

ISSN: 2791-6650; e-ISSN: 2791-6804

Sufiyye

Haziran 2021 / Sayı: 10

June 2021 / Issue: 10

Sufiyye

ISSN: 2791-6650/e-ISSN: 2791-6804 Haziran 2021; Sayı:10 / June 2021; Issue:10

Yayın Sahibi /Publisher :

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği Adına
Hasan KARA

Yazı İşleri Müdürü/Editorial Department on Chief:

Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ Ankara Ün.

Editör/Editor :

Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ

Alan Editörü/Field Editor :

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILDIZ

Yayın Kurulu/Editorial Board :

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU *Emekli Öğr. Üyesi*

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR *Ankara Ün.*

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER *Ankara Ün.*

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ *Trakya Ün.*

Prof. Dr. S. Mustafa HALİLOVİÇ

Zenica Ün./BOSNA

Prof. Dr. M. Shamsul ALAM *Dhaka Ün./*

BANGLADEŞ

Prof. Dr. Hamid LAHMER *Sidi Mohamed Ün./FAS*

Prof. Dr. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU *Ankara Ün.*

Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ *Ankara Ün.*

Dil Editörleri/Language Editors :

Arş. Gör. Müberra AYGÜNDÜZ

Süreyha AYDIN

Baskı/Press :

Anıl Matbaacılık, Dikmen Cad. No: 244/P 13-14,

Tel: +90 (312) 483 63 53, ANKARA

Grafik Tasarım/Graphic Design :

Oğuz ÇETİN



Danışma Kurulu/Advisory Board :

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK *Uludağ Ün.*

Prof. Dr. Ali BOLAT *Ondokuz Mayıs Ün.*

Prof. Dr. Hikmet YAMAN *Marmara Ün.*

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU *Atatürk Ün.*

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ *Ankara Ün.*

Prof. James W. MORRIS *Boston College/ABD*

Prof. Dr. H. Yücel BAŞDEMİR *Ankara Ün.*

Prof. Dr. Halil ÇİÇEK *Yıldırım Beyazıt Ün.*

Prof. Dr. Himmet KONUR *Dokuz Eylül Ün.*

Prof. Dr. Zekirija SEJDİNİ

Universitat Innsbruck/AVUSTURYA

Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK *Necmettin Erbakan Ün.*

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN *Ankara Ün.*

Prof. Dr. Nedim BAHÇEKAPILI *İslamitische*

Universiteit/HOLLANDA

Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ *Ankara Ün.*

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL *Yıldırım Beyazıt Ün.*

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR *Yıldırım Beyazıt Ün.*

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN *Ankara Ün.*

Prof. Dr. Necdet TOSUN *Marmara Ün.*

Prof. Dr. İshak RAZZAKOV

Kırgız Teknik Ün. Bişkek/KIRGIZİSTAN

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN *İstanbul Ün.*

Prof. Dr. Süleyman DERİN *Marmara Ün.*

Prof. Mohammed RUSTOM *Carleton Ün./*

KANADA

Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU *Hitit Ün.*

İletişim Bilgileri/Contact Information :

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği

Hacı Bayram Mah. Seyh İzzettin Sk. No: 9

Altındağ/ANKARA

Telefon/Telephone :

+90 (312) 311 33 80

E-Posta/E-Mail :

journalofsufiyye@gmail.com

Web Sayfası/Web Page :

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sufiyye>

Sufiyye Haziran-Aralık dönemlerinde olmak üzere yılda iki defa yayınlanan hakemli, akademik bir dergidir. Bu dergide yayınlanan yazıların ilmi ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Sufiyye, TR DİZİN'de taranmaktadır

İÇİNDEKİLER

- **Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi** 9

Muammer CENGİZ

- **Sûfi Portrelerde İnsanın Kemâl Süreci Nasıl Başlar? Kuşeyri Örneği** 49

Aynur SİNGİN

- **Râbitanın Tarihî Gelişimi, Tanımı ve Fikhî Hükmü** 83

Akif DURSUN

- **Sabûhî Ahmed Dede'nin İlim ve Hikmet Anlayışı** 131

Müzekkir Kızılkaya

- **Sudan'da Tasavvufî Hayatın Şekillenmesine Kâdiriyye Ve Şâziliyye Tarikatlarının Etkisi** 163

Kadir ÖZKÖSE

- **İbnü'l-Arabî'nin Nûr-i Muhammedî Açısından Hz. Muhammed ve Diğer Peygamberler Arasındaki İlişkilere Bakışı** 179

Veysel AKKAYA

- **Muallim Nâci'nin Dünyasında Tasavvuf** 203

Şeyda ÖZTÜRK

- **Cüneyd-i Bağdâdî'nin Halifesi Ebû Muhammed el-Cerîrî: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri** 239

Yakup PEKDOĞRU

Harun ALKAN

- **Ni'metullâhiyye Tarikatının Sâfi Ali Şâhiyye Kolu ve Faaliyetleri** 263

Ahmet ARSLAN

- **İbnü'l-Arabî: Entelektüel Geleneğe Açılan Kapı** 289

William C. CHITTICK

Çeviri: Mustafa Salih EDİS

CONTENTS

- **The Thought of Trouble and Test in Taşawwuf 9**

Muammer CENGİZ

- **How does the Moral Competence Process of Human Being Start in Şūfī Portraits 'An Example of al- Qushayrī' 49**

Aynur SİNGİN

- **Historical Development of Rābiṭa, Definition and its Ḥukm According to Fiqh 83**

Akif DURSUN

- **Understanding of Science and Wisdom of Şabūhī Aḥmed Dede 131**

Müzekkir Kızılkaya

- **The Effect of Qadiriyya and Shadhili Ṭariqahs on the Formation of Şūfī Life in Sudan 163**

Kadir ÖZKÖSE

- **View of Ibn al-Arabī on Muḥammad (pbuh) and Other Prophets in terms of Light of Muḥammad 179**

Veysel AKKAYA

- **Şūfism in the World of Muallim Nācī 203**

Şeyda ÖZTÜRK

- **Abu Muḥammad al-Jarīrī as the Successor of Junayd al-Baghdadī: His Life and Şūfī Views 239**

Yakup PEKDOĞRU

Harun ALKAN

- **The Branch of Ni'matullāhiyyah Sect Named Sāfī Ali Shāhiyya and Its Activities 263**

Ahmet ARSLAN

- **Ibn al-'Arabī: The Doorway to an Intellectual Tradition** 289**

William C. CHITTICK

Translation: Mustafa Salih EDİS

EDİTÖRDEN

Bismillahirrahmanirrahim

Sufiyye Dergisi'nin değerli okuyucuları;

Onuncu sayımızda dergimizin yeni ismi ve tasarımıyla karşınızdayız. Aralık 2016 tarihinde *AKADEMİAR Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* ismiyle yayım hayatına başlayan dergimiz, Haziran 2021 tarihi itibarıyla Editör Kurulumuz ismini *Sufiyye* olarak değiştirdi. Bu tarihten itibaren yayım hayatına *Sufiyye* ismi ile devam edecektir. Dergimizin ULAKBİM TR DİZİN başvuru süreci tamamlandı. ULAKBİM tarafından kabul edilen dergimiz 2020 Haziran ve Aralık (8. ve 9.) sayıları da dâhil olmak kaydıyla TR DİZİN'de taranmaktadır. Dergimizin mizanpajının ve basımının en iyi şekilde yapılabilmesi için gerekli gayreti göstermekteyiz.

Bu sayımızın muhtevasını, Muammer Cengiz “Tasavvufta Belâ Ve İmtihan Telakkisi”, Aynur Singin “Sûfî Portrelerde İnsanın Kemâl Süreci Nasıl Başlar? ‘Kuşeyrî Örneği’”, Akif Dursun “Râbitanın Tarihî Gelişimi, Tanımı ve Fıkhî Hükmü”, Müzekkir Kızılkaya “Sabûhî Ahmed Dede'nin İlim ve Hikmet Anlayışı”, Kadir Özköse “Sudan'da Tasavvufî Hayatın Şekillenmesine Kâdiriyye ve Şâziliyye Tarikatlarının Etkisi”, Veysel Akkaya “İbnü'l-Arabî'nin Nûr-i Muhammedî Açısından Hz. Muhammed ve Diğer Peygamberler Arasındaki İlişkilere Bakışı”, Şeyda Öztürk “Muallim Nâcî'nin Dünyasında Tasavvuf”, Yakup Pekdoğan-Harun Alkan “Cüneyd-i Bağdâdî'nin Halifesi Ebû Muhammed el-Cerîrî: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri”, Ahmet Arslan “Ni'metullâhiyye Tarikatının Sâfî Ali Şâhiyye Kolu ve Faaliyetleri” başlıklı makaleler ve William C. Chittick'in “Ibn al-'Arabî: The Doorway to an Intellectual Tradition” isimli makalesinin Mustafa Salih Edis tarafından “İbnü'l-Arabî: Entelektüel Geleneğe Açılan Kapı” başlığıyla Türkçeye çevirisi oluşturmaktadır.

Bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

Vemâ tevfiķî illâ billah...

Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLES



<https://doi.org/10.46231/sufiyye.958776>

Gönderilme Tarihi: 20.03.2021

Kabul Tarihi: 23.06.2021

Sufiyye

Haziran 2021/Sayı: 10

June 2021/Issue: 10

Tasavvufta Belâ ve İmtihan Telakkisi

The Thought of Trouble and Test in Taşawwuf

Dr. Öğr. Üyesi

Muammer CENGİZ



Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0002-2093-9977

mckonevi@gmail.com

Öz

Belâ ve imtihan İslâm düşüncesi açısından müşterek bir tema gibi gözükse de kavramsal olarak daha çok tasavvuf metinlerinde işlenmiş bir konudur. Buna karşın akademik tasavvuf araştırmaları içerisinde üzerinde yeterince durulmuş bir mesele değildir. Elinizdeki çalışmada tasavvuf târihinde oluşan belâ ve imtihan telakkisi üzerine literatüre dayalı kronolojik bir okuma yapılmıştır. Bu çerçevede öncelikle belâ ve imtihanın tasavvuf literatüründe nasıl bir içerik eşliğinde kavramlaştığının tespitine odaklanılmış ve bu iki kavramla irtibatlı diğer tasavvuf terimlerine işaret edilmiştir. Tasavvuf kitâbiyatı içinde belâ ve imtihan temalı metinler hakkında bilgi verilerek tasavvufun teşekkül dönemindeki eserlerden hareketle belâ ve imtihan konusundaki temel vurgular üzerinde durulmuştur. Belâ ve imtihan eksenindeki klasik dönemdeki fikirlerin zaman içinde farklı bir anlayış ve üslûp çeşitliliği ortaya çıkarıp çıkarmadığını tespit etme amacına istinaden tasavvuf târihinin farklı dönem ve coğrafılarından konuya dair yaklaşımları bulunan sufilerin görüşlerine yer verilmiştir. Böylece aynı mesele üzerinden tasavvuf târihinin farklı dönemlerinin nasıl birbirine bağlandığı müşahede edilmiştir. Belâ ve imtihan hakkındaki söylem alanının sûfilerce daha ziyade Allah-insan irtibatını açıklayan terimler olması cihetiyle konu daha çok bu çizgideki yorumlarla şekillenmiştir. Bu minval üzere tasavvufun dînî düşünce ve söylem alanına yaptığı katkı belâ ve imtihan terimleri üzerinden açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Belâ, İmtihan, Allah, İnsan.

Abstract

Even though trouble and test are considered as a mutual concept in Islamic thought, they are mostly scanned more conceptually in Şüfi literature. Still, this topic has not yet been sufficiently emphasized in the academic studies of Taşawwuf. In this context, a chronological reading based on the Taşawwuf literature is made on the understanding of trouble and test. For this, firstly, it has been focused on determining the conceptualization of trouble and test in the literature of Taşawwuf and emphasized correlations of other Taşawwuf related terms to those two concepts. Covering Taşawwuf Literature, detailed information is given and some keynotes are underlined about the texts related to trouble and testing, starting from the main written sources of the formation period of Taşawwuf. In order to determine whether the ideas in the classical period on the axis of trouble and test have changed to a different understanding and expression over time, the views of Şüfîs from different periods and geographies are included in the research. Thus, it is observed how different periods of the history of Taşawwuf are connected over the same topic. Since the discourses on trouble and test is rather terms explaining the connection between God and human by the Şüfîs, the subject is mostly shaped by interpretations along this line. Therefore, the contribution of Taşawwuf to religious thought and discourse is tried to be revealed through the terms of trouble and test.

Keywords: Taşawwuf, Trouble, Test, Allah, Human.

“Belâ mübliden gaflettir.”

Cüneyd-i Bağdâdî

“Herkes Allâh’ın kulu olduğunu da’vâ ederler;
imtihân-ı ilâhî vâki’ olduğu vakit,
hakîkatte kimin kulu olduğu meydana çıkar.”

A. Avni Konuk

Giriş

İslâm’da inanç ve düşünce alanı dikkate alındığı vakit insanın yaratılış maksadını yahut Allah-insan irtibatını teklif, ubûdiyet, marifet, emânet, hilâfet gibi kavramlar yanında imtihan ve belâ terimleriyle de açıklamak mümkündür. Nitekim sûfiler bu kavramların hemen hepsini ve daha fazlasını (muhabbet, aşk) eserlerinde kullanmışlardır. Dünyanın bir imtihan ve belâ mahalli oluşu¹ (dârü’l-belvâ ve’l-ihbtâr)² ve Hakk’ın kullarını imtihan-ibtilâ etmesi âyet ve hadislerde türlü şekillerde sıklıkla vurgulanan temel bir düşüncedir.³ Bundan ötürüdür ki sûfilerce üzerinde

1. Tasavvuf düşüncesinin imtihan fikrine dair yaklaşımı dünya tasavvurundan bağımsız ele alamaz. Haddizatında Kur’an-ı Kerim’de de imtihan ile dünya arasındaki ilişki mütemadiyen vurgulanır. -Sözelimi “sakın dünya hayatı sizi aldatmasın..”(Lokmân 31/33).- Tarihsel olarak bakıldığında tasavvufun önceleri bir zühd hareketi olarak ortaya çıkışının temel saiklerinden birinin dünya hayatının aldatıcılığına kanmamak fikri üzere kurulu olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede zâhidlikle ilgili görülen ayet ve hadisler temel alınarak dünyanın geçiciliğinin yanı sıra bir *imtihan sahası* olduğu, buna bağlı olarak da bir *tuzak* olduğu düşüncesi tasavvuf metinlerinde sıkça tekrarlanır. Dolayısı ile sûfilerin dünya ve imtihan olgusu hakkındaki söylemlerinin birbirinden güç aldığı anlaşılmaktadır. bk. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 13-15; Süleyman Uludağ, “Dünya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/22-25; Hargûşi (ö. 406/1015-16) *Tehzîbü’l-Esrâr*’da dünyânın evsâfına müstakil bir başlık açar ve dünyanın fitne oluşuna değinir. İrfan Gündüz, *Ebû Sa’id el-Hargûşi: Zamânı, Hayatı, Eserleri ve Tehzîbü’l-esrar*’ı (İstanbul: y.y., 1990), 510-512; Dünyâ hayatının bir imtihan alanı oluşuna ilişkin kabullerin zengin bir görünümü için bk. Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki’n-Nüfûs*, haz. Abdullah Uçman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 81 vd.

2. Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkillâh*, thk. Abdülhalîm Mahmûd (Kâhire: Dârü’l-maârif, 1990), 47.

3. bk. Süleyman Uludağ, “Bela”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380; Tuncay Başoğlu, “Belâ”, *Temel İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2019),

durulan kavramlardan olan imtihan ve belâ Kur'ân ve hadis kaynaklı tasavvuf terimleri arasında kabul edilebilir.⁴ İmtihan ve belâ kavramını dinî düşünce açısından daha üst ve şemsiye bir kavram olan “teklif”⁵ terimi ile irtibatlandırmak mümkündür. *Sûfîlerce teklif sadece yapmak ya da kaçınmak zorunda olunan davranışlarla sınırlı olmayıp daha geniş bir zeminde Allah-insan irtibatının en kapsamlı çerçevesini ifade ettiği gibi*⁶ imtihan ve belâ kavramları da Allah-insan ilişkisinin birçok vechesinin aynı anda yorumlanabileceği üst/geçişken ıstılahlardır. Bu bağlamda İslâm düşünce sahasına ait metinlerin satır aralarında imtihan ve belâ fikrinin hâkim temel düşüncelerden/kavramlardan biri olduğu farkedilebilir.⁷ Bu durum Kurân'da söz konusu kavramlara yapılan güçlü vurgulardan kaynaklanır.⁸ Şifâhî kültüre intikâl ettiğimizde de “hayat bir imtihandır”, “bu da bir imtihan”, “bu da geçer yâ hû”, “mevlâ görelim neyler” gibi ifadelerle karşılaşırlar ki bu ve benzeri deyişler İslâmî literatürde çoğunlukla bir arada kullanılan belâ ve imtihanın müslüman bilincin din anlayışı ve hayat telakkisinde kuvvetli bir karşılığının olduğunu da göstermektedir.⁹

1/446-449; Mustafa Çağrırcı, “Fitne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/156-159.

4. bk. M. Esad Erkaya, *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 232-233.

5. Nitekim Ömer Nasuhi Bilmen'in “teklife imtihan ve ihtibara da belâ denilmiştir” ifadesi bu kavramlar arası münasebetlere yapılmış göndermelerden biridir. bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Dini ve Felsefi Ahlak Lügatçesi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 4; Teklif kavramının genel çerçevesi için bk. Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/4385-387; Hakîm Tirmizî imtihan ile mükellefiyet arasındaki ilişkiye dikkat çeken sûfîlerdendir. Fikret Karapınar, “Hakîm Tirmizî ve Ona Ait Bir Mecmû'a”, *Marife* 5/2 (2005), 237; Yükümlülük ve yaptırım ile hikmet-i teşrî bağlamının bir arada ele alındığı bir yorum çerçevesi için bk. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayınları, 1994), 1-2.

6. Hacı Bayram Başer, “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme”, *İnsan Nedir?: İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 506.

7. bk. Muhammet Koçak, *İslâm Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 341-347.

8. Kur'ân'da imtihan kavramının ele alınışına dair şu çalışmalara bk. Süleyman Kaya, *Kur'ân'da İmtihan* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003); Necati Kara, “Kur'ân ve Sünnet'te Belâ-Musibet”, *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998), 33-58.

9. Belâ ve imtihan konusunun tasavvufî hafızada bıraktığı alan dikkate alındığında diğer din bilimlerine nazaran meselenin sûfîlerce daha derinlikli olarak alımlandığını söylemek mümkündür. Bu durum esas itibarıyla tasavvufun diğer din bilimlerine kıyasla merkeze aldığı Tanrı telakkisi/tasavvuru ile ilgili gözükmektedir. Zira tasavvufu diğer dini disiplinlerden farklılaştıran özgün yanı sahip olduğu etkin Tanrı telakkisidir. Elbette bu telakki kaynağını Kur'ân ve

Bu çerçevede dünyanın insan için bir imtihan mahalli oluşu fikrinin, dinî düşüncede daima canlı tutulan temel kabullerden biri olduğunu söylemek mümkündür. Eğer dünya târihini aynı zamanda bir peygamberler tarihi olarak kabul etmek gerekirse imtihan ve belâ mefhûmunun dünyâ târihi kadar eski ve bütün peygamberlerce deneyimlenmiş müşterek bir tecrübe olduğunu da söylemek mümkündür. Nitekim İslâmî literatürde belâ ve imtihanlar konusunda dâima peygamberlerin sergiledikleri sabır, teslîmiyet, rızâ anlayışına atıfta bulunulur. Yaygın dinî söylem insanın hayattaki muvaffakiyetini yeryüzündeki sınama/deneme karşısında alınan tavırlara ve gösterilen eylemlere bağlar. Bu anlamda İslâm düşüncesinde imtihan ve ibtilâ dünya ile âhîret hayatını birbirine bağlayan bir köprü gibi takdim edilir. Hayatın her ânı imtihanın bir parçası olarak görülür. Bu imtihanda Allah insanları, bazen iyilik ve güzellikler yoluyla (kimi zaman da ilim, makam, şöhret ve servet ile) denediği gibi hastalık, sıkıntı, korku, üzüntü, açlık, kıtlık, mal ve can kaybı gibi musibetler¹⁰ yoluyla da sına-maya tâbi tutar. Dolayısıyla insan darlıkla-yoklukla-nikmetle denendiği gibi varlıkla-bollukla-nimetle de mütemâdiyen yoklanır, tecrübe edilir.¹¹

Belâ ve imtihan telakkîsinin itikâdî ve kelâmî bir tarafı olduğu kadar ahlâkî ve tasavvufî bir cephesi de vardır.¹² Bu noktada sünnî akîdenin değişmeyen umdeleri ile tasavvufun temel ilkeleri bu ıstılahların içinde birarada buluşur.¹³ Belâ ve imtihan kavramları söz konusu olduğunda

sünnetten alır. Bu Tanrı telakkisi dinamik/etkin olduğu kadar mebdî ile mead dışında dünya hayatında da (burada) Tanrı ile insan münasebetlerine merkezi bir alan açar. Diğer din bilimlerinin bir anlamda ötediğini beriye çeker. Tasavvufun Tanrı telakkisi bu yönüyle dünya telakkisini de doğrudan belirleyecektir. Buna göre dünya hayatı ilahi huzurda yaşanan dinamik ve şuurlu bir yaşama işaret eder. Mebdî ile mead arasında yer alan dünya hayatının niteliğine dönük temel ilkelerden biri de dünyanın imtihan mahalli oluşudur. Şu halde imtihan meselesi için tasavvufun Tanrı telakkisinin görünüm alanlarından biri olduğunu söylemek mümkündür. Bu değerlendirmeleri yapmamıza imkan sağlayan şu çalışmaya bk. Ekrem Demirli, "Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmî Geleneğin Dönüşme Süreci ve Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi", *Journal of Balkan Studies* 1 (2021), 18-20.

10. Musibet kavramı için bk. Mustafa Çağrırcı, "Musibet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/255-256.

11. bk. el-Bakara 2/155-156; Âl-i İmrân 3/180; el-Enbiyâ 21/35; bk. Tirmizî, "Zühd", 96, 98.

12. İmtihan kavramının kelâmî çerçevede incelendiği bir çalışma için bk. Rabiye Çetin, "Kur'an-ı Kerîm Bağlamında Kader-İmtihan İlişkisi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 780-800.

13. Bu noktada Başer'in şu yorumunu kaydedelim: "Sûfiler eylemsizlik (*meskenet*) durumu ile yükümlülük (*mükellefiyet*) arasındaki çatışmayı kesb ve tevekkül dengesi ile çözüme kavuşturmuşlardır. Hicrî III. asrın başlarından itibaren Muhâsibî, Hakîm Tirmizî, Serrâc ve Ebû Tâlib

sûfîler meselenin akâdevî, îmânî, kaderî, irâdî cephesini kabul etmekle birlikte madalyonun diğer tarafında bulunan sabır, şükür, rızâ, teslîmiyet, muhabbet gibi noktaları açığa çıkarmaya çalışarak birçok meselede olduğu gibi dinî düşüncenin ikmâlîne çalışırlar.¹⁴ Dinî düşünce açısından oldukça üst bir kavramlaştırma sayılabilecek bir meselenin tasavvuf açısından nasıl yorumlandığı/alımlandığı başka bir ifade ile tasavvuf literatürü içinde imtihan ve belâ kavramlarının kendine nasıl bir alan bulup zaman içinde bu konuda ne tür bir söylem geliştirildiği üzerinde durulmaya değer bir problemidir. Zira görebildiğimiz kadarı ile belâ ve imtihan kavramını (*ihtibâr, fitne, mekr, keyd, istidrac* gibi kavramlar da bu çizgide mütalaa edilebilir ancak belâ ve imtihana nisbetle bunların ilgili muhtevayı yansıtmaya açısından daha alt düzeyde kaldıklarını söylemek mümkündür) üstakil olarak ele alan temel ilmî alan tasavvuf olmuştur. Buna karşın akademik araştırmalarda konunun kapsamlı bir biçimde tasavvufi perspektiften incelemeye tabi tutulmamış olmasından¹⁵ ötürü tasavvuf literatüründe meselenin nasıl bir kavramsal zeminde konumlandığının tespiti ve bu ekseninde oluşan söylemin takibi -tespit edebildiğimiz temsil gücü yüksek metin ve kişiler ekseninde- yapılmaya çalışılacaktır. Böylece belâ ve imtihan kavramlarının tasavvuf yazınındaki görünüşleri; farklı devirler, değişik havzalar, muhtelif meşrebler ve farklı telif formları içinde nasıl bir muhtevâ kazandığı; bu muhtevanın zaman, bölge ve kişilere bağlı olarak bir üslûp ve kavrayış çeşitliliği getirip getirmediğine odaklanılacaktır. Bu bağlamda aynı hakikatin farklı

Mekkî gibi sûfîler, zühd konusundaki aşırılıkları kesb-tevekkül ilişkisini doğru bir zemine çekerek tashih etmiş ve böylece yanlış tutum ve algıların önüne geçmeyi hedeflemişlerdir.” Dolayısı ile belâ ve imtihan konusundaki anlayışlarında itikâdî ve kesbî çizginin ana istikamet açısından daima dikkate alındığını belirtmeliyiz. Hacı Bayram Başer, *Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 46.

14. İlk örneklerini Muhâsibî ve Kelâbâzî gibi müelliflerle başatabileceğimiz sûfîlerce kaleme alınan akâid içerikli metinlerin literatürde yoğun bir şekilde yer tutmasını da her halde akâide açısından ehl-i sünnet ile ayırmadıklarını gösterme gayeleri ile açıklayabiliriz. Bu literatürün Osmanlı kesiti bile konu hakkında yeterli bir fikir verebilir. bk. Osman Demir, “Osmanlı’dan Cumhuriyet Türkiye’sine Akâid-Kelâm Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hâsıla”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 9-52; Ali Çoban, “Mihnet Dönemi Sûfliliğinde Savunma Amaçlı Akâid Yazıcılığı: XVII. Yüzyıl Osmanlı’sında İki Sûfî İki Eser”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 36 (2015), 1-30.

15. Kavram hakkında tasavvuf sahası içerisinde Süleyman Uludağ’ın ansiklopedik incelemesinin dışında görebildiğimiz kadarı ile müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. bk. Uludağ, “Belâ”, 5/380.

üslûplarda nasıl dile getirildiğini belgelemek amacına istinaden zaman zaman kaçınılmaz olarak benzer/tekrar gibi gözüken bazı kayıtlara yer vermek zorunda kaldığımızı belirtmek durumundayız. Bu genel çerçe-venin ardından belâ ve imtihan terimlerinin klasik tasavvuf kaynakların- da kendine nasıl bir yer bulduğu ve delâlet alanının nasıl teşekkül ettiği konusuna intikâl edebiliriz.

1. Belâ ve İmtihan'ın Klasik Tasavvuf Literatüründeki Yeri

Tasavvuf târihinin kitâbî kaynaklarına kronolojik olarak bakıldığında imtihan ve belâ terimlerinin görebildiğimiz kadarı ile ilk defâ Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) tarafından kavramsal bir içerik kazandırılarak tarif edildiği ve delalet sahasının tafsilatlı bir çerçevesinin çizildiği görülür. Muhâsibî'nin konuyu müstakil bir başlık altında ele aldığı yer Âdâbü'n-nüfus adlı eserindeki *“el-Belwâ ve'l-İhtibâr”* isimli bölümüdür.¹⁶ Muhâsibî imtihan ile ilgili âyetlere atıfta bulunarak (el-Kehf 18/7; Muhammed 47/4; el-En'âm 6/165; el-Furkân 25/20; Hûd, 11/7; Muhammed 47/31; el-Bakara 2/35) “Kurân'ın dünyâyı bütünüyle imtihan olarak anlattığını belirtir. Onun bu rivayetlerden hareketle yaptığı “dünya tarifi imtihana”, “imtihan ise dünyaya” tekabül eder. Kendi ifadeleri ile; *“Kesin olarak bil ki, dünyâ bütünüyle, azı-çoğu, tatlısı-acısı, başı-sonu; velhasıl bütün her şeyi ile Allah'ın kulunu imtihan etmesi ve denemesidir.”*¹⁷ Muhâsibî, dünyada insana isâbet edenler (musîbetler) karşısında eğer bu nimet ise şükür, eğer musîbet ise sabır ilkesi ile karşılanması gerektiğini vurgular. Böylece O daha sonraki tasavvufî eserlerde de sıklıkla karşılaşıcağımız üzere imtihanın sabır ve şükür gibi kavramlarla olan ilişkisine işaret etmiş olmaktadır. Muhâsibî imtihanın çoğunun insanlarla olduğunu vurguladıktan sonra, riyâ ve ihlas bağlamında insanın işlediği amelin de bir imtihan olduğunu ve amellerin de insanın aldanmasına sebep olup onun helâkine neden olabileceğine işaret ederek imtihan ve belânın ne kadar geniş bir sahada tahakkuk edebileceğini gösterir. İnsanların günahlarla/

16. Hâris el-Muhâsibî, Âdâbü'n-nüfus, thk. Abdülkadir Ahmed (Beyrut: Ata Dârü'l-Cil, 1987), 70-86. (Eser *Risâle fi'l-ahlâk* olarak da bilinir.); Tercümesi için bk. Hâris el-Muhâsibî, Âdâbü'n-nüfus: Nefsin Terbiyesi, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2011), 41-55.

17. Muhâsibî, Âdâbü'n-Nüfus, 41.

kötülüklerle olduğu gibi iyilikler ile de imtihan edilebileceğini söyleyen Muhâsibî'ye göre “ne ile imtihan olduğunu” bilmeyen insanların sayısı bilenlerden daha çoktur. Muhasibi insanın imtihan konusundaki muhatapları bağlamında şeytan, nefis ve hevâya dikkat çeker ve onlarla başa çıkmanın çareleri hakkında da önerilerde bulunur. Bu bağlamda özellikle insanın kendini *denetlemesi* açısından “teyakkuz” (uyanıklık/farkındalık) kavramı üzerinde durur.¹⁸ Tasavvufun başlıbaşına bir nefis terbiyesi pratiğine sahip olduğunu düşündüğümüzde, Muhasibî'nin vurgularından hareketle tasavvufun hedefinin insanı belâ ve imtihan karşısında yetiştirmek olduğu söylenebilir.¹⁹

Hâris el-Muhâsibî *er-Riâye li-Hukûkillâh* adlı eserinde yer alan “Gırre” (aldanma) başlıklı bölümde belâ ve imtihana dair hususları aldanma kavramı üzerinden ele alır. İnsanın Allah, nefis, ilim, ibâdet, amel, fıkıh, hadis, cedel, verâ', uzlet, takvâ, rızâ, tevekkül, recâ, mühlet, setr ile nasıl aldanabileceğine detaylı tahlilleriyle dikkat çeker. Bu kısımda imtihan ve belâ her ne kadar kavramsal olarak merkezî bir yer tutmasa da insan için nelerin aldanma sebebi olabileceği (riyâ ve ucb vd.) ve bu aldanma noktaları karşısında havf, haşyet, hüzün, endişe ve nefsin gözetlemeyi (teyakkuz) teklif etmesi itibarıyla ele aldığımız kavramsal dağarcığın hususi noktalarını aydınlatmaktadır.²⁰

Teşekkül dönemi tasavvuf metinleri ile birlikte belâ ve imtihan kavramlarının tasavvuf ıstılahları içerisinde daha belirgin bir biçimde ele alınmaya başladığı görülür.²¹ Klasik tasavvuf yazarları arasında tespit edebildiğimiz

18. Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfûs*, 41-55.

19. Bu düşünce o kadar köklü bir hal alır ki müridin müridi imtihan etmesi de tasavvuf eğitiminin bir parçası haline gelir. Fakat biz meseleyi Allah'ın kulunu imtihan etmesi bağlamında ele aldığımız için konunun bu tarafına işaret etmekle yetineceğiz. bk. Necdet Tosun, “Hacı Bayram Velî'nin Çadır Menkıbesi ve Tasavvufta Müridin İmtihan Edilmesi Meselesi”, *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ethem Cebecioglu vd. (Ankara: Kalem Yayınları, 2017), 1/173-180.

20. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukûkillâh*, thk. Abdülhalim Mahmûd (Kâhire: Dârü'l-maârif, 1119), 343-383; Aldanma kavramının genel çerçevesine ilişkin bk. Mustafa Çağrı, “Gurur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 212-213.

21. Abdurrezzak Tek'in de yerinde tespiti ile “Tasavvufa ait temel fikirler ve kavramlar Hâris el-Muhâsibî, Hakîm Tirmizî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr gibi tasavvufun oluşum dönemi sûfilerine ait olsa da hicrî dördüncü asırdan beşinci asrın sonuna kadarki dönemde yaşayan Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî, Sülemî, Kuşeyrî, Hücvirî gibi sûfi müellifler tasavvufun sadece belli bir meselesini değil hemen her konu ve kavramını ele alıp şerh etmeye çalışmışlardır.” Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2016), 221-222.

kadarı ile “imtihan” ve “belâ” ilk defa Serrâc’ın (ö. 378/988) tarif edip hakkında açıklamalarda bulunduğu kavramlardandır. Serrâc “ihtibâr”, “belâ” ve “imtihan” şeklinde birbirine yakın mefhumlar etrafında öbeklenen ıstılahlardan her birini *el-Lüma*’da “*bâbu fî şerhi’l-elfâzi’l-câriyeti fi kelâmi’s-sûfiyyeti*” başlığı altında şöyle tanımlayacaktır:

İhtibâr: Hakk’ın *sâdıkları imtihan* etmesidir. Bu imtihan havâssın mertebelerini (*menâzilü’l-mahsûsîn*) yüceltmek, *sadâkat*lerini ortaya koymak, mürîdleri terbiye (*teeddüb*) etmek, Allah’ın müminlere olan *hüccetini* ispatlamak içindir.²²

Belâ: Hakk’ın kulunun hâlinin hakikatini *ibtîlâ* ile ortaya çıkarmak için ona acı ve zor gelen bir şey (ta’zîb) ile onu *imtihan* etmesidir. Nitekim Ebû Muhammed Cerîrî (ö. 321/933) der ki: ‘İnsanın değerini belâlar ortaya çıkarır’. Resûlüllâh’ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: ‘*Biz peygamber topluluğu, insanların en şiddetli belâlara maruz kalanlarıyız.*’²³ Belâ konusunda sûfilerden biri şöyle demiştir: Belâ daireleri etrafımda dolaşıyor / Senin göreceğin şekilde yayılıyor / Ben, “ben”den (sivâ) başkasını belâ saymam / Benim belâ üstüne belâlarım katmerlidir / “Ben” belâ sıkıntısıyım (mihnetü’l-belâ), benim belâlarım / Beni başka belâlardan kıskanır / Ey benim belâ üstüne belâlarım, haddi aşmayın / Yâ Rab, belâma karşı mâlik, rahîm ve gafûr ol! / Ey belâlara yardımcı Mevlâ bana yardım et / Belâ içinde.. Çünkü üzerimdeki belâ bana ateştir.’²⁴

İmtihan: Hak’tan gelen ve Allâh’a yönelmiş kalblere giren *ibtîlâ*dır. İbtîlânın mihnet ve sıkıntısı kalbleri dağıtması (*teştît*) ve kısımlara ayırmasıdır (*inkisâm*). Hayr en-Nessac (ö. 322/934) şöyle anlatıyor: Bir camiye gitmiştim. Arkadaşlarımızdan bir genç bana takıldı ve şöyle demeye başladı. ‘Yâ şeyh, bana yardım et, çünkü sıkıntım (*mihnet*) büyük.’ Ben de: ‘Nedir sıkıntın?’ dedim. Dedi ki: ‘*Belâ*dan kurtuldum, âfiyet buldum. Sen pek a’lâ bilirsin ki bu büyük bir mihnettir.

İmtihan üç türdür. Bazıları için *mihnet*, yapılan günahlara ceza (*ukûbet*) mahiyetindedir. Bazıları için arınma (*temhîs*) ve *keffârettir*. Bir diğer grup için ise derecenin terfisi ve ziyâdeye davettir (*istid’âu’z-ziyâde*).²⁵

22. Ebû Nasr Abdullah es-Serrâc, *el-Lüma*’, thk. Abdülhalîm Mahmud - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Kâhire: Mektebetü’s-sekâfeti’l-dîniyye, 2002), 429; Ebû Nasr Abdullah es-Serrâc, *el-Lüma*’: *İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 414.

23. Buhârî, Merdâ, 3; Tirmizî, Zühhd, 57.

24. Serrâc, *el-Lüma*’, 429, 415.

25. Serrâc, *el-Lüma*’, 448, 434-435.

Serrâc'ın belâ ve imtihan yanında ihtibârı da zikrederek müstakil olarak tarif etmesi ve izahlarıyla belli ölçüde detaylandırması kavramlar arası nüanslara yönelik dikkat çekici yönler taşımaktadır. Bununla birlikte her üç kavrama yönelik açıklamaların merkezini Allah-insan iribatının teşkil ettiğini söyleyebiliriz. İhtibâr kavramında imtihanı sıdk ve sadâkatin bir miyarı olarak ele alırken; belâyı kulun hâlinin hakikatini ortaya çıkaran bir imtihan olarak ele alır. İmtihanı ise Allah'a yönelmiş kalblere gelen ibtilâ olarak niteler. Serrâc'ın kavram tanımlarında dikkat çekici olan diğer bir husus ise insanın benliğinin (varlık iddiasının) en büyük belâ olarak şiir üzerinden sembolik bir üslûpla dile getirilmesidir. Bu noktada metnin nesir kısmında yer alan ifadelerin şiirsel forma geçtiği noktada daha üst bir kademeye taşınarak derinleştiğini farketmek mümkündür. Dolayısı ile nesren daha uzlaşılabilir bir çizgideki yorum şiirde daha üst bir karaktere bürünür. Bu noktalar tasavvufun belâ ve imtihan yorumunun kendine özgü renk ve hakikat kazandığı yer olarak tebarüz etmektedir ki bu yorumlama biçimi Serrâc sonrası metinlerde de çokça karşımıza çıkacaktır.

Ebü Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Cevâmiu Âdâbı's-Sûfiyye* isimli eseri ile belâ ve imtihan fikri âdâbu's-sûfiyye türü metinlerin konuları arasında işlenir. Zira daha sonra kaleme alınacak *âdâbü'l-mürîdîn* türü metinlerde sûfîlerin bu meseleyi müstakil bir başlık haline getirdikleri müşâhede edilecektir. Sülemî ile başatabileceğimiz bu çizgideki metinlerde konu daha çok sûfîlerin hassasiyet gözettikleri edeplerden biri olarak ele alınacaktır ki bu ilkelerin neler olduğuna çalışmanın ilerleyen kısımlarında müstakil bir başlık altında yer verilecektir.²⁶

Klasik tasavvuf yazarlarından Hücvirî'nin (ö.465/1072) *Keşfü'l-Mahcûb*'da “mutasavvıflar arasında, konuşulagelen ve açıklanmaya ihtiyaç gösteren diğer bir çeşit tabir ve ıstılahlar daha vardır ki sufîlerin bu tabirlerden kastetikleri mana, sözün zahirinden, lisan ehline malum olan mana değildir” şeklinde giriş yaptığı bölümde açıkladığı kavramlar arasında sırasıyla “imtihan” ve “belâ” da yer bulur.²⁷ Bu noktada *el-Lüma*'ın *Keşfü'l-Mahcûb*'un kaynakları arasında yer aldığını dikkate aldığımızda Serrâc'ın Hücvirî'ye

26. Ebü Abdurrahman es-Sülemî, *Cevâmiu Âdâbı's-Sûfiyye*, thk. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 49; Metin kısmı için bk. 56.

27. Ebü'l-Hasan Ali b. Osman el Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 443.

etkilerini/kaynaklığını da takip etmek mümkündür. Mukayese yapabilmek açısından her iki kavramın Hücvirî tarafından nasıl tarif edildiğini de kaydedelim:

İmtihan: Sûfîler, imtihan lafzı ile havf, hüzn, kabz, heybet ve benzeri şeyler nevinden olmak üzere, *evliyanın kalplerinin Hak'tan gelen çeşit çeşit belalarla imtihan edilmesini* kastederler. Zira Allah Teâlâ: '*Allah'ın, kalplerini takva için imtihan etmiş olduğu kimseler onlardır. Onlar için bir mağfiret ve muazzam bir ecir vardır* (el-Hucurât, 48/3) buyurmuştur. Bunda azametli bir derece vardır."

Belâ: Sûfîler bela sözü ile çeşit çeşit meşakkat, hastalık ve sıkıntılarla *dostların bedenlerinin/tenlerinin imtihan edilmesini* kastederler. Çünkü kul üzerindeki belâ ne kadar çok kuvvetli olursa, o kulun Hakk'a yakınlığı (*kurbet*) o kadar fazla olur. Çünkü evliyânın elbisesi, asfiyanın beşiği ve enbiyanın gıdası *belâ*dır. Görmez misin ki, Resulüllah bu hususta: '*Belâsı en çetin ve zor olanlar önce nebiler, sonra veliler, sonra derece derece onlara en çok benzeyenlerdir. Biz peygamberler zümresi, belâsı en ağır ve şiddetli olan kimseleriz.*' buyurmuştur.

Sözün kıyası *belâ* bir sıkıntıdır ki müminin bedeninde ve kalbinde peyda olur. Bunun hakikati nimettir. Belâdaki sırrın kula gizli olmasının hükmü ve gereği olarak, onun acılarına (âlâm) tahammül etmek suretiyle, ondan kula sevab gelir. Fakat kâfirlere gelen musibet belâ değildir, aksine şekâdır, bedbahtlıktır. Hiçbir zaman kâfirler için şekâdan şifa bulmak bahis konusu olamaz. İmdi bela mertebesi imtihan derecesinden daha büyüktür. Zira *imtihanın tesiri kalpte olur. Belanın tesiri ise hem kalpte hem de bedende görülür.*"²⁸

Serrâc ile Hücvirî'nin kavramlar hakkındaki tarifleri mukayese edildiğinde yapılabilecek ilk tespit Hücvirî'nin Serrâc'ın yorumlarını kısmen sürdürmüş ve daha ileriye taşımış olmasıdır. İkinci tespit edilecek husus ise imtihanın daha çok kalbî bkz. (el-Hucurât 49/3), belânın ise hem bedenî hem de kalbî oluşunun vurgulanmasıdır. Hücvirî'nin belâ kavramı ile kurbiyet arasında kurduğu ilişki de kayda şayandır. Bu noktada ayrıca Hücvirî'nin ihtibâr kavramına yer vermediğine de işaret etmek gerekir. Belâ ve imtihan hakkındaki sonraki tarif ve yorumlara bakıldığında *el-Lüma'* ve *Keşfü'l-Mahcûb'* da paylaşılan kayıtların hacim olarak

28. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 444-445; Ebü'l-Hasan Ali b. Osman el Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, thk. Mahmud Âbidî (Tahran: Sürûş, 2006), 564-565.



büyük bir yekün tutmasa bile meselenin genel çerçevesinin bu eserlerle çizildiğini söylemek mümkündür.

Belâ ve imtihan mevzûsunun tasavvuf literatüründe bir antoloji görünümü ile kapsamlı olarak Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan es-Sircânî'nin (ö. 470/1077) *Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd*'ında yer alan "Bâbu mâ kîle fi'l-belâi ve recûliyyeti ehlihi" (Belâ Bahsi ve Belâ Ehli) başlığı altında ele alındığı görülmektedir. *Keşfü'l-Mahcûb*'da Hücvirî'nin Sircânî'ye ismen atıfta bulunduğu çağdaşı bir sûfî kimlik²⁹ olması nedeniyle birbirlerinden etkilendiklerini düşünmek mümkün olsa bile hacim itibarıyla Hücvirî'nin bu konuda paylaştıkları Sircânî'ye nisbetle oldukça sınırlıdır. *el-Lüma*'nın da Sircânî'nin ana kaynakları arasında yer aldığını dikkate aldığımız vakit Sircânî'yi Serrâc ile Hücvirî arası bir yerde konumlandırabiliriz. Fakat her hâlükarda *Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd*'da yer alan belâ hakkındaki müstakil bölümün³⁰ Sircânî'nin zamanına intikal eden "kitâbî" ve "şifâhî" birikimin iyi bir koleksiyonu olduğu çok açıktır. Sircânî'nin belâ hakkında zamanına ulaşmış sûfî hâfızaya ait bir çok anekdotu toparlayıp sonrasına antolojik bir kayıt bıraktığını görürüz. Sircânî'nin belâ hakkındaki derlemesinde yer verdiği isimlerden belli başlıları şunlardır: Hasan b. Ali (ö. 49/669), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859?), Ebû Saîd el-Harraz (ö. 277/890?), Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896), Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910), Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915-16), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), İbn Atâ (ö. 309/922), Ebû Bekr Vâsıtî (ö. 320/932'den sonra), Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933), Ebû Ali Ruzbârî (ö. 322/934), Nehrecûrî (ö. 330/941), Nasrâbâdî (ö. 367/978). Bu liste klasik dönemde tasavvuf kavramlarının teşekkülünde katkısı olan isimlerden önemli bir kısmının imtihan ve belâ etrafındaki kavramsal birikimin oluşumuna da girdi sağladığının bir vesikasıdır. Tüm bu isimlerden nakillerle dokunan bölümde Sircânî eserin diğer bölümlerinde yaptığı gibi sûfî birikimi muayyen bir mesele etrafında toplar ve tasavvuf târih yazıcılığı açısından aynı zamanda örnek alınabilecek bir usûl ortaya koyar.³¹

29. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 234.

30. Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan es-Sircânî, *Kitâbü'l-beyâz ve's-sevâd min hasâisi hikemi'l-ibâd fi na'ti'l-mürîd ve'l-murâd*, thk. Muhsin Pürmuhtâr (Tahran: Müessesesi-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1390/2011), 95-99.

