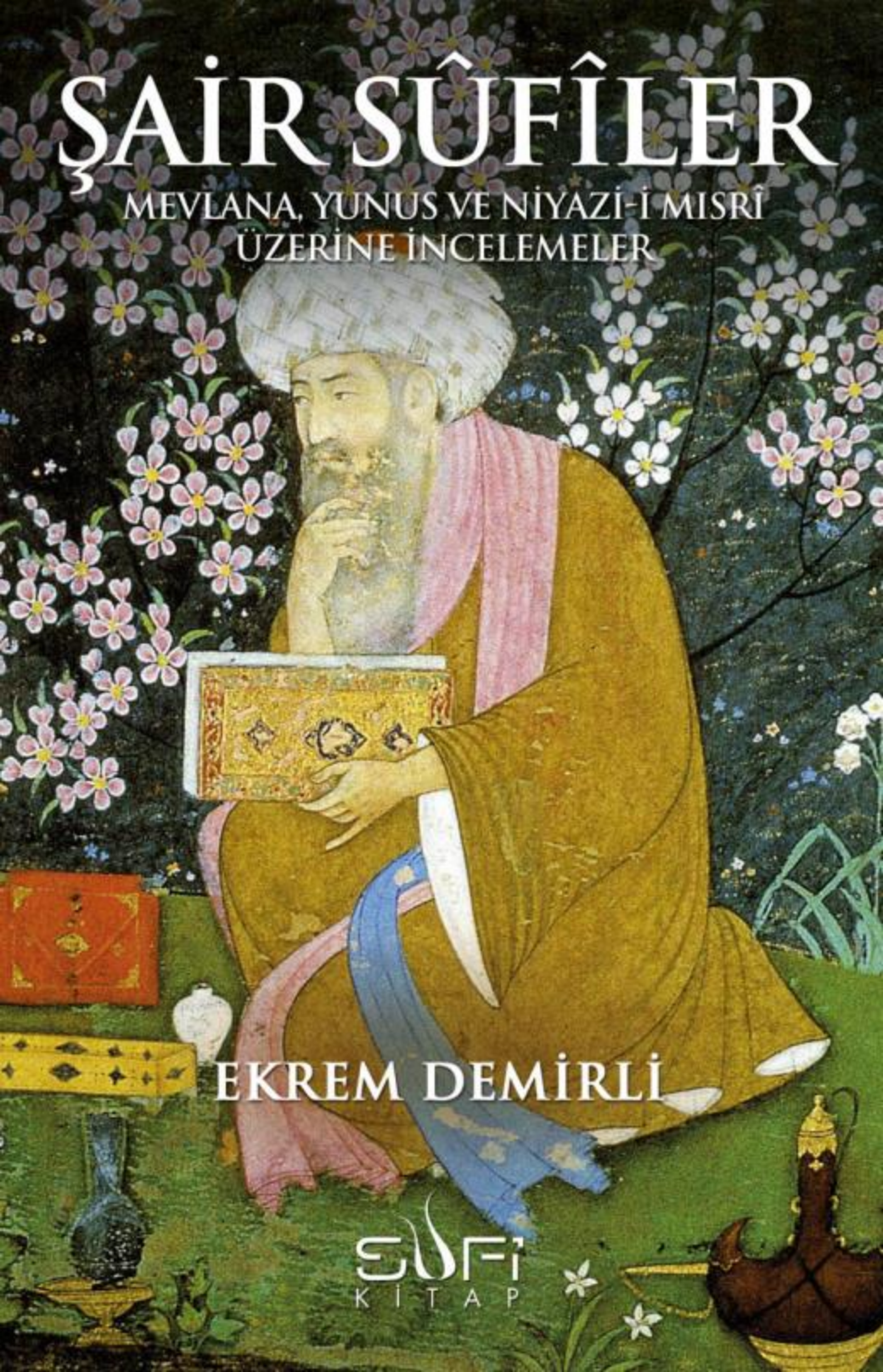
ŞAİR SÛFÎLER

MEVLANA, YUNUS VE NİYAZİ-İ MISRÎ ÜZERİNE İNCELEMELER



EKREM DEMİRLİ

SUFİ KİTAP


SUFİ
KİTAP

KÜLTÜR BAKANLIĞI YAYINCILIK SERTİFİKA NO: 12364
KİTAP YAYIN NO: 96
TASAVVUF ARAŞTIRMALARI: 06
EKREM DEMİRLİ KİTAPLIĞI: 02

YAYIN YÖNETMENİ: Emine Eroğlu
EDİTÖR: M. Sait Konar
Hacı Bayram Başer
KAPAK TASARIMI: Ravza Kızıltuğ

İÇ BASKI/CİLT: Sistem Matbaacılık
Yılanlı Ayazma Sok. No: 8
Davutpaşa-Topkapı/İstanbul
Tel: (0212) 482 11 01
Matbaa Sertifika No: 16086

1. Baskı: Nisan 2015

ISBN:
ISBN 978-605-5215-84-2
9 786055 215842

SUFİ KİTAP
Cağaloğlu, Alemdar Mahallesi,
Alayköşkü Caddesi, No:5, Fatih/İstanbul
TEL: 0212 511 24 24
P.K. 50 Sirkeci / İstanbul

www.sufi.com.tr sufi@sufi.com.tr

© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak
Timaş Yayın Grubu bünyesinde faaliyet gösteren Sufi Kitap'a aittir.
İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.



ŞAİR SÛFÎLER

Mevlana, Yunus ve Niyazi-i Mısrî Üzerine İncelemeler

Ekrem Demirli

Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ

Rize-İkizdere doğumlu. 1993'te Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra 1995'te *Abdullah İlâhî'nin Keşfü'l-Vâridât*'ı adlı teziyle yüksek lisansını; 2003'te de *Sadreddin Konevî'de Marifet ve Vücûd* başlıklı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Hâlen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı'nda öğretim üyeliğini sürdüren Demirli, çalışmalarını ağırlıklı olarak iki alanda sürdürmektedir: birincisi Konevî şarihleri, ikincisi ise İbnü'l-Arabî. Ekrem Demirli'nin Sadreddin Konevî, Abdürrezzâk Kâşânî, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'den çevirileri, hakemli dergilerde yayınlanmış makaleleri, ulusal ve uluslararası sempozyumlarda sunulmuş tebliğleri bulunmaktadır.

İÇİNDEKİLER

7 Önsöz

13 BİRİNCİ BÖLÜM
MEVLANA ve YUNUS EMRE

15 İbnü'l-Arabî ile Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar

39 Din Bilimi Olarak Tasavvufun Ana Meselesi:
Şeriat-Hakikat İrtibatı veya 'Hakikat Denizinde Şeriat Gemisiyle Seyir'

57 Yunus Emre Divanı'ndan Bir Şiir: Allah'a Yolculuğun İlkesi Olarak Aşk:
Güçten Arınarak Kanatlanmak

85 Şiire 'Nazar' Etmek: Yunus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının İzleri

125 Yunus Emre Divanı'ndan Bir Şiir Hak Bir Gönül Verdi Bana:
Bedendeki Ruh Olarak Gönlü-Kalbi Tanımak

161 Himmet ile Buğday Arasında 'Terk' Kavramının Anlamı

168 Aşk Nedir: Allah'a İmanın Tefsiri Olarak Aşk

175 İKİNCİ BÖLÜM
NİYÂZİ-İ MISRÎ ve ALVARLI EFE

177 Niyazi-i Mısrî'nin Tasavvuf Anlayışı Hakkında Bazı Değerlendirmeler

183 "Burhan Arardım Aslıma Aslım Bana Burhan İmiş"
Seyr ü Sülûkun Dinamik Yapısı Hakkında Bir Değerlendirme

199 Hâce Muhammed Lutfî'nin Divan'ında Miraç:
Nüzul ve Yükseliş veya Mevlit ve Miraç

213 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
PEYGAMBER VE SAHABE REHBERLİĞİ

215 Asr-ı Saadeti ve Sahabe Neslini Anlamak:
Tasavvufun Rehberi Olarak Sahabe Nesli

229 El Emeğiyle Geçinmek ve Îsâr: Hakk'a Halk'tan Vuslat

237 Rabıta-ı Mevt:
Hayatı Ölüme Bağlamak

243 Müslümanlar Hz. Peygamber'in Mevlidini Niçin Kutlar?

Önsöz

Nazari ve amelî kısımlarıyla topyekûn bakılınca tasavvuf bir nizam veya yapı-bozumu olarak tezahür eder: tasavvuf bir yapı-bozum sürecidir. İnsanın kendisine güvenli bir yer açabilmek üzere inşa ettiği nizamın ve yapının -ki aslında *mağara*- bozulup Allah'a bağlanmakla varlığın anlamının keşf edildiği selbî eylemdir tasavvuf! 'Hayvan-ı nâtık' (düşünen canlı) olmanın istilzam ettiği en çetin vazife bir nizam inşa etmek, sebep-sonuç irtibatına dayalı ilişkiler manzumesinde her şeyi *-yerli yerine olmasa bile-* bir yere yerleştirmektir. Bu işleviyle insan aklı -öteki hayvanlardan ayrışarak- eşyayı 'tanımlayabilen' varlık olarak kendini muhafaza etmek istemiştir. İnsan önce varlığını anlamak ister. Bunun için var olmayı, zorunlu ve mümkün kısımlarıyla varlığın türlerini ve var olma tarzlarını idrak eder. Zorunlu varlık, mümkünün yani insanın varlık ilkesidir; 'her şey, bizatihi mevcut olan zorunlu sebebiyle var olmuştur' neticesine ulaşmakla insan aklı nihai hakikate ermiş sayılır. Zorunlu ile mümkün arasındaki nedensellik bağı âlemdeki her şeyi birbirine bağlarken daha önemlisi varlıktaki nizamın sebebi ve kurucu ilkesi olur. Bu nizamda her şey birbirine bağlıdır ve her şey ötekiyle doğrudan veya dolaylı iletişimdedir. Bunu insan zihninin inşa ettiği 'varlık görüşü' olarak ifade edelim. Bu varlık anlayışını ortaya koyarken bir bilgi görüşü ortaya çıkar. Hangisinin önce

geldiği mevzu değil! İster varlığı ister bilgiyi önceleyelim, her ikisi arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Varlık ve bilgi görüşünü temellendirirken insan, merkezde akıl vardır ve insanın 'nâtık varlık' olması bu varlık-bilgi anlayışının dayanağıdır. Sonra bu varlık anlayışına bağlı bir eylem ve ahlak ortaya çıkar. İnsan kendisi için zorunlu varlığın varlık tarzını ve o tarza götüren eylemleri benimseyince, 'ahlak' dediğimiz değerler kümesi ortaya çıkar. Zorunlu ile mümkün arasındaki irtibatı esas alan bir metafizik anlayışa dayalı ahlak, insanın kendisini zorunlu varlığa yaklaştırıcı eylemlere göre yönlendirmesi demektir. Bireysel olarak insanın varlık dünyasını inşa etmesiyle bir cemiyetin inşası farklı süreçlerde fakat aynı maksatla ortaya çıkar. Her hâlükârda insan aklı kendi imkanlarıyla bir varlık anlayışı geliştirmiş, bu varlık anlayışına bağlı olarak bir ahlak görüşü inşa etmiş, her ikisi birden sabit nizam ve varlık görüşüne dayandırılmıştır: özne insan!

Tasavvuf insanın kendi varlığını muhafaza etme sürecinin karşısına nizam-yapı bozucu olarak tebarüz eder. Önce varlık anlayışını ortaya çıkaran nizam bozulur! İnsanın kendini merkeze alarak inşa ettiği varlık anlayışı, onun kendisini tanıma sürecinde bir başlangıç noktası olabilir. Lakin insanın özne olduğu bu süreç, hiçbir şekilde doğru -burada doğru yeterli demektir- bilgi vermez! Sufiler insanın varlığını ispatladığı Allah inancının insanı nasıl dönüştürdüğünü açıklamak üzere fena anlayışını geliştirdi. Tamamen bir 'bozma' süreci olan fena görüşünü anlamak üzere Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir sözünü hatırlamak gerekir: "Hâdis (zamanlı varlık) Kadim'e yaklaşırsa, ondan geride bir iz kalmaz." Tasavvufun nizam bozuculuğu derken kastettiğimiz tam da budur. Sufiler Allah'a yaklaşmaktan, O'nu tanımaktan ve O'nun ahlakıyla ahlaklanmaktan söz ettikçe, insanın varlığını korumak üzere inşa ettiği nizamın ters yüz olacağını fark etti. Bu nedenle başta bizzat tasavvufun kendisi olmak üzere

tasavvufi hayatın süreçlerini ve araçlarını anlatan bütün fiil ve kelimeler, selbî bir anlam taşıyarak 'yapı-bozma' anlamında birleşti. Sufiler bilgi anlayışlarını da bu istikamette geliştirdiler: insanın özne olduğu bilgi anlayışından uzaklaşarak edilgen bir bilgi anlayışına doğru yöneldiler. Ahlak anlayışı ise her iki anlayışın, yani varlık ve bilgi anlayışlarının tabii neticesiydi. *Tasavvuf* (yün elbise giymek) kelimesi bu 'bozma' eylemlerine kaynaklık teşkil edecek anlamıyla sufilerin yöntemlerini anlatan üst lakap haline geldi: Giyinmek insanın tabii bir ihtiyacıdır. İnsan bedenin ihtiyaçlarına binaen elbiseler giydiği gibi aynı zamanda elbiseler bir kimlik aracı haline gelerek ikinci bir mana kazanır. Bu itibarla elbise sosyal durumu ve sınıfı anlatan bir nizam inşa eder. Sufiler tasavvufun 'sûf giymek' anlamındaki *tasavvefe* kelimesinden türetildiğini söyler; en azından önemli kısmının görüşü budur. Yün giymek, dokunmuş değerli elbise giymek yerine elbisenin basit ve saf haline dönerek şehir hayatının insana giydirdiği her türlü *libas*tan soyunmak anlamına gönderme yapar. Başka bir ifadeyle *tasavvuf*u bir eylem olarak düşündüğümüzde elbise giymekten değil, şehir hayatının icbar ettiği dokunmuş elbiseyi çıkarmaktan söz etmiş oluruz. İnsanın sosyal durumu hakkında bilgi içeren bir elbisenin çıkarılması ise insanın inşa ettiği sosyal bir hiyerarşinin ve nizamın ters yüz edilmesi demektir. Tasavvuf kelimesinin kökü için başka görüşler ileri sürülse bile hepsi aynı anlamda birleşir: nizamın bozulması!

'Tasavvuf' kelimesinin içerdiği bu yapı-bozuculuk -eleştirellik- insanın gerçek bir insan haline gelmek için geçeceği süreçlerde tezahür eder. İnsanın inşa ettiği her şeyin bozulması veya terk edilmesi tasavvuf yolunun ana fikridir. Aynı şey tasavvufun dinî bilimler arasındaki yerinde görülebilir. Sufiler din bilimlerine yeni meseleler katarak bilgi alanını genişlettikleri kadar her şeyden önce de din bilimlerinin üslubunu değiştirdiler. Onların getirdiği üslup, geleneksel olarak din bilimlerinin

üslubunun bozulmasını veya en azından değişmesini istilzam etti. Bu üslup dinî bilginin sıradan insanlara ulaşmasını sağlayabilecek şekilde remizli anlatım, hikâyeler kullanmak, en önemlisi de şiirin imkânlarından istifadeyle düşünceleri anlatmakta odaklanmıştı. Bu durumda geleneksel din bilimlerinin yaklaşımında tasavvuf, 'ilmi olmayan' disiplini temsil etmişti. Din bilimleri cihetinden bakılınca 'Tasavvuf hal ilmidir' bu demekti. Tasavvufun böyle bir yol seçmiş olmasının sebepleri üzerinde yeterli akademik çalışma yapılmış değildir. İbnü'l-Arabî'nin söylediğine göre Hallâc-ı Mansur'un öldürülmesinin sufiler arasında yarattığı korku ve endişeler, onları belirsiz ve sembolik bir dile yönlendirmişti. Her hâlükârda dikkate değer olan husus, tasavvufun yapıları bozan olması ve sabit ve statik olanın yerine daha dinamik ve değişken bir şeyi ikame etmiş olmasıdır. Şiirler, sembolik anlatımlar, hikâyeler vs. ile bütün bir anlatım tarzı, nazari dile yönelik bir eleştiri kabul edilebilir. Nazari dili sistematik ve statik bir anlatım yolu kabul edersek -ki öyledir- şair sufilerin anlatım üslupları, bu sistematik yapının bozulması veya en azından eleştirilmesi olarak görülebilir. Öyleyse nazari-nesir diline karşılık şiir ve hikâyelerle bir düşünceyi açıklamak ile şehrin bir değeri olan dokunmuş elbiseler giymenin mukabilinde yün elbise giymeyi tercih etmek arasında 'yapı bozumda' ittifak vardır.

Gazzâlî sonrasında tasavvuf iki alanda geniş bir literatür ortaya çıkardı. Birincisi nazari düşüncenin işlendiği mensur metinlerdir. Nazari düşüncede hiç kuşkusuz en önemli iki isim İbnü'l-Arabî ve Konevî'dir. İkinci literatür ise şiir ve hikaye diliyle ortaya çıkan daha yaygın ve etkili literatürdür. Bu alanda Arapça yazanlar arasında İbnü'l-Fârız, Farsça yazanlar arasında Mevlana Celaleddin Rumi, Feridüddin Attâr, Türkçe yazanlar arasında Yunus Emre iyi bilinen örneklerdir. Şiirle düşüncelerini anlatan sufiler ile nesir yazanlar aynı düşünceyi mi anlatmış-

lardı? Bu sorunun cevabı uzun tartışmalara yol açabilecek bir meseledir. Ancak ortada bu cevaba da yol gösterebilecek bir sorun vardı: Şiiri nasıl tahlil edeceğiz? Bu sorunun cevabını bulmak sürecinde şiir nazari metinlere yaklaştırılmış, tasavvufi şiir nazari düşünce içerisinde ve onun kalıplarıyla tahlil edilmişti. Bu durumda şiir daha önce bozduğu bir üslupla tahlil edilerek yorumlanmış, şiir de bir 'nizam' ve yapı içinde mütalaa edilmişti. Başta Mesnevî şerhleri olmak üzere pek çok şiir şerhi böyle bir zihinsel arka planın ürünüdür.

Elinizdeki kitap iki tür yazılardan müteşekkildir. Birinci kısmı değişik vesilelerle yazılan makalelerdir. Bu yazılarda Mevlana, Yunus Emre ve Niyazi Mısrî ile son devir sufi şairlerinden Alvarlı Efe'nin tasavvufun çeşitli bahislerine dair düşüncelerini ele aldık. Bu yazıların kendi içinde bir bütünlük teşkil ettiklerini söylemeliyiz. Yazıların ortak maksadı tasavvuf içerisindeki düşünce sürekliliğini görebilmektir. İkinci tür yazılar ise Yunus Emre'nin şiirlerine yazılan şerhlerden oluşmaktadır. Bu şerhlerin temel hedefi Yunus'un şiirinin arka planını teşkil eden tasavvufi düşünceyi ortaya koyabilmektir. Bu sayede söz konusu şerhler daha sonra yapabilmeyi umduğumuz geniş bir çalışmanın ilk örnekleri olacaktır.

Çalışmanın yayınlanmasında emeği geçen pek çok arkadaşım oldu. Bunların arasında bilhassa metni okuyarak gerekli düzeltmeleri yapan Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Araştırma Görevlisi Hacı Bayram Başer ile Sait Konar'a teşekkür ederim. Bu çalışmanın, adı geçen sufilerin düşüncelerinin anlaşılmasına olduğu kadar İslam düşüncesi araştırmalarına da mütevazı bir katkı sağlamasını ümit ederim. Muvaffakiyet doğrunun ne olduğunu bilen rabbimizdendir!

Ekrem Demirli

Altunizade, 2015

BİRİNCİ BÖLÜM
MEVLANA ve YUNUS EMRE

İbnü'l-Arabî ile Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar

Giriş

İbnü'l-Arabî'yle birlikte ortaya çıkan ve 'tasavvufun olgunluk dönemi' diye tasnif edebileceğimiz tasavvuf anlayışı, kendisinden sonraki asırlarda tasavvufun gelişimini belirlediği gibi önceki tasavvufî düşüncenin yorumlandığı genel bir paradigma sayılmıştır. İlk sûfîlerin tasavvuf düşünceleri İbnü'l-Arabî'nin yorum yöntemiyle incelenmiş, bu sayede tasavvuf tarihinde bir uyum ve ahenk aranmıştır. Bu tavır, özellikle Gazzâlî'nin filozoflara yönelik en güçlü eleştirisi olan ve 'tehafüt' kavramıyla dile getirilen eleştiriyi hatırlarsak, yeni dönem tasavvuf anlayışında merkezî bir öneme sahipti. Çünkü tasavvuf bütün dönemlerinde tutarsızlıktan uzak bir bilgi görüşüne sahip olmamışsa, bu durumda ortaya çıkacak netice, tasavvufun –Gazzâlî'nin söylediği şekliyle- tıpkı felsefe gibi 'tutarsız' bir disiplin olmasıydı. Mevlana ya da İbnü'l-Fârız gibi şair-sûfîlerin eserleri de bu eksende yorumlanarak tasavvufun bu bütüncül ve çelişkilerden arınmış yapısı daha güçlü bir şekilde ortaya konulmuştur. Bununla birlikte Mevlana ve İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışlarının hangi bakımlardan örtüştüğü ve hangi bakımlardan ayrıştığı günü-

müzde de süren bir tartışmadır. Bu yazı, özellikle *Mesnevî*'deki bazı kavramların İbnü'l-Arabî düşüncesindeki karşılıklarının araştırılması üzerinde durmaktadır. Bu yönüyle yazı, daha önce yine bu yayınevinden çıkan *İbnü'l-Arabî Metafiziği* kitabındaki "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak" başlıklı makalenin bir devamı mahiyetindedir.[1]

Bir şiir ile nesir aynı bakış açısıyla yorumlanabilir mi? Ya da her iki tarzı kullanan bir düşünür söz konusu olduğunda, bunlardan birisini önceleyip ötekini ona göre mi yorumlayacağız? Şiir nesir halinde yazılmış bir yazının sanatsal bir forma dönüştürülmesinden mi ibarettir? Bu gibi sorular tasavvuf tarihinin en önemli şair-sûfîlerinden birisi olan Mevlana ile hem şiiri hem nesri kullanan İbnü'l-Arabî arasında nasıl bir ilişki kurmak gerektiğiyle ilgili yaklaşımlarda karşı karşıya kalacağımız birkaç sorudur.

İbnü'l-Arabî kendi metinlerinde kullandığı şiir ile nesir farkından söz ederken şöyle der: "Kitabın (*Fütûhât-ı Mekkiyye*) bölüm başlarında zikredilen her kaside, nesir bölümünde ayrıntılı zikredilmiş şeyleri özetlemek ve onlardan söz etmek amacıyla zikredilmemiştir. Şiir zikredildiği bölümün açıklanması kapsamındadır. Binaenaleyh şiirden sonra gelen sözde bir tekrar yoktur. Her bölümün açıklanmasında nesre olduğu gibi, şiire de bakılsın! Şiirde konunun nesir olarak söz edilmemiş meseleleri vardır."[2] İbnü'l-Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin hemen her bölümünün başında bir şiire yer verir. İlk bakışta akla gelen husus, bu şiirin bölümde ele alınacak hususların bir özeti olabileceğidir. Yüzeysel bir okuma bu beklentiyi haklı çıkartarak şiirleri nesirde anlatılan geniş konuların özeti saymaya imkân

1 İlgili makale için bkz. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, İstanbul, Sûfî Kitap, 2013, ss. 202-234.

2 Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005, s. 588.

verir. Ancak İbnü'l-Arabî böyle bir yanılgıya karşı okuru ikaz etmek için şiiri bir özetleme aracı olarak kullanmadığına dikkat çeker. İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımını, tasavvuf tarihinde önemli bir literatür teşkil eden manzum eserlere bakışta hesaba katmak gerekir. Konu Mevlana Celâleddin Rumi ve onun manzum eserleri, özellikle bunların arasında en önemli ve müessiri sayılan *Mesnevî* olduğunda, bu yaklaşım ayrı bir veçhe kazanır. *Mesnevî*'yi okurken şöyle bir soru sormak anlamlı görünmektedir: Manzum bir eser olan *Mesnevî*'ye sorulacak sorular ve bunlardan beklenecek cevaplar ile İbnü'l-Arabî'nin -söz gelişi- *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* gibi mensur eserlerine veya Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ine sorulacak sorular ve beklenen cevaplar aynı mı olacaktır? Soruya verilecek 'evet' veya 'hayır' şeklindeki her iki yanıt da farklı sorunlara yol açabilir. Cevap 'hayır' ise o zaman, şiirin mahiyeti, işlevi üzerinden kapsamlı bir araştırma yapmak gerekir. Öte yandan, manzum eserlerin nasıl bir içeriğe sahip olduğu, onların oluşan tasavvuf nazariyatındaki yerinin ne olduğu üzerinde durmak gerekir. Cevap 'evet' ise ortaya çıkacak ilk soru şudur: Acaba *Mesnevî*'yi manzum bir *Fusûsu'l-Hikem* veya *Fütûhât-ı Mekkiyye* mi kabul edeceğiz? Öyle ise manzum eserleri, mensur yazılmış düşünce ve bilgilerin çeşitli amaçlarla şiir tarzında yazılmış hali mi sayacağız? Tasavvuf söz konusu olduğunda öne çıkan gaye, ilk dönemden itibaren *işârî* dilin de doğmasına yol açan sorunlarla ilgilidir.[3] Sünni tasavvufun teşekkül süreciyle birlikte tasavvuf, kendi terimlerini geliştirmeye başlarken, sırrî ve özel yönünü korumak için mecazlarla örülü bir dil kullanmayı da sürdürmüştü. Şiir de bu sürece katkı sağlayan bir araç görevi görmüştür. Sûfîlerin şiiri yaygın bir şekilde kullanmış olmaları, öncelikle bu işârî gelenekle arasındaki ilişkiyle açıklanabilir.

3 Bu konuda bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yay., 2005, ss. 35-60.

İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvuf, İslam ilimleri içerisinde daha merkezî bir yer edinirken, ilk sûfîlerde ortaya çıkan işârî dilin yerini -özellikle Konevî'nin de katkılarıyla- daha nesnel bir dil almıştır. Öte yandan yeni dönemde tasavvuf -tıpkı İbn Sînâ'nın tasavvurunda Metafizik'in özel ilimlerle ilişkisinde üstlendiği görev gibi- bütün tarihi süreci ve geçirdiği aşamalarıyla tasavvufu İslam ilimleriyle irtibat ve ilişkileri dâhilinde ele almayı bir zorunluluk saymıştı. Bu bakış açısıyla yeni dönem tasavvufu, genellikle nesir tarzını kullanmış olmasına rağmen, manzum ya da mensur bütün tasavvufu yorumlayacak genel bir paradigma olarak kendini sunmuştu.

Yukarıda dile getirdiğimiz soru İbnü'l-Arabî öncülüğünde teşekkül etmiş tasavvuf ekolüyle Mevlana'nın düşünceleri arasındaki ilişkiyi olduğu kadar aynı zamanda *Mesnevî*'yi hangi zeminde ele alacağımız probleminin genel çerçevesini belirleyecek bir sorudur. *Mesnevî* şarihleri manzum eserler ile mensur eserler arasında önemli bir fark görmeyerek şiiri nesre çevirmeye çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle şerhler, manzum bir esere nesir gözüyle bakarak onu nesre çevirmeyi amaç edinmiştir. Bu durum sadece *Mesnevî* şerhlerinde gözlemlenmez. Söz gelişi Saîdüddin Fergânî'nin (ö. 699/1300) İbnü'l-Fârız'ın (ö. 632/1234) meşhur kasidesine yazdığı şerhinde bu tavrı gördüğümüz gibi *Mesnevî* şerhlerinde de benzer tavrı müşahede ederiz.[4] Bu durumda sorduğumuz sorunun şarihlere göre cevabı şudur: *Mesnevî* manzum bir *Fütûhât-ı Mekkiyye* veya *Fusûsu'l-Hikem* iken *Fütûhât-ı Mekkiyye* de mensur bir *Mesnevî*'dir. Bir şeyin manzum veya nesir olarak yazılması ise sadece yazarının tercih ettiği bir üslup ve anlatım farkıdır.

Şarihlerin bu yaklaşımı sorunu çözmüş sayılamaz. Günümüzde de manzum tasavvufî eserleri hangi çerçevede ele alacağımız

4 Ebu Osman Saîdüddin Fergânî, *Müntehe'l-medârik fi şerhi'l-Kasîdeti't-Tâiyye*, İstanbul, Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1293, I-II.

sorunu cevabını bulmamış bir sorun olarak ortadadır. Bunun başlıca nedenlerinden birisi İslam düşüncesi dâhilinde yazılmış geniş literatürü tasnif edebilecek bir İslam bilim tarihi ve bu bilim anlayışının öngördüğü ilkelere göre şekillenmiş bir tasavvuf tarihinin yazılmamış olmasıdır. Şairler, edipler, sanatkârlar gibi teorik disiplinlerin belirlediği yol ve yöntemlerin dışında meseleleri ele alan kimselerin İslam düşüncesindeki yeri ve diğer disiplinlerle ilişkileri sorunu henüz cevabını bulamamıştır. Tasavvuf tarihinde herhangi bir meseleyi ele alırken, onu irca edebileceğimiz iki ana akımın veya çerçevenin bulunduğunu hesaba katmalıyız: Birincisi Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî gibi sûfîlerin teşkil ettiği ve tasavvufu fıkıh-kelam bilim geleneğinin kavramları ve bilim anlayışıyla ele alan ekoldür. Hicrî ikinci ve beşinci asırlar arasındaki dönemde hâkim olan bu anlayışta tasavvufun adı, bâtınî fıkıhtır. Tasavvuf tarihinde ikinci bir yaklaşım ise zeminini ve bilimler arası ilişkilerini İbnü'l-Arabî'nin belirlediği fakat formunu Konevî'ye borçlu olan metafizik tasavvurdur. Tasavvuf tarihinde herhangi bir kitabın veya yazarın öncelikle bu akımlardan hangisine yakın durduğunu soruşturarak işe başlamamız gerekir. *Mesnevî*'yi bu akımlardan hangisine yerleştireceğimizi kestirmek oldukça güç görünmektedir. Şarihler, bu sorunu Mevlana'yı kendilerini *muhakkikler* diye adlandıran İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine dayandırmakla aşmak istemişlerdir. Burada Saîdüddin Fergânî'nin İbnü'l-Fârız şerhiyle başlayan, manzum eserleri İbnü'l-Arabî'nin düşüncesiyle yorumlama geleneğinin yanına *Mesnevî*'nin yerleştirildiğini görmekteyiz. Her durumda Mevlana'nın bir bütün olarak hangi gelenek içinde durduğunu kendi eserlerinden hareketle ortaya koymak, bir zorunluluktur. Günümüzde Mevlana çalışmalarındaki en önemli güçlüklerden birisi, bu zemin tespiti sorunudur. Bu yazının amacı *Mesnevî*'deki bazı düşüncelerin ve kavramların İbnü'l-Arabî'deki karşılıklarını ortaya koymaktır.

Mutlak Vuslat Aracı Olarak Ölüm: Parçanın Bütüne Kavuşması ve Şeb-i Arûs

Mevlana ölümü *şeb-i arûs*, yani düğün gecesi diye niteler. Mevlana'nın ölüm gecesi yıldönümleri de genellikle bu terimle anılarak şeb-i arûs diye isimlendirilmiştir. Ölüm sûfîlerin üzerinde çokça durdukları bir konudur. Bununla birlikte onlar ölümü, riyazet ile irtibatlandırarak *beyaz ölüm*, *siyah ölüm*, *kırmızı ölüm* ve en nihayet *yeşil ölüm* diye sınıfladıkları riyazetin aşamalarına isim yapmışlardır.[5] Bununla birlikte ölüm korkusunun yenilmesi ve ölümü bir sevinç vesilesi saymak gibi düşünceler ilk sûfîlerde görülebilir.[6] Sûfîler kendilerini *arâisü'l-Hak*, yani "Hakk'ın gelinleri" diye isimlendirmişlerdir ki bu düşünceler şeb-i arûs kavramına kaynaklık eden düşüncelerden birisidir.[7] Gerçi Kuşeyrî'nin alıntıladığı Ebu Yezîd Bestâmî'nin ifadesi, velilerin kendilerini gizlemesiyle irtibatlıdır. Veliler kendilerini tıpkı bir gelin gibi yabancılardan sakınır ve böbürlenme, büyüklenme gibi nefsin afetlerinden sakınırlar. Bu durumda *arâis* yani gelinler, *ahfiyâ ve ümenâ* (gizliler ve eminler) ile özdeşleşir. Ancak gelin, evlilik, nikâh, birleşme gibi başka terimlerle birlikte düşünüldüğünde Mevlana'nın kullandığı anlama yaklaşarak ölüm ile kemaline ulaşacak vuslatta nihai anlamını bulur. Bu yönüyle konu doğrudan ölüm ve ölüm sonrasıyla irtibatlıdır. Öyleyse terimin gerçek anlamını sûfîlerin ölüm hakkındaki düşüncelerinde aramak gerekir.

5 Bu terimler için bkz. Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 120. Sûfîlerin ölüm görüşleri hakkında bkz. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (ed.) Zafer Erginli, Trabzon, Kalem Yay., 2006, s. 355 vd.

6 Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, ss. 213-215.

7 Bu deyim için bkz. Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 230; Kuşeyrî, *Risale*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 1981, s. 428. Kuşeyrî şu sözü nakleder: "Allah'ın velileri, Allah'ın gelinleridir. Bu gelinleri onlara mahrem olanlardan başkası göremez."

İbnü'l-Arabî ölüm konusunu Tanrı'nın insana duyduğu kavuşma özlemi ile insanın Tanrı'ya duyduğu özlemi açıklarken ele alır.[8] Tanrı-insan arasındaki bu karşılıklı ilişki parça-bütün ilişkisidir ve her biri diğerine ancak ölüm sayesinde gerçekleşebilecek bir özlem duyar. Bu özlem vuslata duyulan özlemdir ve sûfîler, ittisal, ittihat, fena, istihlak gibi terimlerle bunu anlatmışlardır. Bu durumda ölüm bir korku değil, iki tarafın özleminin gerçekleşeceği bir vesileye dönüşür.

Sûfîler Tanrı-insan ilişkisini bir sevgi ve aşk ilişkisi şeklinde ele almayı tercih etmişlerdi. Onların geleneksel İslam ilimlerinin Tanrı tasavvuruna duydukları tepkilerin ve yönelttikleri eleştirilerin başında, duygusal bir içerikten yoksun bırakılan Tanrı tasavvurunun manevi-dinî hayatta yol açacağı tatminsizlik sorunu gelmişti.[9] Sûfîler Tanrı-insan ilişkisinin sevgi esaslı olması gerektiğini düşünerek Kadir-i Mutlak'ın tezahürlerinden birisinin de *Mutlak Sevgili* (maşuk) olduğu sonucunu çıkartmışlardı. İlk sûfîlerin rıza, şükür, tevekkül, sabır, muhabbet, marifet gibi pek çok kavramı, doğrudan sevilen ve kullarını seven bir Tanrı anlayışına dayandırılmıştı. Zamanla doğrudan *sevgi* ve bundan türetilmiş kavramları öne çıkartan sûfîler, konuyu daha belirgin bir forma dönüştürmüştü. İbnü'l-Arabî'den itibaren sevgi, sadece insan ile Tanrı arasındaki duygusal bir ilişki değil, yaklaşık olarak bütün kavramlarda gördüğümüz üzere, tüm varlığa teşmil edilmiş ontolojik bir ilke olarak 'varlığın gaye sebebi' diye yorumlanmıştı. Sevgi, Tanrı'nın âlemi yaratmasının asli ve nihai sebebi olduğu gibi bütün-parça ya da asıl-fer ilişkisinin bir sonucu olarak âlemdeki her şeye nüfuz etmiş nihai ilkedir. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini anlatmak için

8 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006, s. 236 vd.

9 Sûfîlerin geleneksel İslam ilimlerinin Tanrı tasavvuruna yönelik tepkileri için bkz. Ebu'l-Ala Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 1997, s. 123 vd.

"Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim (irade ettim), âlemi yarattım" anlamındaki kudsî hadise gönderme yapar.[10] Hadiste geçen *irade* fiili, genellikle 'sevmek' anlamındaki *ahbebtü* ile yer değiştirir veya onunla aynı anlamda kullanılır. Her durumda Tanrı'nın âlemi yaratması, iradeli bir eylemdir ve bir amaç taşır. Bu amaç ise Tanrı'nın bilinmeye duyduğu sevgi ve arzudur. Böylelikle İbnü'l-Arabî'den itibaren sevgi, bütün âlemin varlık sebebi olarak, merkezî kavram haline gelmiştir.

Mevlana'nın ölüm tasavvuru bu genel düşüncenin bir yansımasından başka bir şey değildi. Çünkü ölüm insanın Sevgiliye kavuşmasının yegâne yoludur. Bu kavuşma arzusu her iki tarafta farklı şekilde tecelli eder. Tanrı insana kavuşmak ister, beden ve ona bağlı maddi perdelerin yol açtığı göreli ayrılığın ortadan kalkarak mutlak kavuşmanın gerçekleşmesini arzular. Bu istek İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, bütünün parçaya duyduğu özlem ve arzudan ibarettir.[11] İbnü'l-Arabî bu ilişkiyi açıklarken Âdem ile Havva ve her ikisinin Tanrı ile ilişkisini örnek verir. Bu ilişki gerçekte bütün ve parça arasındaki ilişkinin en güzel örneğidir: Tanrı Mutlak Varlık'tır. Bunun anlamı mevcut adını alan her şeyin varlığının Allah'a dayanmasıdır. O'ndan başka varlığı kendinden olan bir şey olmadığı gibi gerçekte varlık adını hak eden hiçbir şey de yoktur. Bu durumda Mutlak Varlık aynı zamanda 'Allah'tan başka ilah yoktur', 'Allah'tan başka fail yoktur' ve 'Allah'tan başka maksat ve mahbub (sevgili) yoktur' anlamına gelir. Hiç kuşkusuz bu düşüncenin önemli bir kısmı sûfîlere münhasır bir düşünce değildi. Bir yandan İslam filozofları zorunlu varlık ile mümkün varlığı ayırt ederken Zorunlu Varlık'ı ontolojik olarak her şeyin muhtaç olduğu varlık olarak görmüşlerdi. Öte yandan İslam filozofları bu varlık tasavvuru içinde aşk ve iştiyak tabirlerine yer vererek üst varlıklar ile alt

10 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 25.
11 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 237; a. mlf., *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 359.

varlıkların irtibatını tarif etmişlerdir. Kelamcılar ise başka bir tasnif biçiminden yine aynı sonuçlara ulaşmış, hatta İslam filozoflarına göre daha çok mümkünün varlıktaki yerini zayıflatan görüşler ileri sürmüşlerdi. Ancak sûfîlerin 'ilahi sevgi' esaslı Tanrı tasavvuru[12] Mutlak Varlık ile sınırlı varlıkların ilişkisini belirler ve bu ilişkiyi birbirlerine karşı duydukları 'kavuşma özlemi' şeklinde dile getirmeye imkân verir. Tanrı kendisinden var olan bütün varlıklara özlem duyar. Bu yönüyle Tanrı, âlemi sever, âlemdeki her bir şeyi, özellikle de insanı sever. Âlemi var etmenin nedeni de bu sevgidir. İbnü'l-Arabî bazen 'sevgi' kelimesinin yerine rahmet kelimesini kullanır. Bu durumda âlemin kaynağı, ilahi rahmettir. Rahmet, iyilik, varlık, sevgi gibi pozitif kavramlar arasında bir ilişki kurularak bunların karşısına kötülük, yokluk, gazap gibi olumsuz kavramlar yerleştirilmiştir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî İslam düşünürlerinin varlık teorileriyle irtibat kurarak *iyimser* varlık görüşünü ortaya koyar.[13] Gerçekte bu sevgi ve özlem, Tanrı'nın kendisini sevmesi ve kendisine duyduğu özlemden ibarettir. Çünkü Tanrı gerçekte kendi kemalini sevmektedir.[14] Doğrudan ya da dolaylı olsun, bir şeyin gerçekte kendini sevmesi, Konevî'nin tasavvufî bilginin ilkelerinden söz

12 Bu konuda sûfîlerin görüşleriyle İslam filozof ve kelamcılarının görüşlerinin bir karşılaştırması için bkz. Ebu'l-Ala Afîfî, "İslam'ın Aklî ve Tasavvufî Yorumları", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2000, s. 48 vd.

13 İbn Sînâ, *Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2005, II: 101 vd. Bu düşünce yaklaşık olarak bütün filozofların ve sûfîlerin ortak kanaatidir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I:118; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği: Miftâhü'l-gayb*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2000, s. 21.

14 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 25. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren 'kuşatıcı bir varlıkta' isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi. Varlık ile nitelenmiş olması nedeniyle 'kendisini görmek istedi' de denilebilir; çünkü bir şeyin kendisini kendisi vasıtasıyla görmesi, ayna gibi başka bir şeyde görmesine benzemez. Aynada kişi, bakılan cismin yansıttığı bir biçimde kendisine görünür. O yer olmadan ve kişi ona bakmadan önce, böyle bir biçim ortaya çıkamazdı. Bunun için Hak [isimlerini ya da kendisini görmek üzere] bütün âlemi ruhsuz bir beden gibi yarattı. Âlem, tıpkı cilasız bir ayna olarak var oldu."

ederken dile getirdiği bir düşüncedir. Bu düşünce 'Bir'den bir çıkar' ilkesinden hareketle ortaya konulan birtakım alt kaidelere dayanır. Kaidelerden birisi, 'Bir şeyin ancak kendisine benzer bir şey tarafından bilinebileceği' şeklindedir. Başka bir alt kaide ise 'Bir şey kendisiyle arasında bir ilişki bulunan başka bir şeye etki edebilir' şeklinde dile getirilir.[15] Öyleyse etki-etkilenme, bilgi-bilinme, sevme-sevilme gibi her türlü eylem, iki şey arasında bir ilişkinin bulunmasına bağlıdır. Konevî'nin vardığı sonuç, bir şeyin gerçekte kendini seveceğidir. İbnü'l-Arabî bu ilkeyi *Fusûsu'l-Hikem*'de iki yerde yorumlar: Birincisi arzu gücünün insanın davranışlarındaki yeriyle ilgilidir. Arzu gücü, gerçekte insan davranışlarının ardındaki gerçek saiktir.[16] Bu saik, insanı bütün hareketlere yöneltir ki bunlardan birisi de ibadettir. Başka bir ifadeyle insan ibadetini de arzu gücüyle yerine getirir. İbnü'l-Arabî 'Arzu gücü olmasaydı, insan ibadet etmezdi' der.[17]

Meselenin bir yönü, insan davranışlarında ana saik olarak arzunun ve sevginin rolüdür. İbnü'l-Arabî aynı düşünceyi Musa Fassı'nda da ele alır ve Hz. Musa'nın -görünüşte- korku nedeniyle kaçışını açıklarken kaçışın gerçekte kurtuluşa duyulan *sevgi* nedeniyle gerçekleştiğine dikkat çeker. Hareket ancak sevgi nedeniyle olabilir.[18] Bunun sebebi asıldaki hareketin bilinmek arzusuyla ortaya çıkmış olmasıydı. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde asılda olan, varlığın bütün mertebelerindeki tikellerinde tezahür edeceği için, her hareket bu ilkeyle gerçekleşmelidir. Muhammed Fassı'nda ise meseleyi ölüm karşısında insanın tavrıyla ele alır.[19] İnsan ölüm karşısında bir korku duyarken aynı zamanda Tanrı'ya kavuşmaya özlem duyar. Bu arzu ve özlem, insanın kemale duyduğu özlemdir. Çünkü insan, bir parça

15 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 15.
16 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 214.
17 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 215.
18 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 223.
19 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 223.

olarak, eksiktir ve ancak Tanrı'ya kavuşmayla kemale erebilir. Öyleyse insanın ölüm karşısındaki tavrı, iki duygu arasında gidip gelir: korku ve istek. Meselenin bir yönü de Tanrı ile ilgilidir. Tanrı da insana kavuşmak ister. Daha doğru bir ifadeyle, aradaki engelin kalkarak, insanın şah damarından daha yakın olan Tanrı'ya kavuşmasını ister. Tanrı tarafından duyulan bu istek 'bütünün parçaya duyduğu özlem' diye dile getirilir ve insanın isteğini önceler ve ona kaynaklık eder. Ancak burada İbnü'l-Arabî Tanrı yönünden meseleye başka bir açıdan daha bakar. O da Tanrı'daki bu özleme eşlik eden *tereddüt* fiilidir. Tanrı, bir 'bütün' olarak parçanın kendisine kavuşmasını istemekle birlikte aynı zamanda parçadaki korku nedeniyle onun canını almada *tereddüt eder*.[20] İbnü'l-Arabî meseleyi açıklarken insan aklının Tanrı'yla ilişkilendirmede güçlük çektiği tereddüt, nahoş bulmak, alay etmek, tuzak kurmak gibi yaratıklarla ilgili nitelik ve eylemlerin Tanrı'yla nasıl ilişkilendirilebileceğini ele alır.

İbnü'l-Arabî bütün-parça ilişkisini Tanrı-âlem, Tanrı-insan daha özelde Tanrı-Âdem ilişkisiyle ele alırken Âdem-Havva ilişkisinde de aynı konuyu inceler. Havva'nın Âdem ile ilişkisi Âdem'den yaratılmış olması nedeniyle Âdem'in Tanrı tarafından yaratılmasının bir misalidir. Bu yaratılışa İbnü'l-Arabî çeşitli vesilelerle değinir, ancak esas itibarıyla İbnü'l-Arabî için dikkate değer husus, erkeğin kadına duyduğu özlem ve arzuyla Tanrı-insan arasındaki özlemin benzerliğidir. Erkek-kadın ilişkisinde Tanrı-insan arasındaki özlemi anlayabilecek bir örnek bulabileceğimiz gibi erkek ile kadın, başka bir ifadeyle bir türün iki farklı cinsi arasındaki ilişki Tanrı-insan ilişkisini en iyi açıklayan örnektir. Bu husus, gerçekte, kemalini bir insan olan Havva'dan yine bir insan olan Âdem'e istidlalde bulan *görünenden görün-*

20 Uzunca bir kudsî hadisin bir parçası olarak zikredilen ifade şöyledir: "Mümin bir kulumun canını almakta tereddüt ettiğim kadar hiçbir şeyde tereddüt etmiş değilim... O ölmek istemiyor, ben de onun üzülmesini istemiyorum." Bkz. Buhârî, *Sahih*, Rikak: 38.

*meyene istidlal*in bir parçasıdır. Her ikisinin ilişkisi ise insanın Tanrı ile ilişkisini anlayabileceğimiz en iyi örnektir. Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin Mevlana'nın *şeb-i arûs* kavramını anlamaya yardımcı olacak şekilde bütün-parça ilişkisi ekseninde *ölüm* fikrini ele aldığı yerdir. Erkek kadına duyduğu özlemi cinsel ilişkiyle gayesine ulaştırdığı gibi insan da bütüne, yani Hakk'a dönük seyr ü sülûkunu ölüm vasıtasıyla kemale erdirir. Öyleyse ölüm, insan kendisinden doğal olarak korksa bile, kemale ulaşmanın nihai aracıdır ve bu yönüyle o en çok *düğün gecesi*ne benzetilebilir. İbnü'l-Arabî ölüm fikrini başka açılardan temellendirir. Bunlardan birisi 'dünyanın hamileliği' veya 'dünyanın yükü' diye isimlendirdiği bir terimle meseleyi açıklayışıdır. 'Dünyanın çocukları'[21] tabiri İbnü'l-Arabî'de sık geçen terimlerden birisidir ve genellikle kendisini dünyaya verenler anlamında olumsuz bir içerik taşır. Bu yönüyle dünyanın çocukları ahiret çocuklarının mukabilidir. Her ikisinin karşısında 'dünya ve ahiretin babaları' olan arifler vardır. Öte yandan doğa, unsurlar, felekler, akıllar vs. gibi varlık mertebelerinin farklı unsurları için 'ana-baba' deyimini kullanması[22] ve türeyişi doğum şeklinde açıklaması bilinen hususlardır. Ancak dünyanın hamileliği ve bu hamileliğin ölüm ile doğuma dönüşmesi, yine şeb-i arûs ile ilişkilendirilebilecek bir düşüncedir. İbnü'l-Arabî'ye göre hamile olan dünya, insanı doğurur ve insan ölüm vasıtasıyla yeni hayatına başlar. Bu düşünce, farklı şekillerde tasavvufta yer edinmiştir. *İkinci doğum* diye terimleştirilen manevi doğum buradan ortaya çıkar.

Öte yandan şeb-i arûs kavramının, *arâisü'l-Hak*, yani 'Hakk'ın gelinleri' kavramıyla irtibatından Mevlana'da ve başka sûfîlerde gördüğümüz nefsin dişiliği konusu ortaya çıkar. Bu düşünce ayrıntılı bir şekilde İbnü'l-Arabî tarafından dile getirilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin 'Âlemde erkek yoktur' şeklinde dile getirdiği

21 Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 167.
22 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 411.

mutlak dişilik fikri, varlığın etkin ve edilgen kutupları arasında kurulan bir ilişkiye dayanır. Başka bir ifadeyle bu düşünce, dişiliği cinsiyet olarak değil, bir edilgenlik kategorisi olarak ele almak ilkesinden hareket eder. Bu durumda Tanrı mutlak etkin, bütün âlem ise O'nun etkisinin ortaya çıktığı edilgenliği ve dişiliği temsil eder.[23] İbnü'l-Arabî dişiliği edilgenlik kategorisi olarak görse bile, Muhammed Fassı'nda dile getirdiği gibi paradoksal bir şekilde dişiliğin etkin hale dönüşmesinden söz eder. Bu yönüyle dişilik kavramının ontolojik karşılığı, illettir.[24] Başka bir ifadeyle ilk dişilik, varlığın zuhur etmesini sağlayan nedendir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî dişiliği bir türün iki kutbundan birisi olarak görme alışkanlığını aşmak için, *ontolojik dişilik* diye isimlendirilebilecek bir kavrama ulaşır ve onu varlığın nedeni sayar.[25]

Cüzi Bilgi ve Külli Bilgi: Fili Parçasıyla Bilmek ve Filin Bütününü Bilmek

Mesnevî'deki bazı öyküler, ilah-ı mutekad görüşüyle paralel bir şekilde açıklanabilir. Bunların arasında Hz. Musa ile çobanın hikâyesi,[26] karanlık odadaki insanların fili tanımlama çabaları zikredilebilir. İlah-ı mutekad bahsi, tasavvufun en önemli konularındandır. Meseleyi tasavvufun ana mevzusu haline getiren ve terimlerini ortaya koyan kişi, hiç kuşkusuz İbnü'l-Arabî'ydi. İbnü'l-Arabî ilah-ı mutekad, rabb-ı has, ilah-ı mahlûk vb. gibi terimlerle bu düşüncenin bilgi ve varlıkla ilişkili çeşitli boyutlarını

23 Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'de önemli bir kavram grubu 'baba' ve 'annelik' terimleriyle ifade edilir. Bkz. Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 98.

24 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 240.

25 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 240.

26 Hikâyenin ilah-ı mutekad düşüncesiyle irtibatı hakkında bkz. Ekrem Demirli, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak", *Tasavvuf Dergisi*, Sayı: 14, s. 351 vd. Ayrıca bkz. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, İstanbul, Sûfî Kitap, 2013, ss. 202-234.

dile getirir.[27] Körler ya da karanlık bir odada bulunan insanlar ile filin ilişkisi, insanın mutlak hakikat ile ilişkisini anlatmak bakımından önemli unsurlar taşır. Karanlık odadaki insanlar bir fili tanımaya çalışırken görme imkânından yoksun oldukları için fili ancak dokunma duygularıyla tanıyabileceklerdir. Bu durumda herkes filin bir yönüne temas ederek yargısını verir. Kısacası herkes, filin bir parçasıyla fili tanımlamaya kalkacak ve sonuçta hiç kimse fil hakkında bütüncül bir tanıma ulaşamayacaktır.[28]

Bu hikâyede filin, insanın farklı idrak araçlarını kullanarak ve farklı yöntemler takip ederek ulaşmaya çalıştığı *mutlak hakikat*i temsil ettiği açıktır. 'Hakikat' derken en geniş ve genel anlamıyla hakikati dikkate almak gerekir. Bu yönüyle *hakikat* adı altına sonsuz sayıdaki tikellerin hakikati girdiği gibi Tanrı, insanın bilmek istediği nihai hakikati temsil eder. Sûfîler, şeylerin hakikatlerinden söz ederek Metafizik'i isimlendirmek istediklerinde ona *İlm-i hakâik* adını verirken Tanrı'dan hareketle onu isimlendirmek istediklerinde *İlm-i ilahi* ya da *Marifetullah* adını verirler.[29] Her iki isimlendirme tarzı da aynı düşünceden hareket eder. Burada hikâyenin bazı unsurları üzerinde durabiliriz: Birincisi insanların karanlık bir odada bulunması, onların eşit bir durumda hakikati algılamaları bakımından önemlidir. Sûfîlere göre sırf karanlık, insanın hiçbir şeyi idrak edemeyeceği hali anlatırken sırf ışık da idraki imkânsızlaştırır.[30] Buradan hareketle sûfîler, algının gerçekleşebilmesi için ara durumlardan söz eder. Bu ara durumlar genellikle berzah kavramıyla anlatılır ve idrak ancak saflık ve mutlaklıktan belirli bir sınırlanmaya doğru geçildiğinde mümkün olabilir. Algının gerçekleşmesi ara durumların varlığına bağlıdır.

27 Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 361.
28 Hikâye hakkında bkz. Mevlana, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, MEB, III: 101.
29 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.
30 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 22.

İnsanlar eşit şartlarda bir fili algılamaya kalktıkları sürece, yargılarındaki eksiklikte eşit olacaklardır. Birinin filin ayağına teması, diğerinin hortumuna veya kulağına teması durumu değiştirmez. Hepsini bir araya getiren ana unsur, bilgilerinin bütün karşısında eksik kalmasıdır. Ancak yine de herkes belirli bir ölçüde gerçeğe ulaşmıştır. Çünkü ayağın, kulağın, hortumun vs. fille ilgili olmadığını söylemek mümkün değildir. Öyleyse sorun, birinci aşamada, parça hakkındaki bir bilgiyi bütüne teşmil ederken kendini gösterir. Hikâyenin bağlamından ortaya çıkan ikinci sorun ise karanlık odadaki insanlara sadece parça hakkında bir bilgi edindiklerini, bütünün ise farklı bir şey olduğu bilgisini kimin vereceğidir.

İnsanlar niçin farklı görüşler ve inançlara yönelmişlerdir? İnsanların hakikate ulaşmadaki başarısızlıkları, sûfîleri de derinden ilgilendiren önemli bir sorundur. Bu yönüyle tasavvufî yöntemin hakikate ulaştıran bir yöntem olarak ortaya çıkma süreci, aynı zamanda sûfîlerin farklı yöntemlere dönük eleştirilerinin de bir tarihidir. Sûfîlerin Tanrı tasavvuru, -insanın iradesi ve çabasının dışında- Tanrı'nın kendi iradesiyle bilinme arzusu fikrine dayanır. Bu durumda insanların hakikati herhangi bir şekilde idrak edemediklerini söylemek, Tanrı'nın iradesinin gerçekleşmemiş olduğunu söylemek anlamına da gelecektir. Hâlbuki sûfîlerin bilgi görüşlerinde üzerinde durdukları en önemli husus, Tanrı'nın herhangi bir bilgi nesnesi gibi ele alınmamasıdır. Biz irade sahibi, canlı, kadir, konuşan bir Tanrı'yı bilmeye çalışıyoruz ve her şeyden önemlisi bizim bu irademiz Tanrı'nın iradesince öncelenmiştir. Öyleyse fil örneğinden meseleye baktığımızda, herkes fil hakkında bir bilgi edinmiştir ve bu bilgi büsbütün anlamsız ve boş değildir.

Sûfîler iki husus üzerinde durmuşlardır: Birincisi idrak araçlarındaki yetersizlikler insanların kesin hakikate ulaşmalarını imkânsızlaştırmaktadır. Bu yaklaşım, ilk kabulle çelişmez. Tanrı

kendi iradesiyle bilinmek istese bile O'nun kendisine sunduğu imkânlar insan tarafından daraltılmış ve belirli bir alanda sınırlandırılmış olabilir. Bu durumda insan, mutlak hakikati sadece -körlerin fili tanımasındaki gibi- parçacı bir şekilde bilebilir. Hâlbuki Tanrı insana hakikati bütünlüğü içinde kavrayabileceği imkânlar vermiştir. En geniş anlamıyla hayal ve akıl gücü[31] diye isimlendirebileceğimiz bu güçler, birlikte kullanıldığında Tanrı'nın iradesiyle aradaki çelişki ortadan kalkacaktır. Bu durumda nihai hakikat, 'O'dur ve O değildir' diye paradoksal bir yargıyla dile getirilir. Bunun başka bir ifadesi ise özellikle *Fusûsu'l-Hikem*'in ana fikrini teşkil eden *tenzih ve teşbih arasında*ki Tanrı tasavvurudur.[32]

Sûfîlerin üzerinde durduğu ikinci husus ise birinciye göre daha karmaşık düşüncelere dayanır. Bu yönüyle sûfîler, bir anlamda insanların görüş ayrılıklarına mazeret arar ve onları mazur sayar. Başka bir ifadeyle görüş ayrılıkları insanların birbirlerini suçlamasına yol açsa bile, arifler onlardan her birinin hangi kanaate niçin vardığını anlar ve bunu belirli bir ölçüde makul sayar. Bu yönüyle görüş ayrılıkları, sadece kullanılan yöntemlerden ve düşünme araçlarından kaynaklanmaz. Bunun yanı sıra, bilmek istenilen şeyin tabiatı görüş ayrılıklarının ana nedenidir.[33]

Ancak karanlık odadakilerin fili tanımlamasını bu sınırda bıraktığımızda, Mevlana'nın hikâyesini olduğu kadar sûfîlerin bilgi görüşlerini anlamada büyük bir yanılgıya düşme ihtimali vardır. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî ya da Mevlana, böyle bir vakıayı olduğu gibi kabullenmekte midir, yoksa bu hikâyeyle başka bir şey mi anlatılır? Çünkü hikâyeyi olduğu gibi aldığı-

31 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 64 vd.
32 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 63.
33 Sadreddin Konevî, *Fatiha Tefsiri: İ'câzü'l-beyân*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2000, s. 55 vd.

mızda, mutlak bir görelilik ortaya çıkar ve hiç kimse kesin bilgi iddiasında bulunamaz. Acaba böyle bir hüküm, Mevlana'nın amacıyla ve genel düşüncesiyle uyuşur mu? Mevlana kendisini ya da daha genel anlamıyla sûfîyi ve onun dayandığı epistemolojik araçları ve zemini, karanlık odadakiler ve onların bilgi araçlarıyla bir ve eşit mi sayar? Bu sorun, günümüzde de farklı amaçlarla tartışılan hakikatin birliği, çoğulculuk, dinler arası ilişkiler, nesih gibi konularla doğrudan irtibatlıdır. Hikâyenin doğru anlaşılması, hoşgörü ve müsamahayı düstur edinmekle birlikte tasavvufî bilginin farklılık ve üstünlüğünü savunan sûfîlerin görüşlerini doğru yorumlamak bakımından mühimdir.

Hikâyenin ana fikrini anlamak bakımından yardımcı olabilecek başka bir hikâye, yine *Mesnevî*'de geçer. Hikâyede aynı şeyi isteyen insanların, kelimelerin yol açtığı belirsizlik nedeniyle düştükleri görüş ayrılıkları anlatılır. Dört insan bir iş karşılığında kazandıkları parayla yemeklik bir şey satın almaya karar verir. Her biri kendi dilinde üzüm almak istediğini söyler, fakat birbirlerinin dillerini bilmedikleri için anlaşamazlar.[34] Mevlana bu anlaşmazlığı, bir arife çözdürür. Arif parayla onlara üzüm satın alır ve hepsi muradına erer.

Hikâyede arifin rolü, Mevlana'nın esas itibarıyla üzerinde durmak istediği hususdur. Arif, her birinin farkında olmadığı üst ve dışarıdan bilgiyi temsil eder ya da arif, dört kişinin dilini bilen kişidir. Dört kişinin dilini bilmek, yine ilah-ı mutekad konusuyla irtibatlandırılabilir. Arif ilah-ı mutekad bahsinde, herkesin Tanrı hakkındaki inançlarını anlayabilen yegâne kişidir.[35] Arif -herkes gibi- Rabbi hakkında bir inanç sahibi olsa bile, başkalarının Rableri hakkındaki inançlarını sadece arif anlayabilir ve onların kavramsal hatalarını düzeltir. Arifin oynadığı rol, kullandıkla-

34 Mevlana, *Mesnevî*, II: 283.
35 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 131.

rı kavramlarla sınırlı kalan ve diğerini anlamayan kimselerin arasında bir iletişim vasıtası olmakla ilgilidir.

Benzer durumu fil hikâyesinde görebiliriz. Karanlık odadaki insanlar, dışarıdan bir uyarıcı gelmediği sürece kısmi bir bilgiye sahip olduklarını anlamayacakları gibi kısmi-cüzi bilgilerini nihai bilgi saymaktan da geri durmayacaklardır. Bu kısmi bilgiden hareket ederek birbirlerini suçlayacak, doğru görüşe her biri kendisinin sahip olduğunu ileri sürerek tahakkümde bulunmak isteyecektir. Bunu 'delilleri denk' olan insanların çatışması olarak görebiliriz. Karanlık odanın dışından bir hâkim gelmelidir ve odada bulunanlar hakkında hükmünü vererek onları *uyarmalıdır*.

Böylelikle Mevlana'nın esas amacı ortaya çıkar: eşit imkânlara sahip insanlar üzerinde hüküm sahibi olabilecek bir üst bilgi imkânını izah etmek ya da bu bilgiye sahip kimsenin rolünü tespit. En genel anlamıyla Peygamber ve onun bilgi kaynağı olan vahiy, bu üst bilgiye tekabül eder. Vahiy olmadığı sürece Metafizik bahislerde aklın ya da duyuların birbirlerini nakzetmesi ve kesin bir bilgi vermesi mümkün değildir. Herkes diğeriyle karşılaştırılabilecek göreli bir bilgi sahibi kalmaya devam edecektir.

Mevlana'nın dört ayrı dilde üzümün anlamını bilen arifi, *Fusûsu'l-Hikem*'de sürekli karşılaştığımız bir öznedir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî söz konusu arife Nuh Fassı'nda *Muhammedî*, ya da -söz gelişi- Yusuf Fassı'nda *Muhammedî Yusuf* diye atıf yaparak yorum hakkını ona bırakır.[36] Muhammedî gerçekte Hz. Peygamber'e uyan velidir. Bu yönüyle *Fusûsu'l-Hikem*, farklı dönemlerde peygamberler tarafından dile getirilen tevhit ve ona bağlı meselelerin *Muhammedî* gözle yorumlandığı bir kitaptır. Başka bir ifadeyle *Fusûsu'l-Hikem*'de anlatılan konuları önemli kılan şey, onları yorumlayan ve Muhammedî bir velide

36 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 65.

temessül etmiş olan *üst ve kuşatıcı göz*dür. Nuh Fassı'nda akıl gücüyle hayal gücü arasındaki çatışmanın metafizik bahsindeki yansıması ele alınırken bilginin son mertebesi olan hayret konusu, Muhammedî velinin gözüyle yorumlanır. Muhammedî –ki burada açık bir şekilde İbnü'l-Arabî'nin kendisidir- hayreti ilahi bilginin sonu sayar ve Allah hakkındaki hayretinin artmasını ister. Yusuf Fassı'nda *Muhammedî Yusuf* tabirini kullanır ve rüyanın anlamını Hz. Peygamber'in gözüyle yorumlar.[37] Her durumda İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde açık ya da gizli bir şekilde 'yorumlayan bir göz' vardır ve bu göz Mevlana'nın hikâyesindeki *dilleri bilen arif*e ya da körlerin fil hakkındaki bilgilerini değerlendiren *gören göz*e karşılık gelir. Bu itibarla Mevlana, arifin bilgisini birbirlerinin dillerini anlamayanlar ile ya da karanlık odada fili tanımaya çalışanlar ile bir tutmaz. Arif, başka bir bilgi kaynağıyla –ki bu kaynak özellikle İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği gibi vahiydir- fil hakkında doğru bilgi verebilen yegâne kişi olduğu gibi insanların verdiği bilgi hakkında da yargı verebilecek yegâne kişidir. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî muhakkik sûfîleri bütün dönemlerde insanların hakikat tasavvurları hakkında 'yargı verme' salahiyetine ve liyakatine sahip kimseler olarak niteler.

Bu konu başka bir hikâyeyle daha irtibatlıdır. Mevlana'nın sürekli bir duvarı parlatan sanatkârlar ile diğer duvara resim yapan ressamları anlattığı öykü, ilk bakışta sûfîler ile akılcılar arasındaki ilişkileri açıklayan bir örnek sayılabilir. Hikâyeye göre yöntemler farklı olsa bile, herkes hakikate ulaşır, farklılık sadece yöntemlerdedir. Ancak hikâyeyi bu sınırda tutmak, özellikle İbnü'l-Arabî'nin ve Konevî'nin düşüncesiyle çelişen birtakım sorunlara yol açabilir.

37 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 105 vd.

Akıl ile tasavvufun kalbi arındırmayı esas alan yöntemini sistematik olarak karşılaştırmalı bir şekilde ele alan ilk sûfî sayabileceğimiz Konevî, iki yöntemi birbirine irca etmeyi kabul etmez. Hikâye bir tür özdeşliğe gönderme yaparken Konevî ve İbnü'l-Arabî yöntemler arasındaki farkın korunmasında ısrarlıdır. İbnü'l-Arabî aklı esas alan insanın hakikate ulaşmada takip ettiği yöntem ile sûfînin, yani vahye uyan diye isimlendirdiği tabinin takip ettiği yöntemi karşılaştırırken ortak ve farklı yönler üzerinde durur.[38] Belirtmek gerekir ki ruhu güçlendirmek ve nefsi arındırmak esaslı riyazet, sadece sûfîlere özgü bir yöntem değildir. Farklı dönemlerde ve bölgelerde bu yöntemi kullanarak hakikate ulaşmaya çalışan insanlar olagelmiştir. İbnü'l-Arabî bu husus üzerinde önemle durur ve tasavvufun bu genel riyazet esaslı eğilimler içerisinde nasıl ayrıştırılması gerektiğini bir sorun olarak inceler. Konevî de Aristoteles öncesi ve sonrası felsefeyi ele alırken felsefenin Aristoteles öncesinde riyazet esaslı olduğuna dikkat çeker.[39]

İbnü'l-Arabî'ye göre tasavvufu diğer riyazet yöntemlerinden ayıran şey, Kitap ve Sünnete göre belirlenmiş yöntemleri ve uygulamaları takip etmesidir. Bu düşüncesini ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/910) bir ifadesiyle açıklar. Cüneyd "Bizim yolumuz Kitap ve Sünnet ile kayıtlıdır" der.[40] Bu ifadeyi, Sünni tasavvufun kaynakları ışığında yorumladığımızda, söyleniş gayesi ve yorumlanabileceği çerçeve bellidir. Tasavvuf, başından beri ibahiliğe varan bir aşırılık ve dinî yükümlülükleri küçümseyen tavır tarafından tehdit edilmişti. Sünni tasavvufun hareket noktası, dinî yükümlülükleri seyr ü sülûkun ayrılmaz parçası sayarak şeriat ile hakikat arasında kurulan özdeşlikti.

38 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII: 33-68.

39 Sadreddin Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 43. Filozofların felsefenin gayesi hakkındaki fikirleri bu görüşleri pekiştirir. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, I: 2.

40 Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 104; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 1996, s. 117.

Başka bir ifadeyle Sünni tasavvuf, öncelikle şeriat-hakikat ilişkisi sorunundan ortaya çıkmıştı. Sufiler 'Kuran ve Sünnet ile kayıtlı bilgi' diye tasavvufu her dönemde kayıt ve zapt altına almaya çalışmıştı.

Sünni tasavvufun en önemli isimlerinden 'Seyyidü't-taife' Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu cümlesi gerçekte aynı düşüncenin bir tekrarıydı. Ancak İbnü'l-Arabî ifadeyi bu sınırda tutmak yerine, daha geniş bir zeminde yorumlamak isteyerek akıl ve tasavvufî riyazet yöntemleri arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Şöyle der: "Tasavvuf yolu hakkındaki bilgime göre, Cüneyd'in sözünden şunu anlıyorum: Cüneyd şeriat yöntemine göre değil, aklın belirlediği yönteme göre halvete çekilip nefislerini eğiten ve terbiye edenlere verilen bilgiler ile halvete çekilip nefislerini dince belirlenmiş yönteme göre terbiye edenlere verilen bilgileri ayırt etmek istedi. Dince belirlenmiş yönteme göre yapılan sülûk, bu esnada ortaya çıkan bilginin insana bir ikram olarak Allah katından olduğuna tanıklık eder. İşte 'bu ilmimiz Kitap ve Sünnetle kayıtlıdır' sözünün anlamı budur. Başka bir rivayette, (kayıtlıdır yerine) 'çevrilidir' denilir. Yani bu ilmimiz, Hak kaynaklı meşru bir davranışın sonucudur. Böylece Cüneyd, akılcılarda, yani hikmet yasalarına göre hareket edenlerde (sülûklarında) ortaya çıkan bilgiler ile sûfîlerde ortaya çıkanları ayırt etmek istemiştir. Bilinen birdir, yol farklıdır. Zevk sahibi, her iki durumu ayırt eder."[41]

İbnü'l-Arabî'nin buradaki ifadelerinden *Mesnevî*'deki hikâyeye döndüğümüzde, konu daha anlaşılır hale gelmektedir. Vakıa, bütün insanlar aynı amaca dönüktür. Bu amaç, insanlar farkında olsalar da olmasalar da mutlak hakikati bilmektir. Burada sûfîlerin *Mesnevî*'deki hikâyeye benzer şekilde Tanrı'nın farklı şekillerde isimlendirilmesinin ortaya çıkardığı sorunlar

41 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V: 52.

üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduğunu hatırlamalıyız. Dil, kültür, mizaç, eğilim vs. gibi çeşitli amiller insanların farklı amaçlara yöneldikleri izlenimi verse bile hepsinin ardındaki gerçek gaye Tanrı'dır. Ancak takip edilen yöntemler birbirinden farklıdır ve tasavvuf bu sayede diğer riyazet yöntemlerinden ayrışarak müstakil kimlik kazanır. İbnü'l-Arabî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifadesiyle meseleyi açıklarken, başka vesilelerde daha da ayrıntılı açıklamalar yapar. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin *Kimya-i saadet* bahsinde akıl ile vahiy-müşahede ilişkisini ele alırken aklın belirli bir yere kadar müşahede yöntemiyle birlikte hareket ettiğini anlatır. Ancak sonuçta aklın belirli bir alanda kalması, onu müşahede yönteminden eksik bırakır ve müşahede yönteminin verdiği sonuçları da kabul etmeyişine yol açar.[42] Öyleyse aklı esas alan yöntem ile sûfîlerin riyazet yöntemleri amaçta bir olsa bile, takip ettikleri yöntem ve en sonunda elde ettikleri bilgilerde birbirine irca edilemezler.

Sonuç

İbnü'l-Arabî ile Mevlana arasındaki ortak kavramlar bunlarla sınırlı değildir. Bu kavramların sayısı artırılabilir ve hatta *Mesnevî*'deki bütün temalar ve kavramlar, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde bulunabilir. Ancak şarihlerin de genellikle benimsediği bu yöntem ne derece doğrudur ve bu düşünceye ne kadar güvenebiliriz?

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini bütün tasavvuf tarihinde ayrıcalıklı kılan şey, vahdet-i vücûd düşüncesidir. İbnü'l-Arabî bütün kitaplarındaki düşüncesine hâkim olan bir ana fikre sahipti ve ele aldığı bütün konular bu perspektifle yorumlanır. Üstelik İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûdu önceki tasavvufî ya da başka tüm gelenekleri yorumlamak için bir çerçeve olarak değerlendirmiş-

42 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII: 33-68.

tir. Bazen basit bir ilişki veya bir ima, bir metni vahdet-i vücûd perspektifiyle yorumlamaya imkân verebilir. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin bakışıyla *Mesnevî*'de anlatılanları vahdet-i vücûd yorumuyla yeni bir şekle çevirmek mümkün, hatta zorunludur. Bu durumda şarihlerin yaptığı iş, en azından İbnü'l-Arabî'nin gözüyle makuldür. Fakat bir yazarın vahdet-i vücûd geleneği içinde yer aldığını söyleyebilmek için vahdet-i vücûdun iki temel önermesi hakkındaki düşüncesini ve tavrını görmemiz gerekir. Bu yönüyle vahdet-i vücûd, birbirini istilzam eden iki önerme veya kabul etrafında şekillenir. Bunlardan birincisi, *varlık olmak bakımından varlık* ifadesini, başka bir ifadeyle 'Mutlak Varlık' kavramını *Hak* için kullanmaktır.[43] Bununla birlikte Tanrı'nın Mutlak Varlık sayılması vahdet-i vücûd için yeterli bir açıklama değildir. Bunun yanında ikinci bir kabul daha gerekir ki o da *a'yân-ı sâbite*dir. A'yân-ı sâbite, birinci önermeyle birlikte, vahdet-i vücûdu geleneksel tasavvufun fena-beka anlayışından ve buna bağlı olarak tevhid anlayışından ayırt eder. A'yân-ı sâbite fikri olmaksızın vahdet-i vücûd tasavvufun Tanrı'nın mutlak gerçekliği ile âlemin geçiciliği ve arıziliği ilkesine dayanan fena anlayışına indirgenebileceği gibi *Fusûsu'l-Hikem*'in deyim yerindeyse bir *a'yân-ı sâbite kitabı* olması meselenin önemini anlatmak bakımından yeterlidir. Vahdet-i vücûda yönelik eleştiriler de her zaman bu iki önermeye veya bunlardan çıkan sonuçlara yönelik olmuştur. Öyleyse *Mesnevî*'yi veya herhangi bir eseri vahdet-i vücûd anlayışıyla yorumlayacaksak –ki şarihler büyük ölçüde bu görüştedir- Mevlana'nın veya herhangi bir yazarın bu iki önerme hakkındaki tavrını bilginin iki tarzıyla, başka bir ifadeyle selbi ve ispati bir yöntemle ortaya koymuş olduğunu da peşinen kabul etmeliyiz.

