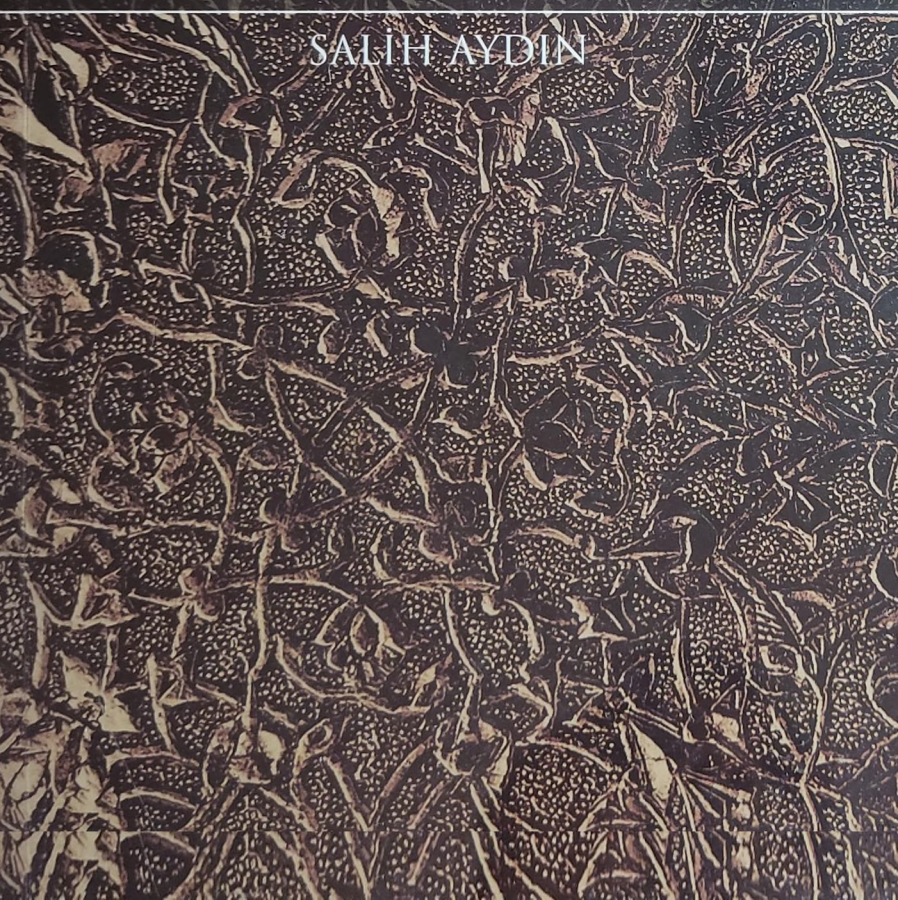
KÜLLİYAT YAYINLARI

İSLÂM DÜŞÜNCESİ - III

TASAVVUF

SALİH AYDIN



İSLÂM DÜŞÜNCESİ

Tasavvuf

3. CİLT

Salih Aydın

KÜLLİYAT YAYINLARI 00023

islâm düşüncesi-3

tasavvuf

İslâm Düşüncesi: Klasik İslâm düşüncesini önce ekoller ve kavramlar, sonra isimler üzerinden irdeleyen Salih Aydın, statik ve tarihselci bir akademi metninden uzak, ufuk açıcı tanımlamalar, kavramlaştırmalar ve kavram eşleştirmeleriyle beraber, geleneksel düşüncemizi öz ve özet bir şekilde sunuyor. Kuşatıcı ve mütedil bir üslupla İslamî düşünce geleneği içindeki bütün unsurları, isimleri, ekolleri elden geldiğince metnine dahil eden Salih Aydın, düşünme eyleminin ve olgusunun partizanlıktan arî, insanî ve ilahî kökenlerini/haritasını, kısacası bütün bir hikemî geleneğimizi önümüze seriyor.

Salih Aydın: Kelâmcı/felsefeci akademisyen, yazar. Klasik eğitiminin yanı sıra Ezher ve Viyana Üniversitelerinde tamamladığı akademik eğitimini, Türkiye'de ve yurt dışında hocalık yaparak sürdürmektedir.

AYINLARI

islâm düşüncesi-3:
tasavvuf
ara/cı metinler: 0017

istanbul 2016
düşünce tarihi: 005 / islâm düşüncesi tarihi: 003 /
salih aydın külliyatı: 003
yazarı

dr. salih aydın
genel yayın yönetmeni
editör
kapak tasarımı
iç tasarım
baskı-cilt

yusuf kaplan
murat bozkurt
bahadır cevizci
mürettibhane
alemdar ofset
davutpaşa caddesi besler iş merkezi
no: 20/29 topkapı/zeytinburnu/istanbul
tel: 212 - 544 23 09

© KÜLLİYAT YAYINLARI, bir **İnsan Yayınları** kuruluşudur.

isbn
matbaa sertifika no
yayıncı sertifika no
birinci baskı

978-605-5976-25-5
22953
12381
eylül 2016



KÜLLİYAT YAYINLARI
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.**kulliyatyayinlari**.com.tr
kulliyat@**kulliyatyayinlari**.com.tr

بسم الله الرحمن الرحيم

Maddî ve manevî yetişip olgunlaşmamda emeği geçenlere ve üzerimde her türlü takdirin ötesinde emekleri bulunan saygıdeğer annem Zülfiye hanım, babam Abdulhamit efendi/hoca, ailem ve çocuklarım M. Abdülhamit, M. Bilâl ve Fatima Hanne'ye...

ve

Cenab-ı Hakk'ın emir ve keremiyle yüce dostuna kavuşan canım Hasan Osman Dayı kardeşimin kehkeşanlara kaçan o eski güneşlerinin aziz anısına...

KÜLLİYAT MANİFESTO

Yaklaşık iki yüzyıldır, köklü bir medeniyet buhranı yaşıyoruz. Tarihimizde yaşadığımız bu ikinci medeniyet buhranı, sarsıcı bir fetret döneminin zuhur etmesine yol açtı.

Moğol İstilâsı, Haçlı Saldırıları ve Endülüs Medeniyeti'nin çökmesinden sonra yaşadığımız birinci medeniyet buhranı, temelde siyasî bir buhrandı, bir fetret dönemine dönüşmemişti. Bu buhranı, insanlık tarihinin, Asya, Afrika ve Avrupa'dan oluşan merkezî coğrafyasındaki bütün medeniyet geleneklerinin üzerine oturarak, hem bunlardan yararlanan, hem de akîdevî, fikrî ve siyasî bütünleşme gerçekleştiren Osmanlı tecrübesiyle ürettiğimiz çok yönlü cevapla aştık.

Rönesans ve Reformasyon'la başlayan modern/seküler Batı uygarlığının geliştirdiği meydan okuma, dünyada bütün medeniyetlere karşı yıkıcı bir saldırı üretmiş, Toynbee'nin deyişiyle, üç asır içinde, mevcut 26 medeniyetten 16'sını yok etmiş, 9'unu ise fosilleştirmişti.

İki yüzyıldır yaşadığımız **ikinci medeniyet buhranı**, epistemolojik ve ontolojik bir kopuş ve çift yönlü bir temassızlık doğurdu: Hem İslâm'la, hem de diğer dünyalarla simülatif / sığ ve sahte ilişkiler kurmamıza yol açtı.

Seküler Batı uygarlığının geliştirdiği meydan okuma, Asya, Afrika ve Amerika kıtalarının yürüyüşünü durdurdu; bazı kadîm medeniyet tecrübelerini tarihten sildi; bazılarını fosilleştirdi ya da Japon ve Çin tecrübelerinde gözlemlediğimiz gibi, neo-liberal ve neo-seküler meydan okumayla mutasyona uğrattı.

İslâm medeniyeti, Toynbee'nin yerinde tanımlamasıyla, "Osmanlı'nın çöküşüyle başlayan"yla birlikte, tarihin yapılmasında özne rolü oynama konumunu yitirdi; ilim, fikir ve sanat geleneklerini yeniden-üretemez ve geliştiremez hâle geldi.

Neo-pagan Batı uygarlığı, ikinci sanayi devriminden bu yana büyük bir felsefî kriz yaşıyor: Bu felsefî kriz, hayatın her alanında postmodern relativizm, atomlaşma ve kaos şeklinde kendisini gösterirken, insanın, gezegenimizin ve kâinatın geleceğini tehdit eden boyutlar kazanmış durumdadır.

Dünyanın, bütün kültürlere varoluş ve hayat hakkı tanıyabilecek, yeni bir medeniyet tasavvuruna ihtiyacı var.

İşte biz, Külliyat Yayınları olarak, hâlâ üç kıtanın hem coğrafî, hem de fikrî dinamikler bakımından kavşak noktasında yer alan Türkiye'nin bu medeniyet sıçramasına öncülük edecek tarihsel ben'e ve derinliğe sahip olduğuna inanıyoruz ve bu süreçte üzerimize düşen "rol"ü ve mükellefiyeti yerine getirmek amacıyla yayın hayatına atıldık.

Hz. Mevlânâ'nın pergel metaforundan hareketle, bir ayağını bizim medeniyet dinamiklerimize muhkem bir şekilde basan, diğer ayağıyla bütün medeniyetlere açılabilecek kapsamlı bir yayıncılık projesiyle karşınızdayız.

Külliyat Yayınları, ilim, fikir ve sanat hayatımıza gelenek kurucu, yeni bir soluk getirmeyi amaçlıyor. Bu süreçte, ülkemizde, kültür, sanat, düşünce ve ilim hayatında yaratıcı ve ufuk açıcı açılımlara önayak olabilecek, *medeniyet dilimizin* yeniden kurulmasına imkân tanıyabilecek telif ve tercüme eserlerle bir atılım gerçekleştirmeyi tasarlıyoruz.

Batı'da, Doğu'da ve İslâm dünyasında gözardı edilen fikir, ilim ve sanat geleneklerini belli bir program dahilinde ve sistematik olarak ilk kez ülkemizin gündemine taşımayı hedefliyoruz.

Külliyat Yayınları, *Referans Metinleri*, *Ara/cı Metinler* ve *Ana Metinler*'den oluşan üç ana "damar"da yapacağı yayıncılıkla ilim, fikir ve sanat hayatımıza "öncü" katkılarda bulunmayı amaçlıyor.

Referans Metinler "damar"ında, ilim, fikir ve sanat dünyasının genel / bütün resmini sunabilecek, "ara/cı" ve "ana" metinlerin anlaşılmasında "anahtar" işlevi görecek, hem özlü, hem de kapsamlı ansiklopedi ve sözlük çalışmaları; Ara/cı Metinler "damar"ında, ana metinlerin anlaşılmasını kolaylaştıracak metinler; Ana Metinler "damar"ında ise Doğu, Batı ve İslâm medeniyet havzalarının, geçmişte ve günümüzde üretilen ana klasik metinlerini yayımlayacağız.

Külliyat Yayınları olarak temel ilkemiz şudur: Bütün'ü kavrayamadığımız sürece, hem parça'nın içinde kaybolmaktan, hem de bütün'ü de parçalamaktan kurtulabilmemiz, dolayısıyla önümüze yeni koridorlar açabilmemiz zordur.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR 11
ÖNSÖZ 13
SUNUŞ 19
TASAVVUF 25
Giriş 27
Tanım 30
Nefs 39
Tasavvufî Tavır ve Özellikleri 45
Tasavvufun Dönemleri 49
Zühd Dönemi 50
Tasavvuf Devri 53
Tarikatlar Dönemi 54
İslâm Tasavvufu ile İlgili Makaleler:
Tasavvufun Sünniliği ya da Tasavvuf-Şia İlişkisi 56
Tasavvufu Sünnîleştirme Çabaları: Kuşeyrî ve Gazâlî 69
Şeriat, Tarikat ve Hakikat 72
Vahdet-i Vucûd ve Vahdet-i Şuhûd 76
Risale fi Beyâni Vahdeti'l-Vucûd 77
Keşfu'n-Nikâb an Sirri Lübbi'l-Elbâb li Sîdî Ahmed Acîbe 80
Tevhid-i Efâl Tılsımı 81
Tevhid-i Sıfat Tılsımı 86
Tevhid-i Zât Tılsımı 87
Mektubât-ı Rabbânî'de Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd 105

İsmet Garibullah ve Hakikat-i Muhammediye 110
A'yân-ı Sâbite 122
İmanda Sûfî Boyut ve Kerrâmîye 125
Önemli Mutasavvıflar 139
Muhammed b. Kerrâm ez-Zâhid el-Hanefî 139
Kerrâmî-Sûfî Ahlak Kitabı: Kitabu Ravnaki'l-Mecâlis 148
Haris Muhasibî 156
Bâyezid Bistâmî 156
Cüneyd-i Bağdadî 157
Hallac-ı Mansur ve Diğer Sûfîler 157
Tarikatlar Dönemi ve Önemli Bazı Şahsiyetleri 160
Nakşibendîlik 161
Erkan ve Âdâb 165
Silsile-i Âliyyeyi Hâlidiyye 172
Muhyiddin İbn-i Arabî 173
Ahi Evren Naṣrettin Hoca 174
Ahîlik Karşısında Mevlevî Hareketin Anlamı ve Modern Mevlevîlikler 181
Mevlânâ Celaleddin Rumî 185
Yunus Emre 188
İNDEKS 191

KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.s.	:	aleyhisselam
b.	:	İbn, bin
bkz.	:	bakınız
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviri
d.	:	Doğum Tarihi
DİA.	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	:	Hicrî
haz.	:	Hazırlayan
Hz.	:	Hazreti
IFFM.	:	İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri.
İFT.	:	İslâm Felsefesi Tarihi
k.	:	Kamerî
m.	:	Miladî
nşr.	:	Neşriyat
ö.	:	Ölüm Tarihi
s.	:	Sayfa
sad.	:	Sadeleştiren
thk.	:	Tahkik
trsz.	:	Tarihsiz
yy.	:	Yüzyıl

önsöz

Bismillahirrahmanirrahim

Bütün övgüler; dosdoğru yolu yaratarak ve şartlarını hazırlayarak kulunun gönlünde gerçeği araştırma aşkını verene, ilmiyle alemleri varlığına alem/işaret kılmak suretiyle kendisine imanı kolaylaştıran, böylece ebedî mutluluğun bütün kapılarını sonuna kadar aralayana ve saygıların en yücesi; ömrünü hakikati aramaya adayan, insanlara hidayeti ve dosdoğru yolu gösteren, güvenilir elçi Muhammed Mustafa'ya (a.s.) olsun.

Bu satırların yazarı, bir bütün olarak İslâm düşüncesi üzerine, onun ana iskeletini resmedici bilgiler vermeyi denemektedir. Kelimenin tam anlamıyla, bir İslâm düşüncesi tarihi değil, yerine göre yazarın yorumlarıyla anlaşılır kılınmaya çalışılmış sistematik bir çalışmadır. İslâm düşüncesi bir ummandır. Asla kokuşmaz, rengini kaybetmez, derinliği ürkütür insanı, yelken açmak yürek ister, genişliğine göz erişmez, her varlık nasibince gıdasını bulur. Buradan yükselecek olan rahmet buharları insanlığın bütün atmosferini doyasıya sulayacak yağmuru indirebilir. Yeter ki onu buharlaştıracak olan bir güneş gibi, pozitif içtihat enerjisini salıversin üzerine, kürek çeksin, gayret etsin. İlk şart budur. *Kökü sabit, dalları kâinatı sarmış*[1] bir çınardır. Nankörü de kadirşinası da meyvelenir

1. İbrahim Sûresi, 14/24.

ondan, aydınlanır onun ışığında. Bu düşünce evrenseldir, *doğusu batısı olmayan bereketli bir zeytin ağacıdır, onun yağı değmeden alevlenir, aydınlık üzerine aydınlık*[2] verir. Çünkü bu düşüncenin kökü ilahîdir. *Bütün kelimeleri O öğretmiştir.*[3] *O'nun kelimeleri yazmakla bitmez.*[4] İşte farklı bir tarzda yazmaya çalıştığım önsözde ifade etmek isterim ki, böyle mübarek bir düşünceyi resmetmek bizi aşar. Aczimin giryesi, fakat samimiyetimin, hayranlığımın ve çabamın ifadesi bütün bunlar.

Bu düşünce ummanından faydalanmanın ikinci koşulu, araştırma gayretinin yanı sıra, kısırlaştırıcı ön yargılardan kurtulma ve kendi ufkunu kendi elleriyle ördüğü puttan duvarlarla karartmamadır. İnsanın bakış ufkunu daraltan her şey eğer kasıtlı bir iradeye dayanıyor ve hakikate ulaşmada engel oluyorsa idoldür, puttur. Kur'an'ın her bir ayeti insanın ufkunu genişletmeye, görüşünü berraklaştırmaya yardımcı olmaktadır. O, her şeyin yaratıcısına imanı bile yargıya götürür ve körü körüne imanı, dinde zorlamayı veya zor altında dini kabul etmez. Dolayısıyla ayetlerden hareket etmek asla dogmatik ve kısırlaştırıcı, insan aklını köreltici bir yol değildir. Kur'an ve Sünnet'ten hareket etmek insanın özünü körleştirmez, gürleştirir. Özün gürleşmesi epistemolojiyle yani doğru bilgiyle başlar. Ön yargılar ve idollerle, onları eleştiri süzgecinden geçirmeden gerçek bilgiye ulaşılamaz. İnsan, önyargısız bu düşünce denizine dalacak olursa, o takdirde özüne katacaklarını bulur ve benliğini inşa eder, özünü gürleştirir.

Bugün Müslümanların, Kur'an'ı ve evren ayetlerini okuyacak, "ciddi anlamda" ne sayısal ne de sözel dile sahip olmadıkları söylenebilir. Kâinâtın dilinden anlamamak Kur'an'ı anlamamak demek olacağı için, İslâm yaratıcılığın hasretini çekmektedir. Oysa problem evvel emirde zihinde çözülür. Zihinde çözülmeyen hiçbir problem gerçekte çözülmüş olamaz. Zihinde inşa edilmeyen hiçbir tasarım dış dünyada varlık bulamaz. En köklü problem düşünce ve zihniyet problemidir. Fârâbî'nin deyimiyle öz-varlık ve özsel varoluş problemidir.

Bu kitap Avusturya İslam Enstitüsü'nde, **İslâm Düşüncesine Giriş**, adlı bir dersin tanıtıcı notları şeklinde başladı. Gitgide genişleyerek üç cildi bul-

2. Nur Sûresi, 24/35.
3. Bakara Sûresi, 2/31.
4. Kehf Sûresi, 18/109.

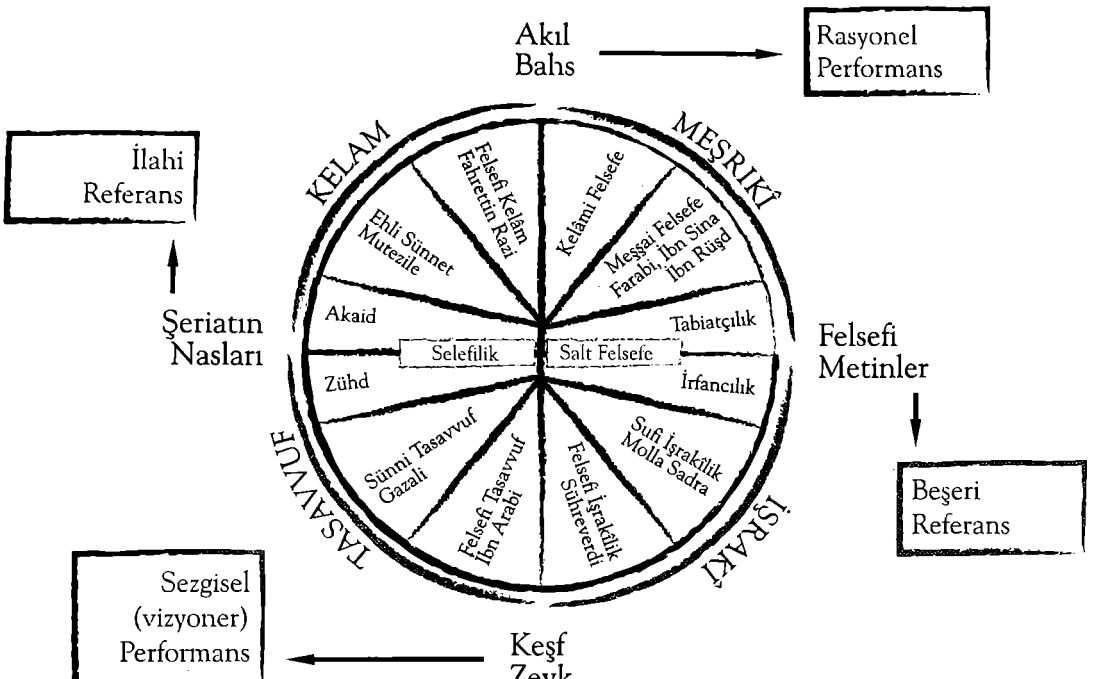
du. Çalışmada emeği geçen bütün arkadaşlarıma teşekkür ediyorum. Türkiye'ye özel birinci baskısı için titizlikle okuyup değerlendirme lütfunda bulunan ve basımında bizleri cesaretlendiren Sayın Yrd. Doç. Dr. Veli Öztürk, Doç. Dr. Fatih Toktaş ve değerli hemşehrim Doç. Dr. Şamil Öçal hocalarıma şükranlarımı sunuyorum.

Elbette ki daha güzeli olabilirdi. Gayret bizden başarı Allah'tandır. O ne güzel dost, O ne güzel yardımcıdır.

Isparta 2015
Dr. Salih AYDIN

sunuş

İSLÂM DÜŞÜNCESİ DAİRESİ



DAİRESEL ŞEMANIN KISA AÇIKLAMASI: En yüce insanî eylem olan "düşünme eylemi" gerçekleştirilirken, bir taraftan "insanî yetiler" (performanslar) kullanılır, bir yandan da bu yetilere malzeme sağlayacak "kaynaklar"a (referanslar'a) müracaat edilir. Yani hem "iç-hafıza" hem de "dış-hafıza" harekete geçirilir. İnsanın yetileri temelde ikiye ayrılabilir: Biri daha çok dıştan (*âfâk*) somut verileri kullanan "rasyonel yeti"dir. Buna *akıl* denilebilir. Diğeri ise iç dünyadan (*enfüs*) soyut verileri kullanan daha doğrusu bu verileri bekleyen ve bu verilerle hakikat arasında çok daha güçlü bir köprü olduğunu var sayan "vizyoner yeti"dir. Buna da *ilham* denilebilir.

Böylece insanî iki performanstan ve insanın kullanabileceği iki referanstan bahsetmek mümkündür. İnsanî yetilerin kullanımına ve kaynaklara müracaata göre farklı düşünür tipleri ve düşünce şekilleri ortaya çıkacaktır.

İnsan, akıl yetisini kullanmayı önemseyen bir yapıya sahipse ve aklın ameliyesini şer'î naslardan hareket ederek ve şer'î nasların hakikatin bilgisini sağladığını düşünerek dikkatini onların üzerine topluyorsa "kelamcı düşünür tipi"nden (*mütekellim*) söz ediliyor demektir. Kendileri Meşşaî düşünür tip olarak lanse edilen filozoflar da aslında bir anlamda kelamcıdırlar. Fakat aralarındaki fark kelamcılar şer'î nasları bir yöntem olarak ön plana çıkarırlar. Meşrıkî filozoflar ise aynı nasları almakla birlikte yöntemsel olarak geri planda tutarlar. Bu du-

rumda "Müslüman meşrıkî kelamcı" ile "Müslüman meşrıkî filozof" arasındaki fark, esaslı bir fark olmayıp, yöntemsel (usûlî) bir farktır. Bu fark esasta fark olarak alınamaz zira aralarındaki farklılık, *almakta* ve iman etmekte değil, *anmakta* ve zikretmektedir. İtikadî olarak almakla birlikte, menhecî olarak anmamak farkı söz konusudur. İslâm dünyasındaki değişik düşünce çeşitleri ve düşünür tipleri arasındaki esaslı fark sadece küçücük iki kısmı teşkil eden Tabiîyyûn ve Batınîler arasındadır denebilir. Zira Naturalistler ve Gnostikler şeriatın naslarını almadıkları gibi anmazlar da ve ansalar bile bunu hakikate götüren bir yol olarak görüp, inanıp, zikre değer bulduklarından değildir. Bu nedenle Meşrıkî ve İşrakî filozoflar ile mütekellimler ve mutasavvıflar arasındaki farkı esaslarda ve usuliddin'de bir fark gibi görmek, İslâm dünyasında ortaya çıkan bütün Meşrıkî ve İşrakî hikmeti, naturalist ve gnostik felsefeye indirgemek olur ki bu yanlıştır ve selefçi düşünceye mağlub olmak demektir.

Kelam salt akaitçilikten felsefî kelama doğru evrildiği gibi tasavvuf da salt züht hareketinden felsefî tasavvufa doğru evrilmiştir. Bu evrilme iç bünyedeki yapısal ihtiyaçlardan kaynaklanmıştır.

Meşrıkî felsefede kelamî felsefeden ayrı olan, birinde yöntemsel olarak "özenle anılan" nasslar diğerinde yöntemsel olarak "dikkatle anılmamaktadır". Dolayısıyla farklılık yöntemdedir. Sünnî sufîlik ile felsefî İşrakîlik arasındaki farklılık da benzer bir farklılıktır.

İslâm dünyasında salt manada naslarla yetinmeyi yeğleyen marjinal bir grup, selefçilik hiç eksik olmadığı gibi salt manada nasları atan bir marjinal grup da olagelmiştir. Bir başka ifadeyle nasları "almak" ve "anmak" ve fakat bununla beraber hiçbir şekilde insanî performansları kullanmamak gerektiğini söyleyenler olduğu gibi, sırf beşerî referanslarla yetinip ilahî kaynağı yadsıyan marjinal bir grup da İslâm düşüncesi dairesinde mevcudiyetini hep korumuştur.

Kelam, akaitçilikten ileri doğru, Ehl-i Sünnet kelamı, Mutezile kelamı ve Fahrettin Razi'de felsefî kelama doğru evrildiği gibi, salt zühdçülük de İbn Arabî ile birlikte felsefî tasavvufa doğru evrilmiştir. Kindi'yle "kelamî felsefe", "meşrıkî felsefe"ye evrildiği gibi, "sûfî işrakiliğin" yanında "felsefî işrakilik" de ortaya çıkmıştır.

İslâm düşünce dairesi içerisinde iğreti olarak bulunan ve yabancı olan sadece gnostik ve naturalist küçük bir gruptan ibarettir. Bunların bu daire içerisinde yer almaları İslâm düşüncesinin yaşadığı ve yayıldığı zamanlar ve mekânlar içerisinde olmalarından ötürüdür. Bunlar bünyeye yabancı kalmış ve zararlı olma yolunu seçmişlerdir; bunların ötesine geçip İslâm düşüncesi içerisinde Sühreverdi ve Molla Sadra'yı "ayrık otu" görmek selefçi anlayışa mahkûm olmaktan başka bir şey değildir. İslâm düşüncesinin bu yabancı unsurları bünyesinde bulundurması uyanık ve zinde olmasını ve kendini yenileme imkanını sağlamıştır.

Kısaca İslâm düşüncesi içerisinde iki yöntem belirmiştir: Birincisi doğuş kaynağından beri gelen, ilahî nasları "almak" ve aynı zamanda "anmak" gerektiği şeklinde bir yöntemdir. Almak esastan, anmak ise usüldendir. Selefîlik, sûfîlik, kelam, bütün bunlar nasları aldıkları gibi anmışlardır da, fakat İslâm düşüncesindeki felsefî yöntemler ise nasları almanın ve onlara gönülden bağlı olmanın gerekliliği esasında diğerleriyle ortak olmakla beraber, anma ve ön plana çıkarma hususunda ise bunun bir usül meselesi olduğunu düşünmüş nasları geri planda tutmuşlardır. Bunu, İslâm'ın mesajını dünyanın her yerine taşıyabilmek için bir gereklilik olarak görmüşlerdir.

Gnostik ve naturalist küçük gruplara gelince bunlar esasta ayrılık gösteren gruplar olup usülde aynılıkları bir değer ifade etmemektedir. Bunları İslâm düşünce dairesindeki felsefî sistemlerle bir görmek, gece ile gündüzü, varlıkla yokluğu, siyahla beyazı birlemek anlamına gelir. İmam Gazalî böyle bir yoruma kaymış görünmektedir.

İslâm düşünce dairesinin üst kısmıyla alt kısmı arasındaki mukayesede ortaya çıkacak en belirgin fark, daireye göre üstte kalan yarım daire, aklî yöntemleri merkeze alıp "teorik aklı" (*el-'aklu'n-nazarî*) daha aktif kılmalarıdır. Burada nazarî akıl daha işlevsel olup, amelî akıl nispeten pasiftir. Alt dairede ise aklın pratik (*el'aklu'l-'amelî*) çalıştırılması ön plandadır. Bu nedenle sûfî ve işrakî ekoller aynı zamanda bir hayat tarzına dönüşmekte ve bütün halk kesimlerinde uygulama ve yaşanma imkanı bulmaktadır. Bu durum felsefî ve kelamî ekollerde söz konusu değildir.

İslâm düşünce dairesinin sağ ve sol yarım dairelerinin kıyaslamasında ortaya çıkan en belirgin fark ise şeriatın naslarını yöntemsel olarak ön plana alıp al-

mamayla alakalıdır. İki yarım daire de şeriatın naslarını almaktadır ve bu esastır. Fakat ikisinin de alıp iman ettikleri bu nasları, sol daire anmak da gerektiğini düşünmüş, kendisine böyle bir yol ve yöntem edinmişken; sağ tarafta kalan daire ise İslâm'ın evrensel söylemini geliştirmek ve kabul edilebilirliğini arttırmak için nasları anmamak gerektiğini, bunların zihnin geri planında tutularak daha büyük bir etki alanı oluşturmak gerektiğini düşünmüş, kendilerine böyle bir yöntemi yol edinmişlerdir.

tasavvuf

GİRİŞ

Tasavvuf, İslâm'daki manevî hayatın ve ahlakî değerlerin adıdır. Bu kelimenin sûfilerin giydiği kaba yünlü elbiselere işaret olarak, *sûf*-yün kelimesinden türetildiği ileri sürülmüştür.[5] Kelâbâzî'nin *Tearruf* adlı eserinde ise şu açıklamaları buluyoruz: Sûfilere, gizlilikleri *saf* ve etkileri ter temiz olduğu için, kalplerini yalnız Allah'a *tasfiye* edip ayırdıkları için, Allah katında ilk *safta* oldukları için, *sıfatları* ilk dönem insanlarının sıfatlarına çok benzediği için yahut da *sûf* giydikleri için, bu isim verilmiştir, denilmektedir.[6] Kelâbâzî'ye göre, gramatik ve semantik açıdan sûf kelimesinden gelmesi daha doğru olacaktır.[7]

Ebu Nasr Serraç ise *Luma*'sında Hz. Peygamber'in riyadan uzaklaşma, tevazu ve zühdün ifadesi olarak yün giydiği rivayet edilir, der. Ömer b. Hattab bunu mersiyesinde şöyle ifade etmiştir: *Yün giydin, eşeğe bindin, ben de se-*

5. Afifi, *a.g.e.*, s. 48.
6. Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed el-Buharî, *K. Tearruf li Mezhebi Ehl-i't-Tasavvuf*, Edited by A.J. Arberry, M. Hanci, Kahire, 1994, s. 5.
7. Kelebazî, *a.g.e.*, s. 9.

nin redîfin idim.[8] Fakat bu; oryantalistlerin kaba yünlü elbiselerin Arap yarım adasında İslâm'dan önce ve sonra Hristiyan ruhbanlarının elbisesi olduğunu, onlardan önce Havârîler'in beyaz yünlü elbiseler giydikleri,[9] dolayısıyla tasavvufun ve İslâm'daki ruhanî hayatın köklerinin Hristiyanlığa dayandığını iddia etmelerini haklı çıkarmayacaktır. Zira bu kelime tasavvufun ikinci döneminde ortaya çıktığı, ilk dönemlerde zâhid, âbid, sâih, bekka vb. kelimeler kullanıldığı gibi bilgilerin yanında; Peygamberin şemâiline ait olarak Muhammed b. Sîrin'in, (ö. 110) "Peygamberimiz keten giyerdi, Hristiyanlar ise yün/sûf giyerlerdi, bize yakışan da Peygamberimize uymaktır," sözünden[10] ve kendi zamanında Hz. İsa'ya imtisâlen sûf giymiş olan bazı zahitleri tenkit ederek; "ben pamuktan elbise giymiş olan kendi peygamberimizin izinden gitmek isterim,"[11] sözünden hareketle ilk İslâm zühdünün kaynağını sûf kelimesi endeksli olarak Hristiyanlık'ta aramanın naif bir düşünce olduğu açıkça ortadadır. Tasavvuf kelimesi II. asrın sonlarında III. asrın başlarında kullanılmaya başlamış, oysa züht hareketi Cahiliyye'de de peygamberin döneminde de mevcut idi. Tasavvufun özü demek olan bu züht hareketinin ve manevî hayatın Arap yarımadasına yayılmış *seyyah ruhbanlar*dan kopya çekilmiş olduğunu söylemek büyük yanlış olur.[12]

Ashab-ı Suffa'ya nispetle söylenmiş olabileceğini, Yunanca *sophia* kökünden gelebileceğini söyleyenler de vardır.[13] Sûfî ve Tasavvuf kelimeleri Kur'an ve hadislerde anılmadığı gibi Sahabe ve Tabiûn devrinde bilinen kavramlar değildir. Hz. Peygamber'in kendi döneminde zühd ve takva sahibi insanlara en şeref verici ad, onun arkadaşı olmak (sahâbî) veya onların takipçileri (tabiûn) olmak idi. Giderek artan büyüme ve yükselen refah seviyesi karşısında zühd ve takva hayatını seçenler azalıp belirginleştikçe, kendilerine âbid, zâhid, nâsik ve bekka

8. Afifi, Ebu'l-Âla, *Tasavvuf İslamda Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz yay., İstanbul 2004, s. 33.
9. Afifi, *a.g.e.*, s. 32.
10. Neşşar, Ali Samî, *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, c. III, s. 30.
11. Massignon, Louis, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, çev. Mehmet Ali Aynî, sad. Osman Türer, Cengiz Gündoğdu, Ataç yay, İstanbul 2006 s. 33.
12. Neşşar, *a.g.e.*, c. 3, s. 30.
13. Bolay, S. H., *a.g.e.*, s. 438.

gibi isimler verilmeye başlanmış, II. asrın yarısından sonra sûfî kavramının yaygınlaşması sözkonusu olmuştur.

Yüzeysel bir takım benzeşmelerden hareketle İslam tasavvufunun kaynağını Hint'te veya Hristiyanlık'ta aramak, her şeyden önce sûfiyâne hayatın özüne ters düşer. Eğer bir düşünce İkbal'in dediği gibi, insanın içinde yoksa hiçbir düşünce o kişinin ruhunu zapt edemez.[14] Çünkü tasavvufî hayat ve davranış tarzına duyulan eğilimin kaynağı katıksız biçimde derûnîdir. Yani çevreden kaynaklanan herhangi bir dış faktörden çok, insanın iç dünyasından gelen meyil ve etkilere dayanır. Böyle bir eğilimin belirmesi için şahsî bir yatkınlığın bulunması gerekir. Bu yatkınlığın yerini, ne Eflatun'un felsefesi, ne Hint mistisizmi ne de Fars zerdüştlüğü tutamaz. Tasavvufa yönelen kimse Yeni Eflatunculuğu okumuş olabileceği gibi okumamış da olabilir. Buna karşılık bu alanda uzman olan kimseye, sûfî olma konusunda bu uzmanlığı hiçbir yarar sağlamaz. Bu Hint mistisizmi alanında uzman olan için de böyledir. Sûfilerin bu orijinal özelliklerine ilim yolu ile değil bizzât tadarak, yaşayarak ve sıfatlarını değiştirerek ulaşılabilir. Buna göre tasavvuf, şu veya bu akımdan etkilenen emek ürünü bir kültür unsuru değildir. Tersine o, insanın ancak uzlette, nefis terbiyesiyle mücahede ile nefsi arıtma ve ahlakı olgunlaştırma ve kalbi saflaştırıp Allah'ı zikretmeye adama özlemi ile ulaşılabilecek olan bir zevk ve müşahede halidir.[15] Sufîleri ermiş/veli yapan, falan Grek veya Hristiyan bilginin söylemiş olabileceği şu veya bu fikir değil Muhammedî berekettir, tasavvufun metod ve tekniklerinin sağladığı ilahî huzurdur.[16] Yahudi Philon ve Hristiyan Clemente, *kelime-i ilahiyye*'den bahsettikleri için İslâm tasavvufunda Hakikat-ı Muhammediye'den bahsedildiğini söylemek yanlış olacaktır. Eğer tasavvuf birçok müsteşrikin bizi inandırmaya çalıştığı gibi İslâm'a dıştan giren yabancı bir unsur olsaydı Şeriat'ın, Hindistan'da Güneydoğu Asya'da Afrika'da vs. yayılmasında mızrak ucu olabilir miydi?[17] Bunun içindir ki İslâm tasavvufuyla ilgilenen büyük Batılı oryantalistlerden Massignon ve Nicolson gibiler önceki fi-

14. Sıddıki, Mazharuddin, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 32.
15. Abdulhalim Mahmut, *a.g.e.*, s. 245-246.
16. Nasr, Seyyit Hüseyin, *İslam İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz yay. İstanbul 1996, s. 163.
17. Nasr, *a.g.e.*, s. 158.

kirlerini değiştirip sonunda; tasavvufun İslâm'a başka kültürlerden girdiğini söylemek asla doğru değildir, bu tamamen İslâm'ın ortaya çıkışından itibaren Kur'an ve hadis okurken, bizzât İslâm cemaatinin kalbinde doğmuş, bununla birlikte kendi kanatları altında gelişen yararlı bir takım yabancı unsurları da bünyesine katmıştır, demişlerdir.[18]

İbn Haldun'un dediği üzre: Asıl olan şudur ki sufiler taifesince tutulan yol, bir hidayet ve hak tarik olmak üzere öteden beri ümmetin selefi ve büyükleri olan sahabe, tabiûn ve onları takip edenler tarafından izlenen bir yoldu. İbadet üzerinde önemle durmak, tamamıyla Allah'a yönelmek, dünyanın debdebe ve süsünden yüz çevirmek, halk çoğunluğunun yöneldiği lezzet, mal ve mevki hususunda isteksiz (zahid) olmak, halktan ayrılarak ibadet için halvete çekilmek, bu yolun esasını teşkil eder ki, sahabe ve selefte de yaygın olan hal budur.[19]

TANIM

Tasavvuf bir terim olarak, nefsin terbiyesi ve ruhun temizlenmesi, kalbin temizlenerek ilahî âlemin hakikatlerini aksettiren bir ayna durumuna getirilmesi, bunun için yapılan bir takım mücadele ve mücahede anlamına gelir. Zühd ve riyazet hayatına katlanılması[20] şeklinde yaşanan bir hayat tarzının adıdır. Tasavvuf, aklî ve burhanî değil, kalbî ve vicdanî bir yoldur.[21] Tasavvuf, insanın Allah şuuruyla müstağrak olmasından ve O'nsuz hiçliğini duymasından kaynaklanan aslî dinî tecrübe matrisinden ve aklı bu tecrübenin gerisinde tutma gereğinden doğan bir yaşam şeklidir.[22] Tasavvuf, İslâm'ın ruh hayatı ve İslâm Peygamberinin şahsında örnekleştirdiği manevî otoritenin kurumsallaşmış ve günümüze kadar gelmiş şeklidir.[23] O bir çeşit tecrübe, bir çeşit bilgi yolu ve bir nevi şuur hali ve bir hayat projesidir. Bu yönüyle, yani hayatın kendisi ve onun içerisinde bir olgu olması hasebiyle İslam tasavvufu diğer üç ana damarından daha avantaj-

18. Abdulhalim Mahmut, *a.g.e.*, s. 243.
19. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 2004, s. 849.
20. Bolay, *a.g.e.*, s. 438.
21. Iragıy, Atıf, *Sevretu'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, Daru'l-Mearif, 7. baskı, Kahire 1999, s. 123.
22. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, s. 5.
23. Yılmaz, H. Kamil, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar neşr., İst. 1997, s. 17.

lı ve güçlü durumdadır. Örneğin Kelâm hayata dair önemli tavsiyeler içerse de bir hayat tarzı olamaz. Felsefe de aynı durumdadır. Fakat Tasavvuf, yaşanabilir bir hayatın bütününü içerecek genel pratiğe de sahiptir.

İşte sufilere göre kalp temizlenmeden, heva ve hevesin perdelerinden ve dünyevî aklın tesirinden kurtarılmadan, zevkî idrak, yakinî marifet ve ilahî sevginin mahalli olamaz ki bunlar tasavvufî hayatın bütünüyle gayesi mesabesindedirler. Mutasavvıflar, sûfînin rûhî tecrübesi anlamına gelen *hâli* şöyle tanımlarlar: Kulun Rabbi ile ya da sonlunun sonsuz ile bütünleştiği manevî menzil; derûnî aydınlanmanın gerçekleşmesiyle zevkî ilmin kendilerine aktığı rûhî bir *makâm*dır. Bu hâl, sınırlı aklın hallerinden değildir.[24] *Zevk* ise sûfinin bu hâlinin bir meyvesi olup *ma'rifet*ten ibarettir.[25] Bu da müridin iradesini tamamıyla Hakikati bulma uğruna Hakk'a teslim etmesiyle ulaşılabilecek bir durumdur. İradeyi eline almaya kalkacak olan akıl bunu başaramayacağı gibi hakikatle insanın arasında perde olmaktan başka bir işe de yaramaz. Bu nedenle marifet, müridânın akıl ve aklî metotlardan soyutlanıp, salt irade ile hareket etmeleri ve iradelerini hakka teslim etmeleriyle gerçekleşebilecektir. Keşfin en önemli özelliği mutlak pasifliktir. Buradaki pasiflik aklın faaliyetinin tamamıyla devre dışı bırakılması anlamındadır. İradesi Hakkın iradesi haline gelen insan asla neden, niçin gibi sorular ileri sürmekle edepsizlik yapamaz. Sûfinin zevkî idrak hali çok şiddetle arzulanmadan vücut bulmayan marifet ve mahabbet halidir. Bu kavuşma veya ittisal sûfide iştiyak halini almadan gerçekleşmez. Dolayısıyla tasavvuf yaşanılan bir aşk tecrübesidir. Akıl aşkın önündeki en büyük engeldir.

Sâlikin kalbi rahmânî ve şeytânî iki gücün çatıştıkları bir alandır. Her iki taraf da kalbi kendisine kazandırmak ister. Bir başka yönden de kalbin iki kapısı olduğu ifade edilir. Bir kapı ilahî sevginin girmesi için diğeri ise vehim kapısıdır. İlahî sevgi kapısı açık tutulamadığı oranda diğerinden masiva ile meşguliyet duygusu kalbi kaplayacaktır.

Sufiler akıl ve kalbi, bilgi aracı olmaları açısından ayırdıkları gibi bunlar aracılığıyla elde edilen bilgiler hususunda da ayrıma gitmişler ve her birine ayrı isim vermişlerdir. Onlar, kelâmcıların bilgi metotları karşısında yeni bir bilgi metodu

24. Afifi, *a.g.e.*, s. 21.
25. Afifi, *a.g.e.*, s. 22.

geliştirmiş oluyorlardı. Akıl ve düşünme yoluyla elde edilen bilgiye ilim demişlerdir. Sufiler bu sözü kayıtsız olarak kullandıklarında kesbî bilgiyi kastederler. Diğeri ise ilhama benzer bir metotla elde edilen, kalbe doğan, mahiyeti ve özel anlamda kaynağı bilinmeyen, yorum ve açıklaması yapılamayan bir bilgidir. Bu zevkî bilgi veya marifettir.[26] Aklın idrakine *ilim*, kalbin idrakine ise *marifet* ve zevk; ilim sahibine *âlim* marifet sahibine ise *ârif* ismini vermişlerdir.

İbn Tufeyl, ehl-i zevk'in (sûfîlerin) bilgileriyle ehl-i nazar'ın (filozofların ve kelâmcıların) bilgileri arasındaki ayrılığı; aklı, zekâsı ve bilgi aletleri sağlam, ancak iki gözünden de mahrum anadan doğma bir âmâ örneğiyle anlatıyor. Bu âmâ büyüdüğü şehrin bütün evlerini, camilerini, hanlarını, sokaklarını, insanlarını iyice öğrenip tanıdıktan sonra birdenbire gözleri açılıverir. Şehirdeki insan ve eşyayı görmediği zamanlarda edindiği intibalara tamamen uygun bulur. Eski bildiklerine zıt bir şey gözüne ilişmez. Hepsini tanır ve bilir. Fakat bu yeni durumda kendisinde, biri diğerini takip eden iki şey duyar. Birisi, gözü açıldıktan sonra elde ettiği ikinci bilginin öncekinden daha açık olması, diğeri ise o bilgi dolayısıyla büyük bir lezzet ve zevk duymasıdır. İşte velayet derecesini bulmayan, bilgiye felsefî düşünme ve delil çıkarma yoluyla ulaşanların hâli anadan doğma âmânın körlük zamanındaki hâline benzer. Velayet mertebesine ulaşan ve Allah'la tanışıklık (*marifet*) hâsıl olan kimselerin hali ise âmânın gözü açıldıktan sonraki hâline benzer.[27]

Oysa İbn Bacce bu tür bir bilgiyi ve yöntemini tamamen zandan ibaret sayar ve bu hususta Gazalî'nin vecd anında ilahî hallere şahit olduğuna ve büyük bir zevk aldığına dair sözlerini tenkit eder.[28] Zandan ibaret olan aklı ve öğretimi dışlayarak, gerçek bilgiyi vecd halinde duyulan zevk ve edinilen bilgiler olarak görmedir. Bu Allah'ın nasip ettiği fıtrî doğallıktan uzaklaşmadır. Bu şekilde medenî bir şehir meydana gelmeyeceği gibi aynı zamanda Allah'ın, insanın özsel tanımına yerleştirdiği en yüce kısmı olan akıl işlevsiz ve fuzulî bir hale gelmiş, varlığı batıl ve abes olmuş olurdu. Böylece İbn Bac-

---

26. Afifi, *a.g.e.*, s. 85.
27. İbn Tufeyl, *Hay İbn Yakzan Ruhun Uyanışı*, çev. Yusuf Özkan Özburun ve diğerleri, İnsan yay. 3. baskı, İstanbul 2003, s. 13,14.
28. Cabirî, *Felsefi Mirasimiz ve Biz*, s. 221-223. (*Resâil-u İbn Bacce el-İlahiyye*, s. 121 den alıntı.)

ce, sufi müşahedeyi epistemolojik temelden yoksun ve insan doğasından çıkış olarak görür ve reddeder.[29]

İlim ve marifet arasında bir diğer temel fark da şudur: Marifet bilinenin doğrudan idrak edilmesi, ilim ise konunun bir takım yönlerinin idrak edilmesidir. Marifet tam bir vahdet arz ederken ilim âlimin bilgi birikimi nispetinde bütünlüğe doğru giden parçalar manzumesidir. Marifet bilinenin bilenle bütünleştiği manevî bir hal iken, ilim soyutlama ve kanıtlama yoluyla bilinen şeyler arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkilerin bütününü idrak eden aklın bir halidir. Marifet nefsin müşahede ettiği bir tecrübe ilim ise aklın ifade edebildiği bir hükümdür.[30] Bu nedenle epistemolojide marifeti asıl alan sufiler ontolojide de genellikle varlığın birliği/vahdet-i vucûd anlayışına sahiptirler. Bu zevk halini yaşayan bir sufi Allah'ın her şeyde tecelli ettiğini, (manifestation-theophany) onun sıfatlarının her şeyi kuşattığını, kişinin tutan eli, yürüyen ayağı, gören gözü olduğunu müşahede eder. Sufilerin çabası keşif ve gayb âleminden perdelerin kaldırılmasına yönelik olup, metodları, nefisle mücadele, kalbin masivadan temizlenmesi, ruhun zikir ve dualarla beslenmesi ve nafileleri çoğaltmaktan ibarettir.

Marifet olarak adlandırılan zevkî bilgiler ilahî bilgiler kapsamındadırlar ve kişinin kontrolü altında olmaksızın kalbe ilka olunurlar. Vahiy ile marifet arasındaki fark, sufinin bu bilgiyi kalbine nasıl ve kim tarafından bırakıldığını bilmemesidir. Vahiy alan kimse ise gönlüne bırakanın melek olduğu hakkında da kesin bilgiye haizdir. Birinci tür veliler ve asfiyaya ait iken, ikincisi ise nebi ve resullere aittir. Fakat ikisi de aynı kaynaktandır ve beşerî çabanın müdahale imkânı olmadığı *ledünnî bilgi* kapsamındadır. Bunların dışındakiler ise aklın taliminden hâsıl olan beşerî bilgilerdir. "Ledünnî ilim" tabiri Kehf sûresinde geçen "*min ledünnâ ilmen*" ifadesinden elde edilmiştir ve diğer bir ifadeyle *bâtınî ilim* demektir. Aslında ilmin ve talimin yolu, dış dünyadaki ilmin kaynaklarından tahsile dayanmaktadır. Bu yolda saâl ilmin yarısıdır ve eleştirel yaklaşmak, şüphe etmek aslî bir unsurdur. Ledünnî ilim ise *tahsil*e değil zühd, riyazet ve gönül *tasfiye*sine dayanmaktadır. Kehf sûresindeki ayetler analiz edilecek olursa bu yolda, rüşdü talim edecek (*ullimte rışdâ*) mürşide tâbi olunur, sadece tâbi ol-

29. Cabirî, *a.g.e.*, s. 223.

30. Afifî, Ebu'l Alâ, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Hayat*, İz yay., 3. baskı, İstanbul 2004, s. 224.

ma edep sorusu dışında (*hel ettebuke*) soru sorulmaz (*lâ teselnî*) gerektiğinde cevap lütfolunur, farklı bir tecrübedir (*lem tuhit bihî ḫubrâ*) sabır gerektirir, (*keyfe tasbir*) çünkü yapılanın kendi emriyle yapılmaz, (*mâ faaltuhû 'an emrî*) olduğu görülecektir. Bu yol kamil bir mürşide beyat ederek bağlanma yoludur. Soru beyata kadar sorulur. Bu durumda bilgi dış dünyadaki bilinen (*malûm*) şeylerden tahsille değil, şeylerin bilgisi içte hazır bulunmaktadır. Bu bilgi Allah katından talim olunmuş bir ilimdir. Gerçekten de bu iki biliş tarzı birbirinden farklıdır. Bilgiyi dış dünyadan tahsil edip özümsemekle değil bizzat özde bilgiyi hazır bulmak şeklindedir. Bu iki farklı biliş tarzı aslında iki farklı insan tipini de haber vermektedir.

Gazalî *İhya* adlı eserinde bu konuyu şöyle açıklar: Ehl-i tasavvuf, talimden öte ilhama ait bilgilere yönelir. Bunun için onların ekseriyeti ilim tedrisine ve musanniflerin yazdıkları eserlere, delil ve iddiaların araştırılması ve analizine fazla önem atfetmezler. Onlar, mücahede, kalp temizliği ve mâsivayla ilişkilerin kesilmesini yegâne metod olarak benimserler. Bunu gerçekleştirdiklerinde Allah kalplerine tecelli eder. Allah, bir kalbe tecelli ederse, rahmet dolar, nur-u ilahî onu aydınlatır, melekût âleminin sırları açılır.

Tasavvufî hayatın bütünüyle gayesi marifetullahtır. Fakat bu bilenin bilinenle vuslata erdiği, kendine ait olan şeylerin yok olup (*fenâ*) böylece onların yerini Allah'ın aldığı, günahın fenasından itaatin bekasına, gafletin fenasından zikrin bekasına, ezelî ilimde Allah'ın inayetini görmenin baki olmasıyla kulun kendi hareketlerini görmesinin fenasına erdiği bir ilimdir.[31] İman tasavvufî erdemle, yani ihsanla dönüşüme uğradığında aydınlatıcı ve bütünleştirici bir bilgiye/*irfân*a dönüşür. İhsanın aydınlığında bakıldığında İslâm, Allah'ta yok oluştur (*fenâ*), Allah önünde hiç olduğumuzu ve O'nun her şey olduğunu kavramaktır.[32]

Sûfî ile mutasavvıf arasında da fark bulunmaktadır. Mutasavvıflık hangi merhalede olursa olsun bu yolun yolcularına verilen bir unvandır. Buna karşılık sûfî unvanı sadece en son dereceye vasıl olan kimseye verilebilir. Kişinin ken-

31. Nicholson, Reynold Alleyne, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İz yay., İstanbul 2004, s. 106-107.

32. Nasr, *a.g.e.*, s. 169.

disine ben sûfîyim demesi aslında onun henüz daha olmadığını gösterir.[33] Hucvirî'ye göre de sûfi vusûl sahibidir, mutasavvıf usûl sahibidir, mustasvif ise fuzûl (ve lüzumsuz şeylerin) sahibidir.[34] Safa, ayeti ve rivayeti mevcut olan bir velâyettir. Tasavvuf ise şikâyetsiz olarak bu safanın rivayet ve nakledilmesidir. Bunu rivayetten bile yorulma ve rahatsız olma ise istisvaftır.

Tasavvuf, zühd (askese) olarak tanımlanmıştır. Tarihi (diyakronik) olarak geriye doğru gittiğimiz takdirde zühdün Hz. Muhammed ve arkadaşlarının hayatında olduğunu tespit edebiliriz. Fakat bu hususa girmeden önce zühdden bahsetmeliyiz. İlk zühd hareketinin Hz. Osman'ın şehadetiyle sonuçlanan/ortaya çıkan fitne olaylarından bir anlamda yorulan halk, içe kapanmış inzivayı ve kişisel dindarlığı ön plana almaya başlamıştır. Emevilerin entrikaları ve ırıncı saltanatı karşısında bu hareket haklı bir duruşu temsîl etmiş böylece belirgin bir hareket haline gelmiştir. Fakat ne yazıkki zalimin zulmü ve dünya nimetleri karşısında İslâmî bir duruşu temsîl eden bu hareket zamanla sessizliğiyle zulmü onaylayan ve dünya nimetleri karşısında yüz suyu döken, muhannete muhtaç olarak yaşamayı kanıksar/özümser bir tavra dönüşecektir.

Şeyhu'l-İslâm Abdullah Ensârî zühdü tanımlarken Hûd Sûresinin 86. ayetiyle konuya başlamaktadır. Bu herhalde en uzmanca seçimlerden birisi olsa gerektir. Ayetin "sizin için *bagıyyetu'llah* daha hayırlıdır" kısmıyla başlıyor. *Eğer inanan kimselerseniz Allah'ın bıraktığı (helâl kazanç) sizin için daha hayırlıdır. Ben sizin başınızda bir bekçi değilim.* Daha sonra da zühdü bir şeye rağbeti tamamıyla kesmek olarak tanımlar ve bunun *amme* için *kurbet*, *mürid* için *zaruret* ve *hassa* için ise *husse* olduğunu ifade ediyor.[35] Yani halk için Allah'a yakınlık vesilesi, bu yolun yolcuları için zorunluluk, bu yolda belirli bir takım uzmanlık kazananlar için ise sıradan bayağı bir şey olduğunu ifade eder. Zühd, zevklerde itidal, insanın Rabbini ve ahiretini unutacak düzeyde dünyevî şeylere dalmamasıdır. Zühd, Allah'ın sevgisine ve rızasına engel olan, O'nu

33. Abdulhalim Mahmut, *a.g.e.*, s. 254.

34. Hucvirî, Ali b. Osman Cüllabî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 1996, s. 116.

35. Herevî, Abdullah el-Ensârî, *Kitabu Menâzili's-Sâirîn*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, danışman Tevfîg Ali Vehbe, Mektebetu's-Segâfeti'd-Diniyye, s. 63.

unutturan dünyevî bağlantıları kalpten çıkarıp, gönlü Allah'a yöneltmektir. *Elinizden çıkana üzülüp hayıflanmayasınız ve size verdiğine de sevinip şımarmayasınız*,[36] mealindeki ve *ne elinizden kaçırdığınıza ne de başınıza gelene üzülmeyesiniz*[37] mealindeki ayeti kerimelerin zühdün kaynağı olduğu söylenir.[38] Zühd, tasavvufun amelî yönünü teşkil etmesinin yanında müslümanın yaşama tarzı, onun dünyevî nimetler ve şehevî arzularına karşı sahip olması gereken tavrın adıdır.[39] Zühd, bir gaye değil, ahlakî olgunlaşmanın yolu ve yordamıdır. Kur'an'da Yusuf (as.) hakkında buyuruluyor ki; *Onu, değersiz birkaç kuruşa sattılar, ondan kurtulmak istiyorlardı ve ona değer vermezlerdi.*[40] Yine Hz. Peygamber'in; *Dünyada sanki bir garip gibi veya bir yoldan geçip gidiyormuş gibi zahid ol!*[41] *Dünyaya gönül bağlama ki, Allah seni sevsin, insanların elindekinden gönlünü uzak tut ki, insanlar seni sevsin*[42] sözlerinde buyurdukları gibi zühd, sekülerleşmeye karşı tavır koymaktır.

Zühd kanaattir,[43] yaratıklarla ilişkiyi Yaratana göre ayarlamaktır. Dünya malına ilgisizlik[44] değil, ona Yaratandan ötürü ilgi duymaktır. Zühd bu anlamda, her halükarda dünyayı dışlamak değildir. Dünya malıyla ilişkilerinde, varlığına sevinç, yokluğuna üzüntü duyulmayacak bir durumda olma demektir. Hatta dünyalık hiç bir şeyi gönle koymaksızın ona sahip olmak da Allah'ın en büyük emirlerindendir. *Onlar zekât veren Müslüman olmak için faaliyette bulunurlar,*[45] *Kur'an buyruğu ve veren el, alan elden üstündür,* hadisi bunu anlatır. Süleyman (as.), Hz. Osman, İmam-ı Azam zengin olmalarına rağmen insanlar içinde zühd ve takvada temayüz etmişlerdir.

---

36. Hadid, 57/23.
37. Âli İmran, 3/153.
38. Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 209.
39. Afifi, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslamda Manevi Hayat*, terc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz yay., 3. baskı, İstanbul 2004, s. 62.
40. Yusuf, 12/20
41. Buhari, Rikak, 3, Tirmizi, Zühd, 25.
42. İbn Mace, K. Zühd, 2/1373, Lütfü Kazancı, *Kırk Hadis*, s. 317
43. Neşşar, *a.g.e.*, c. III, s. 400.
44. Mezahirî, *a.g.e.*, s. 55.
45. Muminun, 23/4

Kur'an'ın ifadesiyle *rehbâniyete* gelince o Hristiyanların Hz. İsa'dan sonra bidat olarak icat ettikleri, içteki bir korku hissi ve o korkuya göre şekillenmiş dıştaki bir hayat tarzının adıdır. Büyük bir korku (*rehbe*) hissiyle çekilip, dünya lezzetlerini terk ederek zühd ve nefsin isteklerine karşı çıkmak suretiyle ibadette aşırı gitmektir.[46] Kur'an'a göre bu nevi hayat tarzını, Allah'ın rızasını kazanmak için ortaya koymuşlar fakat nafile edindikleri bu göreve riayet edememişler,[47] dinin asıl emirlerine dahi zarar verir bir mecraya sürüklenmişlerdir. Daha sonra Allah ile kulu arasında bir mevkiyi ihraz edip, haksız yere insanların mallarını yemeye ve onları Allah'ın gerçek dininden uzaklaştırmaya başlamışlardır.[48] İslâm Tasavvufu'nun, daha sonraları özdeki o sevimli zühd hayatına, Hristiyanlığın usul ve seramonilerini bulaştırmış olmaları, onun Hristiyan kaynaklı olduğunu ortaya koyamaz. Zira ruhbanlık, ayet ve hadislerde sıkça yerilmiştir ve kızına bile aracılık edemeyeceğini ifade eden bir *Nebiy-i zî Şân*'ın hayatına yakıştırılamayacak bir durumdur. Güneş bir eline, ay da diğer eline verilse ilgi duymayacak olan o zahidler zahidi Peygamber asla rahip/ruhban olmamıştır.

Tasavvuf güzel ahlak olarak da tanımlanmıştır. Muhammet Bakır'dan; Tasavvuf, huydur ve huy bakımından fazla olan tasavvuf bakımından da fazladır (ki bu tarif Kettanî'ye de nispet edilir)[49] demiştir. Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmaktır. Tasavvuf, kalbin Allah'tan başka her şeyden temizlenmesi (*tasfiye*) dir. Tasavvuf, nefsin aşağı eğilimleriyle mücadelesidir, kitap ve sünnete sarılmak (*istikamet*)tır, kullara gayretleri oranında bahşedilen, ruh hali, nefis temizliği ve *ledûn* (olayların iç yüzü ve hakikati) ilmidir.[50]

Tasavvufun, güzel ahlak olarak tanımlanması Doğu'da, Batı'da, eski çağlarda ve çağımızda yaygın ve geçerli olsa da, tasavvufu bir bütün olarak ifade etmekte yeterli olmayacaktır.[51] Zira bir defa tasavvufu ahlak unsuruna ağırlık

---

46. Yazır, *a.g.e.*, c. 7, s. 443.
47. Hadid 57/27.
48. Tevbe 9/34.
49. Hucvirî, *a.g.e.*, s. 119.
50. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 28/29.
51. Abdulhalim Mahmut, *el-Münkizu mine'd-Dalal ve Tasavvufi İncelemeler*, Terc. Salih Uçan, Kayıhan yay. İstanbul, 1990, s. 229.

vererek tanımlayanların bizzât kendileri, başka tanımlara da yer vermişlerdir.[52] Bu en azından şunu gösterir: Bu tarifi yapanlar bile bu yönün onu bir bütün olarak ifade etmekte yeterli olmayacağı görüşündedirler. Gerçekten de ahlakı güzel olanların toplum içerisinde sivrilip çıktıkları ve o toplumda önderler oldukları sık görülen bir durumdur. Fakat buna rağmen her ahlak abidesi bir insanın sufî olduğu söylenemez. Buna örnek olarak Sokrat'ı ve Hasan Basri'yi verebiliriz. Bunlar ahlâkî erdemlerin sembolü olmakla birlikte kelimenin tam anlamıyla sufî değillerdi. Ama yine de güzel ahlakın tasavvufun temellerinden biri olduğu ve en üstün ahlak örneğinin tasavvufun ürünü olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ahlaksız sufi asla olamaz, fakat bazı ahlak önderleri sufî değildiler.

Aynı durum tasavvufun zühd olarak tanımlanması için de geçerlidir. Tasavvuf deyince akla zühd kavramı gelmekte ve sadece dünyadan yüz çevirerek uzlet ve köşesine kapanma anlaşılmaktadır. Zühd ve dünya malına muhabbet göstermeme tasavvufun önemli unsuru olmakla birlikte tasavvufu zühdle eşitlemek yanlış olacaktır. Çok ibadet eden abidle sufi de karıştırılmaktadır. Bu nevi karıştırmadan ötürü İbn Sina *el-İşârât*'ında bu kavramların tanımlarını yapmıştır:

Zahid, dünyaya ve onun nimetlerine yüz çeviren kimseye denir.

Âbid, devamlı olarak çoğu zamanını oruç, namaz ve benzeri ibadetlerle geçiren kimseye denir.

Ârif ve *sûfî* ise, bütün düşüncesiyle mukaddes dergaha yönelen ve iç âlemini devamlı bir şekilde hak nurunun akışına hazır tutan kişiye denir.[53]

Bu durumda tasavvuf ne sadece ahlak, ne sadece zühd, ne de sadece ibadettir. O yüce ahlakı, erişilmez zühdü ve her türlü yabancı unsurdan arınmış ibadeti kapsamakla birlikte daha başka bir şeydir. Bu nedenle *Avârifu'l-Meârif* müellifi Sühreverdî ile beraber şöyle denebilir: Tasavvuf fakirlik ve zahitlik manalarını daha başka vasıflar ve ilavelerle birlikte toplayan bir kelimedir. Bu vasıfları haiz olmayana fakir ve zahid dense de mutasavvıf denemez. *Fakirliğin şerefi tasavvufun başlangıcıdır*. Yani fakirlik tasavvufun esaslarından yalnız biridir. Cüneyd der ki, *tasavvuf, Hakk'ın seni kendi nefsinden öldürmesi ve kendiyle yarat-*

52. Abdulhalim Mahmut, *a.g.e.*, s. 230.
53. İragıy, *a.g.e.*, s. 219.

ması ve yaşatmasıdır. Yani insanın iradesini kaybetmesi, tasarruf kudretini tamamen ortadan kaldırması ve Allah'ın iradesiyle hareket etmesi lazım gelir. Halbuki her bir fakir, her bir zahid ve ahlak-ı haseneyle bezenmiş her bir insan böyle değildir.[54] Başta ifade ettiğimiz gibi Tasavvuf bir terim olarak, nefsin terbiyesi ve ruhun temizlenmesi, kalbin temizlenerek ilahî âlemin hakikatlerini aksettiren bir ayna durumuna getirilmesi, bunun için yapılan bir takım mücadele ve mücahede anlamına gelir. Araç gönül arılığı, amaç ise müşahededir. Böylece tasavvuf hem yol (*tarikat*) hem de yüksek bir gayedir.

Bütün bu tarif olunan işlerin merkezinde nefs bulunmaktadır. Öyleyse nefs nedir?

* * *

Nefs

Sûfi psikolojisindeki en önemli kavramlardan birisi nefs yani benliktir. Bu terim bazen ego ve ruh olarak da tercüme edilir. Sûfi yazarların büyük bir kısmı nefsi, kötü huylar ve eğilimleri ifade etmek için kullanırlar. Kuşeyrî şöyle diyor: Nefis muhtemelen şu beden kalıbına tevdi edilen ve kötü huyların mahalli olan bir *latîfe* (sır)'dır. Nitekim ruh da şu beden kalıbına tevdi edilen ve güzel huyların mahalli olan bir latife bir sır ve cevherdir. Bazısı bazısını hükmü altına alır. İnsan ise bütün bunların toplamı olan tek bir varlıktır.[55] Hucvirî ise nefsin, şerrin kaynağı ve kötülüğün temeli olduğu hususunda sûfîlerin ittifakı olduğunu belirtir.[56] Aslında Kur'an'da nefsin hevası yerilmektedir.[57] Böyle olunca nefsi bütünüyle negatif birşey olarak görmekten ziyade nefsin düzeylerinden bahsetmek belki daha doğru olacaktır.

