayır donanımlı duygular, hem de celal sıfatlarını temsil eden şer donanımlı duygular mevcuttur. Oysa meleklerde şer donanımlı duygular yoktur; onlar, sadece ibadet ve taat donanımlı duygulara sahiptir de bundan dolayı günah eğilimi onlar için sözkonusu değildir. Ama insanda şer ve günah eğilimi vardır; onun için insan şehvet ve hevasına galip gelir de, nefsinde var olan bu şer eğilimi hayra kanalize eder ve sonuçta taat ve ibadette karar kılarsa, meleklerden üstün bir mertebeyi yakalamış olur. Zaferi savaş meydanında çarpışarak elde eden, elbette, onu bir ihsan

ve lütuf yoluyla elde edenden daha üstündür!

Şu halde normal insan, fıtratındaki donanımı itibariyle melekten üstün bir mertebeye ulaşabiliyorsa, peygamberlerin meleklerden üstünlüğü kendiliğinden anlaşılmış olur; çünkü peygamberler de, aynı beşerî donanıma sahiptirler. Ehl-i Sünnet alimleri ile tüm tasavvuf şeyhlerinin görüşü budur. Ancak Mu'tezile'ye göre melekler daha üstündür: Çünkü -onlara göre- melekler daha yüce mertebeye, daha latif bir fıtrata ve daha çok taate sahiptirler. İyi ama, bu özellikler, üstünlüğü tayin edecek unsurlar değildir; yoksa, bütün bu özelliklere sahip olan İblis'in de insandan üstün olması gerekirdi! Oysa Allah Teala'nın da şehadetiyle, İblis herkesçe lanet edilmiş bir varlıktır.

Peygamberlerle evliya arasındaki üstünlük konusu da İslâm tasavvufunda tartışılmaya açılmış ve bunu ilk gündeme getiren, Kufe'deki İmamiyye ekolüne mensup Riyah ve Kuleyb gibi zındık sûfîler olmuştur. Daha sonraları aynı mesele, Ebu Süleyman ed-Darani (ö. 215) ile Ahmed b. Ebu'l-Havari (ö. 230) gibi Şam mutasavvıfları arasında konuşulmaya başlanmıştır. Bunlar, evliyanın peygamberlerden üstün olduğunu savunmuşlardır. "Allah'ın ne peygamber ne de şehid olan, ancak onlara peygamber ve şehidlerin gıpta ettiği kulları vardır" hadisini delil kullanarak bu görüşü benimseyenler arasında, Muhammed b. Ali el-Hakim et-Tirmizi de vardır. Ancak Ehl-i Sünnet alimleri, peygamberlerin evliyadan daha üstün oldukları konusunda hemfikir olup, "velayeti peygamberliğin bir uzantısı ve onun devamlı destekleyicisi" şeklinde telakki ederler. Çünkü peygamberlik, Hz. Peygamber'in (s.a.) vefatlarıyla son bulmuştur; velayet ise son bulmaz. Dolayısıyla evliya, Hz. Peygamber'in (s.a.) halifeleri ve kendisinden sonra, mukaddes sülaleyi/nuru taşıyan ruhani varisleridir. Hucviri bu anlamda şöyle der:

"Allah Teala Hazretleri, peygamberliğe ait bürhanların günümüze kadar devam etmesini istedi de, evliya kullarını, bu *bürhan*'ın izharı için vasıta kıldı; ta ki hak bu bur-

hanla ayakta kalsın ve Hz. Muhammed'in (s.a.) peygamberliğinin gerçeği aşikare görünmeye devam etsin."

Velilerin Hz. Peygamber'i (s.a.) teyid etmeleri ise, Allah Teala'nın kendilerine verdiği kerametlerle gerçekleşir ki, bununla insanların gönüllerinde taht kurar ve onların saygı ve takdirlerini kazanırlar. Dolayısıyla bu durum insanları, izinden yürüdükleri şeriat sahibine uymaya sevkeder. Zira insanlar, Hz. Peygamber'den (s.a.) sonra, ne yeni bir peygamber ne de mucizeye muhtaç olmayıp; aksine, unuttuklarında kendilerine Allah'ı hatırlatan, taksiratta bulunduklarında ise onlara Hz. Peygamber'in (s.a.) getirdiği şeriati tavsiye eden, Hakk'ın teyidine mazhar olmuş iman-ı kamil sahibi evliya kullara muhtaçtırlar.