Sonuç itibarıyla, *Mesnevî* şerhçiliği büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'yle ortaya çıkan tasavvuf anlayışından beslenerek ta-

43 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23.

savvufu görüş ayrılıklarından arınmış ahenkli bir yapı sayma kabulüne dayanmıştır. Bu yönüyle bir şarih için İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir düşüncesiyle Mevlana'nın bir mısraı veya Feridüddin Attâr'ın bir ifadesi arasında paralellikler kurmak mümkün, hatta çoğu yerde zorunludur. Öyle ki bu tavır, pek çok yerde farklı dönemlerdeki yazarların düşünceleri arasında bir özdeşleştirmeye varmıştır. Buna imkân veren şeylerin başında ise İbnü'l-Arabî veya Konevî gibi nazarî tasavvufun öncülüğünü yapan sûfîlerin dile getirdikleri tasavvufun homojen bir yapı teşkil ettiğiyle ilgili yaklaşımlarıdır. Dolayısıyla özellikle son şarihlerden Ahmed Avni Konuk'un eserlerinde de görülen *Mesnevî* ve *Fusûsu'l-Hikem*'i aynı kapsamda değerlendirme temayülü, en azından tarihsel bir kaynağa irca edilebilir. Bununla birlikte her düşünürün kendi özgünlüğünü korumak bir zorunluluktur.

Din Bilimi Olarak Tasavvufun Ana Meselesi: Şeriat-Hakikat İrtibatı veya 'Hakikat Denizinde Şeriat Gemisiyle Seyir'

Arka Plandan Fazlası: Şeriat-Hakikat Tartışmalarını Anlamak

Altıncı asrın ortasından itibaren İslam'ın Hicaz yarımadasından kitabî dinlere, gnostik hareketlere ve felsefe-bilim geleneklerine mensup insanların meskûn olduğu Doğu Akdeniz'e yerleşmesi, hiç kuşkusuz, dünya tarihini ve bilhassa Avrupa tarihini temelli bir şekilde değiştirdi. Müslüman Arapların tarih sahnesine belirleyici bir aktör olarak çıkmasıyla birlikte Hindistan ile Avrupa arasındaki ticaret yollarını ve bilim merkezlerini ele geçirmesi iki dünya arasında üçüncü bir güç merkezini ortaya çıkartmış, Avrupa'da uzun süreli siyasi ve toplumsal krizlere yol açmıştı. Kriz Avrupa'yı önce eski düzeni tekrar inşa etmek maksadıyla Haçlı savaşlarına icbar etmiş, başarısızlıkla sonuçlanan birkaç teşebbüsün ardından merkezinde kilisenin bulunduğu dünya görüşü çatırdamaya başlamış, yeni ticaret yolları aranmış, yeni keşiflerle Avrupa yeni bir istikamet çizmişti kendisine. Bu durum Avrupa'da bir yandan merkezin yeni toplumsal kesimlere kaymasına, öte yandan yeni bir siyaset ve

toplum yapısının ortaya çıkmasına, her şeyden önce de yeni bir bilim anlayışına kapı açmıştı. Fakat İslam'ın Hicaz'dan Doğu Akdeniz'e taşınmasıyla gerçekleşen değişim bununla sınırlı olmadı. Bu süreçte esas dikkati çeken husus Doğu Akdeniz'in İslam'ı ve genç Müslüman cemaati değiştirmedeki başarısıydı.

İslam, Doğu Akdeniz'e yerleşip yeni şehirler ortaya çıkmaya başlayınca hiçbir şey eskisi gibi olmadı. Antik felsefi ve dinî geleneklerin vârisi olan bölgeler–özellikle Mısır, Mezopotamya ve İran- İslam'ı derinden etkiledi ve günümüze kadar devam eden büyük sorunlar ve krizlerin yaşanmasına yol açtı. Krizin temelinde eski ile yeni –ki yeni olan binlerce yıldan beri süregelen eskidir tabii ki- arasındaki çatışma vardı. Bunun sebepleri açıktı: Her şeyden önce İslam'ın ilk muhatapları olan bedevi Araplar aynı tarih ve kültür tecrübesine sahip 'ümmi' bir topluluktu. Hz. Peygamber bir hadisinde "Biz ümmi bir ümmetiz, hesap ve kitap bilmeyiz"[1] dedikten sonra Ramazan ayının girdiğini tespit edebilmek için hilalin gözlemlenmesi gerektiğini söyler. Hadiste beyan edilen 'hesap ve kitap bilmemezlik' Akdeniz bölgesindeki geleneklerle karşılaştırılınca daha derin bir anlam taşır. Akdeniz'deki uygarlıklar açısından hadisin anlamı, Arapların 'matematik-gök bilimi bilmemesi' demekti. Bu anlayış, sonrasında da devam etti. 'Ümmi' İslam ümmeti için gökyüzünün gözlemlenmesi, ayın ve güneşin hareketlerinin takip edilmesi hiçbir zaman bilimsel bir maksat taşımadı; bunlar evvelemirde ibadetlerin tespitiyle ilgiliydi. İmam Mâturîdî gökyüzüyle ilgili bir ayeti tefsir ederken ayetin ayrıntısına girmenin gerekli olmadığını belirttikten sonra şöyle bir ilke koyar: "Bir meselenin öğrenmeye değer olabilmesi onun teklifle ilgili bir yönünün olmasına bağlıdır. Teklifin ilgili olmadığı bir işi öğrenmeye çalışmanın bir manası yoktur."

1 Müslim, Savm: 13-16.

İmam Mâturîdî'nin (ö. 333/944) bunu söylediği tarih, İslam açısından geç bir tarihtir ve Müslümanların Doğu Akdeniz'i de aşarak geniş bir coğrafyaya hâkim oldukları bir dönemdir. Bununla birlikte ana gelenek içerisindeki bilim anlayışı aynı istikamette sürmekteydi. Müslümanlar bir yandan bilimsel faaliyeti sadece *teklif*e hizmet edecek anlayışla sürdürürken öte yandan İslam dünyasında çok önemli bir faaliyet de devam etmekteydi. Zengin ailelerin ve bilhassa hanedanın desteği ve himayesi altında bilim eserleri tercüme ediliyor, yeni okullar, kütüphaneler kuruluyor ve İslam'ın hemen her şehrinde büyük bir hareketlilik gözleniyordu. Bütün bunlar büyük bir toplumsal değişimin eşliğinde gerçekleşmekteydi: yeni şehirler inşa edilmiş, yeni toplumsal hayat tarzı ortaya çıkmış, genellikle eski mirasın belirleyici rol oynadığı yeni değerler oluşmuş, edebiyat-kültürle ilgilenen kozmopolit bir üst sınıf ortaya çıkmış, yeni bir bilim anlayışı gelişmişti. Bir yandan din bilimleri teşekkül ederken öte yandan felsefi bilimler müstakil bir alanda gelişmesini sürdürüyordu.

Din bilimleri kendi aralarında derin krizlere yol açacak şekilde çatışırken bir bütün olarak felsefi ilimlerle özellikle nazari olanlarla başka bir çatışmanın içerisindeydiler. Din bilimleri alanında 'rey ehli' ile 'hadis ehli' arasındaki çatışma ciddi krizlere yol açmış, buna mukabil rey ehli ortaya çıkan mezheplerle sürekli bölünmesini sürdürmekteydi. Kelamcılar, Hristiyan teolojisi başta olmak üzere dış akımlara karşı İslam inancını savunmaya çalışırken –İslam akidesinin farklı inançlara ve felsefi akımlara karşı savunulmasıyla ilgili iyi bir misal İmam Mâturîdî'nin *Kitâbü't-tevhid*'inde zikredilen ekollerdir- bir yandan İslam'ın içindeki tartışmalarda birbirleriyle mücadelelerini sürdürmekteydi. Kelam ikili bir işleve sahipti: Dışa karşı kelamın –özellikle Mutezile'nin- görevi, öteki inançlardaki tutarsızlıkları göstererek İslam akidesinin akılcı bir düzende savunulmasını sağlamak;

içeriye karşı kelamın görevi ise mezhebin iç tutarlığını temin ederek öteki mezheplerden üstünlüğünü ortaya koymaktı. Bu sürecin İslam içerisinde büyük bir kimlik krizi çıkartması mukadderdi. Tasavvufun önce toplumsal hayata ve zenginliğe, buna bağlı olarak da şehirdeki bilimlere ve yeni bilim-din anlayışına karşı eleştirel disiplin olarak gelişmesi ve yaygınlaşması böyle bir süreçte gerçekleşti.

Hicri birinci asrın sonundan itibaren İslam toplumunda şehirlere ve toplumsal hayata karşı 'sessiz-dilsiz' bir eleştiri yaygınlaşmaya başladı. Müslümanlar arasından bazı fertler fetihlerle genişleyen İslam toplumunda artan refah ve bu sayede ortaya çıkan yeni şehir hayatına karşı bir eleştirinin temsilcileri oldular. Tepkinin temelinde yeni hayat tarzı ile dindarlık arasındaki çelişki yatmaktaydı. Zenginlik, buna bağlı olarak sosyal ve siyaset alanındaki değişmeler ve en nihayetinde dinî bilimlerin çatışmacı ve spekülatif bir üslupla ortaya çıkması, eski ruhun yitirilmesi demekti. İslam toplumunda büyük bir değişmenin yaşandığı vakıa idi. Hasan-ı Basri'ye (ö. 110/728) atfedilen, sahabe nesli ile sonraki nesiller arasındaki kopukluğu anlatan bir cümle bunu beyan eder. Hasan-ı Basri muasırlarına hitap ederek "Siz sahabe neslini görseydiniz onlar için deli derdiniz, onlar sizi görseydi 'bunlar yeni Müslüman olan bir kavimdir' derlerdi" demişti.[2] Vakıa, Hicaz ile yeni bölgeler arasında büyük bir farklılığın yaşandığı kesindi. Kûfe, Basra, Şam, Kahire gibi yeni şehirlerde büyük bir hareketlilik ve buna bağlı olarak kargaşa yaşanmaya başlamıştı. Daha sonra tasavvufa kaynaklık teşkil edecek ilk huzursuzluklar, genellikle, yeni hayat tarzından rahatsız olan bireysel hareketler şeklinde ortaya çıktı. Yeni şehrin değerleri ile sahih dindarlık arasında çelişki gören bu

2 Alkame b. Mersed (ö. 120/738), *Zühdü's-semâniye mine't-tâbiîn*, thk. A. Feryevâi, Medine, Mektebetü'd-Dâr, 1984, s. 61. Bu küçük eserin, zühd kavramını merkeze alarak telif edilen ilk metin olduğu tahmin edilmektedir.

tavır kısa zamanda kalabalık bir 'taife' haline gelecek, 'sessiz' tepki güçlü ve etkili bir dil kazanacak, başta şehirde teşekkül eden din bilimlerine yönelik olmak üzere İslam toplumunun hemen her alanındaki gelişmelere karşı sahabe neslinin yaşadığı 'sünnetin' savunucusu olacaktı.

Bu eleştirilerin din bilimlerine yönelik olan kısmı önemli bir tartışmanın önünü açtı. Öyle ki tasavvufun öteki eleştirileri zamanla etkisini yitirmiş olsa bile en kalıcı olan eleştirileri bu alanda varlığını sürdürdü. Hatta nazari düşüncenin gelişimiyle birlikte bu alandaki eleştiriler daha tutarlı bir hale gelerek bir varlık ve bilgi anlayışına doğru evrilmişti. Sözünü ettiğimiz şey, şeriata ve şeriat bilimlerine yönelik dile getirilen eleştirilerdi. Bu eleştiriyi kuralcılık ile öz, şekil ile hakikat veya lafız ile anlam arasındaki çelişkiden ibaret bir tartışma olarak ifade etmek mümkündür. Müslümanlar arasındaki ihtilafların hangi süreçte bir hakikat-şekil halini aldığı ve meselenin temelli bir bölünmeye yol açacak bir seyir kazandığını kestirmek güç değil: bizzat naslarda hakikatin derecelenmesinden söz edilir. Öncelikle kesinlik veya iman, ilme'l-yakîn (bilgi kesinliği), ayne'l-yakîn (görme kesinliği) ve hakka'l-yakîn (bilgi ile bilinen arasındaki ayrımın ortadan kalktığı tam kesinlik) şeklinde bir tasnifte dereceli bir şekilde ele alınır. Çeşitli ayet ve hadislerde bir şeyin hakkından, hakikatinden, buna bağlı olarak gerçek imandan, gerçek Müslümanlıktan söz edilmiş olması, Müslümanlar arasında bu tarz tartışmaların başlamasının ilk sebebi olarak görülebilir. Sufiler tarafından daha sonra şeriatın maksadı olarak kabul edilen 'hakikat' naslarda beyan edilmiş maksadın ta kendisiydi. Bu nedenle dinin kurallarını anlatan şeriat ile maksadına işaret eden fakat tam olarak ne olduğunu tespit edemeyeceğimiz hakikat arasında ortaya çıkan ayrımın kaynağını araştırmaya gerek yok.

Meseleye bu açıdan bakınca denilebilir ki sûfîlerden önce böyle bir ayrım zaten ortaya çıkmıştı. Hadisçiler ile fakihler ara-

sındaki tartışmaların bu ayrımın ortaya çıkmasına katkı sağlamış olması beklenir. Çünkü hadisçiler bidat üzerindeki eleştirileriyle sahih Müslümanlık ile bidat Müslümanlığı ayrımını ortaya çıkartmış, bozulmaya karşı sünneti savunmuşlardı. Başka bir çatışma ise hadisçiler ile halk vaizleri arasında ortaya çıkmıştır. Buradaki ana mesele de bidatler ile sahih sünnet arasındaki çelişkilerdi. İslam toplumunda her zaman çok önemli bir etkiye sahip olmuş bidat ve sahih sünnet kavramlaştırmasını dikkate alarak, hadisçilerin İslam içerisinde ilk güçlü eleştirel disiplin olarak geliştiğini hesaba katmak mümkündür.

Öte yandan kelam ekolleri arasındaki görüş ayrılıkları, büyük günah meselesi, tekfir ve imanın mahiyeti ve bilhassa iman ile amel arasındaki ilişki üzerindeki tartışmalarının sûfîlerin eleştirilerinin zeminini teşkil ettiğini kabul edebiliriz. Bilhassa tekfir meselesinin 'gerçek mümin' kimdir sorusuna bağlı olarak 'sahte iman' anlamındaki nifak ile saf iman arasındaki farkın tespiti bir kural-hakikat ilişkisi olarak görülebilir. Binaenaleyh sûfîlerden önce farklı gerekçelerle gerçek iman, gerçek Müslümanlık şeklinde ortaya çıkan ayrımın onların eleştirilerini daha güçlü bir şekilde ifade etmeye zemin hazırladığını kabul etmek gerekir.

Son olarak bu alanda en önemli kavramlaştırmalardan birisi de imanda taklit meselesi idi. Taklidî iman ile tahkîkî iman veya imanda artmanın veya eksilmenin olup olmadığı meselesi doğrudan bu konuyla alakalı meseleler olarak düşünülebilir. Taklidî iman ile tahkîkî iman ayrımı sûfîlerin düşüncelerini ve bu alandaki eleştirilerini anlamak için kayda değerdir. Tasavvufu tahkikî imana ve bunun için gerekli olan ihlasa ve ahlaka ulaşmak olarak anlarsak, sûfîlerin iddialarının zeminini daha iyi kavrayabiliriz. Bu nedenle kuralcılık ile öz arasındaki çelişkiye ilk dikkat edenler sûfîler değildi. Bununla birlikte sûfîlerin başka alanlardaki eleştirileri meselenin zeminini genişletti ve

sorunu derinleştirdi. Onlar hakiki Müslümanlığın peşinde idiler ve hakiki Müslümanlık ile çelişen hususları daha kapsamlı bir şekilde ifadeye başlamışlardı. Öncelikle zenginlik, yeni toplumsal hayat tarzı ve din algısı ile hakiki Müslümanlık arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermişlerdi.

Sûfîler zamanla daha belirgin bir üslup kazanacak eleştirilerle İslam toplumuna önemli bir şey hatırlatmışlardı: Dille ikrar edilmiş veya kurallarına uyulan bir Müslümanlık ile gerçek müslüman ve gerçek mümin olmak farklı şeylerdi. Hiç kuşkusuz burada etkileri ve geçerliliği günümüzde de devam eden bir köklü eleştiri vardı. Hz. Peygamber devrinde insanlar ilk kez Müslüman oluyordu ve Müslümanlık bir toplumsal âdet ve gelenek haline gelmemişti. Hicri ikinci-üçüncü asırdan itibaren ise -yeni ihtidalar olsa bile- Müslümanların bir kısmı için Müslümanlık artık tevarüs edilen bir âdet ve gelenek haline gelmişti. Bu durumda söz konusu eleştiri daha önemli hale gelerek yeni bir boyut kazandı. Artık mesele sadece lafızlardaki hakikati anlamak meselesi değil, dini, gelenekten ayrıştırarak hakiki dindarlığı anlama çabasıydı.

Zaman içinde, bilhassa İbnü'l-Arabî'de, 'âdet' haline gelmiş Müslümanlığın çeşitli tezahürlerine yönelik eleştirilerin devam ettiğini görürüz. Bu yönüyle çağdaş bir terimleştirme ile meseleye bakarsak, sufilerin şeriat-hakikat çelişkilerine yönelik eleştirilerinin 'âdet' haline gelmiş kuralcılığa yönelik eleştirileri de içerdiğini söyleyebiliriz. Bayezid-i Bestâmî'ye izafe edilen bir cümlede şöyle denilir: "Siz bilginizi ölümlülerden almaktasınız. Biz ise ölümsüz Hayy'dan alıyoruz." Bu cümle dini bir gelenek ve 'an-ane' –ki burada eleştiri hadisçilerin *an-fülanin* şeklindeki hadis rivayet tarzınadır- meselesi olarak görmek yerine, doğrudan Allah ile irtibat meselesi olarak görmeyi anlatır. Sûfîler bu eleştiriler çerçevesince Müslümanlara iman ile ahlakın

ilişkisini, gerçek imanın hayatı nasıl değiştireceğini –zahitlik meselesindeki gibi- ve insanın ahlaklanma mücahedesinin ilkesi haline nasıl geleceğini öğretti. Bu alanda öğrettikleri, nazari ve pratik akıl ilişkisi hakkındaki düşüncelerle aynı bağlamda değerlendirilebilir. Bu sayede İslam toplumu ahlaki yetkinleşmeyle bilgi arasındaki irtibatı keşfetti. Bunu ise bilgi-ilim ile marifet arasındaki bir ayrımla ortaya koymak istediler. Bilgi amele ve ahlaka dönüştüğünde yeni bir bilgi ortaya çıkartır ve bu yeni bilgi marifet adını alır. Bu durumda şeriat ile hakikat arasındaki ilişki bu kez bilgi ile marifet arasındaki ilişki haline gelmiştir.

Sünni tasavvufun teşekkül süreci, şeriat ile hakikat ilişkisini sünni ilimler ile uzlaşma ekseninde çözmek istedi. Lakin bu sorun hiçbir zaman tam olarak çözülemedi; zaten çözülemezdi de! Cüneyd-i Bağdâdî öncülüğündeki sûfîler 'sünnilik' vurgusu yaptıkça çerçevenin dışında kalanların sayısı arttı ve tasavvuf bu kez bölünmeyle yüz yüze geldi. Sûfîler 'sünni' çerçeve içerisine girmeyenleri bazen sapkın, bazen sekr-şatahat ehli, bazen başka isimlerle isimlendirmiş olsalar bile sorun hiçbir zaman çözülmedi. Bir kez şeriat ve hakikat diye bir ayrım ortaya çıktıktan sonra ayrımın ortadan kaldırılması mümkün olmadığı gibi ayrımı koruyarak getirilen bütün yaklaşımlar da sınırlı bir çözüm olarak kalmaya mahkûmdu.

Şeriat ve hakikat irtibatı üzerinden ortaya çıkan sorunun tam olarak çözülmesinin iki yolu olabilirdi: Birincisi şeriat ile hakikat ilişkilerinin bütünüyle şeriatın ve şeriat ilimlerinin lehine olacak şekilde çözümlenmesiydi. Bu durumda fıkıh-kelam ilimlerinin tasavvufun yerini alması gerekirdi ve tasavvuf özellikle fıkıhta dile getirilen 'tahsiniyyat' ve müstehap bahisleriyle sınırlı kalırdı. İmam Rabbânî ve Nakşibendiliğin iddiası buna yol açmıştı. Ancak böyle bir yaklaşım tasavvufun varlık sebebini ortadan kaldırmak demekti. İkinci yaklaşım ise şeriat ve şeriat bilimleri (fıkıh-kelam) ile hakikat arasındaki irtibatı ortadan kaldırmaya

yol açacak şekilde hakikatin bağımsızlığını savunmakla mümkün olabilirdi. Bu ise 'sünni' tasavvuf tarafından ibahi olarak suçlanan müfrit akımların iddiası sayılmış, sünni tasavvufun gelişimi bu ikinci akımla mücadeleyle şekillenmişti. Belki bir karşılaştırma yapacak olursak, Ehl-i sünnet kelamcılığı ve Mutezile kelamı arasındaki karşıtlığa benzer şekilde ibahi eğilimler ile Sünni tasavvuf arasında bir karşıtlık kurmak mümkün olabilir. Her hâlükârda sorunun tam olarak çözülmesi imkânsızdı. Geçmişte ve günümüzde sünni tasavvufun en temel meselesi budur: zahir ile bâtın diye terimleştirdiği şeriat bilgisi ile hakikat arasındaki irtibatı muhafaza ederken hakikate ulaşmanın başka araçlarına ve yollarına dikkatimizi çekmek! Bu sayede hakikatin ortadan kalkmasını engellerken şeriatın zayıflatılmasına da engel olmak istedi sünni tasavvufun temsilcileri.

Bu yaklaşım dâhilinde sûfîler dikkatlerini bu kez bu ilişkiyi açıklamaya ve hakikate giden yola verdiler. Hakikate giden yol, her şeyden önce şeriat kurallarında belirtildiği tarzda imanın mutlak üstünlüğü –ki insan elinde değildir-, sonra ihlas ile amel ve ahlaklanmaktı. Bununla birlikte sözü edilen şeyler de birbirini tamamlayan şeylerdi ve bunların ilişkisi yeni bir soruna yol açmadan çözülmeliydi. Tasavvuf tarihinde pek çok benzetmeyle bu ilişkinin izah edilmek istendiğini görmekteyiz. Şeriat veya kuralların bilgisi kabuk, hakikat ise öz veya yağ olarak ifade edilmişken, bazen kapı-iç kapılar şeklinde benzetmeler yapılmıştı. Bazen beden ve ruh şeklindeki benzetmelerle bu ilişki izah edilmiştir. Bazen ağaç ile kökler arasındaki ilişki şeklinde bir ilişki kurulmuştur vs. Her benzetmenin dayandığı bir bakış açısı olmakla birlikte, hepsi de aradaki ilişkide bir boşluk ortaya çıkartmıştır. Yunus'un *Divan*'ında dile getirilen benzetmelerden birisi ise deniz ile gemi arasındaki ilişkidir. Bu benzetmenin kaynağı evvelemirde Nuh'un gemisinde bulunabilirken hadislerde de benzer ifadelerin yer aldığını hatırlarsak

başka kaynaklar bulunabilir. Şimdi Yunus'un şiirinde bu sorunun nasıl ele alındığını görelim.

Şeriat Gemisiyle Hakikat Denizinde: Gemide Kalmak, Denize Dalmak

Hakikat manasın şerh ile bilmediler
Erenler bu dirliği riya dirilmediler

Bu mısraları söylerken kimden söz ediyor Yunus? Hiç kuşkusuz, hakikat bilgisine ulaşan muhakkiklerden! Hz. Peygamber bir hadisinde "Allah'ım! Bana eşyanın hakikatini göster" demiştir. Bu hadis, farklı yorumlardan geçerek sûfîlerin maksatlarını belirleyen bir anlam kazanmıştır. "Tasavvuf, eşyanın hakikatini olduğu hal üzere bilmektir" dediğimizde artık tasavvufun bir metafizik haline geldiği İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin tasavvuf anlayışından söz etmiş oluruz. Buna mukabil "Tasavvuf sözde, fiilde ve halde doğru olanı bulmaktır" desek, daha çok ilk devresindeki tasavvuf anlayışına yaklaşırız. Her hâlükârda bu hadis tasavvufun referans noktalarından birisidir ve Yunus'un mısralarını bu geniş çerçevede düşünmek mümkündür.

Yunus, tasavvufun maksadını teşkil eden hakikate ulaşmaktan söz ederken 'şerh' ederek öğrenmeyi eleştirmektedir. Kastedilenlerin genel anlamda şeriat bilimlerinin müntesipleri olması gerekir. Hakikati naslarda aramak ve bunu da nasları yorumlayarak bulmak, din bilimlerinin müşterek yöntemidir. Bu itibarla 'istinbat' bütün din bilimlerinin ortak yöntemi haline gelmiştir. *İstinbat*, bir kova maharetiyle suyu kuyudan çıkartmak demektir. Lafız ile lafzın kendisinde barındırdığı mana arasındaki ilişki, böyle bir benzetmeye imkân verir ve müçtehit veya yorumcu lafızdan manayı çıkartır. Bu durumda *ilahiyat ilmi* delalet sorunu üzerinde kurulmuş kabul edilir ve bilgi 'istinbat'

yöntemiyle lafızdan çıkartılır. Sorunu lafız-anlam problemi olarak kabul edebiliriz ve bütün din bilimlerindeki temel mesele, bu sorun ve bunun uzanımlarından ibarettir. Lafız-anlam çelişkisi zahir-batın, niyet-amel, gayb-şehadet gibi başka kavram çiftleri ile ilişkileri belirler. Nihayetinde şeriat ve hakikat ilişkisi de bu sorunun bir devamıdır. Burada Yunus Emre "Onlar hakikate şerh ile ulaşmadılar" derken bu yöntemlere dair bir eleştiri dile getirmiş olmalıdır.

İstinbat bütün din bilimlerinin ortak yöntemi ise aynı zamanda bütün din bilimlerinin bir tefsir ameliyesi olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü her birisi kendi alanı içerisinde nassı yorumlayarak manaya ulaşmaya çalışmaktadır. İşbu ameliye, bir eleştiriyi beraberinde getirmektedir: lafızcılık! Din bilimleri tefsir ameliyesi haline gelince dille ilgili meseleler, sözlük anlamları ve kelimeler arası ilişkiler gibi sorunlar, bu bilimin en temel konusu olagelmiştir. Bütün bunlar ise 'âlet' ilimlerinin din bilimlerinin esas umdesi haline gelmesi demekti. Sûfîler için buradan bir eleştirinin gelmesi kaçınılmazdı. Çünkü yapılan iş, son derece teknik bir işti ve kuru bir ameliyeden ibaretti. Yunus'un "Onlar hakikate şerh ile ulaşmadılar" sözü bu kuruluğu anlatır. Hiç kuşkusuz, lafızdan bir hakikate gidilir, fakat bu gidilen hakikat sadece lafızda saklı bir hakikat kırıntısından ibarettir. Sûfîler lafzın yerine, kendi benliklerini veya dünyayı, hakikat yerine ise Allah'ı koyarak başka bir istinbata dikkatlerimizi çektiler. İnsan, benliğini ve bütün varlığı bir kabuk mesabesinde görüp, bu kabuğu kırmadan hakikate ulaşamaz. Yunus'un zahitlik, aşk ve yolculuk hakkındaki görüşleri *istinbatı* nasıl anladığını gösterir.

Ancak esas mısralar bunun ardından gelir. Yunus şeriat ve hakikat ilişkisini deniz ve denizdeki gemi ilişkisiyle ele alırken şöyle der:

Hakikat bir denizdir şeriattır gemisi
Çoklar gemiden çıkıp denize girmediler

Bu benzetme ile Yunus Emre, şeriat ve hakikat ilişkileriyle ilgili benzetmelerden yeni birisine dikkatimizi çeker. Bizi denizde koruyan ve yol almamızı sağlayan şey ile içinde daha fazla imkânın bulunduğu şey arasında karşılaştırılma kurulmuştur. Gemi ile denize çıkılır ve bu açılmanın maksadı bazen deniz üzerinde yol almak bazen ise denize dalarak inci ve mercan toplamaktır. Aynı benzetme Hz. Musa'nın annesi tarafından bir salla nehre bırakılması hakkında zikredilir. Daha doğrusu sûfîler sal ile nehir arasındaki ilişkiyi de benzer şekilde değerlendirirler. İbnü'l-Arabî'ye göre nehir (bazen deniz) ile kastedilen hayatın kendisidir. Hakikat hayatın anlamını idrak etmek ise hakikat hayatın içinde ve belki derinindedir. Tasavvufun hayat içerisinde bir ahlak anlayışını savunması bundandır: *halvet der encümen* diye ifade edilmiş genel ilke, hakikati hayatın içinde bulmak maksadı taşır. Sal içindeki Musa ise bedendeki ruh mesabesindedir. İnsanın yeryüzüne gelişi bu benzetmeyle anlatılabilir. Yaşamak, içinde korku ve umudun bulunduğu bir belirsizlik, bu nedenle de imkândır.

Yunus'un dikkatimizi çektiği şey, geminin varlık sebebinin denizde yol almak olmasıdır. Her hâlükârda denizdeyizdir ve gemide olmak hakikate en yakın yerde olmak demektir. İnsanlar bu maksatla gemiye biner ve deniz içinde yolculuk eder. Ancak "Çokları gemiden çıkıp denize dalmadı" diyerek bir durum tespiti yapar: Gemiden çıkarak denize dalanlar olduğu gibi gemide kalmakla yetinenler de vardır. Denize dalanlar 'dalgıçlar', denizlerde yüzerek derinlerden inci ve mercan çıkartanlar anlamına gelir ve ariflere işaret eder. Ancak bir olgu olarak çokları denize girmeyecek ve onlar gemide kalmakla yetinecektir. Burada çelişki, denize girenler ile gemide kalanlar arasında ortaya çıkmıştır.

Gemide kalanların sayısından söz ederken Bayezid-i Bestâmî'nin de bir cümlesini hatırlamak gerekir: Bestâmî "Dergâh-ı ulûhiyete vardım, kapısı bomboş idi, herkes kendi hazzı peşindeydi" derken Yunus ile aynı düşünceyi fakat bu kez sûfîleri içine alacak şekilde anlatır: hakikat peşinde olanlar 'azın azıdır.' Konevî, Allah ehlinin tahkik sahibi (muhakkik) olanlarından söz ederken onlar 'azın azıdır' der.[3] Bu itibarla bir çoğunluktan söz etmiyoruz. Sûfîlerin hakikate erenlerden söz ederken havas ve avam ayrımı yapmaları bununla ilgilidir. Her hâlükârda çoğunluk gemidedir ve içlerinden pek az bir kısmı denize dalmaya cesaret edebilecektir. Ardından Yunus gemide kalanlardan şikâyet ederek şöyle der:

Bular geldi tapuya şeriat tuttu turur
İçeri giribeni ne varın bilmediler

Gemide olanların en önemli meselesi gemiyle yetinmeleri değil, sürekli gemide kalmayı bir istidat ve himmetsizlik sorunu olarak görmek yerine, başarı ve gaye addetmiş olmalarıdır. Gemide olmak hiç kuşkusuz karada kalmaktan –ki kara genellikle insanın en iptidai durumudur ve karanlık, zulmette olmak demektir- daha iyidir. Fakat gemide kalıp suya girmemek ise bir istidatsızlık ve nasipsizliktir.

Sûfîler hiç kuşkusuz dindarlar içerisinde bir ayrıma yol açarlarken üstünlük iddiasında bulunmamışlardı. Fakat özellikle velayet üzerindeki tartışmalar ile dinde nafile ibadetler ve farz ibadetler alanı arasındaki ayrım sebebiyle belirli bir ayrım ortaya çıkmıştı. Bu noktada meselenin ayrıntısına girmeksizin şunu belirtmekle yetinelim: Velayet üzerindeki konuşmalar Müslümanların arasında belirli bir ayrıcalıklı sınıfın varlığını ortaya çıkartmıştı. Şeriat ve hakikat ayrımının tabii bir neti-

3 Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., (4. bs.), 2009, s. 50.

cesi Müslümanların arasında 'havas' denilebilecek bir sınıfın varlığı sorunuydu. Sûfîler bu hususta Mutezile ve Haşeviyye gibi imanı esas kabul ederek bütün Müslümanların eşitliğini ve hepsinin velayette müşterek olduklarını savunan fırkalarla tartışmışlardır.[4] Ehl-i sünnet'in bir ilke olarak kabul ettiği fakat neticeleri üzerinde ayrıntılı durmadığı durum şuydu: Müslümanlar arasında 'seçkinler' vardı ve bunun nedenlerinden birisi ilahi inayete bağlı olarak özel yetenek, ilgiydi. İslam'daki bu 'seçkincilik' ilkesel olarak sıradan insanı gönüllü ibadet alanından muaf görmüş olsa bile –mesela tasavvufun herkes için zorunlu olmaması bu demekti- neticede ibadetten ortaya çıkan marifetten de mahrumiyet ortaya çıkacaktır. Üstelik bu seçkinler genellikle sûfîlerin arasından çıkmaktaydı. Sûfîler -imtiyazı sadece tasavvufa tahsis etmemek için- tabakat kitaplarında büyük fakihleri, hadis bilginlerini vb. zikretmiş, onları kendi imamlarıyla birlikte veliler arasında zikretmiş olsalar bile evvelemirde veliler sûfîlerin arasından zikredilirdi. Bu durum sûfîlerin, din içerisinde bir ayrıcalıklı sınıf olup olmadığı tartışmalarına yol açmıştır.

Yunus'un burada dikkat çektiği hususu bu bağlamda ele alabiliriz: Yunus gemidekilerin denize dalmak bir yana denize dalanların ne yaptığını merak etmediklerini söyleyerek bir eleştiri dile getirmiştir. Hâlbuki gemideki insanlar kendi istidatsızlıklarını idrak ederek en azından denize dalanlarla ilgili bir merak taşımalıydılar. 'Gemide kalanların' büyük sorunu buydu: gemide kalmak ve denize dalma merakını yitirmek! Sûfîlerin zaman içinde 'şeriat ehli' diye isimlendirdikleri, kuralcılığı esas alanlara yönelik eleştirileri gerçekte buradan kaynaklanmıştır: kuralı esas almak ve denizle bağı koparmak! Bu kez gemide olmak yeni ve küçük bir 'kara' inşa etmek demektir ve 'deniz-

4 Bu tartışmalara örnek olarak bkz. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1996, ss. 325-332.

deki karada' yaşamak ile karada yaşamak arasındaki ayrım azalır. 'Denizdeki karada yaşamak' bu nedenle katı bir kuralcılığa döner ve bu nedenle 'şeriata sımsıkı sarılmak' hakikate ilgisizliğe yol açabilir.

Bununla birlikte Yunus onların hakikatten habersiz kaldıklarına dikkat çeker. Bunun sebebi gemideki insanın temel saikinin hakikate ulaşmak değil, gemide herhangi bir şekilde yaşamak olmasıdır. Üstelik daha tehlikeli olanı kuralcılığın ortaya çıkardığı iddiadır. Bu iddia hakikatin gemide olduğunu ve onun dışına gidenin boş bir işle meşgul olduğunu söylemekle ortaya çıkar. Bu itibarla sûfîlerin 'zahir ehli' dedikleri kuralcılara (gemidekiler) yönelik eleştirileri ile gemidekilerin denize dalanlara yönelik eleştirisi ayrı gerekçelerden ortaya çıksa bile netice itibarıyla şeriat ve hakikat irtibatını zayıflatan bir çatışmaya yol açar. Yunus şöyle ifade eder:

Şeriat oğlanları bahis davi kıldılar
Hakikat erenleri daviye kalmadılar

Çünkü hakikate yönelen kişi hakikatin sonsuzluğu karşısında kendi bilgisinin acizliğini müşahede edecektir. Bu noktada sûfîler 'tasavvuf iddiası' taşıyan ile muhakkik sûfîleri ayırt etmişlerdir. Tasavvufu tasavvuf kılan en önemli unsur da içerdiği bu eleştirel üsluptur. Sûfîler ahlakı muhasebe ve mücahede ilkesine dayandırdıkları kadar bir taife olarak da kendilerini ve genellikle birbirlerini eleştirmekten geri durmadılar. Bunun örnekleri çoktur. Tasavvuf dinî hayatın 'kuralcılık' haline geldiğini görünce, hakikate dönüş ile ilgili güçlü bir eleştiri getirdi ve şeriat ilimlerinin anlayışlarına karşı çıktı. Zaman içinde bu kez tasavvufun bir 'kural' haline geldiğini görmekteyiz. Tasavvuf yoluna girmek belirli bir elbise giymek, belirli bir davranışla tanınır olmak anlamına gelince bu kez 'şekilsizliği' savunan Melamilik ortaya çıkarak tasavvufun içindeki eleştirel üslubu

yeniden ihya etti. Bu itibarla Melamiliği tasavvufun özündeki eleştirel ruh olarak anlamak mümkündür.

Yunus'un "Hakikate erenler" ile büyük bir çoğunluktan söz etmediğini düşünebiliriz. Ayrıca 'Gemide kalmayı' savunanlar ile 'denize dalmayı' savunanlar eşit ölçüde hakikatten uzak kalabilirler. Yunus'un tarafı bu ikisi de değildir. Yunus dikkatimizi ihtilafa girmeksizin 'denizdeki hakikate dalanlara' çekerek onların özelliğini 'iddiasızlık' olarak tespit eder. Tekrar şiire dönelim:

Dört kitabı şerh eden asidür hakikatte
Zira tefsir okuyup manasın bilmediler

Burada daha önce dikkat çektiğimiz öğrenmek-yorumlamak ile ahlaklanmak arasındaki irtibatı hatırlayabiliriz. Sûfîler İslam toplumuna bilginin ahlaklanmak demek olduğunu göstererek amelî ve teorik akıl arasındaki ilişkiyi hatırlattılar.

Yunus adın sadıkdır bu yola geldünise
Adın değiştirmeyenler bu yola girmediler

Burada vehim ile hakikat veya bilgi ile marifet arasındaki ayrımı görmekteyiz. Hiç kuşkusuz ad değişimi, sadece bir ad değişimi değildir. Hz. İsa'ya izafe edilen "İki kere doğmayan melekûtun sırrına eremez" sözü bu bahiste ilk akla gelen dayanaktır. İki kere doğmak bedenin doğumu ile ruh sahibi olarak doğmak demektir. Bunu tohum olarak var olmak ile ağaç olarak var olmak veya kuvve halinde insan olmak ile fiil halinde insan olmak arasındaki çelişki şeklinde düşünmek gerekir.

Meseleyi geniş bir çerçeve içinde düşünürsek, her şeyden önce insan alışkanlıklarını aşmak için tasavvuf yoluna girer. Tasavvuf kelime anlamıyla ispâtî değil selbî bir anlam taşır. Yani tasavvuf veya *sûfîleşmek* bir şeyi yapmak değil, yapılan bir şeyden uzaklaşmak demektir. Kelimenin kökü için ileri sürülen

kelimelerdeki anlamdan meseleye bakarsak, elbise giymek yerine, elbise vasfını haiz olmayan bir şeyi giyinmekle yetinmek, daha doğrusu 'kıymetli elbiseyi' üzerinden çıkartmak demektir. Âdet ve alışkanlıklar bir vehim haline gelerek insanın kimliğini teşkil ederler. Alışkanlıkların içerisinde öğrenilmiş bilgilerden tevarüs edilen davranışlara ve sosyal hayatta insana statü kazandıran nesebe kadar her şey vardır. Tasavvuf bütün bunların insan üzerindeki etkilerinin ortadan kalkmasıyla insanın 'fert' haline gelmesini hedefler.

İbnü'l-Arabî'nin anlatımıyla *ferdiyet*, Hz. Peygamber'in ayırıcı özelliğidir ve bu özellik sayesinde Hz. Peygamber insan-ı kâmil olmuştur.[5] İnsan-ı kâmil, Allah'ın âlemdeki maksadı demektir. Ancak hiç kuşkusuz insanın âdet ve alışkanlıkları aşması, ikinci doğumu veya adını değiştirmesi kolay değildir. Bunun için Cüneyd'in deyimiyle olmazdan önceki haline dönmesi lazımdır.[6] Tasavvuf negatif bir eylem ve arınma olarak kazanılmış ve tevarüs edilmiş bütün âdet ve alışkanlıklardan sıyrılarak 'olmazdan önceki hale dönmek' demektir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/910) tasavvuf tarihinde ilk kez tevhid ve iman ile fena arasındaki irtibatı anlatan kişi olarak bilinir. Bu noktada bütün sûfîler doğrudan veya dolaylı olarak Cüneyd'in takipçisi ve talebesi kabul edilebilir. Cüneyd-i Bağdâdî bunu anlatırken aynı zamanda insanın *bir* olmasından ve birliğe kavuşmasından söz eder. Bu birlik, bazen cem, bazen vahdet veya fert kelimesiyle anlatılır. Her durumda dikkatimizi çektiği nokta, fark veya bölünmüşlük ile insanın insan olmaktan uzaklaşmış olmasıdır. İnsanı insan olmaktan çıkartmak demek onu bir nesep içinde insan saymak demektir.

5 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006, ss. 235-247.

6 Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, Çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul, 1996, s. 29.

Yunus, "ad değiştirmek" derken bundan söz eder ve hakikat denizine girince insanın adı artık yolcu değil 'inci ve mercan avcısı' veya 'dalgıç' olur. İbnü'l-Arabî bu yolculuğu 'tahlil miracı' diye isimlendirdiği bir terimle izah etmiştir. Tahlil miracı, insanı biyolojik bir varlık olarak insan kılan bütün bileşik unsurların ayrışmasıyla latife-i insaniyyenin bütün ihtişam ve sırrıyla ortaya çıkması demektir.[7] İnsan bir nüzul süreciyle *kün* emrinden itibaren kozmolojik mertebeleri geçerek ve onların etkilerini üzerinde taşıyarak bileşik bir varlık olarak bir çizgi çizmiş, bir kavis şeklinde var olmuştu. Hayatın sebebi bu kavisin tamamlanması ve başı ile sonunun birleşmesiyle bir dairenin oluşmasıdır. "İkinci doğum" nüzul sürecinde aşağı doğru inilen kozmolojik mertebelerin geriye doğru çıkılması ve kavisin ikinci kısmıyla dolunayın tamamlanması demektir. Bu sayede insan gerçek bir insan haline gelir.

Öte yandan bu süreçte insanın bilgileri değişir. Daha doğrusu vehimleri gerçek bilgi haline gelir. Bu süreç tam anlamıyla bir tahkik sürecidir. Gerçekte ikinci bir isim almak, ilahi isme doğru yolculuktur. Her varlık, ilahi bir ismin tecelli ettiği yerdir ve biz, bizde hâkim olan ismin hangisi olduğunu miracın sonunda öğrenebiliriz. Bu nedenle yolculuk, *adı öğrenme yolculuğu* olarak düşünülebilir.

7 Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "İsra-Urûc" maddesi, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2005, ss. 385-390.

Yunus Emre Divanı'ndan Bir Şiir: Allah'a Yolculuğun İlkesi Olarak Aşk: Güçten Arınarak Kanatlanmak

Sûfîlerin metinlerindeki en temel kavramlardan birisidir aşk, bunda kuşku yok! Çağımızda tasavvufa gösterilen ilginin ana sebeplerinden birisi, aşkın sûfîlerin metinlerinde kurucu kavram olarak yer almış olmasıdır. Mahiyeti hakkında açık bir fikir sahibi olmasak bile bir metinde aşktan söz edilmesi, metni yakınlaştırır ve dikkati ona daha fazla vermeye yol açar. Aşk, sanki herkesin özel bir kabiliyet ve başka bir gayret gerekmeden kolaylıkla anlayabileceği ve her insan için en aşina kavram olarak ihata eder bizi. Din bilimlerinin karmaşık kavramlarla örülmüş metinlerine mukabil aşktan söz eden metinleri gördüğümüzde, anlamamak yerini zevk ve coşkuya terk eder. Üstelik aşkı anlatmak üzere sembolik anlatımlar bir yandan anlamaya yardım ederken öte taraftan yorumun ucunu açık bırakarak mananın ileri mertebelerine taşır insanı. Aşk için söylenen 'tatmayan bilmez' deyimi anladığımızı tartışılır ve eleştirilir olmaktan muhafaza ederek 'güvenli' ve 'girilmez' özel bir alan inşa eder. Fuzûlî'nin meşhur *Aşk imiş her ne var âlemde/İlim bir kîl ü kâl imiş ancak* beyti[1] ise özel kabiliyet gerektiren bilgiyi bile değersizleşti-

1 Fuzûlî, *Fuzûlî Divanı: Gazel, Musammat, Mukatta ve Rubai Kısmı*, nşr. Ali Nihat Tarlan, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1950, I: 217.

rebileceği ve onun yerine insanın insan olmak bakımından sahip olduğu duygu ile âlemi anlamlandırabileceğine kapı aralayan yorumuyla insana tam da bu duyguyu yaşatır: *aşk, en üstün ve manalı insan duygusudur.* Bu nedenle bilhassa aşkı merkezî kavram haline getiren sûfîler herkesten daha çok insan, herkesten daha çok aşina ve yakın gelir. Sûfîler için *efendi, dost* gibi tabirleri kolaylıkla kullanabilmemiz bundan kaynaklanır. Bu durumda sûfîler *âşıklar*, onların metinleri ise aşk edebiyatının en verimli ürünleri olarak okunur.

Bir kavramı doğru anlamak için metinler üzerinde uzun uzadıya bir araştırma gereklidir. Bu araştırma sürecinde bir kavramı doğru anlamanın önündeki ciddi engellerden birisi, ıstılah haline gelmiş ve özel bir yorum kazanmış kelimenin dildeki yaygın anlamıdır. Dildeki yaygın anlam, ıstılah anlamını unutturur veya sınırlandırır ve dahası genellikle onu araştırmayı gereksiz bir yüke çevirir. Günümüzde tasavvuf metinleri söz konusu olunca *aşk* için olan durum da budur: Ne anlama geldiğini bilmeden bir kavram günlük dildeki insani tecrübe anlamıyla yorumlanmış ve bütün sûfîlerin kelimeyi günlük dildeki ve tecrübedeki anlamıyla kullanmış olduğu hesaba katılarak uzun bir araştırma yapmaya gerek duyulmamıştır. Bunun neticesinde sûfîlerin görüşleri ve sözleri araç haline getirilmiş, ne dediklerini anlamaya çalışmaktan daha çok, sözlerinin ne işe yaradığına bakılmış, sûfîlerle ve metinleriyle pragmatik bir ilişki kurulmuş, belirsiz bir maksat –ki genellikle mutluluktur maksat- çerçevesinde onların sözleri 'istimal' edilmiştir. Bir kavramın doğru anlaşılması için önce 'tecrit' sürecinden geçirilmesi gerekir. Bu süreçte ıstılahın dildeki anlamından ilişiğini keserek uzun bir zaman diliminde kazandığı 'ıstılah' anlamına ulaşmaya çalışırız. Kelimeyi dildeki kullanımından soyutlarken terimin eşdeğer anlamlılarını bulmak da zorunlu bir merhaledir. Metin, esas aldığımız ıstılahla birlikte öteki ıstılahlar üzerinde

kurulmuştur ve biri hakkındaki kanaatimizle ötekiler hakkındaki kanaatimiz arasında bir uyum olmalıdır. Bu sayede metin bütünlüğü tek bir kavramdan hareketle yanlış neticelere varmayı engeller. Başka bir ifadeyle bir ıstılahı anlamanın doğruluk ölçütü metnin bütünlüğüdür ve biz yazarın maksadını ancak bu sayede anlayabiliriz.

Meseleye böyle bakınca, farklı kavramları aynı düşüncenin ifadesi olarak okumak mümkün iken bazen bir kavramdan farklı anlamlara gideriz ve hakikat ortadan kaybolur. Burada da bir sorun vardır: Çağdaş insan için hakikat belirsiz bir kavram haline gelmiştir. Bu husus tartışılabilir olmakla birlikte, geçmişten de bu düşüncenin kaynakları vardır. Özellikle sofistler hakikatin olmadığını ve her şeyin insana göre değişeceğini savunarak göreceliği bir tavır olarak benimsemişlerdi. Bu nedenle bir kelimenin bağlı olduğu bir hakikat ve mana olmadığı düşüncesi, tarihsel bakımdan da kökeni olan bir düşünce sayılabilir. Fakat unutmamak gerekir ki tasavvufun uzun tarihi sürecinde mücadele ettiği akımlardan birisi bu mutlak göreceliktir. Bu mücadele sürecinde sûfîler bilim geleneklerine yaklaşmışlar ve "Hakikat sabittir, bilgi mümkündür" görüşünü benimseyerek sofistlerden uzaklaşmak istemişlerdir. Bu nedenle tasavvufî metinlerin "Hakikat sabittir, bilgi mümkündür" ilkesini esas alan bilim geleneklerinde inşa edildiğini kabul etmek gerekir. Bunun anlamı şudur: Sûfîlerin sözlerini, yoruma mutlak anlamda müsait metinler olarak görmek tasavvufu reddetmek demektir. Bu nedenle tasavvuf ıstılah geliştirme hakkını savunmuş ve başından beri tasavvufî düşünce kavramlar üzerinden inşa edilmiştir. Bu bakımdan terimlerin çokluğu, anlamanın önünde engel değil, bir ıstılah üzerindeki yorumun sahih olup olmadığının kriteri (*miyar*) haline gelir. Mevlana'nın meşhur istiaresiyle 'dört farklı lafız bazen aynı düşünceyi anlatabilirken' mesele böyle ele alınmadığında bir kelime dört ayrı anlama gelebilir. Birincisi doğru ve verimli

bir yol olarak anlatırken ikincisi hakikati anlamamaktan neşet eden bir durumdur.

Tasavvuf metinlerinde aşk ile ilgili eş değer terimler arasında fena, vuslat, iman, ihsan, ibadet, hullet (dostluk) gibi dinî düşüncenin ve tasavvufî hayatın merkezî kavramları ilk akla gelenlerdir. Aşk hakkındaki herhangi bir tahlilin bu kavramlara dair yapılacak tahlille aynı neticelere varmış olması, tahlilin doğru yapıldığının ölçütü olarak kabul edilebilir. Kavramın ne anlama geldiği hakkında elinizdeki kitapta da olmak üzere çeşitli yazılar ve açıklamalar vardır. Şimdi bu açıklamaları da dikkate alarak bir şiir üzerinden Yunus'un düşüncelerini anlamaya çalışalım. Şiir, Yunus'un *Divan*'ındaki ilk şiir olarak zikredilmiştir. Şiirin ana teması besmelenin yorumu olarak kabul edilebilir ve bu kez besmelenin yorumu üzerindeki görüşler ile aşk arasındaki irtibatı görmemiz mümkün olacaktır.

Besmele ve Aşk: Güçten Arınmak ve Kanatlanmak

Sensüz yola girürisem çarem yok adım atmaya,
Gövdemde kuvvetim sensin başım götürüp gitmeye!

Bu mısralar Yunus'un *Divan*'ından bekleyebileceğimiz her şeyi başında verir. Bu mısraları okuduktan sonra artık ne Yunus'u hangi çerçeve içinde tasavvur edeceğimizle ilgili tereddüdümüz kalır ne de şiirini yorumlayabileceğimiz çerçeve hakkında bir belirsizlik! *Divan*'da her ne söylenirse söylensin, Allah'a hitaben dile getirilen "Sensüz adım atmamak" ifadesi genel ilke olarak belirlenmiş, varabileceğimiz nihai nokta ve başlangıç ile maksat arasındaki ara menziller bu ilke tarafından saptanmıştır. *Divan*'ın ilerleyen sayfalarında ilkenin sürekli işlendiğini ve teknik tabiriyle bir 'mebde' olarak Yunus'un şiirinin ve sanatının en derin katmanına kadar yerleştiğini göreceğiz. Bu yönüyle "Sensüz adım atmamak", *Divan*'ı anlamanın anahtar ifadesi sayılabilir.

İnsanın Allah'a sığınması, güç ve kuvvet iddiasından vazgeçerek gücün ve kuvvetin kaynağı olarak sadece Allah'ı bilmesi tasavvufun olduğu kadar İslam kelimesinin asıl anlamını da bize verir. Çünkü dinin kendisi boyun eğmek ise o zaman Allah'a mutlak anlamda teslimiyet dinin maksadı olacaktır. Dindarca yaşamak, kabul ve ikrar edilmiş bu ilkenin, itikat, ahlak ve amelde 'tasdik' edilmesinden ibarettir. İlk sûfîlerden itibaren bir din bilimi olarak tasavvufun meselesi bu teslimiyetin gerçekleştirilmesi sürecinde insan nefsinin dince belirlenmiş yöntem ve araçlarla terbiye edilmesinden ibarettir. Bu terbiye neticesinde varılmak istenilen maksat ise ilahi ahlak –ki evvelemirde ilahi isimlerde ifade edilmiş ahlaki ilkelerdi bunlar- denilen ideal hakikatlerin insanın türlü zaaflarla malul beşerî özelliklerinin yerini almasıyla fenadan beka makamına ulaşmaktır. Gazzâlî'den (ö. 505/1111) sonraki süreçte fena-beka kavramları metafizik bir içerik kazanarak Tanrı-âlem ve insanı kapsayan külli bir manada yorumlanmış olsa bile temel yaklaşım değişmedi: bir beşer olarak eksikliğimiz ilahi ahlak ile ahlaklanmak sayesinde yeni bir makama kavuşacak, fakat 'acizlik' ve ihtiyaç özelliğimiz baki kalacaktır. Allah ile insan arasındaki temel fark, acizlik ve fakirlik karşısında istiğna ve kemal olarak dinî ve tasavvufî hayatın en vazgeçilmez ilkesi olarak kabul edilecektir. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî hayatta *cem ve fark* (birlik ve ayrım) meselesinin intaç ettiği problemi bariz bir şekilde çözen ifadesiyle "Kul hep kul, Allah her daim Allah'tır." Aradaki ayrım ihtiyaç ve istiğna kavramlarında ifade edilmiş olan imkân ve zorunluluk niteliklerinden ibarettir: Allah hakkında hangi nitelik söz konusu olursa olsun, ilk vasfı müstağnilik ve vücûb iken insanın zati özelliği imkân ve ihtiyaçtır.

Tasavvufun maksadı Allah'a ulaşmak, bunun yolu ise sûfîlerin tabirince beşerî özelliklerin 'fenaya ermek' denilen bir süreçte ilahi özelliklerle yer değiştirmesi ve ilahi ahlak ile

ahlaklanmaktır. Bu nedenle sûfîler öteki din bilimlerinde fark edilmemiş ve teknik tabiriyle bir 'mesele' olarak görülmemiş pek çok temel konuyu, nefsin kemal sürecinde bir 'mesele' olarak ele almış, yeni sorunları din bilimlerinin alanına katarak dini düşüncenin alanını genişletmiştir. Böylece yeni kavramlar ve her şeyden önce kendine mahsus sorunları ve yaklaşımları olan bir dil ortaya çıkmıştır.[2] Bu dilin hangi amillerin etkisinde geliştiği ve nasıl ortaya çıktığı sorunu başlı başına bir araştırma konusudur. Üstelik bu dilin teşekkül sürecindeki sorunları ele almaksızın tasavvufun özel meseleleri hakkındaki araştırmalarda doğru neticelere ulaşmak da güç, belki imkânsızdır. Bununla birlikte meselenin konumuzla ilgili bir kısmına işaret edelim:

Sûfîler Allah'a gidişten (sülûk) söz ederken şöyle bir paradoksa dikkatimizi çeker: Allah'a ancak Allah ile gidilebilir! Başka bir ifadeyle insan mutlak hakikat demek olan Allah'a beşerî çabasıyla ve kudretiyle (irade-i cüziyye) değil, bizzat Allah'ın yardım ve inayetiyle ulaşabilir. Bu inayet neticesinde Allah'a varacak ve Allah ile devam edecek bir yolculuktan söz ettiğimiz gibi yolculuğun başında da Allah bulunmalıdır. Hz. Peygamber'in sefere çıkarken söylediği "Allah'ım! Evde vekil olarak seni bıraktık, yolculukta sensin bize arkadaş"[3] mealindeki hadisini yorumlarken İbnü'l-Arabî bu paradoksal duruma işaret eder! *Evde, yolda ve varılacak maksatta refikimiz olarak Allah*! Aslında dinî düşünce için açık bir olgudan söz ediyoruz. Bunu bir paradoks olarak kabul etmemiz dinî olan ile günlük dil arasındaki çelişkiden kaynaklanır. Günlük dilde bir yere

2 Bu süreçte kaleme alınan bazı önemli tasavvuf eserlerinden konu takip edilebilir. Bkz. Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, Çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul, Altınoluk Yay., 1996; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, Çev. S. Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 1992; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Çev. S. Uludağ, İstanbul, 1996; Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, Çev. S. Uludağ, İstanbul, 1996.

3 Muvatta, İsti'zân: 34.

gitmekten söz ettiğimizde o esnada bulunmadığımız bir yere gitmekten söz ederiz ve maksat bizim için henüz varılmamış yerdir. Ancak dinde durum farklıdır: Din insanı Allah'a çağırır. Gerek ayetlerde ve gerekse hadislerde 'Allah'a davet' şeklinde ifadesini bulan bir meselenin günlük dilde yol açtığı soruna dikkat çekmeliyiz. Çünkü hâkim geleneklerinde –özellikle Ehl-i sünnet'te- dinî düşünce Allah'ı bulmayı inayete bağladığı gibi *şeriat* ve *sırat-ı müstakim* Allah'a giden yol olarak Allah tarafından insana gönderilmiştir. Bu itibarla maksadın yolda insana eşlik etmesi inancı felsefe ile dinî düşünce arasındaki ayrım noktalarından birisi kabul edilebilir. Sûfîler dışındaki Ehl-i sünnet için bu mesele, üzerinde çok durulmaya değer bir mesele olarak görülmemiş, onlar kastedilenin Allah'a O'nun şeriatı ile gidilmesi olduğunu hesaba katarak ayrıntılı tahlillere ve tartışmalara gerek duymamışlardır.

Meseleyi temel bir sorun olarak ele alanlar sûfîler oldu. Vakıa, tasavvufun bu alanda dile getirdiği düşünceler dinî düşünceye çok verimli bir alan açmış, yeni bir dil ve üslup oluşturmuş, yeni kavramlar getirmiş, sûfîler bilgi-ahlak ve kemal arasında önemini hiç yitirmemiş tahliller yapmışlardı. Bu meyanda sûfîler *yol*a dair düşüncelerini –ki bunu tam anlamıyla epistemolojik bir zeminde ele almak mümkündür ve ortaya çıkan dil ve kavramlar epistemolojik kavramlardır- izah etmek için özellikle edatlardan yararlanarak henüz tasavvufun iptidai devresinden itibaren yeni bir dil ve anlatım geliştirmişlerdi. Onlara göre Allah'a giden bir yolculuktan söz etmek gerektiği kadar Allah *ile*, Allah *ile beraber*, Allah'*ta*, Allah *üzere*, Allah'*tan*, Allah *için* vs. yolculuktan da söz etmemiz gerekir. Bütün bunlar edebi bir anlatım ve mecaz değil, muhalifi 'Allah'a *nefs ile* yolculuk' şeklinde belirlenmiş açık ve belirgin bir düşünce olarak tasavvufta işlenmiştir.

'Muhalifi' derken hiç kuşkusuz sûfîler için çok önemli bir meseleden söz ediyoruz ve tasavvufu tasavvuf kılan husus

burasıdır. Başka bir ifadeyle meseleyi şöyle anlatabiliriz: Tasavvuf nefsin imkânları ile ve nefse göre hakikati/Allah'ı bilmek-bulmak iddiasına mukabil Allah'ı Allah ile bilmek-bulmak iddiası üzerine kuruludur. Birinci iddia bizi doğru bir neticeye ulaştırabilse tasavvuf gereksiz hale gelirdi. Tasavvuf birinci yolun imkânsızlığını kabul ederek yola çıkmaktır. İnsan nefsi hangi yöntemi kullanırsa kullansın herhangi bir kemalin ilkesi olamayacağı gibi maksada ancak maksadın inayetiyle ulaşılabilir. Meselenin nirengi noktası burasıdır ve Yunus bu mısraı söyleyerek aslında tasavvuf anlayışı kadar dinî düşünce geleneği içerisindeki yerini de bize anlatmış olmaktadır. Yunus'un bu mısraının niçin bir 'mebde' olduğunu anlayabilmek için dinî düşüncede 'insan ve Allah' bahsine dair muhtelif yaklaşımları hatırlamak gerekir.

İnsan: Kifayetsiz Muhteris

İnsan yeryüzünde Allah'a 'halife' olarak yaratıldı. Bakara Suresi'nde Âdem'in yaratılışından söz eden ayetlerle öteki varlıkların üstlenmekten çekindiği emanetin insana verilmesiyle ilgili ayetler açık bir şekilde insanın varlıktaki bu müstesna konumunu beyan eder.[4] İnsan Allah'ın halifesidir ve bu halifelik sayesinde insan, içlerinde meleklerin de -İbnü'l-Arabî'nin yorumunda yeryüzü melekleri- bulunduğu varlıklardan üstündür. Meleklerin insana secde etmesi bu üstünlüğün bir ifadesi kabul edilmişken şeytanın Âdem'e secde etmemesi ise insanın varlıktaki bir çatışmanın sebebi de olması demekti. İnsan için bu üstünlük *bilkuvve*dir, çünkü aynı zamanda bu görev Âdem'in en büyük imtihanıdır ve insan onun gereğini yerine getirmemişse onu 'hayvandan daha aşağı'[5] hale getirir. Göklerin ve yerin taşımaktan çekindiği 'emanet' insan için hem

4 Bakara, 2/30; Ahzâb, 33/72.
5 A'râf, 7/179; Furkan, 25/44.

bir lütuf ve hem bir yüktür. Çünkü emanet bir davranışı ilzam eder, sorumluluk getirir. Emanetin insana verilmiş olması onu yükümlü tutmak demekti ve aslında insan olmanın meselesi de buradan kaynaklanmıştır: yükümlü olmak! Her insan emanetle yükümlüdür ve emanet sebebiyle de bilkuvve kemali haizdir. İnsanlar arasından sadece kuvve halinde olanı fiile taşıyanlar gerçek insan olanlardır.

Sûfîler tasavvufun ilk gelişim devresinden itibaren insan bahsini ele almış, insanın kuvve ve fiil arasındaki seyrini tasavvufun ana meselesi saymışlardır. Çünkü tasavvuf esas itibarıyla insanı tanımak-bilmek ilmidir ve gayesi de insanın maksada ulaşmasını sağlamaktır. Bu durumda insanın maksada ulaşmasıyla ilgili ortaya çıkan bütün konular tasavvufun doğrudan ve dolaylı 'meseleleri' haline gelerek öteki bilimlere göre daha belirgin ve somut bir şekilde tasavvufu alakalandırır. İnsan bahsinin tasavvufta göründüğü en merkezî kavramlardan birisi velayettir.[6] Velayet insanın bilfiil hale gelmesiyle ulaşabileceği nihai makamdır. Bu nedenle velayetten söz etmek aslında insanın kendisinden varabileceği makamdan söz etmektir. Varabileceğimiz her makam insanda kuvve halinde bulunan bir şeydir. Seyr u sülûk·ise bu kuvvenin ilahi inayet ve rehberlik sayesinde fiil haline gelmesinden ibarettir.

İnsanın kuvve halinde sahip olduğu nedir? Veya insan fıtratı itibarıyla nasıl bir varlıktır? Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209) insanın yaratılışından söz ederken iki temel noktadan söz eder. Birincisi bir cevher halinde yaratılışın insana verdiği büyük hazla ilgili hususdur. Söz konusu haz var olmanın insana getirdiği heyecan ve buna bağlı olarak büyüklük duygusudur. Rûzbihân Baklî

6 Tasavvufun erken döneminde velayet konusunun seyri için temel kaynaklardan şu ikisini önerebiliriz: Bkz. Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, thk. Osman Yahya, Beyrut, 1965; a. mlf., *Veliliğin Sonu: Hatmü'l-evliyâ*, Haz. Salih Çiftçi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2006; Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1996, ss. 325-362.

şöyle der: "Allah insanı bir cevher olarak yaratınca öyle bir heyecan duydu ki gördüğü arşa yerleşmek ve oraya oturmak istedi."[7] Arş, cisimler âleminin en büyüğü ve en üstünüdür. Bu itibarla arş, ayette, *Rahman'ın istivâgâhı* olarak zikredilirken[8] sûfîler kalp ile arş arasında irtibat kurarak büyük-küçük âlem ilişkisini izah etmiş, kalbi Rahman'ın istivâgâhı olarak yorumlamıştır. Meselenin bu kısmı mevzumuzun dışındadır, ancak Rûzbihân, kelimenin ilk anlamıyla arş ve insanın arşa duyduğu arzuya dikkatimizi çekerek insan hakkında çok önemli bir tespit yapar. Bu tespit tasavvufî terbiyenin odağına yerleştirilmiş bir düşünceyi anlamamıza yardım eder. Sûfîler günahlardan söz ederken "En büyük günah varlığındır!" (varlık iddiası) diyerek terbiyenin istikametini amelden ahlaka, sonra da nefsin kendisine yöneltmeyi zorunlu saymışlardı. Rûzbihân'ın bu sözü o düşünceyi anlamaya yardımcı olabilecek bir tespittir: *insan arşa oturmak istedi*! Rûzbihân insanın arşa yerleşmek arzusunu beyan ettikten sonra Allah'ın celaliyle tecelli ederek onu bu arzusundan vazgeçirdiğini ve insanın büyük bir korkuya kapıldığını beyan eder. Ardından insan kendi makamını görür ve oraya yerleşir. İnsanın yerleştiği makam *ubudiyet*, yani arşın sahibine kulluk makamıdır.

Rûzbihân'ın bu düşünceyi ele aldığı bahis çok mühimdir ve kendi düşüncesini olduğu kadar tasavvufun insan tasavvurunu anlamamız bakımından hayati öneme sahiptir. Bu düşünce tasavvufî haller ve makamlarla ilgili kaleme aldığı *Meşrebü'l-ervâh*'ında bulunur ve aslında kitabın temel iddiası budur. Başka bir ifadeyle Rûzbihân'ın kitabını, 'insanı tanıma ve insan olma kitabı' olarak okursak, insan kimdir sorusuna verdiği ilk cevap 'arşa oturmak isteyen biri' olurdu. Demek ki insan sûfîlerin

7 Rûzbihân Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005, s. 13.

8 Tâ-Hâ, 20/5.

insan teorilerinde içinde 'ulûhiyet arzusu ve iddiası taşıyan' bir varlıktır. İbnü'l-Arabî bunu anlatırken "Her varlıkta her makama ehliyet iddiası vardır"[9] der. Ancak herkesin dilediği makama yerleşebilmesi imkânsızdır. İnsanın ulûhiyet makamına yerleşmesi imkânsızdır, çünkü o makam sadece Allah'a aittir. Arşa yerleşme arzusu insanın içinde kalmakla aynı zamanda mutsuzluğun da sebebi haline gelir. İnsan bir şey istiyor, fakat bunu gerçekleştirmenin imkânı yoktur. İnsanın paradoksu bu noktada odaklandığı gibi buradan hareketle bir insan resmi vermek de mümkündür: *kifayetsiz muhteris!* İnsan sürekli isteyen fakat imkânları sınırlı olduğu için mahrum kalan bir varlık olarak mahzun olacaktır.

Dinin insana öğretmek istediği ilk mühim bilgi varlıktaki ikincilliğidir. Rûzbihân bunu ubudiyet makamı olarak ifade etmiş ve insanın bu makama yerleştiğini söylemişti. Sûfîler bu düşünceyi pek çok kavramla anlatmış, insanın varlıktaki yerini açıklayarak 'saadet' ile 'kendi yerini kabullenmek' arasındaki ilişkiye dikkat çekmişlerdir. Bunlardan birincisi ve en bilineni *halife* kavramıdır. İnsan yeryüzünde Allah'ın halifesi ve vekilidir. Halifelik insanın varlıkta ikinciliğini anlatan bir kavram olmakla beraber, sûfîler insana verilen ile ondan talep edilen arasındaki irtibata dikkat çekerek halifeliği bir iktidar meselesi olarak değil, bir sorumluluk olarak yorumlamışlardır. Halifelik insan vehmini sınırlayarak onu yeryüzünde belirli bir ilkeye göre yaşamaya icbar eder. Aslında ilk baştaki arzuyu vehim haline getiren şey, arzunun kendi varlığı değil, gerçekleşme ihtimalinin bulunmayışıdır zaten! Bununla birlikte bir arzu var ise onun mutlaka bir gerçekleşme yönü de vardır ki o da vehmin hakikate dönüşmesidir. Halifelik arzunun gerçekleşebileceği imkândır. İnsan için bundan daha yukarıda bir makam yoktur ve bu makamın dışındaki her şey vehimden ibarettir. Sûfîler

9 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 25.

veli kelimesinin takip eden, ardından giden manalarına gelişini dikkate alarak velayeti de bu ikincillik anlamında yorumlamışlardır. Veli önünde sadece Allah'ı gören kişidir ve kendini ikinci –veya ikincil- sayandır. Aynı durum asıl-fer kavramlarıyla da anlatılabilir. Varlıkta asıl olan Allah iken insan sadece fer olabilir. Benzer kavramlar çoğaltılabilir. İkincilliği kabul etmek, insanın sınırsız vehim ve heveslerini acizlikle terbiye etmesinden başka bir şey değildir. Bu sayede insan gerçek maksadını tanır ve ona ulaştığında da saadete erer.

Yunus Emre'nin şiirini bu istikamette bir acizlik ve iltica şiiri olarak okuyarak Baklî'nin söz ettiği insan anlayışını hatırlayabiliriz. Rûzbihân Baklî'nin yorumunda insan muhteris fakat yetersiz bir varlıktı. Başka bir ifadeyle insan 'kifayetsiz muhteris' olarak yaratılmıştı. Ancak bunun öncesinde bir hadiseyi daha hatırlamak gerekir: İbnü'l-Arabî'nin aktardığı kadarıyla Hz. Âdem tavaf etmeyi öğrendiğinde Cebrail'e 'Siz tavaf ederken ne diyorsunuz?' diye sorar. O da 'Biz *Allah'ı tespih ve takdis ederiz* diyoruz' şeklinde karşılık verir. Hz. Âdem ise 'Ben buna yeni bir cümle eklemeliyim' der ve şu tespih cümlesini söyler: '*La havle ve la kuvvete illâ billah!*' Yani kudret ve gücün yegâne sahibi Allah'tır.[10] Bu cümle bir yandan besmelede içkin olan mana iken aynı zamanda *La ilahe illallah*'ın, yani kelime-i tevhidin anlamlarından birisidir. Çünkü her ikisi de yani besmele ile kelime-i tevhid İslam'a girişin sebebidir ve sözlük anlamıyla 'islam' olmanın anlamı en yetkin şekilde bu iki ifadede de tezahür eder. İslam'daki 'hazırlık' ve 'başlama' sürecindeki ibadetler 'islam' olmanın anlamında toplanabilir. Söz gelimi niyet, abdest almak, tövbe veya hac ibadeti için ihram giymek vs. bütün bunlar, İslam kelimesinde ifade edilmiş güç ve kuvvet iddiasından arınmak ve mutlak otoriteye teslim olmak anlamıyla besmele ve kelime-i

10 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2008, VIII: 266.

tevhidin anlamlarıdır. Bunu mevhum bir güçten ve iddiadan arınarak hakikat ile yüzleşmek (muvacehe ve mukabele) ve temizlenmek diye tefsir edebiliriz.

Güçten Arınmak ve Teslimiyet: Sebeplilik ve Vesilecilik Arasında

Gövdemde kuvvetim sensin, başım götürüp gitmeye diye devam eder şiirine Yunus Emre! Bu mısra da bir öncekine bağlıdır ve yine ana mesele güç ve kuvvet meselesidir. Acaba beden bir kez yaratılmış olduktan sonra, mesela, başı taşıma kudretinde değil midir? Gözümüz görme, kulağımız duyma, elimiz ve ayağımız hareket etme gücüne sahip değil midir? Yunus bu hususta gerçekte ne düşünür? Bu mısra tam da bu meseleyi izah eder ve endeterminist varlık anlayışının bir neticesi olan sûfîlerin görüşlerine bağlanır. Başından beri bütün sûfîlerin ittifak ettikleri hususlardan birisi bu endeterminist varlık yorumudur ve bu yorum esas itibarıyla Ehl-i sünnet kelamcılarının görüşleriyle şekillenmiştir. Ehl-i sünnet kelamcıları nedenselliği reddederek Allah'ın mutlak kudretini savunmuşlardı. Bu yönüyle kelamcıların filozoflarla tartışmaları kadir-i mutlak bir Allah'a iman etmekle âlemde bir nizamın varlığı ilişkisi ekseninde gelişmişti. Kelamcılar için bu meselenin cevabı açıktı: Âlemin bir nizama sahip olup bu nizamın kendi başına işlemesinden söz edilemez. Âlem her an Allah'ın verdiği güç ve kudret ile işler. Bu, âlemin bütünü için olduğu gibi âlemdeki her bir eylem ve tikel hadise için de böyledir! Daha sonra sûfîlerin çokça zikrettikleri bir deyimde 'Her yağmur bir melek ile indirilir' denilir. Filozoflar -ve bu kapsama dâhil edilmesi gereken Mutezile kelamcıları- âlemde bir düzen bulunduğundan hareketle nedenselliği kabul ettiler. Hiç kuşkusuz bu iki yaklaşım İslam'da dinî düşüncenin şekillenmesinde ve geçirdiği merhalelerde belirleyici bir rol oynadı. Çünkü iki yaklaşım temelde iki ayrı yaratılış teorisinden hareket

ettiği gibi aynı zamanda iki ayrı Tanrı tasavvuruna dayanıyordu. Mesele bir Tanrı tasavvurundan kaynaklanınca dinin bütün alt meselelerine de sirayet etmekteydi. Başka bir anlatımla âlemde nedenselliği savunmak, insanın özgürlüğü, ahlak, amel-iman ilişkisi, insanın sorumluluğunu olduğu kadar, cennet ve cehennem gibi uhreviyat meselelerini ve sabır, tevekkül, rıza gibi tasavvufî hayatın temel meselelerini de belirleyecekti.