En alt düzeyinde iken nefs bizi dalâlete götüren bir güçtür.[58] Ruh ve beden bütünlüğünün meydana getirdiği, bir yönüyle bedene, diğer bir yönüyle de ruha

---

54. Doğrul, Ali Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, s. 92,93.
55. Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 181.
56. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcub*, s. 309.
57. Bakara 87 ve 130. ayetlere bakılabilir.
58. Frager, Robert, *Kalp Nefs ve Ruh; Sûfi Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek, İstanbul 2005, s. 70.

bağlı, akıl da dahil olumlu ve olumsuz bütün duygu ve içgüdüsel güçlerin kaynağı olan salt insan benliğidir.[59] Nefs, ruh ve bedenin karşılıklı etkileşiminin yarattığı bir süreç olarak çok statik bir psikolojik yapı değildir. Ne ruh ne de bedende özünde yanlış birşey yoktur. Ancak ikisinin birleşimini sağlayan süreç sapabilir. Ruh bedene girdiğinde, soyut kökeninden kopar ve nefs şekillenmeye başlar. Böylece ruh maddî varlıkta kalır ve onun özelliğini almaya başlar. Nefsin kökü hem ruhta hem de bedende olduğu için, hem maddî hem de manevî eğilimlere sahiptir. Başlangıçta maddî yön hâkimdir; nefs dünyevî zevk, ödül ve övgülere düşkündür. Nefs dönüştükçe Allah'a daha çok yaklaşır ve dünyaya bağlılığı azalır.[60] İşte Kur'an'daki referanslara dayanarak nefsin bu dönüşme süreci yedi düzeyde anlatılır. Nefis, insanî bilginin hem objesi hem de sujesi olma itibarıyla, önce kendisinin bilinip tanınması gerekecektir. Zira *nefsini bilen rabbini bilir*, hadis-i şerifi, tasavvufçular arasında çok meşhurdur. Nefsin kendisini, bu arada da diğer varlıkları, gerçeğiyle bilebilmesinin yegâne şartı, nefsi terbiye edip, his ve aklı aşarak, genelde sezgi diyebileceğimiz bilgi kaynakları ve vasıtalarına ulaşmasıdır.

Efendimiz (as.), İbn-i Mes'ûd'dan (ra.) aktarılan Müslim'deki bir rivayette; *Sizden her birinizin bir şeytanı vardır. Evet, benim de şeytanım var, fakat Allah-u Teâlâ bana yardım etti ve şeytanım Müslüman oldu, bana yalnız iyiliği emr eder*, buyurmaktadırlar. Bunun anlamı, nefsin yok edilmesi değil, nefsin kötülüğü emreden özelliğini yok etmek ve ona hakim olmaktır ve bu insana nasip olabilmektedir. Nefsin terbiyesi; bedene bağlı aşağı ve kötü isteklerin köreltilmesi, en azından iyiye kanalize edilmesi ve nefsin şeytana yuva olmaktan kurtarılmasıdır. Ruha bağlı yüce istek ve kuvvetlerin ise güçlendirilmesi ve benliğe, bedenin hayvanî yönünün değil, Allah tarafından üflenen ruhun hâkim kılınmasıdır.[61] Bu gayeyi gerçekleştirebilmek için, her tasavvuf mektebi ve tarikatı, kendince usul takip etmişlerdir. Genel olarak nefsin şu üç hali söz konusudur: Günahı emreden ve bundan herhangi bir pişmanlık bile duymayan, günahı emreden fakat akabinde işlenen bu günahtan ötürü kendini kınayan ve pişmanlık duyan ve ilahî hu-

59. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 36.
60. Frager, *a.g.e.*, s. 71.
61. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 36.

zura erişip bütünüyle ona yönelen nefistir. Fakat nefsin temizlenmesi sürecinde şu nefs mertebelerine de işaret olunmuştur. Bu mertebeler kısaca şöyledir:

Nefs-i Emmâre: Kötüyü ve günahı emreden nefis.[62] Nefs-i Emmâre, emreden nefs, kibirli nefs, kötülüğe teşvik eden nefs ve zalim nefs olarak da adlandırılmaktadır. Emmâre teriminin sözlük anlamı doğası gereği ya da tekrar tekrar emreden nefs anlamındadır ve rahat vermeyen nefs aşaması olarak adlandırılabilir.[63] Bedenî tabiata meyleden, hissî şehvet ve lezzetleri emreden, kalbi aşağı cihete doğru çeken, şerrin yuvası ve kötü ahlakın kaynağı olan nefistir.[64] Hiçbir temizliğe ve terbiyeye tâbi kılınmamış, salt insan nefsinin, insanın özünü idare ettiği, gerçek bilgiden yoksun olup, duyu organlarının verileriyle yetindiği, adeta hayvanî bir mertebedir. Bu insan tipinde akıl, hayvanî dürtülerin emrine verilmiş, kötülüğünden dolayı insanı kınayacak olan vicdanın sesi köreltilmiştir. İnsan, içindeki şeytanî ses ve kabaran hayvanî dürtülerin memuru olmuştur.[65]

Muhammed Hikmet Efendi evliyâullahın, insan cesedinde iki ruh olduğunu, birine hay(a)vânî diğerine ise insânî ruh denildiğini ifade ediyor. Hay(a)vânî ruh, latif bir cevher, vücut içerisinde bir buhâr-ı zulmânî olup bedende olan hayat, his ve iradî hareketleri taşır. Bu ruha nefs-i behîmiyye denir. İnsan ruhu denilen cevherse nefs-i nâtıkadır ki fiil ve hareketlerinde maddeye yakın ve onunla beraber olan fakat maddeden ayrı bir cevherdir. Sadece bu nefis levvâme, mülhime, mutmainne, râdiye, merdiye ve sâfiye adlarıyla adlandırılmıştır. Eğer nefs-i nâtıka şehevânî nefsin her dediğini yapar, ona itaatli olur, her haliyle ona uygun hareket eder ve onun hükmü altında bulunursa buna nefs-i emmâre denir.[66]

Bu aşamada inziva ve çile de önerilmektedir. Benliğin en arınmış düzeylerinde bile bu nefsin izleri kalır.[67] Nefs-i emmâreyi yok etmek insanın kendisi-

---

62. Yusuf, 53.
63. Frager, Robert, *Kalp Nefs ve Ruh; Sûfi Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek, İstanbul 2005, s. 73.
64. Cürcânî, Tarifat, *en-Nefsü'l-Emmare* maddesi, s. 271.
65. Yazır, Elmalılı Muhammet Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 481; Hüseyin Mezahirî, *Dürtülerin Kontrolü*, İnsan yay., İstanbul 2002, s. 28.
66. Erenköylü, Muhammed Hikmet Efendi, *Marifet-i İlâhiyye Tarikat-ı Âliyye*, İttihat yayıncılık, İstanbul, s. 265.
67. Frager, R., *a.g.e.*, s. 77.

ni yok etmektir. Onun iyi niteliklere ve eylemlere dönüştürülmesi gerekir.[68] Bu mertebeden kurtulmak için yeme ve içmede orta yolu takip etmesi, az uyuması, az konuşması, kötü huylarını dizginlemesi, çile çekmesi ve zikir olarak kelime-i tevhidi eksik etmemesi gerekir.[69]

Nefs-i Levvâme: Kendini kınayan-kötüleyen nefis.[70] İnsan, nefs-i emmârenin hükümranlığı altında temelde habersiz ve bilinçsiz bir durumdadır. İçinde bulunduğu durumu göremez ve kendine ve başkalarına verdiği zararın farkında bile olmaz. Başlangıçta zayıf ve soluk olmasına karşın iman ve batınî idrak ışığı güçlendikçe, kendimizi belki de ilk defa açıkça görmeye başlarız.[71] Kalbin nuruyla, gafletin çürütücü etkisinden uyarıldığı oranda aydınlanan ve karanlık tabiatının hükmü gereği kendisinden her kötülük sudur edişinde, kendini kınamaya başlayan ve tövbe eden nefistir.[72] İnsanın, kendi benliğinin şuurunda olmaya başladığı, nefsini muhasebe ettiği, iyi fiilleri için sevinip, kötü fiilleri sebebiyle kendisini yerdiği bir mertebedir. Kişiyi, rahmanî şeylere teşvik eden, aklını şeytanî işlerde kullanmasından rahatsızlık duyuran özelliği, vicdanıdır.[73] Şayet insan nefsi, şehevânî nefsinin verdiği emirleri sükunetle karşılar, Allah'a bağlı olur fakat yine de kendinde fani şeylere meyil olursa buna nefs-i levvâme denir. Bu mertebede nefis hasenatıyla mesrur seyyiatıyla mahzun olur. Henüz daha kendine hakim olabilme ve kötü isteklerine engel olabilme gücüne erememiştir. Onun dayanağı tarîkatın erkan ve usullerine uymaktan ibarettir.[74] Bu mertebede kişi, yavaş yavaş şeriatın zahirîyle yetinmeyip, özüne yönelir. İç temizlik, bu mertebede başlamıştır. Zikir olarak, Allah lafza-ı celâline devam eder.

Nefs-i Mülhime (*mülheme*): İlham ve keşfe mazhar olan nefis.[75] Bu üçüncü derecede ibadetten tefekkürden ve diğer manevî faaliyetlerden zevk almaya başlanır. Yaratana ve yaratılanlara karşı gerçek bir sevgi hissedilmeye başla-

---

68. Frager, R., *a.g.e.*, s. 82.
69. Erenköylü, *a.g.e.*, s. 261-264; Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 38.
70. Kıyamet, 2.
71. Frager, R., *a.g.e.*, s. 86.
72. Cürcanî, *a.g.e.*, s. 271.
73. Mezahirî, *a.g.e.*, s. 103.
74. Erenköylü, *a.g.e.*, s. 266,274.
75. Şems, 7.

nır.[76] Bu mertebede olan sâlikin batınında hakikî iman zuhur ettiğinden şuhudunda masiva kalmaz. Bu nefsin hali aşktır, vâridi marifettir. Manevî terakkiye başlamış, terbiye ve taatını artırmış fakat arzu ve isteklerini terketse de unutamamışsa nefs-i mülhimedir.[77] İnsan nefsinin kötü sıfatlarının tamamen terk edildiği, neyin iyi neyin kötü olduğu arı bir şekilde ilham olunduğu, dinin zâhir ve derûnuna göre hareket edildiği bir mertebedir. Kişiyi artık ruhu yönetmektedir. Bilgisinin konusu hem tabiat, hem de melekût âlemidir. Bu mertebede kişinin zikri Hû'dur.

Nefs-i Mutmainne: Huzura kavuşmuş tatmin olmuş nefistir.[78] Kötü özelliklerin uzaklaşıp, ahlak-ı hamidenin yerleştiği, kalbin nuruyla aydınlanmanın tamam olduğu bir nefistir.[79] Ancak bu dereceye ulaşıldığında negatif egonun belli başlı çarpıklıklarından emin olabilir ve hatta ve daha sonraki aşamalarda bile negatif ego, anlık bile olsa, kişiyi hala etkileyebilir.[80] Onun artık tam anlamıyla iç temizliğe kavuştuğu, derûni huzura erdiği, neyin iyi neyin kötü olduğundan artık emin olunduğu bir mertebedir. Nefis artık ceberût âlemine ulaşmış ve bilgisi kesin bir mârifettir. Muhammed Hikmet Efendi, Fecir suresinin sonundaki üç ayetten hareketle bu nefsin hitab-ı ilahiyyeye mazhar olduğunu ifade eder. Allah bu nefsi muhatap alıp, "*Ey itminana ermiş nefis! Razı olmuş ve razı olunmuş olarak Rabbine dön. Kullarımın arasına katıl ve cennetime gir.*" denilmiştir.[81] Mutmainne, râziye ve merziyye nefisleri hitab-ı ilayîye layık görüldüğü gibi, Allah mutmainne nefis sahiplerini râziye ve merziyye makamlarına davet buyurmuştur.[82] Bu mertebede aldığı bazı ilhamlarla keşiflerde bulunabilir. Zikri, Hakk'tır.

Nefs-i Râziyye: Razı olan şikayetçi olmayan nefis. *Ey huzura ermiş nefs! Sen Rabbinden Rabbin de senden razı olarak Rabbine dön*[83] *ayet-i kerimesinin de ifade et-*

76. Frager, R., *a.g.e.*, s. 89.
77. Erenköylü, *a.g.e.*, s. 284.
78. Fecr, 27.
79. Cürcanî, *a.g.e.*, s. 271.
80. Frager, R., *a.g.e.*, s. 93.
81. Fecir, 28.
82. Erenköylü, *a.g.e.*, s. 294.
83. Fecir, 28.

tiği gibi nefs-i mutmainne, nefs-i raziyye ve nefs-i merziyye birbiri ile yakından ilgilidir. Bu makam tam bir rıza makamıdır ve her haline rıza gösterip Allah'ın hükmüne ve hikmetine tam bir içtenlikle razı olduğu için râziye nefis denilmektedir.[84] *Bu aşamada nefis, yalnızca hakkına razı olmakla kalmayıp, aynı zamanda yaşamın Allah'tan gelen bütün sınama ve sıkıntılarına razı olur. Allah'a karşı duyulan şükran duygusu ve sevgi sebebi ile onun verdiği en acı şeyler bile tatlı gelmeye başlar.*[85] *İnsanın kendinden ve yaptığı güzel işlerden memnun olduğu bir mertebedir. Allah'ın dostu ve onun sıfatlarının tecelligâhıdır. Zikri Hay'dır.*

Nefs-i Merziyye: Allah'ı razı eden nefis Allah'ın kendisinden razı olduğu nefistir.[86] Bu mertebede nefis öyle bir mertebeye erişmiştir ki; Allah, onun hallerinden razıdır. O Allah'tan razı olduğu gibi Allah da onun rızasından razıdır. Artık kişinin kendi iradesi söz konusu değildir. Her şeyi ile Allah'ın iradesine râm ve teslim olmuştur. Bu mertebede insan, gayb âlemini seyreder, eşyayı hakikat derecesinde bilir. Bu mertebenin zikri *Kayyum*'dur.

Nefs-i Kâmile (Sâfiye): Tam, kâmil, temiz nefis demektir. Nefis mertebelerinin en yüksek ve son mertebesidir. Kişi bu mertebede benliğini tamamen aşmıştır. Tam olgunluğa ermiştir. Bu makamdaki insan ilm-i ledünne mazhar olmuş vâris-i enbiyâdır. Nefs-i sâfiye bütün faziletlere kavuştuğu için adı kâmile olmuştur.[87] Ne yaparsa, Allah'ın iradesiyle yapar. Tuttuğunu Allah'ın eliyle tutar, işittiğini Allah'la işitir, gördüğünü Allah'ın gözüyle görür. Bilgisi, gerçek bilgidir ve her şeyi önceden bilip sezebilir.[88] Zikri Rahîm'dir.

Kısaca insanî nefsin katedilmesi gereken yedi mertebesini şöylece özetleyebiliriz: Mehmet Ali Aynî'nin de dediği gibi insanî nefs hay(a)vanî nefse tâbi olursa emmâre, Hakka tâbi olmakla birlikte şehvete meyli olursa levvâme, şehvete meyilden kurtulur da kendi alemine meyleder ve ilhama istidatlı hale gelirse mülheme, şehveti tamamen unutup ubudiyet makamına yükselirse mutmaine, bütün arzulardan vazgeçerse raziye, son olarak da bütün kemal

84. Erenköylü, *a.g.e.*, s. 306.
85. Frager, R., *a.g.e.*, s. 97.
86. Fecr, 28.
87. Erenköylü, *a.g.e.*, s. 324.
88. Bayrakdar; *a.g.e.*, s. 39-40.

sıfatlarla muttasıf olup, irşad makamına yükselirse buna da kamile denmektedir.[89]

TASAVVUFÎ TAVIR VE ÖZELLİKLERİ

Büyük çoğunluğuyla Sûfiler bilgi kaynağı olarak, akıl ve nakli kabul etmekle birlikte, en fazla önemi ilham ve keşfe verirler. Salt akılcılığın bilgiye ulaşmada güvenilir bir yol olmadığını düşünürler. Tasavvuf hareketi özellikle başlangıcında, teorik araştırmaları ve aklı bir yana iterek, "kâl" değil "hâl" olmayı arzu etmiş, dinî/mistik bir deney peşinde olmuştur. Bilindiği gibi tasavvufun doğuş sebeplerinden birisi de; bilginin, sadece bir akıl, mantık ve duyumlama işi olduğunu savunan Kelâm ve Felsefeye karşı, bilginin sadece bir akıl ve duyumlama işi olmadığı, bilakis bir sezgi, derunî bir idrak ve algılama işi olduğudur. Bu işin merkezi de akıl ve dimağ değil, gönül ve kalptir.[90] Zira keşf ve ilhamın bilgisi doğrudan ve kesindir. Kişinin kendi derinliğinde yaşadığı bir tecrübedir. Kelâmcılar da, akıl için aynı yoruma sahiptirler. Marifette, okuma ve metin ezberleme olmadığı gibi aklî kıyasçılık ve mantıkî kaidecilik de yoktur. Bu türden bilgi kaynakları dolaylı olup, kesinlik ifade edemezler. Sûfînin iç görüşüne ve yaşantısına dayanan marifet, aklın kıyas ve istidlallerle çıkarsadığı ilimden daha değerli ve önemlidir. Burada ilim edinmenin yolu, nefis mücadelesini ön plana almak, kötü sıfatları atmak, diğer her türlü ilişkiyi keserek olanca gayretini Allah'a yöneltmektir. Bu dereceye varılınca Allah kulunun kalbine egemen olur ve onu ilim nurlarıyla aydınlatmayı üzerine alır. Kalbin işini O kendi üzerine alınca ona rahmet yağar, üzerine nur parlar, göğsü genişler, kulun önünde melekût âleminin sırları açılır, ilahî rahmetle kalp üzerine perde oluşturan engeller kalkıverir ve orada ilahî gerçekler parıldamaya başlar. *Bizim uğrumuzda mücahede edenlere bize ulaştıran yolları gösteririz, tabiki Allah iyilik yapanlarla beraberdir.*[91] *İlm-i ledün* de bu demektir. Bu ilimde ne bir melek ne de bir nebi aracılığı olmaksızın, kul müşahede ve mü-

89. Toku, Neşet, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe Spiritualizm İlk Temsilciler*, Beyan, İstanbul 1996, s. 205,206.
90. Bayrakdar, Mehmet, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha neşr., İstanbul 1989, s. 35.
91. Ankebut, 69.

şafehe ile Rabbinden öğrenir.[92] Burada öğrenimsiz ilim söz konusudur. Ezberlediklerini unutan ve aklına koyduklarını karıştıranlar âlim olamazlar. Âlim, ezberlemesiz ve araştırmasız dilediğinde O'nun katından (*ledün*) bilgilenebilen kimsedir. *Ona kendi tarafımızdan ilim öğrettik*[93] gerçeği budur.

Tasavvufî bilginin bir diğer özelliği ise, batınî/içrek oluşudur. Tasavvufa mistisizm denilmesinin sebebi budur. Şeriatı da, dinî bir takım gizli-içrek gerçekleri temsîl eden semboller bütünü olarak görmüşlerdir. Bu nedenle Sûfîler fıkıhla ilgili şeylere karşı olmuşlardır. Fıkhı, *ilmü'd-dünya* olarak görmüşler ve ondan nefret etmişlerdir. Mesela Mekkî (ö. 386/996) bunun için İsa'nın (a.s.) bir sözünü kullanıyor:

> Kötü âlimler sulama kanalının ağzına düşmüş taş gibidirler. Bir kere taş su almaz, ikincisi suyun tarlaya akmasına da mani olur. Dünya âlimleri de böyledir. Ahirete giden yolda oturuyorlar kendileri içeri girmiyor ve kulların Allah'a kavuşmasına da engel oluyorlar. Veya yapılmış kabirler gibidirler, dışı mamur içi ise kemik doludur.[94]

Böylece sûfîler, kelâmcı ve hukukçuların itaat ve şeriatın gereğini yerine getirme ile ilgili görüşleri karşısına; aşkı ve saf anlamda Allah'a gönül vermeyi çıkarmışlardır. Zahirî şeriatın yanında Batınî şeriat da doğuyordu. Fıkıhçılar böyle bir anlayış ve doğuşun karşısında olmuşlardır. Tasavvufu reddeden ve sufîlere karşı çıkanların başında Ahmet b. Hanbel geliyor idi. Yine de onun, aynen kendisine imrenen İbn Teymiyye gibi, bazı sufîlere saygı duyduğu kesindir. Bir gün talebelerine vaaz eden Haris Muhasibi'yi dinlediği ve ağlayarak ayrıldığı rivayet edilir. Belki tasavvufun metodunu yanlış buluyor, dillerini anlamıyordu fakat bazılarının içtenliğine ve samimiyetine hayran kaldığı kesindir. Onların dilini anlamadığını itiraf etmiştir fakat tasavvufî metod ve anlayışa karşı endişeli takip tavrı bununla kalmamış, durum daha ileri boyutlara taşınmıştır. Özellikle İbn Hanbel'in takipçileri sufîlere son derece cezalandırıcı ve şiddetle mua-

92. Tehanevî, *Keşşaf*, c. 3, s. 354.
93. Kehf, 65.
94. Mez, *a.g.e.*, s. 228.

mele etmişlerdir. Sufilere yaptıkları işkenceler *Gulâm Halil* vak'ası diye bilinen kovuşturmada son haddine ulaşmıştır. Gulâm Halîl'in fitneci olduğu ve Hanbelî bile olmadığı ifade edilse de, bu olay nasların yüzeysel (zahirî) anlaşılmasında kalanlarla (fıkıhçılar) sufilerin arasında problem olduğunu göstermeye yeter. Bu işkencede, içlerinde Cüneyd'in de bulunduğu yetmişe yakın sufiyi suçlamışlar, onları yargılayarak ölüm cezasına çarptırmalarına rağmen sonra lutfedip serbest bırakmışlardır.[95]

Tarikat ile hakikatin her ikisine birden tasavvuf denir.[96] Sûfî yol, aşırı mistiklerin yaptıkları gibi, dinî zorunlulukları ihmal ederek veya Allah ile yarattıklarını özdeşleştirerek, şeriatın kurallarına ters düşmeyi asla onaylayamaz. Cüneyd'in de ifade ettiği gibi, tasavvufun özü, basit olarak Allah'ın *var* ve *bir* oluşunun özümsenmesidir.

Sûfiler bu nevi bilgiyi birçok ayet ve hadise de dayandırmışlardır. *"Bir kulumuza katımızdan rahmet ve ledun ilmi verdik"*[97] *"Eğer takva üzere olursanız, Allah size bir furkan ve nur verir"*[98] *"Takva üzere olursanız, mualliminiz Allah olur"*[99] *"Bizim için mücahede edenlere, biz yolumuzu gösteririz"*[100] *gibi ayetlerle, "Başkaları ne yönde fetva verirlerse versinler, sen fetvayı kalbinden iste, vicdanının sesini dinle,"*[101] gibi hadisleri zikretmişlerdir.

Tasavvufun kişiye sağlayacağı ve sağlaması gereken en büyük özellik ise kişinin topluma ve bütün insanlara vereceği hizmeti, kaliteli ve gönüllü yapması hususunda hazırlayıcı rol üstlenmesidir. Tasavvuf erbabı içtimaî meselelerde aktif görev almayı, içten gelerek insanlığa hizmet etmeyi, uyuşukluktan, tembellikten ve sömürülmekten uzak durmayı kazanacaklardır. Tasavvuf, Şeriata muhalefet etmeksizin dini, bir yaşayış mesleği haline getirmedir. Fakat genel hatlarıyla tasavvuf bu dünya insanın kaderini yönlendiren toplum, ta-

---

95. Afifi, *a.g.e.*, s. 104,105.
96. Abdulhalim Mahmut, *a.g.e.*, s. 252.
97. Kehf, 18/65.
98. Enfal, 8/139.
99. Bakara 2/282.
100. Ankebût, 29/69.
101. Nevevî, *Kırk Hadis*, 2 ve 27 ci hadisler.

rih ya da sosyo-politik olgularla pek ilgilenmez. Tasavvuf ferdin ruhanî kemali ve onun öte dünya kurtuluşuyla ilgilenir; yumuşak başlılık ve kanaati telkin eder.

Tasavvufî düşüncenin en büyük zayıf noktası ise keşfi, dinin bir kaynağı haline çıkarmış ve aşırı abartmış olmasıdır. Normalde nebevî sünnet koymak Hz. Peygamber'in dönemiyle sınırlı ve ona mahsus bir olgudur. Bu sünnetin aktarımı ise tamamen hadis usulündeki rivayet kriterleriyle olacaktır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ondan keşf ve rüya yoluyla hadis alındığını iddia eden ve aldığı bu hadisler üzerine dinî bir anlayış bina edenlere hatta bir hadisin sahih olup olmadığını rüya ve keşf aracılığıyla Hz. Peygamber'den sorup öğrendiğini ileri süren tasavvuf erbabına rastlanmaktadır.[102] Bu yolla ve bunun üzerine din bina etmek son derece sübjektif ve ispatlanması mümkün olmayan bir yaklaşımdır. Suistimallere son derece açıktır. İslâm'a son derece yabancı düşünceler ve aykırı davranışlar bu yolla Hz. Peygamber'e dayandırılarak dinî bir değere yükseltilebilir. Örneğin İbn Arabî'ye göre *"Gizli bir hazine idim"* ifadesi nakden, yani hiçbir hadis kriterine göre, sabit değilse de keşfen, yani bir tasavvuf şeyhi zuhuratında veya rüyasında gördü diye sahih hadis olmaktadır.[103] İbn Arabî der ki, bu ümmetin başlıca evliyâsı Hakkın onda tecelliyatını ve de mazhar-ı Muhammed ve mazhar-ı Cebrâil'i ikame ettiği kişilerdir. İşte bu mazhardan onlar Hz. Muhammed'in ahkam-ı meşrûasını dinlerler. O dinleme sonra velinin kal-

---

102. Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları s. 109. Ayrıca Bkz. İbn Arabi, *Fütûhat Mekkiyye*, (Bulak?) I. 150, 492,537, II. 79-80, 376, İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzip*, (Haydarabat, 1327) XI. 50 (Rüya yoluyla cerh ve tadil) vs.. Bu hususla alakalı olarak istiklal şairimiz Mehmet Akif Ersoy şöyle diyor:

Kitabı Sünneti İcmayı kaldırıp attık; Havassı maskara yaptık, avamı aldattık.
Yıkıp şeriatı bambaşka bir bina kurduk, Nebiye atıf ile binlerce herze uydurduk.
O hali buldu ki bu cür'et: yecuzü fi't-terğib karar-ı erzeli fetva kesildi! Hem ne garip,
Hadisi va'z ediyorken sevap uman bile var Sevabı var mı imiş bir zaman gelir, anlar!
Cihanı titretiyorken nidayı, men kezebe? İşitmiyor mu nedir, bir bakın şu bi edebe,
Lisan-ı pak-ı Nebiden yalanlar uyduruyor, Sıkılmadanda sevap işledim deyip duruyor.
Düşünmedin mi girerken şeriatın kanına Cinayetin kalacak zanneder misin yanına
Sevap ümit ediyor ha! Deyin ki namerde Sevabı sen göreceksin huzuru mahşerde.

103. Süleyman Uludağ, *Kenzi Mahfi* mad., DİA, c. 25. s. 259.

bine iner sonra akl-ı velî bunu akleder. Dolayısıyla bu ilmin sıhhatı ilme'l-yakîn değil ayne'l-yakîndir.[104] Yani senet tenkidi ile uzun ve yorucu âfâkî hadis rihleleri yaparak belirlenen zayıf ve sahih değerlendirmelerini zaman ve mekan üstü enfüsî bir yolculukla bir veli, tersine çevirebilir. Biz bir hadisi diyor İbn Arabî, bu yolla tashih veya taz'îf ederiz.[105] Oysa bazı filozof ve kelâmcıların aklı aşırı abartması nasıl ciddi tehlikeleri içeriyorsa, keşif ve ilhamın abartılması da benzer sonuçlar içermektedir.

TASAVVUFUN DÖNEMLERİ

Kur'an'ın müslümanlara yerleştirdiği şey; takva ve ahlâkî sorumluluk duygusudur. Bu duyguya dayanan dindarlık özellikle bazı sahabeleri fiillerinde özel bir derunîliğe ve ahlâkî basiret derecesine ulaştırmıştır. Bunun en iyi örneği, Medine dindarlığının çekirdeğini oluşturan Ebû Zerr el-Gifarî'dir. Dünya ve onun bütün göz kamaştırıcı nimetleri bütün güzelliği ile önüne serilse ilgi duymayacak (*zahid*) ve dünyanın bütün eli kanlı zalimleri dişlerini gıcırdatsalar korkmayacak olan Ebu Zerr, haklı olarak İslâm zühdünün örnek şahsiyetidir. Bu ilk asırlardaki amele yönelik derinlik ve ahlâkî basiret saf İslâm zühdünün temelini oluşturmuştur.[106] Tasavvuf evvel-emirde *basit bir ferdî olay* olarak başlamıştır. Kişinin ahlâkî pratikleri önemseyerek, kendi nefsiyle mücadelesi, şehevî duygulara karşı direnç ve mukavemet göstermesi, bir taraftan nefsini, onu helak edecek olan kibir, riya, gurur ve haset gibi afetlerden koruması, diğer taraftan da nefse Allah'a itaat ve O'na ibadet hususunda zühd, vera, tevekkül, zikir, sabır ve şükür gibi ahlâkî güzellikleri kazandırması söz konusu olmuştur.[107] Fakat Tasavvuf bu ferdî gayrette kalmamış, zaman içerisinde çeşitli etkenlerle, öğretisel derinleşme ve toplumsal teşkilatlanmaya gitmiştir. Bir takım Tasavvuf büyükleri çıkmış, etraflarında toplanan mürit ve saliklere ruhî tecrübelerini aktarmışlar, böylece farklı bir metotla bir nevi ders verilen teşkilatlı mekânlar ortaya çıkma-

104. Kılıç, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 203,204.
105. Kılıç, *a.g.e.*, s. 204.
106. Fazlurrahman, *İslâm*, s. 179.
107. Medkur, Abdulhamit Abdulmünim, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Mukaddimat ve Gadâyâ*, Daru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Kahire 2000, s. 158.

ya başlamıştır.[108] Yaşamış oldukları zahidane hayatı bir çeşit füyuzâta, ilhamlara ve zevke dayalı marifetin metodu haline getirmişlerdir.

Zühdün özü, masivaya değer vermeden, dünyalığa kanmadan, sırf Allah'ın rızasını gözeterek yaşamak, devlet-i ikbale güvenmemektir. Allah'tan başka herşey gelip geçicidir. Bir yolcu menziline ulaşmayı engelleyecek şeyleri yükleneerek akıllılık etmiş olamaz.

Tasavvuf düşüncesinin tarihî seyri hangi tasnife göre ele alınmalıdır? Konu ile ilgili birden çok tasnif yapmanın mümkün olduğu görülmektedir.[109] Fakat önemli olan tasavvufun belirli merhalelerden geçerek günümüze geldiğidir. Biz yaygın tasniflerden birisini aşağıda vereceğiz. İslâm'da ruhî hayatın adı olarak tasavvuf, ilk merhalede zühd ikinci merhalede tasavvuf ve sonra gelişerek bir açıdan ahlak diğer bir açıdan ise salt felsefe olarak ortaya çıkmıştır.[110] Dolayısıyla bu temel üzerine kurulup gelişen İslâm tasavvufu üç farklı dönemden geçerek günümüze gelmiştir:

Zühd Dönemi

Bu dönem Asr-ı saadetle başlayan tabiîlerin ve onlara tâbi olanların dönemlerini içine alan zaman dilimini ifade eder. Başta **Peygamberimiz Muhammed Mustafa** (s.a.v.) olmak üzere, bu dönemin önemli simalarının, başta onun yakın arkadaşları **"Kurra"** taifesinin ve **"Suffa"** ashabının zühd hayatı yaşadıkları ve bunu tavsiye ettikleri bilinmektedir.[111] Hz. Peygamberin kurduğu devletin, dünyanın en güçlü devletlerinden biri haline geldiği, devlet hazinesinin dolup taştığı zamanlarda bile yaşantısında bir değişikliğin olmaması, hanımlarının onun bu zâhidâne hayatına dayanamayarak dünyalık istemeleri[112] tasavvufun köklerinin onun hayatına dayandığını gösterecek en güçlü kanıttır. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi bu; oryantalistlerin kaba yünlü elbiselerin Arap yarım adasında İslâm'dan önce ve sonra gelip Hristiyan ruhbanlarının elbisesi olduğu, dola-

---

108. Medkur, *a.g.e.*, s. 158.
109. Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah yay., 5. baskı, İstanbul 1999, s. 101.
110. Neşşar, Ali Sami, *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Daru'l-Mearif, c. III, s. 19
111. Neşşar, *a.g.e.*, c. III, s. 82, 83.
112. El-Ahzab, 33/28-29.

yısıyla Tasavvufun ve İslâm'daki ruhani hayatın köklerinin Hristiyanlığa dayandığını iddia etmelerini haklı çıkarmaz. Zira bu kelime, Tasavvufun ikinci döneminde ortaya çıktığı, ilk dönemlerde "zâhid," "âbid," "sâih," "bekka" ve benzeri kelimeler kullanıldığı gibi iddiaların yanında, Peygamberin şemâiline ait olarak Muhammed b. Sirin'in, Peygamberimiz keten giyerdi, Hristiyanlar ise yün/suf giyerlerdi, bize yakışan da Peygamberimize uymaktır, sözü ilk İslâm zühdünün kaynağını Hristiyanlıkta aramayı reddetmektedir. Bu nevi hayat tarzını diğer birçok önemli sahabede de görebiliyoruz. Kısaca zühd, zahid bir kişinin fazileti olarak, kendisini Tanrı'dan uzaklaştıracak olan günahtan, kötülüklerden ve herşeyin fazlasından ve gereksizinden beri durmaktır.[113]

Hicri II. asrın sonuna kadar olan bu dönem genellikle zühdün ferdî olarak yaşandığı bir dönem olmakla beraber, bazı bölgelerde belli başlı zahidlerin açtığı ekolleşmeler de gözlemlenmektedir.[114] Fakat bu dönemin en önemli özelliği, kişisel anlamda derunî bir hayatı yaşamak yani *tahakkuk*tan öte *tahalluk* idi. Burada kavramlar, kuramlar ve kurumlar pek yoktur.

Zühd hayatını başta Kur'an ve Sünnet olmak üzere iki önemli etken ortaya çıkardı: Kısa sürede imparatorlaşan İslâm toplumunda yayılan lüks ve zevk hayatına karşı bir tepki ortaya koyma düşüncesi ve Haricîlik ve onun ortaya çıkardığı kargaşa ve tartışmalar karşısında kabuğuna çekilme ve kişisel dindarlığa önem verme düşüncesidir.[115] Daha önce belirttiğimiz gibi diyakronik olarak geriye doğru gittiğimiz takdirde zühdün Hz. Muhammed ve arkadaşlarının hayatlarındaki bir realite olmanın yanında bir hareket olarak zühd de söz konusudur. Bu zühd hareketinin Hz. Osman'ın şehadetiyle sonuçlanan/ortaya çıkan fitne olaylarından bir anlamda yorulan halk, içe kapanmış, inzivayı ve kişisel dindarlığı ön plana almaya başlamıştır. Emevilerin entrikaları ve ırsî saltanatı karşısında bu hareket haklı bir duruşu temsîl etmiş böylece belirgin bir hareket haline gelmiştir. Fakat ne yazık ki zalimin zulmü ve dünya nimetleri karşısında İslâmî bir duruşu temsîl eden bu hareket zamanla sessizliğiyle zulmü onaylayan ve dünya nimetleri karşısında yüzsuyu döken muhannete

113. Massignon, L., *zühd* maddesi, *Handwörterbuch des İslam*, s. 829.
114. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 102.
115. Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 180.

muhtaç olarak yaşamayı kanıksar/özümser bir tavra meskenete dönüşmüştür. Yani Emevî saltanatı nasıl zühd hareketini ortaya çıkardıysa aynı şekilde zühd hareketinin yer yer bozulması kendi içinden muhalefetini çıkarmış özellikle Türk diyarlarında ve Horosan ellerinde Melâmilik reaksiyonu gelişmiştir. Zahidler topluluğunun zamanla belirli bir post ve cübbe mollalığını ihdas etmeleri, üretmeden tüketmeye yeltenmeleri, miskinliği, tembelliği, dilenciliği ve bağış toplamayı bir erkan haline getirmeleri, riyaya baş vurmaları ve bundan varoluşsal bir haz duymaları, sonuç olarak yine tasavvufun kendi içerisinden neşet eden bir antitezi ve reaksiyonu vücuda getirmiştir. İşte bu tarihî eleştiriyi temkin ve temyiz ile idrak eden, dile getiren ve hallerine yansıtanlar Horasan Melametîleri olmuştur.[116]

---

116. Aşlan, Mehmet Hakan, *Melametiler, Horasan Erenleri*, s. 21. Melametilere göre Müslümanların dindarlık adına iktisadi alandan çekilmeleri; sonuçta da başka mihraklara siyaseten veya maddedeten bağlanmaları, iddia sahibi olmaları; dini, sadece şekilciliğe ve belli erkanlara ve ritüellere indirgemeleri, asla Hz. Peygamberin yüce ahlakıyla örtüşmemektedir. Hz. Peygamber rızkında ve aile maişetinde başkalarına yük olmamış, çadırına giren bir bedevi ya da ziyaretine gelen bir kral asla onu arkadaşlarından ayıramadığı gibi kendi eliyle ümmetine su dağıtan ve onlara yerine göre hizmet eden bir peygamberdi. Hira mağarasına uzlete çekildiği gibi Hira'dan halkının arasına dönen bir peygamberdir.
İşte bütün bunlar Horasan Melametiliğinin ilkesel çıkış noktalarıdır. İbadette şekilcilikten uzak durmak, halkın içinde onlardan biri olmak, kendi rızkını kendi elinle temin etmek için bir zenaat sahibi olmak, günahlara duyulan korkuyla değil Allah'a duyulan bir aşkla hayatı yaşamak, bütün bu ilkeleri hayata aktarırken de asla kınayanın kınamasından korkmamak Horasan Erenlerini şiarıdır. 15. yy. ortalarında Melametî tutum sorununu ele alan Câmî'nin yorumunu buraya alarak konuya açıklık getirmek istiyoruz. Ona göre sorun gerçek Melametî uygulamaların zorlu yükünü kabul etmeden Melametîliğe katılanlar ya da kendilerine Melametî diyenler ortaya çıkınca baş göstermiştir. "...bir taife türedi ki her şeyi mübah görüyor, şeriata aldırmıyor, zındıklığı edepsizliği hürmetsizliği âdet ediniyor ve buna melâmet diyor. Bir insanın şeriata karşı hürmetsiz davranması ve bu nedenle halkın onu ayıplaması melâmet değildir. Melamet Hakk sübhanehu ve Teâlâ'nın hizmetinde iken halka aldırış etmemektir." Ihlasa yapılan aşırı vurgu Melametî meşrebe yol açmıştır. Melametîler denen kınananlar dinsel görevlerini gösterişten uzak yerine getirebilmek için erdemli davranışlarını gizlerler. Çünkü en büyük günah riya ve gösteriştir. Amellerde ihlaslı olma çabası beraberinde riya tehlikesini taşıyacağı için bu meşrebe göre en iyisi bu tür amelleri halktan uzakta veya halkın kınayacağı şekilde yerine getirmek gerekir, anlayışı hakimdir. (bkz. Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, Kabalcı, s. 105,125)

Bir disiplin olarak tasavvufun zühd dönemindeki önemli simalardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Medine mektebinde sahabelerle birlikte Said b. Müseyyeb (ö.90/709) ve İmam Malik, (ö.179/785) Basra mektebinden Hasan Basrî (ö. 110/728) Malik b. Dinar (ö. 131/748) ve Rabitu'l-Adeviyye (ö. 185/801) Kûfe'de Ebû Haşim (ö. 150/767) ve Cabir b. Hayyan (ö. 150/767) Horasan'da İbrahim Edhem (ö. 161/777) Fudayl b. Iyad (ö. 187/802) Şakik-i Belhî (ö. 194/809) bunlardan sadece bir kaçıdır.

Bu dönemin en belirgin niteliği marifetten çok amele, ilhamdan çok ibadete, keşiften çok ahlaka, kerametten çok istikamete, kısaca teoriden çok pratiğe önem verilmiş olmasıdır.

Tasavvuf Devri

Bu devir, sûfî ve tasavvuf kavramlarının duyulmaya başlandığı hicri II. asrın sonundan, tarikatların çıktığı devre kadar olan üç asırlık bir dönemdir. Bu devir tasavvufun fıkıh, kelâm ve hadis gibi ilimlerden ayrıldığı olgunlaşma devresidir. İlk dönemde olgunlaşan zühd hareketi, tasavvuf cereyanını doğurmuştur. Birinci dönemde ikinci planda olan ilim, marifet, vecd, keşif ve keramet gibi özellikler bu dönemde öne çıkmıştır. Bilginin ön plana çıkışı bu devrenin genel karakteristiğidir. Bu dönem, tasavvufun kavramlarının ortaya çıktığı, tanımların yapıldığı bir dönemdir, denebilir. Çünkü Batınîlik ve Karmatîlik gibi batıl akımlar, Maturîdilik ve Eş'ârîlik gibi Ehl-i Sünnet kelâm ekolleri, Hanefîlik Şâfiîlik gibi amelî mezhepler, felsefe okulları hep bu dönemde ortaya çıkmıştır. Bütün bu yoğun bilgi atmosferinde tasavvufun *tahalluk* (eğitim ve amel) boyutu yanında, *tahakkuk* denilen bilgi boyutuna da önem verilmiştir. Tasavvufun fena, beka, sahv, sekr gibi onlarca önemli kavramı ortaya çıkmış, tasavvufun ilmi inşa edilmiştir.

Bâyezid Bistâmî tarafından temsîl edilen, sekr, sarhoşluk, cezbe (*ecstasy*) ve kendinden geçmeye önem veren, dolayısıyla şeriata aykırılıkların, taşkınlıkların, şathiyelerin[117] çokça yer aldığı *sekr tarikatı* bu dönemde ortaya çıktığı gibi; sah-

117. Şatahât, vecd ve cezbe halinin doğurduğu sarhoşluktan dolayı söylenen ve güya herhangi bir sorumluluk gerektirmeyen şeriata zıt bir takım ifadelere denmektedir.

ve, uyanıklığa, temkine, bilgiye ağırlık veren Cüneyd Bağdâdî tarafından temsîl edilen *sahv tarikatı* da bu dönemde ortaya çıkmıştır.

Bu dönemin en önemli simalarından bazıları şunlardır: Maruf-u Kerhî[118] (ö. 200/815), Bişr-i Hâfî (ö. 227/841), Zünnun-i Mısrî (ö. 245/859), Bâyezid Bestamî (ö. 234/848), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hallac-ı Mansur (ö.309/921), Haris Muhasibî (ö. 243/857), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazâlî (505/1111).

Tarikatlar Dönemi

Bu dönem, tasavvuf kurumlarının en etkini ve yaygını olan tarikatların ortaya çıkarak sosyal hayatın önemli bir parçası haline geldiği, hicri altıncı / miladi onbirinci asırdan başlayarak, günümüze kadar gelen bir dönemdir. Sûfilik, kendine özgü sade bir dindarlık ve aşk çağrısı olarak daha fazla devam edemezdi. Yeteri derecede içten taraftar kitlesine ulaşınca; kendi metodolojisi olan ruhanî yolu ve Allah'a varmada yardımcı olacak ruhanî yolculuğu geliştirmeye koyulmuştur. Bu nedenle bu devreye kuramlar ve kurumlar dönemi demek mümkündür. Tasavvufun ikinci evresinde ortaya çıkan *kavramlar* bu dönemde müstakil *kuramların* inşasında malzeme olarak kullanılmışlardır. Bu merhalede ortaya çıkan *kuram*ların ve *kurum*ların birinci dönemdeki pratiğe yönelik sadeliği taşımaması doğaldır. Bu girift sûfî nazariyelerin ortaya çıkmasında kullanılan malzemenin yalnızca şerî naslardan alındığını söylemek de mümkün gözükmemektedir. Bu ana yapının İslam dışı olduğunu göstermese de bu yapıyı ören ve yükselten bir takım malzemenin İslâm dışı kaynaklardan alınmış olduğu anlamındadır. Bu yapının mimarı müslümanlar, mekanı ve temeli İslâm coğrafyası, fakat mimar gerekli gördüğünde yabancı malzemeyi de kullanmıştır, demek daha doğrudur.

Sûfî teşkilatlanmanın başlangıcını gösteren ilk belirtiler, dinî sohbet ve zikir için bir araya gelen ve aralarında resmî ve sıkı bir ilişki bulunmayan toplulukların meydana getirdikleri *halka*lar olduğu söylenir. Dinî bir ifadenin arka ar-

118. Ma'ruf-u Kerhî, Ali b. Musa aracılığıyla Müslüman olmuş olup ilk terbiyesini bu Şiî imamdan aldıktan sonra İmam Azam'ın talebesi Dâvud-u Tâî'ye intisap etmiş büyük zatlardandır. Bu tezi tarihi gerçeklerle bağdaştırmanın mümkün olmadığı da ifade edilmiştir. Bkz. Mustafa Kara, Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı, Dergâh, İstanbul 2005, s. 380-400 arası.

kaya tekrarı demek olan *zikir* ibadeti câmiler dahil her yerde yapılmaktaydı. Bu haliyle tasavvuf diğer disiplinleri tehdit eden rakip bir konumunda değildi. Fakat bu basit ve özlü tatbikat daha sonraları raksa ve müziğe yer vererek bir takım ruhanî kavramlar geliştirdi ve dinî ibadetin merkezi olan câminin sahip olduğu mevkiyi tehdit eder konuma geldi.[119] Artık bu son haliyle bir ibadet icrası adı altında camilere sığmaz oldu. Bu nedenle de tekke, zaviye, dergâh, hankâh gibi isimler verilen kendi özel mekanlarını oluşturmak durumunda kaldı ki bu durumun verdiği kontrolsüzlük ve rahatlıkla, kadın erkek ilişkilerini de gevşeten tarikatler bile ortaya çıkabilmiştir.

Bu sohbetlerde şeîîattan öğrenilen bilgi ve prensiplere fazla değer atfetmeyen ve "*Kussas*lar" denilen *halk vaizleri* uzun kış gecelerinde halkın İslâm inancına her gün yeni bir şeyler katmaya başlamışlardır. Örnek olarak Hristiyanlıktan Şiîliğe geçtiği söylenen bir *kurtarıcıyı bekleme* fikri, sûfîler aracılığıyla mevcut durumdan (statuqo) memnun olmayan Sünnî yapıya da girmiştir.

Bununla kalınmamış, bu ruhanî yoldaki ruhanî yolculukta bir takım *makâmât*ın, sûfînin yaşadığı psikolojik ve gnostik *ahvâl*in olduğu iddia edilmiş ve bu makamlar dinî/ahlâkî bir takım kelimelerle ifade edilmeye başlanmıştır. Bu makamlarda ilerleyen sâlik sonunda *fenâfillah*a erebilmektedir. Ebâ Yezîd Bistâmî'nin anlayışına göre beşerî sıfatlar, eğilimler, ihtiraslar ve şehvetler ortadan kalkıp yerini ilahî sıfatlara bırakabilecektir. Burada el-Harrâz'ın *bekâ* anlayışında olduğu gibi insan benliğinin tekamül etmesi ve insan olarak Allah'la yaşaması değil, tam tesine insan benliğinin yok olması, insanın ortadan kalkması anlayışı söz konusudur ki bu anlayış başta sûfilerden olmak üzere, büyük ve elîm bir muhalefetle karşılaşacaktır. Bu fenâ ve ittihadın verdiği sarhoşluk (*cünûn*) halini yaşayan *sâlik*, ahvâlini ifadeye kalktığı vakit başına iş açacak ve *şatahât* denilen; *hamd benim içindir, ben Hakkım, benim alemim Hz. Muhammed'in aleminden daha büyüktür*, gibi ifadelere yer verecektir.

Allah'ta yok olma fikri, *fenâya erenleri* ve onların arasındaki *merâtip* fikrini getirmiş hatta bunlar arasından Hâtemu'l-Enbiyâ düşüncesinde olduğu gibi *Hâtmu'l-Velâye*, yani Allah dostlarının mührünün kim olduğu tartışılmıştır.

119. Fazlurrahman, *İslam*, s. 185.

Velâyet nazariyesi beraberinde *koruyucu veliler* fikrini getirmiş ve böylelikle veliler hiyerarşisi tasavvufun ilgilendiği önemli konulardan birisi olmaya başlamıştır. Bu nazariyeye göre kainat, bütünlüğünü, görünmeyen ve çeşitli mertebelerde bulunan velilerin varlığına borçluydu. Bunlara *ebdâl, amâid, evtâd* gibi isimler veriliyordu ve bunlar *belirli sayıda* olurlardı. En son basamakta ise bütün kainatın etrafında deveran ettiği *kutp* ve *gavs* bulunuyordu.[120]

Bu devrenin hiç şüphesiz en önemli siması İbn Arabî (ö. 637/1239)'dir. Tasavvufun yarı felsefî bir disiplin halini alması, varlığın birliği (vahdet-i vucûd) anlayışının ve evreni bir hayalden ibaret görme düşüncesinin bir çok tarikatı etkisi altına alması, medrese-tekke çatışmalarının yaşanması, şiir ve edebiyatta şaheserlerin ortaya konması bu döneme rastlar. Abdulkadir Geylanî (ö.561/1165), Necmuddin Kübrâ (ö.618/1221), Sühreverdî (ö.632/1235), Şazelî (ö. 654/1256), Mevlâna (ö.672/1273), Bahauddin Nakşibend (ö. 791/1388), Hacı Bayram Veli (ö.833/1429) gibi şahsiyetler tarafından kurulan tarikatların ortaya çıkışı da tasavvuf tarihinin önemli bir hadisesidir.

İSLÂM TASAVVUFU İLE İLGİLİ MAKALELER: TASAVVUFUN SÜNNİLİĞİ YA DA TASAVVUF-ŞİA İLİŞKİSİ

Tasavvuf-Şia ilişkisi ayrı bir kitap konusu olmakla beraber, burada şunu ifade edelim ki Şia genel anlamda tasavvufu dışlamıştır. Şiî dünyada sık sık tasavvufa karşı inkara yaklaşan bir kapalılık ve kararsızlık durumu ve tutumu görülür. Bu tutum sadece fıkhı temsil eden resmî mollaların değil aynı zamanda öğretilerini imamların tebliğlerinden alan, sûfîlerin terimlerini kullanıp aynı hikmet-i ilahî metafiziğini benimsemiş olan maneviyat ehlinin de tutumudur. Onlar da tasavvufu benimsediklerini söylemez ve tasavvuf karşısında çok ihtiyatlı ve çekingen bir tavır takınırlar.[121]

Buna rağmen tasavvuf erbâbı genellikle Ehl-i Beyt imamlarından faydalanmışlar ve onlara silsilelerinde yer vermişlerdir. Hatta imamların adının geçtiği

120. Fazlurrahman, *İslâm*, s. 185-192.

121. Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim, İstanbul 2004, s. 333, 334.

silsileler ayrı bir değere haiz görülmüş, altın silsile olarak adlandırılmıştır. Şerîflik ve seyyitlik Şia'da olduğu gibi tasavvufta da çok yüce bir değere sahip olmuştur. Tabiî ki İslâm'ın mistik boyutu ve velâyet odaklı batınî bir gelenek olan tasavvufun, Şiîlikle özellikle de Oniki İmam Şiîliği ile pek çok ortak yönü vardır. Ancak tasavvuf, esas olarak Sünniliğin bir formu olarak geliştiği için Şiîler sûfîlere muhalefet etmiş, hatta onlara bazen düşmanca davranmışlardır. Oniki İmam Şiîliğinin tasavvufa yönelik muhalefeti, III./IX. asra yani Onikinci İmam'ın *gaybubet-i suğra*'sı olarak isimlendirilen zamana kadar uzandığı söylenir.[122] Corbin'in de işaret ettiği gibi, bu karasızlığın ve karşı çıkışın nedenini anlamak için, Şia'daki en merkezi kavramlardan biri olan *velâyet* kavramının Sünnî tasavvufta aldığı şekli incelemek yeterli olacaktır. Velayet öğretisi Sünnî tasavvuf ehline, imamet öğretisini gölgede bırakır ve bertaraf eder bir şekilde geçmiş, böylece imamsız bir imamet öğretisi şekline bürünmüştür.[123] Sünnî tasavvuf imam öğretisini silmiş yerine kutup öğretisini ikame etmiş ve Ehl-i Beyt'ten olmayanları da kutup addedebilmiştir ki bu Şia'da asla kabulü mümkün olmamıştır.[124]

Hucvirî *Keşfu'l-Mahcûb*'unda, Ehl-i Beyt'in ister avamı olsun isterse havassı olsun, onlar bütün sûfîlerin öncüleridirler, diyor ve Hasan b. Ali Müctebâ'dan başlayarak Cafer es-Sâdık'a kadar olan imamların manevî hallerinden bahsediyor.[125] Uludağ bu meseleye bir başka açıdan da olsa izah getirme sadedinde şunları ifade ediyor: İlk dönemden beri sûfîler Ehl-i Beyt'e hususi bir alaka ve ehemmiyet atfetmişlerdir. Bu durum zaman zaman sûfîleri Şiîleştirmiş veya Şia hayranı haline getirmiştir. Bunun neticesinde tasavvuf geniş ölçüde Şia'nın tesirine maruz kalmıştır.[126] Şerîattan öğrenilen bilgi ve prensiplerden ziyade *kussâs*lar denilen *halk vaizleri* uzun kış gecelerinde halkın, İslam inancına her gün yeni bir şeyler katmışlar, örnek olarak Hristiyanlıktan Şiîliğe geçtiği söylenen bir

122. Nasrullah Pürcevâdî, *On İki İmam Şiîliğinde Tasavvufa Muhalefet*, Çev. Abdullah Kartal, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Cilt: 11, Sayı:1, 2002, ss. 233-242, s. 234. (Bu makale, Frederick de Jong ve Bernd Radtke'nin editörlüğünde hazırlanan *Islamic Mysticism Contested* (Leiden 1999) adlı eserin 614-623 sayfaları arasında yayımlanmıştır.)
123. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 334.
124. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 337.
125. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 162.
126. Uludağ, *Keşfu'l-Mahcûb* (27. dipnot), s. 162,163.

kurtarıcıyı bekleme fikri, sûfîler aracılığıyla mevcut durumdan (statuqo) memnun olmayan sünnî yapıya da intikal etmiştir.

Velîlik nazariyesi ve *koruyucu veliler* hiyerarşisi de çok büyük ihtimalle Şia'nın imamet görüşünün sûfîliğe yansımasıdır. Bu nazariyeye göre dünya, bütünlüğünü, görünmeyen ve çeşitli mertebelerde bulunan velîlerin varlığına borçludur. Bu hiyerarşinin birbirini takip eden basamaklarını vârisler (*bedel/ebdâl*), kazıklar (*evtâd*), sütunlar (*amâ'id*) oluşturmakta, en son basamakta ise çevresinde bütün kainatın deveran ettiği merkezî bir mil (*kutup*) bulunmaktadır.[127] Yani bu bakış açısında Sünnîliğe Şîîlikten bir takım İslam dışı unsurlar girmiştir. Fakat Mutahharî'ye göre durum tam tersidir. Gerçek tasavvuf Şia'dadır ve Sünnî formatta gelişen tasavvuftan birçok bidat unsur Şia'ya da intikal etmiştir. O şöyle diyor: "Elbette özellikle Şîîler arasında dış görünüş bakımından diğerlerinden hiçbir farkı olmayan ve aynı zamanda irfanî seyr-ü sülük ehli olan ârifler her zaman olagelmiştir. Gerçek ârifler, kendiliklerinden yüzlerce usûl ve erkan ve yüzlerce bidat icat eden sûfî gruplar değil işte bunlardır" demektedir.[128]

Tasavvuf ve mutasavvıfların aleyhindeki Sünnî muhalefetin en temel sebeplerinden biri, gelişen tasavvuf ile, Şîîlik ve Batınî İsmailîlik arasında görülen yakınlıktır. *Bir şeyi olmadan önce bilme, eşya üzerinde tasarruf etme* gibi özellikleri sûfîye atfetme İsmailî mezhebin tesiriyle olmuştur. Az önce Fazlurrahman'ın da ifade ettiği gibi mutasavvıfların sözlerinde kutuptan bahsedilir olmuştur. Onlara göre kutup, marifet ve amelde hiçbir kimsenin ulaşamayacağı mertebededir. Onun Allah nezdine çekilmesiyle Cenab-ı Hakk onun irfânını bir başkasına ihsan eder. Şîîler de imamdan sonra *nakip*leri sıralarlar.

Mutasavvıflar arasında keşif ve tecelliye kâil olanlar olduğu gibi hulûl ve ittihattan bahsedenler de vardır ki bu hususlar Şiî-İsmailî bir etkinin sonucu olduğu söylenmektedir.[129] Kendisi sûfî meşrebi teşvik etmiş olan İmam Gazalî, Sünnî anlayışla bağdaştıramadığı tasavvufun esaslarını bizzat eleştirerek, Şiî-İsmailî etkiyi kırmaya çalışmış ve bir nispette başarılı da olmuştur. Zira sûfîliğe, Kur'an ve sünnete ters bir zındıklık olarak algılayıp hücum edenler azalmış, felsefe Sün-

127. Fazlurrahman, *İslâm*, s. 190; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 334.
128. Mutahharî, Murtaza, *Felsefe Dersleri II*, çev. Ahmet Çelik, İnsan yay., İstanbul 1999, s. 66.
129. Doğrul, Ali Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 2008, s. 152,153.

nî-Eş'arî kelamın içerisinde eridiği gibi tasavvuftaki Şiî renk de silinmek suretiyle Sünnîleştirilmiştir.[130]

Hz. Ali tasavvufta ve tasavvuf edebiyatında tartışılmaz derecede ehemmiyeti olan bir manevî şahsiyettir.[131] İbn Uyeyne onun hakkında, *ashabın en zâhidiydi*, derken imam Şâfiî de, *zâhidlikte pek ileriydi*, demektedir.[132] Hz. Ali'nin özel şahsiyeti olmak üzere Ali-Fâtıma evlâdı Sûfî tabakâtında özel bir yere sahiptir. Bu isimler arasında Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin başta olmak üzere Ali Zeynelabdîn, Muhammed Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Mûsâ el-Kâzım, Ali Rızâ, Muhammed el-Cevvâd, Ali Hâdî, Hasan Askerî, Muhammed el-Mehdî, Âişe bt. Ca'fer es-Sâdık, Nefîse bt. Hasan, İbrahim b. Sa'd el-Alevî bunlardandır.[133]

Sûfî öğretiye göre ana tarikatlardan biri Aleviyye'dir. Buna göre irşâd makamı bir silsile ile Hz. Ali üzerinden Hz. Peygamber'e ulaşır. Bütün Sûfî silsilelerinde Hz. Peygamberin ilk sekiz torunundan bir veya daha fazlası yer almakta ve bu silsileler *silsiletu'z-zeheb* olarak adlandırılmaktadır. Mutasavvıflar tarafından *aktâb-ı erbaa'* kabul edilen Abdulkadir Geylânî, Ahmed er-Rifâî, İbrâhim ed-Desûkî ve Ahmed el-Bedevî, peygamberin soyundan gelmeleri sebebiyle ayrı bir öneme sahiptirler.[134]

Oysa Şia, imamlar ve Ehl-i Beyt'in dışında bir geleneğe ve silsileye sıcak bakmamıştır. Örneğin Bekrî bir tarikat veya Muhammed Bâkır'ın ya da Ali Rızâ'nın yer almadığı silsileye hem Şiî olup hem kabul verilememiştir. Bunun nedeni ise Şia'da manevî silsile olarak yegane bir silsile vardır, o da imamlar silsilesidir; bu silsilede de Ebû Bekir'in yeri yoktur, Hz. Ali bu yolun kapısıdır, şeklindeki bir anlayıştır. Şiîliğe özgü manevî kişilik türü olan *ârif* tasavvufa mensup değildir fakat onların kavramlarını kullanmaktadırlar. Kavramlarını kullanırlar fakat kurumlarına karşıdırlar. Haydar Amûlî, Mir Dâmad, Molla Sadra gibi arifler tarikat ehli değillerdi. Onlar tarikat teşkilatlanmasına ve yapısına, hankâh, taç, hırka, ruhanî ve ruhbani kıyafeti, gaib imamın yerini almaya yö-

130. Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, s. 136.
131. Uyar, Gülgün, *Ehl-i Beyt İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı*, s. 39.
132. Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, s. 25
133. Uyar, *Ehl-i Beyt İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı*, s. 39.
134. Uyar, *a.g.e.*, s. 39,40.

nelen şeyhin görevi ve konumunu eleştirmişlerdir. Corbin'e göre bu Şiî alemine özgü maneviyat ehli tipi günümüzde de tam olarak yaşamaktadır.[135] Mutahharî'ye göre irfan ehli olanlar kültürel olarak değerlendirildiklerinde ârifler şeklinde, toplumsal olarak değerlendirildiğinde ise genellikle mutasavvıflar şeklinde adlandırılmışlardır.[136]

İbadet ve zühdde en önde gelen isimlerden birisi Hasan el-Basrî idi ve bu yolu o Hz. Ali'den, o da Hz. Peygamberden öğrenmiştir. Habîb-i Acemî, Dâvud-u Tâî ve Ma'ruf-u Kerhî de bu yolu ve bu tür bir hayatı Hasan-ı Basrî'den öğrenmişlerdir. Buradan hareketle Hasan-ı Basrî'nin tasavvuf ve teşeyyu'un birbiriyle kavuştuğu ve kaynaştığı önemli isimlerden biri olduğu, Sûfîlerin yolunun da ilim şehrinin kapısına ulaştığı ve zühdün teşeyyu'dan çıktığı yorumları yapılmıştır.[137] Oysa gerçekte Hasan-ı Basrî, Hz. Ali'nin bu ümmetin rabbânîsi ve Müslümanların âbidlerinin efendisi olduğunu yakinen biliyordu. Onun ibadetteki tarikatı Hz. Ali'nin tarikatına benziyordu. Fakat bu teşeyyu'dan değildir, zira Hasan-ı Basrî insanların Ali taraftarlığı ve Ali karşıtlığına en uzak olanlarındandır. O bütün tarafları seviyordu ve bütün taraflara dosttu. Fakat Ali'nin zühdü ve ibadeti, âbid ve zâhid olan insanları Peygamberin amca çocuğuna cezbediyordu. İşte, diyor Neşşâr, Hasan-ı Basrî'deki durum da bundan ibarettir.[138]

Hucvirî çok ince bir siyasetle Şia'nın en fazla değer atfettiği imamlardan biri olan Cafer es-Sâdık'ı *sünnetin kılıcı, tasavvuf yolunun güzelliği, marifeti anlatan ve safvetin süsü* olan, hali yüce gidişatı güzel, dışı süslü ve içi mamur, şeklinde överek başlar. Onun imamet yönünü değil, sünnet yönünü ön plana çıkarmaya çalışır ve cümlesinin sonunda tasavvuf yolunu açıklayan bilinen bir takım eserlerinin varlığından söz eder.[139] Sanki o Şia'nın, imamları kendilerine has bir

---

135. Corbin, H., *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşt'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim, 5. baskı, İstanbul 2004, c. I, s. 333,334.
136. Mutahharî, Murtaza, *Felsefe Dersleri II*, s. 65.
137. Bkz. Neşşar, *Neş'e*, c. III, s. 129. Neşşar bu görüşü Doktor İhsan Abbas'tan aktarıyor ve kendisinin bu görüşte olmadığını ifade ediyor.
138. Neşşar, *a.g.e.*, c. III, s. 129.
139. Hucvirî, *a.g.e.*, s. 171.

değermiş gibi gören anlayışına karşı çıkar gibidir. Hucvirî onun tasavvuf yolu-na dair, "Allah'ı tanıyan masivadan yüz çevirir" dediğini aktarır. Allah'ı tanımak yani marifet ise masivayı inkarın ta kendisidir. Masivayı ve ağyarı inkar etmek ise O'nu tanımaktan ibarettir. O'ndan başkasını tanımak O'nu inkar etmektir. Ârif, halktan kopuk (munkatı) ve Hakk'a bitişik (muttasıl) olan zattır. Ârifin kalbinde, masivanın ilgi duyulacak ve önem verilecek kadar değeri yoktur. Hatıraları, zihninde yer tutacak derecede, gayra ait varlığın onun nezdinde kıymeti yoktur.[140] Onun tevbesiz ibadet sıhhatli olmaz, dediği de söylenir. Tevbeyi ibadete takdim ederken şüphesiz, *tevbe edenler ibadet edenler*[141] *ayet-i celilesine dayanmıştır.*[142]

Bir gün Davud-u Tâî İmam Cafer es-Sâdık'a gelir ve ona; "Ey Allah Rasûlünün evladı bana nasihat et" der. O da, "Ey Davud sen ki zamanın zâhidisin benim vaazıma ne ihtiyacın var" der. "Ey Allah Rasûlünün evladı senin bütün halka üstünlüğün var, sen bizlere vaaz etmelisin" der. İmam Cafer şu nasihatte bulunur: "Ey Davud-u Tâî, kıyamet günü dedemin yakama yapışıp, bana tâbi olma hakkını neden ödemedin, bu iş sahih bir nispetle ve kuvvetli bir neseple olmaz. Bu sadece Hakk Teâlâ'nın huzurunda güzel bir muameleyle ve amel-i salihle olur, demesinden endişe ediyorum." Bunun üzerine Davud-u Tâî ağlar ve der ki, "İlahî, tîneti peygamberlik suyuyla yoğrulan, tabiatının terkibi burhan ve huccetin aslı olan, dedesi Rasûl, annesi Betûl bir zat böyle bir hayret içerisinde bulunuyorsa, Davud-u Tâî de kim oluyor ki, muamelesini ve amelini beğensin" der.[143] Burada Hikâyât-ı İrakiyân'dan seçilen bu örnek bile aslında konumuzla alakalı ziyade bir öneme haizdir. Zira burada anlatılan peygamber bile olsa salt nesebe dayalı bir gelenek ve silsile anlayışının yanlış olacağı ve bu insanların değerlerinin, peygamberin torunları olmaktan öte ve önce kendi iman ve amellerinden kaynaklandığını ifade ederek Şia'daki imamları ve Ehl-i Beyt'i kutsallaştırma anlayışına karşı çıkmaya çalışmaktadır. Bu imamların, sûfîlerin önderi oluşu, sağlam bir nesepten değil salih bir amel ve doğru bir istikametten kaynaklanmaktadır.