Aynı şekilde Ehl-i Sünnet ekolüne mensup mutasavvıfların çoğunluğu, peygamberlerin evliyadan üstün, velayetin de peygamberlik için bir başlangıç ve basamak olduğu konusunda hemfikirdirler. Mücessime ekolüne mensup Horasan'lı alimler, bu konuda Ehl-i Sünnet alimlerine karşı çıkmış ve evliyanın, kendi varlıklarından fani olup Allah'la beka ettikleri bir hale ulaştıklarını, bunun da "evliya hali" olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla, bu halin peygamberlerle ilgisi olmadığını ifade etmişlerdir. Aynı şekilde bu görüşe, "velayetin, hulul ve benzeri yollarla uluhiyete ait vasıflarla bezenmek" olduğunu savunan Müşebbihe ekolüne mensup kimseler de karşı çıkmışlardır. Bu iki ekol hakkında Hucviri şöyle der:

"(Peygamberlerin evliyadan üstün olduğuna işaretle) Bu Ehl-i Sünnet ekolüne mensup sûfîlerin görüşüdür. Ancak Haşviyye'ye mensup Horasan'lı kimseler buna karşı çıkıyor ve tevhidle tutarsız ve biribirine zıt laflar ediyorlar; tasavvuf prensiplerinden habersiz olan bu kimseler, evliya olduklarını iddia ediyorlar; evet onlar evliyadırlar, ama şeytanların evliyasıdırlar! Evliyanın peygamberlerden üstün olduğunu söylüyorlar. Hz. Peygamber (s.a.) hakkında: "En cahil (veli) insan ondan üstündür" demeleri, arkasına düştükleri

mezhebin batıl olduğunu göstermeye kafidir. Aynı şekilde, sûfî olduklarını iddia edip hululu ve Allah'ın, kulun bedenine gireceğini söyleyen Müşebbihe ekolü mensupları da aynı kanaati paylaşmışlardır." [1]

Hucviri "peygamberlerin evliyadan üstün olduğunu" biri aklî-nazarî, diğeri de tasavvufî olmak üzere iki delille ispat etmeye çalışır. Aklî olanı şöyledir:

Evliya enbiyanın tabileri olup, tabi olan her zaman metbu'dan daha düşük mertebede olur; dolayısıyla tabi'nin metbu'dan üstün olması mümkün değildir. Tasavvufî delil ise şudur: Evliya Allah'a doğru sefer halinde olan kimseler iken, peygamberler bu seferi daha baştan tamamlamış ve Allah'a vasıl olmuş kimselerdir. Önce Allah'a vasıl olmuş, sonra da dönüp insanları, gönderildikleri ilahi mesaja davet etmiş ve ilahi öğretileri talim etmeye başlamışlardır. Dolayısıyla menzile varmış olan, seyrine devam etmekte olan salikten daha üstündür. Görmezmisin ki, "müşahede makamı" peygamberlerin ilk mertebesi iken, evliyanın son mertebesidir. Veli kul, cem' makamına ulaştığında, ilahi aşk'a kapılır ve kalbi varlık aleminde Allah'tan başka hiç kimseyi görmeyecek şekilde, sadece efal-i ilahiyye ile meşgul olmaya başlar. Ebu Ali Rüzbari şöyle der:

"Sûfîler, mabudlarını müşahede etmeyecek olsalar, kulluk/ubudiyet vasfından çıkmış olurlar." Hucviri'nin ifadesine göre, bu hal, ister başlangıçta ister sonda olsun, devamlı surette peygamberlerin halidir.