Her şeyden önce Ehl-i sünnet kelamcıları yoktan yaratılış fikrini benimseyerek kadir-i mutlak fikrini esas alan bir âlemi savundular. Başlangıçta bir ilkenin bulunmayışı ve her şeyin 'yoktan' yaratılmış olması, düşüncenin en önemli unsurudur. Buna göre Allah dilediği şeyi dilediği şekilde ve zamanda yaratmıştır ve bu itibarla ilahi kudret hiçbir şekilde yönlendirme ve sınırlama kabul edemez. Öte yandan yine bu düşünce sebebiyle başka bir hüküm daha ortaya çıktı: Başlangıçta bir ilkesi bulunmadığı için dilediği şekilde âlemi yaratan Allah, bir kez var olduktan sonra da âleme dilediği şekilde müdahale eder. Çünkü burada şöyle bir mesele vardır: Allah'ın yaratmasını başta belirleyecek ezelî bir mahiyet, madde veya herhangi bir ilke yoktu. Âlem yaratıldıktan sonra da âlemde kudreti sınırlayacak bir şey söz konusu olabilirdi; ancak Allah başlangıçta da sonda da ve âlem devam ederken de Kadir-i mutlak'tır.

Sebeplilik ve nizam meselesinin en önemli yönü insan özgürlüğü bahsinde ortaya çıkmıştır. Çünkü insan âlemin bir parçasıdır ve âlem üzerindeki bir tartışma doğrudan onu da ilgilendirecek ve benimsenen teori insanın dünyasını da belirleyecektir. Felsefe dikkatimizi âleme ve varlığa çekmiş olsa bile, din için esas mesele insandı ve dinde dikkatimiz doğrudan insana yöneltilir. Bu itibarla dinin âlemdeki nedensellik meselesine dâhil olması bilim yapmak arzusundan daha çok Tanrı'yı anlamada ve Tanrı-insan ilişkisinde odaklanmıştı. Nasıl bir Allah'a iman ediyoruz? O'nun kudreti nasıldır ve sınırlanabilir

mi? Bu ve benzeri sorular üzerindeki konuşmalar neticesinde nedensellik fikri gelişti fakat hiçbir zaman ilk çıkış noktasını ve gerekçesini yitirmedi: Kelam bilginleri için esas mesele insan ve insanın ahlak dünyasıydı! Tabiat teorilerine yönelmeleri ve daha doğrusu bir tabiat anlayışı geliştirmeleri filozofların önlerine sürdüğü bir mesele olarak ortaya çıktı ve kelamcılar ana sorunları başarıyla korudular. Felsefi ilimler arasında metafiziğe karşı şiddetle tepki gösterirken tabiat bilimlerine karşı daha ehven bir tavır geliştirmeleri buradan kaynaklanır. Binaenaleyh Müslümanlar insan sorunundan hareket ederek evrendeki öteki konulara yönelmişken karşılaştıkları felsefe, dikkatlerini daha çok tabiata yönlendirmişti.

Sebeplilik ve ilahi kudret meselesini insan açısından tahlil ederken meselenin en azından iki boyutu ortaya çıkar: Birincisi bilgide veya hakikate ulaşmada insanın imkânı meselesidir. İnsan kendisini saadete ulaştırabilecek bilgi imkânlarına sahip midir, yoksa saadete ulaştıracak bilgi başka bir kaynaktan mı gelecektir? Veya insan ezelî bir şekilde saadetten mahrum mu kalacaktır? Bu soruların her birine farklı bir cevap verilebilir. Bu itibarla meselenin ilk merhalesi insan müdrikesi ve bilgi imkânları hususunda bir teori ortaya koyabilmektir. Bu soruyu 'neyi bilebiliriz?' şeklinde ifade etmek mümkündür. Meselenin ikinci merhalesi ise eylemlerle ilgili özgürlüktür. Bunu da 'neyi yapabiliriz?' veya 'insan eyleminde özgür müdür?' şeklinde ifade edebiliriz. Her iki tahlil birbirini ikmal eder ve biri hakkındaki cevabımız zorunlu olarak ötekiyle de uyumlu olmalıdır.

Din bilimleri arasında rey ehli ile hadis ehli arasındaki ayrışmanın sebeplerinden birisi bu konudaki tartışmalardır. Daha doğrusu esas tartışma bu noktada başlamıştır ve tartışmanın bir kısmı dinî düşünce geleneğinde hadis ilmi ve öteki ilimler arasındaki ayrışma ile gerçekleşmiştir. Bu noktada elimizdeki metinler arasında Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) izafe edilmiş

olan *Kader Risalesi* önemli bir belge kabul edilebilir. Meselenin ayrıntısına girmeksizin burada Hasan-ı Basrî'ye Emevî hükümdarının yönelttiği bir soruyu hatırlamak gerekir: Emevî hükümdarı Hasan-ı Basrî'ye 'Sen kader meselesini daha önce seleften görmediğimiz bir şekilde ele almaktasın!' diye itiraz tarzında bir soru yöneltir ve kader görüşünü öğrenmek ister. Hasan-ı Basrî'nin kader yaklaşımı -en azından o döneme kadar- nasların tutarlılığı ilkesi zaviyesinden ortaya konulmuş 'akılcı' bir yaklaşım içermekle ayrışan bir yaklaşımdı.[11] Ancak burada üzerinde durmak istediğimiz esas mesele, bilginin tarzında bir ayrışmanın ortaya çıkmış olmasıdır. O da ilk tartışmalarını ehl-i rey ile ehl-i hadis arasında göstermiştir ki öteki mezheplerin tartışmalarına göre bu yaklaşım dinî bilimler alanındaki bir tartışma olması bakımından daha önemlidir. Mezhepler arasındaki tartışmalar, bir kısmında siyasal neticeler daha belirgin bir rol oynadığı için etkisi geniş fakat verimsiz tartışmalar şeklinde mütalaa edilebilir. Ehl-i rey ve ehl-i hadis tartışması dinî düşüncenin gelişiminde doğrudan katkı sağlaması bakımından daha kayda değer bir tartışmadır ve en azından tartışmanın tarafları 'siyasal' hedeflerinden daha çok bilgi anlayışına katkı sağlamış olmakla daha verimli neticeler ortaya çıkartmıştır.

İrade tartışmasının bilgiyle ilgisi şuydu: 'Ne biliyorum' sorusunun cevabı ile 'neyi yapabilirim' sorusunun cevabı tutarlı bir cevap olmalıdır. Akıl hakkındaki tahlilimiz ile eylemlerimiz hakkındaki cevabımızın aynı çerçevede ortaya çıkması gerekir. Ehl-i sünnet âlimleri, aklın imkânları hususunda 'sınırlılığı' kabul ettikleri gibi eylemlerde de özgürlüğü savunamadılar. Sadece teklifin istilzam ettiği ölçüde 'kesb' dedikleri sınırları belirsiz bir kavrama sığındılar. Meselenin ayrıntısına girmeksi-

11 Hellmut Ritter, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", Çev. Lütfi Doğan, Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1954, Cilt: III, Sayı: 3-4, ss. 75-84.

zin söylemek istediğimiz şudur: Ehl-i sünnet kader hususunda tutarlı bir teori geliştirmeyi amaçlamadı. Onların amacı ilahi kudret ile çelişmeyen bir özgürlük anlayışının –yani özgürlüğün olmayışının- ortaya konulmasıydı. Bilgi imkânları bakımından vahyin merkezîliğini savunarak bu teoriyle uyumlu hareket ettiler. Bunun bir neticesi olarak tabiat teorileri de endeterminist bir zeminde şekillendi.

Ehl-i sünnet bu mücadeleyi verirken sûfîler bu teorinin pratikteki takipçileri oldu. Onların öncelikli işi amel idi ve tartışmak yerine uygulama üzerinden sorunun cevabını verdiler. Onlar için Allah'ın âlemi yoktan yaratmış olması O'nun her an yaratıcı olması demekti. Bu durumda âlemde bir nizamdan söz edilemeyeceği gibi herhangi bir şeyin güç sahibi olmasından da söz edilemez: göz göremez, kulak duyamaz, el tutamaz vs. Allah bir şeyi yarattığı gibi ondaki gücü de her an yaratan Allah'tır. Bu durumda besmele ve kelime-i tevhidin yorumu diye kabul edebileceğimiz bir tevekkül anlayışı ortaya çıkmıştır. Yunus Emre'nin mısralarını bu kapsamda yorumlamak mümkündür. Yunus şöyle demişti:

Sensüz yola girer isem çarem yok adım atmağa,
Gövdemde kuvvetim sensin başım götürüp gitmeye

Yunus'un Allah'a hitap ederken söylediği 'sensizlik' şeklinde bir durum zaten olamaz! Çünkü Allah'ın her şeyin muharriki (hareket ettiren ilkesi) olması veya her fiilin sebebi olması insan iradesiyle ilgili bir durum değildir. Bu, zaten kelamcıların varlık yorumunda dile getirdikleri üzere, mümkün ve zorunlu varlık ayrımının istilzam ettiği zorunlu bir neticeydi. Çünkü mümkün veya zaman içinde yaratılmış varlık anlamındaki hâdis varlık, her durumda Zorunlu Varlık'a muhtaçtır. Aynı zamanda varlığını sürdürebilmek için de O'nun yardımına muhtaçtır. Bu nedenle bu yaklaşım daha sonra sûfîlerin vahdet-i vücûd anlayışlarının

merkezini teşkil etse bile aynı zamanda kelamcıların tevhid anlayışları buna yakın bir neticeye varabilirdi. Bu itibarla Allah'ın insanın güç ve kudreti olması, onu ayakta tutması vb. ifadeler sadece müminler veya sûfîler için geçerli bir durum değildi. Her hâlükârda Allah-insan-âlem ilişkisi böyle ele alınmak zorundaydı. Burada dinî ve tasavvufî olan husus, bunun farkına varmaktır. Farkında olmayı, zıddı gaflet ve gaybet olan 'huzur' tabiriyle ifade edebiliriz. Mümin insan 'iman' ile Allah'ın yeri göğü ve her şeyi yaratığı gibi aynı zamanda onu ayakta tuttuğunu, onun varlığını sürdürmesini sağladığını bilir. Sûfîler bu noktada âlemden daha çok insanın davranışlarına odaklanır ve genel olanı özelleştirerek meselenin pratik sonuçları üzerinde durur. Meseleyi İbnü'l-Arabî'nin bakış açısıyla izah etmek için bir hadis yorumunu hatırlamak gerekir:

Sûfîlerin fena ve tasavvufun maksadını anlatırken sıkça atıf yaptıkları sahih bir kudsî hadiste Hz. Peygamber'in diliyle Cenâb-ı Allah kendine ibadetlerle yaklaşan kulunun gören gözü, işiten kulağı, yürüyen ayağı ve bütün güç ve azaları haline geleceğinden söz eder.[12] Hadis meşhurdur. Hadisin genel yorumu, bir dönüşüm ve başkalaşmadan söz etmekle ilgilidir. Müslümanların büyük kısmı hadisin yorumunda, ibadetler ve nafileler neticesinde kulun Allah'a yaklaşması ve bunun neticesinde ise kulun halinde bir değişim yaşanmasından söz eder. İbnü'l-Arabî ise hadisi böyle yorumlamaz. Ona göre hadiste kastedilen bir dönüşüm ve başkalaşma değil, inkişaftan ibarettir. Bu inkişaf var olan bir şeyin idrak edilmesinden ibarettir. Başka bir ifadeyle vehmin yerini keşf alınca hakikat olduğu hal üzere ortaya çıkar ve idrak edilmiş olur.[13]

12 Buhârî, Rikâk: 38.

13 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006, ss. 80, 478-479.

İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı tasavvufun keşf, müşahede, vecd gibi terimlerle anlattığı bilgi görüşünü ahlakî bakımdan belirleyici bir öneme sahiptir. Üstelik bu bilgi anlayışı doğrudan bir şekilde metafiziğin tanımı kabul edebileceğimiz 'eşyayı olduğu hal üzere bilmek' ilkesiyle aynı anlama gelerek insanlık için bir anlam kazanır. Artık bu yaklaşıma göre tasavvufun yeni bir bilgi getirmesi gerekmiyor. Böyle bir durumda eski veya tasavvufî olmayan bilgiyi de 'bilgi' kabul etmek gerekirdi ki o zaman ya iki bilgi olmalıdır veya ikinci bilginin varlık sebebini açıklamak gerekir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri –ki buna sûfîlerin önemli bir kısmını eklemek için elimizde pek çok sebep vardır- farklı yöntemler kullanan kimselerden söz etseler bile bu bir hakikati bulma yöntemi değil, arama yöntemi olarak tasnif edilebilecek bir ayrımdır. Sûfîlerin kullandıkları yöntem ise –buna bağımsız bir yöntem olarak bakmak mümkün değil, sadece ittiba ve teessi (uyma) kavramlarıyla anlatabileceğimiz peygambere uymakla sınırlı bir yöntemdir- hakikati bulabileceğimiz yeterli ve tam yöntemdir.

Meselenin ayrıntısına girmeksizin şunu ifade edelim: İbnü'l-Arabî hadiste sözü edilen şeyin 'olanın ortaya çıkması' olduğunu beyan ederek dikkatimizi tasavvufun bilgi yöntemine çekmiştir. Buradaki ilk delili hadiste kullanılan *kevn* kelimesidir. Kevn süreklilik bildiren bir kelimedir. Bu nedenle hadis şöyle yorumlanır: Bu ibadetleri yerine getiren kişi güç ve kuvvetinin Allah'ın olduğunu ve Allah sayesinde gördüğünü, duyduğunu öğrenir. Bu sayede mevhum varlık iddiasından geçerek Allah'a hakkıyla teslim olur. Bu nedenle Yunus Emre'nin yukarıda zikrettiğimiz ifadesini bu çerçevede ele almak zorunludur. Belki besmele ve kelime-i tevhid hakkında da söylediklerimizi bu çerçeve içinde değerlendirmek gerekir. Sûfîler bu durumu 'Allah birdir, sabit kılandır, müspet değildir' diyerek anlatmışlardır. Başka bir ifadeyle Allah insanın kendisini var saymasıyla var olan veya bir

kılmasıyla bir olan olmadığı gibi O'nun varlığı ve kendisine ait nitelikleri insanı ve âlemi önceler. Bu itibarla varlıktaki *nizamı* olduğu hal üzere idrak etmek müşahede demek olduğu gibi bilgi ile temaşa ve müşahedenin müşterek olduğu yer burasıdır. Binaenaleyh Yunus Emre'nin mısralarını 'olduğu hal üzere eşyayı idrak' ilkesi çerçevesinde anlayıp "Allah'ım beni bu bilgiden mahrum bırakma" talebinden söz ettiğini varsayabiliriz. Ardından Yunus bu manayı pekiştirmek üzere şöyle der:

Gönlüm, canım, aklım, bilgim, senin ile karar eder
Pervaz ururlar dem be dem ucuben dosta gitmeye

Dost, hiç kuşkusuz, Allah'tır. Burada tasavvufun dikkatimizi çektiği çok önemli bir husus ortaya çıkmaktadır. Bunu seyr ü sülûku anlatmak üzere kullanılan bazı terimlerle kavramak mümkün olabileceği gibi özellikle edatların kullanılmasına şahit olmaktayız. Vakıa, Allah ibadetin maksadıdır. İnsan ibadetlerle Allah'a varmak ve O'na kavuşmak ister. Yaratılışın gayesi budur. Bu Müslümanların ortak bilgisidir. Ancak sûfîler bu 'maksat' ile 'şimdiki anda bulunulan yer' arasında güçlü bir irtibat kurarak üç ilke üzerinden Allah'a dikkatimizi çektiler. Bunlardan birincisi 'mebde' (ilke) olarak Allah! İlke olarak Allah, O'nun âlemin yaratıcısı olması ve her şeyin yaratıcı ilkesi olması demektir. İkinci mesele mead veya maksat olarak Allah'tır. Her şey ve herkes 'hâdis' (sonradan olan) olduğu için zamanda var olmuştur. Hâdis olmanın ikinci anlamı ise sonluluktur. Bu yönüyle insanın ve âlemin hâdis olması bir mebde ve mead tarafından ihata edilmişliğine işaret eder. Bununla birlikte esas mesele mead ile mebde arasındaki durumun açıklanmasıdır. Başka bir ifadeyle mebde ve meaddeki Allah, yaratılış öncesi ile uhrevi hayatta Allah-insan ilişkisini izah eder. Temel soru şudur: Hâlihazırda Allah ile irtibatımız nedir? Bu soru Bayezid-i Bestâmî (ö. 261/874) tarafından sorulmuştur. Hafız "*Allah içiniz*

ve Allah'a döneceğiz"[14] anlamındaki ayeti okurken Bayezid şöyle der: "Şimdi neredeyiz ki?"[15] Sorunun cevabı Allah'ın şimdide bizimle beraber olmasıdır. O zaman şöyle bir paradoks ortaya çıkıyor: Kendisinden geldiğimiz Allah, şimdi beraber olduğumuz ve varmak istediğimiz Allah! Her an beraber olduğumuz Allah'a gitmek ne demektir? Sorunun cevabı İbnü'l-Arabî tarafından ilahi isimler arasındaki farklılıkla verilir. Bir isimden ötekine intikal ediyoruz ve hayat her daim ilahi isimlerdeki yolculuktan ibarettir. İlahi isimler arasındaki farklılık âlemi ve âlemdeki bütün farklılığı –ki çokluk farklılık demektir- ortaya çıkardığı gibi ahlâkî hayattaki bütün değişimlerin ve farklılaşmaların sebebi de ilahi isimler arasındaki farklılıktır.

Sûfîler Allah ile beraberliği birtakım edatlarla anlatarak 'Allah'ı Allah ile bilmek' dedikleri mertebeyi bilginin kemali kabul ederler. Allah'ı *nefs ile* bilmemiz ile Allah'ı *Allah ile* bilmemiz arasındaki ilişki olumsuz bir kavram olarak *ilah-ı mutekad*'dan *ilah-ı meşru*'a intikal etmektir. Yunus Emre'nin kastettiği şeyin Allah'ı *Allah ile* bilmek olduğu aşikârdır. Bu itibarla Yunus'un sözünü ettiği dost, hiç kuşkusuz Allah'tır. "*Allah müminlerin velisidir*"[16] ayeti ile Allah'ın isimlerinden birisi olan el-Velî, bu bahiste ilk akla gelen deliller olabilir. İnsan kendi gücünden ve kudretinden vazgeçerek (fena) Allah'ın vasıflarıyla ahlaklandığında yolculuk hızla gerçekleşir. Yunus bunu 'uçmak' diye anlatır. Üstelik felsefi bilgide olduğu gibi tek yönlü ve tek araçlı değil, insanın bütün güçlerinin iştirak ettiği bir yolculuktan söz ediyoruz. Yunus bunu insanın çeşitli araçlarını ve organlarını zikrederek beyan eder. Sûfîler tasavvufî yolculuğu insanın bütün güç ve kudretinden sıyrılarak iradesini tek bir noktaya teksif etmesine –ki bu da ilahi inayet ile mümkün olabilir- dayandır-

14 Bakara, 2/156.
15 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II: 152; VIII: 310-311.
16 Bakara, 2/257.

mışlardır. Bunu anlatmak için *cem-i himmet* terimini kullanmışlardır. Cem-i himmet, insanın bütün iradesinin bir maksada yönlendirilmesi demektir.

İnsan fena sürecinde kendinden geçince ne olur? En büyük güç kendisine ihsan edilir ve bu sayede tasarruf imkânı bağışlanır ona! Yunus'un deyimiyle

Kendiliğinden geçeni doğan edinir maşuku
Ördek ü kekliğe salar sürü idiben tutmağa

Burada yine bir paradoks ile karşılaşmaktayız. Daha doğrusu tasavvuf riyazet, mücahede ve bu süreci önceleyen niyet, irade, kasıt, azim gibi insan çabasının varlığına gerek duyan kavramlardan söz ettikten sonra dikkatimizi güçten arınmaya ve fenaya doğru çevirir. Tasavvufun maksada dair konuşmaları özellikle *Mantıku't-Tayr*'da Hüdhüd'ün kuşlara anlatımında kendini gösterir. Hüdhüd maksattan ve maksada ulaşmak için yolculuğa çıkmaktan söz ettikçe kuşlar ümitsizliğe kapılır ve böyle bir yolculuk için kendilerinde takat bulamadıklarını beyan ederler.[17] Aslında burada bir çelişki vardır ve bu çelişki yukarıda atıf yaptığımız dinî düşüncenin ana meselelerinden birisidir. Tasavvuf her ne kadar riyazet üzere kurulu olsa bile bu riyazet esasta 'teslimiyet' ile bozulmuş bir riyazettir. Başka bir anlatımla tasavvufta riyazet bir illet veya sebep değil, belki malul daha çok da bir şahit olarak kabul edilebilir. Maluldür, yani insana takdir edilmiş inayetin ortaya çıkardığı bir neticedir. Şahittir, yani insanın kaderi hakkında bir tanıktır. Akılcı ahlak sistemleri ile dinî ahlakı ayırt eden en önemli unsur, dinî ahlakta riyazet ve mücahedenin bir illet veya sebep olarak değil, 'malul' ve netice olarak kabul edilmiş olmasıdır.

17 Feridüddin Attâr, *Mantıku't-Tayr*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., (7. bs.), 2014, s. 111 vd.

Allah'a güçlü bir iman –ki iman Allah tarafından bir ihsandır- anlamındaki aşk Allah'a gidişin sebebidir, çünkü yolculuk insan takatiyle kıyaslandığında aşılamayacak engellere sahiptir. Mantıksal olarak Allah'a kadar bir yolculuğun insan tarafından başarılması söz konusu bile olamaz. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Her şeyden önce insan sınırlı, Allah ise sonsuzdur. Allah hakkındaki bilgimizi tecellileri üzerinden takip edersek yine de sınırsız sayıdaki tecelliyi tanımak mümkün değildir. Bu nedenle kanat takmak ve 'kuşlar' gibi uçarak maksada ulaşmak lazımdır. Öte yandan aşk imanın bir müteradifi olarak insanın fail değil, edilgen olduğunu bize öğretir. Başka bir ifadeyle âşık aslında maşuk olandır ve maşuk olmak için de insan elinde bir şey yoktur.

Yunus bize sadece aşkın tezahürü olarak fena ve zühdü anlatır. İnsan 'maşuk' olunca kendini âşık sayar ve bunun bir tasdiki olarak dünyevilikten soyutlanır. Her şeyden soyutlanmak ve her şeye sırtını dönmek sûfîlerin zahitlik dediği şeyle başlar. Ancak zahitliğin meselesi dünyadan yüz çevirmekle birlikte ahiret hakkında bir arzu taşımış olmasıdır. Bu nedenle sûfîler zahitliği yolun bir şartı saymakla birlikte yeter şart olarak görmemişlerdir. Yapılması gereken şey ahiretten –cennet sevgisinden ve cehennem korkusundan- geçmektir. Bu ise insanın kendi benliğinden tamamen arınmasıyla mümkün olabileceği gibi aynı zamanda sadece Allah'ı maksat edinmekle mümkün olabilir. Sûfîlere göre *ihsan*ın anlamı bu olduğu gibi aşk ve ihsan ilişkisi de bu şekilde ortaya çıkar: Dinin maksadı Allah'tan başkasını görmeksizin Allah'a O'nu görür gibi ibadet ise aşk da O'ndan başkasına bağlanmamaktır. Bu tarz yönelmenin gerekçeleri üzerinde tasavvuf tarihinde çok durulmuştur. Rabia el-Adeviyye'nin (ö. 185/801) dile getirdiği 'Allah'a beklentisiz ibadet' düşüncesi bu hususta görüşleri özetler.[18] Özellikle ihlastan sûfîlerin anladıkları

18 Feridüddin Attâr, *Evliya Tezkireleri: Tezkiretü'l-Evliyâ*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yay., 2007, ss. 98-111.

da buydu: Allah'ı Allah olması sebebiyle ibadet edilmeye hak sahibi görmek. Ancak insanın öte dünyadan vazgeçebilmesi için kendinden ve her türlü hazdan geçmesi gerekir ki Yunus'un sözünü ettiği tam da budur. Yunus şöyle der:

Âşık mı diyem ben ona Tanrı'nın uçmağın seve
Uçmak dahi tuzak imiş mümin canların tutmağa

Burada asıl dikkate değer cümle 'uçmak dahi tuzak imiş mümin canların tutmağa' mısraıdır. Bilindiği gibi 'uçmak', cennet demektir. Hiç kuşkusuz burada sûfîlerin nas yorumlarından aşina olduğumuz 'hakikatin katmanları' veya 'dereceli anlatım' meselesinin izlerini görebiliriz. Cennetten ve cehennemden söz eden Allah'tır, cennet nimetlerini insana vaat eden Allah'tır, cehennem ile korkutan da Allah'tır, hiç kuşkusuz! Üstelik bu mesele İslam dindarlığında o kadar önemli bir yer tutmuştur ki kelam tartışmalarından birisi *vaad ve vaid* (cennet ile teşvik ve cehennem ile tehdit) meselesi olmuştu. Vaad ve vaid, Hâricîlerden başlayarak Mutezile ile Ehl-i sünnet arasındaki temel ihtilaf noktalarından birisiydi. Acaba Allah vaadinden döner mi? Cehennemle ilgili tehditlerden Allah vazgeçer mi? Mutezile 'dönmez' diye cevap vermişti her iki soruya da! Çünkü bu ikisi dünyevi hayatı tanzim eden ve ahlakın gerekçesini teşkil eden ilkelerdi. Ehl-i sünnet ise başka konularda olduğu gibi bu alanda da ilahi kudretin sınırlanmasını kabul etmedi ve 'Allah yapmalıdır' şeklindeki bir cümleyi sistematik olarak reddetti.

Ancak Ehl-i sünnet'in ilkesel olarak gösterdiği bu tepki ile sûfîlerin ulaştığı neticeler birbirinden oldukça farklı idi. Ehl-i sünnet ilahi kudret sebebiyle cennete veya cehenneme girmenin, insan ameline bağlı olmadığını savunmak için bunu söylemişti. Sûfîler ise ilahi rıza ve Allah sevgisinden hareketle cennetten ve cehennemden bile geçmek gerektiğini ifade ederek İslam'ın başka bir veçhesini ortaya koydular. Bu veçhe rıza, teslimiyet

ve tevekkül gibi kavramlara göre dindarlığın yeniden yorumlanması demekti. Artık cennet veya cehennem bir tuzak ve *mekr* olarak vaat edilmiş kabul edilecek, gerçek müminin bu mekri –sanki bir rüya gibi- 'tabir' ederek aşması beklenecektir. Tabir ederek varılacak hakiki maksat ise bizzat Allah'tır.

Feridüddin Attâr bu bahsi daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak cennetten ilk çıkmak ile tekrar cenneti maksat edinmek arasındaki çelişkiye dikkat çeker. Attâr tavus kuşundan söz ederken onun yolculuğa çıkmada isteksizliğini eski tecrübesine bağlar: Tavus cennette bulunmuş ve Âdem ile birlikte oradan çıkartılmıştı.[19] Atıf yapılan hadise İslam kaynaklarında geçmese bile Tevrat'ta ayrıntıları yer alan Âdem'in cennetten çıkma sürecinde tavus kuşunun rolüdür. Tavus kuşu kendini beğenmişliği ve güzelliğiyle aldanmayı temsil eder. Yılan tavus kuşunun en güzel kısmını teşkil eden kuyruk kısmında saklanarak cennete girdi ve insanı aldattı. Tavus bu hadiseye atıf yaparak Simurg'u bulmak üzere uzun bir yolculuk için takatinin olmadığını beyan eder. Attâr'ın bu konudaki cevabı insanın varlıktaki yerini anlatmak üzere tasavvuf tarihindeki en nefis cümlelerden birisidir: Attâr der ki "Âdem kendisine cennet yeter zannedince oradan kovuldu." "Çünkü" diye ekler "İnsana sadece Allah yeter." Allah insana daha büyüğünü vermek üzere onu cennetten çıkardı.

Burada açık bir şekilde cennet ve onun türlü nimetleri ile Allah'ı maksat edinmek arasındaki çelişkiye dikkat çekilir. Çünkü ihlasın gerçekleşmesinin engellerinden birisi de nimetler ve onlara bakmaktır. Nimetler insan hazzıyla ilgilidir ve en büyük günahı 'varlık' olarak kabul eden tasavvuf için hazlardan uzaklaşmada dünyevi veya uhrevi haz birbirine müsavidir. Her durumda cennet bir tuzaktır ve Yunus'un *Divan*'ında bu bahisle ilgili zikredilen pek çok mısraın bulunduğunu akılda tutarsak

19 Feridüddin Attâr, *Mantıku't-Tayr*, s. 56-58.

Yunus bu yaklaşımıyla aslında tasavvufun ihlas hakkındaki görüşünü tekrarlamış olmaktadır.

Cennetten ve cehennemden vazgeçen âşıktan geride ne kalır? Hiç! İşte Allah 'hiç'e en büyük gücü ihsan eder ve ne olacaksa ondan sonra olur. Burada Yunus'un başka bir şiirinde geçen bir mısraı hatırlayabiliriz: *"Bir sinek bir kartalı kaldırdı vurdu yere!"* Hiç kuşkusuz sineğin kartalı veya Attâr'da karıncanın fili yenebilmesi aklen imkânsız fakat tasavvufî bilgide anlamı aşikârdır: filin de kuvveti yoktur, karıncanın da. İkisi de hiçlik mertebesinde ise Allah kime güç vermişse ötekini yener. Söz konusu mısra ile şiirin başında zikredilen *Sensüz yola girer isem* mısraı aynı kapsamda değerlendirilebilir. Attâr'ın ifadesinde karıncanın fil kudretine sahip olduğu yer, istiğna vadisi idi.[20] İstiğna makamı celal sıfatlarıyla salikin terbiye edildiği yerdir ve burada -Attâr'ın eserinde- yolculuğa çıkan kuşların büyük kısmı telef olur. Çünkü bu makamda insanın yapıp ettiği işlere dair bütün 'önem' fikri ortadan kalkar. Artık istiğna makamı -sadece hazların değil- benliğin ve 'fayda' kavramının tamamen silindiği ve ortadan kalktığı yerdir. Yunus'un mısraında Allah'ın iki ismine işaret etmesi bahsedilenin istiğna makamı olmasından kaynaklanır. İstiğna makamı Allah'ı 'âlemlerden ganî olarak' idrak etmek demektir. Yunus şöyle der:

Ganî Cebbar aşk erine bin Hamzaca kuvvet verir
Dağları yerinden ırar yol eyler dosta gitmeye
Yüz bin Ferhat külüng almış kazar dağlar bünyadını
Kayalar kesip yol eyler ab-ı hayat akıtmaya

Son bölümde yolculuğun yönünün değiştiğini görmekteyiz. Artık Allah'a doğru yolculuk önce Allah'ta yolculuk, sonra da Allah'tan yolculuğa dönmüştür. *Allah'tan yolculuk* sûfîler

20 Feridüddin Attâr, *Mantıku't-Tayr*, s. 279 vd.

tarafından belirli bir maksatla insanın Allah tarafından âleme döndürülmesi olarak yorumlanır. Bu esnada iradi bir durum söz konusu değildir ve insanın başına iki şey gelebilir: Birincisi Allah'ta seyirde kalır ve meczup haline gelir. Öyle bir insanın âlemden haberi kalmaz. İkincisi ise insanları irşat maksadıyla âleme döndürülmesidir. Bu da insanın elinde değildir. Peygamberlerin makamları cemden sonra dönmek veya miraçtan sonra irşat etmek maksadıyla âleme döndürülmek makamıdır. Bu nedenle dönüş daha üstün kabul edilir. Susamışlara sözü edilen ab-ı hayat ise insanı kemale erdirecek olan iman ve ahlak bilgisidir. Salik, insanlara Allah'ı anlatmak üzere geriye döner ve buna *cemden sonra fark* veya *ikinci fark* denilir.

Ab-ı hayatın çeşmesi âşıkların visalidir
Kadehi dolu yürüdür susamışları yakmaya

Bunun ardından zikrettiği mısralar ise genel anlamda benlik iddiasından geçmiş insanın halini anlatabileceği gibi irşat hizmetini yerine getiren ikinci farktaki kimsenin halini de anlatabilir. Şöyle der:

Âşık kişi miskin olur yol içinde teslim olur
Kim niderse boyun bura çare yok gönül yıkmaya

Bu, ahlak veya zahitliğin bir tezahürüdür. Çünkü zahitlik insan için dünyayı değersizleştirmekle kalmaz, kendi varlığını da değersizleştirir. Bu durumda kendini 'hiç' olarak görmek, insanın başkalarıyla ilişkisini de teslimiyet ilkesi üzere düzenler. Kimse ile kavga kalmaz, kimseyle çatışma olmaz. Hz. Peygamber'in "*Dünyaya karşı zahit ol ki Allah seni sevsin. İnsanların sahip olduklarına karşı zahit ol ki insanlar seni sevsin*" hadisi bunu izah eder.[21] Öte yandan tevekkül anlayışı da insanın

21 İbn Mâce, *Sünen*, Zühd: 1.

başına gelen her hadiseyi Hak'tan bilmesini istilzam eder. Bu durumda başa gelen hadiseler doğrudan veya dolaylı olarak Hakk'ın fiilidir ve kişiye gereken teslimiyettir. Burada gönül yıkmaktan söz edilir. Ancak tasavvufta bunun daha ileri derecesi kırılmamaktır. Sûfîlerin metinlerinde bu tabir geçer ve bunun sebebi 'gönülsüzlük' olarak belirlenir. Ariften geride hiçbir şey kalmadığı için artık kırılmasının bir nedeni de olmaz.

Burada şiirin içindeki bir fikrin tekrarlandığını görmekteyiz. Bunu daha önce kısmen açıkladığımız için tekrara gerek yoktur. Yunus âşıkların ahının yedi cehennemi söndürebileceğini söyler. Bu ifadeyi arifler karşısındaki insanlara bir uyarı şeklinde düşünmemiz mümkündür. Başka bir ifadeyle arife gönül yıkmayı men eden Yunus burada ise arif karşısındaki insanları uyarmış olmaktadır.

Yedi veyil tamusunu kül eyler âşıklar ahı
Kast ider sekiz uçmağı nur ide nura katmağa

Son olarak dikkat çekmemiz gereken şey aşk ile pasif veya edilgen iman arasındaki irtibatı hatırlamakla ilgili kısımdır. Yunus şöyle demektedir:

Bildük gelenler geçtiler gördük konanlar göçtüler
Aşk şarabın içen canlar uymaz göçmeye kanmaya

Tutulmadı Yunus canı geçti tamudan uçmaktan
Yola düşüp dosta gider yine aslın ulaşmaya

Son mısra elinizdeki kitabın çeşitli bahislerinde ele alacağımız vuslatı anlatmaktadır. Vuslat ferin asla kavuşması demektir. Fer yani insan ancak Asıl'a kavuşmakla saadete ulaşır ve bu sayede yolculuk nihayetine varır.

Şiire 'Nazar' Etmek: Yunus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının İzleri

Yüz bini birdür dervişun
Arada ağyar gerekmez
Yunus Emre

Sûfîlerin, vecdin coşkusunu taşıyan düşüncelerini anlatırken yararlandıkları etkili ifade sanatlarından birisi şiir olduğu gibi tasavvufun düşünce hayatında ortaya çıkan bazı sorunlar şiirin yaygın kullanımından kaynaklanmıştı. Remizler, hikâyeler, sembolik anlatımlar, mecazlar, şathiyeler ile örülen sûfîlerin metinleri, tasavvufun 'sûfî olmayan' insanlara açılmasında nesnel ve anlaşılır bir anlatıma kavuşmasının önünde engel sayılmıştır. Sûfîler bilhassa fakih-kelamcıların eleştirileri karşısında özel (sırrî) bilgilerini saklamak ve sadece 'ehline ulaştırmak' maksadıyla özel bir dil geliştirmek istemiş, ancak bu durum, bazen bizzat sûfîlerin, yani 'ehlinin' bile anlamakta güçlük çektiği kapalı bir dilin ortaya çıkmasına yol açmıştı. İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle birlikte tasavvuf yeni bir sürece girerken, bu literatürün 'ehlinin' olduğu kadar, sûfî olmayanların da anlayabileceği nesnel bir anlatıma kavuşturulması hedeflenmiş, bu kapsamda vahdet-i vücûd ekseninde dile getirilen düşünceler, tüm tasavvufî konuların kendisine göre ve kendisine

atıfla yorumlandığı bir referans çerçevesine dönüşmüş, farklı dönemlerde ortaya çıkan metinler vahdet-i vücûdu kabul eden metinler olarak görülmüş, bütün sûfîlerin ayrıntılara varana kadar hemfikir kimseler olduğu ısrarla vurgulanmıştır.

Tasavvufun 'Tutarlılık' Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd (varlığın birliği) İbnü'l-Arabî ve takipçilerinden itibaren –ki bunların arasında başta Sadreddin Konevî olmak üzere Müeyyidüddin Cendî, Saîdüddin Fergânî, Davud Kayserî, Abdürrezzâk Kâşânî, Molla Fenârî'nin isimleri zikredilebilir- tasavvufun en tartışılan konularındandır.[1] İbnü'l-Arabî ve takipçileri, vahdet-i vücûd veya onunla yakın anlamda kullanılan çeşitli kavramlar[2] etrafında dile getirdikleri düşünceleriyle

1 Vahdet-i vücûdun en iyi tariflerinden birisi, bilhassa İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metinlerindeki kavramlar konusunda temayüz eden sözlüklerden birisi olan Abdürrezzâk Kâşânî'nin *Tasavvuf Sözlüğü*'ndeki tanımdır. Kâşânî terime getirdiği tanımla vahdet-i vücûdun evvelemirde filozofların ve kelamcıların varlık anlayışlarına karşın sûfîlerin varlık anlayışını anlatan bir terim olduğuna dikkat çeker. Bu itibarla Kâşânî'nin tanımı, sûfîlerin yeni dönemde İslam metafizik geleneğinin takipçileri olmalarına vurgu yaparken aynı zamanda tasavvufun yeni dönemde kazandığı muhtevaya da dikkat çeker. Kâşânî şöyle der: "Varlığın *zorunlu* ve *mümkün* diye bölünmemesi. Varlık bu taifeye göre, filozof ve kelamcı akılcıların anladığı gibi değildir. Çünkü adı geçenlerin çoğu, varlığın bir araz olduğuna inanmaktadırlar. Hâlbuki onların *araz* zannettikleri varlık, her mevcudun hakikatini gerçekleştiren şeydir ve böyle bir şey ise, Hak'tan başkası olamaz. Birlik özelliğiyle nitelenmiş zatın iki itibarı vardır: Birincisi, zatın içermiş olduğu ve ihata ettiği hakikatlerin aynı olması itibarıdır. Bunlar kendisinden başka değillerdir. Varlık da söz konusu hakikatlerin birisi ve idrak melekeleri için en barizi ve görünenidir. Bu durumda varlık, bu anlamda zatın aynı olmuştur." Bkz. Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 576. Vahdet-i vücûd hakkında müstakil bir risale yazan Abdülganî Nablusî *Vücûd-ı Hak* diye isimlendirdiği kitabını ise bilhassa Taftazânî'ye karşı vahdet-i vücûdu savunmak üzere kaleme almıştır.

2 Bu kavramların en önemlileri arasında Allah'ın her şeyle beraber olması anlamında *maiyet-i zatiye*, her şeyin birliği ve hakikati anlamında *hakikat* veya *ferdiyet*, Allah ile eşya arasındaki doğrudan ilişkiyi anlatan *vech-i has* veya *özel*

tasavvufun temel sorunlarını, Tanrı-âlem-insan ve özel olarak da âlemdeki şeylerin birbiriyle irtibatını ele aldıkları kadar, aynı zamanda bütün beşerî bilgi birikimini ve inançları bu kavram ekseninde tahlile çalışmışlardı. Başka bir ifadeyle vahdet-i vücûd, farklı dönem ve mekânlarda ortaya çıkan sûfîlerin metinlerini olduğu gibi nazari düşünceleri hatta halk inançlarını, kısaca her türlü zihin ve inanç etkinliğini yorumlayan bir *çerçeve kavram* sayılmıştı. İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de vahyin zaman ve mekân şartları altında nasıl değiştiğini tahlil ederek, en nihai ifadesini 'tenzih ve teşbihi cem ederek Allah'ı bilmek' şeklinde kalıplaştırabileceğimiz bir ifadede bulan vahdet-i vücûda doğru tekâmül ve terakkisini yorumlamıştır. Vahdet-i vücûd, Allah hakkındaki en doğru –ki doğruluk İbnü'l-Arabî'de genellikle kuşatıcılık (cami, muhit ve daha da önemlisi *Kur'an*) ile eş anlamdadır- bilgiyi veren tevhidin nihai yorumu anlamında değerlendirilirken, insanın iki temel bilgi gücü olan akıl ve hayal güçleri arasındaki karşıtlık, tevhidin bu yorumuna ulaşmanın önündeki engel sayılmıştır.

İbnü'l-Arabî ve takipçileri vahdet-i vücûdu bu şekilde ortaya koyarken bütün tasavvufu yeknesak bir bütün haline getirmeye çalışmış, sûfîlerin hemfikir olmalarını tasavvufî bilgi yönteminin doğruluğunun delili olarak savunmuşlardı. Bu yönüyle vahdet-i vücûdun bir referans haline gelmesi, sûfîlerin çelişki ve çatışmalardan uzak kalmasını sağlayacak şekilde sahih ve güvenilir bir bilgi yöntemine -riyazet ve mücahede- sahip olduklarını savunmanın tabii ve mantıkî bir sonucuydu. Şiirin ifade imkânlarından istifadeyle en soyut ve nazari düşünceleri geniş kitlelere ulaştırabilen sûfî-şairler ise İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından nazari dille ve üslupla anlatılan düşünceleri *şairane tahayyüller*[3] ile anlatmış, vahdet-i vücûd ve bu eksende ortaya

yön terimlerini zikredebiliriz. Bu terimler için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yay., 2005, s. 176 vd.

3 Bu ifadeyi kullanma nedenimiz Davud Kayserî'nin tasavvufî bilgiye yönelik eleştirileri zikrederken böyle bir ifade kullanmış olmasına atıf yapmaktır. Bkz.

çıkan düşünceler geniş kesimlere ulaşmıştı. Vahdet-i vücûdun nazari anlatımıyla şairlerin anlatımı bazen birbirini beslerken, bazen şiirin yol açtığı çelişkiler, yüzeyselleşmeler ortaya çıkmış, bu durum bilhassa Konevî'nin eserlerinde ortaya çıkan nazari dili etkisizleştirmiş, metinler arasında belirgin bir farklılık ortaya çıkmış, hangi sûfînin vahdet-i vücûdu nasıl ele aldığını tespit etmek bir soruna dönmüştür.

Çağımızda vahdet-i vücûd üzerinde yapılan akademik araştırmalar yok denecek kadar azdır. Araştırmaların önemli bir kısmının yöntem hatalarıyla malul olduğunu da söylersek, durumun vahameti daha iyi anlaşılır. Bazı araştırmalar, vahdet-i vücûdun lafzi ifadesi üzerinde odaklanarak terimin ilk kim tarafından kullanıldığını saptamak istemiştir. İlk bakışta anlamlı gözüken böyle bir tavrın esasta savunmacı bir yaklaşım taşıdığı gözlenir ki bu savunmacı yaklaşımın İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri savunan Abdülvehhâb Şârânî'ye (ö. 973/1565) kadar giden kökleri olduğunu görmekteyiz. Vahdet-i vücûd, belki hiçbir konuyla karşılaştırılmayacak ölçüde tasavvufa eleştirilerin yöneltildiği bir konudur ve bu eleştiriler, ilk sûfîlerin bazı düşüncelerine gösterilen tepkilerle benzerlikler taşır.

İlk dönemde Cüneyd-i Bağdâdî, ardından Ebu Nasr Serrâc, Ebu Tâlib Mekkî, Kuşeyrî, Kelâbâzî gibi sûfîlerin çabalarıyla tasavvuf ile diğer İslam bilimleri arasındaki çatışma aşılmış, *Sünni tasavvuf* diye isimlendirdiğimiz bir anlayış ortaya çıkmış, sûfîler bir bilim grubu sayılmıştı.[4] Tasavvuf ile bilimler arasındaki bu 'uzlaşma' sürecinde iki temel hususu hatırlamak gerekir: Birincisi sûfîler kendi bilimlerini ve nas yorumlama yöntemlerini *işârî* diye isimlendirerek herhangi bir bağlayıcılıktan uzaklaştırmış, böylelikle tasavvufun alanını daraltmışlar ve

Davud Kayserî, *Risale-i tasavvuf*, s. 110.

4 Bu konuda bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 35 vd.

dinin genel hükümlerinde Ehl-i sünnet fakih ve kelamcılarına uymuşlardı (fıkıh ve kelama bağlı tasavvuf). İkincisi ise fakihlerin tepkisine yol açan sûfîlerin bazı düşüncelerini ya 'şathiyat' veya 'hal' sayarak mazur göstermeye çalışmışlardı. Bu sayede bir yandan uzlaşmanın önündeki engeller izale edilirken öte yandan tasavvufun 'ehlinin bilebildiği sırrî bilgi' hüviyeti özenle korunmak istenmişti. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin 'vahdet-i vücûd' ekseninde dile getirdikleri düşüncelerini anlayabilmek için, onların Ehl-i sünnet fakih ve kelamcılarının anlayışlarına bağlı tasavvuf[5] yerine, bütün bilimler arasında kuşatıcı ve gaye bilim olarak tasavvuf anlayışını savunduklarını hatırlamalıyız. Onlar, özünü riyazet ve mücahedenin teşkil ettiği tasavvufun hakikate -ki bu bazen bilgi ama daha çok saadet diye ifade edilebilir- ulaşma yöntemini aklî yöntem karşısında savunarak, bir metafizik anlayış geliştirmiş, bütün bilgilerin ekseninde yorumlanacağı bir Tanrı-âlem anlayışı ortaya koymuşlardır. İşte *vahdet-i vücûd* diye terimleşen anlayış budur. Bu sayede başta naslar olmak üzere, Cüneyd-i Bağdâdî'den Bâyezid-i Bestâmî'ye, Hallâc-ı Mansur'dan Şiblî'ye, Sehl Tüsterî'den Hakîm Tirmizî'ye pek çok meşhur mutasavvıfın olduğu kadar daha az şöhret bulmuş sûfîlerin görüşleri de aynı bağlamda yorumlanmıştır.

Bu durum, İbnü'l-Arabî'ye göre tasavvufî yöntemin zorunlu bir neticesiydi. Çünkü tasavvufî yöntemin doğruluk ölçütü ve mümeyyiz vasfı, mensuplarının birbirinden farklı ve bilhassa çelişkili görüşlere sahip olmamasıdır. Yunus Emre'nin ifadesiyle, *yüz bini birdür dervişun, arada ağyar gerekmez*.[6] Bu ifade, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yapmak istedikleri şeyi tam olarak ifade

5 Bu çabanın en açık bir şekilde görüleceği müellif Kelâbâzî'dir. Kelâbâzî eserinde sûfîlerin görüşlerinin Ehl-i sünnet görüşlerine tam olarak uyduğunu ispata çalışır. Aslında Kelâbâzî gibi Ebu Nasr Serrâc veya Ebu Tâlib Mekkî, Abdülkerim Kuşeyrî gibi sûfîlerin öncülüğünde teşekkül eden *Sünni tasavvuf* anlayışı bu düşünceye dayanır.

6 Yunus Emre, *Divan*, Yay. Haz. Mustafa Tatcı, Ankara, MEB, 1997, II: 166.

eder. Çünkü onlara göre tasavvufî yöntemin güvenilirliği ve doğruluğu, çelişkilerden arınmış bilgiye ulaştırmasında aranmalıdır. Bu yönüyle aklî bilgiye yönelik en önemli eleştirinin tutarsızlık ve çelişkiler olduğunu hatırlamalıyız. Öyleyse yeni dönemde yapılması gereken iş, bütün sûfîleri aynı görüş etrafında toplamaktı; daha doğru bir ifadeyle bütün sûfîlerin aynı hakikati söylediklerini göstermek, yeni dönem tasavvufunun temel göreviydi. Vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîlerin çeşitli dönemlerde yazılan kitapları bu çerçevede yorumlamaları, bu gayeyi gerçekleştirme niyeti taşır. Bunun sonucunda Mevlana, Herevî, İbn Fârız ve Nifferî gibi mutasavvıfların eserleri, onların vahdet-i vücûdu kabul eden sûfîler olarak kabul edildiği bir bakış açısıyla yorumlanmıştır.

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin bütün tasavvufî literatürü vahdet-i vücûd anlayışında bir araya getirmesi, günümüz araştırmalarının çözmesi gereken temel bir sorundur. Bu sorun, Yunus Emre'nin şiirleri için olduğu kadar, *Mesnevî* başta olmak üzere tasavvufî metinleri nasıl yorumlayacağımız hakkındaki daha kapsamlı bir sorunun önemli kısmını teşkil eder. Çünkü böyle bir yaklaşım, diğer sûfî-yazarların özgünlüklerini tehdit edebilir. Bu bağlamda bir yazarın vahdet-i vücûd fikrini benimseyip benimsemediği hakkında bazı ölçüler olmalıdır. İbnü'l-Arabî ve bilhassa Konevî'nin ifadeleri tahlil edildiğinde, vahdet-i vücûda dayanak olan başlıca iki temel ilkenin bulunduğunu tespit edebiliriz. Binaenaleyh bir sûfînin vahdet-i vücûdu benimseyip benimsemediğini tespit, bu iki ilke hakkındaki görüşünü ve onların bazı sonuçlarını araştırmakla gerçekleşebilir.

Bunlardan birincisi, Kâşânî'nin vahdet-i vücûd tanımında geçtiği üzere, varlığı mümkün ve zorunlu sınıflarına ayırmadan kendinde bir hakikat olarak ele alıp mümkün ve zorunluyu onun iki ucu saymayla ilgili bir düşüncenin araştırılmasıdır. Bu yaklaşımın neticesi, Hak için *Mutlak Varlık* tabirini kullanmamızdır.

Başka bir ifadeyle vahdet-i vücûd, öncelikle Hak için mutlak varlık tabirini –bunun bir isim olup olmaması hakkındaki tartışmalar ikincil derecede önemlidir- kullanmayı ilke edinir ve buradan hareketle varlık anlayışı geliştirir. Öyleyse bir sûfînin Hak için mutlak varlık tabirini kullanıp kullanmadığı sorusunu araştırmak, o sûfînin vahdet-i vücûd hakkındaki görüşünü anlamak için cevaplanması gereken birinci ve belirleyici sorudur. 'Mutlak varlık' tabirinin nasıl ortaya çıktığı ve hangi kaynakların etkisini taşıdığı, başlı başına bir araştırma konusudur. Öte yandan bütün dönemlerinde vahdet-i vücûda yönelik en önemli eleştiriler, daima bu noktadan hareketle gelmiştir. Bu eleştirilerin en önemli temsilcilerinden birisi olan Taftazânî sûfîlerin Tanrı'ya 'mutlak varlık' demelerini eleştirirken sûfîleri filozoflarla aynı düşünceye yerleştirir. Tasavvuf içinden gelen eleştirilerde de bu değerlendirme yer tutar. Nitekim Simnânî'nin bu bahisteki eleştirisi İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'ya mutlak varlık demesinden hareket eder.[7] Benzer değerlendirmeler İmam Rabbânî'de de görülür.[8]

Bununla birlikte vahdet-i vücûda sadece bu ilkeyle baktığımızda, ilk sûfîlerin fena teorileri ile vahdet-i vücûdu ayrıştırmak güç, hatta bazen imkânsızlaşır. Vahdet-i vücûd araştırmalarında düşülen yanılgılardan biri budur. Bu güçlüğün başında mutlak varlık terimini bir isim saymakla Hak için kullanılacak herhangi bir isim veya nitelik arasındaki şeklî benzerliktir. Hâlbuki daha

7 Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, Terc. Lâmii Çelebi, Yay. Haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul, Marifet Yay., 1995, s. 658. Şeyh Kemal, Emir İkbal'e sormuş: "Senin şeyhin Alâüddevle (Simnânî) Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (vahdet-i vücûd) hakkındaki görüşleri için ne der?" Şöyle demiş: "Onu maarifte şanı yüce bir zat bilir, fakat Hak Teâlâ hazretlerine vücûd-ı mutlak demesini hatalı bulur." Şeyh Kemaleddin şöyle demiş: "Şeyh Muhyiddin'in bütün maarifinin özü bu sözdür ve bundan güzel söz yoktur."

8 Ekrem Demirli, "Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sûfîlerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007), s. 45.

sonra da değineceğimiz üzere, mutlak varlık bir isim değildir ve her şeyden önemlisi 'varlık' tabirinin kullanılması, yaratılış teorisini belirleyen temel bir işleve sahiptir. Öte yandan sadece bu ilke sûfîlerin yaratılış düşüncelerini ve Tanrı-âlem irtibatını açıklamakta yeterli değildir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin hareket ettiği ikinci ilke, kelamcı ve filozofların yaratılış ve sudûr teorilerinin etkilerini taşısa bile onları esastan eleştiren bir anlayışla, Tanrı ve âlem irtibatını açıklamayı hedefler. Bu ilkeye göre, 'Eşyanın Tanrı'nın bilgisinde ezelî hakikatleri vardır.' Bu ikinci ilke vahdet-i vücûda anlam kazandıran ve onu *yaratılış* ve *sudûr* şeklinde özetleyebileceğimiz iki teori arasında bir varlık yorumuna dönüştüren ilkedir. Bu iki ilkeyi dikkate almadan vahdet-i vücûddan söz edemeyeceğimiz gibi, bir sûfînin vahdet-i vücûd hakkında bir düşüncesinin olup olmayacağı bu iki ilke hakkındaki görüşlerinin tahliliyle mümkündür. Burada birinci ilke Tanrı'ya bir metafizik kavram olarak mutlak varlık denmesi, ikincisi ise *a'yân-ı sâbite* anlayışı olarak belirir. Bu nedenle bir sûfînin düşüncesinde veya bir tasavvuf metninde, vahdet-i vücûd ile ilgili herhangi bir araştırma, evvelemirde bu iki soruyu birden cevaplamalıdır. Bu bağlamda Tanrı'ya mutlak varlık dememizi mümkün kılacak bir varlık anlayışı, 'Metafizik bilgi mümkün müdür?' veya 'Varlık Tanrı ile âlem arasında ortak kavram olabilir mi?' sorularına da cevap bulmamızı sağlar. İkincisinde ise a'yân-ı sâbite hakkında bir teoriye sahip miyiz, bunu belirler. Birinci önermeden hareketle vahdet-i vücûda yönelik eleştirilere dikkat çekmiştik. Vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerin önemli bir kısmı da –ki bu eleştiriler daha önemli görünmektedir- a'yân-ı sâbite teorisine yönelmiştir. Vahdet-i vücûda yönelik en tutarlı ve dikkate değer eleştirileri yönelten İmam Rabbânî, Abdülkerim Cîlî gibi sûfîlerin vahdet-i vücûd eleştirileri, bu ikinci ilkeye yönelikti.

Yunus Emre'nin şiirlerinde vahdet-i vücûd anlayışını araştırmak, her iki teori, yani Hakk'a -kavramın metafizik anlamıyla- mutlak varlık demek ile a'yân-ı sâbite ya da eşyanın ilahi ilimdeki hakikatleri hakkındaki düşüncelerini araştırmak demektir. Esas itibarıyla birbirini ikmal eden bu iki ilkeden birincisi -göreli olarak- yaratılış, sürekli tecelli, fena-beka, Tanrı'nın eşyayla beraberliği gibi alt başlıklara sahip iken ikincisinden insanın ezelîliği, vatan-ı asli, hakikat-i Muhammediyye, nefsin bilinmesi, nefsin Hakk'a ayna olması gibi alt konular çıkar. Şimdi bu iki ilke ekseninde Yunus Emre'nin şiirine bakabiliriz.

Yunus Emre'de Vahdet-i Vücûd: Şiirde Mutlak Varlık ve A'yân-ı Sâbite Görüşü

Yunus Emre'nin Şiirinde Mutlak Varlık Mefhumu

Yunus Emre için Tanrı, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin kastettiği anlamıyla mutlak varlık (vücûd-ı mutlak) mıydı? Sorunun cevabına ulaşmak güçtür. Araştırmayı güçleştiren unsurlardan birisi meseleyi salt metafizik bir kavram haline getirmeden Hak için kullanabileceğimiz isim ve sıfatlarla mutlak varlık tabirini ayrıştırmadaki güçlüktür. Mesela Tanrı'ya *bir* demek ile *mutlak varlık* demek birbirinin yerini alabilir. Üstelik felsefi anlamıyla *bir* ile dinî-kelâmî anlamıyla *bir* (vâhid veya ahad) arasında farklılıklar tespit edilebilir. Söz gelişi *bir* felsefi-metafizik anlamıyla *ilk ilke*yi gösteren –selbi bile olsa- bir isim iken, dinî anlamında O'nun bir niteliği olabilir. Ya da Tanrı için kullanacağımız herhangi bir isim, mutlak varlık hakkında bir belirsizliğe yol açabilir ve bu metafizik tabirin içerdiği anlamları dikkatten uzaklaştırabilir. Bu itibarla Tanrı'yı bir zamirle ifade etmek, O'nu bir zat saymak veya herhangi bir şekilde kendisine atıf yapabileceğimiz bir isimle veya nitelikle göstermek, ilk ilkenin yerini alabilen

nitelemelerdir. Sûfîler bu nedenle Tanrı'nın isimleri üzerinde dururken bu konuları ele almışlardır.[9]

Öte yandan dikkat çekmemiz gereken bir husus şudur: Tanrı'ya *mutlak varlık* demek de bir belirsizlik taşır. Bu belirsizlik, 'varlık' tabirinin 'mutlak' ile nitelenmesinden de anlaşılabilir. Mutlak ile varlık tabiri arasında bir çelişki vardır. Çünkü *mutlak* kelimesiyle bir selbden (olumsuzlama) söz ederken *varlık* demekle de selbedilen seyin ispatından söz ederiz. Sûfîler bu husus üzerinde durarak Tanrı'ya hangi anlamda mutlak varlık diyebileceğimizi ele almışlardır. Nablusî'nin dikkat çektiği husus, varlık tabirinin sadece belirsiz ve bilinmez bir şeyi ifadelendirme teşebbüsünde seçilen bir kavram olmasıdır. Bu yönüyle *bir*, *varlık*, *zat*, *sebep* vs. aynı anlamda kullanılarak, belirsizliği ifade eden ilk terimler olarak düşünülebilir. Yunus Emre'nin şiirlerinde Tanrı için kullanılan Hak, Hüdâ, Zat, Çalâb, İlah vb. pek çok isim mutlak varlık ile aynı bağlamda kullanılmış sayılabilir.[10] Fakat buradan -İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin anlayışıyla- metafizik bir sonuç çıkartılmış mıdır sorusu, belirsiz kalır. Aslında bu belirsizlik, daha önce dikkat çektiğimiz üzere, ilk sûfîlerin fena anlayışları ile vahdet-i vücûd arasında ortaya çıkan benzerliği tespitteki güçlükle birdir. Çünkü İbnü'l-Arabî ve takipçileri Tanrı'ya mutlak varlık dedikten sonra –hangi anlamda olursa olsun- bu kez varlık terimine dikkat çekerler ve onu Hak ile bütün var olanlar arasındaki ortak paydaya dönüştürürler.

Mutlak varlık tabiri, İbn Sînâcı anlamıyla, metafizik bilginin imkânı sorununu dikkate alarak çözümleyebileceğimiz bir kavramdır. Başka bir ifadeyle mutlak varlık terimi, metafizik bilginin imkânını savunarak Tanrı'yı, âlemi-insanı ve Tanrı-âlem

9 Abdülganî Nablusî, *Gerçek Varlık*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 31 vd.

10 Misal olarak bkz. Yunus Emre, *Divan*, II: 135, 139, 156, 257.

arasındaki irtibatı açıklanabilir ve bilinebilir kabul eder. Sûfîlerin yaratılış fikri, hangi terimi kullanırlarsa kullansınlar, esas itibarıyla var olan ile var eden arasındaki benzerliğin açıklandığı ve sürdürüldüğü bir *sudûr teorisi* olarak kendini gösterir. Mutlak varlık tabirini kullanmak, bizi merkezinde sudûrun bulunduğu bir yaratılış teorisine ulaştıracak bir düşünce tarzına yönelmek demektir. Sûfîler –ki özel olarak İbnü'l-Arabî ve takipçilerini kastetmekteyiz- İslam filozof ve kelamcılarının daha önce ele aldıkları Tanrı-âlem irtibatını yeni bir yaklaşımla ele almış, bu yaklaşımı ise Hak için *mutlak varlık* ifadesini kullanmanın tutarlı bir yorumuna dönüştürmüşlerdir. Söz gelişi Konevî yaratmanın –ki bunun için kullanılan terimlerin bir farkı yoktur. Esas olan, sudûr, yaratma, zuhur vb. gibi terimlerin anlam kazandığı yapının bizzat kendisidir- bir anlamı olması gerektiğini belirtirken, bu anlamın Yaratıcı'nın mümküne *varlık vermesi* olabileceğini söyler. Yaratmayı 'varlık vermek' diye yorumlamak, sonuçta *var olan* ile *mutlak varlık* arasındaki irtibatı temellendiren bir yorumu benimsemek demektir.

Yaratmak, varlık vermek demek ise dikkatimizi yine mutlak varlık tabirine döndürmemiz gerekir. Çünkü mümküne –yaratılmamış ezelî mahiyetler- varlığı veren mutlak varlıktır ve kendinden çıkan şeyle –varlık tecellisi- mümkün O'na bağlanır. Mutlak varlık tabirini kullanmak, Tanrı için sadece bir isimden veya sıfattan söz etmek demek değildir. Böyle olsaydı, vahdet-i vücûda bu kapsamda yöneltilen eleştiriler bütünüyle anlamsız hale gelirdi. Mutlak varlık demek, Tanrı-âlem irtibatını açıklayan yaratılış teorisini esastan değiştiren bir anlayışı kabul etmeyi icbar eder. Öyleyse Yunus Emre'nin bu tabiri metafiziksel bir anlamda kullanıp kullanmadığını şimdilik boşlukta bırakmalıyız. Bu durumda ikinci soruya eğilmemiz gerekir. Çünkü daha önce de dikkat çektiğimiz üzere, vahdet-i vücûdu esas anlamıyla bir teoriye dönüştüren şey, bu ikinci konudur. Yunus Emre'nin ilk

ilke hakkındaki görüşlerini kendisine göre yorumlayabileceğimiz *mi'yâr*, ikinci ilke hakkındaki görüşleri olacaktır. İkinci ilke, *a'yân-ı sâbite* şeklinde terimleştirilen ve eşyanın ilahi bilgideki durumları hakkındaki teoridir.

Yunus Emre'nin Şiirinde A'yân-ı Sâbite

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ana sorunu, Tanrı-âlem irtibatını açıklamaktı[11] ve bu noktada sorun, Tanrı ile âlem veya kadim ile yaratılmışın veya zamanlının ilişkisinin çözümünde odaklanmıştı. Peki, kadim ve zaman üstü olan ile zaman içinde olanın ilişkisini nasıl açıklayacağız? Daha doğru bir ifadeyle zaman içinde yaratılmış bir varlık olan insan, zaman üstü ve zamanın yaratıcısı olan Kadim Tanrı ile nasıl irtibat kurabilir? Bu sorular, her şeyden önce İslam filozoflarının, ardından da kelamcıların, Tanrı-âlem ilişkisini açıklamaya teşebbüs ettiklerinde yüz yüze geldikleri sorulardır. Bu itibarla İslam filozofları imkân kavramından hareketle zorunlu varlık fikrine ulaştıklarında zorunlu ile imkânın ilişkisini açıklamaya çalışmışlar, buradan mahiyetler fikrine ulaşmışlardı. Ancak mümkünlerin zorunlu varlık ile ilişkisi sadece bir yaratma ve varlık verme ilişkisi değildir. Bu ilişki, mümkünün zorunluyu bilmesi, ahlaki bir ilke olarak onu örnek alması, ona benzemeye çalışması gibi alanlarda kendini gösterir.

İslam kelamcıları da benzer sorunları ele alırken daha temel bir sorunla karşılaşmışlardı. Kelamcılar için Tanrı her şeyden önce Kadir-i Mutlak, filozofların mümkün dedikleri şey de hâdis varlıktır. Hâdis terimi mümkün ve imkâna göre daha çok zamana atıf yapılarak açıklanabilecek bir terim olarak insana ve insanın içinde var olduğu âleme kısaca Tanrı dışındaki her şeye karşılık gelir. Daha sonra bu iki terim çeşitli nedenlerle birbirle-

11 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 11.

rinin yerine kullanılmış olsa bile, esas itibarıyla imkân terimini ezelî mahiyet ve zorunlu varlık tabirleriyle, hâdisi ise kıdem ve kudret tabirleriyle birlikte mütalaa etmek gerekir. Kelamcılara göre insan ve âlem, zaman içinde yaratılmış olan demektir ve bu özelliğiyle kadim varlıktan ayrışır.

Ancak kelamcılar için sorunun başka nedenlerle daha içinden çıkılmaz bir hal aldığını belirtmeliyiz. Çünkü kelamcılar her şeyden önce ilahi sıfatları kabul ettiklerinde, Tanrı'da zat ve sıfatlar ilişkisi sorunuyla yüz yüze gelmişlerdi. Bu durumda ortaya çıkan sorun, birden çok kadimin varlığı sorunuydu. Özellikle Mutezile ile Eş'arî kelamcıları arasında ortaya çıkan tartışma buydu. Nitekim daha sonra İbnü'l-Arabî ve Konevî bu tartışmayı yeni bir biçimde ele alarak, bir yandan Mutezile'yi öte yandan Eş'arîler'i tutarsızlıkla eleştirecek, kıdem sorununu daha sistematik bir biçimde değerlendirmenin zorunlu oluşu üzerinde duracaklardı. Mutezile kadim ilahi sıfatları reddederek, esas itibarıyla Kadim ile hâdis arasındaki ilişkiyi açıklamadaki güçlüğü de itiraf etmiş olmaktaydı. Eş'arîler ise sıfatları reddederek Tanrı ile âlem arasındaki irtibatı açıklamanın imkânsızlığını görmüşler, fakat daha sonra İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği eleştirileri hatırlarsak, buradan sistematik ve tutarlı bir düşünce geliştirmeyi başaramamışlardı. Hatta bu eleştiriyi biraz daha ileri taşırsak, İbnü'l-Arabî'ye göre Eş'arîler dinî düşünceye ufuk getirecek bir tartışmayı dar bir konuda sınırlayarak, sonuçsuz bir tartışmaya çevirmekle dinî düşüncenin önünü kapatmışlardı. Bu eleştiri, daha sonra sûfîlerin kadimlik fikrini ele alırken üzerinde durdukları düşünceleri anlamak bakımından mühimdir.

Sûfîler ilk dönemlerden itibaren iki temel konu üzerinde durmuşlardı: Birincisi Allah'ın bilinmesi, ikincisi ise insanın kemale ulaşması. Birinci sorunun ortaya çıkışı daha çok tevhidin anlamı, ilahi sevgi, rıza, tevekkül, teslimiyet gibi konularda kendini gösterir. Bu yönüyle sûfînin maksadı, gerçek tevhide

ulaşmaktır. Başka bir ifadeyle kelime-i tevhidi söyleyerek iman dairesine girmeyi sağlayan tevhid, bir sûfî için riyazet ve mücahedelerle hakka'l-yakîn idrak edilebilecek bir ahlaki maksattır. Bu yaklaşım, amel ve iman ilişkileri hakkında amel imandan bir parça mıdır ve müminler arasında derecelenme olabilir mi gibi büyük tartışmalara yol açması bakımından tasavvufun kelam ilmiyle ilişkisinde ele alınması gereken hususlardandır.

Öte yandan sûfîler, tevhidin insan kemaliyle irtibatını daha ilk dönemlerden itibaren görebilmişler ve kemale ermeyi tevhid hakkındaki bilgiye bağlamışlardı. Bu durumda ortaya çıkan l-avram, fena ve beka ile tevhidin ilişkisiydi. Meselenin ayrıntısına girmeksizin şuna dikkat çekmekle yetinmeliyiz: Sûfîler ister Tanrı hakkındaki bilgimizi ele alalım (tevhid ve marifetullah) isterse insanın kemalinden söz edelim (fena-beka), mutlaka insanın kadimliği diyebileceğimiz bir düşünceye ulaşmışlardır. Bunu ilk kez dile getirenlerden birisi *Seyyidü't-tâife* Cüneyd-i Bağdâdî'ydi (ö. 297/910). Bağdâdî, tevhid anlayışını fenaya bağlarken elest âlemine atıf yapmış, insanın kemalinin 'olmazdan önceki hale dönmek' olduğunu söylemiştir.[12] Ancak bu dönemde henüz sistematik bir kıdem fikrini bulamıyoruz.

Tasavvufta sistematik bir insan düşüncesinin ortaya çıkması, felsefe ile kelamın sistematik bir eleştirisini yaparak, yeni tasavvuf anlayışını 'kelamın tutarsızlığı' ile 'felsefenin yetersizliği' iddiasına dayandıran İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle birlikte gerçekleşecekti. Bu dönemde Tanrı-âlem irtibatının, özellikle de insanın âlemdeki yeri meselesinin tasavvufun ana konularından biri sayıldığını, hudûs ile kıdem ilişkisi insan-Tanrı ilişkisinin ana zemini sayılarak, kadimlik sorununun geniş bir çerçevede ele alındığını görmekteyiz. Bu çerçeve içinde her şeyden önce sorun, bütün bir düşünce tarihi sorunu olarak tespit edilmiştir.

12 Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, (trs.), s. 180.

Kadim ile hâdis ilişkisi hem felsefi hem dinî düşüncenin sürekli çözmek istediği ana sorun olarak görülmüştür. İbnü'l-Arabî bunun için pek çok örnek verir.

Ama dinî düşünceyi daha çok ilgilendiren husus, İslam dışı kaynaklar söz konusu olunca, Hristiyanlıktaki logos nazariyesinin bu sorunla ilgisidir. İbnü'l-Arabî yeni dönemde bu düşünceyi ele alır ve tutarsızlıkla eleştirir. Müslümanlar da hudûs-kıdem ilişkisini ele almışlardır. Bu yönüyle ezelî mahiyet fikri, bu sorunla ilgilidir. Ya da Mutezile'nin madumat fikri bu sorunla ilgilidir. Ama daha çok da Eş'arî kelamındaki *halku'l-Kur'an* tartışmaları ve ilahi sıfatlar meselesi bu sorunla doğrudan irtibatlıdır. Ancak bütün bu düşünceler, İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından eleştirilerek, Tanrı insan-âlem ilişkileri daha sonra bu sorun ekseninde yeniden yorumlanacaktır. İbnü'l-Arabî insanda bir ezelîlik bulmazsak kadim ile irtibatını açıklayamayacağımızı düşünerek, insanın kıdemini anlamayı ve gerçekleştirmeyi tasavvuf yolunun maksadı sayar. Kanaatimce Yunus Emre'nin insanın kadimliği hakkındaki fikri de bu kapsamda ele alınabilecek bir düşüncedir. Her şeyden önce belirtmeliyiz ki insanın kadimliği fikri, a'yân-ı sâbite düşüncesinin bir alt kısmı olarak ele alınması gereken bir sorundur. Bu durumda insanın kadimliği fikrini ele almak aynı zamanda ilahi sıfatlar sorununu yeniden tahlil etmek demektir. Bu bağlamda sorumuz şudur: Yunus Emre'nin bir a'yân-ı sâbite teorisi var mıdır veya şiirleri bu teoriye dönük olarak yorumlanabilir mi?

Tanrı'nın âlemle irtibatı, her yerde bulunması, eşya ile beraberliği, onları her an var etmesi ve yok etmesi (tecdîd-i halk ve teceddüd-i emsâl), âlemdeki bütün fiillerin kaynağının Allah olması, yaratılışın sevgiden kaynaklanması, vatan-ı asli gibi düşünceler a'yân-ı sâbite teorisinin ortaya çıkardığı alt konulardır. Ancak bütün bunlardan daha önemli bir konu, âlemin kadimliği meselesiydi. Hemen belirtmeliyiz ki sûfîler, filozof

ve kelamcılardan kısmen ayrılarak, âlemle ilgili herhangi bir meseleyi insana odaklayarak ele almayı yeğlemişlerdi. Bu durumda sûfîlerin ana konusu, insanın ezelîliği meselesi haline gelmiş ve soru şöyle sorulmuştur: İnsan ezelî bir varlık mıdır? Binaenaleyh bu sorunun cevabı, vahdet-i vücûd ile ilgili herhangi bir araştırmanın ayrılmaz parçası kabul edilmelidir.

Yunus'un insanın ezelîliği hakkında pek çok mısraı bulunduğunu belirtmeliyiz. Mesela bir şiiri şöyledir:

Ey yarenler ey kardeşler sorun bana kandayıdım
Aşk denizinde dalınca derya-yı ummandayıdım

Yere bünyad urulmadan yer gök melaik dolmadan
Levh ü kalem çalınmadan mülk-i yaradandayıdım

Ol kim beni bekler idi her kandasam (nerdeysem) saklar idi
Aşk urganı ucundaki kandildeki candayıdım

Kaygı eli ermez idi gussa gözü görmez idi
Endişe şehrinden taşra bir ulu mekândayıdım

Başka bir şiirinde şöyle der:

Yogıdı bu barigâh varıdı ol padişâh
...
Âdem yaratılmadan can kalıba girmeden
Şeytan lanet olmadın Arşıdı sayvan bana[13]

13 Yunus Emre, *Divan*, II: 56. Benzer bir beyit için bkz. *Divan*, II: 236. "Ben bu cihana gelmedin sultan-ı cihandayıdum." Ya da "Ezelî bu ışkı ben bu mülke sürüp geldim / Biridüm anda şeksiz uş yine bire geldim" der. Bkz. *Divan*, II: 242. Devamında ise "Ben ezelden varıdum, maşuk ile yârıdum / Hak beni veribidi âlemi göre geldüm / Et ü deri büründüm geldüm size göründüm / Adımı Âdem kodum andan zuhura geldüm" der. Bkz. *Divan*, II: 243. Benzer bir ifade için ayrıca bkz. *Divan*, II: 230.