---

140. Hucvirî, *a.g.e.*, s. 171.
141. Tevbe, 112.
142. Hucvirî, *a.g.e.*, s. 171.
143. Hucvirî, *a.g.e.*, s. 171,172.

İbrahim b. Edhem'in Kufe'de Ca'fer es-Sâdık'la görüşmüş olması ve aşırı Şiîliğin doğduğu İcl kabîlesinden olması gibi nedenlerle, Şiî olduğu iddia edilmiş ve tasavvufla teşeyyu'un kesişme noktası olarak alınmaya çalışılmıştır.[144]

Hallac-ı Mansur'un bir çok meselede Cafer-i Sâdık'ı takip ettiği de görülmektedir. Güneşin oniki menzili olduğu gibi ruhun da oniki menzili olduğunu söylemiş, Hallac da bunu takip etmiştir. Bu menziller, iman, marifet, akıl, nefs, islam, ihsan, tevekkül, havf, reca, muhabbet, şevk ve veleh (hayret ve şaşkınlık)'tir. Hallac'ın tenzihe dair beyanatı da Cafer-i Sâdık'tan iktibastır. Aynı şekilde *Tavâsin*'deki iki bölümü de o, Hallac'a ilham etmiştir. Velînin *şecer-i ahdar* ile mukayesesi, ve Miraç gecesinde Peygamberin durumundan bahseden, *mâ zâğa'l-basar* ayetini tefsiri sırasında o Cafer-i Sâdık'ın mülahazalarını genişletmiştir. Hülâsa-ı kelam, Cafer-i Sâdık'ın *Nur-u Muhammedî, tecelliyyü'l-Kur'an* ve *ibadetten önce tevbe* hakkında kendine ait görüşleri vardır ki bunlar Hallac'ın tezlerinin ana çizgilerini oluşturmuştur. İbn Ayyaş'ın beyanına göre de Hallac, *haccın* yerine *nezrin* kaim olabileceğine dair serdettiği mülahazalarını Ehl-i Beyt kanalıyla gelen bir hadise dayanarak oluşturmuştur.[145] Hulul itikadı da müfrit Şiîlerin kabul etmiş oldukları en belli başlı itikatlardandır ve Hallac bunu alarak lâhutun nâsuta hulul etmesi yahut cânânın câna, Rabbın kula hulul etmesi mezhebini kurmuştur.[146]

Hüseyin Mansûr el-Hallâc'ın yaşadığı dönemde, tasavvufa yönelik Şiî muhalefet, bizzat Hallâc'a karşı duyulan husumetle başlamıştır. Şiî geleneğe göre Hallâc bir Şiî idi. Fakat o, İmâmiye liderleri tarafından Kum'dan kovulmuş ve daha sonra Bağdat'taki İmâmiye'nin siyasî lideri olan Ebu Sehl Nevbahtî tarafından suçlanmıştır. Hallâc ile iki defa tartışan Ebu Selh, onun *"rububiyet iddiacısı"* olduğunu Abbasî yöneticilerine ihbar eden bir kişidir ve bu durum onun şehit edilmesine sebep olmuştur. İmâmiye âlimleri ve yazarları, o zamandan beri Hallac'ı eleştiregelmişlerdir. IV./X. asırda Bağdat'taki Oniki İmâm Şiîlerinin lideri Şeyh el-Müfîd (ö.413/1022), Hallâc'ın *fâsık* ve *zındık* bir kişi olarak bilin-

144. Neşşâr, *a.g.e.*, III, s. 426.

145. Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev. Mehmed Ali Aynî, sad. Osman Türer, Ataç, İstanbul 2006, s. 86.

146. Doğrul, Ali Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 2008, s. 129.

diğini zikretmektedir. Başta Hallâc olmak üzere, bütün sûfiler Şeyh el-Müfid tarafından tenkit edilmiştir. Sûfilere yönelik Şiî düşmanlığı, temelde sûfilerin Sünnî olması gerçeği ile ilgiliydi.[147] Cemâleddin el-Murtazâ er-Râzî de, *ittihâd* (unification) inancının sorumlusunun Hallâc olduğu görüşündedir. Bu nedenle Râzî, Şeyh Mufid gibi, yalnızca Hallâc'ı değil, başta Bayezid el-Bestâmî ve Ebû Bekir eş-Şiblî olmak üzere, diğer sûfileri de *zındık* ve *kâfir* olarak nitelendirir.[148] Seksenlerde şehid edilen çaşdaş Murtaza Mutahharî, tasavvuftaki nefisle mücadelenin İslam'ın insan-ı kamil tanımına ve izzet-i nefs anlayışına uygun düşmediğini ifade eder ve bu meyanda İbrahim b. Edhem'i örnek vererek biraz da aşağılayıcı bir tarzda onun nefisle mücadele yönteminin İslâm'ın insan nefsine bahşettiği azizliğe aykırı olduğunu söyler.[149]

Yine Tarsuslu sûfî kimyacı Câbir b. Hayyan da Ca'fer es-Sâdık'ın talebesi idi.[150] Bu zat Cafer-i Sâdık'a bazı kitaplar ithaf etmiştir. Aynı zamanda ithaf olunan mecmuanın ilk naşiri olan Zünnûn-ı Mısrî, ilm-i kimyâda Cabir'in talebesi idi ki ilk sûfî lakabıyla şöhret bulan Cabir'in zahitliğe dair bazı kitaplarının olduğu da söylenir.[151]

Şehristânî Cafer-i Sâdık'ın hakkında "O dinde derin bir ilim, hikmette kamil bir edep, dünyada *zâhid* ve şehevî arzulardan tamamen uzaktı" der.[152] İmam Mâlik de onun hakkında, "Her görüşümde onu ancak şu üç şeyden biri ile meşgul bulurdum: Ya namaz kılar, ya oruç tutar veya Kur'an okurdu. Abdestli olmadan Hz. Peygamberden hadis rivayet etmezdi, Manasız sözleri hiç ağzına almazdı. O Allah'tan korkan *zâhid* ve *âbid* biri idi" demektedir.[153] Kendi dedesine, *Zeynu'l-Âbidîn, Seyyidü's-Sâcidîn* ve *Zü's-Sefenât*[154] lakapları verildiğini de burada

147. Nasrullah Pürcevâdî, *On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet*, Çev. Abdullah Kartal, s. 235.
148. Nasrullah Pürcevâdî, *On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet*, s. 237.
149. Mutahharî, Şehid Murtaza, *İnsan-ı Kâmil*, çev. İsmail Bendiderya, tashih Cafer Bayar, Kevser, İstanbul 1999, s. 290-294.
150. Ebû Zehrâ, *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdulkadir Şener, Hisar neş., s. 173.
151. Massignon, *a.g.e.*, s. 87.
152. Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 166.
153. Ebû Zehrâ, *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s. 262.
154. Zü's-sefenât, secdeden diz ve alnının nasırlanması anlamında bir lakaptır.

hatırlayalım.[155] Şia, daha İslâm'ın sadr-ı evvelinde ortaya çıkan zühd haraketine katkı sağlamış, ilerde tasavufa dönüşecek ve tasavvuf adıyla anılacak olan zühd, kanaat ve fakrın bütün şekillerine ortak olmuşlardır. İş bu kadarla da kalmamış Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali ve Cafer b. Muhammed'in yanı sıra özellikle Zeyd b. Ali bütün sevenleriyle beraber sûf giyinmişler ve bu durum Zeydî devrimcilerin önemli özelliği halini almıştır.[156]

Peki neden imamlar sûfiyâne bir hayatın önemli özelliklerini üzerlerinde bulundurmalarına ve sûf giymelerine rağmen sûfilere karşı çıkmışlardır? Cafer-i Sâdık ve imamların bir çoğu Ehl-i Beyt anlayışını ayakta tutabilmek için tasavvufa karşı çıkmıştır. Ehl-i Beyt davasını ağdırmayan sûfî anlayışı yeterli bulmamışlardır. Çünkü Şia hep gizli ve devlete talip bir hareket olarak siyasî yönüyle önplana çıkmıştır. Oysa tasavvuf hep açık olmuş ve halkların gönüllerine talip olmuş, siyasî olmaktan öte gönüllü sosyal hareketlerdir. Hatta ibadet ve zikir yolunu yani sûfî yolu bizzat Muaviye ve Emevî yöneticileri teşvik etmişler, hatta bu hayatı özendirici hadis uydurulması için kapıyı aralamışlardır. "Herkes kendisine baksın, ibadet ve zikirle uğraşsın, bu daha sevaplı bir iştir" diyorlardı. Şimdi Emevî mahallesinde eline tesbih almış oturan bir anlayışta olan sûfîlerle, Emevîleri yıkmaya çalışan bir anlayış nasıl uyuşabilir?! Aslında sûfîler ne Ümeyye oğullarının siyasetine ne de Ehl-i Beyt'in siyasetine angaje olmuyorlardı. İşte bu iki taraf içinde problem teşkil ediyordu.[157] İmamlardaki en temel üç özellikten ibadet ve zühd sûfîlerde de var; imamların ilmi de onlarda var fakat siyaset ve takiyye sûfîlerde yoktu. Bu nedenle Şia tasavvuftan yolunu ayırıyordu.

---

155. Gölpınarlı, Abdülbakıy, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, s. 398.

156. Eş-Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu' 2, en-Nezeâtu's-Sûfiyye fi't-Teşeyyu', (The Correlation Betwixt Sufism and Shi'ism 2 The Sufi Tendencies in Shi'ism)*, www.muhammadanism .org, Agust 11/2008, Arabic, c. 2, s. 63.

157. Sûfîler, kötü siyasete karşı çıkmadıkları, zalime engel olmadıkları ve insanları tembelleştirdikleri vs. gibi hususlarda eleştirilmişlerdir. Oysa siyasete talip olanların belirli zaman ve mekanlarda kaim-i makam olabilmelerine karşın sûfîler bütün zaman ve mekanlarda sultan olmuşlardır. Muaviye'ye sultan denir. Hayır gerçekte sultan Hasn Basrî'dir, Ali Rızâ'dır, Şâh-ı Nakşibend'dir, Abdulkadir Geylânî'dir. Gerçek sultan Hişam b. Abdilmelik değil Ali Asğar'dır. Onlar dünyadan eletek çekerek dünyanın sultanı olmuşlar oysa dünya malına tamah edenler ise sultan görünümlü, sultan lakaplı, ülkesinde kapı dışına adım atmaya korkan zavallı köleler durumunda kalmışlardır.

Maruf-u Kerhî'nin İmam Ali Rıza'nın hizmetçisi olduğu, onun elinde İslâm'ı seçtiği, bu nedenlede bu iki alan arasında olumlu bir ilişkinin olduğu iddia edilmiştir. Tasavvuftaki silsileler İmam Ali Rızâ'dan sonraki imamlara uzanmamış şekizinci imamdan sonra genellikle Maruf-u Kerhî yoluyla devam etmiştir. İmam Ali Rızâ sûfî meşreb bir kimse olmadığı gibi, tasavvufa karşı bir zat olduğu kesindir. İmam Ali Rızâ, "Sûfîlerin inançlarını diliyle yahut kalbiyle inkar etmeyen bizden değildir. Onları inkar eden ise Allah Rasûlü'nün huzurunda kafirlerle savaşan kimse kadar faziletlidir" demiştir.[158]

Ali Hâdî'nin ve Hasan Askerî'nin sûfîler hakkındaki kanaatına bakılacak olursa yine bu ilişkinin olumlu seyretmediği söylenmelidir. Onuncu İmam Ali Hâdî mescitte zikreden sûfîleri görünce, "Şu hilebazlara kanmayın sakın, şeytanın halifeleridir onlar, dinin temelini yıkmışlar bedenlerinin rahatı için zahitlik yolunu tutmuşlardır" diyerek onları eleştirmektedir. Onbirinci İmam Hasan Askerî de tasavvuf tarihinde ilk defa sûfî lakabını alan Ebû Haşim Sûfî için "inancı gerçekten bozuktu, tasavvuf denen pis bir mezhep icadetti" demiştir.[159]

Şeyh Mufid gibi Şiîler, sûfîleri eleştirirken, genellikle Onuncu İmâm Ali el-Hâdî (254/868) ve Sekizinci İmâm Ali er-Rızâ (203/818)'nın sözlerine dayandıkları gibi, aynı şekilde bu eleştirilerinde sûfî karşıtı Sünnî metinlerden aldıkları kanıtları kullanıyorlardı. Zira sekizinci imam Ali Rıza'dan sonra Şiî imamlar sûfîlerle bir araya gelmemişlerdir.[160] Bu bağlamda İbnü'l-Cevzî'nin (ö.597/1200) *Telbîsü iblîs* isimli kitabı ayrı bir öneme sahiptir. *Telbîsü iblîs*, sûfîlere karşı yöneltilmiş kapsamlı ve şiddetli ilk saldırıdır ve bu saldırı günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Söz konusu eserin, gerek Sünnî, gerekse Şiî otoriteler tarafından daha sonra ortaya konulan bütün sûfî karşıtı yazılar üzerinde etkisi olmuştur.[161]

Yalnız Şiî İmâmların sûfîler aleyhine söyledikleri sözleri zikrederek değil, aynı zamanda özel sûfî teori ve pratiklerine karşı itiraz yönelterek tasavvufu eleşti-

158. Kara, Mustafa, *Dervişin Hayatı ve Sûfînin Kelâmı*, s. 383. Bu hususla alakalı olarak Kamil Mustafa Şeybî'nin, *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'* adlı değerli bir eserine de bakılabilir.

159. Bu konu için bkz. Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı ve Sûfînin Kelâmı*, s. 383,384.

160. Nasr, S. H., *Tasavvufî Makaleler*-Şiîlik ve Sûfîlik, çev. Sadık Kılıç, İnsan yay., İstanbul 2002, s. 127.

161. Pürcevâdî, *On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet*, Çev. Abdullah, s. 235.

ren ilk İmâmî yazarlardan birisi, VI./XII. asrın ilk yarısında yaşamış olan Cemaleddin el-Murtazâ er- Râzî'ydi. Râzî'nin *Tebsiratü'l-Avâm fi ma'rifeti makâlâti'l-enâm* adlı kitabında o, tenkidine, "Sûfîler Sünnîdir; Ebû Hanife, İsferâyinî, ve kerametleri reddeden Mu'tezile hariç, bütün Sünnîler ise kendilerinin *evliyâ* ve kerâmet sahibi olduklarını kabul eder" sözüyle başlar. Cemaleddin er-Râzî, *ittihâd* inancının sorumlusunun Hallâc olduğu görüşündedir. Râzî'yi özellikle ilgilendiren husus, Kuşeyrî ve diğer klasik sûfî yazarların, İbrahim Ethem, Zunnûn el-Mısrî, Ma'rûf el-Kerhî, Serî Sakatî, Cüneyd-i Bagdadî, Bâyezıd el-Bestâmî ve Sehl et-Tüsterî gibi geçmişteki büyük sûfîlere atfettikleri *velâyet* düşüncesidir. Râzî'ye göre sûfîler, kendilerinin, peygamberler ve Allah'ın Elçisinden sonra Allah'ın yarattığı varlıkların en iyisi olduklarına, hatta kendileri Allah'ı sadece cennette değil, bu dünyada da görebildikleri için Allah'ın Elçisinden daha üstün olduklarına inanırlar. Râzî, tasavvufî *velâyet* anlayışını eleştirmekle, Hz. Muhammed'in üstün makamını savunmakla birlikte, aynı zamanda ve aslında bir Şiî olarak o, zımnen Peygamber'in dışında herhangi bir beşerin Şiî İmâmlarından daha kutsal olabileceği iddiasını reddetmeyi de amaçlamaktadır. Bu bağlamda Râzî, sûfî velîlerin, kerâmet gösterme kabiliyetinde oldukları iddiasını eleştirir. O, Kuşeyrî gibi sûfî yazarların, mesela Hallâc gibi kendi velîlerine kerâmet atfettiklerini, fakat Şiîleri, kendi imâmlarına kerâmet atfettikleri için ayıpladıklarını kaydeder. Halbuki Hz. Muhammed'den sonra kerâmet göstermek Şiî İmâmların imtiyazıydı. Bu, Şiî yazarların ortak görüşüydü ve onlardan hiçbirisi, kendi imâmları dışında herhangi birisinin, kerâmet gösterebileceği iddiasını kabul etmeyecektir.

Cemaleddin Râzî ve Abdulcelil Kazvînî gibi alimlerin sûfîlere duydukları bu aşırı nefret, Massignon'un işaret ettiği gibi "kendi İmâmlarına düşman olan Mu'tezile'ye bile hiç kin duymadıklarını göz önünde bulundurduğumuzda özellikle anlamlıdır" der ve şunu da ilave eder: "İmâmiye'nin, Hasan Basrî, Süfyan es-Sevrî, Hallâc ve Geylânî'yi tenkit etmelerinin sebebi, Sünnîlerin, kutsallığın (ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın) Ali'nin soyundan gelenlere özgü aristokratik bir imtiyaz olmayıp, kendi seçkinlerini özgürce belirleyen ilahî bir lütuf olduğunu göstermiş olmalarıdır."

Şiilerle sûfîler arasındaki adavete dayalı ilişkinin, VIII./XIV. asır ve sonrasında kesin olarak değişime uğradığı belirtilmektedir. Bu tedrici değişim, II. Han ve

Timur dönemlerinde zuhûr etmiş ve Safavîler döneminde de devam etmiştir. Bu değişim, birkaç Şiî düşünür ve yazarın, sûfî düşünceleri, özellikle de İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) doktrinini, Şiî ilahiyat ve felsefesi ile birleştirme çabalarının bir sonucudur. Bu düşünürlerden birisi de, *Câmiu'l-Esrâr* kitabında sûfîleri "hakikate ulaşmış Allah erleri" olarak niteleyen ve doktrinlerini Oniki İmâm Şiilerinin doktrini ile aynı kabul eden Seyyid Haydar Amûlî (öl.720/1320)'dir. Amûlî, bazı özel sûfî mezhepleri tenkit etmesine rağmen tasavvufu tasvib eder ve onun iç boyutunun Şiîlikle aynı olduğunu isbat etmeye çalışır. Amûlî, Cüneyd, Ser-i Sakatî, Ma'rûf el-Kerhî ve Bayezid el-Bestamî gibi bazı ilk dönem sûfîlerini tasvib eder. Yalnız bunların hepsi, İmâmların müridleri olarak sunulur.

Amûlî, sonraki sûfî şeyhleri içerisinde Necmeddin Kübrâ'nın -ki, bu kişi, Şii bir sûfîdir ve sadece oniki veli olduğuna ve sonuncusunun *sahibu'z-zaman* Mehdî olduğuna inanırdı- müridi olan Sa'deddin el-Hâmmûyâ'yı zikreder. Amûlî, hatırı sayılır örnekler olarak İbnü'l-Arabî'nin müridi Sadreddin el-Konevî'yi, İbnü'l-Arabî'nin şârihlerinden Davud el-Kayserî ve Abdurrezzâk el-Kâşânî'yi de sayar.

İlginç Şiî yazar, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*'i kaleme alan Kadı Nurullah Şusterî (1016/1607'de idam edildi) idi. O, Bayezid, Cüneyd, Sehl gibi birçok sûfîyi, Şiîler listesine dahil etmekle tanınır. Bununla birlikte o, zamanının Sünnî sûfîleri olan Nakşibendîleri kesinlikle reddetmekte ve onlara karşı düşmanlık göstermektedir.

Molla Sadra, (ö.1051/1641) İbnü'l-Arabî'nin tasavvufu ve Sühreverdî el-Maktûl'ün İşrakî felsefesini, kendi teosofik sisteminde birleştirmiştir. Burada Haydar Amûlî ve Molla Sadra ile örneklendirilen Şiî teosofist (*urefâ*) ve filozoflarının (*hukemâ*) sûfîlere karşı tutumu, o zamandan beri hep aynı şekilde devam edegelmiştir. Molla Sadra'nın takipçileri ve *ilahi hikmet* öğreticileri, tasavvufun teorik boyutunu kabul etmekle ve sûfîlere karşı müsamaha göstermekle birlikte, "sûfî" isminden kaçınılmış, yerine *irfân* kelimesi kullanılmıştır.[162]

Safevîler döneminin fıkıhta uzman Şiî âlimlerinin bir çoğu ise, Râzî'yi takip etmiş ve tasavvufa karşı amansız düşmanlık göstermiştir. Safevî hanedanlı-

162. Pürcevâdî, *On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet*, s. 238-241.

ğında Şiîlik, İran'ın yerleşik (resmi) dini olduğu zaman, tasavvufa karşı muhalefet, sûfîler için gerçek bir tehdit haline geldi. Şiî yazarlar tarafından tasavvufu din dışı bir mezhep olarak reddetmek üzere birçok kitap ve risâle kaleme alındı. Bütün bu çalışmalar, Râzî'nin *Tebsiretü'l-Avâm*'daki kanıtlarını tekrarlamış veya geliştirmiştir. Safeviler döneminde yazılmış olan bu tarz çalışmalara en iyi örnek, daha çok "Mukaddes-i Erdebilî" (ö.993/1585) olarak bilinen Ahmed Muhammed Erdebilî'ye ait olan *Hadikatü'ş-Şia*'dır. Bu kitapta bütün sûfîler, Sünnî olmakla itham edilmekte ve dolayısıyla da onların Şiî İmâmlara karşı olduklarını düşünülmektedir. *Hadikatü'ş-Şia* yazarına göre, bizzat İmâmlar, sûfîlere karşı çıkmışlardır. Bu sebeple Erdebilî, yalnız Hallâc ve Bestamî'yi değil, Rûmî, onun şeyhi Şems-i Tebrîzî, İbnü'l-Arabî, Azîzüddîn Nesefî, Abdurrezzak Kâşânî ve diğerleri de dahil olmak üzere bütün sûfîleri reddetme noktasında kendini tamamen haklı bulmaktadır.

Erdebilî'nin bu kitabı, Nimetullahî yazar *Tarâiku'l-Hakâik* kitabının sahibi Muhammed Ma'sûm Ali Şâh-ı Şirazî'ye tam tersi tasavvufu savunmada hareket noktası olarak hizmet etmiştir. Muhammed Ma'sûm, esas olarak *Hadîkatü'ş-Şia*'da ortaya konulan ithamlar üzerine yoğunlaşır, tasavvufa karşı eleştirel tavır takınan diğer sekiz yazarı zikreder ki, bunlar arasında Molla Sadra, *Risaletü'l-Fevaidü'd-Dîniyye fi'r-Reddi ale'l-Hukemâ ve's-Sûfiyye* ve *Tuhfetü'l-Ahyâr* adlı eserlerin sahibi fakîh Muhammed Tahir Kûmî (ö. 1098/1687) vardır. O, Hallâc ve Bayezid'in tâkipçileri olarak kabul ettiği Konevî, Rûmî ve İbnü'l-Arabî de dahil bütün sûfîleri reddeder. O, İbnü'l-Arabî'yi, vahdet-i vucûd inancı küfür ve zındıklıkla eşit olan budala ve sapık bir adam olarak niteler.

Ma'sûm Ali Şah'ın tasavvufa karşı kitap yazanlar listesinde zikrettiği son âlim, Kirmanşahlı müctehid Aka Muhammed Ali Bihbihânî (1216/1801)'dir. Bihbihânî'nin biyografisini yazan Ali Devvânî, bu müctehidin sûfîlere karşı düşmanlığı hakkında bilgi vermiştir. Biyografisinde, Devvânî, kahramanın tutumunu şöyle özetler: "Bütün tasavvuf tarikatları hatalıdır; bütün sûfîler yanlış yola sapmış ve doğru yoldan ayrılmışlardır. Tasavvuf, tamamen İslâm'dan farklıdır ve özellikle de Şia'ya muhaliftir." Bu ifade, birçok çağdaş Şiî âliminin sûfîlere yönelik duygularını yansıtmaktadır.[163]

163. Pürcevâdî, *On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet*, s. 242.

Tasavvufun kendine ait ve Şia'nın imamlar silsilesinden farklı silsile ve adab-u erkan iddia etmesi, hele hele Ehl-i Beyt imamlarının haricinde birisine velayet ve keramet atfedilmesi zaten Şiî anlayışa ters bir durumdur. Bu eleştiri ve düşmanlıkta tasavvufun dejenerasyonunun etkisi olmakla birlikte asıl mesele Şia'nın siyasî davasına angaje olmamaktır. Sünnilik tasavvufu yerip ve eleştirme hususunda onların, Şia'ya İsmaililik'e, Batınilik'e vs. meyletmelerini göz önüne alırlarken, Şia'nın tasavvufu yermesinde de asıl nokta Sünniliğe yakınlık hususudur. İki taraf da Ehl-i Beyt imamlarından faydalanmışlar fakat Şia kendi davalarına hizmet etmeyenlerin, İmamlardan faydalanmalarının samimiyetine inanmamakta ve karşı çıkmaktadırlar.

Biz burada, *teşeyyu' ve tasavvufun ikisinin de Farsların Arapları bitirmek için kullandıkları iki silah olduğunu*, iddia eden Oryantalistlerin[164] ve buna inanan Arap ve Fars araştırmacıların olduğuna da işaret edelim.

TASAVVUFU SÜNNÎLEŞTİRME ÇABALARI: KUŞEYRÎ VE GAZÂLÎ

Tasavvufun Sünnîliği tabiri ile İslâmî esaslarda görülen sapmaları gidermek anlamında kullanıyoruz. Yoksa buradaki Sünnî tabiri Şiînin karşıtı demek değildir. Gerçi Şia, tasavvufa sıcak bakmamıştır. Çünkü Şia'nın kendine ait belirli bir silsilesi vardır ve tasavvuftaki kendilerine ait silsilelenin ve kendilerine özgü bir geleneğin olmasına sıcak bakmamaktadırlar ki bunu daha önce ifade ettik.

Mistik şuuru, İslâm şeriatı ve Hz. Peygamber'in sünnetiyle kaynaştırmayı amaçlayan sûfî ıslahat hareketinin kaynağı bizzât sûfîliğin içinde olup *Lüma'* sahibi Serrâc (ö. 378/988) *Taarruf* sahibi Kalabazî (ö. 380/990) *Keşfu'l Mahcub* sahibi Hucvirî (ö. 466/1093) Harrâz ve Cüneyd gibi kişiler tarafından başlatılmıştır.[165] Harrâz, Bistâmî'nin fenâ nazariyesini bekâ nazariyesiyle düzeltmeye çalışmıştır. Bekâ, insanın kendi benliğini yok etmesi değil, Allah'ın insana kendi benliğini bulabilmesi için bahşettiği ruhanî bir tekamül olarak alınmıştır. Ni-

164. Neşşâr, *a.g.e.*, III, s. 382.

165. Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 356-359; Fazlurrahman, *İslam*, s. 192.

cholson'un dediğine göre Serrâc, bazı Bağdatlı sûfîler, der, vasıflardan fani olmakla, hakkın vasıflarına girdiklerini söyledikleri nazariyelerinde hata etmişlerdir. Bu anlayış kendilerini hulûl veya Hristiyanların Mesîh dedikleri inançlarına götürmüştür. Bazıları da, insanın bedeni zayıfladığında beşeriyetini kaybedeceğini, ilahî sıfatlarla donatılacağını zannederek yeme ve içmeyi terketmişlerdir.[166] Cüneyd tasavvuftaki hallerin (*ahvâl*) objektif bir geçerliğe sahip olduğumuz kabul etmeyerek, Ebâ Yezid Bistâmî dahil sûfîlerin kendi hayalî güçlerinin esirleri olarak öldüklerini öne sürmüştür. Yine Cüneyd ilmin marifetten önce geldiğini ve yasaklanan hususları mübah görülen konulardan daha bir öncelikle dikkate alınmasını öne sürerek, sûfî uygulamalarda görülen ahlakî kayıtsızlık ve gevşekliğe karşı koymaya çalışmıştır.[167] Zamanla fenâ dışlanmadan bekâ'ya yer verme ön plana çıkarak tasavvufta *kabz-bast, cem'-fark, gaybet-huzur, sahv-sekr, mahv-ıspat, setr-tecelli, kurb-bu'd, şeriat-hakikat, fenâ-bekâ* gibi diyalektik içerikli ikiz kategorilere yer verilmeye başlanmıştır.

Özellikle Kuşeyrî ve Gazâlî tasavvufu yasallaştırmak için çok çaba sarf etmişlerdir. Kuşeyrî tasavvufu şeriata yaklaştırmaya çalışırken, Gazâlî ise şeriatı tasavvufa yaklaştırmaya çalışmıştır. O zamanların en önemli problemi şeriatı kale almayan bir tasavvuf anlayışının hâkim olması idi. Sûfîlerin zahiri hüküm ve amellerden uzaklaşması hadisesine, tasavvufun şeraitten uzaklaşması sorunu denir. Bu problemle en fazla uğraşan bu iki isimdir.

Kuşeyrî *Risale*sinde hakiki sûfîleri sıralamış ve şeriatın naslarını ve zahirî hükümlerini gaye edindikleri için onları övmüş; cahil, lâubalî, her şeyi mubah kılan, Şeriatın hükümlerini geri plana iten ham sofuları da yermiştir. Kuşeyri Risalesi'nde şatahata, vucûdî vahdet ve fenâya, Philo'nun Logos nazariyesini andıran Nûr-u Muhammedî ve Hakikat-i Muhammedî görüşüne, Batınîlikten geçmiş olan ricâlu'l gayba,[168] hazarat-ı hams, esfar-ı erbaa, etvar-ı seb'a, latâif-i hamse, rabıta ve devir gibi şeylere ve ibâhî anlayışlara yer vermemiştir.[169]

---

166. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 108.
167. Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 192,193.
168. Uludağ, S., *Kuşeyri Risalesi*ne yazdığı giriş kısmı, s. 26,27. Ricalu'l gayb; gavs, kutup, evtat, efrad, nukeba, nuceba, ebdal ve budela gibi isimlerle anılmıştır.
169. Uludağ, *a.g.e.*, s. 26,27.

Gazâlî ise hem bu tür sofuları, hem de Şeriatı kuşa çeviren *rusum uleması* dediği ehliyetsiz zahir ulemasını yermiştir. Sûfîlerin sekr, cezbe, vecd gibi kendinden geçmeyi ifade eden hallerini, Allah'ın, kulu kendine çekmesi anlamına gelen extaz halini, Allah'ın *birliği* yerine, O'nunla *birleşme* anlamına gelen *ittihadı* ve Allah'ın, kendi içine girip bedenleşmesi/incarnation anlamına gelen *hulul* gibi aşırı iddialarını reddetmiştir. Onun gayesi İslâm'ın ahlakî/amelî hamlesine ruhi bir temel sağlamak suretiyle eski hayatiyetine geri döndürmektir. Bu nedenle sûfîlik için Sünniliğin bünyesinde yer açmıştır. Fakat şunu ifade edelim ki Gazali'yi anlamak zordur. Zira o rusum ulemasına da karşı olduğundan olsa gerek şeriatın zahirine ters olduğu düşünülen birçok meseleye, bir kitabında karşı olurken diğer bir kitabında ise yüceltebilmektedir. Örneğin ittihad ve hulula karşı olan Gazalî, *Mişkâtu'l-Envâr*'da aynı düşünceyi göklere çıkarabilmiştir. *Arifler mecaz çukurundan hakikatın zirvesine yükselmiş, miraçlarını tamamlamış ve apaçık müşahede ile Allah'tan başka vücudun olmadığını, ayrıca O'nun vechinden başka herşeyin helak olucu olduğunu görmüşlerdir*[170] *der. Bu husus tipik Gazalî klasiğidir. Filozofları küfürle itham ettiği hususlara bile bir başka kitabında, bir başka vesileyle yaklaşabilmiştir.*

Kuşeyrî, şeriata ters gördüğü sûfîyâne görüşlere çatar, öte yandan, şeriatla uzlaşacağına kesin inandığı görüşleri kitabına alır ve destekler. Şeriatı esas alarak tasavvufu anlayıp ona taşımak gibi bir çaba içerisinde bulunmuştur. Gazâlî'nin yaptığı bunun tersidir. O birçok zâhirî hükümleri tasavvufa uygun açıklamalar yaparak kitaplarına almış, dolayısıyla şeriatın zâhiri hükümlerini daha çok yoruma tâbi tutarak, şeriatı tasavvuf zeminine çekerek, yasallaştırma işlemine girişmiştir.[171] *Mistik haller, şeriatın yapılmasını istediği amel, ibadet ve ahlaka dayanırsa bir değer ifade eder. Şeriat ağacında bitmeyen hal, vecd ve marifet meyvelerinden gıdalanılmaz.*[172] Bu tür tasavvufu Sünnileştirme ve meşru zemine oturtma fonksiyonunu özellikle Hint-altkıtası ve Maverâunnehir'de başarıyla gerçekleştiren Bahauddin Nakşibend, (ö. Buhara 1389) Ahmet Yesevî, (ö. Yesi 1166) Ahmet Fârûkî Sihrindî (ö. 1624) ve onun yolunu devam ettiren Şah Veliyullah Dihlevî'yi (ö. 1762) zikretmeli-

170. Gazali, *Mişkatu'l-Envâr Nur Metafiziği*, çev. Cüneyit Köksal, Gelenek, s. 35.
171. Kuşeyrî, *a.g.e.*, Giriş, s. 46-47.
172. Kuşeyrî, *a.g.e.*, Giriş, s. 52.

yiz. Yesevîlik, Nakşibendîlik ve Halidîlik gibi bu tarikatlarda temel esas Peygamberin sünnetini öğrenme, bu alanda icazet alma ve bu yolu bidatlerden temizlemektir. Bu hususu Yunus Emre şu yüce ifade ile dile getiriyor: **"Din tamam olunca doğar muhabbet."** Allah ve O'nun elçisi Hz. Muhammed'e itaatla din tamam olur, bu da sevgi ve muhabbeti doğurur. Artık Yaradan'ın sevgisinden ötürü yaratılanlar da sevilir.

Şeriat, Tarikat ve Hakikat

Peygamberin hayatında apaçık ortada duran bir gerçek vardı: Derin bir ruhani hayat ve aşkla birlikte, tavizsiz bir uygulama ve şeriata uyma. Şüphesiz ki şeraite harfiyen itaat bu içteki aşktan kaynaklanıyordu. Padişahın kendi mülkünde koyduğu kural ve prosedür(-izlek)leri terk edilerek ona vasıl olunamaz ve onun rızası kazanılamaz. Yunus Emre'nin;

Şeriat tarikat yoldur varana
Hakikat marifet andan içeru

dediği gibi, birinden koparak diğerine veya yoldan çıkarak menzile varılamaz. Bunlar içiçe şeylerdir. Gazâlî bu durumu İslâm tasavvufunun bir sapması olarak değerlendirdiği için, ıslah edilmesi anlamında şu ölçüyü koyacaktı: Kim hakikat şeriata zıttır, batın zahire terstir derse küfre yaklaşmıştır. Şeriattan bir esasa dayanmayan her hakikat atılmalıdır.

Aziz Nesefî, şeriatın Peygamberin kavli, tarikatın Peygamberin fiili, hakikatın ise O'nun hali olduğunu söyler ve bu hususta Hz. Risalet Penah'ın şerefli bir sözünü aktarır. "Salik evvelen ilmi şeriattan lazım olan şeyleri öğrenip hıfzetmeli, badehu ameli tarikattan lazım olan şeyleri icra eylemeli. Tâ ki sa'y-u kûşiş (çalışma gayreti) mikdarı envâr-ı hakikat zahir olsun" der.[173] Şeriat bütün insanlar için geçerli olan kanundur. Hakikat ise ilahî inayetin ve kayırmanın etkinliğini görmektir. Şeriat Allah'a kulluk, hakikat ise Allah'ı görürcesine bu kulluğu

173. Nesefî, Azîzuddin, *İnsan-ı Kâmil*, çev. A. Avni Konuk, yayına haz. Sezai Fırat, Gelenek, İstanbul 2004, s. 68.

yapmaktır. Şeriat Allah'ın emirlerine itaat etmek, hakikat ise basiretle Allah'ın hâkimiyetini ve etkilerini görmektir.[174]

Necmuddin Kübrâ ise, şeriat gemi, tarikat deniz, hakikat ise inci gibidir. Kim inciyi elde etmek isterse gemiye binip denize açılmalıdır, der. Bu sıralamaya uymayan inciyi elde edemez.[175]

İmam Rabbanî ise tarikat ve hakikatı, şeriatın hizmetçisi olarak görür. İmam Rabbânî diyorki, Hace Bahauddin'e (ks.) seyr-u sülûkten maksadın ne olduğu sorulduğunda, *icmalî bilginin tafsilî bilgiye, istidlalî bilginin de zorunlu keşfî bilgiye dönüşmesidir*, demişlerdir. *Şerî bilgilerin dışında bir bilgi oluşur*, dememiştir.[177] Demek ki der Rabbânî, seyr-u sülûkun amacı rıza ve ihlas makamının elde edilmesidir. İlim, amel ve ihlas gibi şeriatın üç temel esasından ihlas makamının gerçekleşmesi, âfâkî ve enfüsî bütün ilahların *lâ* kılıcıyla yok edilebilmesine bağlıdır. Rabbânî, tarikat ve hakikat, ihlasın kemale ermesi hususunda ona denk ayrı iki hakikat değil tam tersi şeriata hizmet etmektedir, der.[178] Örneğin yalan konuşmamak şeriatın emridir. Yalan konuşma işini gönülden söküp atmak tarikat ve hakikattır. Eğer bu iş yoğun gayret ve aşırı zahmetle gerçekleşirse tarikat, kolaylık ve sühûletle gerçekleşir ve kişide bir haslet haline gelirse hakikattır.[179] Bir iş için erbaîn ve çile tayin etmek bu iş için zorlu uğraş vermek anlamına gelir. Uğraş vermek ve hazırlamak (*yâd-kerd*) ise tarikat mertebesindedir. Hakikat ise her türlü çaba ve uğraştan kurtulma makamıdır.[180] İmam Rabbânî diyor ki, ilim ve amel şeriattan alınır. Hatta ihlası emreden de şeriattır. İlim ve amele nispetle ruh mesabesinde olan ihlasın elde edilmesi ise sûfîlerin yoluna girmeye bağlıdır. Sâlik *seyr ilellah* mesafesini kat etmedikçe ve *seyr fillah* merte-

---

174. Afifi, *a.g.e.*, s. 54
175. Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 302. Şeriat ve hakikat ayrımı üzerine daha geniş bilgi için Süleyman Ateş tarafından zahir ve batın ilmine dair bir eser adıyla tercüme edilen Sülemî'nin *el-Fark beyne ilmi'ş-şeria ve'l-hakika* adlı eserine bakılabilir. AÜİFD, XVI (1968). Mustafa Kara da Tasavvuf kitabında bunu aktarmıştır. Bkz. s. 303-308.
176. Kara, *a.g.e.*, s. 309.
177. Rabbânî, *Mektubât*, I. cilt 30. mektup.
178. Rabbânî, *a.g.e.*, I. cilt, 40. mektup.
179. Rabbânî, *a.g.e.*, I. cilt, 41. mektup.
180. Rabbânî, *a.g.e.*, I. cilt, 60. mektup.

besine varmadıkça ihlasın hakikatından uzak bu işin ehli olanların sahip olduğu ihlasın kemâlâtından mahrumdur.[181]

Şeriat herkesin geçebileceği genel bir giriş kapısıdır. Buna karşılık hakikat ise ancak seçkin kulların erişebileceği yüce bir amaçtır. Bu ayrım engelleyici ve tekelci değildir. Tersine eşyanın tabiatı gereği olan, yani varlık âleminde geçerli prensipleri göz önünde tutup sonuçlarını onaylayan bir ayrımdır. Şeriat her şeyden önce davranış kuralları demektir. Hakikat ise katıksız bilgi (*marifet*) demektir. Hakikatin derin bilgisine vasıl olanlara şeriatın davranış kurallarının hiçbir yük teşkil etmediğini görürüz. Birçok Alevî tarafından da kabul edilmemesine rağmen Alevîlerde yaygın olan *Allah dostlarından ibadetlerin sakıt olması* ya da, *hakikat münkeşif olunca Şeriatın mürtefi olacağı* iddiası[182] da bu anlamdadır. Velî için ibadetlerin varlığı bir külfet değil tam tersine yokluğu dayanılmaz bir haldedir. Aç birisine lezzetli yemekleri yemek bir külfet ve mükellefiyet getirmez. İşte bu anlamda velilerden mükellefiyet kalkmıştır.[183] İmam Rabbanî'ye göre de, *yakine erinceye kadar Allah'a ibadet et*, ayet-i kerimesini Sehl et-Tüsterî, ayetteki ibadetin sona ermesinin manası Cenab-ı Hakka ait bilgiyi elde etmektir, demektedir. Bu yorumdan maksat Allah'ın bilgisine erişince ibadetten külfetin kalkacağı ibadetin zevk haline geleceğidir. Yoksa iyi niyetli ve mü'min kişilerin ibadetin sona ereceğini söylemeleri mümkün değildir.[184] Hafız'ın, namaz seccadesini fırlatmak gerektiğini veya bir İbn Arabî'nin, kalbinin putperestlerin mabedi olduğunu ifade etmesi veya Molla Lütfi'nin, bu kıldığımız namazın namaz olmadığını ifade etmesi vs.. Bütün bunlar şeriatı yıkma veya reddetme değil hitabettikleri toplum, içinde yaşadıkları şartlar ve insanların içtenlikleri çerçevesinde anlaşılmalıdır. Fakat fakılar bu tür anlayışı idam etmeye çalışmışlardır. Şu da var ki Molla Cami'nin de dediği gibi, büyük mürşidlerin müritlerini bekleyen en büyük tehlike, onların mürşidlerinin öğrettiği prensiplerle yaşamak yerine, mürşidlerine tapma temayülü göstermeleridir.

---

181. Rabbânî, *Mektubât*, I. c. 59. mektup.
182. Öztürk, Mustafa, *Alevîlerin Kur'an Tasavvuru Üzerine*, İslamiyat, VI (2003) sayı 3, s. 60.
183. Süleyman Dünya, *Gazali'de İman ve Küfür Sınırı*, s. 82.
184. Karaman Hayrettin, *İmam-ı Rabbani ve İslam Tasavvufu*, Nesil yay. 3. baskı, İstanbul 1992, s. 252. (İmam Rabbani, *Mektubat*, c. I, 276. mektup)

Kısacası şeriatın hakikatine tarikatla vasıl olunur. En azından iddia budur. Fakat daha sonra bu şeriat-hakikat zıtlığı şekline dönüştürülmüş, hakikat karşısında şeriatı küçümsemeye vardırılmıştır. Öyle ki şeriat zahir ehlinden olan avam için gelmiştir, buna karşın batın ilmi ile uğraşıp hakikati talep eden ve Allah'la ittisali arzu eden mutasavvıflar, abdest, namaz gibi bu nevi biçimsel ibadetlerden muaftırlar. Şekilsel ibadetler avam tabakasını belirli vakitlerde Allah'a yönelmek içindir. Oysa sufiler zâten vaktin çocuğudurlar (*ibnu'l-vakt*); yani vakitleri her an O'nunladır.[185]

İşte, *Allah'ın dostuna şekilsel ibadetler hiç yük olmaz*, şeklindeki meşru anlayış ve ifade, *Allah'ın dostları şekilsel ibadet yükünü atmışlardır*, şeklinde yanlış bir anlayışa dönüştüğü için, Gazali'ler, Kuşeyri'ler ve daha nice tasavvuf erbabının bizzât kendileri bununla adeta savaşmışlardır.

Tasavvuf erbabının, *Allah'tan başka Tanrı yoktur* (La ilahe illallah) zikrini halkın tevhidi, *Allah'tan başka var olan yoktur* (La mevcude illallah) zikrini ise seçkinlerin tevhidi olarak sunmaları da bu anlamda anlaşılmalıdır. Onun esmâ ve sıfatlarının mazharı olmayan veya bundan öte kendince var olan hiçbir varlık yoktur. Bu sırra ermek şeriatın hakikatine ermektir. La ilahe illallah sözünün, la mevcude illallah, sözünden farklı, ona zıt ve onu dışlayan bir anlayışı temsîl ediyormuş gibi sunmak; buna da bazı sufilerin eser ve sözlerinden deliller getirmek İslam tasavvufunu anlamamak ve küçümsemek olacaktır. Allah'tan başka ilah yoktur halkın tevhididir sözünü *bütün peygamberler de başka değil La İlahe İllallah demişlerdir, öyleyse onlar da avamdır; bunu böyle kabul etmek ise tekebbür ve inkârdan başka bir şey değildir*, gibi konuyu yüzeyselleştirme, anlamamaya ve saptırmaya çalışmaktan başka hiç bir şey değildir. İnsanların anlayışı farklı farklıdır ve insanın en önemli özelliği nimetleri ve ilahî vergileri o öze uygun daha başka bir şekle sokmasıdır. Buğdayı, bin bir çeşit ekmeğe dönüştürdüğü, ağacı bin bir çeşit mobilyaya dönüştürdüğü gibi Lailahe illallah düsturunu da farklı şekillerde anlayabilmiştir.

Aslında *vahdet-i şuhûd* ile *vahdet-i vucûd* arasında da ciddi herhangi bir zıtlık yoktur. Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri'nin meseleye yaklaşım tarzı yan-

185. Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, terc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitapevi, 2. baskı, İstanbul 2000, s. 361.

lıştır,[186] Şah Veliyullah –ki Ahmet Sihrindî meşrebindendir– şühudî ve vücudî tevhid anlayışlarının çatışmadığı, ancak her ikisinin de tasavvufta tamamlayıcı fonksiyonları olduğunu ifade eder.[187] Sufîlere göre vücud-u hakiki ile mevcut olan ancak Allah Teâlâdır. Bütün eşya ise filozofların *mahiyyat*, kelâmcıların *madum ve şeyiyyet* sûfîlerin *a'yan-ı sabite* dedikleri, hakiki varlık kokusunu koklamamış *suver-i ilmi ilahî* (tanrısal bilgi formları)'den ibarettir ki, gerçek varlıkla varolan zorunlu varlığa bağlılıkla belirir ve ortaya çıkarlar. Bu açıdan varlıkları kısmî, göreceli ve semboliktir,[188] demektedirler. Eşya, kendi vücudu ile madum vücudu Hakk ile mevcuttur. Âlem ise Tanrı'nın ilmindeki sabit hakikatlerin (*a'yân-ı sâbite-the fixed prototypes*) formalitesidir.[189] İmam Rabbânî'nin *vahdet-i şuhûd* doktrini yani âlemi Allah'ın gerçek sekiz sıfatının zuhur ettiği *gölge varlıklar* sayması[190] ile Muhyiddin Arabî'nin âlemin kendine ait varlığının vehimden ibaret olduğunu söylemesi arasında ciddi bir fark yoktur. Kısacası ne aşırı övüp, *mecaz çukurundan hakikat zirvesine ermek*[191] olarak lanse edilmeli, ne de bu nazariye İslâm dışı, sahibi de *ekberşeyh* değil *ekferşeyh* olarak görülmelidir.

VAHDET-İ VUCÛD VE VAHDET-İ ŞUHÛD

Burada yeri gelmişken vahdet-i vucûd ve vahdet-i şuhûd nazariyelerine de değinmek istiyoruz. Bu konuyla alakalı olarak alanın uzmanlarından Şeyh Fadlallah el-Burhanpûrî ve Ahmed b. Acîbe'nin konuyla alakalı risalelerinin tarafımızdan yapılan tercümelerini vermek istiyoruz.

---

186. Mustafa Sabri, *Kâinatın Allaha Göre Durumu* (Vahdet-i vucûd meselesi), çev. Hüseyin Atay, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, c. VI, cüz 3-4, İstanbul 1976.

187. Arthur F. Buehler'in *"The Naqshbandîyah-Mujaddidîyah and its Rise to Prominence in India"* (The Bulletin: The Henry Martin Institute of İslâmic Studies, July-December 1994, c. XIII, sayı: 3-4, ss. 44-61 çev. Halil İbrahim Şimşek, *Nakşibendiye-Müceddidiye ve Hindistanda Yayılışı*, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. II, sayı: 3, s. 158.

188. Harputî, Abdullatif, *Tenkihu'l-Kelâm fi Akaidi Ehli'l İslam*, çev. İbrahim Özdemir Fikret Karaman, Elazığ 2000, s. 168.

189. Toku, Neşet, *Türkiyede Anti-Materyalist Felsefe (Spirtualizm) İlk Temsilciler*, Beyan yay. , İstanbul 1996, s. 160.

190. Karaman, H., a.g.e.., c. II, 1. mektup, s. 264-265

191. İmam Gazali'nin *Mişkât*'taki meşhur ifadesi.

Risale fi Beyâni Vahdeti'l-Vucûd

Şeyh Fadlallah el-Burhanpûrî *Risale fi Beyâni Vahdeti'l-Vucûd* adlı eserinde **vahdet-i vucûdun** açıklamasıyla alakalı şu maddelere yer veriyor:[192]

1. Hakk Sübhânehû ve Teâlâ vücudun (varlık) kendisidir. Bu vücudun asla bir şekli ve sınırı yoktur fakat bununla beraber O, onu izhar etmi, görünür kılmıştır. Yani şekil ve sınırla tecelli etmiştir. Şekilsiz ve hadsiz olması değişmemiş, şu anda da önce nasıldı ise öyledir.
2. Her ne kadar bu vücud tek olsa da kıyafetleri ve görünümleri değişik ve çoktur.
3. Bütün kainat hatta zerreler bile vücuttan ari değildir.
4. Bu vücut *tahakkuk* ve *husul* anlamında değildir ve bunlar hariçte mevcut değildirler. Vücud bu anlamda hariçteki varlık verilmiş gerçeğe (mevcud-u hakk) söylenmez, Allah bundan çok yücedir. Tam tersi biz bununla, bu sıfatlarla nitelenen gerçek varlığı (vucud-u hakiki) yani O'nun kendi özsel varlığını kastediyoruz. Diğer var kılınmışların varlığı onunladır[193] ve onun dışındakiler hariçte yoktur.
5. Bu vücudun künhü ve özü hiç kimseye inkişaf edip açılmaz, onu akıl, vehim ve duyular idrak edemez ve kıyasa gelmez. Çünkü bunlar sonradan yaratılmışlardır ve yaratılmış olan şey, ancak yaratılmışın künhünü idrak edebilir. Allah'ın zatı ve sıfatları yaratılmışlıktan çok yücedir.
6. Bu vücudun bir çok mertebesi vardır:

Birinci mertebe ***lâ taayyün*** mertebesidir.[194] Buna belirliliğin *olmaması* mertebesi dendiği gibi aynı zamanda *itlak* ve *zat-ı baht* da denir. Bunun anlamı, bu

---

192. Bu risalede vahdet-i vucûd maddeler halinde ve basit bir şekilde ortaya koyulmuş olduğu için aktarmayı uygun bulduk. Bu risale Rüdiger Lohlker tarafından *Di Lehrer der wahdat al-wuğûd* adı altında derlenmiş Scripture de yer almaktadır. Yazarın tam adı Şeyh Muhammed Fadlallh el-Burhanpûrî el-Hindî'dir. 1620'de vefat etmiş ve 1619 yılında, *at-Tuhfetu'l-Mürsele ilâ Ruhi'n-Nebî* adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eser, *The Gift addressed to the Spirit of the Prophet* adıyla İngilizceye çevrilmek suretiyle Batı dünyasına tanıtılmıştır.

193. Diğer mevcudat gerçekte varlığını hakk olan asli vucuttan almaktadırlar, yalnızca o mevcudatı özüyle destekler ve takviye eder.

194. Bu mertebeye *gayb-ı mutlak* ve *gaybu'l-guyub* mertebesi de denmiştir.

mertebede mutlaklık kaydı ve belirlenmenin anlamının olumsuzlanması sabit ve var demek değildir. Tam tersi bunun anlamı, vücudun bu mertebede, bir takım sıfatların kendisine izafe edilip söylenmesinden münezzeh olduğu kastedilmektedir. O bütün kayıtlardan hatta mutlaklık kaydından bile mukaddestir. Bu mertebe ***ehadiyet*** mertebesi olarak isimlendirilir. O Hakk Sübhânehû ve Teâlâ'nın özüdür ve onun üstünde başka herhangi bir mertebe yoktur.

İkinci mertebe ***taayyün-i evvel*** mertebesidir. Bu yüce Allah'ın zatını, sıfatlarını ve bütün var kılınanları herhangi bir ayrışma olmaksızın, özet olarak/icmalen bilmesinden ve buna yönelik ***bigisi***nden ibarettir. Bu mertebe ***vahdet*** ve ***Hakikat-ı Muhammediye*** mertebesi olarak isimlendirilir.

Üçüncü mertebe, ***taayyün-i sânî*** mertebesidir. Bu yüce Allah'ın zatını, sıfatlarını ve bütün var kılınanları, ayrışma ile, detaylarına yönelik olarak/tafsilî ***bigisi***nden ibarettir. Bu mertebe ***vâhidiyet*** ve ***hakikat-i insâniye*** olarak adlandırılır. Bu üç mertebe kadimdir, ezelîdir ve buradaki takdim-tehir zamansal değil aklîdir.

Dördüncüsü ***âlem-i ervâh mertebesi***dir. Bu kendi zatlarıyla ve misalleriyle zuhur etmiş bir takım saklı, soyut ve *basit* şeylerden ibarettir.

Beşincisi ***âlem-i misâl mertebesi***dir. Bu, bölünmeyi, parçalanmayı, yırtılmayı ve onarılmayı kabul etmeyen ince, saklı ve *bileşik* şeylerden ibarettir.

Altıncısı ***âlem-i ecsâm mertebesi***dir. Bu bölünmeyi ve parçalanmayı kabul eden yoğun ve *kesîf* şeylerden ibarettir.

Yedincisi ise ***mertebe-i câmia***dır. Çünkü bu mertebe cismânî, nurânî, vahdet ve vâhidiyet gibi bütün mertebeleri toplayıcı bir mertebedir. Bu son tecellidir ve ***insan***dan ibarettir. Bu yedi mertebeden ilki ***lâ zuhûr*** mertebesi diğerleri ise ***zuhûr-u küllî***dir. Son mertebe olan insan yükselir (*urûc*) ve bütün genişliğine yaygınlığına (*inbisât*) rağmen bu mertebeler onda zuhûr ederse o takdirde ona ***insân-ı kâmil*** denir. Urûc ve inbisât en mükemmel bir şekilde Efendimiz (as.)'de gerçekleşmiştir. Bu nedenle o, ***hâtemu'n- nebiyyîn***dir. Ulûhiyet mertebesinin isimlerinin yaratıkların mertebesine söylenmesi caiz olmadığı gibi tersi de caiz değildir.

Bu vücudun iki kemâli vardır: Birincisi zatına ait olgunluk, ikincisi ise isimlerine ait olgunluktur.

Kemâl-i zâtî, yüce Allah'ın kendine, kendiyle, kendinde ve kendisi için, mutlak bir ihtiyaçsızlıkla başka ve başkalık itibarları olmaksızın zuhûr etmesi, bu özsel olgunluk için gereklidir. Mutlak ihtiyaçsızlık, O'nun kendi nefsinde, bütün hükümleriyle, gerekleriyle ve zorunluluklarıyla, ilâhî işler ve yaratıklara ait işleri ve itibarları, tam bir tümellik ve genellikle müşahede etmesidir. Çünkü bütün, (kül) hurma ağacının hurma çekirdeğinde ve bütün sayıların birde indirac ettiği gibi, yalnızca onun zatında ve içinde dürülmüştür. Buna mutlak ihtiyaçsızlık denmesinin sebebi O'nun bu müşahede için âleme ve içindekilerine hiçbir ihtiyacının olmamasından ötürüdür. Zira bütün mevcudatın müşahedesi, bütünü, batınında ve birliğinde içermesiyle hasıl olmaktadır. Bu müşahede, gaybî ve ilmî bir şuhûd olup, mufassalın mücmelde, kesretin vahdette, hurma ağacının bütün dal ve yapraklarıyla beraber bir tanede müşahede edilmesi gibi bir şeydir.

Kemâl-i esmâ ise, gerçekleşme ve zuhûr etme haysiyetiyle âlemin ve onun içerisindekilerin zuhûruna bağlıdır. Çünkü bu anılan anlam ancak âlemin bütün tafsilatıyla görünür hale gelmesiyle gerçekleşir.

7. Hiçbir şekilde bu vücut var kılınanların içine girmez ve onlarla birleşmez, zira ***hulul*** ve ***ittihad*** biri diğerine girebilmesi ve birinin diğeriyle birleşebilmesi için iki tane varlık (*varlığın ikiliği*) gerekir. Oysa varlık birdir ve asla çok değildir. Çokluk ancak âriflerin zevk ve vicdanlarının müşahedesi üzere sıfatlarda söz konusudur.
8. Şüphesiz kulluk, yükümlülük, rahat, azab, elemler bütün bunlar, bu tayyünlere dönerler.
9. Bu vücut mutlaklık mertebesinde bu şeylerin hepisinden uzaktır.
10. Bu vücut, zarfın içindekini, bütünün parçayı kuşatması gibi değil, mevsufun sıfatları ihata etmesi gibi mevcudatın tamamını kuşatmıştır.
11. İşte bu vücut, pür mutlaklığında olduğu gibi, bütün mevcudatın özlerinde akar ve onların zatlarına sirayet eder. Öyleki, bu zatlar vücutta zuhûr etmeden önce o vücudun aynı oldukları gibi, bu vücut da, eşyanın özlerinde o özlerin aynısıdır. Aynı şekilde bu vücudun kâmil sıfatları, tümellikleri ve mutlaklıkları itibarıyla, -mevcudatın sıfatları bu kamil sıfatlarda zuhûr etmeden önce, bu kamil sıfatların aynısı oldukları gibi,-

mevcudatın sıfatlarının bütününe öyle sirayet eder ki mevcudatın sıfatlarının içinde bu kamil sıfatlar, mevcudatın sıfatlarının aynı olurlar.

12. Âlem ve onun bütün parçaları ilinti ve arazlardır; ilişenler ise açılardır.
13. Âlem için üç tane vatan vardır: Birincisi taayyün-ü evveldir, orada *şuûn* olarak adlandırılır; ikincisi ikinci taayyündür ve orada ***a'yân-ı hâricî*** olarak isimlendirilir; üçüncüsü ise vücut kokusunu almamış ***a'yân-ı sâbite***dir. Dışa yansıyan onun hükümleri ve eserleridir.
14. Her şeyde önce vücut idrak edilir onun aracılığıyla da o şey algılanır. Bu ışığın diğer şekil ve renklerle ilişkisinde olduğu gibidir. Zuhûrun devamından ve şiddetinden ötürü bu idraki ancak *havass* bilebilir.
15. Yakınlaşma iki çeşittir: Farzların yakınlaştırması ve nafilelerin yakınlaştırması.

Kurb-u nevâfil; beşerî sıfatların kalkıp onda Allah'ın sıfatlarının ortaya çıkmasıdır. Onun izniyle yaşar ve ölür, sadece kulağıyla ve gözüyle değil, bütün cesediyle işitir ve görür, aynı şekilde işitilenleri ve görülenleri çok uzaktan işitir ve görür. Diğerleri de böyledir. Sıfatların Allah'ın sıfatlarında fani olması bu demektir ki bu nafilelerin meyvesidir.

Kurb-u ferâiz ise kulun, nazarında sadece Allah Teâlânın varlığı kalacak şekilde, kendi de dahil bütün mevcudata yönelik şuurunun kalkması ve tamamıyla yok olmasıdır. Kulun Allah'ta fani olması budur ve o farzların meyvesidir.[195]

Keşfu'n-Nikâb an Sirri Lübbi'l-Elbâb li Sîdî Ahmed Acîbe

(Seyyid Ahmet Acîbe'nin Cevherlerin Özünden Örtüyü Açma)

Rubûbiyyeti perdeleyen bir takım tılsımları açıkladığı *Keşfu'n-Nikâb an Sirri Lübbi'l-Elbâb*[196] *eser de ona (İbn Acîbe'ye*[197] *ra.) aittir.*

---

195. Burhanpûrî, Şeyh Fadlallah, *Risale fi Beyân-i Vahdeti'l-Vucûd*, (*Die Lehre der Wahdat al-wuğûd* içerisinde), Wien 2009.
196. Biz burada Seyyid Ahmed Acîbe'ye ait, vahdet-i vucûdla alakalı iki risalesinden (*Takyîdân fi vahdeti'l-vucûd*) *Keşfu'n-Nikâb an Sirri Lübbi'l-Elbâb* adlı risaleyi tercüme etmiş bulunuyoruz.
197. Faslı âlim, müfessir, Şâzelî Derkâvî şeyhi Ahmed İbn Acîbe 1161'de (1748) Tanca ile Tıtvân arasında bulunan Hamîs köyünde doğdu. El-Fehrese otobiyografik adlı eserinde Hz.

Bu, kabiliyetli ve zeki kişilerden vehim perdesini kaldırmayı, korunmuş sırların perdelerini aralayan ve saklı hazinelerin tılsımlarını çözmeyi içeren ve Keşfu'n-Nikâb an Sirri Lübbi'l-Elbâb olarak isimlendirdiğim acayip bir takyittir. İlki budur ve yalnız Allah'tan yardım dilenir.

Şunu iyi bil ki Hakk (cc.) şu âdeme, Zât'ının, sıfatlarının ve fiillerinin sırlarını emanet etmiş fakat bunu ondan hikmeti ve kahrıyla perdelemiştir. Bu üç sırdan her biri için bir tılsım ve örtülmüş bir perde koymuş böylece kalbini bürüyen bu tılsım sebebiyle bu sırrı kuldan gizlemiştir.

Tevhid-i Efâl Tılsımı

Varlıkta Allah'tan başka fail olmaması açısından kulun fiilinin bütünüyle Allah'tan olduğunu iyice bilmek gerekir.

Hasan'ın soyundan geldiğini söyler. Kasrulkebir'de Muhammed es-Sûsî es-Simlâlî'den Tıtvân'da Muhammed Cenevî'den İslâmî ilimler üzerine dersler gördü. Daha sonra Fas'a giderek Muhammed et-Tâvûdî ibn Sûde'nin derslerine devam ederek icazet aldı ve Tıtvân'a dönerek talime başladı. 1209 'da (1786) Derkâvî-Şâzelî şeyhi Muhammed el-Buzîdî ile tanıştı. Şâzelî şeyhlerinden İbn Atâullah el-İskenderî'nin el-Hikemu'l-Ataiyye'sini okudu. Bûzîdî'ye intisap ederek seyr-i sülûkünü tamamladı ve irşad faliyetlerine başladı. Derkâviyye'nin pîri Mevlay el-Arabî ed-Derkâvî'ye büyük saygı duyan İbn Acîbe eserlerinde genellikle onun fikirlerini yansıtmıştır. Eserlerinde batın ilmi olan tasavvufa zahir ilimlerinde derinleşerek ulaşılacağı üzerinde durmuştur. Ona göre ilmin meyvesi ameldir. Amelin neticesi hal, halinki zevk, zevkinki şürbdür; şürbü sekr, sekri de sahv takip eder. Sahvdan sonra kemal ve vuslata ulaşılır. Hadiste geçen İslâm, iman ve ihsan kavramları sırasıyla şeriat, tarikat ve hakikata tekabül etmektedir. İbn Acîbe eserlerinde Kuşeyrî, Gazalî ve Şihabuddin Sühreverdî gibi sûfilerin kitaplarından alıntı yapmakla beraber daha çok vahdet-i vucûd üzerinde durmuştur. *El-Fehrese, İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem, el-Fütühâti'l-İlahiyye fî Şerhi Mebâhisi'l-Asliyye, Mirâcü't-Teşevvüf ilâ Hakikati't-Tasavvuf, el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd, el-Fütühâti'l-Kudsiyye fî Şerhi Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye* ve (Bkz. Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelamı*, Dergâh, s. 455–457) tercümesinden bir bölümü sunduğumuz, Jean Lovis Michon'un edisyon kritiğini yapıp Fransızca'ya çevirdiği, Marakeş'te bulunan Dâru'l-Kubbeti'z-Zerkâ'nın yayınladığı *Tagyidâni fî Vahdeti'l-Vucûd li Sîdî Ahmed Acîbe* adlı eser gibi daha bir çok eseri bulunmaktadır. *Tagyidâni fî Vahdeti'l-Vucûd li Sîdî Ahmed Acîbe* adlı bu eserin birinci takyidi rububiyyeti örtüleyen tılsımın kaldırılmasına adanmış ve *Keşfu'n-Nikâb an Sirri Lübbi'l-Elbâb* olarak adlandırılmıştır.

Yüce Olan buyurdu ki: *Senin Rabbin dilediğini yaratır ve seçer ve onların hiçbir seçimliliği yoktur.*[198] Yüce Olan buyuruyor ki: *Rabbin istediğini ziyadesiyle yapıcıdır.*[199] Yine Yüce Olan buyurdu ki: *Allah sizi de sizin yaptığınız şeyleri de yarattı.*[200] Ve *Allah dileseydi birbirleriyle savaşmazlardı fakat Allah dilediğini yapar.*[201]

Sonra Hakk (cc.), kulun kalbine fiillerin tevhidinin nurunu kapatan bir tılsım yaptı ki o da onun görünürde seçim yapmasıdır. Böylece o dilediğinde yapan, dilediğinde terk eden bir muhtar olduğunu vehmetmesidir.

Titreme hareketiyle diğer hareketlerin arasındaki farkı ayırmakla bu şeyi her akıllı içinde hissetmektedir. Bu nedenle Cebriye'ye bu ikisinin arasını ayıramayan ahmaklar denilmiştir. Bu Ehl-i Sünnet nazarında *kesb* olarak adlandırılan Ehl-i Sûfiyye nazarında da *hikmet* olarak adlandırılan şeydir. Kudret belirir, hikmet gizlenir derler. Bu ihtiyar ve seçimlilik nedeniyle şeriatler gelmiş sevap ve azap türünden hesap bunun üzerine terettüp etmiştir.

Oysa işin hakikatinde yalnız Allah fâildir, fakat bu ulûhiyetin sırlarından bir sırdır ve Allah onu kulundan gizlemiş ve onu aleyhinde delil yapmak için görünürde ihtiyar kılmıştır. *De ki; baliğ huccet Allah'a aittir.*[202] Allah'ın gizlediği bu sırla kulun kendi nefsi hakkında ihticac edip ameli terk etmesi veya günahları işlemesi doğru olmaz. Çünkü amel şeriat tarafından istenmektedir ki o da ancak zevâhirle alakalıdır.

Bu tılsım, perdenin incelik ve yoğunluğuna göre katılaşır ve incelir. Perde kalınsa kulun tedbir ve ihtiyarı çoğalır, Mu'tezile'nin vehmi gibi, ta ki kendisinin fail ve muhtar olduğundan emin olur. Tılsım zayıflayınca perde de incelir, tedbir ve ihtiyar azalır ve güç ve kuvvetinden soyutlanır. Kul, terbiye şeyhiyle buluştuğu vakit onu kendi seçiminden soyutlar ve bütün işlerinde kendine hükmetmeyi emreder ve onun emrine ve yasaklamasına bağlanır. Allah'tan bir anlayış hâkim olduğu ve işlerinde kalbi ince anlayışa eriştiği vakit Allah nefsine hükmeder, tedbir ve ihtiyarından kopar. Onda bir tedbir ve ihtiyar meyda-

198. Kasas, 28.
199. Hüd, 107.
200. Saffat, 96.
201. Bakara, 253.
202. Enam, 149.

na geldiği vakit, artık o Allah'a Allah'tan ve Allah'la dolu olarak yönetilir ve Allah'ın fiillerini nazar eder. O takdirde fiillerin birliğinden tılsım kalkar, fiillerin hepsinin Allah'tan olduğunu sadece ilimle değil zevk ve keşfle görür. O zaman cennete hesapsız girecek olan yetmiş binin içerisinde olur zira hesabı görülecek bir fiili kalmamıştır.