31. Hicret Karaduman, *Ebü'l-Hasen Ali b. Hasan es-Sircânî'nin Kitâbü'l-Beyâz ve's-Sevâd Adlı Eseri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 39-44;

Sircânî ile aynı târihte vefât eden Ebû Halef et-Taberî (ö. 470/1077) *Selvetü'l-arifin ve ünsü'l-müştakîn* isimli eserinde “*Bâbu fî beyâni ma'ne'l-belâi ve'l-fitneti ve makâmât-i ehli'l-belâi*” başlıklı bölümde konuya dair müstakil bir fasıl açar.³² Yazımı 456/1067’de tamamlanan³³ *Selvetü'l-Ârifîn*’de belâ ve imtihan konusuna hasredilmiş kısım bu konuda yazılmış seçkin metinlerden bir diğeridir. Ebû Halef Taberî çağdaşı olan es-Sircânî’ye benzer şekilde belâ ve imtihan konusunda tematik bir seçki ile devrine intikal eden tasavvufî birikimi paylaşır. Çoğunluğu sûfîlerin sözlerinden oluşan rivayetlerin akışı içinde teşekkül eden bu bölümde belâ ve imtihanın farklı yönleri üzerinde durulur. Sircânî’den kısmen ayrıldığı nokta rivayetlerin yanısıra onun metninde kendi yorumlarını da yer vermesidir. Belâ ve imtihan etrafında nakillerde bulunduğu isimler arasında sahâbe, tâbiîn, ilk zâhidler ve sûfîler olmak üzere bir çok isim bulunmaktadır. Ömer b. Hattâb (ö. 23/ 644), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-712), Said b. Cübeyr (ö. 94/713?), Mâlik b. Dinar (ö. 131/748), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Ebû Süleyman Dârânî (ö. 215/830), Yahyâ b. Muaz (ö. 258/872), Ebû Saîd el-Harraz (ö. 277/890?), Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915-16), Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933), Hayr en-Nessac (ö. 322/934), Nehrecûrî (ö. 330/941), Şiblî (ö. 334/946), Nasrâbâdî (ö. 367/978) bu isimlerden bazılarıdır. Gördüldüğü gibi meselenin literatürdeki yerini kitâbî kayıtlar açısından Muhâsibî ile başlatsak da gerek *el-Beyâz* gerekse *Selve*’deki şifâhî kayıtlar konunun teşekkül dönemi tasavvuf metinlerinden çok daha erken zamanlarda ele alındığını ve müzakere edildiğini göstermektedir. Bu bağlamda Sircânî ve Ebû Halef Taberî’deki bu kayıtlar tasavvuf târihindeki herhangi bir meselenin izinin sürülürken ne kadar geriye gidilebileceğine dair de bir fikir vermektedir.

M. Nedim Tan, “Ebû'l-Hasan Ali b. Hasan es-Sircânî, *Kitâbü'l-beyâz ve's-sevâd min hasâisi hikemi'l-ibâd fî na'ti'l-mürîd ve'l-murâd*, thk. Muhsin Pürmuhtâr (Tahran Müessesesi-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1390./2011)”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 29 (2012), 259-262.

32. Ebû Halef et-Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müştakîn*, haz. Gerhard Böwering - Bilal Orfali (Leiden: E.J. Brill, 2013), 299-306.

33. Ebû Halef et-Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müştakîn*, 552 .

Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin (ö. 563/1167) müridlerin hayatlarının her vaktinde uymaları gereken edebler üzerine ele aldığı eseri³⁴ Âdâbü'l-Mürîdîn'inde yer verdiği "İmtihan ve Belâ Esnâsındaki Tavırları" şeklindeki başlık ile meselenin âdâbu's-sûfiyye türü eserlerin içeriğini şekillendiren bir konu olarak literatürdeki zeminini pekiştirdiği görülmektedir.³⁵ Sühreverdî Âdâbü'l-Mürîdîn'inde doğrudan bir kaynağa atıfta bulunmasa da kendinden önceki tasavvuf metinlerinden istifade etmiş gözükmektedir.³⁶

Konunun kaynaklarda kronolojik takibi bakımından atıfta bulunacağımız diğer bir eser İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî'nin (ö. 660/1262) *el-Fiten ve'l-Belâyâ ve'l-Mihen ve'r-Rezâya*³⁷ yahut *Fevâidü'l-Belwâ ve'l-Mihen*³⁸ şeklinde de isimlendirilen risalesidir.³⁹ Fakih kimliğinin yanı sıra tasavvufî mâhiyette de eserleri bulunan müellif⁴⁰ bu kısa metinde on yedi maddede Kur'ân ve hadise dayalı delillerle insanın başına gelen kötülüklerin, karşılaştığı zorlukların (mihmet/mihen), fitne ve musibetlerin hikmetleri ile insana kazandırdıklarını anlatmaktadır⁴¹ ki bu hikmetlere çalışmanın ilerleyen kısımlarında müstakil bir başlık altında temas edilecektir.

34. bk. Süleyman Gökbulut, "Ebü'n- Necîb Ziyâüddîn es- Sühreverdî ve Âdâbü'l- Mürîdîn Adlı Eseri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 135-152.

35. bk. Ebü'n Necib es-Sühreverdî, Âdâbü'l-Mürîdîn, çev. Hamide Ulupınar (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 115-118; Krş. Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, thk. Fehim Muhammed Şeltut (Kahire: Dârü'l-Vatani'l-Arabi, ts.), 125-129.

36. Ebü'l-Mefâhir Yahyâ Bâharzî'nin *Evrâdü'l-ahbâb ve fusûsü'l-âdâb* isimli eserinin ikinci bölümü olan *Fusûsu'l-Âdâb*, Abdülkâhir es-Sühreverdî'nin Âdâbü'l-Mürîdîn'in Farsça serbest bir tercümesi olarak kabul edilebilir. *Fusûsü'l-âdâb*'da yer alan "Âdâbu's-Sûfiyyeti (fi) Vakti'l-Belâi" başlıklı kısım da büyük ölçüde Sühreverdî'nin Âdâbü'l-Mürîdîn'indeki bilgileri paylaşır, kısmî bazı ilavelerde bulunur. Bkz. Yahyâ Bâharzî, *Evrâdü'l-Ahbâb ve Fusûsü'l-Âdâb*, haz. İrec Afşar (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1966/1345), 267-271.

37. İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-Fiten ve'l-belâyâ ve'l-mihen ve'r-rezâya*, thk. İyad Halid et-Taba (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1992), 32; Metin kısmı için sayfa bk. 9-22.

38. İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Fevaidü'l-belwâ ve'l-mihen ahvâlü'n-nâs*, thk. Abdürrahim Ahmed Kamhiyye (Humus: Dârü'n-Nabiga, ts.), 77-84.

39. İzzeddin b. Abdüsselâm'ın *el-Fiten ve'l-Belâyâ*'sı isim olarak bir yakınlık çağrışımı yapsa da "fiten ve melahim" kapsamındaki literatür ile ilgisi bulunmamaktadır. Zira "fiten ve melahim" literatürü gelecekte ortaya çıkacak sosyal kargaşa, iç savaş gibi önemli olaylar ve kıyamet âlemlerine dair haberlerle bunlara ilişkin literatürü ifade eden terimdir. bk. İlyas Çelebi, "Fiten ve Melahim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/149-153.

40. Bkz. Ahmet Ögke, "Bir Fakih Olarak İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262)'in Tasavvuf Yaklaşımı", *EKEV Akademi Dergisi (Sosyal Bilimler)* 17 (2003), 133-150.

41. Ramazan Altıntaş, "İzzeddin İbn. Abdüsselâm'ın İtikadî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 87.

Klasik dönem (h.IV-V.asır) tasavvuf metinleri dikkate alındığında ıstılâhâtü's-sûfiyye (tasavvuf terimleri) yahut el-ahvâl ve'l-makâmât (haller ve makamlar) konulu metinlerde belâ ve imtihan kavramlarının sabır, şükür, tevekkül, rıza, teslîmiyet gibi ıstılahların anlam alanı içinde dolaylı olarak işlendiğini söyleyebiliriz.⁴² Bu durum belâ ve imtihan telakkisinin müstakil olarak ele alınan bir konu olduğu kadar farklı kontekstler içerisinde de daima kendine yer bulabilen üst/geçişken/seyyal bir konu olduğunu da göstermektedir. Tüm bu kayıtlar klasik dönem tasavvufî hafıza içinde belâ ve imtihanın hem kavramsal düzeyde hem de bir konu başlığı olarak müstakil olarak ele alınıp üzerinde durulan bir mesele olduğunu göstermektedir.

2. Klasik Dönemde Belâ ve İmtihana Yönelik Temel Vurgular

Yukarıda konunun literatürde ele alınışı bağlamında işaret ettiğimiz Sircânî ve Ebû Halef Taberî'nin antoloji yahut tematik derleme olarak adlandırabileceğimiz bölümlerde imtihan ve belâ hakkında aktardıkları bilgi, rivayet ve anekdotlardan hareketle klasik dönem sûfî düşünce ekseninde (yaklaşık olarak hicretten sonraki ilk üç buçuk asırda) mesele hakkındaki temel vurguları bir bütünlük halinde görmek mümkündür. Bu iki eserin, konu hakkında tasavvufun teşekkül dönemine ait kayıtları toparlamış olmaları itibarıyla bütünlük taşıyan metinler olduğundan ötürü belâ ve imtihan etrafında öne çıkan vurguları onlar üzerinden paylaşmaya çalışacağız.

Hem *el-Beyâz ve's-Sevâd* hem de *Selvetü'l-Ârifîn*'in konuya münhasır bölümleri gözden geçirildiğinde bela ve imtihan kavramlarının temel referansının âyet ve hadisler olduğu görülmektedir. *Selve* müellifi Kurân'da yer alan belâ kavramının (en-Nisâ 4/6; Mülk 67/2) ihtibar ve imtihan; Hz. Mûsâ'ya hitaben söylenen “seni iyiden iyiye denemeden geçirdik” (Tâ-hâ 20/40) ayetinde geçen fitne kelimesinin ise imtihan ve ihtibar şeklinde

42. Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâle: Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 267-271; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 241. Sabır ve şükür ile irtibatlarının nasıl kurulduğuna örnek olarak bk. Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınları, 1993), 4/249-275. Sabır ve rıza ile kurulan ilişkisi için bk. Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif: Tasavvufun Esasları*, çev. H. Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz (İstanbul: Vefâ Yayıncılık, 1990), 610-614, 623-625.



anlaşılabilirliğini söyler. Taberî fitne kelimesinin “altın ve gümüş gibi değerli madenlerin saflığını anlamak için ateşte eritilmesi”⁴³ şeklindeki sözlük anlamı ve âyetlerde yer alan (Tâhâ 20/40; Zâriyate 51/13; el-Enbiyâ 21/35) fitne kelimesinden hareketle altının ateşle tecrübe edildiği gibi insanın da hâlis olanının olmayanından imtihan yoluyla ayırt edildiğini belirtir. “Sizi bir imtihan olarak hem hayır ile hem de şer ile deniyoruz.” (el-Enbiyâ 21/35) ayetine atıfla Allah’ın kulunu nasıl *sabre*deceğini görmek için *şer*lerle, nasıl *şükre*deceğini görmek için de *hayırlarla* imtihan edeceğini belirtir. Belâ ve imtihanın varlığını daha önce Serrâc’ın yorumladığı çerçeveye benzer şekilde⁴⁴ Ebû Halef Taberî de ezelde kulun (halk) ahvâlinin hangi sığata sahip olacağını Hakk’ın malumu olmasına karşın tekid ve takrir için imtihanı gerekli görür. *Selve* yazarına göre belâ hayır ve şerde olabileceği gibi fitne sadece şerlerde açığa çıkar. Belâ kula rahmet ve nimet şeklinde olabileceği gibi ukûbet ve nıkmet şeklinde de gelebilir. Rahmet olan belâ kişiyi rızâ ve fakra yöneltirken, ukûbet olan belâ kişiyi kendi ihtiyârı ve tedbiri üzere bırakır. Belâ ve imtihan sabır ve şükürün bir mikyas ve miyarı olarak nitelenir. Ebû Halef, herkesin salâbet-i dîniyesi ölçüsünde belâyâ maruz kalacağını ifade eder. Cüneyd’den aktardığı “*belâ mübliden gaflettir*” ifadesi dikkate alındığında asıl belânın Hakk’tan gaflet olduğu, dolayısı ile bela olarak akla gelebilecek hiçbir şeyin Hak’tan gaflet kadar büyük bir belâ olamayacağı âşîkar hale gelir. Ruveym’in “belâ gâfillere *mihnet* âriflere hediyedir (*minha*)” cümlesi âriflerin Hak’tan gelmesinden ötürü belâyı hediye telakki ettiklerini ve O’ndan gelen her şeyi rızâ ve teslimiyet içinde kabul edilen bir armağan olarak gördüklerini anlatmaktadır. Cüneyd’in “belâ âriflerin ışığı (sirâc), müridlerin yakazası, gâfillerin ise helâkidir” ifadesi belânın aynı kaynaktan gelmesine rağmen isabet ettiği kimsenin onu algılayış biçimine bağlı olarak herkeste farklı gerçeklikleri tezâhür ettirdiğini anlatmaktadır. Sehl b. Abdullah Tüsterî’nin “Eğer Allah’tan gelen belâlar olmasaydı, kul için Hakk’a giden bir yol (*târik ilellâh*) olmazdı” cümlesi de belânın Allah-insan ilişkilerini inşâ eden bir unsur oluşuna delâlet eder. Yahyâ b. Muaz ise belâların nüzûlünün sabrın hakikatini ortaya çıkardığına işaret ederek belâyı sabrın mizanı haline getirir. Süfyân es-Sevrî’den aktarılan “kula dört bir taraftan belâlâr gelmedikçe imanın tadını tadamaz” ifadesi iman ile belâ

43. Çağrı, “Fitne”, 13/156-159.

44. Serrâc, *el Lüma*, 429, 415.

arasında kurulan bağlantı açısından dikkat çekicidir. Hayru'n-Nessâc'tan aktarılan bir rivayette belâyı kaybedip âfiyeti bulmanın en büyük imtihan olduğu anlatılır. Ebû Saîd el-Harrâz ise belâyı insana Hakk'ın vuslatını sağlayan bir hediye olarak tarif eder. Ebü'l-Kâsım Nasrâbâzî "Bizden, bize ait olan bir şeyi isteyene istediğini veririz. Ancak bizden, bizi isteyeniyse bir takım sıkıntı ve belâlarla imtihan ve tecrübe ederiz" sözleri ile Hakk'a tâlib olmanın belâyâ tâlib olmakla aynı yola çıktığını anlatır. Bu konuda *Selve* müellifi "İnsanlar, 'İnandık' demekle imtihan edilmeden (yuftenûn) bırakılacaklarını mı zannederler." (el-Ankebût 29/2) âyetini de kaydeder. Başka belâlar ne kadar çetin olursa olsun sûfiler nezdinde en şiddetli belâ, küfür belâsı (belâü'l-küfr) olarak kabul edilir. Bu belâ yanında diğer belâlar âfiyet sayılır. İmtihan ve belâyâ dönük tüm bu söylemlerde Allah ile olan güçlü ve dinamik irtibatın bütün canlılığı ile aksettiğini izlemek mümkündür.

Belâ ve imtihan konusunda ikinci büyük tematik derleme olan *el-Beyâz ve's-Sevâd*'dan hareketle, bir kısmına yukarıda *el-Beyâz ve's-Sevâd* bağlamında işaret ettiğimiz vurgulardan farklı olarak şu hususlara işaret edilebilir. Ebû Bekr el-Vâsıtî ve Cüneyd-i Bağdâdî her nimetin içindeki mihnete ve her mihnetin içindeki nimete dikkat çeker. Hallâc-ı Mansûr belânın da âfiyetin de aynı kaynaktan geldiğine dikkat çeker. Ka'b "belâ ve musîbetleri nimet ve rahmet olarak görmedikçe kulun îmanı tam olmaz" diyerek imtihan-iman ilişkisine dair farklı bir yerden yaklaşarak aynı noktaya ulaşır. Ebû Yakup Nehrecuri'nin âlimin ve ârifin belâyâ bakışlarındaki farklılığı (âlim bir an evvel belâdan kurtulmak isterken ârif onu kemâle giden yolculuğun bir gereği sayar ve açığa vurulmasını istemez) dile getirmesi meselenin farklı zümreler tarafından nasıl algılandığını göstermesi bakımından dikkate değer.

Belâ ve imtihan konusunda gözetilmesi gereken edeb ve hikmetlerin neler olduğunu istisnaları bulunmakla birlikte daha ziyade adab türü eserlerde müşahede etmek mümkündür. Dolayısı ile bu eserler belâ ve imtihan hakkındaki teorik kayıtların pratik kalıba döküldüğü bir alan olarak görülebilir. Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Cevâmiu Âdâbı's-Sûfiyye* isimli eseri ile konunun âdâbu's-sûfiyye türü metinlere giriş yaptığını söylemiştik. Sülemî belâ konusundaki temel edeplerden birinin sabır oluşuna şu ifadeleri ile dikkat çeker: "Onların âdâbından biri de belâyâ sabretmektir. (...) Bir fakir, Kettânî'ye hâlimden şikâyet etti. Kettânî dedi ki: Bir gün

İbrahim İbn Edhem, fakirlenin yanından geçti, onlara bakıp şöyle dedi: Allah'ın belasının sahipleri (*ehlü belâ'illâhi*), Allah'ın *nimet*lerindedir ve Allah'ın nimetlerinin sahipleri de Allah'ın belâsındadır. Allah sizi belâ sâhibi yapmış, siz de *sabır* sahibi olun.”⁴⁵

Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî (ö. 563/1167) ise daha önce zikredildiği üzere Âdâbü'l-Mürîdîn'de⁴⁶ meselenin âdâbu's-sûfiyye türü eserlerin müstakil bir başlığı haline gelmesini sağlamıştı. Eserden yola çıkarak belâ karşısındaki edepelerin neler olduğunu şöyle hülâsa edebiliriz: Belânın sonucunu düşünürken *kaygılanmamak*, *şikâyet etmemek*, *sızlanmamak* gerekir. Sühreverdî bu konudaki edebi “sabredenlere mükâfâtları hesap-sız ödenecektir” (ez-Zümer 39/10) âyeti ile gerekçelendirir. Ona göre belânın kendisine değil kaynağını görmek gerekir çünkü bu durumda belânın acı ve zorluğu ortadan kalkacaktır. Zira kadınlar Hz. Yûsuf'u gördükleri zaman, ellerini kestiklerini farketmediler, acıyı hissetmediler. Ancak Yusuf ortadan gidince ellerini kestiklerini fark ettiler. (Yûsuf 12/31) Sühreverdî belânın kaynağı görüldüğü zaman belâ umuda, cefâ vefâya, sıkıntı armağana döner. Çünkü âşiklar sevgililerini gördükleri zaman çektikleri belâyı unuturlar. Bundan daha ötesi, onunla karşılaşmaktan zevk alır ve övünürler. Hakk'a muhabbet iddiasında sâdık olanlar ve O'ndan gelen belâlara sabredenler için de durum böyledir. Zamanın değişmesi ve felâketlerin gelmesi onları etkilemez. Bu bağlamda Sühreverdî Ebû Zer'in “Bana fakirlik zenginlikten, hastalık sağlıktan daha hoştur” ifadesini aktarır. Sühreverdî bir menkıbe ile konuyu derinleştirir: “Şiblî hasta iken yanına bir grup insan gelir. Onlara bakar ve “ne oldu?” der. ‘Ahabların geldi’ dediklerinde Şiblî onları taşlamaya başlar, onlar da kaçarlar. Sonra Şiblî şöyle der: ‘Ey yalancılar! Beni sevdiğinizi iddia ediyorsunuz, ama cefâma sabredemezsiniz, *benden uzak durun*’. Sühreverdî'nin üzerinde durduğu edeblerden biri de belâ ânında *feryâd ü figân etmemek* ve *âciz-lenmemektir*. Bu durumda yapılması gerekenin belâyâ tahammül ve sabır olduğuna işaret eder. Bu konudaki yaklaşımını “*Allah indinde güçlü mü-mîn zayıf müminden daha sevimidir*” hadisi ile açıklar. İbn Atâ'nın “sâ-dık kul ile yalancı kul belâ ânında belli olur, kim ferah ânında sabreder,

45. Sülemî, *Cevâmiu Âdâbı's-Sûfiyye*, 49; Metin kısmı için sayfa bk. 56.

46. bk. Ebü'n-Necîb Abdülkâhîr es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-Mürîdîn*, çev. Hamide Ulupınar (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 115-118; Krş. Ebü'n-Necîb Abdülkâhîr es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-Mürîdîn*, thk. Fehim Muhammed Şeltut (Kahire: Dârü'l-Vatani'l-Arabi, ts.), 125-129.

âfet zamanlarında telaşlanırsa o yalancılardandır” ifadesi ile kendinden önceki sufilerin görüşü ile meseleyi güçlendirir ve bu fikrin âyetlerdeki dayanaklarına (el-Ankebût 29/1-2; Muhammed 47/31) işaret eder.⁴⁷

İzzüddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262) *el-Fiten ve'l-Belâyâ ve'l-Mihen ve'r-Rezâya*'da on yedi maddede insanın başına gelen mesâib (musîbet), mihen (mihnet), belâyâ (belâ) ve rezâyâ'nın (rüz'-rezîe) insanların derecelerine bağlı olarak çeşitli faydaları (fevâid) olduğunu ve musîbetlerin büyüklüğüne göre de mertebelerin çeşitli olacağını ifade eder. Bu faydalar sırası ile şöyle özetlenebilir: Hakk'ın rubûbiyyet, izzet ve kahrını bilmek; kulluğun zilletini (boyun eğme) farkederek O'nun hüküm, tedbîr, kaza ve kaderine dönmek; ihlasla (samîmiyetle) Allah'a bağlanmak; her şeyden Allah'a yüz çevirmek (inâbe) ve O'na yönelmek (ikbâl); tazarrû ve

47. Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 115-118; Hâkim et-Tirmizî (ö. 320/932) *Kitâbu'l-Menhiyyât*'ında “Resûlullâh bağırp yırtınmaktan nehyetti” hadisi bağlamında *renîn* kavramını şöyle açıklar: “renîn”; bağırp, yırtınmak anlamında olan kızgınlıktan, öfkeden kaynaklanmaktadır. Musîbet anında böyle yapan kimsenin yırtınışı, Allah'a duyduğu öfkeyi ortaya çıkarır. Allah'a kızgınlık ise nifaktandır.” Tirmizî, “*Resûlullâh bağırp çağırarak ağlamaktan nehyetti*” hadisi bağlamında ise nevha kavramına sözü getirir. “Nevha”nın yani bağırp çağırarak ağlamanın günahlara pişman olanların fiillerinden olduğunu söyler. Musîbet ehlinin ağlaması ise nevha olarak nitelenemez, ona göre bu durum bir tür kızgınlıktır. Günahlara pişmanlıkla ve makamdan uzaklaştıklarına üzülerek nevha ile (bağırp-çağırp) ağlarlar. Nevha ile ağlayanın yalnızlığı günahın Allah ile olan yakınlığına mani olmasından dolayı çektiği yalnızlık sebebi ileler. Bu durum onun tevbe etmek istediğini gösteren bir sızlamadır. Nevh yani ağlayıp-sızlama daha çok günah fiilin zahiri yönü ile ilgilidir. Tirmizî bu noktada bir de “hanîn” kavramına dikkat çeker ve onu yapılan fiilin batını yönüyle ilgili bulur. Hanîn günahahtan dolayı ayrı düşülen makamı arzu edip ürpererek ağlamaktır. Zira tevbe etse bile masiyet anında geçen o zamanları geri getirmeye gücü yetmez. Tirmizî “şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde buldukları (cennetten) onları çıkardı” (el-Bakara 2/36) âyetine sözünü ettiği merkezden/makamdan düşme ile ilişkili olarak atıfta bulunur. Burada anlatmak istediği makam ve menzilin bedenlerin değil amellerin makamı olduğunu özellikle vurgular. İşte nevha ile ağlayan geri çevirmeye gücü yetmediği, dolayısı ile kaçırduğu fırsata ağlar. Tirmizî ağlamayı (bukâ) bir zînet ve süs olarak görür. Ağlamak Allah için olduğunda düşen gözyaşı rahmet ve şefkat olur. Tirmizî musîbet/ölüm anında selevin birbirinden farklı davranışlarını tabiatlarının farklılığına bağlar. Onlar içinde ağlayıp kıvama gelenler, metin bir şekilde ölümü karşılayıp elbisesini giyinen, tebessüm eden, boyun bükken, yemek hazırlayıp kardeşlerini toplayanların varlığına dikkat çeker. Bu konuda ehl-i musîbet olanların en yücisi ise Tirmizî'ye göre işleri istikrar içinde olan, her şeyi yerli yerine koyan, yani Allah'ın bu konuda koyduğu sınırlara riayet eden kimsedir. Bu konuda nümune-i imtisal ise enbiya ve evliyanın fiilidir. Hâkim et-Tirmizî, *Kitâbu'l-menhiyyât*, çev. Yavuz Köktaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 75-77; Ebû Nuaym el-İşfehânî (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliyâ*'da zâhidlerin kıyafet konusuna farklı bir açıdan yaklaştıklarını belirtir. Bazı zahidler kulun bela ve musibete maruz kaldığı sırada kaza ve kadere rıza gösterdiğine dair güzel giyinmeyi teşvik ederken, nimetler karşısında ise mütevazî bir edaya sahip olmak gerektiğini söylemişlerdir. Fatma Uztemur, *Ebû Nuaym el-İşfehânî'nin Hilyetü'l-Evliyâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hicri İlk İki Asırda Zühhd* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 48-49.

niyazda bulunmak; musîbet karşısında sakin ve serin kanlı olmak (hilm); suç ve kabahatten dolayı afv dilemek; belâya sabır göstermek ve böylece Allah'ın muhabbetini kazanmak; belânın faydalarını düşünerek onunla ferahlamak; belâyâ şükretmek; günah ve hatâlar için bir arınma olmak; rahmete vesile olmak; âfiyet nimetinin kadrini bilmek ve ona şükretmek (çünkü nimetlerin kadri ancak onların yokluğunda bilinir); bu faydalar karşısında Allah'ın âhîret sevâbını mülâhaza etmek; bu faydaların dışında bilemeyeceğimiz gizli faydaların da belâların içine dürülmüş olabileceğini hesaba katmak (kem ni'metin matviyyetin/ leke beyne esnâi'l-mesâib: musîbetler esnasında senin için nice nimetler gizlidir); kötülük, taşkınlık ve şımarıklığa mani olmak; rızâ ile rıdvânullâhî kazanmış olmak.⁴⁸

3. Aynülküdat'dan Mevlânâ'ya Belâ ve İmtihan Meselesinde Farklı Üslûplar

Tasavvuf târihi hakkında farklı dönemlendirmeler yapmak mümkün olmakla birlikte hicrî III-V. asırları “klasik dönem”/ “teşekkül dönemi”; İbn Arabî sonrasına tekabül eden yeni dönemi ise (VI. asır ve sonrası) “metafizik dönem” / “ikinci klasik dönem” şeklinde nitelemek mümkündür. İçerisinde tasavvuf düşüncesinin farklı kimlikleri ve renkleri bulunan bu yeni târihsel kesitin esas itibariyle “birinci klasik dönem”den muhteva olarak farklı bir seyir takip etmese bile terminoloji ve üslûp olarak kısmen yenilik/değişiklik gösterdiği bilinmektedir. Bu açıdan devamlılık yanında değişim ve çeşitliliği takip etmek açısından çalışmamızın bu kısmında dönemin temsil gücü yüksek müellifleri arasında yer alan Aynülküdat el-Hemedânî (ö. 525/1131), Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221), İbn Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlânâ (ö. 672/1273) gibi isimlerin belâ ve imtihana dair yaklaşımları umûmî bir perspektifle ele alınacaktır. Umûmî bir perspektif diyoruz zira Mevlânâ başta olmak üzere satır arası okumalarla sözü geçen her bir sûfinin belâ ve imtihan etrafındaki yorumlarını müstakil olarak ele almak da mümkündür. Ancak daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi bu çalışmanın bütünlüğü içinde gözetmeye çalıştığımız temel gaye bir mesele etrafında tasavvufun farklı asırlarındaki söylem birlikteliğini ve çeşitliliğini ortaya çıkarmaktır.

48. İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-Fiten ve'l-belâyâ ve'l-mihen ve'r-rezâya*, thk. İyad Halid et-Taba (Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1992), 29-22.

Denemeye tabi tutulan bedenler değil kalblerdir diyen Hemedânî ‘Sizin altını ateşte tecrübe ettiğiniz gibi Allah da müminleri belâ ile tecrübe eder’ hadisinden hareketle altının ateşte, müminlerin belâ ile temyiz edildiğini ifade eder. Hemedânî belâyı “velâyet”in nişanı olarak değerlendirir zira ona göre yakınlık (kurbiyet) belâ ile gerçekleşir. Hak’tan uzaklık (bu’d) ise gerçek azab olarak nitelenir. Belâ ile yakınlık arasında kurduğu ilişkiyi şu şiirle güçlendirir: “*Evlîyâmızdan yapmayınca kadar/ Biz kimse üzerine belâ yazmayız/ Bu belâ bizim hazînemizin mücevheridir/Biz hiçbir cimriye mücevher bağışlamayız.*” Belâ ile aşk arasında doğrudan bir irtibat kurarak belâyı aşkın bir miyarı haline getirerek ise şöyle söyler: “*Maşukun darbesini tatmadıkça, kimse aşk davasında sadık olamaz. Maşukun cefasını çekmeyen onun vefâsının kadrini bilemez. Maşukun ayrılığını tatmayan, ona kavuşmanın lezzetini bilemez. Maşukun yaptığı kötülüğü lütuf bilmeyen, maşuktan uzak kalır.*” Hemedânî konuya biraz daha sembolik derinlik katarak belâ ve imtihanı aşk ve muhabbet eksenli olarak şu ifadelerle derinleştirir: “*Levh-i mahfuzda yazılan ilk kelime ‘muhabbet’ lafzıydı. Sonra ‘ba’ noktası ‘nun’ noktasına birleşti, yani ‘mihnet’ oldu. Her lütfu binlerce kahra tâbî kılmuşlar, her bir rahatlığa, bin zehir şerbeti katmışlardır.*”⁴⁹

Ferîdüddîn Attâr’a intikal ettiğimizde klasik dönemdeki yerleşik bir kabul sayabileceğimiz imtihanın kulluğun hakikatinin âşikâr hâle geldiği bir eşik oluşu fikrinin onda da hâkim olduğunu görebiliriz. Hemedânî’de gördüğümüz gibi Attâr da imtihanı daha çok âşik ile maşuk arasındaki aşkın kemâlini sağlayan bir unsur olarak değerlendirir. Aslında aşk eksenli bu yorum biçimi ilk dönemde meselenin ele alınışından çok da farklı değildir. Zira klasik devirde belli belirsiz kullanılan muhabbet vurgusunun yerini bu dönemde (hususen Ahmed Gazzâlî (ö. 520/1126) ile birlikte Allah-insan irtibatının zeminine aşkın konulması ile birlikte) daha vurgulu bir biçimde aşk alacaktır. Bu bağlamda Attâr’a göre imtihan âşıkın

49. Aynükkudât Hemedânî, *Temhîdât-Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, çev. Halil Baltacı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 168-169; Benzer vurguları Osmanlı sūfisi Mehmed Nasūhî’de de (ö. 1130/1718) görmek mümkündür. bk. Vahit Göktaş - Ali Tenik, “Şabaniyye Kolunun Önemli Bir Temsilcisi Nasuhi Efendi’nin Rıza ve Teslimiyetle İlgili Görüşleri”, *Kastamonu Üniversitesi II. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu -Kastamonu’nun Manevi Mimarları* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2014), 160.

aşkını olgunlaştırdığı bir pota olarak nitelenir.⁵⁰ O, aşk yolunun belâlarla dolu olduğunu, dost yüzünü görmenin belâ çekmeye bağlı olduğunu dile getirir. Attar’a göre belâ hem pişmenin, denenmenin hem de vuslatın bir aracıdır. Sâlikin vücûdunun/varlığının Hak’la arasındaki en büyük ve aşılması en çetin perde oluşu ve bu perdenin en büyük belâ kabul edilişi Attar’ın eserlerinde de çok canlı bir düşünce olarak karşımıza çıkar. Bu perdeler (dünevî alakalar, heva, nefis ve insanın kendinde varlık görmesi) geçilmeden bekâ bulunmaz. O’na göre Hakk’ın tâliblilerinin rahat ve âfiyeti Cânân’ın belâsındadır. Bu anlamda aşk belâsı maşukun cemâl ve visâlinin dermanıdır. Bir çok sûfî gibi Attar da insanoğlunun mâcerâsını elest bezmi ile başlatır. Orada kurbiyeti yaşayan ruh bülbülü bela tuzâğına yakalanmış ve belâ girdâbına düşmüştür. Bu yönüyle dünyâyı tûfân-ı belâ, dâm-ı belâ, çâh-ı belâ, tîr-i belâ, girdâb-ı belâ gibi ifadelerle tavsif eder.⁵¹

İbn Arabî, dünyâyı bir “imtihan nehri”ne teşbih eder. O’na göre imtihan nehri, belâ ve denenmeye maruz kalmaktır. İnsan nimet ve fayda ile denendiği gibi belâ ve zarar ile de sınanır.⁵² İbn Arabî’nin varlık tasavvurunda varlık hayır ile şer ise yokluk ile eşdeğerdir. Sırf hayırdan ibâret olan varlık tasavvurunda kötülüğe alan açmaz.⁵³ İbn Arabî’ye göre Allah’ın âlemlerle ilişkisi esas itibariyle mutlak rahmet çerçevesinde gerçekleşir. Bu bakımdan olumsuz anlam taşıdığı düşünülen ilâhî isimler de aslında rahmetin bir gereğidir.⁵⁴ İbn Arabî’nin ifadeleriyle “*Rızâ ve lütfundan her ne tekevvün ederse onlar cemâldir; gazab ve kahrından her ne tekevvün ederse onlar dahi celâldirler.*”⁵⁵ Buna göre âlemdeki iyilikler

50. Süheyla Saremi, *Mustalahât-ı irfânî ve mefahim-i berceste der-zebân-ı Attar* (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1373), 50-53.

51. Saremi, *Mustalahât-ı İrfânî*, 83-90; Tasavvuf şiirinin farklı devir ve coğrafyalarda işlediği belki de en öncelikli tema aşktır. Âşık ile maşuk arasındaki ilişkide de imtihan kavramının sık kullanılan mazmunlardan biri olduğunu görebiliriz. Allâh’ın insanları çeşitli belâlara düşürerek onları imtihana tabi tutması, aşkı âşıkların kalbine sokup onları türlü belâlara uğratması bunlarla birlikte belâda da rahatlıkta da muhtelif hikmetlerin olduğu fikri klasik Türk şiirinde de dikkati çeken temel unsurlardandır. Bkz. İsa Akpınar, *Klasik Türk Şiirinde Tevhid: Başlangıçtan XVI. Asrın Sonuna Kadar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 336, 441, 525.

52. Suad el-Hakîm, *el-Mu’cemu’s-Sûfî: İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 360.

53. Hakîm, *el-Mu’cemu’s-Sûfî*, 271.

54. Abdullah Kartal, *İlahî İsimler* (İstanbul: Hayy Kitap, 2009), 155, 176-178.

55. Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *Kitâbü’l-Ma’rifet: Marifet Kaitabı*, çev. H. Şemsi Ergüneş, haz. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 165.

kadar kötülükler de Hakk'ın tezâhürü ve tecellîleri olarak görülmelidir. Bu aynı zamanda esmâ ve sıfatların işlevselliğinin de bir sonucudur. İbn Arabî'nin teodise anlayışında iyilik ve güzellik asıl, kötülük ise ârızîdir. İyilik mutlak, kötülük izâfidir.⁵⁶

İbn Arabî meseleyi “mekr” (aldatma) ve “keyd” (tuzak) kavramları üzerinden daha müstakil olarak ele alır.⁵⁷ Mekrin sûfiler arasındaki yaygın tanımı olan “*itaatsizliğine rağmen Hakk'ın ihsanlarının kuluna ulaşması, sû-i edebine rağmen hâlinin devâm etmesi (teâkub) ve ehil olmamasına karşın kerâmet izhâr etmesi*” şeklindeki tanımını aktararak konuya giriş yapar.⁵⁸ İbn Arabî kulun aldatılmasını/mekri ameli gerektiren bir bilgiyle rızıklandırıldığı halde bilgiyle amelden mahrumiyet olarak açıklar. Çünkü kişi bilgiyle amel yapabilir ancak ihlastan yoksun kalır. O'na göre mekrin miyarı ise kulun şeriat terazisine uyması ve halini gözetmesidir. İbn Arabî günah işlerken nimetlerin peşpeşe gelmesinin Allah yoluna yönelenlerde olduğunu söyler. Edepsizlik yaparken hâlin sürmesi ise himmet sahiplerinde görülür. İbn Arabî “Şüphesiz benim tuzağım (keyd) çetindir”. (el-A'râf 7/183); “Şüphesiz onlar bir tuzak (keyd) kurarlar. Ben de bir tuzak kurarım.” (et-Târik 86/15-16) ayetlerinde geçen ve tuzak kurmak anlamına gelen kâde-yekîdü kelimesinin yakınlık anlamı taşıyan fiillerden biri oluşuna dikkati çeker. O'na göre bunun anlamı Hak niteliğiyle zuhur ettiği için hak olmaya yakın olmasıdır. Keyd kelimesini “seher” kelimesinden türemiş “sihir”e benzetir. Aldatılan kimseye sihirden dolayı gündüze bakan kısım görünür ve o gördüğü şeyi gerçek zanneder. İbn Arabî'ye

56. Şahin Efil, “İbn Arabî'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise”, *Türk Felsefe Derneği Yayını: Felsefe Dünyası* 53 (2011), 106-107; Tasavvuf kültüründe aynı meselenin farklı coğrafyalarda benzer şekilde seslendirildiğine ilişkin İbn Atâullah el-İskenderî'nin şu ifadesine yer verebiliriz: “*Sana verdiğinde seni lütfuna tanık tutar; Senden aldığında da seni kahrına tanık tutar. Dolayısıyla ile O, her iki durumda da sana Kendisi'ni tanıtır ve aslında sana olan lütfunun varlığı ortaya çıkar.*” Şeyh el-Arabî ed-Darkavî, *Mecmûât-i Resâil: Bir Mürşidin Mektupları*, çev. A. Cüneyd Köksal vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 140-144.

57. İsmâil Hakkı Bursevî'nin tanımıyla “Mekri ilâhî... Hakk'a muhâlefeti varken ni'metlerin teâkubudur. Ve sû-i edebi varken hâli zâil olmayıp ibkâ olunmasıdır ve haddi olmayarak âyât ve kerâmât izhârıdır. Velhâsıl hak yolunda aldandığını duymayıp gaffletini kendinden ref' etmemektir. Mustafa Râsim Efendi, *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 1081.

58. bk. Abdürrezzak Kâşânî, *İstulâhât-ı Sûfiyye: Sûfilerin Kavramları*, çev. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014), 316; İsmâil Ankaravî mekr kavramını “Havf” başlığı içinde mütalaa edecektir. bk. İsmâil Ankaravî, *Minhâcül-Fukarâ*, haz. Safi Arpaguş (İstanbul: Vefa Yayınları, 2008), 285-289.

göre Allah tuzağını bilhassa aldanandan gizler, başkalarından gizlemez. Bu nedenle ayette “onların farkında olmadığı yünden” (el-A’râf 7/182) denilmiştir. O’na göre hiç kimse Allah’ın aldatma ve tuzağından güvende olamaz. Çünkü Allâh’ın tuzağından güvende olmak bir ayette şöyle kınanmıştır: “Allâh’ın tuzağından (mekr) sadece hüsrana uğrayan bir topluluk güvende kalabilir.” (el-A’râf 7/99) Görüldüğü gibi İbn Arabî mekr ve keyd kavramlarını aynı mefhum etrafında yakın anlamda kullanır. O’na göre içerdikleri ilâhî aldatma nedeniyle nimetlerin sürekli gelişine sabırlı davranmak, belâ ve sıkıntılar karşısından sabırlı davranmaktan daha çetin bir iştir. Çünkü nimetler insanı Allah’tan uzaklaştıran en büyük perdelerdir.⁵⁹

İmtihan ve belâ hakkındaki yaklaşımları ile konu hakkındaki yorumları detaylandıran isimlerden biri de Mevlânâ’dır.⁶⁰ O’nun meseleye dair temel fikirlerini, *Mesnevî* merkezli olarak Ahmed Avni Konuk’un (ö. 1938) yorumlarını da dahil ederek ele almaya çalışacağız.⁶¹ Mevlana nefse ait imtihanları undaki kepeği elemek (temyîz) için kullanılan bir elek mesabesinde görür: “Yolda bu korku nefislerin imtihanıdır. Kepeğin temyîzine elek gibidir.”⁶² Mevlana insan için imtihan edilen anlamında “mümtehan” tabirini kullanır. Dolayısı ile ona göre imtihan edilmek insanın temel niteliklerindedir. Mevlânâ’nın konuya ilişkin anlatımları ondan mülhem olarak şu hükmü verebilmemize imkân sağlar: *Dünya mümtehanın (Allâh’ın) mümtehanı (insanı) imtihanından (denemesinden) ibarettir.*⁶³ Mevlânâ insanın belâ ve imtihan telakkisinin selefi Attar’a ben-

59. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, nşr. Nevvâf Cerrâh (Beirut: Dâru Sâdır, 2004), 4/181; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 212-218.

60. Mevlânâ’nın husûsen *Mesnevî* başta olmak üzere belâ ve imtihan kavramlarına büyük bir yer ayırdığını gözlemek için bk. Seyyid Sâdık Gevherin, *Şerh-i İstilâhât-ı Tasavvufî-X* (Tahran: İntişârât-ı Züvvâr, 1383/2004), 1-2/6-59;326-331.

61. Bu noktadaki tercihimizi şöyle gerekçelendirebiliriz. Konuk tasavvuf düşüncesi açısından başka eserler yanında özellikle *Mesnevî*’yi ve *Füsûsu’l-Hikem*’i şerh etmesi itibarıyla İbn Arabî ve Mevlânâ ile gelişen metafizik perspektife dair kavrayışı güçlü bir şekilde dile getiren önemli bir isimdir.

62. Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. haz. Mustafa Tahrallı vd. (İstanbul: Kitabevi, 2008) 11/180; Konuk’un tasnifi ile “belâ-i nefis”, şu muhtelif sebeblere müsteniddir. “ı) Ref’-i derecâta vesîle olmak içindir. Bu belâ Hakk’ın evliyâsına mahsûstur ki, sûre-i Enfâlde: “Bunu, mü’minleri güzel bir imtihanla (*belâen hasenen*) denemek için yaptı” (el-Enfâl 8/17) buyrulur. ıı) Sâlikin nefsinin küstürüp, dünyâ muhabbetinden soğutmak içindir. ııı) Muhâlif-i emr-i ilâhî olarak yaptığı huzûzât-ı nefsânîyeyi küstürüp, âhiret azâbını dünyâda çektirmek içindir. ıv) Küfrân-ı ni’mete mukâbil, cezâ olmak içindir.” Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 7/434.

63. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 3/470.

zer şekilde elest bezmindeki “belâ” ile ilişkilendirir. Avni Bey’in yorumu ile insan âlem-i ervâhda ilâhî hitâba “Belâ!-Evet!” diye cevâb vermiş ve fakat sonra bu kesâfet âlemine gelerek cismaniyetin hükümlerine bürünmüştür. Hak ise insanı bu ezeli hâlden haberdâr (âgâh) etmek için peygamberler göndermiştir. Böylece Allah, insanın elest bezmindeki “ben sizin rabbiniz değil miyim” hitabına verdiği “belâ-eyet” cevâbının/iddiasının (el-A’râf 7/171) kavlen ve fiilen tahakkukunu dilemiştir. Bu imtihanında kavli şehâdet kelime-i şehâdet ve fiilî şehâdet ise namaz ve oruç ve hacc gibi ibadetler iledir.⁶⁴ Mevlânâ “*Evvelki âlem imtihan cihândır; ikinci âlem bunun ve onun cezâsıdır*” ifadesi ile dünya ve âhîret arasındaki ilişkiyi imtihan ve cezâ (karşılık:mükâfat ve mücazat) ikilisi üzerinden açıklar. Bu ifadesi dikkate alındığında Mevlanâ’nın âlem tasavvuru ikili bir yapı arzeder. Birincisi imtihan mahalli dünyâ iken ikincisi imtihanın karşılığını bulacağı âhîret hayatıdır. Konuk meseleyi metafizik dönem tasavvuf doktrininin perspektifi ile şöyle açıklar:

“İlm-i ilâhîde sâbit olan “a’yân”ın kuvvede olan isti’dâdları, bu teklîfât-ı ilâhiyye netîcesinde dünyâda fiilen inkişâf eder ve herkes emir ve nehy-i ilâhîden isti’dâdına muvâfık olanı işler. Bu imtihan-ı ilâhî netîcesinde bu isti’dâdâtdan neş’et eden ve arazlardan ibâret olan iyi ve kötü ef’âlin sûretleri âhîrette zâhir olur. Bu sûretler a’mâl-i dünyeviyye mukâbili olduğundan, âlem-i âhîret mükâfât ve mücâzât âlemi olmuş olur.”⁶⁵

Avni Bey’e göre insanın giriftâr olduğu türlü türlü belâlar ve imtihanlar ilâhî isimlerin eser ve hükümlerinin zuhûrunun gerçekleşme sebebi olarak anlaşılabilir.⁶⁶ Nitekim İblîs’in ilâhî bir imtihana tabî tutulmasının nedeni de hakîkî mâhiyeti ve ezeli istidâdını ortaya çıkarmak içindir.⁶⁷ Konuk’tan iktibasla;

“Herkes Allah’ın kulu olduğunu da’vâ ederler; imtihan-ı ilâhî vâki’ olduğu vakit, hakîkatte kimin kulu olduğu meydana çıkar. Zîrâ “abdü’l-mâl” malını Allah yolunda fedâ edemez ve “abdü’n-nefs” Hak yolunda nefsi kurbân edemez ve “abdü’z-zevc” ve “abdü’l evlâd” vesâire de bunlara makîysdir.”⁶⁸

64. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/70.

65. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 3/276; 11/19.

66. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 2/172.

67. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 2/379.

68. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/592.