Bu beyit insanın ezelîliği fikriyle ele alınabilir. İlk beyit, Hz. Peygamber'in "Allah vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu"[14] anlamındaki hadisinin ifadesi olarak yorumlanabilir. Hadis, İbnü'l-Arabî'nin pek çok vesileyle atıf yaptığı ve ondan önce de 'fena' düşüncesini ele alırken önceki sûfîlerin atıf yaptıkları bir hadistir. Bu bakımdan şiirin ilk kısmı, Hakk'ın âlemden önceliğini kabul etmekle yeni bir bilgi vermez ve mutlak varlık tabirini kullanmakla ilgili söylediğimiz belirsizlik burada da kendini gösterir. Yunus, hadiste geçen *kâne* ifadesini bir fiil olarak kabul ederek 'Âlem yoktu, sonra var oldu' mu demektedir? Yoksa *kâne* İbnü'l-Arabî'nin söylediği gibi –ki İbnü'l-Arabî bunu ünlü dil âlimi Sîbeveyh'in (ö. 180/796) görüşü olarak aktarır-[15] varlık durumu mu bildirir? Bu durumda hadis 'Allah vardır, O'nunla birlikte başka şey yoktur' anlamında yorumlanırdı ki bu yorum vahdet-i vücûda uygundur.

Yunus'un bu konuda ne düşündüğünü tespit edemiyoruz. Ancak sonraki beyitte Yunus, insanın zaman içinde bedensel yaratılışıyla hakikati itibarıyla var oluşu (sübut) arasındaki tezada dikkat çekerek, insanın ezelî bir hakikate sahip olduğunu vurgular. Nitekim başka pek çok mısrada da buna dikkat çekmiştir. İnsan ezelî hakikatiyle tarihsel-bedeni varlığını önceler. Bu bağlamda sûfîler "Ben nebi idim, Âdem henüz toprak ile su arasındayken" anlamındaki bir hadisi aktarırlar.[16] Hadis Hz. Peygamber'in ezelde nebi olduğuna gönderme yapsa bile, Hz. Peygamber'in hakikatinin bir *ayn-ı sâbite* olduğunu dikkate alırsak –ki bu görüş, sûfîlerin varlık anlayışlarını bilhassa Hristiyanların Mesih'in tabiatı hakkındaki teorilerinden ayrıştıran çok önemli bir yorum farkıdır- hadisin bir a'yân-ı sâbite fikrine kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumda her insan, Âdem

14 Buhârî, Bed'u'l-Halk: 1; Tevhîd: 22.
15 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII: 397.
16 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII: 61.

yaratılmazdan önce bir hakikate sahipti ve bu hakikat ilahi ilimde *sabit olmak* ile sınırlıydı. Yunus'un "Âdem yaratılmazdan önce Arş'ta bulundum" demesi bu anlama gelir. Başka mısralarda bu düşünce daha belirgindir:

Çarh-ı felek yok idi canlarumuz var iken

Bu düşünce "Allah vardı (veya vardır) ve O'nunla birlikte bir şey yoktu (yoktur)"[17] anlamındaki hadise eklenen ve a'yân-ı sâbiteye gönderme yapan "Hakikatler sabitti, onlarla birlikte başka bir şey yoktu"[18] düşüncesiyle paralel görünmektedir. Çünkü burada insan hakikatinin feleklerin ve zamanın yaratılmasından önce varlığından söz edilmektedir. Bu bağlamda mısrada feleğin zikredilmesi önemlidir, çünkü felek, bilhassa kuşatıcı büyük felek, zamanın kaynağıdır.[19] Zaman, büyük feleğin hareketiyle meydana gelir. Ezelî ve kadimin mukabili olarak hâdis, bu zaman içinde var olmak demektir. Yunus Emre, 'feleğin hareketinden önce var idik' demektedir. Başka bir ifadeyle insan, feleğin hareketiyle meydana gelen zamandan önce var idi.

Şu halde Yunus Emre'nin şiirlerinde insanın kadimliği fikrinin merkezî bir düşünce olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Yunus Emre, kadimlik fikrinin ortaya çıkartabileceği hemen hemen bütün sorunlara doğrudan veya dolaylı olarak atıf yapmış görünmektedir. Her şeyden önce Yunus Emre için insanın kadimliği fikri, aşk düşüncesinin

17 Hadiste geçen *kâne* kelimesine İbnü'l-Arabî Sîbeveyh'ten aktardığı bir düşünceyle 'varlık' anlamı verir. Bu anlamlandırma İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini anlamak için önemlidir. Çünkü kelimeye böyle bir anlam verdiğimizde seyr ü sülûkun yönü değişir. Seyr ü sülûk sonucunda bir şey olmaz, sadece olan bir şey idrak edilir. Yani Allah zaten insanın 'tutan eli, gören gözü'dür, seyr ü sülûkte insan hakikatin bu olduğunu idrak eder. O zaman seyr ü sülûk Allah hakkında yeni bir durum değil, insanın kendisi ve nefsi hakkındaki bir vehmin silinmesini temin eder.

18 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 181.

19 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 119.

kaynağını teşkil eder. Daha doğru bir ifadeyle aşk, insanın kadimliğini hatırlayabileceğimiz en önemli kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü Yunus Emre insanı insan yapan bütün değerleri aşk kavramına dayandırmaktadır ve bunu ise kadimlik fikrine ulaştırmaktadır. O zaman Yunus Emre'de aşk meselesi ile insanın kadimliği fikrini birbirini istilzam eden iki düşünce olarak görmek gerekir. Bu irtibat aşağıdaki beyitlerde bariz bir şekilde ortaya konulmaktadır:

Ezelî bu aşkı ben bu mülke sürüp geldim
Bir idim anda şeksiz uş yine bire geldim

Ol birin nuru bana göründü er yüzünden
Can gözüyle ol nuru ben bunda sora geldim

Ol nuru göreliden unuttum kend'özümü
Sanasın Musa benim hacete Tur'a geldim

Tur-ı münacat bana durduğum yerde olur
Benim bugün Bayezid uş gizli sırra geldim

Ezel benim ilümdür, Elest benim yolumdur
Ezel ile Elest'i ben bunda göre geldim

Ben ezelden var idim mâşuk ile yâr idim
Hak beni viribidi âlemi göre geldim

Çün gökten yere yağdım yerden göğe çok ağdım
Âdem donun donandım devranım süre geldim

Et ve deri büründüm geldim size göründüm
Adımı âdem koydum ondan zuhura geldim

Aşk esritti canımı uş Ene'l-hak dedirir
Korku gitti gönlümden Mansur'um dara geldim

Aşktan dertli olana dermanım vardır benim
Aşk sayrısı olana erkândır sora geldim

Mecnun kadehin aldım Leyla gönlüne daldım
Çün Hakk'ı ayan bildim ondan sınıra geldim

Bundan böylesi bilgil padişah iklimidir
Dört yanım didar oldu gör ne hûb yere geldim

Bana bu aşk dolalı adım Yunus olalı
Ayan oldu padişah kulum şükrana geldim

Sûfîlerin zaman anlayışları İslam filozoflarının zaman anlayışları ekseninde geliştiği gibi sûfîlerde bazı terimlerin ve ayrıntılı konuların öne çıktığını görmekteyiz. Söz gelişi İbnü'l-Arabî zamanla aynı anlamda olmak üzere, sermed, dehr gibi terimler kullanır ve farklı zaman ölçülerinden söz eder. Bu görüşlerini açıklarken genellikle "Allah Dehr'dir"[20], "Allah katında bir gün sizin saydıklarınızla bin senedir"[21] gibi farklı zaman anlayışlarına işaret eden ayet ve hadisleri yorumlar. Zaman meselesi, sûfîlerin olduğu kadar bütün Müslüman düşünürlerin büyük sorunlarından biriydi. Çünkü başta ilahi kelamın tabiatı olmak üzere, Tanrı ve sıfatları meselesi, Tanrı âlem irtibatı, Tanrı'ya fiil izafesi vb. sorunlar, zamanla ilgilidir. Bu yönüyle başta Mutezile kelamcıları olmak üzere, İslam filozofları, Tanrı'yı tenzih etmek istemişken Eş'arî kelamcıları ve bilhassa ilk dönem sûfîleri Tanrı âlem irtibatını açıklamak üzere ilahi sıfatlar görüşünü savunmuşlardı. İbnü'l-Arabî ve takipçileri ise Eş'arîler'i belirli noktalarda eleştirmiş olsalar bile, nihayetinde onların görüşlerine yakın görüşler ileri sürmüşlerdi. Her halükârda zaman meselesi, dini düşüncenin temel sorunlarından birisiydi ve kadim ile hâdis veya zamanlının ilişkisi, bu sorunun en önemli yansıma

20 Buhârî, Tefsir: 45; Tevhid: 35; Edeb: 101.
21 Hac, 22/47.

alanıydı. Yunus zamanda var olmayı, yani hudûsu önceleyen bir hakikate sahip olduğumuzu belirtirken şöyle der:

Biz ol vakit dost idik Azrail ağyar iken

Melekler arasından bilhassa Azrail'in zikredilmesi, anlaşıldığı kadarıyla, ölümlülük ile zaman arasındaki ilişkinin bir yansımasıdır. Çünkü ölüm, zamanda var olan beden ile ezelî ruhun terkibinin bozulmasından başka bir şey değildir. Bunun devamında söylediği mısra ise sûfîlerin varlık mertebeleri fikrinde birinci ve ikinci taayyün mertebeleriyle anlattıkları bazı düşünceleri hatırlatır:

Nice yıllar biz onda cem idik can kânında

Cem'in bir birlik türü olduğunu ve vahdaniyete karşılık geldiğini hatırlamalıyız. Birlik türleri ve bunun için kullanılan kavramlar vahdet-i vücûdun en önemli konularından birisiydi. Mesela vahdet-i vücûdun ilk kısmını oluşturan 'vahdet' teriminin, bütün birliklerin kaynağı olarak yorumlanan bir birlik olduğunu hatırlamalıyız. Kâşânî bu terimi *vahdet-i sevâiyye* veya *menşeü'l-itibârât* diye zikreder.[22] Bunun anlamı, vahdetin, birliğin farklı türlerinin kaynağı olmasıdır. Bu yönüyle salt birlik anlamındaki ahadiyet ile göreli bir birlik türü olan vahdaniyet bu birlikten çıkar ve her ikisinin vahdet ile ilişkisi aynıdır. Öyleyse vücûda eklediğimiz vahdet tabiri, vahdaniyet veya vahidiyet ile ahadiyetin kendisiyle eşit ilişkiye sahip olduğu bir birliktir.[23] Vahdaniyet anlamında kullanılan başka bir terim de cem terimidir. Cem, bütünlük veya toplam diye karşılayabileceğimiz bir anlama sahiptir ve Yunus Emre'nin terimi bu anlamda kullandığını söyleyebiliriz. Acaba 'toplam' ne demektir?

22 Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 38.
23 Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 575 vd.

Her şeyden önce hatırlanması gereken terim, cemin zıddı olarak kullanacağımız farktır. Fark, ayrışmak, başkalaşmak –ki gayr de bu anlamdadır- demektir ve bir önceki mısrada Azrail'in ağyar olmasından söz eden mısrada geçtiği üzere başkalık cemin zıddıdır. Burada Yunus Emre, bir mertebeden söz etmektedir ve o mertebede başkalık ve farklılık yoktur. Cem ve fark, ilk sûfîlerin birbirini tamamlayan terim çifti olarak kullandıkları terimlerdendir ve genellikle salikin yaşadığı bir hal olarak Allah ile yakınlığını anlatır. Cem kulun kendisini ve yükümlülüklerini görmediği bir fena halidir. Bu haldeyken salik sadece Rabbini ve O'nun kendisinde tasarrufunu görür. Bu yönüyle cem hali, aşılması gereken bir haldir ve kul cem halinin ardından farka dönerek ibadet ve yükümlülüklerini yerine getirmeyi sürdürür. Yunus Emre'nin cem terimini kullanması ilk anlamıyla bütünüyle irtibatsız sayılamaz. Daha doğru bir ifadeyle İbnü'l-Arabî ve takipçileri için de hiçbir terim ilk anlamından kopmaz. Ancak onunla tam olarak aynı anlamda kullanıldığını da söyleyemeyiz. Çünkü Yunus Emre, ilk sûfîlerde gördüğümüz gibi bir halden değil, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde olduğu gibi bir varlık durumundan söz etmektedir ve yaratılış öncesine gönderme yapmaktadır. Yunus Emre'nin cem terimini İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle aynı anlamda kullandığını söylemek gerekir. Hal böyle ise cem olmak ne demektir?

Terim, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık mertebeleri fikriyle açıklanabilecek bir muhtevaya sahiptir. Varlık mertebeleri mutlak varlığın belirli mertebelerde taayyün ederek farklı suretlerde görünmesi ve zuhuru fikrine dayanır. Bu yönüyle mertebeler farklı sayılarda tasnif edilmiş olmakla birlikte, ana özellikleri sürekli korunduğu gibi bütün mertebelerin sadece Hakk'ın mazharı oldukları ısrarla vurgulanmıştır. Dikkat çekmemiz gereken husus, mutlak tabiriyle mertebe arasındaki çelişkidir. Mutlak, mertebelerde bulunmayan veya taayyün etmeyen

demektir. Mertebelerden söz etmek ise zorunlu olarak, mutlağın sınırlanmasından ve taayyününden söz etmek demektir. Mutlak varlığın kendinden kaynaklanan bir sebeple taayyün etmesi, ilk taayyün mertebesinin ortaya çıkması demektir. Sûfîler bu taayyünün mutlağın kendinden kaynaklanması üzerinde önemle durur ve kelamcılar ile filozofların Tanrı'da irade meselesiyle ilgili dile getirdikleri bazı düşünceleri tahlil ederler.

Meselenin ayrıntısına girmeden şunu söylemeliyiz: Sûfîler bu konuda görüşlerini açıklarken iki husus üzerinde dururlar. Birincisi, Tanrı'ya insanın değer yargılarından hareketle 'irade' veya zorunluluk niteliklerini yüklemenin birbirinden farklı olmadığıdır. Bununla birlikte, ilahi edebi dikkate aldıklarında, Tanrı'ya zorunluluğu yüklemeden uzak dururlar ve bu durumda kelamcıların diline yaklaşır, Tanrı'nın kadir-i mutlak olduğunu ifade ederler. Sûfîlerin dikkat çektikleri ikinci husus ise Tanrı bakımından taayyün sürecinin anlamını anlatır. Buna göre var oluşta bir gaye aranmalıdır ve bu gaye Tanrı'nın kemallerinin bilinme arzusundan başka bir şey değildir. Bu konudaki düşüncelerini anlatmak üzere *bilinmek isteyen gizli hazine* tabirini sıkça kullanırlar ki Yunus Emre başta olmak üzere, sûfî şairlerde bu düşüncelere sıkça rastlarız. Öyleyse mutlak varlık, kendinden kaynaklanan bir arzuyla bilinmek istemiş ve bunun için de varlık mertebelerinde taayyün etmiştir. Vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîler, ilk mertebe üzerinde önemle durmuşlardır ki Yunus Emre'nin yukarıda zikrettiğimiz mısraı bu mertebeyle irtibatlı olarak yorumlanmalıdır. Bunun nedeni birinci mertebenin Tanrı'nın bilgisinin mertebesi olmasıdır.

Tanrı'rın bilgisinin ilk mertebe sayılması, bu bilginin neyle ilgili olduğu sorusunu cevaplandırmayı gerektirir. Gerçekte Tanrı neyi bilmiştir? Bu sorunun iki cevabı vardır. Birincisi, Tanrı'nın kendisini bilmesidir. Bu yönüyle Tanrı'da bilgi, bir niteliktir ve daha önce kelamcıların ileri sürdüğü gibi bu nitelik O'nun ne

aynı ne de O'ndan başkadır. Sûfîler, Eş'arî kelamcılarının ileri sürdüğü bu düşünceyi benimserler. Fakat onu daha ileri bir noktaya taşıyarak, bu kez bilginin ikinci konusunu tespit ederler. Tanrı, kendisi hakkındaki bilgiyle her şeyi bilmiştir. Başka bir ifadeyle Tanrı kendini bilirken veya kendi hakkındaki bilgisiyle âlem diye isimlendirdiğimiz kendi dışındaki her şeyi de bilmiş olmaktadır. Öyleyse bu birinci mertebeye –ki onu ikinci mertebe diye isimlendirmek de mümkündür- iki bilgi türünü birden dikkate alarak bakmak zorunludur. İki bilgi türüyle bu mertebeye baktığımızda sûfîlerin eşyanın ilahi bilgide bulunuşu hakkındaki düşüncelerini açıklamak için kullandıkları bir terime ulaşırız. Bu terim, a'yân-ı sâbite terimidir ve daha önce de dikkat çektiğimiz üzere vahdet-i vücûdu belirgin bir teoriye dönüştüren en önemli husus, bu terim ve onunla ilgili düşüncelerdir.

A'yân-ı sâbitenin iki yönü üzerinde durabiliriz: Birincisi, a'yân-ı sâbite, ilahi isimler/sıfatlar konusunu incelemeyi gerektirir. Bu yönüyle a'yân-ı sâbiteden söz etmek, bilhassa kelamcıların sıfatlar-zat hakkındaki görüşlerini de içerecek şekilde, kapsamlı bir ilahi sıfatlar-isimler teorisinden söz etmek demektir. Bu durum, ilk taayyün mertebesinin "Hakk'ın kendisini bildiği bilgi mertebesi" olmasıyla izah edilebilir. Bu yönüyle a'yân-ı sâbite kelamcıların, bilhassa Eş'arîlerin ilahi sıfatlar hakkındaki görüşleriyle paralel bir şekilde açıklanabilir. Fakat a'yân-ı sâbite hakkında bilinmesi gereken ikinci yön, vahdet-i vücûdu 'vahdet-i vücûd' yapacak şekilde ilahi sıfatlar ile mümkünlerin hakikatlerinin ilişkisidir. Başka bir ifadeyle a'yân-ı sâbite, aynı zamanda eşyanın hakikatleri demektir ki onu daha önceki Müslüman düşünürlerin farkına varmadıkları ayrıcalıklı bir teoriye dönüştüren yönü budur.

Eşyanın ilahi bilgide nasıl bulunacağı, açıklanması güç bir sorundur. Çünkü hangi yaklaşımı benimsersek benimseyelim sonuçta birtakım açmazlarla karşılaşırız. Nitekim kelam ekol-

lerinin yaklaşımlarında bu sorunlar kendini gösterir. Ancak sûfîler, dışta var olmak ile Tanrı bakımından ve Tanrı için var olmak durumlarını ayırt etmek üzere bir terim aramışlar ve 'sübut' terimiyle eşyanın ilahi bilgide bulunabileceğini kabul etmişlerdir.[24] A'yân-ı sâbiteye eşyanın hakikatleri olarak baktığımızda, ortaya çıkan sorunlardan birisi şudur: Daha önce kelamcılar, ilahi sıfatlar ile zatın ilişkisini açıklarken taaddüt fikrine yol açmamak üzere "O'nun ne aynı ne gayri" şeklinde bir ifade geliştirmişlerdi. Bu kez sorun, a'yân-ı sâbitenin birbirleriyle ve sıfatlarla ilişkisinin açıklanmasında ortaya çıkar. Daha doğru bir ifadeyle bizim zat ile sıfatların ilişkisini açıkladığımız yöntemle, bu kez a'yân-ı sâbitenin sıfatlar ile ve aynı zamanda birbirleriyle ilişkisini açıklamamız gerekir. Bunun için sûfîler, a'yân-ı sâbitenin öncelikle cem halinde bulunduğunu, başka bir ifadeyle birbirinden temeyyüz etmemiş halde bulunduklarını söyler. Bu, a'yân-ı sâbitenin ilk zuhurudur ve yedili varlık mertebeleri tasnifinde birinci mertebeye karşılık gelen mertebedir. Yunus Emre'nin "Cem halinde idik" dediği a'yân-ı sâbitedeki bu birlik hali olmalıdır. Bu mertebede a'yân-ı sâbite arasında temeyyüz, teşahhus ve herhangi bir farklılaşma yoktur. Her şey birdir ve bu durumda bir *toplam birliği*nden söz ederiz.

Böyle bir yaklaşım, sûfîlerin özellikle bilgi görüşü olmak üzere, âlemdeki varlıklar arasındaki ilişkiler, nefsin bilginin ilkesi haline gelmesi, ilk sûfîlerin şathiyat kabilinden dile getirdiği düşünceler, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ayrıntılı bir şekilde tahlil ettiği ilah-ı mutekad görüşü gibi pek çok konuyu açıklar. Çünkü a'yân-ı sâbiteyi cem halinde bir saydığımızda,

24 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'ye başlarken "Eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan izhar eden Allah münezzehtir" der. Bu ifade varlık ile yokluk arasında ara bir durum olarak –fakat sadece Tanrı'nın bilgisi bakımından, yoksa sûfîler Mutezile'yi varlık ile yokluk arasında ara durum kabul etmiş olmakla eleştirir- sübut terimine gönderme yapar. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 15.

her birinin ötekini içerdiğini ve onun özelliğini taşıdığını da kabul etmemiz gerekir. Bu yönüyle tek bir ayn ve onun mazharı olan insan, bütün âlemi ilkesel olarak içerir ve onlar hakkındaki bilgiyi kendinden elde eder. Aynı zamanda her insan hakikati, kemale erdiğinde 'her şey' haline gelebilir. Bu yönüyle eşya hakkındaki görüşümüz, zorunlu olarak, ilahi sıfatlar ve daha özel olarak mümkünlerin hakikatleri anlamındaki *a'yân-ı sâbite* hakkındaki görüşümüzün bir neticesidir. Bilindiği gibi İbnü'l-Arabî ve takipçileri, İbn Kasî'nin ilahi sıfatlar hakkındaki iptidai düşüncesini kapsamlı bir düşünceye dönüştürmüş ve eşyanın birbiriyle irtibatını açıklayan bir düşünce olarak yorumlamışlardı. Yunus Emre'nin âlem ve özel olarak insan hakkındaki genel iyimserliğinin kaynağı, hiç kuşkusuz, bu mertebedeki birliktir. Söz gelişi Yunus şöyle der:

Hakkı gerçek sevenlere cümle âlem kardaş gelir[25]

Bu mısra, çoğalma ve farklılaşmanın arızi ve geçici olduğuna dikkat çekerken, asıldaki birliği hatırlatır. Başka bir beyit, bu düşünceyi daha iyi açıklamaktadır:

Ne oğul vardı ne kız vâhid idik onda biz
Komşuyduk cümlemüz nur tağın yaylar iken[26]

Burada *vâhid* (bir) daha önce geçen cem ile aynı anlama gelir ve a'yân-ı sâbitenin birliğine işaret eder. Başka bir şiirinde ise şöyle der:

Evvel kadimden geldim yer gök yaratılmazdan
Arş kürsü levh ü kalem hiç dahi anılmazdan

25 Yunus Emre, *Divan*, II: 149.
26 Yunus Emre, *Divan*, II: 326.

Bu beyit insanın hakikati bakımından ilk olmasıyla âlemde zuhur eden son varlık olması arasındaki ilişkiyi anlatır.[27] Vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîler, bu tezada büyük önem vermiş, ilk olmak ile son zuhur etmek arasındaki ilişkileri izah etmişlerdir. Hakikat bakımından ilk olmak, esas itibarıyla, insanın gaye ve maksat olması demektir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın âlemi yaratmasında belirli bir gaye vardır ve bu gaye âlemin varlığını önceler. Bu gaye Tanrı'nın kendisini bilmesidir. Fakat bu bilmenin iki derecesinden söz etmek gerekir. Birincisi Tanrı'nın kendisini kendisinde bilmesi iken ikincisi Tanrı'nın kendisini bir mazharda bilmesidir. Bu ikinci bilme tarzı, âlemin varlık sebebidir ve ancak âlemle gerçekleşebilir. Burada âlem içinde insanın özel bir yeri vardır ve gerçekte bu bilme süreci ancak insanla tamamlanabilecektir. İnsanın hakikat bakımından ilk olması, bu demektir. Allah kendisini ancak insan vasıtasıyla ve insanda bilebilir. Öte yandan önce ile sonra gelen arasında kurulan ilişki, İbn Sînâ'nın dikkat çektiği üzere, ilk olanın sonra geleni içermesi şeklindedir.[28] İnsanın âlemdeki her şeyden daha fazla bilgi imkânlarına sahip olmasının nedeni budur.

Başka bir mısra ise İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde merkezî bir yer tutan a'yân-ı sâbite ile ilahi sıfatlar arasındaki ilişkiyi hatırlatır. Bu ilişki, Eş'arîler ile Mutezile'nin ilahi sıfatlar hakkındaki tartışmalarına İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yaklaşımı şeklinde görülebilir. Daha önce de değindiğimiz gibi Mutezile,

27 Bu düşüncenin bir yönü de ilah-melûh ilişkisinde ortaya çıkar. İlah ezelden beri ilahtır. İbnü'l-Arabî ve takipçileri bu ezelîliğin melûh diye isimlendirdikleri yaratılmışın ezelîliğini de gerektirdiğini düşünür. Yunus Emre'nin de buna dikkat çektiğini görmekteyiz ki bu düşünce onun İbnü'l-Arabî'deki ilah-melûh arasındaki görelilik ilişkisini kabul ettiğini gösterir: "Kul padişahsız olmaz, padişah kulsuz değil / Sultan hemişe sultan, kul hemişe kulıdı" ya da "Tanrı kadim kul kadim ayrılmadum bir adım" derken bu düşünceye işaret eder. Bkz. Yunus Emre, *Divan*, II: 212.

28 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2004-2005, I: 25 vd.; II: 100 vd.

Allah ile birlikte kadim sıfatları düşünmenin *taaddüd-i kudema*, yani kadimlerin çoğalması anlamına geleceğini ileri sürerek ilahi sıfatları reddetmişti. Bu anlamıyla Mutezile'nin ana meselesi, tevhidin temellendirilmesiydi ve sıfatları ezelî saydığımız sürece tevhide ulaşamayacağımızı düşünmekteydiler. Eş'arîler ise meseleye daha farklı yaklaşmışlardı. Onlar, Tanrı'nın sıfatları olduğunu kabul etmediğimiz sürece, Tanrı âlem irtibatını açıklamanın mümkün olmadığını ileri sürmekteydiler. Ancak Tanrı'nın sıfatlarını kabul etmek zorunlu olarak onların bir tür kıdem özelliğine sahip olması demekti ve Mutezile bu konuda haklıydı. Eş'arîler, zat ile sıfatlar arasında bir ayrım koyarak, bu kadimliği bir ölçüde zat lehinde bozmuşlardı. İbnü'l-Arabî ve takipçileri ilahi sıfatlar ile a'yân-ı sâbite arasında kurdukları bir ilişkiyle bu sorunu aşmak istemişlerdi. Bu düşünce a'yân-ı sâbitenin bir yandan ilahi sıfatlar öte yandan eşyanın hakikatleri demek olmasına dayanır.

Her şeyden önce, bütün düşünürlerin çözmek istediği sorunun çokluğun birlikle ilişkisini açıklamakta düğümlendiğini söylemeliyiz: Birlik mertebesinde nasıl bir çokluk olabilir? İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin soruya verdiği cevap, 'bir içinde çok' ya da 'birlikteki çokluk' terimiyle açıklanabilir. Birlikte çokluk veya çokluk içindeki birlik terimleri, vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîlerin asıl ile arızi olanın ilişkisini açıklarken ulaştıkları merkezî bir terim olarak ortaya çıkar ve varlığın bütün türlerinde kendini gösterir. Bu yönüyle "Birliksiz çokluk, çokluksuz birlik olmaz" veya "Birlik her şeyi ayakta tutandır" gibi nispeten felsefi ifadelerden "Halk içinde Hak ile olmak" veya "Halk içinde yalnız kalmak" (halvet der encümen) gibi daha yaygın ifadelere kadar farklı derecelerde bu düşüncenin tezahürlerine tanık oluruz. Bütün bu düşünceler, esas itibarıyla, ilahi zat ile sıfatları arasındaki ilişkinin asıl, bütün varlığın ise bu *asla göre* ortaya çıkan bir fer olmasının sonuçlarıdır. İbnü'l-

Arabî'nin söylediği gibi, *bir* demek sürekli zata işaret ederken *çokluk* sıfatlardan söz etmek demektir. Ancak a'yân-ı sâbitenin bir yanıyla ilahi sıfatlar öte yanıyla mümkünlerin hakikatleri demek olduğunu söyledik. Üstelik 'ayn-ı sâbite'ler, ilahi sıfatların mazharlarıdır ve bu nedenle de onlar bir olan şeylerdir. İbnü'l-Arabî eşyadan her şeyin var olmasıyla onun birlik özelliğine sahip olmasını birbiriyle irtibatlı olarak açıklayarak bu durumu sebep-sonuç ilişkisi olarak yorumlar. Var olmak, aynı zamanda, bir olmak demektir ki daha önce İbn Sînâ'dan aktardığımız varlık ile birlik arasındaki ilişki bu düşünceye kaynaklık edebilir. Yunus Emre şöyle der:

Bu cihana gelmeden maşuk ile bir idim
Kul huvellah sıfatlu bir bî nişan nur idim[29]

Bu cümle, Yunus'un a'yân-ı sâbite düşüncesini bütünüyle kabul ettiğini gösterir. Çünkü burada, hem maşuk ile –ki maşuk nitelemesinin daha önce işaret ettiğimiz bilinmek isteyen gizli hazine ifadesine gönderme yaptığını söylemeliyiz- bir olmak ve ardından söylenen *Kul huvellah sıfatlu bir bî nişan nur* olmak, birbiriyle aynı anlama gelebileceği gibi bir sebep sonuç ilişkisiyle "Bir'den bir çıkar" ilkesiyle açıklanabilecek bir düşünceyi de hatırlatır. İbnü'l-Arabî 'Bir'den bir çıkar' ilkesini farklı bağlamlarda yorumladıktan sonra, en nihayetinde 'Bir'den çıkan her şeyin bir olduğunu söyler. Bu düşünce, âlemin Tanrı'ya ne şekilde 'alamet' olabileceği meselesi başta olmak üzere, pek çok konuyu izah eden bir düşüncedir. Burada sadece konunun 'her şeyin bir olması' hakkındaki düşünceyle ilgisi üzerinde duralım:

İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Atâhiyye'nin "Her şeyde bir ayet var, O'nun bir olduğuna delil" şeklinde çevirebileceğimiz mısraını yorumlarken bu ayetin anlamını tahlil eder. Acaba her şeydeki

29 Yunus Emre, *Divan*, II: 304.

alamet ve ayet nedir? Sorunun cevabı, Yunus Emre'nin *Kul huvellah sıfatlu bir bî nişan nur* mısraında bulunur. Hiç kuşkusuz Tanrı'nın en temel özelliği birliktir ve birlik, basitlik ile eş anlamda kullanılır. İslam filozoflarının ve kelamcıların en çok tartıştıkları konu, bu basitliğin bileşikliğe nasıl kaynak olabileceğinin açıklanmasıydı. İslam filozoflarının Tanrı'yı 'varlığı zorunlu' diye niteleyip selbi sıfatların dışında O'na nitelik izafe etmeyişleri, birlik ile basitliğin özdeşliğinin icbar ettiği bir neticeydi. Tanrı basit *–mutlak, bir-* âlem bileşik *-çok-* ise âlemin O'ndan meydana gelmesi nasıl açıklanabilir? Yunus Emre'nin bu mısraının İbnü'l-Arabî'nin "Bir'den bir çıkar" ilkesine getirdiği yorumlardan birisiyle örtüştüğünü söylemeliyiz.

Sûfîler için bu konu, sadece menşe ve sebebi açıklama sorunu değildi. Belki daha önemle üzerinde durdukları husus, bilgi sorunuydu. Başka bir ifadeyle bileşik-çok olanın basiti nasıl bileceği sorunu sûfîlerin en önemli konusuydu. Konevî'nin metafizik bilginin ilkeleri[30] bağlamında söylediği "Bir şey kendisine zıt bir şey tarafından bilinemez" ilkesini bu bağlamda hatırlamak gerekir. Bu ilke, birden çokluğun zuhurunu izah eden "Bir şeyden kendisine zıt bir şey meydana gelmez" ilkesiyle aynı anlamdadır ve ikinci ilke Tanrı-âlem arasındaki illet-malul ilişkisini açıklarken zikrettiğimiz ilke Tanrı-âlem arasındaki bilgi ilişkisinin ilkesidir. Konevî'ye göre, iki şey arasında ortak nitelik bulunmalıdır ve bu nitelik sayesinde o iki şey arasında irtibat ve münasebet gerçekleşebilir. İbnü'l-Arabî ortak niteliğin *birlik* –ya da varlık- olduğunu söyler. Bu durumda her şey birdir ve ancak bu sayede Bir'i bilebilmekte ve O'na bağlanabilmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin bu düşünceye ulaşması, kolay açıklanabilecek bir mesele değildir. Burada birbiriyle irtibatlı pek çok düşüncenin bulunduğunu bilmeliyiz. Meselenin ayrıntısına

30 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 14-15.

girmeden şunu söylemekle yetinebiliriz: Sûfîler başından beri Tanrı'ya benzemek diye ifade edebileceğimiz bir maksadı esas alarak, kişinin belirli bir terakki sonucunda Bir'i birleyebileceğini kabul etmişlerdi. Bu benzeşme sürecinde ne olmaktadır? Yunus Emre'nin dile getirdiği asli birliğin fiil hale gelmesiyle insan bilfiil 'bir' haline gelir ve Bir'i bilir. Bu durumda tevhid, insanın Bir'in birliğini idrak etmek amacıyla, riyazet ve mücahede yöntemleriyle fiilen 'bir' olması demektir. Bu noktada birlik ile kemal ve tamlık arasındaki özdeşlik de ortaya çıkar. Sûfîlerin fena-beka ile tevhid arasında kurdukları özdeşlik buradan kaynaklanır. Çünkü fena, insanın *Kul huvellah sıfatlu bir bî nişan nur* şeklinde ifade edilen asli birliğinin kuvve halinden fiil haline gelmesinden başka bir şey değildir. Yunus Emre bu birliği başka bir yerde şöyle anlatır:

Ol dem ki dirliğidi Hak ile birliğidi
Ol payansız devirde ne Musi ne Tur idim.

Ya da şu mısralarında ise bu birlik halini 'ahad' birliğiyle yorumlayarak şöyle der:

Bile idim Hazretde ol bi-kiyas kudrette
Ne şeriküm var idi, ne kimseyle yar idim.[31]

Sûfîlerin a'yân-ı sâbitenin en önemli tezahürü olan 'ezelî insan' düşüncesini başka bir kavramla daha işlediklerini görmekteyiz. Söz konusu kavram, *elest âlemi* veya *vatan-ı asli* kavramıdır. Elest âlemi, ruhların dünya hayatında var olmazdan önce ezelî bir misak ile Allah'ın birliğini kabul ettiklerine işaret eden[32] bir kavram olarak ilk dönemden itibaren tasavvufî düşüncede yer bulmuştur. Bu konuyu ilk tahlil eden kimse, tevhid ile fena

31 Yunus Emre, *Divan*, II: 305.
32 A'raf, 7/172.

arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere elest ve yaratılış öncesine atıf yapan Cüneyd-i Bağdâdî'dir (ö. 297/910).[33] Cüneyd'e göre tevhid, elest âleminde verilen sözün bilfiil hale gelmesinden ibarettir. Ancak bu sözün bilfiil hale gelmesi, onu etkisizleştiren beşeri özelliklerin silinmesine bağlıdır ki fena ile tevhid arasındaki özdeşlik, daha doğru bir ifadeyle sebep-sonuç ilişkisi buradan kaynaklanır. Cüneyd'e göre tevhidin 'olmazdan önceki gibi olmaktır' diye tanımlanması, bu elest fikriyle fena-tevhid arasındaki ilişkiden kaynaklanır.

Cüneyd-i Bağdâdî bununla birlikte -elimize ulaşan metinlere göre- düşüncesini açıklamak üzere yeterli bilgi vermemiştir. Ancak başka sûfîler bir yandan elest âlemi diğer yandan vatan-ı asli gibi iki önemli terimi sıkça kullanarak düşünceyi daha belirgin hale getirmişlerdir. Dikkate değer husus, bu konularda dile getirilen düşüncelerin insanın ezelîliği fikriyle irtibatıdır. Vatan-ı asli düşüncesi, ezelî insan fikrinin bir neticesidir ve Yunus Emre'de de görüldüğü üzere elest âlemi ile vatan-ı asli birbirinin yerine kullanılan terimlerdir. Bu yönüyle Yunus'un düşünceleri ile İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisi arasında doğrudan ilişki kurmak mümkün göründüğü gibi bu ifadeler Cüneyd-i Bağdâdî'deki elest âlemi ile a'yân-ı sâbite arasındaki ilişkiyi de açıklar:

Ezelden bileyidüm eleste belâ dedim
Ol kadimî denizden sel olup aka geldim[34]

A'yân-ı sâbitenin kadimliği ve yaratılmamışlığı ezel niteliğiyle anlatılabilir. Yunus Emre bir mısraında şöyle der:

Ezel benim ilimdir elest benim yolumdur

33 Bu konuda bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 154.
34 Yunus Emre, *Divan*, II: 299.

Bu mısraın ardından dünya hayatının değersizliğini vatan-ı aslî fikrine dayandırır.[35] Başka bir beyitte şöyle der:

Ey yaranlar ey kardaşlar sorun bana kandayıdum
Dinlerseniz eydiverem ezelî vatanda idim[36]

Hakk'ın eşya ile beraberliğini anlatan düşünceler vahdet-i vücûdun önemli yansımalarındandır. Bu yönüyle vahdet-i vücûdun akıl tarafından savunulan tenzih ilkesi ile hayal gücünün teşbihi arasındaki dengeyle ortaya çıktığını hatırlamalıyız. Bu yönüyle vahdet-i vücûd, içkin bir Tanrı anlayışını vurgular ve bu anlamıyla ona karşılık gelecek en önemli terim "Hakk'ın eşya ile beraberliği" (maiyet-i zatiye) terimidir. Esas itibarıyla tasavvufî metinlerde vahdet-i vücûdun en önemli tezahürü, bu konuyla ilgili düşüncelerde kendini gösterir. Çünkü sûfîler, başından beri kelamcıların ve filozofların Tanrı hakkında yaptıkları nazari tartışmalardan yüz çevirerek, sevgi ve merhamet merkezli bir Tanrı anlayışını esas almışlar, Kur'an-ı Kerim'in esas itibarıyla bu anlayış üzerinde durduğunu savunmuşlardı. Tanrı, sûfîler için sevilen, kendisinden çekinilen, her şeyden önemlisi kendisine yaklaşılan (kurbiyet) ve isimleri ahlaki ilke olarak kabul edilen bir Tanrı'dır. Sûfîlerin tevekkül, sebepleri aşarak Allah'a itimat, züht vb. anlayışlarının esasında sürekli bu Tanrı anlayışı olmuştur ve bütün dönemlerinde tasavvufu birbirine bağlayan en önemli anlayış bu Tanrı anlayışıydı. Bu yönüyle tasavvufî metinlerde Tanrı'nın insana yakınlığı, her an onunla birlikte olması gibi düşünceler olduğu kadar Tanrı-insan ilişkisini bir sevgi ilişkisi şeklinde anlatan ifadeler sıkça bulunur. Sûfîlerin huzur, murakabe, rüyet, müşahede gibi düşünceleri esas itibarıyla bu yakınlığı anlatır. Öyle ki sûfîler, ibadetlerin Tanrı'yı görür gibi yapılmasından başlayarak, en

35 Yunus Emre, *Divan*, II: 243.
36 Yunus Emre, *Divan*, II: 229.

nihayette O'ndan bilgi almak fikrini ileri sürmüşlerdi. Bütün bunlar, Tanrı'nın âlemle doğrudan irtibatını ifade eden içkin Tanrı anlayışının tezahürleridir.

Ancak daha sonra İbnü'l-Arabî ve takipçileri, vahdet-i vücûd düşüncesini sistemli bir şekilde tahlil ederken, bu Tanrı anlayışının dayandığı bilgi anlayışını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuşlardı. Meselenin ayrıntısına girmeden söylenmesi gereken şudur: Vahdet-i vücûd, bir tevhid yorumu[37] olarak kendini ifade ederken, iki temel inancın eleştirisinden hareket etmişti. Birinci eleştiri, Tanrı'yı tenzihi esas alan akılcı Tanrı anlayışıdır. İbnü'l-Arabî'nin ve Konevî'nin metinlerinde bu husus önemli bir yer tutar ve bu eleştirinin muhatapları farklılık arz etse bile, sürekli olarak tenzih ilkesinden hareket eden bir anlayış sahipleri olduklarını görürüz. Bu anlayışın en önemli temsilcileri ise İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin esas eleştiri konusu yaptıkları *tatil* anlayışının sahipleri, yani Tanrı'nın sıfatlarını reddeden kimselerdir. Bu anlamıyla tatil, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde, İbn Sînâ'nın metafiziğinde ateizmin yerini alır. Bu itibarla sûfîlerin metafizik anlayışları, İbn Sînâ metafiziğinin gayesini başlangıç noktası olarak belirler. Ancak İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre üzerinde durulması gereken esas konu tenzihçi anlayıştır ve bu tenzihin teşbih ile dengelenmesi vahdet-i vücûdun zorunlu bir kabulüdür. Bu durumda vahdet-i vücûd âlemle ve insanla irtibatı olan, insana yakın bir Tanrı anlayışını ifade eder. İnsan ile Allah arasındaki yakınlığı anlatan kurb-ı nevâfil ve kurb-ı ferâiz terimleri vahdet-i vücûdun bu anlayışıyla yorumlanır. Yunus Emre'de pek çok yerde bu düşünceyi görmekteyiz. Bir yerde şöyle demektedir:

37 Bu konuda bkz. Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler", Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, girişinde, İstanbul, Dergâh Yay., 1987, C.I, ss. i-li.

Sensin bu gözümde gören sensin dilimde söyleyen[38]

Başka bir beyitte şöyle der:

Her gelen oldur, giden oldur görünen ol
Ulvi vü süfli cümleten oldur ger bana görine[39]

Başka bir beyitte,

Aşk imamdır bize gönül cemaat
Kıblemiz dost yüzü daimdir salat

derken bu sürekliliğe işaret etmektedir.[40]

İnsanın Hakk'ı araması, tenzihin bir neticesidir. Akla göre Hak, âlemden uzaktır, mümkünler ile O'nun arasında herhangi bir münasebet yoktur, insandan uzaktır vb. Hâlbuki teşbih, Hakk'ın insana yakın olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî burada uzaklık ile yakınlık arasındaki tezada dikkat çekerek, tenzih ile teşbih arasında kurduğu ilişkinin benzerini bu terimler arasında kurar. Bu durumda Allah 'uzak-yakın' olarak nitelenmelidir.[41] Ya da sadece kavramlarla meseleye yaklaştığımızda, uzaklık yakınlık, yakınlık uzaklık demektir. Bu husus, bilhassa hicap teriminin yorumunda ortaya çıkar. Yunus şöyle der:

Ey dün ü gün Hak isteyen bilmez misin Hak kandadur
Her kandasam anda hazır kanda bakarsam andadur

Ya da

38 Yunus Emre, *Divan*, II: 58.
39 Yunus Emre, *Divan*, II: 58.
40 Yunus Emre, *Divan*, II: 65.
41 Mesela bir hadisi aktarırken İbnü'l-Arabî şöyle der: "Siz Allah'ı aradığınız gibi Mele-i a'lâ da Allah'ı arar." Allah'ın her yerde bulunmasıyla ilgili ise şöyle der: "Dört melekten biri yukarıdan, biri aşağıdan, biri soldan, biri sağdan gelmiş, sonra her biri 'Rabbimin katından geldim' demiştir." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 272.

İstemegil Hakk'ı ırak gönüldedür Hakk'a turak
Sen senligün elden bırak tenden içeri candadur[42]

Başka bir beyitte şöyle der:

Her kanda ki gözün baka Çalap hazırdur mutlaka[43]

Bu düşünce, vahdet-i vücûd yorumcularının "Gördüğüm her şeyden önce/sonra Allah'ı gördüm" veya "Duyduğum her şeyden önce Hakk'ın nidasını duydum" ifadesini yorumladıkları bağlama işaret eder.

Şu mısrada ise Hakk'ın âleme yakınlığı daha ileri bir düzeyde anlatılır ve bu kez bütün âlem Hakk için bir zarf ve mazhar haline gelir:

Miskin Yunus gözünü aç bak iki cihan dolu Hak[44]

Yunus Emre, şiirinde vahdet-i vücûdun varlık yorumunda temel bahislerden birisini teşkil eden Hakikat-i Muhammediye ile ilgili görüşlere de yer verir. Bir şiirinde şöyle der:

Yaratıldı yer ile gök Muhammed dostluğuna
Levlak ana delil durur onsuz yer ve gök olmadı[45]

Başka bir beyitte ise şöyle der:

Muhammed Hakk'ı bildi, Hakk'ı kendüde gördü
Cümle yerde Hak hazır göz gerekdür göresi[46]

42 Yunus Emre, *Divan*, II: 107.
43 Yunus Emre, *Divan*, II: 108. "Çalap nurdan yaratmış canını Muhammed'in" ifadesi de Nûr-i Muhammedî kavramına işaret eder. Bkz. Yunus Emre, *Divan*, II: 206.
44 Yunus Emre, *Divan*, II: 108.
45 Yunus Emre, *Divan*, II: 489. Başka bir yerde ise "Yarattı Hak dünyayı peygamber dostluğuna" der. Bkz. Yunus Emre, *Divan*, II: 220. Ayrıca bkz. Yunus Emre, *Divan*, II: 206.
46 Yunus Emre, *Divan*, II: 480.

Öte yandan vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîlerin bilgi anlayışları, nefsin bilginin kaynağı olmasından hareket eder. Bu yönüyle tasavvufun isimlerinden birinin nefsin bilinmesi anlamında *marifetü'n-nefs* olduğunu hatırlamalıyız. Yunus şöyle der:

Ondan yeğrek ne vardır kişi bile kendözin
Kendözin bilen kişi kamulardan ol güzin[47]

Nefsin bilinmesi, "Nefsini bilen Rabbini bilir" hadisinde belirtildiği üzere, Allah'ı bilmenin yoludur. Bu durumda tasavvuf gayesine göre tanımlandığında marifetullah, yani Allah'ı bilmek adını alır. Nefsin bu bilme sürecinde vasıta olması, İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından ayrıntılı bir şekilde işlenmiş, bu bağlamda bilhassa sülûkun merhalelerine dikkat çekilmiştir. Nefsi nefs ile bilmekten başlayarak, nefsi Hak ile bilmek, Hakkı nefs ile bilmek, Hakkı Hak ile bilmek şeklinde ifade edilen çeşitli merhaleler vardır. Yunus Emre bu düşünceyi şöyle anlatır:

Ben beni bildim dilediğüm Hakk'ı buldum

Bu mısra, "Nefsini bilen Rabbini bilir" anlamındaki hadisin yorumundan ibarettir.[48] Üstelik Yunus Emre'nin düşüncesi, söz konusu hadise getirilen farklı yorumlar arasında İbnü'l-Arabî'nin tercih ettiği görüşe daha uygun görünmektedir. Çünkü hadis birkaç şekilde yorumlanarak, nefsi bilmenin imkânsız olduğu dolayısıyla Hakk'ı bilmenin imkânsız olacağı veya nefsi bilip Hakk'ı bu bilginin zıddıyla bilmek gibi farklı şekillerde de yorumlanır. İbnü'l-Arabî ise zikrettiği yorumlar arasından 'Nefsi bilmek mümkündür ve dolayısıyla Hak da bilinir' yorumunu tercih eder. Yunus Emre'nin mısraı da bu yoruma daha uygun

47 Yunus Emre, *Divan*, II: 328.
48 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 236.

görünmektedir. Başka bir beyitte bu husus daha belirgin bir şekilde görünür:

Bende bakdum bende gördüm benüm ile ben olanı
Suretüme can olanı kim idüğünü bildim[49]

Bir diğer beyitte ise şöyle der:

Mâşuk bizimledür bile ayru degil kıldan kıla

Bu mısralar, daha önce dikkat çektiğimiz a'yân-ı sâbite düşüncesinin bir tezahürü olarak, ilah-ı mutekad ve rabb-ı has fikriyle irtibatlandırılabilir.[50] Çünkü burada Yunus Emre, bedeni ayakta tutan ilkenin kim olduğunu bildiğini söylemektedir. Bedeni ayakta tutan öncelikle ruhtur. Ancak âlemdeki yegâne failin Hak olduğunu bildiğimizde, bedeni ve âlemi ayakta tutan sadece Hak olabilir. İbnü'l-Arabî bununla birlikte, ilahi sıfatlar düşüncesinin bir yansıması olarak her varlığın bir ilahi isme istinat ettiğini söyleyerek, rabb-ı has diye isimlendirdiği bir terimi yorumlar. Bu terim, her varlığı ayakta tutan ve onda tasarruf eden bir ilahi isim demektir. Gerçekte rabb-ı has, her varlığın ilahi ilimdeki sabit hakikati veya bu hakikatin mazharı olduğu ilahi isim demektir. Her varlık Hakk'ı kendi özel rabbi yönünden bilir ve gerçekte Hakk'a dair de ancak kendi özel rabbini bilir. Bu durumda herkesin özel rabbi, varlığın terakki sürecinde ulaşabileceği nihai mertebeyi ifade eder. Daha önce dikkat çektiğimiz 'Kul huvellah nitelikli' derken Yunus'un dikkat çektiği bu düşüncedir. Herkesin bir özel rabbi vardır ve varlığını ayakta tutan o isimdir. Bu yönüyle her varlığın bir ismin mazharı

49 Yunus Emre, *Divan*, II: 470.

50 Bu konuda bkz. Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006, s. 329 vd.; a. mlf., "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak", *Tasavvuf Dergisi*, 14, s. 350 vd. (Aynı makale için bkz. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, İstanbul, Sûfî Kitap, 2013, ss. 202-234.)

olması, bu demektir. 'Özel rab' veya benzeri düşüncelere ulaştıktan sonra, sûfîlerin Hakk'ı hem kendilerinde ve hem kendileri olarak 'bulmaları' anlaşılır hale gelir. Söz gelişi Yunus şöyle der:

Ol Kadir ü kün fe yekün lütf edici Subhan benem

Şiirin sonunda şöyle der:

Bu yeri göğü yaratan bu Arş'ı Kürsü'yü durudan
Bin bir adı vardır Yunus ol sahib-i Kur'an benem

Burada Hakk'ın kuluyla gizlenmesi ve batın kalmasıyla fena halinin sonucunda kulun Hakk'ın zuhuruyla gizlenmesi ve silinmesi arasındaki karşıtlığa dikkat çeker ki bu da vahdet-i vücûdun insan-Tanrı ilişkisini anlatmak üzere kullandığı kavramlardan biridir.[51] Benzer bir düşünceyi şu beyitte görebiliriz:

Kün dedim bu yire turdu gökler dahi karar kıldı
Yüz bin dürlü Âdem geldi götürüp gideren benim

Bir diğer beyti ise şöyledir:

Ben abidem ben mabudam kamu yerlerde hazıram
Zalimlerden dad alıcı miskinleri tutan benem[52]

Yunus, insanın Hakk'ın tecellisi karşısında kendinden geçmesini de şöyle açıklar:

Yunus değil bunu diyen kendülüğüdür söyleyen
Kâfir olur inanmayan evvel ahir hemen benem[53]

51 Yunus Emre, *Divan*, II: 295.
52 Yunus Emre, *Divan*, II: 270.
53 Yunus Emre, *Divan*, II: 268.

Bunlar, vahdet-i vücûdun dayanağı düşünceler olarak kabul edilebilecek mısralardır.

Netice olarak şunları söylemek mümkün görünmektedir: Yunus Emre'nin şiirlerinde vahdet-i vücûd anlayışıyla paralel yorumlanabilecek düşünceler vardır. Ancak bunlardan bir vahdet-i vücûd anlayışı çıkar mı? Daha doğru bir ifadeyle nazari metinler olmasaydı, tek başına bu şiirlerden nasıl bir varlık anlayışı çıkartabilirdik? Bu sorunun cevaplanması güçtür. Bu bağlamda İslam felsefe geleneğinde teşekkül eden şiir anlatımına dönük eleştirileri hatırlamak gerekir. Davud Kayserî, Konevî'nin yaptığı tarzda tasavvufu bir metafizik anlayışla inşa etmeye çalışırken "Tasavvufu böyle bir tarzda ele almazsak, sûfîlerin bilgileri şiirsel tahayyüller ve indî yorumlar diye eleştirilir"[54] der. Bu çekince gerçekte nazari ekollerin şiire ve manzum anlatıma dönük genel yaklaşımını özetler. Bu nedenle Yunus Emre'nin şiiri ve ondan daha yaygın bir şekilde tartışılan *Mesnevî*'nin nasıl yorumlanacağı sorunu, bir bütün olarak İslam düşüncesinin nasıl ele alınması gerektiği hakkındaki bir yaklaşıma muhtaçtır.

54 Davud Kayserî, *Risâle-i Tasavvuf*, s. 110.

Yunus Emre Divanı'ndan Bir Şiir
Hak Bir Gönül Verdi Bana:
Bedendeki Ruh Olarak Gönlü-Kalbi Tanımak

Tasavvuf ve İnsan:
Kalbi Bilmek Ruhu Tanımaktır!

'Tasavvuf' denilince akla ilk gelen kelimelerden birisinin kalp olmasına aşinayız. Kelimenin Türkçesi olan *gönül* ile Farsçası olan *dîl*i de hatırlarsak, sûfîler ehl-i kalb, ehl-i dîl ve ehl-i gönül diye maruf olagelmiştir. Tasavvuf ile kalp arasında kurulan irtibatın en önemli sebebi ruh ile kalp arasındaki ilişki olmalıdır. Filozoflar insanı *hayvan-ı nâtık* (düşünen canlı) diye tarif eder. İnsanın bütün varlıklar arasındaki ayırıcı özelliği düşünmektir. Bununla birlikte 'nutk' ruhun bir kuvveti midir yoksa kendisi midir tartışmasında güçlü görüş, ruhu insanın 'ihata edilemez' yönü sayarak aklı ve düşünmeyi onun kuvveti kabul etmiştir. Bu yaklaşıma göre ruh, insanın 'müteal' yönüdür ve müteal yönüyle insan, müteal ve mutlak hakikat demek olan Allah ile irtibat kurabilir. Bu durumda düşünmek (nutk) insan ruhunun kullandığı araçlardan (kuvvet) birisi olmakla sınırlı kalarak ruhun yerini alamaz. Ruhun kendisi ise zaman ve mekânla sınırlı bedende 'müteal' bir hakikat olarak varlığını sürdürür. Vahdet-i

vücûdu benimseyen sûfîler başta olmak üzere tasavvufta hâkim görüş, ruhu bedende müteal hakikat kabul eden sûfîlerin görüşüdür. Bu düşünce insanda açık bir beden ve ruh ikiliğini benimsemek, buna bağlı olarak ruhun ontolojik üstünlüğünü kabul etmek demektir. Söz konusu ikilik (düalite) önce filozoflar tarafından tartışılmış, ruh ile beden ilişkisi sorunu felsefenin kadim meselesi olarak ortaya çıkmıştır. Başta bilgi olmak üzere ahlak meselesi beden ve ruh arasındaki ikilik sorununun parçası olarak tartışıldı. Daha doğrusu ruh-beden irtibatı üzerindeki teoriye göre bilgi ve ahlak meselesi farklı neticelere ulaşacak şekilde ele alınmış, farklı ekoller ortaya çıkmıştır.[1] Binaenaleyh ruh-beden irtibatı ve ilişkisi hakkında bir teoriye sahip olmaksızın bilgi ve ahlak başta olmak üzere felsefenin temel meselelerinden söz etmek ve bir hükme ulaşmak mümkün değildi. Öte yandan ruh-beden ilişkileri üzerindeki tartışmanın en önemli yönlerinden birisi ölümden sonra insanın durumudur. Bedenin ölümüyle birlikte insan yok mu olacaktır? Yoksa herhangi bir şekilde varlığını sürdürebilecek midir? Bu mesele insanın en temel sorunlarından birisidir ve doğrudan ruh ve beden ilişkisi üzerindeki tartışmalarla alakalıdır. Ruh göçüne inanmak veya bireysel varlığı yitirerek tümel bir ruhun varlığını sürdürmesi bu hususta verilen cevaplar arasında yaygın olanlardır. Din ise öteki hayatta insanın bireysel varlığının sürdüğünü söyleyerek bu soruya cevap vermiştir.

Müslümanlar arasında ruh ile beden tartışmalarının nasların tefsirinden hareketle başladığını düşünmemiz için pek çok güçlü sebebe sahibiz. Müslümanlar bilgiyi evvelemirde ayet ve hadis bilgisi olarak kabul etmiş, dinî düşüncedeki ilk tartışmalar daima vahiy ekseninde ortaya çıkmıştır. Bu durumda ruh ile beden üzerindeki konuşmalar hadislerde ve ayetlerde zikredildiği

1 Bu konu hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İstanbul, İz Yay., 2004.

haliyle sınırlı kalmış olmalıdır. Hiç kuşkusuz gelişen nazari düşünceyle birlikte nasların ele alınışı teorik bir çerçeve kazanarak yeni sorunlar ve yeni kavramlarla birlikte tartışılmıştır. Fakat bu durum Müslümanların ruh-beden bahsini doğrudan doğruya naslardan 'istinbat' ile çözümlemek istedikleri bir mesele olarak gördükleri olgusunu değiştirmez. Ayet ve hadislerde ruh ile bedene müstakil atıflar varken ölüm sonrası diriliş ve yeni hayata dair açıklamalar İslam'ın temel akide ilkelerinden birisidir. Bu durum Müslümanların erken tarihten itibaren ruh ile beden ilişkilerini -bilhassa ahiret hayatıyla ilgili olmak üzere- tartışmalarına yol açmıştır.

İnsan bedeninde ruhun bulunduğunu kabul edince ortaya çıkan en önemli mesele, ruhun bedenden bağımsız olup olmadığının tespitidir. Ruh bedenden bağımsız bir şekilde ve ondan farklı bir mahiyette mi var olmuştur? Bunu 'ruhun mahiyeti' sorunu olarak düşünebiliriz. Ruh bedenden bağımsız ve farklı bir hakikate sahipse ikisinin irtibatı nasıl izah edilebilir? Ruh bedenden bağımsız ise bağımsızlığı da izah etmek gerekir: Acaba ruh bedenden önce var olabilir mi? Sûfîler ruhun bedenden bağımsız ve bedenden önce bir varlığı olduğunu kabul ettiler ve özellikle 'şatahat' söyleyen sûfîler bu görüşü savundu: Ruhun varlığı bedeni önceler ve beden yok olduktan sonra da ruh varlığını muhafaza eder.[2] Ölüm ruhun bedeni terk etmesidir (*mufârakatü'l-beden*), ruhun ölümünden söz edilemez! Sûfîler bilhassa tevhit düşüncelerini bu inanca dayandırdılar. Tevhit Allah ile ruhlar arasındaki ezelî –ki burada ezelî, beden ve dünya öncesi demekle sınırlıdır- bir sözleşmenin (*muahede*) bedende ve dünya hayatında ikrar ve itiraf edilmesinden ibarettir.[3] Bu

2 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 99 vd.; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1996, s. 180-182.

3 Cüneyd-i Bağdâdî, "Kitâbü'l-fenâ" ve "Kitâbü'l-mîsâk", *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları* içinde, Haz. Süleyman Ateş, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, (trs.), ss. 229-246.

nedenle sûfîler tevhidi 'ahde vefa' olarak düşünmüşlerdir: ezelde verilen sözün hatırlanması! Bu yaklaşım cehaleti 'unutmak' ve öğrenmeyi 'hatırlamak' olarak düşünen Platoncu teoriyi andırır. Başka bir ifadeyle sûfîler bu yaklaşım ile inkârı 'unutmak', 'gaflet'; buna mukabil ikrarı ve kabulü 'hatırlamak', 'ahde vefa göstermek' şeklinde düşünürken filozofların bilgiyi izah ederken dile getirdikleri 'unutma-hatırlama' görüşüyle benzerlik gösterirler. Bütün ibadetlerin *zikir* (hatırlama) adı altında toplanmış olması ruhun bedenden önce Allah ile yaptığı muahede inancını kabulün neticesidir.

Ruhun bedenle ilişkisi üzerinde dikkate değer hususlardan birisi, ruhun bireyselliği meselesiydi. Ruh ferdî bir varlık mıdır, yoksa tümel midir? Herhangi bir insanın 'ben' veya 'benim ruhum' diye işaret edebileceği bir ruhu var mıdır, yok mudur? Bu soru felsefede tartışıldığı kadar sûfî metafizikçiler tarafından da ayrıntılı bir şekilde tartışılmış, ruhun bireyselliği (ferdiyet) bu çerçevede izah edilmek istenmişti. İbnü'l-Arabî ve Konevî, sorunu en ayrıntılı ele alan sûfî metafizikçiler arasında zikredilebilir.[4] Sadece tasavvuf değil, bütün din bilimleri ve hatta dinî düşünce cihetinden meselenin ehemmiyeti açıktır: Ruhun bireyselliğinden söz edemezsek *teklif* (yükümlülük) anlamını yitirecektir. En azından din bilimlerinin müşterek kavramı olan 'Allah karşısında mükellef (yükümlü) insan' anlayışı, insanın bireyselliğine bağlıdır. Kelamcıların önemli bir kısmı ruh ile beden ilişkisini böyle keskin bir ikiliğe yol açmadan çözmek istemiş, ruhu bedendeki 'hayat' faaliyeti olarak kabul etmekle sınırlı tutmak istemişlerdi.

Böyle bir yaklaşımın gayesi açıktı: Ruhu herhangi bir şekilde bedenden bağımsız bir hakikat olarak düşündüğümüzde onun bireyselliğini açıklamak kolay olmayacağı gibi 'ruh göçü' inan-

4 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Musa Fassı, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006, ss. 218, 491 vd.

cını çürütmek de mümkün olmayacaktır. Hâlbuki İslam'da dinî düşüncenin gelişim evresinde en çetin rakiplerden birisi 'ruh göçü' inancıydı. Daha sonra sûfîlere yönelik 'hulûlîlik' suçlaması doğrudan bu inançla ilgili olmalıdır. Sûfîler fena, beka, tevhit, vuslat vb. tasavvufun maksadını anlatan düşüncelerden söz ettikçe 'hulûlî' suçlamasıyla karşılaşmış, bu suçlamaları cevaplamak tasavvufun temel meselelerinden birisi haline gelmişti.[5] Bu meyanda hulûlîlik suçlamasının bir yönünün Hristiyanlık olduğunu hatırlamak gerekir: Hz. İsa üzerindeki ruh-beden ilişkisi sorunu sûfîleri de etkilemiş, sûfîler bu hususta düşüncelerini dile getirdikçe hulûlî veya tenasüh suçlamasıyla karşılaşmışlardı.[6] Binaenaleyh sûfîler arasında ruh-beden teorisinin gelişimi hulûlîlik ve tenasüh suçlamalarının etkisi altında gelişmişti; sûfîler için bu alandaki 'muhalif' gruplar -bir kısmı Bâtınîler arasına sızmış- tenasüh fikrini savunanlardı.[7] Ruh her hâlükârda bir bedene muhtaçtır ve "Ruh bedensiz olmaz" görüşü sûfîlerin müşterek düşüncesidir. Bu sayede sûfîler ruhun bireyselliğini savunurken aynı zamanda suçlamaların önüne geçmek istemişlerdi.[8] Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği en önemli düşüncelerden birisinin bedenle haşir meselesi olması, doğrudan bireysellikle ilgiliydi. Gazzâlî bu eleştirisini, Allah'ın tikellerle (cüziyat) ilişkisi ile ruhun bedenle birlikte haşredilmesi konularını birlikte ele alarak dile getirmiştir ki öteki eleştirilere göre bu eleştirinin merkezî bir yer tuttuğunu düşünebiliriz.[9] Bu nedenle ruhun bedende olması sadece dünya hayatıyla ilgili bir mesele değil, aynı

5 Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 430 vd.; Ali b. Osman Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, ss. 388-394.

6 Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, Çev. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004, s. 143 vd.

7 Ebû Hâmid Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye: Bâtınîliğin İç Yüzü*, Haz. Avni İlhan, Ankara, 1993, ss. 91-96.

8 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 99 vd.

9 Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Bekir Sadak, İstanbul, 2002, ss. 193-241.

zamanda ahiret hayatı için geçerli bir durumdur: ruh bedensiz olmaz! Sûfîler bu bakış açısıyla meseleyi ele aldıklarında ruhun bulunabileceği bütün durumlarda ve yerlerde bir bedene gerek duyacağını söylediler.

Ruh ile beden ilişkisinin başka bir yönü de ruhun bedenle ilişkisinin nasıl izah edileceği meselesidir. Çünkü ruhu zamanın ve mekânın dışında kabul ettiğimizde bedenle nasıl irtibat kuracağını açıklamak mümkün değildir. Her şeyden önce zaman ve mekânla düşünme itiyadındaki aklın böyle bir irtibatı anlayabilmesi mümkün değildir. Bu nedenle ruha bir 'mekân' bulmak lazımdır. Bu bir paradokstur, fakat insan aklı için kaçınılmaz bir gerekliliktir. Ruhun bedendeki mekânı kalp kabul edilmiştir. Bu yaklaşıma göre kalp bedendeki bir organ değildir, kalp ruhun bulunduğu yerdir, daha doğrusu ruhun bedendeki bulunuşudur. Sûfîler bu meseleyi ele alırken kalbin yürekten farkına dikkatimizi çeker: Kalp yüreğe yakındır, fakat yürekten başka bir şeydir![10] Tasavvufun kalp ile irtibatını tam bu noktada düşünebiliriz: Kalp ruhun merkezi olduğu için tasavvufun ilgi odağını teşkil etti. Çünkü tasavvufun temel meselesi insanı tanımak (*marifetü'n-nefs*) iken insan 'ruh sahibi' bir varlıktır. Onu 'ruh' sahibi bir varlık olarak tanımaksızın insanı tanımaktan söz edemeyiz. Bu itibarla sûfîler, kalbi, insan ruhu anlamında kabul ederek dikkatlerini kalbe vermişlerdir. İnsanı tanımaktan hareketle *marifetullah*, yani Allah'ı tanımak tasavvufun maksadını teşkil eder.

Binaenaleyh tasavvufun, dikkati insan kalbine yöneltmiş olması onun insanın bir parçasıyla ilgilenmesi anlamına gelmez; tam tersine dikkatimizi kalbe çekmekle tasavvuf insan meselesini bir bütün olarak ele alma maksadını ortaya koyar. Çünkü kalp, insan; daha doğrusu ruh demektir. Burada bir

10 Ayrıntılı bilgiler için bkz. Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark: Kalbin Anlamı*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Hayy Kitap, 2006.

paradoks ortaya çıkar: İnsanın bir mekân ve bir organ olarak düşündüğü kalbi o mekândaki varlık (ruh) olarak düşünmek sûfîlerin düşüncesini anlamaya daha elverişlidir. Çünkü kalbi bir mekân olarak düşündüğümüzde zihnimizi bir organdan ve parçadan uzaklaştırmak mümkün olmayacaktır. Hâlbuki kalbi ruhun bedendeki varlığı olarak düşününce veya bedendeki ismine kalp dediğimizde sûfîlerin kalple ilgileri anlaşılır hale gelecektir. Bu durumda akıl ile ruh arasındaki irtibat da çözülebilir. Kur'an-ı Kerim'de kalbin işlevi 'akletmek' olarak zikredilir. Bir ayet-i kerimede "*Onların kalpleri yok mu onlarla akletmezler*?" denilir.[11] Bu yönüyle kalbi bütün idrak araçlarının merkezi hatta 'müdrike' olarak görmek mümkündür. Akıl ile kalp arasındaki irtibatı kurabileceğimiz yer burasıdır.

Kalp: Değişmek-Başkalaşmak ve İnsan

Kalp kelimesinin türetildiği mastarın anlamı değişmek, başkalaşmak demektir. Sûfîler için değişmek halden hale girmek demektir ve tasavvufu da aynı anlama gelen 'hal' olarak görmüşlerdir: Tasavvuf haldir, yani değişmek-başkalaşmak demektir. Tasavvuf ile kalp arasındaki irtibatın kurulabileceği noktalardan birisi 'değişme' anlamıdır. Kalp değişir, tasavvuf da değişim üzerine kuruludur. Sûfîler kalbin değişme anlamına dikkatlerimizi çekmekle insanın değişen-başkalaşan bir varlık olduğunu belirtmek istediler. İnsan hem biyolojik bir varlık (beden) olarak ve hem ahlaken 'değişen' bir varlıktır. Bunun ardından bütün varlığın sürekli değiştiğine dikkatimizi çekerek Allah karşısında değişken-başkalaşan âlem fikrini ayrıntılarıyla işlediler. Değişmek hareket ve fiil kavramında mündemiçti: Âlem Allah'ın hareket ettirmesiyle var olduğuna göre hareket-değişim âlemin temel vasfıdır: âlem hareket ederken sabit kalan Allah'tır. Felsefenin ana meselelerinden birisinin değişmek ile sübut iliş-

11 A'râf, 7/179.

kisi olduğunu hatırlamalıyız. Felsefe önce değişen-farklılaşan dünyada sabit bir ilke bulunup bulunmadığını aradı. Bazı ekoller ise 'sabit' varlıkta değişim bulunup bulunmadığını düşüncenin meselesi saydı. Değişen âlemde değişmez bir ilke bulmak bizi dinî düşünce içerisinde âlem ile Allah irtibatına ulaştırır. Sûfîler meseleyi böyle ele almış, Eş'arîlerin cevher-araz teorisine uygun bir şekilde âlemin-insanın her an başkalaştığını düşünmüşlerdi. Bu durumda insanın kendisine 'kalp' demek mümkündür. İnsan kalpten ibarettir ve onu insan kılan, bir kalbe (ruh) sahip olmasıdır. Değişken evren içinde insanı tanıma sürecinde dikkatimizin kalbe çekilmiş olması, bir mikro kozmos olarak insanın evrene, kalbin ise insana karşılık gelmesinden kaynaklanır. Bir insan üzerinde konuşmak âlem üzerinde konuşmak demek iken insan üzerinde konuşabileceğimiz en uygun kısım, insanın ruhu demek olan kalbidir.

Tasavvufun meseleyi bu minvalde ele aldığını düşünebiliriz. Kalp insan ruhu, daha doğrusu ruhun bedendeki adıdır ve tasavvuf bütün dikkatini kalbe ve insan ruhuna teksif etmiştir. Bu durumda şöyle bir paradoks ortaya çıkar: Acaba kalp ruh demekse kalbin terbiye ve tezkiyesinden hangi anlamda söz edebiliriz? Kalbin tezkiyesinden söz etmek ruh anlayışıyla çelişmez mi? Bu sorunun cevabı 'evet çelişir' şeklinde verilir. Vakıa, ruhun bedendeki varlığına 'kalp' diyorsak, kalbin-ruhun tezkiye ve tasfiyesinden söz etmek mümkün değildir. Hal böyleyken tasavvuf literatüründeki ifadeleri nasıl anlamak gerekir? Bir hadis-i şerifte "İnsan bedeninde bir organ vardır, o düzelince beden düzelir, o bozulursa beden bozulur, dikkat edin o organ kalptir" denilir.[12] Sûfîler hadisi dikkate alarak insanın tüm ahlaki hayatının iyi veya kötü olmasının ilkesi sayılan kalbi tezkiye ve tasfiye etmeyi maksat edindiler. Bu nedenle tasavvufun türetildiği köklerden birisi tasfiye anlamı kazanan 'safa' kelimesidir.

12 Buhârî, İman: 39.

Fakat burada bir ıstılah sorunu gözükmektedir: Sûfîlerin tezkiye ve tasfiyesinden söz ettikleri şey kalp midir, yoksa kalp ile bedenin irtibatını kuran mizaç veya hayvani nefs midir?

Öyle görünüyor ki sûfîler başından beri bunun farkındaydılar, lakin bunu izah için gerekli bir ıstılah ve teorik düşünce imkânından yoksundular. Bu meyanda sûfîlerin ruhun yanı sıra nefs terimini yaygınlıkla kullanmaları ruh-kalp hakkında söylediğimiz durumu fark ettiklerini gösterirken nefs ile ruh arasındaki farkı bariz bir şekilde açıklamamış olmaları teorik yoksunluğa işaret eder.[13] 'Nefs' derken kastedilen şey, mizaç veya hayvani nefstir. Ruhun beden ile irtibatı bu nefs üzerinden gerçekleşir ve bu sayede bedeni yönetir (*tedbir*). Ancak bu irtibatın kurulabilmesi için nefsin *teheyyü'* etmesi yani hazırlıklı olması gerekir. Nefsin hazırlığı, kötü vasıflardan –ki hayvani nefsin özellikleri ruha kıyasla 'kötü' ve kınanmış diye nitelenir, bizatihi kötü değildir- arınmaktır ve bu, tasavvufun tezkiye ve tasfiye derken kastettiği şeydir. Sûfîler meseleyi tam olarak bu zeminde ele almış, nefsin iyi ve kötü hallerinden, *ahlak-ı mahmûde* (övülmüş ahlak) ve *ahlak-ı mezmûme*den (kınanmış ahlak) söz etmişlerdir. Bu durumda tasavvufun maksadı ruhu terbiye etmek veya kalbi temizlemek değildir, ruhun beden ile irtibatını sağlayacak olan hayvani nefsin terbiye edilmesi ve kalp ile beden arasındaki irtibatın sağlıklı bir şekilde tesis edilmesidir. Bu durumda kalp bedeni yöneten ilke haline gelerek Allah ile insan arasındaki irtibatın merkezi haline gelir.

Şimdi bu genel düşünceleri Yunus Emre'nin meşhur bir şiirinde nasıl işlediğini göreceğiz.

13 Söz konusu teorik yoksunluğun bir örneği için Hakîm Tirmizî'nin görüşlerine bakılabilir. Bkz. Hakîm Tirmizî, *Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs*, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013, ss. 17-18; *Edep Ya Hu: Âdâbü'l-müridîn*, Çev. M. Zahit Tiryaki, İstanbul, Hayykitap, 2013, s. 29; *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark*, ss. 86-87.