Diğerleri böyle değildir, onlar perdenin kesafetinden fiili ya kendilerine ya da başkalarına nispet etmektedirler. Bunun alameti de hafif ayak sürçmesinde ümidinin azalması, ameli olduğu takdirde de güçlenmesidir. Allah'tan başka fail olduğuna inanmamasına ve kulun ihtiyar kalıbında mecbur olduğunu bilmesine rağmen birisi kendisine eziyet ettiği vakit gazaplanır. Fakat şu kadar var ki sırf bilmek yetmez, geçtiği üzere açık bir zevk gerekir. İşte Geylânî[203] şiirinde bu zevkten bahsediyor:

Kendimi aletler gibi görüyorum O ise muharrikim,
Ben kalemim, iktidarsa parmaklar,
Ben mecbur değilim fakat seyrediyorum,
Fail ve müridi, O'nunla hiç kimse tartışamaz.

---

203. Adı Muhyiddîn olan 'Abd el-Kadir Geylânî, Kadiriyye tarikatının kurucusu olup, Kutb-i Rabbânî, Kutb-i A'zam, Gavs Gavsü'l-A'zam, Sultân-ul-evliyâ olarak da anılır. Künyesi Ebu Muhammed'dir. Babası Ebu Salih bin Musa Zengidost'tur. Annesinin ismi Fatıma, lakabı Ümm-ül-Hayr olup o da peygamber soyundan gelmektedir. Bundan dolayı hem Seyyit hem de Şerif'tir. Muhyiddin 470 yılında (1077) Hazar denizinin güneybatısındaki İran'ın Geylan eyalet merkezine bağlı Neyf köyünde doğmuş, 1166 (h.561) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Bağdat'ta dönemin tanınmış âlimlerinden dersler alarak hadis, fıkıh ve tasavvuf eğitimi alan Abdulkadir Geylânî, Hocalarından Ebu Said Mahzûmî'nin medresesinde haftada üç gün pazartesi, salı ve cuma gecesi verdiği ders ve vaazları çok yoğun ilgi gördüğü söylenir. İslam Tasavvufunu herkesin anlayacağı şekilde sunan Geylânî önceden Şâfiî iken daha sonra Hanbelî mezhebi unutulmak üzere olduğundan, Hanbelî mezhebine geçmiş ve bu mezhebin yayılmasında etkin bir yeri olmuştur. Eserleri: *el-Gunye li-Talibi Tariki'l-Hak (Gunyetu't-Talibîn), el-Fethu'r-Rabbanî ve'l-Feyzü'r-Rahmanî, Fütuhu'l-Gayb, Mektubat, Cilau'l-Hâtır min Kelami'ş-Şeyh Abdülkadir* gibi eserleri bulunmaktadır. Şiir Kitapları: *Divan, el-Kasidetü'l-Ayniyye, el-Esmaü'l-Hüsna.* Vird, Hizip ve Dua Mecmuaları: *Salavat, Evrad, ed-Delail, Kenzü'l-A'zam, el-Kibritü'l-Ahmer* vb. adlar taşıyan dua ve vird mecmuası olarak tertip ettiği/edilen eserleri de mevcuttur.(Bkz. Abdulhakim Yüce, Evliyanın Sultanı Seyh Abdülkadir Geylânî 470-561 / 1078-1166.

Kulda böyle bir zevk hâsıl olduğu vakit bütün problemler, hakikatle şeriat arasındaki zıtlıklar ortadan kalkar, hakikat batın mahalline, şeriatsa zahir mahalline iner.

Öyleyse Peygamber Efendimizin, *amel edin, herkes yaratıldığına kolaylaştırılmıştır*, buyruğunda, şeriatla hakikatin cemedilmesi söz konusudur. Amel edin sözü şeriat, *herkes yaratıldığına kolaylaştırılmıştır*, sözü ise hakikattir. Sanki Efendimiz (as.), *amel edin*, yani zahirde amele yönelin, hakikatte amil değilsiniz, demektedir.

Yine Peygamberimizin (as.), *sizden hiçbiriniz cennete ameliyle girmez*, sözü hakikat, *amellerinize karşılık cennete girin*,[204] sözü ise şeriattır.

Demek ki şeriat, zahirde ihtiyarla yapıldığı için kulun ameline uygun düşüyor -ki o kesbdir- işin kendisi itibarıyla ise hakikat onu dışlıyor.

Kul işte böyle hakikatle şeriat arasında yürür. Hakikat batında olana itikat etmek, şeriat ise zahirde olanı işlemektir. Şüphesiz ki kâfirler, *eğer Allah dileseydi şirk koşmazdık* ve *eğer Allah dileseydi biz onlara ibadet etmezdik*, dediklerinde yalnızca hakikate tutunmuşlardır. Şeriatı ihmal edip reddettikleri için bu onlara fayda vermemiştir. "Beni davet etti ve kapıyı kapattı benim bir hilem ve yapabileceğim de yoktu" diyen kişinin sözü de böyledir. Çünkü Allah'ın zahirde normalinde kuluna yerleştirdiği ihtiyara rağmen kaderi delil getirmiştir. Zira o örneğin şahadet kelimesini söyleyerek küfürden kurtulmaya kadirdir.

Batınî cebre ve ilahî kahra gelince teklif onunla ilgili değildir zira kulun potansiyelini aşmaktadır. Belki o Allah'ın kendisine has kıldığı rububiyyet kahrının sırlarındandır. *O yaptığından sorulmaz onlar sorulurlar.*

Sehl (ra.) diyor ki, ulûhiyetin öyle sırları vardır ki şayet ortaya çıkıp münkeşif olsa nübüvvet batıl olur; nübüvvetin öyle sırları vardır ki açığa çıksa ilim batıl olur; ilmin öyle sırları vardır ki şayet açığa çıksa ahkâm batıl olurdu.

Şayet ulûhiyetin esrarı ridâsız (kıyafet) inkişaf etse idi, bütün mahlûkat ilim elde etmekten müstağni olurlar, hiçbir vasıtaya ihtiyaç duymazlar ve ahadiyyet denizine gark olurlardı. Eğer nübüvvetin sırları yaratıklara açığa çıksay-

204. Nahl, 32.

dı, batınlarında gizli olan ilahî ilim zuhur edeceği için hepsi ulema olurlar ve peygamberlerden ilim almaya dahi ihtiyaç duymazlardı. Şayet *şakî saîdden* ayrılacak şekilde ilmin esrarı münkeşif olsaydı, hükümler batıl olurdu. Zira bedbaht olan, amel gereksiz, der, amel etmezdi, bahtiyar olan, ben saîdim amele ihtiyacım yok, deyip amel etmezdi ve şeriatların bütün hükümleri batıl olurdu. Bunun için Allah (cc.) bu durumu kullarından gizledi ve herkesi kendine uymaya ve kendisini birlemeye davet etti. Kendisi için saadet sebkat edip geçen hidayete ermiş, şekavet önceleyen ise başarısız olmuştur. Allah Teâlâ: *Allah esenlik yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola iletir*[205] buyurmuştur. *Kimin için yüksek bir rütbe geçmişse sebeplerine sarılmaya girişir. Allah senin üzerinde fazlını izhar etmek istediği vakit sende yaratır ve sana nispet eder. Kimin için orta bir derece geçmişse kaderinde olduğu kadarıyla sebeplerine hareket ettirip yöneltir. Bu dünyada kaderle ihticac doğru değildir.*

Şayet sen hadis-i şerifte, Hz. Âdem'in ve Hz. Musa'nın karşılıklı (kaderle) delil getirmelerinin varit olduğunu ifade edip Hz. Musa'nın Hz. Âdem'e, sen bizim cennetten çıkmamıza sebep olansın, dediğini, Hz. Âdem'in de, Ey Musa! Allah'ın, daha henüz ben yaratılmadan benim için kaza ettiğinden dolayı mı yeriyorsun, deyip Hz. Âdem'in Hz. Musa'ya delil getirdiğini ve onu deliliyle mağlup ettiğini söylersen, biz de bu ihticacın öldükten sonra berzah âleminde olduğunu, teklif diyarında olmadığını, söyleriz. Zira orası bir tarif diyarıdır ve orada kaderle delillendirme caizdir.

Şayet, nasıl kula hakikatte yapmadığı bir işten dolayı azar erişir, dersen deriz ki, azarın ona yönelmesinin sebebi, Allah'ın kendisinde zahirde halk ettiği ihtiyara binaen fiili kendisine nispet etmesi itibarıyladır. Rivayet olunmuştur ki, kul teklif sınırına geldiği vakit Allah ona melekler gönderir ve ona derler ki, "sen kimsin?" o da, "ben Abdullahım" der. Onlar da onun Allah'a olan kulluğuna şahitlik ederler. İlk hareketini yaptığı vakit ona denir ki: Bunu kim yaptı? O da "ben" der. Onun fiili kendisine nispet ettiğine şahitlik ederler. İşte bu nispet üzerine hesap vaki olur. Kim zevkine varır, gerçeği görür de buradan çıkar ve gerçekte Allah'tan olduğunu görürse, yetmişbin'de geçtiği gibi, hesabı düşer. Şüphesiz Allah en iyisini bilir.

---

205. Yunus, 25.

Tevhid-i Sıfat Tılsımı

İyi bil ki Allah Teâlâ, insana ait olan bu heykelin sıfatlarını, Rahmân'ın sıfatlarını andıran rabbânî bir numune yapmış, onda kudret, irade, ilim, hayat, sem', basar ve kelâmı var kılmıştır. Bazı yorumlarına göre, *Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı*, hadisinin anlamı budur. Çünkü Allah'ın ona yerleştirdiği bu sıfatlar sonradan ve eksiktir, Hakk Teâlâ'nın sıfatları ise öncesiz ve olgundur. Yağın sütte ve meyvenin dallarda saklı olduğu gibi bunlar da insanda gizlidirler. Böylece kadim olan Hakk'ın sıfatları hâdis olan kulun sıfatları olmuştur. Bazen olağanüstü olur ve onun üzerine ilimden, kudretten, işitmeden, görmeden ve kelamdan akılları hayrette bırakırcasına tezahür eder, sonra bu onda gizlenir, aslına döner ve sınırında durur.

Kendi sıfatlarının varlığı tılsımıyla Hakk'ın sıfatları perdelendiği vakit, kendi kudretiyle güç yetirdiğini, iradesiyle istediğini, hayatıyla yaşadığını, sem'iyle işittiğini, basarıyla gördüğünü, kelamıyla konuştuğunu zanneder. Gerçekte onun sıfatları ancak Hakk'ın sıfatlarıyla kaimdir ve onun ışığından bir ışıktır, onların üzerinde asla bir tesiri yoktur. Ondaki bu vehmî tılsım kırıldığı ve sıfatların tevhidinden perdeler kalktığı takdirde, onun kudreti, ilmi, iradesi ve hayatının ancak onun kudreti ve iradesiyle olduğu -ki diğer sıfatlarda böyledir- tahakkuk eder. Böylece Allah'ın kudretiyle hareket eder, iradesiyle ister, Allah ile işitir görür Allah ile konuşur. Şüşterî (ra.)[206] bu hususta şöyle der: *Ben Allah'la konuşuyor, Allah'tan işitiyorum.* Kutup İbn Meşîş'in[207] sözü de böyledir. *Ta ki an-*

206. İlginç Şiî yazar, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*'i kaleme alan Kadı Nurullah ibn Seyyid Şerif Huseynî Mar'aşî Şuşterî'dir. 1016/1607'de idam edilmiş olan Şuşterî, birçok sûfîyi, kendisinin oluşturduğu tarihî öneme sahip Şiîler listesine dahil etmekle tanınır. Şuşterî, Bayezid, Cüneyd, Sehl et-Tüsterî'nin gerçek sûfî olduklarına ve her ne kadar başka türlü görünseler de aslında Şiî olduklarına inanır. Bu inanç, onun, geçmişteki bütün önemli sûfîlere sempati duymasına neden olmuştur. Bununla birlikte o, zamanının Sünnî sûfîleri olan Nakşibendîleri kesinlikle reddetmiş ve onlara karşı düşmanlık göstermiştir. (Nasrullah Pürcevâdî, *On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet*, çev. Abdullah Kartal. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Cilt: 11, Sayı:1, 2002 ss. 233-242. Bu makale, Frederick de Jong ve Bernd Radtke'nin editörlüğünde hazırlanan *Islamic Mysticism Contested* (Leiden 1999) adlı eserin 614-623 sayfaları arasında yayımlanmıştır.)

207. İslâm dünyasında en meşhur salavâtlardan birisi olan *Salavât-ı Meşîşiye*'nin sahibi ve Şeyh Hasan Şâzilî'nin şeyhi olan Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî el-Mağribî (ö.625/1228) Şa-

cak onun (sıfatları)la görür, işitir, hisseder ve var olurum. Buna benzer bir hadis de varit olmuştur. *Ben onu sevdiğim vakit onun kendisiyle işittiği işitmesi, kendisiyle gördüğü görmesi olurum.* Allah en iyisini bilir.

Tevhid-i Zât Tılsımı

Şunu iyi bil ki Allah Teâlâ gizli, zarif ve hiç kimsenin tanıyıp bilmediği ezelî bir hazine idi. Tanınmak irade ettiğinde o gizli hazineden bir takım tecellilerle tecelli etmiştir. Onu, Zâhir ismi gereğince görünür kıldı sonra Bâtın ismi gereğince de örttü ve gizledi. Böylece O hem zahir oldu hem de batın oldu. Onu kulluk hükümlerinden, beşerî sıfatlardan, yaratma, şekillendirme, kayıtlandırma ve bir yerde bulunma türünden bir takım hislerden yaratılmış sıfatlardan izhar ettikleriyle gizledi. Hakikatte hadis diye bir şey yoktur sadece olan tecelli ve zuhurun yenilenmesidir. O ortaya çıktıktan sonra gizledi, böylece O'nun zahir ve batın ismi tahakkuk etmiş oldu. Kim aslına bakar hislerinden geçerse, Hakk'tan perdelenmez, ötesinde O zahirdir. Kim de zahirî hisleriyle kalırsa Hakk'ı şuhuddan perdelenir onun için tam bir zulmet oluverir. Bu nedenle *el-Hikem*'de, "kâinatın hepsi karanlıktır ancak Hakk'ın kendisinde zuhur etmesiyle aydınlanır"

---

ziliyye ve Derkaviyye gibi bir çok tarikatı derinden etkilemiş büyük bir sûfîdir. Kendisine ait olduğu rivâyet edilen hakkında yirminin üzerinde şerh yazılmış olan ve bütün tarîkat mensuplarınca yaygın olarak okunagelen ve "*Allahümme salli alâ men minhu inşakkati'l-esrâr, ve'n-felekati'l-envâr*" şeklinde başlayan Salât-ı İbn Meşîş, Hz. Peygamber vesile edinilerek yapılan dualarla nihayete erer. Bu salâvat üzerine yapılan şerhlerden bazıları şunlardır:

1-Muhammed b. Ali Harrûbî et-Trablusî (ö.963/1556), *Şerhu ala's-salâti'l* Meşîşiyye; 2-Muhammed b. Ali ez-Zervalî (ö.1030/1620), *Şerhu salâti İbn* Meşîş; 3-İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1724), *Şerhu salâti İbn* Meşîş, İstanbul 1256/1840, Bulak 1279. 4-Muhammed b. Abdusselâm el-Bennânî (ö.1163/1750), *Şerhu salavâtı İbn* Meşîş; 5-Ahmed b. Muhammed el-Mehdî b. Acîb et-Tatvânî (ö.1224/1809), *Şerhu salavâtı İbn* Meşîş; 6-Muhammed el-Ahrâk ed-Darkavî (1261/1845), *Şerhu salâti'l*-Meşîşiyye; 7-Ebu'l-Mehâsin Muhammed Kavukcî (ö.1305/1887); *Nefâisü't-teftîş alâ salâti İbn* Meşîş; 8-Tayyib b.Abdulmecîd b. Kiran, *Şerhu's-Salâti'*-Meşîşiyye, 1227/1812, tahk. BessamMuhammed Barud, Abu Dabi 1999. (Bkz. Hür Mahmut Yücer, Tarîkat Geleneğinde Salavât-I Şerîfe Ve Müstakimzâde'nin *Şerh-İ Evrâd-I Kâdirî* Adlı Eseri, Tasavvuf: İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi, Yıl: 6 [2005], Sayı: 15, Ss. 253-288. s. 258.)

denmiştir. Demek ki Ehl-i Hicâb için o tamamen zulmettir. Fakat Ehl-i 'İyân'a gelince onların katında kâinatın hepsi nurdur.

Bir kul terbiye şeyhine kavuşunca ruhaniyetini müşahede etmek suretiyle beşerî vasıflarını, rububiyyetin nurunun zuhur etmesiyle kulluk hükümlerini, zatın sırlarının anlamlarını müşahede etmekle kâinat hissini kaybeder. Sevgilisini müşahede ile kendinden, yaratıcısını müşahede ile de kâinattan geçer. Geçen hadis rivayetlerinden birinde, *ben onu sevdiğim vakit olurum...* şeklinde varit olduğu üzere bu makama, *Makam-ı Mahbûbiyye* denir. Bu tılsım kırıldığında -ki o kulun kendisinden geçeceği beşerî vasıflarıyla kaldığı vehmî varlığıdır- ona gizli kalan hazine ortaya çıkacaktır. Bu da Zât-ı Akdes'tir. İhsan makamına katılır, şuhud ve 'iyan rütbesine çıkar, velâyet-i Kübrâ ve saadet-i uzmâya erer. İbn Arîf (ra.)[208] bunu şöyle ifade etmektedir:

Sana sendeki gizliliği uzayan sır ortaya çıktı, karanlığında olduğun sabah belirdi,

Sırrın kayboluşunda kalbin perdesi sensin, sen olmasaydın onun son damgası vurulmazdı,

Ondan kaybolursan ona girer ve çadırı korunmuş keşif alayına yerleşirsin,

İşitilmesi bıktırmayan söz gelmiştir, bize nesri ve nizamı hoştur.

Nefs onun sesini işittiğinde huzuru hoş olur, kalbi inleten tutku yok olur.

Şuşterî de bazı şiirlerinde şöyle der:

Ey haberin aynını kasteden, onun örtüsü senin yanında

---

208. Tam adı Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Musa b. Atâillah es-Senhâcî olan İbnu'l-Arîf, *Mehâsinu'l-Mecâlis* adlı eseriyle tanınan Endülüslü ünlü bir sûfî olup 481'de (1088) Meriye'de (Almeria) doğmuş ve Sultan Ali b. Yûsuf at-Tafşîn'in de katıldığı büyük bir törenle Marekeş'te 536 yılında (1141) toprağa verilmiştir. *Es-Sıla fî Tarihi Eimmeti'l-Endülüs* müellifi İbn Başküvâl *el-Fehrese* müellifi İbn Hayr gibi âlimlerin hocasıdır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin şeyhlerinden olan Ebû Abdillah el-Gazzal onun mürîdidir. *Miftâhu's-Saade ve Tahkîku Tarîku's-Saade* adıyla bir başka eseri ve bir çok şiirleri bulunan İbnu'l-Arîf 'in mensuplarından Abbas b. İbrahim el-Marrakûşî *Tercümetü Ebi'l-Abbas ibn Atâillah aş-Şanhâcî* adlı bir risale kaleme almıştır. (Bkz. Nihat Azamat, TDV. İslam Ansiklopedisi, c. 20, s. 522, 523)

Denemesi senden haber ve sır senin katında

Sen zatına dön başkasını değil sadece onu araştır.

Sonra şöyle diyor:

Sözümü dinle anlayışın varsa onu iyice anla

Çünkü senin hazinen tılsımlardan ötürü yok oldu.

İyi bil ki bu tılsımın varlığı gerçektir. Yüce Zât'ının sırlarını koruma ve rububiyetin sırlarını örtme hikmeti, hazinenin saklı ve sırrın korunmuş olması içindir. Şayet bu tılsım olmasa idi sır ortaya çıkar ve ona layık olmayanlar ulaşırdı. İzhar edip olur olmaz kullanacak, şöhret için ona çağıracaktı. İşte hadiste işaret olunan ridâ budur: *Adn cennetinde, Rab'lerine nazar ettikleri ile insanlar arasında, O'nun veçhinin üzerinde ancak Kibriya ridâsı bulunur.* Bu manaların sırları üzerine yayılan his ve kahır ridâsıdır ve bu, bu dünyada Ehl-i Hicab hakkındadır. Her kimden Tevhîd-i Zât tılsımı yok edilmişse, ona hem bu dünyada hem de ahirette Hakk Teâlâ bir saat bile perdeli kalmaz, onlar her an Rahmân'ın zatına nazar ederler. Bu tılsım, âlem-i fark, âlem-i hikme, âlem-i mülk, âlem-i eşbâh ve âlem-i eser olarak adlandırılmıştır. Gizlenen hazine ise âlem-i cem', âlem-i kudre, âlem-i melekût, âlem-i ervâh ve âlem-i gayb olarak adlandırılmıştır. Âlem-i ceberût ise melekûtun nurları kendisinden fışkıran feyyâz ve latîf bir denizdir. Korunmuş hazineden ve saklanmış sırdan kendisiyle gerçeklik kazandığı bir âlemdir.

Hâsılı, vücud tektir o da Hakk Teâlâ'nın varlığıdır. Kim kendisiyle tecelli vuku bulan şeye cem' gözüyle bakarsa melekût diye isimlendirir, âlem-i hikmede fark gözüyle bakarsa mülk diye isimlendirir, latif ve gaybî sırlardan tecelli gerçekleşmeyen şey ise ceberûtdur. Bu sadece lugavî bir terimdir. Ehl-i Hicap'tan olan Ehl-i Fark sadece (âlem-i) mülkü görebilir, zira kâinata yönelik hislerinde kaldığı için melekûtun nurlarından perdelenir. Ehl-i Fenâ ise ancak (âlem-i) melekûtu görebilir ve onların efkârı hep ceberût denizinde yüzer. Ehl-i Bekâ ise melekûtu görür ceberût âleminde yüzer; O'nun rabliği katında edebini ve kulluk hukukunu eda için âlem-i mülke inerler ve ilimlerde uzmanlaşırlar. Ne cem'leri farklarını, ne de farkları cem'lerini; ne fenâları bekâlarını ne de bekâları fenâlarını perdelemez, her bir hak sahibine hakkını verir, adaleti gereği gibi yerine getirirler. Allah bizi menn ve keremiyle onların havassından kılsın. Âmîn, Allah

Muhammed'e onun ailesine ve dostlarına salat-u selâm eylesin. Hamd Âlemlerin Rabbi olan Allah'adır.[209]

* * *

Vahdet-i Vucûd: Teolojik anlamda vahdet-i vucûddan önce genel anlamda felsefî/ontolojik vahdet-i vucûddan bahsetmekte fayda olduğunu düşünüyoruz. Varlığın hakikatinin dışında onun bir başkası ve ötekisi yoktur. Zira varlığın hakikatinin dışında kalan sadece onun çelişiği olan yokluk (*adem*)'tur. Varlığın dışında ve ona öteki olacak olan, "var olduğu müddetçe" dışında ve öteki olamaz, o da varlığın hakikati içerisindedir. Bu durumda varlık hakikatinin dışında sadece yokluk söz konusu edilebildiğine göre varlığın bir başkası olamaz. Yani varlığa öteki kabul edilen, var olduğu sürece öteki olmamış olacaktır, yok olduğu takdirde ise zaten öteki olamaz. Varlığın ötekisizliği bu anlamdadır ve bu ontolojik vahdet-i vucûd olarak adlandırılabilir. Teolojik vahdet-i vucûd ise gerçekte sadece Tanrı vardır, onun dışındakiler ise sadece görüntü ve belirtiden ibarettir. Sadece Tanrı'nın varlığı kendisindendir ve sadece onun özü varlıktır. Onun dışındakiler ise özünde yoktur, varlık kendilerinden değildir ve özü yokluktur.[210] Burada şunu da ifade etmek gerekir ki İslâm düşüncesinde ortaya çıkan teolojik vahdet-i vucûd, Batı düşüncesindeki teolojik panteizimden farklıdır. Zira panteizmin temeli, sonsuzun sonluda, tanrının alemde içkinliğine dayalı, "heme ost" (herşey O'dur) şeklinde ortaya koyulan bir vahdet-i vucûddur. "Tek olan ilah kainatın bütünüdür", denilmekle doğada içkin bir varlık-tanrı tasavvuru söz konusu olmaktadır.[211] Oysa İslam düşüncesinde ortaya çıkan vahdeti vucûd, özsel anlamda aşkın bir vahdet-i vucûddur. Dolayısıyla "herşey (âlem) O'dur", değil "herşey O'ndandır" (heme ez ost) şeklindedir.[212]

İslâm düşüncesinde ortaya çıkan vahdet-i vucûd, hakikatin nihai tabiatıyla alakalı merkezi bir doktrindir. Varlığın aşkın birliği doktrini olarak da adlandırılan bu nazariye, bazı müsteşriklerin söylediği gibi ne panteizm, ne pan-en-

209. İbn Acîbe'nin Risalesi burada tamam oldu.

210. Bkz. Ferit Kam, *Vahdet-i Vucûd*, sad. Ethem Cebecioğlu, DİB. Yay., Ankara 1994, s. 129.

211. Bkz. Ferit Kam, *Vahdet-i Vucûd*, s. 12,13.

212. Burada, İbn Arabî ile İmam Rabbanî arasındaki varlığın "vücûdî vahdeti" ile varlığın "şuhûdî vahdeti" arasındaki fark ve buna yönelik tartışmalar konu dışı addedilmiştir.

teizm ve ne de tabiî mistisizm değil, *şahadet*in doğrudan sonucudur. O, katıksız politeizm (şirk) sayılan, hakikatin ve varlığın tümüyle bağımsız iki düzeninin olamayacağını ifade eder.[213] Her şeyin birbiri ile ve ilahî nedeni ile kökten birliğini simgeler. Çokluğu birlikte kaynaştıran ve gerçekliğin tüm yönlerinin birbiri ile bağlantılarını sergileyen ana doktrindir.[214] Vahdet-i vucûd yaratan-yaratılan, ibadet eden-ibadet edilen vs. ikiliğini ortadan kaldırmadan, Allah'a eş ve ona denk *ikiliği* ve *ötekini* kaldırma yönünde bir entelektüel çabadır. Onun için *şahadet*, hakikati tüm başkalık ve çokluktan beri kılmak için lâ (yok) olumsuzlama edatı ile başlar. Vahdet-i vucûd bir felsefî doktrin değil bir nevi tecrübedir.[215] İbn Arabî de salt sûfî filozof değil aynı zamanda zevk ve vecd erbabıdır.[216] Bu derûnî dini hayat programının asırlardır var kıldığı bir hayat tarzıdır.

Vahdet-i vucûda göre her bir şey, kendisi açısından kayıp ve madum, Allah'ın vücuduyla mevcuttur.[217] İbn Arabî ve Şeyh Şerefuddin ibnu'l Fârid, Afîf at-Tilimsânî, Abdulhak ibn Sebîn ve Abdulkerim Cîlî gibi vahdet-i vucûdçu sûfîlere göre sadece Tanrı pür varlıktır, bütün diğer şeyler bu pür varlıktan az veya çok değişik renk ve şekillerde tecelli edip yansımış şeylerden ibarettir.[218] Bu

---

213. Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 173.

214. Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, İnsan yay., 2. baskı, İstanbul, s. 141.

215. Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, s. 184.

216. Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, s. 167. Aslında İmam Rabbânî gibi bir çok sûfînin İbn Arabî'ye çok görmesinin sebebi onun şeceresiz ve vecd ehli olmadığı bu nedenle de bu tür sözlerinin yorumlanmayacağı şeklindedir. Oysa aynı konumda Hallac'ın ve Bestâmî'nin sözleri yorumlanır. Örneğin İbn Arabî, *Fususu'l-Hikem* adlı eserinin İbrahim kelimesindeki mehimî hikmetin aslı fassında yer alan bir şiirinde şöyle der:
Allah beni över bende O'nu, O bana kulluk eder ben de O'na,
Bir halde ben onu ikrar eder ve eşyadaki çokluk ve değişikliği görünce inkar ederim,
Bizden nasıl vazgeçebilir ki? Ben O'na müsaade eder zuhur alanına çıkarırım.
Hakk beni yarattı ki kendisini bileyim, ben de O'nu bilgimde var kıldım.
Şimdi bu sözler aşk vecd halinde söylenmiş mazur ve müevvel sözler türünden görülmez zira sahibi hal ehli bir aşık/sûfî değil, kal ehli mutasavvıf bir filozoftur.

217. Nablusî Abdulğani, *Risale iydâhhi'l-maksûd min ma'na vahdeti'l-vucûd*, tahk, Said Abdulfettah, s. 55.

218. İbn Arabi, *Urwolke und Welt Mystische Texte des Großten Meisters*, Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Alma Giese, Verlag C. H. Beck s. 38.

öğretide, *tecellide tekrar yoktur* ve *yaratma her an yenilenmektedir*. Tanrı'nın bilgisinde sabit olan özlerin (a'yan) statiği ile beraber yaratılışın dinamiği sürekli değişim ırmağının içinde bulunmaktadır. *Nefes-i rahmân* yaratılışın hem dinamik hem de statik yönünü beraberce ifade eden bir kavramdır. Nefes-i rahmân ve evrensel hayat nefesi cisimlere karışmadan ve sirayet etmeden iş yapar. Böylelikle bütün evreni canlı bir bütün haline getirir. O bütün suretlerin kendisinde açıldığı ana madde gibidir.[219] Mevcudun var oluşu yok oluşuna eşittir, başka bir ifadeyle var olduğu anda yok olmaktadır. Varlıkla yokluk arasındaki bu hızı zamanı tüken git geller yüzünden mevcudatın varlık tarafına ait olduğu sanılmaktadır. Oysa mevcut *Berzah* olarak ifade olunan ara-dünyadır. Mevcudat, vucutla adem arasında berzahtır, kişi ruhla beden arasında ara bir dünyadır, zaman ölümle dirilme arasında ve bu dünya ile öbür dünya arasında bir berzahtır.[220] Muhammedî hakikat dahi Allah'la alem arasındaki berzah, kadîm ile hâdis, vacip ile mümkün arasında bir vasıtadır. İbn Arabi'nin literatüründe buna *kelime* dendiği gibi *a'yân-ı sâbite* de denir. A'yân-ı sâbite, İbn Arabi'nin metafiziğinde, Mutlak Hakikat olan *Bir*'le, *Görülen Alem* arasında orta bir yer işgal eden *Berzah*tır. O bunları *ilk anahtarlar* olarak *gaybın anahtarları*yla eş görür. Bunların eşsiz ara mevkilerinden dolayı a'yan-ı sabite hem etkin hem de edilgindirler. Bunlar ilahî isimler ve sıfatlar tarafından belirlenirler; onların bu kabiliyeti dış alemi belirleyen bir kuvve teşkil eder.

İbn Arabî'ye göre varlık hakikatte birdir. Duyumlarımızın dış alemde çokluk görmesine ve Allah ve âlem, *Hakk* ve *halk* ikiliğini ikrar etmemize rağmen varlıkta ikilik ve çokluk yoktur. Halk ve Hakk aynı hakikatin iki ismi veya vechidir. Halk ve Hakk, çokluk ve birlik, sûfî zevkin değil aklın ileri sürdüğü mantıkî bir ayrımdır.[221] Yüce ve eşsiz Tanrı, sayıya sığmayan güzel isimlerinin ayân-ı sâbite alemindeki ve tanrısal bilgi içeriklerindeki sûretlerini görmeyi dilemiş ve âlemi yaratmıştır. Yani mevcut olmadan evvel görünen alemdeki nesneler Rahman'ın varlığında potansiyel varlıklar halinde idi. Onlar O'nun ilerideki oluşun fikirleri olarak Rahman'ın aklının muhtevasını meydana getirmiştir. İşte İbn Arabî bu

219. Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 128.
220. İbn Arabi, age. s. 42.
221. Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, s. 168.

akledilir gerçekliklere *a'yan-ı sabite* yani nesnelerin sabit bilgi içerikli ilk örnekleri adını verir. Allah'ın onlar hakkındaki bilgisi onun kendisi hakkındaki bilgisinin aynısıdır. Bu bir kendini açma halidir ki bu hal içinde Allah kendinde, kendi zatının bu tayin edilmiş suretlerini görmüştür.[222] Âlem Allah'ın zuhur ettiği aynadır. Bu ayna cilasızsa tezahür olmayacaktır. İşte bu sistemde Âdem bu aynanın cilasıdır. Âdem olmasa idi Allah'ın celal ve cemal bütün sıfatları kendine görünür olmayacaktı. Onun için âdem Allah'ın kendini görmesini sağlayan gözünün bebeği gibidir. Onun için göz bebeği varlığının hamurunu kendi iki eliyle yoğurmuş ve kendi suretinde kılmıştır.[223]

Abdulğanî en-Nablûsî, kelamcılarla özellikle de Eş'ârî kelamcılarıyla bütün akıllı insanların ve Ehlullah'ın vahdet-i vucûd hakkındaki ihtilaflarının lafzî bir ihtilaf olduğunu gerçekte ve özünde bir ihtilafın bulunmadığını söyler. İhtilaf, der Nablûsî, vücuttan kastedilen mananın açık olmaması yüzünden ortaya çıkmaktadır.

Kim bizzat vücudun kendisini taksim edip, hâdis olan vücudun zatının aynısı olan ekstra bir vücut ısbat etmeye kalkarsa, vahdet-i vucûdu inkar etmektedir. Fakat bununla beraber vahdet-i vucûdu inkar etmeleri tamamıyla hatadır. Çünkü bu ikinci bir varlıkmış gibi vehmedilen hâdis vücut, Allah'ın vücudunun aynısıdır. Öyleyse bütün vücud Allah'ın vücuduna racidir.

Kim de vücudu, hâdis mevcudu mevcut kılan şey olarak açıklamışsa, vahdet-i vucûdu kabul etmiş, onun gerçek olduğuna inanmıştır ki bütün yorumların kendisine döndüğü doğru söz budur. Çünkü akıllı insanların bütünü, bütün mevcudatın varlığının Allah'ın varlığıyla olduğunu kabul ediyor. Zira mümkün mevcudat kadim olan vucûd olmadan asla olamayacağı için, onların varlığı onun varlığıdır ve mümkünün vücudunun zatı ve sureti ise kadimin vücudundan *başkadır*. Bunlar iki ayrı şeydir. Fakat onların kendisiyle mevcut oldukları vücut ise tek vücuttur, o da kadîm için bizzat, hâdis için ise başkasıyladır. Demek ki kadîm, Zât'ının aynı olan vücuduyla mevcuttur; hâdis ise kadîmin Zât'ının aynı olan vücutla mevcuttur. Hâdis kadîmin Zât'ının aynı değil, kadîm de hâdisin

---

222. Afifi, "İbn-i Arabî", (*İslam Düşüncesi Tarihi* içerisinde) ed. M. M. Şerif, İnsan yay., c. 2, s. 25.

223. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, M.E.B. yay., İstanbul 1992, s. 22-32.

zâtı değildir. Bunlar her ne kadar zuhurun tek bir vücutla olmasında birleşseler de zatlarında ve sıfatlarında birbirlerinden farklıdırlar.[224]

Vahdet-i vucûd'u anlatmak hem zor hem uzun bir iştir. Fakat bu öğretiyi İslam dışı görmek daha zor olsa gerektir. Zira iş, *her şey Allah'tır* sözünün ima ve telkin ettiği tek-ilkeci (monist) düşünceye gelince İslam'la olan bağlantı orada son bulur[225] ve İbn Arabî'nin sisteminin dışına çıkılmış olur. *Hepsi O'dur*, değil *hepsi O'ndandır*, doğru ifadedir.[226] Panteizm aşkınlığı reddettiği için bütün kapılarını ateizme açmış bulunmakta ve yaratan yaratılan ikiliğini de kaldırmaktadır. Dolayısıyla dinlerin en temel iddialarına kapıları kapatmaktadır. Dua, ibadet, tövbe, vahiy vs. gibi temel dinî iddialar anlamsız bir hale gelmektedir.

Monist panteizm kötülük problemine de vereceği tutarlı bir cevabı bulunmamaktadır. Ya kötülüğü inkâr etmekte yahut kötü ile iyinin farkını asgariye indirmektedir. Bu takdirde de günahı, ahlâkî sorumluluğu ve kötülükle mücadele etmenin gerekliliğini açıklayamamaktadır.[227]

Vahdet-i vucûd ile Panteizm'in varlık anlayışları arasındaki fark zannedildiğinden de büyüktür. Zira Panteizm'e göre, *Allah âlemdir ve âlemden başka Allah denilen herhangi bir varlık yoktur*. Halbuki vahdet-i vucûd'a göre yalnız Allah kendi nefsiyle kaim kayıtsız mutlak vücuttur, âlem ise Allah ile mevcuttur.

Varlığı zorunlu olan Allah Teâlâ'nın, aynı zamanda biri diğerinin aynı olan isimleri ve sıfatları zâtının aynıdır.[228] Burada ayrılığa asla yer yoktur. Ayrılık meydana gelmesi, toplu ve açık olarak Allah'ın ilimindedir. Buradaki toplu ayrışmaya *taayyün-ü evvel*, parça parça ayrışmaya ise *taayyünü sânî* denir. İlk ayrışan *Muhammedî Hakikat*, ikincisi ise yaratılmışların aslı ve hakikatleridir. Bu ikisi *vacip*

---

224. Nablûsî, Abdulğanî, *Risâletu iyzâhu'l-maksûd min ma'nâ vahdeti'l-vucûd*, thk. Saîd Abdulfettâh, (Rüdiger Lohlker'in hazırladığı *Die Lehre der wahdat al-wuğûd*, içerisinde) s. 61,62.

225. Aydın, *a.g.e.*, s. 188.

226. Karaman, Hayrettin, *İmam-ı Rabbani ve İslam Tasavvufu*, Nesil yay. 3. baskı, İstanbul 1992, s. 263. (İmam Rabbânî, *Mektubat*, c. II, 1. mektup)

227. Aydın, *a.g.e.*, s. 190.

228. Bundan sonrasında buraya, İmam Rabbanî'nin anlatımıyla *Mektubat*'ının II. cildinin I. Mektubu olarak yer alan Vahdet-i vucûd konusunu ve kendi anlayışını karşılaştırdığı risaleyi Hayrettin Karaman hocanın tercümesinden de yaralanarak alacağız. Bkz. *İmam Rabbanî ve İslam Tasavvufu*, Nesil yay., ilaveli III. Baskı, İstanbul 1992, s. 259-266.

belirlenmedir.[229] İşte bu hakikatlara *a'yân-ı sâbite* denir. Bu ayınlar, dışarda varlık kokusunu almamışlardır. Soyut bir teklikten başka dışarda hiçbir şey mevcut değildir. *Hariçte görülen bu çokluk, ilahî bilgideki belirlemeler demek olan sabit ayınların (yokluk) ayna(sın)da tecelliyatından ve yansımasından ibarettir.* Bu yansıyan suretin varlığı tamamen *hayalde*dir, sûret ne aynaya girmiş ne de oraya çizilmiştir. Şayet bir nakış söz konusu olacaksa da bu, aynada varlık olduğunu vehmeden hayal eylemindedir. Bu hayal ve vehim mahsülü şey, Allah tarafından mevdana getirildiği için vehim ve hayalin ortadan kaldırmasıyla ortadan kalkmaz.

İlim ve zihnin dışındaki bu hayal ürünü çokluk, ruha, misâle ve bedene ait belirlenme şeklinde üç kademeli belirlenmeyle ortaya çıkar. Bu üç varlık kademesi dış varlığa aittir ve *mümkün* belirlenmedir. Böylece belirlenme, *ikisi vacip, üçü mümkün* olmak üzere, beş belirlenme söz konusudur. Buna tek ilahî varlığın beş mertebede *tenezzül*ü anlamında al-*Hadarâtu'l-Hams* adı verilmiştir.

Biz burada Vahdet-i Şuhûd'a geçmeden önce İmam Gazalî'nin vücut anlayışına da yer vereceğiz. Okuyucu, İmam Gazalî'nin varlık anlayışının vücutçu mu, yoksa şuhudçu mu olduğuna kendisi karar verecektir. O, "nur ayetini" açıkladığı *Mişkâtu'l-Envâr*'da bu alemin bütünüyle iç ve dış, basarî ve aklî nurlarla dopdolu olduğunu ve bütün bu nurların bir hiyerarşi içerisinde *Nurların Nur*'u olan Allah'tan *ödünç* alındığını ve bu süflî nurlara nur demenin ancak *mecaz* yoluyla mümkün olabileceğini ifade eder. Kudsî peygamberlik nurunun dahi kendinden mertebece üstte bulunan bu ulvî nurlardan doğduğunu ifade eder.

---

229. Bu nevi belirlenme filozoflarımızın, özü gereği mümkün başkasıyla zorunlu olan, imkanı var olmasından önce olmayan akıllar veya melekler de denilen kutsal varlıklara benzemektedir. Bunlar özleri gereği mümkün olsalar da, özü gereği zorunlu olanla zorunluluk kazanmış varlıklardır. Yukarıdan etkilenir aşağıyı etkilerler. Bunlar yoktan var edilmişler ve var oluşları zaman almamıştır. Bu nedenle zaman açısından ezelidirler. Özsel olurlulukları açısından da Vacib'ul vücudun mertebesinden sonradırlar. Onlar *ibdâ'an* yaratılmışlardır, değişerek, kuvveden fiile çıkarak var olmazlar var oluşları anidir ve sabittir. Felasife ile Vahdet-i vucûdçular arasındaki bu ilişkiye Mustafa Sabri Efendi de işret etmiş bunun filozofların görüşlerinden neş'et ettiğini söylemiştir. Bkz. Mustafa Sabri Efendi'nin *Mevkıf* adlı eserinden bu bölümü Atay Hoca çevirip 1976 yılında İslami Tetkikler Enstitüsü Dergisinin VI. sayısında yayınlamıştır. Hüseyin Atay Hocanın, *Fârâbî ve İbn Sina'da Yaratma* adlı eserine de bakılabilir.

Yerlerin ve göklerin, ulvî ve süflî bütün bu nurların kaynağı hakiki nur olan Allah'tır ve O'nun asla ortağı yoktur. Gazalî diyorki, bütün diğer nurlar ondan istiâre/ödünçtürler; hakiki olan yalnız O'nun nurudur. Hepsi O'nun nurundandır. *Belki hepsi O'dur.* Doğrusu gerçek var olan yalnızca O'dur. Masivânın varlığı ancak *mecaz* yoluyladır.[230]

Sonra Gazalî diyor ki, O'ndan başka nur olmadığına, bütün nurların çıktıkları nurun Zât'ından değil *Vech*'inden yani yüzünden geldiklerine göre her şeyin vechi O'na yönelmiştir. *Nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır.*[231] O halde, O'ndan başka ilah yoktur. Çünkü ilah, yüzlerin ibadetle yöneldiği zâttan ibarettir. İmam Gazalî "yüzler" ile, kalb yüzlerini kasteder ve onların nurlar ve ruhlar olduğunu ifade eder.

Sonra Gazalî, "O'ndan başka ilah olmadığı gibi O'ndan başka O (hüve) da yoktur", der. Çünkü der, O işaret edilen şeyden ibarettir, işaret ancak O'na olduğuna göre artık başka **O,** nasıl olabilir? Ne zaman bir işaret etsek hakikatte işaret O'nadır. Eğer diyor Gazalî sen bunun farkında değilsen, bu senin bahsettiğimiz hakikatlerin hakikatinden gafletinden ötürüdür. Güneşin nuruna işaret hakikatte güneşe işarettir. Varlıkta olan her şeyin O'na nispeti görünüştedir. Gerçekte *kendi*sinden ibarettir. Bu, nurun güneşe nispeti gibidir ki gerçekte nur güneşten ibarettir. O halde, der Gazalî, *Lâ ilâhe illâllah*/Allah'tan başka ilah yoktur, avamın tevhidi, *Lâ huve illâ Hû*/O'ndan başka O yoktur, ise seçkinlerin tevhididir. Mahza ferdâniyet ve katışıksız vahdâniyet budur. Mahlukâtın mi'racının son noktası bu ferdâniyet memleketidir.[232]

Vahdet-i Şuhûd: Vahdet-i Şuhûd ise müşahede edilenin birliğidir. Tasavvufta ikilik yoktur, birlik vardır, yani gerçek anlamda hiçbir şey var değildir, yalnız Allah (cc.) vardır. Fenâfillah, kulun Tanrı'da yok olmasıdır. İkilik ortadan kalkıp birliğe ulaşılınca Allah yüzünü gösterir. Gökteki her yıldızdan parlar, tabiattaki her çiçekten bakar, her güzel yüzde gülümser, her tatlı seste hitap eder, her şeyde Tanrı vardır ve O'ndan başka birşey yoktur. İşte Hallâc-ı Mansûr'un "Enel Hak" demesinin anlamı budur. Tasavvufî hayatın için-

230. Gazalî, *Mişkâtu'l-Envâr (Nurlar Feneri)*, çev. Süleyman Ateş, Bedir İstanbul 1994, s. 34.
231. Bakara, 115.
232. Gazalî, *Mişkâtu'l-Envâr (Nurlar Feneri)*, s. 35.

de olan kişi Allah aşkı ve mahabbeti tarafından istila edilince vecd ve istiğrak halini yaşar. Bu anda hiçbir şeyi görmez olur. Sadece Allah'ın tecellilerini müşahede eder. Güneş doğduğunda yıldızların kaybolması gibi ilahî tecellilerin görülmesi ile bütün mâsiva yok olur. *Lâ meşhûde illa Allah*, cümlesi ile ifade edilir. Allah'tan başka müşahede edilen ve görülen bir şey yoktur; görülen her şey odur.[233] Vahdet-i şuhûd, "Bir"i görmek ve Allah'tan başka gerçek varlık olmadığını müşahede etmek, demektir. İmam Rabbânî'ye göre Hallac ve Bistâmî'nin *ene'l-Hakk* ve *sübhânî* gibi sözleri, vecd halinde ve vahdet-i şuhûd makamında söylenmiş sözlerdir.[234]

Vahdet-i şuhûd nazariyesini geliştiren ve onu vahdet-i vucûd teorisinin karşısına ikame etmeye çalışan İmam Rabbânî'dir. O, kendi vahdet anlayışını ve vahdet-i şuhûd'un vahdet-i vucûd'dan farklarını şöyle şöyle ortaya koyar: Zorunlu varlığın hariçte mevcut olan sekiz sıfatı, nitelik ve nicelikçe, hiçbir şeye benzemeksizin zâtından ayrıdır[235] ve bu ayrılık, nasılsız ve misilsiz olmak üzere, zihinde ve ilimde değil, hariçte sabittir ve zorunludur.[236] Aynı şekilde bu sekiz sıfatın her biri de diğerinden ayrıdır. Bizim anlayış çerçevemize giren ayrılık-gayrılık onun mukaddes varlığının dışındadır.[237] Bu eşi benzeri gö-

---

233. Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 318.

234. Yılmaz, H. Kamil, *el-Lüma' İslam Tasavvufu, Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar*, Altınoluk, İstanbul 1996, s. 540.

235. İbn Arabî, Mu'tezile ve filozoflar gibi zâtının aynıdır diyordu ve İmam Rabbânî aynı zamanda Mâturîdî olduğu için sekiz sıfattan bahsediyor.

236. Sanki İmam Rabbânî, özellikle Mâturîdî kalarak bir vahdet anlayışı geliştirmeye çalışmaktadır.

237. İmam Rabânî'ye göre, Allah'ın zâtıyla kaim ve mevcut olan ilahî sıfatların iki yönü bulunmaktadır: Birincisi kendi kendilerine var olmaları diğeri ise Allah teâlâ'nın zâtıyla kaim olmalarıdır. Bu sıfatlar birinci yönleri itibarıyla bu alemle ilişkide olmuş ve mahlukatın mebdei teayyünlerini teşkil etmişlerdir. Sıfatlar ikinci yönleri itibarıyla alemden müstağni olup bu yönleriyle aleme ve alemde bulunan şeylere karşı son derece ilgisiz ve onlardan münezzehtirler. (*Mektubat*, II. cilt, 5. mektup). Allah Tealâ'nın zâtî kemalâtı, Hazret-i Zât mertebesinde Hazret-i Zât'ın kendisidir. Mesela, Hazret-i Zât mertebesinde ilim sıfatı o zâtın kendisidir, kudret sıfatı irade sıfat ve diğer sıfatları da böyledir. Bir de bu mertebede Hazret-i Zât tamamıyla ilimdir tamamıyla kudrettir... Yoksa Hazreti Zât'ın bir bölümü ilimdir, bir bölümü kudrettir denilemez. Zira o mertebede bölünme ve parçalanma düşünmek im-

rülmemiş ayrılıkla beraber ilim makamında, isimler ve sıfatların ayrılığı ve yansımaları meydana gelmektedir.

Bu durumda vahdet-i şuhûdda, varlıkta çokluk doğmadan ayrılık söz konusu edilebildiği gibi, yoklukta da varlık doğmadan ayrılığın ortaya çıktığı düşünülmüştür. Yani "varlık çoklaşmadan teayyün" ettiği gibi "yokluğunda varlaşmadan ayrışma" durumu söz konusudur. Sıfatların ayrılığı gerçek bir çokluk olmadığı gibi, onların mazharları da varlık değildir. İsmet Garibullah'ın ifadesine göre ayrı ayrı her isim ve sıfatın yokluk mertebesinde bir karşıtı vardır. İlim sıfatının yokluktaki karşıtı ilmin yokluğu (*cehâlet*), kudret sıfatının yokluktaki karşıtı (*aczıyet*), hayat sıfatının yokluktaki karşıtı (*mevt*) ve diğerleri de aynen bunlar gibidirler. Bu (ayna görevi görecek olan) "karşıt yokluklar", Allah'ın ilminde birbirinden ayrılmış, karşıtları olan isimlerin ve sıfatların aynaları ve yansımalarının gözüktüğü yerler olmuşlardır. İşte bu yokluklar, karşıtları olan isimlerin ve sıfatların yansımalarıyla birlikte, mümkün varlıkların aslı ve hakikatleridir. Yokluklar, mümkünlere ait mahiyetlerin aslı ve maddesidir, isim ve sıfatların yansımaları da bu maddelere girip *yerleşen suretler*dir. (Yani madde-suret teorisiyle bir benzetmeye gidilecek olursa mümkünlerin kendisi ve maddesi yokluk, aslı ve sureti ise bu sıfatların yansımalarıdır.)

Osmanlı dönemi meşâyih-ı kirâmlarından Mustafa İsmet Garibullah *Risâle-i Kudsiyye* adlı eserinde bu hususu şu beyitlerle ifade etmektedir:

Değildir zıll-i Hâlik mümkinât bil (Yaratılmışların, Yaradanın gölgesi olmadığını bil)

Çü hadistir bu söze etme gel kîl (Çünkü mümkünat yaratılmıştır, bunu laf etme)

Bu mevcudâtı Hak icad edup nîl (Mevcudat Allah'ın icadıyla vucuda nail olmuştur)

---

kansızdır. Bütün bu kemal sıfatları Hazreti Zât'tan çekip çıkartılmış , *ilim hazret*inde onlara tafsilat arız olmuş ve aralarında hazreti zât, kendi *icmalî mutlak vahdaniyeti* üzere olmakla beraber bir farklılaşma söz konusu olmaktadır. Bu mertebede yukarıdaki tafsilatın içerisine girmeyen ve farklılaşmayan hiçbir şey kalmamıştır. Her biri Allah'ın zâtının aynı olan bütün kemalat ilim mertebesine inmiş bu tafsili kemalat ikinci mertebede zıllî bir vucut kazanmış ve sıfatlar diye adlandırılmış olup asılları olan Hazret-i Zât ile kaim olmuşlardır. (*Mektubat*, c. I, mektup 234.)

Sekir haldir diyen zıll, pâsı gel sil (Mümkünler Allah'ın gölgesidir diyen manevi sarhoşlukla söylemiştir, bu pası sil)

Sekir halden geçup Hakk'a gidelim / Cemal-i bâ kemale seyredelim.[238]

Burada ki ilk beyitte, "*değildir zıll-i Hâlik mümkinât bil*", sözüyle Muhyiddin Arabî'nin mezhebine işaret olunmakta ve bunun gönülde bir pas ve problem olduğu ve bunun ancak sekir halinde söylenebilecek bir laf olduğu ifade edilmektedir. Zira mümkünler Cenab-ı Hakk'ın gölgesi değil belki ancak Esmâ ve Sıfâtının gölgesinin gölgesi ve onun yansımasının görüntüleridirler. Mahmut Efendi Hazretleri bunu şöyle bir misalle anlatıyor. Cenab-ı Hakk bir otu dahi yaratmasıyla bir isim alır. Bir kürsü yapan adamı düşünelim, diyor. Onun ruhunda kürsü yapma sanatı var ve bunu o bu sanatla yapmıştır. Şöyle ki bu kürsünün malzemelerini aldı zihnindeki surete uygun olarak tahtaları yonttu, şekil verdi. O suretin bu adamın zihninden kopup bu malzemelere konduğu söylenemez. O ustanın sanatkarlık sıfatından bir suret aksetti, buna rağmen o sanat o adamın ruhunda hala mahfuzdur. Eğer o sanat kürsüye geçmiş olsa bir daha başka kürsü yapamazdı.

Mevlâ Tealâ da bir çiçeği yaratıyor, o "çiçeği yaratıcı ismi"nin değil onun bir sureti o çiçeğe aksediyor. Allah yokluktan bir miktar alıyor ve o ademe vücut sıfatından aksettiriyor. O, çiçek yaratıcı ismi yerinden kopmuş olsaydı Mevlâ Tealâ başka çiçekleri yaratamazdı. Şimdi o çiçek Allah'ın gölgesi mi olmuştur? Hayır, belki Mevlâ'nın isminin zıllidir, Mevlâ'nın zıllî değildir.[239]

İmam Rabbanî Hazretlerinin beyanına göre, diyor Mahmut Efendi Hazretleri, Vacip Tealâ'nın, Ehl-i Hak indinde hariçte mevcut olan sekiz sıfatı, zarureten, benzersiz ve şekilsiz bir temeyyüzle (ayrılışla) Zât-ı İlahîden ayrılmışlardır. Aynı şekilde sıfatların bazısı da şekilsiz bir ayrılıkla diğerlerinden farklıdırlar. Hatta şekilsiz temeyyüz, zât mertebesinde de sabittir. Çünkü Mevlâ Tealâ'nın Zâtı, şekli bilinmeyen bir genişlikle geniştir, bizim anladığımız farklılık, Mevlâ Tealâ'nın mukaddes cenabından uzaktır. O makamda bölünmek ve par-

238. Garibullah, Mustafa İsmet, *Risale-i Kudsiyye*, şerh ve izah Mahmut Ustaosmanoğlu Sıraç Kitabevi, İstanbul 2007, c. I, s. 124. *Risale-i Kudsiyye*'nin,Vahdet-i şuhûdu anlama hususunda okuyucuya ulaşabileceği kaynaklardan birisi ve en anlaşılır olduğunu söylemek isteriz.

239. Garibullah aynı Risale, s. 124,125.

çalanmak düşünülemez, çözülme ve birleşmenin o Ulu Hazrete bir yolu yoktur. O makamda bir şeye hulul etmenin ve bir şeye mahal olmanın da yeri yoktur. Özetle sonradan yaratılanların sıfatlarından ve onlardan ayrılmayan özelliklerden her biri o makamdan uzaktır. Ne zâtında, ne sıfatlarında, ne de işlerinde O'nun benzeri yoktur. Bu benzersiz farklılığın ve şekilsiz genişliğin varlığı ile birlikte Mevlâ Tealâ'nın ilminde, isimleri ve sıfatları için bir nevi ayrım ve farklılık meydana gelmiştir. Yüce Allah'ın ilmindeki bu ayrılık, evvela icmalen vuku bulmuş olup, *taayyun-u evvel* (ilk zuhur) vahdet ve hakikat-ı Muhammediyye isimlerini almıştır. *Risale-i Kudsiyye*'nin daha önce de geçen bir çok beyitinde uzun uzadıya anlatıldığı gibi, Mevlâ Tealâ'dan ilk zuhur eden sevgi (*hubb*) olmuştur ki bu sevgi Resulullahın hakikatıdır.[240]

Sonra Mevlâ Tealâ'nın ilminde isim ve sıfatları, şan ve itibarları tafsilen birbirinden seçilmişlerdi ki bu Resulullahın hakikatından alınarak yaratılacak olan diğer bütün varlıkların hakikatlarının aslıdır.

Buna; *taayyün-ü sânî*, vâhidiyyet ve a'yan-ı sabite de denir. Mevlâ Tealâ'nın ilminde birbirinden ayrılan isim ve sıfatları, her birinin adem (yokluk) mertebesinde mukabili ve nakîzi olan şeylere aksetmişlerdir. Mesela ilim sıfatını cehalet diye tabir edilen, adem-i ilim (bilgisizlik) diye bir mukabili vardır. Kudret sıfatının mukabili ise kudretsizlik demek olan acziyettir ki bu anlatılmıştır. Diğer

240. Tasavvufta *hubb* makamı, vücud makamından öncedir. Zira varlık henüz daha söz konusu edilmeden var kılma sevgisi ortaya çıkmıştır. Ben bir gizli hazine idim bilinmeyi *sevdim*, ve yaratıklara varlık verdim. Demek ki var kılınan her şeyden önce var kılma sevgisi ortaya çıkıyor. Bu sevgi her şeyin varlığına asıl teşkil ediyor. Sevgi kainatın ana maddesi oluyor. İşte ilk zuhur eden bu sevgi tasavvufî anlayışta Hz. Peygamberin hakikati ve onun nurudur. İsmet Garibullah *Risale*'sinde bunu şöyle dile getiriyor: *Bu hubb oldu vucudun akdemi nûl, Vucudun itibarı sonra tafsil, Vücud icad için Miftah-ı Tekmil, O miftahın olup hubb ma'deni bil, Cehaletten geçüp Hakka gidelim, Cemali ba kemale seyredelim.* Yani hakikat-i Muhammed bütün varlıklara var olma kapısını açan bir anahtar, bu anahtarın madeni ise Ulu Allah'ın bu nura ve bu hakikate duyduğu sevgidir.
Aslında ne Muhammed'i Muhammed yapan Âmine'nin oğlu oluşu ne de İsa'yı İsa yapan Meryem'in oğlu oluşu ve Aramice konuşan bir genç olmasıdır. İşte bir peygamberi peygamber yapan başka bir unsur ve ulvî bir nurdur. Bu nur asla tarihsel bir şey değildir. O nur Allah'ın iradesi ve O'nun yüce emridir. Bu ezelî ve ebedîdir. Bu nur ne 0 yılında ne de 671 yılında doğmuş olmaz...

sıfatlarda buna kıyas edilir. Bu sıfatların karşılarında bulunan ademler içinde, Mevlâ Tealâ'nın ilminde bir seçkinlik ve farklılık arız olduğundan, bu ademler karşılarında bulunan esma ve sıfatın aynaları ve onların akislerinin parlaması için tecelli yeri oldular. Ben fakire göre diyor Efendi Hazretleri, işte bu ademler, kendilerinde parlayan esma ve sıfatın akisleriyle birlikte *hakaik-i mümkinat* (varlıkların asılları)'dırlar.

Hülasa; bu ademler yani karşıtlarından özel isim alarak seçilmiş olan yokluklar, eşyanın asılları ve maddeleridirler. Esma ve sıfâttan gelen akisler ise o maddelere işleyen ve giren suretler mesabesindedir. İşte bu fakire göre diyor, eşyanın asılları Mevlâ Tealâ'nın ilminde adem aynalarına parlayıp onlara karışan esma ve sıfatın akisleriyle birlikte esma ve sıfatın zıdları olan yokluklardır. İstediğini yapmaya kadir olan Mevlâ Tealâ bu birbirine karışmış hakikatlerden herhangi bir mahiyeti, Hazreti Vucûd'un gölgelerinden bir gölge olan *vucûd-u zıllî* (gölge varlık) ile vasıflayarak onu hariç kılmak isteyince, Hazreti Vucûd'un gölgelerinden bir gölge ona vererek onu hariçteki eserlere mebde ve varlık aleminde meydana gelecek işlere bir başlangıç yeri yapar. O halde sonradan yaratılanların diğer sıfatları gibi ilmindeki ve hariçteki varlıkları da Mevlâ Tealâ'nın varlık sıfatının gölgelerinden bir gölge ve ona bağlı olan kemalattan biridir. Mesela kulun ilmi Mevlâ'nın ilminin bir gölgesidir ki o ilim, karşıtı olan cehalete aksetmiştir. Kulun kudreti, mukabili olan acze akseden kudretin gölgesidir. Yine böylece mümkinatın varlığı da varlığın karşıtı olan yokluk aynasına parlayan varlık sıfatının gölgelerinden bir gölgedir.[241]

Burada ortaya çıkan temel husus, vahdet-i şuhûd, *varlığın birliğini* değil, *uluhiyetin birliğini* ön plana çıkaran ve sûfînin tecrübe ve müşahede ettiği evrensel bir *hal*dir. Vucûdî değil iradî ve şuhûdî bir fenâdır. Ebu Saîd el-Harrâz şöyle demektedir: Tevhidi bulan ve onunla tahakkuk edenin ilk makamı, masivânın kalbinden fenâ bulması ve sadece Allah'la kalmasıdır. Fenâ, kulun ubudiyetini görmekten fâni olması, bekâ ise kulun, uluhiyetin tecellilerini temaşa ile bâki olmasıdır.[242] Serrâc ve Kuşeyrî fenâyı, benlik şuurunun kaybolması olarak anlamaktadırlar. Onlar, beşerî sıfatların ortadan kalkmasıyla, ilahî sıfatlarla mut-

241. Ustaosmanoğlu, Mahmut, *Risal-i Kudsiyye Şerh ve İzahı*, c. I, s. 203,204.

242. Hucvûrî, *a.g.e.*, s. 369.

tasıf olmak veya insanın insan olmaktan çıkıp ilahlaşmasına işaret eden başka anlamlarla fenâyı yorumlayanların iddialarını inkar etmektedirler. Bu hal fenâ olarak isimlendirildiği gibi, *cem' hali* ve *ayn-ı tevhîd* olarak da isimlendirilmiştir.[243] Buradaki fenâ tamamıyla etiko-mistiktir. Fenâ ve bekâ hallerinin ileri götürülmesi, *ittihâd* ve *hulûle* kapı aralar. İttihadın abartılmasından ise vahdet-i vucûd ortaya çıkar, bütün bunların zorunlu sonucu ise İbâhilik şer'î edepleri terk etmektir. Fakat her varlığın birliğinden bahsedenin mükellefiyet bağını attığı söylenmek istenmiyor fakat bahsedilen aşırılık ibadet eden - edilen ikiliğine yer bırakmaz. Ateşe atılan demir hala demirdir fakat narlanmış ve ateşin özelliklerine bürünmüş bir demirdir.

Muhyiddin İbn Arabî'de mümkünlerin hakikatleri, ilim mertebesinde bir birinden ayrılan *isimler* ve *sıfatlardır*, İmam Rabbânî'ye göre ise isimlerin ve sıfatların yokluktan ibaret olan *karşıtları* ile bunlara akseden *yansılarıdır*. Bu yansılar, ilim mertebesinde anılan yoklukların aynalarında görünür olmuş ve onlarla kaynaşmıştır. Cenab-ı Hak bu kaynaşmış mahiyetlerden birine gölge varlık sıfatını giydirmek ve hariçte var etmek istediğinde –ki bu varlık Yüce Vücut sıfatının bir gölgesidir- vücudun bir gölgesini onun üzerine düşürür ve hariçteki varlığın temeli kılar. Mesela mümkün varlığın ilmi, yüce Allah'ın ilminin mukabili olan cehalete yansımış bir gölgedir; mümkünün kudreti, O'nun kudretinin karşıtı olan acziyet üzerine yansımış bir gölgedir. Aynı şekilde mümkünün varlığı, Zorunlu varlığın karşıtı olan yokluğa yansıyan bir gölgedir.

Bir şeyin gölgesi kendisinin aynı değildir fakat kısmen de olsa asla benzer. Bunlardan birini diğerine yüklemek ve aynı şeymiş gibi bakmak imkansızdır. Bunun gibi mümkün de vâcibin aynı değildir, çünkü mümkünün aslı ve hakikatı yokluktur. Esma ve sıfattan bu yokluk üzerine akseden yansılar da bu esmâ ve sıfâtın aynı değil misal ve gölgeleridir. Öyleyse, "hepsi O'dur" değil, "hepsi O'ndandır" doğrudur.

İbn Arabî'ye göre bütün alem ilim mertebesinde taayyün edip birbirinden ayrışan ve zâhir varlık aynasında görüntüsü bulunan esmâ ve sıfâttan ibarettir. Rabbânî'ye göre ise bütün alem yokluklardan ibarettir. Allah'ın esma ve sıfa-

243. Afîfî, *Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat*, s. 165.

tı ilim mertebesinde bu yokluklar üzerine aksetmiş, onun var etmesiyle bu yokluklar, anılan akislerle birlikte hariçte, gölge varlıklar olarak var olmuşlardır. Bu nedenle kötülük, yokluk olan âlemin kendi özündendir. Ondaki hayır kemal ise özü varlık Olan'dandır. Allah (cc.) nasıl zâtî ve aslî varlığıyla hariçte mevcut ise âlem de gölge bir varlık ile hariçte mevcuttur.

İmam Rabbânî'ye göre o, İbn Arabî ile iki hususta birleşmekte, iki hususta da ayrılmaktadır. İkisi de gölgenin kendine ait varlığının bulunmadığı ve fakat nihayetinde bir gölge varlığın olduğunda birleşiyorlar. Ayrıldıkları nokta ise, İbn Arabî gölge varlığın ancak vehim ve hayalde var olduğunu, bunun ötesinde salt *teklik*ten başka, dışta her hangi bir varlığın mevcudiyetini kabul etmezken Rabbânî, gölgeye ait varlığın hariçte bir nevi varlığını sabit görür. Vahdet-i vucûdçular, Ehl-i Sünnet alimlerinin de görüşüne göre, hariçte varlıkları sabit olan sekiz sıfatın varlığını sabit görmezler. Oysa İmam Rabbânî'ye göre bu sekiz sıfat zâtın aynı değil, zât üzerine ziyade hakiki sıfatlardır. Eğer onlar hariçte gölge varlığın, hariçteki asıl varlığın gölgesi olduğunu bilselerdi, hariçte alemin var olduğunu inkar etmez, bunu yalnızca vehim ve hayalde var saymazlar; Allah'ın hariçte sıfatlarının varlığını da onaylarlardı.