Ahmed Avni Konuk'a göre imtihanın manası insanın gözünün önünde bulunan hakikat cevherini görme ve ona sarılma ile ona karşı kör kalma durumunu tefrik etmek içindir. Bu durum ilâhî isimlerin hükümleri karşısında marzî (razı) ve mağzub (öfkeli) olmak ile açığa çıkar. Böylece imtihana tabi tutulanlar *temyiz* edilir. Dolayısı ile imtihan olarak zuhur eden ne varsa ilâhî isimlerin görünümlerinden ibarettir. İnsanın imtihan karşısında aldığı tavır asıl olarak Hakikat'e ve dolayısı ile esmâ hakkındaki tutumu ile şekillenir. Şu halde “ı) imtihan ıı) ahkâmın zuhûru ııı) temyiz” şeklinde silsilevî bir süreç söz konusudur. Nitekim “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için (*liyeblüvekum*) ölümü ve hayatı yaratandır.” (Mülk 67/2) ve “Andolsun, içinizden, cihad edenleri ve sabredenleri belirleyinceye ve durumlarınızı ortaya koyuncaya kadar sizi deneyeceğiz (*nebliye*).” (Muhammed 47/31) ayetleri bu bağlam içinde ele alınır. İşte imtihan karşısında mukbil yahut mücrim; ehl-i kurb ya da ehl-i bu'd tarafında yer almak insanın hakikat cevheri karşısındaki imtihanındaki muamelesine bağlıdır.⁶⁹ Mevlana varlık âleminde insanın hem *nasihat* ile hem de *iğvâ* ile imtihan edileceğine ve varlıktan maksadın izhâr olduğuna dikkat çeker. Konuk'un bu konudaki izahlarını özetlemek gerekirse: Bu izâfî varlık âleminde maksat, kenz-i mahfide olan sıfat ve esmâ, ahkâm ve âsârının ortaya çıkması içindir. Bundan ötürü imtihan için hidayete teşvik eden enbiyânın da'veti ve dalâlet konusunda vesvese veren İblis'in iğvâları lâzımdır.⁷⁰

Mevlana “*imtihan kıyamete kadar daimdir*”⁷¹ diyerek hayatın sadece bir anının değil her ânının imtihan olduğunu vurgular. Üstelik ona göre “*imtihânât-ı ilâhiyyenin nihâyeti yoktur*.”⁷² Bu çerçevede Konuk; “görmüyorlar mı ki, onlar her yıl bir veya iki kere belaya çarptırılıp imtihan ediliyorlar (yuftênûne). Sonra ne tövbe ederler, ne de ibret alırlar” (et-Tevbe 9/126) âyetinin sadece münafıklara hasredilmemesi gerektiğini söyler. Konuk her insanın imtihanının farklı olduğu gibi imtihan olunduğu derece ve mertebenin de başka başka olduğunu şöyle ifade eder:

“Sâlihlerin de sûret-i umûmiyyede imtihanları iki mertebe üzerine vâki' olur: Birisi *hicâbât-ı zulmâniyye* içinde iken ve diğeri *hicâbât-ı*

69. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 4/89.

70. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 8/540.

71. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 3/228.

72. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 5/207.

nûrânîyye içinde iken vâki' olur. Hicâbât-ı zulmânîyye, mertebe-i nefsânîyyete ve zâhir-i şerîata taalluk eder. Ve hicâbât-ı nûrânîyye mertebe-i rûhânîyyete ve bâtin-ı şerîat olan *tarîkate* taalluk eder. Her bir mertebenin içinde de imtihânât-ı husûsiyye vardır. Ve bu imtihânât-ı husûsiyyenin nihâyeti yoktur.⁷³

Nefsani mertebedeki imtihan ile rûhânî mertebedeki imtihan yahut şeriat mertebesindeki imtihan ile tarikat mertebesindeki imtihan ayrımı özgün bir tasnif biçimi olarak gözükmektedir. Mevlana imtihanın çeşitli ve dereceli oluşuna “*Ey oğul imtihân içinde imtihân vardır. Sakın aşağı imtihanla kendini satın alma!*” ifadeleriyle de temas eder. Bu durumda nefsânî ve rûhânî şeklinde temel olarak ikiye taksim edebileceğimiz umûmî imtihanların içinde husûsî birtakım imtihanlar bulunmaktadır. Konuk’a göre sâlik bu husûsî ve aşağı olan imtihânât-ı cüz’iyyeden birini kazandım diye kendini kemâle ulaşmış zannetmemelidir. Söz gelimi sâlik önce ucb ve kibirden imtihan edilir. Tevâzu sâbit olursa, bu kez onu hasedden imtihân ederler. Sıdkta sebat gösterilirse gazab ve şehvetten imtihân olunur. Velhâsıl imtihanların nihâyeti gelmez.⁷⁴ Konuk meseleyi seyr u sülûk vadisine şöyle taşır:

“Hak yolunda nefsin her bir mertebesinde *imtihânât-ı ilâhiyye* vardır ki, bu *imtihânlar* türlü türlü *âfetler* içinde vâki' olur. Meselâ sâlik nefsi emmâreden levvâmeye terakkî ettiği vakit türlü türlü *imtihânlara* ma’rûz kalır. Eğer bu *imtihânlara* tahammül ederse nefsi mülhimeye terakkî eder ve orada da *imtihânlara* ma’rûz kalır. Eğer mukâvemet edemezse yine nefsi emmâreye sukût eder.”⁷⁵

Mevlânâ ilâhî imtihanları fırtınaya teşbih ederek insanın ne kadar çetin bir şeyle karşı karşıya kaldığını vurgulamak için bu imtihan fırtınaları karşısında dağların bile saman çöpü gibi savrulabileceğine dikkat çekerek insanın yüzyüze olduğu meselenin önemi ve büyüklüğünü dile getirir.⁷⁶ Mevlânâ insanın kendi varlığı ile olan imtihanına “*Kendini gördü; ve kendini görmek öldürücü bir zehirdir! Âgâh ol ey imtihan edilmiş olan (mümtehan)!*” ifadeleri ile işaret eder.⁷⁷ *Mesnevî müellifi Hakk’a ya-*

73. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/207-208.

74. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/207-208.

75. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 11/178-179.

76. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/224.

77. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/333.

kınlığı (kurb) sağlayan mücâhede ve riyâzet ile ondan uzak kalmak (bu'd) arasındaki ilişkiyi imtihan kavramı ekseninde takdim eder: "Gerçi cihâd ve oruç sedîd ve serttir. Fakat bu imtihân edici uzaklıktan (bu'd-i mümtehin) daha iyidir."⁷⁸ Mevlânâ hevâyı fitne olarak niteler.⁷⁹ Konuk'un deyiimi ile "nefis beşer için büyük fitne ve imtihân-ı ilâhîdir."⁸⁰

Mevlânâ'nın "O kimse ki, yedi göğün mahzeninden, imtihân günü kalbinin gözünü bağladı" ifadelerini Konuk Hz. Peygamber'in en önemli imtihanı çerçevesinde yorumlar:

"Resûl-i Ekrem Efendimiz'e bircümle merâtib-i ilâhiyyeyi câmi' olan kendi hakikatleri, imtihân günü olan mi'râc vaktinde inkişâf etti; kendilerine, o merâtib-i ilâhiyyedeki cismânî ve rûhânî olan acîbeler arz olundu. Himmeti ancak Hakk'a vusûlden ibâret olan o mahbûb-ı edîb-i Hudâ, hiçbirine iltifât buyurmadı ve bu sebeble Hakk-ı âlîlerinde "mâ zâğel basaru ve mâ tağâ" (en-Necm 53/17) yani "Basar-ı mübâreki aslâ meyl etmedi ve aslâ haddini tecâvüz etmedi" buyurulmuştur."⁸¹

Hz. Peygamber'in miraçtaki bu tecrübesini yapılan atıf imtihandan maksadın aslında "Allah'ı kazanmak", "O'nu tercih ve talep etmek", "mâ-sivadan Hakk'a teveccüh etmek" gibi bir merkez etrafında manasını bulduğunu göstermektedir. Dolayısı ile imtihanı kaybetmek O'nu kaybetmek, O'ndan mahrumiyet ve O'na uzaklık anlamına gelecektir. Mevlânâ "Bendeye ne vakit lâyük olur ki, Hudâ ile ibtilâ cihetinden tecrübeyi ileri getirsin!" ve "ey kâmilî imtihân eden nâkıs"⁸² ifadeleriyle Allah kulunu türlü şekillerde imtihan etse de kulun Hakk'ı imtihan edemeyeceğini söyler.⁸³ Zîrâ imtihân etmek, imtihân olunan kimsenin ilminin üstünde bir ilim sâhibi olmasına bağlıdır.⁸⁴ Mevlânâ'nın "Eğer ona imtihan cihetinden yüz kılıç vursam o mihribânın vuslatı eksik olmaz" beyitinde "muhabbetin mahbûbun cefâsına karşı kör olduğunu dile getirir. Bir kimse sevgili bildiği kimsenin cefâsından müteessir olmakta ise o muhabbet da'vâsında yalancı kabul edilir."⁸⁵

78. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 11/571.

79. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 137255.

80. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 12/253.

81. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2/547; 10/29.

82. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 7/116.

83. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 7/113-114.

84. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 7/118.

85. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 9/63-634.

4. Osmanlı Sûfî Geleneğinde Belâ ve İmtihan Meselesinin Yorumlanması

Osmanlı coğrafyası tasavvuf târihi açısından tam manasıyla bir sentez iklimidir. Bağdat, Horasan, Endülüs, Mısır gibi coğrafyalarda yeşeren farklı tasavvufî üslûp ve önceliklerin kendi özlerini koruyarak bir bütün içinde birlikte yeni bir terkip oluşturdukları ve âdetâ harmanlandıkları bir muhittir. Bu bağlamda her hangi bir meselede olduğu gibi belâ ve imtihan telakkîsinin de sûfî muhayyilede kazandığı anlamı tasavvuf târihinin “ikinci klasik döneminin” / “metafizik döneminin” büyük gövdesi olarak niteleyebileceğimiz Osmanlı tasavvuf tecrübesi üzerinden de gözlemlemenin düşüncenin seyrini, gelişimini ve ortaya çıkardığı üslûp çeşitliliğini görmek açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Osmanlı sûfî geleneğinin kurucu, taşıyıcı isim ve eserlerine bakıldığı zaman tasavvufî düşüncenin târihî seyri içinde belâ ve imtihan meselesine dair anlayışın belki üslup değıştirse de istikâmet değıştirmedeğini söylemek mümkündür. Anadolu topraklarında Yunus Emre ve İbrâhim Tennûrî gibi isimlerle sembolik hâle gelen “lütfun da hoş kahrın da hoş” söylemi daha sonra da sıkça tekrar edilen yerleşik bir telakkiye dönüşür. İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin dile getirdiği gibi Hakk'ın en seçkin kulları (ehass-ı havâss) başlarına gelen ni'met yahut nîkmet, rahmet yahut zahmet nevinden ne varsa hepsini ilâhî bir lütuf olarak görürler.⁸⁶ Niyâzî-i Mısırî'nin “Cemâli zâhir olsa tîz celâli yakalar anı / Nerde bir gül açılrsa yanında har olur peyda”, İsmâil Hakkı Bursevî'nin “derviş âlem-i celâlden gelen belâyâ sâbir olur”, İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin “Hak şerleri hayreyler/ Zannetme ki gayreyler/Mevlâ görelim neyler/Neylerse güzel eyler”,⁸⁷ Şeyh Gâlib'in “Çekilenler kalur Es'ad bu cihân içre hemân/Vakt-i şâdî de gelir mevsim-i mihnet de geçer”, Ahmed Avni Konuk'un “mihnet, nîkmet ve belâyı rahmet ve nimet bilmek”⁸⁸ şeklindeki ifadeleri klasik dönemdeki anlayıştan farklılaşmadığının bilakis bu anlayışın revnak kazandığının

86. İsmâil Ankaravî, *Minhâcû'l-Fukarâ*, 340-341.

87. Bu ifadelerin yer aldığı İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin *Tefviznâme*'si kendi dönemi ve sonrası açısından Anadolu sahasında bela ve musibetler de dâhil başa gelenler konusunda sûfilerin tavrını yansıtan ve halk nezdindeki kabulleri şekillendiren ve sürdüren metinlerden biridir. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Tefviznâme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2012), 66.

88. Ahmed Avni Konuk, *Füsusü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eryadın (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), 1/189-189.

misallerinden sadece bazılarıdır.⁸⁹ Zikri geçen ifadeler imtihan mefhûmu altında değerlendirilebilecek tüm hususlara dair asırlardan süzûle gelen bakışın bir özeti gibidir. “*Hak Teâlâ her güçlükten sonra bir kolaylık yaratır*” (et-Talâk 65/7) ilâhi kavli “*Muhakkak kolaylık (yüsr), güçlük (usr) ile berâberdir*” (el-İnşirâh 94/6) kelâmı ve “*Ey musîbet şiddetlen ki açulasın ve mündefi‘ olasın*” gibi nebevî ifâdelere dayalı perspektif celâl ve cemâlin birlikte telakkî edilmesini sağlamıştır. Şu cümleler bu anlayışın bir nümûnesidir: “Hakk’ın tecelliyât-ı celâliyyesinde tecelliyât-ı cemâliyyesi ve tecelliyât-ı cemâliyyesinde dahi tecelliyât-ı celâliyyesi gizlidir.”⁹⁰ Şu halde onlar kahır ve lütfu, gam ve sürûru, celâl ve cemâli, cefâ ve vefâyı, mesâet ve meserreti, derd ve devâyı, vasl ve hicrânı hep aynı kaynaktan bilmişlerdir. Belâ ve imtihan hakkındaki bu anlayış ise Hakk’ın tecelli ve esmâsı bağlamında meselenin yorumlanışının bir netîcesidir.

Osmanlı sûfî gelenek içinde belâ ve imtihan etrafında müzakere edileceğimiz hususları musîbet ve felâket kavramları üzerinden de takip etmek mümkündür. Bu noktada en büyük musîbet ve felâket nedir? sorusuna verdikleri cevaplar insanın hayattaki karşılaştığı imtihan ve belâlar içinde en çetininin hangisi olduğunu da gösterecektir. Bu bağlamda en büyük musîbetlerden biri Hakk’a karşı cehâlettir. Zira O’nu tanımamaktan büyük musîbet olamaz.⁹¹ Büyük musîbet olarak adlandırılan şeylerden biri de “hubb-i dünyâ” (dünyâ sevgisi) ile insanın mübtelâ olmasıdır. Beşiktaşlı Yahyâ Efendi’nin ifadeleriyle “Bir belâ ki mübtelâ olur insân ana/ Tevbe kılmaktır gözüm nûrı hemân dermân ana/ Hubb-i dünyâ kişi(yi) mah-rûm eder îmandan/ Sevdüğü her ne olursa ol olur îmân ana”.⁹² Es’ad Erbilî “Büyük musîbet odur ki insan bu kesretin mazarratını (zarar) bilmesin, marazını (hastalık) teşhis etmesin. O halde çâre olmaz. İlaç bulunamaz. Hekime müracaat olunamaz” diyerek gerçekte neyin musîbet olduğunu fark etmenin önemine değinir.⁹³ Tüm bu kayıtlar gerçekte imtihan kavramı ile musîbet mefhûmunun bir arada ele alındığını gösteren vurgulardır.

89. Muhammed Es’ad Erbilî, *Mektûbat*, haz. Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2015), 296.

90. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 13/118-119.

91. Hüseyin Vassaf, *Kemalü’l-kemal*, haz. Fatih M. Şeker - İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 238.

92. Beşiktaşlı Yahya Efendi, *Divân*, haz. Müslüm Yılmaz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 126.

93. Es’ad Erbilî, *Mektûbat*, haz. Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2015), 296.

Fakat esas dikkat çekici olan musîbet ve belâların maddî olandan çok mânevî hayat eksenli olarak algılanmış olmasıdır.

Gülîstan şârihi Sûdî “cefâyâ sabreden vefâyâ erer” diyerek çekilenlere sabır göstermenin mükâfatına işaret ederken⁹⁴ Azîz Mahmûd Hüdâyî “sâlike lâzım olan safâyâ şükür, kedere sabırdır”⁹⁵ diyerek belâlar karşısında sabır telkin ederler. İbrâhim Hakkı Erzurûmî “belâyâ sabreden kazaya râzı olmuş olur ve rıza ile sabr âsân olur. Sabûra belâ bal olur. Sabr ile koruk helva olur”⁹⁶ diyerek klasik dönemdeki belâ ve imtihanları sabırla karşılama düşüncesini kendi üslûbuyla yeniden dile getirir. Tekkelerde yazılı olan “*bu da geçer ya hû*” yâhut “âh teslîmiyet” gibi ifâdeler dergâh hayâtı ve tasavvuf kültürüne âşinâ olan insanların dünyâ görüşü ve hayat üslûbunu yansıtmaları açısından temsil gücü yüksek sembolik ifadelerdir. Belâ ve imtihan eksenli bu telakkî tarzı gerek tasavvufun hâkim çizgisi dikkate alındığında mesûliyet ve iradeyi paranteze alan bir yaklaşıma sahip oldukları söylenemez. İbrahim Hakkı Erzurûmî “kazaya rıza evliyanın şanındandır”⁹⁷ dese de onlar kazayâ rızâ gösterirken iradeyi paranteze almamışlardır. Zira “kazâ ve kader insanın mesûliyet hissiyle doğduğunu hatırlatma üzerine kurulu bir metafizik sistemdir. Allah doğrudan her olayın müdahili olacak şekilde her yerde hâzır ve nâzır olsa da O’nun mutlak hâkimiyeti insanın hareket sahasını daraltmaz.” Bu bağlamda İsmâil Ankaravî’nin ifâdesiyle insan hem “muhtâr” hem “mecbur” bir varlıktır.⁹⁸ Şu halde Allâh’a teslim olma hissiyle insana düşen mesûliyet duygusu bir aradadır.⁹⁹ Osmanlı sûfilerinden Karabaş Velî, Ömer Neseî’nin *Akâid-i Neseî*’sine yazdığı şerhte belâ ve musîbetler karşısında kader ve ihtiyar dengesini şu rivayete yer vererek açıklar: “Hz. Ömer Şam’a yaklaştığında orada vebâ olduğunu haber alınca Medîne’ye geri döner. Medîne’de bazıları kendisine ‘Ey Ömer! Allâh’ın kazâsından mı kaçtın?’ dediğinde Hz. Ömer “Benim oraya girememem de Allâh’ın kazâsından

94. Ozan Yılmaz, *16. Yüzyıl Şârihlerinden Sûdî-i Bosnevî ve Gülîstan Şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), I/483.

95. Mehmed Muizzüddîn Celvetî, *Hüdâyî’nin Vâkıât-ı Üftâde Tecümesi*, haz. Zehra Gökmen Çakır (İstanbul: Eflaun Kitap, 2020), 99.

96. İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Marifetname*, nşr. Yusuf Ziya Kırmı (İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1330), 372-373.

97. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Tezkiretü’l-ahbâh ve mie ve hamsüne hikme*, haz. Abdurrahman Mihçioğlu (İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2020), 164, 52.

98. Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 456-457.

99. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, 470-471.

ve kaderindedir” (Allah böyle bir çâreyi de takdir etmiştir) cevâbını verir.”¹⁰⁰ “Hakk’ın hükmüne boyun büken kimse elden çıkana üzülmez, ele geçene sevinmez”¹⁰¹ diyen İsmâil Ankaravî’nin “teslîm” kavramına getirdiği yorumda Osmanlı asırlarında imtihan unsuru hadiseler karşısında anlayışı bulmak mümkündür:

“Teslîm oldur ki, âlem-i gaybdan zuhûra gelen umûra râzî olmaktır. Meselâ, süyûl ve emtârla ve yâhut havâdis ve nevâib-i rûzigâr ile hars ve neslin ve kâr ve kesbin helâk olması vaktinde hükm-i Hudâ’ya rızâ verip terk-i i’tirâz ede ve bilâ-ıztırâb ve teellüm inkıyâd cânibine gide. Teslîm ol kimseye müyesser olur ki, kazâ ve belânın bile ki vukûu meşîyyet-i Hudâ iledir. Ve meşîyyet-i Hudâ ilim ve hikmete tâbî’dir. Pes li-hikmetin olan şey abes olmaz ve hakîme i’tirâz lâzım gelmez. Pes sırrı ma’lûm olmayan şeyde abdin şânı teslîm olmaktır. Ve kazâ-yı Hakk’a kendini mutî’ kılmaktır. Teslîm mertebesinde olan kimsenin şânı budur ki, eğer bu âlemde akla muhâlif ve kalbe müzâhim ve huzûra mâni’ ba’zı ahvâl görse meselâ melik-i zâlimin melik-i âdile zafer bulması gibi, ve yâhut bir ümmetin enbiyâ ve evliyâyâ ezâ kılması gibi, ve yâhut bir câhilin bir âlime gâlib olması ve âlim ve âkılın zelîl ve mahrûm kalması gibi ve bunlar emsâli akla muhâlif ve kalbe müzâhim her ne şey görse ve her ne ahvâl müşâhede kılsa i’tirâz kılmaya ve perâkende hâtır olmaya. Zîrâ bu cümlesi kemâ kân vâcibü’l-vukû’dur. Ve muktezyât-ı hakâyık ve isti’dâdâtıdır. Öyle olunca hep hikmet üzeredir, abes değildir.”¹⁰²

Azîz Mahmûd Hüdâyî ise kahr gibi görünen şeylerin insan için nasıl bir “terakkî” vesilesi olduğuna şöyle dikkat çeker:

“Ya’kûb nebînin bükâsı mücerred oğlu için değil idi. Belki o sebeble hâsıl olacak terakkî ve tecellî için idi. Hattâ Yusuf’a mülakattan sonra yine ağlardı. Ricâlullah dâimâ zevk-i cennettedir. Hakîkatte onların terakkîsi yoktur. Hakîkate terakkî kahr iledir, lütufla değildir.”¹⁰³

Klasik gelenekte olduğu gibi bu dönemde de sevgiliden (Hak’tan) gelen belâ ihسان olarak kabul edilir.¹⁰⁴ Kâdirî şeyhi-şâir Ahmed Kuddûsî (ö. 1849) “Bizi bu i’tirâzdır düşüren bunca belâyâ/ Rızâ u sabr u teslîmin

100. Kerim Kara, *Karabaş Velî: Hayatı, Fikirleri, Risâleleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 542.

101. İsmâil Ankaravî, *Minhâcü’l-Fukarâ*, 322.

102. İsmâil Ankaravî, *Minhâcü’l-Fukarâ*, 322.

103. Mehmed Muizzüddîn Celvetî, *Hüdâyî’nin Vâkiât-ı Üftâde Tecümesi*, haz. Zehra Gökmen Çakır (İstanbul: Eflatun Kitap, 2020), 99; ayrıca bk. Celvetî, *Hüdâyî’nin Vâkiât-ı Üftâde Tecümesi*, 187-189.

104. İbrahim Hakkı, *Tezkiretü’l-Ahbâh*, 164, 53.

fazîletleri çokdur”¹⁰⁵ diyerek Osmanlı’nın son dönemlerine geldiğinden tasavvuf geleneği açısından meselenin ele alınış biçiminde önemli bir değişme olmadığını gösterir. Tasavvuf kültürüne de âşina bir isim olarak XIX. asır şâir, yazar ve bürokratlarından Yusuf Ziya Yozgadî kendi kişisel hayatında yaşadığı zorlukların sevkiyle (ö. 1918) şöyle tazarru ve niyazda bulunacak ve Hak’tan gelen belâ ve musîbetleri bir hediye, imtihan ve sınaama olarak yorumlayacaktır:

“Cenâb-ı vâhibu’l-atâyânın dünyâda, âhirette ne kadar nimetleri var ise insan için olduğu gibi bilakis ne kadar nıkmeleri, ukûbetleri, kederleri var ise onlar da hep insan içindir. Demek oluyor ki atâyâ-yı cemîliyye-i feyyâziyyenin mevridi insan, ukûbât-ı celiliyye-i kakhâriyyenin menzili yine insandır. (...) Ey Rabbim –ey hakîm-i mutlak olan Rabbim- ve hâlıkım Teâlâ ve tekaddas hazretleri her bir beliyeye her bir musîbet ki senin muazzez, mukaddes olan kibel-i celîlinden kullarına bir hediye, bir imtihan bir ibtilâdır.”¹⁰⁶

Osmanlı dönemi sûfilîği içinde belâ ve imtihan meselesinin müstakil başlık altında işlendiği bir eser tespit edemesek de yukarıda aktardığımız bazı misallerin çok daha fazlasını metin taramaları ile satır aralarında bulmak mümkündür. Yer verdiğimiz örnekler Osmanlı tasavvuf düşüncesi içerisinde belâ ve imtihan telakkisinin gerek tasavvufun teşekkül dönemi/klasik dönemi gerekse tasavvuf târihinin metafizik dönemi ile aynı çizgide mütalaa edildiğini göstermeye kifayet edecek niteliktedir.

Sonuç

Bu çalışma ile panoramik çerçevesini çizmeye çalıştığımız meselenin tasavvuf târihindeki muayyen bir kesit içindeki eserler ve isimler üzerinden dikey olarak daha derinlemesine analiz edilebileceğini belirtmek durumundayız. Farklı metodolojilere dayanarak konunun ele alınması mümkün olsa da örneklem mahiyetinde sunduğumuz temsil gücü yüksek verilerin belâ ve imtihan hakkındaki tasavvufî telakkii yeterli miktarda yansıtabildiğini söylemek mümkündür. İmtihan ve belâ mefhûmları İslâm inanç ve düşünce alanına ait pek çok metinde üzerinde durulan bir

105. Mustafa Kara, *Derviş Tekke ve Hüzzün* (Bursa: Verka Yayınları, 2019), 83.

106. Yusuf Ziya Yozgadî, *Temaşa-yı celal-i Hudâ* (Kastamonu: Kastamonu Vilayet Matbaası, 1314), 2, 129.

mesele olmasına karşın esas itibariyle daha kuşatıcı bir biçimde tasavvufi eserlerde müstakil olarak ele alınan bir çerçeveye sahip olmuştur. Bu minval üzere tasavvuf târihinde konunun farklı devirlerde değişik üslûp ve terminolojiler üzerinden işlenmeye devam ederek tutarlı bir bütünlük içinde müzakere edildiği görülmüştür. Netîce itibariyle sûfî yazarlar eliyle belâ ve imtihan etrâfında müstakil bir literatür ortaya konulmuştur. Tasavvuf metinleri incelendiğinde “belâ” ve “imtihan”ın tasavvuf târihinin teşekkül döneminde kavramsal çerçevesinin çizilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvuf kitabiyatında belâ ve imtihan eksenli lügatçe içerisinde ihtibâr, fitne, mekr, keyd, istidrac gibi nüanslar barındıran yakın kavramlar yanında sabır, rıza, teslim, tevekkül, rızâ ve aşk gibi derecesi/kademesi değişen diğer bazı tasavvufi kavramlara da yer verilmiştir. Tasavvuf literatürüne kronolojik olarak bakıldığında dönemlerin, kişilerin, metinlerin değişmesine karşın belâ ve imtihan meselesinin ele alınışının ve yorumlanışının mâhiyet/istikâmet değiştirmedeği tespit edilmiştir. Buna karşın tasavvufun farklı dönemlerine ait dil ve kavrayışın belâ ve imtihan meselesine ait yorumların sunum açısından renklenmesini nasıl sağladığı örneklendirilmiştir. Bu bağlamda “belâ ve imtihan” anlayışında tasavvuf tarihinde daima canlı ve zengin bir söylem alanının varlığı müşahede edilmiştir. Belâ ve imtihan kavramları ile irtibatlı olarak yapılan değerlendirmelerde konunun daha ziyade Allah-insan ilişkisi ve tek taraflı olarak Allah’ın insanı imtihan etmesi itibariyle ele alınmış olduğu görülmüştür. Bu istikamette sûfî gelenek içerisinde belâ ve imtihanların sadece mükafat ve mücâzât düzleminde algılanıp öylece takdim edilmediği daha çok insanın kemâle doğru giden seyrinin bir parçası olarak telakki edildiği anlaşılmıştır. Bu noktada imtihan ve belâ varlığın/yaratmanın/tecellînin/esmânın parçası ve buna bağlı olarak insandaki cevheri açığa çıkaran bir zemin olarak yorumlanmıştır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Abdüsselam, İzzeddin. *el-Fiten ve'l-belâyâ ve'l-mihen ve'r-rezâyâ*. thk. İyad Halid et-Tabba. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1992.
- Abdüsselam, İzzeddin. *Fevaidü'l-Belva ve'l-Mihen*. thk. Abdürrahim Ahmed Kamhiyye. Humus: Dârü'n-Nabiga, ts.
- Akpınar, İsa. *Klasik Türk Şiirinde Tevhid: Başlangıçtan XVI. Asrın Sonuna Kadar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2017.
- Ankaravî, İsmail. *Minhâcî'l-Fukarâ*. haz. Safi Arpaguş. İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- Apaydın, H. Yunus. "İzzeddin İbn Abdüsselam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/284-287. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bâharzî, Ebü'l-Mefâhir Yahyâ. *Evrâdü'l-Ahbâb ve Fusûsü'l-Âdâb*. haz. İrec Afşar. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1345/1966.
- Başer, Hacı Bayram. "Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z-züh'd'ler". ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin, Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Başer, Hacı Bayram. "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme". *İnsan Nedir?: İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. 506. İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 506.
- Başer, Hacı Bayram. *Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Başoğlu, Tuncay. "Belâ". *Temel İslâm Ansiklopedisi*. 1/446-449. İstanbul: İsam Yayınlar, 2019.
- Başoğlu, Tuncay. "Fitne". *Temel İslâm Ansiklopedisi*. 3/88-91. İstanbul: İsam Yayınlar, 2019. .
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Dini ve Felsefî Ahlak Lügatçesi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Celvetî, Mehmed Muizzüddin. *Hüdâyî'nin Vâkıât-ı Üftâde Tecümesi*. haz. Zehra Gökmen Çakır. İstanbul: Eflaun Kitap, 2020.
- Cengiz, Muammer. "Meydân-ı İmtihânın Muvâzenesi: Esbâba Tevessül Takdire Rızâ", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 41 (2020), 26-31.
- Çağrıçı, Mustafa. "Fitne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/156-159. İstanbul: TDV Yayınları. 1996.

- Çağrı, Mustafa. "Gurur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/212-213. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çağrı, Mustafa. "Musibet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/255-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *Tasavvuf*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Çelebi, İlyas. "Fiten ve Melahim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/149-153. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çetin, Rabiye. "Kur'ân-ı Kerim Bağlamında Kader-İmtihan İlişkisi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 780-800.
- Çoban, Ali. "Mihnet Dönemi Süflüğünde Savunma Amaçlı Akâid Yazıcılığı: XVII. Yüzyıl Osmanlı'sında İki Süflü İki Eser". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 36 (2015), 1-30.
- Darkavî, Şeyh el-Arabî. *Mecmûât-i Resâil-Bir Mürşidin Mektupları*. çev. A. Cüneyd Köksal vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Demir, Osman. "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akâid-Kelâm Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hâsıla". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 9-52.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmi Geleneğin Dönüşme Süreci ve Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi". *Journal of Balkan Studies* 1 (2021), 7-37.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *Hüccetullahî'l-baliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. 2 Cilt İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Efil, Şahin. "İbn Arabî'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise", *Türk Felsefe Derneği Yayını: Felsefe Dünyası* 53 (2011), 92-110.
- Erbilî, Muhammed Es'ad. *Mektûbat*. haz. Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Erzurumlu, İbrahim Hakkı. *Marifetname*. nşr. Yusuf Ziya Kırımi. İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1330.
- Erzurumlu, İbrahim Hakkı. *Tefviznâme*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Erzurumlu, İbrahim Hakkı. *Tezkiretü'l-Ahbâh ve Mie ve Hamsüne Hikme*. haz. Abdurrahman Mıhçıoğlu. İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2020.
- Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfûs*. haz. Abdullah Uçman. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ali Arslan. 4 Cilt. İstanbul: Merve Yayınları, 1993.
- Gevherî, Seyyid Sâdık. *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*. 10 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Züvvâr, 1383/2004.
- Gökbulut, Süleyman. "Ebu'n- Necîb Ziyâüddîn es-Sühreverdî ve Âdâbü'l- Mürîdîn Adlı Eseri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 135-152.
- Göktaş - Tenik, Vahit - Ali. "Şabaniyye Kolunun Önemli Bir Temsilcisi Nasuhi Efendi'nin Rıza ve Teslimiyetle İlgili Görüşleri". Kastamonu Üniversitesi: *II. Uluslararası Şeyh*

- Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Kastamonu'nun Manevi Mimarları*. 160. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Gündüz, İrfan. *Ebû Sa'd el-Hargûşi: Zamânı, hayatı, eserleri ve Tehzîbü'l-esrar'ı*. İstanbul: y.y., 1990.
- Hakîm, Suad. *el-Mu'cemu's-Sûfi: İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Hemedânî, Aynülkudât. *Temhîdât-Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*. çev. Halil Baltacı. İstanbul: Dergâh Yayınları. 2015.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Ali b. Osman. *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Ali bin Osman. *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*. thk. Mahmud Âbidî - Abdülkerim. Tahran: Sürûş, 2006.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. nşr. Nevvâf Cerrâh. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Kitâbü'l-Ma'rîfet: Marîfet Kitabı*, çev. H. Şemsî Ergüneş, haz. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Kara, Kerim. *Karabaş Velî: Hayatı, Fikirleri, Risâleleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kara, Mustafa. *Derviş Tekke ve Hüzün*. Bursa: Verka Yayınları, 2019.
- Kara, Necati. "Kur'ân ve Sünnet'te Belâ-Musibet". *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998), 33-58.
- Karaduman, Hicret. *Ebû'l-Hasen Ali b. Hasen es-Sircânî'nin Kitâbü'l-Beyâz Ve's-Sevâd Aslı Eseri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Karapınar, Fikret. "Hakîm Tirmizî ve Ona Ait Bir Mecmû'a". *Marîfe* 5/2 (2005), 229-243.
- Kartal, Abdullah. *İlahî İsimler*. İstanbul: Hayy Kitap, 2009.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Istîlâhâtü's-Sûfiyye: Sûfilerin Kavramları*. çev. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014.
- Kaya, Süleyman. *Kur'ân'da İmtihan*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Koçak, Muhammet. *İslâm Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler enstitüsü, Doktora Tezi 2015.
- Konuk, Ahmed Avni. *Füsusü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eryadın. 4 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 2000.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı vd. 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâle: Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *er-Riâye li-Hukûkillâh*. thk. Abdülhalim Mahmûd. Kâhire: Dârü'l-maârif, 2. Baskı, 1992.
- Muhâsibî, Hâris. *Âdâbü'n-Nüfûs: Nefsî Terbiyesi*. çev. Mehmet Zahit Tiryâki. İstanbul: Hayy Kitap, 3. Basım. 2011.

- Muhâsibî, Hâris. Âdâbü'n-nüfus. thk. Abdülkadir Ahmed Ata., Beyrut: Dârü'l-Cil, 2. Baskı, ts. Ögke, Ahmet, "Bir Fakih Olarak İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262)'in Tasavvuf Yaklaşımı". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 17 (2003), 133-150.
- Ramazan, Altuntaş. "İzzeddin İbn. Abdüsselâm'ın İtikadî Görüşleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 79-128.
- Saremi, Süheyla. *Mustalahât-ı İrfânî ve Mefahim-i Berceste der-Zebân-ı Attar*. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1373.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah. *el-lüma': İslâm Tasavvufu*. çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmud - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2002.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011,.
- Sircânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan. *Kitâbü'l-beyâz ve's-sevâd min hasâisi hikemi'l-ibâd fî na'ti'l-mürîd ve'l-murâd*. thk. Muhsin Pürmuhtâr. Tahran: Müessesesi-i Pejûheşi-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1390/2011.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer. *Avârifü'l-Maârif: Tasavvufun Esasları*. çev. H. Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz. İstanbul: Vefâ Yayıncılık, 1990.
- Sühreverdî, Ebû'n-Necîb Abdülkâhir *Âdâbü'l-Mürîdîn*. çev. Hamide Ulupınar. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Sühreverdî, Ebû'n-Necîb Abdülkâhir. *Âdâbü'l-Mürîdîn*, thk. Fehim Muhammed Şeltut. Kahire: Dârü'l-Vatani'l-Arabi, ts.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Cevâmiu Âdâbî's-Sûfiyye*. thk. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Şeker, Fatih M. *Osmanlı İslâm Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Taberî, Ebû Halef. *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müştâkin*. haz. Gerhard Böwering - Bilal Orfali. Leiden: E.J. Brill, 2013.
- Tan, M. Nedim. "Ebû'l-Hasan Ali b. Hasan es-Sircânî. *Kitâbü'l-beyâz ve's-sevâd min hasâisi hikemi'l-ibâd fî na'ti'l-mürîd ve'l-murâd*. thk. Muhsin Pürmuhtâr. Tahran: Müessesesi-i Pejûheşi-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1390/2011". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 29 (2012), 259-262.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 2016.
- Tirmizî, Hakîm. *Kitâbu'l-menhiyyât: Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair*. çev. Yavuz Köktaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Tosun, Necdet. "Hacı Bayram Velî'nin Çadır Menkıbesi ve Tasavvufta Mürîdîn İmtihan Edilmesi Meselesi". *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ethem Cebeciöğlü vd. 1/173-180. Ankara: Kalem Yayınları, 2017.

- Uludağ, Süleyman. “Bela”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Dünya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/22-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uztemur, Fatmaz. *Ebû Nuaym el-İsfehâni'nin Hilyetü'l-Evliyâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hicrî İlk İki Asırda Zühd*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Vassaf, Hüseyin. *Kemalü'l-kemal*. haz. Fatih M. Şeker - İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Yahya Efendi, Beşiktaşlı. *Divân*. haz. Müslüm Yılmaz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Yılmaz, Ozan. *16. Yüzyıl Şârihlerinden Südi-i Bosnevî ve Gülistan Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Yozgadî, Yusuf Ziya. *Temaşa-yı celal-i Hudâ*. Kastamonu: Kastamonu Vilayet Matbaası, 1314.





<https://doi.org/10.46231/sufiyye.958784>

Gönderilme Tarihi: 20.03.2021

Kabul Tarihi: 23.06.2021

Sufiyye

Haziran 2021/Sayı: 10

June 2021/Issue: 10

Sûfî Portrelerde İnsanın Kemâl Süreci Nasıl Başlar? Kuşeyri Örneği

How does the Moral Competence Process of Human Being Start in Şûfî Portraits 'An Example of al- Qushayrî'

Dr.

Aynur SİNGİN



Milli Eğitim Bakanlığı

orcid.org/0000-0003-1592-9958

temuralayaynur@yahoo.com.tr

Öz

Bu makale tasavvuf literatüründe insanın kemâl sürecinin başlangıcının nasıl resmedildiğini konu edinmektedir. Bu meyanda çalışmamız tasavvufun ‘İnsan nasıl yetkinleşmeye başlar?’ problemine yaklaşımını sûfîlerin tasavvufa yönelik hikâyelerinden hareketle çözümlenmeyi amaçlamaktadır. Makalenin çerçevesi ise Kuşeyrî’nin er-Risâletü’l-Kuşeyriyye adlı eserinin incelenmesiyle sınırlıdır. Çalışmamızın neticesinde ilk olarak insanın yetkinlik sürecinin başlangıcının insanın özne olduğu bir bulmaya değil aksine Allah’ın etkin ve fâil olduğu bir hatırlamaya dayandığı sonucuna ulaşmaktayız. İnsanın başlangıcında sistematik bir tadrîs ve tâlim sürecinin zorunlu olmadığı, bunun yerine duyular, ihlâs üzere amel ve kerâmet gibi unsurların ön plana çıktığını iddia etmekteyiz. Çalışmada ulaştığımız bir diğer netice insanın kemâl sürecinin mihverini oluşturan sürekli değişimin seyri ve akıbeti konusunda sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir determinizm yerine indeterminist bir yaklaşımın benimsendiğidir. Bir başka husus sâlikin tasavvufa yönelişini ve sülûk sürecinin başlangıcını ifade etmek için tercih ettiği şu terimlerdir: Tevbe, zühd, terk, Allah’a yönelme ve yeniden Müslüman olma. Son olarak yetkinleşme sürecine giren sâlikin dönüşümünde ön plana çıkan ortak kavramların zühd, sefer/seyahat, mücâvirlik ve sohbet olduğuna işaret etmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kuşeyrî, Risâle, Sûfî Hâl Tercümeleleri, Tevbe, Zühd.

Abstract

This article deals with how the beginning of the perfection process of man is depicted in şûfî literature. In this context, our study aims to analyze the approach of şûfism to the problem of “How does a person begin to become competent through the stories of Şûfis?” The framework of the article is limited to the study of al- Risâla al- Qushayriyya by al- Qushayrî. We first conclude that the beginning of the human competence process is not based on a finding that human is the subject, but on the contrary, on a remembrance that Allah is the agent. We claim that for human beings, a systematic education and training process are not necessary at the beginning, but instead, elements such as senses, good deeds, and miracles come to the fore. Another conclusion of the study is that an indeterministic approach has been adapted instead of determinism based on the cause-effect relationship regarding the course and fate of the continuous change that constitutes the axis of the perfection process of human beings. Another issue is that the terms preferred by the saliq to express his orientation to Sûfism, as well as, the beginning of his pathway including tawba, asceticism, abandonment, turning to Allah, and becoming a Muslim again. Finally, we point out that the common concepts that come to the fore in the transformation of the traveler, who has entered the process of becoming competent, are asceticism, spiritual journey and companionship.

Keywords: Taşavvuf, al-Qushayrî, Risâla, Şûfî State Translations, Tawba, Asceticism.

Giriş

Sûfî portrelerde ana fikir, insanın daha iyi bir örnekle kendini kıyaslayarak, eksikliklerini fark etmesi ve buradan hareketle onları tamamlama yoluna gitmesidir. Bu konuda Ebû Ali Dekkâk'ın (ö. 405/1015) “Şayet (insan) kör değİLse kendini mutlaka müşâhede eder”¹ sözü sûfî portrelerin kişinin kendini tanıması için bir ayna işlevine sahip olduğunun bir göstergesidir. Bu anlamda portreler Aristo'nun ifadesiyle ‘başka kendi (allos autos)’ olarak nitelenebilir.² Dolayısıyla insan, insanda ancak kendini görmek suretiyle varlık zeminini bulur ve buradan hareketle kendi hikâyesini inşâ edebilir. Abdurrahman Câmî'nin şu sözleri bu konuda temsil gücü yüksek ifadelerdir: “Sûfîlerin hayat hikâyelerini dinlemenin temin ettiği asgari fayda şudur: Kişi bilir ki, kendisinin hâlleri ve fiilleri, onların hâlleri gibi değildir. Kendi kusurlarını itiraf eder. Riyâdan ve kendini beğenme durumundan kurtulmuş olur.”³ Öte yandan sûfî portreler, tasavvufî düşüncenin başka problemlerinin aydınlatılmasında önemli bir araç işlevi üstlenebilir.

İnsanın kemâlinin başlangıcının tasavvuf açısından nasıl resmedildiği konusunda sûfî portrelerden istifade edebiliriz. Kuşeyrî, *Risâle*'de seksen üç sûfînin portresine yer verir ve bunlar içerisinde sadece on üç kişinin başlangıç hikâyelerini aktarır. Bununla birlikte *Risâle*'nin geri kalan kısmında yer alan sûfîlerin tasavvufa yönelik hikâyeleriyle birlikte bu sayı toplamda yirmi sekize ulaşır.⁴ Dolayısıyla sûfîlerin tasavvuf ile irtibatlarının başlangıç noktasından hareketle “İnsan nasıl yetkinleşmeye başlar?” sorusunun tasavvuf açısından yanıtını bulmaya çalışabiliriz. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, *Risâle*'nin sûfî portreler haricinde yer alan başlangıç anlatıları çoğunlukla Yahudi, Hıristiyan yahut Mecûsî gibi farklı bir dine mensup kişilerin tasavvuf kanalıyla (bir şeyh ya da mürşid vasıtasıyla) ihtidalarını içermektedir. Bu bakımdan *Risâle*'deki tasavvuf yoluna giriş anlatılarını iki şekilde kategorize edebiliriz: (a) Müslüman bir kimsenin

1. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns: Evliyâ Menkıbeleri*, çev. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, Şubat 2001), 48.

2. HümeYra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri* (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 267.

3. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, 48.

4. Kuşeyrî'nin *Risâle* dışında yer verdiği tasavvuf yoluna giriş anlatıları için bk. Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Halil el-Mansûr (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1422/2001), 16, 14, 105, 128, 129, 133, 170, 171, 209, 262, 272, 274, 329, 330, 341, 395, 396.

sülûk sürecine girişi. (b) Farklı bir dine mensup kimselerin bir mürşîd aracılığıyla İslâmiyet’i benimsemesi.⁵ Bu iki anlatı türü arasında bâriz bir farklılık bulunmaktadır. Kuşeyrî, ilkinde, insanın metafizik uyanışını (*intibâh*) duyular ve ihlâs üzere yapılan eylemlerden hareketle izah ederken, din değıştirme anlatılarında ise çoğunlukla başvurulana anahtar kavram *kerâmettir*.⁶ Bizim hareket noktamız ise *Risâle*’nin sûfî portreler kısmında yer alan başlangıç hikâyeleri üzerinden erken dönem tasavvuf düşüncesinde insanın kemâl sürecinin nasıl başladığını tespit etmektir. Kuşeyrî’nin sûfî portrelerde başlangıç hikâyelerine yer verdiği kimseler şunlardır: İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778), Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Marûf el-Kerhî (ö. 200/815-16), Bişr el-Hâfî (ö. 227/841), Mansûr b. Ammâr (ö. 225/840), Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781), Şakîk el-Belhî (ö. 194/810), Bâyezid Bistâmî (ö. 234/848), Şiblî ve Havvâs.

Bu makalede Kuşeyrî’nin *Risâle*’de birbirinden bağımsız şekilde yer verdiği rivâyetler “İnsanın kemâl süreci nasıl başlar?” sorusu etrafında bir araya getirilerek teorik bir çerçeve kurmak amaçlanmıştır. Bu doğrultuda makalenin alt başlıklarını şu şekilde özetleyebiliriz: (1) Kuşeyrî’nin İnsan Tanımı ve Ahlâkî Yetkinlik Süreci Hakkındaki Tespitleri (2) Kemâl Sürecinin Başlangıcı: Hatırlamak (3) Kademeli Başlangıç Fikri: İslâm’a Giriş, Tasavvufa Yöneliş ve Kemâle Ulaşma. (4) İnsanın Nihai Gayesinin Rızık Değil Marifet Oluşu. (5) İnsanın Kemâl Sürecinin Başlangıcında Duyuların İşlevi: İşitmek ve Görmek. (6) Eylemden Bilgiye, Ümmîlikten Marifete Geçiş. (7) İnsanın Yetkinlik Sürecinde Başlangıç-Son İlişkisi.

5. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 208, 209, 272, 274, 329, 330, 395, 396. *Risâle*’de yer alan ihtidallardan bir kısmı ise tasavvuftan bağımsız olarak betimlenmektedir. bk. a.mlf, *er-Risâle*, 170, 171, 262, 341.

6. Kuşeyrî’nin kerâmet aracılığıyla İslâmiyet’i benimseyenlere verdiği örneklerden biri için bk. “İbrâhim b. Acru’î’nin şöyle dediği hikâye edilir: Bir Yahudi’ye borcum vardı. Bir gün Yahudi borcunu istemek için bana geldi. Kiremit yapmak için kızdırdığım fırının yanında oturmakta idim. Yahudi bana: Ey İbrâhim, bana bir kerâmet göster de o sayede İslâm olayım, dedi. Gerçekten dediğini yapacak mısın dedim? Evet, dedi. O halde elbiseni çıkar dedim. Elbisesini çıkardı. Elbisesini dürdüm, kendi elbise mi de onun elbisesine sardım ve ateşe attım. Sonra bizzat kendim ateşe girdim ve fırının ortasından elbiseyi dışarıya attım ve öbür kapıdan dışarı çıktım. Baktık, elbise mi olduğu gibi duruyor hiçbir şey olmamış. Yahudi’nin elbisesinin ortasında ise bir yanıklık vardı. Bu hali müşâhede eden Yahudi derhal Müslüman oldu.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, 396.