"Hak Bir Gönül Verdi Bana": Değişen Bedende Hayretteki Gönül

Haller ve Makamlara Bölünen Tecelliyi Temaşa

Yunus Emre Divanı'ndaki bir şiir sûfîlerin kalbe ve tecelliye dair düşünceleri ile bilhassa Allah'ın tecellileri karşısında halden hale giren (*telvin sahibi*) insanı tahlil eder. "*Hak bir gönül verdi bana, ha demeden hayran oldu*" diye başlayan bu meşhur şiir, tasavvufun bilhassa haller ve makamlar bahsi ile ilahi isimler görüşü istikametinde yorumlanabilecek bir şiirdir.[14] Şiirde insanın yaşadığı hallerin paradoksal bir şekilde sıralanması sûfîlerin Allah-insan ilişkisini izah edişleriyle tamamen uyumludur. Tasavvufta insan ve Allah ilişkisi bir 'karşıtlık' üzerine kuruludur. Bu karşıtlık başlangıçta kelamcıların 'yaratıklardan farklı Allah' (*muhâlefetün li'l-havâdis*) anlayışına istinat etse bile daha sonra kelamcıların 'karşıtlık' anlayışından koparak marifet ve aşk temelli yeni bir anlayışa doğru ilerler. Bu kez o karşıtlığın yerini asıl-fer ilişkisi alarak marifet merkezli bir Allah anlayışı ortaya çıkar. Allah-insan arasındaki karşıtlığın değişmeyen bariz vasfı, Allah'ın tam ve mükemmel olması ile insanın sınırlı ve nakıs olmasıdır. Allah ve insan ilişkisi hangi zeminde ele alınırsa alınsın -ister zıtlık isterse de asıl-fer şeklinde- bu ayrım hiçbir zaman ortadan kalkmaz. Bu itibarla Allah ile insanın vasıfları şu ilkeyle taksim edilir: Allah hakkında her ne söylenirse mutlak ve mükemmellik özelliğiyle birlikte düşünülürken insan hakkında her ne söylenirse yoksulluk (*fakr*) ve noksanlıkla maluldür.[15]

Böyle bir yaklaşım, insanı Allah'ın isimleriyle isimlendirmeyi mümkün kılan bir bakış açısıdır. Çünkü insana hangi ilahi isim

14 *Yunus Emre Divanı*, Yay. Haz. Mustafa Tatcı, s. 97-98.

15 Bu konu hakkında bkz. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009, ss. 177-182.

verilirse verilsin o isme eşlik eden *fakir* ve *nakıs* lakabı insanda bakidir. Tasavvufu "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak" olarak tarif eden sûfîlere böyle bir tarif imkânı veren yegâne şey, temeldeki bu ayrımdır: İnsan hangi ahlaka sahip olursa olsun neticede yine nakıs ve muhtaç olacaktır. Bu durum insanın hallerinin 'yarım' ortaya çıkması demektir. 'Hal' haddizatında yarım bir davranış demektir ve öteki 'hal' ile birlikte ikmal olunarak tam bir fiil haline gelir. Başka bir ifadeyle insanın noksanlığı onun hallerindeki noksanlık ve yarımlık şeklinde tezahür ederken tam ve mutlak olmak Allah'a mahsustur. Allah'ın bir yerde bulunması O'nu öteki yer ve durumdan uzak kılmaz. Buna mukabil insan bir haldeyken öteki hal ve yerden uzaktır. Mesela insan ünsiyet halindeyken vahşet halini yitirir, vahşet halinde ise ünsiyeti yitirir; iki halin aynı anda bulunması veya iki ayrı yerde olması insanı tam kılabilirdi. Hâlbuki insan bütün hallerinde nakıs ve sınırlı kalmak zorundadır. İbnü'l-Arabî'nin "Ene'l-Hak" diyebilmeyi insan için mümkün ve meşru görmemesinin nedenlerinden birisi budur: İnsan bir halde ve makamda veya mertebede bulunurken mutlaka ötekinden habersiz kalacağı için bütün mertebelerde bulunmak ve her yerde-durumda hazır ve nazır olmak demek olan 'Hak' ismi Allah'a mahsus kalır. Varlığı 'sınırlı' ve tek yönlü olan insanın böyle bir şamil ismi hak edebilmesi mümkün ve sahih değildir.[16] Öyleyse Allah'taki tamlığın ve mutlaklığın karşısında insanın noksanlığı, insanın 'yarım' hallerinde tezahür eder. Sûfîler bu nedenle tasavvufu hal ilmi olarak (haller ve makamlar) kabul ederken insan hallerini birbirini itmam eden yarım haller olarak tasnif ettiler. Başlangıçta taksim genel kavramlar şeklinde ortaya çıkmışken zamanla ayrıntılı bir şekilde birbirini ikmal eden haller sıralamasında 'insanın noksanlığı' fikri işlendi.

16 Açıklamalar için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006, ss. 326-327.

Sûfîlerin haller ve makamlar görüşünü hangi süreçte geliştirdikleri henüz çözümlenmiş değildir. Bu itibarla haller-makamlar bahsinin menşei ve gelişimi hakkında belirgin bir kanaate sahip değiliz. Tasavvuf tarihinde hallerden ilk söz eden sûfînin Serî es-Sakatî (ö. 257/870) olduğu söylenir.[17] Serî es-Sakatî'nin üçüncü asrın ilk yarısında vefat ettiğini hesaba katarsak, böyle bir tarihin 'ilk' olmak için geç bir tarih olduğunu düşünebiliriz. Tasavvuf tarihindeki en temel meselelerden birinin böyle geç bir tarihte ele alınmış olması makul görünmemektedir. Serî es-Sakatî önceden beri bilinen bir hususu daha sistematik olarak ele almış olabilir. Bu itibarla haller ve makamlara kaynaklık teşkil eden unsurlardan birisi hadis ve bilhassa züht kitaplarındaki bölüm başlıkları olabilir. Sözü edilen kitaplar sabır, tevekkül, ihlas vb. başlıklarla tasnif edilmiştir. Bu başlıkların daha sonra tasavvufta makamların tasnifinde kaynaklık teşkil ettiğini düşünebiliriz. Ancak yine de haller meselesinin nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı sorunu çözülmesi gerekli bir sorun olarak ortadadır. Meselenin tarihsel tespitini bir yana bırakırsak, hallerde dile getirilen düşünceler ile insanın sınırlı ve mümkün bir varlık olması karşısında Allah'ın mutlak ve sınırsız varlık olması arasındaki irtibatı görebiliriz. Öte yandan haller ile kalp arasındaki irtibat da dikkate değer bir meseledir. Şimdi ona bakalım:

Dedik ki kalbin sözlük anlamı değişmek ve başkalaşmaktır. Bu anlamıyla kalp, başından beri tasavvuf için söylenen 'hal ilmi' ile yakın bir ilişkiye sahiptir. Hal, değişmek anlamındaki h-v-l (*tahavvül*) kökünden türetilmiştir. Kelimenin bir yere yerleşmek, hulûl etmek anlamındaki *halle-yehullü* (*hulûl*) kökünden türetildiği de iddia edilmiştir. Görünüşte iki kelime arasında bir çelişki bulunsa bile sûfîler her iki anlamı 'değişmek' anlamında birleştirmişlerdir. Bir şeyin başka bir yere veya şeye yerleşebil-

17 Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtu's-sûfîyye*, thk. Nureddin Şerîbe, Halep, 1986, s. 48.

mesi için önceki şeyin oradan ayrılması ve o yerin halinde bir başkalaşmanın olması gerekir. Haller ardışık olarak kalbe gelir ve yerleşir: değişimi dikkate alanlar kelimenin h-v-l kökünden türetildiğini kabul ederken yerleşme anlamını dikkate alanlar ise kelimenin *halle-hulûl* kökünden türetildiğini dile getirdiler.[18]

Sûfîler hallerle birlikte makamlardan söz etmişlerdir. Makamlar riyazet sürecinde ulaşılan menzil ve duraklardır. Makam ile hal arasındaki ayrım sûfîlerin görüş ayrılığına düştükleri meselelerden birisidir. Hal ile makam arasındaki ayrım teknik bir ayrımdır ve tasavvufun şeriatı zayıflatacak ilhâdî ve ibâhî eğilimlerden arındırılma sürecinde bu ayrımın temel bir işleve sahip olduğunu görmekteyiz. Ortada şöyle bir sorun vardı: Değişme kavramına dayanan hallerden söz ettiğimizde bağlayıcı bir terbiyeden veya eğitimden söz etmek imkânsız olabilir. Hal, arazlar gibi, iki anda sabit değilse insanda terbiye ile sağlanabilecek 'sabit' bir durumdan söz edemeyiz. Her şey değişiyorsa terbiye neye istinat edecek? Üstelik tasavvufun terbiye anlayışının istinat edeceği bir şey yoksa tasavvufî bilginin doğru ve yanlış hükmü neye göre verilecektir? Böyle bir yaklaşım tasavvufu din bilimlerinden uzaklaştırarak 'sofist' tavra yaklaştırır. Hucvîrî, sûfîler ile sofistler arasındaki bu tarz ihtilatlara dikkat çekmiş, tasavvufu sofistlikten ayrıştırmayı lüzumlu görmüştü.[19] Sofistlerin kabul ettiği yegâne ilke değişim idi. "Sabit bir şey yoktur ve her şey değişir, bu nedenle her şey görelidir" anlayışı bilgiyi ve eşya üzerinde hüküm vermeyi en iyimser durumda 'göreceli' hale getirir. Bu nedenle tasavvufun bilim haline gelme sürecinde haller ve makamlar meselesinin yeniden ele alındığını ve özellikle makam kelimesinin hale göre öne çıktığını görmekteyiz. Makamlar sabittir –Ehl-i sünnet ke-

18 Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 15-151; Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 520-521; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, Çev. H. Kamil Yılmaz, İ. Gündüz, İstanbul, 1989, s. 585 vd.

19 Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, ss. 89-98.

lamcılarının cevher-araz teorisinin istilzam edebileceği çelişkileri de bünyesinde barındırarak- ve terbiyeyle elde edilmiş –belki iktisap edilmiş- hallerdir. Buna mukabil haller, insanın makamlarda maruz kaldığı değişen ve başkalaşan durumlardır.[20] Bu sayede sûfîler bilginin ve hükmün mümkün olduğu bir zemine kavuştukları gibi aynı zamanda terbiyeyi istinat ettirebilecekleri bir düşünceyi temellendirmiş oldular: riyazet ve nefs eğitimi makamlar üzerinden yapılır ve haller, arazlar gibi, makamlara bağlı ortaya çıkan durumlardır. Artık "Tasavvuf hal ilmidir" cümlesinin anlamı ortaya çıkar: Tasavvuf, nefsin makamlar ve bu makamlar esnasında maruz kaldığı 'haller' karşısındaki tavrını ele alan bir ilimdir. Nefs bu makamlar ve hallerden geçerek *değişir*, bu değişim sürecinde Hakk'ı ve O'nun tecellilerini 'tahakkuk' ederek tanır (*hakka'l-yakîn*). Sûfîlerin "İnsan kendini bilmesi ile Allah'ı bilebilir" derken kastettikleri tam da budur: değişim sürecinde, sabit Hakk'ı temaşa etmek!

Bu genel değerlendirmelerin ardından Yunus'un şiirini haller ve makamlar bahsi ekseninde yorumlayabiliriz: Şiirde kabz-bast, üns-vahşet gibi hallerden ve bunların tezahürlerinden söz edildiği gibi tasavvufun ana kavramlarından birisi olan kalpten, hayret makamından, zühtten ve sûfîlerin 'şatahat' kabul ettikleri düşüncelerden söz edilir. Bu itibarla şiiri bir bütün olarak tasavvufî temaların iç içe girdiği bir metin olarak kabul etmemiz mümkündür. En azından Yunus'un *Divan*'ındaki öteki şiirleriyle birlikte mütalaa edildiğinde bu şiirini tasavvufî düşüncelerin yoğun bir şekilde işlendiği bir metin kabul edebiliriz. Bunlardan bilhassa kalbe dair olanlarından söz ettik. Daha sonra haller ve makamların bir kısmından da söz edeceğiz. Ancak şunu belirtmek gerekir: Yunus'un kalbe dair söyledikleri -dinî terimlerle anlatırsak- 'kurb-ı feraiz', yani farz ibadetlerle Allah'a yaklaşmanın neticesinde kişinin Hakk'ın tecellisi karşısında edilgen

20 Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, ss. 41-68.

(*münfail*) hale geldiği birinci merhaleyle sınırlıdır. Bir kudsî hadiste Hz. Peygamber Allah'tan şöyle aktarır: "Kulum bana en çok kendisine farz kıldığım ibadetlerle yaklaşır. Bana yaklaşınca onu severim, sevince tutan eli, yürüdüğü ayağı, gördüğü gözü olurum..." Hadis bu şekilde devam eder.[21] Kulun Allah'a doğru birinci yakınlığına *kurb-ı feraiz*, yani farz ibadetlerin neticesinde gerçekleşen yakınlık diyoruz. Bu süreçte Allah kulun bedenindeki güçleri haline gelir; tuttuğu eli, gördüğü gözü, duyduğu kulağı olur. Bu esnada kalp de kendisine gelen tecelli karşısında edilgendir. Daha doğrusu bu edilgenlik neticesinde bedenin organları edilgen olur. Kalp gelen tecelliye göre şekil alırken beden de kalpteki tecelliye göre şekillenir. Bedendeki değişim kalpte olanı anlamanın anahtarıdır. Kalp ise Hakk'ı tanımanın aracıdır. Bu süreçte kişi kendisini *ibnü'l-vakt* yani içinde bulunduğu 'halin oğlu' olarak görür. Bu esnada kişinin iradesi ve ihtiyarı söz konusu olmadığı gibi sadece kalbe gelen ve kalbi şekillendiren -onu halden hale sokan- tecelliye tabidir. Yunus'un şiirinde ayrıntılı bir şekilde tecellinin kalbi soktuğu hallerin tadat edildiğini görmekteyiz. Bu hallere maruz kalırken salikin herhangi bir iradesi ve ihtiyarı söz konusu değildir dedik! Ancak tasavvufî düşünce burada kalmaz. Farz ibadetlerle gerçekleşen yakınlığı *kurb-ı nevafil*, yani gönüllü ibadetlerle gerçekleşen yakınlık takip eder. Bu ikinci yakınlıkta durum değişir: Bu durumda kişi Allah'ın âlemle irtibatının aracı haline gelerek kendisi 'fail' ve onun karşısında tecelli münfail olur. Artık kul Allah'ın eli, Allah'ın gözü, Allah'ın kendisiyle duyduğu kulağı, Hakk'ın lisanı vs. diye isimlendirilir. Bu ikinci halde gelen tecelli, kalbi şekillendirmek yerine kalbe göre şekillenir. Salikin adı da *ebu'l-vakt* (halin babası veya halde tasarruf sahibi olan) haline gelir. Yunus'un bu ikinci durumdan söz etmediğini ve sadece *ibnü'l-vakt* (halin oğlu; yükümlü insan anlayışı) olarak salikten

21 Buhârî, Rikâk: 38.

söz ettiğini görmekteyiz.[22] Bununla birlikte bazı şatahat ifadelerini *ebu'l-vakt* anlamında yorumlarsak şiirin zımnında ikinci yakınlık işaretleri de görülebilir.

Şimdi şiirde ele alınan başlıca tasavvufî temaları zikredebiliriz. İlk üzerinde duracağımız kavram *hayret*tir. Hayret şiirde iki yerde geçer: başta ve sonda! Yunus şiirin başında "*Ha demeden hayran olur*" derken sonunda şiirini "*Miskin Yunus hayran olur*" diyerek ikmal eder.

Allah'a Doğru Yolculuğun Nihayeti: Hayretten Hayrete Allah'ı Tanımak

Yunus Emre, şiirine 'hayret' haline atıfla başlar. Söz konusu olan tasavvuftaki nihai makam olan hayret midir, değil midir, bu belirsiz! Çünkü Yunus'un şiirin hemen başında sülûkun bitiminden söz etmesi uygun olmayabilir. Fakat aynı şiirin sonunda hayretin tekrar zikredilmesi, sözü edilen şeyin sûfîlerin 'yolun sonu' olarak kabul ettikleri hayret olduğu ihtimalini artırıyor. Yunus'un şiirini 'kemale ermiş' ve *seyr anillah*, yani yolculuktan sonra halka ve fark makamına dönmüş bir insanın seyrinin ifadesi olarak düşününce, hayreti tasavvuftaki nihai makam anlamında ele almak mümkündür. Yunus şöyle der:

Hak bir gönül verdi bana ha demeden hayran olur
Bir dem gelür şâdî olur bir dem gelür giryân olur

Hayret Allah'a yolculuğun nihayetidir; 'nihayet' derken bir bitişten söz etmemek şartıyla! O zaman şöyle de diyebiliriz: Hayret insanın aşina olduğu bilgilerle ve onlara göre gerçekleştirdiği *seyr ilallah* (Allah'a doğru gidiş) sürecinin *fena fillah* makamına

22 Bu kavramlar hakkında bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm: Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2004, ss. 30, 325; Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü / Mu'cemu's-Sûfî*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005, ss. 49, 98, 508, 663, 670.

ermekle *seyr fillah* (Allah'ta gidiş) haline gelmesinin neticesidir. Bu makama ulaşan insan, beşerî varlığının –ki burada varlık, müktesep bilgileri, alışkanlıkları ve her türlü insanî hali ve durumu içerir- silinmesiyle umduğundan başka bir şey bulmakla 'hayret' halinde kalır.[23] Çünkü insan yolculuktan umduğundan başka ve üstün bir şey buldu, bu durum onda hayret halini meydana getirdi. İnsanın Allah'a yolculuğu cehalet ile özdeş olan hayret –gaflet- halinden uyanmasıyla başlar, nihayetinde tecellilerin sonsuzluğunu müşahede etmenin ortaya çıkardığı ikinci hayrette yeni bir sürece girer. Bu itibarla "Seyr ü sülûk hayretten hayrete doğru bir yolculuktur" denilebilir.

Hiç kuşkusuz iki hayret arasındaki farkın anlaşılması sûfîlerin seyr ü sülûk düşüncelerinin anlaşılması için belirleyicidir. Birinci hayrette insan, yolunu ve kurtuluşunu (*necat*) arayan bir varlıktır. Bu anlamda hayret gayeyi ve necatı bilememek, lakin mevcut durumun zararlı olduğunu bilmekle sınırlıdır (*cehalet*). Hem cehalet ve hem hayret -Arapçada- yolunu şaşırmak, yolu bulmak için dolanıp durmak gibi anlamlara sahiptir: İnsan bir çölde yolunu şaşırmış, su aramak veya dönüş yolunu bulmak üzere koşuşturan bir varlığa benzer. Bu arama 'hayret' diye ifade edilir. Naslarda *sırat-ı müstakim*, *şeriat*, *tarikat* şeklinde zikredilen doğru yol, ana yol gibi kavramlar sürekli insanı maksada götürecek araçları ve bunun için gerekli ahlaklanmayı anlatan kavramlardır. Gaflet ise dalalet, hayret ve cehaletin ortak vasfıdır: durumun vahametinden habersiz kalmak! Tasavvuf tövbe ile başlar: ilk makam tövbedir ve tövbe mevcut durum hakkında insanın bir tasavvur sahibi olması demektir. Mevcut durum insan için açık bir tehlikedir, insanın vakti azdır ve bir an önce kurtuluş için yola çıkmalıdır. Birinci hayretten uzaklaşmak tövbe ile başlar. Bu anlamıyla tövbe mevcut durumun kazandırdığı bir bilgiden ortaya çıkarak *itiraf* (insanın acizliğini ve kötü du-

23 Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 273.

rumunu bilmesi) adını alır. İnsan kötü bir durumdadır ve onu kurtaracak olan Allah'tan başkası değildir; hiçbir insan kendi gücüyle kurtulamaz! Feridüddin Attâr *Mantıku't-tayr*'da gaflet halindeki kuşların hikâyelerini anlatır. Mürşidi temsil eden Hüthüt kuşu öteki kuşları sefere ikna edebilmek için büyük mücadele verir ve herkesi uyandırmak ister.[24] Bu durumda tasavvufu anlayabilmek için başka bir kavram grubu ortaya çıkar: tembih, işaret, ikaz, inzar, irşat vs. Bunlar yolda kalmış veya yolu bulamamış olanların maksada ulaştıran doğru yola sevk edilmesini anlatan kavramlardır.

Mevcut durumda tehlikeden habersiz kalan insanın halini 'hayret' diye tabir etmek anlaşılır bir durumdur. Şaşırtıcı olan, yolun sonunda insanın tekrar hayrete ulaşacak olduğunu söylemektir. Sûfîler 'hayretten başlayıp hayrette neticelenen bir yolculuk' kabul ettiler insanın yokluktan başlayan ve Allah'ta biten tasavvuf yolculuğunu! Burada müteradif bir şeyden mi söz ediyorlar, yoksa sadece bir lafız benzerliği mi vardır? Hiç kuşkusuz iki hayret, mahiyeti itibarıyla birbirinden farklıdır. Yola çıkmamış insanın hayreti her bakımdan bir cehalettir. İlahi inayet ve yardım, elinden tutmamışsa bu hayret insanın çöllerde helak olmasına yol açacaktır. Yolu ikmal eden insanın hayreti ise ilk tasavvuruyla vardığı netice arasındaki çelişkiden kaynaklanır: İnsan Allah'ı bir hakikat olarak tasavvur ederek yola çıkar. Yolculuğa başlarken Allah hakkındaki bilgilerini dinden veya gelenekten veya aklından elde etmiştir: Allah bulunduğu yerde –veya davranışta- değildir ve bulunduğu yer Allah'tan uzaktır. Kurtuluş için *Allah'a doğru* gitmelidir. Bu esnada insan kendini özne sayarak Allah'ı kendisinin bir parçası olarak düşünmüştür. Tasavvufta bu bilmeye "Allah'ı kendinle bilmek", daha doğru bir ifadeyle "kendine göre bilmek" denilir. İnsan

24 Feridüddin Attâr, *Mantıku't-Tayr*, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, İş Bankası Yay., 2014 (7. bs.), s. 121 vd.

tövbe ederek yola koyulunca Allah'ı yolun *sonunda* kabul eder. Bu süreçte insana eşlik eden düşünce tenzih düşüncesidir. Allah bir yerdedir ve insan oraya giderek Allah'ı bulacaktır. Allah'ın bulunduğu yer, ahlaki bir davranış olabileceği gibi bir amel veya bir zaman (Kadir gecesi gibi) veya mekân olabilir (sûfîlerin Hakk'ın Kâbe'de, Kudüs'te bulunabileceği vehmiyle ilgili eleştirileri bununla ilgilidir). Bu durumda insan mekânları, zamanları ve eylemleri Allah'a yakınlık istikametinde taksim ederek iyi-doğru sıralaması oluşturur. Bu durumda seyr ü sülûk "*...den ...e*'ye doğru" yolculuktur: içinde bulunulan mekândan veya zamandan veya halden başka bir mekâna, zamana ve hale doğru gitmek! Bunu halden hale intikal ve başkalaşmak olarak ifade edebiliriz. Sûfîler yolculuğun böyle başlayacağını kabul etseler bile neticede işin değişeceğini ve insanın hakiki uyanışının ikinci durumda gerçekleşeceğini gösterdiler. İkinciye kıyasla birinci uyanış (*seyr ilallah*) uyku esnasında uyandığını rüyada görmek iken esas uyanma ikinci uyanış, yani maksada varınca gerçekleşen uyanmadır (*seyr fillah* ve *seyr anillah*). Bu kez "*... den - ...e*" şeklinde başlayan yolculuk her yerde, her zamanda ve her işte tecelli eden Allah anlayışıyla yeni bir noktaya taşınır ki esas hayret budur.

Yolculukta terakki nefsin terk edilmesidir. Terk esnasında insanın kanaatleri, tasavvurları, alışkanlıkları ve iddiaları zorunlu olarak değişir; nihayetinde ortada bütün kanaatlerin ve alışkanlıkların bileşimi olan taşıyıcı nefs kalmamıştır ve bütünüyle silinmiştir (*fena*). Nefsin silinme ve 'adem' haline -paradoksal bir şekilde- kemal denilir. Bu kez insan Allah'ı kâmil nefse göre tanıyacaktır ki kâmil nefs fenaya ermiş nefistir. Bu ikinci bilgi "Allah'ı Allah ile veya O'na göre tanımak" demektir. İki tanıma arasındaki fark, iki hayret arasındaki farkı ortaya çıkartır. Birincide Allah insanın bir parçası iken ikincide insan ve âlem Allah'ın bir parçasıdır. Artık gerçek özne Allah'tır. İnsanı

hayrete düşüren bu beklenmeyen durumdur. İnsan bir maksat olarak 'tasavvur' ettiği Allah'ın bidayette, yolda ve nihayette de bulunduğunu görmekle 'hayret' eder; bütün bu yolculuğun bir yanılsama olduğunu fark ederek gerçekten uyanır. Yolculuk uyku esnasındaki bir gezinmeden ibaretti ve uyanınca yolculuk da bitti! İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'in İdris bahsinde bu ikinci hayretten söz eder: İki husus hayreti anlamak için önemlidir: Birincisi nihayete ulaşan insanın *samt* hali, yani konuşamamasıdır.[25] Her şey bir ve aynı ise nasıl hüküm verilecektir ki? Bu mertebede Allah'tan ve O'nun fiilinden başka bir şey görülmez. Bu durum insanın susmasını gerektirir. İkincisi insanın bu esnada hayvaniyet makamına ulaşmasıdır. Bu makam da hayret ile ilgilidir. Başka bir ifadeyle hayretten başlayan yolculuğun hayrette neticelenmesi gibi hayvani nefisten uzaklaşmakla başlayan yolculuğun hayvaniyet makamına varmakla neticelenmesinden söz ediyoruz. Birinci hayret ile ikinci hayret arasında bariz bir fark bulunduğu gibi iki hayvaniyet arasında da fark vardır. İbnü'l-Arabî ikinci hayvanlığı 'mutlak edilgenlik' makamı olarak kabul eder ve onu *ubûdet* dediği mutlak ve şartsız kulluk ile özdeşleştirir. İnsan irade sahibi bir varlıktır, Allah'a iradesiyle kulluk ederek nihayetinde iradesinin ortadan kalktığı mutlak bir teslimiyet içinde Allah'a ibadet eder. İkinci hayvaniyet derken kastedilen budur. Yunus'un hayret halinde konuşmuş olduğunu düşünürsek, şiirin yolculuk içindeki bir sûfînin şiiri değil, yolculuğu ikmal etmiş ve *seyr anillah* ile âleme dönen bir sûfînin şiiri olduğunu düşünebiliriz. Şimdi şiire yeniden dönebiliriz.

Kabz ve Bast: Celal ve Cemal Tecellisi

Allah'ın 'bir' olan tecellisi insanda bölünerek ortaya çıkınca o tek tecelli zıt kavramlarla anlatılır: birincisi ağlamak, öteki neşelenmek! Bu durum esas itibarıyla neticeye bakarak tecelliyi

25 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, s. 73 vd.

isimlendirmek demektir. Tasavvuf makam ve hal ilmidir dedik! Makam insanın riyazet ve ceht ile ulaştığı yoldaki sabit durakların adıdır. Haller ise makamlarda arız olan ve ortaya çıkan fakat insan iradesinin dışındaki hadiselerdir.[26] Birinci kısmın tasavvuf ile ilişkisi açık! Tasavvuf, insanı terbiye ederek bu makamlar üzerinden Allah'a doğru yolculuğunu ikmal etmeyi hedefler. Bu nedenle tövbe, züht, sabır vb. kavramlar makam başlığı altında toplanır. İnsan iradesinin dışındaki haller niçin tasavvufun meselesi olsunlar? Bunun iki sebebi olabilir: Birincisi insana hangi halde olduğunu ancak bir mürşit söyleyebilir. Bu itibarla mürşit, halleri tanıyan anlamında *ebu'l-vakt* olarak isimlendirilir. İkincisi bu halde insanın ne yapacağını yine mürşit söyleyebilir. Her hâlükârda tasavvuf makam üzerine kuruluyken haller dolaylı olarak tasavvufun meselesidir.

Yunus önce ağlamak ve gülmek şeklinde iki zıt halden söz eder, ardından başka halleri zikredecektir. Daha doğrusu iki halin farklı neticeleri ortaya çıkar:

Bir dem sanasın kış gibi şol zemheri olmuş gibi
Bir dem beşaretten doğar hoş bağ ile bostan olur

Burada ağlamak ve gülmek yerine soğuk-kış ile bahar arasında bir karşıtlık kurulmaktadır. Ardından bu hallerde kendi durumunu anlatmak üzere şöyle der:

Bir dem gelir söyleyemez bir sözü şerh eyleyemez
Bir dem dilinden dür döker derdlülere derman olur

Şiirde sözü edilen haller sûfîler tarafından kabz-bast diye tasnif edilmiştir. Yunus bu iki halin –daha doğrusu ikiye bölünmüş bir tecellinin- insandaki tezahürlerinden söz etmektedir. Her şeyden önce kişinin mutlak bir edilgenlik halinde bulunduğunu

26 Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, ss. 41-42.

belirtmeliyiz. Nitekim Yunus bunu beyan etmektedir. İnsan bu hale ibadetlerin neticesinde ulaşır ve Hakk'ın karşısında 'mutlak edilgenlik' makamında bulunur. Sûfîler bu hali kurb-ı feraiz yani farz ibadetlerle Hakk'a yaklaşmak diye ifade eder ki daha önce buna işaret etmiştik. Kabz ve bast kişinin Hakk'a yakınlığının bir delili olarak ortaya çıkmıştır. Kabz, insanı daraltan, içine kapatan ve onu etkisizleştiren bir haldir. Bu durumda kişi ibadetler de dâhil olmak üzere hiçbir şeyden haz alamaz, hareket etmek istemez, ibadetlerden uzaklaşmak ister, insanlardan uzaklaşarak kendi halinde kalmak ister vs. Bu halin ardından bast hali gelir. Bast hali ise insanın neşelenmesi ve coşmasını istilzam eder. Başka bir ifadeyle kabz halinin tam tersi olan işler bast halinde yine insanın iradesi olmaksızın ortaya çıkar.[27] Yunus bu hali "Beşaretten doğar, hoş bağ ile bostan olur" diyerek anlatır. Ardından gelen sözler kabz ve bastın farklı tezahürleridir. Kabz halinde kişi hiçbir şey söyleyemez ve bir şeyi açıklayamaz iken bast halinde "dilinden inciler saçılır, derdlülere derman olur."

Halleri salik ile sınırlı ele almak ilk dönem tasavvufunun yaygın tavrıydı. Bu anlayışa göre kabz ve bast bir kişinin yaşadığı hallerdi ve kişi o hali yaşarken sadece kendisiyle ilgilenir. İlahi isimler teorisinin gelişimiyle birlikte insanla sınırlı olan hallerin yeniden yorumlandığı bir çerçeve ortaya çıktı. Bu kez insanla sınırlı olan bu düşünceler, sûfîler tarafından ilahi isimler görüşü ekseninde yorumlandı ve marifet anlayışı ortaya çıktı. Burada gerçekleşen değişim, nefsi bilmekle Allah'ı bilmek arasındaki irtibatın kurulmasını sağladı. Tasavvuf tarihinde esas büyük değişim her bir meseleyi ilahi isimler üzerinden ele almakla gerçekleşti.[28] İlk sûfîler için kişinin yaşadığı hal onunla sınırlıdır ve bu hal neticesinde onun bir şey yapması gerekir: Kabz halinde

27 Kabz ve bast terimleri hakkında bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 151-154; Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 523-524.

28 Bu konu hakkında ayrıntılı bir tahlil için bkz. Abdullah Kartal, *İlahi İsimler Teorisi*, İstanbul, Hayy Kitap, 2009.

insanın görevi dinî vazifeleri yerine getirmek, insanlara zarar vermemektir. Bunun dışında insan kendi halinde bırakılır ve herhangi bir işe veya fiile zorlanmaz. Buna mukabil bast gelince içine kapanmış insan coşar, vecde gelir vs. Bu durumda yapılması gereken şey de şeriat sınırlarına riayet ederek 'nazlanma' halinin ortaya çıkartabileceği aşırılıklardan kendini sakınmaktır. Bununla birlikte tasavvuf tarihinde -özellikle Kuşeyrî'de gördüğümüz üzere- haller tasnif edilirken bir derecelenmeden söz edilir. Bu derecelenme, halleri mübtedi, mutavassıt ve müntehi kısımları için ayrı ayrı ele alır. Başlangıçta olan kişiler (bidayet ehli) için şeriatın fetvaları, orta sınıf için şeriatın takva kuralları ve nihayete erenler için şeriatın hakikatle ilgili kuralları zikredilir.[29] Kuşeyrî'nin tasnifinde 'müntehi' kısmının haller anlayışı daha sonra ilahi isimler teorisiyle ortaya çıkan düşünceyle örtüşür. Bu noktada (a) Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) öncesi –ki daha çok şathiyeleri ile kitaplarda zikredilmişlerdir- (b) Gazzâlî öncesi (ö. 505/1111) –Sünni tasavvuf- ve (c) İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) öncülüğünde teşekkül eden tasavvuf anlayışını birleştiren düşünce, Kuşeyrî'nin 'müntehi' kısmının düşünceleri bahsinde dile getirdiği açıklamalardır.

İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle birlikte gelişen ilahi isimler görüşü her hadisenin ve varlığın kaynağını Allah'ta bulmak demektir. Her varlık Allah'ın türlü tecellilerinin bir toplamı olduğu kadar özel olarak fiiller de ilahi isimlerin tecellilerinden ibarettir. İnsanın yaşadığı halleri ise insanın Allah'ın tecellilerini anlamasının yoludur. Hangi tecelli altında bulunursa insan oradan hareketle ilahi bir ismi idrak edecektir. Bu durumda kişinin yaşadığı haller üzerinden metafizik bilgiye nasıl ulaşacağını anlayabiliriz: Her şeyden önce insanın yaşadığı hal, ilahi ismin bir tecellisinden ibarettir ve ilahi isim sadece insanda

29 Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 150 vd. Ayrıca bkz. Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 43 vd.

değil, bütün varlıkta tecelli eder. Burada insan ilahi isim karşısında edilgen olduğunu fark etmektedir ve seyr ü sülûk bu fark edişten (gafletten uyanma) ibarettir. İnsan kendini halden hale koyan ilahi tecelliyi tanıyınca Allah hakkında bir bilgi kazanır. Aynı zamanda bu tecellinin tabiatta ve kendi dışındaki bütün insanlarda da tecelli ettiğini bilir. Bu durumda insan bir tecelli ile kendi nefsini tanırken buradan hareketle Allah'ı, neticesinde ise tabiatı ve âlemi tecelligâh olarak tanır.[30] Yunus'un kendi halini anlatmak üzere dış dünyadan ve tabiattan örnekler vermesinin sebebi bu irtibattır. Kabz ve bast halini düşünelim: Kabz halindeki insan kendisiyle ilgili ismin el-Kâbız olduğunu idrak eder. Kabzın kaynağı Allah olduğuna göre bu durumda kabz kişinin yaşadığı hal olmaktan çıkarak Allah'ı tanımanın vasıtası haline gelir. Kabzın kendisindeki tecellisi ile tabiattaki tecellisi birbirine benzer. Bu durumda tabiatta kışı meydana getiren bir tecelli insanda kabz halini meydana getirmektedir. Bu sayede bir tecelli üç bilgi meydana getirerek insanın marifetini ikmal eder.

Tecerrüt, Miraç ve Toprak: Sülûkun Kıblesi Yoktur!

Bir dem çıkar arş üzere bir dem iner tahte's-sera
Bir dem sanasın katredür bir dem taşar umman olur
Bir dem cehalette kalır hiç nesneyi bilmez olur
Bir dem dalar hikmetlere Calinus ü Lokman olur

Allah'a doğru yolculuğun (terakki ve ahlaklanmak) dikkate değer yönlerinden birisi belirli bir istikametinin olmayışıdır. İnsanı en çok hayrete düşüren de budur: istikametsiz kalmak! Daha doğru bir ifadeyle terakki sadece göğe doğru veya sadece sağa-sola veya aşağı doğru olsaydı insanda hayret ortaya çıkmazdı. Böyle bir terakki, insanın alışkanlıkları dâhilindeki bir

30 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, ss. 77, 316. Ayrıca bkz. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ss. 123-142.

şeydir ve bilgisi insana bu şekilde bir hareketi verir. Hâlbuki Allah'a doğru yolculuk anlamına gelen bu terakki, bazen yukarı bazen aşağı bazen öne bazen arda bazen büyümeye ve bazen de küçülmeye doğru olabilir. Her şeyden önce yön ve nicelik, insana ve onun değer dünyasına ait kavramlaştırmalardır. İnsan yönlere değer yükleyerek eşyayı idrak eder, onları yönlere göre tasnif eder. Bütün bu süreçte yine merkezde insan vardır ve insanın önünden, ardından, sağından, solundan ve yukarısından söz ederiz. Hâlbuki terakki insanın âdet ve alışkanlıklarının ortadan kalkmasıyla 'varlığı olduğu hal üzere idrak etmek' demektir. 'Olduğu hal üzere' idrak edebilmek için insana dair her hükmün ve değerin büsbütün ortadan kalkması gerekir. Yunus'un mısralarında da bunu görmekteyiz: bazen yukarı doğru çıkan insan bazen aşağı doğru iner, bazen toprağın altına varır, bazen katre kadar küçülüp içine kapanan insan bazen bir umman haline gelerek dünyaya sığmaz olur. Bütün bu değişim tecellinin insandaki yansımasından ibarettir. İnsan tecelli sayesinde yukarı-aşağı, büyük-küçük gibi hükümlerin kendisinin varlığa yüklediği anlamlar olduğunu idrak ederek sınırsız varlık üzerinde hüküm vermek iddiasından ilahi hükme teslimiyete doğru yolculuk edecektir.

Bu halleri insanın kendi iradesinin dışında yaşamış olduğunu söyledik. Bu itibarla bu mısralarla ilgili söylenebilecek olan düşüncelerin bir kısmını daha önce ifade ettik. Fakat bu mısralarda geçen kavramlar üzerinden meselenin başka bir yönü anlatılabilir: Yunus 'arşa çıkmak', ardından toprağa ve yer altına girmekten söz eder. Bunlar ne anlama gelir? Meseleyi doğrudan ele alırsak konuşulması gereken kavram tecrit-tecerrüt ile tenzih meselesidir. Başka bir açıdan sözü edilen şeyin fiil-infial kategorilerinde insanın kendini tanıması olduğunu düşünebiliriz. Tecerrüt ruh ve beden ikiliğine bağlı olarak sûfîlerin -genellikle metafizikçi sûfîlerin- bilgiye ulaşmak için zikrettikleri yöntem-

dir. Ruh bedenden tam olarak ayrılmadan –çünkü tam ayrılış ölüm demektir ve ölümle birlikte ruhun tekrar beden ile irtibat kurması mümkün değildir- bazen rüyada bazen uyanıkken ruh bedenden ayrılabilir. Bu esnada ruh zamanı ve mekânı aşarak (*tayy-i zaman* ve *tayy-i mekân*) çeşitli mekânlarda bulunabilir.[31] Bu nedenle Yunus'un böyle bir tecerrütten söz etmesi imkân dışı değildir. Bu durumda kastedilen şey gökyüzüne çıkmak, sonra yere inmek hatta yerin altına inmek, ölümü ve kabri tanımak olabilir. Ancak bu mısraları tasavvufun sembolik diliyle de açıklayabiliriz. Birincisi sûfîlerin gök ve yerle ilgili açıklamalarını hatırlarsak, gök, akıl; yer ise nefs anlamında kullanılır. Başka bir açıdan gök, Âdem (erillik ilkesi); yer ise Havva (dişilik ilkesi) demektir. Meseleye bu açıdan bakarsak, göklere çıkmak veya arşa ulaşmak ile faillik arasında irtibat kurmak mümkündür. Buna mukabil yere inmek ve toprağın altına girmekle edilgenlik arasında irtibat kurabiliriz. Bu durumda insan edilgenliği tanır ve kendisini 'tam edilgen' olarak görür. İnsan sülûkta kendisini fail olarak gördüğünde Hak edilgen ve münfaildir. Yunus'un Hakk'ın böyle idrak edilmesinden söz edip etmediğini bilmiyoruz, en azından bu mısralardan bu neticeyi çıkarmak zorlama olabilir. Ancak yine de böyle bir yorum ihtimal dâhilindedir.

Nefsin arş üstüne çıkması onun tecerrüdüdür. Bu itibarla nefsin kendisi ve eşya hakkındaki bilgisi tenzih bilgisidir. İbnü'l-Arabî bu tarz bilgiyi İdris Peygamberle ilişkilendirir ve onun dördüncü kat semaya çıkmasından söz eder. Yunus'un mısraı bu kapsamda yorumlanarak onun 'tenzih' bilgisine atıf yaptığı da düşünülebilir. Tenzih bilgisi, insan aklının Allah hakkındaki bilgisidir. Bu bilginin teşbih ile cem edilmesi tasavvufî düşüncenin temel sorunudur. Buna mukabil insan bazen toprağa veya toprağın altına iner.[32] Burada kastedileni de birkaç açıdan ele

31 Bu konu hakkında bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yay., 2005, s. 127 vd.

32 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, s. 73 vd.

almak gerekir: Birincisi yer göğün mukabili olduğunda hayali ve teşbih gücünü temsil eder. Tenzih sınırlı bir bilgi verirken teşbih bilgiyi çoğaltır. Bu durumda Hakk'ı salt varlık (*vücûd-ı mutlak*) ve basit-bir olarak bilmenin mukabilinde O'nu isimlerinde ve tecellilerinde tanımaktan söz ederiz. Yeryüzüne inmek veya toprak altına girmek bu anlamda yorumlanabilir. Öte yandan toprak ve toprak altının secde ile ilgisini de düşünmek gerekir. İbadetin maksadı mutlak anlamda edilgenlik ve fena makamıdır. Fena, insanın secde halinde tam olarak ortaya çıkar. Yunus'un secdeye atıf yapmış olması da mümkündür. Çünkü fena hali, insanın toprak haline gelmesi demektir. Fenanın bu anlamı, *ibadet* kelimesinin kök anlamı olan 'toprak' veya 'değersiz toprak' ile mutabıktır. Binaenaleyh fena halinde sûfîlerin sözünü ettiği şey, ibadet kelimesinde mündemiçtir.

Ardından dile getirdiği düşünceler de aynı zıtlığı anlatır. İnsan bazen cehalet halinde kalır, hiçbir şeyi bilemez olur, bazen dilinden hikmetler dökülür. Her iki mısra birbirini tamamlar görünmekle birlikte buradan bir ceme ulaşmak da mümkündür. İnsan hiçbir zaman mutlaklığa ulaşamayacaktır. Bir şeyi bilmek başka şeyi bilmemek demek olduğu gibi bir insanın tam olarak tek bir halde kalması da mümkün olmayacaktır. Bu itibarla her yerde olan Allah'ı insan ancak bir yerde kalarak ve bir hale bürünerek idrak edebilecektir. İbnü'l-Arabî bu nedenle insan hakkında *arif cahil* (bilen bilgisiz) şeklinde paradoksal tanımlamalar yapmıştır.

Üns ve Vahşet: Cemiyette Yalnız ve Yalnızlıkta Kalabalık Olmak

Aşağıdaki mısraları üns ve vahşet halinin yorumu olarak okuyabiliriz. Üns (ünsiyet) *insan* kelimesinin türetildiği köklerden birisidir. Ünsiyet insanın cemiyetle olabilmesi ve her şeye aşina olması demektir. Buna mukabil insanın bir yönü *nisyan*,

yani unutmak ve uzaklaşmak demektir.[33] İnsan kelimesinin bu anlamı ünsiyetin zıddı olan vahşet halinde tezahür eder. Bu durumda kabz ve bast halinin bir benzerinin üns ve vahşet halinde yaşandığını görmekteyiz.[34] Tecelli insanda bazen ünsiyet bazen ise vahşet ile neticelenebilir. Bu iki kavramı havf ve reca, yani korku ve umut şeklinde de ifade edebiliriz. Vahşet insanın cemiyetten uzaklaşmasını ve yalnızlaşmasını gerektirir. Bu durumda insan ıssız yerlere gider, dağlara ve meskûn olmayan yerlere çekilir; bu imkânı bulamadığı durumda insanlar arasında yalnızlık yaşar. Bu hallerin aynı zamanda riyazet yöntemi haline geldiğini de hatırlamak gerekir. Sûfîler tasavvufî hayatın bazı evrelerinde yalnızlığı tercih etmişken bir döneminde tasavvuf bütünüyle halvete çekilmek, inziva hayatı, dağlarda ve ıssız bölgelerde yaşamak olarak tanınmıştır.[35] Tasavvufta nazari düşüncenin gelişimiyle birlikte bu iki zıt halin aynı anda yaşandığı da ortaya konulmuştur: insan ünsiyet ederken yabancılaşan veya yabancılaşırken ünsiyet edebilen varlıktır!

Yunus yalnızlığı ve halveti "*Div ve peri olmak, viraneleri yurt edinmek*" ifadeleriyle anlatır. Bu halinde insan yalnızdır ve herkesten ve her şeyden uzaktır. Halvet esas itibarıyla insanın yaratıklardan tecerrüt ederek Allah ile birlikte olması halidir (*inkıta ilallah*). Terkin en önemli merhalelerinden birisi, insanlardan uzaklaşabilmek ve onlarla ilişkiyi kesebilmektir. Sûfîler başta viranelerde dolaşan, toplum hayatından uzaklaşarak tenha yerlere yerleşen bireyler veya küçük gruplar olarak tanındı. Bu tarz hayat, zühdün bir gereğiydi. Bununla birlikte tasavvuf, zühdü hiçbir zaman maksat olarak kabul etmedi. Züht tasavvufun riyazet araçlarından sadece birisidir. Zahitlik bir maksat değildir ve

33 Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, ss. 364-366.

34 Üns ve vahşet terimleri hakkında bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 154; Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 524 vd.

35 Konu hakkında ayrıntılı örnekler için bkz. Hâris Muhâsibî, *Mekâsib*, thk. Sa'd Kerîm el-Fakî, İskenderiye, Dâiretü İbn Haldun, (trs.)

sûfîlerin dikkati zahitlikte değil, kalbin Allah ile olmasındadır.[36] Yunus bunu "*Belkıs'a eşlik etmek, sultan-ı ins ü cin olmak*" diye anlatır. Bunun sebebi açıktır: Sûfînin varlığı silinmiştir ve iradesi ortadan kalkmıştır. Bu nedenle hangi halde bulunduğu değil, o halde nasıl bulunduğu önemlidir. Sûfîler arasında İbrahim b. Edhem gibi sultanlığı terk edenler bulunabileceği gibi zenginler veya makam sahipleri de bulunabilir.

Tasavvufî hayatın İslam toplumundaki varlığı katı bir zahitlik şeklinde başlamış, dünyevi olanla irtibatın tamamen kesildiği riyazet yöntemi tasavvuf ile özdeşleştirilmiş, zamanla bu zahitlik anlayışı eleştirilerek Hz. Peygamber'in sünnetiyle uyumlu bir zahitlik anlayışı ortaya çıkmıştır. Tasavvufî düşüncenin gelişimiyle birlikte sûfîler çevrelerindeki zahitlerle irtibatlarını kopartarak Sünnet ile uyumlu bir anlayış geliştirmiş, zahitliğin sınırları belirlenmiş, katı zahitlik yerine daha uygulanabilir bir anlayış ortaya çıkmış, dünyevilikle ilişkinin kopartılması 'dünyevi olanı kalpten çıkartmak' ile yeniden tesis edilmiş, idari görev almakta beis görülmemiş, sûfîler ilmî faaliyetlere yönelebilmişlerdir. En önemli değişim evlilik ve aile hayatında görülmüştü. Sûfîleri en çok etkileyen hususların başında evlilik hayatı ve bununla ilgili meseleler geliyordu. Bu konularda tasavvufun, çevresindeki hareketlerden etkilendiği de kabul edilebilir. Bu itibarla Sünni tasavvufun teorisyeni kabul edilen kişilerin bile evlilikten uzak durmak istediğini görüyoruz.[37] Zamanla bu anlayış eleştirildi ve İslam cemaati ile sûfîler arasındaki gerilim azaldı. Yunus'un mısraları tasavvufî hayatta gerçekleşen bu değişime ve çelişkiye dikkat çeken mısralar olarak okunabilir. Bu çelişkiyi de haller teorisinin bir tezahürü kabul edebiliriz. Başlangıçta fakirlik ve miskinlikle özdeşleşen sûfîlerin böyle bir anlayışa varabilmesinin

36 Bu düşünce hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2008, VIII: 19 vd.

37 Bu konu hakkındaki görüşler için bkz. Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 2004 (2. bs.), C. IV, ss. 287 vd.

en büyük amili, örnek aldıkları peygamberlerin hayatları idi. Hz. Süleyman, Hz. Davud gibi hükümdar ve zengin peygamberler bulunduğu gibi tasavvuf kitaplarında onların 'kademinde olan' velilerden söz edilecekti. Bir veli Hz. Süleyman'ın kademinde ise onun iktidar sahibi olması ve zengin olması tabiiydi. Bunun yanı sıra sûfîler, fakirlik ve miskinlikle irtibatlarını daha da kuvvetlendirerek fakirlik ve zenginliğin tanımını Allah ile irtibata göre yaptılar. Fakirlik her işte ve halde Allah'a muhtaç olduğunu idrak etmek iken zenginlik her işte Allah'a muhtaç olduğunu bilmekle eşyaya karşı zengin ve müstağni kalabilmektir.[38] Bu yaklaşım sûfîlerin her kavramı ve düşünceyi –maksat olmaktan çıkartarak- araç haline getirmesine imkân tanımıştır: zahitlik ve fakirlik artık sadece bir araçtır! Yunus'un aşağıda dile getirdiği düşünce budur: dervişlik bazen viranelerde gezmek demek iken bazen ins ü cin hükümdarı olmak da dervişlikle çelişmez.

Bir dem dîv olur ya peri viraneler olur yeri
Bir dem uçar Belkıs ile sultan-ı ins ü cin olur

Bir dem görür olmış gedâ yalın tene geymiş abâ
Bir dem gani himmet ile Fagfûr u hem Hakân olur

Bu son iki mısra da yukarıdaki iki mısra ile aynı kapsamda değerlendirilmelidir. Burada zenginlik ve fakirlik meselesi tekrarlanır. Bu iki terim tasavvuf tarihinde hakkında görüş ayrılıklarının yaşandığı bir meseleydi. Sûfîler fakirlik mi üstündür yoksa zenginlik mi üstündür diye tartıştıkları kadar fakirliğin ve zenginliğin sınırlarını da tartışmışlardır (kazanç/*kesb* meselesi).[39] Yunus'un mısraları onun bu görüş ayrılıkları içinde tasavvu-

38 Bilhassa İbnü'l-Arabî'nin görüşleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII: 197-200; VIII: 13-22.

39 Hâris Muhâsibî, *Mekâsib*, thk. Sa'd Kerîm el-Fakî, İskenderiye, Dâiretü İbn Haldun, (trs.); Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 124 vd.; Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 200-202.

fun olgunluk dönemindeki görüşleri kabul ettiğini gösterir. Bu dönemde artık 'fakirlik mi zenginlik mi üstündür' tartışması anlamını yitirmişti: fakirlik Allah'a muhtaçlık ve zenginlik de Allah sayesinde müstağni olmak demektir! Yoksul-dilenci derviş ile zengin-Hakan, Allah'ın karşısında her bakımdan eşittir ve hepsi 'her bir zerrede Allah'a muhtaçtır.'

Günah ve Gaflet: En Büyük Günah, Ben Davasıdır!

Yunus'un bundan sonra dile getirdiği mısralarda günahtan, iman ve zühtten söz ettiğini görmekteyiz. Bunları havf-reca bahsinde ele almak mümkün olduğu gibi doğrudan günahla ilgili bir başlık açmak da mümkündür. Yunus şöyle der:

Bir dem gelür asi olur Hak zihnini yavı kılur
Bir dem gelür kim yoldaşı hem zühd ü hem iman olur
Bir dem günahın fikr ider dosdoğru Tamu'ya gider
Bir dem görür Hak rahmetin Uçmaklar'a Rıdvan olur

Bir Müslüman için günah, Hakk'ın emirlerini tutmamak veya yasaklarını ihlal etmektir. Bu itibarla günahlar çeşitli şekillerde taksim edilmiş, haram, mekruh şeklinde büyük-küçük günah taksimi ortaya çıkmıştır. Buna mukabil ibadetler de taksim edilmiş, farzlar, vacipler ve sünnetler ortaya çıkmıştır. En başta ise iman vardır. Müslümanların en önemli tartışma alanlarından birisinin, iman ve amel meselesi olduğunu hatırlamak lazımdır. Bu tartışmanın bir parçası büyük günah işleyenlerin durumu meselesiydi. Büyük günah işleyen insan gerçekten Müslüman kalabilir miydi, yoksa dinden çıkmış mı olurdu? Müslümanlar erken bir tarihten itibaren bu sorunu tartıştılar. Bu tartışma Müslüman cemaatin ilk ve en büyük ihtilaf noktalarından birisiydi. Zamanla bu tartışma insan özgürlüğü başta olmak üzere imanın mahiyeti, cennet ve cehennem, Allah'ın vaat ve vaidi (tehdit) gibi öteki konuları da içine alacak şekilde genişledi. Bütün bunlar

İslam düşüncesinin temel meseleleri olarak sürekli tartışıldı ve mezhepler bu tartışmalar neticesinde teşekkül etti. Sûfîler böyle meselelere daha pratik ve basit gerekçelerle yaklaştılar. Teorik tartışmalara girmelerini engelleyen bu pratik tavır, her meseleyi Allah ile irtibatın bir parçası şeklinde ele almalarını sağladı.

Sûfîler için günah insanın Allah karşısındaki durumuyla irtibatlı ele alınması gereken bir konudur. Böyle bir durumda günahın anlamı değiştiği gibi herhangi bir günahın büyük veya küçük olarak nitelenmesi de yeniden düşünülür. Bayezid-i Bestâmî'ye izafe edilen bir sözde "Allah karşısında işlenen her günah büyüktür" düşüncesi aktarılır. Benlik ve irade iddiası taşıdığından her günah, sûfîler için büyük günahtır. Binaenaleyh sûfîler günahta fiilden daha çok bu bilince dikkatlerini topladı. Bu meyanda "Vücudun en büyük günahtır" sözü erken bir tarihten itibaren sûfî cemiyetlerinde yaygınlaşmaya başladı. Bunun anlamı açıktır: Esas günah insanın kendini Allah karşısında müstakil varlık kabul etmesidir. Bütün günahlar da kendini bağımsız ve irade sahibi bir varlık kabul etmekten ortaya çıkar. Bu yaklaşım sadece günah olan fiilleri değil, sevapları bile günah haline getirir. İnsanın bütün iyilikleri bir lütuf kabul etmesi onun sevap işlerken günahtan korunabilmesinin yegâne yoludur.

İrade tartışmaları İslam kelamının gelişimindeki önemli konulardan birisidir. Bu hususta birkaç ana teorinin ortaya çıktığını görmekteyiz. Birincisi insanın bilgi ve eylem imkânlarında müstakil olduğunu kabul eden Mutezile kelamcılarının görüşüdür. Bu görüş -Allah'ın adaletine ve en iyiyi yapan olduğuna inanmanın neticesinde- insanın özgür olduğunu kabul etmiştir. İslam'da en özgürlükçü tavır Mutezile'nin görüşüdür. Bunun tam zıddı olan görüş ise insanın özgür olamayacağını kabul eden Cebrî görüştür. Ehl-i sünnet ise bu iki görüş arasında daha pratik bir yol tutmuştur. Bu tavrı "İnsan seçimde mecburdur" veya "İnsan mecburen özgür varlıktır" şeklinde ifade etmek

mümkündür. Sünni tasavvufunun gelişimiyle birlikte sûfîler akide bahislerinde Sünni kelamcılara bağlı olduklarını beyan ettiler. Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*'u bu maksatla yazıldı.[40] Bununla birlikte sûfîlerin büyük kısmı Ehl-i sünnet içinde Cebrî kanadı temsil ettiler. Bu anlayış zamanla tasavvufa daha fazla yerleşti ve fena, teslimiyet, tevekkül gibi konularda sûfîler bütünüyle cebrî bir tavrı benimsediler.[41] Yunus'un burada dile getirdiği düşünceyi bu istikamette yorumlamak mümkündür. Salik bazen kendinde varlık görür, fiilen günah işlemiş olsa da olmasa da kendisini gaflet halinde bulur. Bir salikin kurtulmak istediği şey zaten bu varlık iddiasından ibarettir. Yunus Emre bütün sûfîler gibi esas olan şeyin günahlardan uzaklaşmak değil, Allah karşısında acizliğin ve noksanlığın bilinmesi olduğunu beyan etmiş oldu. Bunun ardından ibadete ve zikre yönelmesini de bir tecelli olarak zikreder. Burada da bir iddia veya irade yoktur, o da tecellinin neticesidir:

Bir dem varur mescitlere yüzün sürer anda yere
Bir dem varur deyre girer İncil okur ruhban olur

Bu mısralarda Yunus'un 'İncil okumak', 'manastırlara gitmek' derken sembolik anlamlardan söz ettiğini düşünmeliyiz. Bu itibarla Hristiyanlık ile ilgili bazı terimlerin sûfîler tarafından zahitlik ve dünya ile ilişki anlamında kullanıldığını biliyoruz.

Sonuç Yerine: Hayret ile Başlamak Şatahat ile Bitirmek

Aşağıdaki mısraları Yunus'un şatahat kabilinden sözleri kabul edebiliriz. *Şatahat*, sûfîlerin fena halinde Hakk'ı müşa-

40 Ebû Bekir Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., (3. bs.) 2013.
41 Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 96.

hedeyi anlatmak üzere dillerinden dökülen cümlelere verilen isimdir.[42] Daha doğrusu Sünni tasavvuf anlayışının ortaya çıkmasıyla birlikte din bilimleriyle gerçekleşen uzlaşma *şatahat* kavramını ortaya çıkardı. Sûfîler bu anlayışı zorlayabilecek veya bunun dışında kalabilecek bazı sözleri ve düşünceleri 'ilhâdî' düşünceler sayarak dışladı. Fakat bazı büyük sûfîlerin Sünni anlayışla bağdaşmayacak bazı cümleleri ve sözleri vardı ki o isimlerin tasavvuftan dışlanması söz konusu olamazdı. Bayezid-i Bestâmî gibi! Böyle cümleler 'şatahat' kabul edilerek söz konusu isimler tasavvuf dâhilinde tutuldu. Şatahat tabirini kullanmak iki imkânı birden sağladı: Birincisi -kelime anlamı olan taşkınlık ve coşkuyu dikkate alırsak- böyle bir kelime, taşkın sözlerin sahiplerini mazur göstermeyi sağladı: Bir sûfî şatahat söylerken kendinde değildir, cezbenin tesiri onu sonradan kabul etmeyeceği sözler söylemeye icbar etmiştir. Bu durum işin mazeret yönüdür. İkincisi ise şatahat ifadelerinde tasavvufun yüksek düşünceleri gizlendi. Şatahat ile ona eklenen sembolik anlatımların işlevi budur: büyük düşünceleri ehli olmayanlardan saklamak ve 'perdeli' konuşmak! Yunus'un *Divan*'ında eski sûfîlerin şatahat kabul edilen pek çok cümlesi bulunabilir. İbnü'l-Arabî ile birlikte şatahatlarda anlatılan düşüncelerin izah edildiği ve 'üzerlerindeki perdenin kaldırıldığını' söylemek gerekir. Bununla birlikte genel din bilimleri ve Müslüman cemaat için bu tür sözlerdeki 'perde' varlığını sürdürdü.[43] Yunus'un mısralarını 'perdeli-perdesiz' sözler sayabiliriz: Yunus bir yandan yeni dönem tasavvufuna öte yandan geleneksel tasavvuf anlayışına eklemlenir bu mısralarla!

42 Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, s. 369 vd. Sûfîlerin şathiyatı ile ilgili en geniş açıklamalar başta *Lüma'* olmak üzere Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ*'sı, Rûzbihân Baklî'nin (ö. 606/1209) *Şerh-i Şathiyyât*'ı, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fütûhât-ı Mekkiyye*'si ve Abdurrahman Bedevî'nin *Şatahâtu's-sûfiyye*'si gibi eserlerde bulunur.

43 Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ss. 309-310.

Yunus önce Hz. Musa sonra Hz. İsa'ya atıf yaparak sûfîlerin 'kademinde' oldukları iki büyük önderi zikreder. Bunlardan birisi şeriatı ve zahiri (niyaz), öteki ise vecdi ve harikuladeyi temsil eder (naz). Hz. Musa tasavvuf tarihinde genellikle Hz. Hızır ile ilişkili olarak zikredilir ve şeriatı (yasa) temsil etmiş bir peygamberdir. Tasavvufun genel teorisi bakımından Hz. Hızır –şeriatın bâtınını temsil etse bile- Hz. Musa'ya tabidir ve onun şeriatına bağlıdır.[44] Yunus önce Hz. Musa'nın temsil ettiği şeriattan ve o şeriata göre münacatından söz eder. Münacat konuşmak demektir ve kastedilen Hakk'ın Hz. Musa ile konuşmasıdır. Hz. Musa'nın lakabı *kelîmullah,* yani Hak ile konuşan peygamberdir. Hak bir insan ile konuşur mu? Hiç kuşkusuz konuşur ve sadece insan ile değil, herkesle ve her şeyle konuşur. Vahiy bu demektir! Öyleyse mesele Hakk'ın bir kişiyle veya şeyle konuşması değildir: esas mesele insanın Hak ile konuşması veya Hakk'ın konuşmasını duymasıdır. Tasavvuf Hakk'ın insan ile konuşması meselesinde odaklanmamıştır; bu mesele zaten din bilimlerinin farklı açılardan ele aldığı bir konudur. Tasavvuf dikkatini insan ile konuşan Hakk'a karşılık vermeye, O'nun sözünü duymaya ve O'nun ile münacata yöneltmiştir. Yunus'un söylediğini böyle anlayabiliriz. Yunus Hak ile münacat ettiğini söylerken fena makamına erdiğini ve Hakk'ın sözünü işittiğini söylemiş oldu.

Ancak bu mısraları sadece Hz. Musa ile kurduğu benzerlik sebebiyle 'şatahat' sayamayız. Bu mısraları şatahat haline getiren ikinci kısmı, yani Hz. Musa'nın mücadele ettiği insanların yerine kendisini koyabilmesidir. Nasıl olur da bir insan önce Musa gibi sonra Firavun gibi olabilir? Bu bir tezat değil midir? Tabii olarak bu bir tezattır, fakat meseleye 'fena' makamından bakınca, ortada bir tezat değil, birbirini tamamlayan iki durum bulunduğu anlaşılır. Bir mertebede Musa olan öteki mertebede

44 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, ss. 227 vd.; Sadreddin Konevî, el-*Fükûk: Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2003, s. 141 vd.

Firavun gibi görünür. Her ikisinde de gerçek varlık Hak'tır ve her ikisinde de tecelli tektir. Yunus'un demek istediği şey şudur: İnsan fena halindeyken *Ene'l-Hak* sözü dilinden dökülünce Hakk'ın her bir fiilde ve varlıkta tecelli eden olduğunu idrak eder. Eşyayı var eden tecelli, kaynağı bakımından bir olsa bile dünya hayatında bölünür: iyi-kötü, doğru-yanlış, Musa/Firavun gibi isimler kazanır. Vakıa, Hz. Musa'da tecelli eden Hak olduğu gibi Firavun'da da Hakk'ın Kibriya vasfı tecelli etmiştir. Lakin birisi için meşru ve mubah olan şey, ötekine yasaklanmış, haram kılınmıştır. Bu nedenle tecellinin tek olması Firavun'u cehennemlik olmaktan kurtarmaz; sadece marifetin kemalini gösterir. Yunus kaynaktaki birliğe dikkat çekmek üzere ifadeyi böyle kullanmıştır.

Aynı şey Hz. İsa için geçerlidir. Hz. İsa ölülere hayat vermek, hastalara şifa olmak gibi tecellilere mazhar idi. Yunus bir halde bu tecellinin mazharı iken başka bir halde ise bu tecellinin zıddı olan bir tecelliye mazhar olmaktan söz ederken de aynı şeyi söylemiştir: her durumda fail olan Allah'tır. Ölüleri dirilten –İsa değil- Allah'tır, insanlara hidayet eden Allah'tır, insanları yoldan çıkartan –şeytan değil- el-Mudil olan Allah'tır. *Ene'l-Hak* cümlesi dilinden dökülen bir insan bütün varlıklarda ve varlık durumlarında Hakk'ın tecellisini müşahede edebilir, her tecelliye göre ve bulunduğu mertebeye göre farklı tavır geliştirir. Binaenaleyh vücûd bir, mertebeler haktır! Yunus'un mısralarıyla tamamlayalım:

Bir dem gelür Musa olur yüz bin münacatlar kılur
Bir dem girer kibr evine Firavun ile Hâmân olur

Bir dem gelür İsa gibi ölmüşleri dirü kılur
Bir dem gelür güm-rahleyin yolunda ser-gerdan olur

Bir dem döner Cebrail'e rahmet saçar her mahfile
Bir dem gelür gümrah olur miskin Yunus hayran olur

Himmet ile Buğday Arasında 'Terk' Kavramının Anlamı

Yunus! Sen buğdayı himmetle değiştirdin de
biz halen buğdayın peşindeyiz!
Arif Nihat Asya

Yunus Emre'nin tasavvufa intisabı bir menkıbede basit bir üslupla anlatılır: Yunus, yoksulluktan mustarip köylüleri tarafından buğday istemek üzere Hacı Bektaş-ı Veli dergâhına gönderilir. Dergâha geldiğinde Hacı Bektaş-ı Veli kendisine "Evladım! Himmet mi istersin, buğday mı?" diye beklenmedik bir soru sorar. Yunus bir anlam veremediği soru karşısında, belli belirsiz bir şekilde "Himmet neye yarar, tabii ki buğday!" diye cevap verir. Ardından soru tekrarlanır. Fakat her defasında Yunus Emre 'buğday' diye cevap verir. Buğdayı alıp köyüne doğru yola çıkmanın ardından himmet buğday talebine baskın gelir, geri döner, "Himmet istiyorum" der. Ancak zaman ve mekân değiştiği için, Hacı Bektaş himmetin kendisine başka bir yerden ulaşacağını söyleyerek Yunus'u Taptuk Emre'ye yönlendirir.

Menkıbenin gerçekliği hakkında bilgimiz yok. Zaten 'tecrübeden yararlanmak' (itibar veya tabir, işaret) anlayışını esas alan tasavvufun tarih mülahazasında bunun fazla önemi de yok. Bir sûfî için menkıbenin doğruluk ölçütü insan tecrübesiyle

irtibatı, insana verdiği bakış açısı, ortaya koyduğu örneklik ve her şeyden önemlisi insanı yönlendirdiği maksatla bağlantılı olarak belirlenir. Menkıbeler tıpkı rüyalar gibi 'tabir' edilmesi gereken ham verilerdir. "Ete kemiğe bürünüp Yunus diye görünmüş" bir beşer olarak hayatı sûfînin dikkatini çekmez. Onun dikkati daha çok "Yunus Emre olmak ne demektir?" sorusuna yöneliktir. Bu menkıbe esas itibarıyla insan tabiatı hakkında son derece önemli bir bakış açısı kazandırabilecek mahiyettedir. Himmet ile buğday arasında kalmak, ilk olarak Hz. Âdem'in 'ağaç'[1] ile imtihanıyla –ki bazı yorumcular kastedilenin buğday olduğunu söyler- irtibatlı olduğu kadar İsrailoğullarının kendilerine söylenen "Bağışlanma dileyin"[2] emrini kelime oyunuyla 'buğday' (*hıtta* yerine *hınta*) talebine çevirmeleriyle irtibatlıdır. Başka bir ifadeyle Allah insanı 'bağışlama talebine' çağırırken –ki menkıbede bu talep, himmet kelimesiyle ifade edilmiştir- insan tabii arzularının bir sembolü olan buğdayın peşinden gitmeyi yeğlemektedir. Üstelik tasavvufun insan hakkındaki kapsamlı tariflerinden hareketle bu menkıbeden bir insan tanımı çıkartıp insan 'buğday ile himmet' veya 'tabii arzular ile manevi değerler arasında kalmış varlık' olarak tavsif edilebilir. Bu nedenle menkıbeyi belirli bir zaman, mekân ve daha önemlisi insanla sınırlamaksızın bir 'insanlık durumu' olarak görmek, tasavvufun yorum anlayışının mantıksal bir neticesidir.

Menkıbe insanın tabiatından kaynaklanan ihtiyaçlarıyla manevi değerler arasındaki karşıtlığı --en azından görünüşte- dile getirir. Bir ahlakın öğretisi ve terbiyesi olarak tasavvuf, insan tabiatının acil talepleriyle bu taleplerin engellediği manevi değerleri arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceği sorunu üzerinde odaklanmıştır. Üstelik bu ilişkinin tesis tarzı üzerinden tasavvuf, dünya üzerindeki dinî ve felsefi mistisizmlerden ayrışarak ken-

1 Bakara, 2/35; A'râf, 7/19.
2 Bakara, 2/58-59; A'râf, 7/161-162.

di değerler alanını inşa eder. Bununla birlikte bu kimliği inşa ederken tasavvufta birtakım sapmalar, özellikle Hristiyan zahitliğinin etkisini yansıtan bazı aşırılıklar ortaya çıkmış, zamanla tasavvuf kendi bakış açısını ortaya koymuş, geniş bir çerçevede "buğday" ile "himmet" arasında sıkışan insana yeni bir alan ve bakış açısı kazandırabilmiştir. Başka bir ifadeyle himmet ile buğday arasındaki karşıtlığı aşarak, yeni bir himmet ve buğday ilişkisi; ruh ve beden ilişkisi inşa edebilmiştir.

Bu bakış açısı, evvelemirde İslam düşünürlerinin kahir ekseriyetinin tefekkürünü de yansıtacak şekilde insan tabiatından kaynaklanan özellikleri bizatihi 'iyi' veya 'kötü' diye tavsif etmek yerine 'kendinde varlık' ve 'imkân' olarak görmek ilkesini benimser. Onlara göre birincil ve asli olan sırf var olanlardır. Değerler ise ikincil düzeyde ortaya çıkar. Bu yaklaşım İslam metafizikçilerinin insan ve âlem görüşünde de merkezi bir rol oynayarak bilhassa iyimser âlem fikrinin dayanaklarından birisini teşkil eder: Asli olan veya tabiattan kaynaklanan hususlar değer yargısına konu olmazlar. İbnü'l-Arabî ve onu takip eden sûfî-metafizikçiler insan davranışlarını bu bakış açısıyla değerlendirmiş, bu görüşlerini ilahi isimler arasındaki farklar hakkındaki teorileriyle teyit etmişlerdir. Mesela Allah'ın isimlerinden Rahman ismiyle Rahîm ismi arasındaki fark, sırf varlık vermek veya var etmek ile var edilen şeyde değer hükmünü tespit etmekle ilgilidir. Rahman isminin fiili değere konu olmazken Rahîm ismi değer hükmüyle ilgilidir. Bu bakış açısıyla insanın tabiatından kaynaklanan hiçbir şey, bizatihi kötü ve değersiz değildir. İnsan asli olarak günahkâr değildir, dünya zindan değildir, karanlık veya kötülük gerçek ve asli değildir, ruh ile beden arasındaki çelişki asli ve gerçek değildir vs. Bütün bu tespitler, tasavvufun bilhassa insan görüşünde farklı mistik akımlardan ayrışmasını temin eden çok önemli ilkelerini teşkil eder.

Bu itibarla tasavvufun tabiat ile manevi hayat ve değerler alanındaki çatışma fikrini esas alan katı züht hayatını bir ideal olarak yüceltmediğini görmekteyiz. Onlara göre züht sülûkun pek çok aracından ve yönteminden sadece biridir. Sûfîlerin zühdü bir ideal olarak yüceltmeyişlerinin iki temel nedeni zikredilebilir: Birincisi zühdün tasavvufun ideal örnek olarak gördüğü peygamberin hayat tarzıyla bağdaşmayan yönlerinin bulunmasıdır. Söz gelişi Hristiyan zahitler evlenmemeyi bir ideal saymışlardı. Tasavvuf Hz. Peygamber'i esas aldığı için evlenmemek ideal olarak görülememiştir. Buna bağlı başka unsurlarla birlikte düşünülünce tasavvuf tarihinin bir züht eleştirisi, daha doğru bir ifadeyle insanlığın aşina olduğu farklı züht uygulamaları arasında "İslamî" olanın teşekkülü olarak okunabilir. Zühdün bir ideal olarak görülmeyişinin ikinci önemli nedeni de insan amelleriyle kemal arasında kurulan ilişkinin bir zorunluluk değil, 'vesilecilik' olarak görülmesidir. Bu husus tasavvufun Allah anlayışında belirleyici bir rol oynar. Sûfîler her hâlükârda Allah'ın kadir-i mutlak olduğu fikrine inanmış, ahlak anlayışlarını ısrarla bu inanca dayandırmışlardır. Bu durumda ortaya çıkan en önemli sorun, kadir-i mutlak bir Allah anlayışı karşısında insan çabasının yeridir. Sûfîler bu sorun üzerinde durmuş, kemale ulaşmada insan gayretinin yerini tartışmışlardır. İlk sûfîler Eş'arîler'e yakın görüşleri hatta bazen Eş'arîliğin Cebrîliğe yakın görüşlerini benimsemiş, ahlak ile kemal arasındaki ilişkiyi 'vesilecilik' ilişkisi olarak sınırlamışlardır.

Eş'arîliğin bu düşüncesi tasavvufta başka bir kavramla daha kendini göstermiştir ki o da "terk" kavramıdır. Bir sûfî için terk edilmesi gereken ilk şey dünya, sonra ahiret beklentisi, sonra 'sahip olma' iddiasının dayanağını teşkil eden benlik, en nihayetinde terk etmenin kendisidir. Bu son merhale bir anlamda başa dönmektir. Çünkü tasavvuf terkin kendinde bir değer olmadığını 'terki terk' düşüncesiyle ifade eder. Bu kar-

maşık durum insan eylemini 'terk etmek-terk etmemek' gibi paradoksal bir seviyeye taşıyarak yeni bir bakış açısı ortaya koyar. Kanaatimizce 'terk etmek-terk etmemek' ancak vesilecilik düşüncesiyle değerlendirilebilecek bir fikirdir. Bunu bir tasavvuf deyiminde terk-i dünya, terk-i ukbâ, terk-i hestî ve terk-i terk şeklinde dile getirmişlerdir. Burada dikkate değer olan husus tasavvufun, manevi hayatın idealini ahiretin dünyaya karşı üstünlüğü olarak görmemesidir. Sûfîler için esas mesele, Allah'ın rızasının dünyaya ve ahirete tercih edilmesidir.