Demek ki Rabbânî, mümkünler için, hariçte aslî varlık iddia eden zahir alimleri ile sadece zihinde hayalî varlıktan bahseden Vahdet-i vucûdçular arasında bir yerde bulunmaktadır: Sadece zihinde değil hariçte de varlığı söz konusudur. Fakat bu varlık aslî ve zâtî değil gölgesel ve zıllî bir varlıktır. Vahdet-i vucûd anlayışına göre eşya, Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının tecellileridir, aynı değildir. Vahdet-i vucûd'ta, *Heme O'est*/her şey O'dur sözü temel iken, vahdet-i şuhûd'da *Heme ez O'est*/herşey O'ndandır anlayışı esastır. Vahdet-i vucûd varlığın bir olduğunu bilmek, Bir'den başka varlık olmadığına zann ve itikat etmektir. Bu düşünce, ilme'l-yakîn mertebesidir. Vahdet-i şuhûd ise ayne'l-yakîn makamının gereğidir ve fena ile gerçekleşir. İmamı Rabbânî'ye göre vahdet-i vucûda kail olanların dereceleri vahdet-i şuhûd'a kail olanların derecesinden daha aşağıdadır.[244]

Burada meselenin bir diğer yönünü de ifade ederek bitirelim: Şeyh Rukneddin Alâuddevle es-Semnânî, Vahdet-i Vucûd'un ancak bir kendinden geçme

244. Yılmaz, H. K., *Tasavvfî Düşünceye Dair Sorular*, (*Lumu' Tecümesi* İçerisinde), s. 541.

(vecd) ve sarhoşluk (sekr) hali olduğunu ileri sürmüştür. Sirhindli İmam Rabbanî, Semnânî'nin bu görüşünü tekrar ele alarak daha geliştirmiş ve Muhyiddin'in, Vahdet-i vucûd görüşüne reaksiyon olarak Vahdet-i şuhûd adını verdiği bir görüş ortaya atmıştır. Fakat Şah Veliyyullah gibi birçok büyük mutasavvıf, İmam Rabbânî'nin *şuhûdî tevhidi*nin, Muhyiddinin *vucudî tevhidi*nden başka bir şey olmadığını ve Rabbânî'nin, yeni bir hakikat değil, ancak yeni bir kelime icat ettiğini iddia etmişler ve Şah Refiuddin gibi bir çokları da Rabbânî'nin, vucudî tevhidi anlamaktan aciz olduğunu ileri sürmüşlerdir.[245]

Haklı olarak İsmail Fennî, Sirhindî ile İbnü'l-Arabî arasındaki varlığa ilişkin görüş farklılığının, onların vahdet-i vucûdu hâl veya makâm olarak değerlendirmelerinden kaynaklandığını düşünmektedir. Bilindiği üzere *hâl* genellikle geçici ve vehbî durumları ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. *Makâm* ise kişinin seyr-i sülukünde gerçekleştirdiği amellerin karşılığı olan ve kalıcı bir aşamadır. Sirhindî'ye göre vahdet-i vucûd bir hâldir ve geçicidir. Bu hâle takılıp kalmayıp vahdet-i şuhûd'a geçilir ve onun tecrübesinden sonra ise varlığa ilişkin ikiliğin fark edildiği kulluk *(abdiyet)* makamına ulaşılır. İbnü'l-Arabî'ye göre ise vahdet-i vucûd'un tecrübe edildiği aşama kalıcı olup hakikatın ortaya çıktığı bir makâmdır.[246]

Mahmut Erol Kılıç'a göre, vucûd ve şuhûdun daha sonraki müelliflerde problem haline gelmesinin bazı durumlarda fikrî ve bazı durumlarda ise ictimaî sebepleri vardır.[247] İbn Arabî şuhûdun vucûddan sonra geleceğini hikemiyyât tarzında yazdığı bir eserinde kendisi şöyle ifade eder: *O'nun vucûdunun hakikatini bilene Rabb'inin şuhûdu verilir.* Ayrıca bir dua cümlesinde, *Bana Senin vucûdunun vahdetini şuhûd ettir*, şeklinde Allah'tan niyazda bulunması şuhûdun ondaki yerini göstermesi açısından önemlidir. Vücûd zatî bir mahiyet iken şuhûd sıfâtî bir keyfiyyet, yani vucûd Hakk'a ait iken şuhûd halka ait olmaktadır. O bir nutkunda bunu şöyle dile getirir: *Her ne şey ki Vucûd'tadır o Hak'tır. Ve her ne ki*

245. Sunar, Cavit, *Ana Hatlarıyla İslam Tasavvuf Tarihi*, s. 74.

246. İsmail Fenni Ertuğrul, "İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vucûd Savunması" çev. Halil İbrahim Şimşek, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), Yıl: 9 [2008], Sayı: 21, Ss. 199-212, s. 205.

247. Kılıç, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 329-332.

şuhûdtadır o halktır.[248] Başka bir yerde, *umumî vucûd Allah'ındır umumî şuhûd ehlullahındır. Kim vucûdunu kayıt altına alırsa şuhûdunu da kayıt altına almış olur ki böylesine ehlullah denemez*[249] *sözüyle de bunu te'yid etmektedir. Hasılı vucûdun İbn Arabî'de, tasavvufî ontolojik bir mefhum olduğu fakat şuhûdun ise tasavvufî epistemolojik mefhum olduğu anlaşılmaktadır.*

Netice olarak söyleyebiliriz ki bu durum onda hiçbir zaman bir problem olmamış, yerine göre her iki mefhum da işlenmiştir. Çünkü ona göre ehl-i tahkik; şuhûd ve vucûd tariklerinden ulemâi billah olanlardır.[250] Ayrıca zaten ona göre vucûd ve şuhûd nihayetinde *ahadiyyetu'l cem'* makamında bir ve aynı şey olacaklarından ortada tartışacak bir mevzu da yoktur.[251]

Biz burada İmam Rabbânî'nin bu konuyla ilgili mektublarından bir tanesinin bir bölümünü, bir çok tekrarı içerecek olmasına rağmen, aynen aktarmak suretiyle okuyucuyu rahatlatmak ve bilgisini netleştirmek istiyoruz.

Mektubât-ı Rabbânî'de Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd

Muhyiddin Arabî ve takipçileri demişlerdir ki, Allah'ın isim ve sıfatları O'nun zâtının aynısıdır. Bunun gibi sıfatları da birbirlerinin aynısıdır. Mesela ilim ve kudret sıfatı zâtının aynısı olduğu gibi, bunlar birbilerinin de aynısıdır. Bu makamda başkalık ve fazlalık söz konusu değildir. Allah'ın isim, sıfat, şe'n ve itibarlarındaki başkalık, icmal ve tafsil itibarıyla ilim hazretinde ortaya çıkmıştır. Eğer bunlar arasındaki farklılık icmalî ise *teayyün-i evvel*, tafsilî ise *teayyün-i sânî* denir. Bu makamlardan birincisine *vahdet* makamı ismini vermişlerdir; *hakikat-ı muhammediyye* de derler. İkincisi *vâhidiyyet* makamıdır, bu makamı diğer mümkinatın hakikatleri kabul ederler ve bu hakikatleri *a'yan-ı sâbite* olarak adlandırırlar.

Onlar ilim hazretinde bulunan bu iki teayyunü, vücûb mertebesine dahil görür ve bu a'yanın henüz dış varlık kokusunu koklamadığını ileri sürerler. On-

248. İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, c. III, s. 306.
249. İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, c. III, s. 161.
250. İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, c. III, s. 101.
251. Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 330,331.

lara göre hariçte pür teklikten başka hiçbir şey bulunmamaktadır. Dışta görünen bu çokluk söz konusu a'yan-ı sâbitenin, kendinden başka varlık olmayan vücudun zahir aynasındaki akis ve yansımalarından ibarettir. Böylece bu çokluk için hayalî bir varlık ortaya çıkmıştır. Nitekim aynanın karşısına geçen bir kimsenin aynada hayalî bir varlığı belirir. Aynada görülen bu varlığın hayalden başka gerçekliği yoktur. Zira aynanın karşısına geçen kimse ne aynanın içine girmiş ne de o kimsenin şekli bizzât aynaya çizilmiştir. Eğer aynada bir şekil görülüyorsa bu sadece görüntüden kaynaklanmaktadır, bu hayal sayesinde insan o kimsenin aynanın dış yüzeyinde olduğunu vehmeder. Şu kadar var ki bu hayal ve vehme konu olan şey, Allah'ın güçlü yaratma sıfatının eseri olduğundan, vehim ve hayalin kesilmesiyle yok olmaz. Bu bakımdan bunlar üzerine ebedî mükafat ve ceza terettüp eder.

Hariçte vehim ve hayale konu olan bu çokluk üç kısma ayrılır. Birinci kısım *ruhî* teaayyün, ikinci kısım *misalî* teayyün üçüncü kısım da *bedenî* teayyündür. Bu sonuncusunun şehadet alemiyle ilişkisi vardır. Bu üç teayyüne harici teayyün adı verilir ve bunların imkan mertebesinde olduğu düşünülür. *Tenezzülat-ı hamse* bu beş teayyünden ibarettir. Bu beş tenezzüle ayrıca beş hazret/*hazarât-ı hams* da denir.

Vahdet-i vucûdçular, ilim ve hariçte Allah'ın zâtından ve zâtının aynısı olan sıfatlarından ve isimlerinden başka birşey sabit olmadığını, bu ilme ait sureti, o suretin misali değil de aynısı gördükleri ve bunun yanında görünen vücut alemine yansıyan a'yan-ı sâbite'nin suretlerinin a'yanın aynısı olarak tasavvur ettikleri için, zorunlu olarak *ittihat* ile hükmetmiş ve sonuçta *her şeyin O* olduğunu ileri sürmüşlerdir.

İşte Şeyh Muhyiddin İbn Arabî'nin vahdet-i vucûd konusuyla ilgili görüşü kısaca böyledir. O, bu ve benzeri ilimlerin *hâtemu'l-velâye*ye mahsus olduğunu söylemekte ve *hâtemu'n-nübüvve*nin bu bilgileri hatemu'l-velâye'den aldığını ileri sürmektedir. Fusûs şarihleri bu sözün yorumunda çok sıkıntılara düşmüşlerdir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki sûfîler içinden bu gibi sırları Muhyiddin Arabî'den önce kimse dile getirmemiş ve bu konuyu onun ele aldığı tarzda kimse ele almamıştır. Her ne kadar bazı sûfîler manevî sarhoşluğun etkisi altındayken ittihat görüşlerini andıracak şekilde, *ben Hakkım, kendimi noksanlıklardan tenzîh*

ederim, gibi sözler söylemiş olsalar da bunlar "ittihadın nasıllığını" açıkça ifade etmemiş ve vahdet-i vucûd düşüncesinin kaynağını bulamamışlardır. Bu sebeple Muhyiddin İbn Arabî, önceki sufilerin burhanı, sonraki sûfilerin hucceti olmuştur. Bütün bunlara rağmen vahdet-i vucûd konusunda bir çok ince konu gizli kalmış ve derin sırlar bir türlü açığa çıkamamıştır. Bu fakir söz konusu sırları açıklamaya muvaffak olmuş ve bunları sağlıklı bir şekilde açıklamakla müjdelenmiştir. Allah Teâlâ hakkı ortaya çıkarır ve O doğru yola eriştirir.

Aziz dostum! Ehl-i Sünnet'e göre hariçte var olan Allah'ın sekiz sıfatı dışta nasıllık ve benzetme olmadan Allah'ın zâtından ayrıdır. Bu sıfatlar aynı zamanda birbirlerinden de ayrıdır. Bu keyfiyetsiz temeyyüz O'nun Yüce Zâtında da vardır. Çünkü Allah nasıllığı bilinemeyen bir genişlikle geniştir. Bizim kendi anlayışımıza göre tasarladığımız belirginlik, Allah'ın Yüce Zâtı hakkında söz konusu değildir. Zira Allah hakkında parçalanmak, çözülmek veya bir araya gelmek gibi şeyler düşünülmez. Bu makamda hal ve mahallin, hulul etme ve hulul edilmenin lafı olmaz. Kısacası mümkün varlıklara gerekli olan olan hal ve özelliklerden O münezzehtir. Ne özünde ne özelliklerinde ne de işlerinde *O'nun gibi hiçbir şey yoktur.*[252]

Bu emsalsiz ayrılık ve keyfiyetsiz genişlikle birlikte, Allah'ın isim ve sıfatlarına ilim makamında da açıklık ve belirginlik arız olmuş ve onlar varlık alemine bu haliyle aksetmişlerdir. Birbirinden ayrılmış olan bu her bir isim ve sıfatın yokluk mertebesinde bir karşıtı bulunmaktadır. Mesela, ilim sıfatının yokluk mertebesinde bir karşıtı vardır ki bu cehalet diye ifade ettiğimiz ilimden mahrum olma halidir. Kudret sıfatının da bir karşıtı vardır ki bu güçsüzlük anlamına gelen acziyettir. Diğer sıfatlar da böyledir. Ayrıca Allah'ın sıfatlarına karşı duran bu yoklukların her biri için de, Allah'ın ilminde bir temeyyüz vardır. Bunlar karşılarında bulundukları ilahî isim ve sıfatları yansıtan birer ayna yerindedir.

Bu fakire göre "söz konusu yokluklar, anılan isim ve sıfatların yansımalarıyla beraber mümkün varlıkların özlerini teşkil ederler." Yani her bir yokluk mümkün varlıkların asıllarını, sözü edilen yansımalar da bu asıllara sirayet etmiş suretleri teşkil etmektedir. Şeyh Muhyiddin İbn Arabî'ye göre mümkün varlıkla-

252. Şûrâ, 11.

nın asılları, ilim mertebesinde birbirinden ayrılmış olan isim ve sıfatların kendileridir. Bu fakire göre mümkün varlıkların asılları ilahî isim ve sıfatların yansımalarıyla beraber bunların karşıtları olan *yokluklar*dır. Bu ilahî isim ve sıfatlar, ilim makamında yokluklar üzerine aksetmiş ve onlarla karışmıştır. Dilediğini yapan Allah, ilahî isim ve sıfatların yansımalarına karışmış olan bu asılları, Hazreti Vücud'un gölgelerinden bir gölge olan gölgesel bir varlıkla mevcut kılmak isteyip, onu hariçte var edeceği zaman onlara Hazreti Vücud'un gölgelerinden bir gölge bahşeder ve onları haricî sonuçların sebebi kılar. Şu halde ilim ve hariç mertebesinde mümkünlerin varlığı, diğer sıfatlar gibi Hazreti Vücud'un gölgelerinden bir gölge olup, ona bağlı kemalattandır. Meselâ, mümkün varlıkların ilmi, Vacip Teâlâ'nın, karşıtı bulunan yokluğa (cehalet) yansıyan ilmindendir. Bunun gibi mümkün varlıkların kudreti, Vacip Teâlâ'nın, karşıtı bulunan yokluğa yansıyan kudretinde başka bir şey değildir. Mümkünatın varlığı da böyledir; hazret-i vücudun karşıtı bulunan yokluğa yansıyan gölgelerinden bir gölgedir.

Kendi mülkümden hiçbir şey getirmedim,
Özüm ve özelliklerim hep bana hibe olundu.

Şu iyi bilinmeli ki bu fakire göre bir şeyin gölgesi o şeyin aynısı değil, ancak onun bir misali ve benzeridir. Bunları birbirleriyle aynı şey kabul etmek imkansızdır. Dolayısıyla bu fakire göre hiçbir mümkün varlık Vacip Teâlâ'nın aynısı olamaz. Çünkü mümkün varlığın hakikati yoktur ve yokluktur. Bu yokluğa akseden ilahî ismin yansımasıysa, ilahî ismin kendisi değil bilakis onun bir misalidir.[253] Bu bakımdan *hepsi O'dur*, sözü doğru değildir. Bu hususta doğru olan *hepsi O'ndandır*, sözüdür. Çünkü mümkün varlıkların zâtî özelliği, bütün şer ve noksanlıkların kaynağı olan yokluktur.

Mümkün varlıklarda görünen varlık ve varlığın uzantılarından kaynaklanan her türlü kemal Allah'tan olup, O'nun zâtî kemalatından bir gölgedir. Bu durumda Vacip Teâlâ zorunlu olarak yerlerin ve göklerin nurudur. O'nun öte-

253. Bu hususun iyi anlaşılması için Mahmut Efendi Hazretlerinin *Risale-i Kudsiyye*'nin ilgili bölümlerine getirmiş olduğu izahat özellikle de Marangozun sanatı misali büyük ölçüde yardımcı olacaktır.

sinde bulunan her şey karanlıklardan ibarettir. Nasıl böyle olmasın ki? Yokluk her türlü karanlığın da üstündedir.[254]

Muhyiddin İbn Arabî'ye göre bütün alem, ilim makamında temeyyüz etmiş ve görünen varlık aynasında zuhur etmiş olan isim ve sıfatlardan ibarettir. Fakire göre bütün alem ilim makamında Allah'ın isim ve sıfatlarının üzerine yansıdığı yokluklardan ibarettir ve bu yokluklar sözü edilen yansımalarla beraber hariçte gölgesel bir varlıkla, Allah'ın yaratmasıyla var olmuşlardır. Böylece alemde zâtî ve yaratılmışlıktan kaynaklanan fıtrî bir çirkinlik zuhur etmiştir. Hayır ve kemal ise Yüce Allah'a aittir. *Başına her ne iyilik gelirse bu Allah'tandır. Her ne kötülük gelirse bu senin nefsindendir* (Nisa, 79) ayeti bu marifeti desteklemektedir. Allah Sübhânehû doğruyu ilham edendir.

Bundan anlaşıldığına göre bu alem hariçte **zıllî** bir varlıkla vardır. Nitekim Allah hariçte ***aslî*** bir varlıkla bundan da öte kendi özüyle vardır. Özetle; varlık ve diğer sıfatlar gibi bizim hariç mertebemiz, asıl hariç mertebesinin bir gölgesidir. Bu sebeple alemin Hakk Teâlâ'nın aynısı olduğu söylenemez ve (O alemdir, alem O'dur gibi) biri diğerinin yerine kullanılamaz. Nitekim bir şahsın gölgesinin o şahsın aynısı olduğu söylenemez. Zira hariçte aralarında farklılık vardır. İkisi birbirinden ayrıdır. Bir kimse bir şahsın gölgesi için, o gölge bu şahsın aynısıdır diyecek olsa, bu ancak bir mecaz ve müsamaha kabilinden olur ki bu da konumuzun dışındadır.

Muhyiddin İbn Arabî ve takipçileri de bu alemin Allah'ın gölgesi olduğunu söylüyor. Bu durumda sizin görüşünüzle onların görüşü arasında ne fark vardır, diye sorulabilir. Buna cevap olarak şöyle diyebiliriz: Onlar bu gölgesel varlığın ancak vehim mertebesinde olduğunu ve haricî varlıktan ona hiçbir şey bulaşmadığını düşünüyorlar. Kısacası onlar bu *mevhum kesretin, mevcut vahdetin* gölgesi olduğunu ileri sürüyor ve hariçte sadece tek bir varlığın bulunduğunu savunuyorlar. Bu bakımdan bizim görüşümüzle onların görüşleri arasında önemli bir fark vardır. Gölgeyi, asla isnad etmek veya etmemek bu gölgesel varlıklar için haricî varlığını kabul veya reddetmenin sebebini oluşturmaktadır. Onlar gölgenin hiçbir şekilde ayrı bir varlıkla var olduğunu kabul etmedikleri için,

254. Bu konu için I. cildteki 234. mektuba bakılması salık verilmektedir.

doğal olarak gölgeyi asla bağlamışlardır. Bu fakir gölgeyi hariçte var kabul ettiğinden onlar gibi düşünmemektedir. Yine fakir bu alemin gölge olduğu ve gölgede aslî varlığın bulunmadığı konusunda onlarla aynı fikirdedir. Fakat bu fakir, gölgesel varlığın ayrı bir varlıkla var olduğunu düşünmektedir. Onlar ise gölgesel varlığın ancak vehim ve hayal mertebesinde olduğunu düşünmekte ve *salt teklikten* başka hariçte hiçbir varlığın bulunmadığını savunmaktadırlar. Onlar Ehl-i Sünnet'in hariçte ispat ettiği sekiz sıfatın, ilim makamından başka bir varlığının olmadığını ileri sürerler. Böylece hem zahir alimleri hem de Muhyiddin İbn Arabî takipçileri itidalden uzaklaşıp ifrat ve tefrit uçlarında yer almışlardır.

Bu konuda orta yolda olmak bu fakirin nasibi olmuştur. Şayet bu tasavvuf büyükleri, bu alemdeki hariç mertebesinin vücub alemindeki hariç mertebesinin bir gölgesi olduğunu bilselerdi bu alemin hariçte bulunduğu gerçeğini inkar etmez ve işi vehim ve hayal mertebesiyle sınırlandırmazlardı. Eğer zahir alimleri de işin farkında olsalardı, bu alemin aslî bir varlığa sahip olduğunu söylemezler ve gölgesel/zıllî varlığı yeterli görürlerdi. Bu fakirin bazı mektuplarında, *mümkün varlıklara varlık isnadında bulunmak hakikat yoluyla olup mecazî değildir*, sözü burada söylediklerine aykırı değildir. Zira mümkün varlıkların hariçteki gölgesel varlığı hakikat yoluyladır. Yoksa bu varlık İbn Arabî ve onun mezhebinde olanların iddia ettiği gibi hayal ve vehim yoluyla değildir.[255]

İsmet Garibullah ve Hakikat-i Muhammediye

Aslında *Hakikati Muhammediyye* görüşü bir şekilde bir çok sûfînin ve tarikatın düşünce sisteminde şu veya bu isimle yerini almış olmakla birlikte, bu düşüncenin *kelime* anlayışı adı altında en büyük ismi ve sahibi hiç şüphesiz Muhyiddin İbn Arabî'dir. Ehl-i Sünnet'te ve Eş'arîlerde daha çok *Kelamullah'ın kadimliği* ve yaratılmamışlığı görüşü olarak yerini alırken, Gazalî'de bu Eş'arî görüşün doğal bir sonucu ve tamamlayıcısı olarak *Mutâ'* nazariyesi şeklinde yerini alır.[256]

---

255. İmam-ı Rabbânî, *Mektubat*, II. cildin I. mektubu.

256. Bkz. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içerisinde, s. 62. Biz bu makalede onun bu nazariyeyi daha çok İbn Arabî bağlamında ve etraflıca ele aldığını ifade edelim. İslam düşüncesinde ve daha öncesinde Yahudilik ve Hristiyanlık'ta Tanrı oğulluğu şeklinde ele alınan Logos nazariyesiyle mukayesesi de ya-

Biz konuya başlamadan önce İmam Rabbânî'de bu konunun nasıl ele alındığına bakacağız zira Oflu Mahmut Efendi Hazretlerinin ifadesine göre *Risale-i Kudsiyye, Mektubât*'ın metni gibidir. İmam Rabbânî'nin, Mevlanâ Hasan Delhî'ye gönderilmiş ve soru cevap tarzında yazılmış olan Hakikat-ı Muhammediyye ile ilgili mektubu, bu konuyla alakalı olarak zikredilen Peygamberin sözleriyle başlamaktadır:

"Allah ilk benim nurumu yarattı." "Ben Allah'ın nurundan mü'minler de benim nurumdan yaratıldı." Bu konuyla alakalı daha başka bir çok hadisten bahsedilir. *"Ben yaratılışta insanların ilkiyim." "Allah'ın ilk yarattığı şey senin nebinin nurudur, Cabir!" "Adem su ile toprak arasındayken, ben peygamber idim." "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi sevdim, halkı yarattım ta ki onunla bilineyim."* Bütün bu vb. hadisler bir şekilde bu nazariyeyi inşada kullanılmaktadırlar.

İmam Rabbânî, Hz. Muhammed'e ait olan hakikatın ilk zuhûr olduğunu ve bunun bütün hakikatlerin hakikati olduğunun bilinmesi gerektiğini, diğer hakikatlerin ise bunun gölgesi mesabesinde olduğunu ifade eder. Varlık bu yüce gayeye matuf olarak yaratıldığı gibi doğal olarak bu hakikatın, diğer hakikatlerle Hakk Sübhânehu arasında olduğunu ve bunun aracılığı olmadan hiçbir kimsenin ***vuslata eremeyeceğini*** ifade eder.

Ben fakire göre diyor İmam Rabbânî, hakikatlerin hakikatı olan Muhammedî hakikat, bütün zuhurların ve ortaya çıkışların mebdei ve varlıkların yaratılmasının menşei ve doğuş yeri olan ***taayyün-ü hubbî***dir. Bununla, kutsî hadis olduğu söylenen, *"Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi **sevdim**, ta ki kendisiyle bilineyim diye hemen halkı yarattım."* ifadesindeki sevdim (*ahbabtu*) kastedilmektedir. Yani varlıklardan önce varlıklara yönelik bir sevgi belirip ortaya çıkmıştır. Demek ki bu sevgi varlıktan öncedir. Şayet o sevgi olmasaydı varlık kapısı aralanmayacaktı, demektir. Hatta İmam Rabbânî peygambere hitaben söylenen, *Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım ve rubûbiyetimi izhar etmezdim*, kutsî hadisindeki hakikati de bu şekilde bilmek ve bu makamda araştırmak gerektiğini söyler.

---

pılmaktadır. Biz bu nazariyeyi daha çok Maturidi anlayışın itikattaki kriterleri göz önüne alınarak gözden geçirilmiş şekli olarak düşündüğümüz haliyle İmam Rabbânî, İsmet Garibullah ve Mahmut Efendi çizgisini takip ederek ele almak suretiyle okuyucumuza daha sağlıklı bilgiyi vermeye çalışacağız.

"Sen olmasaydın" daha doğrusu "sana duyduğum *sevgim* olmasaydı" felekleri yaratmazdım, demektir. Çünkü hiçbir şey Muhammedî hakikat ve insan-ı kâmil kadar Allah'ın bilinmesini sağlayamaz. İbn Arabî'nin de dediği gibi insan-ı kâmil kainat aynasının cilâsıdır. Bu cilâ olmadan ayna bir iş görmeyecekti, bu yüzden bu cilâya özel bir sevgi belirmiştir. Bu duyulan sevgiden ötürü Peygamber*e **Habîbullah** denilmiştir.

İmam Rabbânî, sevgi varlığa bağlı ve onun bir uzantısı olduğuna göre varlık taayyününün sevgi taayyününün bir gölgesi olduğu nasıl düşünülebilir, gibi bir soruya şu şekilde cevap vermektedir: Âlemin varlık kazanması hususunda ortaya çıkan ilk itibar sevgi itibarıdır. Âlemin var edilişinin prensibi olan vücut itibarı ise daha sonra gelir. Hazret-i Zât'ın sevgi ve vücut itibarı olmasa idi bu âleme ve bu âlemi var etmeye gerek duymazdı, diyor. Çünkü vücut da sevgi gibi itibarîdir. **Bu nedenle Allah (cc.) da O'nun sıfatları da *vucûd*la değil Zât'ı ile mevcuttur.** Dolayısıyla vucûdu asıl, sevgiyi onun gölgesi görmeyi gerektirecek bir durum yoktur. İmam Rabbânî'nin ifadesiyle keşif nazarında *taayyün-i vucûdî* taayyün-ü evvel olan *tayyün-ü hubbî*nin gölgesi gibidir.

Hubbî taayyün ilk belirlenme olması hasebiyle kendisinden yukarıda *lâ taayyün* mertebesi bulunmaktadır. Böyle olunca bu mertebeden daha ileriye gitmek imkansızdır. Zira oradan kademi kaldırmak ve daha yukarıya koymak vücub dairesine adım atmak ve imkan dairesinden çıkmak demektir ki bu hem aklen, hem de şeriat açısından saçmadır. Hz. Peygamber bütünüyle şânının yüceliğine ve kadrinin yüksekliğine rağmen yine de imkan âlemindendir, vücub dairesine katılamaz. Zira bu *ulûhiyet* kazanmak anlamına gelir ki Allah'ın eşi ve ortağı yoktur. İmam Rabbânî bu hususu özellikle belirttikten sonra şöyle bir vurguyla bitiriyor: *Sen Hristiyanların peygamberleri için ileri sürdükleri iddialara bakma!* Sonra o şu mantığı yürütür: Efendisinin elindekinden bir hisseye nail olan bir kulun, efendisiyle ne ortaklığı olabilir ki?

Her halükarda hakikat-i muhammediye'den ibaret olan bu ilk hubbî taayyün, imkan dairesinde bir taayyündür, hâdistir ve yaratılmıştır. Zira Hz. Peygamber; *Allah'ın ilk yarattığı benim nurumdur*, buyurmuşlardır. Madem ki yaratılmıştır, öncesinde yokluk vardır ve hakikatlerin en kıdemlisi olan bu hakikatlerin hakikati dahi vücub dairesinden olamamıştır, öyleyse diğer bütün haki-

katler de hayli hayli yaratılmışlardır. İmam Rabbânî, İbn Arabî'ye göre beş tayyünden ilk ikisi olan yani *vahdet*ten ibaret olan hakikat-i muhammediye tayyünü ile, imkan dairesinde bulunanların hakikatlerini içeren a'yân-ı sâbiteden ibaret olan *vâhidiyet* taayyününün vücub dairesinde olduğunu, diğer geri kalan ruh, misal ve beden seviyesindeki taayyünlerin imkan dairesinde olduğunu söylemesini yadırgamaktadır. Zira bu düpedüz Peygamberin sözüne muhalefet etmektir, der. Aynı zamanda bunun Hristiyanlardaki Logos/kelime anlayışına benzeyeceğini ima eder.

İmam Rabbânî, işte tam bu noktanın, kendi şuhûdî varlık anlayışının Şeyh-i Ekber'in varlık anlayışından farkını ifade ettiğini, onun bu tür ifadelerinin manevî sarhoşluk halinde söylenebilecek sözler ya da muamelenin hakikatini kavramamaktan ötürü sarfedilecek ifadeler olduğunu, kabul etmek gerektiğini, düşünür. Vâcib Teâlâ'nın, imkan dairesindekilerin hakikati olduğunu düşünmek mümkün değildir. İmkan dairesindekiler kesinlikle O'nun gölgesi olamaz zira gölge ***misli*** (ve benzemeyi) akla getirmekte[257] ve aslın kemâl-i letâfetine gölge düşürmektedir. Hatta İmam Rabbânî, Allah'ın resulü Muhammed'in letafeti sebebiyle gölgesi yoksa der, Muhammed'in İlâhı'nın gölgesi hiç olamaz.

İşte İmam Rabbânî *Mektubât*ında ana hatlarıyla bu nazariyeyi bu şekilde ortaya koymaktadır. Abdulmecit Han'ın da şeyhi olan Yanyalı İsmet Garibullah'ın eseri *Risâle-i Kudsiyye*'de bu konu hem çok açık hem de şeriata ve Ehl-i Sünnete diğerlerinden çok daha yakın olarak ortaya koyulmuştur. Ahıskalı Ali Haydar Efendiye göre bu eser Mesnevî ile birlikte dünyadaki *iki büyük eserden birisi*dir hatta bunda şer'î bakış açısı daha güçlüdür. Bu eser İmam Rabbânî'nin *Mektubât*'ının *metni* ve onun bir *hulasası* olarak görülmüştür.[258] Her halde tasavvufun bu derin konuları şiirin dar kalıplarına ancak bu kadar sokulabilir.

Bu eser, 6. ve 7. babda, 47. beyitten 68. beyte kadar bu konuyu ele almaktadır. 6. babın başlığı, *Der Beyânı Hakikatı Muhammediye ve Zuhurât-ı Âlem*, şeklindedir.

---

257. Burada, "hiçbir şey onun misli gibi (bile) değildir", ayeti celilesine işaret vardır.

258. Bkz. Ustaosmanoğlu, Mahmut, *Risâle-i Kudsiyye Şerhi ve İzahı*, s. 3,4. biz bu konuyu anlatırken Bu bakıyı esas alacağız.

İşit Zâtıyla Zâtında Allah, Tecelli kıldı Zâtı için Şehinşâh,
Sıfât esmâsını Zâtında Allah, Dahî cümle kemâlin gördü ol Şâh,
Tasavvurdan geçip Hakk'a gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Yani: Padişahlar Padişahı olan Cenab-ı Hakk, kendi zatıyla, kendi zatında ve kendi zatı için tecelli etmiştir. Rabbânî sıfatların İlâhî kudretin değişik mertebelerde zuhur edip görünür hale gelmesine tecelli denir. Zat-ı ilahinin tecellisi, künhüne vakıf olmaktan uzak kendince bir tecelli olup, bir mekanı olmadığı gibi bir ihtiyaca da bina edilemez. O bütün isimlerini ve hünerlerini kendince, kendine ve kendi için görünür kılmıştır. Bu konunun zihinde tasavvur edilmemesi gerekir. Çünkü O hatıra gelenlerin ve şekillenmelerin hepsinden münezzehtir.

Mahabbet eyledi cümle kemâli, Sıfât ve esmâ celâliyla cemâli,
Göre Hakk bir hakikatte meâlî, Ola mirât bulunsun ta visâlî,
Bidâyetten geçüp Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Hakk Teâlâ sonsuz güzel isimlerini, celaliyle ve cemaliyle bütün sıfatlarını ve hünerlerini, icad edeceği bir hakikatte açmayı ve bu hakikatin kendisini ne derece yansıtabileceğini görmeyi *sevmiş*; bütün kemâlâtını baş ayna olan Hz. Muhammed'de görmeyi, göstermeyi ve onunla kullarını Kendisine kavuşturmayı istemiştir. Allah önce kendi Zâtında tecelli ediyor, bütün kemalâtını kendinde görüyor, sonra bu kemâlâtın yansımasını da bir hakikatte görmeyi seviyor ve bunu en mükemmel derecede yansıtacak ve aynalık yapacak o hakikati yaratıyor.

Hakikatten murad oldu Muhammed, Hakikatle zuhur buldu Muhammed,
Çü ilmiyyede mübrez oldî Ahmed, Hakâyık ma'deni oldu Muhammed,
Nihayetten geçüp Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

O hakikatten murad Hz. Muhammed'dir. Hakikatle, Mahmut Efendi'nin dediği şekliyle, Allah'ın sevgi sıfatının parıldaması suretiyle Muhammedî hakikatten ibaret olan bir nur meydana gelmiştir. Bu nur, bütün kainatın kendisinden çıktığı, bütün diğer hakikatlerin açık bir şekilde görünür hale geldiği nurdur.

Allah'ın ilk yarattığı benim nurumdur, ben Allah'ın nurundan yaratıldım, mü'minler de benim nurumdandır, hadis-i şerifi bu şekilde anlaşılmaktadır. Fakat Allah Teâlâ bu hakikati önce kendi ilminde belirginleştirmiş daha sonra da ilm-i ilahî-de sabit hale gelen şeyi hariçte yaratmıştır. Allah'ın kendisini kendisine açması başlangıç, bu başlangıçtaki taaayyüne göre Hakikat-ı Muhammediyeyi ve diğer hakikatleri izhar etmesi ise nihayettir.

İşit gel 'küntü kenzen' remzin ey mâh, 'Fe ahbabtü' hakikat oldu ol Şâh,
Taayyün-ü vucûddur zill-i hubb câh, Makam-ı hubb vucûd fevkindedir râh,
Dagîg ol bîl edeb Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Ey ayyüzlü dostum, diyor İsmet Garibullah, ***kenz-i mahfî*** kutsî hadisinin gizli işaretlerini iyi kavra! Allah Teâlâ Zât-ı ehâdiyetinde kendini görecek ve bilecek dolayısıyla iman edecek hiçbir varlık olmadığı için saklı bir hazine gibi idi. Bilinmeyi sevmesi Muhammed'in varlığının hakikatı olmuştur. *Hakikat bulan ve beliren bu varlık ise o sevginin kendisi değil onun bir gölgesidir.* Zira sevgi makamı vücut makamının üstündedir. Sevgi makamı ilk zuhura gelen itibar olup onun fevkinde de hiçbir itibarın ve taayyünün olmadığı vücubun ve vücudun bulunmadığı Zât-ı baht ve ehadiyet makamı vardır. Sevgi itibarı o sevgiye varlık verme itibarıdır. Âlemin varlığına bu bir mukaddimedir. Zira Hz. Zât, bu hubbun ve vücudun itibarı olmadan aleme ve alemin icadına gerek duymaz.

Büyüğüyle ve küçüğüyle bütün alem ilahî esmâ ve sıfâtın mazharı ve Zât'a aid olan kemâlât ve şuûnâtın aynalarıdır. Alemin esma ve sıfata mazhar ve aynalığı ise isimlerin ve sıfatların kendilerine değil, onların suretlerinedir. Çünkü isimler de sahibi gibi hiçbir ayna ile ihata edilemez ve hiçbir mazhar ile kuşatılamaz. Burada vurgulanmaya çalışılan, Hristiyanların logos anlayışında bulunan ve Muhyiddin Arabî'nin kelime anlayışında da bir nispette bulunduğu iddia edilen, Allah'tan başkasını zorunlu görme ve Allah'la yaratıklarını karıştırma anlayışından şiddetle uzak durulması gerektiğidir.

Bunun için İsmet Garibullah özellikle ince anlayışlı (*dagîg*) olun, diyor. Mahmut Efendi Hazretleri de bunu şerh sadedinde vücud itibarını sevginin gölgesi bilmezseniz edebi bozarsınız, diyor. Allah'ın sevgi ve rahmet sıfatı asıldır, peygamberimizin hakikatı olan sevgi ise bu aslın gölgesel bir yansımasıdır.

Bu hubb oldu vucûdun akdemi nîl, Vucudun i'tibârı sonra tafsîl,
Vucûd îcad içün miftâh-ı tekmîl, O miftâhın olup hubb ma'denî bîl,
Cehâletten geçüp Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Kenz-i mahfîden önce, *hubb* sonra *vucûd* meydana gelmiştir. Yani önce ***kenz-i mahfî*** vardı, daha sonra ***hubb-u marifet*** üçüncü olarakta ***îcâd-ı mahlukat*** söz konusu olmuştur. Vücûd îcad için mükemmel bir anahtar, o anahtarın madeni de sevgidir. Bu hubb-u ilahînin yönü Hz. Muhammed'in hakikatı bu hakikat ise bütün var oluş ve kavuşmaların yoludur. Hz. Muhammed'in nuru olmasaydı kainat yaratılmamış olacağı gibi bu nurla aydınlanmadan önünü görmek, yolunu bulmak, vuslata ermek ve *olgun insan* olarak var olmak da, mümkün olmayacaktı. Kainat anlamını kamil insanla kazanıyor, kamil insan da Muhammedî hakikatle zirveye çıkıyor.

Bu hubb-u kıldı ilmiyyede mes'ûd, Anınla hep hakayık oldu mevcûd,
Çü ilmiyyede ibraz etti zî cûd, Suverleriyle tafsîliyle ma'bûd,
Bu esrâr-ı bilüp Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

İlm-i ilahîde beliren Muhammedî hakikate duyulan bu *hubb*, Cenab-ı Mevlâ'nın kendisine çok saadetli ve kıymetlidir. Zira her şeyin hakikatı onunla vücut bulmuştur. Allah, Muhammedî hakikatın aslı olan bu sevgiyi kendi ilminde önce toplu olarak ibraz etmiş daha sonra suretleriyle ve detaylarıyla âşikâr etmiştir.

Pes oldî a'yân-ı sâbite tenzîl, Bu evvel mücmel oldî sânî tafsîl,
Hakâyıkî vucûd-i aynîde bîl, Zuhurlarî nîcedür anla tekmîl,
Bu dersi anlayup Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Önce topluca daha sonra da detaylarıyla olmak üzere a'yân-ı sâbite bir mertebe aşağı indirilmiştir. Yani şekilsiz ve benzersiz bir belirginleşme önce Zât-ı ilahînin ilminde gerçekleşiyor, toplu olarak ortaya çıkan bu ilk belirginleşme, *tayyün-ü evvel*, *ilk zuhur*, *vahdet* ve *Hakikat-ı Muhammediye* gibi adlarla anılmaktadır. Daha sonra yine ilm-i ilahîde, isimleri, sıfatları ve işleri sonsuz ayrıntılara uzanarak yaratılacak olan diğer varlıkların hakikatleri olmuştur. Allah'ın bilgi-

sinde, sıfatlarda öz olarak meydana gelen bu ayrılık, kainatın özeti ve hakikatlerin hakikatı olan Muhammedî hakikatı izhar etmiş; isim ve sıfatlardaki, şuûnât ve i'tibarattaki tafsilî taayyün ise, kaynağı hakikatlerin hakikatı olan diğer bütün hakikatleri izhar etmiştir. Buna da *taayyü-ü sânî, vâhidiyyet* ve *a'yân-ı sâbite* denir.

İlm-i ilahîde tafsilî olarak beliren her bir sıfatın karşısında, o sıfatın karşıtı olan yokluklar da belirmiştir. İlim sıfatının karşısında ki adem, cehalet, kudret sıfatının karşısındaki adem, acziyet, hayat sıfatının karşısında duran adem ise mevttir. Diğer bütün sıfatlar da bunun gibidir. Bu ademler kendilerinde parlavan esmâ ve sıfâtın akisleriyle birlikte Allah'tan başka her şeyin aslını teşkil ederler. Kısaca mümkünatın aslı yokluktur. Maddesi yokluk olan bu mümkünata, esmâ ve sıfâttan gelen akisler onların kıyafeti ve sureti olurlar.

A'yân-ı sâbitenin tenzil olması demek diyor Mahmut Efendi Hazretleri, ilm-i ilahîde önce öz olarak efendimizin hakikatı belirdikten sonra, ikincide bütün detaylarıyla varlıkların hakikatı bir derece aşağı inerek belirlenmesi demektir. Allah'ın ilminde ikinci mertebeye inerek tafsilatıyla belirlenen eşyanın hakikatleri, ilm-i ilahîdeki suretlere uygun olarak var olmuşlardır.

Suver-i ilmiyyesi hasebî hakâyık, Burûz ettî budur asl-ı dekâyık,
Suver-i ilmiyyeye çünki muvâfık, Vucûd-u aynî oldî pes mutâbık,
Bu aslı anla gel Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Dışta var olan herşeyin, Allah'ın bilgisindeki suretlere göre vücuda gelmiş olduğunu bilmek bütün inceliklerin aslıdır. Dış dünyadaki varlıklar Yüce Allah'ın ilmindeki sabit ayınlara göre ve onlara tam bir uygunlukla burûz edip açılmıştır.

Mahmut Efendi Hazretlerinin dediği şekilde Cenab-ı Hakk'ın esmâ ve sıfâtı, Zâtına her hangi bir noksanlık oluşturmayacak şekilde birbirinden temeyyüz etmişken, ilminde yeniden bir ayrışma oluyor, her temeyyüz eden isim bir *adem*e aksetmekle, o ademin ve yokluğun hakikati olmuştur.

Vucûd-u aynîde Hakk gıldî îcâd, O akl-ı ûlâ evvel oldî, üstâd,
O hubbun sûretidir akl-ı âbâd, Pes andan mevcûdâtı kıldî sayyâd,
Bu hikmetten bilup Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Allah ilmindekinin aynısını icad etmiştir. Yani aynî varlık ilmî varlığa göre meydana gelmiştir. Peygamberimizin hakikati ilk ve "meister" akıldır. Yani bu akıl diğer varlıklardan önce ve onların ustasıdır. İşte bu âbâd ve dört başı ma'mur akıl, ilk beliren taayyün-ü hubbînin suretidir. Allah bütün varlıkları bu akıldan avlamış ve meydana getirmiştir.

Aziz iş bu vucûddur asl-ı rahmet, Buna tabi'dir her nev' 'izzet,
Vucûd-i ilmiyyede kâim mahabbet, Vucûd aynîde hâdis bu devlet,
Eriş hubba hemân Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Ey aziz kardeşim! Rahmetin aslı bu vücuttur ve her nevi izzet buna tâbidir. Sevginin ilahî ilimdeki varlığı kadim dıştaki varlığı ise sonradandır. Sevgi birleştirici ve varlık sağlayıcıdır. Varlığa varlığı veren rabıtanın kaynağı sevgidir. Bu sevginin olmaması durumunda her şey birbirinden kopacak tuzla buz olup yok olup gidecektir. Hakka gitmek bu sevgiye sahip olmaya bağlıdır. Bu sevgiye sahip olmak ise Muhammedî hakikate tâbi olmakla mümkün kılınmıştır.

Bu insandır ki rahmettir vucûdî, Bu hubbdur ki îder Hakka sucûdî,
Budur ol nukta-i bâ-i sırrî cûdî, Budur insân-ı kâmil kîl su'ûdî,
Sucûdi çok îdûp Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

İnsan-ı kamilin diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'in varlığı rahmettir ve ilahî sevginin mükemmel bir tezahürü olan bu rahmet ve *hubb* Allah'a secde ve ibadet etme iştiyakının nedeni ve kaynağıdır. *Bânın*[259] noktası olan Muhammed (as.) cömert olan Allah'ın sırrıdır ve yükselmenin yegâne vesilesi ve kâmil insan olmanın yoludur. Dolayısıyla hakka erişmenin yolu ibadet ve itâattan geçer.

Tefâvüt var hakâyıkta aziz hem, Muhammed'dir mukaddem hem muazzam,
Pes andan enbiyâ sonra mufakham, Ebu Bekir sonra sâir mükerrem,
Kemâl ehli bilür Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

259. Nukta-i bâ sırr-ı ma'bud demektir.

Kemal ehline aşikar olduğu üzere, hakikatlerin aralarında farklılıklar vardır. Hz. Muhammed'in hakikati en ilktir ve en muazzamdır. Daha sonra fehametli nebiler ve kerametli veliler gelmektedir.

Zuhûra gelmeyeydi hubb-u Mahmûd, Nikâb açmazdî aslâ Rabb-ı maksûd,
O'dur çûn nukta-ı bâ-ı sırrı ma'bûd, Rubûbiyet kalurdî ketm-u mesdûd,
O hubbi bul hemân Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Şayet Allah'ın (cc.) övüncü olan Muhammed sevgisi zuhur etmeseydi, her şeyin maksudu olan Yüce Allah cemalinden perdeyi açmaz ve rububiyet saklı ve örtülü kalırdı. O besmelenin bâ'sının noktasıdır. Bunun anlamı Hz. Muhammed Allah'ın (cc.) sırrıdır.

O zât-ı Zât'ına mir'ât eyledî cân, Celâliyle cemâli oldî seyrân,
Hem onun âyinesinden O Sübhân, Nikâb açtı kemâli oldî i'lân,
Nikâblardan geçüp Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Canımız Allah'ımız Zât'ına peygamberin zâtını ayna edinmiş ve bu aynada O yüce Zât'ın celâl ve cemâli seyeran edilir hale gelmiştir. Sübhân olan Allah (cc.) Cenab-ı Peygamber aynasından örtüsünü kaldırmış bütün kemalâtı oradan ilan olunmuştur. Yüce peygamber vesilesiyle örtüleri kaldırarak Hakka vasıl olmak ve o mükemmel güzelliği seyretmek lazımdır.

Anın nûrî cemâlinden bu âlem, Düzüldî hem vucûda geldi Âdem,
Anın feyz-i kemâlinden bu âlem, Zuhûr buldî bilindî sırr-i Âdem,
Hicâblardan geçüp Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Âlem Peygamber Efendimizin güzel nurundan dizayn edilmiş ve âdem de varlığa gelmiştir. Onun mükemmelliğinin feyzinden bu alem ortaya çıkmış ve âdemin sırrı bilinir olmuştur. Bütün kainat tane tane dizilerek vücuda gelmiştir. Aslında sadece Allah Teâlâ vardı ve kendisiyle beraber hiçbir şey yoktu. Tamamen gizli bir hazine gibiydi. Sonra bilinmeyi ve ibadet olunmayı sevmesiyle, sevgi sıfatının sureti ortaya çıktı. Bu suret Hz. Muhammed'in hakikatidir ve buna ilk tayyün denmektedir.

Efendi Hazretlerinin dediği gibi bu hazineden ilk dizilen tane Peygamber Efendimizin hakikatidir. Onun arkasından bütün peygamberlerin ve meleklerin hakikatleri dizilip vücuda gelmiştir. Onun hakikati diğer bütün hakikatlerin madenidir.

Çün oldî nukta-i bâ-i sırrı Yezdân, Göründî mirâtında vech-i Sübhân,
O'dur hem bahr-ı rahmet kenz-i Rahmân, Bilindî mirâtında sırr-i Deyyân,
Gururlardan geçüp Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Bâ'nın noktası Yezdân'ın sırrıdır ve onun aynasında Sübhânın vechi görünür. Hz. Muhammed gibi bir mükemmel varlık vücuda gelebildiyse bu açıkça yaratıcıyı yansıtan parlak bir ayna olacaktır. Sübhân'ın vechini görebilmek için sadece *ayna* değil aynı zamanda *cilalanmış bir ayna* olması gerekir. Onun gibi hakikatı olduğu gibi yansıtan bir aynada Hakk'ı görememek en büyük nasipsizlik ve en derin körlüktür. O rahmet deryası ve Rahmân'ın sırrıdır. Onun aynasında Deyyân'ın sırrı bilinir olmuştur. İnsanlar gururlarından geçip Hakk'a varamamakta ve o mükemmel güzellikten mahrum olmaktadır.

Ledun deryasının sultânı oldur, Hakikat sırrının bürhânı oldur,
Cemî-u enbiyanın hânı oldur, Cemî-u evliyânın canı oldur,
Futurlardan geçüp Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

O, Allah dostlarına has olan ilim deryasında sultan, hakikatlar deryasında yegâne kılavuzdur. O bütün peygamberlerin şâhı ve bütün Allah dostlarının cânıdır. Her türlü gevşeklikten geçerek bu hakikate varmak gerekir.

Muhammed enbiyâya nispet et cân, Nebiler katre Ahmed bahr-ı ummân,
Velîler enbiyâdan farkı bürhân, Vezirdir evliyâlar enbiyâ hân,
Nübüvvet mayasıyla gel gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Peygamberimiz diğer peygamberlerin mihenk taşı ve ölçüsüdür. Zira onlar bir damla Peygamber ise okyanustur. Peygamberlerin velilere de delil oluşu önemli bir farktır. Evliyaullah vezirse peygamberler padişahtır. O mükemmel güzellik ve cemâl-i bâ-kemâl ancak peygamberlik mayasıyla seyredilebilir.

Velâkin bahra düştü kater bârân, Anınçün fark olunmaz sırr-ı 'irfân,
Çü katre bahra garg olunca ey cân, O katre mahvolur derya olur cân,
Velâyet mayası bul gel gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Denize yağmurun damlası düştüğü takdirde damla hiç farkedilemeyeceği gibi Mevlâ'nın cemalinin nuruna gark olan sâlik de kendini kaybeder ve deryâyı bilemez. İnsan velayet mayasıyla mayalanarak insan-ı kâmil olmalıdır.

Anınçün enbiyanın hep kemâli, Muhammed bahrının feyz-ü cemâli,
Hakikatte odur zübde meâlî, Muhammedle bulundî Hakk visâli,
Muhammed bahrına gel dal gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Bu nedenle peygamberlerde görülen bütün kemâlât Muhammed'in (as.) feyz ve cemalinin deryasındandır. Sonuçta öz odur ve ancak onunla Hakk'a vasıl olunabilir. O hakikatlar hakikatının deryasına dalmadan Hakka ve O'nun cemaline ulaşmak mümkün değildir.

Şeriat mahzenidir şâh-ı Ahmed, Tarikat menbaıdır mâh-ı Ahmed,
Meârif ma'denidir râh-ı Ahmed, Hakikat mebdeidir câh-ı Ahmed,
Bu deryaya düşüp Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

O Ahmed Şâh, mücevher gibi değerlerden ibaret olan şeriatın korunduğu ve saklandığı mahzendir. O ayyüzlü, bütün hak yollarının çıkış noktasıdır. Bütün marifetlerin madeni onun yoludur ve onun makamı hakikatın ilkesidir. Bu yüzden onun hakikat deryasına katılarak o mükemmel güzelliği seyretmek gerekir.

Görünmez gayr-ı mirâtında O Mahbûb, Bulunmaz gayr-ı yerde vasl-ı matlûb,
Muti' ol emrine tâ îde mahsûb, Seni esrârına hem îde mensûb,
Hevâlardan geçüp Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.

Efendimizin aynasından başka yerde O Yüce Sevgiliyi görmek ve matluba ermek mümkün değildir. Ancak onun emirlerine riayet etmek suretiyle hesaba

katılmak ve sırlara ermek mümkün olur. Nefsin arzularını terketmek suretiyle bâ kemâl güzelliği seyerân etmek gerekir.[260]

A'yân-ı Sâbite

İngilizcede Fixed Prototypes ve Latent Realities olarak karşılanan a'yân-ı sâbite kavramı, bir şeyin varlık bulmamış yok olan ilim hazretindeki hakikati olup, Allah'ın ilminde sabittir.[261] Bu durumda onlar yaratılmamış ezelî gerçekliklerdir.[262] Cîlî'nin ifadesiyle, a'yân-ı sâbite, "kün" kelimesinin ihatası altına girmemiştir. A'yân-ı sâbite ancak icad-ı aynî zamanında "kün" kelimesinin kapsamına girer. Fakat evc-i âlisinde ve tayyün-ü ilmisinde tekvîn ismi a'yân-ı sâbite üzerine dahil olmaz. Bu manada a'yân-ı sâbite Hakktır, halk değildir. Zira halk, "kün" kelimesinin altına giren şeyden ibarettir. A'yân-ı sâbite ise bu vasf ile hâdis değildir, belki ilhak hükmüyle hâdise mülhaktır. Bunun sebebi ise a'yân-ı sâbitenin kendi zatlarında vücud-u hâdislerinin kadîme ihtiyacından doğmaktadır.[263] Bu durumda a'yân-ı sâbite için, "sabittir fakat varlık verilmiş değildir", "sabit kılınmıştır fakat yaratılmamıştır" demek gerekiyor. Aynen mahiyetler için de, "takarrur etmiştir fakat gayr-ı mecûldür" denmektedir. Bunun sebebi kendi özlerinde hâdis olup özü gereği kadîm olmamalarından ötürüdür. Yazarı bilinmeyen Miftâhu'l-Gayb adlı eserde denildiği şekliyle, "a'yân-ı sâbitenin, ca'l ile nitelenmeyişinin sebebi vücutla nitelenmeyişidir, çünkü o Allah'ın mertebelerinden ve işlerindendir. Varoluşsal mertebeler (*merâtib-i kevniyye*) ca'l ile nitelenir. Bu durumda a'yân, hem ilahî mertebelerdendir, ca'l ile nitelenmesi söz konusu olamaz; diğer açıdan kevnî mertebelerden olup orada isimlerin ve sıfatların suretleri açığa çıkar.[264] Ayn, Tanrısal gerçeklikler olması yönüyle vücutla nitelenmeyen ezelî bir hakikattir, vücuda bitişmesi açısından ise kevnî ger-

260. Biz *Risâle-i Kudsiyye'deki* Hakikat-i Muhammediye ile alakalı bu beyitlerin izahını yaparken Mahmut Efendi Hazretlerinin şerhinden faydalandığımızı tekrar ifade etmek isteriz.

261. İbrahim İbrahim Muhammed Yasin, *Delâlâtu'l-Mustalah fi't-Tasavvufi'l-Felsefi*, Dâru'l-Meârif, kahire 1999, s. 56.

262. İbrahim Muhammed Yasin, *Delâlâtu'l-Mustalah fi't-Tasavvufi'l-Felsefi*, s. 56.

263. Cîlî, Abdulkerîm, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abulaziz Mecdî Tolun, haz. Selçuk Eraydın vd., İz, II. Bskı, İstanbul 2002, s. 211,212.

264. İbrahim Muhammed Yasin, *Delâlâtu'l-Mustalah fi't-Tasavvufi'l-Felsefi*, s. 56.

çekliklerdendir. Bunlar vücûd devresinde mahlukatın ilki olan gaybın ilk anahtarlarıdır; ezelde Hakkın ilminde belirişi açısından ise hakâik ve a'yân olarak tabir edilirler. Vücut elbiselerini giymeleri yönüyle mevcudatın isimleri olmuş olurlar.[265] O, gayb-ı mutlak ile âlem-i zahir arasında gaybın anahtarları (*mefâtihu'l-gayb*) ve fizik ötesi bir vasıtadır.[266]

Abdulkerîm Cîlî diyor ki, mümkünler Allah'ın kelimlerinden yani konuşanın ilmindeki mananın suretinden ibarettir.[267] Bu durumda mana ilm-i ilahîde olup o mananın sureti zahir olmuş oluyor. Bu anlamda kelimât, mevcudat demektir. Cîlî'nin kendi ifadesiyle, "suret-i ayniye-i mahsuse-i ma'kûle-i mevcûde"den ibarettir. Bunların her birisi ilm-i ilahîde mevcut olan manaların suretleridir. İşte ilm-i ilahîde mevcut olan manalar a'yân-ı sabitedir.[268]

Şeyh Fadlallah el-Burhanpûrî *Risale fi Beyâni Vahdeti'l-Vücûd* adlı eserinde alemin üç ayrı bulunuşundan bahsediyor. "İlinti ve arazlardan ibaret olan Âlem için üç tane vatan vardır: Birincisi taayyün-ü evveldir, orada ***şuûn*** olarak adlandırılır; ikincisi ikinci taayyündür ve orada ***a'yân-ı hâricî*** olarak isimlendirilir; üçüncüsü ise vücut kokusunu almamış ***a'yân-ı sâbite***dir. Dışa yansıyan onun hükümleri ve eserleridir."[269]

İsmet Garîbullah Risâle-i Kudsiye adlı manzum eserinde bu konuyu şöyle ele alıyor: İlm-i ilahîde beliren Muhammedî hakikate duyulan *hubb*, Cenab-ı Mevlâ'nın kendisine çok saadetli ve kıymetlidir. Zira her şeyin hakikatı onunla vücut bulmuştur. Allah, Muhammedî hakikatın aslı olan bu sevgiyi kendi ilminde önce toplu olarak ibraz etmiş daha sonra suretleriyle ve detaylarıyla âşikâr etmiştir.[270]

---

265. İbrahim Muhammed Yasin, *Delâlâtu'l-Mustalah fi't-Tasavvufi'l-Felsefî*, s. 56.
266. İbrahim Muhammed Yasin, *Delâlâtu'l-Mustalah fi't-Tasavvufi'l-Felsefî*, s. 57. (Konevî, Sadruddîn, *Nefehâtu'l-İlâhiyye*, varak 32 den.)
267. Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 163.
268. Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 163.
269. Burhanpûrî, *Risâle fi Beyâni Vahdeti'l-Vucûd*, s. 207. Bu risale Rüdiger Lohlker tarafından *Di Lehrer der wahdat al-wucûd* adı altında derlenmiş Scripture de yer almaktadır. Yazarın tam adı Şeyh Muhammed Fadlallah el-Burhanpûrî el-Hindî'dir. 1620 de vefat etmiş ve 1619 yılında, *at-Tuhfetu'l-Mürsele ilâ Ruhi'n-Nebî* adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eser, *The Gift addressed to the Spirit of the Prophet* adıyla İngilizceye çevrilmek suretiyle Batı dünyasına tanıtılmıştır.
270. İsmet Garîbullah, *Risâle-i Kudsiyye*, c. I, s. 200.

Önce topluca daha sonrada detaylarıyla olmak üzere a'yân-ı sâbite bir mertebe aşağı indirilmiştir. Yani şekilsiz ve benzersiz bir belirginleşme önce Zât-ı ilahînin ilminde gerçekleşiyor, toplu olarak ortaya çıkan bu ilk belirginleşme, *taayyün-ü evvel, ilk zuhur, vahdet* ve *Hakikat-ı Muhammediye* gibi adlarla anılmaktadır. Daha sonra yine ilm-i ilahîde, isimleri, sıfatları ve işleri sonsuz ayrıntılara uzanarak yaratılacak olan diğer varlıkların hakikatleri olmuştur. Allah'ın bilgisinde, sıfatlarda öz olarak meydana gelen bu ayrılık, kainatın özeti ve hakikatlerin hakikatı olan muhammedî hakikatı izhar etmiş; isim ve sıfatlardaki, şuûnât ve i'tibarattaki tafsilî taayyün ise, kaynağı hakikatlerin hakikatı olan diğer bütün hakikatleri izhar etmiştir. İşte buna da *taayyü-ü sânî, vâhidiyyet* ve *a'yân-ı sâbite* denir.[271]

İlm-i ilahîde tafsilî olarak beliren her bir sıfatın karşısında o sıfatın karşıtı olan yokluklar da belirmiştir. İlim sıfatının karşısında ki adem, cehalet, kudret sıfatını karşısındaki adem, acziyet, hayat sıfatının karşısında duran adem ise mevttir. Diğer bütün sıfatlar da bunun gibidir. Bu ademler kendilerinde parlayan esmâ ve sıfâtın akisleriyle birlikte Allah'tan başka her şeyin aslını teşkil ederler. Kısaca mümkünatın aslı yokluktur. Maddesi yokluk olan bu mümkünata esmâ ve sıfâttan gelen akisler onların kıyafeti ve sureti olurlar.

A'yân-ı sâbitenin tenzil olması demek diyor Mahmut Efendi Hazretleri, ilm-i ilahîde önce öz olarak efendimizin hakikatı belirdikten sonra, ikincide bütün detaylarıyla varlıkların hakikatı bir derece aşağı inerek belirlenmesi demektir. Allah'ın ilminde ikinci mertebeye inerek tafsilatıyla belirlenen eşyanın hakikatleri, ilm-i ilahîdeki suretlere uygun olarak var olmuşlardır.[272]

İsmet Garîbullah diyor ki; dışta var olan herşeyin, Allah'ın bilgisindeki suretlere göre vücuda gelmiş olduğunu bilmek bütün inceliklerin aslıdır. Dış dünyadaki varlıklar Yüce Allah'ın ilmindeki sabit ayınlara göre ve onlara tam bir uygunlukla burûz edip açılmıştır.[273]

Mahmut Efendi Hazretlerinin dediği şekilde Cenab-ı Hakk'ın esmâ ve sıfâtı, Zâtına herhangi bir noksanlık oluşturmayacak şekilde birbirinden temeyyüz et-

271. İsmet Garîbullah, *Risâle-i Kudsiyye*, c. I, s. 202.
272. İsmet Garîbullah, *Risâle-i Kudsiyye*, c. I, s. 203-205.
273. İsmet Garîbullah, *Risâle-i Kudsiyye*, c. I, s. 206.

mişken, ilminde yeniden bir ayrışma oluyor, her temeyyüz eden isim bir *adem*e aksetmekle, o ademin ve yokluğun hakikati olmuştur.

Allah ilmindekinin aynısını icad etmiştir. Yani aynî varlık ilmî varlığa göre meydana gelmiştir. Peygamberimizin hakikati ilk ve üstad akıldır. Yani bu akıl diğer varlıklardan önce ve onların ustasıdır. İşte bu âbâd ve dört başı ma'mur akıl, ilk beliren taayyün-ü hubbînin suretidir. Allah bütün varlıkları bu akıldan avlamış ve meydana getirmiştir.[274]

İmanda Sûfî Boyut ve Kerrâmîye

Kerrâmiye, oluşta ilke olarak, Allah'ın ezelî *kün* emr-i ilâhîsini temel aldıkları gibi, îmânda ilke olarak da insana Kendi rububiyyetini tasdik ettirme sadedinde ki *belâ* kavl-i beşerîsini esas almışlardır. Oluşun ilkesi olan *kün* emir kelimesi zaman ve mekân üstü olduğu gibi "*belâ*/elbette Sen bizim Rabbimizsin" sözü ve ikrarı da ezelî ervahta söylenmiş, zaman ve mekânı olmayan ve insanı insan yapan bir sözdür. Bu demektir ki Henry Corbin'in de dediği gibi İslâm'daki din bilinci tarih-üstü bir olguda odaklanmıştır. Bu Âraf sûresi 172. ayetten anlaşılan tarih-üstü ezelî mîsak (*Urbund*) olgusudur. İnsanla Allah arasındaki bu ezelî mîsak, özellikle de Müslüman sûfîlerin din bilincini çok derinden etkilemiştir. Onların özgür irade ile kader, seçme ile kabul, Allah'ın ezelî ve ebedî kudreti ile insanın ona sevgi dolu cevabı ve verdiği sözü hakkındaki düşüncelerini anlamak için bu noktadan hareket etmek gerekir. Sûfînin amacı, Allah'ın, geleceğin yaratıklarını yokluk çukurundan çıkarıp onlara ahirette kendisiyle yeniden karşılaşabilmeleri için can, sevgi ve anlayış bahşetmeden önceki yalnızlığına *rûz-i elest*in yaşantısına dönmektir.[275]

Bu nedenle tasavvufî hayat başta Muhammed b. Kerrâm olmak üzere, Cüneyd-i Bağdâdî gibi daha birçok sûfîye göre, sürekli olarak kendi kökenine, geldiği yere, yani Allah'a, her şeyin kaynağına dönme uğraşısı olarak algılanmış, en sonunda *olmadan önceki oluşuna ulaşması* sûfî çabanın yegâne hedefi olmuştur.

---

274. İsmet Garîbullah, *Risâle-i Kudsiyye*, c. I, s. 208.

275. Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim, 5. baskı, İstanbul 2004, I, S. 28; Schimmel, Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergün Kocabıyık, Kabalcı, II. baskı, İstanbul 2004. s. 43.