1. Kuşeyrî'nin İnsan Tanımı ve Ahlâkî Yetkinlik Süreci Hakkındaki Tespitleri

Kuşeyrî (ö. 465/1072) hicri beşinci asırda, sûfilere görüşlerinin tasavvuf dışı temâyüllerle karıştırıldığı ve sert bir şekilde tenkit edildiği bir dönemde yaşamıştır.⁷ Bu nedenle, gerek tasavvufa yönelttiği iç tenkitler gerekse 'tasavvufu şeriata yakınlaştırma' konusundaki⁸ gayretleriyle tasavvuf tarihinde temeyyüz eder. Onun tasavvufu sünni akide çerçevesinde yeniden yorumlaması,⁹ erken dönem tasavvuf düşüncesinde ortaya konan insan tanımlarının seyri üzerinde etkili olmuştur.¹⁰ Hücvîrî her ne kadar muhakkik sûfilere insanın hakikati konusunda nefis, beden ve rûh şeklinde bir tanımda ittifak ettiklerini söylese de¹¹ Kuşeyrî, *Risâle*'de insanı *nefs, beden, rûh, kalp ve sır* gibi niteliklerin bir bileşkesi olarak resmeder.¹² Ona göre insanın en önemli özelliği *telvîn* yani sürekli değişim üzere olmasıdır.¹³ İnsanın tabiatında şu üç unsur bulunur: *Ahlâk* (huy), *haller* ve

7. Kuşeyrî, içinde yaşadığı toplumda şekil ve kıyafet bakımından sûfilere benzeyen ve fakat gerçekte mutasavvif olarak adlandırılmayı hak etmeyen insanların türediğinden bahseder. Bu noktada yitirilen değerlerin, *verâ*, şeriata ve din bilginlerine hürmet olduğunu bununla birlikte, ibadet ve ameli hafife alan, Allah'da *fenâ* bulduğu için kendisinden şer'î mükellefiyetlerin düştüğü iddia eden grupların sûfilere karıştırıldığı için tasavvufa ağır tenkitlerin yöneltildiğini ifade eder. Dolayısıyla *er-Risâle*'yi yazma gayesinin sahte sûfiler ile gerçek olanları ayırt etmek ve böylece tasavvuf üzerindeki ağır eleştirileri bertaraf etmek olduğunu altını çizer. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 8-9.

8. Süleyman Uludağ, tasavvuf tarihinde Kuşeyrî'yi özgün kılan düşünüm çerçevesinin 'tasavvuf şeriata yakınlaştırmak' olduğunu belirtir. bk. Süleyman Uludağ, *Kuşeyrî Risâlesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 45-48.

9. Kuşeyrî, "Sûfilerin Akâit ve Tevhit Meseleleri Hakkındaki İnançların Açıklanması" başlıklı bölümde yirmi yedi sûfiden naklettiği rivayetlerin hepsinin tek bir noktaya işaret ettiğini yani tasavvufun akâid bahsinde sünni düşünce ile uzlaşma içinde olduğunu söyler. Dolayısıyla Kuşeyrî, sûfî şeyhlerin ittifakla serdettikleri görüşlerin, savunduğu iddia için kuvvetli bir delil olabileceğini düşünmektedir. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 19.

10. Tasavvuf düşüncesinde "İnsanın tanımı nedir?" sorusuna yanıt arayan öncü bir yazı için bk. Hacı Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufî İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine", *İnsan Nedir?: İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - Halil İbrahim Üçer (İstanbul: İlem Yayınları), 501-544.

11. Hücvîrî, nefsin işlevinin arzu ve istekler anlamından hevâ, bedeninin duyular, rûhunun fonksiyonun ise akıl olduğunu söyler. bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 311.

12. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 123; Bedriye Reis, "Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârâtı Bağlamında Kalbin İdrâki", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 8 (2019), 556.

13. Bu konuda Kuşeyrî, Cüneyd'den şu rivayeti aktarır: "Sâdik günde kırk kalıba (şekle) girer, mürâî ise kırk sene bir hâl üzere kalır." Bu söz, sûfilerin insan tanımlarının sürekli bir değişim (telvîn) zemininde tanımladıklarının bir göstergesidir. Sûfinin kemâl yolculuğunun dünyevî

(irâdî) *filler*.¹⁴ Kuşeyrî'ye göre her insan doğuştan değişime açık belli bir ahlâk ile dünyaya gelir. Öte taraftan Allah, insana *vehbî* olarak sürekli haller gönderir. Şayet insan cehd ve gayretiyle niyetini saflaştırmak suretiyle (ahlâkî eylemlerinin gerekçesini sadece Allah'a tahsis ederek) erdemli eyleme yönelirse Allah hem kendisine gönderdiği halleri saflaştırır hem de söz konusu sâlih ameli gerçekleştirmesine imkân verir. Böylece insan epistemik ve ahlâkî olarak yetkinleşmeye başlar. Kuşeyrî'nin insanın ahlâkî olgunlaşması için sunduğu bu çözümleme modeli Eş'arîlerin *kesb teorisi*ni akla getirmekle birlikte¹⁵, buradaki esas vurgu insanın kemâl sürecinde gerçek öznenin insan yerine Tanrı olduğunun vurgulanmasından ibarettir.

Kuşeyrî'de dikkati çeken bir diğer husus, insanın kemâlinde tasavvufun işlevine yaptığı güçlü vurgudur. Ona göre tasavvuf nafile ibadetlerin çoğaltılması, uzun açlık oruçları yahut aşırı riyâzet usullerinden ibaret değildir.¹⁶ Nitekim Kuşeyrî'ye göre söz konusu katı zühd pratikleri sanıldığığının aksine gerçekleştirilmesi kolay uygulamalardır. Asıl zor olan ise insanın niyetini saflaştırmasıdır.¹⁷ Dolayısıyla tasavvufta gaye insanın niyet, irade ve eylemlerinin gerekçesinin mahza Tanrı kılınmasıyla

şartlarda belli bir sonu yoktur. Bu yaklaşım aynı zamanda dairesel bir kemâl nazariyesiyle neticelenecektir.

14. Kuşeyrî insanın fiillerini "kulun iradesine dayanan tasarruflar" olarak tanımlamaktadır. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 103. Bununla birlikte, tasavvuf literatüründe insanın eylemlerinin gerçek öznesi Allah olarak betimlenir. Bunun için geliştirilen çözümleme ise Allah tarafından verilen kudret sayesinde insanın eylemini gerçekleştirebildiğidir. Hücvîrî, Allah'ın insana verdiği kudretle eylemde bulunmasını *tevfik* terimiyle ifade eder. bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 81.

15. Kuşeyrî'nin kelâm yaklaşımı için daha detaylı bilgi için bk. Abdülkerîm Kuşeyrî, "Lüma fi'l-İtikâd", çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 12/28 (2011), 193-198; İsmail Şık, "Kuşeyrî'nin "Luma' fi'l-İtikâd" Adlı Akâid Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Temmuz-Aralık, 2008), 210; İsmail Şık, "Bir Mutasavvıf Olarak Kuşeyrî'nin Kelâmî Görüşleri", *İslâmî İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009), 257-274; Ömer Yılmaz, *İbrahim Kurani Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 365-371.

16. "Zâhirde çok evrâd ve ezkâr sahibi olmak müritliğin adâbından değildir. Çünkü sûfiler iyi amelleri çoğaltmak için değil, hâtır ve kalplerini dünyevi ve maddi kaygılar (havâtür)dan boşaltmak, huylarını terbiye etmek ve gönüllerinden gafleti kovmak için uğraşır ve didinir dururlar. İyi ve salih amelleri sadece behemehal eda edilmesi şart olan farzlarla bunlara tabi olan revâtib sünnetler ölçüsünde tutarlar. Sûfilere göre kalp ile zikri devam ettirmek, fazla miktarda nafile namaz kılmaktan daha mükemmel bir hâldir." Kuşeyrî, *er-Risâle*, 430.

17. "Avam ameli mükemmel yapmak için çabalar. Havâsın maksadı ise manevi halleri saf vaziyete getirmektir. Zira açlığa göğüs germek ve uykusuz kalmak kolay ve basittir. Halbuki huyları tedavi ile değiştirmek ve süflî arzulardan arınmak zor ve sıkıntılı bir iştir." Kuşeyrî, *er-Risâle*, 135.

alakalıdır ki bunun anlamı tevhîdde yakîn sahibi olmaktır. Tasavvuf düşüncesinde tevhîd ise insanın nihai gayesini oluşturur.

Risâle'nin sonunda yer alan *Adâbül-mürîdîn* başlıklı bölüm insanın nihai gayesine nasıl ulaşacağı konusunda son derece sistematik bir içeriğe sahiptir. Kuşeyrî, öncelikle yetkinleşmek isteyen insan için bu konuda tasavvuftan başka bir yol olmadığını altını açık bir şekilde çizer.¹⁸ Dolayısıyla sâlik tasavvuf dışındaki farklı mezheplere yönelmek yerine liyakat sahibi bir mürşîdin eşliğine oturmalıdır.¹⁹ Kuşeyrî, bu noktada hocası Ebû Ali Dekkâk'a referansla mürşîdsiz yola çıkan müridi meyve vermeyen bir ağaca benzetir: “*Yetiştireni ve dikenini olmadan kendi kendine ve hüdâyinâbit olarak biten bir ağaç yaprak açar, fakat meyve vermez. Nefes nefese ve tedricî bir surette tarikatın adâbını öğretecek bir üstâda sahip olmayan müridin durumu da böyledir. Bu durumda olan mürid hevâ ve hevesine tapar, başka bir kurtuluş yolu bulamaz.*”²⁰ Kuşeyrî daha sonra, müridin uyması gereken birtakım ilkeler vazeder ki, sâlik ancak bu şartları yerine getirdikten sonra tasavvufî yöntem ve metodu uygulayabilir. Kuşeyrî'nin sâlik için zikrettiği şartlar şöyledir: (a) İlk olarak şeriat ilimlerini tahsil etmesi gerekir. (b) Tevbe etmeli ve varsa hasımlarıyla helalleşmelidir. (c) Mal ve mevki konusunda zühd sahibi olmalıdır. (d) İnsanların kendisi hakkındaki övgüyle yergisini eşit görmelidir. (e) Mürşîde hiçbir konuda muhâlefet etmemelidir.²¹ (f) Mürid sırrını mürşîdi

18. “Bir müridin bu yolun ehli olmayanlardan birinin mezhebine intisâp etmesi çirkin bir şeydir. Bir sûfinin, sûfiye tarikatı dışındaki muhtelif mezheplerden birine intisâp etmesi tasavvuf yolunun ehli olanlarının mezhepleri hakkındaki cehâletinin neticesidir. Çünkü sûfîlerin ortaya koydukları meseleler hakkındaki delilleri, herkesin delilinden daha açıktır. Tasavvufî mezheplerin kâide ve esasları diğer bütün mezheplerin kâide ve esaslarından daha kuvvetlidir. İnsanlar ya nakil ve eser sahibi veya akıl ve fikir erbâbı olur. Bu tâifenin şeyhleri bu iki yolun da üstüne çıkmışlardır. Halk için gayb olan şey onlar için ayân beyândır. Halk için gaye olan bilgiler onlarda Hakk Teâlâ'dan ihsân olarak mevcuttur. Sûfîler vuslât ehli iken halk istidlâl ehlidir.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, 424. Benzer bir düşünceyi Cüneyd-i Bağdâdî, “Gökkubbenin altında bizim ilmimizden daha değerli bir ilim olduğunu bilsem, dinlemek için ona ve ehline koşardım” sözleriyle ortaya koyar. bk. Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019), 204.

19. Kuşeyrî, sâlikin bulunduğu yerde ona yol gösterebilecek bir mürşîd olmadığı takdirde, şeyh bulunan bir yere hicret etmesinin zorunlu olduğunu söyler. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 430-431.

20. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 426-427.

21. Kuşeyrî her ne kadar müridin mürşîde muhâlefet etmemesi gerektiğini söylese de sâlikin şeriata uygun olmayan bir durumla karşılaştığında hüsnüzan ile şeyhini terk etmesi gerektiğinin de altını çizer. “Şeyhlerin masûm olduklarına müridlerin itikat etmemeleri lazımdır. Mürid onları halleri ile baş başa bırakır. Haklarında hüsnüzanda bulunur. Kendisine teveccüh eden

hariç herkesten saklamalıdır.²² Sâlik bu şartları yerine getirdikten sonra, mürşîd kendisinden *halvet-uzlet* ile *zikir* olmak üzere iki yöntemi uygulamasını ister.

Mürşîd, öncelikle müriden söz konusu manevi sülûk sürecinden dönmeyeceğine dair bir *ahid* (söz) alır. Aksi takdirde Kuşeyrî sülûka başlayan sâlikin süreç içerisindeki bir anlık duraksamasını, gevşeklik göstermesi yahut gerilemesinden daha tehlikeli görmektedir. Bu nedenle “*Sülûkunun başlangıcında duraklayan bir müritten artık hayır gelmez*”²³ diyerek ahitleşmenin önemine dikkat çeker. Kuşeyrî bundan sonra mürşîdin müride önce *dil zikri* daha sonra ise *kalp zikri* telkîni vereceğini söyler.²⁴ Dil ile kalp zikrinin uyumlu olmasından maksat, sâlikin niyet, irade ve eylemlerinde tutarlı olmasını sağlamaktır. Bu anlamda tasavvufun maksadı insanda zâhir-bâtın, iç-dış, niyet-amel uyumunun sağlanmasıdır. Zikir için en uygun ortam sâlikin halvet-uzlet içerisinde bulunabileceği bir mekândır. Kuşeyrî, halvet ve uzleti, insanın toplumdan uzak kaldığı zaman ancak kendi doğasına yönelebileceği için tavsiye eder. Ona göre inzivâ haline çekilen insanda manevî bir durgunluk yerine maruz kaldığı havâtırın etkisinin artmasıyla birlikte çetin bir çatışma hali açığa çıkar. Bu noktada mürşîdin müride tavsiyesi havâtır ile meşgul olmak yerine zikre devam etmesi yönündedir.²⁵ Tüm bu süreçte sâlik, mürşîdin kendisine tavsiye ettiği kurallara titizlikle riâyet ederse ancak ahlâkî yetkinliği gerçekleşir.²⁶ Peki tasavvuf düşüncesine göre insanın ilk kemâl süreci nasıl başlamaktadır?

mükellefiyetler konusunda Allah Teâlâ ile aralarında bulunan hudut ve ahkâma riâyet eder. İletli olan ile sıhhatli olan arasındaki farkı görmek için ilmi kâfidir.” bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 431. 22. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 426-428.

23. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 428. Kuşeyrî, ayrıca müridin Allah ile muâhede yani şu kadar nâfile ibadet edeceğim diye ahitleşmemesi gerektiğini vurgular. Nitekim, sâlik böyle bir ahitleşme yapar ve sonrasında yerine getirmese, bunun bir tür ruhbanlık olacağını söyleyerek Kur’ân’dan şu âyete yer verir: “Kendilerine farz kılmadığımız bir ruhbanlık icat ettiler, sırf Allah rızası için icat ettikleri bu ruhbanlığa hakkıyla riâyet edemediler.” (el-Hadîd 57/28) bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 435.

24. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 428.

25. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 429.

26. Kuşeyrî’nin yer verdiği kurallar için bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 429-435.

2. Kemâl Sürecinin Başlangıcı: Hatırlamak

“Bir Melik’in oğlu idi. Bir gün ava çıkmış, ininden çıkardığı bir tilkiyi veya bir tavşanı takip ederken birden hâtiftten gelen bir ses ona: ‘Ey İbrâhim sen bunun için mi yaratıldın?! Bu işi yapmayı mı memur kıldın?!’ diye hitâp etmişti. Sonra eğerinin ön kaşından bir ses ona: ‘Vallahi sen ne bunun için yaratıldın, ne de bunu yapmakla emrolundun!’ dedi. Bunun üzerine atından indi. Babasının çobanlarından birine rastladı. Çobanın sûtan yapılmış cübbesini aldı, sırtına giydi. Atıyla birlikte yanında bulunan herşeyi çobana verdi. Sonra sahranın yolunu tuttu ve Mekke’ye geldi. Burada Süfyân es-Sevrî (ö. 169/785) ve Fudayl b. İyâz gibi zâhitlerle dostluk kurdu. Daha sonra Şam’a geldi ve burada vefat etti.”²⁷

Yukarıda verilen İbrâhim b. Edhem’in²⁸ hikâyesinde ilk dikkati çeken husus, insanın kemâl sürecinin bir soruyla başlamasıdır. İnsanın niçin yaratıldığı yahut nihai varoluş gayesinin ne olduğu sorusu, tasavvuf düşüncesinin esas mevzusunu teşkil eder. Bununla birlikte, sûfilere göre dinin maksadı, insanın varoluş amacını hatırlaması ve buna uygun bir yaşam sürmesidir. Bu çerçevede, kelâm daha çok dinin itikatla ilgili spekülâtif sorunlarına eğilirken, fıkıh ise normatif birtakım uygulamalar ile kendini sınırlar. Tasavvuf ise fıkıh ve kelâm okulları tarafından ihmal edilen bir konuya yani dinin maksadı ile insan arasındaki ilişkiye dikkatleri çeker. Dolayısıyla “*Ey İbrâhim! Sen bunun için mi yaratıldın?*” sorusu hem tasavvuf düşüncesinin varlık sebebini açıklayan hem de sûfilere insan tanımlarını tayin eden bir içeriğe sahiptir. Fakat burada dikkati çeken bir diğer husus, İbrâhim b. Edhem’in metafizik uyanışının sistematik-nazarî bir arayışın sonucunda *bulma* şeklinde değil de *anlık* bir *hatırlama*yla gerçekleşmesidir.

Burada üzerinde durulması gereken iki husus vardır. İlki, *hatırlama* teriminin tasavvuf düşüncesinde karşılık bulduğu anlamdır. Özellikle Cüneyd-i Bağdâdî’yle (ö. 297/909) birlikte insanın nihai gayesinin *olmazdan*

27. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 22-23; Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 201.

28. İbrâhim b. Edhem’in hayatı ve tasavvuf düşüncesindeki yeri için bk. Halime Gül, *İbrahim b. Edhem ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 15-22.

önceki ilk hale dönmek²⁹ şeklinde ifade edilmesi, sûfilerin hakikat arayışını ileriye dönük bir arama ve keşften ziyade geriye dönük bir *anumsama* şeklinde betimlemelerine yol açmıştır. Bir diğer husus ise, hatırlamanın sistematik bir tadrîs ve tâlim sürecine dayanmamasıdır. *Risâle*'de yer alan başlangıç anlatılarının neredeyse hiçbirinde, sâlikin özel olarak sistematik bir eğitim aldığına dair herhangi bir ifadenin olmaması bunun bir göstergesidir. Bu durum erken dönem tasavvuf düşüncesinde *ümmî şeyh* kavramsallaştırılması şeklinde karşımıza çıkmaktadır.³⁰ Kuşeyrî, *Risâle*'nin *Âdâbü'l-mürîdîn* kısmında, sûfileri *ümmî* ve *imam* olmak üzere iki şekilde kategorize etmektedir. Bu konuda Ahmed b. Hanbel'in ümmî bir şeyhi imtihân etmesi ve sonrasında yaşadığı hayret ve pişmanlığa dair bir rivâyete yer verir.³¹ İnsanın zâhiri ilimlere ihtiyaç duyup-duymaması noktasında Kuşeyrî'nin tavrı aynı zamanda diğer dini düşünce okullarına yönelik negatif bir eleştiriyi de içerir. Bu meyanda, Kuşeyrî sâdık müridin ulemanın ilmine ihtiyaç duymayacağını söylemesi dikkat çekicidir.³²

29. Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, thk. Ali Hasan Abdülkadir (Kâhire: Darü'l-Kütübü'l-Mısriyye 1988), 2. Ayrıca elest misâkının tasavvufî düşüncede nasıl yorumlandığına dair yetkin bir makale için bk. Muammer Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Misâkına Dair Yorumlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017), 906-907.

30. "Tasavvuf bir yandan bilim haline gelmek istiyor, öte yandan müntesipleri arasında bilim yapabilme kabiliyeti olmayan insanların bulunabileceğini ve hatta bunların en ileri makamlara ulaşabileceğini kabul ediyordu. Bu çelişki tasavvuf tarihinde sürekli ortaya çıkan bir çelişkidir. Etkili sûflerin önemli bir kısmı tabii olarak bilim geleneğinden gelmeyen ve hatta bilim yapabilecek bir kabiliyete sahip olmayanlardı." Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l Arabî'ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşâri Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yolculuğunun Gelişimi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 141-142.

31. "Ahmed b. Hanbel, Şafîî (r.a) ile birlikte oldukları bir sırada Şeybân Râî yanlarına geldi. İmam Ahmed, İmam Şafîî'ye: İlimin eksikliği konusunda şu zâtı uyaracağım. Böylece belki ilim tahsîl etmekle meşgul olur, dedi. Şafîî: Hayır, bunu yapma dedi. Fakat İmam Ahmed'i ikna edemedi. İmam Ahmed, Şeybân'a: Bir gün ve bir gece beş vakit namazından birini kılmayı unutan ve unuttuğu namazın hangisi olduğunu bilmeyen kimse üzerine farz olan nedir? Bu hususta görüşün nedir ey Şeybân, dedi. Şeybân: Ey Ahmed, bu Allah Teâlâ'dan gâfil olan bir kalptir. Bu hususta farz olan bir daha Mevlâ'sından gâfil olmaması için bu kalbi edeplendirmek ve terbiye etmektir. Bu cevabı alan Ahmed, baygın bir şekilde yere düştü. Kendine gelince İmam Şafîî (r.a) ona: Ben sana bu zâtı tahrîk etme dememiş miydim? dedi. Şeybân Râî, sûflerin ümmîlerinden idi. Ümmî sûfinin hali bu olunca imam olan bir sûfinin hali ne olur, bir düşünün!" Kuşeyrî, *er-Risâle*, 425-426.

32. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 238. Kuşeyrî'nin hadis, fıkıh ve kelâm sahasındaki ilmi otoritelere yönelik söz konusu olumsuz eleştirisi, 'kurrâ ticareti yapanlar' ile 'devlet adamlarına yakın olan ulema' şeklindeki eleştirileri; a.mlf., *er-Risâle*, 136-137. Esasında niyet-eylem birlikteliğinin bozulmuş olduğunun bir göstergesidir. Daha açık ifade etmek gerekirse, Kuşeyrî tek başına teorik ilmin elde edilmesinin insanı yetkinleştirmeyeceğini düşünmektedir. Bu nedenle, sûfî hâl

İnsanın en son gayesini hatırlaması ile ilgili irtibatlı bir diğer mesele, söz konusu hatırlama sürecinin gerçek öznesinin kim olduğudur. Kuşeyrî'nin aktardığı anlatıya göre, İbrahim b. Edhem, *hâtiften* gelen bir ses³³ ile metafizik bir uyanış yaşamaktadır³⁴ ve daha önceki yaşamına dair herhangi bir ipucu verilmemektedir. Şu halde onun yetkinleşme sürecinin başlangıcı kendi cehd ve gayreti ile mi yoksa Allah'ın inâyeti ile mi gerçekleşmektedir? Erken dönem İslâm düşüncesi içerisinde insanın iradesi ile eylemleri arasındaki ilişkinin analizinde, tasavvufun muhâtapları ve muhâlifleri olmak bakımından dört yaklaşımdan bahsedilir: (a) Cebrîyye (b) Mu'tezîle (c) Eş'arî ve (d) İbâhî zümreler. Cebrîyye'nin yaklaşımı, insanın eylemlerinin yegâne fâilinin Allah olduğu ve bu nedenle insanın özgür olmadığı yönünde iken; Mu'tezîle'nin savunduğu görüş ise insanın eylemlerinde mutlak anlamda özgür olduğudur. Eş'arîlerin yaklaşımı ise Cebrîyye ve Mu'tezîle arasında bir ara çözüm olarak temeyyüz eder. Özellikle eylemlerin yaratıcısı anlamında yegâne fâilin Allah ve fakat fiillerin kâsibinin ise insan olduğu şeklindeki kesb teorisi, Eş'arîlerin hem insanın irâdesini hem de Allah'ın mutlak fâil ve kudret sahibi oluşunu birlikte muhâfaza etmek için geliştirdikleri bir öğretilerdir. Tam olarak kim/ler tarafından temsil edildikleri belli olmayan İbâhîlere gelince, bu yaklaşımın odak noktası, zühd gibi birtakım eylemler neticesinde kemâle eren insandan teklîfin (sorumluluğun) düşeceği³⁵.

Kuşeyrî'nin bu soruna yaklaşımı ise birden fazladır. *Risâle*'nin muhtelif yerlerinde farklı çözümlenme teknikleri sunar. Bunlardan ilki bir önceki bölümde bahsettiğimiz, ahlâk (huy), hâller ve (irâdî) fiiller yorumudur. Buna göre İbrâhim b. Edhem'in metafizik uyanışı Allah'ın inâyeti ile olabilir. Onun bu konudaki yaklaşımı *havâtır* görüşü ile ilişkilidir. Kuşeyrî, *Risâle*'de *havâtır* kalplere (zamâir) gelen bir hitâp anlamında dört kategoride ele alır: (a) Melek'ten gelen ilhâm. (b) Şeytan'dan gelen visvâs.

tercümelerinde yer verdiği başlangıç hikâyelerinde, dini ilimlerde teorik olarak otorite sahibi olmayı elzem bir şart olarak görmediği için yer vermez.

33. Hücvîrî, İbrahim b. Edhem'e "Sen bunun için mi yaratıldın?" şeklindeki hitâbın, av esnasında Allah'ın ceylanı konuşturması sebebiyle gerçekleştiğini aktarır. bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 201.

34. Batılı araştırmalarda İbrahim b. Edhem'in tevbe etme süreci bir tür ihtida (conversion) olarak değerlendirilmesinin yanı sıra sıklıkla Buddha ile karşılaştırılmaktadır. bk. Atif Khalil, "A Note on Interior Conversion in Early Sufism and Ibrahim b. Adham's Entry into the Way", *Journal of Sufi Studies*, 5/2 (November 2016), 189-198.

35. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 103.



(c) Nefs'ten gelen hevâcis. (d) Allah'tan gelen hâtır-ı Hakk.³⁶ Kuşeyrî şeytandan ve nefsten gelen hâtırların kendilerini kabul ettirmek için ısrarcı olmasına karşın kişinin mezkûr havâtır kabul edip etmeme noktasında muhayyer olduğunu söyler. Benzer şekilde melekten kaynaklanan hâtırın karşısında insanın konumunu yaptığı tercih belirler. Allah'tan gelen *hâtır-ı Hakk* karşısında ise insan savunmasızdır yani zorunlu olarak tâbi olur. Bu anlamda *hâtır-ı Hakk*'in etki altına alma ve yönlendirici etkisi bulunmaktadır. *Risâle*'deki başlangıç anlatılarının en ilginç tarafı, neredeyse tüm sûfîlerin işittikleri sese yahut hatırlamaya zorunlu olarak tâbî olmalarıdır. Daha açık ifade etmek gerekirse ne İbrâhim b. Edhem ne de diğer sûfîler işittikleri *havâtıra* aykırı hareket etmemektedirler. Dolayısıyla İbrâhim b. Edhem'in işittiği sesin Allah'tan gelen bir *havâtır* olduğunu söylemek mümkündür.

Kuşeyrî'nin bir başka izah biçimi ise Allah'tan gelen hitâbî kerâmet olarak betimlediği satırlardır. *Risâle*'de kerametleri zikrederken "*hâtiften bir hitâbın işitilmesi*" ne de yer verir. İlerleyen satırlarda ise kerâmetin ortaya çıkmasındaki maksadın tevhîdde yakîni arttırmak olduğunu söyler.³⁷ Kerâmeti tabiattaki nedenselliğin bozulması şeklinde ele alacak olursak, bu anlamıyla insanın hâtiften bir ses işitmesini Allah ile sebeplerden bağımsız iletişime geçmesi olarak yorumlayabiliriz. Görüldüğü üzere Kuşeyrî'nin tüm yorumlarında odaklandığı husus *insanın yetkinlik sürecinin başlangıcında Allah'ın etkin ve fâil bir özne olarak bulunduğunu* vurgulamaktır. Peki insan söz konusu süreçte irâdî hiçbir tasarrufta bulunmamakta mıdır? Bu konuda Kuşeyrî'nin *Risâle*'de yer verdiği irâde bahsine atıfta bulunabiliriz. Kuşeyrî, insanın yetkinlik sürecinde mutlak anlamda edilgin ve pasif olduğunu söylemiyor aksine son derece aktif bir sorumluluklar manzumesini insana yüklüyor. Hatta Ebû Ali Dekkâk'tan rivayetle, sülûkunun başlangıcında mücâhede sahibi olmayanların bu yolun kokusunu bile koklayamayacaklarını aktarması bunun bir göstergesidir.³⁸ Fakat Kuşeyrî aktif bir dil kullanımını, ahlâkî neticeleri bakımından mahzurlu görüyor olabilir. Bu durum tasavvufta Ebû Saîd el-Harrâz'ın "*Kim çaba harcayarak maksadına ulaşacağını zannederse kendisini boşuna sıkıntıya sokar. Kim çaba sarfetmeden maksadına vasil olacağını zannederse kuru*

36. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 119-120.

37. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 389.

38. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 133.

*bir temenninin peşinde koşar*³⁹ şeklindeki paradoksal söylemi ortaya çıkarır. Dolayısıyla, Kuşeyrî insanın yetkinlik sürecinin her ne kadar Allah'ın inâyeti sayesinde başlatıldığını imâ etse de süreç içerisinde insanın cehd ve gayretini aktif kılan bir yaklaşımı benimsemektedir.

İbrâhim b. Edhem'in başlangıç hikâyesinde işaret etmemiz gereken bir diğer husus, anlık metafizik uyanışının akabinde terk ettiği ve yöneldiği unsurlardır. Bunlar *zühd*, *çöle seyahat* ve *sûfilerle sohbet* olmak üzere üç şekilde özetlenebilir. Üzerindeki elbiseleri çobanın yünden (sûf) abasıyla⁴⁰ değişmesi Belh'te sahip olduğu makamı terk etmesi anlamına gelmektedir. Öte yandan onun hakkındaki diğer anlatılar, çölde seyahat boyunca hayatta kalacak kadar bir rızıkla yetindiğini göstermektedir. İbrâhim b. Edhem'in hikâyesinde zühd ile ilgili ön plana çıkan bu iki unsur, biri idârî mevkilerde görev almaya karşı diğeri ise zenginleşmeye ve kesbe karşı bir zühd anlayışının izleri olarak yorumlanabilir. Nitekim Kuşeyrî, *Âdâbü'l-mürîdîn*'de tasavvuf yoluna giren sâlikin ilk önce yapması gereken şeylerden birinin önce mal daha sonra mevki olmak üzere terk etmesi anlamında zühd olduğunu söyler.⁴¹

İbrâhim b. Edhem'in çöle seyahat etmesinin, biri kırsal kesimde (çöl) tasavvuf diğeri ise ahlâkî olgunlaşmada bir yöntem olarak seyahat şeklinde iki boyutu bulunmaktadır. Erken dönem tasavvuf düşüncesinde, katı zühd yaklaşımını benimseyen sûfiler zorunlu bir çöl hayatının insanı yetkinleştireceğini düşünmekteydiler. Bu nedenle şehir yaşamından uzak bir tasavvuf yaklaşımını benimsediler. Böylece Hz. Peygamber'in manevi şahsiyetine komşu olmak anlamına gelen *mücâvirlik* geleneğini başlanmış oldu.⁴² Nitekim İbrâhim b. Edhem'in başlangıç hikâyesinde yer

39. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 15.

40. İbrahim b. Edhem'in hikâyesinde tasavvuf yoluna girişinin kıyafet değişimi gibi sembolik bir anlatı üzerinden gerçekleştirilmesi, akla, tasavvuf tanımının sûf ile olan köken birlikteliğini getirmektedir. Tasavvufun niçin bu adla anıldığı meselesi erken dönem tasavvuf kaynaklarında açık ve net olarak ifadesini bulmamakla birlikte, Kuşeyrî, hâl tercümelerinin girişinde, sûfilerle başlangıçta *zühhâd* ve *nüssâk* denildiğini ve fakat diğer bazı grupların da kendilerini zâhit olarak tanımladıkları için bir kavram kargaşasının ortaya çıktığını belirtir. Bu nedenle tasavvufun gerçek anlamının "Her nefeste Allah ile olma hâli" olduğunu söyleyerek, kelimenin her ne kadar yün giymekle yani zühd ile bir irtibatı olsa da esasında gerçek anlamının bu olmadığı yani kişinin niyet ve eylemlerini hiçbir boşluk bırakmayacak şekilde her an Allah'a tahsis etmesi olarak anlaşılması gerektiğinin altını çizmektedir. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 21.

41. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 484.

42. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 84-85.

alan çöle seyahat ve mücâvirlik bunun bir göstergesidir.⁴³ Fakat ilginç bir şekilde, Kuşeyrî, *Âdâbü'l-mürîdîn*'de sülûk eğitiminin başlangıcındaki sâlikin seyahat etmesini olumsuzlamaktadır. Sefer ancak genç müritler için yahut rehberlik edecek bir mürşîd bulunmadığı durumlarda zorunlu görülebilir. Nitekim ona göre yolculuğun hakikati, kötü huyları terk etmek suretiyle iyi huylara doğru yapılan bir seferden ibarettir.⁴⁴ Dolayısıyla Kuşeyrî açısından insanın yetkinleşmesi için zorunlu bir çöl yaşamına gerek yoktur. Aksine şehir hayatında tasavvuf uygulanması mümkün bir terbiye yöntemidir.⁴⁵

Son olarak, İbrâhim b. Edhem'in çöldeki tasavvuf yaşamında kendisine eşlik eden sûfiler ile oluşturduğu *sohbet* ortamına değinmek gerekir. Bir yöntem olarak sohbet, erken dönem tasavvuf düşüncesinde insanın yetkinleşmesi meselesinde başvurulan yöntemsel araçlardan biridir.⁴⁶ Kuşeyrî, *sohbetin* ikisi dikey (ast-üst ilişkisi) diğeri ise yatay (akran ilişkisi) olmak üzere üç boyutu olduğunu söyler.⁴⁷ İlki, sâlikten mürşîde doğru gerçekleşen sohbettir ki, bunun esası *hürmet*, *hizmet* ve *muhâlefet etmemektir*. İkincisi yani şeyhten müride doğru olan sohbet ise, müridin hatalarının söylenmesi ve şefkat esastır. Yatay boyutta tanımlanan sohbet yani akran sûfiler arasında ise *isâr* ve *mahabbet* esastır.⁴⁸ Bununla

43. Kuşeyrî, sûfî portreler haricinde aktardığı bazı başlangıç hikâyelerinde *mücâvirlik* meselesine işaret eder. bk. "Bir gün vezir Ali b. Mûsa ihtişamlı bir alayla birlikte atına binmiş gidiyordu: Onu tanımayanlar hayretlerinden bu kimdir? Bu kim imiş? demeye başladılar. Yolda duran bir hanım: Ne zamana kadar bu kimdir, bu kim imiş diyeceksiniz. Bu Allah'ın gözünden düştüğü için gördüğünüz biçimde Allah'ın belâya soktuğu bir kimsedir, dedi. Bu sözü işiten Ali b. Mûsa evine döndü, vezirlikten istifa etti. Mekke'ye gitti ve orada *mücâvir* hayatı yaşadı." Kuşeyrî, *er-Risâle*, 133.

44. Sefer kavramını felsefe ve tasavvuf açısından mukayese eden disiplinler arası bir yazı için bk. Mahmut Meçin, "Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Aklî ve Manevî Yolculuk", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 329-353.

45. Kelâbâzî, memleket memleket dolaştıkları için erken dönemdeki sûfilerin "Seyyâhîn" (Seyyahlar) şeklinde adlandırıldıklarını söyler. bk. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 60.

46. Frietz Meier, erken dönem tasavvuf düşüncesinde mürşîd fikrini anlamak için *tâlim* ve *terbiye şeyhi* kavramsallaştırmasında bulunur. Buna göre sûfiler arasında başlangıçta belirgin bir mürşîd-mürîd ilişkisi yoktur. Daha çok sûfî akranlığı yahut arkadaşlığı söz konusudur. Dolayısıyla tasavvufî terbiye metodu yatay bir ilişki zemininde karşılıklı bir etkileşime dayanır. Zamanla ise söz konusu bu tâlim şeyhliği, şeyhin otorite kabul edildiği ve mürid ile aralarında belirgin bir ayrışmanın yaşandığı terbiye şeyhliğine dönüşmüştür. bk. Frietz Meier, "Kuşeyrî'nin Tertibü's-Sülûku", çev. Eyüp Kaya, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10, (2003), 365.

47. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 326.

48. Hücvîrî, aynı zamanda Hızır'ın sohbet yoluyla İbrâhim b. Edhem'e mürşitlik ettiğinden ve kendisine ism-i a'zamı öğrettiğinden bahseder: "Çölde dört sene kaldım. İhtiyaç oldukça

birlikte sohbetin hakikati, insanın ünsiyet bağıını, önce Hz. Peygamber daha sonra Allah'a taşınmasıdır. Bu anlamda sohbet insanın yetkinlik sürecinin niçin sistematik bir tadrîs ve tâlim sürecinden bağımsız olarak da gerçekleşebileceğini açıklayan bir kavrama dönüşür. Ahlâkî yetkinlikte nazarî eğitimin yerini nübüvvet⁴⁹ ve Allah ile sohbet fikri almaktadır. Bunun anlamı, insanın Hz. Peygamber'in ahlâkını örnek almak suretiyle yetkinleşebileceği iddiasıdır.

3. Kademeli Başlangıç Fikri: İslâm'a Giriş, Tasavvufa Yöneliş ve Kemâle Ulaşma

Bazı sûfî başlangıç rivâyetleri *Risâle*'de birden fazla yerde tekrar edilir. Bununla birlikte aralarında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bunları şu üç noktada toplayabiliriz: (a) Tasavvuf aracılığıyla İslâm'a giriş.⁵⁰ (b) Müslüman bir kimsenin tasavvufa intisâbı. (c) Sâlikin sülûk sürecinde kemâle ulaşması. Erken dönem tasavvuf literatüründe sûfilerin nasıl tasavvufa yöndikleri incelenirken mezkûr üç ayırım dikkate alınmalıdır.

külfetsiz ve sıkıntısız bir şekilde Hakk Teâlâ rızık göndermekte idi. O vakit Hızır Peygamber (a.s.) ile tesadüfen sohbet etmiştim. O, bana Allah'ın en büyük ismini (ism-i a'zamı) öğretmişti. İşte o zaman kalbim, gayr ve mâsivadan, birden boş hale gelmiş ve tamamen temizlenmişti.” *Hücvürî, Keşfü'l-Mahcûb*, 202; Kuşeyri, *er-Risâle*, 22.

49. Kuşeyri, hâl tercümelerine girişte, sûfilerden “Resulullah'ın ashâbı” olarak bahsediyor. Sahabenin asgari tanımı Peygamber'i bir kez bile olsa görmek yahut onunla beraber olmaktır. Bu anlamı dikkate aldığımızda, sûfiler doğrudan değil belki ama dolaylı olarak peygamberle birlikte olan kişiler anlamına gelmektedir. Buradaki beraberlik fiziksel bir mekân birlikteliği değil, ahlâkî eylemleri taklit anlamında bir sohbet ve birlikteliktir. bk. Kuşeyri, *er-Risâle*, 21.

50. Kuşeyri'nin farklı bir dinden tasavvuf aracılığıyla İslâmiyet'i benimseyen bir kimsenin ağzından “Eğer Hakk şu tâifelerden birindiyse muhakkak bunlardır (sûfilerle) diye kanaat getirmiştim” yönündeki sözleri, ihtida olaylarında niçin tasavvufi yaşamın etkili olduğunu açıklayan bir veçheye sahiptir. Rivâyetin tamamı ise şu şekildedir: “Ebû'l Abbas b. Mesrûk anlatıyor: “Bize bir şeyh gelmişti, muhakemesi iyi, ifadesi tatlı olan bu zât güzel bir üslup ile bize tasavvuf yolunu anlatmaya başladı. Bir kere bize hatırıma ve kalbinize ne gelirse onu bana söyleyin, dedi. Kalbime bu şeyhin Yahudi olduğu fikri düştü. Bu hâtır kaybolmadı, tersine gittikçe kuvvetlendi. Bu durumu Ceriri'ye anlattım. Çok zoruna gitti, imkânsız dedi. Ben durumu adama haber vereceğim, dedim. Şeyhe dedim ki: Bize diyorsunuz ki: Kalbinizden her ne geçerse onu bana söyleyiniz. Benim kalbimden sizin Yahudi olduğun geçmektedir. Şeyh başını öne eğdi, biraz sonra kaldırdı ve: Doğru, dedi. Allah'tan başka ilâh bulunmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Resulü olduğuna şehâdet ediyorum, diyerek şehâdet getirdikten sonra ilave etti: Bütün din ve mezhepleri araştırmıştım. Eğer Hakk şu tâifelerden birindeyse bunlardır (sûfilerle) diye kanaat getirmiştim. Bu sebeple denemek için aranızı girmiştim. Siz Hakk üzeresiniz. Adam bundan sonra güzel bir İslâmî hayat yaşadı.” Kuşeyri, *er-Risâle*, 329-330.

Marûf Kerhî'nin başlangıç hikâyesi bunun için güzel bir örnek olarak kabul edilebilir. Kuşeyrî, onunla ilgili *Risâle*'de birbirinden farklı iki rivâyete yer verir. Bunlardan ilki Marûf'un başlangıçta Hıristiyan iken ehl-i beytten biri olan Ali b. Mûsa Rıza vasıtasıyla İslâm'a girişini anlatırken diğeri ise *vâizlerin efendisi* olarak meşhur İbnü's-Semmâk (ö. 183/799) adlı bir zâhid-vâizin⁵¹ sohbetinde işittiği bir söz ile tasavvufî anlamda kemâl sürecinin başlamasıdır. Kuşeyrî'nin ilk rivâyeti şöyledir:

“Marûf'un anne ve babası Hıristiyandı. Marûf daha çocuk iken onu öğretmenlerinden birine teslim etmişlerdi. Öğretmen ona, Allah, için üçüncüsüdür, dedikçe O: Hayır, tektir, demiş. Bu sebeple öğretmen onu iyice dövmüş. Marûf da mektepten kaçmıştı. Bunun üzerine anne ve babası, keşke oğlan geri dönse de dini ne olursa olsun, biz de onun kabul ettiği dine girerdik, demeye başlamışlardı. Marûf gitti, Ali b. Mûsa Rıza'nın önünde İslâm'a girdi. Sonra evine döndü. Kapıyı çaldı. İçeriden kim o, diye soruldu. Gelen Marûf'tur diye cevap verdi. Hangi dini benimseyerek geldin, dediler. Hanif dinini diyerek cevap verdi. Bunun üzerine annesi ve babası da Müslüman oldular.”⁵²

Kuşeyrî'nin aktardığı bilgide dikkati çeken iki unsur bulunmaktadır. İlki, Marûf el-Kerhî'nin teslisi kabul etmeyişinin bir kerâmet gibi anlatılmasıdır ki bu *Risâle*'deki diğer ihtida öyküleri ile uyusmaktadır. Bununla birlikte, Marûf el-Kerhî'nin önceki yaşamında Hıristiyan inancını benimsemiş olması ve bu türden sûfi ihtida öyküleri bazı oryantalist çalışmalarda tasavvufun menşeinin yabancı inanç ve kültürlerle irtibatlandırılması problemini gündeme getirmiştir.⁵³ Diğeri ise Marûf el-Kerhî'nin ehl-i beyte mensup biri tarafından İslâmiyet'i benimsemesidir.⁵⁴ Bunun tasavvuf açısından ifade ettiği anlam, ümmîlik ile marifet ve tasavvuf-teşeyyü' arasındaki ilişkinin mahiyeti problemidir. Kuşeyrî'nin aktardığı ikinci rivâyet şöyledir:

51. Mehmet Demirci, “İbnü's-Semmâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2000), 21/204-205.

52. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 26.

53. Hikmet Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *AKADEMİAR Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 15-48.

54. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 212-213.

“Muhammed b. Hüseyin babasından şunu işittiğini nakletmiştir: “Bir defa ölümünden sonra Marûf’u rüyamda görmüş ve Allah sana nasıl muâmele buyurdu? diye sormuştum. Beni affetti, diye cevap verdi. Peki, zühd ve verâya riâyet ettiğin için mi? dedim. Hayır, vâiz İbn Semmâk’ın nasihatını dinlediğim, fakr haline sıkı bir şekilde tunduğum ve fukarayı sevdiğim için dedi. Marûf’un anlattığına göre İbn Semmâk’ın nasihati şu idi: Bir gün Kûfe’de giderken İbn Semmâk adındaki bir vâizin yanında durdum. İbn Semmâk vaâzı esnasında şöyle demişti: Bir kimse tamamıyla Allah’tan yüz çevirirse, Allah da ondan yüz çevirir. Bir kimse kalbi ile Allah’a yönelirse, Allah da ona rahmeti ile yönelir. Ayrıca bütün yarattıkların yüzlerini de ona yöneltir. Kim ara sıra Allah’a yönelirse, Allah da ona ara sıra merhamet eder. Bu söz kalbime tesir etti. Allah Teâlâ’ya teveccüh ettim. Efendim Ali b. Mûsa Rıza’nın hizmeti hariç bütün meşguliyetimi ve malımı terk ettim. Bu sözü efendim Ali b. Rıza’ya anlatınca: Eğer nasihat almak istersen bu sana kâfidir, dedi.”⁵⁵

Yukarıdaki anlatıda, Marûf el-Kerhî’nin Müslüman iken zâhid bir vâizin meclisinde işittiği sözün kendisinde yarattığı tesir ile yaşadığı değişim aktarılmaktadır. Söz konusu değişimin, tasavvufa yönelişinin başlangıcı mı yoksa seyr u sülûk içerisinde gerçekleşen kemâl süreci mi olduğu belirsizdir. Bununla birlikte Kuşeyri’nin Ebû İshak İsferyânî ile Ebû Osman Mağribî hakkında aktardığı rivâyetlerde *yeniden Müslüman olmak* ifadesi yer alır. Bu iki sûfî, ruh, ruhun mahlûk oluşu ile Allah tasavvuru konusunda yürütülen ilmî bir tartışma esnasında metafizik bir uyanış yaşarlar ve bu dönüşümü *yeniden Müslüman olmak*⁵⁶ ile ifade ederler. Marûf el-Kerhî ise yaşadığı dönüşümü “Allah Teâlâ’ya teveccüh ettim” sözleriyle ifade eder. Bir kimsenin yüzünü Allah’a yöneltmesinin tasavvuf düşüncesindeki anlamı, kişinin niyet, irade ve eylemlerini insanların övgü ve yergilerinden uzaklaştırarak sadece Allah’a tahsis etmesi anlamına gelir.