Mesela İbrahim (a.s.) başlangıçta, Ay'ın berrak bir halde çıkmış olduğunu görünce; "İşte benim Rabbim budur" dedi. Sonra güneşi görünce, aynı şekilde: "İşte benim Rabbim budur" dedi. Zira İbrahim'in (a.s.) kalbini hakikat bürümüş ve o, Allah'tan başka kimseyi görememişti; başka bir ifadeyle, ğayr/masiva gözüyle başka bir şey görmedi. Tam aksine gördüklerine hep cem' gözüyle baktı.

Böylece Hucviri, sûfî evliyadan farklı olmak üzere,

1- Hucviri, *a.e.*, s. 235; *Keşfu'l-Mahcûb*, Nicholson tercümesi, s. 235.

peygamberlere özel bir mistik yön kazandırmaya çalışır. Onları, işin başından beri Allah'a vasıl ve sadece kendi peygamberlik tabiatlarıyla O'nu her zaman müşahede eden sûfîler olarak değerlendirir. Oysa sûfî evliya, hala süluk halinde ve O'nu müşahede ve O'na vasıl olma arzusundadır. Dolayısıyla menzile doğru yol alan ile menzile varmış olan bir olamaz. Buradan hareketle de, peygamberler evliyadan daha üstündür. Ancak Mutezile mensupları, "üstünlük" fikrini temelde reddeder ve hiç bir müminin başka bir müminden üstün olamayacağını, zira iman denen cevherin, tüm müminlerde ortak bir özellik olduğunu savunurlar. Aynı şekilde onlar, bizzat velayet/veliliği tümden kabul etmez ve samimi olduktan sonra tüm müminlerin Allah dostları/evliya olduklarını; velayet, kerameti gerektirseydi tüm müminlere verilmesi gerektiğini; zira imanın asıl, kerametin de tali bir unsur olduğunu; asılda ortak olmanın tali unsurda ortak olmayı gerektirdiğini ifade ederler.

İbn Arabi'nin, velayet konusunda, tüm zikrettiklerimizden farklı bir görüşü vardır. O üstünlük noktasında, bir taraftan, risalet ve nübüvveti bir derecelendirmeye tabi tutarken; diğer taraftan da, risalet ve velayeti bir derecelendirmeye tabi tutmaktadır.

İbn Arabi'ye göre, velayet, kudsilik ve takvada fazlalık -bu iki sıfat bazı evliyanın mümeyyiz/başta gelen sıfatları olsa bile- değildir. Zira ona göre velinin en başta gelen özelliği *marifet* ve *batınî ilim*'dir. Buna göre veli, arif-i billah'la eş anlamlı bir isimdir. İbn Arabi, bu ismi; *nebi*, *resul* ve *veli* sınıfına dahil olan *efrad*, *ümena*, *ebdal* ve *verese* (Peygamber varisi ulema) yi de içine alacak şekilde çok geniş anlamda kullanır[1].

"Gaybi meselelere muttali olması yönüyle her resul velidir; insanlara ilahi mesajı/risaleti tebliğ etmekle mükellef olması yönüyle de resuldür. Nebi de, gaybî meselelere muttali olması yönüyle velidir. Yukarıda veli grubuna dahil olan

1- İbn Arabi, *el-Fütuhatü'l-Mekkiyye*, II/ 21.

kimselerde de durum aynıdır.

Şu halde, İbn Arabi'ye göre velayet tüm manevi mertebelerin temeli ve onların ortak noktasıdır. Sonra velayet, *veli* olduğunu bize haber veren Allah Teala'nın sıfatlarından biridir. Dolayısıyla bu ismin, kendilerini Hak'da ifna eden kamil insanlardan başkasına verilmesi doğru değildir. En önemli özelliği de, sebat ve devamdır. Oysa risalet ve nübüvvette böyle bir şey sözkonusu değildir; zira o ikisi belli bir yerde inkitaya uğrarlar.

İbn Arabi bu anlamda, velayete *hilafet-i amme* adını verir ki, bu Hz. Muhammed (s.a.)'in ruhaniyyetinin başında bulunduğu ve bütün peygamber ve evliyanın batini ilimlerine kaynaklık yaptığı hakiki hilafettir.