İşte bu ezelî mîsak durumudur. Bu durumda Allah kendi başınadır ve yaratıklar, zaman, mekân ve tarih henüz yoktur. İnsan ancak bu durumda tam tevhîde ve îmâna erişebilir; Allah'ın ezelden ebede tek olduğuna ancak o zaman tanıklık edebilir. İnsan ancak o zaman ve mekânın dar kalıplarından kurtulup ebediyetin sınırsız fezasına çıkabilir.[276]

Yukarıda, ezelî *belâ* ikrarının, insanın zât-ı âlîsini kuran ve insanlık şerefini sağlayan yüce bir "söz ve söz verme" olduğunu söyledik, zira bu anlayışa göre insanı insan yapan, insanı güvene alan dolayısıyla mümin yapan bu ilk(e)sel ikrardır. Aslında yüce Allah "kün" emr-i ezelîsiyle insanı var kıldığı gibi aynı zamanda ona o yüce özü de bahşetmiş oluyor. Neticede "belâ" bu gerçeğin bir itiraf ve ikrarıdır dahası bilfiil yaşanmasıdır. Bu nedenle belâ ikrarı iman olarak alınmıştır. Zira iman Allah'ı *rabb* ve *hâlık* kabul etmektir. İlâhî *kün* emri, insana varlığını, beşerî *belâ* cevabı ise varlığına şerefini bahşetmektedir. Belâ demek ve bu ezelî mîsakı bozmamak imanın ve insanlık onurunun ta kendisidir. İmân, insanın Allah'ta fâni bulunduğu başlangıçta söylenen ve öze yerleştirilen bir sözdür ve bunun tekrarı bile îmân için zorunlu değildir, belki de mümkün değildir. Yalnız kişinin riddeti söz konusu ise -ki o ayette bahsedilen *muptillerden* demektir yani dejenere edilen bir *fıtrat* ve bozulan bir söz (*mîsak*) söz konusudur,- o takdirde Kerrâmîler'e göre yeniden ikrar etmesi îmân olacaktır. Dolayısıyla şehadet kelimelerini tekraren ikrar etmek îmân, etmemek de küfür değil; doğrusu bu ikrarı iptal demek olan küfür insanı îmândan uzaklaştırır. Riddetle izale edilmediği sürece *belâ* ikrarı ebedî olarak bâkîdir.[277]

Dolayısıyla Ebû Hanîfe gibi Kerrâmîler'e göre de insan küfretmedikçe kâfir olmaz. Îcî'nin kısaca özetlemiş olduğu gibi îmân, ezeldeki insanın özsel zerrelerinin *belâ* sözüdür; mürtetler (yani *muptilûn*) hariç herkeste kalıcıdır ve şahadetin iki cümlesini söylemek ancak riddetten sonra îmândır.[278] Bu da insanın zat-ı âlîsinin fıtraten îmâna müsait olduğu anlamına gelir ve bu yaratılışa itibar etmek insanın onur ve keremine değer vermek demektir.

---

276. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 76.

277. Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 223.

278. İcî, Kadı Adududdin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Âlemu'l-Kutup Beyrut, s. 429.

Kur'ân-ı Kerîm'in diğer bazı âyetlerinde de aynı konuya dair açık veya dolaylı ifadeler bulmak mümkündür. Rûm sûresinin otuzuncu âyetinde "ed-dînü'l-kayyim" (süreklilik özelliği taşıyan insanın özünde olan dosdoğru din) tabiriyle anılan Hak dinin, Allah tarafından insan fıtratına tevdi edildiği ve onun bu temel özelliğinin kendi değiştirmediği ve kendini değiştirmediği sürece değişmeyeceği ifade edilir. Peygamberler tarihinde tevhîd inancının büyük savunucusu Hz. İbrahim başta olmak üzere diğer peygamberler de tebliğ hayatlarında *dîn-i kayyim* denilen bu ilâhî-fıtrî yapıyı bir irşad aracı olarak kullanmışlardır.[279] Enfusî ve âfâkî deliller ortaya koyup kendilerinde istidat yaratmak suretiyle Allah'ın insanlara Rubûbiyyetini bilme imkânı vermesi de, onları şahit tutmak demektir[280] ki, Gazalî ve Descartes gibi çok sayıda büyük düşünürler, îmânın *fıtrî* olduğunu, bozulmamış insan tabiatının inanmaya *doğuştan yatkın* olduğunu açıkça söylemişlerdir.[281]

Konu ile ilgili olarak hadis olarak nakledilen bazı ifadeler de mevcuttur. Bu rivayetlerde belirtildiğine göre, *Allah Âdem'i yaratınca kıyamete kadar gelecek olan bütün insanları onun sırtından (sağ ve sol tarafından) veya sulbünden zerreler halinde çıkarmıştır.*[282] Übey b. Kâ'b'dan kendi görüşü olarak nakledilen bir rivayete göre Allah bu zerrelere ruh ve şekil verip onları konuşturmuş, sonra da kendilerini şahit tutarak, "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" hitabında bulunmuş, kıyamet gününde bundan habersiz olduklarını ileri sürmemeleri için bütün kâinatı ve Âdem'i şahit tutmuş ve daha başka tavsiyelerde bulunmuş, onlar da bütün bunları kabul etmişlerdir.[283] Allah'ın insanlardan ahid ve mîsak almasını, kendi varlığı ve birliğinin idrakini insanın ruhuna ve psikolojik muhtevasına yerleştirmesi ve bunun sonucu olarak onun bu gerçeğe vâkıf olması şeklinde anlayanlar da vardır. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'in, "her doğan çocuğun *fıtrat üzere* yaratıldığını" haber vermesi bunu teyit etmektedir. Gazalî'nin de haklı olarak belirttiği gibi Allah'ın varlığına îmân çok kere taklit derecesinde bir başlangıç göstermesine rağmen,[284] şeran kabul görmüş olması, insanların ikrarını

279. Bkz. el-Enam, 161; Yûsuf, 40.
280. Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyan*, Erkam yay., İstanbul 2006, c. 6, s. 414.
281. Bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 17.
282. *el-Muvatta*, "Kader", 2; *Müsned*, I, 272.
283. Müsned, V, 135.
284. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 19.

îmân yerine almak gerektiğini gösterebilir. Özündeki îmân yatkınlığına uygun olarak taklitle de olsa ikrarın meydana gelmesi, ilim ve zevk derecesinin çabaya bağlı olarak süreç içerisinde oluşması söz konusu edilmiştir.[285]

Biz Cüneyd-i Bağdâdî ve Muhyiddîn İbnu'l-Arabî gibi büyük sûfîlerin kitaplarına özellikle de onların fenâ, tevekkül, îmân, tevhîd, huzûr, gaybet gibi görüşlerine eğilmek sûretiyle, hem Kerrâmiye'nin görüşlerinin daha iyi anlaşılacağını hem de bu büyük sûfîlerin görüşlerinin kaynaklarına ışık tutulmuş olacağını düşünüyoruz. Zira Muhammed b. Kerrâm'ın kitaplarının kayıp olması nedeniyle, eldeki parça metinlerin onun görüşünü bütünüyle inşa etmeye yetersiz kalmaktadır. Fakat biz mesela onun îmân görüşü hakkında, diğer sûfîlerin bu hususlarla alakalı açıklamalarına baktığımızda, hemen birçoğunun aynı açıklama tarzına sahip olduklarını ve bunların en temelinde bulunanlardan birisinin -takdir edilmese de- Muhammed b. Kerrâm olduğunu görürüz.

Cüneyd-i Bağdâdî, imanı ezelî ikrarla açıklayan ve buna eserlerinde yer veren önemli sûfîlerden birisidir. Ona göre tevhîd, fenâ halinin yani Allah'ın emir ve taleplerine tam bir teslimiyetle olumlu cevap verildiği o halin devam ettirilmesidir. O, *Kitâbu'l-Fenâ* adlı küçücük risâlesinde şöyle diyor: Kendine bağlananları bütün alakalardan kesen, kendine kavuşan ve kendine itimat edenlere hakikatleri hibe eden Allah'a hamt olsun ki, onları var kıldığında, onlara sevgisini bağışladığında, ârifleri cezbesinde sabit kıldığında, fazl-ı keremiyle bunları hibe ettiğinde artık onların *hatarâtı* (kötü düşünceleri) kendiliğinden itiraz etmez hal alır ve kendisine eksiklik getirecek sıfatlar da ilişmez.[286] Çünkü artık onlar fikir sebebini meydana getiren ve vesveseyi davet eden şeylerden tamamen soyutlandıkları için tevhîdin hakikatlerine aittirler. Ne varlıklarının zevkini tadarlar ne de onlar için nimet ve azap fark eder. Bütün zevkler uçup gider. Onların huzûru kayıp, müşâhededen faydalanmaları ise meşakkattir.[287] İşte di-

285. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 19.

286. Ebu'l-Qâsım Cüneyd, *Kitabu'l-Fenâ*, (*The Life, Pesonality and Writings of al- Junaid*, - *Resâil-i Cüneyd* içerisinde), ed. Dr. Ali Hassan Abdel-Kader, 31-33; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar nşr. İstanbul, s. 229.

287. Ebu'l-Qâsım Cüneyd, *Kitabu'l-Fenâ*, s. 31-33; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, s. 229.

yor Cüneyd-i Bağdâdî, böyle bir durum ortaya çıktığında durum aynen başlangıç anındaki gibi oluverir. *Fenâ halimizde bizleri apaçık inşa ettiği gibi inşasıyla da bizleri fâni kılar.*[288] O diyor ki, kahredici, galip ve meşhur bir şahit, beni mülkiyetine aldı, beni varlığımdan yok etti. Nasıl ki ben yok iken beni vucûda getirmiş idiyse, o şekilde beni kendimden alıp yok etti. Ona karşı hiçbir etki yapamadım çünkü ona hiçbir şey tesir edemez.[289]

Bu sözün anlamını kavramak için diyor Cüneyd-i Bağdâdî, mîsak ayeti üzerinde düşünmek gerekir. Zira Allah Teâlâ Âdemoğullarına, onlara ait *Kendi* varlığından başka henüz mevcut değillerken onlara hitap ettiğini haber veriyor.[290] Onlar kendilerine ait varlıkları olmaksızın Hak için vücut bulmuşlardı. Demek ki orada Hak Hak'la mevcuttu; ne başkası biliyordu ne de başkası vardı.[291] Allah mahlûkatı var kılıyor fakat bu onların kendilerine ait varlıkları olduğu anlamında olmadığı gibi, ne kendisinden başkası biliyor ne de O'ndan başkası vardır.[292] İşte Cüneyd-i Bağdadî'ye göre o ilk fenâ haline dönebilmek tevhîdin hakikatine ve îmânın esenliğine ermektir. Kerrâmîler'de bu ilk halin ikrar olduğunu ve gerçekte insanı îmân emniyetine alacak şeyin ise bu ikrarın devamının sağlanması ve verilen sözde sabit kadem kalınması olduğunu söylüyorlar.

Tûslu Ebu'n-Nasr Serrâc, *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*'unda, Cüneyd-i Bağdâdî'nin de tevhidi ve îmân olgusunu benzer bir şekilde anladığını ve bunu *Kitabu't-Tevhîd* ve *Kitabu'l-Mîsâk* gibi eserlerinde anlattığını ifade eder. Cüneyd'e havâssın tevhîdi sorulduğunda şu cevabı veriyor: *Havâssın* tevhidi... *kulun son halinin ilk haline dönmesi ve vahdet deryasına dalmasıdır.* Son hali bu dünyadaki aynî hazır bulunuşu, ilk hali de *âlem-i ervâh*taki zatî ilk tasarımıdır.[293]

---

288. İbare şöyle: ***efnânî bi inşâî kemâ enşeenî bediyyen fî hâli fenâî.*** Bu ifade anlaşılması zor olduğu için o günde kendisine sorulmuş olup kendisi bunu misak ayetiyle açıklamıştır.
289. Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar nşr., İstanbul, s. 230.
290. Ebu'l-Qâsım Cüneyd, *Kitabu'l-Fenâ*, (*The Life, Personality and Writings of al- Junaid, - Resâil-i Cüneyd* içerisinde), ed. Dr. Ali Hassan Abdel-Kader, 31-33.
291. Ebu'l-Qâsım Cüneyd, *Kitab'l-Mîsâq*, *a.g.e.*, s. 41.
292. Ebu'l-Qâsım Cüneyd, *Kitabu'l-Fenâ*, s. 33.
293. Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, çev. H. K. Yılmaz, s. 28.

Kulun son halinin ilk haline dönmesi ve vahdet deryasına dalmasının, ne demek olduğu sorulacak olursa şayet şu ayet-i kerimeyi hatırlatırız: "Rabbin Âdemoğullarından onların bellerinden zürriyetlerini almış ve Ben sizin Rabbiniz değil miyim? diye onları şahit tutmuştu. Onlar da, Evet şahidiz demişlerdi."[294] Cüneyd, bu ayet-i kerimenin açıklaması sadedinde diyor ki: Halihazır varoluştan önce bu konuşma nerede ve nasıl olabilir? Burada soruya cevap veren, Hakk'ın kudret ve iradesiyle *ervâh-ı zâhire*[295] değil de nedir? Öyleyse şimdi de durum o zamankinden farklı değildir. Şimdi de dileyen ve kudret âsârıyla ortaya koyan odur. Vâhid'in tevhîdinin nihâî sınırı budur. Kulun var olmaktan önceki hali gibi olması, Yüce Allah'ın şu an olduğu gibi daima bâkî kalmasıdır.[296] Massignon diyor ki, Cüneyd'e göre bekâ halinin izahı, Cenâb-ı Hakk'ın mîsâk anında bizim nasıl birisi olduğumuzu belirlediğini düşünerek, başlangıç anımıza dönmektir.[297]

Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*'unda Cüneyd'in bu görüşünü şöyle anlatıyor: Kulun üzerinde Hakk'ın ahkâmı yine Hakk'ın dilediği gibi cereyan eder. Zira kulun tasarrufu fânî olmuştur. O derecede ki, tevhîd ahdi halinde ezeldeki (*bezm-i elest*) zerre olmuştur. Zira söyleyen Hakk'tır, cevap veren de Hakk'tır.[298] Kuşeyrî de *Risale*'sinde, Cüneyd'e göre tevhîd, içinde her eser ve şeklin izmihlâle uğradığı *mana*dır ve bu manada bütün bilgiler yok olur. Neticede Yüce Allah ezelde olduğu gibi olur.[299]

Serrâc bu konuyu aynı tarzda ele alan Yûsuf b. Hüseyin'den de bahsediyor. Ona göre havâssın tevhîdi, kulun vecd ile Allah'la kâim olduğunu kalben bilmesi, üzerinde Hakk'ın idârî tasarrufuyla kudret ahkâmının carî olduğunu kavraması, tevhîd deryasında nefsinden fanî olması, hislerinin gitmesiyle Hâlık'tan olan isteklerinde yine Hakk ile kâim olduğunu anlaması ve bulunduğu halden önceki hale dönmesidir; yani olmazdan önceki halinde bulunmasıdır. Başka bir

294. A'râf, 7/172.
295. Buradaki "ervâh-ı zâhire" ifadesi, apaçık ruhlar ya da sırtlardaki ruhlar anlamına gelip her halukarda ayetteki *zuhûr* kelimesine işaret olsa gerektir.
296. Serrâc, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, s. 29.
297. Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 168.
298. Hucvirî, *a.g.e.*, s. 417.
299. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 387.

ifadeyle kulun üzerinde ilahî ahkâmın ve rabbânî iradenin carî olmasıdır. Bunun açıklaması diyor Serrâc, ancak Cüneyd'in zikrettiği ayetle mümkündür.[300] Hatta Cüneyd bir başka yerde tevekkülü de bu tarz açıklamaktadır. Ona göre tevekkül, Allah'la alakayı elst bezmindeki gibi devam ettirmek ve kalbi O'nun arzusuyla uyumlu hale getirmektir.[301] Şiblî'de Cüneyd gibi havâssu'l-havâss'ın tevekkülünü, kişinin olmadan önceki hali gibi varlığının Allah'a ait olmasıdır, demiştir.[302]

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283)'nin ezeldeki zikri geçen meclisi hatırlama makamına erenlerden biri olduğu ifade olunmaktadır. Bu tecrübeyi müşahede edebilme ve işitme (*simâ'*) tam bir kemal halinden sonra niteliksel bir şuhûd olup, *kulun sonunun başına dönmesi*dir.[303] Kulun başı tam bir gaybet halinde idi. Kul yine kendinden geçer gaybet haline intikal edebilirse tekrar o huzûra erer. Cüneyd ve Sehl gibi bir takım sûfiler bu huzûru asıl almışlar ve gaybeti, huzûra erdiren bir vasıta olarak görmüşlerdir. Kendinden geçmek Hakk'a giden bir yoldur ve huzûra erince bu yol âfet haline gelir. Benliğinden geçen ve nefsinden gâip olanlar mutlaka Hakk ile hâzır olurlar ki gerçek îmân ve emniyet bu huzûrla sağlanır.[304]

Yani insanlar ruhlar âleminde Allah'ın (cc.) rubûbiyyetini kabul edişlerinin nedeni benliğe, kibre ve gurura sevk edecek nedenden henüz mahrum olmalarıydı. İnsan bu zahiri varlığında da şayet benliğinden ve egosundan geçebilirse yine o huzûr ve îmân haline erebilir. Huzûr-u ilâhîyi doğurmayan bütün gaybetler ise tam bir cinnettir.[305]

Tusterî Âraf sûresi 172'deki; *Hani Rabbin Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini alıp onları nefislerine karşı şahit tutmuştu,* ayetiyle ilgili olarak diyor ki, Allah enbiyâyı Âdem'in zahrından ahz etti ve alıp çıkardı, daha sonra her bir nebînin sırtından da kendi zürriyetlerini aldı ki bir zerre heyetindeydiler ve on-

---

300. Serrâc, *a.g.e.*, s. 30. Bahsedilen ayet A'raf suresinin mezkur 172. ayetidir.
301. Dar, B. A., Hallaç'tan Önceki İlk Sûfiler, (*İslam Düşüncesi Tarihi* içerisinde), çev. Mustafa Armağan, I, s. 383.
302. Serrâc, *a.g.e.*, s. 51.
303. İbn Arabî, *Şerhu'l-Meşâhidi'l-Kudsiyye*, s. 314..
304. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcub*, s. 375,376.
305. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcub*, s. 376.

ların **akılları**[306] **vardı.** *Unutma o peygamberlerden sağlam sözlerini aldığımız vakti! Hele senden, Nuh, İbrahim, Musa, Meryem oğlu İsa'dan ki, onlardan ağır bir söz aldık*;[307] ayetinde buyrulduğu gibi peygamberlerden mîsâk aldı ki mîsâk; Allah'tan, onun emir ve yasaklarını tebliğ etmeleridir. Sonra hepsini birden rubûbiyyetini ikrâra davet etti ve *Ben sizin Rabbiniz değil miyim?* diye suâl edip kudretini izhar etti ve *evet tabi ki Sen bizim Rabbimizsin*, dediler. Böylece Allah, halkındaki muradını, onların başlangıçta ve sonuçta üzerlerine oldukları şeyi, kendilerinin *belâ* sözlerinde topladı ki o *ibtilâ* ve imtihan anlamını da içermektedir. Zira Allah, (cc.) *O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş'ı su üstünde iken...*[308] buyurmuştur. Onları nefislerine karşı şahit tuttu, buyruğunda olduğu gibi, kanıt olsun için enbiyâyı onların üzerine şahit tuttu. Sonra onları Âdem'in sulbüne iade etti. Sonra da verdikleri sözleri kendilerine hatırlatmaları için peygamberler gönderdi.[309]

Ebû Yakûb İshak b. Muhammed en-Nehrcûrî (ö. 330), kalplerin müşâhedesi tarif, ruhların müşâhedesi ise tahkîktir. İnsanların Allah'ı en fazla tanıyanı O'nun hakkında şaşkınlığı en şiddetli olandır. Kendisine tasavvuftan sorulduğu vakit, "âh âh onlar bir ümmetti gelip geçtiler" deyip daha sonra soru sorana şunu ifade etmişlerdir: Ey kardeşim! Kalplerin iniltisi, Hakk Teâlâ'nın kendileri zerreler halinde iken onlara huzurunu emanet etmesindendir. Onları muhatap almış ve *Ben sizin Rabbiniz değil miyim?* demiştir.[310] Demek ki hakikate, bütün öz netliğiyle şahit olup ikrar edilen o başlangıç hali tevhidin yaşandığı en sağlam ikrar halidir. İşte îmân, öz yaratılışta karar kılmış bu ikrarı verebilmek ya da Kerrâmiye'nin deyişiyle bu ikrarı bozmamak ve devam ettirmektir.

---

306. Bu anlayış hem Ebû Hanîfe'de hem de Muhammed b. Kerrâm'da bulunmaktadır. Bkz. Ebû Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, (Mustafa Öz'ün öevirisini yaptığı *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içerisinde) IFAV, II, Baskı, İstanbul 1992, s. 72. Mağnisâvî, muhatap almanın aklı gerektirdiğini söyler. Bkz. Mağnisâvî, *Şarh-u Fıkhi'l-Ekber*, (Ali Ghandour Almanca Tercümesi) Meclis-i Dâireti'l-Maârif, İndien 1904, s. 44.
307. Ahzab Sûresi,7.
308. Hûd Suresi, 7.
309. Tusterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillah, *Tafsîr-i Tusterî*, notlandıran ve yorumlayan, Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002/1423, s. 68.
310. Şa'rânî, Abdulvehhab, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I, s. 201.

Büyük sûfî Muhyiddîn İbnü'l-Arabî de mîsâkla insan fıtratı arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğuna dikkat çekmiş ve imânı ezeldeki belâ ikrarıyla açıklamıştır. O da Cüneyd gibi, "benim yokluğum vücûdumda, varlığım da yokluğumdadır" der ve eğer *ahz-ı mîsâk*a muttali olursan vücudu hakikiye de vakıf olursun, diyerek aynı ayete atıfta bulunur.[311]

İbnü'l-Arabî *Fütûhâtu'l-Mekkiyye* adlı eserinde, insanların, ruhlar âleminde diğer hayvanât ve mahlûkat gibi tamamıyla Allah'ın kahr ve celâli altında olduklarını müşahede etmişlerdi. Bu nedenle de hepsi O'nun rubûbiyyetini ikrar ettiler, eğer bugün de, *perçemlerinin kabza-ı rabbanîde* olduğunu müşahede edebilseler, yine aynı teslimiyeti gösterecek (îmâna erecek)lerdir.[312]

İbnü'l-Arabî şöyle diyor: Allah ona (Âdemoğluna) kendisinin kabzasında ve kahrı altında olduğunu gösteriyor. Onlar keşfen *nâsıy*elerinin (perçem) ve bütün hayvanların nâsıyelerinin O'nun yedinde olduğuna şahit oldular. Kur'an-ı Kerim'de, *hiçbir dâbbe yoktur ki O onların nâsıyelerinden tutmamış olsun*,[313] buyurulmuştur.

Ahz-ı nâsıye tabiri Arap lisanında küçüklüğünü ve hakirliğini gösterme (*izlâl*) anlamındadır. Kişinin nazarı Rabbini müşahede ettiğinde, perçemini eline aldığını ve bütün perçemlerin aynı durumda olduğunu görmesi halinde, yani böyle bir keşifle beraber yaratıcısına karşı nasıl kibir ve izzet tasavvur olunabilir ki? Allah ins ve cini (*sakalân*) lütuf, hanân, ra'fe, rahme esmâsıyla ve tenezzül-ü ilahî ile yaratmıştır. Çıktıkları anda hiçbir azamet, izzet ve kibriyâ görmedikleri gibi kendilerini, bütün varlıklarında rahmete, atıfete ve tenezzüle dayandığını gördüler. Allah, dünyaya çıkışlarında onlara, kendilerini meşgul edecek, celâlini, kibriyâsını ve azametini izhar etmedi. Görmüyor musun, onların sırtlarından ahz olunup alınıp da onlara, *Ben sizin Rabbiniz değil miyim*, dendiğinde bir kişi bile olsa hayır dedi mi? Allah'a yemin olsun ki hayır! Tam tersine hepsi belâ (tabi ki sen bizim Rabbimizsin) dediler. Allah'ın rububiyyetini ikrar ettiler, çünkü onlar *kabza-ı ahz*da mahsur idiler.

311. Kılıç Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, sûfî, İstanbul 2009, s. 250.
312. İbn Arabî, Muyiddin, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, (Mekkî fethin 25. cüzü) thk. Osman Yahya, denetleme İbrahim Medkur, el-Hey'etu'l-Masrıyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, 1972, II. s. 204.
313. Hûd, 56.

Eğer *ahz* şahadetinde olduğu gibi, göz müşahedesiyle de nâsiyelerinin O'nun elinde olduğuna şahit olsalar veya gözle müşahede eder gibi bir îmâna (sahip olsalar), göz açıp kapayıncaya kadar bile olsa Allah'a isyan etmezlerdi. Diğer yaratıklar gibi, gündüz ve gece hiç aralıksız tesbîh ederlerdi.[314] Evleviyyet (Prioritât) bu zâhirî varlığımızdan öncesindedir ve İbnü'l-Arabî'ye göre ârifler bu ahdin alındığı anı -Allah'ın, *Ben sizin Rabbiniz değil miyim* sözünü, işitenlerin belâ cevabını- idrak ederler.[315] Bu mahalde ki hitap, Rab ile kulu arasındaki *ittihat lisanı*yladır.[316]

Kendine özgü bir İbnü'l-Arabî takipçisi olan Abdülkerim Cîlî (büyük ihtimalle ö. 826 veya 832) *elest bezmi* ile alakalı olarak burada ki durumun mutlak ezel değil, mahlukatın ezellerinden bir ezel olduğunu ifade eder ve insanın fıtratıyla ve kabiliyetleriyle alakalı yorum getirir. O, Cenâb-ı Hakk'ın ervâhı, "âdemin zahrında zerreler olarak ihraç ettim" demesi, malûmatın âlem-i ilmîde tayyününden ibarettir, der. Burada "ervâhın zerrelere teşbihi", gayet latif ve görünmez oldukları içindir. Cenâb-ı Hakk'ın onlara "*elestü bi Rabbikum*" buyurması onlarda *istidâdı ilâhî* hasıl etmesinden ibarettir. Ervâhın da belâ cevabını vermesi *mazâhir-i ilâhiyye* olmayı kabullerine sebeb olan *kâbiliyet* ve *istidâtları*na işarettir. Cîlî, onlara Cenâb-ı Hakk'ın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sual buyurması, kendilerine ihsan ettiği istidadın icabını ve kendilerine verdiği kabiliyyet-i fıtrıyyenin rubûbiyyeti ikrâr ederek, inkâr edemeyeceklerini bildiği içindir, der. Onun için ervâh belâ cevabını vermişlerdir.[317]

Bütün bunlar İslâm tasavvuf geleneğinden, îmânın zürr-ü evveldeki belâ ikranıyla yorumlanmasına yönelik örneklerdir. Tasavvuf geleneğindeki bu nevi yorumların çıkış noktası Horasan zühdünü şekillendiren Kerrâmîlerin ve Muhammed b. Kerrâm'ın îmân anlayışı olduğunu var sayabiliriz. Eğer Kerrâmiye'nin muhalifleri biraz objektif olabilselerdi onların belâ ayetiyle alakalı geliştirdikleri

---

314. İbn Arabî, *el-Fütûhât*, (Mekkî fethin 25. cüzü) II. s. 204,205.

315. İbn Arabî, Muhammed, *Şerhu'l-Meşâhidi'l-Kudsiyye li Tekmîli Dâirati'l-Hatmi'l-Mavsûfi bi'l-Velâyeti'l-Muhammediyye*, li Sitti Acem binti'n-Nefîs Ebî'l-Kâsım Turazı'l-Bağdâdiyye, thk. Bekri Alâuddin ve Suad el-Hakîm, Ma'hadi'l-Fransî li'ş-Şarki'l-Avsad, Dımaşk 2004. s. 112.

316. İbn Arabî, *Şerhu'l-Meşâhidi'l-Kudsiyye*, s. 291.

317. Cîlî, Abdülkerîm, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdulaziz Mecdi Tolun, İz, İstanbul 2002, s. 194.

yorumda haklılık paylarının olduğunu göreceklerdi. Orada îmânla ilgili birçok kavram bir insicam içerisinde geçmektedir. Belâ ikrarının ve içsel şahadetin geçtiği ayet-i kerime Â'raf sûresinin 172. ayeti kerimesidir. Fakat 173 ve 174. ayet-i kerimeler de bu konuyu tamamlamakta ve anlamakta zorlandığımız bu ayetlerin aslında bir "tafsilat" olduğu ifade edilmektedir. Bu ayetler meâlen şöyledir: *Hani Rabbin, kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Âdemoğullarından onların bellerinden zürriyetlerini aldı onları kendilerine* **şahit tuttu**. *Ben sizin rabbiniz değil miyim? Evet,* **şahit olduk**, *dediklerini (hatırla). Veya daha önce babalarımız Allah'a ortak koştu, biz de onlardan sonra gelen zürriyettik.* **Mubtiller** *yüzünden bizi helak mi edeceksin? Belki* **dönerler** *diye ayetleri ayrıntılı bir şekilde açıklıyoruz.* Aslında kararttığımız kelimelere yoğunlaşarak bu ayetlerin ne demek istediği anlaşılmaya çalışılacak olursa Kerrâmiye'nin bakış açısının haklılığına ulaşılabilir. İnsanın fıtratı ve ilk tasarımı belâ ikrarıyla yapılmış bir şahâdeti haykırmaktadır. Burada ki *işhâd*, Yüce Allah'ın henüz daha ilk yaratılışta yaratıcının kendisi olduğunu göstermesidir. Öyleyse bütün insanlık için asıl olan bu ikrar üzere olmasıdır. Ama hayatında bu ikrarını iptal edenler (*muptiller*) olabilir. Zaten ayetlerde bu ikrarını iptal edenler tekrar asıl fıtratlarına dönüp rücu etsinler diye bir hatırlatmadır. O yüce hakikate şahit olan ve şahit tutulan insan özsel yaratılışında üzerine düşeni yapmış, belâ demek suretiyle ikrarda bulunmuştur ki bu ikrarda şahâdet ve tasdik beraberce vardır. İkrarda, şahâdet ve tasdik vardır; şahadette de, ikrar ve tasdik vardır.[318] Bu îmân ve küfürde ikrarın rükün olduğunu gösterir.

Asıl bütün bunlardan önemlisi ve sorulması gereken, Muhammed b. Kerrâm'ın bu düşünceyi kimden ve nereden almış olduğudur. Muhammed b. Kerrâm'ın bu iman yorumunun yakın kaynağında Ebû Hanîfe'nin *Fıkh-ı Ekber*'inin olduğunu düşünüyoruz. *Fıkh-ı Ekber*'deki ifade aynen şöyle: *Allah Âdem'in neslini, zerreler suretinde çıkarmış, onları* **akıllılar (ukelâ)** *kılmış, onları* **muhatap** *almış, îmânı emretmiş ve küfrü nehyetmiştir. Onlar da hemen O'nun rubûbiyyetini ikrar etmişlerdir.* **İşte bu onların îmânı olmuştur** *ve onlar bu* **fıtrat** *üzerine doğmaktadır-*

318. Beyâzî, Kemâluddin Ahmet, *İşaratu'l-Meram min İbaratil İmam*, thk. Yusuf Abdurrazzak, Mektebet Halebî, I. baskı, Kahire 1949, s. 58. Burada her *şahâdetin ikrâr* ve *tasdik* demek olduğu anlatılıyor.

lar. İşte kim bundan sonra küfrederse (o aslî fıtratını) tebdil ve tağyir etmiş olur, kim de îmân edip tasdik ederse onun üzerine sabit kalmış ve devam etmiş olur.[319]

Biz bu ifadelerin Muhammed b. Kerrâm'a kaynaklık ettiğini ve bu hususun gayet açık olduğunu düşünüyoruz. Buradaki *akıllılar kılınmak* ve *fıtrat üzere doğmak* sözlerine dikkat etmek gerekir. İnsanoğlu muhatap alınıp kendileriyle konuşulmuştur. Sûfîlerin *"huzur emâneti"* dediği şey budur. Huzurunu emanet etmesi öncelikle o varlığa değer vermesi şereflendirmesi demektir. Huzuruna alması ve muhatap almasının sonucu sadece bundan ibaret değildir. Mağnisâvî diyor ki, *hitâb* olgunluğu (*rüşd*) ve aklı gerektirmektedir.[320] Mîsak ayeti aklın yapısını ve insanın fıtratını anlatan bir ayet-i kerimedir.[321] Bu yapı bilfiil îmân ya da küfür demek değildir fakat bu yapı olmasa idi asla îmân söz konusu olamayacaktır. Zira Ebû Hanîfe hemen bu konunun peşine imanın ve küfrün bir zorlama işi olmadığını ifade etmiştir. Allah kulun kalbinde tâat ve masiyeti cebir yoluyla değil, kendi ihtiyar ve isteğine makrûn ve bitişik olarak yaratır; kâfir küfründe mazur değil, mümin de imân etmekte mecbur değildir.[322] Daha değişik bir ifade ile mümin imânında mecbur olsa idi kâfir de küfründe mazur olması gerekirdi. Zira bu yapı kâfirin aleyhine olmadığı gibi mümin için de hazır imân demek değildir. Bu yapı Allah'ın en kapsamlı lütfudur. Müminin kalbine onun fıtrata uygun çabasını görüp yine fazlı ve keremiyle imânı onun kalbine güzelleştirmiş ve imânı ona sevdirmiştir. Kısaca Allah bu düşüncede, mümin kâfir bütün insanları Âdem'in zürriyetinden kılmakla onlara *eşit* derecede ikramda bulunmuş ve onlara rahmetini göstermiştir. En geniş kapsamlı rahmet budur. Kâfir bu ikramı israf edip O'na karşı nankörlük etmiş mümin ise bu ikramı ziyadeleştirecek bir takım çaba içerisine girmiş ve imân kalplerine sevdirilmiştir.[323]

---

319. Ebû Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, (Mustafa Öz'ün öevirisini yaptığı *İmam-ı Azamın Beş Eseri* içerisinde) IFAV, II, Baskı, İstanbul 1992, s. 72.
320. Mağnisâvî, *Şarh-u Fıkhi'l-Ekber*, (Ali Ghandour Almanca Tercümesi) Meclis-i Dâireti'l-Maârif, İndien 1904, s. 44.
321. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Hasan da, aynı bağlantıyı Kaderîlere reddiyesinde kurmaktadır. Bkz. *Bidâyet-i İlmi'l-Kelâm fi'l-İslâm*, ed. Josef van Ess, s. 11-14.
322. Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 135.
323. Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 135.

Allah insanları ne zorla müminler olarak ne de kâfirler olarak yaratmamıştır. Onları imân etmeye ve küfretmeye kabiliyetli şahıslar olarak yaratmıştır. İman eden ihlâsından imân eder, küfreden ise küfrün kendilerini kurtaracağını vehmederek küfrü seçerler. Ama bu asla mecbur oldukları için değildir. Seçme açısından imân ve küfür kulların fülleridir.[324]

Fıkh-ı Ekber'in tanınmış yorumcularından Aliyyu'l-Kârî, bu paragrafı yorumlarken hem ilgili ayet ve hadislere hem de mezheplerin bu hususdaki görüşlerine temas etmiştir.[325] Fıtrat konusunda Cenâb-ı Allah şöyle buyuruyor: "O *halde gerçek Müslüman olarak kendini dine doğrult; Allah'ın fıtratına, ki insanları onun üzerinde yarattı.*"[326] Burada yaratma ifadesi fıtrat kelimesiyle ifade edilmektedir. Hz. Peygamber (as.) de şöyle buyuruyor: "*Her doğan, İslâm yaratılışı üzerinde doğar. Sonra anası babası onu Yahudileştirir yahut Hristiyanlaştırır yahut Mecûsileştirirler. Nihayet bunu dili ile açıklar, ikrar eder. Ya şükr edenlerden yahut küfr edenlerden olur.*" İmam Muhammed Bâkır'a göre, Allah'a ortak koşmaksızın *O'nun hanîfleri* (*hunefâe lillâh*) olun ayet-i celilesindeki *haniflik*, Allah'ın insanları yaratışına esas olan fıtratın bir sonucudur, bu fıtrat değişmez ve bu onlara kendini bilme imkan ve kapasitesini kazandırır. Mîsak ayetiyle alakalı olarak da, şayet bu olay olmasa idi (veya bu yapı kazandırılmasa ve bahşedilmese idi) hiçbir kimse Rabbini bilemeyecekti buyurmuşlardır. O, insanın fıtrat üzere doğması, Yüce Allah'ın yaratıcısı olduğu bilinciyle doğacağı anlamındadır, der ve şu ayet-i celileyi okur:[327] *Eğer onlara kendilerini kimin yarattığını sorarsan kesinlikle Allah'ın yarattığını söylerler.* Bu ayetle alakalı benzer bir cevabı ve benzer bir görüşü Cafer es-Sâdık'ın da serdettiği ifade olunmaktadır.[328]

Cenab-ı Hakkın şu âyeti de buna delâlet ediyor: "*Ey îmân edenler! Allah'a ve Resulüne îmân edin.*"[329] Eğer kullar, ezelde mümin olsalardı Allah Teâlâ, onlara îmân etmelerini emretmezdi ve Cenab-ı Allah kullara ezelde: "*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*" hitabını yapıp: Onlar da "*evet*" demezlerdi. Saîd b. Cübeyr'in,

---

324. Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 136.
325. Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 129-136.
326. Rûm, 30.
327. Tabatabâî, Allâme Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsîri'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan, Kevser, c. 8, s. 462.
328. Tabatabâî, *el-Mizan fi Tefsîri'l-Kur'ân*, c. 8, s. 454.
329. Nîsa, 136.

İbn-i Abbas'tan rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (as.) bu âyetin tefsirinde şöyle buyurmuşlardır: "Allah Teâlâ, Âdem (as.)'in sırtından söz aldı. Sırtından zürriyetini çıkararak hepsini önünde yaydı ve onlara **şekil** verdi, ***akıl*** verdi ki bu akılları sebebi ile herşeyi bilsinler, **lisan** verdi ki konuşsunlar. Sonra Allah Teâlâ, Âdem'in gözleri önünde onlarla konuşarak, *Ben sizin Rabbiniz değil miyim?* dedi. Onlar da, *evet, Sen bizim Rabbimizsin, şahidlik ederiz,* dediler." Hz. Peygamber bu sözlerinden sonra mezkur âyet-i kerimeyi "*mubtılûn*"a kadar okudu.[330]

Cenâb-ı Allah bunu bize, gayba imânın bir gereği olarak ve imtihan espirisine binaen unutturdu. Bunu düşünürsek, o zaman imtihan mânası zail olurdu ve peygamberlerin gönderilmesine ihtiyacımız olmazdı. Bir kerre unutulan her şey delil kabul edilmez ve mazeret olarak ileri sürülemez. Allah Teâlâ, bizim amellerimiz hakkında şöyle buyuruyor: "*Allah onların (dünyada yaptıkları bütün amelleri aleyhlerine muhafaza edip) saymış onlarsa bunu unutmuşlardır.*"[331]

Bu ayetle alakalı olarak İmam Maturîdî, insanın fıtratına, bu fıtratın bütünüyle Allah'tan olduğuna, anne ve babaları vs. buna ortak kılmanın doğru olmadığına, insanın ta ilk varoluşundan kıyamete kadar serüveninin buna şahit olduğuna, biz bundan habersizdik, diyebilecek geriye hiçbir şeyin bırakılmadığına ve her şeyin insanın ilk varoluştan itibaren esirgenmediğine,[332] vurgu yapmıştır. Buradaki belâ sözünün *nutkî* olduğu iddia edilebileceği gibi aslında *hilkaten* olduğuna, insanın fıtratında tevhide şehadet bulunduğuna, buna Hz. Peygamber'in, *her doğan fıtrat üzere doğar,* hadisi şerifinin delalet ettiğine, şayet akıllar ve fikirler kendi haline bırakılsa tevhide şahitlik edeceğine, buradaki, dilin sözü değil halin konuşması olduğuna,[333] işaret eder.

Bütün bunlarla beraber Mâturîdî'ye ait bu ifadelerin, Aliyyu'l-Kârî'nin ilgili yorumunun İmam Ebû Hanîfe'nin görüşünü tam yansıtmadığına daha doğrusu onun vurgusunu yakalayamadığına işaret gerekir. Bu nedenle biz İmamu'z-Zâhidîn Muhammed b. Kerrâm'ın en az bir İmamu'l-Hüdâ Mâturîdî kadar Ebû Hanife şarihi olduğunu iddia ediyoruz.

---

330. Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 132,133.
331. Mücadele, 6.
332. Maturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, c. 6, s. 104,105.
333. Maturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, c. 6, s. 106,107.

Muhammed b. Kerrâm'a göre imân her bir ferdin ilk anında ikrar etmesidir.[334] Hatta mevcut şu halinde ikrar etmiş olması bile ikinci derecede öneme haizdir. Zira o ilk anındaki durumun hükmü kalkmamıştır. O ilk andaki tevhidî hakikati bozacak olan, bu dünyada irtidat ederek o fıtratta bir sapma ve bozukluk oluşturmaktır ki yeni bir ikrar kaçınılmaz olsun.[335]

ÖNEMLİ MUTASAVVIFLAR

Burada İslam düşüncesinde iz bırakan önemli ve etkili bir takım Sûfilerin kısaca hayat hikâyelerini ele alacağız. Yalnız Muhammed b. Kerrâm ile başlayıp kendisine biraz daha fazla yer ayıracağız, zira diğer sûfî ve zahitler bir şekilde el kitaplarında mevcut ve ulaşılabilir durumdadır.

Muhammed b. Kerrâm ez-Zâhid el-Hanefî

İbn Kerrâm'ın hayatıyla ilgili haberler hem az hem de onun kimliğini ortaya koyma hususunda da pek güvenilir değildirler. O, Neşşâr'ın da dediği gibi, haberleri kaybolmuş, kaynakları yok edilmiş bir filozoftur.[336] O, Cüneyd gibi bir çok büyük sûfîye en büyük etkiyi bırakmış fakat bu etkinin kaynağının kendisi kaybolup gitmiştir.

Kaynaklar, bu mezhebin adını, kurucusu Ebû Abdillah Muhammed b. Kerrâm'dan aldığı konusunda müttefik olmakla beraber[337] "Kerrâm" isminin hangi kelimeden türetildiği ve hangi anlamda kullanıldığı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür.[338] Bu mezhebin mensubu olmayanlar, biraz da onları kötüleyebilmek maksadıyla Ebû Abdillah Muhammed'in babasının bağ bakıcısı olduğunu,[339] bu

334. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 223.
335. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 223.
336. Süheyr, *et-Tecsim*, s. 45.
337. Bu mezhebin asıl kurucusu Ahmed b. Harb'dir, Muhammed b. Kerram onun düşüncelerine yeni bir dinamizm kazandırmış ve kendi adını vermiştir. Bkz. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, c. II, s. 609.
338. Muḫtār, *et-Tecsīm*, s. 48,54; Kutlu, Sönmez, www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/ 14 Ağustos 2010.
339. Sem'ânî, Ebû Saîd Abdulkerîm b. Muhammed, *el-Ensâb*, Dâiratu'l-Me'ârî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1400/1980, XI, s. 60. Değerli Mısırlı araştırmacı Süheyr Muhammed Muhtar Ha-

sebeple "kerrâm" olarak lakaplandırıldığını iddia ederler.[340] Mezhep mensupları ise, mezheplerini yüceltebilmek için bu kelimenin *kerâmet*, takva ve yücelik sahibi anlamındaki *kerâme* kelimesinden *kerem* ya da *kerîm*'in çoğulu *kirâm* şeklinde okurlar.[341] Mevcut dökümanlarla bu konunun aydınlatılması güç görünmektedir.[342]

---

nım, Muhammed b. Kerrâm'ın babasının bağ bakıcısı olduğuyla alakalı olarak yürütülen tahminlerin ötesinde hiçbir kayda rastlamadığını ifade eder. Bkz. Süheyr, *et-Tecsîm*, s. 47,48.

340. Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 60. Mehmet Şerâfettin Yaltkaya, İbn Makulâ'nın ve Sem'anî'nin *kâf*ın fethi ve *râ*nın şeddesiyle zabtettiklerini, Pederinin bağ bekçisi olmakla ünlendiğini, bu nedenle bu okuyuşun doğru olduğunu ifade etmektedir. (Bkz. M. Şerafettin, "Kerrâmîler," *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası Tarihî İctimaî, Dinî Felsefî*, Nisan 1929 Ahmet İhsan Matbaası, İstanbul 1929, sayı 11, s. 1, birinci Dipnot.)

341. Kerrâmîlerin meşhur kelamcısı Muhammed b. Heysam, bu kelimeyi *kâf*ın fethi ve *râ*nın tahfifiyle kerâm ve *kâf*ın kesri ve aynı şekilde *râ*nın tahfifiyle *kirâm* şeklinde rivayet etmiştir. (Zehebî, *Mîzan*, s. 315.) Meşhur edip ve kudretli şair Ebu'l-Feth el-Bustî, Muhammed b. Heysem'e tâbi ve kendisini kaptırdığı cinas yapma illetine mağlup olarak,

Fıkıh varsa yalnız Ebû Hanife'nin yalnız onun fıkhıdır,
Kelam dahi Muhammed b. Kirâm'ın kelamıdır,
Cehalet saikasıyla iktida etmeyenler,
Muhammed b. Kirâm'a, kirâm olmayanlardır, demiş ve bu şair kerîm (cömert) lafzının çoğulu olarak *kirâm* şeklinde okumuştur. (Bkz. M. Şemseddin, *a.g.e.*, s. 1.) Oysa tahfifle okuyuşu Kâdı Ebu'l-Kasım ed-Dâvûdî'nin sözünü bir şiirle ortaya koyan Seâlibî'nin şiiri ve Hüseyin b. Yûsûf el-Arzurûmî'nin *...müşebbihetu'l-kirâmiyye Muhammed b. Kirâm ve kâf'ın kesri ve râ'nın tahfifiyle* gibi ifadeleri de destekler niteliktedir. Okunuşla alakalı en detaylı bilgiyi Süheyr Muhtâr vermektedir. İbn Mâkûlâ'dan ve İbn Sam'ânî'nin Ensâb'ından başka İbn Hacer *Lisânu'l-Mîzân*'ında *Tâcu'l-Arûs*'ta, *Mizanu'l-İ'tidal*'de bu şekilde tespit etmişlerdir. İbn Sem'ânî'nin *babası üzüm bekçisiydi* şeklindeki isnatsız iddiası yüzünden bu şekilde de yaygınlaşmış olabilir. İbnu'l-Esîr de *Lübab fî Tezhîbi'l-Ensâb* da aynı iddiayı tekrarlar.(Muḫtâr, *et-Tecsîm*,s. 49.)

342. Süheyr bu iki okuyuş tarzından birisinin delile dayalı olarak diğerine tercih edilmesinin mümkün gözükmediğini, yüz yıllardır geldiği şekliyle *kerrâm* olarak bırakmak gerektiğini ve bunu daha değişik ve güçlü delillerin ortaya çıkmasını beklemek gerektiğini söyler. (Bkz. Süheyr Muhammed Muhtâr, *a.g.e.*, s. 53,54.) Sönmez Kutlu da aynı kanaattedir. Zira bir tarafta kötüleme saiki hissedilen karşı tarafın okuyuşu diğer tarafta da övme saiki hissedilen taraftar kelâmcı ve şâirlerin okuması bulunmaktadır. (bkz. Kutlu, Sönmez, www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/ 14 Ağustos 2010.) Bosworth onu eski çalışmalarında tahfifle *kiram* olarak okumuş, daha sonra onu teşdidle okumuştur. (Bu tartışmalar için ayrıca bkz. Van Ess *a.g.e.*, s. 8-15.)

Louis Massignon tarafından tam adı,[343] Ebû Abdillah Muhammed b. Kerrâm b. Arrâf[344] b. Hizâne[345] b. el-Berâ en-Nizârî[346] olarak tespit edilen ve kendisi *el-İmâmu'z-Zâhid Ebû Abdillah* ve *ez-Zâhid Muhammed b. Kerrâm* gibi lakaplarla sunulan Muhammed, Sicistan'da, Horasan ile Hazar denizinin birleştiği yerde, Zerenc[347] civârında, hicri 190 senesinde[348] dünyaya geldiği söylenmiştir. Benû Türâb kabilesinden olduğunu söyleyenler varsa da genel kanaat Benû Nizar'lı olduğu şeklindedir.[349] Arap olduğu sõylenmiş olmakla beraber vatan olarak İranlı olduğu kesindir.[350] Nişâbur'da kendisi İbn Uyeyne'nin talebesi olan ve İbn Hıbbân tarafından Mürcîîlik ile itham edilen Ahmed b. Harb'in[351] (234/848-49) derslerine devam etmiş ve zühdü kendisinden elde etmiştir.[352] Aralarında

---

343. Massignon, *Essai*, s. 260.

344. İbn Asâkir'in Dımaşk tarihinde birkaç yerde, hadis senedlerinde adı zikredilirken *Arrâf* yerine *'Irâk* kaydedilmiştir. (Bkz. İbn Asâkir, *a.g.e.*, c. 55, s. 129,130.)

345. İbn Kesîr'in *el-Bidâye*'sinde bu kelime *Hizâme* olarak tespit edilmiştir. (Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. XI, s. 29) Aynı kelime İbn Asâkir'de ise *Hazâbe* olarak yazılmıştır. Eserin edisyonunu yapan Muhibbuddin Ebû Saîd Ömer el-Amravî Dördüncü dipnotta Vâfî'nın *Vefeyât*'ın da bunu *Hurâye* olarak kaydettiğini yazmaktadır. (Bk. İbn Asâkir Ali b. Hasan eş-Şâfiî, *Târihu Medinet Dimaşk*, c. 55, s. 127.) Bütün Bunlar Muhammed b. Kerrâm'ın tam adında bile bir sürü yanlış yazılımın dolayısıyla ihtilafın ve ilgisizliğin bulunduğunu göstermektedir.

346. Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 61. İbn Hıbban, *Kitabu'l-Mecrûhîn* adlı eserinde Künyesinin *Ebû Abdillah* olduğunu ve onun kendisini *Benû Sivan (Nizâr)* dan olduğunu zannettiğini yazıyor. (Bkz. İbn Habban, *Kitabu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*, c. II, s. 326.) İbn Asakir ise onun *Benû Nizar*'dan olduğunun söylendiği şeklinde şüpheli bir ifade kullanır. (İbn Asâkir, *a.g.e.*, c. 55, s. 128)

347. Hâfız Muhammed b. Abdillah el-Hâkim en-Nişaburî (h. 321-405) onun, Sicistan'ın köylerinden bir köy olan Zerenc'te doğduğunu söylemektedir. (Bkz. Hâkim Nişaburî, *Tarihu Nişabur Tabakatu Şuyûhi'l-Hâkim*, thk. Mâzin b. Abdirrahman el-Bahsalî el-Beyrûtî, neşr. Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1427, s. 63.) Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 61. Zerenc şehri, birçok kasabayı (Kûra) içine alan Sicistan vilayetinin başkenti ve hisar şehri (*Gasaba*) olduğu söylenmiş Hz. Ömer döneminde fethedilmiştir. (Bkz. Hamavî, *Mu'cemu'l-Büldân*, c. III, s. 138.)

348. Hicrî 168/784 de dünyaya gelmiş olduğu da sõylenmektedir. Bkz. Van Ess a.g.e. s. 30.

349. Erdem, *a.g.e.*, s. 35; Subkî *Tabakât*, c. 11, s. 53.

350. Süheyr, *et-Tecsim*, s. 47.

351. Van Ess, *Theologie und Geselschaft*, II, s. 609.

352. Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 61. İbn Kerrâm, Zührî'den rivayet ettiği bu hadis hakkında İmam Buhari'ye bir mektup yazmış, o da cevabî mektubunda bu hadisi rivayet edenin darb-ı şe-

görüş ayrılığı oluşunca Horâsân'dan [353] Mekke'ye gitmiştir.[354] Aynı İbn Hıbbân, Arapça bazı harfleri düzgün telaffuz edemediği için Muhammed b. Kerrâm'ı alaya alacak;[355] muhalifi Osman ed-Dârimî (ö. 280-282/893-895)[356] tarafından ilhama mahzar olduğunu iddia ettiği gerekçesiyle şikâyet edilip sürgüne gönderilecektir.[357] Aslında öldürülmek istendiği fakat taraftarlarının çokluğundan çekinerek Gûr ve Garcistân [358] taraflarına kovulduğu/sürgün edildiği ifade edilmektedir.[359]

---

dîd ve habs-i tavîl'le cezalandırmak gerektiğini iletmiştir. (Bkz. Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ*, c. II, s. 627.)

353. Horasan, Irak'ı takip eden Ezazvâr, Cüveyn, Beyhak, ile başlayıp Hind civarlarında ki Tahâristan, Gazne, Sicistan, Kirmân'a kadar olan geniş bir bölgenin adıdır. Nisabur, Herat, Merv, Belh, Serahs, Talkân, Nesâ gibi önemli şehirleri içine almaktadır. (Bkz. Hamavî, Yakut b. Abdillah er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Büldân*, Dar-u İhyâi't-Türas'il-Arabî, Beyrut, Tarihsiz, c. II, s. 350.) Eski Farisi lugatinde genel anlamda doğu beldeleri kastedilmiş, coğrafyacılar tarafından ise Hint dağlarına kadar olan doğu İslâm iklimlerine söylenmiştir. Kelime anlamı Güneşvâri (eftâbu mânend/şebîhu'ş-şems) veya güneş aydınlığı demek olduğu söylenmiştir. (Bkz. El-Imâdî, *Horâsân fî Asri'l-Ğaznevî*, s. 1.)

354. Erdem, *a.g.e.*, s. 35.

355. Osman b. Sa'îd ed-Dârimî, Sicistan valisi İbrahim b. Hüseyin'in yanında bulunduğu bir sırada uzun boylu üzerinde riga'sı bulunan bir adam getiriliyor ve onun Muhammed b. Kerrâm olduğu söyleniyor. Bu ilmi nereden aldın? denildiğinde Allah'ın içime bahşettiği bir nurdan olduğunu söylüyor. Sonra Vali İbrahim peki teşehhüdü güzelce okuyabiliyor musun deyince, *selevât, teyyibât, es-selâmu ileynâ ve ilâ ibâdillâhi's selihîn eşvedu enne Muhammeden ebdüke ve resûlüke*, gibi birçok yanlışla okuyor. İbrahim de: Kalk Allah'ın laneti diyor ve Sicistan'dan sürüyor. (İbn Habban, *el-Mecrûhîn*, s. 327.)

356. Herat doğumlu olan Ebû Said Osman ed-Dârimî, büyük bir Şâfiî muhaddisdir. Bağdat'a gidip Ahmet b. Hanbel'in derslerine devam ettiği söylenmektedir. Cehmiyye'ye ve Hanefî Mürciî Bişr el-Merîsî'ye reddiyesi vardır. (Bkz. Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 142,143.)

357. Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 128, 129.

358. Ğarcuşar'ın genelde adıdır. Batıda Herat, doğuda Ğûr, kuzeyde Merv, güneyde ise Gazne ile çevrilmiştir. Şûmîn ve Afşin Ğarcistan'ın iki önemli şehridir. (Bkz. el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Büldân*, c. IV, s. 193.)

359. Bağdâdî, *Fırak*, s. 215; Kutlu, *Mürcie*, s. 231. (Subkî'nin *Tabakat*'ından (I. 306) naklen.) Van Ess'e göre bu güne değin bu bölgelerde İslamın etkisi hala azdır. Bkz. Van Ess, *Theologie und Geselschaft*, II, s. 609.

Muhammed b. Tâhir b. Abdullah b. Tâhir zamanında Nisâbur'a [360] geldiği ve çiftçilerden ve sıradan halktan bir grup insanın ona tâbi olduğu söylenmektedir.[361] Buraya geri döndüğünde de çile elbisesini sırtından çıkarmamıştır.[362]

Kaynakların bildirdiğine göre İbn Kerrâm, ilim talebi için Sicistan'dan [363] Haşevîye, Bâtınîye ve Mücessime'nin ve önemlisi Mukâtil b. Süleymân'ın memleketi Horasan'a gitmiş ve böyle bir ortamda olgunlaşmıştır.[364] Belhli, Mervli, Heratlı, Nisaburlu hocalarından hareketle ilim talebi için Horasan diyarlarında birçok seyahatler yaptığını söyleyebiliriz.[365] Hayatı sürgün ve hapislerle geçmiş olan Muhammed b. Kerrâm, Horasan'daki eğitim hayatından sonra Mekke'ye gitmiş ve beş yıl orada kaldıktan sonra Nişâbûr'a dönmüştür. Daha sonra memleketi Sicistan'a gelip bütün malını mülkünü satmış,[366] Tâhirîler [367] dö-

---

360. Halkın Neşâvûr olarak söylediği Neysâbûr, eşi benzeri bulunmayan büyük bir beldedir. Adının kral Sâbur'dan geldiği söylenmektedir. Rey Nisabur arası 160 fersah, oradan Serahs'a da 40 fersah olduğu söylenmektedir. Hicri 31'de Hz. Osman döneminde Abdullah b. Amir b. Kurayz tarafından sulhla fethedilmiştir. Hz. Ömer döneminde Ahnef b. Kays eliyle fethedildiği yapılan anlaşmanın bozulması üzerine ikinci kez fethedildiği de söylenmiştir. (Bkz. Hamavî, Yakut, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, s. 3331,332.)

361. Bağdâdî, *Fırak*, s. 216.

362. Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 63; Van Ess, *Theologie und Geselschaft*, II, s. 609.

363. Büyük nahiye ve geniş bir velayet olan Sicistan'ın, bazılarına göre bir nahiye olduğu ve medinesinin isminin ise *Zerenc* olduğu söylenmiştir. Rüzgârı hiç dinmeyen, kar görmeyen, düz ve verimli kumsal bir araziye sahip olan Sicistan'ın bir askeri yerleşim yeri olduğu ifade edilmektedir. Burada Hanefî fukahasının dışında âlimin pek nadir olduğu ve Haricîlerin bolca gösteri yaptıkları bir yer söylenmektedir. (Bkz. el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Büldân*, c. III, s. 190,191.)

364. Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 62; Süheyr, *a.g.e.*, s. 55.

365. Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 135.

366. Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 62; İbn Asâkir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, c. 55, s. 128. Ayrıca bkz. Süheyr, *a.g.e.*, s. 57.

367. Tâhirîler, 821'de Horasan'da ortaya çıkan Hâricî ayaklanmasını bastırmak üzere görevlendirilen, aslen İranlı ve Farsça konuşan General Tahir b. Hüseyin'in, 205-207/829-822 tarihleri arasında gösterdiği başarıların sonunda adını hutbede halifeyle birlikte zikretmesiyle yarı bağımsız bir devlet olarak kurulmuştur. Tahir b. Hüseyin'den sonra sırasıyla Talha b. Tahir, Abdullah b. Tahir, Tahir b. Abdullah ve Muhammed b. Tahir başa geçmiştir. Bu hanedâna Abbasîler göz yummak zorunda kalmış ve Halife Me'mun ile anlaşarak varlık-

neminde tekrar Nişabur'a gitmiştir. Kendisini züht ve ibadete vermesi, tecsimi andıran fikirlerini ve özellikle Mürcie'ye benzer bir îmân nazariyesini savunması sebebiyle, etrafında pek çok kişi toplanmıştır. Sicistan vâlisi, bu durumun otoritesini sarsacağı korkusuyla, önce bir grup âlim tarafından onun sorgulanmasını istemiş ve aleyhinde uzun bir dava açılmıştır.[368] Vâlinin huzurunda yapılan bu sorgulamada, bunları "Allah'tan bir ilham ile" söylediğini iddia etmesi nedeniyle vâli onu, Sicistân'dan uzaklaştırmıştır. Bu davanın sonucunda sürgüne mahkûm edilmiş ve bu onun ilk sürgünü olmuştur.[369] Bunun üzerine o, Sicistân'dan çıkarılınca fikirlerini Gûr, Garcistân (Gazne) ve Horasan'ın kırsal kesimlerinde, özellikle köylüler arasında yaymaya devam etmiştir. Garcistân'da bulunduğu sırada, âbid görünümüyle Şûmîn ve Afşinli pek çok kimseyi kendi tarafına çekmeyi başarmış, daha sonra, bazı taraftarlarıyla birlikte tekrar Horasan'ın Nişâbûr şehrine gelmiştir. Burada ki faaliyetleri sonucu Nişâbûr'un köylerinden "câhil, gariban ve ezilmiş bazı kimseler" onun fikirlerini benimsemişlerdir. Dikişsiz deri bir elbise giyen ve kafasında beyaz bir külâh (kalnevse) taşıyan İbn Kerrâm, süt satarak geçimini sağladığı, dükkânında insanlara vaaz ve nasihatta bulunduğu söylenmiştir.[370]

Gur ve Garcistan sürgününden sonra dediğimiz gibi tekrar Nişabur'a gelmiş fakat o burada hapsedilmiştir. Hapse atılmasının sebebi olarak kendi taraftarları, Muhammed b. Kerrâm'ın Tahirîler'in otoritesini sarsacağı kehânetleri olduğunu iddia etmişlerdir.[371] Diğerleri ise onun, "îmân ikrardan ibarettir, Tanrı bir

---

ların sürdürmüşlerdir. Muhammed b. Kerrâm, 230-249 yıllarında başta bulunan Tahir b. Abdullah ve 249-260 yılları arasında hükmeden Muhammed b. Tahir'in döneminde hapsedilmiş ve sürgünlere gönderilmiştir. Bkz. Bahriye Üçok, *İslâm Tarihi Emevîler-Abbâsîler*, Sevinç Matbaası, Ankara 1968, s. 98; Sönmez Kutlu, Mürcie, s. 152. Ayrıca bkz. Ebu'l-Ferec Tarih I s. 217; Bartholt, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, İstanbul 1980, s. 266-267.

368. İbn Asakir, *a.g.e.*, c. 55, s. 128. Zehebî, *Mizanu'l-I'tidal*, c. 6, s. 314. İbn Kesir *el-Bidâye*'sindeki ifade Hâkim'den naklen aynen şöyledir: Tahir b. Abdillah tarafından habsedildi. Serbest bırakılınca Şam'a gitti ve tekrar Nisabur'a döndü ve bu sefer Muhammed b. Tahir b. Abdillah uzun süre hapsetti. Bkz. XI, s. 30. Ayrıca bkz. Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 135.

369. Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 135.

370. Hâkim Nişaburî, *Tarihu Nişabur Tabakatu Şuyûhi'l-Hâkim*, s. 64.

371. Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmiya*, s. 20.

cisim olup arşın üzerindedir" gibi bir takım öğretilerinden hareketle ilim ehlinin icmasıyla bidatçi ilan edilip hapse mahkûm edilmiştir.[372] Benzer nedenler ve kaygılarla Şiî kelamcı Fadl b. Şazân'da Abdullah b. Tâhir tarafından sürülmüştür.[373]

İbn Kesîr'in anlattığına göre Muhammed b. Kerrâm iki kez hapsedilmiştir. Birinci kez Tâhir b. Abdillah (230-248) tarafından 243 yılında uzun hapsedilmiş ki, biz bu hapsin 243-248 yılları arasında olduğunu var sayabiliriz, serbest bırakılınca *Süğûr-u Şam*'a gitmiş, Suriye-Bizans sınırlarını gezmiş[374] ve Nişabur'dan vazgeçememiş tekrar Nişâbûr'a dönmüştür. Bu sefer Muhammed b. Tâhir b. Abdillah tarafından hapsedilmiştir[375] ki bu hapsinde 249-251 yılları arasında olduğu düşünülebilir. Demek ki 248-249 yılları arasında birkaç ay serbest kalmış bu arada Şam'a gidip tekrar Nişâbûr'a dönmüştür. Bu da Muhammed'in döneminde üç yıl hapsedildiği anlamına gelmektedir. Yaltkaya'nın dediğine göre de Nişabur'da kaldığı on dört senenin sekiz senesini hapiste geçirmiştir. Bu arada kısa bir süre hapisten çıkmış olmalıdır. Zira 243 ile 251 yılları arasında devamlı hapis yattığını varsaymak durumunda kalırız ki durum böyle olmamıştır. Böylece toplam sekiz yıla yakın bir hapis hayatı yaşamıştır.[376]

Yani Muhammed b. Kerrâm, 230-249 yıllarında başta bulunan Tâhir b. Abdillah ve 249-260 yılları arasında hükmeden Muhammed b. Tâhir'in dönemlerinde [377] iki kez hapsedilmiş üç kez de sürgüne gönderilmiştir. Bir sürgünü Gûr

---

372. Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmiya*, s. 20.

373. Kutlu, *Mürcie*, s. 161,162. Ayrıca bkz. Keşşi, *er-Ricâl*, s. 334.

374. Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 62; Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 135.

375. Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye*, XI, s. 30. Kutlu'ya göre Tâhir 248 yılında işbaşına gelmiş ve onu o vakitler hapsetmiştir. 251 yılında salıverdiğine göre Muhammed'in döneminde üç yıl hapiste kalmıştır. Oysa İbni Asakir'e göre onun iki kez hapsedildiği birinci hapsinin Mekke mücaveretinin ve Sicistan'daki mülkünü satmasının akabinde, diğer hapsinin ise Tâhir'in oğlu Muhammed'in döneminde olduğu ve bu mihnetin uzadığı şeklindedir. İbni Kesir'in ifadesine göre de Tâhir döneminde hapsediliyor serbest kalınca Şam'a gidip tekrar Nişabur'a dönüyor ve Muhammed tarafından ikinci hapis hayatına düçar oluyor ve hapsi uzuyor, şeklindedir.

376. Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 100.