55. Kuşeyri, *er-Risâle*, 27.

56. “Ebu İshak İsferyânî (r.a.)’nin şunu anlattığını duydum: “Bağdat’tan geldiğim zaman Nişabur Camii’nde ruh meselesi üzerine dersler vermekte ve ruhun mahlûk olduğu hususunu izah etmekte idim. Ebû Kasım Nasrabazî bizden uzak bir yerde oturuyor ve sözlerimi Ferrâ’ya: Şu adamın önünde ben yeniden Müslüman oldum, dedi ve bana işaret etti. Nasrabazî ruhun kıdemine inanmakta idi.” Kuşeyri, *er-Risâle*, 16; Ebû Osman Mağribî ile ilgili benzer bir rivâyet için bk. Kuşeyri, *er-Risâle*, 14.

4. İnsanın Nihai Gayesinin Rızık Değil Marifet Oluşu

“(Şakîk el-Belhî’nin) tevbe edip zühde atılışının sebebi şu idi: Şakîk zenginlerden birinin oğluydu. Genç yaşta ticaret için Türk ülkesine gitmişti. Bir puthaneye girdi. Burada putlara hizmetçilik yapan birini gördü. Hizmetçi saçını sakalını traş etmiş, üzerine erguvâni bir elbise giymişti. Şakîk, hizmetçiye: ‘Şüphe yok ki senin yaratıcı, hayat sahibi, âlim ve kâdir bir mabûdun var, ona ibadet et, zararı ve faydası olmayan bu putlara ibadet etme’ dedi. Hizmetçi ona şu cevabı verdi: ‘Eğer durum dediğin gibi ise, o Allah kendi memleketinde sana rızık vermeye kâdir ise bunca sıkıntılara katlanarak ticaret için buraya kadar neden geldiniz?’ Bu söz üzerine uyanan Şakîk zühd yolunu tuttu.”⁵⁷

Kuşeyrî’nin başlangıç hikâyesine yer verdiği sûfîlerden bir diğeri *tevekkül-kesb* ilişkisine dair ortaya koyduğu yaklaşımla tanınan Şakîk el-Belhî’dir.⁵⁸ Kesb hakkındaki yorumları sebebiyle İmam Muhammed’in *Kitâbü’l-kesb* ile Muhâsibî (ö. 243/857)’nin *el-Mekâsib* adlı eserlerine doğrudan muhatap olmuştur. İnsanın özgürlüğü sorununun bir uzantısı olan *tevekkül-kesb* problemine göre, rızık Allah tarafından mı yaratılmaktadır yoksa insanın ancak peşinden koşmak suretiyle elde edebileceği bir şey midir? İlki doğruysa, insanın rızık endişesi ile çalışıp çabalaması paradoksal bir durumu ortaya çıkarmaz mı? Şayet rızık için çabalamazsak bu sefer aile gibi sorumluluklarımızın durumu ne olacak? Kuşeyrî, sûfî portrelerde Şakîk el-Belhî’nin üç farklı başlangıç hikâyesine söz konusu problemi taşır. Ayrıca *Risâle*’nin *sefer ahkâmı* başlıklı bölümünde sûfîlerin rızık endişesi ile ilgili yaklaşımını gösteren pek çok menkıbeye atıfta bulunur. Bu anlatıların odak noktası, günümüzdeki ulaşım şartlarının konforundan uzak meşakkatli bir seyahat sürecinde, sûfîlerin rızık

57. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 36. Bir diğer varyantı şu şekildedir: “Şakîk’in zühd hayatına atılışının sebebi olarak şu hadiseden de bahsedilir: Bir kıtlık senesi oynayıp eğelenen şen ve şakrak bir köle gördü. Bütün halk geçim derdinde idi. Şakîk köleye: Bu ne neşe böyle? Halkın kuraklıktan ve kıtlıktan çektikleri sıkıntıyı görmüyor musun? dedi. Hizmetçi: Bundan bana ne? Efendimin hususi bir çiftliği var, muhtaç olduğumuz her şeyi buradan sağlıyorum, dedi. Bunun üzerine Şakîk intibâha geldi ve: “Bu hizmetçinin beyinin bir köyü var, efendi fakir bir mahlûk iken köle ona güvenerek rızık kaygısı çekmiyor. Mevlâsı zengin olan bir Müslümanın rızık kaygısı çekmesi nasıl uygun olur, dedi.”a.mlf., *er-Risâle*, 36. Bu rivâyetin benzer bir varyantı için bk. Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, 210-211.

58. Şakîk-i Belhî’nin hayatı ve tasavvufî tavrını etraflıca yer veren bir yazı için bk. M. Nedim Tan, “Tasavvuf İstılahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî’nin Âdâbü’l-İbâdât’ı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 159-173.

Allah'tan geleceğine dair duydukları sarsılmaz inançtır. Bu nedenle pek çok mutasavvıf, yolculuk esnasında yanlarına hiçbir yiyecek almazlar. Bu noktada Kuşeyri'nin benimsediği yaklaşım insanın nihai gayesinin rızık olmadığı ve insanın Allah dışındaki sebeplere tevessül etmesinin tevhîd ilkesiyle bağdaşmayacağı yönündedir. Dolayısıyla Şakîk el-Belhî'nin tasavvuf yoluna girişinin başlangıcı rızıkını Allah dışındaki bir yoldan aramak suretiyle, unuttuğu varoluş gayesini putlara tapan bir insan tarafından kendisine hatırlatılmasıyla gerçekleşir. Onun söz konusu metafizik uyanışı kendi dışındaki bir insanı işitmek/dinlemek suretiyle yani *semâ* kanalıyla gerçekleşir. İnsanın duyular aracılığıyla nihai gayesini hatırlaması Zünnûn el-Mısırî'nin başlangıç hikâyesinde de yer almaktadır:

“Bir kere bir kasabaya gitmek üzere Mısır'dan ayrılmak istemiştım. Sahrada yolculuk yaparken bir yerde uyumuştım. Gözlerimi açınca, altında uyuduğum ağaçta bulunan bir yuvadan kör bir tarla kuşunun düştüğünü görmüştüm. Kuş düşer düşmez yer yarıldı, içinden biri susam, diğeri su dolu iki kavanoz çıktı. Kuş, bundan yemeye, ondan içmeye başladı. Bunu görünce bu kadarı bana kâfidir, dedim. Hemen tevbe ettim. Tevbem kabul edilene kadar Kerîm olan Allah'ın kapısından ayrılmadım.”⁵⁹

İnsanın nihai gayesinin rızık olmadığını ve rızık gerçek sebebinin Allah olduğunu göstermek için Kuşeyri'nin verdiği ‘kör bir tarla kuşu’ örneği son derece anlamlıdır. Zira kuşun kör olarak tavsif edilmesinin nedeni kuşun rızıkını elde etmek için kesb yolunun kendisine kapalı olduğunu vurgulamaktır. Buna rağmen tarla kuşu yere düşer düşmez olağanüstü bir şekilde yer yarılmakta, içleri susam ve su dolu iki kavanoz ile karşılaşmaktadır. Zünnûn el-Mısırî'nin görme duyusuyla şahit olduğu bu olay, ona insanın rızık ile kesb arasında kurduğu nedensellik bağının yanlışlığını idrak etmesini sağlar. Görüldüğü üzere gerek Şakîk el-Belhî gerekse Zünnûn el-Mısırî sahip oldukları duyular aracılığıyla, (biri işitmek diğeri ise görme sayesinde) kemâl süreçleri başlar. Bu iki sûfînin öyküsünde dikkati çeken bir diğer husus tasavvufa yönelişlerini ifade etmek için tercih ettikleri ifadelerdir. Şakîk el-Belhî, *tevbe* ve *zühd* terimlerini kullanırken; Zünnûn el-Mısırî ise sadece *tevbeye* atıfta bulunmaktadır. Kuşeyri'nin düşüncesinde tevbe dört farklı anlamda kullanılır: (a)

59. Kuşeyri, *er-Risâle*, 24, 409.

Tevbenin gerekçesi. Bu konuda Kuşeyrî, insanın ya uhrevî bir cezadan sakınmak (tevbe), yahut uhrevî bir ödüle kavuşmak (inâbe) ya da sadece Allah için (evbe) olmak üzere üç gerekçe zikreder. Tevbenin hakikati, sadece Allah için yapılandır.⁶⁰ (b) Tevbe ile insanların yetkinlik dereceleri arasında irtibat.⁶¹ (c) Erdemli eylemlerden doğabilecek kibirden tevbe etmek.⁶² (d) Tevbenin yönü. Bu konuda Kuşeyrî, tevbenin esasında insandan Allah'a değil de Allah'tan insana doğru gerçekleştiğine dair aktarımlarda bulunur.⁶³ Şakîk el-Belhî ile Zünnûn el-Mısrî'nin tevbelerinde uhrevi bir ceza yahut ödül vurgusu yerine Allah'a bir atıf vardır. Nitekim Kuşeyrî tevbe ile Allah tasavvuru arasındaki kuvvetli ilişkiyi göstermeyi amaçlar. Bu meyanda portreler dışında biri Mecûsî⁶⁴ diğeri kâfir⁶⁵ olan iki kişinin İslâmiyet'in âdil ve merhametli Tanrı tasavvuru aracılığıyla Müslüman oluşlarını aktarır.

5. İnsanın Kemâl Sürecinin Başlangıcında Duyuların İşlevi: İşitmek ve Görmek

Kuşeyrî'nin sûfî portrelerde yer verdiği başlangıç hikâyelerinde dikkati çeken bir diğer husus ise insanın duyuları vasıtasıyla gayesini idrak

60. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 129-130.

61. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 130.

62. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 130-131.

63. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 132-133.

64. “Naklederler ki: Bir Mecûsî, İbrâhim'e (a.s.) misafir olmak istedi. Hz. İbrâhim Mecûsî'ye şayet İslâm'a girersen misafir ederim, dedi. Mecûsî ben Müslüman olursam senin bana yaptığın ihsânın ne faydası olur ki? dedi ve savuşup gitti. Allah Teâlâ İbrâhim'e (a.s.) şunu vahy etti: Ey İbrâhim! Bir kulum dinini değiştirmiyor diye neden ona yemek yedirmiyorsun? Halbuki yetmiş senedir kâfir olduğu halde biz o zâta rızkını veriyoruz. Bir gece de onu sen misafir etseydin, bunun sana ne zararı olacaktı? Bu hitâbı duyan Hz. İbrâhim (a.s.) Mecûsî'nin peşine düştü. Onu buldu ve misafir etti. Mecûsî ona: Görüşünüzü ve davranışımızı değiştirmenizin sebebi nedir? diye sordu. O da durumu anlattı. Bunun üzerine Mecûsî Hz. İbrâhim'e sordu: Gerçekten Allah bana böyle mi muamele ediyor? dedi, sonra: Bana İslâm'ı anlatınız dedi ve Müslüman oldu.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, 170-171, 262.

65. “Derler ki İbn Mübârek bir kere iri yarı bir kâfirle cenk ediyordu. Kâfirin ibadet vakti geldi. İbn Mübârek'ten ibadet için mehil istedi. O da istenen mehli verdi. Kâfir güneşe secde edince İbn Mübârek kılıcı ile başını kesmek istedi. Sema ve hâtiften bir ses işitti: “Ahde vefa ediniz. Şüphesiz kişi verdiği sözden mesuldür” (el-İsrâ17/34) diyordu. Bunun üzerine İbn Mübârek niyetinden vazgeçti. Mecûsî ibadetini bitirince: Yapmayı düşündüğün şeyi icra etmekten neden vazgeçtin? diye sordu. O da işittiği sesi anlattı. Bunun üzerine Mecûsî dedi ki: Ne iyi Rabb, düşmanı için dostunu takdir ediyor. Sonra derhal Müslüman oldu ve güzel bir İslâm hayatı yaşadı.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, 171.

etmesi ve böylece metafizik bir uyanış yaşamasıdır.⁶⁶ Erken dönem tasavvuf literatüründe duyular hakkında üç farklı yaklaşım bulunur: (a) Duyuların ıslâhı/terbiyesi (arındırılması) (b) Duyular aracılığıyla idrak (c) Hakikatin beş duyu aracılığıyla tasviri.⁶⁷ Duyuların arındırılması ile kast edilen şey gözün, kulağın, dilin vb. duyuların haram olan durumlardan muhafaza edilmesidir. Böylece duyular dış dünya ile kalp arasında ahlâkî bir süzgeç işlevi görür.

Duyuların idraki ise tasavvufun özgün yaklaşımını yansıtır. Sûfilere göre duyuların iki işlevi vardır: (a) Duyumsamak. Gözün eşyayı görmesi, kulağın fiziksel sesleri işitmesi gibi. (b) Allah ile akleden insanın duyularının idraki. Allah ile akletmenin neticesinde duyular ile idrak arasında doğrudan bir köprü oluşur. Böylece göz gördüğü her şeyde Allah'ın fiil ve kudretini görür iken; kulak işittiği her seste Allah'ın sesini duyar hale gelir. Bu konuya değinen ilk sûfî düşünürlerden biri de Hâris el-Muhâsibî'dir. Muhâsibî'nin *el-Akl* risâlesinde vazettiği *kademeli akıl teorisine* göre *garîze*, *fehm*, *basiret* ve *kâmil* olmak üzere aklın dört yetkinlik derecesi bulunmaktadır. Bu akıl dereceleri arasında fehm ile basiret arasındaki en önemli fark iman olgusudur. Muhâsibî'nin temel iddiası iman etmiş bir kimsenin duyularının ikili bir işleve sahip olduğudur. Bunun anlamı duyuların birincil fonksiyonları haricinde idrak etme işlevi kazanmalarınıdır. Bu çerçevede fehm akla sahip kimseler için şu âyeti örnek olarak verir: “Onların öyle kalpleri vardır ki, onlarla anlamazlar ve öyle gözleri vardır ki, onlarla görmezler ve öyle kulakları vardır ki, onlarla işitmezler.” (*el-A'râf* 7/179). Hâlbuki iman etmiş, basiret akla sahip kimselerin duyuları aynı zamanda akletmektedir ki bu minval üzere işitme duyusu hakkında “Allah ile akleden bir kulak” (أذن عقلت عن الله تعالى) ifadesini kullanır.⁶⁸

66. Yakın bir zamanda tasavvuf düşüncesinde duyuların işlevi ile ilgili kaleme alınmış ufuk açıcı bir yazı için bk. Ekrem Demirli, “Sarih Akıl ile Sahih Fitrat Arasında Selim Duyular: İnsanın Hakikat Arayışında Duyuların Yeri”, *Sabahülkesi* (Erişim 12 Ocak 2021).

67. Kuşeyri, tasavvufi ıstılahlar bölümünde yer verdiği “Zevk-Şirb” maddesinde, insanın hakikat ile ilişkisini, zevk (tatma), şirb (içme) ve reyy (kanma) olmak üzere üç şekilde ele alır. Böylece bilginin kesinlik derecelerini yeme-içme yani tat alma duyusundan hareketle tasvir eder. Öte yandan, zevk sahibinin yarı sarhoş, şirb sahibinin tam mest, reyy sahibinin ise sahv yani ayıklık halinde olduğunu söylemesi, onun sahv çizgisinde bir insan tanımı ortaya koyduğunu gösterir. Kuşeyri'ye göre aşkı kuvvetli olanın şirbi devamlı olur; şirbi devamlı olanın durumu ise ayıklık olur yani sekri doğurmaz. bk. Kuşeyri, *er-Risâle*, 108.

68. Hâris b. Esed Muhâsibî, *Şerefü'l-Akl ve Mâhiyyetuhu*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986/1406), 26, 30-31.

Bu konuda Kuşeyrî, sûfî portrelerde daha önce gördüğümüz İbrâhim b. Edhem, Şakîk el-Belhî ve Zünnûn el-Mısrî'ye ilaveten Fudayl b. İyâz ile Davud et-Tâî'nin başlangıç hikâyesine atıfta bulunur:

“Fudayl, başlangıçta Serahs ile Ebiver arasında yol kesen bir şakî idi. Tevbe edip kendisini düzeltmesinin sebebi şu idi: Bir cariyeye âşık olmuştu. Cariyeyi görmek için duvara tırmanırken bir hâfızın: “Mü'minlerin kalplerinin Allah'ın zikri karşısında huşû' duymaları zamanı gelmedi mi? (Hadid: 57/16) meâlindeki âyeti okuduğunu duydu ve birden: “O an geldi Ya Rabb” diyerek derhal geri döndü. Yolu bir harabeye uğradı. Geceyi burada geçirirken yakında bulunan bir insan topluluğundan birinin arkadaşlarına: “Buradan kalkıp gidelim” diğerlerinin ise “Burada sabahı edelim. Çünkü gecenin bir saatinde Fudayl bizim yolumuzu keser” dediğini işitti. Fudayl bu hadise üzerine bir kere daha tevbe etti. Gruba güvenle gidebileceklerini söyledi. Sonra Mekke'ye gelerek ölene kadar burada mücâvir hayatı yaşadı.”⁶⁹

“Bağdat'ta fukaradan birinin şöyle dediğini işittim: “Davud Tâî'nin zühd sebebi şu beyti okuyarak, ölüsüne ağlayan bir kadını dinlemiş olması idi: “Şimdi o yanakların hangisi çürümede ve o gözlerinden hangisi akmada.”⁷⁰

Görüldüğü üzere her iki sûfinin de yetkinlik süreci, işitme yani semâ yoluyla gerçekleşmektedir.⁷¹ Öte yandan *Nefehâtü'l-Üns*'te Fudayl b. İyâz zengin ticaret kervanlarının önünü kesip, el koyduğu malları fakir ve yoksullara dağıtan, oruç tutan ve namaz kılan korkusuz bir eşkiya olarak

69. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 25. Kuşeyrî, Dâvud et-Tâî'nin bir başka başlangıç hikâyesine daha atıfta bulunur: “Üstad Ebû Ali Dekkâk (r.a)'tan duydum: “Davud Tâî'nin zühd sebebi şu idi: Bağdat'ta gezmek adeti idi. Bir gün yolda giderken, Emir Hamid Tûsî'nin önünden gidip yol açan polislerin kendisini yolun kenarına ittiklerini gördü. Sağına soluna bakınca Hamid'i gördü. Bunun üzerine bir dünya ki; orada Hamid seni geçer, yuh ona dedi. Sonra evinin bir köşesine çekildi. Bütün vaktini ibadete ve mücâhede verdi.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, 34.

70. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 34.

71. Kuşeyrî, Şiblî (ö. 334/945) ve Havvâs'ın Hayru'n-Nessâc'ın meclisinde tevbe ettiği bilgisini aktarır. Fakat bu bölümde Şiblî ve Havvâs'ın başlangıç hikâyelerine yer vermez. Daha sonra Şiblî'nin hâl tercümesi için ayırdığı bölümde bu konuya dâir şu kısa alıntıya yer verir: “Hayru'n-Nessâc'ın meclisinde ilk defa tevbe edip halini düzelttikten sonra Demavend'e geldi: Biliyorsunuz memleketinizin vâlisi idim. Şimdi bu vazifeyi bırakıyorum, hakkınızı helal edin, dedi. Başlangıçta haddinden fazla mücâhede ve riyâzetle uğraştı.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, 71. Dolayısıyla söz konusu iki sûfinin tasavvufa yönelmelerinin esas sebebi Hayru'n-Nessâc'ın dersinde işittikleri bir söz yahut konuşma olabilir. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 69.

resmedilir.⁷² Onun hakkındaki bu bilgi işitme düzeyinde Allah'tan gelen vâridi niçin bazı insanlarda aydınlanmaya sebebiyet verirken diğerlerinde aynı etkiyi göstermediğini izah edebilir. Nitekim bu anlatılara göre Fudayl b. İyâz, tevbe edip tasavvufa yönelmeden önce de muhtaçları gözeten ve ibadet eden bir kimse olarak tasvir edilmektedir. Tasavvuf düşüncesine göre ihlâs üzere yapılan ameller insanda marifeti açığa çıkarabilir. Böylece, insanda işittiği bir ses yahut gördüğü herhangi bir manzara metafizik uyanışa (intibâh) sebep olabilir.⁷³

İlk dönemde sûfîler semâ terimini “sûfînin kendisine gelen vâridi işitmesi ve işittiğini kalbe aktarması”⁷⁴ anlamında kullanırlar. Buna göre Allah'tan gelen vâridin işitilmesi neticesinde kalpte birtakım hâller gerçekleşebilir. Bu hâller kişinin yetkinlik mertebesine göre değişik şekillerde ortaya çıkar. Hüzün, özlem, yakınlık-uzaklık, sevinç, bayılma gibi haller buna örnek olarak verilebilir. Kuşeyrî, *Risâle*'de semâ kavramının bu ilk anlamına karşılık gelmek üzere *hâl ile semâ* ifadesini kullanır. O, *hâl ile semâyı* “İtâb, hitâb, vuslât, hicrân, yakınlık, uzaklık, elden çıkana üzülmeye, elde edilecek olana karşı hararetle istek duyma, ahde vefa etme, vaadi tasdik etme, ahdi bozma, hüzün, özlem, ayrılık korkusu, vuslât sevinci ve terk edilme endişesi gibi, vâridatı hatırlamak suretiyle düşünme” şeklinde tanımlar.⁷⁵ Fakat işitilen sözün içeriği ile dinleyen kimsenin yetkinlik mertebesi semânın tesir kuvvetini ve kalpte ortaya çıkan hâlleri belirler.⁷⁶ Sûfî müellifler bu anlamda işitilen sözleri de kendi içinde Kur'an, şiir, nağme, menkıbe gibi kademeli bir şekilde ele alarak, en üstün üstün

72. Câmîi, *Nefahâtü'l-Üns*, 38, 92.

73. Sûfî portreler dışında *Risâle*'de geçen benzer bir rivâyet için bk. “Demirci Ebû Hafs Nişâbü'rî'nin sanatını terk edişi ile ilgili sülûkunun başlangıcındaki şu menkıbe çok meşhurdur: Ebû Hafs dükkanında çalışırken bir hâfızın Kur'an'dan bir âyet okuduğunu işitir ve kalbine gelen vârid sebebiyle hissini kaybederek kendinden geçer. Daha sonra elini ateşe sokmak suretiyle ocaktaki kızgın demiri eli ile çıkartır. Bu durumu gören bir müridi ona şöyle der: Üstad, bu ne hâl! Bunun üzerine Ebû Hafs kendisinden zuhûr eden kerametinin farkına vararak, sanatını terk eder ve dükkânından çıkıp gider.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, 105.

74. Semih Ceyhan, “Semâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 9/455-457.

75. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 426-427; Serrâc, *el-Lüma'*, 320.

76. Kuşeyrî, *Risâle*'de *semâ* bahsinde işittikleri sesler nedeniyle yaşamını yitiren sûfîlere yer verir. Allah'tan gelen hitâbın doğrudan işitilmesi karşısında bu sûfîlerin cismânî bedenleri adeta parçalanır. Kuşeyri, *er-Risâle*, 398-399. “Ebû Ali Ruzbârî diyor ki: “Bir köşkün yanından geçmiş, güzel yüzlü bir gencin yerde serili bir vaziyette yattığını, etrafında halkın toplanmaya başladığını görmüş ve gencin halini sormuştum. Dediler ki: Genç buradan geçerken, köşkteki bir cariye'nin şu şarkıyı söylediğini işitti: Seni görmeye tamah eden bir kulun himmeti ve niyeti

sözün Allah'ın kelâmı olduğunu ifade etmişlerdir. Öte yandan Hücvîrî, Keşfü'l-Mahcûb'ta semâ bahsine ilmin vasıtaları olması bakımından işitme, görme, tatma, koklama ve dokunma duyularına atıfta bulunarak başlar ve işitmenin diğer duyulara nazaran üstün olduğunu iddia eder. Bunun temel nedeni, vahye muhatap olan ilk duyunun işitme olmasının yanı sıra bütün dinî sorumlulukların zemini olması nedeniyledir.⁷⁷ Bununla birlikte sûfiler insan doğasının Kur'an'ı dinlemeye yatkın bir surette yaratıldığını düşünürler. Daha açık ifade etmek gerekirse insan doğası gereği Allah'ın kelâmına ihtiyaç hisseder ve ona yönelir. Bu insanın tabiatında mündemcî ilâhî bir ilkedir.⁷⁸ *Risâle*'de sûfilere ait başlangıç hikâyelerinin büyük bir kısmı ise işitilen ilâhî ya da beşerî bir sözün etkisiyle başlamaktadır. Dolayısıyla bu sözler Allah'tan insana gönderilen vârid⁷⁹ anlamında semâ kapsamında değerlendirilmelidir. Kuşeyrî *Risâle*'de semâ terimini sadece fiziksel bir işitme, nağmeli ve besteli söz yahut çalgı anlamında değil⁸⁰ aksine insanın nihai gayesini oluşturan Allah'ın hatırlaması şeklinde değerlendirir.⁸¹ Bu konuda *Risâle*'de Cüneyd-i Bağdâdî'nin semâ ile elest ahdi arasında kurduğu şu rivâyete yer verir:

“Cüneyd'e sorulmuş: Sakin sakin duran bir kimse sema dinlediği zaman neden sallanmaya başlıyor? Şöyle demiş: Allah Teâlâ ezel ve elest bezminde ilk misakta rûhlara: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? diye hitâp

ne kadar yücedir! Seni göreni görmesi için bir göz için kâfi değil midir? Bunu dinleyen genç bir çığlık attı ve öldü.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, 377-378.

77. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 543-545.

78. “Kur'an'ın mucizelerinden biri, onu dinlemekten ve okumaktan (insani) tabiatın nefret etmemesi ve hoşnutsuz olmamasıdır. Bunun sebebi onda muazzam bir rikkatin (inceliğin ve dokunaklı olma halinin) mevcut olmasıdır. O derecedeki Kureyş kâfirleri bile gece gizlice gelir, Resülullâh (s.a.v) namazda iken okuduğu şeyi dinler, taaccüp ve hayretlerini belli ederlerdi.” Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 545. İnsan tabiatı ile Kur'an arasındaki doğal irtibatı vurgulayan bir diğer sûfi müellif Hâris b. Esed el-Muhâsibî'dir. bk. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kurân*, thk. Hüseyin Kuvvetli (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1971), 286-287.

79. Bir tasavvuf terimi olarak vârid (ç. vâridât) “Kulun kasdı olmaksızın gaybten (Hak'tan) kalbe gelen manalar. Allah'tan gelen vâride (ilhama, feyze) vârid-i Hak, ilimden (şeriattan) gelen vâride vârid-i ilim denir. Bazı vâridler neşe ve sevinç, bazıları hüznün ve sıkıntı tesiri yapar.” Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2001), 367.

80. Kuşeyrî kendisinin üstadından semâ için rûhsat istediğini ve fakat daha sonra bunu verdiğini verirken de esas semânın kalp ile yapılması gerektiğine dâir aktarımı mevcut. Bu durum semânın açık bir şekilde ruhsat verilmediğini yahut açıktan yapılmasının hoş karşılanmadığını göstermektedir. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 377.

81. “Zünnûn şöyle demişti: Hakk'tan gelen ve kalpleri Hakk'a doğru harekete geçiren bir vârid ve sâik. Kim semâyı Hakk ile dinlerse hakikat mertebesine çıkar. Kim nefsâniyet ile dinlerse zındıklık derecesine düşer.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, 369.

etmiş. Rûhlar da: Evet, öyle demişlerdi. (Araf, 7/172) İşte o zaman bu kelâmın işitilmesinden (semâ) hâsıl olan şevk ve lezzet rûhlara yerleşti. Sema dinledikleri zaman onu hatırlar ve harekete geçerler.”⁸²

6. Eylemden Bilgiye Ümmîlikten Marifete Geçiş

Sûfî portrelerde yer alan başlangıç hikâyelerinin bir kısmı, bilgi-eylem ilişkisine atıfta bulunur. Buna göre saf ve hâlisane bir niyetle yapılan bir amel, insanda metafizik uyanışı tetiklemektedir. Bu çerçevede Kuşeyrî, Bîşr Hâfî ile Mansûr b. Ammâr’ın büyük bir benzerlik içeren tasavvufa yönelik hikâyelerine yer verir. Her iki sûfî yolda yürürken üzerinde Allah’ın ismi yazılı bir kâğıda tesadüf ederler. Biri kâğıdı yerden alır, yanında bulunan miski çıkarır ve üzerine sürer, daha sonra da bir duvar boşluğuna yerleştirir. Diğer sûfî ise koyacak bir yer bulamadığı için yutmayı tercih eder. Bunun neticesinde her iki sûfî gördükleri rüyada Allah’ın kendilerine memnuniyet içerikli hitâbına mazhar olurlar. Bu olay her ikisinin kemâl sürecinin başlangıcını oluşturur. Bununla birlikte Bîşr b. Hâfî ve Mansûr b. Ammâr tasavvufa yönelişlerini *tevbe* ile ifade ederler. Birbirleriyle benzerlik arz eden iki porte aşağıdaki gibidir:

“Tevbe etmesinin sebebi şu idi: Yolda halk tarafından ayaklar altında çiğnenen ve üzerinde Aziz ve Celil olan Allah’ın isminin yazılı olduğu bir kâğıda tesadüf etti. Kâğıdı yerden aldı ve bir dirheme satın alıp yanında bulundurduğu misk ile kokulandırdı ve bir duvar yarığına koydu. Bu hâdise üzerine uyuyan bir insanın rüyada gördüğü bir şekilde birisinin kendisine şöyle dediğini işitti: Ey Bîşr! Sen ismimi güzel bir koku ile kokulandırdın. Hiç şüphelen olmasın ki ben de senin ismini dünya ve âhirette hoş bir koku ile kokulandıracam.”⁸³

82. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 369. Kelâbâzî, semâ ile elest bezmi arasındaki irtibata Ebû Muhammed Rûveym’den rivâyette şu şekilde yer verir: “Sûfîler ilk zikir olan: ‘Rabbınız değil miyim’ (el-A’râf 7/172), ilâhî hitâbını işittikleri zaman bu hitab onların ruhlarının derinliklerinde gömülüp kalmıştı. Nitekim bu hitâbın akıllardaki mevcudiyeti de gizli ve saklı bir halde kalmıştı. İnsanlar semâ’ı dinledikleri zaman, sırlarında saklı olan o ilâhî hitap açığa çıkar ve onlar da bunu dinleyerek coşarlar. Nitekim akıllarında gizli bulunan şeyi Hakk haber verdiği zaman onu hemen tasdik ediverirler.” Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî, *Ta’arruf: Doğu Devrinde Tasavvuf* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 246.

83. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 30. Hücvîrî’de Bîşr’in başlangıç hikâyesinde farklı olarak şu cümleler ile başlamaktadır: “Bir gün sarhoşluktan sendeleye sendeleye yürürken yolda bir kâğıt parçası buldu. Onu hürmetle eline aldı. Üzerinde ‘Bismillahirrahmanirrahim’ yazılı idi.” bk. Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, 203.

“Derler ki: Tevbe etmesinin sebebi şu idi: Bir kere yolda giderken üzerinde ‘Bismillâhirrahmânirrahim’ yazılı olan bir kâğıt bulmuş, bu kâğıdı koyacak uygun bir yer bulamadığı için yutmuştu. Bunun üzerine rüyasında birinin: ‘O kâğıda hürmet ettiğin için Allah senin üzerine kapalı olan hikmet kapısını açtı’ dediğini işitti.”⁸⁴

Bilgi-eylem ilişkisine atıfta bulunulan bir başka anlatı Dâvûd et-Tâî’ye aittir. Ebû Hanife’nin verdiği derslerden birinde amele yaptığı güçlü vurgu onun kemâl sürecinin başlangıcı kabul edilir. Böylece kendisine bir daha cedel ve tartışma içerisine girmeyeceğine dair bir söz verir. Dâvûd et-Tâî kendine verdiği sözü tutmakta ne kadar zorlandığını şu sözleriyle ifade eder: “*Bir meseleye cevap vermek durumunda kaldığım olurdu. Ben o mesele hakkında konuşmaya, susuz kalmış bir insanın soğuk suya duyduğu istekten daha şiddetli bir arzu duyar, fakat yine de o konuda konuşmazdım.*” Tasavvufi düşüncede cedel ve tartışma kibre sebebiyet vermesi ve doğru düşünmeyi engellediği için negatif bir anlama sahiptir. Bu nedenle Ebû Hanife’nin ders meclisine devam etmekte olan Dâvûd et-Tâî, cedelden uzak durmak ile ilgili bilgisini tatbik etmek için kendini zorlar. Bunun neticesinde ise ahlâkî yetkinliğe ulaştığını ifade eder. Bununla birlikte Dâvûd et-Tâî, tasavvufa başlangıcını *zühd* terimi ile ifade etmeyi tercih eder. Kuşeyrî’nin aktardığı rivâyet şöyledir:

“Derler ki onun *zühd* hayatına atılmasının sebebi şu idi: Ebû Hanife’nin (r.a.) meclislerine devam ederdi. Bir gün İmâm-ı Azam dedi ki: ‘Ey Dâvûd! Biz alet ve edevâtı (şer’î ilimleri) muhkem hale getirdik.’ Dâvûd sordu: ‘Geriye ne kaldı?’ Ebû Hanife cevap verdi: ‘Onunla amel etmek.’ Dâvûd diyor ki: ‘Ebû Hanife’nin bu ikazı üzere uzlete çekilmem hususunda nefsim benimle çekişmeye başladı. Nefsime hiçbir meselede konuşmamak şartı ile Ebû Hanife’nin meclislerine devam etmedikçe seni *uzlete* çekmem’ dedim. Kimse ile bir şey konuşmamak şartıyla bu meclislere devam ettim. Bir meseleye cevap vermek durumunda kaldığım olurdu. Ben o mesele hakkında konuşmayan, susuz kalmış bir insanın soğuk suya duyduğu istekten

84. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 48. Mansûr b. Ammâr’ın tasavvufa yönelişi, rüyasında kendisine hikmet kapısının açılması şeklinde ifade edilmesi dikkat çekicidir. Erken dönemde bazı sûfi müelliflerin metinlerinde *hikmet* ve *hakîm*, tasavvufî bilgi ve mürşid için kullanılmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî’nin Amr b. Osman el-Mekkî’ye yazdığı mektupta yer verdiği âlim-hâkim arasındaki diyalog bu kullanım için örnek olarak verilebilir. bk. Cüneyd-i Bağdâdî, *Resâilü’l-Cüneyd*, thk. Ali Hasan Abdulkadir (Kâhire: Darü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1988) 8-11.

daha şiddetli bir arzu duyar, fakat yine de o konuda konuşmazdım. Bundan sonra Dâvûd et-Tâî'nin durumu bilinen şekli aldı.”⁸⁵

Tasavvuf literatüründe eylem (amel) terimine şu iki içerik yüklenir: Kalbin amelleri ve amellerde süreklilik. Kalbin amelleri ile kastedilen kıskançlık, kibir, öfke yahut şefkat, tevazu, gibi ahlâkî eylemlerin hisle irtibatlı kökleridir. Sûfîler kalbin amellerini ihlâs ve riyâ olmak üzere iki kavram etrafında değerlendirirler. Buna göre, insan ahlâkî eylemlerini sadece Allah'ın rıza ve mahabbeti için gerçekleştiriyorsa ihlâs; buna mukabil Allah dışındaki herhangi bir şey için-örneğin insanların övgüsünü kazanmak yahut yermesinden kaçınmak gibi-gerçekleştiriyorsa riya açığa çıkar.⁸⁶ İkinci husus ise amellerde süreklilik ilkesidir. Bu noktada sûfîler, insanın kemâl sürecinin sadece ibadetler ile sınırlı olmadığını aksine insanın nefes alıp verdiği her zaman diliminde, Allah'ın huzurundaymış gibi düşünmesi ve davranması gerektiğini söyler.

Kuşeyrî amelin devamlılığı ile ilgili *Risâle*'de Marûf el-Kerhî'nin şu rivâyetini aktarır: “Dâvûd et-Tâî'nin sohbetinde bulunanlardan biri bana sakın ameli terk etmeyesin. Çünkü amel seni Mevlâ'nın rızasına yaklaştırır, dedi. Ben de amelden kastın nedir? diye sordum. Bana şu cevabı verdi: *Rabbine itaat halinde dâim olmak*, Müslümanlara hizmet ve nâsihatta bulunmak.”⁸⁷ Dolayısıyla Bişr b. Hâfî ile Mansûr b. Ammâr'ın sergiledikleri davranış, kalbin amelleri bakımından ihlâsı ifade ederken; üzerinde Allah'ın ismi yazılı olan bir kâğıda gösterdikleri hürmet eylemi, onların ibadeti nasıl gündelik hayata taşıdıklarını gösteren bir örnektir.⁸⁸

85. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 34.

86. Erken dönem tasavvuf literatüründe kalbin amelleri meselesine eğilen iki sûfî müellif olarak Hâris b. Esed el-Muhâsibî ile Cüneyd-i Bağdâdî zikredilebilir. Muhâsibî ihlâs ve riya; Cüneyd-i Bağdâdî ise ihlâs, sıdk ve te'vil kavramları etrafında tartışır. bk. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkilla*, thk. Abdulhalim Mahmud, (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1990), 106-109; Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfûs*, thk. Abdülkadir Ahmed Atae (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1987), 63-64; Bağdâdî, *Resâil*, 9-17, 52-54.

87. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 27.

88. Kuşeyrî'nin bu çerçevede sûfî portrelerde yer verdiği bir başka tasavvuf yoluna giriş hikâyesi Şakîk el-Belhî'nin isâr davranışdır. “Hâtem Asamm anlatıyor: “Şakîk b. İbrâhim zengin bir zat idi. Fütüvvet ve mürüvvet gösteriyor, malını cömertçe harcıyor, gençlerle düşüp kalkıyordu. Bu sırada Belh Emiri Ali b. İsa Mâhan idi. Emir köpeğini alarak ava gitmekten hoşlandı. Bir gün köpeklerinden birini kaybetmişti. Köpeğin bir adam tarafından çalındığı fesatçılar tarafından iddia edildi. Bu adam Şakîk'in komşusu idi. Adam aranmakta olduğunu duyunca korktu ve kaçtı. Eman dileyerek Şakîk'in evine girdi. Şakîk kalktı, Emir'in yanına gitti ve şöyle dedi: Bu adamı yakasını bırakın, köpek benim yanımdadır, üç güne kadar size teslim edeceğim, dedi. Adamın yakasını bıraktılar. Şakîk, Emir'in yanında ne yapacağını düşünme düşünme ayrıldı. Üçüncü gün olunca Şakîk'in dostlarından olup o sırada seferde bulunan bir zat Belh'e dönmüş, yolda

Bu iki şarta binaen ortaya konan ameller, Allah'ın insana saflaşmış bir hâl yahut vârid göndermesiyle neticelenebilir. Böylece insanın kemâl süreci başlayabilir.

7. İnsanın Yetkinlik Sürecinde Başlangıç-Son İlişkisi

Erken dönem tasavvuf literatüründe sûfilerin tasavvufu benimsemelerinde dikkati çeken bir diğer husus, kemâl sürecinin kademeli olarak tasviridir. Buna göre, sâlikin tek bir yetkinlik sürecinden ziyade iç içe geçmiş, sürekli ve daha müttekâmil olana doğru seyretmesi muhtemel birden fazla kemâlin iç içeliğinden bahsetmek mümkündür. Kuşeyrî bu hususa işaret etmek üzere Bâyezîd-i Bistâmî'nin şu başlangıç hikâyesine atıfta bulunur:

“Ümmi Bistâmî diyor ki: Babam Bâyezîd'e (sülûkunun) başlangıcı ve zühdü hakkında sorulmuş. O da: Zühdün bir tek menzili yoktur ki, bir tek cevap vereyim, demiş. Niçin? Sorusuna ise şu cevabı vermişti: Çünkü ben zühdde üç gün kaldım, dördüncü gün zühdden çıktım. İlk gün dünya ve dünyada olan şeylere karşı zâhid oldum. İkinci gün âhirete ve orada bulunan şeylere karşı zâhid oldum. Üçüncü gün Allah'tan başka ne varsa hepsine karşı zâhid oldum. Dördüncü gün olunca bana Allah'tan başka bir şey kalmadı. Anladım. O zaman hâtiften gelen bir sesin bana: Ey Bâyezîd! Bizimle bulunmaya takatin yetmez, dediğini işittim ve maksadım işte bu idi, dedim. Aynı ses bu sefer: (maksadını ve isteğini) buldun, buldun diye hitap etti.”⁸⁹

Yukarıdaki anlatıda dikkat çeken birkaç husus bulunmaktadır. İlk olarak, Bâyezîd, tasavvufî anlamda yetkinleşme sürecini *zühhd* ile ifade eder.

boynunda halka bulunan bir av köpeği bulmuş, bunu Şakîk'e hediye etmeliyim, zira o gençlerle düşüp kalkıyor diye düşünmüş, köpeği almış ve Şakîk'e getirmişti. Şakîk köpeği görünce, bunun kaybolan köpek olduğunu anladı ve memnun oldu, köpeği aldı, Emir'e götürdü ve taahhüdünden kurtuldu. Bu hâdisde üzerine Allah, Şakîk'e bir uyanış (*intibâh*) nasip etti. Yaptıklarına *tevbe* etti ve *zühhd* yolunu tuttu.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, 36-37.

89. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 38. Hücvîrî farklı bir rivâyet aktarır: “Bir kere Mekke'de bulunmuştum. Sadece Beyt'i görmüş ve haccım makbul değil, çünkü daha evvel de bu cinsten pek çok taş görmüştüm, dedim. Bir defa daha Mekke'ye gittim. Bu sefer hem evi hem de evin sahibini yani Allah'ı gördüm ve dedim ki: Henüz tevhidin hakikati yoktur. Üçüncü bir kere daha gittim. Bu defa herşeyi evin sahibi olarak gördüm. Evi göremedim. O vakit sırrıma ve rûhuma şöyle nida olundu: Ey Bayezid! Eğer nefsinin görmezsen tüm kâinatı görse bile müşrik olmazsın. Bilakis bütün kâinatı görmeden de nefsinin görse müşrik olursun! İşte o vakit, tevbe ettim ve varlığımı görmekten de tevbe ettim.” Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 205-206.

İkinci olarak zühdün kendi içinde üçlü hiyerarşik bir yapısı olduğuna vurguda bulunur. Buna göre zühdün birinci basamağı dünyayı terk, ikinci basamağı âhireti terk, üçüncü basamağı Allah'tan başka her ne varsa hepsini terk etmektir. Bu sıralama tasavvufî düşüncenin ana prensipleri ile uyuşmakla birlikte insanın nihai gayesini göstermesi bakımından ayrıca önemlidir. İnsanın nihai gayesi, Allah dışındaki tüm ilgi ve alakaları terk etmek anlamında zühd içerisinde olmaktadır. Bu anlamda zühd, sadece terk anlamına değil aksine her an Allah ile olma haline atıfta bulunmaktadır. Peki tasavvufî düşünceye göre insanın kemâl süreci sürekli artarak ilerleyen doğrusal bir hat üzerinde mi devam eder yoksa belirli şartlarda duraksayan, gerileyen ve daha sonra yeniden ilerleyen bir çizgide mi değerlendirilir? Kuşeyrî'ye göre insan kemâl sürecinde duraksayabilir yahut gerileyebilir. Başta işaret edilen *telvîn* hali yahut *tahavvül* hakkında Kuşeyrî'nin aktardığı iki rivâyet aşağıdaki gibidir:

“Derler ki Ebû Amr b. Nuceyd (tasavvuf yolunun) başlangıcında Ebû Osman'ın sohbet meclislerine devam ederdi. Sözlerinin tesirinde kaldı ve tevbe etti. Sonra bir ara işi gevşetti. Ebû Osman'ı gördükçe ondan kaçıyor ve meclislerine devam etmiyordu. Bir gün yolda Ebû Osman'la karşılaştı, yolu değiştirdi. Başka bir yola saptı. Ebû Osman onu takip etmeye başladı ve nihayet yakaladı: Evladım, sadece günahsız olduğun zaman seni sevenle arkadaşlık etme! Ebû Osman sadece bu nevi hallerinde (gevşeklik) sana faydalı olur dedi. Bunun üzerine Ebu Amr tevbe etti. Önceki (müritlik) haline döndü ve bunu başarı ile devam ettirdi.”⁹⁰

“Ebû Ali Dekkâk'ın şunu söylediğini işitmiştim: Müritlerden biri tevbe etmiş, sonra işi gevşeterek müritliğe ara vermişti. Bir gün acaba tevbe haline dönsem bunun hükmü nasıl olur, diye düşünürken hâtiften bir ses ona: Ey Falan bize itaat ettin, biz de sana teşekkür ettik. Sonra bizi terk ettin, biz de sana mühlet verdik. Eğer bize dönersen seni kabul ederiz, dedi. Bunun üzerine genç (müritlik) haline döndü ve bunda başarılı oldu.”⁹¹

90. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 128-129.

91. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 128-129.

Sonuç

Erken dönem tasavvuf literatüründe “İnsanın kemâl süreci nasıl başlar?” sorusundan hareketle vazettiğimiz tartışmanın neticeleri hakkında şunları söylemek mümkündür. İnsanın kemâl süreci sistematik bir tadrîs ve tâlim sürecini zorunlu kılan nazarî bir araştırmamanın sonucunda ulaşılan bir *bulmaya* değil aksine insanın tabiatında mündemiç ve fakat unutulmuş bir gâyenin *hatırlanmasına* dayanmaktadır. Sûfi portrelerde insanın kemâl süreci, farklı bir dine mensup bir kimsenin tasavvuf aracılığıyla (mürşîd) İslâmiyet’i benimsemesi, sâlikin ilk defa tasavvufa yönelişi yahut sülûk süreci içinde kademeli olarak yetkinleşmesi şeklinde betimlenir. Bununla birlikte Kuşeyrî’nin din değiştirme zemininde aktardığı rivâyetlerin çoğunluğunun ortak noktasını *kerâmet* oluştururken, diğer başlangıç hikâyelerinin sebepleri ise Allah’ın inâyeti, duyular (çoğunlukla işitme ve görme) aracılığıyla idrak ile ihlâsa üzere gerçekleştirilen eylem olduğu söylenebilir.