Resul ve nebi arasındaki üstünlük konusu ile Resul ve veli arasındaki üstünlük konusuna gelince, İbn Arabi, her resul ve nebi'nin öncelikle veli, sonra da Resul ve Nebi olduklarını, ve her resul ve nebi'nin veli olma vasıflarının, resul ve nebi olma vasıflarından daha üstün olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, İbn Arabi'nin, mutlak anlamda velinin her resul ve nebiden üstün olduğunu düşündüğü zannına kapılanlar, onu anlayamamış demektir. Şa'rani şöyle der:

"Üstad İbn Arabi veli'nin, resul ve nebi'den üstün olduğu şeklinde bir şey söylememiştir, onun söylediği şey şudur:

"Sûfîler, Nebi'nin Resul'lüğü ile velinin velilik vasfından hangisinin üstün olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Benim bu konudaki görüşüm şudur: Velilik vasfı resullük vasfından daha üstündür; o da veliliğin, dünya ve ahiret boyutuna taalluk eden bir yönü ve sahip olduğu "devamlılık" özelliğinden kaynaklanmaktadır. Risalet/resul'lüğe gelince, o sadece halka yönelik olup dünyadaki mükellefiyet ile son bulur." İzzeddin b. Abdüsselam da, İbn Arabi ile aynı görüşü paylaşır ve şöyle der: "Konu, nebinin risaleti ve kendi içindeki velayeti ile ilgilidir; yoksa onun risalet ve nübüvvetinin, onun dışındaki birinin velayeti ile kıyaslan-

ması değildir".[1]

Hatemü'l-Evliya/Son Veli

Bildiğimiz kadarıyla, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakim et-Tirmizi (ö. 285) bu konu üzerinde ilk duran kimsedir. Hatta -Hucviri'nin ifadesiyle- tasavvufta velayet konusunda tam manada bir teori koyan ilk kimsedir, Tirmizi. Ancak ne yazık ki, onun Tirmiz'den sürgün edilmesine sebep olan *Hatmu'l-Velaye* adlı kitabı kaybolmuş ve -İbn Arabi'nin kendisine yaptığı atıflar dışında- bütün görüşlerinden mahrum kalmış bulunuyoruz.

İbn Arabi şu üç kitabında ona atıflarda bulunur:

1- *Şerhu'l-Mesail er-Ruhaniyye elleti seeleha el-Hakim et-Tirmizi* (Hakim-i Tirmizi'nin Sorduğu Ruhani Meseleler).[2]

2- *el-Futuhatu'l-Mekkiyye*.[3]

İbn Arabi bu iki eserinde Tirmizi'nin sorduğu 155 soruya cevap verir ki, bunların bir kısmı sadece velayet ile ilgili iken, bir kısmı da genel niteliklidir.

3- *Fususu'l-Hikem* [4]

İbn Arabi bu eserinde, velayet ve onun sona ermesi/hatmi hakkındaki özel teorisini anlatmaya çalışırken, Tirmizi'nin bu konudaki görüşlerine atıfta bulunur.

Tirmizi'nin bu konu ile ilgili görüşlerini öğrendiğimiz bir başka eser de Hucviri'nin *Keşfu'l-Mahcub*'udur.[5]

Tabi burada bizim maksadımız, velayeti genel çerçevesiyle anlatmak değildir; zira bu konuda yeterli malumatı zikrettik. Aynı şekilde, Tirmizi'nin, "velayetin sona ermesi" konusundaki görüşlerini tartışmak da istemiyoruz; çünkü bu

1- *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir*, s. 13.
2- Teymuriyye Kütüphanesi'nde 55a nolu yazma.
3- İbn Arabi, *a.e.*, II/52-183
4- *a.e.*, II/63-64.
5- Hucviri, *a.e.*, s. 210-341.

konunun tüm kaynakları henüz sağlanabilmiş değildir. Ancak bizim burada maksadımız hatm-i velayet etrafında genel şeyler söyledikten sonra, İbn Arabi'nin bu konudaki görüşlerine yer vermektir. Zira İbn Arabi, "Peygamber'lerin hatemi/sonuncusu olduğu gibi evliya'nın da hatemi olduğunu ortaya koyan" düşünceyi Tirmizi'den almış ve bu düşünceye, kendinden çok şeyler katmıştır. Bu ayrıntıları da *"el-kelime'* (logos), ile varlığın ve velayetin tabiatı hakkındaki teorilerine dayandırarak olgun yeni bir teoriye ulaşmıştır.