Zühde yönelik bu eleştirel tavır başından beri dünya içinde yaşanan bir tasavvuf hayatının önünü açmıştır. En azından teorik olarak Hristiyan zahitler veya başka dinlerdeki zahitlere göre sûfîler, göreli olarak 'dünyevi' kabul edilebilirler. Bu husus çeşitli menkıbelerde dile getirilir. Bazen müritler şeyhin dünya hayatıyla ilgisini eleştirir, dünya malına gösterdiği sevgiye tepki gösterirler. Üstelik bu 'dünyevilik' sadece 'dünya' denilince akla gelebilecek unsurlarla sınırlı değil, insan tabiatından kaynaklanan çeşitli davranışlarla da ilgilidir. Mesela tasavvuf tekebbürün bağlamını tartışmış, hangi durumda tekebbürün kibir olup olmayacağını tespit etmiştir. Hırs, heva, arzu, cimrilik, zenginlik, iktidar gibi insan davranışlarında belirgin ve kategorik bir değerlendirme yapmak yerine, 'yerine göre' ilkesiyle hareket etmiş, her biri için farklı hükümler belirlemiştir. Bu bakış açısı her şeyden önce 'dünya içinde bir zahitlik' olarak yorumlanabilir. Bu anlayışın en önemli dayanağı ise âlemdeki her fiili Tanrı'nın fiili saymak, bu fiiller içerisinde ayrım yapmadan ahlakı, fiillerin bağlamları hakkındaki tahlile dayandırmaktır. Bu durumda sûfîler ticareti, sanatları, insanlar için yapılan işleri vs. sülûkun ve ahlakın bir parçası olarak görebilmiş ve en azından başka zahitlerin gözünde 'daha dünyevi' bir manevi hayat tarzını geliştirebilmişlerdir.

Sûfîlerin geliştirdikleri bu yaklaşımla kadim zahitlikler arasındaki temel fark, 'şehirde zahit olmak' ile 'köyde zahit olmak' şeklinde çeşitli menkıbelerde dile getirilen ayrımla açıklanabilir. İslam tasavvufu her hâlükârda şehirde, hayatın içinde ve insanlarla ilişkide kemale ermeyi hedefler. Bu nedenle tasavvuf başta ahilik kurumu, fütüvvet teşkilatları olmak üzere, siyasetten sanata, ticaretten eğitime vb. toplumsal hayatın bütün alanlarında ürünler ortaya koymayı bir "tasavvuf ideali" olarak görmüş, amel-i salihi 'insana hizmet' ile bir tutmuştur. Tasavvuf kendi maksadını 'halvet der encümen' veya 'kesrette vahdeti bulmak' diye ifade etmiştir. Aslında vahdete ve kemale ulaşmanın başka bir yolu da yoktur. Vahdet kesret içinde ve kesret vesilesiyle bulunabilecek bir maksattır. Bu husus, tasavvufu, farklı dinî geleneklerden ayrıştıran en önemli unsurlardan biridir.

Tasavvufun bu tavrı modernleşmeyle birlikte devam ederek, tarikatlar aracılığıyla günümüze kadar devam edegelmiştir. Bu itibarla tasavvufta ortaya çıkan zahitlik ve tevekkül anlayışının, İslam toplumunun geri kalmışlığının sebebi olduğu hakkındaki eleştiriler en azından tasavvuf teorisiyle çelişik sayılabilir. Tasavvuf geçmişte ve günümüzde bir tür 'dünyeviliğe' açık olmuş, başta zikredilen menkıbedeki buğdaya atıf yaparsak, 'himmetin yanında buğdayın' haklarını gözetmiştir. Çağımızda İslam dünyasında tarikatlar siyasetten, sanata, kültüre, ticarete vs. çok geniş bir alanda işlevlerini yerine getirirken, ilkesel olarak geçmiş ile arada teorik anlamda bir irtibatı sürdürmektedir. Bu itibarla tasavvufa yönelik bazen eleştiri, bazen özlem olarak dile getirilen 'bir hırka bir lokma' anlayışının ne geçmişte ne günümüzde tasavvuf için maksat olduğu söylenemez. Tasavvuf için yegâne maksat her işi araç ve vesile sayarak, ilahi iradeye uygun yaşamak, her şeyi emanet görmek, yegâne malik ve sahip olarak Allah'ı bilmek düsturudur. Bunun dışında tasavvuf bir

formu ve hayat tarzını kaldırıp yerine başka bir tarzı –mesela zahitliği- koymayı hedeflemez.

Bununla birlikte tasavvufun bu 'hayat içindeki' arayışlarında bir ilkeyi hatırlamak gerekir. O da tasavvufun söz konusu işleri bir 'vesile' olarak icra etmesi, esas ilgisini 'ahlak' terbiyesine yönlendirmesidir. Bu ilke hatırlandığında çağımızda din ve modernleşme ilişkisi başta olmak üzere pek çok yeni-eski sorun, daha doğru bir yöntemle tartışılabilir. Bu itibarla tartışılması gereken esas sorun, dünyevilik ile uhrevilik arasında bir tercihten daha çok, tasavvufun ana maksadı ile bu maksadı gerçekleştirmedeki araçlar arasında nasıl bir denge kurduğu olmalıdır: Şeyh Şamil, Ruslarla mücadelesinin ardından İstanbul'a geldiğinde Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî'yi ziyaret eder. Gümüşhânevî kendisi gibi Nakşibendi şeyhi olan Şeyh Şamil'e şöyle der: "Mağlup olmanızın sebebi hatm-i hâceganı terk etmiş olmanızdır." Galiba bu cümle bütün meseleyi özetleyebilecek mahiyettedir: Maksada bağlı kaldıkları ölçüde, dindarların dünya işlerine yönelmesi 'dünyevileşme' veya 'buğday peşinden gitmek' sayılmaz.

Aşk Nedir:
Allah'a İmanın Tefsiri Olarak Aşk

Her çağ bir önceki çağı ve o çağdaki düşünceleri, üretimleri araç haline getirerek kendi değerlerini ifade etmek için istimal eder. 'Bir çağın cevapları öteki çağın sorunları' demenin başka bir ifadesi budur. Hayat devam eden bir süreç olduğuna göre bunda şaşılacak veya kınanacak bir yön görülmeyebilir. Her insan kendi bireysel hayatını yaşar ve bu hayatı yaşarken her şeyi menfaati istikametinde devşirir. Burada şaşılacak ve hatta kınanması gereken şey, bir çağın öteki çağı anlamamadaki ısrarı ve ilgisizliğidir. Bunu ise kendi durumunu meşrulaştırmak üzere bazen kasıtla bazen kasıtsız yapar, her hâlükârda 'yanlış' yapar.

Tasavvuf söz konusu olunca hatalı anlamaların en çok kendini gösterdiği konulardan birisi muhabbet veya aşk bahsidir. Çağımızda bu kavram kadar içi boşaltılan ve bu nedenle bağlamı keyfî olarak belirlenen başka bir kavram yoktur herhalde! Pek çok insan için aşk, herhangi bir şekilde ıstılah haline gelmemiş, günlük hayatta kullandığımız anlamıyla belirli bir duygudan ibarettir. Bu sayede insanlar aşk üzerinde yazan en büyük düşünürlere, şairlere ortak olabileceklerini, onların serüvenlerine katılabileceklerini zannederler. 'Aşk' herkesin aşina olduğu bir iş ise ne diye onu ıstılahlarda arayalım ki? İlk bakışta haklı ve

meşru gibi gözüken bu yaklaşım esas itibarıyla sadece bir yanlış anlama olmakla kalmaz, insanı ve hayatı o kadar yüzeyselleştirir ki en sonunda aşkı da anlamsız hale getirir.

Hiç kuşkusuz aşk da önce bir insani duygu şeklinde başlar, lakin bütün öteki düşüncelerin duygulardan tecerrüt etmesi gibi tecerrüt eder ve insanı aşan bir anlama doğru evrilir. Sadece aşk değil! İnsanın her soyut düşüncesi böyle bir yol takip eder. Çağımızda tasavvuf metinlerini *la-dinî* metinler haline getirebilmek için önce metinlerin 'aşk' merkezli metinler oldukları düşünüldü, ardından ise 'aşk' somut insani bir duygu şeklinde ele alınarak metinler ve sahipleri 'sekülerleştirildi.' Tasavvuf araştırmalarının en önemli sorunlarından birisi bu 'sekülerleştirme' temayülüdür. Burada niyetin iyi olup olmaması veya haklı olup olmaması önemli değildir. Önemli olan husus sûfîlerin Allah'a yolculuklarını anlatmak üzere kaleme aldıkları metinlerin 'beşerî' bir tecrübe alanıyla sınırlı görülmüş olmasıdır. Bu itibarla aşk ve ilgili konular üzerinde derin tahlillerin yapılması, tasavvuf metinlerinin doğru anlaşılması için elzemdir.

Günümüzde tasavvufu doğru anlayabilmek için yapmamız gereken en önemli işlerden birisi, aşk ve onun ortaya çıkardığı öteki kavramları doğru anlamaktır. Bu nedenle bu terim üzerindeki araştırmalar hayati bir önemi haiz görünmektedir. Bu yazıda iman ve aşk ilişkisi üzerinde durarak bu kavramın dinî hayatta ve düşüncedeki yeriyle ilgili bazı hususlara temas edeceğiz.

Önce şöyle bir tespit ile başlayabiliriz: *Tasavvuf hayata ve insana 'aşk' zaviyesinden bakmaktır.* Bu düşüncenin, en azından, zemini doğrudur. Çünkü İslam toplumunda tasavvufun gelişimi dinin merkez kavramının aşk veya ilahi aşk sayılmasıyla doğrudan irtibatlıdır. Sûfîler, kelamcıların ve fakihlerin, merkezinde 'teklif' (sorumlu tutma) kavramının bulunduğu Allah-insan ilişkisine dair görüşlerini, 'ilahi aşk' kavramına dayandırarak bir inkılaba

yol açtılar. Bu inkılap aynı zamanda aslında *teklif*e metafizik bir derinlik kazandırmak demekti. Teklifteki katı ve aşılmaz yapı, rıza, teslimiyet gibi daha büyük fedakârlıklar gerektiren ahlaki ilkelerle 'ikmal' edilmek istenmiş, Allah-insan ilişkilerine bir derinlik getirilmişti. Rabiatü'l-Adeviyye, Bayezid-i Bestâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansur gibi sûfîler Allah ile insan arasındaki ilişkiyi bu kavram ekseninde yorumlamış, bu sayede dinî düşünce ve hayat dinamik bir yapı kazanabilmiştir. Sonradan gelen İbnü'l-Fârız, Feridüddin Attâr, Mevlana ve Yunus Emre gibi şair sûfîler tarafından bu düşünceler şiirin imkânları kullanılarak daha anlaşılır bir dil ve üslupla işlenmişti. İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi metafizikçiler ise bütün bu düşüncelerin zihinsel arka planını ortaya koyarak insan-âlem ve Allah ilişkilerini en geniş çerçevede ele almışlardır. Her hâlükârda burada 'aşk' kavramı üzerinden gerçekleşen bir süreklilik vardır ve belki de bütün dönemde sûfîler bu terimden en merkezdeki kavramı anladılar. 'En merkezdeki kavramı', yani insan ve Allah irtibatını!

Bu itibarla tasavvufu İslam bilimleri arasında ayrıştıran temel husus, Allah ile insan ve tabiat ilişkilerini 'aşk' kavramıyla yorumlamasıdır diyebiliriz. Bu durumda aşk ve onunla ilgili düşünceler tasavvufî tefsirin istikametini belirleyen *kendi dünyasına katmak* ve *öznelleştirmek* tavrının temel kavramlarından kabul edilebilir.

Şöyle bir soru sorabiliriz: Aşk bir terimdir, daha doğrusu bir duygunun veya halin ismidir. Acaba bir isim olarak aşk neyin alameti ve neyin perdesidir? Böyle soruyoruz, çünkü bir isim bize bilgi verirken aynı zamanda başka bir şeyi de perdeler. Başka bir ifadeyle bize neyi öğretir, neyi saklar gözümüzden? Sûfîlerin bu kavramla neyi kastettiklerini idrak etmedikçe, aşk hakikate ulaşmada yardımcı olmak bir yana, katı bir perdeye dönüşerek vehimlerimizi pekiştirmekten başka işe yaramayacaktır.

İnsanın Derdi: Gurbet, Uzaklık ve Asıl Vatan

Önce şu sorudan başlayabiliriz: Bir sûfînin 'aşk' ekseninde bize anlattığı esas meselesi veya derdi nedir? Sorunun cevabını en iyi vermiş kişilerden birisi Yunus Emre'den yaklaşık yarım asır önce doğmuş, fakat Yunus'un da kendisiyle karşılaşma ihtimali bulunan Konevî'dir. Konevî "Metafiziğin (ilm-i ilahi) meselesi Allah-âlem irtibatıdır" derken[3] bütün dönemlerinde sûfîlerin dikkatlerini yönelttikleri konuyu bize hatırlatmıştır. Bir sûfînin dikkati her şeyden önce Allah'a teksif edilmiştir. O'nun dışındaki her şey *ikincil* olabilir ki maksat karşısında ikincil olan her şey, vasıta anlamına gelir. Allah-insan ilişkisinde sûfîler, derdi Allah'tan *uzaklık*, dermanı ise O'na *yakınlık* ve *vuslat* olarak ifade etmişlerdi. Bu iki kavramın yerine başka pek çok kelime kullanabiliriz ve bunlar tasavvuf metinlerinde sıkça tekrarlanmışlardır. Fakat ana fikir hiç değişmez: *derdimiz uzaklık ve gurbet, derman vatana dönmek*! Aşk, bu uzaklık ve gurbetin yol açtığı ıstıraptan kurtulmak üzere vatana dönmek arzusundan ibarettir. Bu arzu aşkın yerine kullanılan başka bir kavramı bize hatırlatır: Attâr, Simurg'a ermek iştiyakıyla mustarip olan kuşların önce *talep* vadisini geçmelerini istemişti. Yani bunu çok istemiş olmaları lazımdı. Talep ve iştiyak, aşkın müteradifi olan kelimelerdir. Bu itibarla sûfîler aşkı sürekli vatan-ı asli, geçici vatan, mutsuzluk-saadet, gurbet, yolculuk, iştiyak, hicran, asılfer, sultan-köle, perde vb. kavramlarla birlikte ele almışlardır.

Aşkın, insanın derdi olan Allah'a uzaklık-yakınlıkla ilişkisi, onun 'alamet' olan özelliğini anlatır. Bu kez soracağımız soru şudur: Aşk, derdimiz hakkında bize bir bilgi verirken neyi perdeler? Bu soru aynı zamanda tasavvufun insanın Allah ile ilişkisini temellendiren daha genel bir kavram ve bu kavramı esas alan gelenekler karşısındaki tavrını anlamamızı sağlaya-

3 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 11 vd.

caktır. İnsan-Allah ilişkisi dinin temel sorunudur ve bu sorun evvelemirde 'iman' kavramıyla tesis edilmiştir. İnsan Allah'a bir yaratıcı olarak 'iman' eder, sonra O'nun talep ettiği yükümlülükleri yerine getirir. Bu itibarla dinde 'iman' en merkezdeki kavramdır. İslam toplumunda ortaya çıkan ilk tartışmalar imanın mahiyeti ve iman-amel ilişkisi gibi sorunlara odaklanmıştı. Aynı durum sûfîler için de geçerliydi. Tasavvufun yegâne gayesi imanı 'tahkik' derecesine ulaştırmaktan ibaretti. Sûfîlerin fena dedikleri şey, Cüneyd-i Bağdâdî'nin söylediğine göre, 'tahkîkî iman' demekti.

Peki, aşk ile imanın ilişkisini nasıl anlayacağız? Aşk, imanı tarif ve tefsir eden bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Daha doğrudan bir anlatımla tasavvuf metinlerinde iman ile aşk aynı anlamda kullanıldığı gibi aşk imanın 'öznel' hale getirilmesinden ibarettir. Sûfîler imanı 'aşk' ile tefsir ettiklerinde 'derde derman' bulabildiler. İmanı 'aşk' olarak tefsire imkân veren pek çok amil olsa bile, iki temel sebep üzerinde durabiliriz: Birincisi iman ve amel ilişkisi üzerindeki tartışmalardır. Ehl-i sünnet imanı asıl saymış, 'cemaat' sınırlarını imanı esas alarak çizmiş, ameli fer kabul etmişti. İslam'da iman-amel tartışmaları felsefe tarihinde bilgi-eylem ilişkileri üzerindeki tartışmaların bir devamıdır. Platon "Bilgisizlik kötülüktür" derken bilgiyle eylem arasında zorunlu irtibat kurmuş, ancak buradan 'seçkinci' bir bilgi görüşü inşa edebilmişti. Dinler ise vicdan, irade gibi insanın eyleminde belirleyici başka amillere atıf yaparak Platon'un düşüncesinde bilginin mukabili olan iman ile amel arasındaki ilişkiyi zorunlu saymayarak, günaha 'imkân' tanımışlardı. Sûfîler İslam düşüncesine yön veren bu ana sorunda Ehl-i sünnet'in yanında saf tutsalar bile, onlar daha kuvvetli bir iman aramaktaydılar. Bu iman, insanı sadece bir ameli yerine getirmeye icbar etmekle kalmayacak, tevekkül, rıza, teslimiyet gibi tasavvufî hayatın maksadını gerçekleştirebilecek bir kuvvete sahip olmalıydı.

İmanı tefsir eden bir kavram olarak aşkın ortaya çıkmasının temel sebeplerinden birisi *sulhu olmayan savaşta*[4] insana sabrı ve mücahedeyi talim edecek 'kuvvetli iman' arayışıydı.

İkinci sebep ise birincinin devamıdır: Kelamcıların yorumunda iman, hâkim vasfı 'yaratıklardan farklılık' (muhâlefetün li'l-havâdis) olan gaip Allah'a bağlanmaktır. İmanı *zayıflaştıran* ve onu ahlak-amel ekseninden kopartan da bu yaklaşım olmuştur. Sûfîlerin Allah anlayışı ise marifeti esas alan bir anlayış olarak kelamcı tavrın eleştirisidir. Bu anlayışta Allah ulaşılabilir-bilinebilir Hakikat'tir. Allah-insan ilişkisi 'yaratıklardan farklılık' ilkesiyle yorumlandığında irtibatı temin eden kavram, sınırları ve gücü bilinmeyen 'iman' iken bu ilişki *asıl-fer* (kök-dal), kölcüz, efendi-köle ilişkisi olarak yorumlandığında merkez kavram *aşk-iştiyak* olur.

İşin özeti budur! İnsan Allah'ı 'asıl' olarak tanıyınca, O'nu bütün dertlerin biteceği mertebe olarak kabul eder ve O'ndan korkmak yerine O'na hasret çeker. Buna mukabil O'nun dışındaki her şey bir perdeye ve mecaza döner. Aşkı imanın tefsiri yapan bu Allah-insan anlayışı olduğu gibi ana kavramı 'aşk' olan bütün metinlerin ikinci kavramının 'vatan-ı asli' olması da bunu teyit eder: gurbet veya yolculuk ancak aslımız olan Allah'a varınca bitecektir. İnsan o vuslat gününü özlemle bekleyecek, O'na ulaşmanın vesilesi olan ölümü *şeb-i arûs* sayacak, ulaşana kadar sürekli ıstıraplarla inleyecektir.

Bu itibarla aşkın ne olduğunu en iyi açıklayan terim şeb-i arûstur. Yunus Emre, Mevlana, onun öncesinde ise başka pek çok sûfîde gördüğümüz üzere bir sûfînin maksadı Allah'a kavuşmaktır. Ölüm, bu kavuşmanın sebebi olduğu için arzulanan bir şeydir. Sûfîler erken dönemden itibaren ölüm korkusunu

4 Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufu 'sulhu olmayan savaş' olarak tanımlar. Bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1996, s. 369.

yenmek, ölümü arzulamak tabirlerinden söz etmişlerdir. Hiç kuşkusuz bu düşüncenin temelinde yatan ve bir referans noktası olarak bütün tasavvufu belirleyen ilke ise Hz. Peygamber'in irtihalidir. Hz. Peygamber'in irtihalini anlatan kaynaklar Hz. Peygamber'in gönül hoşluğuyla severek ve arzulayarak "Dost'a doğru gittiğini" aktardılar. Bir sûfî için ideal ölüm, Hz. Peygamber'in ölümüdür ve ölümü rızayla karşılamak tasavvufî hayatın maksadıdır. Bu durumda aşkın ne olduğu da ortaya çıkar: Aşk kime duyulmuşsa ona kavuşmak *düğün gecesi* diye adlandırılabilir. Başka bir ifadeyle ölüm şeb-i arûs ise aşk, hiç kuşkusuz, Allah'a duyulan bağlılığın adı olabilir.

İKİNCİ BÖLÜM
NİYÂZİ-İ MISRÎ VE ALVARLI EFE

Niyazi-i Mısrî'nin Tasavvuf Anlayışı Hakkında Bazı Değerlendirmeler

Niyazi-i Mısrî, İbnü'l-Arabî'yle birlikte sistematik bir tarz kazanarak tasavvuf tarihine yön veren *varlığın birliği* (vahdet-i vücûd) ilkesini benimseyen sûfîlerdendir.[1] Öğretinin temel ilkesi olan "Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır" ve "Yaratıklara var demek mecazidir" ifadeleri Mısrî'nin kabul ettiği bir düşüncedir.[2] Bunun yanı sıra, varlık mertebeleri, birlik-çokluk ilişkileri, çokluğun birlikten çıkması, çoklukta birlik, birlikte çokluk,[3] gizli hazine (kenz-i mahfî) gibi kavramlara; deniz-dalga ilişkisi gibi vahdet-i vücûdun Tanrı-âlem ilişkisini anlatmak için kullandığı benzetmelere ya da bütün eylemlerin ardında gerçek failin Tanrı olduğu ana fikrine eserlerinde yer verir.[4] Varlığın birliği düşüncesinin en önemli konularından birisi olan

1 Mustafa Aşkar, *Niyazi-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1998, s. 256; *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı*, Yay. Haz. Kenan Erdoğan, Ankara, Akçağ Yay., 1998, s. cxxiv.

2 Mustafa Kara, *Niyazi-i Mısrî*, Ankara, TDV, 1994, s. 27. Bilhassa ikinci ifadenin izahı için bkz. *Niyazi Mısrî Şerhleri*, Hüseyin Vassâf Efendi Şerhi, Haz. Abdullah Çaylıoğlu, İstanbul, İnsan Yay., 1999, s. 172.

3 Mısrî şöyle der: "Vahdeti kesrette bulmak kesreti vahdette hem / Bir ilimdür ol ki kamu ilm ü irfan ondadır." Bkz. *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı*, Haz. Kenan Erdoğan, s. 33.

4 Hüseyin Kavruk, *Niyazi-i Mısrî: Hayatı-Sanatı Eserleri ve Türkçe Şiirleri*, Malatya, 2004, s. 58.

insan, insanın varlıktaki yeri, nefs-i nâtıka ve onun özellikleri yine Mısrî'nin işlediği konulardır. Ayrıca tasavvufun önemli temalarından birisi olan ve bu insan düşüncesine dayanan aşk, seyr ü sülûkun sonunu temsil eden hayret, tenzih-teşbih, celal-cemal gibi paradoksal kavramlarla Tanrı'nın bilinmesi de Niyazi-i Mısrî'de rastladığımız diğer konulardır. Yine hakikatin enfüsiliği,[5] Hakk'ın her an zuhur etmesi ve her yerde görülmesi, nefsin ezelîliği ve nefsin bilinmesinin Tanrı'yı bilmeyle ilgisi gibi konular Mısrî'nin ana temalarını oluşturur.[6] Bu konularda Mısrî, varlığın birliği öğretisini benimseyen sûfîlerin görüşlerini büyük ölçüde tekrarlar. Şiirlerindeki paradoksal üslup ve gerilimler, varlığın birliği öğretisinin hakikatin kuşatılamazlığı ve dile gelmezliği karşısında benimsediği paradoksal üslubun bir yansıması sayılabilir.

Varlığın birliği öğretisinin en önemli konularından birisi, insanın âlemdeki yeridir.[7] Mısrî'ye göre insan âlemin ruhudur. İnsan, âlem ve Kur'an birbirinin aynasıdır.[8] İnsan kemale erdikçe, tam bir ayna haline gelir ve âlemdeki her şey o aynaya yansır. İnsan bir ayna olarak âlemdeki her şeyin bilinme ilkesi ve aracı haline gelir. Mısrî bunu "Büyük âlemde bulunan her şey küçük âlemde de bulunur, çünkü âlem büyük olsa bile insanın hakikatine benzer yaratılmıştır" diyerek dile getirir. Başka ifadelerinde ise "Âdem'in gönlü içinde bahr-ı umman gizlidir" ya da "Halk içinde bir aynayım, herkes bakar bir an görür" demektedir.[9] Bu sayede insan, âlemdeki her bir şeyi kendinden öğrenir. Bunun

5 Hüseyin Kavruk, *Niyazi-i Mısrî*, s. 108.

6 Hüseyin Kavruk, *Niyazi-i Mısrî*, s. 111. Mısrî'nin bu konuları içeren bir şiirinin yorumu için bkz. *Niyazi Mısrî Şerhleri*, Şeyh Mustafa Aczî Şerhi, s. 117 vd. Ayrıca bkz. Kavruk, *a.g.e.*, ss. 114, 127.

7 Bu konu hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006, "Âdem Fassı" bölümü.

8 Mustafa Kara, *a.g.e.*, s. 31.

9 Hüseyin Kavruk, *Niyazi-i Mısrî*, s. 19, 34, 46, 65. Bunlardan sonuncu ifadenin yorumu için bkz. *Niyazi Mısrî Şerhleri*, Hasan Sezai Şerhi, Haz. A. Çaylıoğlu, s. 57.

en ileri aşaması ise insanın Tanrı'nın bilinmesini sağlayan bir araç olmasıdır. Mısrî'nin "Hak yüzü insan yüzünden görünür, Zat-ı Rahman şeklin insan eylemiş" mısraı,[10] varlığın birliğini benimseyen sûfîlerin "Rahman insanı kendi suretinde yarattı" mealindeki bir hadise yükledikleri anlamın özeti sayılabilir.

Mısrî'nin tasavvuf anlayışı, onun Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu Nasr Serrâc, Abdülkerim Kuşeyrî gibi yazarların temellendirdiği sünni tasavvufu[11] benimsediğini gösterir. Şeriat-tarikat-hakikat ilişkilerini, ilk tasavvuf eserlerinde de görebileceğimiz bir yaklaşımla açıklar. Verdiği örneklerdeki ana fikir, tedrici bir süreçte insanın şeriattan tarikata, oradan da hakikate ermesinin zorunluluğudur. Bir ifadesinde, şeriat, tarikat, hakikat arasındaki bu ilişkiyi ve tedrici süreci, "Denizin adını duyan, uzaktan gören, yakından gören ve denize giren dört insan" örneğiyle izah eder.[12]

Mısrî, tasavvufu ise 'bâtınî ilim' ile özdeşleştirir. Bazen Hızır-Musa ilişkisine atıfla *ledün ilmi* ifadesini kullanır. Mısrî'ye göre, iki tür ilim vardır: Birincisi, zahir ilmi, ikincisi ise bâtın ilmidir. Birinci tür bilgi, cehaleti ortadan kaldırsa bile, kibir, kendini beğenme, kin ve haset gibi duyguları ortadan kaldıramaz, aksine bunların ortaya çıkmasına sebep olabilir. Bâtın ilmi ise bu duyguları ortadan kaldırır. Böylelikle tasavvuf ile bir sayabileceğimiz bâtın ilmi, ana gayesi şeriatın ilke ve öğretileriyle ahlakı olgunlaştırmak olan bir ilme dönüşür. "Bu tabiat zulmetinden bulmak istersen halas / Gel riyazetle erit bu cism ü canı çün rasas"[13] diyen Mısrî, tasavvufun en yaygın tanımı olan zahiri fıkıh karşısında bâtınî fıkıh anlayışını kabul etmektedir. Mısrî'ye göre bu iki ilim, birbirini tamamlayan iki şeydir ve özellikle bâtın ilim sahipleri kesinlikle şeriat ilmini

10 Hüseyin Kavruk, *Niyazi-i Mısrî*, s. 110.

11 Bu konuda bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 38 vd.

12 Mustafa Kara, *Niyazi-i Mısrî*, s. 31; yorumu için bkz. Hüseyin Vassâf Efendi Şerhi, s. 156.

13 Hüseyin Kavruk, *Niyazi-i Mısrî*, s. 113.

inkâr etmemiştir.[14] Bu konuda yaptığı atıflar ya da "Şeriatsız hakikat oldı ilhad"[15] ve "Şeriatın sözleri hakikatsiz bilinmez / Hakikatin sırları tarikatsız bulunmaz"[16] gibi mısralar, onun geleneksel tasavvufa bağlılığını gösterir.

Niyazi-i Mısrî, şeriat-hakikat ilişkisini sûfîlerin cem ve fark terimleriyle açıklarken de benzer görüşleri tekrarlar. İnsan cem halinde Tanrı ile bir olduğunu düşünürken beşerî varlığıyla O'ndan ayrı olduğunu hatırlamalıdır. Bâtın ilminin başka bir adı ise *isimler ilmi*dir. İsimler, Tanrı'nın isimleridir ve "Allah Âdem'e isimleri öğretti"[17] anlamındaki ayette dile getirilen şeydir. İbnü'l-Arabî'den itibaren ilahi isimler konusu, tasavvufun ana konusu haline gelmiş,[18] Tanrı hakkındaki bilgimizin ilkelerinin ilahi isimler olduğu kabul edilmişti. Mısrî'nin de bu fikirde olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Mısrî'nin tasavvuf anlayışı, ilk dönem tasavvuf eserlerindeki şeriat-hakikat ilişkileri hakkındaki görüşlerle İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufunun yöneldiği metafizik tasavvuru içermiştir.

Mısrî'nin metinlerinde sıkça geçen başka bir konu ise ihlastır. İhlas, ilk dönemlerden itibaren tasavvufun en önemli konusu olmakla birlikte, özellikle Melamiler çabalarını bütünüyle ihlasa tahsis etmişti.[19] Bu bakımdan ihlası aramak, Melamiliğin ayırıcı özelliği haline gelmişti. Mısrî'nin şiirlerinde ihlas bağlamında sûfîlere, din adamlarına ve zahitlere yönelik eleştirel tavır, onun

14 Hüseyin Kavruk, *Niyazi-i Mısrî*, s. 25-27; Mustafa Kara, *Niyazi-i Mısrî*, s. 27.
15 Hüseyin Kavruk, *Niyazi-i Mısrî*, s. 27; Mustafa Aşkar, *Niyazi-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 277.
16 Hüseyin Kavruk, *Niyazi-i Mısrî*, s. 102.
17 Bakara, 2/31.
18 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002, s. 11 vd.
19 Ebû'l-Alâ Afîfî, "Melamilik, Sûfîlik ve Ehl-i Fütüvvet", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay, 2000, s. 172 vd.

bu melami tavrı sürdürdüğünü gösterdiği gibi melami sûfîlerin kendisine gösterdiği ilginin sebebini de açıklar.[20]

Mısrî, bir tarikat piridir. Bu yönüyle irşat, mürşidin sülûktaki yeri ve önemi, zikir ve zikir yöntemleri gibi konularda birtakım görüşler ileri sürmüştür. Ona göre mürşit bulmak, seyr ü sülûk yapacak bir mürit için zorunludur. Bu anlamda "Hak yolunun rehberi, nefesidir kâmilin" der.[21] Bu görüşünü büyük cihat - küçük cihat karşılaştırmasıyla açıklar: Küçük cihat, düşmanla savaşmak iken büyük cihat nefisle savaşmak ve onunla mücadele etmektir. Küçük cihatta bir kumandanın bulunması başarı için zorunlu olduğu gibi büyük cihatta da kumandan, yani bir mürşit zorunludur. Mürit şeyhine tam bir teslimiyetle teslim olmalıdır, onu incitmemelidir. Mısrî müritlere şeyh karşısında 'deniz karşısındaki nehir' gibi olmayı tavsiye eder. Bunun zıddı ise deniz içindeki taşlar gibi olmaktır.

Mısrî'nin Ehl-i Beyt konusunda özel bir sevgisi olduğu bilinir. Ehl-i Beyt sevgisi, Ehl-i Sünnet'in önemli bir kısmı, özellikle de sûfîler arasında yaygındır. O nedenle Mısrî'nin görüşleri, bu tarihsel arka plana dayandırılabilir. Ancak onun Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in nebi olduğu hakkındaki görüşleri, en çok eleştirildiği konulardan birisi olmuştur.[22] Benzer bir suçlama, bazı şiirlerinde Mehdi ve İsa ile ilgili ifadelerinden hareketle Mehdilik iddiasında bulunmasıyla ilgilidir.[23] Nebilik görüşünde Mısrî'nin İbnü'l-Arabî'nin *teşrii nübüvvet* ve *genel nübüvvet* ayrımını dikkate aldığı anlaşılmaktadır.[24] Teşrii nübüvvet, bağ-

20 Hüseyin Kavruk, *Niyazi-i Mısrî*, s. 119; Muhammed Nûri'l-Arabî, *Mısrî Divanı Şerhi*, Haz. Sadettin Bilginer, İstanbul, Baha Mat., 1976.

21 Hüseyin Kavruk, *a.g.e.*, s. 128.

22 Mustafa Kara, *Niyazi-i Mısrî*, s. 54-55; Abdülganî Nablusî bu konuda Mısrî'yi savunan bir risale yazmıştır. Bu konuda bkz. Mustafa Aşkar, *a.g.e.*, s. 275.

23 Mısrî'nin bu konuyla ilgili şiirinin yorumu ve Mısrî'nin savunulmasıyla ilgili bkz. *Niyazi Mısrî Şerhleri*, 'Lücec-i asrî', Hüseyin Vassâf Efendi Şerhi, s. 172.

24 Bu kavramlar hakkında bkz. Suâd Hakîm, İbnü'l-Arabî Sözlüğü, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005, ilgili maddeler. Ayrıca bkz. Mustafa Kara,

layıcı bir şeriat getiren peygamberliktir ve bu peygamberliğin Hz. Peygamber ile sona erdiği bütün Müslümanların kabul ettiği bir inanç ilkesidir. Nitekim Mısrî de kendi inancını dile getirirken buna açıkça işaret eder.[25] Ancak bağlayıcı bir şeriat getirmeden hükümlerin gerçek yorumunu ilahi bildirimle almak anlamındaki 'genel nebilik' kesilmemiştir. Bu konuda Mısrî'nin 'nebilik' kavramının anlamını genişleterek Hasan ve Hüseyin'i bu anlamda bir nebi saymış olabileceği, genel görüşlerinden çıkan zorunlu bir netice sayılmalıdır.

a.g.e., s. 54; Mustafa Aşkar, *a.g.e.*, s. 267 vd.; *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı*, Haz. Kenan Erdoğan, s. cxxxii.

25 Mustafa Kara, *a.g.e.*, s. 35.

"Burhan Arardım Aslıma Aslım Bana Burhan İmiş" Seyr ü Sülûkun Dinamik Yapısı Hakkında Bir Değerlendirme

Sâlik olmayan yok!
Sadreddin Konevî

Seyr ü sülûku anlatan kelimeler günlük hayattan alınmış kelimelerdir. Sûfîler sülûku anlatmak üzere *yol*, *yolcu*, yoldaki merhaleleri anlatmak üzere *makam*, *menzil* ve en nihayetinde bu yolculuğu yapan salikin varmak istediği *maksat* gibi kelimeleri sıkça kullanırlar. Onlar hayatı bir yolculuk, insanı ise yolcu görür, onun hayat içinde bir menzilden bir menzile varacağını, hiçbir zaman bir noktada karar kılmayacağını düşünürler. Hayat bir noktadan bir noktaya giden bir yolculuktur. Acaba tasavvuf metinlerinde böyle ifadelerle karşılaştığımızda günlük dilden aşina olduğumuz kelimelerin anlamı hakkında bir kuşkuya kapılmamız gerekir mi? Sûfî, sülûk sürecinde gerçekten bir mekândan bir mekâna intikal mi eder? Hatta sorunu daha soyut ve sofistik bir düzeye taşıyarak, ahlak alanında bir intikalin imkânı hakkında konuşabilir ve şunu sorabiliriz: Acaba salik ahlak alanında bile olsa gerçekten de bir huydan başka bir huya intikal eder mi? Ancak esas büyük sorun salikin

kendisine varmak istediği maksatla ilgili ortaya çıkar: Salikin maksadı Allah'tır hiç kuşkusuz ve günlük hayatta biz maksadı yolun sonunda bulacağımızı bildiğimiz için yolculuğa çıkarız. O zaman şöyle sormamız pek yerindedir: Maksat olan Allah gidilecek yolun sonunda mıdır? Şayet öyleyse yolun başında kim vardır? En az bu sorular kadar önemli başka bir soru ise bizi 'seyr ü sülûkun dinamik yapısı' diye isimlendirdiğimiz temel bir bahsi araştırmaya götürür. O da seyr ü sülûkun doğrusal bir seyir takip edip etmediği sorunudur. Vakıa, sülûk bir yerden bir yere doğru ise o zaman sülûkun doğrusal bir çizgi takip ettiğini düşünebiliriz. Ancak dairesel bir varlık anlayışını benimseyen sûfîler için seyr ü sülûk doğrusal değil, devrî bir seyir takip eder. Üstelik sülûkun dairesel olması, sûfîlerin özellikle sudûr düşüncesine getirdikleri eleştirilerin en önemlisini teşkil eden *vech-i has*, yani her varlık ile Allah arasındaki *özel yön*ün istilzam ettiği zorunlu bir neticedir. Hiç kuşkusuz dairesel bir varlık anlayışından çıkan dairesel sülûk anlayışıyla doğrusal sülûk anlayışları arasında çok önemli farklar vardır.

Tasavvufla ilgisi fakihlerin ifadesiyle 'taklitçi' olma düzeyindeki bir derviş için böyle sorular anlamlı değildir şüphesiz. Hatta tasavvuf metinlerinde böyle soruların sorulduğu dikkatimizi çekmeyecek ölçüde ele alınmış olduğunu görürüz. Bununla birlikte tasavvufta felsefi anlamıyla muallim veya üstat payesi kazanmış şeyhlerin bu soruları dikkatli bir şekilde ele aldıklarını ve tahlil ettiklerini görebiliriz. Onlar bu soruları sorarak her şeyden önce tasavvufu bütün insanlığın kadim sorunlarına eğilen bir entelektüel duyarlılık içinde ele almış ve buradan hareketle insanlığın düşünce sorunlarına cevap bulmak istemişlerdir. Günümüzde tasavvuf üzerinde yapılan araştırmalarda tasavvufun evrensel düşüncenin temel sorunlarını ele aldığı bu metafizik tefekkürü derinliğiyle keşfetmek, oradan hareketle insanlığa yeni yorumlar ve düşünceler bulmak bir zorunluluk olarak görünmektedir.

Kanaatimce Niyazi-i Mısrî (ö. 1106/1694) bu sorunları bir *üstat* duyarlılığıyla ve müdakkikliğiyle ele alabilecek muhakkik bir şeyh sayılamaz. Bununla birlikte Mısrî'nin metinleri bizi bu soruları daha derinden takip edebileceğimiz, daha doğru bir ifadeyle tasavvufta ortaya çıkan düşünceleri bir insanlık sorunu olarak yorumlayabileceğimiz ve insanlığın birikimine sunabileceğimiz daha derin metinlere götürebilecek önemli ipuçlarını haizdir. Bu yönüyle Mısrî bizi bir yandan İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin metafizik mirasına, oradan İslam irfanının en etkili iki ismi Cüneyd-i Bağdâdî ve Bayezid-i Bestâmî'ye götürebilecek bir kapı sayılabilir. Zaten Mısrî ancak öyle bir tarihsel miras içerisinde yorumlanabilecek ve gerçek anlamıyla düşünceleri keşfedilebilecek birisi sayılmalıdır. Burada Mısrî'nin bir şiirini esas alarak böyle bir tarihsel derinlik ve miras içerisinde şiirin nasıl yorumlanabileceğini ortaya koymaya çalışacağız.

"Allah Her Yerde Hâzır ve Nâzır!" Seyr ü Sülûk Ederek Nereye Varacağız ki!

Bayezid-i Bestâmî bir hafızın ölüm vakti okunan "Allah'tan geldik ve O'na döneceğiz" mealindeki "*İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi raciûn*"[1] ayetini okuduğunu duyunca "Şimdi neredeyiz ki?" diye sorar. Böyle bir soru normal bir zihnin dikkat etmeyeceği bir soruna dikkatimizi çeker: Her yerde hâzır ve nâzır olan bir Allah anlayışı ile âlemde boşluk kabul etmeyen bir evren anlayışında seyr ü sülûk nereye yerleştirilecektir? Bu soru bizi felsefe tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan varlık ve oluş tartışmalarıyla birlikte hareketin imkânı tartışmasına kadar götürebilir. Hareket boşlukta düşünülebilir ve hareket ancak bir yerden/şeyden başka bir yere/şeye doğru olabilir. Hal böyleyken Bayezid'in sorusuna tekrar dönebiliriz: Gerçekten salik

1 Bakara, 2/156.

neredeydi ve kime gidecektir? Bayezid benzer soruyu başka bir ayet vesilesiyle yineler. Ayette "*Muttakiler Rahman'a götürülür*"[2] denilir. Ayeti duyan Bayezid "Kullar neredeydi ki Rahman'a götürülsünler?" diye sorar. Bu soru da seyr ü sülûkun nereden başlayıp nereye doğru gideceği hakkında dikkatimizi temel bir soruna çekmektedir. Bayezid'den aktaracağımız üçüncü bir hikâyeyle aynı sorunun nasıl tezahür ettiğine dikkat çekmek istiyoruz: Bayezid Bestam'dan çıkarak Mekke'ye doğru yola düşer. Yolda birisiyle karşılaşır ve ona "Nereye gidiyorsun?" diye sorduğunda, "Mekke'ye gidiyorum" diye karşılık verir. "Niçin gidiyorsun?" diye sorduğunda "Rabbimi aramak üzere" diye karşılık verir. Adam "Rabbin Bestam'da yok muydu?" diyerek Bestâmî'nin dikkatini o temel soruna çekmiş olur: *salik neredeydi ki nereye gidecek?*

Bütün bunları zikretmiş olmamız tasavvufun daha baştan itibaren sorunun derinliğinin farkında olduğunu tespit maksadı taşır. Bu konuları bize aktaran İbnü'l-Arabî, yaklaşık dört asır sonra Bayezid'in dile getirdiği soruları cevaplandırmaya çalışarak soruların tasavvuf içinde sürekliliğini koruduğunu, bir kez ve bir sûfî tarafından ortaya çıkartılmadığını göstermiştir. Üstelik bu sorulara verdiği cevaplarla ve getirdiği eleştiriyle de tasavvufun kemalde marifete doğru giden yönünü bize göstermiştir. Bu itibarla başka pek çok misalde tasavvufun insanlığın temel sorunlarına nasıl açıldığı ve onlara nasıl cevaplar bulduğu görülebilir.

Niyazi-i Mısrî'nin "*Derman arardım derdime derdim bana derman imiş*" mısraıyla başlayan şiiri bu misallerden birisidir. Şiiri bu çerçevede yorumladığımızda ortaya çıkan birinci sorun derdin mahiyeti ve aramanın anlamı olabilir. Gerçekte insanın derdi nedir ve insan neyi aramaktadır? Bu soru daha önce dile

2 Meryem, 19/85.

getirdiğimiz hareketin anlamı ve mahiyeti hakkındaki temel sorunun arka planını teşkil etmektedir. Daha doğru bir ifadeyle insanı harekete geçiren şey bu derdin ta kendisidir ve derdin mahiyetini anlamadığımız sürece hareketi açıklamamız mümkün olmayacaktır. Aynı zamanda sorunun böyle tespit edilmiş olması Mısrî'nin şiirini evrensel-insanlık sorununu ele alan bir düzeyde yorumlamamız gerektiğini bize icbar eder. Mısrî bir tespitle başlıyor ve derdinin dermanı olduğunu söylüyor. Bu ifade aynı anda soruyu ve cevabı bilen bir sûfî ile karşı karşıya olduğumuzu ima eder. Fakat derdin dermanla bir olduğunu bilmek ikisi hakkında da derin bir bilince sahip olmak demektir. Öyleyse şu soruyu sormamız gerekir: İnsanın derdi nedir?

Bu soruya farklı entelektüel gelenekler farklı cevaplar verebilirler. Meselenin ayrıntısına girmeden söyleyebileceğimiz husus iki büyük sûfînin iki metninin doğrudan bu soruyla ilgili olduğudur. Bunlardan birisi *Mesnevî*'nin girişinde dile getirilen ve neyin öyküsüyle anlatılan ayrılıktan şikâyettir. Ney bir sazlıktan kopartılmış ve sürekli ayrılıktan şikâyet etmektedir. Neyin derdi ayrılık ve uzaklıktır. Mısrî'ye göre neyin dermanı da bizzat ayrılığın kendisi olacaktır. Ancak Mısrî'ye dönmeden daha önemli bir metne dönmemiz gerekmektedir. Söz konusu metin, tasavvuf tarihinde 'derdin mahiyetini' en iyi anlatan metinlerden birisi olan *Fusûsu'l-Hikem*'in Eyyûb Fassı'dır. Eyyûb Fassı bilindiği üzere çektiği sıkıntılar karşısındaki sabrıyla maruf bir peygamber üzerinde odaklanır. Ancak İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'deki ana gayesini de dikkate alırsak Hz. Eyyûb'dan hareketle bir insanlık durumu tespit edeceğini ve onun çektiği görünür sıkıntıların metafizik arka planını ortaya koyacağını bekleriz. Nitekim İbnü'l-Arabî tam olarak böyle yapar ve Eyyûb'u bir insanlık idealine dönüştürerek, insanın âlem içindeki temel şikâyetlerini anlamaya çalışır. Meselenin ayrıntısına girmeden söyleyebileceğimiz husus, Eyyûb

Fassı'nda anlatılan iki temel konunun Mısrî'nin şiiriyle yakın alakasıdır. Birincisi Hz. Eyyûb'un sıkıntısının mahiyetidir. Bunu anlamak için İbnü'l-Arabî, Hz. Eyyûb'un "Bana şeytan temas etti"[3] anlamındaki sözünü yorumlar. Ona göre kastedilen *sözlük anlamıyla* şeytan, yani uzaklıktır. Bu durumda cümlenin anlamı "Ben uzak kaldım ve uzaklık beni rahatsız etti" demek olur. Bu durum uzaklığın Eyyûb Peygamber'de bir özlem olarak tezahür etmesi demektir.[4] O zaman Eyyûb Fassı'nda dile getirilen dert ile *Mesnevî*'nin girişinde zikredilen ayrılıktan şikâyet aynı bağlamda yorumlanabilir. En nihayetinde Mısrî'nin mısraı her iki metne eklenerek, hakikatten uzaklaşmak, özlem, vatandan ayrılık gibi bir mana taşıdığını kabul edebiliriz.

Eyyûb Fassı'nda dile getirilen ikinci düşünce de Mısrî'nin mısraıyla tam örtüşür. O da Mısrî'nin ifadesiyle 'derdin derman' olmasıdır. Eyyûb Fassı'nda bu durum, şikâyeti ortadan kaldıracak çözümün –ki ayette bu durum suyla, yani sembolik anlamıyla bilgi ve hayatla anlatılır- ayağının ucunda olmasıyla açıklanır. Öyleyse Hz. Eyyûb kendisini hakikatlerden ne kadar uzaklaşmış saysa bile, aslında hakikat ona ayakucu kadar yakındır ve derdiyle dermanı aynı yerdedir. İnsanın kendini hakikatten uzak saymış olması, gerçekte onu hakikatten uzak düşürmez. Mutlak hakikat demek olan Hak herkese şah damarından daha yakındır ve Eyyûb'a hatırlatılan husus buydu. Öte yandan derdin derman ile aynı olması derdin ortadan kalkmayacağı anlamında da yorumlanabilir. Bu anlama gelen Mısrî'nin başka beyitleri bulunabileceği gibi bizzat İbnü'l-Arabî bu düşünceyi ısrarla vurgular. Eyyûb Fassı'nda İbnü'l-Arabî, aranan hakikatin ayakucu kadar yakın olduğunu hatırlattıktan sonra bu arayışın hiçbir zaman bitmeyeceğini söyler. Çünkü maksada tam

3 Sâd, 38/41.

4 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay. 2006, ss. 187-190; 450-455.

anlamıyla ulaşmak hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Bunu *itidal* terimini dikkate alarak ifade edersek "Mutlak anlamıyla itidal imkânsızdır" ilkesi İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin temel ilkelerinden birisi olarak ortaya çıkar.

O halde Mısrî'nin 'derman arardım derdime' diye başlayan cümlelerini bir insanlık sorunu ve insanın hakikat arayışı şeklinde yorumlamak, bizi şiirin genel bağlamından uzaklaştırmaz. Üstelik bu paradoksal durum, yani bir sorunun aynı zamanda cevabın kendisini içermiş olması, Allah'ın her yerde hâzır olmasıyla ilgili kapsamlı bir nazariyenin neticesi olarak görülebilir. Peki, derde derman olanı nasıl anlayacağız? Hiç kuşkusuz Mısrî'nin ikinci mısraı bunu açıklar. Hakikati aramakla bir saydığımız *dert* en nihayetinde Allah'ı aramak şeklinde tezahür ederken *derman* arayışın kesin bir delille maksadına vardırılmasıdır. Mısrî, Allah'ı insanın aslı diye ifade ederken dermanı 'burhan bulmak' tabiriyle anlatır. Şimdi bu mısraın anlamı üzerinde duralım:

Mısrî "Burhan arardım aslıma / Aslım bana burhan imiş" der. Bu beytin, öncekine benzediği aşikârdır: İlkinde derman derdin kendisinde bulunurken bu kez asla burhan ararken aslın burhan olduğu görülür. Bu yönüyle mısra öncelikle seyr ü sülûkun başlangıcına atıfla açıklanabilir. Daha doğru bir ifadeyle bir insanlık durumu olarak yorumladığımız seyr ü sülûkun başlangıcı asla burhan aramakla başlar. Gerçekten her insanın ilk ve asli sorusu –ki bunu ilk mısrada *derd* diye ifade etmiştik- kendi varlığına bir asıl ve ilke aramaktır. Bu arayışta ortaya çıkan sorular daha önce İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği üzere aklî bir araştırma sürecine karşılık gelir. İnsan zorunlu bir bilgiyle kendi yaratıcısını bulmak zorundadır. Seyr ü sülûkun bu yorumu metafizik düşüncenin Tanrı'nın varlığının kanıtlanması sorunuyla yakından irtibatlıdır.

Mısrî asla burhan aramak derken öncelikle sorunu aslı bilmek olarak tespit eder. Demek ki onun öncesinde insanın kendisi hakkında bir bilgisi vardır. Daha doğru bir ifadeyle 'Ben varım' şeklinde dile getirebileceğimiz ilk önerme sabit olmuş, bu ilk önermenin ardından 'Ben nasıl varım?' sorusu ortaya çıkmıştır. Bu ikinci soru hiç kuşkusuz birinci önermeyi yeniden ele almayı gerektirecektir. Fakat birinci önermenin asıl hakkındaki bilgiyi öncelemesi zorunludur. İbnü'l-Arabî bu merhalede insanın aslı hakkında ulaşacağı bilgiyi kendisi hakkındaki önceki bilginin feri ve neticesi sayar ki Mısrî'nin ifadesinin aynı bağlamda olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle insanın ilk bilgisi kendisi hakkındadır ve bu bilgi 'Ben varım' şeklinde ifade edilebilir. İbnü'l-Arabî için bu düşünce 'Kendini bilen Rabbini bilir' anlamındaki hadiste kaynağını bulur. Metafizikçilere baktığımızda onlar da bize aynı şeyi söyler. Çünkü insanın hakkında tereddüde kapılamayacağı en kesin bilgi, varlık bilgisidir.

İslam filozofları şöyle bir yaklaşım getirirler: Metafiziğin konusu varlık kavramıdır ve biz bu kavrama ben bilincinden ulaşırız. Daha doğrusu biz zorunlu bir bilgiyle varlık bilgisine sahibiz. Bu bilgiden hareketle zorunlu varlığı ispatlamak metafiziğin gayesini teşkil eder. Sûfîler ise bu süreci bir kanıtlama süreci olarak görmezler. Çünkü Tanrı'nın varlığı kanıtlanması gereken bir metafizik sorun değildir. Ancak benin varlığı hakkındaki bilgi, Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilgimizi belirler. Bu ne anlama gelir? Bu sorunu çözümleyebilmek için kanaatimce 'asıl-fer' veya 'ferî bilgi' veya edilgen bilgi kavramları arasında doğrudan irtibat kurmalıyız. Bu aşamada insanın Tanrı hakkındaki bilgisi kendisi hakkındaki bilgiden ortaya çıkan bir bilgidir ve Tanrı'yı sadece bir varlık ve ilke olarak bilmeyle neticelenir. Mısrî'nin asla burhan aramak derken kastettiği İbnü'l-Arabî'nin Muhammed Fassı'nda dile getirdiği bu arayış olmalıdır. Çünkü insanın ilk aşamada cevabını aradığı soru varlık ilkesinden

ibarettir. Öte yandan *burhan*ın özel anlamı üzerinde durmak gerekir. Burhan, herhangi bir kuşkunun giremeyeceği kesin ve mutlak bilgi veya delil demektir. Metafiziği kesin bir ilme dönüştüren şey, kanıtlarındaki bu kesinliktir. İbnü'l-Arabî'nin *burhan* tabirini kullandığı kadar daha çok *vücûdî* tabirini kullandığını da görmekteyiz ki o da burhan tabiriyle örtüşür. Öyleyse mesele burhanî bir kesinlikle, yani metafizik ilminin kabul ettiği kesinlikle aslın kanıtlanmasıdır.

Ancak sûfîlerin buradaki yaklaşımları geleneksel metafizik düşünceden ayrılarak farklı bir yol takip eder. Bu durum Mısrî tarafından 'aslın burhanın kendisi olması' şeklinde dile getirilir. Burada temel bir dönüşümün yaşandığını söylemeliyiz. Bu dönüşümün önemini anlamak için soracağımız soru şudur: Acaba insanın sûfîlere göre fıtraten -metafizikçilere göre burhanî kesinlikle kanıtlayarak- elde ettiği Tanrı bilgisi yeterli midir? Bu konu İbnü'l-Arabî araştırmalarında ortaya çıkan sorunlardandır. Çünkü sûfîlere göre herkes bir Tanrı anlayışına sahiptir. Bazı metinlere bakıldığında, bunun yeterli olabileceği izlenimi edinmek de mümkündür. Hâlbuki Mısrî'nin dile getirdiği mısraın ikinci kısmı, buradaki yanlış anlamaları ortadan kaldırabilecek niteliktedir: Yapılması gereken iş ilk bilgiyi ikinci bilgi merhalesiyle kemale erdirmektir. Bu yaklaşım yine "Kendini bilen Rabbini bilir" anlamındaki hadiste belirtilen yorumlar arasına yerleştirilebilir. Burada İbnü'l-Arabî'nin yorum yöntemiyle ilgili bir hususa değinmek gerekir: Araştırmalar İbnü'l-Arabî'nin dilin imkânlarını kullanan bir düşünür olduğunu haklı olarak tespit etmiştir. Ancak bence daha teknik bir anlatımla onu özellikle edatlar üzerindeki yorumlarıyla öne çıkan bir mütefekkir saymamız gerekir. Özellikle edatlar hakkındaki yorumları Mısrî'nin bu şiirini yorumlayabileceğimiz imkânlar sunar bize. Çünkü bu durumda bilginin veya sülûkun merhalelerinden söz edebilir, Allah'a sülûk, Allah'ta sülûk, Allah hakkında sülûk, Allah'tan

sülûk gibi bütünüyle edatların anlam kattığı derecelerinden söz ederiz. Esas itibarıyla Tanrı ve insan hakkındaki bilgimizi derinleştiren de bu edatlar olacaktır.

İnsanın kendine göre edindiği Rabbi hakkındaki bilgiyi bir ölçüde ilah-ı mutekad terimiyle açıklayabiliriz. Ancak İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin görüşlerinde en merkezî kavramlardan birisi olan ilah-ı mutekad'ın *ilah-ı meşru*'a doğru geliştirilmesi sülûkun gayesi olarak ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle insanın kendi inancına göre burhan aradığı ilah, ilah-ı meşru haline gelince, bizzat burhan olur.

Bu anlayışla tekrar şiire dönersek, şöyle bir yoruma ulaşabiliriz: İnsanın kendine asıl araması ve varlığın nedenini araştırması. Burada öne çıkan kavramlar, burhan, asıl, buna bağlı olarak fer, arayış, yani taleptir. Bunun ardından asıl hakkındaki bilgiyle fer hakkındaki bilginin yer değiştirmesini görmekteyiz. Mısrî bu durumu ifade için "Aslım bana burhan imiş" diyerek asıl hakkındaki bilginin insan hakkındaki bilgiyi kesinliğe ulaştırdığını belirtmektedir. Bu durumda insanın Tanrı hakkındaki bilgisi olduğu kadar kendisi hakkındaki bilgisi yeni bir kesinlik kazanır. Bu bilgi sürecindeki dönüşümü mantık terimleriyle anlatırsak, tümevarım ve tümdengelim terimlerini kullanmalıyız. İbnü'l-Arabî "Kendini bilen Rabbini bilir" anlamındaki hadisi açıklarken, insanın önce kendisi hakkında bilgi sahibi olacağını ve neticesinde Rabbini bilmeye ulaşacağını belirtir. Bu yaklaşım, felsefeci ve kelamcıların dile getirdikleri âlemden Tanrı'ya gitmek fikrinin farklı bir ifadesidir. İnsanın kendini bilerek Tanrı hakkındaki bilgiye ulaşması, tümevarım demektir. İbn Sînâ metafizik bilgide tümevarım yöntemini kullanmakla birlikte, tümdengelim yönteminin de bulunduğunu, ancak o yöntemin kullanılmasının istisnai kişilere mahsus olabileceğini belirtir. Bu nedenle ona göre tümevarım yönteminin kullanılması, bir zorunluluktur.

Mısrî'nin asıl kavramını kullandığını ve buradan fer kavramını çıkarttığımızı belirttik. Burada Mısrî'nin başka şiirlerinde geçen asıl ve fer kavramlarıyla paralel pek çok kavram bulunduğunu hatırlamalıyız. İslam filozofları asıl ve fer kavramları için yaygınlıkla zorunlu ve mümkün kavramlarını kullanırlar. Kelamda ise mümkün ve zorunlu tabirleriyle birlikte, sorun kıdem sorunuyla irtibatlı ele alınmıştır. Bu durumda onlar daha çok hâdis ve kadim terimlerini kullanırlar. İbnü'l-Arabî ve takipçileri her iki geleneğin mirasını sahiplenmişlerdi. Bu nedenle başka pek çok konuda olduğu gibi bu terimlerle ilgili olarak hem kelamın hem İslam filozoflarının terimlerinin aynı metinlerde ve genellikle aynı bağlamlarda kullanıldığına tanık oluruz. Ancak dikkatimizi çekmesi gereken başka bir konu onlara böyle bir sentez imkânı ve bir araya getirme imkânı veren bakış açısıdır. Sûfîler soruna amelî ve pratik amaçla yaklaşırlar. Bu nedenle daha hızlı bir şekilde anlama ulaşarak fırkalar arasındaki tartışmalara girmekten uzak durmuşlardır.

Bu yaklaşım sûfîlerin metafizik düşünceye getirdikleri çeşitli kavramlarla daha iyi anlaşılabilir. Mesela zorunlu ve mümkün veya kelamcıların hâdis ve kadim terimlerine karşılık, el-Ganî ve fakir terimleri kullanılır. Mümkün ile fakir terimi eşit anlamlı iki kelime sayılabilir. Çünkü her ikisinde ortak anlam, terimleri ortaya çıkartan arka planı göz ardı edersek, varlığa muhtaç olmak demektir. Ancak İslam filozofları âlem için fakir demiyorlardı veya kelamcılar hâdis teriminin karşısında fakir terimini kullanmıyorlardı. Şimdi burada tasavvufun metafizik düşünceyi nasıl bir noktaya doğru taşımak istediğini görmekteyiz ki Mısrî'nin bu şiirin devamında dile getirdiği düşünceleri tam da bunu açıklar.

Sûfîler 'âlem' derken belirsiz bir şeyden söz ettiğimizi fark etmişlerdir. Sözünü etmemiz gereken şey, bir özne olmalıdır ve öznenin kendisinden hareketle bu araştırmayı yapmamız

gerekir. Bu durumda mümkün terimi yerine fakir veya insan terimlerini kullanabiliriz. Bu bağlamda özellikle İbnü'l-Arabî'den sonra ortaya çıkan tasavvuf anlayışıyla genel İslam düşüncesi arasında bağ kurmada en büyük güçlük, kullanılan bu dilden kaynaklanır. Aynı şey burhan terimi için geçerlidir. Sûfîlerin metinlerinde burhanın gerçek karşılığı *hakka'l-yakîn* bilgidir. Bir şeyi *hakka'l-yakîn* bilmek ne demektir ve nasıl mümkün olur? Tasavvufun en temel sorunlarından birisi budur. Terimin önemini anlamak için iki tabiri daha hatırlamak gerekir. Birincisi *tahkik* diğeri *muhakkik*tir. Tahkik bir yönteme işaret eder ve ilk sûfîlerin tasfiye ve tezkiyeyle kastettikleri şeyi anlatır. Meseleyi böyle ele almak tasavvufî yöntemin metafizik kesinlik arayışında ortaya çıkan bir yöntem olduğunu bize gösterir. Öte yandan bu yöntemi kullanarak bilgiye ulaşan kimse muhakkiktir. Muhakkikin insan-ı kâmil ile eşit anlamda kullanıldığını hatırlamalıyız. Öyleyse muhakkik, tahkik ve hakka'l-yakîn bir kavramlar örgüsü şeklinde bize eşya, kendimiz ve Tanrı hakkında nihai ve kesin bilgiyi veren bir delilin ana kavramlarıdır. Mısrî'nin bulmak istediği burhan terimini böyle bir çerçevede yorumlamak gerekir.

Sûfîler metafiziğin dilini amelî bir amaçla değiştirdikleri gibi tümevarımdaki 'âlemden hareketle Tanrı'ya ulaşmak'ta âlem yerine de insanı yerleştirmişlerdir. Bu yaklaşım esas itibarıyla temelli bir değişime işaret eder. Bu sayede sûfîler İslam düşüncesine yeni alanlar ve terimler açmışlardır. Çünkü insanın kendini bilmesi demek, öncelikle ahlaki bir varlık olarak insandan söz etmek demektir. Bu durumda insan nefsinin tanınması, nefsin erdemleri, kötülükleri, iyilik, kötülük sorunu gibi pek çok meseleye yönelmeyi gerektirmiştir. Bu meselelerin bir kısmı bilinmekteydi. İbnü'l-Arabî'nin çeşitli eserlerinde insandan ve insanın inşa ettiği dünyadan hareketle Allah'ın bilinmesi diye terimleştirebileceğimiz bahisleri görmekteyiz. Mesela Muhammed Fassı'nda –ki ana konu Mısrî'nin dile getirdiği üzere

asıl hakkındaki bilgimize nasıl ulaşacağımız sorunudur- insan türünü bir *nefs* olarak yorumlamasına tanık olmaktayız. Bu itibarla Âdem ve Havva türünde temessül eden insanın bilgi imkânları bu bahiste ele alınır.[5] Bu durumda insanın hemcinsini tanımasıyla kendini tanımasından ve neticede Tanrı'yı tanımasından söz ederiz. *Tedbîrât*'ta ise insanın inşa ettiği toplumsal düzen, hükümdarlık, yönetim ve benzeri konulardan hareketle Tanrı'nın tanınması gibi bahisler ele alınır.[6] Bu itibarla toplumsal alanı olduğu gibi insan türü içindeki ilişkileri de Tanrı hakkındaki bilgimize ulaştıran bir araç sayan muhtemelen en önemli düşünürün İbnü'l-Arabî -ve onun takipçileri- olduğunu hatırlamalıyız. Başka bir ifadeyle insanı önce Âdem ve Havva ilişkisinde, sonra toplum içerisinde tanımlayan ve anlamaya çalışan, oradan hareketle Tanrı hakkındaki bilgiye ulaşan ilk kapsamlı düşünürümüz, İbnü'l-Arabî'dir.

Dikkat çekmemiz gereken bir husus daha vardır ki o da tümevarımın Niyazi-i Mısrî ve sûfîler için ne anlama gelmiş olabileceğidir. Kanaatimce bunu iki aşamada ele almak zorundayız. Birincisi tasavvufun terimleriyle meseleye baktığımızda tümevarıma ulaşabileceğimiz süreçtir. Cüneyd-i Bağdâdî tevhidi anlamak ile fena arasında ilk bağlantıyı kuran ve fena anlayışını ezelî misaka bağlayan sûfîdir. Bu durumda insan kendinden fani oldukça ve olduğu kadar Tanrı hakkındaki bilgiye ulaşacaktır. İşin özü budur. Bu durumda "Kendini bilen Rabbini bilir" demek, insan kendini bildiği kadar Rabbini bilir anlamına gelir. Gerçekte bu yaklaşım da bizi sofistlerden beri bilinen bilginin imkânı ve kuşkuculukla ilgili görüşlere götürebilir. Ancak Niyazi-i Mısrî'nin tümevarımın tümdengelimle yer değiştirmesi hakkındaki görüşünü bütünüyle fena-beka

5 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006, ss. 235-247; 512-530.

6 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Yay. Haz. Mustafa Tahralı, (2. bs.) İstanbul, İz Yay., 2001.

terimleriyle açıklamak, onun düşüncesini anlamamızı zorlaştırır ve genel İslam düşüncesinden koparmamıza yol açar. Burada aslın burhan olmasının başka bir bilgi kaynağıyla sağlanması gerekir. O da özellikle Konevî'nin ısrarlı bir şekilde dile getirdiği üzere Allah hakkındaki bilginin kaynağı olarak vahye dönmek ve onu yorumlamaktır. Başka bir ifadeyle sûfîler için metafizik bahiste aklın yetersizliği karşısında yeni bir bilgi imkânını savunmak kesinlikle tasavvufî yönteme işaret etmez. Onların savunduğu şey, akla karşı vahyin bir bilgi imkânı olarak savunulmasıdır. Tasavvufî yöntem ise ancak vahiyden sonra ortaya çıkabilecek bir şeydir. Meseleyi böyle ele almadığımız sürece, İbnü'l-Arabî'nin en temel sorunlarından birisini teşkil eden tasavvuf ile genel mistik akımlar arasındaki ayrımı asla tespit edemeyiz. Tasavvufu tasavvuf yapan şey, takip ettiği yöntem değildir. Tasavvufu tasavvuf yapan şey, insanlığın en az akılcılık kadar bildiği bir yöntem olan mistisizm yöntemini vahyin belirlediği şekilde yerine getirmektir. Meseleyi böyle ele aldığımızda, sûfîlerin İslam düşüncesine sağladıkları katkının yeri ve önemi daha iyi anlaşılır. Kelamcı ve İslam filozoflarının bir kısmı vahiy ile akıl arasında bir ahenk kurmaya çalıştıkları gibi sûfîler de aynı sorunu bu kez önce aklın sonra da mistisizmin yöntemleri ile kurmaya çalışmaktaydılar. Mısrî'nin şiirlerinde vahye ve peygambere dönük bütün atıflar bu kapsamda yorumlanmalıdır. Üstelik tasavvufta mürşit, şeyh, yöntem, tarikat vb. hususlar hakkındaki bütün açıklamalar da vahyin, mistisizm yöntemleri arasında tasavvufu ayrıştıran unsurları olarak görülmelidir. Mısrî'nin şiirin devamında dile getirdiği düşünceler böyle açıklanabilir.

Bu noktada sûfîler son derece tutarlıdır. Çünkü akıl insanların uzlaşmasını sağlamamıştır. Uzlaşmazlık veya Gazzâlî'nin ifadesiyle *tehafüt* hali, başka bir akılla çözülebilecek bir sorun değildir. Aklın yerine ancak akıldan üstün bir bilgi imkânı koyduğunuzda tutarsızlık sorunu aşılabilir. Burada Mısrî'nin mür-

şit veya başka şiirlerinde peygamber hakkındaki açıklamaları ile aklın metafizik alandaki imkânlarının ilişkisi tam olarak fil hikâyesiyle açıklanabilir. Kanaatimizce bu hikâyenin doğru anlaşılması bugün her zamankinden daha önemli bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü günümüzde fil hikâyesi veya Mevlana'nın dile getirdiği başka bir hikâye olan bir parayla üzüm almak isteyenlerin hikâyesi, çoğulculuk ve hoşgörünün delili olarak yorumlanmak istenmiştir. Hâlbuki hem Mevlana hem benzer bir hikâyeyi yorumlayan İbnü'l-Arabî, bu hikâyeleri hoşgörü anlamında zikretmemişlerdir. Tam aksine onların yaptığı şey, insanın bilgi imkânlarının üzerinde bir bilgi kaynağının araştırılmasıdır. Bu bilgi, daha önce de söylediğimiz gibi, vahiy ve ona bağlı olarak tasavvufî yöntem, yani ahlak –ki vahyin doğru anlaşılmasının en sağlam yoludur- ve o yöntemin vahye bağlılığının teminatı olan şeyh ve tarikattır. Mevlana bize der ki insanlar kendi imkânlarıyla hiçbir zaman fili tanıyamayacaklardır. Veya dil sorununu aşıp hiçbir zaman üzüm alma işini başaramayacaklardır. Ancak her iki hikâyede bu noktada arif kavramı ortaya çıkar. Mısrî'nin "İnsan-ı kâmil olmaya / Lazım olan irfan imiş" diye dile getirdiği marifetin sahibi, insanların fil hakkındaki cüzi bilgilerini asli bilgiye dönüştüren yegâne insandır. Herkesin istediğinin aynı şey olduğunu bilen arif ve onun bilgisi, insanları uzlaştırabilecek yegâne bilgidir. Burada sûfîlerin bu bilginin üst bilgi olmasını korumaya büyük hassasiyet gösterdiklerini görmekteyiz. Çünkü böyle bir bilgi ve onu temsil eden mürşit olmasaydı, tarikat 'tarik' olmazdı. Mısrî'nin kâmil mürşide bağlanmayanların yolunun sarpa saracağı hakkındaki açıklamalarını böyle anlamak gerekir. Vahyin ve buna bağlı olarak tasavvufî yöntemin, akla ve bütün diğer bilgi araçlarına karşı üstünlüğünün savunulması, tasavvufun vazgeçilmez ilkelerinden birisidir.

Şiirde dikkat çeken başka bir mısra "Ben dışarıda arar idim / Ol can içinde can imiş" ifadesidir. Burada sûfîlerin ben veya nefs

ile Tanrı hakkındaki görüşlerinin başka bir yönünü görmekteyiz. Ancak kanaatimizce burada Mısrî'nin gerçeğin tümünü değil bir kısmını söylediğini, yani filin bir yönünü bize söylediğini düşünebiliriz. Çünkü 'Allah can içinde candır' demek Allah hakkındaki bilginin bir yönüdür. Allah 'can içinde can olan' ve 'can içinde can olmayandır' şeklinde, yani tenzih ve teşbihle birlikte bilinebilir. Burada Mısrî'nin bir dikkat toplama ve vurgu için böyle bir ifade kullandığını düşünebiliriz. Nitekim Yunus Emre veya başka sûfîlerde görebileceğimiz Hakk'ın Kudüs'te Mekke'de değil içte aranmasıyla ilgili ifadeleri de böyle yorumlamak gerekir. Bununla birlikte böyle bir vurgunun düşünceyi zayıflattığını belirtmeliyiz. İbnü'l-Arabî gözüyle baktığımızda söylenmesi gereken şey 'Hak Mekke'de ve Kudüs'te ve her yerde olan ve her yerde olmayandır' şeklinde kavranması daha güç bir bilgiyle gerçeğin ifadesidir.

Hâce Muhammed Lutfî'nin Divan'ında Miraç: Nüzul ve Yükseliş veya Mevlit ve Miraç

Bu sırr-ı miracı fehm eden Âdem
Olur ind-i ilahi'de mükerrem
Hâce Muhammed Lutfî

Tasavvufun bilgi ve varlık bahislerindeki ana kavramlar, en çok miraç ve onunla ilgili ayet ve hadislere atıfla ortaya çıkmıştır. Bunun en önemli sebebi miraç ile dinin maksadını teşkil eden vuslat ve tevhidin hakikatine ermek arasındaki zorunlu bağdır. Hz. Peygamber'in semavi yolculuğu anlamına gelen miraç, Müslümanların pek çok yönden ele aldıkları bir mesele olsa bile, sûfîler için evvelemirde insan-Allah ilişkisini izah eden bir mesele olarak tasavvur edilmiştir. Özellikle afak-enfüs kavramlarıyla izah edilen *Allah'a yolculuk* en iyi ifadesini miraçta bulur. Bu itibarla miraç bir kısmı afakta bir kısmı enfüs âleminde gerçekleşen yolculuk olarak sûfîlere geniş bir bilgi ve yorum alanı açmıştır. Öte yandan miraç 'yükselmek' demektir: Tasavvufun gayesi süfli âlemden yükselerek ulvi âleme ermektir. Bu anlamıyla miraç insanın ahlakî yolculuğunu ve bu süreçte ulaştığı makamları anlatan bir hadise olarak yorumlanmışken İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle kemaline ulaşan nazari tasavvuf geleneğinde miraç insanın epistemolojik sınırlarını izah

eden 'çerçeve' olarak kabul edilmiştir. Bu itibarla Muhammed Lutfî'nin (Alvarlı Efe) *Divan*'ında miraç bahsi, nazari tasavvufun ele aldığı şekliyle, tevhide ulaşmanın yolu olarak tahlil edilmiş, nazari tasavvufun nefsin terbiyesi ve kemaliyle ilgili izahlarıyla bağdaştırılmıştır.

Miraç ve Tasavvuf: Alvarlı Efe'nin Divan'ı Bir Miraçname Olarak Okunabilir mi?

Alvarlı Efe diye maruf Hâce Muhammed Lutfî'nin (ö. 1956) *Divan*'ında miraç bahsi, eserin *İlticaname* isimli şiirinden hemen sonra gelen ve yaklaşık yirmi sayfayı bulan bölümdür.[1] Bu bölümün ardından ise mevlit bahsi gelmektedir. İncelememizin ana kısmını bu bölüm teşkil etse bile, meseleye daha geniş bakmak istediğimizde 'miraç' bahsinin kitabın ana mevzusunu teşkil ettiğini söylemek gerekir. Hatta bütün eseri bir *Miraçname* olarak görebileceğimiz bir perspektif dahi ortaya koyabiliriz. Bunun iki temel sebebi akla gelmektedir: Birincisi *Divan* bütün tasavvufî eserlerde görüleceği üzere Hz. Peygamber'i ve onun ahlakını 'mevzu' edinen bir kitaptır. Başka bir ifadeyle eserdeki ideal insan Hz. Peygamber'dir. Bunun sebebi, hiç kuşkusuz, insanın riyazet ve mücahedeyle ulaştığı 'kemal' mertebesiyle (insan-ı kâmil) Hz. Peygamber'in makamı arasındaki ayniyettir.