İnsanın kemâl sürecinin başlangıcı ile ilgili bir diğer tespit, tasavvufa yönelen sûfilerin nihai gayelerinin rızık değil de marifet olduğunu idrak etmeleridir. Bu anlamıyla söz konusu rivâyetler aynı zamanda içinde bulunulan toplumda ahlâkî bakımdan yozlaşan insana yönelik bir eleştiri olarak da okunabilir. İnsanın kemâl sürecinin başlangıcı ile sonu arasında doğrusal ve determinist bir ilişki bulunmamaktadır. Sûfilerin tasavvufa yönelişlerini içeren rivâyetlere göre sülûk sürecinde duraksama, gerileme, yeniden dönme yahut tamamen yoldan sapmalar olabilir. Bu tespit aynı zamanda sûfi müelliflerin insanın akıbeti hakkında benimsediği uhrevî kurtuluştan emin olmamaktan kaynaklanan havf ve recâ ile va’-d-vaîd konusundaki yaklaşımlarıyla da uyumludur. Sûfi portrelerde tasavvufa yönelenlerin gerekçeleri her ne kadar benzerlikler içerse de insan tipolojileri bakımından dikkat çekici bir çeşitlilik arz etmektedir. Kimisi fakirleri gözeten bir eşkıya iken kimisi bir melikin oğlu yahut sıradan bir insan olarak betimlenmektedir. Dolayısıyla sûfi başlangıç hikâyelerinde insânî yetkinlik konusunda belli bir *seçkincilik* fikrine rastlanmamaktadır.

Sûfi başlangıç hikâyeleri aynı zamanda kendi dönemine yönelik bir toplum ve insan eleştirisini de içinde barındırmaktadır. Varoluş gayesini unutarak rızık peşine düşen, şan, şöhrat ve makamı arzulayan yahut ahlâkî eylemlerinin gerekçesini Allah dışındaki ilkelere göre temellendiren ve bilgi-eylem birlikteliğini gözetmeyen insan tipolojileri dolaylı

bir şekilde tenkit edilmektedir. Bu anlamıyla sâlikin tasavvufa yönelişinin başlangıcında terk ettiği ve yöneldiği unsurlar aynı zamanda ahlâkî bozuluşa maruz kalan insanın nasıl yeniden erdemli bir varlığa dönüşeceği için ana hatlarını içeren bir izlek işlevi üstlenebilir.

Son olarak tasavvufa yönelen sûfîlerin girdikleri yolu *tevbe*, *zühhd*, *terk*, *Allah'a yönelme* ve *yeniden Müslüman olma* gibi terimlerle ifade etmeleri, erken dönem tasavvuf literatüründe tasavvufun ilk olarak nasıl anlaşıldığı ve ortaya çıktığı konusunda birtakım ipuçlar verebilir. Kuşeyri'nin *Risâle* adlı eserinden hareketle sûfîlerin tasavvufa yönelişlerini ifade etmek için en çok tercih ettikleri terim *tevbe* olmakla birlikte, *yeniden Müslüman olma* ifadesi ise en dikkat çekici olanıdır. Sıklıkla tekrarlanan olmak bakımından ikinci sırada gelen terimler *terk* ve *zühhd* kelimeleridir. Tasavvufa yönelen sûfî sahip olduğu mal yahut mevkiyi terk ederek, genellikle Mekke'ye doğru bir seyahate çıkmakta ve yaşamının geri kalan kısmını Hz. Peygamber'e komşu olarak (*mücâvirlik*) sürdürmektedir. Başlangıç hikâyelerinde dikkat çeken son kelime ise *hikmet* kavramıdır. Mansûr b. Ammâr'ın tasavvufa yönelişi, Allah tarafından kendisine hikmet kapısının açılması olarak betimlenmektedir ki, bu durum erken dönem sûfî metinlerinde *hikmetin* tasavvuf yerine kullanıldığının bir göstergesidir.

Şekil 1: Kuşeyri'nin *er-Risâle* adlı eserinde sûfîlerin tasavvufa yönelişlerini ifade ederken kullandıkları terimler:

Sıra	Sûfî	Sûfîlerin Tasavvufa Yönelişlerini İfade Etmek İçin Kullandıkları Terim/ler	Sayfa
1	Ebû Kasım Nasrabâzî	Yeniden Müslüman olmak	s. 16-17.
2	Ebû Osman Mağribî	Yeniden Müslüman olmak	s. 15.
3	Ebû Hafs Nişâbûrî	Terk	s. 105.
4	Ebû Nasr Müezzîn	Terk	s. 105.
5	Ebû Süleyman Dârânî	Yola girmek	s. 128.
6	Ma'ruf el-Kerhî	Allah'a yönelmek	s. 27.
7	Ebû Amr b. Nuceyd	Tevbe etmek	s. 128-129.
8	Genç (Belirsiz)	Tevbe etmek	s. 129.
9	Zünnûn el-Mısrî	Tevbe etmek	s. 24, 409.
10	Fudayl b. İyâz	Tevbe etmek	s. 25.

11	Bişr el-Hâfî	Tevbe etmek	s. 30.
12	Şiblî	Tevbe etmek	s. 71.
13	Adam (Belirsiz)	Tevbe etmek	s. 411.
14	Şakîk el-Belhî	Tevbe / Zühd	s. 36.
15	Mansûr b. Ammâr	Tevbe/ Hikmet	s. 48.
16	Dâvûd et-Tâî	Zühd	s. 34.
17	Bâyezîd-i Bistâmî	Zühd	s. 38.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman. "Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin Bir Risâlesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/89 (2000), 112.
- Bağdâdî, Cüneyd. *Resâilü'l-Cüneyd*. thk. Ali Hasan Abdülkadir. Kâhire: Darü'l-Kütübü'l-Mısıriyye, 1988.
- Başer, Hacı Bayram. "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine". *İnsan Nedir?: İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - Halil İbrahim Üçer. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-Üns: Evliyâ Menkıbeleri*. çev. Lâmiî Çelebî. haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- Cengiz, Muammer. "Tasavvuf Tarihinde Elest Misâkına Dair Yorumlar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017), 906-907.
- Ceyhan, Semih. "Semâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/455-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Demirli, Ekrem. "Kuşeyrî'den İbnü'l Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yolculuğunun Gelişimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 121-141.
- Demirli, Ekrem. "Sarih Akıl ile Sahih Fitrat Arasında Selim Duyular: İnsanın Hakikat Arayışında Duyuların Yeri". Erişim 12 Ocak 2021. <https://www.sabahulkesi.com/>

- Gül, Halime. *İbrahim b. Edhem ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2008.
- Hücvirî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. et-*Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh yayınları, 2016.
- Khalil, Atif. "A Note on Interior Conversion in Early Sufism and Ibrahim b. Adham's Entry into the Way". *Journal of Sufi Studies*. 5/2 (Nowember 2016), 189-198.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. haz. Halil el-Mansûr. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1422/2001.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâle: Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Lüma fi'l-İtikad*. çev. Ercan Alkan. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 12/28 (2011), 193-198.
- Meçin, Mahmut. "Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Akli ve Manevî Yolculuk". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 329-353.
- Meier, Frietz. "Kuşeyrî'nin Tertibü's-Sülûku". çev. Eyüp Kaya. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 4/10 (2003), 363-375.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Âdâbü'n-Nüfûs*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1987.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Akl ve Fehmu'l-Kurân*. thk. Hüseyin Kuvvetli. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1971.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Akl ve Fehmü'l Kur'ân: Akl ve Kur'ân'ı Anlamak*. thk. Dr. Hüseyin el-Kuvvetli. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. er-Riâye li-hukûkillah*. thk. Abdulhalim Mahmud. Kahire: Dârü'l-Maarif, 1990.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Şerefü'l-Akl ve Mahiyyetuhu*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986/1406.
- Özturan, Hümeyra. *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Reis, Bedriye. "Kuşeyrî'nin Letâifü'l-İşârâtı Bağlamında Kalbin İdraki". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 8 (2019), 537-558.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah. *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.
- Şık, İsmail. «Bir Mutasavvıf Olarak Kuşeyrî'nin Kelâmî Görüşleri». *İslâmî İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009), 257-274.
- Şık, İsmail. "Kuşeyrî'nin "Luma' fi'l-İtikâd" Adlı Akâid Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/2 (Temmuz-Aralık 2008), 205-214.
- Tan, M. Nedim. "Tasavvuf İstılahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şâkik-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât'ı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 155-190.

Aynur SİNGİN

Türk, Hamide. *Marûf el-Kerhî: Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menâkıbu Marûf el-Kerhî İsimli*

Eser. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2001.

Yaman, Hikmet. “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsmi Varan Yolculuk:

Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”.

Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi 1 (2016), 15-48.

Yılmaz, Ömer. *İbrahim Kurani Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.



<https://doi.org/10.46231/sufiyye.958793>

Gönderilme Tarihi: 24.01.2021

Kabul Tarihi: 23.06.2021

Sufiyye

Haziran 2021/Sayı: 10

June 2021/Issue: 10

Râbitanın Tarihî Gelişimi, Tanımı ve Fıkhî Hükümü

*Historical Development of Râbiṭa, Definition
and its Ḥukm According to Fıqh*

Dr. Öğr. Üyesi
Akif DURSUN



İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Hukuk Fakültesi

orcid.org/0000-0001-5392-2162

akifdursun@gmail.com

Öz

Başkasıyla kurulan bağ anlamına gelen râbîta tarikat ehli tarafından mürşitle bağlantı kurmak mânasında kullanılmıştır. Râbîta Nakşibendîler ile özdeşleştirilmekte ve genel olarak onlar tarafından başlatıldığı kabul edilmektedir de yaptığımız araştırma bunun tam olarak doğrudu aksettirmediğini göstermektedir. Nakşibendîler haricinde de çok sayıda tarikatta bilinen ve uygulanan mürşit râbîtası ilk dönemlerde şeyhe muhabbet duymak ve onu örnek almak şeklinde başlamış, daha sonra şeyhin sûretini ve ondan feyz geldiğini düşünmeye evrilmiştir. İlk zamanlarda özel bir ders olarak verilmeyip sadece belli başlı müritlere tavsiye edilirken daha sonraki dönemlerde tasavvufî hayata yeni girenlere verilen bir ders haline dönüşmüş, pek çok tarikat ehli tarafından seyr u sülûkün en esaslı yollarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu durum zamanla abartılmış, havâtırî def etmek gerekçesi ile namaz ve zikir esnasında da şeyhin düşünülmesini isteyenler çıkmıştır. Bu da bazı âlimlerin tepkisini çekmiş ve râbîta aleyhinde söz söylemelerine, reddiye mâhiyetinde risâleler yazmalarına neden olmuştur. Buna mukâbil râbîta aleyhine yapılan konuşmalar, yazılan eserler de râbîtayî savunmak amacıyla birçok eser telif edilmesine yol açmıştır. Özellikle son iki yüzyılda yapılan bu tartışmalar halen devam etmektedir. Genellikle tasavvuf ehli ile bunlara karşı olanlar arasındaki bu tartışma birbirini ithama varacak düzeydedir. Biz bu makalemizde râbîta konusunu İslâm fikhî açısından incelemeye gayret edeceğiz. Bunu yaparken öncelikle tasavvuf kaynaklarından istifade ile râbîtanın tarihî gelişimi, tanımı ve çeşitlerini anlatacağız. Ardından râbîtayî savunanlarla karşı çıkanların delillerini ortaya koyarak değerlendirecek, sonunda da râbîtanın çeşitlerine göre hükmünü ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Tasavvuf, Tarikat, Nakşibendiyye, Râbîta, Şeyh, Şirk.

Abstract

The term "râbîta" is used for "the binding of the disciple with a şûfî master" by şûfis. Although râbîta is identified with the Naqshbandî and generally accepted that it was initiated by this order, our research indicates that this does not fully reflect the truth. The râbîta of mursheed is known and practiced in many orders apart from the Naqshbandî order, firstly started as a love of the shaikh and taking him as an example, then evolved into thinking of the shaikh's image and to be enlightened by him. It was recommended only to some disciples at first, but then it turned into a lesson given to the beginners and accepted as one of the fundamental ways of sayr'u-sulûk. As a result of exaggeration, some people stipulated to think of the shaikh during the prayer or dhikr to banish khavâtır. It drew the reaction of some scholars and prompted them to write against râbîta. The speeches and writings against râbîta led scholars to do some works to defend it. These debates between şûfî and the opponents, which continue for two centuries, reach a level of dismissing each other. This article examines the term râbîta in terms of Islamic fiqh. Regarding this, we will explain the definition, development, and types of râbîta from taşavvuf sources. Finding out the evidence of those who defend and oppose râbîta, we make an evaluation and finally establish its legal ruling according to the types of râbîta.

Keywords: Fiqh, Taşavvuf, Târîqah, Naqshbandî, Râbîta, Shaikh, Shirk.

Giriş

Nakşibendîlerle özdeşleştirilen ancak çok sayıda tarikatın benimsediği eğitim metotlarından biri kabul edilen mürşit râbitası¹ hakkında son iki yüzyılda çok çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Halen de bu tartışmalar genellikle tasavvuf ehli ile bunlara karşı olanlar arasında, birbirini ithama varacak düzeyde devam etmektedir. Fıkıh ilmiyle uğraşanlar ve fakihler genellikle bu tartışmaya çok katılmamışlardır. Günümüzde de az sayıda istisna haricinde fıkıh uzmanları tarafından bu konu çok fazla tartışma ve değerlendirme konusu yapılmamaktadır.

Biz bu makalede temel olarak râbitanın fıkhî hükümünü incelemeye gayret ettik. Bunu yaparken, ilmî metotlara dikkat ederek, öncelikle ulaşılabildiğimiz ve önemli gördüğümüz ilgili eserlerden râbitadan ne kastedildiğini, tarihçesini ve çeşitlerini tespit etmeye çalıştık. Olabildiğince ilk kaynaklara ulaşmak için gayret gösterdik. Sonra râbita leh ve aleyhindeki delilleri vererek bunları değerlendirmeye tâbi tuttuk ve râbitanın çeşitleri hakkındaki hükümleri ortaya koymaya çalıştık.

1. Râbitanın Târifi, Gelişimi ve Çeşitleri

Râbita başta Nakşibendîler olmak üzere tarikat ehli tarafından çok önemsenmiştir. Sühreverdiyye'nin Zeyniye kolunun kurucusu Zeynüddin Hâfî (ö. 838/1435) feyz hususunda kalbi şeyhe bağlamayı yani râbitayı büyük bir asıl; hatta asılların aslı görmüştür. Onun aktarmasına göre Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221), kalbin şeyhe bağlanmasını (râbita) ayna yapımında ustaya benzetmiştir. Ayna yapımı için gerekli olan malzeme, usta bulunmadığı zaman bir değer ifade etmez. Aynı şekilde kalp aynası da kalbi şeyhe bağlamadan parlamaz. Bir müridin feyz ve terakkisi kesilmiş ise bu ancak râbitasının olmamasındandır.²

1. Bazı müellifler tarafından râbita için, ölüm râbitası (râbita-i mevt), mürşit râbitası (râbita-i mürşit) ve huzur râbitası (râbita-i huzur) şeklinde üçlü bir tasnif yapılmıştır. bk. İrfan Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 23-53. Ancak râbita denilince kastedilen ve anlaşılan mürşit râbitasıdır. Bu sebeple bu makalede sadece mürşit râbitasından bahsedilecektir.

2. Ebû Bekr Zeynüddin el-Hâfî, *el-Veşâya'l-Oudsîyye* (Katar: Dâru'l-Kütübü'l-Katariyye, 5/1/1065), 108b; Bekir Köle, *Zeynüddin Hâfî Hayatı Eserleri Tasavvuf Anlayışı ve el-Vasâya'l-Kudsîyye Adlı*

İmam Rabbânî'ye (ö. 1034/1624) göre Allah'a ulaşmada râbîta yolundan daha yakın bir yol yoktur. Ubeydullah Ahrâr (ö. 895/1490), delilin (mürşidin) gölgesinin müride Allah'ı zikirten daha fazla fayda vereceğini söylemiştir. Bu sebeple (mübtedî) müridin zikirten çok râbîta ile meşgul olması gerekir. Çünkü bu tam sağlanmadan zikirten istenen fayda tam elde edilemez.³

1.1. Râbîtanın Târifi

Lügatte “bağlamak” mânasındaki rabt kökünden türeyen râbîta, iki şeyi birbirine bağlayan ip, alâka, bağ, vuslat, münâsebet mânâlarına gelir. Filizlenmesi için saksıya konulmuş ve üzeri sulanmış hurma fidesine “rabît” dendiği gibi, dünyadan el etek çeken zâhîd, hakîm ve râhibe de aynı ad verilir.⁴

Ribât ve *murâbata* ile aynı kökten gelen ve tasavvufî bir terim olarak kullanılan *râbîta* kısaca, “sâlikin kâmil bir mürşide gönlünü bağlaması, onun sûret ve sîretini, yani hem yüzünü hem de ahlâk ve davranışlarını düşünmesi” şeklinde târif edilmektedir.⁵

Sûfîler tarafından yapılan râbîtanın ıstılahî tanımlarının tamamı Nakşî şeyhleri veya halifeleri tarafından yapılmıştır. Bu tanımları ilk yapanlardan Tâcüddin b. Zekerîya (ö. 1050/1640) râbîtayı “müşahede makamına varmış ve zâtî sıfatlarla tahakkuk etmiş (Allah'ın sıfatları kendisinde tecelli etmiş) şeyhin sûretini, hayalde muhafaza etmek ve nefiste gaybet ve fenâ oluşana kadar kozalak şeklindeki kalbe yönelmek”⁶ şeklinde târif etmiştir.

Eserinin Tahkiki (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 145, 219.

3. İmam Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî*, çev. Talha Hakan Alp vd. (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2004), 1/565-566.

4. Muhammed Murtaş ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 19/298-304; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 7/302.

5. Necdet Tosun, “Râbîta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/378; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 507.

6. Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, *Miftâhu'l-ma'îyye fî tarihî'n-Nakşibendiyye*, thk. Cevdet Muhammed (Kahire: ed-Dâru'l-Cevdiyye, 1429/2008), 91-94; Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle fî'r-Râbîta* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 6129/9), 55b. Muhammed Hânî de (ö. 1318/1900) bu tarifi almıştır. bk. Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *el-Behcetü's-seniyye fî âdâbi'l-î-tarihîti'l-'aliyyeti'l-Hâlidîyyeti'n-Nakşibendiyye* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2016), 71;

Hâlid-i Bağdâdî'ye (ö. 1242/1827) göre râbita, “müridin, fenâ fillâh olmuş kâmil mürşidinin sûretini çokça hatırlayarak ruhaniyetinden istimdad istemesinden ibarettir.” Ona göre bu sayede mürit, huzurunda olduğu gibi gıyabında da şeyhine karşı edebini korur, ondan feyz alır, müridin huzûru ve nûru tamamlandığı gibi kötü ve boş işlerden de korunmuş olur.⁷

Muhammed Emîn Kürdî (ö. 1332/1914) tarafından râbita, “Müridin, kalbini şeyhin kalbine karşı bulundurması; gıyabında bile olsa onun şeklini hayalinde canlandırması; kalbine, şeyhin nur okyanusundan feyzlerin aktığını içinden tasavvur etmesi ve ondan bereket dilemesi”⁸ şeklinde târif edilmiştir.

Ömer Ziyâuddin Dağıştânî'nin (ö.1920) râbita tanımında diğerlerine göre bazı farklılıklar ve fazlalıklar vardır. Ona göre istenen râbita, “Müridin, tam bir muhabbet ve ihlas ile Allah'ın peygamberlerinden veya velîlerinden veya tamamına veya silsilesi Rasûlullah'a ulaşan birine veya eğer ehliinden ise vasıtasız Rasûlullah'a veya şeyhine veya Allah'ta fani olmuş mürşid-i kâmiline veya tereddütsüz hüsnüzan duyduğu bir zata kalbini bağlamasıdır.” Bunun gereği kişinin râbita yaptığı kişiden feyz alması, istimdadı, onun sûretini veya ruhâniyetini hayal etmesidir.⁹

Bu târiflerden râbitada en önemli hususun, kalbi şeyhe bağlamak, onun sûretini sıcak ve canlı bir şekilde hayalde tasavvur etmek ve kendini onun yanında düşünmek olduğu anlaşılmaktadır. Sûfîlerin söylediğine göre bu sayede mürit şeyh gibi olacak yani tasavvuf literatüründe ‘fenâ fi şeyh’ denilen hale ulaşacak¹⁰ ve buradan daha öteye geçecektir.

Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *Âdâb*, çev. Ali Hüsrevoğlu (İstanbul: Erkam Yayınları, 1985), 215. Fasihuddîn İbrahim b. Sıbgatillâh Haydârî'nin (ö. 1300/1882) tanımı da bu minvaldedir: bk. Fasihuddîn İbrâhîm b. Sıbgatillâh el-Haydarî, *el-Mecdü't-tâlid fi menâkibiş-şeyh Hâlid* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1292/1875), 18.

7. Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle fi'r-Râbita* (Yazmalar Koleksiyonu, 6129/9), 53b; Ebu'l-Behâ Ziyâuddin eş-Şehrezûrî Hâlid el-Bağdâdî, *er-Risâletü'l-hâlidîyye fi'r-râbitati'n-nakşibendiyye (es-Sıf-rü'l-Esnâ kitabının son tarafında)*, thk. Abdülcelil 'Atâ (Dimeşk: Dâru'n-Nu'man, 1418/1998), 26.

8. Muhammed Emîn Kürdî, *Tenviru'l-kulûb* (Haleb: Dâru'l-Kalem, 1411/1991), 571.

9. Ömer Ziyâeddin Dağıştânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, çev. İrfan Gündüz - Yakup Çiçek (İstanbul: Seha Neşriyat, 1986), 149-150; Hasan Hilmi Efendi el-Kahî ed-Dağıştânî, *es-Sıf-rü'l-esnâ fi'r-râbitati'l-hüsnâ*, thk. Abdülcelil 'Atâ (Dimeşk: Dâru'n-Nu'man, 1418/1998), 64-65. “eğer ehliinden ise vasıtasız Rasûlullah'a...” bölümü sadeleştirilmede bulunmamakta; Hasan Hilmi'nin eserinde bulunmaktadır.

10. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 231.

1.2. Râbitanın Tarihî Gelişimi

İlk dönem tasavvuf kaynaklarında ve sûfîler arasında râbitanın bugünkü terim kullanımını bilinmemektedir. Ancak daha sonraki dönemlerde kazandığı anlama işaret eden rivayetler bulunmaktadır. En baştan beri müridin şeyhini sevmesi, onun emrinden dışarı çıkmaması hatta kendi ile tevessül edilmesini istemekle ilgili çeşitli rivayetler gelmiştir.

Mesela, Ma'rûf el-Kerhî'nin (ö. 200/816) yeğenine, "Ey oğulcuğum, Allah'tan isteyeceğin bir ihtiyacın olduğu zaman, onu beni aracı kılarak iste"¹¹ dediği nakledilmiştir. Necmüddin-i Kübrâ'nın (öl. 618/1221) naklettiği Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) sekiz şartından biri olan "devamlı olarak şeyhe kalbi raptetmek ve kendi tasarrufunu şeyhin tasarrufunda yok ederek ilm-i vâkiât konusunda ondan istifâde etmek" ifadesi,¹² Abdülkâdir-i Geylânî'den (ö. 561/1165-66) nakledilen râbitaya işaret eden bazı ifadeler,¹³ şeyhin sûretini değil ama sûretini düşünme mânâsına râbitanın adı konulmadan tavsiye edildiğini göstermektedir.

Şehâbeddin Sühreverdî'nin (ö. 632/1234), "Müridin şeyhine nazar ederek bütün dikkatini onda toplaması ve Cenâb-ı Hak'tan şeyhi üzerine gelen tecellîleri seyre dalması semâ'da kendi kendine hareket etmesinden daha hayırlıdır"¹⁴ demesi, doğrudan sûrete bakılarak yapılan râbitaya işaret etmektedir.

11. Ahmed b. Abdillâh Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 8/364.

12. Ebû'l-Cennâb Necmeddîn-i Kübrâ , *Fevâ'ihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*, thk. Yusuf Zeydan (Kahire: Dâru Su'ad es-Sabâh, 1993), 124; Zeynüddin Hâfî'nin kitabında bu madde, "müridin inanarak ve manen yardımını umarak tam bir teslimiyet, muhabbet ve işlerinde hakem kılarak kalbini şeyhe bağlamaya devam etmesidir." şeklindedir. bk. Zeynüddin Hâfî, *el-Veşâya'l-İkudsîyye* (Dâru'l-Kütübü'l-Katariyye, 1065), 107-108b; Köle, *Zeynüddin Hâfî*, 144-145, 217-218; Bu sekiz şart için bir makale yazan Süleyman Gökbulut'un tesbitine göre daha sonraki Kübrevî şeyhleri bu sekiz şartı yazmış ve çoğunluğu râbita ile ilişkili maddeyi de dahil edip açıklamalar yapmıştır. bk. Süleyman Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 201-231. Yaptığımız araştırmada Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfedilen sekiz şartı, özellikle de râbita ile ilgili şartı Cüneyd'den bahseden hicri VI. yüzyıldan önce yazılan eserlerde bulamadık. Gökbulut, bunların Cüneyd'in farklı zamanlarda dile getirdiği tasavvufi ilkelere bir araya getirilmiş hali olduğu kanaatindedir. bk. Gökbulut "Cüneyd'in Sekiz Şartı", 227.

13. Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1165-66) bir şiirinde müritlerinden kendisiyle tevessül edilmesini istemiştir. Şiir için bk. Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir Geylânî, *Fütûhu'l-ğayb* (Kahire: y.y., 1973), 237. Dilaver Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Rabita* (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2016), 103.

14. Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/214; Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, *Avarifü'l-Meârif: Gerçek Tasavvuf*, çev.

Şeyhin gıyabında sûretini düşünmek şeklinde yapılan râbitanın ilk olarak Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389) tarafından seçkin müridi Muhammed Parsâ'ya (öl. 822/1420) telkin edildiği¹⁵ ifade edilmiştir. Ancak Desûkiyye tarikatının kurucusu İbrahim Desûki'den (ö. 676-1277) “mürit doğuda, kendisi batıda da olsa kendisinin karaltısını görebilecekleri, bir sıkıntıları olur, Allah'tan soracakları bir şey olursa, gözlerini kapatıp kalp gözlerini açarlarsa kendisini açıkça görüp işlerini istişare edebilecekleri”¹⁶ ifadesi nakledilmiştir. Ayrıca Şazelî şeyhi İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309) zikrin âdâbını anlatırken: “Dediler ki: Zikir yapan kişi, bir şeyhin gözetimi altında (bir şeyhe bağlı) ise, zikir yaparken şeyhinin hayâlini gözü önüne getirmelidir, çünkü şeyh, onun bu yoldaki refiki (yoldaşı) ve rehberidir. Zikre başlarken, şeyhinin istimdadının Rasûlullah'tan olduğuna inanarak, şeyhin himmetinden istimdad eder. Çünkü şeyhi Rasûlullah'ın nâibidir.”¹⁷ demektedir. Bu sözler, şeyhin sûretini düşünmek şeklinde bir râbitanın Bahâeddin Nakşibend'den çok daha önce Mısır'da başladığına işaret etmektedir.

Râbita ile ilgili ilk detaylı bilgiye Ubeydullah Ahrâr'da (ö. 895/1490) rastlandığı, onun, râbitada şeyhin iki kaşının arasına yönelmek gerektiğini söylediği¹⁸ ifade edilmiştir. Ancak gerek İbn Atâullah'tan yapılan üstteki aktarma, gerekse Zeynüddin Hâfî'nin (ö. 838/1435), Cüneyd-i Bağdâdî'den halvetin sekiz şartını aktarırken ikinci şartta yaptığı açıklamada, “şeyhinin hayalini göz önüne getirir, çünkü şeyh onun bu yolda refikidir (yoldaşıdır). Eğer şeyh hakiki bir şeyh ise ruhaniyeti her müridine refik olur (yoldaşlık yapar)” ifadesi¹⁹ Şazelîyye tarikatında ve Sühreverdiyye'nin en azından Zeyniyye kolunda zikir esnasında şeyhe nasıl râbita yapılacağı hakkında bilgi verildiğini göstermektedir.

Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 531.

15. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 315; Gündüz, “Tasavvufi Bir Terim Olarak Râbita”, 29-30.

16. Hasan Hilmi, *es-Sifri'l-esnâ*, 78.

17. İbn Atâullah el-İskenderî, *Miftâhu'l-felâh ve mişbâhu'l-ervâh* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, ts.), 17.

18. Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 316.

19. Zeynüddin Hâfî, *el-Veşâya'l-Kudsiyye* (Dâru'l-Kütübü'l-Katariyye, 1065), 105b; Köle, *Zeynüddin Hâfî*, 141, 214; Hasan Hilmi, *es-Sifri'l-esnâ*, 86.

Râbîta, Nakşibendiyeye has bir uygulama gibi gözükse de Halvetiyye, Kâdiriyye ve Çiştîyye,²⁰ Rifâiyye, Şazeliyye, Şa‘rânîyye²¹ gibi çok sayıda tarikatta râbîtanın bulunduğu ifade edilmektedir.

Birçok tarikattan icazetli olan²² Abdülvehhab Şa‘rânî’nin (ö. 973/1565), zikrin âdâbını anlattığı bölümde, zikre başlarken dikkat edilmesi gereken edeplerden dördüncüsü olarak, müridin şeyhini iki kaşı arasında düşünerek şeyhinden himmet istemesini; zikir esnasındaki yedinci edeb olarak da, sâlikin zikre devam ettiği müddetçe şeyhinin sûretini iki gözü ortasında hayâl ve tasavvur etmesi olarak sayıp ardından “Bu iş (râbîta), şeyhlere göre edeplerin en gereklilerindendir. Çünkü bu sayede mürit, Allah Teâlâ ile beraber olma edebine ve O’nu murâkabe hâline ulaşır”²³ ifadesi neredeyse tarikatların tamamına yayılan bir râbîta anlayışı olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte râbîta hakkındaki müstakil risale ve eserlerin tamamına yakını Nakşibendî şeyhleri veya müritleri tarafından yazılmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla râbîta konusunda müstakil olarak kaleme alınan ilk eser Hâlid-i Bağdâdî’ye (ö. 1242/1826) ait olan İstanbul’daki bir halifesine gönderdiği risaledir.²⁴ Râbîtayı savunmak üzere kaleme alınan bu risale Nakşibendîler tarafından çoğaltılmış ve daha sonra bu konuda yazılan tüm eserlere kaynaklık etmiştir.

Râbîta hakkındaki bilgilere bakıldığında râbîtanın ilk başlarda tüm müritlere değil seçkin müritlere tavsiye edildiği anlaşılmaktadır.²⁵ Ancak daha sonra râbîta mübtedî müritlere verilen bir ders, onlardan istenen bir eğitim metodu haline gelmiştir. Murakabe dersine gelen,²⁶ seyr u sülûkte ilerlemiş müridin mürşit râbîtasını bırakacağı ifade edilmiştir.²⁷

20. Tosun, “Râbîta”, 34/378.

21. Kadir Taşpınar, *Tasavvufta Mürşid Rabitası* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 96-97.

22. Hayri Kaplan, “Şa‘rânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/347. Şa‘rânî’nin yirmi altı tarikattan icazetli olduğu ifade edilmektedir.

23. Ebü’l-Mevâhib Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî, *el-Envârü’l-ğudsîyye fî beyâni kavâ’idi ş-şûfiyye*, thk. Taha Abdalbâki Surûr - Muhammed Abduşşâfi’ (Beyrut: Mektebetü’l-Meârif, 1988), 36-37.

24. Bu risale yazma eser kütüphanelerine genellikle “Risâle fî’r-Râbîta” veya “Risâletü’r-Râbîta” isimleriyle kaydedilmiştir.

25. Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, 315-316.

26. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 507.

27. Hasan Hilmi, *es-Sifrü’l-esnâ*, 75-76; Abdulkakim Yüce, “Mevlanâ Halid Bağdâdî’ye Göre Şeyh-Mürîd İlişkisi ve Rabîta”, *Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdâdî Sempozyumu Bildirileri*,

Muhammed Hânî (ö. 1318/1900), müridin doğrudan Allah Teâlâ'dan feyz alma kabiliyetine gelene kadar râbitayı terk etmemesi gerektiğini, o hale gelince de şeyhini sevmeye devam etmesi ancak râbitayı terk etmesi gerektiğini söylemektedir.²⁸ Ancak müridin bu makama geldiğini kimin tayin edeceği hakkında bir açıklama yoktur. Herhalde mürit halini şeyhe aktaracak o da mürşit râbitasını bırakmasını veya devam etmesini isteyecektir.

1.3. Râbitanın Çeşitleri

Râbita ile ilgili eser kaleme alanların beyanına göre râbitanın ilk türü muhabbet râbitasıdır. Konuyla ilgili eser kaleme alanlardan bazılarının belirttiğine göre muhabbetten kaynaklanan kalbî râbita, sahabe, tâbiin ve tebe-i tâbiin hazerâtında zorlanmaksızın kendiliğinden meydana geliyor, ayrıca onlara uyarıcı bir ikazda bulunulmuyordu. Zamanla toplum bozulduğu, kişilerin kalpleri gereksiz şeylerle meşgul olup bu sevgi azaldığı için, tarikat ehli bunun yerine müritlerin kalplerini Cenâb-ı Hakk'a bağlamak maksadıyla kâmil şeyhlere râbitayı bir usûl olarak benimsemişler²⁹ ve farklı şekillerde râbita yapılması istenmiştir.

Râbitanın yapılış şeklini ilk târif edenlerden Tâcüddin b. Zekeriya'ya göre, râbitada şeyhin sûreti sağ omuzda düşünülür ve buradan kalbe uzanan bir durum (ruhânî bir kuvvet) farz edilir. Şeyh buradan kalbe yürüyerek gelir.³⁰

Hâlid-i Bağdâdî'ye göre ise râbitanın en güzel yapılış şekli şöyledir: Mürit iki gözünün arasında bulunan hayal hazinesi ile mürşidinin, feyz kaynağı olan iki gözünün arasına bakar. Tazarru ederek ve tevessül niyetiyle şeyhinin hayalinin iki gözünün arasındaki hayal hazinesine dahil olduğunu, oradan kalbine ve kalbinin derinliklerine indiğini, kendisinin de onunla beraber indiğini hayal eder. Kendisini unutsa bile şeyhini unutmaz.³¹

Muhammed Hânî altı çeşit râbita saymaktadır: 1. Müridin kâmil şeyhinin sûretini iki gözü arasında düşünüp ruhaniyetine teveccüh etmesi

ed. Erdal Baykan - Mehmet Keskin (Ankara: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Van İl Müftülüğü, 2012), 88; Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita", 34.

28. Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, 74; Hânî, *Âdâb*, 223.

29. Dağıştânî, *Fetvalar*, 152; Taşpınar, *Tasavvufta Mürşid Rabıtası*, 57.

30. Nablusî, *Miftâhu'l-ma'îyye*, 94.

31. Hâlid el-Bağdâdî, *Halidiyye Risalesi*, çev. A. Suat Demirtaş (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 50.

(yönelmesi). 2. Şeyhinin sûretini iki yanında tasavvur ve kendisinde gaybet hali ve cezbe eseri ortaya çıkana kadar ruhaniyetine teveccüh etmesi. Bu iki râbîta çeşidinde gaybet ve cezbe hallerinden biri olursa mürit râbîtayı bırakır, onlara yönelir; bu haller geçince tekrar râbîta yapar. 3. Şeyhin sûretini müridin alnında tahayyül etmesi. Bu râbîtada mürit, şeyhini alnının ortasına oturtur. 4. Müridin, şeyhin sûretini kalbinin ortasında hazır etmesidir. 5. Müridin, şeyhin sûretini alnında tasavvur edip oradan kalbinin ortasına indirmesidir. Mürit, kalbini geniş bir dehliz gibi düşünür ve tüm havâtır keser. 6. Müridin, nefisini nefy etmesi (ortadan kaldırması) şeyhini sabit bırakmasıdır. Yani müridin, kendi yerinde şeyhi olduğunu düşünmesidir.³²

Nu'manoğlu Kâtip Mustafa Fevzi (ö. 1924), râbîtanın yapılışını şöyle târif etmiştir: Göz yumulur, kalbi kalbine gelecek şekilde şeyhi tam karşısında oturuyor şekilde, kendi kalbi küçük bir havuz, şeyhin kalbi bir deniz şeklinde; Rasûlullah'tan gelen feyz ve nur şeyhinden kendisine akıyor diye düşünülür.³³

Bunun haricinde müridin kendisini şeyhinin heyet ve kıyafetindeymiş gibi tahayyül etmesi,³⁴ mürşidin vücuduyla müridin vücuduna girmesi, müridin kendisinin mürşidin vücudunda yok olup bir olduklarını düşünmesi şeklinde râbîta çeşitleri de sayılmış ve bunlar için *şeklî râbîta* veya *suverî râbîta* adı verilmiştir.³⁵

Râbîtanın yapılış şekilleri yanında bir de yapılma zamanları ve yerleri de vardır. Buna göre:

1. Huzur râbîtası: Şeyhin huzurunda iken kendisine yapılan râbîtadır. Mürit şeyhi tahtına oturmuş bir sultan, kendisini de ondan bir şey bekleyen fakir biri gibi düşünüp gönülden yardım talebinde bulunur.³⁶

2. Mânevî râbîta: Hayalî râbîta da denilen bu râbîta her zaman yapılabilir. Müridin gündelik işlerinde bile mürşidi yanında düşünmesidir. Özellikle uyumadan önce ve günahla karşı karşıya geldiğinde râbîta

32. Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, 72-73. Bu bölümün Türkçe tercümesi *Âdab*'da bulunmamaktadır.

33. Mustafa Fevzi, *Kitab-ı isbâtü'l-mesâlik fi râbîtati's-sâlik* (İstanbul: y.y., 1324/1906), 47.

34. Abdülhakim Arvâsî, *Râbîta-i Şerife* (İstanbul: y.y., 1976), 8-9, 19.

35. Selvi, *Râbîta*, 171-172; Yahya el-Abbas el-Hâşimî Pakişi, *Râbîta Risâlesi*, çev. Süleyman Taş (İstanbul: Buhara Vakfı, 1997), 62-63.

36. Pakişi, *Râbîta Risâlesi*, 60.

yapılması tavsiye edilmiştir.³⁷ Namaza başlarken ve bitirdikten sonra râbîta yapılması tavsiye edilmiş ancak namazda iken râbîta yapılmaması söylenmiştir.³⁸

3. Özel ders râbitası: Nakşîlerde müridin akşam yatsı arası bir vird gibi yaptığı râbitadır. Bu râbitada mürit, şeyhin yüzünü gözünün önüne getirir, şeyhinin yüzünün dolunay gibi parladığını, nur şeklinde feyzlerin ondan gelip, kendi kalbine aktığını ve o nurun bütün vücuduna yayıldığını düşünür. On-on beş dakika sürer.³⁹

4. Zikirde râbîta: Müridin kendisine verilen günlük vird esnasında yaptığı râbitadır. Buna istimdat râbitası denir. Bu râbîta kalbi zikre hazırlamak, mânevî uyanıklığı temin etmek için yapılır. Şekli râbitaya benzer.⁴⁰ Râbîta ile ilgili târifler ve zikir âdabını anlatan eserlere nazaran, şeyhin sûretini göz önüne getirip ondan feyz geldiğini düşünmek mânâsındaki râbitanın zikir esnasında da yapılacağı akla gelmektedir. Ancak bununla ilgili Nakşî kaynaklarının bir bölümü bu çeşit râbitanın zikre başlamadan önce yapılacağını, zikir esnasında bu tür bir râbitanın yapılamayacağını ancak şeyh yanında imiş gibi râbîta yapılacağını ifade etmişlerdir.⁴¹

5. Sohbet ve hatmede râbîta: Mürşidin sohbetinde doğrudan kendine bakarak, başkasının yaptığı sohbette sanki mürşidi sohbeti yapıyormuş gibi düşünerek, hatmede de yine mürşidinin huzurunda olduğunu düşünerek yapılan râbitadır.⁴²

6. Kabir ziyaretlerinde râbîta: Vefat etmiş bir veliyi ziyaret eden müridin kalbiyle kabirdeki zata yönelip feyz beklemesidir.⁴³ Bu râbitanın yapılaş şekli şöyledir: Kabirdekine selâm verilir, sağ ayağı yakınına oturulur, râbîta yapan göbeği üzerinde sağ elini sol eli üzerine koyar, başını göğsüne eğer, bir Fatıha, on bir İhlas ve bir Âyete'l-Kürsî okuyarak o zatın ruhuna hediye eder. Sonra orada oturup feyz almak için o kişinin ruhanîyetine teveccüh eder.⁴⁴ Bu târif Hâlid-i Bağdâdî'ye göredir.⁴⁵ Kuşadalı

37. Selvi, *Rabta*, 172-175; Pakiş, *Râbta Risâlesi*, 65-66.

38. Selvi, *Rabta*, 173; Mustafa Fevzi, *İsbâtü'l-mesâlik*, 26.

39. Selvi, *Rabta*, 181-182; Pakiş, *Râbta Risâlesi*, 63.

40. Selvi, *Rabta*, 182-183.

41. Mustafa Fevzi, *İsbâtü'l-mesâlik*, 26.

42. Selvi, *Rabta*, 183-187; Pakiş, *Râbta Risâlesi*, 62.

43. Selvi, *Rabta*, 187-189.

44. Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, 73-74; Hânî, *Âdâb*, 221.

45. Taşpınar, *Tasavvufa Mürşid Rabtası*, 100.

İbrahim Halvetî (ö.1262/1846) ise ölmüş kimselere râbîta yapılmasını faydasız bulmuş ve müritlerine yasaklamıştır. Ona göre râbîta yapanların şeyhin bizzat simasını görmeleri, âmâ olanların ise sesini duymuş olmaları gerekmektedir. Şeyhin sûretini târif ile bile râbîtayı kabul etmemiştir.⁴⁶

Burada şunu belirtmek gerekir ki sayılan bu çeşitlerin tamamı Nakşibendiyye'nin tüm kollarında uygulanmamaktadır. Hepsinde râbîta bulunmasına rağmen çeşitlerinin uygulanması koldan kola farklılık arz edebilmektedir. Mesela son devrin Nakşî şeyhlerinden Mahmud Sami Ramazanoğlu'na göre râbîtanın esası muhabbetir ve râbîtada mürşidin hayalini tefekkür etme gereği yoktur.⁴⁷ Ona göre muhabbetin gereği muvâfakattir. Şeyhini seven ona muvâfakat eder ve onun istediği amelleri işler. Bu da in'ikâs yoluyla mürşidin halinin müritte gerçekleşmesine yol açar.⁴⁸

Râbîta ile ilgili ilk yazılan eserlerde kadın müritlerle ilgili bir açıklama olmamasına rağmen Dilaver Selvi, kadınların şeyhin şeklini düşünmeden, şeyhini bir nur şeklinde tasavvur ederek râbîta yapacağını söylemektedir.⁴⁹ Ancak şifahî olarak edindiğimiz bilgiye göre uygulama erkeklerle çok farklı değildir.

Râbîta yapılacak kişinin özellikleri üzerinde de durulmuştur. Muhammed Hânî, râbîtanın ancak velâyet kudretiyle tasarrufta bulunabilen insân-ı kâmile yapılabileceğini söylemiş;⁵⁰ bu mürşid-i kâmilî, fenâfillah makamını geçmiş bekâbillah makamında bulunan kişi olarak tanımlamıştır.⁵¹ Bu ifadeleri farklı şekilde tekrarlayan Arvâsî, kendisine râbîta yapılmasını isteyen birinin buna liyakatini ancak böyle yüksek derecelere ulaşmış şeyhinin veya Allah ricalinin şehadet etmesi gerektiğini, layık olmayanlara râbîta yapmanın yapana zarar verdiği gibi yaptırana daha büyük zarar vereceğini söylemektedir.⁵² Bununla birlikte uygulamada, tarikatlarda böyle bir mekanizma bulunmamakta, şeyh olarak kim kabul edilmişse ona ve onun bağlı olduğu silsiledeki kişilere râbîta yapılmaktadır.

46. Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta", 42; Betül İzmirli, "Kuşadalı İbrâhim Halvetî'nin Râbîta Hakkındaki Görüşleri", *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 7 (Aralık 2019), 110.

47. Mahmud Sâmî Ramazanoğlu, *Musâhebe* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1983), 6/151.

48. Ramazanoğlu, *Musâhebe*, 6/154.

49. Selvi, *Rabita*, 250-251.

50. Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, 73; Hânî, *Âdâb*, 221.

51. Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, 74-75.

52. Arvâsî, *Râbîta-i Şerife*, 24-27; Selvi, *Rabita*, 161-162.

2. Râbitayı Savunanların Delilleri

19. yüzyıla kadar râbîta hakkında önemli bir eleştiri yapılmamıştır. 19. ve 20. yüzyıllarda Hindistan'da kendisi de bir Nakşibendî Müceddidî olan Ahmed Şehîd Birîlvî (öl. 1246/1831) ile Sıddîk Hasan Han Kannevcî (ö. 1307/1890) ve İstanbul'da Hâfız Seyyid Hoca başta olmak üzere bazı kişiler tarafından râbîtaya eleştiriler yöneltilmiştir. Eleştirenlerin çoğu râbîtayı sadece bidat olarak görürken, Hâfız Seyyid Hoca onun hem bidat hem şirk olduğunu ve putperestlik âdetlerine benzediğini öne sürmüştür. Bu eleştiriler üzerine bilhassa Nakşibendî Hâlidî mensupları râbîtayı savunmak için eserler kaleme almışlardır.⁵³

19. yüzyılda râbîtayı savunmak üzere kaleme alınan eserlerde ilim geleneği üzere âyetlerden, hadislerden, icmâ ve kıyastan deliller ile dört mezhep âlimlerinin sözlerinden delil getirilmiştir. Özellikle 1980'li yıllardan sonra Türkiye'de yapılan akademik çalışmalarda bunlara insan psikolojinden deliller de eklenmiştir. İcmâ delili olarak tasavvuf ehlinin icmâ gösterildiği için⁵⁴ burada onunla ilgili bir şey zikredilmeyecek, diğer deliller üzerinde durulacaktır.

2.1. Râbitayı Savunmak İçin Delil Getirilen Âyetler

Râbîtayı savunanlar bu hususta çok sayıda âyet delil getirmişlerdir. Bunların bir kısmı şunlardır:

1. *“Ey îmân edenler! Allah'tan korkun. Bir de sâdıklarla beraber olun!”*⁵⁵ âyetinde geçen 'sâdıklarla beraberlik' râbîtaya delil olarak ileri sürülmüştür. Hâce Ubeydullah Ahrâr'a (ö. 895/1490) göre bu âyet sâdıklarla hem sûreten hem de mânâ ile birlikte olmayı emretmektedir. Sâdıklarla mânânen birlikte olmanın adı da râbîtadır.⁵⁶ Âyette asıl kast olunan kalbî

53. Tosun, “Râbîta”, 34/378.

54. bk. Hüseyin ed-Devserî, *er-Rahmetü'l-hâbiğa fî tahkik'ir-râbiğa* (İstanbul: y.y., ts.), 1/538; Hasan Hilmi, *es-Sıfırü'l-esnâ*, 74-75.