İbn Arabi, *Hakikat-i Muhammediyye* veya *Ruh-i Muhammedî* diye isimlendirdiği şeyi, mistik hayatın aslı, enbiya ve evliyanın sahip olduğu bilgilerinin kaynağı ve Adem (a.s.)'den Hz. Muhammed (s.a.)'e kadar, enbiya ve evliya suretinde tecelli eden ruh olarak değerlendirmektedir. Aynı şekilde bu ismin, velayet var olalı beri, evliya suretinde tecelli eden bir gerçek olduğunu ihmal etmemektedir. Buna göre tüm enbiya ve evliya Hakikat-ı Muhammediyye veya Ruh-i Muhammedî'nin tecelli ettiği suret ve şekillerdir. İbn Arabi'nin buna Nur-i Muhammedî ismini verdiği de olur. Dolayısıyla Hatemü'l-Evliya da, bu Hakikat'e ait sayısız tecellilerden başkası değildir. Hatemü'l-Evliya ile herhangi başka bir veli arasındaki farka gelince, bunu şöyle izah edebiliriz:

Bir başka veli değil de, Hatemü'l-Evliya, Hakikat-ı Muhammediyye'nin tam bir mazharı ve bu hakikatin en mükemmel bir şekilde tecelli ettiği bir alandır. Veraset-i Muhammediyye'nin de tam anlamda zuhur ettiği bir gerçek olan hatm-i velayet, Hakikat-ı Muhammediyye'den dolayı bir şekilde, batınî ilmi tevarüs edecek bir makamdır. İbn Arabi, bazılarının iddia ettiği gibi, Hatemü'l-Evliya'dan sonra evliyanın zuhur edebilme ihtimalini inkar etmemektedir. Zira o, ümmet-i Muhammed'de olsun başka bir ümmette olsun evliyanın zuhur edip, peygamberlerinden ilimlerini tevarüs edebileceklerini kabul etmektedir. Ancak onun kabul etmediği, "ümmet-i Muhammed'de, Hatemü'l-Evliya'dan sonra batını ilmî dolaysız bir şekilde tevarüs edecek bir velinin zuhur et-

meyeceği" hususudur. Zira sonu/hatemi olan, genel velayetin tevarüsü değil, velayet-i Muhammediye'nin tevarusü hususudur. [1] Hatemü'l-Evliya'dan sonra zuhur edebilecek evliya da, Muhammed (a.s.)'in değil, başka diğer peygamberlerin veya müslüman velilerin varisleridir. Bunlar da tevarüs edecekleri şeyleri Hatemü'l-Evliya'dan tevarüs ederler. Buna göre Hatemü'l-Evliya'nın batınî ilmin yeni bir manevi kaynağı olması hasebiyle, tüm evliya, ilimlerini ondan alırlar. Tıpkı enbiya ve evliyanın, ilimlerini Ruh-i Muhammedi'den almaları gibi.

İbn Arabi Ruh-i Muhammedi ile Hatemu'l-Evliya arasında güzel bir karşılaştırma yapar ve bunlardan herbirinin, zamanla kayıtlı bu varlıklarından önce bir varlıklarının olduğunu söyler. Nasıl ki, Adem (a.s.) su ile toprak arası bir şeyken, Hz. Muhammed bir nebi/peygamber ise; aynı şekilde Adem (a.s.) aynı hüviyyet ve konumda iken, Hatemu'l-Evliya da bir veli idi. Ancak Hatemu'l-Evliya hadd-i zatında, İbn Arabi'nin nazarındaki Ruh-i Muhammedi'nin bizzat kendisi değil midir ki, peygamber olan Muhammed'in suretine bürününce biz ona Muhammed (a.s.); Hatemu-l-Evliya suretinde şekillenince de Hatemu'l-Evliya diyoruz. Aynı şekilde birincisinin "nebi", resul ve veli; ikincisinin ise "varis veli" vasfına sahip olduğunu ifade etmiyor muyuz? [2]