Hz. Peygamber sûfîlerin *ale'l-ıtlak* insan-ı kâmil derken kastettikleri kişidir şüphesiz. Bu itibarla 'insan-ı kâmil' olmak, evvelemirde, Hz. Peygamber'in ahlakıyla ahlaklanmak, onun yolundan gitmek ve onun ulaştığı makama yaklaşmak demektir. Burada ulaşmak yerine *yaklaşmak* tabirini kullanıyoruz, özellikle

1 Hâce Muhammed Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, Yay. Kur. Hüseyin Kutlu vd., İstanbul, Damla Yay., 2006, ss. 54-69. (Bundan sonraki dipnotlarda Alvarlı Efe'nin bu eserine *Divan* şeklinde atıf yapılacaktır.)

Sünni tasavvuf düşüncesinin gelişim sürecinde bu husus açık bir şekilde beyan edilmiştir. Çünkü ilk dönemin ana meselesini teşkil eden şeriat-hakikat ilişkilerinin en önemli tartışma alanlarından birisi de velayet ve nübüvvet meselesiydi ve Hakîm Tirmizî'den (ö. 320/932) itibaren sûfîler bu tartışmalarda peygamberliğin bariz üstünlüğünü savunmuşlardı.[2] Bu itibarla bir insan için olabilecek en büyük kemal, Hz. Peygamber'in makamına yaklaşmaktır. Bunun için *yaklaşmak* tabirini kullanmamız daha yerindedir. Binaenaleyh tasavvuf için 'ideal' olan ve bir sûfînin talep ettiği her şey, Hz. Peygamber için bilfiil gerçekleşmiş olan demektir. Bu itibarla Hz. Peygamber tasavvufî yöntemin ilkesi olduğu kadar maksadı ve nihayeti demektir. İnsan-ı kâmilden söz etmek Hz. Peygamber'den söz etmek demek iken Hz. Peygamber'in sireti, insanın kemale ulaşmasının yegâne yoludur. Bu nedenle miraç, yani Hz. Peygamber'in Allah tarafından huzuruna çağrılmasıyla gerçekleşen yolculuk, herhangi bir tasavvufî eserin ana konusunu teşkil eder. *Divan*'da miracın ana bir mevzu şeklinde ortaya çıkmasının temel sebebi budur ve bu hususta burada ele alamayacağımız kadar çok şiir vardır eserde.

İkinci olarak üzerinde durulması gereken husus, miraç ile tahalluk (Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak) arasındaki zorunlu ilişkidir. Miraç kelime anlamıyla yükselmek, terakki etmek anlamındaki *urûc* kelimesinden türetilmiştir. Istılahta Hz. Peygamber için bir gecede gerçekleşen özel yolculuk için kullanılmış bir terim olsa bile sözlük anlamındaki 'terakki' anlamı her zaman kelimeye eşlik etmiştir. Bu yönüyle kelime tasavvufun ahlaki maksatlarını anlatan en iyi kelimelerden birisi olarak sürekli atıf yapılan merkezî bir kavram haline gelmiştir. Sûfîlerin ahlak anlayışları, *esfel-i sâfilîn* denilen ve esas itibarıyla varlıktaki

2 Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, thk. Osman Yahya, Beyrut, 1965; Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1996, ss. 325-360.

başlangıç noktası sayabileceğimiz seviyeden mekârim-i ahlaka doğru terakki etmek iddiasına dayanır. Bu anlamıyla tahalluk ve bunun yerine kullanılan başka pek çok terim, bir miraç ve terakki demek olduğu kadar miraç derken sûfîlerin anladıkları da tahallukun kendisi veya bunun neticesinde gerçekleşen ihsandan başkası değildi.

Bu nokta tasavvufun yorum anlayışının gelişmesinde çok önemli bir rol oynayan 'içselleştirme' ve 'temellük' ilkesiyle yakından ilgilidir. Çünkü sûfîlerin yorum anlayışı birkaç ilkeden hareket etmişti: Birincisi kelimenin ikinci ve üçüncü anlamlarının belirli kurallar ekseninde yorumda dikkate alınmasıdır. Miraç kelimesinin yükselmek anlamı bu bakımdan kayda değer bir örnektir. İkincisi ise herhangi bir şeyin içselleştirilmesidir. Bunun miraç olayındaki karşılığı, Hz. Peygamber için bedenen ve ruhen gerçekleşen bir yolculuğun ahlaki kemal anlamında her insan için gerçekleşebileceğini kabul etmektir. Her durumda sûfîler *miraç*ı kendi yöntemlerini en iyi açıklayan kelimelerden birisi olarak kabul etmişlerdi.

Esas itibarıyla 'tasavvuf' kelimesi de doğrudan bu 'urûc' ile alakalıdır. Çünkü tasavvuf kelimesinin kökleri için ileri sürülen 'saflaşmak', beşeri özelliklerden kurtulmak, ahlaki erdemlerle bezenmek vb. pek çok görüş miraca yüklenen söz konusu anlamlarla aynıdır. Belki tasavvufu bir bütün olarak bir miraç ameliyesi olarak görebiliriz. Bu iki nedenle miraç bahsini herhangi bir tasavvufî eserde sadece müstakil bir bahiste araştırmak yeterli olmaz. Miraç bütün tasavvufî eserlerin ana konularından birisi sayılabileceği gibi bu anlamıyla sûfîlerin miraç anlayışları 'ahlaki değişim ve terakki' olarak dinî düşünceye katılmıştır.

Alvarlı Efe'nin *Divan*'ında gördüğümüz de tam olarak budur: Alvarlı Efe her ne kadar eserin bir kısmında miraç bahsini incelemiş olsa bile eserin bütününü bir miraç kitabı olarak görmemiz mümkündür. Bu itibarla daha önce değindiğimiz üzere *Divan*'a ikinci bir isim olarak *Miraçname* adını dahi ve-

rebiliriz. *Divan*'daki şiirlerin tasnifinden bu neticeye ulaşmak mümkündür. Eserdeki şiirleri incelediğimizde üç türde şiirlerle karşılaşmaktayız: Birinci kısımdaki şiirler Alvarlı'nın tasavvufî şiirlerinin dışında değerlendirilebilecek şiirleridir. Bu kapsamdaki şiirler, hacim bakımından geniş bir yer tutmasa bile yine de azımsanmayacak miktarda oldukları görülür. İkinci tür şiirleri ise tarikat ve tasavvufî terbiyeyle ilgili şiirleridir. Bu kapsamdaki şiirlerini terbiye, ahlak meselesiyle ilgili görebiliriz. Bu yönüyle söz konusu şiirler, ana meselesi şeriat-hakikat ilişkileri olan sünni tasavvuf anlayışını gösteren şiirler olarak kabul edilebilir. Alvarlı'nın bu kapsamda pek çok şiiri olduğunu görmekteyiz. Üçüncü kısım şiirler, insan-Allah ilişkisi veya başka bir tabirle birlik-çokluk meselesinin ana mevzusunu teşkil ettiği metafizik düşünceyle ilgili şiirleridir. Bu kapsamdaki şiirler *Divan*'da geniş bir yer tutar ve Alvarlı'nın esas tasavvuf anlayışını takip edebileceğimiz şiirleri bunlardır.

Bu şiirlerin bütününü değerlendirmek çalışmamızın sınırlarını aşar. Bununla birlikte şiirlerin özellikle geniş anlamıyla yorumladığımız 'miraç', yani Allah'a yükselmek ve vuslat bahsiyle ilgili olduğunu söylemeliyiz. Bu itibarla *Divan*'ın ana yapısı 'miraç' ekseni üzerinde odaklanmış olduğu gibi aynı zamanda yazarın maksadı da 'miraç' yoluyla tevhide ulaşmaktır. O halde *Divan*'da miraç bahsi sadece Hz. Peygamber'in yaptığı yolculukla ilgili ve ona tahsis edilmiş bir bölüm olarak görülemez. Miraç, tasavvufun maksadını 'miraç' olarak gören bir sûfî-şairin bütün düşüncesinin ana yapısını teşkil eden bir mesele olarak kitabın esası olarak görülmelidir.

Mevlit ve Miraç: Nüzul ile Urûc Kavsi ve Tevhid

Miraç bahsinin ardından *Divan*'da Hz. Peygamber'in doğumunu anlatan Mevlit bahsi yer alır ve bu kapsamda yazıl-

mış çeşitli eserlerle mukayese edildiğinde görüleceği üzere, mevlidin, siyer kitaplarında geçen menkıbevi anlatımını esas alan bir bölümdür. Bu bakımdan Alvarlı'nın mevlit bahsinde dile getirdiği düşünceler yeni sayılmaz. Dikkatimizi çekmesi gereken esas mesele ise miraç ile mevlit arasındaki irtibattır. Bu iki bölümün ardışık olarak gelmiş olması, Alvarlı'nın ardından eserinin tasnifiyle ilgili bir hususiyet olsa bile bu durum şu olguyu değiştirmeyecektir: Miraç ile mevlit bahisleri birbirini tamamlayan iki meseledir ve *Divan*'daki bu ardışıklık bu irtibatı bize yeniden hatırlatması bakımından kayda değer görünür. Süleyman Çelebi'nin (ö. 826/1423) *Mevlid*'inde (*Vesiletü'n-necât*) de bu miraç ve mevlit ilişkisini görebiliriz. Bu yönüyle sormamız gereken soru şudur: Mevlit ile miraç arasındaki irtibat nedir?

Mevlit Hz. Peygamber'in doğumunu anlatır. Bu itibarla tasavvuf edebiyatında mevlit konulu şiirler kadar buradan hareketle üretilmiş geniş bir malzeme vardır. Hz. Peygamber'in varlığın gayesini teşkil etmesi, onun varlıktaki müstesna konumu, ezelî hakikati vb. düşünceler işlenmiştir. Özellikle doğumuyla ilgili sıra dışı hadiseler, meleklerin doğum sürecindeki hizmetleri vs. üzerinde durulmuştur. Ancak bunlardan metafizik bir sonuç çıkartmak ise nazari tasavvufun gelişimiyle birlikte mümkün olabilmişti. Sûfî metafizikçiler Hz. Peygamber hakkındaki herhangi bir meseleyi 'insan' meselesi olarak ele alarak, burada üzerinde durmamız gereken şeyin 'Allah'tan geliş' (*nüzul*) meselesi olduğuna dikkatimizi çekmişlerdir. Bunun için doğum kadar nüzul kelimesini kullanmışlardır ki bu da kayda değer bir husustur.

Bir insan veya başka bir varlığın doğumu yerine 'nüzul' etmesi kavramının kullanılması, yaratılış sürecini bir daire şeklinde tasavvur ederek eşyanın Allah'tan gelerek tekrar Allah'a rücu etmesi şeklinde yorumlamayı mümkün kılmıştır. Bu yorumda doğum bir başlangıç iken miraç asla dönüşü anlatan dairenin

tamamlanma sürecidir. Bu durumda zuhur, yaratılış (halk veya öteki müteradif kavramlardan herhangi birisi), doğum, tevâlüd –ki bu daha çok eşyanın birbiriyle olan illet-malul ilişkisini anlatır-, nüzul gibi kelimeler aynı varlık yorumunda birleşirler. Farklı kelimelerin aynı anlamda kullanılmasını mümkün kılan ise özellikle sûfî metafizikçiler tarafından işlenmiş 'kelime' teorisidir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde gördüğümüz ilahi kelime kavramının geniş tefsiri kelamın alanını genişletmiş, İslam kelamcılarının Kur'an-ı Kerim hakkındaki tartışmalarını bütün varlığa taşıyarak düşünceye yeni bir alan kazandırmıştı.[3] Bu itibarla mevlit sadece bir insanın doğumu değil, bir geliş ve zuhurun yorumu olarak bütün varlığın Allah'tan ayrılışını açıklar. Buna mukabil miraç, ayrılışın ardından tekrar Allah'a ve asla dönmenin adıdır. Vakıa, Hz. Peygamber'in mevlidi kendisine mahsus özellikler taşısa bile, esas itibarıyla, Hz. Peygamber bir insan olarak bütün insanlığı temsil eder ve aynı durum bütün insanlar için kuvve olarak geçerlidir. Bu durumda mevlidin daha geniş bir çerçeve içinde mütalaa edilmesi gerekirken miraç için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Buradan hareketle varacağımız mevlit-miraç yorumu şudur: Mevlit sürecinde anlatılanlar her insan için bilfiil gerçekleşmiş, miraç ise henüz sadece Hz. Peygamber için gerçekleşmiş, öteki bütün varlıklar için bir 'imkân' olarak geride durmaktadır. Miracını tamamlayanlar dairenin iki ucunu birleştirerek kemale erenlerdir. Alvarlı'nın miraç ile ilgili sürekli nur, tevhidin nuru gibi tabirler kullanmasının nedeni budur.

O halde mevlit şiirleri bilhassa Hz. Peygamber'in doğumunu anlatsa bile Hz. Peygamber ile insanlık arasındaki ilişki nedeniyle aslında mevlit, her bir insanın ve hatta her bir varlığın doğumunu izah eden bir kavramdır. Herkes Hz. Peygamber'de

3 Bu konu hakkında bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, "Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri", İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2000, s. 61 vd.

gerçekleştiği üzere özel bir şekilde doğar ve herkesin doğumu kendisine münhasır ve biriciktir. Sûfî metafizikçiler bu mesele üzerinde dururken bazı temel konulara dikkatimizi çekerler. Birincisi bir şeyin âlemde ortaya çıkması anlamındaki zuhur veya doğum ile onun varlıkta bulunuşu arasındaki çelişkidir. Buna 'çelişki' diyoruz, çünkü gözlem ile akıl arasında burada bir çelişki ortaya çıkar. İnsan âlemde en son ortaya çıkan varlık iken varlıkta ilk taayyün eden odur. Bunu sûfîler çeşitli hadislerle izah etmişlerdir ve bu hadisler Hz. Peygamber'in varlıktaki önceliğini anlatan hadislerdir. Bu hadislerden birisinde Hz. Peygamber "Ey Cabir! Allah'ın yarattığı ilk şey senin peygamberinin nurudur" demiştir.[4] Başka bazı hadislerde ise ilk yaratılmış şey olarak akıl ve Kalem zikredilir.[5]

Bütün bu ifadeler daha sonra sûfîlere Hz. Peygamber'in hakikatini akıl veya Kalem diye ifade etme imkânı kazandırmış, bir şeyin farklı isimlerle anlatılmasından ise başka birtakım sorunlar ortaya çıkmıştır. Tasavvuf metinlerinde Hz. Peygamber'in 'ezelî' hakikati hakkında pek çok açıklama bulunur. Sûfîler özellikle "Ben nebi idim, Âdem henüz toprak ve su arasındaydı" anlamındaki bir hadisi sıkça zikretmişlerdir. Bu noktada dikkate değer olan husus sûfîlerin Hz. Peygamber hakkında dile getirdikleri bu düşüncelerden, bütün varlık hakkında bir yorum çıkartmış olmalarıdır. Bu yorumda artık 'mevlit', bir varlığın varlık mertebelerinden geçerek şehadet âleminde var olması ve zuhur etmesini anlatır. Mevlit hakkındaki metinlerde ana tema bütün evrenin bir peygamberin doğumuyla ilgili olarak yorumlanmasıdır: Melekler, felekler, gezegenler, yıldızlar, bitkiler, ağaçlar vs. her şey o doğumla ilgilidir. Bu konuyu anlamak, Tanrı-âlem ve âlem içindeki ilişkileri nedensellik zinciri içinde açıklayan

4 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV: 127; Hâkim, Müstedrek, II: 600, No. 4175.
5 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V: 317; Buhârî, Kader: 2; Ebû Dâvûd, Sünnet: 16; Tirmizî, Tefsîrü'l-Kur'ân: 67.

'sudûr' teorisini dikkate almaksızın imkânsızdır. Sudûr teorisi ekseninde meseleye baktığımızda ise *bir kişi* ile *bütün* arasında bir irtibat kurmamız mümkün hale gelir. Bu bakımdan mevlitte dile getirilen düşünceleri daha doğru anlayabileceğimiz çerçeveyi bize sudûr teorisi verir.

Bu noktada üzerinde durmamız gereken ilk husus, daha önce değindiğimiz üzere var olmak ile zuhur etmek arasındaki çelişkidir. Esas itibarıyla var olmak, tahakkuk etmek ve sabit olmak anlamına gelse bile, dışta mevcut hale gelmek var olmaya göre sınırlı bir anlam taşır. Bu nedenle bir şeyin varlığından söz etmek her zaman onun şehadet âleminde bulunmasından söz etmek anlamına gelmez. İbnü'l-Arabî bunu izah ederken sınırlı var olmak ile mutlak var olmak arasındaki ayrıma dikkatimizi çeker. Sûfîler ilk var olmayı sübut anlamında kullanınca, varlıkların hakikatinden söz etmek, onların ilahi ilimde sabit olmalarından söz etmek olmuştur. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'in –veya herhangi bir varlığın- hakikati ezelî bir hakikat olarak ilahi ilimde sabittir ve bu anlamıyla bir varlıktan söz etmekteyiz.

Bu durumda iki temel soru vardır: Birincisi bu hakikatin dıştaki var olanla ilgisi nedir? İkincisi ise bu hakikat nerede sabittir? İkinci sorudan başlarsak, bu konu başta Platonik idealar olmak üzere Mutezile'nin madumat fikri, İslam filozoflarının mahiyet düşünceleri ve en nihayetinde Ehl-i sünnet kelamcılarının ilahi sıfatlar düşüncesinin eleştirisiyle ortaya çıkmıştır. Meselenin ayrıntısına girmeksizin söyleyeceğimiz husus, bu hakikatlerin ilahi ilimde 'sabit' olarak bulunduklarıdır. Aslında vahdet-i vücûdun en önemli dayanaklarından birisi ilahi ilimde sabit bu hakikatler inancıdır. Sûfîler sabit hakikatin *ilahi ilimde* bulunduğunu söylediklerinde yeni bir tartışma başladı. Daha doğrusu Mutezile'nin Eş'arîler'e yöneltmiş olduğu 'taaddüd-i kudema' eleştirisi yeniden ve daha etkili bir şekilde ortaya çıktı. Bu nedenle sûfîler ilahi ilimde sabit hakikatlerin bir çokluğa

yol açmayacağını savunmak için pek çok açıklama getirdiler. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin en önemli sorunlarından birisi buydu.

Öte yandan *a'yân-ı sâbite* varlıklar için mebde demektir ve her şey ilahi ilimde bir hakikat olarak sabittir. Dolayısıyla bir varlığın mebdeinden söz etmek aynı zamanda onun meadından söz etmek demektir. Bu durumda miraç bahsi başta olmak üzere tasavvufun metafizik bahisleri sürekli a'yân-ı sâbite konusuyla ilgili olmak durumundadır. Çünkü miraç, mebdeye ulaşmak maksadıyla yükselmek demektir. Bu durumda miracın hedefi mebde, yani *ayn-ı sâbite*'ye dönmektir. Tasavvufta vatan kavramı ve özellikle aşk ve özlem kavramını merkeze alan tasavvuf edebiyatı bu eksende ortaya çıkmıştır. Bu meyanda Alvarlı Efe şöyle der:

Dergâha davet edip anı Ahad
Oldığıçün Habib-i Samed[6]

Veya bu aşkı ve vatana dönüşü pervane benzetmesiyle dile getirir:

Huzur-ı Hazret'e varmak diledi
Pervane şem'aya yanmak diledi[7]

Alvarlı'nın Hz. Peygamber'in miraçta davet edilişini onun Allah'ın sevgilisi olmasına bağlaması mühimdir. Çünkü a'yân-ı sâbite ile dıştaki varlıklar arasındaki ilişki bir özlem ve aşk ilişkisidir. Bu nedenle her insan aslına, yani vatan-ı aslisine dönmeyi arzular ve bu durum Hz. Peygamber'in miracında böyle ortaya çıkmıştır. Her varlık kendi mebdesine dönmeyi arzular ve şehadet âleminde bulunmak mebde ile aramızda bir

6 Hâce Muhammed Lutfî, *Divan*, s. 54
7 Hâce Muhammed Lutfî, *Divan*, s. 56.

perde olmuştur. Sülûkun gayesi ise bu perdelerin aşılmasıyla asıl vatana dönmektir. Miracın anlamı da budur: ayn-ı sâbite'ye dönmek!

Her hâlükârda ilahi ilimde sabit bir hakikatimiz vardır ve tasavvuf metinleri bu hakikati a'yân-ı sâbite olarak kavramlaştırmışlardır. Zuhur veya yaratılış dediğimiz şey, bu hakikatin belirli mertebelerde görünmesinden ibarettir. Buna birliğin çokluğa dönüşmesi de diyebiliriz. Mevlit bahsi herhangi bir hakikatin bu süreçten geçerek dışta var olması demek iken miraç bu sürecin tersine çıkılarak tekrar ilk hale dönmek demektir. Bunu Allah'tan çıkıp Allah'a dönmek şeklinde ifade etmemiz mümkündür.

Alvarlı Efe *Divan*'ında bu nedenle mevlit bahsiyle miraç bahsi birbirini tamamlar ve birbirini izah eden iki temel konuya dönüşür. Birinci bahiste ilahi ilimden aşağı doğru gerçekleşen tenezzül süreci, ikinci kısımda yukarı doğru ikmal edilir ve varlık dairesi tamamlanır. Bu nedenle nüzul sürecini anlamaksızın miracı anlamamız mümkün değildir. Miraç Hz. Peygamber'in nüzulün mukabilinde yükseliş kavsini tamamlaması demektir. Alvarlı Efe miraç meselesini tasavvufun hedefi doğrultusunda yorumlar ve kitabın pek çok yerinde miraçla ilgili konulara atıf yapar. Alvarlı'nın miraç esnasında gerçekleşen hadiselerle ilgili açıklamaları bu iniş ve çıkış arasındaki ilişkileri bize izah eder. Bu itibarla Hz. Peygamber'in göklere çıkması, peygamberlerin ruhlarıyla görüşmesi, melekler, feleklerden geçmesi vs. daha önce nüzul edilen mekânların bu kez tevhidin idrak edilmesi için geçilmesinden ibarettir. Hâce Muhammed Lutfî şöyle der:

Yedi eflâkı ucuben geçerek
Mikail İsrafil hizmet ederek
Enbiyaların makamından güzel
Seyr edüp cümlesini nur-ı ezel
Âlem-i eflâkı bir bir görerek
Her bir etraf ile bir bir bilerek

Asuman oldu müzeyyen o gece
Melekût buldu şeref bin derece

Başka bir beyitte ise şöyle der:

Kudûmun muntazır cümle melek
Cemalin müştakıdır Arş ü felek[8]

Bu noktada dikkatimizi çekmesi gereken en önemli mesele miraç ile tevhidin ilişkisidir. Miracın maksadı tevhidi idrak etmektir. Alvarlı "Zat-ı pâkin şerâb-ı vuslat içe"[9] derken tevhidi vuslat tabiriyle izah eder. Bu anlamıyla miraç, tasavvufun hedefini teşkil eden fena ve bekanın aracı olduğu gibi bu fena ve beka neticesinde gerçekleşen şeyin ne olduğunu da bize gösterir. Alvarlı Efe bir mısrada 'La vücûde illâ Hû' tabirine atıf yaparak açıklar. Bu ifade tasavvufun maksadını teşkil eden fena-beka ve tevhid ilişkisini anlamak bakımından çok önemli bir ifadedir. Alvarlı Efe miracın tevhid ile ilişkisini izah ederken şöyle der:

Öyle ġark oldum tecelli nuruna
Çün eriştim nur-ı vahdet tûruna
Bu vücûd-ı kâinat oldu adem
La vücûde illa Hû'dur dem be dem[10]

Başka bir yerde ise şöyle der:

Sidre'ye verdi Muhammed şerefi
Nur-ı vahdet nur edüp her tarafı[11]

Alvarlı miraçta başka hususlar üzerinde de durur. Özellikle Hz. Peygamber'in ümmetiyle ilişkisi ve onlara yönelik şefkati

8 Hâce Muhammed Lutfî, *Divan*, s. 57.
9 Hâce Muhammed Lutfî, *Divan*, s. 57.
10 Hâce Muhammed Lutfî, *Divan*, s. 64.
11 Hâce Muhammed Lutfî, *Divan*, s. 60.

üzerinde durur. En nihayetinde miraç bahsini Hz. Peygamber ile ümmetinin ilişkisini de izah eden tavsiyelerle bitirir. Bu kısımdaki görüşler daha çok tavsiye sadedinde dile getirilen düşüncelerdir. Bu görüşlerin esası Allah'ın sevgilisi olan Hz. Peygamber'e uymanın ve onu sevmenin gerekliliğidir. Bu yaklaşım tasavvufta riyazet ve mücahede yönteminin *ittiba-i resul* olarak kabul edilmesiyle irtibatlıdır. Alvarlı'nın bu hususlaki görüşlerini anlatan şu bölüm dikkat çekicidir:

Eğer doğsa dile hubb-i Muhammed
O kalbi gark eder envâr-ı Ahmed
Eğer bahs olsa evsaf-ı Muhammed
Erişir halka eltâf-ı Muhammed
Muhabbet-i Muhammed nur-i Hak'dır
Muhabbet ehline cennet duraktır
Bu sırr-ı miracı fehm eden Âdem
Olur ind-i ilahi'de mükerrem[12]

Alvarlı Efe, Divan'ında, miraç meselesini hadis ve sîret kitaplarında anlatıldığı üzere ele alır ve tasavvufî düşüncede öne çıkmış temel konularla irtibatlandırır. Bunların arasında Hz. Peygamber'in hakikati, onun âlemin varlık sebebi olması, bütün varlıklardan üstünlüğü, Hakk'ı müşahede etmesi ve tevhidin hakikatini idrak etmesi gibi hususlar yer alır. Tasavvufî düşüncede insanın Allah ile ilişkisini anlatmak üzere yorumlanmış çeşitli tabirlere atıf yapılmış, burak, refref, aşk, bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in Ahmed ve Muhammed isimleri ve bunlara yüklenen anlam farkları, gökler, melekler vb. varlıklar ile Hz. Peygamber'in ilişkileri üzerinde durulmuştur. Bütün bunlar Alvarlı'nın şiirinde tasavvufî düşünceyi nasıl işleyebildiğini gösteren örneklerdir. En nihayetinde miraçtan ümmete tevarüs eden *ümmet miracı*'nın ise *namaz* olduğunu beyan et-

12 Hâce Muhammed Lutfî, *Divan*, s. 68.

miştir. Nitekim hadislerde bu durum belirtilmiştir. Alvarlı ise Hz. Peygamber'i insan-ı kâmilin ideal örneği sayarak kemale ulaşmanın ancak O'nun yolundan gitmek olduğunu beyan etmiş ve böylece tasavvufî düşüncenin başka bir yönüne dikkat çekmiştir: Tasavvufta yol ve yöntem ittiba-i resulden ibarettir!

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
PEYGAMBER VE SAHABE REHBERLİĞİ

Asr-ı Saadeti ve Sahabe Neslini Anlamak: Tasavvufun Rehberi Olarak Sahabe Nesli

'Asr-ı saadet' bütün Müslümanlarca 'ideal' asır kabul edilmiştir. Farklı zamanlarda ve mekânlarda Müslümanlar, anlamında ve tanımında görüş birliğine varmış oldukları bu dönemi öğrenmek ister, yaşadıkları zamanı asr-ı saadete göre muhasebe eder, sıkıntıya düştükleri dönemleri asr-ı saadetten uzaklaşmanın cezası sayar, buna mukabil kurtuluşu her zaman 'asr-ı saadete' dönmekte bulurlar. Şii Müslümanlar arasında yaygın olarak kabul görse bile, öteki Müslümanlar arasında da kabul edilen İslam'ın kıyamet öncesindeki müstakbel hâkimiyeti umudu, asr-ı saadetin ikinci kez ihya edileceği umududur. Bu itibarla asr-ı saadet, bütün dönemler arasında 'miyar' ve 'ayna' asır olarak durur.

Din bilimleri için asr-ı saadet henüz adlarının bulunmadığı fakat 'mana' olarak bulundukları devre karşılık gelir. *İsimsizlik devresi* her ilmin arka planını teşkil eder. Her ilim kendi üstadını asr-ı saadetten seçer, sûfîlerin özelliklerini kendi ilimlerinde bulurlar. Bir ilim kendi pirini asr-ı saadetten bulurken âdeta şunu demek ister: İlmin gayesi insana belirli bir konuda asr-ı saadetin kanaatini öğretmekten ibarettir. Öyle ki bilimler, asr-ı saadetten uzaklaşmanın neticesi olarak ortaya çıkmış bile sayılır. Vakıa,

asr-ı saadette olsaydık din bilimleri ve özellikle usul ilimlerine gerek kalmayacaktı. Sadece bilimler değil, İslam toplumunda ortaya çıkan bütün sanat ve uğraşılar asr-ı saadetten 'pirler' üzerinden kendilerini asr-ı saadete, daha doğrusu 'saadete' bağlarlar. Tababetten berberliğe, güreşten okçuluğa kadar farklı meslekler ve sporlara varana kadar her meslek ve sanat asr-ı saadetten pirlerle başlatır tarihini.

İslam tarihini başlatan hicret, İslam toplumundaki her kurumun ve her bilimin de başlangıç tarihi olmuştu. Asr-ı saadet Müslümanlar için sadece tarihin başladığı bir dönem değildir, aynı zamanda 'insan' olmanın 'müslüman olmak' ile örtüşerek hayatın manasını bulduğu devir de hicretle başlamıştır. İslam dünyasındaki bilimler ve sanatlar asr-ı saadetten pirler vasıtasıyla Hz. Peygamber'e bağlanırken sadece tarih sahnesine çıkmış olmazlar, aynı zamanda bir maksada da yönelmiş olurlar: insanı saadete ulaştırmak! İslam toplumunda her ne ortaya çıktıysa onun maksadı insanı saadete ulaştırmak oldu ve bu nedenle her işin, bilim ve sanatın öncelikli gayesi asr-ı saadetten bir 'pir' bulmaktı.

Dedik ki İslam toplumunda bilimler ve sanatlar bu devirden 'pirler' aracılığıyla Hz. Peygamber'e bağlandı. Bunu İslam geleneğinde kullanılan bir deyimle *bismil olmak* diye ifade edebiliriz. 'Bismil olmak' asr-ı saadeti ortaya çıkartan ilk ayet-i kerimenin "Yaratan Rabbinin adıyla oku!"[1] düsturunun deyimleşmiş halidir. Her şeyi Allah'ın adıyla okumak ve her şeyi Allah'a bağlamak! Asr-ı saadetin hülasası buydu Müslüman toplumlar için. Müslümanların itikadî meselelerini ele alan kelam ilmi kendisine asr-ı saadetten bir veya birden çok imam buldu. Özellikle sahabenin Hz. Peygamber'e sorduğu sorular, kelam ilminin ilk yönelimlerini belirledi. Fıkıh ilmi kendisi için

1 Alak, 96/1.

bu devirden imamlar buldu. Sonraki mezhepler, sahabe arasında ortaya çıkmış bazı farklılıklara kendisini dayandırdı. Hadis ilmi ise bu dönemi 'söz, fiil ve takrir' olarak bütün incelikleriyle sonraki nesillere taşıma görevi üstlendi. Ancak asr-ı saadetin ruhunu ve manasını sonraki nesillere taşıyan sûfîler oldu. En azından tasavvufun baştan beri en büyük iddiası bu oldu: *sahabe neslinin yaşadığını yaşamak*! Bu itibarla ilk neslin sonraki nesiller için 'referans' zamanı haline gelmesinde sûfîler büyük bir görev üstlenmişlerdi. Belki de değişimi ve asr-ı saadetten uzaklaşmayı en gerçekçi bir şekilde görenler sûfîler oldu. Tasavvuf, İslam toplumlarının yüz yüze geldiği yeni zaman ve mekâna karşı, asr-ı saadetten itibaren devam edegelen tarihi ve geleneği benimsemek demekti.

Nedir asr-ı saadet? Asr-ı saadet iki terimden oluşur. Birincisi zamana ve döneme atıf yapan *asr* kelimesiyken öteki esas üzerinde durmamız gereken *saadet*tir. Saadet terimini doğru anlamak hiç kuşkusuz onun mukabili olan zamanı anlamakla mümkündür. İslam, kendisinden önceki dönemi 'cahiliye çağı' olarak nitelemişti. Bu itibarla asr-ı saadet tam olarak cahiliye çağının mukabilidir. Cahiliyede ne vardı ve asr-ı saadette ne oldu? Kur'an-ı Kerim cahiliye devrini bir zulüm çağı, günahlar çağı, güçlünün güçsüzü ezdiği, insanın insan sayılmadığı bir dönem olarak değerlendirir. Burada bir paradoks vardır ki onu anlamamız asr-ı saadeti anlamamız için de önemlidir. Bu çağ 'cahiliye' çağıydı, fakat bilgili insanlar vardı. Başka bir ifadeyle cahiliye devrinde bilgi vardı, fakat o bilgi gerçek bilgi değildi. Sadece bilgi konusunda da değil! Cahiliye insanı söz gelimi fedakârlık yapıyordu fakat din onları cömert saymadı. Kendilerine göre bir temizlikleri vardı, fakat din onları temiz saymadı. Cahiliye insanının bir cesareti vardı, fakat din onları cesur saymadı. Buna bütün insanî değerleri eklemeliyiz. Cahiliye

devri kendine göre bir ahlaka sahipti fakat din o çağın ahlakını ahlak saymadı.

Asr-ı saadetin 'cahiliye' asrı dediği devri nasıl gördüğünü anlamak bütün asırlar arasında İslam'ın ne yaptığını anlamamız bakımından kayda değerdir. İslam için esas mesele Allah'a imandı. Her şeyin merkezinde Allah'a iman vardı ve bu iman hayatın maksadıydı. İlk ayet-i kerimede dile getirilen "Yaratan Rabbinin adıyla oku" düsturu tam da bunu anlatıyordu. Her şeyi Rabbin ismine bağlamak ve her şeyi Allah için düşünmek. Aslında asr-ı saadetin anahtar kavramı buydu. Daha doğrusu cahiliyeden asr-ı saadete dönüş, Allah'a dönmek ve her şeyi Allah için yapmak demekti.

Sûfîler İçin Sahabe Nesli: Maksat Allah, Tarik Hz. Peygamber ve Kılavuz Sahabe

Sûfîler için sahabe nesli 'seçilmiş' bir mürşidin terbiyesinden geçmiş bir nesil ve o neslin değerleridir. *Seçilmişlik*, hiç kuşkusuz, öncelikle Hz. Peygamber'e ait bir ayrıcalıktır. Daha sonra sûfîler velayet meselesinden söz etmeye başladıklarında ortaya çıkacak büyük sorunlardan birisi velayet ve nübüvvet ilişkileri olacaktı. "Velayet mi üstündür, nübüvvet mi üstündür?" tartışmaları tasavvuf tarihinde geniş bir yer tutmuş olsa bile, bu tartışmalara getirilecek en büyük çözüm her zaman peygamberliğin 'seçilmişlik' ile irtibatıdır. Peygamber seçilmiş olduğu için mutlak anlamda üstün olandır. Bu nedenle seçilmişlik en ayrıştırıcı özellik olarak bilinegelmiştir.

Fakat sûfîler seçilmişlik meselesini daha geniş bir zeminde ele alarak 'ikincil' bir seçilmişlikten söz ettiler. Bu seçilmişlik düşüncesi özellikle ilk tasavvuf eserlerinde tasavvufun kaynağı için ileri sürülen görüşlerde belirleyici bir rol oynamıştır. Cüneyd-i

Bağdâdî'nin öncülüğünde gelişen -Hucvîrî'nin nitelemesiyle[2]- 'sahv' ekolünün takipçilerinden birisi olan Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988) tasavvufun kaynağını ele alırken 'seçilmişlik' meselesine dikkatimizi çeker. Allah Hz. Peygamber'i insanlara dinini tebliğ etmek üzere seçtiği gibi aslında bütün nesiller arasında da insanlığa hakikatleri öğretmek üzere insanlar 'seçer.'[3] Bu ikincil 'seçmek' İslam toplumunda ariflerin, âlimlerin, kısaca İslam ümmetinin irşat işlerini deruhte edecek olan kimselerin de nübüvvetin bereketine ortak kılınmasını sağlayan bir kavramdır. Bu itibarla peygamberleri vasıtasıyla insanları cahiliyeden, yani Allah'tan habersiz yaşadıkları bir bedbahtlıktan Allah'ı tanıma saadetine ulaştırdığı gibi sonraki nesiller için bu görevi üstlenenleri seçen de Allah'tır. Serrâc bu şekilde *hidayet*i Allah'a ve onun peygamber göndermesine bağladığı gibi *irşad*ı da Allah'a ve onun seçimine bağlar.

"Allah her nesilden insanlar seçer" ilkesi Serrâc için tasavvufun kaynağını Allah'ın iradesinde bulmanın tabii bir neticesidir. Velilerin ve ariflerin seçilmişliği ile Peygamber'in seçilmişliği arasındaki ilişki, mucize ile keramet ilişkisinin bir devamı ve yansıması olarak kabul edilebilir. Keramet mucizenin neticesi ve delili iken velilerin seçilmişliği de nebilerin seçilmişliğinin bir delili ve devamından başka bir şey değildi. Her hâlükârda kullarını *saadet*e ulaştırmak Allah'ın ihsan ve lütfuna bağlıdır. Bu yaklaşım, özellikle Ehl-i sünnet itikadında mühim bir yer tutan 'imanın Allah'tan olması' ilkesinin başka bir tezahürüdür. Allah sadece irade ettiklerine iman nasip edeceği gibi insanları hidayete erdirme işinde kimi istihdam edeceğini de kendisi belirleyecektir. Bu nedenle Hz. Peygamber'i olduğu kadar onun irşat ettiği, ikinci neslin 'mürşitleri' olan sahabe neslini de seçen

2 Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, Çev. Süleyman Uludağ, 1996, ss. 293-300.

3 Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Altınoluk Yay., 1996, ss. 73-77.

Allah'tır. O bakımdan sûfîlerin gözünde sahabe nesli 'seçilmiş' bir insanlar toplùluğuydu ve dediğimiz gibi bu seçilmişlik birinci ve asıl seçilmişliğin neticesinden ibaretti.

Sûfîler bu seçilmiş nesil içinden kendileri için daha yakın örnekler bulmada gecikmediler.[4] Bu noktada dikkate değer hususlardan birisi tasavvuf ve sûfî kelimesinin kökeni için ileri sürülen görüşlerdir. Sûfîler belki hiçbir bilimde görülmeyecek ölçüde tasavvuf ve sûfî kelimelerinin tahlilini yapmak istediler ve bu hususta pek çok ihtilafa düştüler. Bu yönüyle sûfî ve tasavvuf kelimeleri üzerinde bir görüş birliğinin oluşmaması tasavvufun başlangıçta nazari düşünceden yoksun olmasıyla açıklanabilir. Sûfîler nazariyattan kaçmışlardı ve onu terakki ve kemal için yararlı görmüyorlardı. İlk sûfîler arasında nazari geleneklerden gelen insanlar bulunsa bile çoğunluk 'sıradan' insanlardan oluşmaktaydı. Fakat daha sonraki sûfîler ve özellikle de tasavvufun ilk tarihçileri olan nesil de bu hususta bir görüş birliğine varamadı.

Bazı kimseler için tasavvuf *sûf*, yani yün elbise kelimesinden türetilmişken bazı kimseler başka kökler ileri sürdüler. Üzerinde durulan köklerden birisi Ashâb-ı suffe tabiridir. Ashâb-ı suffe, Hz. Peygamber'in mescidinin bir kenarında yaşayan ve kendilerini ilme ve dindarlığa adamış bir grup sahabenin adı idi. Sûfîlerin en azından bir kısmına göre tasavvuf kelimesi 'Ashâb-ı suffe' terkibindeki *suffe* kelimesinden türetilmiş bir isim-fiildir. Bu fiilin anlamı *suffe* ehline benzemeye çalışmak iken ismin anlamı, bu fiilin sahibi olan ve suffe ashabına benzeyen kimsedir. Tasavvuf kelimesinin kökleri arasında dil bakımından güçlüsü bu kök değildir. Fakat başka karineler nedeniyle anlamca en güçlü köklerden birisi budur. Çünkü hangi kökü kaynağı kabul edersek edelim tasavvuf, asr-ı saadet ile sonraki asırlar arasında

4 Örnekler için bkz. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 173 vd.

bir köprü olarak kendisini kabul eder. Bu nedenle tasavvufu bir ayağı asr-ı saadette sabit iken öteki ayağı sûfînin kendi asrında ve mekânında bulunan bir pergelin sabit-değişken hareketi şeklinde kabul edebiliriz.

Ashâb-ı suffe, söylediğimiz üzere, ticaretten ve evlilikten uzak kalarak kendilerini bütünüyle dindarlığa ve bilgi öğrenmeye vermiş fakir bir sahabe topluluğuydu. Onlar Hz. Peygamber'in mescidinin civarında yaşıyorlardı ve işleri güçleri olmadığı için sürekli Peygamber ile bulunma imkânı elde edebiliyorlardı. Daha sonra çok hadis rivayet ettikleriyle ilgili eleştiriler olduğunda, suffe ehlinden birisi "Biz ticaret yerine hep hadis dinledik" anlamında bir söz söyleyerek bu duruma atıf yapacaktır. Genellikle sahabelerin kendilerine verdikleri sadakalarla geçinirler, onların ikramlarına mazhar olurlardı.

Suffe ashabının bu adanmış hayatları sonraki nesiller arasında en çok sûfîler için bir ideal haline geldi ve kendileri de yaşadıkları bölgelerde ve zamanlarda 'suffe' ashabı gibi olmak istediler. Buradaki temel mesele, hayatın ihtiyaçlarının küçümsenmesi ve değersiz dünyaya karşı ebedî ve kalıcı ahiretin tercihiydi. Tasavvuf kelimesinin köklerinden başka birisi olan *sûf* kelimesi de bu anlamla örtüşür ve dolaylı olarak suffe ashabının yaptıklarıyla sûfîler arasındaki irtibatı pekiştirir. Tasavvuf kelimesinin *sûf*, yani yün elbise giymek anlamından geldiğini ileri sürenler aslında dikkatimizi *giyilenden* daha çok *çıkartılan* elbiseye çektiler. Tasavvuf yün giymekten daha çok ve onun öncesinde dokunmuş elbiseleri çıkartmak, bu elbiseleri elde etmenin vasıtası olacak ticareti ve çalışmayı terk etmek, en nihayetinde ise bu ticaretin en önemli değer sayıldığı şehri terk etmekti. Binaenaleyh tasavvufun yün elbise giymek derken dikkatimize sunduğu esas mesele dokunmuş elbisenin çıkartılmasıyla başlayan şehrin terk edilmesiydi. Müslümanlar bu tecrübeyi esas itibarıyla hacda yaşarlar ve ihram tam anlamıyla dokunmuş

elbise ve onu üreten şehrin reddedilmesidir. Dolayısıyla sûfîler yün elbise giydiklerinde iki şeyi birden yaptılar: dokunmuş elbiseleri reddettiler ve bu sayede hayat için çalışmak gailesinden kendilerini uzaklaştırdılar.

Çalışmanın terk edilmesi daha sonra sûfîler ile normatif geleneği temsil eden kesimler arasında ciddi bir çatışma konusu olagelmiştir. Hâris Muhâsibî'den (ö. 243/857) itibaren bu hususta görüş beyan edildiğini görmekteyiz ve sûfîler çalışmak ile tevekkülün sınırlarını belirlerken büyük güçlükler yaşamışlardır. Hâris Muhâsibî, Şakîk-i Belhî'nin (ö. 194/810) çalışmakla ilgili görüşlerini eleştirir ve fakihlere daha yakın bir görüşte sûfîleri toplamak ister.[5] Fakat sûfîlerin çalışmak ile tevekkül arasında gördükleri çelişki kolay bir şekilde aşılamamıştır. Bu noktada dikkate değer metinlerden birisi Hanefi fakihlerinden İmam Muhammed'e (ö. 189/805) izafe edilmiş *Kitâbü'l-kesb*'dir. Bu kitapta İmam Muhammed kendisine *sûfî* diyen bazı insanların çalışmayı tevekküle aykırı sayarak reddettiklerini belirttikten sonra sûfîlerin görüşlerini de zikreder. Özellikle kendileriyle yapılan tartışmalarda ticaret yapmaya kaynaklık teşkil eden nasları sûfîler yorumlamışlar ve bu ifadelerin ticaretin lehinde yorumlanmasını doğru bulmamışlardır. Onlara göre Kur'an-ı Kerim'de ticaretten söz edilmiş olsa bile ayetler daha çok Allah ile kul arasındaki bir ticaretten söz etmiştir. Pek çok ayet ticaretten söz eder gibi başlamış olsa bile, nihayetinde 'zarar etmeyecek ticaret'[6] tabirindeki gibi Allah ile insan arasındaki ticarete sözü bağlamıştır. İmam Muhammed bu görüşleri eleştirse bile, ikna edici bir argüman geliştirmiş değildir.[7]

5 Hâris Muhâsibî, *Mekâsib*, thk. Sa'd Kerîm el-Fakî, İskenderiye, Dâiretü İbn Haldun, (ts.), s. 27 vd.

6 Fâtır, 35/29.

7 İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-kesb*'i Serahsî'nin (ö. 500/1097) *Mebsût* adlı eseri içinde günümüze ulaşmış, fakat müstakil olarak da yayımlanmıştır. Bkz. İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-İktisâb fi'r-rızki'l-müstetâb*, thk. Mahmud

Her hâlükârda sûfîlerin çalışmak ve ticaret ile ilgili eleştirileri İslam toplumunu ciddi ölçüde etkilemiştir. İşte tasavvuf tabirinin ilk anlamı bu hayatın terk edilmesidir ve bunun sembolik karşılığı *dokunmuş elbisenin terki*dir. Tasavvuf kelimesinin zımnında bulunan bu anlam anlaşılmadan yün giymenin mahiyeti anlaşılamaz. Yün giymek ancak bu ilk anlamdan sonraki pozitif eylemdir. Dokunmuş elbiseyi terk eden sûfî veya derviş, bu kez zahitliğin ve fakirliğin göstergesi olarak yün elbise giyer. Yün elbise her insanın kolaylıkla ulaşabileceği elbise anlamına gelir ve zamanla hırka veya yamalı hırka şeklinde yeni kelimeler sûfîlerin elbiselerini ve yoksulluklarını anlatmak için kullanılmıştır.

Tasavvuf kelimesinin bu ikinci anlamı, onu suffe ashabından ayırır gözükse bile, işin gerçeği öyle değildir. Belki bu hususta tam tersi söylenebilir: Tasavvuf kelimesinin yün anlamındaki *sûf* kökünden türetildiğini ileri sürenlerin en güçlü argümanlarından birisi, suffe ashabının yün elbise giymeleriydi. Bu sahabelerden birisi "Biz yün giyerdik ve yağmur yağdığında koyunlar gibi kokardık" demiştir. Pek çok sûfî için tasavvufun yün elbise ile irtibatının en güçlü delili sahabenin bu sözüdür. Demek ki tasavvuf kelimesi ikinci kez güçlü bir şekilde suffe ashabına dayandırıldı ve sûfîler suffe ashabını zahitlikteki pirleri olarak görmede ısrar ettiler.

Sûfîlerin sahabe nesli ile ilgili bu tasavvurları, tabakat kitaplarının yazımlarında kendini gösterir. Tabakat kitapları tasavvuf geleneğinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır ve din bilimlerindeki 'selef otoritesi' işlevine sahip olmuşlardır. Sûfîler zamanları aşarak sûfîlerin aynı görüşte ve hepsinin sahabe neslinin izinde olduğunu göstermek için tabakat kitaplarını yazmaya büyük özen göstermişlerdir. Dikkate değer hususlardan birisi bazı tabakat kitaplarında sahabe neslinin 'sûfî imamlar' arasında

Arnûs, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986; Serahsî, "Kitâbü'l-kesb" bölümü, *Mebsût*, Beyrut, Dârü'l-marife, 1986, C. XXX.

zikredilmiş olmasıdır. Bazı kitaplar Hz. Ebu Bekir, Hz. Ali ya da Hz. Ömer gibi büyük sahabeleri sûfîler arasında zikreder.[8]

Öte yandan bu hususta dikkate değer tartışmalardan birisi sahabe adı ile sûfî adı arasındaki ilişkiyi belirlemede ortaya çıkar. Sûfîler kendi devirlerinde yaşandığını kabul edebileceğimiz bir tartışmaya atıf yaparak şöyle bir soru sorarlar: Niçin sahabe neslinde sûfî ismi kullanılmamıştır? Bu soru aslında makul bir soru olarak görülemez. Çünkü bizzat sûfîler kendi tarihlerini ele alırken çok güçlü bir eleştirel söylem geliştirirler ve şöyle derler: "Önceden tasavvufun adı yoktu kendi vardı, şimdi ise adı var, kendi yok."[9] Bu eleştiri hemen hemen hiçbir dinî bilimde karşılığını bulamayacağımız bir eleştiridir ve sûfîler bu eleştiriyi bizzat kendi ilimlerine yöneltmişlerdir. Kim kendi ilmini bu kadar katı ve acımasız bir şekilde eleştirebilir ki? Bu nedenle "Tasavvufa yönelik en büyük eleştiri içeriden gelir" demek yerinde bir tespit olabilir. Binaenaleyh sûfîler böyle bir eleştiriyi dile getirdikten sonra artık bu varsayımsal sorunun bir anlamı kalmamış olabilir. Fakat sûfîler yine de bu varsayımsal soruyu dikkate alarak cevap vermişler ve sahabe ve sûfî isimlerini kıyas etmişlerdir. Onlara göre *sahabe*den daha üstün bir isim olmadığı için ikinci bir isme ihtiyaç yoktur. Sûfî ismi sahabe isminin ortadan kalkmasıyla birlikte ortaya çıkan boşluğu doldurmak üzere ikinci neslin kullandığı bir kelimedir.[10]

8 Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiya*, thk. M. Abdülkadir Ata, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010, I-XII, I: 62-128; Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, ss. 155-161; Abdürrauf Münâvî, *Kevâkibü'd-Dürriyye fi Terâcimi's-Sâdâti's-Sûfiyye*, thk. Muhammed Edib el-Câdir, Beyrut, Dâru Sadr, 2012, I-VII, I: 70 vd.

9 Bu ifade ünlü mutasavvıf Ebû Hasan Bûşencî'ye (ö. 348/960) aittir. Bkz. Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe, (2. bs.), Halep, Dârü'l-Kitâbi'n-Nefîs, 1986, s. 459; Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 123.

10 Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, 1996, s. 22; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1996, s. 95.

Öte yandan sahabe ismi sadece Hz. Peygamber'e arkadaşlık yapmaya atıf yapmakla kalmaz, aynı zamanda Hz. Peygamber'e arkadaşlık etmenin insana kazandıracağı ahlakı, zühdü, dindarlığı; kısaca daha sonraki nesiller için sahabe neslinin ifade ettiği bütün manevi değerleri taşıyan geniş kapsamlı bir isimdi. Belki sûfîler sahabe isminin sadece arkadaşlık anlamına indirgenmesine itiraz eden ve bu ismi ahlakın ve dindarlığın temel gereklerine sahip olmakla özdeşleştiren ilk kişilerdi. Başka bir ifadeyle sûfîler, sahabe isminin arkadaşlık manasına indirgenmesine karşı durarak kelimenin asli anlamının korunmasına katkı sağlayan kimseler oldular.

Bu hususta üzerinde durulması gereken başka bir konu ise tarikatlar açısından sahabe neslinin anlam ve önemidir. Bu husus, şimdiye kadar değindiğimiz hususlara göre daha çok bilinen bir durumdur. Pek çok insan tarikatların Hz. Ali ve Hz. Ebu Bekir'den geldiğini bilir ve bu hususta en azından tasavvuf çevrelerinde genel bir kanaat oluşmuştur. Meselenin bir yanı ise Ehl-i Beyt ve imamları için geçerlidir. Pek çok insan için tasavvuf, Ehl-i Beyt'e dayanır ve özellikle Hz. Ali'nin tarikatlardaki konumu Ehl-i Beyt ve tasavvuf ilişkisinin en iyi delilini teşkil eder.

Doğrusu günümüzde bu konu üzerinde yeterli bilimsel çalışmanın yapılmamış olması, pek çok hususu menkıbe anlatımlarına bırakmış, yalan yanlış değerlendirmeler tasavvufun genel öğretileriyle de çelişerek hakikatlerin yerini almıştır. Öyle ki Hz. Ali ve kısmen de Hz. Ebu Bekir üzerindeki vurgu, yukarıda dile getirdiğimiz sahabe nesliyle tasavvuf arasındaki irtibatı anlamsız hale getirebilecek ve bütünüyle kopartacak boyutlara varmıştır. Pek çok insan için tarikat Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye zikir telkin etmesiyle başlayan ve müteselsilen devam eden bir kurumdur. Nakşibendilik ise Hz. Ali kanadına karşılık Hz. Ebu Bekir kanadını teşkil etmiştir. Bu itibarla Hz. Peygamber hicretteki 'mağara arkadaşı' ile hicret ederken onun evindeki yatağında

yatan Hz. Ali tasavvuf ve tarikatların kaynağı kabul edilmiştir. Hz. Ali için söylendiği kabul edilen "Ben ilmin şehriyim, Ali kapısıdır"[11] hadisi de bu yaklaşımları güçlendirmiştir. Burada ciddi bir sorun vardır ve o sorunu tam olarak çözmedikten sonra tasavvuf ve din bilimleri arasındaki çelişki giderilemeyecektir.

Şöyle ki tarikatların kaynak olarak Hz. Ali'yi ve Hz. Ebu Bekir'i alırken atıf yaptıkları hadiseler, genellikle din bilimlerinin kaynaklarıyla doğrulanamayacak unsurlar içerir. Bu sorun belki aşılabilir. Fakat daha önemli olan sorun şudur: İlk tasavvuf metinleri sayılan kitaplarda bile böyle bir iddianın kaynağını, en azından sonraki dönemlerde kabul edildiği şekliyle bulmak, pek mümkün değildir. Öte yandan Hz. Ali'ye ve Hz. Ebu Bekir'e tasavvuf ve tarikat ilminin verilmesi iddiası, sahabe nesli arasında uzlaştırılması çetin bölünmeler ortaya çıkartır. Çünkü biz Hz. Ali'ye ve Hz. Ebu Bekir'e verilen bir ilmin öteki sahabeye niçin verilmediğini izah edemeyiz. Bunu izah edemediğimiz sürece sahabe nesli arasında birkaç sahabenin bulunduğu seçkinler sınıfı ile çoğunluğun yer aldığı avam sınıf diye bir ayrım bulunduğunu kabul etmiş olabiliriz. Bu ise bizi baştaki iddialarımızdan uzaklaştırır. Bu nedenle tarikatların zikrettikleri "Ali'ye mensubiyet" meselesinin sûfîlerin sahabe nesli hakkındaki genel tasavvurlarıyla bağdaştırılabilecek bir perspektifle izah edilmesi gerekir. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye kimseye vermediği ve kimseye söz etmediği hakikatleri vermiş olabileceğini kabul etmek, burada ortaya koymak istediğimiz düşünceyle çelişir. Bu konuda şöyle bir yaklaşım tasavvufun ruhuna ve literatürüne uygun düşebilir: Hz. Peygamber bir nesli terbiye ve irşat etmiştir ve her birisine özel ve genel hakikatlerden söz etmiştir. Bununla birlikte Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ali bu özel bilgileri aktarmada ötekilerden daha öncelikli kabul edilmiştir. Daha doğrusu onların Hz. Peygamber ile ilişkileri,

11 Tirmizî, Menâkıb, 20.

kendilerini 'kaynak' haline getirmiştir. Yoksa Hz. Ali'nin bildiklerinin ve ona öğretilenlerin öteki sahabeye öğretilmediğini düşünmek, vahyi tebliğin genel mantığıyla bağdaşmaz. Günümüzde tarikatların ve tasavvufun daha makul bir çerçeveye oturabilmesi için bu menşe sorununu bilimsel bir yaklaşımla çözmeleri bir zorunluluk olarak durmaktadır.

Her şeye rağmen Hz. Ali'nin ve Hz. Ebu Bekir'in sahabenin pek çoğunda temessül etmiş bir özelliğin daha belirgin bir şekilde kendilerinde gözüktüğü iki sahabe olmasını da göz önünde bulundurmak gerekir. Bu özellik, *îsâr*, yani başkasını kendine tercih etmek ülküsüdür. Aslında Hz. Ali'yi ve Hz. Ebu Bekir'i tarikatların kaynağı haline getiren hadise hicret esnasında Hz. Peygamber ile olan hadiseleridir. Bu hadisenin doğru anlaşılması Hz. Ali'yi ve Ebu Bekir'i sahabe nesli arasında ayrıştırmamızı engeller ve bütün sahabeyi tasavvuf imamları olarak kabul etmemizi mümkün kılabilir. Şöyle ki Hz. Ali gencecik yaşına rağmen Hz. Peygamber'in yatağına yatmış, onun canı için kendi canını tehlikeye atmaktan çekinmemişti. Üstelik bu hadisenin ardından "En rahat uykumdu" diyebilmiştir. Hz. Peygamber de kendisine bu süreçte zikir telkin etmiştir. Rivayetler böyle der. Hz. Ebu Bekir ise hicret esnasında Hz. Peygamber'e eşlik etmiş, mağarada saklanmışlar, ayette[12] mağara arkadaşı diye methedilmiş ve en nihayetinde o da ölümü göze alarak Peygamber'e kalkan olmak istemiştir.

Aslında tarikatın bu iki sahabeden başlaması tam da bu noktada anlam kazanır. Tarikatlar canlarını Hz. Peygamber'e feda eden iki sahabeyi örnek ve kaynak kabul ederek kendi maksadını ortaya koymuştur: Tasavvuf Hz. Muhammed'de fani olmak ve onun vasıtasıyla Allah'a ulaşmak demektir. Çünkü maksat Allah, yol ise Hz. Muhammed'dir. Tasavvuf bu nedenle 'diğerkâmlık'

12 Tevbe, 9/40.

idealini en faziletli değer kabul etmiş, yaratılmışları Hakk'ın tecelligâhı sayarak onlara hizmeti sülûkun en önemli parçası görmüş, insanlara hizmetten Allah'a ulaşılabileceğini söylemiştir. Asr-ı saadeti cahiliyeden ayıran şey, bu bilgi olduğu gibi tasavvufun peşinde olduğu şey de tam olarak bu bilgiydi: insanlara hizmet, tabiata hizmet ve yarattıklarına hizmet ederek Allah'ı tanımak ve sevmek! Sûfîler bu bilgiyi sahabenin bilgisi ve hayatı kabul ederek onlara bağlanmışlardı.

El Emeğiyle Geçinmek ve Îsâr: Hakk'a Halk'tan Vuslat

Çağımızda tasavvuf en çok İslam toplumunun "geri kalmışlığı" ve mağlubiyeti sorunu üzerindeki tartışmalarda gündeme getirilmiştir. Gerçek dindarlığın önündeki en büyük engel sayılan geleneksel yapının temsilcisidir pek çok insanın gözünde tasavvuf. Modern dünya ve gelişmişlik hakkındaki tasavvurların değişmesiyle paralel olarak ortaya çıkan yeni yaklaşımların önceliklerine göre form kazanan eleştirilerde tasavvuf, rasyonel araçlarla algılanması gereken dünyayı irrasyonel yöntemlerle ele alıp insanı akıl dışılığa ve hayale sevk ettiği iddiasıyla suçlanmıştır. Öte yandan başta mürşit-mürit ilişkileri olmak üzere tarikatların toplumdaki işlevlerine bakarak bu kez dayandığı otoriter yapı iddiasıyla bireyselliği engellemek, kaderciliği pekiştirmek, dünya hayatını değersizleştirmek, inziva ve yalnızlığı teşvik gibi iddialarla da eleştirilmiştir. Bilhassa son eleştiri tasavvufun *kıllet-i taâm, kıllet-i kelâm ve kıllet-i menâm* veya bazen "bir lokma bir hırka" diye ifade edilen ve zühdü esas alan yönüne yöneltilen eleştirilerin gerekçesi sayılabilir. Öte yandan günümüzde başka bir temayül tasavvuftaki zahitliği yücelterek modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan temel sorunların tasavvufun zahitliğiyle aşılabileceğini ileri sürmektedir. Her iki yaklaşım da tasavvufun özünün zahitlik olduğunda hemfikirdir. Burada şu

soruyu sormamız gerekir: Tasavvufun dünyaya yönelik tavrı hakkında ne söyleyebiliriz? Veya tasavvufu zahitlikle özdeşleştirmemiz veya tek tarz bir zahitliğe sahip olduğunu iddia etmemiz mümkün müdür?

Öyle görünüyor ki bu hususta nihai bir hükme ulaşmak zor. Böyle bir hükme ulaşmanın zorluğunun belki de en önemli sebebi, çeşitli amillerin etkisi altında geniş bir zaman dilimi ve coğrafyada ortaya çıkan tasavvufun sınırları belli homojen bir yapı oluşturmamasıdır. Tasavvufta "bir lokma bir hırka" şeklinde ifade edilebilecek bir züht anlayışını benimseyen eğilimler bulunduğu kadar bu zühdü daha ileri düzeye taşıyan anlayışlar da ortaya çıkmış,[1] buna mukabil zühdü zorunlu görmeyen eğilimler de olagelmiştir.[2] Mesela İbnü'l-Arabî "İnsanların bir kısmı dünyanın oğlu, bir kısmı ahiretin oğludur. Arifler dünyanın ve ahiretin babasıdır" derken tam anlamıyla bir züht eleştirisi dile getirmekteydi.[3] Bununla birlikte ilk zahitlerin arasında herhangi bir toplumsal görev almamak, bir sorumluluk altına girmemek üzere evlenmemek, ticaret vb. her türlü faaliyetten uzak durmak teşvik edilen bir erdemdi. İlk zahitler zühdü bilimsel faaliyetleri de dâhil ederek hayatın her alanına genişletmişler, zahirî diye tavsif ettikleri bilimlerle ilgilenmeyi manevi hayatta terakki edebilmek için yüz çevrilmesi ve aşılması gereken engellerden

1 Muhâsibî ve Hakîm Tirmizî gibi sûfîler, zühd anlayışındaki aşırılıkları pek çok defa eleştirmiş ve bu konuda orta yol bulmaya çalışmışlardır. Bkz. Hâris Muhâsibî, *Mekâsib*, thk. Sa'd Kerîm el-Fakî, İskenderiye, Dâiretü İbn Haldun, (ts.); Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-kesb*, *Âdâbü'l-müridîn* ile birlikte thk. Abdülfettah Abdullah Bereke, Kahire, Matbaatü's-saade, 1977, s. 140 vd.

2 Bu anlayışın erken dönemdeki temsilcilerinden biri de Cüneyd-i Bağdâdî'nin talebesi olan Ebû Bekir Şiblî'dir (ö. 334/946). Şiblî'ye göre dünya değersiz olduğundan zühd ederek ona değer vermek gaflettir. Bkz. Ebû Nasr Serrâc, *Lüma'*, s. 73; Ebû Bekir Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 109; Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, s. 24.

3 İbnü'l-Arabî'nin zühd hakkındaki düşünceleri için bilhassa bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2008, VII: 197-200; VIII: 19 vd.

ve "yolun" afetlerinden saymışlardı.[4] Buna mukabil tasavvuf içerisinde ortaya çıkan literatürün bütün İslam ilimleri içerisinde en zengin literatürlerden biri olduğunu unutmamak gerekir: Bir yandan bilimle ilgilenmeyi engel sayan yaklaşım, öte yandan İslam ilimleri içerisinde en velut yazarların ortaya çıktığı bir alan! Bu durum bir çelişki midir?

Kanaatimce, çelişkiye düşmeden bir cevap bulma imkânı vardır. Bu cevap tasavvuf tarihinin ilk merhalesi kabul edilen zahitlik devrinden sonra ortaya çıkan ve genellikle *sünni tasavvuf dönemi* diye tasnif edebileceğimiz ikinci döneminin tasavvuf anlayışında bulunabilir. Esas itibarıyla günümüzdeki tasavvuf telakkilerinin önemli bir kısmı da Cüneyd-i Bağdâdî'nin öncülüğünde teşekkül eden, Ebu Nasr Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî, Ebu Tâlib Mekkî gibi sûfîlerce nazariyesi ortaya konulan ve en nihayette Gazzâlî'nin eserleri aracılığıyla yaygınlaşan bu anlayışın etkilerini taşır.[5] Tasavvuf tarihi bakımından meseleye baktığımızda İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle tasavvuf yeni bir devre girmiş olsa bile, sünni tasavvuf hemen her döneminde tasavvufta hâkim yönelimlerden birisi olagelmiştir ve bu soruyu da en iyi o bakış açısıyla cevaplamak mümkündür. Öyleyse buradan hareketle soruyu şöyle sormamız gerekir: Tasavvufun zahitlik anlayışına nasıl bakabiliriz?

Tasavvuf nedir sorusuna cevap ararken verilebilecek en uygun cevaplardan birisi onu fakirlikle ve züht ile özdeşleştirmektir. Sûfîler için en yaygın kullanılan lakap ve isimler, fakirler veya zahitler veya bu anlama gelen başka isimlerdir. Söz gelişi *cûiyye*, yani aç kalanlar, mağaraya çekilenler, ıssız çöllerde yaşayanlar gibi başka isimler de hep fakirlik ve zühdü

4 Zühd hakkında sûfîlerin görüşleri için bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1996, ss. 208-212; Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, Çev. S. Uludağ, 1996, ss. 499-509.

5 Bu konuda bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yay., 2005, ss. 35-66.

anlatır. Tasavvufun fakirlik ve zahitlikle ilişkisi *sûf* yani yün giyme anlamında kabul edilen *tasavvefe* kelimesiyle yakından ilişkilidir. Tasavvufun ilk ortaya çıkışı zaten tam anlamıyla bir zahitlik şeklinde kendini göstermişti: dünyaya karşı zahitlik, yani dünya nimetlerini küçümsemek, mal ve mülkü değersiz görmek ve en nihayetinde bilimsel faaliyetleri küçümsemek. Bu döneme kabaca bakıldığında ilk zahitlik hareketlerinde İslami kaynakların yanı sıra farklı dinî ve kültürel eğilimlerin etkilerinin bulunduğu göz ardı edilemez. Özellikle Hristiyan zahitlerin veya İslam dünyasında bulunan çeşitli azınlıkların dinî anlayışlarının zahitlik hareketlerinde etkili olması mümkündür. Bireyselliğin öne çıktığı bu dönemde manevi hayatla ilgili dinî kavramların mahiyetini tanımlamada ve sınırlarını çizmede büyük sorunlar ortaya çıkmıştır. Mesela ilk zahitler tevekkül ile çareye başvurmak arasındaki dengenin nerede kurulacağını tespit edemiyorlardı. Sabretmek ne demektir? Allah'tan razı olmak nedir? Fakir olmak ne demektir? Dünya ile ahiret hayatının dengesi nasıl kurulacaktı? Bilhassa evlilik hayatı ve cinsellik manevi hayatla nasıl bağdaşabilir ve iffetli olmak ne demektir? Kısaca manevi hayatın temel konuları üzerinde ciddi bir zihin karışıklığı hâkimdi ve uzun süren tartışmalar ortaya çıkmıştı. Bütün bu konular ise daha somut ve bilinen bir tartışmada özetlenmişti: İnsanı hakikate ulaştıracak yöntemler arasında şeriatın yeri nedir veya şeriat ile hakikat ilişkisi nasıl belirlenecektir?

Cüneyd-i Bağdâdî'den (ö. 297/910) itibaren kendini güçlü bir şekilde hissettiren sünni tasavvuf anlayışı, Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) itibaren etkisizleşen sahabe neslinin yorum geleneğini vazgeçilmez kaynak sayarak, manevi hayatta ortaya çıkan sorunlara çerçeve bulmaya çalışmıştır. Bu bağlamda sünni tasavvuf, bütün dinî konulara ve kavramlara ayet ve hadislerden hareketle tanımlar getirmiş, tasavvufun İslam toplumu ve bilimleriyle

uzlaşmasını sağlamışlardı. Bu anlayışın bütün konulardaki ortak noktası, itidal ve vasatı esas alan bir çerçeveyi manevi hayata tatbik edebilmekti. Artık sûfîler fakirliği mutlak ve zorunlu bir yoksulluk şeklinde görmek yerine başkasına yük olmamak ve el emeğiyle geçinmek şeklinde anlamaya başlamışlardı. Tevekkül etmek ve Allah'a teslimiyet, insanın karşılaştığı sorunları aşmak üzere çare aramasıyla çelişecek bir durum değildir. Allah'tan ve O'nun takdir ettiği kaderden razı olmak, her sorunu kadere havale ederek başa gelen sıkıntıların aşılması için çare aramakla çelişmez. Ölçülü bir cinsel hayat –ki bu husus bilhassa İslam ahlakçıları sayabileceğimiz tasavvuf ile Hristiyan zahitleri arasındaki temel ayrışma noktalarından biridir- iffetli olmakla çelişmez. Binaenaleyh yeni döneminde tasavvuf, ilk zahitlik döneminde ortaya çıkan aşırılıkların dengelenerek daha gerçekçi ve hayatla barışık bir tasavvuf anlayışı geliştirme ana fikrinde odaklanmıştı. Başka bir ifadeyle sünni tasavvuf, İslam maneviyat geleneğinin bulunduğu coğrafya içerisinde çok çeşitli formlarına tanık olduğu züht gelenekleri içerisinde kendi geleneğini ayet ve hadisler ışığında inşa etme sürecinin adından başka bir şey değildi. Öyleyse tasavvuf, Müslümanların gözünde ifrat ve tefrit arasında gidip gelen Hristiyan, Zerdüşt vb. herhangi bir dinî gelenekten kaynaklanan zahitlik anlayışlarının tashih edilmesiyle, Allah-insan-dünya ilişkilerinin gerçekçi ve makul ölçülerle yeniden tanzim edilmesi ve yorumlanmasından başka bir şey değildir.

Tasavvuf zahitliğin mal ve mülk edinme konusundaki tavrını eleştirirken bir değeri özenle öne çıkartmaya çalışmıştır. O da başkasına yük olmamak ve el emeğiyle geçinmektir. Sûfîler için bundan daha önemli bir iş yoktu ve Allah'a tevekkül başkasına yük olmamakla yakından irtibatlıydı. Bu anlayış tasavvuf tarihinde ortaya çıkan başka bir eğilimle yakından irtibatlıdır. O da belki İslam dindarlığını en iyi anlatan ve zahitlikle ilişkisini daha

doğru bir şekilde kuran Melamilik'tir. Melamilik bilhassa İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden anladığımız kadarıyla belirli bir tasavvuf ekolüne veya tarikata veya sınırlı bir anlayışa irca edilemeyecek kadar merkezî bir meseledir. Melamiliği anlamak, tasavvufun bulunduğu coğrafyadaki farklı kaynakların etkileri arasından *İslamî* bir geleneği nasıl inşa ettiğini anlamamız demektir.

İbnü'l-Arabî, Melamiliği İslam dindarlığının ana karakteri olarak görür ve onu iki temel ilkeden hareketle tanımlar: birincisi Allah yolunda hiçbir kimsenin kınamasından korkmamaktır. Kınanmaktan korkmamak esas itibarıyla, ihlasa ulaşma ve nefsi dış etkilerden uzaklaştırma sürecinde selbî yolla yapılmış bir açıklamadır. Kastedilen ise insanın davranışlarında toplumu bir değer ölçüsü olarak almaması ve mutlak ihlasa ve tevhide ulaşabilmek için kendini sürekli muhasebe etmesidir.

Melamiliğin ikinci yönü el emeğiyle geçinmektir. Bu görüşü açıklarken sûfîler, başta Hz. Peygamber olmak üzere, sahabe neslinde yaygın bir ahlaki tavır olarak başkasına yük olmamak, el emeğiyle geçinmek üzerinde özenle durmuşlardır. Üstelik burada sadece insanın kendi emeğiyle yetinmesini değil, "Veren el alan elden üstündür" ilkesinden hareketle başka insanlara yardımcı olmayı ahlaki bir düstur haline getirerek başka bir kavrama ulaşmışlardır. O da esası diğerkâmlık ve îsâr olan *fütüvvet*tir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye izafe edilen bir sözde "Melamet Horasan'da, marifet Bağdat'ta, fütüvvet Şam'dadır" denilir.[6] Gerçekten de sünni tasavvuf üç ana eğilimi bir araya getirip Horasan-Şam merkezli anlayışı Bağdat'ın marifet ve bilgi anlayışıyla açıklamıştır. Bu sayede tasavvuf, bilhassa Selçuklu ve Osmanlı döneminde ve daha sonra sömürgeciliğe karşı verilen mücadelelerde ve en nihayetinde günümüzde de izlerine tanık olduğumuz fütüvvet teşkilatlarıyla İslam toplumunun önünü

6 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 306.

açan güçlü ve dinamik bir unsur haline gelebilmiştir. Artık sûfîler kazanmak ile manevi hayat arasında bir çelişki görmüyorlardı. Çünkü çalışmak bir erdem olduğu kadar onu daha önemli hale getiren şey îsâr, yani başkası için çalışmaktır. Tasavvuf buradan hareketle halka hizmet ile Allah'a ulaşmak arasında zorunlu bir bağ kurmuş, "Hakk'ı halkta görmek" veya "Halk içinde Hak ile olmak" şeklinde Nakşibendiliğin temel ilkelerden birisine dönüştürdüğü kapsamlı bir anlayış geliştirmiştir.