55. Hayrettin Karaman vd. *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), et-Tevbe 9/119.

56. Mevlâna Ali b. Hüseyin Safiyyüddin, *Reşahat Ayn el Hayat: Can Damlaları*, sad. Necip Fazıl Kısakürek (İstanbul: Eser Kitabevi, 1978), 273-274; Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle fi'r-Râbîta*, (Yazmalar Koleksiyonu, 6129/9), 53b; Hâlid el-Bağdâdî, *er-Risâletü'l-Hâlidîyye*, 25.

beraberliktir. Zâhiren biriyle beraber olup da kalben beraber olmayan ondan istifade edemez.⁵⁷

Hasan Hilmi Efendi, “*Sâdıklarla beraber olunuz!*” âyeti için Ubeydullah Ahrar’ın yaptığı tefsirin çok güzel olduğunu, bu âyete göre savaşlarda ve diğer amellerde sâlihlerle beraber olma emredildiğini, müridin de en büyük put olan nefs-i emmâre ile büyük bir savaşta olup bunu şeyhiyle beraber yürüttüğünü, bu savaşın ancak şeyhini hayal etmek ve ona tâbi olmakla mümkün olduğunu, bunun da râbita olduğunu söylemektedir.⁵⁸

2. “*Ey îmân edenler! Allah’tan korkun ve O’na yaklaşmaya vesile arayın ve O’nun yolunda savaşın! Ta ki muradınıza eresiniz!*”⁵⁹ Bu âyette geçen ‘vesile’nin umûmî olduğu ve râbitanın bu vesilelerden biri olarak kabul edilmesi gerektiği ileri sürülmüştür.⁶⁰ Sâlihlerle tevessülü kabul edenler mutlak anlamda vesîlenin hem şahıslara, hem de amellere şâmil olacağını söylemiş ve bunu sünnetin Kur’ân-ı Kerim’i tefsir fonksiyonundan istifade ederek, Hz. Peygamber ve ashâbının uygulamasıyla delillendirmişler, ‘âyetteki mutlak ifadeyi sınırlamanın ancak bir delille mümkün olabileceğini, Kur’ân’da ise böyle bir kaydın bulunmadığını’ iddia ederek râbitayı vesilelerden biri saymışlardır.⁶¹

Bu âyeti râbitaya delil getirenlerden Hüseyin ed-Devserî şöyle bir akıl yürütmesi yapmıştır. Vesile sâlih amellerdir. Bir amel ancak ihlas ile sâlih olur. Bir amelin hâlis olması için şâibelerden uzak olması gerekir. Bizim tecrübemize göre râbita ile meşgul olduğumuzda amellerimiz gaflet şâibesinden uzak kalmaktadır. Gaflet içinde yapılan amelden sevap elde edilmemektedir. Gafletten uzak kalmak maksut olduğuna, râbita da bu maksudu sağladığına göre, en güzel vesilelerden olmaktadır.⁶²

3. “*De ki eğer siz, Allah’ı seviyorsanız, hemen bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve suçlarınızı mağfiretle örtsün. Allah gafurdur, rahîmdir.*”⁶³ Râbitayı savunanlar, bu âyette geçen ‘ittibâ’ın gerçekleşebilmesi için ya hissen ya

57. Mustafa Fevzi, *İsbâtü’l-mesâlik*, 29-30.

58. Hasan Hilmi, *es-Sifri’l-esnâ*, 46.

59. el-Mâide 5/35.

60. Arvâsî, *Râbita-i Şerife*, 8, 28; Mustafa Fevzi, *İsbâtü’l-mesâlik*, 28.

61. Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita”, 43.

62. Devserî, *er-Rahmetü’l-hâbiğa*, 1/537-538.

63. Âl-i İmrân 3/31.

da hayalen tâbi olunanın görülmesinin gerekli olduğunu râbitanın hayalen görme olduğunu söylemişlerdir.⁶⁴

4. “*Andolsun Allah’ın Rasûlünde sizin için, Allah’ı ve âhireti arzu eden ve Allah’ı çok anan kimseler için, (uyulacak) en güzel bir örnek (üsve-i hasene) vardır.*”⁶⁵ “*İbrahim’de ve onunla birlikte bulunanlarda sizin için güzel bir misal var.*”⁶⁶ âyetlerinde geçen *üsve* kelimesi de râbitaya delil olarak gösterilmiştir.⁶⁷

5. “*Kadın cidden ona niyeti kurmuştu, eğer Rabbi’nin burhanını görmese idi o da ona kurmuş gitmişti. Ondan fenâlığı ve fuhşu uzaklaştırmak için öyle oldu. Hakikat o bizim ihlâsa mazhar edilmiş has kullarımızdandır.*”⁶⁸ Sûfiler, bu âyetteki burhanı Zemahşerî’nin (ö. 538/1144)⁶⁹ de içinde olduğu müfessirlerin çoğunluğunun Hz. Yâ’küb’un (a.s.) o anda Hz. Yûsuf’a (a.s.) görünerek onu uyarması olarak tefsir ettiklerini⁷⁰ söyleyerek âyeti, kâmil velîlerin uzaktan imdat ve tasarrufuna delil kabul etmiş;⁷¹ buradan da râbitaya delil çıkarmışlardır.⁷²

6. “*Muhakkak Allah ve melekleri Nebî’ye çok salât ederler. Ey îmân edenler siz de Ona salât edin ve tam bir teslimiyetle selâm verin!*”⁷³ âyetini râbitaya delil getiren Hasan Hilmi Efendi, râbitanın aslının Rasûlullah’a olduğunu, doğrudan Rasûlullah’a ancak ehlinin râbita yapabileceğini söylemektedir.⁷⁴ Hz. Peygamberin adı anıldığında salât ü selâm getirmek bunu yapan ile Rasûlullah arasında bir sevgi ve saygı bağı oluşturacak,

64. Arvâsî, *Râbita-i Şerife*, 29; Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita”, 45; Hasan Hilmi, *es-Sifri’l-esnâ*, 115.

65. el-Ahzâb 33/21.

66. el-Mümtehine 60/4.

67. Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita”, 49.

68. Yûsuf 12/24.

69. Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hağâ’iki ğavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407), 2/458. Zemahşerî bu görüşü “qîle/denildi” diyerek aktarmış ve sonunda “bu ve benzeri rivayetler haşv ve cebr ehlinin sözleridir” demiştir.

70. Ebü Ca’fer et-Taberî, *Câmi’ul-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 16/34, 40-47; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâti vd. (Kahire: Dâru’l-Misriyye, 1955), 2/40; Ebü İshak İbrahim ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve râbüh*, thk. Abdülcelîl Şelebi (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988), 3/101.

71. Taşpınar, *Tasavvufta Mürşid Rabitası*, 33.

72. Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle fi’r-Râbita* (Yazmalar Koleksiyonu, 6129/9), 54a; Arvâsî, *Râbita-i Şerife*, 32.

73. el-Ahzâb 33/56.

74. Hasan Hilmi, *es-Sifri’l-esnâ*, 68.

böylece bu kişinin Hz. Peygamber'e olan sevgisi artacaktır. Bu da bir tür râbıta olarak değerlendirilebilir.⁷⁵

Mehmed Fevzi Efendi (ö. 1900), bu âyetler haricinde, “*Rükû edenlerle beraber rükû edin*”⁷⁶ ve “*Kim Allah'a ve Rasûl'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, siddikler, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaşdır!*”⁷⁷ âyetlerini de zikrederek, bu âyetlerin bâtın ehli tarafından râbıtaya delil olarak görüldüğünü, zâhir müçtehitlerin kendi alanında delil kabul edildiği gibi bâtın müçtehitlerinin de kendi alanlarında delil alınması gerektiğini iddia etmektedir.⁷⁸

2.2. Râbıtayı Savunmak İçin Delil Getirilen Hadisler

Râbıtayı savunmak için delil getirilen hadislerin bir kısmı⁷⁹ şunlardır:

1. “Ameller niyetlere göredir. Kişiye ancak niyet ettiği için karşılığı vardır.”⁸⁰ Râbıtaya bu hadisi delil getiren Hüseyin ed-Devserî'ye göre, mubah bir hareket ve tasavvur, kişi bununla istediğine ulaşamasa bile, niyet ile taat ve takva oluyorsa, niyetiyle muradına ulaştığında evleviyetle olur.⁸¹

2. “Ben sizden birine, kendisinden, anne-babasından, evlatlarından ve insanların tamamından daha sevimli olmadıkça, îmanda kemâle eremezsiniz.”⁸²

Bu hadisteki emir şu anda ancak Rasûlullah'a kalbini bağlayarak yani bir çeşit râbıta ile gerçekleştirilebilir. Bu hadisin râbıtaya işaret ettiği

75. Dağıştânî, *Fetvalar*, 165.

76. el-Bakara 2/43.

77. en-Nisâ 4/69.

78. Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi, *'Aynü'l-ḥakîka fî râbîti't-tarîka* (b.y.: y.y., ts.), 20-21. Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi, Filibe Şerafeddin Paşa Medresesinde müderris ve aynı zamanda Nakşî şeyhi olan üstadına yaptığı bir ziyarette, râbıtaya put, râbıta yapana da putperest diyen bir risale gördüğünü, buna cevap olarak bu risaleyi yazdığını söylemektedir. bkz. Fevzi Efendi, *'Aynü'l-ḥakîka*, 2-3. Gördüğü risale Hâfız Seyyid Hoca'ya ait risale olmalıdır. Çünkü aktardığı cümleler ona aittir. Risale'de iddialar parça parça alınmış ve cevap verilmiştir.

79. Râbıtayı savunmak üzere kaleme alınan ilk eserlerde hadis sayısı fazla yok iken daha sonra yazılanlarda hadisler epeyce artırılmıştır. Bu hususta en geniş yazanlardan Dilaver Selvi, râbıta için çok sayıda hadisi delil olarak getirmiştir. Ancak bunların çoğunun delil olma yönü çok uzaktır.

80. Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'uş-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “İmâre”, 155; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'uş-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Bed'ül-Vahy”, 1.

81. Devserî, *er-Rahmetü'l-ḥâbiṭa*, 1/538.

82. Buhârî, “İman”, 8; Müslim, “İman”, 60-70.

belirten Kuşadalı İbrahim Halvetî, Peygamber sevgisinin de tam mânâsıyla râbîta sayesinde gerçekleşeceğini belirtmektedir.⁸³ Mustafa Fevzi ise râbîtanın aşk ve muhabbet olduğunu, Rasûlullah'ı sevmenin Allah'ı sevmek olduğunu, râbîtanın da bu sevgiyi tahakkuk ettirdiğini söylemektedir.⁸⁴

3. “İki müminin ruhu bir günlük mesafede karşılaşır; hâlbuki onlar birbirlerini hiç görmemişlerdir.”⁸⁵ Bu hadis, müşşidin ruhunun râbîta sırasında gelebileceğine delil getirilmiştir.⁸⁶

4. “Sizin en hayırlılarınız görüldüklerinde Allah'ın hatırlandığı kimselerdir.”⁸⁷ Bunlar Allah dostlarıdır ve bunları görmek ya baş gözüyle ya da gönül gözüyledir. Gönül gözüyle görmek râbîtadır.⁸⁸

5. “Kim bir topluluğa benzemeye çalışırsa o da onlardandır.”⁸⁹ Râbîta sâihlere benzemeye çalışmaktır.

6. “Kişi sevdiği ile beraberdir.”⁹⁰

7. Hasan b. Ali'den rivayet edilmiştir: “Dayım Hind b. Ebî Hâle'den Hz. Peygamber'in hilyesini sordum. Çünkü O, Hz. Peygamber'i en iyi tasvir edenlerden (vassâf-ı nebî) biriydi. Ben de onun Hz. Peygamber'i tasvir etmesini arzuluyordum ki bu vasıfları dikkate alarak Hz. Peygamber'le bağlantı kurabileyim. O da anlatmaya başladı.”⁹¹

8. “İyi arkadaşla kötü arkadaş misk taşıyan kimse ile körük üfüren kimse gibidir. Misk taşıyan ya sana onu ikram eder yahut sen ondan (miski) satın alırsın ya da ondan güzel bir koku duyarsın. Körük üfüren kimse ise ya elbiseni yakar ya da ondan kötü bir koku duyarsın!”⁹² Şeyh

83. Selvi, *Rabita*, 73.

84. Mustafa Fevzi, *İsbâtü'l-mesâlik*, 20-21.

85. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Samir b. Emin (Riyad: Dâru'l-Meârif, 1998), 138 (No. 261); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavud vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 11/212, 626 (No. 6636, 7047); Ebû'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1405), 13/66; Selvi, *Rabita*, 74.

86. Hüseyin Avnî, “Râbitanın Şeri Delilleri”, *Darusselam* (5 Kasım 2020).

87. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî (Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabî, ts.), “Zühd”, 4 (No. 4119).

88. Selvi, *Rabita*, 76.

89. Süleyman b. Eş'as b. İshak Ebû Dâvud, *Sünenü Ebû Davud*. (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Libas”, 4.

90. Buhârî, “Edeb”, 96; Müslim, “Birr”, 165.

91. Ebû İsâ Muhammed et-Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.), 22; Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta”, 44.

92. Müslim, “Birr”, 146.

güzel koku taşıyan gibidir. Mürit ondan ya soru sorma ya da yanında durmakla istifade eder.⁹³

9. “Dünya ve içindekiler lanetlenmiştir. Allah’ı zikir ve Allah’ı zikretmeye (rızasını kazanmaya) götüren şeyler veya âlim (öğreten) yahut talebe (öğrenen) hariç!”⁹⁴ hadisini râbitaya delil getiren Mustafa Fevzi’ye göre râbita, hadiste geçen “مَا وَالآلَةَ / mâ vâlâhu” “Allah’ı zikretmeye götüren şeyler” kapsamındadır.⁹⁵

10. Efendimizin (s.a.v.) hayâli gözünün önünden hiçbir zaman gitmeye yen Hz. Ebû Bekir (ra), bir gün Rasûlullah’a gelerek, “Ey Allah’ın Rasûlü, her zaman hayâliniz gözümün önünde duruyor. Hatta istemediğim bazı yerlerde bile yine sizi hayâl ediyorum” demişti. Peygamberimiz ona tahayyül etmeyiniz diye buyurmamışlardır.⁹⁶

11. “Ali’nin yüzüne bakmak ibadettir.”⁹⁷ Madem Hz. Ali’nin yüzüne bakmak ibadet ise gıyabında da onun hatıra getirilmesi ibadet olur.⁹⁸

12. “Kim Allah’ın kalbini nurlandırdığı bir kula bakmayı severse, Hârîse’ye baksın.”⁹⁹

93. Devserî, *er-Raḥmetü'l-hâbiḩa*, 1/530.

94. Ebû İsâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr: Sünen-i Tirmizî* (Mısır: Mustafa Bâbi'l-Halebî, 1975), “Zühd”, 14 (No. 2322); İbn Mâce, “Zühd”, 3 (No. 4112). Elbânî bu hadise yaptığı talikte hasen olduğunu söylemiştir.

95. Mustafa Fevzi, *İsbâtü'l-mesâlik*, 49.

96. Arvâsi, *Râbita-i Şerife*, 32; Hâlid el-Bağdâdî, *Halidiyye Risalesi*, 52; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 271. Bizim araştırmamıza göre bu rivayet, Hâlid el-Bağdâdî’ye ait olan Râbita hakkındaki risalenin Osmanlıca tercümesinden alınmış ve oraya göre, Hz. Ebû Bekir’e (r.a.) atfedilen bu olayı, Buhârî eserinde zikretmiştir. Fakat böyle bir hadis kaynaklarda bulunmadığı gibi Hâlid el-Bağdâdî’nin yazma nüshaları ile matbu nüshasında da bu rivayeti göremedik.

97. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/76 (No. 10006); İsfahânî, *Hilye*, 5/58; Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şaḩihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 3/152 (No. 4682-4683). Zehebî yaptığı talikte mevzu demiştir.

98. Rifat Okudan, “İnsanî Bir İnsiyak Olarak Râbita”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 207. Bu hadisi Okudan, “Huzurunda ve gıyabında Ali’nin yüzüne bakmak ibadettir.” şeklinde vermiştir. Hadisin aslında olmayan “huzurunda ve gıyabında” ilavesi yorum olsa gerektir. Ancak hadisin metni buna izin vermemektedir.

99. Okudan, “İnsanî Bir İnsiyak Olarak Râbita”, 207; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muḩaddiḩin ve'd-ḩu'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrâhim Zâyid (Haleb: y.y., 1396), 1/150. İbn Hibbân’ın bu kitabı adından da anlaşılacağı üzere hadis uydurmakla veya zayıf rivayetle meşhur kişiler içindir. Bu hadisin râvisi Ahmed b. el-Hasen b. Eban için de kezzâb (çok yalancı) ve deccal demiş; örnek olarak da bu hadisi zikretmiştir. Yazarın hadisi bu kaynaktan zikretmesi ilginçtir. Hadisin başka kaynakları vardır. bk. Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebsat* (İmârât: Mektebetü'l-Furkan, 1419/1999), 123; Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981), 52-53; Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Câmi'u'l-ehâdiḩ* (Mısır. y.y., 1423/2002), 20/398; Ebû Abdillâh

Bunlar haricinde de pek çok hadis zikredilmiştir. Ancak hepsinin de delâlet yönü çok uzak ve bir bölümü de uydurma olan rivayetlerdir.¹⁰⁰ Bazı müellifler râbitanın da tevessül kapsamında olduğunu söyleyerek tevessüle delâlet eden hadisleri de delil olarak zikretmişlerdir.¹⁰¹ Burada yer verilen ve verilmeyen sahih hadislerin çoğunluğu Allah için sevmeye ilgilidir. Allah için birini sevenin onu düşüneneceği, yani bir çeşit râbita yapacağı, müridin şeyhini sevmesinin bu kapsamda olduğunu söylemişlerdir.

2.3. Râbitanın Câiz Oluşunun Kıyastan Delili

Râbitayı savunanlar kıyastan da delil getirmişlerdir. Hâlid-i Bağdâdî râbitayı Allah'a ulaşmaya vesile olan şeylere kıyas ederek, sakınca olmadığını söylemiştir. Ona göre menedilen râbita vesilesinin maksut kabul edilmesine yol açan, şeyhi maksut görenlerin yaptığı râbitadır.¹⁰²

Hüseyin ed-Devserî'nin kıyastan delili şudur: Fakihler namaz kılanın gözünün tabîî sınırlarını taşmamasının sünnet olduğunu, çünkü bunun dikkati toplayıp dağınıklığı giderdiğini söylemişlerdir. Aynı şekilde râbita da ağyarı defeder, huzuru getirir.¹⁰³

Bunun haricinde, Şemâil kitaplarındaki rivayetler nasıl Rasûlullah'ı tasavvur imkânı veriyor ve bu sayede sevgi artıp ittibâ kolaylaşıyorsa râbita da aynı vazifeyi yapmaktadır; dua ederken vesvese giderilmesi için nasıl bazı şeylerin düşünülmesi tavsiye ediliyorsa, râbita da aynı faydayı sağlamaktadır gibi kıyaslar da yapılmıştır.¹⁰⁴

2.4. Râbitanın Câiz Oluşuna Serdedilen Psikolojik Deliller

Râbitanın câiz oluşuna psikolojiden de deliller getirilmiştir. Bu delili getirenler, râbita ile doğrudan ilgi kurulamayacak âyet ve hadisler yerine,

Muhammed Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-uşûl fî ma'rifeti aḥbâri'r-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/270; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fî temyizi ş-şahâbe*, thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 1/690.

100. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri*, 270-280.

101. Hüseyin Avnî, "Râbitanın Şeri Delilleri" (5 Kasım 2020).

102. Hâlid el-Bağdâdî, *Halidiyye Risalesi*, 52.

103. Devserî, *er-Rahmetü'l-hâbiḩa*, 1/538, 541.

104. Hüseyin Avnî, "Râbitanın Şeri Delilleri" (5 Kasım 2020).



insanda yaratılıştan bulunan bazı özelliklere vurgu yaparak, râbitanın insan için tabii bir husus olduğunu ifade etmişlerdir.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), sevginin tesirini anlatırken, asıl muhabbetin Allah'a olması gerektiğini, Allah'la beraber (Allah'ı sever gibi) kimsenin sevimeyeceğini, sevginin Allah için olması gerektiğini, Allah için sevmenin Allah'ı sevmek kapsamında olduğunu ifade etmekte ve Allah için sevilen Rasûlullah, önceki peygamberler ve bunların ashâbı sâlihler kalpte tasavvur edildiğinde bunun kişinin kalbini Allah sevgisine götüreceğini söylemiştir.¹⁰⁵

Ömer Dağıstanî, râbitanın sevgi ve aynîleşme yönüne dikkat çekmiş, kendisini şeyhine, Hz. Peygamber'e veya Cenâb-ı Hakk'a gerçek mânâda bağlayan, onlarla kalbî ve mânevî bir irtibat kuran sâlikin, bu râbitası sayesinde yalnızken de sanki onların huzurundaymış gibi edepli ve terbiyeli hareket etmeye gayret ederek feyz kazanmaya çalışıp, böylelikle mâsiyet ve kötülüklerden uzaklaşmaya gayret edeceğini, gerçek râbitanın da bu olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶

Râbitanın psikolojik tesirine dikkat çeken sûfilere göre, tasavvuftaki râbita için bu durumları bir delil gibi sunmaya gerek yoktur. Bunlar, râbitanın fitrî bir olay olarak insanın varlığına zaten yansındığını göstermektedir.¹⁰⁷

Rıfat Okudan'a göre râbita, psikolojik bir eğitim yöntemidir ve sevgi yoluyla kâmil insanlarla özdeşleşme için kullanılmaktadır.¹⁰⁸ Ona göre râbitasız insan olmaz ve olamaz. Çünkü münasebetsiz, alakasız ve irtibatsız bir sosyal hayat düşünülemez.¹⁰⁹ Bugün sosyal bilimlerde de tespit edilmiş olduğu üzere, örnek alınan her enerjik karakterde bir bulaşma özelliği bulunmakta, kuvvetli insanlar zayıf olanlar için bir ilham kaynağı olmaktadır.¹¹⁰ Benimseme, benzeme ve özdeşleşme ameliyesinden gerek psikolojide gerek eğitim psikolojisinde ve gerekse sosyal psikolojide geniş ölçüde faydalanılır. Râbita da insanî bir insiyak olan bu temayülün dinin

105. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed (Medine: Mecmeu'l-Melik, 1416-1995), 10/607-608.

106. Dağıstanî, *Fetvalar*, 150-152.

107. Taşpınar, *Tasavvufta Mürşid Rabitası*, 50; Sevim Arslan, "Muhabbet Râbitası", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Aralık 2015), 58, 68.

108. Okudan, "İnsanî Bir İnsiyak Olarak Râbita", 214.

109. Okudan, "İnsanî Bir İnsiyak Olarak Râbita", 204.

110. Okudan, "İnsanî Bir İnsiyak Olarak Râbita", 203.

fert ve toplum hayatında gereği gibi yaşanabilmesi için kullanılmasından başka bir şey değildir.¹¹¹

Gündüz, insan psikolojisinden kaynaklanan ve tüm kültürlerde bulunan, yüksek özellikleri bulunanlarla aynîleşmek, onlara benzemek düşüncesinin İslâm toplumunda “râbita” ile müesseseleştiği kanaatindedir.¹¹² Bu delili getirenler genellikle râbitanın örnek alma, benzemeye çalışma yönlerini ön plana çıkarmışlardır.

2.5 Râbitayı Savunmak İçin Kaynak Gösterilen Âlimler ve Sözleri

Râbita lehine eser yazanlar dört mezhep ulemâsının râbitaya cevaz veren sözler söylediğini iddia etmişler ve bunları nakletmişlerdir. Bu hususta ilk eseri kaleme alan Hâlid-i Bağdâdî'nin konuya dair yazdıkları daha sonra kaleme alınan eserlerin hepsine kaynaklık etmiştir.¹¹³ Buna göre:

Hanefîlerden Ekmelüddin Bâbertî (ö. 786/1384), “*Şerhu'l-Meşârik*” kitabında, “Kim rüyasında beni görürse, uyanık iken de görecektir. Şeytan benim sûretime giremez”¹¹⁴ hadisinin şerhinde bir kişi ile uyanık ve uyku halinde buluşmanın beş yolla olacağını, bu yolların muhabbetle kuvvetleneceğini söylemiştir. Ona göre kim bu beş usulü oluşturursa geçmiş ruhlarla bağlantı kurabilir.¹¹⁵ Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413), *Mevâkıf* kitabının şerhinin sonunda İslâmî fırkaları anlatmadan hemen önce ve *Şerhu'l-Metalî'* kitabının hâşiyesinin başlarında, ölümlerinden sonra bile velîlerin sûretlerinin müritlere görünmesi ve müritlerin onlardan feyz alabilmelerinin sahih olduğunu söylemektedir.¹¹⁶ Hamevî,

111. Okudan, “İnsanî Bir İnsiyak Olarak Râbita”, 205.

112. Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita”, 23-26.

113. Osmanlı'nın son döneminde Nakşî-Hâlidî şeyhlerin râbita hakkındaki delil ve savunmalarına dair ayrıntılı bilgi için bk. M. Brett Wilson, “Binding with a Perfect Sufi Master: Naqshbandî Defenses of râbita from the Late Ottoman Empire to the Turkish Republic”, *Die Welt des Islams* 60/1 (Mart 2020), 56-78.

114. Buhârî, “Ta'bir”, 10 (No. 6993); Müslim, *Müslim*, “Rüyâ”, 11 (No. 2266).

115. Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004), 2/311; Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle fi'r-Râbita* (Yazmalar Koleksiyonu, 6129/9), 54a.

116. Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle fi'r-Râbita* (Yazmalar Koleksiyonu, 6129/9), 55a-b; Hâlid el-Bağdâdî, *er-Risâletü'l-Hâlidîyye*, 28-29; Hasan Hilmi, *es-Sifri'l-esnâ*, 100. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu Meţâlî'*a yaptığı hâşiyede, Rasûlullah'la tevessül edilmesinin vefatından sonra da devam ettiğini, ondan gelen feyzi onu ziyaret eden basiret sahiplerinin gördüğünü söylemektedir. bk. Ebü Abdillâh Muhammed Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu Meţâlî'i'l-envâr*, nşr. Zevî'l-Kurbâ (Kum:

(öl. 1098/1687), evliyanın da dahil olduğu küllî ruhların dünyada yetmiş bin sûrete girebileceğini, bu durumun berzah aleminde iken öncelikle olacağını söylemiştir.¹¹⁷ Ebû Saîd Hâdimî (ö. 1175/1762), Nakşibendî usulüne dair yazdığı risalede, zikir esnasında tamamen Allah'a yönelmek için uğraşan müride bir dağınıklık, vesvese veya kabz hali gelirse, soğuk veya sıcak su ile gusül veya abdest alıp hacet namazı kılmasını, istiğfar ve dua ile haline yönelmesini, bunlarla def imkânı olmazsa o zaman Nebî aleyhisselâm veya şeyhin sûretini hayal etmesini tavsiye etmektedir.¹¹⁸

Şâfîilerden İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ile İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1576) namazda Tahiyat okurken “esselâmu ‘aleyke eyyühennebî” derken, Rasûlullah yanında gibi düşünmeyi tavsiye etmişler;¹¹⁹ Şehâbeddin Sühreverdi, “bu sırada kalp gözünde Râsûlullah’ı canlandırır” demiştir.¹²⁰ Süyûtî'nin (ö. 911/1505) naklettiğine göre, İbn Abbas (r.a.) rüyasında Rasûlullah'ı gördükten sonra müminlerin annelerinin birinin yanına gidip rüyasını anlatınca, o Râsûlullah'ın aynasını İbn Abbas'a vermiş, İbn Abbas bu aynaya bakınca kendini değil Rasûlullah'ı görmüştür.¹²¹ Hâlid-i Bağdâdî'ye göre “sûfilerin ıstılahında râbıtada fenâ dedikleri işte budur.” Bunun sadece Rasûlullah'a hasredilemeyeceğini, çünkü bunun hasâisten olmadığını, bu hususun Rasûlullah ile evliya arasında müşterek olduğunu ancak namazda Rasûlullah'tan başkasını muhatap almanın namazı

yy., 1394), 1/24. *Şerhu'l-Mevâkıf* ta da Bayezid-i Bistâmî'nin Cafer-i Sâdk'ın ruhaniyetinden feyz aldığı söylemektedir. bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, haz. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 8/404. Bu iki görüşü haricinde Hâlid el-Bağdâdî'nin nakline yakın bir metin bulamadık.

117. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Nefehâtü'l-kurb ve'l-itîşâl bi-ışbâti't-taşarruf li-evliyâ'illâhi ve'l-kerâmeti ba'de'l-intikâl* (Kahire: Dâru Cevâmii'l-Kelim, ts.), 83-84. Hamevî bu eserinde evliyanın ruhunun çeşitli suretlere hem bu dünyada hem berzah âleminde iken girebileceğini, Şa'ranî'den alıntılarla vefatından sonra bir veliden istimdat edilebileceğini, velînin ölümünden sonra bile tasarrufunun olduğunu söylemiştir. bk. Hamevî, *Nefehâtü'l-kurb*, 82-88.

118. Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, *er-Risâletü'n-Nakşibendiyye* (Balıkesir, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 10 Hk 369/6), 114b-115a. Kütüphane kataloğuna “*et-Tarikatu'n-Nakşibendiyye*” adıyla kaydedilmiştir. Ayrıca bk. Fevzi Efendi, *'Aynü'l-ḥakîka*, 22; Mustafa Fevzi, *İsbâtü'l-mesâlik*, 35.

119. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/169; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *ed-Dürri'l-mendûd fi-ş-şalât ve's-selâm 'alâ şâhibi'l-makâmi'l-mahmûd* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1426), 114.

120. Şehâbeddin Sühreverdi, *Avârif*, 2/131; Şehâbeddin Sühreverdi, *Gerçek Tasavvuf*, 405; Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle fî'r-Râbita* (Yazmalar Koleksiyonu, 6129/9), 54b.

121. Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 2/308.

bozacağını, bunun sadece Rasûlullah'a ait bir husus olduğunu söylemiştir.¹²² Şemsüddin Sefîrî (öl. 956/1549),¹²³ “Rasûlullah'ın sûretine şeytan giremeyeceği gibi, silsile halinde icazeti Rasûlullah'a dayanan irşada mezun şeyhin sûretine de şeytan giremez.” demektedir. Zeynüddin Ebû Bekir el-Harrânî'nin¹²⁴ vasiyetinden yaptığı aktarmada da halvete giren bir müridin muhakkak şeyhinin huzurunda bu işi yapmasını; şeyhine râbitası (bağlantısı) tam olan müridin sıkıntılarını şeyhin çözeceğini söylemektedir.¹²⁵

Hanbelîlerden, Abdülkâdir Geylânî (öl. 561/1165-66), mürit ile şeyhi arasındaki kalbî bağlantının istifade için yeterli olduğunu,¹²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), *Kitâbu'r-Rûh*'unda, ruhun bedenle bağlantısını anlatırken, “(öldükten sonra) ruh refîk-i a'lâ'da olsa bile beden ile bir bağlantısı bulunur ve kendisine selâm verildiğinde buna cevap verir”¹²⁷ demektedir. Hâlid-i Bağdâdî bu sözü evliyanın öldükten sonra da tasarrufu olduğuna delil getirmiştir.¹²⁸

Süyûtî'nin naklettiğine göre Mâlikîlerden *el-Muhtasar* sahibi Halil el-Cündî (öl. 776/1374?), velâyeti kesinleşen velînin ruhaniyetinin çeşitli sûretlere girebileceğini söylemiş,¹²⁹ Ebu'l-Abbas el-Mürsî (ö. 685/1287)

122. Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle fî'r-Râbita* (Yazmalar Koleksiyonu, 6129/9), 54b-55a.

123. *Sefîrî Şafîî bir âlimdir. Eseri asıl olarak vaaz ve irşad için yazılmış olup Buhârî'nin kısmî şerhi mesabesinde. Müellif, eseri yazarken çok sayıda tasavvuf kaynağından istifade etmiştir. bk. Hızır Yağcı, “Sefîrî ve Buhârî Şerhi”, *Diyanet İlmî Dergi: Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı* 54/3 (2018), 39-57. *Sefîrî'nin* peygamber tasavvuru tasavvufî anlayışla uyumludur. bk. Yağcı, “Sefîrî ve Buhârî Şerhi”, 55.*

124. Bu zât Zeynüddin Hâfî (ö. 838/1435) olmalıdır. Çünkü eserde el-Horasânî nisbesi de vardır. Ancak Zeynüddin el-Hâfî'nin Harrânî nisbesi bilinmemektedir. Hatta Horasânî nisbesi de kullanılmamaktadır. bk. Reşat Öngören, “Zeynüddin el-Hâfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/375-377.

125. Şemsüddin Muhammed b. Ömer es-Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye fî şerhi ehâdisi hayri'l-be-rriyye min Sahîhi'l-İmâmî'l-Buhârî*, thk. Ahmed Fethi Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/195.

126. Şehabeddin Sühreverdî, *Avârif*, 2/212; Şehabeddin Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf*, 529.

127. Bu alıntıyı doğrudan İbn Kayyim'den değil de Süyûtî'den yapmıştır. *Kitâbu'r-Rûh*'taki ibare biraz farklıdır ancak aynı mânâyâ gelmektedir. bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 102.

128. Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle fî'r-Râbita* (Yazmalar Koleksiyonu, 6129/9), 56a; Hâlid el-Bağdâdî, *Halidiyye Risalesi*, 29.

129. Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 1/258. Süyûtî'nin aktarmasına göre bu ifade Halil el-Cündî'nin hocası Abdullah el-Menûfî (ö. 749/1348) için yazdığı menâkıbdâ geçmektedir

ile İbn Atâullah el-İskenderî'den de (öl. 709/1309) bu minvalde sözler aktarılmıştır.¹³⁰

Bunun haricinde Molla Câmî (ö. 898/1492), İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725),¹³¹ İbn Âbidin (ö. 1252/1836)¹³² ve müfessir Şehâbeddin Mahmud el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854)¹³³ de bu hususta delil olabilecek ifadelerinin bulunduğu iddia edilmiştir.

2.6. Râbitanın Cevazına Dair Sunulan Delillerin Değerlendirmesi

Râbitanın câiz ve gerekliliği konusunda delil olarak sunulan âyetlerin başında, “*Sâdıklarla beraber olunuz!*” ve “*vesile arayınız...*” âyetleri gözükmektedir. Râbitanın sâdik biriyle mânen beraber bulunmak olduğu kabul edilirse, Ubeydullah Ahrar'ın tefsiri yerinde olmaktadır. Allah'a ulaştırın tüm yollar bir vesile olduğuna göre râbita da Allah'a ulaşmada bir vesile ise ilgili âyetin şümûlüne girmesi gerekir. Ancak sâdıklarla beraber olma emri, mânen beraber olmayı kapsasa bile bunun şeyhlere tahsis edilmesini gerektiren bir muhassis olmadığı gibi, mânen beraber olma râbitanın ancak bir çeşidini ifade etmektedir. Vesile âyetine râbitanın girdirilmesi ise bizzat râbita hakkında ifade edilen, râbitanın ibadet olmadığı, belli bir düzeye gelen kişi tarafından bırakılması gerektiği görüşleri ile çelişmektedir. Çünkü Allah'a ulaşmaya vesile olan şeyler ibadet veya fazilet kapsamındadır. Eğer râbitayı bu vesilelerden biri olarak değerlendirirsek, râbitanın ancak bazı çeşitlerini bu kapsamda değerlendirmemiz gerekir.

Râbitaya delil getirilen âyetlerden “*eğer Allah'ı seviyorsanız...*” ve “*üsve*” âyetleri genel mânâda ittibâ ve örnek almaktan bahsetmektedir. Bu hususta şeyhlerin bir ayrıcalığı olmadığı gibi sûfilerin tanımladığı gibi bir râbitaya da ihtiyaç yoktur. Yûsuf sûresinde geçen “burhân”ın Hz. Yâ'küb'un temessülü olduğu rivayeti muhakkik müfessirler tarafından

130. Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle fî'r-Râbita* (Yazmalar Koleksiyonu, 6129/9), 56a-b.

131. Fevzi Efendi, *'Aymü'l-ḥaḳîka*, 22.

132. Mustafa Fevzi, *İsbâtü'l-mesâlik*, 37.

133. Ebü's-Senâ Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *el-Feyzü'l-vârid 'alâ ravzi Mersiyyeti Mevlânâ Hâlid*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 149-151; Hasan Hilmi, *es-Sifrü'l-esnâ*, 92.

kabul edilmemiştir.¹³⁴ Rivayet kabul edilse bile bir peygamberin mucizesi olur ki, diğer insanlara delil olarak alınması uygun değildir. “*Salâtü selâm*” âyeti ile Mehmed Fevzi'nin farklı zikrettiği iki âyetin ise delâleti çok uzaktır.

Râbita için hadisten getirilen delillerden yukarıda aktardığımız rivayetlerden, “*Sizin en hayırlılarımız...*” ve “*İyi arkadaşla kötü arkadaş misali...*” hadisleri râbitanın bir çeşidi olan, şeyhini sevmek ve onu düşünmeye delil olmaya elverişlidir. “*Ameller niyetlere göredir...*”, “*Ben sizden birine...*” ve “*Dünya ve içindekiler lanetlenmiştir...*” hadisleri ise çok genel hadislerdir. Râbitanın bu hadislerin kapsamına girebilmesi için öncelikle meşruiyetinin ispatlanması gerekir. Hz. Ebû Bekir'e atfedilen rivayet eğer sahih olsa idi belki şeyhin sûretini düşünmek mânâsına râbitaya daha güçlü bir delil olabilirdi. Ancak böyle bir hadis bilinmemektedir. Ayrıca sıhhati kabul edilse bile Hz. Ebû Bekir bunun gayri ihtiyarî olduğunu söylemiştir. “*Ali'nin yüzüne bakmak ibadettir.*” rivayetinin sıhhati problemlidir. Her ne kadar Ebü'l-Feyz İbnü's-Sıddîk (1902-1960) hadisin sahih hatta toplam rivayetinin mütevatir derecesine çıktığını söylese de¹³⁵ İbn Adî (ö. 365/976) hadisin ravilerinden Ebû Saîd el-Adevî'nin ehlibeyt adına hadis uyduranlardan olduğunu söyleyerek hadise bâtil demiş;¹³⁶ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), hadisin tüm tariklerini zikretmiş ve hiçbir yolunun sahih olmadığını söylemiştir.¹³⁷ Aynı şekilde Hârise hadisinin sıhhati de problemlidir.¹³⁸ Ayrıca sahih kabul edilseler bile bu zatların giyaplarında sûretlerini düşünmeye dair hadislerde bir delil bulunmamaktadır. Belki buradan sâlih zatların yüzlerine bakmanın tavsiye edilen bir husus olması çıkarılabilir. Kısaca söylemek gerekirse delil getirilen hadisler de âyetler gibi ancak şeyhi sevmek ve örnek alma mânâsındaki râbita çeşitlerine delil olmaya elverişli olup diğer râbita çeşitlerine delil olmaya elverişli değildir.

134. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb: et-Tefsîrül-kebir* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 18/440-444.

135. Ebü'l-Feyz İbnü's-Sıddîk, *Ali b. Ebî Tâlib imâmü'l-ârifin* (Kahire: Matbaatü's-Seâde, 1389/1969), 222-224; Hüseyin Avnî, “Râbitanın Şeri Delilleri” (5 Kasım 2020).

136. Ebû Ahmed Abdullâh İbn Adî, *el-Kâmil fi qu'afâ'ir-ricâl*, thk. Âdil Ahmed - Ali Muhammed (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/195-196.

137. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966), 1/358-361.

138. Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm el-İrâkî, *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrici mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-aḥbâr* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408/1987), 5/2272-73.

Râbîta için yapılan kıyaslarda vesveseyi gidermek, zihni toplamak mânâsına vurgu yapılmıştır. Bunun râbîta ile olacağına dair tecrübeden başka bir delil bulunmamaktadır. Tecrübeye dayanan bir hususun da kıyas delili içinde değil de psikoloji delili içinde zikredilmesi daha uygundur. Kıyasla râbîtanın gerekliliği değil, belki mubahlığı ortaya konabilir.

Kendisinden râbîta lehine delil olabilecek sözler nakledilen âlimlerin tamamına yakını tasavvufla ya mürit ya şeyh olarak bağlantısı olan âlimlerdir. Buna rağmen bunlardan sadece Ebû Saîd Hâdimî ile Şa'ranî şeyhin sûretini düşünerek râbîta yapmayı açıkça belirtmiştir. Diğerlerinin önemli bölümünün Nakşî olduğu dikkate alındığında râbîtayı bildikleri ve reddetmedikleri kanaati yanlış olmaz. Ancak şeyhin sûretini düşünmek mânâsındaki râbîta hakkında bir sözleri bulunmamaktadır. Ebû Saîd Hâdimî ile Şa'ranî'nin sözlerinde de râbîtanın çeşitlerinin tamamı ile ilgili bir açıklama bulunmamaktadır.

Râbîtanın en güçlü delili olarak psikoloji delili gözükmektedir. Tosun'un ifadesiyle râbîtayı ayrıntıdan ve kurallardan arındırarak şeyh ile mürit arasında tabii ve psikolojik bir iletişime dönüştüren bu yaklaşım konuyla ilgisi oldukça az olan âyet ve hadisleri delil olarak kullanmaktan daha sağlıklıdır.¹³⁹ Ancak bu delilin de sadece muhabbet râbîtası ile mürşidi yanında düşünmek ve onu örnek almak mânâsındaki râbîtaları içerdiğini gözden kaçırmamak gerekir.

3. Râbîta Üzerinde Gerçekleşen Tartışmalar

19. asra kadar râbîtaya karşı çıkan bir âlim bilinmemektedir. Bu durum râbîtanın o döneme kadar yanlış uygulamasının olmadığı veya yaygın olarak bilinmediğinden kaynaklandığı gibi Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) ile ortaya çıkan neo-selefi düşüncenin etkisi ile tartışılmaya başlanmasından da kaynaklanabilir. Râbîtaya karşı çıkanların ekserisinin kimlikleri son ihtimalin daha kuvvetli olduğunu göstermektedir. Râbîtanın tartışma konusu haline gelmesinin ilk olarak Hâlid-i Bağdâdî döneminde olduğunu, bu dönemde râbîtayı savunmak üzere kaleme alınan risalelerden anlıyoruz.

139. Tosun, "Râbîta", 34/378.

Râbita aleyhinde en kapsamlı yazan ilk kişi İstanbul'da Hâfız Seyyid Hoca'dır.¹⁴⁰ Risalesini müteahhir bazı câhil mutasavvıfların ihdas ettiği râbitayı iptal için yazdığını söyleyen Seyyid Hoca,¹⁴¹ râbita yapanlara çok şiddetli yüklenmiştir. Bununla birlikte o râbitanın tüm çeşitlerine karşı değildir. O, karşı çıktığı hususun farz, vâcip veya müstehap olsun mutlak mânâda ibadet içinde yapılan râbita olduğunu, muhabbet râbitası ile mânevî râbitaya bir şey demediğini ifade etmektedir.¹⁴² Seyyid Hoca, Nakşibendîler'den bazılarının râbita, mânevî bağ ve muhabbettir, namazda ve zikirde şeyhin sûretini düşünmek değildir, dediklerini, böyle olduğu zaman arada bir çekişme kalmayacağını; zamanındaki Nakşîlerin üç kısım olduğunu; birinci grubun hem namazda hem de zikirde şeyhin sûretini düşündüklerini; ikinci grubun sadece zikirde düşünüp namazda düşünmediklerini, üçüncü grubun ise ikisinde de bunu kabul etmediklerini; bu üçüncüsünün şeriatıta sahih diğer ikisinin ise batıl olduğunu söylemektedir.¹⁴³

Seyyid Hoca, râbitayı ret sadedinde, “*Onlar ahbar ve ruhbanlarını Allah'tan başka rab ittihaz ettiler*”¹⁴⁴ *Allah'a ortaklar koşmayın!*¹⁴⁵ ve “*Biz onlara ancak bizi Allah'a yaklaştırsın diye ibadet ediyoruz*”¹⁴⁶ âyetlerini delil getirmiştir. Ona göre namaz, zikir gibi ibadetlerin içinde yapılan râbita, haramı helal kılma kapsamındadır.¹⁴⁷ Namaz kılariken ve zikir sırasında râbita yapan biri ibadet içinde şeyhe tazim edip kendi nefsinde de tezellül

140. Hakkında fazla bilgi bulunmayan Hâfız Seyyid Hoca, zamanının müderrislerinden ve Ahmet Cevdet Paşa'nın (ö.1895) hocalarından olup özellikle Arapçası çok kuvvetli âbid, zâhid, âlim bir zat imiş. Ancak sûflerin bir kısım yollarını, özellikle râbitayı şiddetle inkâr edermiş. bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, haz. Cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 4/8-9, 15-16.

141. Yazılanlardan anlaşıldığı kadarıyla Seyyid Hoca ilk olarak Türkçe (Osmanlıca) bir risale kaleme almış, buna karşın Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi, *'Aynü'l-ḥaḳîka* adı ile bir reddiye yazmıştır. Bundan sonra Seyyid Hoca Arapça bir risale kaleme almıştır. Biz Osmanlıca risaleyi bulamadık. Esas aldığımız Ahmed Nureddin b. Mehmed Emin tarafından 1345/1927 yılında istinsah edilen (künyeye istinsah tarihi yanlışlıkla 1245/1828 yazılmıştır) nüshanın sonunda “İş bu mahalle değin tahrir edilen ibârât merhum Hâfız Seyyid Efendi'ye tesbit edilen risaledir” ibaresi bulunmaktadır.

142. Hâfız Seyyid Hoca, *Şerhü Risâle ibtâlî'r-râbita* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade, 45 Ak Ze 1518/1), 9-11.

143. Seyyid Hoca, *İbtâlî'r-râbita* (Akhisar Zeynelzade, 1518/1), 16.

144. et-Tevbe 9/31.

145. el-Bakara 2/22.

146. ez-Zümer 39/3.