377. Bkz. Bahriye Üçok, *İslâm Tarihi Emeviler-Abbâsîler*, Sevinç Matbaası, Ankara 1968, s. 98; Sönmez Kutlu, Mürcie, s. 152. Ayrıca bkz. Ebu'l-Ferec, *Tarih*, 1 s. 217; Bartholt, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, İstanbul 1980, s. 266-267.

ve Gazne dolaylarına, ikinci sürgünü İbn Huzeyme'nin eliyle Şam'a, diğer bir sürgünü de Şam uleması tarafından Remle'yedir. Zehebî, bidat olduğu düşünülen bazı fikirleri ve halka mal ettiği faaliyetleri dolayısıyla Muhammed b. Tâhir tarafından Nişâbûr'da tutuklanıp, sekiz sene hapis hayatı yaşadığı ile ilgili haberleri araştırdığını ve onun bidatleri yüzünden, Nişâbûr'da sekiz yıl hapis yattığını kesin bir dille ifade etmektedir.[378] Şam sürgününden sonra tekrar Nişabur'a gelmiş orada Muhammed döneminde 249-251 yılları arasında ikinci mahkumiyetini yaşamıştır. İkinci hapis hayatından sonra tekrar Şam'a ve Kudüs'e gittiğini ve orada vefat ettiğini biliyoruz.[379]

Biz burada bir hususa dikkatleri çekmek istyoruz. Me'mûn'un huzurunda tartışmalar yapmış, Müfessir ve kelamcı Abdulaziz el-Mekkî el-Kinânî (ö. 234-39/849-54) 213-230 yılları arasında Horasan valiliği yapan Abdullah b. Tâhir tarafından Bağdat'tan Nişabur'da ikamete ikna olunduğu söylenir. Bu müfessir kelamcının özelliği Me'mûn'u yer yer eleştirse de onunla aynı siyasî görüşleri paylaşıyor olmasıdır. Bu durum doğruysa ve önemsenecek olursa Tâhirilerin, Abbâsî- Mu'tezilî ideolojiye hizmet ettikleri söylenebilir.[380]

Hapisten çıktıktan sonra serbest bırakılınca İbn Huzeyme ve beraberinde bir grub âlimin kararıyla, 251'e Nişâbûr'u terk etmek zorunda bırakılmış ve Kudüs'e gönderilmiş başka bir ifadeyle sürgün edilmiştir.[381] Zira onun hapiste kalması bile mahzurdan hali olmadığı için, yanında çıkarılan avâm-ı nas hariç sekiz yüz kişiyle beraber şehri terke mecbur kalmışlardır. Bunların hepsinin sırtında bornozlar ve ellerinde tespihler bulunduğu halde Kudüs'e gelmişlerdir.[382] Orada kendisine bir yer seçerek postu serip halka vaazlar vermeye başlamıştır. Burada kaldığı dört yıl süresinde manevî nüfuzunun gittikçe arttığı, Hz. İsa'nın mezarına bitişik direğin yanında alenî olarak vaaz ettiği ve büyük kalabalıklar toplandığı rivayet edilmiştir. Kudüs'te bulunduğu sırada,

---

378. Zehebî, *Mizanu'l-İ'tidal*, VI, s. 314; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XI, s. 30.
379. Zehebî, *Mizan*, c. VI, s. 314.
380. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 345,346,353. Bu vali kendisinden hemen sonra gelen ve Muhammed b. Kerrâm'ı hapseden Tâhir b. Abdillah'ın babası ve Muhammed b. Tâhir'in dedesidir.
381. Margoliouth, *a.g.e.*, s. 275; Van Ess, *Theologie und Geselschaft*, II, s. 609.
382. Yaltkaya, "Kerrâmîler," s. 3.

onun 20 bin civarında taraftarı olduğu ve onların burada ribatları bulunduğu söylenmektedir.[383]

İnsanlar üzerinde nüfuzunun artmasından rahatsız olunması üzerine *garip bir adam* ısrarla imân hakkında sorular sormaya başlamış nihayet üçüncüde sorusuna cevap olarak, *iman kavil*dir demiştir.[384] Bu da orada ki Ebu'l-Feth Nasr b. İbrahim [385] gibi ulemâ tarafından teftiş edildiği, baskı uygulandığı ve görüşlerinin tescil edilmeye çalışıldığını göstermektedir. Daha sonra imânın sözden ibaret olduğuna dair görüşünü açıkça söylemesi (güya) halkın tepkisine yol açtığı söyleniyor. Bunun neticesinde kitapları yakılmış ve vâli tarafından Remle'ye sürgün edilmiştir.[386] Bu sürgün onun üçüncü sürgünü olmaktadır. Demek ki ulema onu teftiş ve deşifre etmekle kalmamış, aynı zamanda bir yolunu bulup halkı da aleyhine kışkırtmışlardır. Onun Mürcî karakterinin bir yansıması olsa gerek ömrünün son demlerinde yirmi bin mürîdânına rağmen sürgün edilmiş ve o buna karşı hiçbir fiilî tepki göstermemiştir.[387] Ebû Abdillah burada bir gece 255/868 yılının Safer ayında vefat etmiş, ertesi sabahı naaşı Kudüs'e getirilerek Eriha'da, Hz. Yahya ve Zekeriyya (as.)'ın yanına gömülmüştür.[388]

Onun Kudüs/Eriha'daki kabrinde itikâfı alışkanlık edinen müritleri, *hankâh* adıyla anılan, tedrisatını hadis formunda takdim ettikleri bir ibadet ve dershane inşa etmişlerdir. Burası bundan böyle Kerrâmiye'nin merkezi haline gelmiştir ki, van Vloten'e göre İslâm medreselerinin menşei bu Hankâh'tır. Daha sonra Eş'arîler, miladî XI. asırda Karâmita ile münakaşa ve mücadeleye başladıklarında Kerrâmiye medreselerini taklit etmişlerdir.[389] Sıddıkî'ye göre de İslamiyet'in en geç yayıldığı yerlerden birisi olan Gûr toprakları Ebû Abdillah Muhammed b. Kerrâm en-Nişâburî tarafından kurulan Kerrâmiye mezhebini benimsemiş-

383. İbn Asâkir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, c. 55, s. 129; Erdem, *a.g.e.*, s. 44. Ayrıca bkz. Subkî, *Tabakât*, II, s. 53.
384. İbn Asâkir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, c. 55, s. 129.
385. İbn Asâkir, *a.g.e.*, c. 55, s. 130.
386. İbn Asâkir, *a.g.e.*, c. 55, s. 129,130.
387. Erdem, *a.g.e.*, s. 44. Ayrıca bkz. Subkî, *Tabakât*, c. II, s. 53.
388. Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 63; İbn Asâkir, *a.g.e.*, c. 55, s. 130. Ayrıca bkz. Kutlu *a.g.e.*, s. 233.
389. Massignon, *a.g.e.*, s. 130.

ler ve bunlar Horasan, Garcistan ve Gûr'da kendi fikirlerini yaymışlardır. Kerrâmîler zahitliğe önem verdikleri için, daha sonra Horasan ve çevresinde onların yerine geçen Sünnî sûfîlerin ilk temsilcileri olmuşlardır.[390]

Kerrâmî-Sûfî Ahlak Kitabı: Kitabu Ravnaki'l-Mecâlis

Josef Van Ess, *Kitâbu Ravnaki'l-Kulûb* adıyla anılıp, bu şekliyle kayıtlara geçmiş olan, Ebû Hafs Ömer en-Nişâburî es-Semerkandî'nin eserinin, Muhammed b. Kerrâm'ın biyografisi ile alakalı olduğunu, burada İbn Kerrâm'ın saygıyla anıldığını, eserin iki nüshasının Bibliotheque Nationale Ar. 4929 ve 6674 numaralarda kayıtlı olduğunu ve Avrupa kütüphanelerinde daha başka nüshalarının da olduğunu söylüyor.[391]

Fakat henüz görme fırsatını elde edemediğimiz bu eserin *Ravnaku'l-Mecâlis* adlı eser olduğunu düşünmekteyiz. Ebû Hafs Ömer b. Ebi'l-Hüseyn en-Nişâburî es-Samerkandî *Revnaku'l-Mecâlis* adlı tasavvufla alakalı İslam ahlakının temel prensiplerini hikâye ve menkıbelerle anlattığı kitabında, tövbenin faziletini beyan eden bölüme başlarken elektronik kitabın 47. filim sayfasında Muhammed b. Kerrâm'dan *imâm, zâhid*, Ebû Abdillah olarak övgü ifade eden lafızlarla bahsetmiş olduğu gibi, 25. sayfadaki namaz babında da "üstâd İshak b. Mehmeşad'dan işittim" diyerek bu Kerrâmî sûfîden sitayişle bahsetmektedir.[392]

---

390. Sıddîkî, İktidar Hüseyin, "Gurlular" maddesi, *DİA*, c. 14, s. 210.

391. Van Ess, *a.g.e.*, s. 30; Kutlu, *a.g.e.*, http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/ 14 Ağustos 2010.

392. Semerkandî olarak bilinen Nişaburlu Ebû Hafs Ömer b. Ebi'l-Hüseyin'in kendisi kitabın tam adını *Ravnaku'l-Mecâlis li'l-Vâizîn* olarak vermektedir. Bu kitabı Süleymaniye kütüphanesinde birçok yazması bulunmaktadır. Özellikle elektronik yazma olarak faydalandığımız nesih hattıyla yazılmış Arapça kitap, 23 satırlı 60 yapraktan oluşmaktadır. Yine Süleymaniye-Bağdatlı Vehbi kütüphanesinde, halka nasihat türünden ahlakla ilgili, Horasanlı Muhammed b. Kerrame'nin oğlu Şeyhu'l-İslam Hâkim Ebû Said Muhassin'e ait, *Risâletu't-Tâmme fî Nasihati'l-Amme* adlı bir eser bulunmaktadır. Kerrâm isminin sonunda *he* harfinin bulunması ve Beyhak'a nispet edilmesi eserin sahibinin Muhammed b. Kerram'ın oğluna ait olmasını şüpheli kılmakla beraber, eserin türü ve bölgesi babasını adının Muhammed dedesinin adının Kerrâm olması da olumlu yönde ihtimali güçlendirmektedir.

Van Ess *Ravnaku'l-Kulûb* demekte ve fakat sadece bir yerde 140. dipnotta, Ar. 4929 nolu elyazmanın *Ravnaku'l-Mecâlis* olduğunu söylemektedir.[393] Zira orada içerik olarak *Ravnaku'l-Mecâlis*'in aynısı anlatılmaktadır. Öyleyse bu iki kitap aynı olmalıdır.[394] Van Ess'in, kitabın içeriği hakkında verdiği bilgiler de bunu doğrular mahiyettedir.[395]

Yukarda kısaca bahsettiğimiz gibi, *Ravnaku'l-Kulûb* olarak da anılan *Ravnaku'l-Mecâlis*,[396] Semerkandî diye maruf olan Ebû Hafs Ömer b. Hasan en-Nişâburî'ye aittir ve müstensihin ifadesine göre bu eserin *tesvîd*i yani müsveddesi, miladî 899 Cemâziye'l-âhir'in yarısında bir Pazar günü tamamlanmıştır. Bu eser, Süleymaniye kütüphanesinde, İslâm ahlâkı konu başlığında tasnif edilmiş, onar hikâyeli 22 baptan oluşmaktadır.

"Kıyâmu'l-leyl" babının altıncı hikâyesinde Muhammed b. Kerrâm'dan bahsetmiştir. Bir gün imâm-ı zâhid Ebû Abdillah Muhammed b. Kerrâm, yatsı namazını bitirmek üzereyken Ebû Yezîd el-Bistâmî'ye gidiyor. Tam mescidin kapısında karşılaşıyorlar. Ayaküstü orada Allah'ı zikretmeye başlıyorlar ki sabah namazının vakti sıkışmış ve müezzin gelmiştir. Muhammed bu gecelerinin ne güzel bir gece olduğunu ifade edince Ebû Yezîd, bu kadara mı hayret ediyorsun, bizim beldede genç bir kızı seven bir genç adam vardı, ta akşam namazında sabah ezanları okununcaya kadar sohbet ederlerdi, diyor. O da, "şayet iki kişi Allah'ın zâtı dışında birbirlerini seviyorlar ve sabaha kadar kıyam edip gece boyu

---

393. Van Ess, *a.g.e.*, s. 36.

394. Van Ess, *a.g.e.*, s. 30. van Ess'in özellikle 31-41 sayfaları arasında verdiği içeriğe yönelik detay bilgiler bizim *Ravnaku'l-Mecâlis*'le alakalı görüp ifade ettiklerimizin aynısıdır.

395. Van Ess, *a.g.e.*, s. 31,32.

396. Biz burada henüz ulaşıp tecrübelerinden faydalanma imkânı bulamadığımız, Hatoum Afaf Abdalbaki, tarafından 1991yılında yapılmış, *Karramiya An Eleventh Century Karrâmî Text: Abû Ḥâfṣ An-nîsâbûrî's Raunaq Al-majâlis* adlı bir doktora tezine işaret edelim. Tez onbirinci yüzyılda Arapça el yazması *Raunaq el-Macâlis*'i inceliyor. Yazı Karrâmiyye'yi İslâm'ın o dönemde popüler mevcut kaynaklarından hareketle tanımlamak değil de, Karrami yazar ve anekdotlar aracılığıyla onların ibadet, ahlak ve dünya görüşleriyle alakalı çeşitli yönleri hakkında temel görünüm iletmeyi amaçlanmıştır. İki bölümden oluşan çalışmanın I. bölümü Karramiyye karşıtları tarafından yazılmış bilinen tarihsel ve doktriner arka planı veriyor. II. bölüm ise her 22 bölümden seçilmiş bir takım anekdotlar oluşmaktadır. Anekdotlar Karramiyye'nin somut kontextini yakalamayı ve tarihini yansıtmayı hedeflemiştir.

Allah'ı anmanın dışında bir şeyleri hissedebiliyorlarsa, Allah dostlarından iki velinin sabaha kadar durup gece boyu Allah'ı anmanın tadını almalarından daha evladır,"[397] çok abartılacak bir şey değildir diyor.

Aynı konunun yedinci hikâyesi de Muhammed b. Kerrâm ile alakalıdır. Allah kendisine rahmet eylesin Ebû Abdillah Muhammed b. Kerrâm'ın vefatı yaklaştığında hizmetçisi Me'mun b. Ahmed es-Sülemî'ye vasiyette bulunuyor. Sen beni defnettikten sonra Horasan'a dön ve Semerkand'tan başka bir yeri vatan edinme ve oraya Muhammed es-Saffâr'ın yanına dön ve onun tilmizi ol. Fakat Semerkand'a giderken Lübnan dağına uğra, zira onlar sana sahip çıkar sende onları desteklersin. Oradakilerin bazısı benim şeyhlerim, bazısı ashabım bazısı da tilmizlerimdir. Me'mun Lübnan dağına uğruyor. Diyor ki ben orada *savmaalar* ve *mabedler* edinmiş dört binden fazla insan gördüm,[398] dağın ortasında bir mihrab edinmişler namaz vakti oraya toplanıyorlar. Bana orada çok değer verdiler. Gece bastırınca namazı cemaatle kılıyorlar sonra hepsi *savmaa*larına dönüyorlar. Gece yarısı olduğunda ben onların yanık yakarış (münâcât) çığlıklarını işittim.[399] Hepsi şu şiiri içtenlikle söylüyorlardı diyor:[400]

---

397. Abū Ḥafṣ an-Nīšābūrī, *Raunaq al-Macālis*, S. 46b.

398. Abū Ḥafṣ an-Nīšābūrī, *ogW*, S. 47a.

399. Arapça ifade aynen şöyle: *Falamma intaṣafa al-lailu sami'tu ḍacīce munācātihim yaqūlune bi acma'ihim wa yatanāşadūne şi'ran*. Bkz. 'Usmān b. Yaḥyā b. 'Abdulvahhāb al-Mīrī, *Muḫtaṣar Raunaq al-Maǧālis*, S. 22.

400. Abū Ḥafṣ an-Nīšābūrī, *ogW*, S. 47a. Diese *munāǧaāt* gibt es nicht zur Gänze in dieser Handschrift des *Raunaq al-Macālis* aber sie ist voll in *Muḫtaṣar Raunaq al-Macālis* von al-Mīrī, S. 22.

Tašāġala qawmun bi dunyāhum,	*Wa qawmun taḫlū bi mawlāhum,*
Waṭawran yunāǧūnahu suǧǧadan,	*Wa yabkūna tawran ḫaṭāyāhum,*
Falā ya'rifūna siwā rabbihim,	*Wa mā yaḥzunūna bi balwāhum,*
Yasuffūna bi l-laili aqdāmuhum,	*Wa 'aynu l-muhaimini tar'āhum,*
Fa alzamahum bābu marḍātihi,	*Wa 'an sāiri l-ḫalqi aġnāhum,*
La zayyana an-nāsu aswāguhum,	*Fa sūqu l-muḥibbīna nağwāhum,*
Bidā'atuhum sawmuhumu n-nahar,	*Wa ṭūlu l-qiyāmi li mawlāhum,*
Humu l-qawmu fāzū mulūka l-warā,	*Bişidqi l-qulūbi fa wallāhum,*
Faṭūbā lahum ṭummaṭūbā lahum,	*Iḍ bi t-taḥiyyāti ḫayyāhum,*
Wa nādāhum marḥaban marḥaba,	*Wa ahlan wa sahlan wa adnāhum.*

"Bir takım insanlar dünyalarıyla meşgul oluyorlar,
Birileri Mevlâlarıyla baş başa kalıyorlar,
Bazen secdede yakarıyorlar,
Bazense hatalarına ağlıyorlar,
Rablerinden başkasını tanımıyorlar,
Belalarına mahzun da olmuyorlar,
Geceleyin ayakları saf saf oluyor,
El-Müheymin'in bakışları onları kolluyor,
Onun rızasının kapısına yapışmışlar,
Diğer yaratıklara ihtiyaç duymuyorlar,
İnsanların sokakları süslendiği vakit,
Muhiblerin çarşısı yakarışlarıdır,
Onların malları gündüzün orucudur,
Ve gece boyu Mevlâlarına kıyam etmeleridir,
Kalpleri sözlerini tasdik etmekle,
İnsan kırallara üstün gelenlerdir,
Müjdeler olsun onlara müjdeler olsun,
Tahiyyatla onlar hayat bulmuşlardır,
Onları, "merhaba, merhaba!" diye çağırırlar,
Onların en ednâsına ehlen ve sehlen".[401]

Bu şiir Kerramîlerin ne denli züht ve takva üzere olduklarının bir nişânesidir. Onların Allah'a dayanma, dünyadan yüz çevirme ve ibadetle meşgul olma şeklinde tezahür eden, *şiir*, *salavât* ve *tahiyyât*la yani dinî ve tasavvufî mûsikiyle coşan bir hayat tarzlarının bulunduğunun açık bir delilidir. Bu tarz öteden beri tasavvufta bulunagelen sema'ın olduğu ve zühd döneminden tasavvuf dönemine geçişin ilk örneklerinden olduğu söylenebilir. Sema' coşkuya, coşku da deverana sebep olabilmektedir. Hatta Cüneyd'deki, sema'ın zürr-ü evveldeki ilahî hîtabla ilişkilendirilmesinin kaynağı da Kerrâmîler'de olmalıdır. Cü-

401. Bu şiir *Ravnaku'l-Mecâlis*'in 47. elektronik sayfasında geçmekle birlikte tamamı zikredilmemiştir. Biz diğer kalan kısmını Osman b. Yahya b. Abdilvehhab el-Mîrî'nin *Kitabu Muhtasarı Ravnaki'l-Mecâlis* adlı kitabından alarak tamamlamış bulunmaktayız.

neyd'e, "sakin sakin duran bir kişi sema' dinlediği vakit neden sallanmaya ve deverana başlıyor" diye sorulduğu vakit şu cevabı vermiştir: "AllahTeâlâ elest bezminde ruhlara, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" diye hitab etmiş, ruhlar da "evet öyle" demişlerdi.[402] İşte o zaman bu kelâmın işitilmesinden (sema'dan) hasıl olan şevk ve lezzet ruhlara yerleşti. Sema' dinledikleri vakit onu hatırlar ve harekete geçerler."[403]

"Tövbenin fazileti" konusunda anlattığı bir diğer hikâyede Ebû Nasr Semerkandî anlatıyor; Birgün İmam-ı Zâhid Ebû Abdillah, arkadaşlarından bir grupla yürüyorlarken, oturmuş içki içen bir topluluğa rastlıyorlar. Arkadaşları bu durumu yadsıyıp engel olmak isterlerken Ebû Abdillah, "bırakın ben engel olayım, zira ben emr-i bi'l ma'rufu sizden daha iyi bilirim" diyor, sonra onlara yaklaşıyor ve selam veriyor. Onlardan biri kalkıyor ve eline bir kadeh alıyor. O hemen kadehi alıyor ve şöyle diyor: "Ey delikanlılar, içki içerken sevdiklerinizi anmak sizlerin âdetinizdir, ben de size gerekli bir takım şeyleri hatırlatacağım." Söz senin deniliyor ve o da başlıyor. "Öyle bir günü hatırlayın ki cesetlerimiz kabirlere taşınıyor, ruhlarımız semaya yükseliyor, mirasımız devr-i taksim ediliyor. Öyle bir günü hatırlayın ki bir münâdi şöyle bağırıyor: Sen mi dünyayı topladın yoksa dünya mı seni topladı, sen mi dünyayı öldürdün yoksa dünya mı seni öldürdü[404] sen mi dünyayı terk ettin yoksa dünya mı seni terk etti." Garipler tahtasına yatırıldığınızda nidâ olunan günü hatırlayın, güçlü nefsin nerede, seni ne zayıflattı, fasih lisanın nerede, seni ne susturdu, bir yığın dostların nerede, seni nasıl da yalnız bıraktılar. O günü hatırlayın ki zayıfların sırtına binmişsin, sonra seni dört kişi yüklenmiş, her biri bize nidâ ediyor; ey kardeşlerim, ey ehl-i beytim, ey nâşıma toplananlar, dünya beni aldattığı gibi sizi de aldatmasın, zaman benimle oynadığı gibi sizinle de oynamasın. Defnedildiğimiz günü hatırlayın, kabir diyor ki ben karanlıklar diyarıyım, ben kurbet eviyim, ben yalnızlık eviyim, ben vahşet eviyim. Vahşetimi mi unuttun, yoksa zulmetimi mi unuttun. Unuttuklarını hatırla, ben sana, kendisinde bazı yüzlerin ak olduğu bazı yüzlerin de karardığı günü hatırlatıyorum. Siz hangisindensiniz bilmi-

402. Âraf, 172.

403. Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 354.

404. Muhtasara göre ise *sen mi dünyayı kabul ettin yoksa dünya mı seni kabul etti*, şeklindedir.

yorum. Ben size Allah'ın şöyle buyurduğu günü hatırlatıyorum: "Kitabı sağından verilenler onların hesapları çok kolay görülecek, kitabı solundan verilenler diyecek ki, keşki kitabım verilmeseydi, hesabımın ne olduğunu bilmeseydim."[405] Allah'ın, "kıyamet günü adalet terazilerini kurarız" dediği günü hatırlayalım. Allah'ın "bir fırka cennettedir bir fırka da yakıcı ateştedir" dediği günü hatırlayalım." Ta ki bu yerlere gelince gençler kalktılar ve bütün ellerindeki günah aletlerini kırdılar ve tövbe ettiler. Yüce Allah buyuruyor ki, "Kullarından tövbeleri kabul eden, günahları bağışlayan ve yaptıklarımızı bilen O'dur, başarıyı garanti eden Allah'tır."[406]

Ravnâku'l-Mecâlis sahibi, özellikle *rızık* ve *tevekkül*den bahseden on beşinci konunun beş hikâyesini İmâm-ı Zâhid Ebû Abdillah ile ilgili vermektedir. Ebû Abdillah rızkın sebebinden emin olmak istiyor ve çekip bir dağa çıkıyor, mağaraya girip bir köşeye oturuyor, burada Rabbinin kendisini nasıl rızıklandıracağına bakıyor ve gözetiyor. O sırada bir kafile yolunu şaşırıyor yağmura yakalanıyor ve girecekleri bir mağara arıyorlar ve bir şekilde Ebû Abdillah'ın bulunduğu mağaraya giriyorlar. Onu görünce konuşmak istiyorlar ve sordukları soruların hiç birsine cevap vermeyince "belki soğuktan konuşamıyordur" deyip ısınsın diye yakınına ateş yakıyorlar. Sonra tekrar konuşup cevap alamayınca, "açlıktandır" deyip bir sofra kuruyorlar ve yemesini işaret ediyorlar. Yemediğini görünce, "herhalde yiyebilmesi için pişmiş yumuşak bir şeyler olması gerekiyordur" diyerek un ve baldan yapılan bir tatlı (fâlûzec) yapıp sunuyorlar, iltifat etmiyor. Sonra, "belki dişlerinde bir problem vardır" diye onlardan birisi bıçakla ağzını açıp kaşıkla ağzına sokmak için uğraşırken artık gülüyor. Kendisine, "sen deli misin denince" diyor ki, "hayır, fakat ben Rabbimi rızkım hususunda tecrübe ediyorum, artık yakinen bildim ki Rabbim kulunu ne durumda olursa olsun, nasıl olursa olsun ve nereden olursa olsun bir şekilde rızıklandırıyor."[407]

Birgün Ebû Abdillah, hizmetkârı Ebû İmran'la birlikte Nişabur çarşısında büyük bir semtte o insanların gürültülerini ve bağırmalarını işitip, kat kat

405. Hâkka, 25,26.

406. Abū Ḥafṣ an-Nīšābūrī, ogW, 54b, 55a und 55b. Noch siehe, van Ess, ogW. S. 31.

407. en-Nişaburî, Ebû Hafs, *Ravnaku'l-Mecâlis*, e-sayfa 59a-61a. Ayrıca bkz. van Ess, ogW. S. 31.

kâr ettiklerini gördüğü vakit, İmran şöyle diyor: "Bütün bunlar niçin yani, hayır üstadım, bunlar takdirden önce rızık talebini arttırmak içindir" deyince, "*Allah'a yemin olsun, sonra tekrar Allah'a yemin olsun ki onlar Allah Teâlâ'nın takdir ettiğinin dışında ne bir zerre arttırmaya ne de takdiri değiştirmeye güçleri yeter*" diyor.[408]

Rızıkla ilgili bir başka hikâye şöyle: Bir gün Ebû Abdillah'a, "ben mütevekkilim, diyorsun fakat nasıl oluyor da evlerimize girip, kapıyı kilitleyip, rızık gelinceye kadar bekleyemiyorsun" denilince diyor ki, "o ev annemin karnındakinden daha mı korumalı ki ben orada beş ay (?!) kaldım ve bütün rızkım, üst üste geçmiş üç karanlıkta bana verildi." Sonra niçin ellerini ayaklarını bağlayıp da ağzına rızkının gelmesini bekleyemiyorsun, denince diyor ki, "annem beşiğimde benim o dört organımı bağlayıp da rızkımı ağzıma koymuyor muydu?" Sonra Allah sana rızkını verinceye kadar dağa gitme denince, "dağ beldeden farklı mı ki gideyim, oysa Rabb birdir. Bu kelâm saçmadır" diyor. Sonra kendisine rızıklarımızı sen talep et denince, "nerede olduğunu biliyorsanız talep edeyim" diyor. Sonra biz rızkımızı istiyoruz deyince, "unuttu mu ki hatırlatıyorsunuz" diyor. Sonra, rızkımız gelinceye kadar oturup sabredelim, denince "Allah Teâlâ'nın şu sözünü okuyor: *Kim Allah'a tevekkül ederse O ona yeter.*"[409]

Rızık ve tevekkül konusuyla alakalı sekizinci hikâyede şöyle deniyor: Bir adam Ebû Abdullah'ın Herat şehrindeki medresesine yemek getiriyor. Yiyorlar ve geriye bir kısım kalıyor. Onu mahallenin fakirlerine götür, diyor fakat kabul etmiyorlar. Komşulara taşı diyor, onlar da kabul etmiyorlar. Sonra onu Nasârâ'nın *bîa*sına (kilise) taşımasını söylüyor, götürüp onlara veriyor. Sabah olunca imâmın medresesini arayan Hristiyan'lardan bir grup geliyor ve oraya giriyorlar. "Sancar'ın oğlu(!) (veya seherin çocuğu) nerede" deyince onu gösteriyorlar. "Bize İslam'ı arz et," diyorlar o da onlara İslâm'ı sunuyor ve oracıkta Müslüman oluyorlar. Daha sonra onlara durumlarını sorunca diyorlar ki, "senin hizmetkârın bize yemeği getirdiğinde biz üç gündür herhangi bir şey yememiştik. Yedik doyduk ve dedik ki, Ebû Abdillah'ın benzeri bir adam ve onun tevekkülünün bir benzeri daha yoktur. Bu da onun dininin gerçek oldu-

408. en-Nişaburî, Ebû Hafs, *Ravnaku'l-Mecâlis*, e-sayfa 59.
409. en-Nişaburî, Ebû Hafs, *Ravnaku'l-Mecâlis*, e-sayfa 60.

ğunu gösterir. İşte bu bizi buraya getirdi." O zaman hizmetkârına diyor ki, *onların Müslüman olması mı hayırlı yoksa ekmeği evde bırakmak mı? İşte bu tevekkülün bereketindendir.*[410]

Vera' ile ilgili yirmibirinci konunun ilk hikâyesi Ahmed b. Harb ile Muhammed b. Kerrâm arasında geçiyor. İkisi beraber bir yerde bulunurlarken Ahmed b. Harb yerden bir koçan ot koparıyor. Ebû Abdillah ona, "senin aleyhine beş şey meydana geldi" diyor: Bir defa kendini tespihten uzak eyledin, ikincisi nefsini Allah'ın zikrinden başka bir şeyle meşguliyete alıştırdın, üçüncüsü bunu sana uyulmaya bir yol edindin, dördüncüsü Allah'ı tesbih eden bir şeyi tesbihinden alıkoydun, beşincisi de sen kıyamet gününde Allah'ın huccetini kendine zorunlu kıldın." Ahmed b. Harb, "Allah senin gibi bir vâizin bulunmadığı beldeyi harab etsin ey Ebû Abdillah" diyor.[411]

Yine aynı konunun üçüncü hikâyesi de şöyle: Birgün üstâd Ebû Abdillah insanların yolda bulunduğu bir sokakta yürüyorken ayağı kayıyor ve eliyle duvara çarpıyor. Bu esnada duvardan bir miktar toprak ve kerpiç dökülünce derhal evin sahibini çağırıyor. Evin sahibi olan Mecûsî şahsa, "hakkını helal et" deyince niçin diyor. O da olanları haber veriyor. Mecûsî, "kendisinde bu şekil bir vera'ın bulunduğu bir din haktır" deyip, "*eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abduhû ve resûlüh*" diyor, [412] ve Müslüman oluyor.[413]

Aynı konudaki yedinci hikâye de Muhammed b. Kerrâm ile alakalı bulunmaktadır. Ashâb-ı Hadis'in imâmı Ebu'l-Fadl et-Temîmî'den, o da Ebû Vecdî'den dinliyor. Diyorlar ki biz İmâm Ebû Abdillah ile Beytu'l-Makdis'te, bir lambanın etrafında oturmuş kitap okuyorduk. Fakat o bizimle beraber oturmuyordu. Arkadaşlarından bazıları, "üstadım bize neden muvafakat etmiyorsun" dediklerinde diyor ki, "bu tohumlar ve bu mum öyle bir hamdi taşıyor ki hiç bi-

---

410. en-Nişaburî, Ebû Hafs, *Ravnaku'l-Mecâlis*, e-sayfa 61.

411. en-Nişaburî, Ebû Hafs, *Ravnaku'l-Mecâlis*, e-sayfa 74a,75b. Bu hikâyeden anlaşılan, Ahmed b. Harb'in İbn Kerrâm'ın daha çok arkadaşı olduğudur.

412. en-Nişaburî, Ebû Hafs, *Ravnaku'l-Mecâlis*, e-sayfa 75a.

413. Haberlerde de geldiği gibi bu ve benzeri hikayeler Hristiyanlardan ve Mecûsîlerden yani İslâm'ı henüz kabul etmemiş yöre halklarından bir çoklarının, Muhammed b. Kerrâm'ın ve cemaatının eliyle müslüman olduğunu göstermektedir.

rimiz onun nereden olduğunu bilmiyor. Biz bilinmeyen bir lambayla aydınlanmak istemeyiz".[414]

İşte bu kitapta anılan bir çok hikâye hem bu kitabın Kerâmî eğilimli bir kitap olduğunu hem de Kerrâmîlerin ve Muhammed b. Kerrâm'ın zühd ve takva ehli olduklarını göstermektedir. Ebû Mutî'in *er-Redd* adlı eseri Kerrâmiye'nin kelam anlayışı, es-Suğdî'nin *en-Nutaf* adlı eseri fıkıh anlayışı hususunda önemli olduğu gibi bu eser ve Ebû Mutî'in, *Lu'luiyyât* adlı eseri de Kerrâmîlerin tasavvuf (zühd) anlayışı üzerine çalışanlar için önemli bir zemin oluşturacaktır.

Haris Muhasibî

Aslen Basralı olan Ebû Abdullah Haris b. Esed el-Muhasibî (ö. 243/857) Bağdat'ta vefat etmiştir. Bir kimse içini, murakabe ve ihlâsla sağlamlaştırırsa Allah onun dışını mücahede ve sünnete tâbi olma hali ile süsler,[415] diyen Muhasibî şeriata bağlı tasavvuf anlayışının en büyük temsîlcisidir. *er-Riaye li Hukukillah* adlı eserinde, bir sûfînin eğitimi içinde yaşayacağı gelişmeleri, bu gelişmeler esnasında ortaya çıkacak olan hakikatleri, tecelli edecek olan marifet ve bilgileri ve bu yolun sıkıntılarını en iyi anlatan kişidir.[416] Başta Gazâlî'yi olmak üzere kendisinden sonraki tasavvuf edebiyatını ve hayatını etkilemiştir.

Bâyezid Bistâmî

Bâyezid Bistâmî (ö. 234/848 veya 261/874)'nin asıl adı, Sultanu'l Arifin Ebû Yezid Tayfur b. İsa Bistâmî olup, Mecusî iken Müslüman olan bir şahsın torunudur. Derûnî hayatının doğrudan ifadesi demek olan öğretisi ile çok farklı kişilerin hayranlığını kazanırken, resmi bir rehberlik veya irşat görevi üstlenmemiştir.[417] Sekr (sarhoşluk) ve şathiye (özdeyiş) yolunu seçmiştir.

Bu marifeti nereden buldun, sorusuna; "aç karın ve çıplak bedenle" diye cevap vermiştir.[418] Sarhoşluğu (sekri) uyanıklığına (sahvına) üstün gelerek, ki-

414. en-Nişaburî, Ebû Hafs, *Ravnaku'l-Mecâlis*, e-sayfa 75b.
415. Kuşeyrî, Abdulkerim, *Kuşeyri Risalesi*, s. 103.
416. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 117.
417. Corbin, H., *İslam Felsefesi Tarihi*, c. I, s. 338.
418. Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 107.

şiliğini silip (mahvı) gönlünde yalnız hakkın yerleşmesini (ıspatını) sağlayan, şatahat üslubuyla konuşan bir sûfîdir.

Cüneyd-i Bağdadî

Adı Seyyidu't-Taife Ebû'l-Kasım Cüneyd b. Muhammed olan Cüneyd-i Bağdâdî, (ö. 297/909) aslen Nihaventli olup, Bağdatlılık yönü ön plandadır. Manevî sarhoşluğu ön plana alan Bistamî'ye karşın, Cüneyd, uyanıklık ve dikkatliliği (sahv ve temkini) temsîl eder. Çünkü kişi uyanıkken nefsinde neler olduğunu fark eder. Sarhoşken aklı başından gider ve sorumluluğu düşen bir konuma girer. Tasavvufu; *hakkın seni senden öldürmesi ve kendisiyle diriltmesidir*, diye tanımlar. Peygamberin izini takip edenlerden başkası için Allah'a giden bütün yollar insanların yüzüne kapatılmıştır, sözü sünnete bağlı bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu gösterir.[419] Cüneyd bazı mutasavvıfların, hakikate varma durumunda şeraitin bertaraf edilebileceği, faydasız duruma gelebileceği tarzında ve hakikatin şeriata üstünlüğünü ifade eden aşırı görüşlerine karşıdır.[420]

Hallac-ı Mansur ve Diğer Sûfiler

Tasavvuf tarihinin en önemli sufilerinden olan İranlı, *Kitabu't-Tavâsin*'in sahibi, Ebu Muğis Hüseyin b. Hallac-ı Mansur 309/921 tarihinde doğmuştur. Meşrep farklılığı nedeniyle Cüneyd-i Bağdadî ile arası açık olan Hallac, "Ene'l-Hak" dediği için idam edilmiştir. L. Massignon *Kitabu't-Tevâsin*'i, onun ölümünün 1000. yılında Paris'te neşretmiştir.

Sülemî: Sülemî (ö. 412/1021) ilk sûfî tabakatını (biyografilerini) yazan Ebû Abdurrahman Sülemî Kur'an'a yazdığı tasavvufî tefsir ile, Kuşeyrî gibi sûfîlerin yetişmesini sağlamıştır.

Abdulkadir Geylânî: (ö. 470/1076) Tam adı Muhyiddin Ebû Muhammed b. Ebû Salih Zengidost'tur. Tarikatların oluşma döneminin en önemli ismidir. Onun tasavvufî eğitim anlayışı, müridin önce riyâzet ve çileden geçerek dünyadan el etek çekip ve daha sonra halkın içine girerek onları tebliğ ve irşat etmesidir.

---

419. Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 117.
420. Corbin, H., *a.g.e.*, C.I, s. 342.

Ahmet Rufâî: (ö. 578/1183) Basralı olup dayısı Şeyh Mansur'dan el almıştır. Tekke ve zaviyelerin oluşum döneminin önemli isimlerindendir.

Ahmet Yesevî: 562/1166'de Türkistan'ın Sayram şehrinde dünyaya gelerek Yesi'de yaşamış olan Ahmet Yesevî, Hacegân tasavvuf çevresine ait Hanefi âlim Yusuf el-Hemedanî'nin talebesidir. İlk tahsilini yaptığı bu şehir Karahanlılar'ın hâkimiyetinde idi ve burayı Ali Burhan adını taşıyan ve reislerine Sadr-ı Cihan denilen Hanefi mezhebinde bir aile yönetiyordu.[421] Bu diyarlarda, onun hikmetli sözlerinin, yani Türk sufiliği Yeseviliğin,[422] İslâmiyet'in yayılmasında çok büyük katkısı olduğu gibi Türkçe'yi de tasavvuf dili haline getirmiştir. Anadolu ve hatta Balkanların İslâmlaşmasında en büyük emek ona aittir. O eline kılıç almadan diyarları fetheden sultandır. Burada Bahauddin Nakşibend (ö. Buhara 791), Yunus Emre vs. de zikredilebilir.

İmam-ı Gazâli: İmam Ebu Hâmid Gazâlî'nin asıl ismi, Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed'dir. Künyesi Ebû Hâmid, lakabı Hucceti-l-İslâm ve Zeynuddin'dir. Gazâlî nisbesiyle meşhurdur. Amelde Şâfiî itikatta ise Eş'arî mezhebini takip etmiştir.

İran'ın Tus şehrinin Gazal köyünde 1058 (h. 450) yılında doğdu. Babası fakir ve salih bir zâttı, yün eğirip, Tus şehrinde bir dükkânda satardı. Vefatının yaklaştığını anlayınca, oğlu Muhammed Gazâlî'yi ve diğer oğlu Ahmed'i hayır sahibi bir arkadaşına, bir miktar mal vererek vasiyet etti.

İmam-ı Gazâlî, kendi memleketinde fıkıh okudu. Sonra Cürcan'a gitti. İmam Ebû Nasr İsmailî'den bir müddet ders aldı. Sonra Tus'a döndü. O zamanın büyük bir ilim ve kültür merkezi olan Nişabur'a gitti. İmamü'l-Harameyn Ebû'l-Meâli el-Cüveyni'nin talebesi oldu. Burada usul-i hadis, usul-i fıkıh, kelâm, mantık, hukuk ve münazara ilimlerini öğrendi. Devrin büyük âlimlerinden olan; Ebû Hâmid er-Rezekanî, Ebû'l- Hüseyin el-Mervezî, Ebû Nasr el-İsmailî, Ebû Sehl el-Mervezî, Ebû Yusuf en-Nessâc, zevat onun belli başlı hocalarıdır.

---

421. Sezgin, Abdulkadir, *Sosyolojik Açıdan Alevilik Bektaşîlik*, Yeni Türkiye yay., Ankara 2002, s. 34

422. Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ yay., 9. baskı, Ankara 2003, s. 130.

Nişabur'da tahsilini tamamlayınca, büyük bir ilim ve edebiyat hamisi olan Selçuklu veziri, üstün devlet adamı Nizamülmülk'ün daveti üzerine Bağdat'a gitti. Nizamiye Üniversitesi Rektörlüğüne tayin edildi. Bu üniversitenin başına geçti. Ebû Mansur Muhammed, Muhammed bin Esad et-Tusî, Ebû'l-Hasan el-Belensî, Ebû Abdullah Cümert el-Hüseynî talebelerinin meşhurlarındandır. Nizamiye Üniversite'sinde bulunduğu yıllarda, *Kitabü'l-Basit fil-Fürû'*, *Kitab-ül-Vasit*, *El-Veciz* ve *Meâhiz-ül-Hilâf* adlı kitaplarını yazdı.

Ayrıca İsmailiyye adındaki sapık fırkanın görüşlerini çürütmek için *Kitab-u Fedâihi'l-Bâtıniyye* adlı eserini yazdı. Yine bu sırada felsefecilerin tutarsızlığını ortaya koymak için üç sene boyunca filozofların kitaplarını okudu. Bu incelemeleri esnasında felsefecilerin maksatlarını açıklayan *Mekâsidü'l- Felâsife* kitabı ile felsefecilerin görüşlerini reddeden *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabını yazdı.

İmam-ı Gazâlî Nizamiye Üniversitesi'ndeki görevine ara verdi ve Bağdat'tan ayrıldı. Şam'da kaldığı iki yıl içinde en kıymetli eseri *İhyâu-Ulumiddin*'i yazdı. Daha sonra Kudüs'e gitti. Burada Bâtınîlere karşı *Mufassilu'l-Hilâf*, *Cevâbu'l-Mesâil* ve *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmaillahi'l-Hüsnâ* adlı eserlerini yazdı. Doğduğu yer olan Tus'a gitti. Burada yine Bâtınîlere karşı *el-Kıstâsu'l-Müstakim*, *Faysalu't-Tefrika*, *Kimyâ-ı Seâdet* adlı kıymetli eserlerini yazdı. Daha sonra Selçuklu veziri Fahrü'l-Müluk'ün ricası üzerine bir müddet daha Nizamiye Üniversitesi'nde ders verdi. Tasavvufu anlatan *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserini de bu sırada yazdı. İmam-ı Gazâlî'nin tasavvufta mürşidi, Ebû Ali Farmedî'dir. (ö. 1084)

İmam-ı Gazâlî'nin yaşadığı devirde İslâm âleminde askerî, siyasî ve fikrî bakımdan büyük bir kargaşa hüküm sürüyordu. Bağdat'ta Abbasi halifelerinin hâkimiyeti zayıflamaya yüz tutmuştu. Bunun yanında Büyük Selçuklu Devleti'nin sınırları genişliyor ve nüfuzu artıyordu. İmam-ı Gazâlî, bu devletin büyük hükümdarları Tuğrul Bey'in, Alparslan'ın ve Melik Şah'ın devirlerini yaşadı. Melik Şah'ın veziri Nizamülmülk, hem savaş meydanlarında zaferler kazanıyor hem de o zamanın parlak ilim ocakları olan üniversiteler açıyordu. Hasan Sabbah ve adamları, İsmailiyye fırkasını yaymaya çalışıyorlardı. Mısır'da Şiî Fatımî Hanedanı çökmeye başlamış, Avrupa'da ise Endülüs İslâm Devleti gerilemeye yüz tutmuştu. Mukaddes toprakları Müslümanlardan almak için ilk Haçlı seferleri de İmam-ı Gazâlî zamanında başlamıştı. I. Haçlı seferine katılan Haçlılar, Anadolu

Selçuklu Hükümdarı I. Kılıç Arslan'ın üstün gayret ve kahramanlıklarına rağmen, 600 binden 40-50 bin kişiye düşmek pahasına da olsa, Anadolu'yu geçmiş, Toros'ları aşmış, Antakya'yı ve bir yıl sonra 1096 da da Kudüs'ü ele geçirmişlerdi.

İslâm âlemindeki bu siyasî karışıklıkların yanında bir de fikir ve düşünce ayrılıkları vardı. Bütün bunlar, Müslümanların birliğini doğrudan doğruya askerî kuvvetle ve ilim yoluyla yıkamayan iç ve dış düşmanların, halk arasında bozuk ve sapık fikirleri yayabilmeleri için çok uygun bir zemin teşkil ediyordu. Müslümanlar arasında itikat birliği sarsılmış, düşünce ve fikirlerde ayrılıklar meydana gelmişti. Bir taraftan eski Yunan felsefesini anlatan kitapları okuyarak yazılanları İslâm inancına karıştıranlar, diğer taraftan Kur'an-ı Kerim âyetlerinin manasını değiştirerek ve kendi bozuk düşüncelerini katarak açıklamaya kalkışan Bâtınîler, İslâm itikadını bozmaya çalışıyorlardı.

Bunlara karşı Ehl-i Sünnet'in müdafaasını üstlenmiş olan İslâm âlimlerinin başında aklî ve naklî ilimlerde zamanın en büyük âlimi, müctehid ve asrın müceddidi olan İmam-ı Gazâlî geliyordu. Gazâlî'nin şartları açısından savunmacı bir zihniyetle birçok fırkaya hücum etmesi kaçınılmazdı. Gazâlî'nin Kelâmı, genel anlamda da bütün Eş'arîliğin felsefeyi eleştirmesinin en önemli sebebi, ikincil sebeplerle uğraşıp onlara takılıp kalma anlamına gelen naif bilimciliğin tehlikesine işaret etmek ve ilk sebeple ilgilenmek anlamına gelen dinî anlayışa vurgu yapmaktır. Bu nedenle Gazâlî, bütün kesimler için kaleme aldığı ansiklopedik eseri *İhya'*ya, "din ilimlerinin yeniden canlandırılması" adını vermiştir. Dinî anlayışı cılızlaştıran ve kaynağını daha çok felsefe ve fizik ekollerinden alan bu bilimcilik anlayışına karşı, ciddi bir hamle yapılmalı idi. Bu anlayış, insanların din ciddiyetini ve Allah ile insan arasındaki samimiyeti yok ettiği gibi, devletin birliğini de sarsıyordu. İşte, Gazâlî ve Eş'arîlik o zaman için gerekli olan, ama daha sonra belki de zararını gördüğümüz bu çıkışı gerçekleştirmişlerdir.

İmam-ı Gazâlî, 1111 (h.505) yılı, Cemâzilevvel ayının ondördünde vefat etmiştir.

Tarikatlar Dönemi ve Önemli Bazı Şahsiyetleri

Biz burada önce örnek olarak bir tarikatı ele alacağız ve diğerlerini ileriki zamanlara ve sonraki baskılara bırakacağız. Özellikle ülkemizde hemen hemen

de bütün İslâm dünyasında en yaygın ve Ehl-i Sünnete enyakın olan tarikatlardan birisi olan Nakşibendiliğe yer vereceğiz. Daha sonrada bu dönemlerde ortaya çıkmış önemli bir takım simaları tanıtacağız.

Nakşibendîlik

İslâm dünyasında Kâdiriyye'den sonra en yaygın tarikat şüphesiz Nakşibendiyye[423] tarikatıdır. Fakat rivayete göre Abdulkadir Geylânî'yi de halka vaaz etmeye teşvik eden Yusuf-u Hemedânî'dir[424] ki bu İslam tarihinin uzun dönemlerinden beri İslâm coğrafyasının büyük çoğunluğunu etkisi altına alan tarikatlar aynı kaynağa ve aynı geleneğe dayandığını söylemek durumunda olduğumuz anlamına gelmektedir. Buharalı Hâce Bahauddin Nakşibend'in adı Muhammed oğlu Muhammed'dir. Ana doğuş yeri olan Orta Asya'da Kübreviyye ve Yeseviyye gibi birçok tarikatı potasında eritmiştir. Nakşibendiye sülük silsilesi bakımından Yeseviye'ye mensuptur. En azında çok büyük etki almıştır. Zira Şâh-ı Nakşibendî'nin manevî/üveysî şeyhi Abdulhâlık Gucduvânî, daha şeyhi Yusuf-u Hemedânî hayattayken halifelerini sormuş, o da şu cevabı vermiştir: *Benim halifem Hoca Abdullah Berkî olacak, ondan sonra Hoca Hasan Andâkî, Ondan sonra da Hoca Ahmed Yesevî olacaktır. Hilafet nevbeti Hoca Ahmed Yesevî'ye erişince Türkistan vilayetine sefer edecek ve halife sen olacaksın*, demişlerdir.

Nakşibendiliğin Ahmed Yesevî ile alakalı sayılmasının yolu; bu tarikatın pîri Hoca Bahauddin Nakşibend'in, Yesevî şeyhlerinden Kusem Şeyh ve Halil Atâ ile bir müddet beraber bulunarak onlardan feyz almasından da dolayıdır. Bahauddin Nakşıbend ilk zamanlarda Emir Külâl'ın işareti gereğince Kusem Şeyh'in yanında iki üç aydan fazla kaldı, şeyh ona teşrif verdi ve *benim dokuz oğlum var sen onuncusun fakat hepsinden bana daha değerlisin*, demiştir.

---

423. Biz bu başlığı yazarken başta Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde ki bir takım maddelerle beraber, *Mektubat-ı Rabbânî*'den, Mevlânâ Safiyyüddin Ali b. Hüseyin Vâizî Kâşifî'nin *Raşahat-ı Aynu'l-Hayât*'ından, Molla Câmi'nin *Nefehât*'ı *ve Lamî*'nin şerhinden, Muhammed Parsâ'nın *Kitabu't-Tevhid*inden, İsmet Garibullah'ın *Risâle-i Kudsiyye*'sinden ve Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı kitabından faydalandık.

424. Schimmel, A., *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 381.

Bahauddin Nakşibend'in Yesevîlik'le ikinci alakası ise, yine Yesevî şeyhlerinden Halil Atâ'dan nasip almış olmasından dolayıdır. Hakikatte Hoca Bahauddin Nakşibend'in manevî terbiyesi Hoca Abdulhâlık Gucduvânî'dendir. Bu yüzden Nakşibendîlik bir yandan Kusem Şeyh ve Halil Atâ vasıtasıyla Yesevîlik tesirinde kaldığı gibi, diğer yandanda Hoca Abdulhâlık Gucduvânî'nin Ahmed Yesevî'den sonraki Yusuf Hemedânî'nin halifesi olması hasebiyle doğal olarak bir çok açıdan Yesevîlikten etkilendiği söylenebilir. Hoca Bahauddin'den sonra Nakşibendilik, Maveraunnehir ve Horasan Türkleri arasında çok yayılmış, Yesevîlik'in nüfuz sahasını daraltmıştır. Fakat Nakşibendîlik'in ana hatlarıyla Yesevîlik'ten pek farklı olmadığını ve Orta-Asya'da az zaman zarfında yayılmasının evvelce Yesevîlik'in zemin hazırlamasına borçlu bulunduğunu da ilave etmeliyiz.[425]

Nakşibendiye'nin kurucusu, bir tarikat kurma düşüncesinde olmadığı ifade olunan Hâcegân silsilesinin en önemli ismi ve Nakşibendiliğin Pîr'i Bahâuddin Nakşibend Kasr-ı Ârifân'da 718 de doğmuş Buhârâ'ya bir fersah uzaklıkta olan bu aynı köyde, hicretin 791'inde (m. 1388), Rebiulevvel ayın üçü pazartesi gecesi vefat etmişlerdir. Şâh-ı Nakşibend, Muhammed Baba Semmâsî tarafından oğulluğa alınmış, tarikat ve âdâbını biçimsel olarak Emir Külâl'dan almış fakat gerçekte üveysî bir yolla kendisinden iki asır önce yaşamış olan Abdulhâlık Gucduvânî'nin ruhaniyetinden terbiye olunmuştur.

Emir Külâl Hazretlerine hizmetten sonra yedi yıl Mevlâna Ârif ile musahabet etmişlerdir. Daha sonra da Kusem Şeyh ve Halil Atâ Hazretlerine yetişmişler, on iki yılda Halil Atâ ile beraber olmuşlardır. Emir Külâl Hazretleri vefatları esnasında Şâh-ı Nakşibend'e işaret buyurduklarında, müridânı *hafi zikir* meselesinden ötürü maruzatlarını bildirdiklerinde, şu mısrayı nazmetmişlerdir:

Eğer seni senliksiz zuhura getirdilerse korkma,
Eğer sen kendulikle zuhur ettinse kork.

---

425. Ahmed Yesevî'den gelen ikinci büyük tarikat da Bektâşîliktir. Bektaşî an'anesinde buna genişçe yer verilir. İster o Yesevî müritlerinden olsun isterse Yesevî müridânının Anadolu"ya çokça geldiği anlamında olsun Bektâşîlikte Yesevîliğin etkisi oldukça büyüktür. Daha fazla bilgi için bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 110-114.

Bahâuddin Nakşibend Hâcegândan farklı olarak *sessiz zikir*de ısrar etmiş *halveti, semâyı* ve Yesevilik ve Bektaşilik'te bulunan, kadınları zikre dahil etmeyi kabul etmemiştir. Şiîliğe karşı Sünniliğe yapılan vurgudan dolayı da olsa gerek, Alevî silsilenin yanı sıra Bekrî silsileye önem verilmiştir.

Müceddidiyye'nin kurucusu İmam Rabbanîye kadar Ubeydullah Ahrâr, Muhammed Parsâ ve Abdurrahman Câmî gibi ilk dönem Nakşî şeyhleri Muhyiddin ibn Arabî'nin vahdet-i vucûd düşüncesini benimsemişlerdir. Ahmet Sihrindî ile beraber vahdet-i vucûda, vahdet-i şuhûd adı altında yeni bir yorum getirilmeye çalışılmış fakat bu Müceddidiyye'nin en büyük sîmalarından biri olan Şâh Veliyyullah Dehlevî ile beraber, farkın özde bir ayrılık gerektirmediği ve sadece terminoloji farkının söz konusu olduğu ileri sürülerek yumuşatılmıştır. *Şeriata bağlılık, sıkı şeyh denetimi* ve gerektiğinde siyasette rol alma bu tarikatın önemli esaslarından olagelmiştir.

Bu tarikatın yayılmasında en büyük emek Muhammed Parsâ, Alâeddin Attâr ve Yakûb-u Çerhî'ye aittir. Muhammed Parsâ için, *bende ne varsa hepsini gönlüne akıttım, beni görmeyi arzulayan Muhammed'e baksın, Bahauddin'in varlığından maksat Muhammed'in meydana gelmesidir*, demiştir. Alâeddin Attâr için ise, *mürîdânımı terbiye etmekle yükümü hafifletmiştir*, demiştir. Bu Tarikat, Alâeddin Attâr vesilesiyle Harizm'e götürülmüş, Sadeddîn Kâşgarî aracılığıyla da Herat'ta yayılmıştır. Kâşgarî'nin en önemli müridi olan Molla Abdurrahman Câmî, Nakşîliğin temel ilkelerini İbn Arabî'nin varlık anlayışıyla ustaca meczetmiştir.

Yakûb-u Çerhî Nakşibendiye'nin en önemli isimlerinden birisi olan Ubeydullah Ahrâr'ı yetiştirmiştir. Ubeydullah Ahrâr'ın çalışmalarıyla bu tarikat Orta Asya'nın en büyük tarikatı olmuştur. Hacegân tabakasının alametlerini özünde gösteren, onların keramet ve velayet hallerinin bir toplanma yeri olan, onların silsilesini devam ettiren ve onların düzenine vasıta olan Hazreti Hâce Ubeydullah'tır. Bu tarikat, Ubeydullah Ahrâr'ın Hâcegî Ahmed Kâsânî adlı halifesi vb. aracılığıyla Tebriz ve Kazvîn gibi şehirlerde yayılması devam ederken diğer halifesi Kütahya Simavlı Molla Abdullah-i İlâhî vasıtasıyla da Küçük Asya'ya girmiştir. Fatih'in ölümünden sonra 1490 da ilk defa İstanbul'da Nakşî tekkesi kurulmuştur. Molla Abdullah-i İlâhî yerine Emir Buhârî'yi bırakmış, Anadolu'nun Abdurrahman Câmîsi (Câmî-i rûmî) olarak anılan Lamiî Çelebî gibilerle Nak-

şîlik Anadolu'da yayılmıştır. Şiî-Safevî propogandasına karşı devlet tarafından da özellikle desteklenmiş olabileceği söylenir.

Nakşibendiye'nin en önemli kollarından birisi de 17. yy.'da ortaya çıkan Müceddidiyye'dir. Müceddidiye aracılığıyla bu tarikat Hint-Alt Kıtasında yayılmış böylece Orta Asya ve Ön Asya ile birlikte üçüncü bir merkez oluşmuştur. Şeyhi Baki-Billah'ın aksine Müceddidiyenin kurucusu Ahmed Sihrindî, İbn Arabî'nin *vahdet-i vucûd* anlayışına ve *semâya* karşı çıkmıştır. Bu meşrepte *bekrî sıddıkiyet* velayetten üstte, nübüvvet mertebesinden aşağıda değerlendirilmiştir. Muhammed Ma'sum gibiler aracılığıyla bu tarikat Sind'de, Mahzar Cân-ı Cânân'ın faaliyetleriyle de Pencap'tan Delhî'ye kadar yayılmıştır. Mahzar Cân-ı Cânân, İmam Rabbânî'nin putperestlikle ithamının aksine, Hinduizmi monoteizme yakın görmüş, *Ramaçandra* ve *Krişnâ*'nın peygamber olabileceklerini iddia etmiş, bu nedenle de belki o coğrafyalarda yayılması kolaylaşmıştır. Dekken, Burhanpûr ve Agra gibi yerlerde ve Pathanlar arasında yayılmasında en etkili isim Âdem Benûrî'dir. Âdem Benûrî'nin bir diğer özelliği ise Şâh Veliyyullah Dehlevî'nin kendi silsilesine bağlı olmasıdır.

Müceddidiyye'nin Suriye ve Anadoluda yayılmasında öncü olan isim ise Murad Buhârî'dir. Murad Buhârî'nin vefatında kısa bir süre sonra tarikat Bosna'ya ulaşmış, ve Saraybosna'da ilk Nakşî tekkesi 1463'te, fethinden hemen sonra Rumeli Beylerbeyi İskender Paşa tarafından kurulmuştur.

Müceddidiye tarikatı Hacı Habibullah aracılığıyla İdil-Volga havzasındaki birçok şehirde yayılmış böylece Buhara Nakşîliğin yeniden merkezi halini almıştır.

Müceddidiyye'nin yayılmasında en önemli isimlerden birisi hiç şüphesiz Mahzar Cân-ı Cânân'ın müridi Abdullah Dihlevî'dir. Abdullah Dihlevî'nin dergahına sadece Hint-Alt kıtasından değil Mısır, Şam, Bağdat, Rusya, Çin ve Tibet'ten müritler toplandığı rivayet edilir. İşte Abdullah Dihlevî'nin en meşhur Halifesi, kendisine tarikatı Batı Asya'da yayması için sınırsız yetki verdiği Mevlânâ Muhammed Hâlid Ziyauddin Bağdâdî'dir. Bununla birlikte Nakşibendiye, Halidiye adı altında yeni bir kola sahip olmuş ve bu kol aracılığıyla Arapların, Kürtlerin ve Türklerin yaşadığı hemen her yerde yayılma istidadı göstermiş olduğu gibi Malezya ve Endonezya'da bile bir gelenek oluşturabilmiştir. Örneğin

bu yöredeki Halidî şeyhleri müridânını, yılın muhtelif zamanlarında, on günle kırk gün arasında değişen belirli sürelerle bir nevi *toplu halvete* sokma gibi bir geleneği oluşturmuşlardır.

Seyyid Muhammed Salih ej-Javâvî ve Abdulazim Mandûrî aracılığıyla bu tarikat Java, Madura, Kalimantan ve Sulavesi gibi Malay şehirlerinde yayılmıştır.

Erkan ve Âdâb

Nakşibendiyye'nin *erkân* ve *âdâbı* olarak şu prensipler belirlenmiştir.

Kelimât-ı Kudsiyye: Bunlardan ilki *Kelimât-ı Kudsiyye* olarak adlandırılan prensiplerdir. Sekiz tanesinin Abdulhâlık Gücdüvânî tarafından tespit edildiği bilinen Nakşibendîliğin ilkeleri onbir tarikat prensibi olarak ifade edilmiştir.[426] Bu tarikatta şu anonim deyişler de meşhur olmuştur: Halvet kapısını kapat, hizmet kapısını aç, pîr olma kapısını kapat yâr olma kapısını aç, uzlet kapısını kapat, sohbet kapısını aç.[427] Bu tarikat prensiplerinin hemen hepsinde göze çarpan, herdem nefsin hesabını kendisine sorarak, büyük sûfîlerin ibnu'l-vakt dedikleri ve Kur'an'ın üzerine yemin ettiği zaman bilinciyle yaşamaktır. Her nefesin hesabını sormak ömrün değerini bilmek değil anın kaygısını hissederek yaşamaktır. Bu kutsal prensipler (*kelimât-ı kudsiyye*) şunlardır:

1. *Vukuf-ı Zamanî:* Müridin zamanı çok iyi değerlendirmesi ve içinde bulunduğu zamanın bilincinde olup devamlı muhasebesini yapmasıdır. Huzur ânına şükretmesi, gaflette geçen anları için tövbe etmesidir. Şah-ı Nakşibend buyuruyorlar ki; sâlik her an kendi ahvaline öyle vakıf olmalı ki hali şükrü mü gerektiriyor yoksa özrü mü gerektiryor, bunun bilincine ermesi gerekir. Eğer bir sıkıntı ve kabz halinde ise istiğfar etmeli, neşe ve bast halinde ise şükretmelidir. Yakub-u Çerhî'nin dediğine göre Şâh-ı Nakşibend, bu iki hale riayet etmek vukuf-u zamânîdir, demişlerdir. Sâlikin halini düzeltmesi tamamıyla vaktine sahip ol-

426. Biz bu prensipleri daha çok Mevlânâ Safiyyuddin'in *Raşahât-u Aynü'l-Hayât* adlı eserinden yazdık.

427. Meier Fritz, *Zwei Abhandlungen über die Naqşibandiyya, die Herzensbindung an den Meister*, Franz Steiner Verlag Stuttgart, İstanbul 1994, s. 34.

masına bağlıdır, denilmiştir. Bu prensibin özü, nefsi ve nefesi muhasebeden ibarettir.

2. *Vukuf-ı Adedî:* Dersin adedini ve gerçek manası düşünmek ve zikri belli tek sayılarda icra etmektir. Hazreti Sıddik-i Ekber'e bağlı olan cezbe türünün gerçekleşmesi için, bu tür müstakil bir yol kurulduğu söylenir. Nefesi tutarak kelime-i tevhîdi zikrederken, tek sayılardan birinde durup nefesi verme metoduna denir. Çok demek değil tam tersi üç, beş, yedi ve yirmi bir gibi tek sayılarla ve tam bir vukuf-u kalb ile demek gerekir. Şah-ı Nakşibend vukuf-ı adedî ledün ilminin ilk mertebesidir, buyurmuşlardır.
3. *Vukuf-ı Kalbî:* Kalbe hakim olup onu kontrol altında tutmak demektir. Kalbi uyanık tutmak ve zikir esnasında kalbe teveccüh edip mezkur kelimâtın manalarının bilincinde olmak, anlamına gelir. Zaman ve mekandan münezzeh olan Allah'a Kabe'ye dönerek el açıldığı gibi, zikirde de sol memenin altındaki kalbe yönelerek icra etmek Hakk'ın tecellilerinin dolmasına yardımcı olacaktır. Bir diğer anlamı ise kalbin Allah'a âgâh olmasıdır ki bu anlamında vukuf-ı kalbî, ilerde açıklanacak olan *yâd daşt* kategorisinde olmuş olur.
4. *Hûş der-dem:* Nefes alıp verirken, gaflette olmamak ve her nefes alır verirken bilinçli ve her an uyanık olmak, demektir. Bu prensip *Raşahât-ı Aynu'l-Hayât*'ta şöyle açıklanır. Kişinin derûnundan yukarı doğru gelen her bir nefeste sahibinin o an uyanık ve agâh olup asla gaflete meydan vermemesi demektir. Mevlânâ Sa'duddin Kaşğârî de; bir nefesten bir nefese intikalde asla gaflet edilmeyip, Cenab-ı Hakk'ın kalpte huzuru ile gerçekleşmesi gerekir, buyurmuşlardır. Hoca Ubeydullah Hazretleri de; bu tarikatın nefesine sahip olup dikkat etmeyi çok önemsediklerini ifade ve beyanla, her nefes huzur ve uyanıklıkla sarfolunmalı, şayet bir kimse nefesine sahip olmasa, derler ki, *filan kimse nefesini yitirmiş* yani zayetmiştir, buyurmuşlardır. Hoca Bahauddin Nakşibend Hazretleri de şöyle buyurmuşlardır: Bu yolda binayı, nefes üzere kurmak gerekir. Yani bütün himmeti, nefesi muhafazaya kasr ve her nefesi huzura hasr etmek gerekir. Şöyleki zaman-ı haldeki en önemli vazifeyle uğraşmak, maziyi tezekkür ve müstakbeli tefekkürden meşgul edip, nefe-

sinin zayolmasına engel olması gerekir. Nefesini alıp verirken bu iki nefes arasında öyle gayret etmeli ki asla nefes gafletle girip çıkmış olmasın, buyurmuşlardır.

5. *Nazar ber-kadem:* Maddî anlamda yürürken önüne bakmak, manevî anlamda ise başkasına değil, önüne ve kendine bakmaktır. İmam Rabânî Hazretleri bunu şöyle açıklamıştır: Zahiri olarak yürüme sırasında kademe nazar etmemekle, nazarda dağınıklık meydana gelir karmakarışık hisler doğar. O halde gözü ayağa dikmek cem'iyyet haline en fazla yaklaştıran bir tutumdur. Nazar ber-kadem'den bunu kastetmek hûş der-dem yani sâlikin alıp-verdiği nefesin şuurunda olması esasına da yardımcı olur. Sonuçta nazar ber kadem âfâkî tefrikayı diğeri ise enfüsî tefrikayı engellemek içindir. Raşahât'ta bu husus şöyle açıklanmıştır: Sâlik nerde olursa olsun yürürken ayağına nazar etmesi gerekir. Böylece onun nazarı dağılmaz ve bakılmayacak yere ilişmemiş olur. Çünkü göz kalbin casusudur. Gözden gönderilen suretler çoğu zaman kalbi gereksiz meşgul eder. Sâlik ancak ayağının sonunu basabileceği yere bakması gerekir. Molla Câmî *Tuhfetu'l-Ahrar*'ında Şâh-ı Nakşibend Hazretlerinin mezarında bu hususu söyle nazmetmişlerdir:

Nefesi gaflet ile olmaz idi,
Nazarından kademi kalmaz idi,
Kendüden seyr-u sefer kıldığı dem,
Gözü erdiği yere kordî kadem.

6. *Sefer der vatan:* Halktan ayrılıp Hakk'a gitmek ve kötü huylardan iyi huylara doğru sefer ve aslî vatanına hicret etmektir. İmam Rabbânî Mektubât'ında bu prensibi *seyr-i enfüsî* olarak nitelendirmişlerdir. Bu tarikatta seyr-i âfâkî seyr-i enfüsînin içerisine yerleştirilmiştir. Yani sonda yaşanacak olan başa yerleştirilmektedir. *İndirâcu'n-nihâye fi'l-bidâye* bu demektir. Seyr-i âfâkî seyr-i enfüsî içerisine yerleştirilmiş ve son mertebede yaşanmış hallerin bir örneği ilk mertebede tattırılmıştır.

Bu husus *Raşahât*'ta şöyle açıklanmıştır: Sâlikin kötü huylardan ve beşerî tabiattan sefer etmesi demektir. Sıfât-ı zemîmeden ve beşeriyyeden

sıfât-ı hamîdeye ve melekiyyeye intikal etmesidir. Sa'duddin Kaşğârî, bir kişi kötü bir yere intikal ettiği vakit, habis sıfatlardan kurtulmadıkça pislik ondan zail olmaz, demişlerdir. Sefer ve ikamet hususunda ihtilaf edilmiş olmakla beraber Havâcegân tarikatında bu husus şöyle kararlaştırılmıştır: Önce bir mürşidi kamil bulacak kadar sefer edilir, sonra o azizin hizmetinde mukim olunur. Şayet kendi memleketinde bu taifeden, güzel melekeleri açığa çıkartacak birini bulacak olursa, terk-i sefer edip onun hizmetinde uyanıklık melekelerini elde eder ve ilahî irfanı tamamlar. Bundan sonra onun için konaklama ve yolculuk etme eşit hale gelmiş olur.