Bu anlayışın nefis örneklerinden birisi İbnü'l-Arabî'nin Hızır hakkında verdiği bilgilerde kendini gösterir. "Ölmeden önce ölmenin timsali" Hızır, sûfîlerin menkıbelerinde sıkça atıf yaptıkları biridir. İbnü'l-Arabî'nin "Hızır nasıl Hızır oldu?" sorusuna verdiği cevap tasavvufun nasıl bir hizmet ve iş ahlakı geliştirdiğini anlamamızı sağlayacak bir cevap olduğu kadar tasavvufun herhangi bir meseleyi 'pratik' bir gayeyle ele alışını da gösterir. Bu cevapta bir sûfî tarafından Hızır'ın veya bir velinin veya bir peygamberin ancak *ahlakı örnek alınacak biri* olarak görüldüğüne tanık oluruz. İbnü'l-Arabî, Hızır'ın hayatı ve ab-ı hayata ulaşması hakkında şunları söyler: "Hızır bir orduda askerdi. Ordunun suya ihtiyacı olmuş, yoldaki tehlikeler nedeniyle kimse gitmek istemez. Hızır tehlikeyi göze alarak su aramaya gider ve en nihayetinde ulaştığı su ab-ı hayat olur." İbnü'l-Arabî'nin meseleyi daha belirgin hale getirmek üzere ardından söyledikleri de önemlidir. "Hızır geri döndüğünde durumu arkadaşlarına bildirir. Bunun üzerine herkes bu kez suyu elde etmek üzere yola çıkar, fakat kimse ona ulaşamaz. Çünkü herkes –bir başkası için değil- kendisi için ve bencilce suyu aramış, fakat sadece insana hizmet etmek üzere yola çıkan Hızır ab-ı hayatı bulabilmiştir. Yani ölümsüzlük suyuna ulaşmak, tek gayesi Hakk'ın kullarına hizmet etmek olan kimseye nasip olmuştur." İbnü'l-Arabî bu görüşünü pekiştirmek için Hz. Musa ile Hızır arasında bir ilişki kurar. İbnü'l-Arabî der ki: "Hz. Musa da ailesine ateş aramak

için yola çıktığında vahyi bulmuştu. Yani o da Hakk'a halka hizmet ederek ulaşmıştı!"[7]

Kısaca tasavvuf, hâkim tavrı Hakk'ı bilmeyi ve O'na vuslatı halka hizmete bağlayıp gayesini îsârın ve başkasına yük olmamanın teşkil ettiği çalışmayı ve meslek sahibi olmayı tarikatın esası sayan bir terakki yoludur.

7 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII: 88-89.

Rabıta-ı Mevt: Hayatı Ölüme Bağlamak

Ömrün senin ok gibi yay içinde dopdolu
Dolmuş oka ne durmak ha sen onu attın tut
Her bir nefes kim gelir keseden ömr eksilir
Çün kese ortalandı sen onu tükettin tut
Yunus Emre

Kabristanın kapısının üzerinde yazılan "*Her nefis ölümü tadacaktır*"[1] ayetini bazı köşe yazarları büyük bir iştahla (!) 'işe koşanların moralini bozan bir yazı' olarak değerlendirmiş, üretimin önüne set çeken bu ayetin kaldırılmasını istemiş, bazıları ise ayetin moral bozacak anlamı olmadığını söyleyerek bu görüşü eleştirmişti. Bir kabre bakıp morali bozulmayan fakat kapıdaki ayeti okuduğunda morali bozulan insan var mıdır? Modern bir insan ölüme ve kabre bakarken ne görür? İslam şehirlerinde kabirler tabiî bir şekilde şehrin içerisine yerleştirilmiş, 'serin serviler' altında yatanlar şehrin sakinlerinin *hamûşân* kesimi sayılmışlardı. Meselenin başka bir yönü de şudur: Ölüm veya ölümle ilgili ayetin insanın iştahını kapattığı ve yaşama arzusunu gemlediği iddiasına karşılık "Hayır, bu ayet iştahı ve hırsı kesmez!" denilebilir mi? Bu sorunun cevabı, kesin bir şekilde

1 Ankebût, 29/57.

hayırdır. Kimse ölümün iştah kesmediğini, ağzın tadını kaçırmadığını iddia edemez. Vakıa, ölüm moral bozan bir şeydir, yaşama iştahını keser, hırsını törpüler. Zaten bu nedenle ölümü hatırlamak bir Müslümanın hayat düsturlarından birisidir.

Sûfîlerin sıkça zikrettikleri kutsi bir hadiste Allah "Mümin, ölümü nahoş bulur"[2] der. Her insan, farklı bir derecede olsa bile ölüm hakkında bir korku taşır içinde. Hz. Peygamber bir hadisinde ölümü 'ağız tadını kaçırtan' diye tavsif etmiş, onu sürekli yâd etmeyi tavsiye etmiştir.[3] Ağız tadını kaçırtan ölüm! İnsanı zahitliğe yöneltmede bundan daha etkili bir sebep düşünülebilir mi? Hayatın bitmeyecek bir şey olduğunu düşündüğümüzde ölüm araya girer ve kendisini hatırlatır bize. Ölüm fikri, hayatı ciddi ele almayı sağlayan düzenleyici bir ilke olarak yer alır Müslümanların hayatlarında. Bu itibarla hayat ile ölüm -sûfîlerin terimleştirmesiyle- fena ile beka halleri gibi birbirini tamamlayan iki şey veya tek bir şeyin iki veçhesidir. Bu telazum ilişkisi sûfîlerin *rabıta-ı mevt*, yani 'ölüm rabıtası' veya 'ölümü düşünmek' diye kavramsallaştırdıkları düşüncede kendini bulur.

Rabıta-ı mevt, daha çok tasavvufta işlenmiş olsa bile, hiçbir zaman tasavvufa münhasır bir düşünce olmamıştır. 'Ahirete iman' bütün Müslümanların hayatlarında tasavvuftaki rabıta-ı mevtin işlevini yerine getiren bir amil olarak bulunmuştur. Her müslüman öldükten sonra tekrar diriltileceğine, dünyada yaptığı hayır veya kötülüklerin karşılığını göreceğine iman eder. Herkes -hayat ne kadar uzun olursa olsun- bir gün varacağı ahireti hesaba katarak davranışlarına yön verir, aşırılıklardan uzak durur, hayırlar için çalışır.

Sûfîler ise hayat ile ölümün irtibatını temelden değiştirmişlerdi. Bunu yaparken önce hayatın ne olduğuna bir cevap

2 Buhari, Rikak: 38.
3 Tirmizî, Zühd: 4.

vermişlerdir. Daha doğrusu İslam düşünürlerinin, özellikle de kelam bilginlerinin zaten vermiş oldukları bir cevabı yeniden yorumlamışlardı. Klasik düşünce Tanrı ile âlem ilişkisini bazen zorunlu ve mümkün kavramlaştırmasıyla, bazen hâdis-kadim kavramlaştırmasıyla ele almış ve incelemiştir. Her durumda vardıkları netice varlığın mümkün varlık için kazanılmış bir hak, yani kendisinden olan bir şey değilken kadim ve zorunlu için bizatihi kendisinden kaynaklanan ve hatta bizzat kendisi olan bir gerçeklik olmasıdır. Ölüm ve hayat meselesinin en önemli veçhesini bu ontolojik yaklaşım ortaya koyar. Başka bir ifadeyle bu ontolojik tasavvur, bir kez gerçekleşmiş 'mazideki' bir eyleme atıf yapmak yerine Tanrı-âlem ve insan ilişkilerinin her yönüne nüfuz eden dinamik ve sürekli bir anlama sahiptir.

Meselenin ayrıntısına girmeden belirtilmesi gereken şudur: Bu yaklaşım mümkünler, yani âlem ile insan için varlığı bir hak olarak değil, bir lütuf ve ihsan olarak kabul etmek demektir. Bunun anlamı var olmanın ve yaşamanın ancak bir lütuf sayesinde gerçekleşmiş olduğudur. Kelamcılar, İslam filozoflarına göre, bu konuda daha katı bir tavır içerisindedirler. Buna mukabil varlık, kadim Hak için bir ayrıcalık ve haktır. Bu nedenle herkes kendisine varlık ihsan ettiği için Allah'a 'hamd etmelidir.' Üstelik kelam bilginleri –ki bu noktada onları sûfîler takip etmiştir- her an içerisinde 'hayatta kalmak' ihsanının yenilendiğini düşünerek sürekli hamd halinde kalmayı tabii bir durum olarak kabul etmişlerdir. Bu ihsanın yenilenmesinin terimsel ifadesi yaratılışın yenilenmesi anlamındaki *teceddüd-i emsal* veya *tecdîd-i halk* teorisidir. Bunun anlamı, bir kez var olduktan sonra hayatta kalmanın sürekli bir durum değil, her an yenilenen bir durum olmasıdır. Her varlık her nefes yeniden yaratılır ve en nihayetinde bütün hayat baştan sona kadar yeniden yaratılır. İslam metafizikçilerinin kahir ekseriyetinin düşüncesi budur.

Sûfîler bu görüşü dikkatle tahlil etmişler, var olmanın anlamını bu eksende yorumlamış, insan ile Allah arasındaki sürekli ilişkiyi bu çerçevede görmüşlerdir. Bunu ilahi isimler görüşüyle ele alırsak, 'tecellide tekrar yoktur' ve hayat sonsuz tecellilerin neticesi olarak her an yeniden ortaya çıkar. Bir şey ilahi ismin tecellisiyle var olurken el-Kayyûm isminin tecellisiyle varlığını sürdürür. Hiçbir şey varlıkta iki nefes süresince kalmaz. Buna rağmen biz bir süreklilik gözlemleriz. İnsan için bu süreklilik 'âdet' denilen bir durumdan kaynaklanırken âdeti ortaya çıkartan ise yaratmanın sürekli aynı ilkeye göre gerçekleşmiş olmasıdır. Daha sonra kısmen değineceğimiz gibi, sûfîlerin ölüm ile ölüm sonrasından ürkmemelerinin sebebi bu yaratılış teorisidir. Çünkü ölümle birlikte her an hayatta gerçekleşenden başka bir şey gerçekleşmeyecektir ki! Biz zaten her an ölmekteyiz ve yeniden yaratılmaktayız. Hal böyleyken yok olmadığımıza göre –ki bu en büyük lütuftur- ölümden niçin korkalım? Sûfîler tam da böyle düşünmektedirler.

Bu teoriden hareket eden İslam ahlakçılarının –ya da sûfîlerin- hayat tasavvuru 'an', yani şimdiki zamanda odaklanmıştır. Bir sûfî için hayat –mesela- yetmiş yıllık bir ömür değil, içinde yaşadığımız *an*dan ibarettir. Burada farklı bir zaman anlayışıyla karşı karşıya kalırız. Böyle bir zaman mülahazasının nasıl bir hayat anlayışı ortaya çıkarttığı, insanı tembelliğe veya boş vermişliğe mi, yoksa dinamik bir hayata mı yönlendirdiği gibi sorunlar üzerinde durulmamış olması, yaklaşımın özgünlüğüne ve derinliğine halel getirmez. Geçmiş-şimdiki-gelecek zaman diye bölünen zaman yerine 'an' üzerinde odaklanan bir zaman anlayışı, insan sorumluluğunun ve hayatın ciddiyetinin taşınabileceği en ileri noktadır. Çünkü geçmiş ile gelecek 'an' tasavvurumuzu tezyif eden 'mevhum' bir gerçeklik olarak bizi varlıktan kopartır. Başka bir ifadeyle zamanın mevhum bu iki ucu, yaşadığımız anı –tasavvufî tabiriyle- en ileri derecedeki

bilinç halimiz demek olan 'huzur' içerisinde idraki engelleyerek bizi hayale ve vehme savurur. Sûfîler *tûl-i emel*, yani uzun emeller beslemeyi reddederek gelecek zamanın insanı savuran etkisini kırmak istedikleri kadar aynı zamanda amelleri *-ve hatta günahları-* unutmayı tavsiyeyle de geçmiş zamanın etkisinden ve bilhassa 'benlik' husule getiren yönünden kurtulmak istemişlerdir. Bu itibarla *an*ı tezyif etmek ve insanı hayattan uzak tutmada geçmiş zaman ile gelecek zaman arasında bir fark yoktur: her ikisi de insanı *an*dan uzaklaştırır. Geçmiş sadece bir muhasebe ve tecrübe alanı olarak insan için anlam taşırken gelecek sadece bir kasıt –yönelme- ve niyet ve umut alanı olarak insanı ilgilendirir.

İnsanın zamanı bir 'an' olarak yaşadığını belirtirken sûfîler bir terim daha kullanmışlardır. O da *nefes*tir. "Hayat üç nefesten ibarettir" cümlesi, sûfîler tarafından sıkça zikredilir. Katı bir zahitlik şeklinde anlaşılabilecek bu ifade, her insanın ilke olarak kabul edebileceği bir düşüncedir. Kimse henüz almamış olduğu bir nefesi mutlaka alacağından emin olamayacağı kadar verdiği nefesin varlıktan gitmiş olduğunu da inkâr edemez. Geçmiş ancak devam eden, yani 'an' içerisinde bulunan neticeleri sebebiyle 'var' sayılabilir. Demek ki sûfîlerin hayatı bir nefes veya an olarak görmeleri, ilkesel olarak kabul edilebilen bir şeydir. Onları ayırt eden ise ilkeyi bir vakıa olarak görüp hayat ile ölüm irtibatını ona dayandırmalarıdır. Her hâlükârda hayat bir nefes veya bir andan ibarettir. Sûfî de –aslında her insan- *an* anlamındaki halin veya vaktin oğludur. Herhalde tasavvufun bütün İslam düşüncesine katmış olduğu en dinamik ilkelerden birisi bu *ibnü'l-vakt* prensibidir.

İbnü'l-vakt, yani şimdiki zamanın oğlu olmak –ki tasavvufta oğulluk, vazifesiyle ilgilenen insan anlamında kullanılır- hayat ile ölüm arasına perde olarak sadece bir nefesi yerleştirmek demektir: Hayat ile ölümü ayıran şey sadece bir nefestir! Bu

düşünce, bütün tasavvufun ve onun içinde ortaya çıkan başta zahitlik olmak üzere, zikir, murakabe, muhasebe, rüyet, huzur vb. her düşüncenin ve kavramın ana fikridir. Böyle bir düşünce dünya ile ahireti birbirinden ayıran sınırları 'mevhum' sayıp gerçekten ve vakıadan uzaklaştıran bir tuzak saymak demektir.

Zamanı -ve hayatı- bir süreklilik şeklinde algılamamız bir yanılgıdan ibarettir. İslam düşünürleri bu yanılgının kaynağına 'âdet' derler. Âdet, yani hayattaki her şeyi aynı şekilde görmüş olmamız, bizde bir süreklilik duygusu teşkil eder. Hâlbuki hayat sürekli bir değişimden ibarettir ve İbnü'l-Arabî'nin tabiriyle 'sabit olan tek ilke değişimin kendisidir.' Ahireti hayata yaklaştırırken sûfîler, *tayy-i zaman* ve *tayy-i mekân*ın gerçek anlamını bize hatırlatırlar. Dürülen zaman ve mekân, vehimlerimizin ortaya koyduğu bir mesafeden ibarettir. Yoksa ölüm ile hayat arasında ne kadar mesafe olabilir ki? Bu yaklaşım İslam ahlak anlayışının gelişiminde çok önemli merhalelerden birisini teşkil eder, çünkü artık öteye atılmış bir muhasebe kavramının yerini hemen muhasebe fikri alır. Ahlak için bundan daha kuvvetli bir âmil olamaz. Ancak bundan daha önemli bir mesele daha vardır. O da ölüm ve hayat tasavvurunun değişmesiyle ilgilidir. Ahiret hayatının bu kadar yakınlaştırılması veya ahiretin dünya hayatına taşınması, tasavvufî yaşantıda bir korku meydana getirmemiştir. Tam aksine mümin için ahiret hayatının dünyaya taşınması demek, bütün nimetleriyle birlikte dünyaya taşınması demektir. Sûfîlerin "Ölmezden önce ölmek" ya da "Dünyadayken Hakk'a ermek" derken kastettikleri budur.

Müslümanlar Hz. Peygamber'in Mevlidini Niçin Kutlar?

Miracı Olmayanın Mevlidi Ne Mana İfade Eder: Hiç!

Hz. Peygamber'e dair konuşmak, onun hayatını veya özelliklerini yazmak 'ilahiyatçı' olarak mesleğin en hoş yönlerindendir: *insanlığın ideal örneği* ve onun vasıflarından söz etmek bir imtiyaz ve lütuftur bütün ilahiyatçılara. Böyle bir konuşma hem kolay ve hem zor: kolaydır, çünkü bildiğiniz bütün hakikatleri ve insani özellikleri anlatsanız hepsi Hz. Peygamber'e münasip düşer. Hz. Peygamber bu itibarla herkes tarafından 'maruf' ve herkese aşina olan kişidir. Müslümanların çocuklarına yaygın olarak Hz. Peygamber'in isimlerini vermiş olmalarının sebebi Peygambere dair bu aşinalık ve marifettir. Hz. Peygamber'deki vasıflara delalet eden isimler, herkesin bildiği ve ahlak ilkesi olarak kabul ettiği vasıflardır; bu itibarla Hz. Peygamber ideal insanı temsil eder. İşin kolay tarafı bu! Hz. Peygamber hakkında söz söylemek zordur, çünkü her Müslümanın kendince aşina olduğu bir meseleyi anlatırken yeni ne söyleyebilirsiniz? Kolay ile güçlük arasında bir yol bulup Peygamber'in mevlidi hakkındaki düşüncelerimi paylaşmak istiyorum.

Benim için şu soru anlamlı bir sorudur ve bu soruyu herkesin sorma hakkına inanırım: Müslümanlar Hz. Peygamber'in doğumunu niçin kutluyor? Üstelik Müslümanların bir kısmı –ki niceliksel olarak değilse bile etkileri bakımından önemli bir kısmı- tepki gösterse ve din içerisinde sonradan çıkartılmış bir 'bidat' saysalar bile, geçmişten günümüze değin Hz. Peygamber'in doğumunu özel bir münasebetle kutlamaktan geri durmamışlardır. İslam dünyasının bilhassa Hicaz kısmının dışındaki bölgeler olmak üzere İran'da, Hint-Pakistan bölgesinde, Afrika'da ve Anadolu'da Hz. Peygamber'in doğumu vesilesiyle Kur'an-ı Kerim'in tilavet edildiği, salavat-ı şerifelerin okunduğu, şiirlerin ve kasidelerin genellikle bestelenmiş olarak söylendiği geceler tertip edilir. Hiçbiri XV. asrın büyük mutasavvıf ve şairlerinden Süleyman Çelebi tarafından yazılmış *Mevlid-i Şerif* kadar tanınmamış olsa bile farklı dillerde ve lehçelerde yazılmış mevlitler İslam dünyasında geniş bir literatür teşkil eder. İslam düşünce geleneklerinde Hz. Peygamber'in yeri üzerindeki tartışmaları dikkate aldığımızda Müslümanların bir kısmı için bu kutlamalar bir önem ifade etmeyebilir. Hz. Peygamber'in doğumu, yaşadığı hayat ve ahlaki vasıfları üzerinde geniş bir literatürün ortaya çıktığı bir vakıadır. Zamanla Hz. Peygamber'in yanında başka bazı büyük insanlar için benzer toplantılar tertip edilse bile esas itibarıyla mevlit Hz. Peygamber ile özdeşleşmiştir. Bu nedenle bütün öteki merasimlerin anlamlı olabilmesi için Hz. Peygamber'in mevlidinin niçin kutlandığı ve dikkatin niçin Hz. Peygamber'e teksif edildiği hakkında bir kanaatimiz olmalıdır ki ötekilerden söz ettiğimizde tutarsızlığa düşmeyelim!

Sûfîler arasında bir deyim yaygındır: "Allah'a giden yollar nefesler (*enfâs*) sayısıncadır." Deyimdeki kelime (enfâs) bazen nefis (kişi) diye okunur ve her insanın Allah'a giden 'hususi yolu' vardır diye tefsir edilir. Bazen deyimdeki kelime 'nefesler' anlamında alınır ve -her nefes Allah'a giden bir imkân kabul

edilerek- Allah'ın kula yakınlığını anlatmak için yorumlanır. Bu yorumda insan her nefeste Allah'a gidebilecek bir imkâna sahiptir. Başka bir anlatımla hayat, sonsuz nefeslerden oluşurken her nefesin varlık sebebi Allah'ı anmak ve O'na dönmektir. Sözü aktaranlardan birisi Kübreviye'nin pîri Necmeddin Kübra'dır (ö. 618/1221). Onun aktarımıyla "Allah'a giden yollar nefisler sayısı kadardır."[1] Süleyman Çelebi'nin "Bir kez Allah derse aşk ile lisan / Dökülür cümle günah mislü hazân" beytini hatırlarsak ikinci yorum da muhtemeldir. Öte yandan sûfîlerin insanın uzun bir ömür olarak tahayyül ettiği hayatı 'üç gün' veya 'üç nefes' saydıklarını hesaba katarsak, deyimin yorumlanması gereken istikamet ortaya çıkar: ömür denilen şey, 'alınmış, alınan ve alınmamış' üç nefesten ibarettir, o kadar!

Öte yandan 'Allah'a giden yol' tabiri üzerinde durmak gerekir. 'Allah'a gitmek' tabiri bir vehim olabilir mi? Allah gidilengelinen bir mekân veya gaye midir ki? Her yerde 'hâzır ve her şeye nazır' olan Allah'a gitmekten söz etmek bir çelişki değil midir? Naslarda Allah'a gitmek, Allah'a çağırmak gibi ifadeler yer alsa bile İbnü'l-Arabî'nin ısrarla dikkatimizi çektiği üzere, bu ifadeleri algımızı ters yüz edecek şekilde yorumlamak lazımdır. Bu itibarla Allah'a davetin ilk tesiri algının ters yüz edilmesiyle ortaya çıkar. Tashih edilmesi gereken ilk şey algının ta kendisidir. *Allah'a gitmek* veya *Allah'a davet* çağrısı herhangi birine veya bir mekâna gitmek şeklinde yorumlanmaktan 'tenzih' edilmelidir ki maksada varmak mümkün olabilsin. Allah'a gitmek ile kastedilen şey, O'nun her yerde ve her zamanda var olan mutlak hakikat olduğuna 'iman' ve bunun sürekli olarak akılda tutulması anlamındaki 'huzur', her nefesi bu bilinçle almak-vermek demek olan *islam*dır. İşte Süleyman Çelebi'nin

1 Necmeddin Kübra, *Tasavvufî Hayat: Usûl-i Aşere*, İsmail Hakkı Bursevî'nin şerhiyle birlikte Yay. Haz. Mustafa Kara, İstanbul, Dergâh Yay., 1996 (2. bs.), s. 33.

"Bir kez Allah derse lisan / Dökülür cümle günah mislü hazân" beyti bu ilkenin bir yorumu olarak okunabilir.

Deyimdeki 'enfâs' kelimesinin 'nefs' kelimesinin çoğulu olabileceğini söylemiştik. Bu kez deyim herkesin Allah'a giden hususi bir yolu vardır demekti. "Her insanın Allah'a giden bir yolu vardır" cümlesi üzerinde durmak gerekir. Çünkü bu anlamıyla deyim - Allah'a giden yol olarak İslam'ı kabul ettiğimizde- yanlış anlamaya müsait olabilir. Sûfîler deyim üzerinde durduklarında şöyle bir neticeye varmışlardır: Allah'a giden yollar çoktur, fakat yollar içerisinde en güvenli, en doğrudan ve tehlikelerden uzak yol *sırat-ı müstakim*dir. Sırat-ı müstakim Allah'a giden kestirme yol demektir. Bu yorumda insanın sırat-ı müstakimi takip etmesi, kendisi için başarısızlıkla neticelenebilecek yollardan vazgeçerek Allah'ın bildirdiği yolu takip etmesi demektir. O yol Peygamber tarafından getirilmiştir ve insan sırat-ı müstakime uymakla hususi yolundan vazgeçmiş olur.

Peygamber'in bize getirdiği yol Allah'a giden sonsuz sayıdaki yol arasından en doğru ve en güvenli yoldur. Her insan için Allah'a varabilecek en doğrudan yol, sırat-ı müstakim, yani Hz. Peygamber'in yolu olan Muhammedîlik olmalıdır. Artık "Her yol Allah'a varır" yerine "Sırat-ı müstakim insanı Allah'a ulaştırır" demek gerekir; bu durumda "Allah'a giden yollar nefisler sayısıncadır" cümlesini sırat-ı müstakim kapsamında yeniden yorumlamak gerekir. İslamiyet içerisindeki bütün tarikatların üst başlığının Muhammedîlik olması bunu anlatır. Varlık sebebimiz ve maksadımız Allah'ı tanımak ise maksada götürecek yol sadece Muhammedîlik olabilir. Binaenaleyh Allah'a Hz. Peygamber üzerinden gidilir. Artık her insan İslam'ı kabul etmekle vazgeçtiği Allah'a giden hususi yolunu sırat-ı müstakim içerisindeki 'özel' yolda bulacaktır. Bunu Konevî'nin isimlendirmesiyle *vech-i has*, yani Allah'a bakan özel yönümüz ve yüzümüz olarak isimlendirebiliriz. İslam bireysel farklılıkları

bu şekilde muhafaza eder: büyük yol içerisindeki özel ve dar yollar! Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'in hakikatinin içerdiği özel hakikatler!

İslam'ın bazı özellikleri vardır ki bunlar özellikle metafizikçi düşünürler tarafından ayrıntılı bir şekilde işlenmiş, İslam'ın zaman üstü ve kişilere münhasır olmayan yönü ortaya konulmuştur. Bunlardan birisi bir kişiden söz ederken bütün insanları ilgilendiren imkândan söz edebilmemizdir. Bu özellik esas itibarıyla Kur'an'ın icazından kaynaklanır. Kur'an-ı Kerim genellikle kişilerden ve somut hadiselerden söz etmez, daha çok belirsiz bir şekilde imandan, inkârdan, nifaktan vs. söz eder. Bu durum her insan tekini hadiseye iştirak ettirme maksadı taşır. Kur'an-ı Kerim, Firavun, Nemrut gibi olumsuz karakterlerden veya Hz. Musa, Hz. İsa vb. gibi olumlu misallerden söz ederken Müslüman düşünürler özel isimlerden genel durumlar çıkartarak firavunluk, nemrutluk, musalık gibi isim mastarlar türetir. Bu sayede tarihte yaşamış Mısırlı Firavun sadece bir örneğe döner; esas olan ise bir ahlak ve insani durum olarak Firavunluktur. Yukarıda zikrettiğimiz deyimi hatırlarsak, şöyle bir hüküm vermek mümkündür: Allah karşısında işlenmiş kibir ve kendini beğenme suçu olarak nefisler/nefesler sayısınca Firavunluk vardır. Benzer yorumu öteki isimler ve ahlak için düşünebiliriz. Acaba Hz. Peygamber'in mevlidini bu çerçevede ele almak mümkün müdür?

Öyle görünüyor ki Hz. Peygamber'in mevlidi üzerindeki konuşmalarda 'kırılma noktası' tam burasıdır: Acaba biz tarihsel bir hadise ve bir kişiyi ilgilendiren –ki isterse Hz. Peygamber olsun- bir hadiseden mi söz etmekteyiz, yoksa her insan ferdini ilgilendiren bir hadiseden mi söz etmekteyiz? İslam'ın genel bakış açısını ve bu bakış açısıyla ortaya çıkan metafizik düşünceyi hesaba katarsak, bir kişinin mevlidini konuşmak anlamlı değildir. Hele 'dinî' bir gayeyle tabii bir hadiseyi kutlamak

makul bir iş olmasa gerektir. Bir şeyin 'dinî' değerinin olabilmesi için naslarda karşılığının olması gerekir. Aksi halde tabii bir hadiseyi kutlamak niçin Hakk'a 'kurbiyet' vesilesi olsun ki? Metafizikçi düşünürler bu paradoksu çözebilecek bir bakış açısı ortaya koymasalardı özel bir doğum ile her insanın doğumu arasındaki irtibat anlaşılamaz, Hz. Peygamber'in mevlidi üzerindeki faaliyet anlamsız kalabilirdi. Öyleyse buradaki ana soru şudur: Bir tabii hadise olarak 'mevlit' veya 'velâdet' (doğum) nedir ve Müslümanlıkta neye karşılık gelir? Sorunun cevabını bulduğumuzda artık mevlit üzerindeki konuşmalar bir bağlama yerleşir, mevlit kutlamaları bir kişiyi övmek veya anmaktan öteye geçerek hakiki manasını bulur. Başka bir ifadeyle mevlidin ne olduğu hakkında bir fikrimiz yoksa Hz. Peygamber'in mevlidi üzerindeki konuşmanın da bir anlamı olmayacaktır.

İdeal İnsan Olarak Hz. Peygamber: Bir İnsan Bütün İnsanlık Demektir!

Dedik ki Müslüman metafizikçiler Hz. Peygamber ile her bir insan bireyi arasındaki irtibatı gösterdiler. Bu sayede Hz. Peygamber hakkında konuşmak yabancı ve uzak birisinden konuşmak değil, her bir ferde yakın birisinden söz etmek anlamına geldi. Bunu izah edebileceğimiz en iyi misallerden birisi onun mevlidi üzerinde konuşmaktır. Onun mevlidi üzerinde konuşmak, biraz daha ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, her insanın kendi doğum hadisesinden konuşmayı içerecek şekilde doğum-oluş hadisesi üzerinde konuşmak demektir. Biz Hz. Peygamber'in doğumunu kutlarken zımnen kendi doğumumuzu kutlamış oluruz ve 'mevlit' üzerinde tefekkür etmiş oluruz. Tabii bir hadiseyi kurbiyete vesile olan ibadete dönüştürebilecek olan bu muhasebe ve tefekkürdür. Mevlidi daha iyi anlayabilmek için mevlit ile yakın irtibatı olan başka bir misal olarak miracı düşünmek gerekir. İslam, Hz. Peygamber'in miracından

söz ederken maksat Peygamber'i bir insan olarak yüceltmek değildir. Her insanın müşterek olabileceği bir imkândan söz edilir miraçtan söz edilirken! Hz. Peygamber'in miracının çok hususi bir miraç olmuş olması durumu değiştirmez; miracın anlamı Hakk'ın huzuruna yükselmek ise –ki öyledir- her insanın ibadetlerindeki maksadı bu yükseliş olmalıdır. Bir hadis-i şerifte "Namaz müminin miracıdır" denilir. Müslümanlar Hz. Peygamber'in miracından söz ederken de kendilerine aşina bir işten söz ettiklerini bilirler, çünkü miraçta da maksat bir kişinin övülmesi değil, her Müslüman ferdin günde beş vakit iştirak ettiği bir hadisenin hakiki veçhesinin anlaşılmasından ibarettir.

Hz. Peygamber'in miracını konuşmak her kişi için kendi kişisel miraç imkânına ve sorumluluğuna inanmak demektir. Bu bahisteki konuşmalarla da kendi sorumluluğumuzu ve önümüzdeki imkânı yeniden hatırlarız, miraç etmek için yola düşmek isteriz. Sadece miraç ve mevlit için değil! Hz. Peygamber'in ahlakından söz ederken de zaman ve mekân itibarıyla uzaktaki bir insanı övdüğümüzü hiç düşünmeyiz. Onun ahlakı bizim için bir imkân ve gerçek insan olma yolculuğunda kaçınılmaz bir görevdir. Öyle ki biz görevi yerine getirmediğimizde kimse bizim adımıza onu yerine getiremeyecektir. Burada günahlardaki gibi ibadet ve ahlak alanında ferdiyetin tam olarak yüceltildiğini ve dinin bir insanın özne olarak yerine getirebileceği bir sorumluluk olduğunu görürüz: *sen dindar değilsen bu iş olmamış demektir, velev ki bütün insanlar dindar olsun!* Müslümanlar kendi görevlerini konuşmak için Peygamber'den söz ederler. Bu nedenle Hz. Peygamber'in merhametinden, cömertliğinden, güvenilirliğinden, doğruluğundan söz ederiz. Bu sayede Müslümanlar –ki bu noktada aralarındaki görüş ayrılıkları artabilir- Hz. Peygamber'i yaşayan bir varlık, yaşayan bir ruh, bir mana olarak överler ve övmenin pratik bir neticesi vardır: her bir insan onun gibi olabilir. Hz. Peygamber bir aynadır ve

aynaya bakarak konuşuruz, aynaya bakarak istikamet buluruz. Öyleyse Peygamber'i övmek bir rehberi ve O'nun üzerinden insanlık hakikatini övmek/hatırlamak demektir.

İnsanlık değerlerinden, insanlık erdemlerinden söz ederiz. Bazen bir kişiye tepkimizi ifade etmek üzere onun 'insan olmadığı' hükmünü veririz. Hâlbuki ortada sureti itibarıyla insan olan biri vardır ve biz ona 'sen insan değilsin' deriz. Çünkü aklımızdaki 'insan kimdir?' sorusunun cevabı biyolojik bir cevap değildir. Bize göre insan ahlaki bir varlıktır ve iyi ahlak sahibi oldukça insan, insan haline gelir. Bunu Platon'un teorisiyle izah edersek, bir insanlık ideası vardır ve o idea bizim 'ahlaki değerler' dediğimiz değerlerle özdeştir. Üstelik Platon'un teorisinde bu değerler, zaman ve mekân dışıdır ve herkes 'insan' olmak itibarıyla bu değerlere sahip olmada müşterektir.

Ancak o zaman şöyle bir sorun ortaya çıkar: Acaba herkes tam olarak insan ise o zaman niçin insanlık değerlerinden söz etmekteyiz? Cümleyi tersinden kurarsak: 'İnsanlık değerleri' bazen kendimizi veya başkalarını eleştirmemize yol açan ideal bir kavram olduğuna göre insanlık henüz kat etmemiz gereken uzun bir yoldur. Bunun anlamı şudur: İnsan olmak için nefsin arzularıyla mücadele ve ahlaki değerler kazanmak yolunda 'emek' harcamamız gerekir. Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufun *–ki tam anlamıyla insan olma serüvenidir-* sulhu olmayan bir savaş olduğunu söylerken meselenin bu yönünü bize öğretti. Peki, bu durum herkes için böyle midir? Yani tam olarak 'insan' adını alabilecek ve gerçekte insan olmuş birisi var mıdır, yok mudur?

Sorunun cevabı önemli, önemli olduğu kadar çetindir. Bir ideanın tam olarak bir kişide temessül ettiğini söyleyebilmek büyük bir iddiadır. Öte yandan temessül etmediğini söylersek, bu durumda o ideayı nereden bildiğimiz sorusu cevapsız kalır. Sofistlerin bilgi üzerindeki eleştirilerini dikkate alırsak, 'olmayan bir şeyi nereden bildik?' sorusu boşlukta kalır. Çünkü

hiçbir şekilde görmediğimiz veya varlığına şahit olmadığımız bir şeyi bilmek mümkün değildir. Belki bir cevap olarak insanlık ideasını, içerdiği değerlerle bileşik bir kavram haline getirebiliriz ki bu da tutarsızdır. Her hâlükârda insanlık ideasından bahsediyorsak iki şeyden söz edebilmemiz lazımdır: Birincisi o idea varlıkta tahakkuk etmiş (olmuş/bilinmiş) bir şeydir ve en azından bir kişi kâmilen ve tam olarak 'insan' haline gelmiştir. İkincisi insanlık ideasından söz ettiğimize göre, öteki insanlar için de tam bir 'insan' olmak mümkündür ve insanlık idealine gidecek yol açıktır. Aksi halde insanlık ideasından her kim söz ediyorsa –metafizik veya din- abes bir şeyden söz ediyor demektir. Hâlbuki hem metafizik gerçekleşmiş ve var olmuş bir şeyden söz eder, hem din gerçek ve tahakkuk etmiş bir şeyden söz eder: insanlık ideali en azından bir kişide temessül etmiştir ve her bir insan için kapı açıktır.

Müslümanlar insanlık hakikatinin, kendisinde tahakkuk ettiği kişinin –bilâ itiraz ve ihtilaf- Hz. Peygamber olduğunda hemfikirdir. Bunun anlamı şudur: Gerçek bir insan varsa –ki Allah'ın âlemi yaratma maksadı odur- o kişi Hz. Peygamber'dir. İnsanlık değer ve ahlak demek ise –ki günlük dildeki kullanımımız da dâhil olmak üzere bütün felsefi mirasımıza göre bu böyledir- insanlık değerlerinin ölçüsü ve 'aynası' Hz. Peygamber'dir. Binaenaleyh Hz. Peygamber insanlık için sadece Allah'a giden bir yol değil, aynı zamanda insana ve insanlığa giden bir yoldur! "İnsan olmanın anlamı ve ölçüsü nedir?" sorusunun cevabı artık Hz. Peygamber olur. İbnü'l-Arabî'nin Hz. Peygamber'in hikmetinden söz ederken eş anlamlı olarak 'fert' (bir ve tam olmuş insan) demesi ile insanlık hakikati demesi aynı kapıya çıkan iki nitelemedir.

Daha çok sûfîlerin aktardığı bir ifadede şöyle denilir: "Kendini bilen Rabbini bilir." Bu ifade hakkıyla Hz. Peygamber'de tahakkuk etmiştir ve evvelemirde onda kendini bir insan olarak

tanımanın –ki burada tanımak ile olmak eşitlenir- anlamıyla Rabbi bulmanın anlamı kesişir. Öyleyse mevlidini kutladığımız Hz. Peygamber bizim için 'gerçek insan' olan yegâne kişidir ve âlemde Allah'ın maksadı olan halife odur. Bütün insanlığın öyküsü onun öyküsüyle yeni bir anlam kazandı ve büyük resmin bir parçası haline gelerek ona eklemlendi. Bizim varlık sebebimiz ise onda tahakkuk eden insanlık ideasının bizde de tahakkuk etmesidir. Bunun için ona dair olan her şey bizimle ilgilidir ve bizi bizzat ilgilendirir. Öyleyse şunu söyleyebiliriz: Nefisler sayısınca 'mevlit' vardır, fakat onların sadece bir kısmı kutlanmaya layıktır. Şimdi bunun üzerinde duralım.

İnsana Doğru Yaratılışın Seyri: Özel Bir Yaratılış Tarzı Olarak Mevlit

Hz. Peygamber üzerine pek çok kitap yazılmıştır. Bunların arasında Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât*'ı (*Mevlid*), Muhammed Bîcan Efendi'nin *Muhammediyye*'sini zikredebiliriz. Bu eserleri incelerken en dikkati çekecek hadiselerden birisi şudur: Hz. Peygamber'in mevlidini ele alan bahislerin ardından veya öncesinde genellikle miraç bahsi gelir. Bu itibarla mevlit ile miraç arasında bir irtibat kurulur. Acaba mevlit niçin miraç ile ikmal olunur? Soruyu doğru cevapladığımızda Hz. Peygamber'e dair meseleleri daha iyi anlamış olmakla kalmayacağız, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, kendi mebde ve mead hikâyemiz hakkında da kapsamlı bir cevap bulmuş olacağız. Müslümanların Peygamber tasavvurundaki merkezî sorulardan birisi budur: mevlit ile miracın ilişkisi! Mevlit Hz. Peygamber'in doğumunu anlatırken aynı eserin öteki kısmı niçin miracından söz ediyor?

Öyle görünüyor ki burada İslam marifetinin derin bir varlık tasavvuru ortaya çıkmaktadır. Bu ardışıklık bir varlık yorumuna dayanır ve mebde ve mead ekseninde kurulu varlık yorumu bir insan üzerinden ortaya konulmaktadır. Önce mevlitten söz

edelim! Bu bahiste soracağımız ilk soru şudur: Evrenin yaratılışı içerisinde bir insan ferdinin doğumu ne anlam ifade eder? Veya soruyu şöyle de sorabiliriz: Evrenin yaratılmış olmasının herhangi bir insan ferdindeki karşılığı nedir? Bütün Müslümanlar Allah'ın âlemi yarattığını kabul eder ve -yaratılışı açıklamak üzere arada birtakım görüş ayrılıkları olsa bile- âlemin Allah gibi kadim olduğunu kabul eden herhangi bir Müslüman ekol yoktur. Mesela İslam filozofları âlemin kadimliğinden söz etmiş olsalar bile, yine de Allah ile âlemin kıdem tarzını ayırt ederler. Her hâlükârda âlem Allah tarafından yaratılmıştır ve Allah hakkındaki en önemli delilimiz ve bilgimiz Yaratıcı olmasıdır. Allah'ın varlığı üzerindeki tartışmalarda delillendirme yaratılış (hudûs) delili üzerinden yapılır, bazen ilk hareket ettirici, bazen âlemin ilkesi şeklinde bir tavsif ile Allah fikrini temellendirmek isteriz. İslam kelamcıları Allah'ın âlemi salt yokluktan yarattığını savunurken Allah'ın temel vasfı olarak yaratıcılık sıfatı üzerinde odaklanmışlardır. Onlar kudret ile yaratma arasında ilişki kurarken de yaratıcılık vasfının ilahi-mutlak kudreti açıklayan en önemli fiil ve nitelik olduğunu söylemişlerdir: *Kadir olmak* evvelemirde yaratmak ve var etmek demektir. Her hâlükârda yaratılmış olmak, âlemi varlıkta -ilk, kadim ve ezelî Allah karşısında- ikincilliğe indirirken Allah'ın el-Evvel ve el-Müteal olması O'nun yaratıcı olmasının gereğidir.

O halde Allah âlemi *yarattıysa* kadim olmayan bir âlemdeyiz ve onun bir parçasıyız! Bu, bütün Müslümanların kabul ettiği bir ilkedir. Kur'an-ı Kerim'den nazil olan ilk ayet "Yaratan Rabbinin adıyla"[2] diye başlar. Hz. İbrahim'in Allah'a yönelmesini anlatan ayette "Gökleri ve yeri yaratan Allah'a yüzümü döndürdüm"[3] denilir. Hz. Peygamber'e gelen ilk ayetten veya Hz. İbrahim'in zikredilen ifadesinden şunu anladık: Yaratıcı olmak Allah'a

2 Alak, 96/1.
3 En'âm, 6/79.

yönelmemizin en önemli sebebidir. Bu noktada mesele şudur: Allah 'yaratmak' kelimesini kullanırken –ki yaratma anlamı taşıyan en az altı tane fiil zikredilir ve bunların farklı tarzları naslarda geçer- yeryüzünde biz türemeyi ve çoğalmayı anlatmak için başka kelimeler kullanırız. Mesela bir şey için 'ortaya çıktı' deriz, 'sudûr etti' deriz, bir şey 'doğdu', 'meyve verdi', 'neticelendi' vb. deriz. Bütün bu durumlarda bir şeyin başka bir şeyi meydana getirmesinden veya bir şeyin kendiliğinden husule gelmesinden söz etmiş oluruz. Aslında yaratılışı perdelediğimiz veya ihmal ettiğimiz dil tam da bu dildir: âlemde bir nedensellik kabul ederek nesneleri fiil sahibi kabul etmekle âlemdeki her bir şeyi yaratılış eyleminin dışında tutmak! Hâlbuki yaratılış teorisi, hiçbir şeyin fiil ve güç sahibi olmadığını ve -âlemin bütünü gibi- içindeki nesnelerin ve hadiselerin de ilahi kudret tarafından halk edildiğini kabul etmeyi ilzam eder. Bilhassa Ehl-i sünnet kelamcıları ve daha sonra sûfîlerin savundukları temel görüş buydu. Bu anlamıyla yaratıcı olmak ile kelime-i tevhidin anlamı arasında zorunlu bir irtibat vardı. Allah'tan başka hakiki fail yoktur ve hiçbir şey müstakil bir varlığa ve güce sahip değildir. Âlem bir bütün olarak veya âlemdeki hiçbir şey 'fail' vasfını haiz olacak şekilde 'sebep' olarak görülemez. Müslüman bilginlerin nedenselliğe yönelik eleştirileri bu yaratılış teorisini muhafaza etmek gayesinden kaynaklanmıştı.

Öyleyse günlük hayatta yaratılış fiilinden bağımsız ve kendi içinde müstakil bir fiil olarak kullandığımız bütün üreme ve çoğalma fiillerinin 'halk teorisi' istikametinde yeniden yorumlanması ve gerçek yerlerine yerleştirilmesi dinî düşüncenin icbar ettiği zorunlu bir durumdur. Hiç kuşkusuz dilin ortaya çıkardığı sorunlar düşüncenin hakikatle yüzleşmesi önündeki en büyük engeldir ve dil terbiye edilmeksizin düşünce sahih olamayacaktır (bu meyanda dinî olamayacaktır). Artık bir şeyin husule gelmesinden değil, sebebini bildiğimiz veya bilemedi-

ğimiz şekilde onun yaratılışından söz etmiş olacağız. Bir şeyin ebeveyn sebebiyle doğumundan değil, vesilelerle yaratılışından söz edeceğiz. Her birimiz için halk eylemi, doğumla gerçekleşen bir hadisedir ve biz doğarak yaratılmış oluruz. Bu itibarla mevlit veya doğum bizim için yaratılış demektir. Anne-baba ise bu doğuma vesile ve şahit olan kişidir. İslam'da anneliğin değeri yaratılış fiiline 'vesile' olmasından kaynaklanır. Anne *kün* emriyle başlayan yaratılış sürecinin bizim açımızdan bize en yakın halkasından ibarettir. Müslümanlar için doğum hadisesinin kutsiyeti buradan kaynaklanır: İnsan bir âlem demek ise bir insanın yaratılışı-doğumu bir âlemin –mesela bir galaksi- yaratılışı kadar hayret ve heyecan verici olmalıdır. O nedenle mevlit kutlamalarının 'annelik-doğum-yaratılış' vesilesi olarak da kutlanmaması büyük bir eksikliktir.

Bu itibarla *halk* (yaratılış) kelimesinin kazandığı anlamlardan birisi 'nüzul' yani iniştir (Allah'tan geliş). Nüzul, statü itibarıyla üstün olandan ayrılış demektir. İnsanın Hak tarafından yaratılışına 'nüzul' denilir ve bu nüzul bir kavis çizerek Allah'tan göreceli şekilde uzaklaşarak yeryüzünde ortaya çıkar. Bu bakımdan âlem ile insan arasında sûfî metafizikçilerin kurduğu irtibatı hatırlarsak, aslında âlemin yaratılışı insanın nüzulü ile tamamlanır ve artık 'âlem yaratıldı' denilir. Öte yandan insanı 'kelime' sayan İbnü'l-Arabî ve onu takip eden metafizikçiler, nüzul kelimesinin kullanımı sayesinde ayet-kelam ile insan arasında irtibat kurarlar: "Kur'an nazil olurken insan da nazil olur!" Sûfîlerin bu yaklaşımı çeşitli ayet ve hadislerin yorumundan hareketle insanı belirli bir gayeye istinaden eşref-i mahlûkat kabul etmelerinden kaynaklanır. İnsan eşref-i mahlûkattır: yaratılış ona doğru bir seyir takip eder ve nihayetinde bir insanın doğumuyla yaratılış insanda karar kılar. Demek ki doğum (mevlit) yaratılışın son ve mükemmel halkasıdır ve insanın doğumuyla yaratılış tamamlanır veya yeni bir seyre intikal eder. Hz. Peygamber'in

mevlidi özel yaratılışın bir tezahüründen ibaretti ve Hz. Peygamber doğduğunda sayısı 'nefisler' sayısınca olan 'nüzul' kavislerinden bir kavis daha çizilmiş oldu. Hikâyenin tabii olan kısmı burasıdır! Bu kısmın kutlanmasının veya bundan dolayı birinin övülmesinin anlamı yoktur; belki yaratan Allah'a hamd etmek ve insanda neticelenen bu mükemmel yaratılış eylemi sebebiyle O'nu övmek doğumda yapılabilecek en yerinde iştir.

Şimdi soruyu tekrar düşünmemiz lazımdır: Hz. Peygamber miladi 571 tarihinde herhangi bir insan gibi doğdu, altmış küsur yıla varan bir hayat yaşadı ve hayatının bir bölümünde kendisine nübüvvet geldi. Nübüvvetin gayesini en iyi anlatan hadislerden birisi şu olsa gerektir: "Ben mekârim-i ahlakı ikmal üzere gönderildim."[4] *Mekârim-i ahlak* veya güzel ahlak değerleri ne demektir? Güzel ahlakın mahiyetini açıklarken şunu düşünmeliyiz: Hepimizin insanlık hakkında bir fikri vardır. Bundan daha önce söz etmiştik. Mesela bir insan yanlış bir iş yaptığında 'Yaptığı insanlıkla bağdaşmaz' deriz. Birisi zulmettiğinde 'Zulüm insanlığa yakışmaz' deriz. Hepimizin kafasında insanlıkla ilgili bir fikir vardır ve buradan hareketle şu önermeleri kurarız: İnsan olan zulmetmez, insan olan merhametsizlik yapmaz vs. Buna mukabil insan olmakla merhametli olmak, âdil olmak, yardımsever olmak, diğerkâm olmak arasında irtibat vardır veya bunlar birbiriyle özdeştir.

Demek ki her insanda insanlıkla ilgili bir fikir var ve bu konuda aşağı-yukarı bütün insanlar hemfikirdir. İslam ahlakçıları ve düşünürleri bunu beyan etmiştir ve onlara göre bütün insanlar "İnsan olmak nedir?" konusunda bir fikre sahiptir; bu fikirde aramızda bir görüş ayrılığı yoktur. *Mekârim-i ahlak* dediğimiz şey budur: insanlığın müşterek ahlaki değerleri! Ahlak insanlığın ortak dilidir ve bu dil ile birbirimizle anlaşırız. Doğumunu

4 İmam Malik, *Muvatta*, Hüsnü'l-Hulk: 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II: 381.

hatırladığımız Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Ben güzel ahlakı tamamlamak için geldim." Her şeyden önce belirtmek gerekir ki İslam metafizikçileri için bir şeyin tamamlanmasından söz etmek, o şeyin Allah'a bağlanmasından söz etmek demektir. Her insanda şu veya bu şekilde bir merhamet duygusu, cömertlik, iyilik, yardımseverlik vardır. Dünyanın çeşitli yerlerinde insanlar dindar olmadıkları halde ahlak sahibi olurlar, iyi ahlaktan konuşurlar ve ahlakı müşterek insanlık değeri sayarlar. Bu hususta da haklıdırlar: ahlak insanlığın ortak dilidir.

Ahlak insanlığın ortak dili ise şu soru anlamlıdır: Hz. Peygamber neyi getirdi ve neyi tamamladı? Hz. Peygamber güzel ahlakı getirmedi, çünkü insanlar zaten güzel ahlakın ne olduğunu biliyordu. Bu anlamıyla neyin iyi ve neyin kötü olduğu sorunu üzerinde derin bir tahlile gerek olmadan, 'insanın aşina olduğu maruf' şeklinde bir ahlak tanımı yapmak en azından metafizikçi sûfîler açısından geçerli bir çerçeve çizmek demektir ahlak için! Hz. Peygamber ahlakı Allah'a bağlayarak onun istikametini değiştirdi. Ahlakı tamamlamak bu demektir: *ahlak ile Allah arasındaki irtibatı ilahi isimler üzerinden kurarak, insanı, ahlak yoluyla Allah'a bağlamak.* Hz. Peygamber insanlara cömertliği öğretmedi, çünkü insanlar cömertliği zaten biliyordu; Araplar cömertlikleriyle meşhur insanlardı. İnsanlara cesareti veya merhameti de öğretmedi, zaten herkes merhametin ne olduğunu biliyordu. Onlar güveni ve emniyeti de biliyorlardı ve bu nedenle Hz. Peygamber'e 'emin' diyenler müşriklerdi. Hz. Peygamber'e 'sadık' diyenler yine müşriklerdi. Demek ki insanlar *emin* ve *sadık olma*nın ne demek olduğunu biliyordu, kendileri bu vasfa sahip olmasalar bile! Hal böyleyken soruyu yeniden sorabiliriz: Hz. Peygamber ahlak bahsinde tam olarak ne yaptı?

Hz. Peygamber 'ahlakı ikmal ederken' iki şeyi yaptı: Birincisi içimizde dâhilî ve haricî amillerin etkisiyle zayıflayabilecek bir ahlak çekirdeğinin açığa çıkması için şartların hazırlandığı bir

'şehir' oluşturdu. Merhametli olmak istiyoruz ama olamıyoruz, cömert olmak istiyoruz ama olamıyoruz, yardımsever olmak istiyoruz ama olamıyoruz. Hz. Peygamber mazeretleri ortadan kaldıracak şekilde şartları oluşturdu. Buna dinin toplumsal yanı ve 'şeriat' getirmek diyebiliriz. Bu sayede içimizdeki nüvenin sağlıklı bir şekilde ortaya çıkabileceği bir şehir teşekkül etti ve insanın mazereti -ortadan kalkmasa bile- en azından azaldı. İkincisi ve daha mühimi ise ahlakı Allah'a bağlayarak ahlak ile ilahi isimler arasındaki irtibatı gösterdi. Hz. Peygamber insana Allah'ın Kerim, Rahman, Rahîm, Aziz vb. olduğunu öğretti ve insan için ahlaklı olmanın gereğini en üst hakikat olarak ortaya koydu. Bunun anlamı şudur: İnsan olmak ahlaklı olmaya, ahlaklı olmak ise Allah'a ulaşmaya bağlıdır. Allah'a bağlanmayan ahlak 'iyi ve yeterli' bir ahlak olmadığı gibi insan da ahlaksız sadece sureta insan olabilir. Bu sayede artık ahlak yeryüzünde huzurlu bir bireysel ve toplumsal hayatın aracı olmaktan çıkarak gerçek bir insan olmanın ve her şeyden önemlisi Allah'a vuslatın sebebi haline geldi: Allah'ı ancak O'nun vasıflarıyla bulabiliriz-bilebiliriz. Başka bir ifadeyle merhamet sadece bireysel ve toplumsal huzurun vasıtası değil, Allah'a ermenin sebebi haline geldi.

Burada yanlış bir algıyı tashih etmek gerekir: "Her doğan insan iyidir, temizdir!" İslam ahlakçıları insan algısını ters yüz edecek bir önerme kurarak 'insan doğmak' ile 'insan olmayı' birbirinden ayırdılar. Bu bahis mevlit ile doğrudan irtibatlı olduğu gibi Hz. Peygamber'in mevlidi için yapılan kutlamaların sebebini anlamamıza da katkı sağlar. İslam ahlakçılarına göre "Her doğan -insan olarak değil- insan adayı olarak doğar." Her doğan aslında bir çekirdek insandır. Çekirdeğin (*kuvvenin*) insan (*fiil*) haline gelmesi önce hidayete, buna bağlı olarak emeğe, gayrete, kısaca ahlaklanmaya bağlıdır. İnsan biyolojik ve fizyolojik değil, bütünüyle ahlaki ve aklî bir kavramdır. Filozofların insanı 'nâtık hayvan' diye tanımlamaları ile sûfî metafizikçilerin

tanımları bu noktada örtüşür. Nazari ve amelî yetkinlik insanı insan kılar. Özel kabiliyet gerektiren bu 'elit' felsefi tanımlamayı Müslüman düşünürler ise her bir insanın ilkesel olarak dâhil olabileceği Allah'a bağlanmak ve ahlak olarak tevcih etmişlerdir. Bu yaklaşım anlaşılmadığı sürece mevlit üzerinde konuşmanın bir anlamı olmaz.

Her birimiz doğumla yaratılırız ve her doğumla yeni bir kavis çizilir. Bu itibarla *kün* (ol) emrinden itibaren yeryüzünde 'nefisler sayısınca' mevlit olmuş veya kavis çizilmiştir. Bir şey bu kadar genel ve tabii ise onu kutlamanın ne anlamı olabilir? Doğum dediğimiz hadise, bir ağaçtan yeni bir fidanın çıkması veya bir hayvandan yeni bir hayvanın üremesi kadar basit ve tabii bir hadise! Bu sayede yeryüzünde tenasül devam ediyor, çoğalma devam ediyor, burada bir övgü yok. 'Nefisler' sayısınca olan doğum miraç ile gayesine varmışsa doğumdan konuşmanın anlamı olabilir. Başka bir ifadeyle mevlit ile bir insan değil insan adayı doğdu veya yaratıldı; miraç ile ise insan haline geldi. Üzerinde durmamız gereken şey nüzul değil, urûc (miraç) olmalıdır. Doğum (nüzul) miracın sebebi iken miraç mevlidin maksadını teşkil eder. İnsan miraç etsin diye doğdu (nüzul, urûc kavsi ile tamamlanarak daire haline gelince insan 'insan' olur). Bu sayede ikinci bir kavis çizmekle asla kavuşuruz. Bu durumda mevlit maksadına ulaşmış doğum haline gelecektir. Mevlana'nın benzetmesini hatırlarsak, "Her tohum toprağa düşer." Bir tohumun değeri fidan olmasına bağlıdır. Tohum ürün vermeden çürürse o tohum üzerine konuşulmaz. İnsan için miraca ulaşmamış bir mevlit, üzerine konuşulacak bir mevlit değildir. Hz. Peygamber'den bereketli bir ağaç çıktığı için O'nun mevlidi üzerine konuşuyoruz.

Mevlidin anlamı ve maksadı miraçtır dedik. Miraç Hz. Peygamber'den bize miras kalmıştır ve nübüvvet olmasaydı biz miracı bilemeyecektik. Demek ki biz mevlit ile miraç edeni

ve o bilgiyi getireni hatırlamış oluyoruz. O miraç Müslümanların hayatında namaz adını almıştır. Güzel ahlak, öteki bütün ibadetler vs. hep miracın farklı tezahür ve tarzlarıdır. Miracı yaptığımızda mevlit maksadını bulur. Mevlit ve miraç ilişkisini dinin başka bir kavramıyla anlatabiliriz: Kadir Gecesi Ramazan içindeki bir gecenin adı iken aynı zamanda bir ahlak terimidir. Bir zaman olarak Kadir gecesi Hz. Peygamber'e Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu gecedir. Tasavvufta şöyle denilir: "Her insanın Kadir Gecesi Kur'an'ın davetine cevap verdiği gecedir." Mevlit ve miraç ilişkisi için aynı şeyi söyleyebiliriz. Hz. Peygamber'in mevlidi kutlanmaya ve hakkında konuşulmaya değer bir mevlit idi, çünkü onun mevlidi miraç ile maksadına erdi. Her insanın mevlidi konuşulmaya değer mi? Benim mevlidim hakkında konuşmaya değer mi? Her doğum yeryüzüne nüzul etmeye ve bir kavis çizmeye değdi mi, yoksa yeryüzünün taşıdığı bir yük mü oldu? Bunun cevabı miraçtır: Miracı olanın mevlidi maksadına ermiş oldu. Miracın anlamı insanın Allah'a dönerek ve O'nu hatırlayarak hayatın istikametini değiştirmesidir. Miraç ile insan merkezde olanın Allah olduğunu öğrenir, daha doğrusu hatırlar. Allah'ın varlığın merkezinde olduğunu hatırlamak ahlakı ikmal etmek demek olduğu gibi dinin bütün temel kavramları da bu istikamette yorumlanabilir. İslam kelimesi Allah'ın merkezdeki varlık olduğuna iman etmek iken iman, ihsan gibi dinin merkezindeki kavramlar da bu anlama işaret eder.

Netice-i kelam: Doğum günlerini kutlamak günümüzde yaygın bir toplumsal âdet haline geldi. Doğrusu bu şekliyle doğum günü kutlamanın bir anlamı olamaz. Ancak miraç ile mevlitleri maksada ulaşanların doğum günü bir anlam ifade eder. Ötekilerin doğum günü, yaşadıkları sürece miraç imkânı ortada durduğu için 'kuvve halinde' bir manayı içerir: bekleyeceğiz ve göreceğiz, o mevlit kutlamaya değer mi, değmez mi?

Dizin

A

Abdülkerim Cîlî 92

Abdülvehhâb Şârânî 88

Âdem 22, 25, 64, 68, 81, 100, 101, 103, 123, 150, 162, 178, 180, 195, 199, 206, 211

ahlak-ı mahmûde 133

Ahmed Avni Konuk 38

Alvarlı (Hâce Muhammed Lutfî Alvarlı Efe) 11, 200, 202-205, 208-212

arâisü'l-Hak 20, 26

arif cahil 151

Ashâb-ı suffe 220-221

asıl ve fer 193

asr-ı saadet 215-218, 220-221, 228

Attâr (Feridüddin Attâr) 10, 38, 78-79, 81-82, 142, 170-171

a'yân-ı sâbite 37, 92-93, 95-96, 99, 101-102, 108-113, 115-116, 122, 208-209

ayne'l-yakîn 43

ayn-ı sâbite 101, 112, 208-209

Azrail 104-105

B

Bağdat 234

Bakara Suresi 64

Basra 42

bâtınî ilim 179

Bâtınîler 129

Bayezid (Ebu Yezîd Bestâmî) 20, 45, 51, 76, 77, 89, 103, 156, 158, 170, 185, 186

Bir'den bir çıkar 24, 113, 114

Birlik türleri 105

bismil olmak 216

C

cahiliye 217-219, 228

Cebrail 68, 160

Cebrî 156, 157

cem-i himmet 78

cem ve fark 61, 106, 180

Cendî 86

cevher-araz 132, 138

cûiyye 231

Cüneyd 8, 34-36, 46, 55, 88-89, 98, 115-116, 127, 147, 170, 172-

173, 179, 185, 195, 218, 230-232, 234, 250

D

diğerkâmlık 227, 234
din bilimleri 9-10, 41, 43, 48-49, 57, 62, 71, 128, 137, 158-159, 215-216, 223, 226
Divan 47, 60, 81, 89, 94, 100, 110-111, 113, 115-116, 118-121, 123, 138, 158, 199-204, 208-211
dünyevilik 79, 153, 165, 167

E

Ebü'l-Atâhiyye 113
ebu'l-vakt 139, 140, 145
Ebu Tâlib Mekkî 88-89, 153, 231
Ehl-i Beyt 181, 225
Ehl-i sünnet kelamcılığı 47
elest âlemi 98, 115, 116
el-Kayyûm 240
emanet 64-65
Ene'l-Hak 135, 160
Eş'arî 97, 99, 104, 107
et-Ta'arruf 157
evlilik hayatı 153, 232
Eyyûb Fassı 187, 188
ezelî insan 115, 116
ezelî mahiyet fikri 99

F

fakih 85, 88, 89
felsefenin yetersizliği 98
felsefi bilimler 41
Fenârî (Molla Fenârî) 86
ferdiyet 55, 86, 128
Fergânî 18, 19, 86
Firavun 159, 160, 247
Firavunluk 247
Fusûsu'l-Hikem 16-18, 21-24, 27, 30-33, 37-38, 55, 67, 74, 87, 118, 121-122, 128, 135, 144, 148, 150, 159, 178, 187-188, 195
Fütûhât-ı Mekkiyye 16-18, 22-23, 26, 34-36, 68, 77, 101-102, 109, 119, 153-154, 158, 230
fütüvvet 166, 234

G

Gazzâlî 10, 15, 61, 129, 147, 158, 196, 231
Gümüşhânevî 167
günah 44, 66, 81, 155-157, 172, 241, 249

H

Hacı Bektaş-ı Veli 161
hadis ehli 41, 71
hâdis ve kadim 193
hakikat-i Muhammediyye 93, 120
Hakikat sabittir 59
Hakîm Tirmizî 65, 89, 130, 133, 201, 230
hakka'l-yakîn 43, 97, 138, 194
Hakk'ın gelinleri 20, 26

halife 64, 67, 252
Hallâc 10, 89, 170
haller ve makamlar 134, 135, 136, 137, 138
halvet 50, 112, 166
halvet der encümen 50, 112, 166
Hasan-ı Basri 42, 71-72, 232
havf ve reca 152
Havva 22, 25, 150, 195
hayal gücü 33
hayret 33, 138, 140-144, 148, 178, 255
hayvan-ı nâtık 125
Herevî 90
Hızır 159, 179, 235
Horasan 234
Hristiyanlık 129, 157
Hristiyan teolojisi 41
Hristiyan zahitler 164-165
Hucvîrî 52, 62, 65, 129, 137, 146, 152, 157, 201, 219-220, 224, 231
hulûlîlik 129
huzur 74, 117, 241-242, 245
Hz. Ali 224-227
Hz. Davud 154
Hz. Ebu Bekir 224-227
Hz. Eyyûb 187-188
Hz. Hasan 181
Hz. Hüseyin 181
Hz. İbrahim 253
Hz. İsa 54, 129, 159-160, 247
Hz. Musa 24, 27, 50, 159-160, 235, 247
Hz. Ömer 224
Hz. Süleyman 154

I

ibahi 47, 137
İbn Sînâ 18, 23, 34, 111, 113, 118, 192
İbnü'l-Arabî 10, 15-28, 30-38, 45, 48, 50, 55-56, 61-62, 64, 67-68, 74-75, 77, 85-99, 101, 102, 104, 106, 109, 110-114, 116-119, 121-122, 128, 135, 140-141, 144, 147-148, 150-154, 158-159, 163, 170, 177-178, 180-181, 185-199, 205, 207-208, 230-231, 234-235, 242, 245, 251, 255
İbnü'l-Fârız 10, 15, 18, 19, 170
ibnü'l-vakt 139, 241
İbrahim b. Edhem 153
ihsan 60, 79, 202, 260
ihlas 44, 47, 79, 81-82, 136, 180, 234
İki kere doğmak 54
İkinci doğum 26, 55-56
ikinci fark 83
ilahi isimler 77, 108, 134, 146-147, 163, 180, 240, 257-258
ilahi sevgi 23, 97
ilah-ı meşru 77, 192
ilah-ı mutekad 27, 31, 77, 109, 122, 192
ilme'l-yakîn 43

İlm-i hakâik 28
İlm-i ilahi 28
İlticaname 200
İmam Muhammed 222
İmam Rabbânî 46, 91, 92
imanda taklit meselesi 44
insana hizmet 166, 235
insan-ı kâmil 55, 194, 200
insanın ezelîliği 93, 99, 100, 116
insanın noksanlığı 135
insan özgürlüğü 70, 155
inziva hayatı 152
İrade tartışmaları 156
îsâr 227, 229, 234-236
işârî 17-18, 88
İsimsizlik devresi 215
İslam filozofları 22-23, 96, 104, 113-114, 190, 193, 196, 207, 239, 253
istiğna vadisi 82
itidal 189, 233
ittiba 75, 211-212

K

kabz-bast 138, 145
kabz ve bast 144, 146, 148, 152
Kader Risalesi 72
Kadir Gecesi 260
Kadir-i mutlak 21, 69-70, 96, 107, 164
Kahire 42, 230
Kâşânî (Abdürrezzâk Kâşânî) 4, 86, 90, 105, 140
Kayserî (Davud Kayserî) 86-88, 123-124
Kelâbâzî 19, 62, 88-89, 127, 129, 154, 157, 230-231
kelamın tutarsızlığı 98
kelîmullah 159
kendinde varlık 157, 163
kesb 72, 154, 222-223, 230
kesrette vahdeti bulmak 166
Kimya-i saadet 36
Kitâbü'l-kesb 222-223
Kitâbü't-tevhid 41
Konevî (Sadreddin Konevî) 4, 10, 17-19, 23-24, 28, 30, 33-34, 37-38, 51, 86-88, 90, 95-97, 114-115, 118, 123, 128, 150, 159, 170-171, 179-180, 183, 185, 196, 231, 246
Kudüs 143, 198
Kûfe 42
kurbiyet 117, 248
kurb-ı feraiz 138-139, 146
kurb-ı nevafil 139
Kuşeyrî 19, 20, 34, 62, 88-89, 127, 137, 146-147, 152, 173, 179, 224, 231, 234
Kübreviye 245

L

ledün ilmi 179

M

madumat 99, 207
maiyet-i zatiye 86, 117
Mantıku't-Tayr 78, 81, 82, 142
marifet 21, 46, 52, 54, 134, 146, 148, 160, 173, 186, 197, 234, 252
marifetullah 28, 98, 121, 130
marifetü'n-nefs 120, 130
Mâturîdî 40-41
mekârim-i ahlak 202, 256
Mekke 186, 198
Melamilik 53, 180, 234
Menkıbe 161-162
menşeü'l-itibârât 105
Mesnevî 11, 16, 17, 18, 19, 27, 28, 31, 35, 36, 37, 38, 90, 122, 124, 187, 188
Meşrebü'l-ervâh 66
Mevlana (Mevlana Celâleddin Rumi) 3, 5, 10-11, 15-20, 22, 26, 28, 30-33, 36-38, 59, 90, 170, 173, 197, 259
mevlid 199-200, 203-207, 209, 243-244, 247-249, 252, 255-256, 258-260
Mevlid-i Şerif 244
Miftâhu'l-gayb 17
miraç 56, 83, 148, 199-205, 208-211, 243, 248-249, 252, 259-260
Miraçname 200, 202
Mısrî (Niyazi-i Mısrî) 3, 5, 11, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198
muhabbet 21, 168
muhakkikler 19
muhâlefetün li'l-havâdis 134, 173
Muhammed Bîcan Efendi 252
Muhammed Fassı 24, 27, 190, 194
Muhammedî 32, 33, 119
Muhammedîlik 246
Muhammedî Yusuf 32, 33
Muhammediyye 93, 252
Muhâsibî 152, 154, 222, 230
Musa Fassı 24, 128
Mutezile 41, 47, 52, 69, 80, 97, 99, 104, 109, 111, 112, 156, 207
mutlak dişilik fikri 27
mutlak edilgenlik 144, 146
Mutlak Sevgili 21
Mutlak Varlık 22, 23, 37, 90, 93

N

Nablusî 86, 93-94, 181
Nakşibendilik 46, 225, 235
Necmeddin Kübra 245
Nemrut 247
Nifferî 90
Nuh Fassı 32-33
nüzul 56, 204-205, 209, 255-256, 259-260

O

ontolojik dişilik 27

Ö

ölüm 20-22, 24-26, 105, 126-127, 150, 173-174, 185, 237-242

P

Platon 172, 250

R

rabb-ı has 27, 122
Rabia 79, 170
Rahîm 163, 258
Rahman 66, 163, 179, 186, 258
Rahman'ın istivâgâhı 66
rey ehli 41, 71
rıza 21, 70, 80, 97, 170, 172
ruh ve beden ilişkisi 126, 163
Rûzbihân (Rûzbihân Baklî) 65-68, 158

S

sabır 21, 70, 136, 145
sahte iman 44
salt varlık 151
samt 144
Sebeplilik 69-71
seçilmişlik 218-220
sekr-şatahat ehli 46
Serî es-Sakatî 136
Serrâc 19-20, 34, 55, 62, 88-89, 129, 138, 145, 147, 154, 158, 179, 219, 224, 230-231
seyr anillah 140, 143-144
seyr fillah 141, 143
seyr ilallah 140, 143
Sîbeveyh 101-102
Simnânî 91
sırat-ı müstakim 63, 141, 246
sofistler 59, 137
sudûr 92, 94-95, 184, 207, 254
sûf 9, 220-221, 223, 232
Süleyman Çelebi 204, 244-245, 252
Sünni tasavvuf 17, 34-35, 46-47, 88-89, 147, 153, 157-158, 179, 201, 203, 231-234

Ş

şairane tahayyüller 87
Şam 42, 234
şatahat 46, 127, 138, 140, 157-159
şathiyat 89, 109
şeb-i arûs 20, 26, 173-174
Şeriat ve hakikat irtibatı 46
Şeyh Şamil 167
şükür 21

T

Taftazânî 86, 91
tahkik 51, 56, 172, 194
tahkîkî iman 44, 172
tahlil miracı 56
Taptuk Emre 161
tatil 118

tayy-i mekân 150, 242
tayy-i zaman 150, 242
tecdîd-i halk 99, 239
teceddüd-i emsâl 99, 239
Tedbîrât 195
tehafüt 15, 196
teklif 128, 169
tenzih 30, 87, 104, 117, 118, 119, 143, 149, 150, 178, 198, 245
tereddüt 25
teşbih 30, 118, 119, 150, 151, 178
teşrii nübüvvet ve genel nübüvvet 181
tevekkül 21, 70, 73, 81, 83, 97, 117, 136, 157, 166, 172, 222, 232-233
tövbe 68, 141, 143, 145
tûl-i emel 241

U

ubûdet 144
urûc 201-203, 259

Ü

üç nefes 241, 245
üns ve vahşet 151-152

V

vahdaniyet 105
vahdet-i vücûd 36-37, 73, 85-95, 100-101, 105, 107-108, 110-112, 117-118, 120, 123, 125-126, 177, 207
vahidiyet 105
varlık olmak bakımından varlık 37
vatan-ı asli 93, 99, 115-116, 171, 173
vehim 54-55, 67-68, 74, 102, 143, 241, 245
velâdet 248
velayet 51-52, 65, 68, 201, 218
vesilecilik 69, 164-165
Vesiletü'n-necât 204, 252

Y

Yunus 10-11, 47-54, 56-57, 60, 64, 68-69, 73, 75-82, 84-85, 89-90, 92-96, 99-102, 104-107, 109-111, 113-116, 118-125, 133-134, 138-140, 144-146, 148-155, 157-162, 170-171, 173, 198, 237
Yunus Emre Divanı 57, 125, 134
Yusuf Fassı 32-33

Z

zahir ehli 53
zahitlik 46, 49, 79, 83, 153-154, 157, 165-166, 229, 231-233, 241-242
zenginlik ve fakirlik 154
zikir 128, 181, 225, 227, 242
Zorunlu Varlık 22, 73, 96
zühd 42, 117, 136, 138, 145, 152, 155, 164, 230-231, 233



Gazali sonrasında tasavvuf iki alanda geniş bir literatür ortaya çıkardı: Birincisi nazarî düşüncenin işlendiği mensur metinlerdir. Bu alanın en önemli isimleri İbnü'l-Arabi ve Konevi'dir. İkinci literatür ise şiir ve hikâye diliyle ortaya çıkan ve ilkine göre yaygın ve etkili olan bir literatürdür. Bu alanda Arapça yazanlar arasında İbnü'l-Farız, Farsça yazanlar arasında Celâleddin Rumi, Feridüddin Attar ve Türkçe yazanlar arasında Yunus Emre en iyi bilinen örneklerdir. Şiirle düşüncelerini anlatan sûfîler ile nesir yazanlar aynı düşünceyi mi anlatmışlardı? Bu sorunun cevabını bulmak sürecinde şiir nazarî metinlere yaklaştırılmış, tasavvufî şiir, nazarî düşünce içerisinde ve onun kalıplarıyla tahlil edilmiştir. Başta *Mesnevi* şerhleri olmak üzere pek çok şiir şerhi böyle bir zihinsel arka planın ürünüdür.

Elinizdeki kitap iki ayrı türde yazılardan müteşekkildir. Birinci kısmı Ekrem Demirli'nin değişik vesilelerle yazdığı makalelerdir. Bu yazılarda Mevlana, Yunus Emre ve Niyazi-i Mısri ile son devir sûfî şairlerinden Alvarlı Efe'nin tasavvufun çeşitli bahislerine dair düşünceleri ele alınmıştır. İkinci tür yazılar ise Yunus Emre'nin şiirlerine yazılan şerhlerden oluşmaktadır. Bu şerhlerin temel maksadı Yunus'un şiirinin arka planını teşkil eden tasavvufî düşünceyi ortaya koyabilmektir. Bu sayede söz konusu şerhler daha sonra yapabilmeyi umduğumuz geniş bir çalışmanın ilk örnekleri olacaktır.

ISBN 978-605-5215-84-2
9 786055 215842
₺ 20
sufi.com.tr