Anlaşılan o ki, İbn Arabi, Hatemu'l-Evliya'nın sair "evliya, enbiya ve resul'lerin batınî ilimlerinin kaynağı" olduğunu ifade etmekle onun şahsını değil ruhunu kastediyor:

"Ve bu ilim, ancak Hatemü'r-Rusül ve Hatemü'l-Evliya için sözkonusudur. Ve onu enbiya ve rusülden bir kimse göremez; görseler de onu ancak Hatemü'r-Rusül'ün penceresinden görürler. Keza evliyadan kimse göremez, görse de ancak Hatemü'l-Evliya'nın penceresinden görebilir. Hatta o ilmi resuller görseler, onu ancak Hatemu'l-Evliya penceresinden görürler. Böyle olunca onların yanıbaşında olan evliya nasıl

1- İbn Arabi, a.e., II/64

2- İbn Arabi, *Fususu'l-Hikem*, s. 64.

olur da onu görmez?" [1]

Bir başka yerde İbn Arabi şöyle der:

"Hatemu'l-Evliya, kaynaktan alan ve meratibi müşahede eden varis velidir."

Yukarıdaki ifade de, Hatemu'l-Evliya'nın, Hatemü'r-Rüsul kaynağından beslendiğini; zira bu ikisinin sahip olduğu batınî ilmin kaynağının aynı olduğunu vurgulamaktadır. Ancak İbn Arabi, herbirinin ayrı bir hateme/sonuncuya sahip olduğu iki tür velayetten bahsediyor ki, bunlardan birincisi "genel veya mutlak velayet", ikincisi de "velayet-i Muhammediyye" veya "hilafet-i Muhammediyye"dir. Birincisine Tirmizi "velayetu'l-fadl" ismini verir; bunun da hatemi, hem Tirmizi hem de İbn Arabiye göre, İsa (a.s.)'dır. İkincisinin hatemi olarak ise, anlaşıldığı kadarıyla, İbn Arabi kendisini kastediyor. Mütevatir hadislerin anlattığına istinaden de, genel velayetin hatemi, semadan nüzulü anında İsa (a.s.) olacak; insanlar arasında Muhammed (a.s.)'in şeriatıyle hükmedecek ve İslâm'ı ilk canlılığına kavuşturacaktır. Ama velayet-i Muhammediyye'nin hatemi, gerçek hatem'dir. Çünkü veraset-i Muhammediyye onunla son bulacaktır. Hatemu'l-Evliya derken de İbn Arabi genel anlamda bunu kastetmektedir. Bir yerde de, bu manada Hatemü'l-Velayet'ten kastının kendisi olduğunu ifade eder:

"Şüphesiz benim, "Hatm-i Velayet.

Mesih'le beraber Haşimi peygamberin varisi." [2]

Değişik yerlerde de bu anlamda bazı ifadelere yer verir. Mesela birisinde şöyle der:

"Velayet-i Muhammediyye'nin hatemine gelince, o temiz ve soylu bir Arab olacak; bu kişi de bugün yaşamaktadır. Onu 595 yılında tanıdım ve Allah Teala'nın kullarından gizlediği alametleri bu kişide gördüm. Bu alameti bana "Fas" şehrinde açmış ve ben de bu "velayet hatmini" kendisinde

1- *a.e.*, s. 62 (bkz. Tercümesi s. 211).
2- *a.e.*, II/319.

görmüştüm. O, insanların çoğunun bilmediği, mutlak nübüvvet mührünün ta kendisiydi. Allah Teala da, hak adına, onu inkar edenlerle mücadeleye adamıştır." [1]

Başka birisinde de şöyle der:

"Hz. Peygamber (s.a.)'in, kendi velayet-i hassasına (özel veli sıfatına) bağlı olarak, şanına ve ismine benzer bir hatmi olması elbette hakkıdır. Bu da "muntazar/beklenen" diye isimlendirilen meşhur Mehdi değildir. Zira bu onun sülalesinden ve pak neslindendir. Ancak onun hatmi onun maddi (sülalesinden değil, tam tersine onun ahlaki-manevi sülalesinden olacaktır" [2].