7. *Halvet der encümen:* Halk içinde, halvet halinde olmak ve halk içinde Hakk'la beraber olmaktır. Sefer der vatan'a ulaşan müntehîler tefrika içerisinde cemiyyetle, gafletin ortasında huzurla nitelenirler. Raşahât'ın beyanına göre Bahauddin Nakşibend Hazretlerine yolunun binasının ne üzerine kurulu olduğu sorulduğunda şu cevabı verdikleri söylenir: Halvet der encümen. Yani görünürde Allah'ın kullarıyla fakat gerçekte Hakk Sübhânehu ile beraber olabilmektir. Bu makam, *onları Allah'ı anmaktan ne ticaret ne de alış-veriş alıkoymaz*, olarak ifade olunan makamdır. Gönül cem'iyyeti, halk ile sohbet halinde, halvetten daha fazla olur. Şâh-ı Nakşibend, *bizim yolumuz sohbet yoludur, halvette şöhret, şöhrette afet vardır, hayriyyet cem'iyyettedir cem'iyyet ise sohbettedir*, buyururlarmış.
8. *Yâd-ı kerd:* Dille kalp zikrini birleştirmek ve kalbe belirli şekiller (nakş) bendederek şeyhin tarif ettiği şekilde bu zikri gerçekleştirmek demektir. Burada uzun uzadıya *lâ ilâhe illallah*, zikiri esnasında şeyhe muvafakat ve gözlerin, dudakların, dilin, dişlerin, nefesin vs. hepsinin evsafı anlatılmaktadır. Şeyhin verdiği zikri, kalb ve dil ile belirtilen evsafta tekrarlamak suretiyle, kalpte manevî nakış ve kerteler atarak Allah'ı zikretmektir. Bu, zikirde tekellüf anlamına gelir.
9. *Bâz-ı geşt:* Zikirle Allah'a dönüş ve vuslât düşünülmeli ve zikirde kendiliğinden hatıra gelen kötü fikirleri kovmaktır. Nefesi tutarak icra edilen Kelime-i Tevhîd zikrinde nefesi verirken, *ilâhî ente maksûdî ve rıdâke matlûbî* demektir. Dille kelime-i tayyibe söylenirken peşi sıra kalple, *Ya*

Rabbi! Benim maksudum benim aradığım senin rızandır demek suretiyle zikirde gönle masivanın girmesine engel olmaya çalışmak gerekir. Böylece zikir halis olur ve onun sırrı masivadan boşanır. O taktirde hatıra gelen yaramaz şeyler uzaklaştırılacak ve zikrin faydası hasıl olacaktır. Kısaca bu Cenab-ı Hakk'a rücu' etmek demektir.

10. *Nigâh-daşt*: Dille değil yürekle diyerek, Allah'a yönelişi muhafaza etmekten ve kalbi zararlı düşüncelerden dünyevî heveslerden korumaktan ibarettir. Bu, Kamil Yılmaz Hoca'nın dediği gibi hayal gücünün kendi kendini görevinden azletmesi anlamına gelir ki bunun çok zor bir iş olduğu ortadadır.
11. Yâd-daşt: *Huzûr bî gaybet* demek olup, hatırda tutmak ve muhafaza etmek demektir. Müşahede öyle istila eder ki gönüldeki hubb-u Zâtî vasıtasıyla yâd-daştlık ve beraberlik hasılolur. Masivâyı bırakarak, sadece Allah'ı düşünmektir ve devamlı O'nu hatırda tutmak, demektir. İmam Rabbânî bu esası Allah'la (cc.) *gaybetsiz huzur* olarak nitelemiştir. Bu makam en kamil anlamda fenânın gerçekleştiği bir makamdır ve geri dönmesi söz konusu olmayan vuslat sahibinin sürekli huzur halini ifade eder. Yâd-daşt, yâd-kerd'in rusûhundan ve derinleşmesinden ibarettir.

Sohbet: İkinci önemli prensip sohbettir. Bahâuddin Nakşibend'in, tarikimiz sohbet tarikidir, halvette şöhret, şöhrette âfet vardır, hayriyyet cem'iyyettedir cem'iyyet ise sohbettedir, buyurmuş olduklarını daha önce zikrettik. Muhammed Parsâ'nın da, namazın kazası olur amma sohbetin kazası olmaz, dediği rivayet edilir. Şu formül anonim olarak Hacegân'dan aktarılmıştır: *Halvet* kapısını kapat *hizmet* kapısını aç, *pîr* kapısını kapat *yâr* kapısını aç, *uzlet* kapısını kapat *sohbet* kapısını aç.[428]

Zikir: Gizli olarak icra olunan *zikri*, *ism-i Zât* zikri ve *nefy-ü ispat* zikri[429] olarak iki şekilde yerine getirmek önemli prensiplerdendir. Birinci zikir, mürşidin tavsiyesine göre, *lafza-ı celâl*, *letâif-i hamse*ye yoğunlaşarak belirli sayılarda icra

428. Meier, Fritz, *Zwei Abhandlungen über die Naqšibandīya*, (Die Herzensbindung an den Meister) İstanbul 1994, S. 34.

429. Nefy-ü isbât zikrinin dokuz şartı için bakınız. Erenköylü Hikmet Efendi, *Marifet-i İlahiyye Tarîkat-ı Aliyye*, s. 127.

olunur. Buna *sultanu'l-ezkâr* veya *zikr-i sultânî* denir. Nefy-u ispat zikrinde kelime-i tevhîd nefes tutularak ve üç aşamalı olarak icra olunur. Bu zikirden sonra müridin velâyet-i suğrâ dairesine girdiğine inanılır.

Murâkabe: İsm-i Zât ve nefy-ü ıspat zikrinden sonra belli ayet ve kavramların derinlemesine tefekküründen ibaret olan *murakabe* prensibine geçilir. Murakabe ve teveccüh, birbirine yakın anlamdadır. Murakabe füyûzât-ı rabbânînin sâlikin letâifine gelişini beklemek ve düşünmek demektir. Murakabede kul Allah'ı Allah da kulu gözetir.

Murakabenin, *ahadiyet, maiyyet, akrabiyyet, muhabbet* ve *murakabe-i Zât-ı baht* gibi beş aşamasının olduğu söylenir. Murakabe-i Zât-ı bahtta, Allah'ın sırf Zât-ı Müteâl'ini düşünmek söz konusu olduğu için tehlikesinden ötürü bu murakabe icra olunmaz.

Râbıta: Bu tarikatın seyr-u sülûkunda benimsenen önemli prensiplerden biri de *râbıta*dır. Tasavvufta genel bir ilke olan şeyhi sevme ve onu örnek alma prensibi zamanla, Nakşibendiyye'de şeyhini hayalinde canlandırma ve onu düşünme suretiyle ona duyulan saygıdan doğan manevî heybetinin olumlu etkisini sürekli kılma çabasıdır. Râbıtanın gayesi kalbi dünyevî düşüncelerden temizlemek, mürşidin ruhaniyetinden feyiz almak ve gıyabında onunla manevî beraberlik kurmaktır.

Hatm-i hâcegân: Nakşibendiliğin son bir diğer prensibi de özellikle son dönemlerde ortaya çıkan, topluca icra edilen *hatm-i hâcegân*'dır. Bu hatmenin usûlü, belirli sayılarda âyât ve evrâd hatmeye katılanlara dağıtılır, herkes kendine düşen adedi gizlice okuduktan sonra dua edilerek icra edilmiş olur. Diğer tarikatlarda da olduğu gibi bu tarikatta da altın bir silsile ve onlara hürmet en önemli prensiplerdendir.

Nakşibendiyye silsilesi Mevlânâ Hâlid Bağdadî'ye kadar da tek silsile değildir. Orta-Asya, Hindistan, Anadolu ve Balkanlar'da Ahrâriyye, Hâcegân ve Müceddidiyye gibi kolları vardır. Hatta Yeseviyye'nin içinden çıkmakla beraber zamanla Nakşibendiyye, Kübreviyye ve Yeseviyye'yi de bir anlamda içine almıştır. Diğer anlamda Bektaşîlik olarak devam etmiş fakat Bektaşîliğe yabancı unsurların, batınî ve hurufî anlayışların pek fazla sızdığını düşünecek olursak, bu gün bile Yesevîliğin izlerinin Nakşi tarikatlarda aranması gerekliliği ortaya çıkar.

Tarikatlar şeyh ve pirlerinin gayret ve ictihadlarıyla yeni bir takım özellikler kazanmış ve yeni isimlerle anılan şubeler olarak faaliyet göstermişlerdir. Nakşibendiye'den Halid Bağdadî tarikatta büyük olduğu kadar ilimde ve medresede de büyüktü. Kendisine iki kanat sahibi *zü'l-cenâheyn* denilmişti. Bu nedenle Hâlid-i Bağdadî, yüzlerce halîfesini, Osmanlı ülkesinin her yöresine gönderebilmiş, tasavvuf ve tarikatlarda yeni bir canlanma meydana getirmiştir. Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşî tekkelerini kapatılılınca, oralara Halidî şeyhler tayin edilmiş, bu nedenle bir çokları Halidî şeyhlere bağlılık ilân ederek tekkeler açmış ve şubeler kurmuştur. İstanbul'da bile dört Halidî tekkesi ve dört kol meydana gelmiştir. Bunlardan en eskisi Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî'nin kurduğu Gümüşhanevî dergahı, ikincisi Mahmud Es'ad Erbilî'nin temsil ettiği Kelamî dergahı, üçüncüsü Eyüp'te Abdülhakim Arvasî'nin yürüttüğü Kaşgârî tekkesi, dördüncüsü ise Fatih-Çarşamba'da Mustafa İsmet Garibullah Efendi dergâhıdır.

Bugün Türkiye Cumhuriyeti'nde bile ne denli etkin ve yaygın bir durumda olduğunu görmek için bir çoğu Hâlidiyye'ye dayanan değişik Nakşî silsilelerini vermek istiyoruz.

Süleymancılar silsilelerini Hâlid-i Bağdadî'den bir önceki Abdullah Dihlevî'ye dayandırdığını görüyoruz. Şeyh Abdullah Dihlevî (ö.1824)'den sonra Şeyh Hafız Saîd Sâhip, Habibullah Cân-ı Cânân, Şeyh Mazhar İşân Cân-ı Cânân, Salahuddin İbn Siracuddin ve *Süleyman Hilmi* Silistrevi (ö.1959) olarak veriyorlar.

Menzil'deki tarikat Hâlid-i Bağdadî'den sonra, Seyyid Abdullah, Seyyid Tâhâ, Seyyid Sibğatullah Arvâsî, Abdurrahman Tâgî, Şeyh Fethullah, Muhammed Ziyauddin, Ahmed el-Haznevî, Seyyid Abdulhakim Hüseynî ve kendisinden sonra bir çok kola ayrılan Seydâ Hazretleri (Muhammed Raşid Erol) gelmektedir.

Halid-i Bagdâdî'den sonra başka bir kol da Tâhâ el-Hakkari, Taha el-Harîrî, Es'ad Erbîlî, Mahmud Sami Ramazanoğlu Hazretleri olarak devam etmiş ve bugün de hala halifeleri ve müritleri bulunmaktadır. Muhammed Hikmet Tuzkaya Hocaefendi ve Musa Tobaş Hocaefendi bunlardandır.

Yine Hâlid-i Bagdâdî'den sonra, Ahmed Ervâdî, Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî, Kastamonulu Hasan Hilmi, Safranbolulu İsmail Necati, Ömer Ziyaud-

din Dağıstanî, Tekirdağlı Mustafa Fevzi, Hacı Hasib Efendi, Abdulaziz Bekkîne Hazretleri, Muhammed Zahid Kotku Hazretleri. Son dönem, rahmetli Turgut Özal ve Necmettin Erbakan gibi dindar siyasî liderler, Hâlidiye'nin bir dergahından feyizlenmiş ve bir şekilde bağlılık göstermiştir.

Tarikatlarda Peygamber'e (as.) yükseltilen manevî silsileler çok önemlidir. Biz burada Nakşibendiliğe ait, Ebu Bekir es-Sıddîk üzerinden Peygambere kadar ulaşan ve bir anlamda Müceddidiye'yi de içeren, Halidiyye'nin silsilesini, Mahmut Efendi Hazretlerinin şerhinden faydalanmak suretiyle İsmet Garibullah'ın Risâle-i Kudsiyye'sinden örnek bir silsile olarak vermek istiyoruz.

Silsile-i Âliyyeyi Hâlidiyye

Hz. Muhammed (as.) -Ebu Bekir Sıddîk (ra.) -Selmân-ı Fârisî (ra.) -Kasım ibn Muhammed ibn Ebu Bekir (Ks) -İmam Cafer-i Sadık (Ks) -Bayezid Bistamî (Ks) -Ebul Hassan Harakanî (Ks) -Ebü Ali Faremedî (Ks) -Yusuf-u Hemedânî (Ks)[430] -Abdülhalik Gucdüvânî (Ks)[431] -Hâce Arif Rivegerî (Ks) -Hâce Mahmud İnciru'l-Fağnevî (Ks) -Hâce Ali Ramitenî (Ks) -Muhammed Baba Semâsî (Ks) -Seyyid Emir Külâl (Ks) -Hâce Muhammed Bahauddin Nakşibend (Ks) -Hâce Alâuddin Attâr (Ks)[432] -Hâce Ya'kub Çerhî el-Hisârî (Ks) -Hâce Ubeydullah Ahrâr (Ks) -Hâce Muhammed Zâhid (Ks) -Derviş Muhammed (Ks) -Hacegî Emkenegî (Ks) -Hâce Muhammed Bâkîbillah (Ks) -İmam-ı Rabbânî Ahmed Faruk es-Serhendî (Ks) -el-Urvetül-Vüsgâ Muhammed Ma'sum (Ks) -Şeyh Seyfüddin (Ks) -Seyyid Nur Muhammed Bedâvunî (Ks) -Habibullah Mazhar Cân-ı Cânân (Ks) -Şah Abdullah Dehlevî (Ks) -Mevlânâ Halid Ziyauddin Bağdadî (Ks) Abdullah-i Mekkî (Ks) -Mustafa İsmet Garibullah Yanyavî (Ks) -Halil Nurullah-ı Zağrevî (Zaravî) (Ks) -Ali Riza Bezzâz (Ks) -Ahıskalı Ali Haydar Efendi (Ks) -Mahmut Efendi Hazretleri (Ks)

* * *

430. İmam Azam Ebu Hanife'nin soyundan olup, Ahmet Yesevi Dedemizin hocalarındandır.

431. İmam Malik'in soyundan olup, Nakşibendiyye'nin on bir prensibini vazetmiştir.

432. Şâh-ı Nakşibend'in damadı olup Seyyid Şerif Cürcânî kendisi hakkında; Alâuddin Attar Hazretlerinin sohbetine kavuşunca Rabbimi tanıyabildim o zamana kadar cahildim, demiştir.

Tarikatlar döneminin ve özellikle tasavvufun, pratiğin yanında felsefî teorilerinin ön plana çıktığı önemli üç şahsiyetin hayat hikâyelerine kitap bütünlüğü açısından yer vermek istiyoruz:

Muhyiddin İbn-i Arabî

Hakikatin tasavvufî ifadesini Yeni-Plâtoncu terimlerle açıklama teşebbüsünün en cüretli ve en köklü olanı hiç şüphesiz İbn Arabi'dir. Arap Tayy kabilesine mensup, Muhyiddin İbn-i Arabî Hatemi Tâî-yi Endelûsî, nazarî tasavvufun en büyüğüdür. Bu yüzden kendisine Şeyh-i Ekber lakabı verilmiştir. Muvahhidun döneminde miladi 1165'de İspanya'nın Mürsiye kentinde dünyaya gelen İbn Arabî'nin babası Ali b. Muhammed'in, devletin ileri gelenleriyle, özellikle Filozof İbn Rüşd ile dostluğu vardı. İlk tahsilini Tilemsan'da yaptı. Çocuk yaşlarında Ahmed İbnu'l-Esîrî adında genç bir sufi ile arkadaş oldu. Endülüs'de bir süre daha kaldıktan sonra, seyahate çıktı. Şam, Bağdat ve Mekke'ye giderek orada bulunan tanınmış âlim ve şeyhlerle görüştü. 1182 de İbn Rüşd ile görüştü. Bu görüşmeyi eserinde o anlatır.[433] Bu İbn Rüşd'ün, bilginin akıl yoluyla elde edileceğini söylemesiyle meşhur olduğu yıllardır. 17 yaşındaki genç Muhyiddin, kendisinde meydana gelen fevkalade haller nedeniyle, gerçek bilgi'nin sadece aklımızdan gelmediğine, böyle bir bilginin daha çok mükaşefe yolu'yla elde edilebileceğine inanmıştı.

Muhyiddin Arabî, 1185'de Ureynî isimli bir şeyh'le tanıştı. Ureynî O'na, "sadece Allah'a bak" derken bir başka şeyhi olan Martilî, "sadece nefsine bak, nefsin hususunda dikkatli ol, ona uyma" diye öğüt vermişti. 1199-1200'de ilk defa hac için Mekke'ye gitti. Orada Yunus el-Kassar ile tanıştı ve Ruhu'l-Quds ve Mi'racu'r-Rasul adlı eserlerini yazdı, ki bu eserin Dante üzerine etkisi büyük olmuştur.

Mekke'de el-Futûhâtu'l-Mekkiyye'yi, rüyada gördüğü Peygamber'in emriyle ve onun istediği şekilde yazdığını, kendisi belirtir. Ona göre, *veliler bilgilerini, peygambere vahyi getiren meleğin aldığı kaynaktan almaktadırlar.* Sonra Bağdat ve Halep'te bir süre dolaştıktan sonra 612/1215 de tekrar Konya'ya

433. Seyyid Hüseyin Nasr bu buluşmayı, *Üç Müslüman Bilge* adlı eserinde aktarmaktadır.

geldi. 617'de Şam'a yerleşti. Hicrî 638 miladî 1239'de Şam'da vefat etti. Kabri Şam şehri dışında Kâsiyun dağı eteğindedir. 1500'lerin başında Sultan Selim, Damaskus'u Osmanlı Toprağı yaptığında oraya türbe, camii ve imaret inşa ettirmiştir.[434]

Onun en şiddetli eleştirmeni İbn Teymiyye'dir. Hanefiler'den Ali el-Karî, İbni Teymiyye'yi savunarak İbn Arabî hakkında sert eleştirilerde bulundu. Bu eleştiriler İsmail Fenni Ertuğrul tarafından göğüslenmeye çalışılmıştır.

Ahi Evren Nasrettin Hoca

Ahi Evren Nasreddin Hoca'yı anlamak için Anadolu Selçukluları'ndaki siyasî ve sosyal yapıyı, bu arada Türkmenlerin durumu ve yabancıların zamanla edindikleri pozisyonu anlamak gerekir. Yınanç'ın yorumuna göre Selçuklular'da umerâ ve erkân-ı devlet iki kısımdan oluşuyordu: Anadolulular ve yabancılar. Yabancılar bilhassa İran'dan ve Azerbaycan'dan gelenler, kişisel çıkarlarına düşkün riyakâr ve hilekâr insanlardı. Bunlar vatanla kandan ve candan alakadar olmuyorlardı. Maalesef Sultan Alaaddîn'in Anadolu'nun birçok asilzâdesini öldürtmesi ve Anadolulu olmayanları iş başına getirmesi en büyük hatalarındandı. Bu atmosferde Anadolu'ya birçok şeyh ve hoca gelerek memleketin her tarafına dağılmış, önemli görevlere gelmiş tekkelere yerleşerek tarikatlar tesis etmeye başlamışlardır.[435] Selçuklular özgür oldukları dönemde Anadolu şeyhi (*şeyhu't-rûm*) Abbasî devleti tarafından atanırdı. Mecduddîn İshak, Şihabuddîn Ömer Sühreverdî,[436] İmâduddîn Sühreverdî, Evhaduddîn Kirmânî, Nasîruddîn Mahmûd Ahî Evren, Zeynuddîn Sadaka bunlardandı. Celaleddîn Rûmî de Moğol döneminde Anadolu'ya "Şeyh-i Şüyûhi Rûm" olarak atanmıştır.[437] Özellikle son dönem Moğolların tayin ettikleri şeyhlerin birçoğu kendileri gibi yabancı olan umerâ ile tevhid-i mesâi etmişler, Moğolları ve Cengiz Han ailesini, Allah

434. Karadaş,Cafer, *İbn Arabi'nin İtikadi Görüşleri*, Beyan yay. İstanbul 1997, s. 15.

435. Bayram, Mikail, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, III. Baskı, NKM, Konya 2012, s. 232.

436. Yınanç, Mükrimin Halil, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2014, c. II, s. 47,48.

437. Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, s. 159.

dostu olduğunu bilmeyen evliyaullah gibi lanse etmeye çalışmışlardır.[438] Bunlar İranî kisveye bürünüp Türkü ve Türk dilini küçümsemişlerdir. İran kültürünü yayan bu insanlar Arapçayı ve bu arada Farsçayı "lisân-ı ehl-i cennet" diye göstermeye İran örf ve ananelerini yücelterek Türkçeyi ve Türk örfünü yani milli örfü bozmaya gayret etmişlerdir.[439] Bu meyanda Anadolu'ya gelen ve burada neşv-u nema bulan, Farisî dilini ön plana alan bu nevi tarikatlardan birisi Celâliyye (Mevlevîlik)'dir.

Sadettin Köpek gibi hâciplik ve beylerbeyliği yapmış birisi yabancıların teşvik destek ve kışkırtmasıyla Kemaluddîn Kâmyâr ve Taceddîn Erzincânî gibi birçok asîlzâde Anadolu beyini öldürmüş, kendisi de yabancılar eliyle telef olmuştur. Memleketin idaresi, İsfahanlıların, Kirmanlıların, Şirazlıların, Hemedanlıların velhasıl İranlı yabancıların eline geçmiştir.[440] Masum Türkmen halkların isyan sebebi ise yabancıların Anadolu'nun idaresine hâkim olmaları, kötü hareketleri ve zulümleriyle herkesi perişan etmeleridir.[441] Sadettin Köpek gibi Muîniddîn Pervane gibi şahsiyetlerin Anadolu Türkmenlerini Moğollara kulluğa mahkum etmeselerdi ne Anadolu Türkmenleri ne de onların babaları Selçukluya isyan etmezlerdi. Zira Türkmen beyleri Selçuklu'ya bağlı ve ona ümit bağlıyorlardı. Bu Selçuklunun umera ve sultanlarının Moğolların kulluğunu kabul edinceye dek devam etti. Bâbâîler isyanı gibi Ali Bahadır ve Emir-i Ahur Uğurlu'nun isyanı da aynı mahiyettedir. Bunlar ikinci İzzeddin'in emirleriydiler ve bunların IV. Rukneddin Kılıç Arslan döneminde yirmibin silahlı süvariyle Denizli (Ladik) ve Karaman ahilerinin Konya'ya yürümelerinin sebebi de Selçuklu'yu Moğol esaretinden kurtarmak idi.[442] Moğolların en güçlü temsilcisi Muinuddîn Pervane derhal Moğollardan imdat eylemiş 1262 de nice Türkmen beyleri adlarına haricî Türkmenler yaftası eklenerek katledilmiştir. Ali Bahadır ve Uğurlu firar edebilmiş daha sonra Kengiri'de (Çankırı) Moğollara karşı mücade-

438. Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*,s. 237,238.
439. Yınanç, Mükrimin Halil, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2014, c. II, s. 131,132.
440. Yınanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, c. II, s. 148,149.
441. Yınanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, c. II, s. 163.
442. Bkz. Bayram, *Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, s. 202.

le etmişlerdir.[443] Bütün mesele Gaza Beyliklerinin özgür ruhlu oluşları ve Türkmenlerin esaret boyunduruğunu kabul etmemeleridir. Anadolu'daki isyanların sebebi Moğol yanlısı ümera ve meşâyihin buradaki kaza ruhlu beyliklerin Moğol işgaline boyun eğmelerini sağlama ve onları meşru gösterme çabalarına karşı Türkmen beylerinin direnmesinden başka değildir. Bu özgür ruhlu insanların kendisini baş tacı ettiği en önemli insanlardan birisi hiç şüphesiz Ahi Evren Nasreddin Hoca'dır. Bu gün bir dirilişten bahsedilecek ise Ahi Evren'den bahsetmek ve bu ruhu ön plana çıkarmak kaçınılmazdır.

Mikail Bayram Hoca'nın gayretleriyle Ahi Evren[444] ile ilgili çalışmalar her ne kadar ümit vaat eder olsa da, bu Anadolu halk filozofu (Dânişmend-i Rûmî)[445] hakkında bilgi düzeyinin iyi bir durumda olduğu söylenemez. Ahi Evren'in tam adı Nasîruddîn Ebu'l-Hakâik Mahmûd b. Ahmed el-Hoyî olup, 1171 (566h.) yılında İran'ın Batı Azerbaycan taraflarında bulunan Hoy kasabasında doğmuş,[446] 1261 (659h.) de Kırşehir'de, Moğolların desteğiyle iktidara gelen IV. Rukneddin Kılıçarslan'ın emir tayin ettiği, Mevlânâ yanlısı Nureddin Caca tarafından ahilerin katliamı sırasında şehit olarak[447] vefat ettiği tespit edilmiştir.[448]

---

443. Yınanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, c. II, s. 253-255. Bu konular için bkz. İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye, Selçuknâme*, çev. Mürsel Öztürk, TTK. Yay. Ankara 2014, c. II, s. 588-590.

444. Ahi Evren hakkında bkz. Mikail Bayram, *Sosyal ve Siyasî Boyutlarıyla Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, III. Baskı, NKM, Konya 2012; "Ahi Evren'in Öldürülmesi ve Ölüm Tarihinin Tespiti", IX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, Ankara 1988, II; "Sultan Fatihte ahi Evren ve Sadruddîn Konevî Hayranlığı", Hareket Dergisi Sayı 23, İstanbul 1982; "Ahi Evren Kümdir? Gerçek Şahsiyeti ve Eserleri", Türk Kültürü, Sayı 191, Ankara 1978; *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991; *Tarihin Işığında Nasrettin Hoca ve Ahi Evren*, İstanbul 2001. Saim Sakaoğlu ve Ali Berat Alptekin, Nasreddin Hoca, AKM, Ankara 2009; Abdulbaki Gölpınarlı, Nasreddin Hoca, Remzi Kitabevi, İstanbul.

445. Menâkıb-ı Evhaduddîn Kirmânî'de "Dânişmend-i Rumî" olarak anılan kişi Ahi Evren Nasreddin hocadır. Bkz. Bayram, Mikail, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, III. Baskı NKM, Konya 2012, s. 271-273.

446. Köksal, M. Fatih, *Ahi Evran ve Ahilik*, Kırşehir Valiliği Kültür Hizmeti, Kırşehir 2006, s. 5.

447. Bkz. Bayram, *Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, s. 203.

448. Bkz. Bayram, *Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, s. 44.

Ahi Evren, bir Türkmen şeyhi olan Evhaduddîn Hâmid el-Kirmânî'nın[449] müridi olup şeyhinin kızı Fatma Bacı ile evlendiği rivayet edilmektedir. Kendisi Anadolu ahilerinin (*Âhiyân-i Rûm*) lideri olduğu gibi, Fatma Bacı da Anadolu bacılar teşkilatının (*Bâciyân-i Rûm*) lideridir.[450]

Anadolu halk filozofu Ahi Evren Nasîruddîn Hocanın, her ne kadar kendisine aidiyeti hususunda bir takım şüpheler söz konusu olsa da, birçok eseri tespit edilmiştir. *Menâhic-i Seyfî, Metâliu'l-Îmân, Tabsıratu'l-Mübtedî ve Tezkiratu'l-Müntehî, Letâif-i Gıyâsiyye, Letâif-i Hikmet, Âğâz-u Encâm, Mürşidu'l-Kifâye, Yezdân şinaht, Ahlak-ı Nâsırî, Musâriu'l-Musân', Medh-i Fakr-u Zemmi Dünya, Tercüme-i Elvâhu'l-İmâdiyye, Tercüme-i Nefsu'n-Nâtıka, Mektûbât beyne Sadreddîn Konevî, İlmu't-Teşrîh, Kitâbu'l-Efâ'î* gibi değişik alanlarla ilgili daha bir çok eseri bulunmaktadır.[451]

"Ahıyye-i fityân" olarak da kayıtlara geçmiş olan Ahîlik, bir kavram olarak, İslam dünyasında Abbasî halifesi Nâsır li-dînillah tarafından resmileştirilen ve kurumsallaştırılan "fütüvvet" kurumunun, Anadolu'da XIII. yüzyıldan itibaren milli ve yerli unsurlarla donanmış bir şekli olup, içinde bekâr gençlerin birbirlerine bağlı bulunduğu, meslekî bir hüviyete sahip tasavvufî bir zümredir.[452] Halife Nâsır'ın teşvikleriyle Selçuklu Devleti hükümdarlarından bu teşkilata girenler arasında I. İzzeddin Keykavus, I. Alaaddin Keykubât ve I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in adı zikredilmektedir.[453] Özellikle I. Alâuddîn Keykubat ahiliğin bütün Anadoluda yayılmasına ve kurumsallaşmasına hizmet etmiş bir sultandır.[454] II. Gıyâsuddîn Keyhüsrev ve IV. Rukneddin Kılıç Arslan ise Moğolların güdümüne angaje olup ahilere şiddetli adavet beslemiştir.[455] Bu teşvike olumlu cevap

---

449. Bayram, Mikail, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, III. Baskı NKM, Konya 2012, s. 44-47. Ayrıca bkz. Aynı müellif, *Şeyh Evhaduddîn Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Hareketi*, Konya 2001.
450. Bayram, *Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, s. 126; *Fatma Bacı ve Bâciyân-i Rum*, Konya 1994, s. 11,12.
451. Bayram, *Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, s. 87-96; Köksal, *Ahi Evran ve Ahilik*, s. 19-23.
452. Şeker, Mehmet, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması*, 3. Baskı, DİB., Ankara 1991, s. 106; Köksal, *Ahi Evran ve Ahilik*, s. 52.
453. Köksal, *Ahi Evran ve Ahilik*, s. 53.
454. Bkz. Bayram, *Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, s. 242.
455. Bkz. Bayram, *Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, s. 202, 243.

veren bir kısım Selçuklu sulatanlarının himmet ve gayretleri sonucunda, fütüvvet anlayışını ve ahlakını temsil eden bir kısım mutasavvıfların Anadolu'ya gelmesiyle büyük bir irşat faaliyeti başlamıştır. Bilhassa Anadolu'nun değişik yerlerinde Sühreverdiyye tarikatına mensup Evhaduddîn Hâmid el-Kirmânî ve halifeleri için çok sayıda zaviye yapılmıştır.[456]

Kayseri'den sonra Kırşehir'de gerçekleştirilen ve "Haricîlerin (Türkmenler-Ahiler) kâmilen öldürüldüğü",[457] ifade edilen katliamla, Ahi Evren gibi daha birçok ahi lideri şehit edilmiş, böylece istilacılara karşı direnme gücü iyice zayıflayınca, sultanla savaşmayı göze alamayan Hacı Bektaş-ı Veli ve Osman Gazi'nin kayınpederi Şeyh Edebâli gibiler, ya kendi kabuklarına çekilmişler ya da uç bölgelere göçmek durumunda kalmışlardır.[458]

Ahmet Yaşar Ocak Hoca'nın tespitine göre, "sultanın tacını göze almayan", Edebali'nin, Hacı Bektaş ile birlikte isyana katılmamışlardır. Ocak'ın aksine, Bayram'a göre bu isyan, Baba İshak'ın önderliğindeki Babaîler'in isyanı değil, Ahi Evren önderliğindeki ahilerin isyanıdır.[459] Batıda uç bölgelere kaçanlar veya sürgün edilip göz hapsinde tutulanlar arasında Edebali, Ahi Mahmûd, Geyüklü Baba, Abdal Musa gibi isimler bulunmakta olup,[460] bunlar Osmanlı devletinin kurulmasında ve güçlenmesinde en büyük amil olmuşlardır.[461] Ahiler, bir ahi dostu olan Alaaddin Keykubat'ın ölümünden sonra, II. Gıyaseddin Keyhusrev'in yabancıların entrikaları ve desteğiyle iktidara gelmesine sert tepki göstermeleri üzerine, vezir Sadettin Köpek'in de kışkırtmasıyla Ahilere ve Türkmenlere karşı yoğun bir sindirme hareketine başlanmıştır. Öncelikle büyük merkezlerdeki Türkmen ve bir anlamda ahi liderleri sürgün edilmiştir. *Menâkıb-ı Ahi Evran Veli*'de anlatıldığına göre, Kırşehir'deki Baba İlyas'ı Amasya'nın Çat köyüne, Konya'da

456. Şeker, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması*, s. 104; Köksal, *Ahi Evran ve Ahilik*, s. 54.

457. Bkz. Bayram, *Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, s. 204.

458. Bkz. Bayram, *Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, s. 204,253.

459. Ocak, Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyanı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergâh, 4. Baskı, İstanbul 2009 s. 170,171. Ocak'ın Mikail Bayram'ın bu konuyla alakalı değerlendirme ve yaklaşımıyla ilgili olarak bkz. Ocak, *Babaîler İsyanı* , s. 26.

460. Bkz. Bayram, *Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, s. 253.

461. Bkz. Bayram, *Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, s. 254.

oturmakta olan Ahi Evren'i Denizli'ye, Kırşehir İnanç köyünü yurt tutan Şeyh Edebâli'yi Kırıkkale iline bağlı olan Balişeyh'e, Kırşehir'de oturan Hacı Bektaş-ı Veliyi Suluca Karahöyük'e sürgün etmişlerdir.[462] Sivas'ta bulunup sürgünü reddeden Hacı Bektaş'ın kardeşi Mustafa Menteş de tutuklanmıştır. Baba İlyas'ın müridi olan Baba İshak Kefersudî, bu tutuklama esnasında firar edip Adıyaman ve Maraş yöresi Türkmenleriyle tarihteki Babaîler isyanını örgütlemiştir.[463] Kısaca I. Alâaddin Keykubat'ın öldürülmesiyle başlayan iç karışıklıklar Babaî isyanına[464] yani Türkmen babalarının yönettiği isyana ve ahi isyanına dönüşmüştür.

Burada Mevlânâ'nın görüşünü ve olaylar karşısındaki tutumunu netleştirmenin, Ahi Evren Nasreddin Hocanın kimlik ve kişiliğinin ortaya çıkması için önemli olduğunu düşünüyorum. Özellikle baş tarafları Moğolları anlatmak üzere yazılmış bir kitap gibi olan *Fîhi Mâ Fîh* adlı eserde, Moğolların Tanrıya dua ve niyazlar ederek bu muzafferiyete nail olduklarını ifade etmektedir.[465] Mevlânâ, "Moğollar gibi yemeye ekmek, giymeye elbise bulamayan zayıf varlıklar dünyaya hakim olacak ki bizler bütün güç ve kudretin Cenab-ı Hakkın elinde olduğunu görelim", mantığıyla olaylara bakmaktadır.[466] Zira İraniyyu'l-asl olan Vezir Emîr Pervâne'nin kafasının karışık olması, Mevlânâ'nın bu görüşlerini anlamamaktan veya yönlendirmesinden kaynaklanıyor gibidir. Sultan Baybars'ın "birlik olalım, Moğol Tatarlarını alem-i İslâm'dan defedelim", dediğinde aslında istiyor gibi olmasına rağmen Emîr Pervâne'nin kararsız ve korkak davranıp destek olmaması, sonraları Moğol Sultanı Abaka Han ile ittifak edip gizli muhaberata girişmesi,[467] Moğollara isyan eden Beylerbeyi Hatiroğlu Şerafettin'i öldürmesi,[468] bütün bunlar Mevlânâ'nın fikirlerinin umerânın zihinlerini "direnmek ve gayret etmek" yönünde beslemediğini gösterir. Zira Emîr Süleyman Pervâne aslında içinde bu-

462. Bu konuyu ele alan beyitler için bkz. Köksal, *Ahi Evran ve Ahilik*, s. 33,34.
463. Köksal, *Ahi Evran ve Ahilik*, s. 33.
464. Köksal, *Ahi Evran ve Ahilik*, s. 34.
465. Rûmî, Mevlânâ Celâeddîn, *Fîhi Mâ Fîh*, terc. Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, İz, İstanbul 2002, s. 61,62.
466. Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 61.
467. *Osmanlı Tarihi*, neşr. Tarihi Osmanî Encümeni, (Fîhi Mâ Fîh içerisindeki Ahmet Avni Beyin dipnotları, dpn. 4, s. 230) c. I, s. 463.
468. İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye, Selçukname*, c. II, s. 21.

lundukları tavrın yanlışlığının farkında olarak Mevlânâ'ya, "bundan evvel kâfirler puta tapıp secde ederlerdi, bu zamanda biz öyle yapıyoruz, gidip Moğol Tatarlarına secdeler ediyoruz ve sonrada kendimizi Müslüman biliyoruz", dediğinde "hayır" diyor Mevlânâ, "arada fark var, sen bunu yaparken aslında için yanıyor, bunun fenâ ve nâpesent olduğunu hatırlıyorsun..., hiç acı suyla tatlı su bir olur mu...", benzeri sözlerle[469] umerânın direnç göstermeye yönelecek zihinlerini, birlik olmaya gidecek kapıyı onların yüzüne kapatmış gibi olmaktadır.

Merhum Selçuk Eraydın Hoca'nın ve benzerlerinin aynı verileri farklı değerlendirmesi ve yorumlaması,[470] Mevlânâ'nın, "birlik olalım, Moğol emperyalizmine karşı durabiliriz", bilincini inşa edecek bir yoruma sahip olduğu düşüncesini sağlayacak güçte değildir. Sonra Şems-i Tebrîzî'nin ve Mevlânâ Celâluddîn'in, Ahîlerin dostu I. Alauddîn Keykubât'a muhalif olmaları ve Mevlânâ taraftarlarının, bu ahi dostu ve hamisi olan sultanı zehirleterek iktidara gelen oğlu II. Gıyâsuddîn Keyhüsrev ile aynı paralelde siyaset yapıyor olmaları da çok manidardır.[471] Alâuddîn Keykubat ki, Moğol tehlikesini devrin hükümdarları arasında en iyi gören ve tedbir alan bir sultandır. O Celâluddîn Harzemşah ile dostluk ve ittifakın ehemmiyetini takdir ederek, ona, aynı din ve milletten olduklarını, bu istilâ karşısında İslam dünyasının kaderinin bu iki sultanın siyaset ve hareketlerine bağlı bulunduğunu[472] ilan edecek kadar ileri görüşlüdür. Şems-i Tebrizî taraftarları Allaeddîn Keykubat'ı sevmedikleri gibi Nasreddin hocanın kendisine lalalık yaptığı ve veziri olduğu Türkmen dostu Sultan II. İzzeddîn Keykavus'a da karşı olmuşlardır.[473]

Yukarıda da kısaca işaret edildiği gibi, hem Ocak'ın hem de Bayram'ın tespitlerine göre Bâbâîler isyanı bütün Ahilerin, Türkmenlerin kendisine ümit bağladığı Alaeddîn Keykubat'ın kendi oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafın-

469. Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 73-77.

470. Bkz. Selçuk Eraydın, "Fîhi mâ Fîh Hakkında", (*Fîhi mâ Fîh* içerisinde), s. xx.

471. Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, s. 225.

472. Turan, Osman, *Selçuklular ve İslamiyet*, Boğaziçi yay., 4. Baskı, İstanbul 1998, s. 53,54.

473. Mevlânâ'nın *Divân-ı Kebîr*'de "Allah sana (İzzeddin Keykavus) sultanlık verdi, sen İblis'in (Nasreddin Hoca) sözüyle hareket ediyorsun" derken, Ahileri genel bir afla zindanlardan çıkaran İzzeddin Keykavus'a muhalefetini ve kırgınlığını ortaya koymaktadır. Bkz. Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, s. 121.

dan zehirlenerek öldürülmesi olayına dayanmaktadır.[474] Baba İlyas-ı Horasânî Anadoludaki Türkmen babalarının mevcut haleti ruhaniyelerini iyi tespit etmiş ve mevki-i ikbâl için harekete geçmiş de olabilir.[475] Bütün Türkmen babaları Selçuklu'ya özellikle de Alaeddin Keykubat'a ümit bağlarken, Moğollara karşı kendilerinden yardım beklerken, kendi oğlunun onu, Moğolların yardımıyla öldürüp yerine geçmesi, Ahilik mayasıyla birbirine kenetlenmiş bütün Türkmenleri ve Türkmen babalarını harekete geçirmiştir. Çünkü Selçuklu'nun Moğol emperyalizmine karşı gösterdiği en ufak bir rehavet veya hiyanetle, binlerce ahi (onlara göre harici Türkmenler) katledilmektedir. Kayseri, Sultanhanı, Malya, Kırşehir bu katliam örnekleriyle doludur. Onların, Selçuklu'ya karşı "haricî" ve "bâğî" olarak lanse edilmesi bir nevi hedef saptırmadır. Türkmenlerin hurûcu Moğollara ve onlara boyun eğmeyi siyaset edinen umerâ ve ulemâya karşıdır. Osmanlı'yı kuran manevî kişilikler olan Şeyh Edebâli'nın, Hacı Bektaş-ı Veli'nin ve Taptuk Emre'nin, Baba İlyas'ın halifelerinden biri olduğu iddialarını unutmamak gerekir.[476]

* * *

Ahîlik Karşısında Mevlevî Hareketin Anlamı ve Modern Mevlevîlikler

Geçen yıllarda ülkemizde ve dünyada Celaleddin Rumî ile ilgili olarak Mevlana yılı ilan edilmiş olması ve ölümünün sene-i devriyeleri gibi bir takım sebeplerle, törenler, toplantılar yapılmakta, kitaplar, makaleler yazılmakta, şenlikler ve TV programları yapılmakta ve en yüksek devlet erkânı bu nevi etkinliklere iştirak etmektedir. Hatta 30 küsur yıl öncesinde yine Mevlana yılı ilan edildiğini de hatırlamakta yarar var. Bütün bunlar çok sevindirici şeyler ve her şeye rağmen bunların bir faydası olacaktır. Fakat bazı çevrelerin özellikle de Batı'nın bu tür karar ve etkinliklerinin geri planında çok da samimi olduklarını düşünmek biraz zordur. Bütün zamanların en büyük imamı olarak kabul edilen Ebû Hanîfe yılı ilan edilir mi, Ahi Evren'in adı anılır mı, bilinmez fakat Mevlana yılı ilanının geri planında İslâm şeriatine karşı duyulan nefret ve Hz. Muhammed'e gösteril-

474. Ocak, *Bâbâîler İsyanı*, s. 88,114.
475. Yınanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, c. II, s. 160.
476. Ocak, *Bâbâîler İsyanı*, s. 170,171; 178 ve 200.

mek istenen muhalefet sezilmektedir. Batı hep şeriatsız bir İslâm dini özlemini duymuştur. En azından şeriatının içerisinden "direniş ve intifadanın" çıkarıldığı bir İslâm istenmektedir ki bu, "Ilımlı İslam projesi" ve arzusuyla bu aynı şeydir.

Din evrenseldir, fıtridir ve aklı olan varlığın bulunduğu her yerde potansiyel olarak vardır kaçınılmazdır. Şeriat ise semiyyattandır ve belirli bir zaman ve belirli bir mekanda, bir peygamber tarafından tebliğ olunur. Doğal olarak İslâm şeriatını Hz. Muhammed getirmiştir. Din ise Allah'ın bütün kullarını üzerine yarattığı evrensel fıtrî hakikattir. Din İslâm'ın ruhu Şeriat ise o ruhun bedeni gibidir. İşte bazı çevreler, ***dine evet, şeriata red*** yargısını çıkarabilecekleri kişilere sarılmaktadırlar. Güya Mevlana'da bu hülyayı bulmaktadırlar. Kendisine bile ait olmayan ve otuzlu yıllarda tekkelerin kapatılmasından sonra Mevlana ile özdeşleştirilip klişeleşen *"ne olursan ol yine gel"* sözü günahı ve statugoyu meşrulaştırmıyor olsa gerektir, tam tersine mevcut kötü halin bir an önce terk edilmesini özendirmektedir. Şeriatı ve onun kurallarını küçümsemiyor, tam tersine ona çağırıyor, ümitsizliği aşılamıyor, ümit ekiyor, olması gerekir. Mevlana, *"her haline rağmen Müslüman kalabilirsin"* anlayışıyla özdeşleştiği düşünülüyor, özdeşleştirilmeye çalışılıyor ve bu anlayış tuttuğu nispette de moda haline getiriliyor ve adına dünya yılı ilan ediliyor. Dünyanın mevcut hâkim güçleri açısından sorun çıkarmayacak bir İslâm arzulanmakta olduğu ve devasa büyük planın sezilmeyen küçücük bir parçası olarak Mevlana algısının icra edilmekte olduğu düşünülebilir.

Biz bu yazımızda, tarihteki Ahi Evren ve Ahilik ile Mevlana ve Mevlevilik üzerinde mukayese yapmak suretiyle, iki zihniyetin günümüzdeki izdüşümlerini arayacağız. Bugün Mevlana üzerinden Batı, kendisinin razı olabileceği bir İslam anlayışını, Müslümanlar arasında yaygınlaştırmak isterken, kendi hedeflerine ulaşmada aracı olacak uygun figürler ve zihniyetleri ustaca seçmektedir. Anadolu insanının ruhunu mayalayan Ahi Evren, Hacı Bektaş-ı Veli, Şeyh Edebâli, Baba İlyas unutulup unutturulurken, Mevlana'nın ve Mevlevîliğin dayatılırcasına özendirilmesi hiç de normal bir durum değildir. Bu durumun arkasında bir tertibi var saymak komplocu bir yaklaşım olarak değerlendirilmemelidir.

Tarihte Mevlana'nın Moğollarla işbirliği yaptığı iddia edilmektedir. Öncelikle bu nasıl bir işbirliğidir, hangi hedeflere yöneliktir ve bu yargıdaki "Mo-

ğollar" bu gün için ne anlama gelmektedir? İddia edildiği gibi bir işbirliği varsa bile bu işbirliği Müslümanların vatanları pahasına onların canlarını, mallarını, namuslarını bu işgalci emperyalistlerden korumak gibi "naiv bir düşünceye" dayandığı düşünülebilir. İnsanların canlarının ve mallarının korunması hassasiyeti ile hareket eden bir insan sulatanların, vezirlerin Moğol kölesi olduğu bir ortamda durumu kanıksayabilir ve Moğol yanlısı olmayı gerekli görebilir. Bu günün emperyal gücü karşısında nice siyasetçi ve din adamı aynı yolu benimsemektedir ve bu normaldir. Asıl normal olmayan diriliş ruhuna uygun düşünce ve şahsiyetleri usduruklu bir şekilde ön plana çıkarmamak, çıkaranları da linç etmektir.

Burada ki Moğollar, istilacı, işgalci, ezici, acımasız, emperyalist bir zihniyeti temsil ediyordu. Önüne geleni yok eden, direnenleri içten bölerek ve birbirine düşürerek, acımasızca katleden, bununla da yetinmeyip, bu direnişin sembolü olabilecek olan hareketleri ve sembol şahsiyetleri zihinlerden kazımak veya en azında zihinlerde bulandırmak için her türlü tedbiri alan, yağmacı ve yayılmacı bir devletten bahsediyoruz. Bunların karşısında iki tip hareket belirmiştir: Birincisi birlik olup bunlara karşı kendini savunmak, vatan müdafaası yapmak ve bu uğurda gerekirse savaşarak can vermek taraftarı olanlar, diğeri ise bunların karşı koyulamaz bir güç oldukları inancından hareketle ve bütün bunların bir takdiri ilahi ile olduğu düşüncesiyle anlaşma yolları arayarak yaşama yolunu seçmek taraftarı olanlar. Birinci hareket her şeyi kaybetme pahasına da olsa "gaza" ve "şehâdet" yolunu seçerken, ikinci hareket, hiçbir şeyini kaybetmemek için yaşama yolunu seçmiştir. Birinci hareket her şeyini kaybetsen de, gaziliğin, alpliğin ve şehitliğin gerçek kazanma olduğunu düşünüyorken, diğerleri ise -en iyi yorumla- onlarla iç içe yaşayarak kaleyi içten fethetme hevesinde olmuşlardır.

Belirttiğimiz şekliyle günümüzün Moğollarını, canları yanan, ülkeleri sömürülüp talan edilen halkların hangisine sorsanız, cevabın Batı zihniyetinin kolluk gücü olan Amerika ve İsrail olduğundan şüphe etmeyecektir. Bunlar bir yere saldıracakları vakit derhal karşılarına düşen halklar ve onların aydınları ikiye ayrılmaktadırlar: Bir kısmı, "ruhunda ictihad olan cihad" ibadetini bütün İslâm binasının çatısı kabul ederek, karşı koymayı gerekli görenler, diğer bir kısmı Amerika ve İsrail'e karşı koyulamayacağı vehminden hareketle uzlaşmacı ve

teslimiyetçi bir tavır sergileyenler.[477] Burada İslâm dünyasında, İslami hareket görünümünde Batının kolluk gücü olarak görev yapan eli silahlı grupları kastetmiyorum. Aynen tarihteki Moğollar gibi bu günün emperyalistleri de, işgal ve istila edecekleri ülkelerin halklarını, bölünmeye ve sulandırmaya müsait zihniyete sahip kişi ve gruplar üzerinden önce birliklerini parçalamakta, böylece kolonyal hegemonyalarını sürekli kılmaktadırlar.

İşte Ahi Evren hareketiyle Mevlana hareketinin arasındaki fark bu olmasa da, en azından Moğolların ahilik hareketini değilde Mevlana hareketini kullanmış olmaları, üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir hususdur. Bu gün Mevlana karşısında Ahi Evren'i haklı bulanlara dahi tahammül edilmemektedir. Oysa Mevlana'yı herkes alabildiğine yüceltmekte ve bundan maddi manevi bir takım menfaat ve makamlar elde etmektedir. Ahi Evren zihniyeti, kendi insanının hücrelerine –bu arada "köy odaları" geleneğinden hareketle "hücre" ile evlerini ve köylerini de kastediyorum- kadar dağılırken, Mevlevi hareket, insanları merkeze ve şehre çağırmaktadır. Ahilik gariban Anadolu insanının maddi ve manevi dertlerine çarenin peşinde koşarken, Mevlevilik -aynen bugün bir takım çarpık zihniyet sahiplerinin, "zengin babalı zeki çocuklarıyla" ilgilendiği gibi- sadece menfaat umduğu şehir sosyetesine hizmet götürmekle yetinmiştir.[478]

Kısaca bu mukayeseden amacım, şayet Ahi Evren zihinlerimize kazınsaydı, Türkiye'de işlerin daha doğru gideceğini ifade etmektir. Bütün mesele emperyalizme "baş eğmek" mi, gerekirse "baş vermek" mi, daha onurlu bir yol olduğu meselesidir. Daha etkili ve daha faydalı bir hamle için geri çekilmekten bahsetmiyorum.

---

477. Bizi burada bu yazıyı kitaba almaya zorlayan sebep, bir "Zaman"ın İslamcı yazarının, Amerika'yı anavatan ilan etmiş olmasıdır. Bu yazının, kitabın dili ve üslubu açısından burada yerinin olmadığını biliyorum fakat İslam düşüncesini daha sağlıklı anlama ve fotoğrafı daha net görme açısından fayda sağlayacağını düşünüyorum.

478. Şehirlerde sosyete kültürünün havasını teneffüs eden ve aynı zamanda şehirlilik gibi bir üst kültürü (!) inşa edenlerle, bu ayrıma düşmeksizin bizzat insana yönelen çevreler arasındaki fark için bkz. Mehmet Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, Frida yay., İstanbul 2012, s. 161.

İşte Emperyalizm başını verse de boyun eğmeyen bir İslami anlayıştan çok rahatsız olmaktadır. İsmet Özel'in dediği gibi "kâfire dur deme cesareti gösteren Müslüman'dan" rahatsızlık duymaktadır. Bu durumda Ahi Evren gibilerin vitrine çıkarılmaması yayılmacı ve işgalci emperyalizmin mantığı içerisinde bir yere oturmaktadır.

Mevlânâ Celaleddin Rumî

Sultanu'l-Ulema Bahaeddin Veled'in oğlu olan Celaleddin, baba tarafından Hz. Ebu Bekir'e anne tarafından Hz. Ali'ye dayandığı söylenir. 1207 yılında Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Asıl adı Muhammet olan Mevlana'nın, Mevlana şöhretini, Celaleddin lakabını, Rumî ise nispetini verir.[479] Dönemin en büyük bilginlerinden Seyyid Burhaneddin tarafından 4-5 yaşına kadar eğitilmiş; babasının vefatından sonra da O'nun yanında kalmaya devam etmiştir.

Bahaeddin Veled'in şöhreti yayılıp, onun dışındaki âlimler bu durumdan şikâyetçi olmaları üzerine, dönemin hükümdarı Harzemşah, ona karşı tavır alınca Mevlana ailesi, gördüğü lüzum üzerine fitne "çıkmasın diye" birazda Moğol istilası endişesiyle Belh'i terke karar verdikleri söylenmektedir. Nihayet Bağdat, Mekke, Medine'den Malatya'ya, oradan da Akşehir'e yerleşmişlerdir.

Bu durumdan haberdar olan Alaaddin Keykubad, bu aziz misafirleri Konya'ya davet etmiş ve onu ünlü bir medreseye yerleştirmiştir. Mevlana, kısa sürede büyük bir ilgiye mazhar olmuş ve büyük bir mürit kitlesi oluşmuştur. Oysa Mevlana'nın piri konumunda olan Şems-i Tebrîzî, I. Alâuddîn Keykubat'a muhalif bir tutum içinde olmuş, onun hakkında "Alâuddîn hiçbir işe yaramaz, cimrinin teki idi", diyerek tutumunu izhar etmiştir.[480]

Babasının yanında bulunan Mevlana Konya'ya geldiğinde 22 yaşında idi. Adına medreselerin, vakıfların kurulduğu Mevlana, zahiri ilimde zirveye çıkmıştır. Bayram'ın iddiasına göre Moğolların ve özellikle emir Alıncak Noyan'ın desteğiyle iktidara gelen ve onun iradesiyle devleti yöneten, IV. Rukneddîn

479. Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, s. 11.
480. Bayram, *Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, s. 225.

Kılıçarslan'ın fermanıyla, Anadoludaki bütün şeyhlerin ve mürîdânının Mevlana'ya bağlanmaları mecburiyeti getirilmiş, kendisi "Şeyhu'r-Rûm", ilan edilmiştir. Bu durumu kabul etmeyen ve direnen Ahilerin ve Türkmenlerin ellerinde bulunan işyeri, tekke, zaviye, medrese ve kurdukları vakıflar müsadere edilmiştir.[481]

Tirmiz'den Konya'ya gelen Seyyid Burhaneddin'e intisab eden Mevlana, 9 yıldan sonra daha fazla ilim için yollara düştüğü, önce Halep'te, sonra Şam'da olmak üzere büyük zevattan dersler aldığı söylenmektedir. Yaklaşık 5 yıl süren bu ilim yolculuğunun ardından tekrar Konya'ya dönmüştür.

H. 1244 (642h.) yılına gelindiğinde Mevlana'da ciddi değişim oluyor. Varlığında kendini kaybettiği Şemsi Tebrizî ile tanışıyor ve O'nunla beraber altı ay baş başa kalıyor. Bu sürenin sonunda; okutan, vaaz eden, fetva veren Mevlana, yeni okumaya başlayan talebeye dönüyor. Oğlu Veled şöyle diyor:

"Şeyh üstad; yeni öğrenen bir talebeye döndü, her gün onun huzurunda ders okuyordu.

Gerçi ilimde ve zahidlikte en yetişkin biri idi ama, güzel koku yayan yeni bir ilim bulmuştu o."

Anadolu'da Cevlâkîlik olarak adlandırılan Kalenderîliğin bir şeyhi olduğu söylenen Şems-i Tebrizî'nin Mevlana'da büyük değişime sebep olduğu söylenir.[482] Bu durum Mevlana'nın hoşuna gitmekle beraber bu durumdan rahatsız olanlar da olmuştur. Nitekim kendisinden ilim tahsil eden, sohbetlerinden faydalanan talebeleri, her ne kadar Mevlana'ya bir şey diyemiyorlarsa da kendi aralarında ileri-geri konuşuyorlar ve Şems'e karşı tavır alıyor, hatta kin besliyorlardı.

Olayı fark eden Şems, bir gün aniden kayboluyor. Fakat gitmesinden iyilik bekleyen talebelerine ikinci bir şok söz konusu oluyor. Zira hiç olmazsa muayyen zamanlarda görüp, dinledikleri Hz. Mevlana'yı hiç göremez, görseler bile dinleyemez oluyorlar. Mevlana'daki bu durum Şam'dan, Şems'in mektubu gelene değin devam ettiği söylenmektedir. Mevlana da Şems'e şiirler gönderiyordu:

---

481. Bayram, *Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, s. 60,61.

482. Bayram, *Ahi Evren - Mevlânâ Mücâdelesi*, s. 172,173.

"Senin bizi terk ettiğin günden beri; huzurumuz tadımız kalmadı, muma döndük.

Bütün gece boyu mum gibi yanıyoruz. O'nun ateşinden uzak, baldan da mahrumuz.

Ey Şems, Ermenistan ve Rum'un kendisi ile övündüğü sen! Akşamım, senden dolayı sabah gibi aydınlandı."

Bu arada, Mevlana'ya, Şems'e karşı muhalefetler son buldu diye güven gelince, Şems'i, getirmek için oğlu Veled'i Şam'a gönderiyor ve Şems tekrar Konya'ya getiriliyor.

Diğer taraftan Şems'e karşı kin ve düşmanlık tekrar nüksediyor. Bu durumu sezmesine rağmen Mevlana'nın gerekli önlemi almaması da dikkat çekicidir. Bir müddet sonra da ortadan kayboluyor. Mevlana bu olayı şeklinde dile getiriyor:

"Ansızın herkesin ortasından kaybolup gitti. Herkesin gönlündeki karanlıklar gitsin diye."

Şems'in kayboluşu Mevlana'yı perişan ediyor. Önceleri sadece benimsediği "Semâ"yı, artık hayatının parçası haline getirdi. Gizli-açık bağırmalar, zamanlı-zamansız semalar ve ardından en yankılı gazeller bu dönemde oluşmuştur. Şayet birisi Şems'i gördüğünü söylese sırtındaki giysiyi hediye ediyordu. "Ben ve Şems, iki ayrı varlık değiliz. O bir güneşse ben bir zerreyim; o bir denizse ben bir damlayım. Zerrenin varlığı güneştendir, damlanın ıslaklığı denizdendir. Öyle ise arada ne fark vardır," demek sureti ile teselli olmaya çalışıyordu. Artık tamamen ümidini kaybeden Mevlana bu sefer şöyle demeye başladı: "Ben kendim Şems'in aynıyım. Dolayısıyla onu aramak yerine kendimi aramalıyım."

Mevlana, önce Şeyh Selahaddin Zerkub'u ve Hüsameddin Çelebi'yi kendisine halife seçerek vazifesini yapmaya çalışmıştır. Özellikle Mesnevi'nin yazılmasında en büyük pay sahiplerinden birisi Hüsameddin Çelebî olmuştur.

Mevlana hastalandığında ziyaretine gelenlerden birinin: "Allah acil şifalar versin, tamamen sıhhate kavuşacağınızı umuyorum." demesi üzerine Mevlana: "Artık şifa size mübarek olsun. Âşık ile maşuk arasında kıl payı kadar fark kaldı. Onun da kalkmasını ve nurun nura katılmasını istemiyor musun?" der.

Mevlana, 68 yaşında iken Hakk'ın rahmetine kavuşmuş olup, -Allah taksiratını affeylesin-, müthiş bir katılımla cenaze bugünkü Mevlana türbesinin bulunduğu yere defnedilmiştir. 1273 de kendi deyimiyle şeb-i arus/düğün gecesinde Hakka yürümüştür.

Yunus Emre

Mîlâdî 1238–1328 yılları arasında Anadolu'nun değişik yerlerinde yaşayan Yunus Emre, Türk dilini tüm sadelik ve güzelliğiyle ortaya koyan, sevgiyi felsefe haline getirmiş örnek bir insandır. Yaklaşık 700 yıldır Türk milleti tarafından dilden dile aktarılmış, türkü ve ilahilere söz olmuş, yer yer atasözü misali dilden dile dolaşmış mısralarıyla Yunus Emre, Türk kültür ve medeniyetinin oluşumuna büyük katkılar sağlamış bir gönül adamıdır. Bazı kaynaklarda Anadolu'ya gelen Türk boylarından birine bağlı olup, 1238 dolaylarında doğduğu rivayet edilirse de bu kesin değildir; tıpkı 1320 dolaylarında Eskişehir'de öldüğü yolundaki rivayetlerde olduğu gibi. Batı Anadolu'nun birkaç yöresinde Yunus Emre adını taşıyan ve onunla ilgili görüldüğünden *makam* adı verilen yer vardır.

Bir garip öldü diyeler, üç gün sonra duyalar /Soğuk su ile yuyalar, şöyle garip bencileyin, diyen Yunus, belki de doğduğu ve yaşadığı topraklardan çok uzaklarda bu dünyadan göçüp gittiğini anlatmak istemektedir. Türkiye'nin pek çok yerinde Yunus Emre'nin mezarı olduğu iddia edilen pek çok mezar ve türbe vardır. Bazı belgeler, Yunus Emre'nin asıl mezarının Karaman veya Sarıköy'de olduğuna işaret etmektedir. Nitekim, 1970'li yılların başında Sarıköy'deki mezarın Yunus'a ait olduğuna kesin gözüyle bakılarak, bu köye Yunus Emre adı verilmiş ve oradaki bir bahçe içine anıt dikilmiştir. 1980'li yıllarda ise, 1350'de yapılmış olan Karaman'daki Yunus Emre Camii şerifinin yanındaki mezarın onun gerçek mezarı olduğu iddia edilmiştir. Aslında bu durum, Yunus Emre'nin Türkler tarafından ne kadar sevildiği ve benimsendiğinin çarpıcı bir örneğidir. Gerçekten de halktan biri olan Yunus Emre, halkın değer, duygu ve düşüncelerini dile getirişi itibariyle tarihimizin en halkla barışık aydınlarından biri olma özelliğine sahiptir. Aslında *Yunus kesreti*nin anlamı, benliği terk etme, dolayısıyla ***Yunusluğu,*** belirli bir şahıs olmaktan öte bir *Anadolu mesleği* haline getirmek demektir. Bu yüzden mezarları, adı ve şiirleri hep karışmıştır.

Türk tasavvufunun dilde ve şiirde kurucusu olan Yunus Emre'nin şiirlerinde ahlak, hikmet, din, aşk gibi konuların hemen hepsi tasavvuftan çıkar ve tasavvuf görüşü çerçevesinde bir yere oturtulur. Mısralarında didaktik ahlak telkinlerinde bulunan Yunus Emre, *gönül kırmamak* konusuna ayrı bir önem verir ve üstün bir değer olarak şiirlerinde bu konuyu özenle işler. Bu arada Yunus Emre'yi öne çıkaran bir başka önemli özelliği de, şiirlerinde işlediği konuları ve telkinleri bizzât kendi hayatında uygulamasıdır. ***Din tamam olunca doğar muhabbet,*** diyen Yunus, İslam'ın sabır, kanaat, hoşgörürlük, cömertlik, iyilik, fazilet değerlerini benimsemeyi telkin eder. Yunus'un sanat anlayışı, dinî ve millî değerleri bağdaştırdığı mısralarında kendini gösterir; millileşen tasavvufa, Türkçenin en güzel ve en güçlü özelliklerini kullanarak tercüman olur. Gerçekten de 11, 12 ve 13. asırlarda Türkistan ve Anadolu Türkleri arasında çok yaylan tasavvufun Türk şairleri arasında iki büyük sözcüsü vardır: Türkistan'da Ahmet Yesevî, Anadolu'da Yunus Emre. Yunus Emre'nin tasavvuf anlayışında dervişlik olgunluktur, aşktır; Allah katında kabul görmektir; nefsini yenmek, iradeyi eritmektir; kavgaya, nifaka, gösterişe, hamlığa, riyaya, düşmanlığa, şekilciliğe karşı çıkmaktır. Yunus Emre aynı zamanda bütün insanlığa hitap eden büyük şairlerdendir. Bu anlamda Mevlana'nın bir benzeridir. Onun Mevlana kadar çok tanınmayışı ise, bir yandan kullandığı dil olan Türkçenin Batı'da Farsça kadar bilinmemesi, öte yandan da Türk aydınlarının onu ihmal etmesindendir. Yunus'taki insanlık sevgisi, neredeyse kendisiyle özdeşleşmiş sevgi felsefesinin bir parçası ve hatta sonucudur. Nitekim Yunus'un insan sevgisini ilahî sevgi ile nasıl bağdaştırdığını gösteren en çarpıcı mısralarından birisi ***Yaradılanı hoş gör Yaradan'dan ötürü***dür. Yunus Emre'ye göre insanlar, din, mezhep, ırk, millet, renk, mevki, sınıf farkı gözetilmeksizin sevilmeyi hak etmektedirler. Mademki insanoğlu ruh yönüyle Allah'tan gelmektedir; öyleyse insanlar hiçbir şekilde birbirlerinden bu anlamda ayrılamazlar. Yaşadığı çağın gerçekleri göz önünde bulundurulduğunda Yunus'un bir başka önemli tarafı ortaya çıkar: Yunus Emre, hükümetsizlik içinde çalkalanan ve Moğol istilaları ile mahvolan Anadolu topraklarında ortaya çıkan sapık batınî cereyanların hiçbirine kapılmadığı gibi, bu akımların Türklerin bütünlüğüne zarar vermesi tehlikesi karşısında da engelleyici bir rol üstlenmiştir. Tıpkı, Nasreddin Hoca, Köroğlu, Dadaloğlu veya Karacaoğlan gibi, Yunus Emre'nin şiirlerinde en fazla işlenmiş temalar; ilahî aşk, peygamber sevgisi, din, ahlak, gurbet, ölüm ve faniliktir.

KUR'AN'A GÖRE TEBLİĞ ŞEMASI

Kur'an'a göre TEBLİĞ ŞEMASI		Muhatap kitle			
		İçe yönelik		Ötekine yönelik	
		Duygusal vizyoner insan tipi	Duyusal rasyonel insan tipi	Nötr Durumda Dinlemeye Açık Ateistler, Deistler vs.	Önyargılı Kalbi mühürlü İlgisiz ve Agnostikler
Hitap şekilleri	Kıssa, mesel ve menkîbeler (Retorik Poetik)	+	-	±	-
	Nazar ve istidlal (Diyalektik)	-	+	+	-
	Hikmet	+	+	+	-