Sayılan bütün bu özellikler İbn Arabi'ye uyuyor. Açıkça isim zikretmese de, Hatem-i Evliyanın; "soylu bir Arap olacağını, İbn Arabi döneminde yaşayıp onun tarafından tanındığını, kendisinde mevcut hatm/mühür nişanesini gördüğünü, insanlarca çok yadırganan ve tekfir edilmeye çalışılan birisi olduğunu; isminin, Hz. Peygamber'in (s.a.) ismine benzediğini, maddi anlamda O'nun soyundan gelmediğini, muntazar/beklenen Mehdi olmadığını" vs. özelliklere sahip olduğunu vurgulaması, dikkatleri üzerine çekmesine yetmiş ve bir "bu kimse, benim" demediği kalmıştır! Ne gariptir ki, hatm-i velayet konusundaki düşünce, Şii çevrede doğmuş bir düşüncedir. Zira onlarda hatemi yani manevi mirası son temsil hakkı, "Beklenen Mehdi"nindir. Zaten Şii fırkalardan herbiri kendi ekol ve akidesine uygun gelecek şekilde, kendisi için bir "Mehdi" iddiasında bulunmuştur.

İbn Arabi de Şii kaynaklı bu düşünceyi benimseyince Hatemu'l-Evliya ile Beklenen Mehdi arasında bir ayırıma gitmiş ve ikisinin farklı şeyler olduğunu söylemiştir. Bu, İbn Arabi'nin Şi'a kaynaklı olarak alıp ona farklı bir şekil ve hüviyet verdiği ilk düşünce değildir. Acaba İbn Arabi, Şii ve Ali Beyt'ten olmadığı için, Beklenen Mehdi olmadığını söylemek suretiyle, Hatemu'l-Evliya iddiasına zemin hazırlamak

1- *a.e.*, II/64
2- *a.e.*, II/65-66

gayesine matuf olarak mı bunu yapmıştır?

İbn Arabi'nin, Hatemu'l-Evliya olarak kendi nefsini kastettiğine dair son bir delil ileri sürmek istiyorum. Diğerlerinden çok daha sarih olan bu ifadeleri aynen şöyledir:

"599 yılında Kabe'de idim; rüyamda Kabe'nin altın ve gümüş kerpiçlerden bina edildiğini ve sırasıyla birinin altın, diğerinin de gümüşle dizildiğini gördüm. Ben Ka'be ve ondaki bu cemali müşahede ederken, aniden gözüm rükn-i Yemani ile rükn-i Şami arasında -ancak rükn-i Şami'ye daha yakın mesafede- biri altın diğeri gümüş olmak üzere iki kerpicin eksik olduğuna takıldı: Bir sıradan altın, hemen altındaki sıradan da gümüş. Sonra kendimin o iki kerpice dönüşerek duvarda eksik kalan kısmın kapandığını gördüm. Sonra aniden uyandım ve rüyamı şöyle yorumladım: Ben, içinde bulunduğum tabaka içinde bütün peygamberler içerisindeki Hz. Peygamber (s.a.) gibiyim. Allah'tan dileğim o ki, velayeti benimle noktalasın! Bu da Allah için zor bir şey değildir!"[1]

İbn Arabi bu ifadeleri, Hz. Peygamber (s.a.)'in "Hatemu'n-Nebiyyin"/peygamberlerin sonuncusu oluşu ile ilgili konuyu dile getirirken dercetmesi manidardır! İbn Arabi bu bağlamda şöyle der:

"Benim peygamberler arasındaki durumum şudur: Biri bir duvar inşa edip tek bir kerpici hariç onu tamamlıyor. İşte, bu eksikliği tamamlayan kerpiç ben oluyorum. Dolayısıyla benden sonra hiçbir resul ve nebi gelmesi sözkonusu değildir. Rüyaya benzer bir ortamda gördüğü Kabe, ümmet-i Muhammed'in (s.a.) manevi binası/sembolüdür. Binada eksik kalan iki kerpiç de iki boyutu olan Hatemü'l-Evliya'yı temsil etmektedir. Zahir boyut - şeriati temsil eder- ki o da, gümüş kerpiçtir. Batın boyut velayeti temsil eder- ki o da, altın kerpiçtir. İşte Hatemu'l-Evliya her iki boyutu da temsil etmelidir. Yani hem veli hem de Muhammedî şeriate tabi birisi olmalıdır.

1- *a.e.*, I/416.

BİBLİYOGRAFYA

I- Ana Kaynaklar

el-Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliya.*

Cami, Abdurrahman, *Nefehatü'l-Üns.*

el-Cili, Abdülkerim, *el-İnsanü'l-Kamil.*

el-Cüneyd, Ebü'l-Kasım, *Resail,* (Yazma), İstanbul.

Ebu Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliya'.*

Ebu'l-Ala el-Afifi, *el-Melamiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve*, Kahire, 1945.

_____ *fi't-Tasavvufi'l-İslâmiyyeti ve Tarihih-i.*

Gazali, Ebu Hamid, *İhyaü Ulumi'd-din,* (Kahire, 1334).

el-Hallac, el-Hüseyn b. Mansur, *et-Tavasin*, (Massignon neşri).

Hilmi, M. Mustafa, *İbnü'l-Fariz ve'l-Hubbu'l-İlahiyy,* Kahire, 1945.

el-Hucviri, *Keşfü'l-Mahcub,* (Nicholson çevirisi, 1911).

İbn Arabi, Muhyiddin, *Fususu'l-Hikem*, (Afifi neşri),

Kahire, 1946.

_____ *el-Fütuhatü'l-Mekkiyye*, Bulak basımı.

İbnü'l-Fariz, ed-Divan.

el-Kelabazi, *et-Ta'arruf,* (Arberry neşri, 1933).

el-Kuşeyri, *er-Risale,* (Kahire, 1367).

el-Mekki, Ebu Talib, *Kutü'l-Kulub*

es-Serrac, Ebu Nasr, *Kitabü'l-Lüma'*, (Nicholson neşri).

Sühreverdi, *Avarifü'l-Ma'arif*, İhya (Kahire, 1334)'nın kenarında.

es-Sülemi, Ebu Adurrahman, *Tabakatü's-Sûfiyye.*

_____ *Risaletü'l-Melamiyye*, (Afifi'nin *el-Melamiyye* adlı eserinden).

Şa'rani, Abdülvehhab, *et-Tabakatü'l-Kübra.*

B. İngilizce ve Fransızca Kaynaklar

Affifi, A. E. *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn Arabi,* Cambridge University Press, 1939.

Arberry, A. J., *Sûfism.*

Ikbal, M., *Development of Metaphysics in Persia.*

Massignon, L., *La Passion d'al-Hallaj.*

Nicholson, R. A., *The Mystics of Islam.*

_____ *Studies in Islamic Mysticism.*

II- Genel Kaynaklar

İbnü'l-Cevzi, *Telbisü İblis.*

İbn Haldun, *el-Mukaddime.*

Tehanevi, *Keşşafu Istılahati'l-Ulum ve'l-Fünun,* (Calcütta, 1862).

İbn Teymiyye, *Risaletü's-Sûfiyye.*

_____ *Mecmu'atü'r-Resail el-Kübra.*
_____ *Mecmu'atü'r-Resail ve'l-Mesail.*

D- İngilizce Almanca Genel Kaynaklar

Browne, E. G., *Lit. History of Persia.*
Encyclopaedia of Islam.
Encyclopaedia of Religion and Ethics.
Inge, *Christian Mysticism.*
Margoliouth, *Early Development of Mohamedanism.*
von Kremer, A., *Gesch. der Herrschunden Ideen das Islam.*