147. Seyyid Hoca, *İbtâlî'r-râbita* (Akhisar Zeynelzade, 1518/1), 2-3.

içinde görmektedir ki, bu küfürdür.¹⁴⁸ Müridin namazda Allah’a ulaşmak için şeyhin sûretini zihninde tutması putlara ibadet etme kapsamına gir-
mektedir. Zikir de aynı şekildedir. Çünkü zikretmek isteyen mürit bunu
ancak ibadet kastıyla yapar.¹⁴⁹ Seyyid Hoca, râbita ile namazda kalbe
gelen vesvesenin giderildiği sözünü şiddetle reddetmiş, namazda gelen
vesvesenin îmânın delili olduğunu, kafirlerin kalbine vesvese gelmediğini
iddia etmiştir. Ona göre şeytan kafirlerle uğraşmaz, müminlerle uğraşır.¹⁵⁰
Zikir de aynı kapsamdadır ve bu sebeple zikir esnasında havâtırı def için
şeyhin sûretini zihinde tutmak da batıldır ve küfürdür.¹⁵¹

Edirne Müftüsü’nin, Şa’rânî, Molla Câmî, İsmail Hakkı, Ekmelüddin
Bâbertî, İbn Hacer, Seyyid Şerif Cürcânî’den yaptığı nakillerin yalan ol-
duğunu iddia eden Seyyid Hoca, Hadimî’den nakledilen “Nebî’nin sû-
reti” “şeyhin sûreti” ifadesinin de muhabbet ve mânevî râbita¹⁵² olarak
anlaşılması gerektiğini söylemektedir.¹⁵³

Râbita aleyhine yazanlardan Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890) tefsir sahi-
bi Mahmûd el-Âlûsî’nin oğlu Hayreddîn Nu’mân el-Âlûsî’ye (ö. 1317/1899)¹⁵⁴
ayırıldığı bölümde bu zattan aldığı bir mektubun metnini nakletmektedir.
Buna göre Hayreddin Âlûsî, Nakşibendi râbitası hakkında Sıddık Han’ın
görüşünü öğrenmek istemektedir. Sıddık Han buna verdiği cevapta, Şah
Veliyyullah Dihlevî’nin *el-Kavlü’l-Cemîl* kitabında râbitayı açıkça nehyettiği-
ni iddia etmekte; Muhammed İsmail ed-Dihlevî’nin “*es-Sırât’ul-Mustakîm*”
adlı kitabından, “râbita şirk” ifadesini aktarmakta ve en sonunda râbita-
nın, mutasavvifenin (tasavvufçuluk oynayanların) Kur’ân sünnette bir esası
olmadan uydurduğu çirkin bir bidat olduğunu söylemektedir.¹⁵⁵

Neo-selefi düşüncede olanlar veya ondan etkilenenler, râbitayı bir
ibadet olarak algılamışlar ya sadece şirk demişler¹⁵⁶ ya da hem bidat hem

148. Seyyid Hoca, *İbtâli’r-râbita* (Akhisar Zeynelzade, 1518/1), 4.

149. Seyyid Hoca, *İbtâli’r-râbita* (Akhisar Zeynelzade, 1518/1), 7-9.

150. Seyyid Hoca, *İbtâli’r-râbita* (Akhisar Zeynelzade, 1518/1), 5.

151. Seyyid Hoca, *İbtâli’r-râbita* (Akhisar Zeynelzade, 1518/1), 6.

152. Normal zamanlarda şeyhi düşünmek mânâsındadır.

153. Seyyid Hoca, *İbtâli’r-râbita* (Akhisar Zeynelzade, 1518/1), 12.

154. Fıkıh ve kelam âlimi olan bu zat akaidde Selefi, fıkıhta Hanefî’dir. bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Âlûsî,
Nu’mân b. Mahmûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/549.

155. Ebü’t-Tayyib Sıddık Hasan Han, *et-Tâcü’l-mükellel min cevâhiri me’âsiri’l-İtrazi’l-âhiri
ve’l-evvel* (Katar: Vezâretü’l-Evkâf, 2007), 511-512.

156. Abdülaziz Bayındır, *Kur’ân Işığında Tarikatçılığa Bakış* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı
Yayınları, 2015), 166, 168.

de şirkin bir çeşidi telakki etmişlerdir.¹⁵⁷ Ferit Aydın ise bu ithamı ileri boyuta götürerek râbitayı Budizm'den alınmış,¹⁵⁸ yoga örnek alınarak geliştirilmiş¹⁵⁹ bir tür ibadet şeklinde değerlendirmiştir. Ona göre Hâlid-i Bağdâdî, Brahmanist bir İslâm anlayışı yaymaya çalışmaktadır ve bunun en önemli aracı da râbitadır.¹⁶⁰ Bunun haricinde râbitayı toptan reddetmeyip şeyhin sûretini düşünmek anlamındaki râbitayı reddedenler¹⁶¹ ile Allah'a yaklaşmak için sağlıklı bir yol kabul etmeyenler de vardır.¹⁶²

Râbitayı reddedenlerin tamamı râbita için istişhâd edilen âyet ve hadislerin bu mânâda delil olamayacağını öne sürmüşlerdir. Onlara göre râbita ile ilgili herhangi bir âyet ve hadis bulunmamaktadır. Râbitayı bidat veya şirk olarak kabul edenlerin şöyle bir mantık silsilesi izlediği anlaşılmaktadır: Râbita bir ibadettir. Bir ibadet ancak nas ile konabilir. Kur'ân ve sünnette râbita ile ilgili bir delil yoktur. Râbita hakkında bir delil olmadığına göre eğer bu Allah için yapılırsa bidat, şeyh için yapılırsa şirk olur.

3.1. Râbitayı Savunanların Eleştirilere Cevapları

Yukarıda söz konusu olan ithamlara râbitayı savunanlar tarafından çeşitli cevaplar verilmiştir. Mehmed Fevzi, râbitanın şirk olmadığını, çünkü İslâm'ın dışında bir şey olmadığını ve muhlis müritlerin Allah'a ulaşmak için bu yolu tuttıklarını; bidat de olmadığını çünkü sahabenin râbita yaptığını iddia etmiştir.¹⁶³

Geçmiş kavimlerin putlara tapma sürecinin tefsirlerde yer aldığı söyleyen Mehmed Fevzi, râbita yapan bir müridin bu kapsamda

157. Mirfet bt. Kâmil b. Abdillâh, "er-Râbitâtü'n-Nakşibendiyye", *Havliyye Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye el-Arabiyye li'l-Benât İskenderiyye* 34/5 (Aralık 2018), 1110, 1121.

158. Ferit Aydın, *Tarikatta Rabita ve Nakşibendilik* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2000), 60. Bu eser râbita hakkında ciddi bir araştırma görünümü verse de yazar râbitayı vesile ederek başta Hâlidî kolu olmak üzere Nakşibendiliği, oradan da tasavvufu mahkûm etmeye çalışmaktadır. Ona göre Türkler saf İslâm'ı almak istememektedirler ve Nakşilik alternatif bir dindir bk. Aydın, *Tarikatta Rabita*, 66-68. Türk toplumunun çoğunluğu insanı tanrılaştırma inancındadır ve toplumda çok az Hanif bulunmaktadır bk. Aydın, *Tarikatta Rabita* 223. Vehhabiler'in başlattığı hareket bir tevhid hareketidir ve öldürdükleri de müşriktir bk. Aydın, *Tarikatta Rabita*, 224-225.

159. Aydın, *Tarikatta Rabita*, 244-248.

160. Aydın, *Tarikatta Rabita*, 156, 252.

161. Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992), 135-136.

162. Muhammet Raşit Batur, "Rabita", *Günümüz Kelam Problemleri*, ed. Recep Ardoğan (İstanbul: Klm Yayınları, 2018), 123-124.

163. Fevzi Efendi, *'Aynü'l-ḥakîka*, 9-11.

değerlendirilemeyeceğini, çünkü râbıta yapan müridin tüm derdinin Allah'a ulaşmak olduğunu; bunun namazda imama uyan birinin imamın okuduğu "Ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım dileriz"¹⁶⁴ âyetine iştirak etmesi gibi değerlendirilmesi gerektiğini, cemaatle kılınan bu namazın tek başına kılınandan kat kat daha fazla sevaba, huzura ve huşûya sebep olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde râbıtayı hacda ve Medine ziyaretindeki delile, küçük çocuğun eğitimindeki muallime benzetmektedir.¹⁶⁵

Mustafa Fevzi, müminin halini hayra yormak, kolayca küfre nisbet etmemek gerektiğini, kolayca tekfir edenlerin Haricîler olduğunu;¹⁶⁶ râbıtayı kabul eden bunca âlim, büyük zat varken bunu inkâr edenlerin onların yanında hükmü olmadığını; râbıta aleyhine yazan Seyyid Hoca'nın müşrikler hakkında inen âyetleri müminler için yorumladığını, kendi algısına göre âyeti tefsir ettiğini söylemektedir.¹⁶⁷

Şeyhe râbıta hususunda padişahla görüşmek isteyenini halini misal getiren Mustafa Fevzi, padişahla görüşmek isteyen bir kişinin ya sadrazam veya padişahın hizmetçisi ile irtibata geçeceğini, bu sürede hep irtibata geçeceği kişiyi düşünüp yani ona râbıta yapıp hem de hürmet edeceğini, normalin de bu olduğunu, çünkü hizmetçisine hürmetin padişaha hürmet olduğunu; evliyanın ve mürşid-i kâmillerin de Rasûlullah'a nispetle bu konumda olduğunu; onlara yapılacak hürmet ve râbitanın Rasûlullah'a yönelik olduğunu söylemektedir.¹⁶⁸ Mustafa Fevzi'ye göre padişahla görüşmek için hizmetçisine hürmet eden ve ona râbıta yapan kişi nasıl küfürle itham edilemiyorsa, şeyhe râbıta yapan da küfürle itham edilemez. Çünkü hiçbir mürit şeyhi ilah tanımamakta ve ona ibadet etmemektedir. Bir mümini kolayca küfre nisbet etmemek gerekir.¹⁶⁹

Hasan Hilmi ise ilimle uğraşanların hocalarının huzurunda ders okurken onu dinleyip sûretine baktıklarını, gıyabında ders çalışırken, kitap mütalaa ederken sanki hocalarının huzurunda okuyormuş gibi mütalaa ettiklerini, bir tür râbıta olmasına rağmen, bunun güzel görülüp övüldüğü, kimse-nin buna şirk demediği halde; müritlerin, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmış,

164. el-Fâtiha 1/4.

165. Fevzi Efendi, 'Aynü'l-ḥaḳîka, 13-15.

166. Mustafa Fevzi, *İsbâtü'l-mesâlik*, 42.

167. Mustafa Fevzi, *İsbâtü'l-mesâlik*, 42-43.

168. Mustafa Fevzi, *İsbâtü'l-mesâlik*, 23-24. Şeyhe râbıta konusunda benzer bir îzâh için bk. İzmirli, «Kuşadlı», 99-100.

169. Mustafa Fevzi, *İsbâtü'l-mesâlik*, 25-26.

Rasûlullah'a uyan, tevhidde fâni olmuş mürşitlerine râbitasını kötüleyip şirkle itham etmenin hakkaniyete uygun olmadığını;¹⁷⁰ râbitaya haram diyen ve yapanı küfürle itham edenlerin ne Kur'ân'dan ne hadisten bir delili olmadığı gibi muteber kitaplarda da muteber râbitanın haramlığını ifade eden bir ibarenin bulunmadığını, bazı garaz sahiplerinin bu minvaldeki sözlerinin râbitayı bilmemekten kaynaklandığını söylemektedir.¹⁷¹

Hüseyin ed-Devserî, râbitanın Allah ve Rasûlü tarafından doğrudan emredilen bir husus, bizâtihi vâcip veya müstehap olmadığını, tasavvuf ehlinde kimsenin böyle bir şey söylemediğini, müride râbita telkin edildiğinde müridin bunu yapıp yapmamakta muhayyer olduğunu, yaparsa güzel olacağını, yapmazsa sadece bir edebi terk etmiş bulunacağını, zaten râbitanın da mübtedi müride tavsiye edildiğini söylemektedir.¹⁷²

Zâhid Kevserî (ö. 1952), yaşadığı dönemde bazılarının râbita konusunda konuşmayı müşkil gördüklerini ancak kendisinin bu hususta bir sıkıntı görmediğini, selef ve halef ulemânın hiçbirinden râbitayı inkâr mânâsına bir söz nakledilmediğini, hatta usûl ve furû'da uyulan imamlardan Sadru's-Şerîa'nın (ö. 747/1346)¹⁷³ "*Ta'dilü'l-'ulûm*" adlı eserinde râbitanın sâlik için gereğini açıkça belirttiğini ifade etmektedir.¹⁷⁴

Orhan Çeker, râbitayı feyizli bir ortam veya insanı hayalen canlandırma ve hemhal olma yoluyla onlarda bulunan feyz ve nurdan istifade etme olarak târif etmiş; ibadet olmadığını ısrarla vurgulamıştır. Râbitaya ısrarla ibadet diyenlerin bunu kasten yaptığı kanaatindedir.¹⁷⁵

Râbitayı savunanlara göre râbita ve muhabbet asaleten Rasûlullah'a, tebean O'nun kâmil vârislerindedir.¹⁷⁶ Hasan Hilmi, râbitanın gerçekte şeyhin güzel ahlâkını elde etmek için yapıp şeyhin kendisine yapıldığına, "eğer şeyh sırat-ı müstakimden sapar veya irtidat ederse ona olan muhabbetin buğa dönüşeceğini" delil getirmektedir.¹⁷⁷

170. Hasan Hilmi, *es-Sifrü'l-esnâ*, 47.

171. Hasan Hilmi, *es-Sifrü'l-esnâ*, 105.

172. Devserî, *er-Rahmetü'l-hâbiya*, 1/538.

173. Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbi el-Buhârî.

174. Zahid Kevserî, *İrgâmi'l-merid fi şerhi'n-nazmi'l-'atid li-tevessülü'l-mürîd* (Kahire: el-Mek-tebetü'l-Ezheriyye, ts.), 51.

175. Orhan Çeker, *Tasavvufî Meselelere Fıkhî Bakış* (İstanbul: Rihlekitap, 2012), 62-66.

176. Zeynüddin Hâfi, *el-Veşâyâ'l-Kudsiyye* (Dâru'l-Kütübü'l-Katariyye, 1065), 107-108b; Hasan Hilmi, *es-Sifrü'l-esnâ*, 66.

177. Hasan Hilmi, *es-Sifrü'l-esnâ*, 69.

Abdülganî en-Nablûsî (ö. 1143/1731), mürşide râbitayı savunma babında, müridin, hiçbir aracı olmadan doğrudan Rabbinin huzurunda durmasının en mükemmel olanı olduğunu inkâr etmediklerini, ancak ilmen, zevken ve vicdanen kesin bilgiyle müridin sülûkünün başlangıcında asla buna güç yetiremeyeceğini bildiklerini söylemektedir. Çünkü câhil olanların, havâtır ile maksut olan şeyleri yani şeytan ve nefisten gelen vesveselerle Allah'tan gelen ilhamları ayırt edemeyecekleri için küfre düşme tehlikeleri vardır. Mürit, ârif olup da her şeyi yerli yerince anlayan, yaratan ile yaratılandan geleni fark edene kadar bir vesileye ihtiyaç hisseder. Ancak bundan sonra vasıtaya gerek kalmaz.¹⁷⁸

Râbitanın neden doğrudan Allah'a yapılmadığı itirazına verilen en yaygın cevap bu minvaldedir. Belli bir alıştırma devresi olmadan, bazı şeyleri öğrenmeden ve yaşamadan müridin buna güç yetiremeyeceği ifade edilmektedir.

3.2. Râbita Hakkındaki Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme

Râbitayı şirk kabul etmek, ağır bir değerlendirmedir. Çünkü şirk, küfür gibi hususlarda genelde belirleyici olan niyettir. Râbita yapanlar için bir niyet okumaya giderek, şeyhi tanrı yerine koyduklarını söylemek ağır bir ithamdır. Şeyhi tanrı yerine koyma, onu vesile değil de gaye edinmenin tehlikesine bizzat râbitayı savunanlar dikkat çekmişler ve bunu kabul etmemişlerdir. Bidat olarak nitelendirebilmek için de râbitanın ibadet olduğunun kabul edilmesi gerekir. Râbitayı savunanlar bunu da kabul etmemişlerdir. Devserî bunu açıkça ifade etmiştir. Bir kısım benzerlikleri alıp da râbitayı başka dinlerden alınma diyerek itham etmek de yerinde değildir. Herhangi bir uygulamanın reddedilmesi için sadece benzerlik yeterli olmaz; delillerle o uygulamanın dine uygun olmadığı ispat edilmelidir.

Râbitayı reddedenler, râbitayı savunmak için getirilen âyet ve hadislerin bu mânâda delil olamayacağını, başka mânâlara geleceğini iddia etmişler ancak kendileri de râbitayı reddetmek için delâleti çok dolaylı âyet ve hadisleri getirmişler ve zorlama yorumlar yapmışlardır. Râbitayı

178. Nablûsî, *Miftâhu'l-ma'iyye*, 148.

reddetmek için önce onu ibadet kategorisine girdirmişler, sonra (niyet okuması yaparak) bunun Allah'a değil şeyhe yapıldığını iddia etmişler, ardından ya bidat ya şirk veya hem bidat hem de şirk olarak damgalanmışlardır. Bizzat savunanların kabul etmediği hususları, sanki onlar gizlice öyle yapıyormuş gibi iddia etmek ilmî olmadığı gibi iyi niyetle de bağdaştırılamaz. Halbuki Hanefîlerde önemli bir kaidedir: "Mümin salaha hamledilir."¹⁷⁹ Bu kaide gereğince açık bir delil olmadığı müddetçe müminin günah işlemekten uzak duracağı, yaptığı işlerde İslâm'ın emirlerine uyacağı kabul edilir.

Sıddîk Hân'ın, Şah Veliyyullah'ın (ö. 1176/1762) râbitaya karşı olduğu ifadesi de doğru değildir. Şah Veliyyullah, Nakşibendilerin Allah'a ulaştırma için üç yolları bulunduğunu, bunların zikir, murâkebe ve râbita olduğunu söylemektedir. Râbita için şeyhin teveccühünün kuvvetli olmasını ve daima Allah'la beraber olan (bekâbillah makamında) biri olmasını şart koşan Şah Veliyyullah, müridin şeyhin sohbetinde iken şeyhin iki gözü arasına bakarak feyz almasını; şeyhten ayrı olduğu zaman da şeyhinin sûretini sevgi ve tazimle göz önüne getirmesini söylemektedir. Ona göre şeyhin sûreti sohbeti gibi fayda verir.¹⁸⁰

Şah Veliyyullah, Sıddîk Hân'ın aktardığı ibareyi Çiştîyye'ye göre "Lâ ilâhe illallâh" zikrinin yapılışını anlatırken yazmıştır.¹⁸¹ Burada Nakşîlerdeki râbitaya değil de özellikle "Lâ ilâhe illallâh" zikri yapılırken Allah'tan başkasına yönelmeye, yani zikir esnasında yapılan râbitaya karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Böyle anlaşılmadığı zaman diğer yazdıkları ile çelişki olur. Çünkü Nakşîbendilerin râbitası haricinde Çiştîyye tarikatının usulünü yazdığı bölümde meşayihden erbaine girmenin şartlarını aktarırken bir çekince koymadan, "daima şeyhle birlikte olmaya kalbi raptetmek" şartını da saymış;¹⁸² yine çekince koymadan Çiştîyye'ye göre sâlih bir zatın kabrini ziyarette neler yapılacağını yazmış ve burada "kabir sahibinden

179. Kemâleddin Muhammed b. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir 'ale'l-Hidâye* (b.y.: Daru'l-Fikr, ts.), 8/259; Ebû Saïd Muhammed Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Maḥmûdiyye fî şerhi'l-Ṭarîkatü'l-Muḥammedîyye ve ş-şer'i'ati'n-nebeviyye fî's-sûretü'l-Aḥmedîyye* (b.y.: Matbaatü'l-Halebî, 1348), 2/258.

180. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Kavlü'l-cemil fî beyâni sevâ'is-sebil* (Medine: Camiatü'l-İslâmiyye, Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 428), 26a-27b; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Kavlü'l-cemil & Şifâu'l-alîl* (Lahor: Mektebetü Rahmâniyye, ts.), 89-97.

181. Dihlevî, *el-Kavlü'l-cemil* (Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 428), 24b.

182. Dihlevî, *el-Kavlü'l-cemil* (Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 428), 25a.



kalbine feyz gelmesini bekler”¹⁸³ ifadesini kullanmıştır. Zaten, tasavvufî şahsiyeti ile temâyüz eden, bir medrese hocası olmasının yanında aynı zamanda bir tasavvuf şeyhi de olan, kendisini “sûfilerin hâdimi” olarak niteleyen, Nakşibendiyye, Geylâniyye ve Çiştîyye tarikatları başta olmak üzere çeşitli tarikatlardan icazetli olan¹⁸⁴ birisinin her çeşidi ile râbîta aleyhinde olması çok düşük bir ihtimaldir.

Genel mânâda râbîtayı savunanların delilleri reddedenlere göre çok daha güçlüdür. Osmanlı’da râbîtaya güçlü şekilde itiraz eden Seyyid Hoca bile râbîtayı tamamen reddetmemiş, zamanında yapıldığını söylediği bazı türlerine itiraz etmiştir. Tasavvufla ilgisi olan çok sayıda âlimin râbîtayı reddetmemesi, hatta önemli bölümünden onun lehine ifadeler aktarılması râbîta için önemli bir delildir. Zâhid Kevserî’nin isabetle belirttiği gibi, râbîtayı doğrudan veya dolaylı kabul eden bunca âlim şeriat ile oynamış olamazlar.¹⁸⁵ Bu sebeple her türü ile râbîtayı reddetmek doğru bir yaklaşım değildir. Doğrusu râbîtayı tafsile tâbi tutmak ve yanlış olan hususlara karşı çıkmaktır.

4. Râbîtanın Fıkhî Hükümü

19. yüzyıla gelene kadar râbîtanın fıkhî hükümü hakkında fıkıh kitaplarında geçen herhangi bir ifade bilinmediği gibi, tasavvufî eserlerde de böyle bir ifadeye rastlanmamaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla râbîtanın hükümü hakkında ilk ifadeler Hâlid-i Bağdâdî’ye aittir. Yukarıda yer aldığı üzere o, risalesinde dört mezhepten hem fakih hem sûfî olarak isimlendirdiği kişilerden rivayetlerde bulunarak, dört mezhep ulemâsının râbîta hakkında ittifak ettiğini iddia etmiş, ondan sonra yazarlar da onu takip etmiştir. Ancak bu ifadelerde râbîtanın ef’âl-i mükellefînden hangisine girdiğine dair bir açıklık yoktur.

Bu hususta ilk ifadeleri râbîta hakkında müstakil eser kaleme alanların ilklerinden Hüseyin ed-Devserî’de görüyoruz. O, (1237/1820)’de yazdığı eserinde, Nakşî büyüklerinin, râbîtayı doktorun hastasına mubah

183. Dihlevî, *el-Kavlü'l-cemil* (Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 428), 25b; Dihlevî, *el-Kavlü'l-cemil-Şifâu'l-alil*, 86.

184. Ahmet Aydın, *Şah Velîyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 99.

185. Zahid Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, 51.

bir hususu emretmesi gibi müritlerine emrettiği, râbitanın kalbe gelen boş düşünceleri (havâtır) defetmeye, gafleti gidermeye vesile bir husus olduğunu söylemektedir. Vâcibe ulaştırın şey vâcip, menduba ulaştırın şey mendup olduğundan kalp huzuruna ulaştırması, gafleti yok etmesi sebebiyle râbita da menduptur. Bunun için ayrıca bir şer'î delil olması gerekmez.¹⁸⁶

Kendisi de bir dönem Nakşibendî tarikatına bağlanan Reşid Rıza,¹⁸⁷ sorulan bir soru üzerine verdiği cevapta, teveccüh ve râbitanın dinden olmadığını, bunları İslâm'da konulmuş (meşrû) bir ibadet kabul etmenin câiz olmadığını, bununla birlikte bunları yapanları küfürle itham edemeyeceğini, ancak şer'î ilimleri bilmeden ve nefsin hakikatini tanımadan bu tarikatı (Nakşibendiyye) taklit edenlerin tevhidden çok putçuluğa yakın olmasından korktuğunu; bununla birlikte İslâm akidesini bilen bir müridin tevhid ile zikir esnasında şeyhini hayal etmeyi birleştirebileceğini söylemiştir. Bunun yolu olarak da “zikir yapacağı zaman sanki şeyhinin huzurunda zikrediyor, Kur'ân okuyor veya ilim tahsil ediyor gibi hayal ederek edebini gözetir, kalp huzuruna dikkat eder; bu esnada onun fayda veya zarar vereceğine inanmaz, amelinin kabulü için şeyhine değil ancak Allah'a yönelir ve Kelime-i tevhîdin mânâsını düşünürken şeyhinin sûretini hayal etmez.” demektedir. Bunun müride kolay olduğunu söyleyen Rıza, râbita ve teveccüh için şer'an istenen bir iş olarak hükmetmenin câiz olmadığını, şer'î naslardan birine aykırı olmayan tecrübeye dayanan bir husus olduğunu,¹⁸⁸ râbitanın bir terbiye metodu kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁸⁹

Kanaatimizce râbitanın çeşitlerine göre hükümlerinin de farklı olması gerekir. Anlatıldığı şekilleriyle mürşit râbitası denilen râbitaya tek bir hüküm verme imkânı yoktur. Çünkü farklı şekiller ve farklı yolları anlatılmıştır:

1. Râbitayı, şeyhe muhabbet duyma ve onu örnek alma anlamında alırsak, buna mendup hükmünü vermek yanlış olmaz. Çünkü müminlerin birbirini sevmesi gerektiği, Allah için sevmenin fazileti naslarla ifade edildiği gibi;¹⁹⁰ peygamberlerin yanında diğer sâlih zatların örnek alın-

186. Devserî, *er-Rahmetü'l-hâbiða*, 1/537; Hasan Hilmi, *es-Sifrü'l-esnâ*, 73.

187. Reşid Rızâ, *Fetâvâ*, ed. Salahuddin el-Menced (b.y.: y.y., ts.), 2/668.

188. Reşid Rızâ, *Fetâvâ*, 2/671-672 (256. Fetva).

189. Reşid Rızâ, *Fetâvâ*, 2/720-723 (275. Fetva).

190. Bu konuyla ilgili iki hadis şöyledir: Bir kudsi hadiste Allah Teâlâ, “Nerede benim rızâm için birbirlerini sevenler? Gölgeinden başka gölgenin bulunmadığı bugün onları, kendi arşımın

ması ile ilgili de naslar bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de örnek olarak peygamberlerin yanında bazı sâlih zatlara da yer verilmiş; Peygamberimiz (s.a.v.) de bazı hadislerinde geçmiş dönemde yaşayan sâlih zatlardan bahsederek onların örnek alınmasını istemiştir. Mesela bunlardan birinde Peygamberimiz bir gün ashâbına: “Sizden biri, **Ebû Damdam** gibi olmaktan âciz midir?” diye sormuş; oradaki sahâbiler: “Ebû Damdam kimdir?” diye sorunca, Rasûlullah: “**Sizden önceki kavimlerden birine mensup biriydi. ‘Bana hakâret eden ve dil uzatarak gıybetimi yapan kimselere hakkımı helâl ediyorum’ derdi.**” cevabını vermiştir.¹⁹¹

2. Gündelik hayatında şeyhin yanında olduğunu düşünme ve ona göre davranışlarına çekidüzen verme şeklindeki râbitaya ise mubah hükmünü vermek daha uygundur. Çünkü kişinin herhangi bir şey yaparken yanında hürmet ettiği birini düşünüp ona göre davranmasında bir beis yoktur. Hatta eğer kötülüklerden bu yolla uzak kalıyorsa, emirleri de bu sayede yapıyorsa hükmü de ona göre olur. Yani kaçındığı kötülüğün veya yapması gereken emrin hükmüne göre vâcib bile olabilir. Burada “Allah’tan korkup da kötülükten kaçmıyor, emri yerine getirmiyor da şeyhten çekindiği için mi bunu yapıyor?” itirazı ilk bakışta yerinde görünse de iyi düşünüldüğünde bunun insan psikolojisi ile ilgili bir husus olduğu görülür. Pek çok kişi, bir büyüğünün hatta herhangi bir insanın yanında yapamadığı kötülüğü tek başına iken, aslında rahatsız olduğu halde, yapmakta; yalnızken namaz kılmayan bir kişi namaz kılan bir büyüğünün yanında, severek ve isteyeerek, namazını kılmaktadır. Her ne kadar istenen hedef, her zaman Allah’ın huzurunda olduğunu bilerek davranmaksa da bu durumu başaramayan kimsenin, şeyh olsun olmasın yanında sâlih bir zatı düşünmesinde bir beis yoktur. Bu konuda Ebû Yûsuf’tan şöyle bir söz nakledilmiştir: “Benim için Basra, Kûfe ve İslâm dünyasının hiçbir yerinde Ebû Hanîfe’den daha sevgili birisi yoktur. Vallahi, onun hayali gece gündüz gözümün önündedir. Nefsimde ondan bir miktar bile ayrı kalamam.”¹⁹²

gölgesinde gölgelendireceğim.” buyurur. bk. Müslim, *Birr*, 37; Tirmizî, “Zühd”, 53. Diğer hadise göre “Amellerin en faziletlisi Allah için sevmek, Allah için buğz etmektir.” bk. Ebû Dâvud, *Sünnet*, 3 (No. 4599).

191. Ebû Dâvud, “Edeb”, 36 (No. 4887).

192. Ahmed Ferid el-Mezîdî, *Cem ‘u’l-meğâl fî isbâti kerâmâti’l-evliyâ* (Kahire: Dâru Âsari’l-İslâmiyye Srilanka, 2006), 227. Bu söz Ahmed b. Mansûr el-Cündî el-Hanefî’nin Tenbihü’l-ezkiyâ kitabında geçmektedir.

3. Müridin kendisini şeyhin kıyafet ve heyetinde görme, şeyhin müridin vücuduna girmesi veya müridin kendisini mürşidin vücudunda yok olduğunu düşünmesi şekillerindeki râbîta, kendisini şeyh gibi düşünme kapsamında olmalıdır. Böyle olduğunda mürit sanki, “ben şeyhimin yerinde olsa idim bu hususta nasıl davranırdım?” veya “burada şeyhim olsa idi o nasıl davranırdı?” diye düşünüp ona göre hareket etmektedir. Bu râbîtalar da bir önceki râbîtaya benzer. Müridin çeşitli olaylar karşısında vereceği tepkiyi, şeyhine göre ayarlaması demektir ki, bunda da bir beis yoktur. Çünkü bu durum da insanî bir şeydir. İnsan zaman zaman kendisini başkasının yerine koyar ve onun nasıl davranacağını düşünerek kendisi de öyle davranmaya çalışır. Bu, özellikle meşhur kimselere hayran olanlarda çok sık görülen bir durumdur. Hemen hemen dünyanın her yerinde kendisini meşhur bir kişiye şekil olarak benzeten, benzemek istediği kişi gibi davranan çok sayıda insan vardır

4. Kendisine şeyhten nur/feyz geldiğini düşünmek şeklinde yapılan râbîtaya gelince, bu râbîtayı tafsile tâbi tutmak gerekir. Kendisinden nur/feyz alınan şeyh, mürit tarafından, ya kendisi nur kaynağı olarak kabul edilir ya da nurun/feyzin kaynağı Hakk’tır, şeyh ise nur/feyzin aktarıcısı, aracı veya vesilesidir.

Şeyhi nurun/feyzin kaynağı gibi düşünmek sakıncalıdır. Ancak bu da tafsile ihtiyaç hissetmektedir. Eğer mürit şeyhine Hakk’ın hulûl ettiğini, bu sebeple de şeyhinin nur/feyz kaynağı olduğunu düşünürse bu şirktir. Öyle değil de Allah Teâlâ’nın şeyhine nuru/feyzi verdiğini bu sebeple onun da nur/feyz kaynağı olduğunu düşünürse, bu şirk olmaz ancak hulûl, masumiyet düşüncesi gibi hususlara kapı açma tehlikesi bulunduğundan, sedd-i zeria kaidesi gereğince câiz değildir. Şeyhi nurun/feyzin aktarıcısı gibi görmeye yani râbîta yaparken Allah’tan gelen feyzin önce şeyhe ondan da kendine geldiğini düşünmeye, asıl kaynağın Allah olduğunun bilinmesi ve gözden kaçırılmaması, hulûl vb. düşüncelerin olmaması şartlarıyla câiz hükmü verilebilir. Buna da insan psikolojisi ile alakalı bir durum olarak bakılabilir. Belli bir seviyeye gelmemiş bir müridin doğrudan Allah’tan feyz/nur beklemeye alıştırmaması için böyle bir metot kullanılabilir. Ancak avam tarafından bunun ayırt edilmesi zordur. Ayrıca bunu ne zamana kadar yapacağı da belli değildir. Bir süre sonra şeyhi feyzin kaynağı görme tehlikesi belirebilir. Bu sebepten râbitanın bu türünün herkese tavsiye edilmemesi gerekir.

Bu hususta yetkin isimlerden biri olan Mehmet Emin Er (ö. 2013), râbitanın aslının şeyhi çok sevmek olduğunu, şeyhi yanında gibi düşünmek mânâsına râbitanın meşru olup şeyhin alınına yönelip ondan feyz geldiğini düşünmek ve kalben yardım isteme mânâsında râbitanın bidat olduğunu söylemektedir.¹⁹³

5. Râbitanın çeşitleri arasında sayılan, mânevî râbita, şeyhi yanında düşünmek kapsamındadır ve onun hükmünü alır. Özel ders râbitası, şeyhten feyz geldiğini düşünmek kapsamındadır ve oradaki tafsilata tâbidir. Zikirden önce, sohbet ve hatmede yapılan râbita ise zihni toparlamak, şeyhe bağlılığı artırmak için yapılan râbitalardır; bu sebeple onların hükmünü alır, yani mubahtır.

6. Kabirde yatan bir velî zata râbita ise genellikle tevessül kapsamında değerlendirilmiştir. Allah Teâlâ'ya, vefat etmiş sâlih bir zatı vesile ederek dua etmek, Allah'tan o sâlih zata inen feyz ve nurdan kendisine de inmesini istemek anlamında bir tevessüle âlimlerin geneli tarafından cevaz verilmiştir.¹⁹⁴ Bunun haricinde kabirde yatan zattan feyz gelmesi şeklinde râbitanın yaşayan şeyhten feyz gelmesini düşünmek kapsamında değerlendirilmesi gerekir ve oradaki tafsilata tâbidir.

7. Namazda şeyhe râbita hususu tafsilata tâbidir. Dağistânî, kendisine sorulan, “namaz kılarken peygamberler veya velîlerden birini hatırlamak ve onları düşünmek câiz ve doğru mudur?” sorusuna; “namazın huzur ve huşûna mâni dünyevî duygu ve düşüncelerden kurtulmak maksadıyla yapılırsa câizdir” diyerek¹⁹⁵ cevap vermiştir. Buna delil olarak da “tahiyyat”

193. Mehmet Emin Er, “Rihle”: Tasavvuf Soruşturması”, *Muhammed Emin Er* (10 Aralık 2020).

194. Rasûlullah'ı ve ona kıyasla da diğer salih insanları vesile ederek Allah'a dua etmenin cevazı hususunda görüş bildirenlerin bir kısmı için bk. Ebu'l-Hasen Takıyyüddin es-Sübkî, *Şifâ'üs-sekâm fi ziyâreti hayri'l-enâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 357; Ebu'l-Vefâ Burhânüddin İbrâhîm İbn Ferhun, *İrşâdüs-sâlik ilâ ef'âli'l-menâsik*, thk. Muhammed b. el-Hâdî (Riyad: y.y., 2002), 785, 800-801; Ahmed b. Muhammed Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh* (Beyrut: y.y., 1997), 551; Muhammed b. Şerefüddin el-Halîlî, *el-Fetâvi'l-Halîlî 'ale'l-mezhebi's-Şâfiî'* (Tab'atü Masriyye Kadîme, ts.), 2/259; Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed el-Hattab er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 3/264-265; Ebû Abdillâh Muhammed b. Mûsa el-Merâkeşi, *Misbâhu'z-zalâm fi'l-müsteğişine bi-hayri'l-enâm fi'l-yakazati ve'l-menâm*, haz. Muhammed Ali Şükri (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 51-53, 57-63, 92-104; Muhammed İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal* (b.y.: Dâru't-Turâs, ts.), 254-255. Ayrıca bu hususta derli toplu bilgiler için bk. Zahid Kevserî, *Maakâlât* (Kahire: y.y., 1372), 378-397; Akif Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 389-401.

195. Dağistânî, *Fetvalar*, 157.

okunurken “es-selâmu ‘aleyke eyyühe’ n-nebiyyü” cümlesinde Rasûlullah’ı hatırlamak ve O’na selâm veriyor gibi düşünmeyi, “es-selâmu ‘aleynâ ve ‘alâ ‘ibadillâhi’s-şâlihîn” cümlesinde de sâlihleri hatırlamayı getirmiştir. Açıklamalarından kişinin namaz kılarken yanında sâlih bir zatın olduğunu düşünmesi, onun gibi namaz kılmaya çalışması hususlarını kastettiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁶ Bu mânâda Gazzâlî’nin de şöyle bir ifadesi vardır:

“Eğer sen Allah’ın celâlinin hakikatini idrak etmekten âciz isen, hiç olmazsa zamanındaki hükümdarlardan birisinin huzurunda bulunduğu gibi ol! Veya namaz boyunca farzet ki, ehlinden seni koruyup gözeten sâlih bir kimse tarafından gözetilmektesin veya seni iyi bilmesini arzu ettiğin herhangi bir insanın kontrolü altındasın. Böyle bir düşünce ile kıldığın namazda, her tarafın sükûnete kavuşur.”¹⁹⁷

Bunun haricinde namazın içinde şeyhi karşında düşünerek râbita yapılamayacağı bizzat sûfîler tarafından da ifade edilmiştir.¹⁹⁸ Kişinin namaz kılarken yanında sâlih bir zat olduğunu düşünerek daha dikkatli kılmaya çalışmasında bir beis yoktur ancak herhangi bir kimseyi karşısında düşünerek namaz kılmak şirke kapı aralar, çünkü sanki ona ibadet ediyormuş gibi bir durum ortaya çıkar; bu sebepten câiz değildir.

Zikir esnasında râbitaya da bu zaviyeden bakmak gerekir. Zikir yaparken şeyhini kalbinde veya karşısında ondan feyz geliyor gibi düşünmek câiz değildir. Zikir yaparken Allah’tan başkasına yönelmemek gerekir. Bu sırada şeyhine bu şekilde râbita yapan kişi kendi iradesi ile Allah’tan başkasına yönelmiş olur. Bunları yaparken şeyhini yanında imiş gibi düşünmekte ise beis yoktur. Namaz kılarken, zikir yaparken kalbe gelen havâtıra engel olmak için şeyhi düşünme yoluna başvurmak sağlıklı değildir. Bu esnada şeyhin kendisi de bir tür havâtır olmaktadır. Seyyid Hoca’nın dediği gibi insan elinde olmadan gelen havâtırdan sorumlu değildir; ancak kendi kastıyla gelen havâtırdan sorumludur.

8. Resme râbita hususuna gelince, râbitayı anlatan tasavvuf kaynaklarında resme râbita ile ilgili bir ifade yer almamaktadır. Ancak bazı tarikatlarda resme/fotoğrafa râbita yapıldığı ifade edilmektedir.¹⁹⁹ Putperestliğin toplumca mübarek görülen zatların sûretleri ve heykelleri yapılarak

196. Dağüstânî, *Fetvalar*, 157-159.

197. Gazzâlî, *İhyâ*, 1/166.

198. Mustafa Fevzi, *İsbâtü’l-mesâlik*, 26; Selvi, *Rabita*, 171, 251-253.

199. Mîrfet bt. Kâmil b. Abdillâh, “er-Râbitâtü’n-Naşîbendiyye”, 1105-1106.

başladığı ve Rasûlullah'ın bu husustaki sert uyarıları bilinmektedir. Her ne kadar daha sonraki dönemlerde resimle ilgili daha hafif hükümler verilse de bütün bunlar tazim olmaması ile kayıtlanmıştır. Fotoğraf ortaya çıktıktan sonra, fotoğrafın elle çizilen resimler gibi olmadığı, aynı yasak kapsamına girdirmenin uygun olmadığı söylenmişse de yine tazim olmaması şartına dikkat çekilmiştir.²⁰⁰ Resim yasağının sedd-i zerai kapsamında olduğunu belirten Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951), dinî bir tazîme vesile teşkil etmeyen ve Allah'ın yaratmasına benzetmek (teşebbüh bi-halkillah) kastı olmayan, kendisinde bir maslahat bulunan resim yapmak, fotoğraf çekmek ve bulundurmanın şer'î bir mahzuru olmadığını ifade etmektedir.²⁰¹ Râbita niyetiyle yanında şeyhinin resmini/fotoğrafını taşıyan ve ona bakarak râbita yapan kişi bunu hürmet ve tazim kastıyla yapacaktır. Bu eğer resim yani elle çizilmiş bir portre ise ulemâyâ göre kesin olarak haramdır. Fotoğraf ise illette ortak olmaları yani tazim kastının bulunması nedeniyle resimle aynı hükme tâbidir, yani haramdır.

Sonuç

Başta Nakşîbendiler olmak üzere çok sayıda tarikatta bilinen ve uygulanan mürşit râbitası ilk dönemde şeyhe muhabbet duymak ve onu örnek almak olarak başlamış, daha sonra şeyhin sûretini ve ondan feyz geldiğini düşünmeye evrilmiştir. İlk zamanlarda özel bir ders olarak verilmeyip sadece belli başlı müritlere tavsiye edilirken daha sonra ilk başlayanlara verilen bir ders haline dönüşmüş, pek çok tarikat ehli tarafından seyr u sülûkün en esaslı yollarından biri kabul edilmiştir. Bu durum zamanla abartılmış, havâtır defetmek gerekçesi ile müridin namaz ve zikir esnasında da şeyhini düşünmesini isteyenler ortaya çıkmıştır. Bu da bazı âlimlerin tepkisini çekmiş ve râbita aleyhinde söz söylemelerine, risaleler yazmalarına neden olmuştur. Râbita aleyhine yapılan konuşmalar ve yazılan yazılar; bunlara cevap verilmek üzere risaleler, eserler yazılması sonucunu getirmiştir. Râbita aleyhine yazılanlarda şirk, bidat gibi aşırı

200. Bu hususta geniş bilgi için bk. Heyet, *İlmihal: İslâm ve toplum* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 2/97-105; Yıldırım Sipahi, "İstihsân Açısından Resim ve Heykel", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 509-540.

201. Ahmet Hamdi Akseki, "Resim ve Sûret Meselesi", haz. Halit Ünal, *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları: Islamic University of Europa Journal of Islamic Research* 4/1 (2011), 26.

ifadeler yer alıp râbîta yapanlar müşrik veya bidat ehli olmakla itham edilirken, savunan eserlerde de yerinde delil ve ifadeler yanında bazen zorlama delillere de yer verilmiştir.

Bu hususta vardığımız sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

1. Râbitanın çok çeşitleri bulunmaktadır. Ancak özellikle konuya uzak olanlar onu genellikle tek bir anlama hasrederek yanlış veya eksik hüküm vermektedirler. Râbitaya tek bir hüküm vermek yerine çeşitlerine göre hüküm vermek daha isabetlidir.
2. Genel mânâda râbitanın ibadet olarak değerlendirilmesi yanlıştır. Eğer her türü ile râbîta ibadet gibi değerlendirilirse bidat veya şirk olarak damgalanmaktan kurtulamaz. Bir eğitim metodu kabul edilip terbiyeye yardımcı bir husus olarak değerlendirilmesi gerekir.
3. Râbitanın yapılış şekline ve yerine göre hükümleri farklıdır. Buna göre şeyhe muhabbet ve onu örnek almak anlamında râbîta menduptur. Hareketlerine çeki düzen vermek maksadıyla yapılan râbîta genel mânâda mubah olmakla birlikte yapılan veya kaçınılan amele göre farklı hükümler alabilir. Vâcibe götüren şey vâcip, menduba götüren şey mendup, harama götüren şey haramdır.
4. Namaz ve zikir esnasında şeyhi karşısında veya kalbinde imiş gibi düşünerek yapılan râbîta câiz değildir. Namaz kılarken veya zikir yaparken râbîta, sadece şeyh yanında imiş gibi düşünerek yapıldığında câiz olur.
5. Resme râbîta yapmak haramdır.
6. Günümüzde şeyhin sûretini ve ondan feyz geldiğini düşünme şeklinde bir râbîtaya çeşitli kesimlerden yoğun bir itiraz gelmektedir. Bu sebeple her ne kadar bunların bazı türlerine cevaz hükmü verilebilse de tüm müritlere tavsiye edilecek râbîtayı şeyhe muhabbet ve onu örnek almak şeklinde; şeyhin sûretini düşünmek ve ondaki feyzen istifade etme şeklindeki râbîtayı ise bunu hakkıyla yapabileceklere tavsiye ile sınırlamanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Abdülkâdir Geylânî, Muhyiddîn Ebû Muhammed. *Fütûhu'l-ğayb*. Kahire, 1973.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavud vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akseki, Ahmet Hamdi. "Resim ve Süret Meselesi". haz. Halit Ünal. *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları = Islamic University of Europa Journal of Islamic Research* 4/1 (2011), 21-27.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd. *el-Feyzü'l-vârid 'alâ ravzi Mersîyyeti Mevlânâ Hâlid*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.
- Abderî, Muhammed İbnü'l-Hâc. *el-Medhal*. 4 Cilt. Dâru't-Turâs: y.y., ts.
- Arslan, Sevim. "Muhabbet Râbitası". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (30 Aralık 2015), 49-70.
- Arvâsî, Abdülhakim. *Râbita-i Şerife*. İstanbul, 1976.
- Ateş, Süleyman. *İslâm Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992.
- Aydın, Ahmet. *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Aydın, Ferit. *Tarikatta Rabita ve Nakşibendilik*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2000.
- Batur, Muhammed Raşit. "Rabita". *Günümüz Kelam Problemleri*. ed. Recep Ardoğan. 115-124. İstanbul: Klm Yayınları, 2018.
- Bayındır, Abdülaziz. *Kur'ân Işığında Tarikatçılığa Bakış*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'uş-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Samir b. Emin. Riyad: Dâru'l-Meârif, 1998.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Tezâkir*. haz. Cavid Baysun. 4 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. haz. Mahmud Ömer ed-Dimyâfî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Çeker, Orhan. *Tasavvufî Meselelere Fikhî Bakış*. İstanbul: Rihlekitap, 2012.
- Dağüstânî, Ömer Ziyâeddin. *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*. çev. İrfan Gündüz - Yakup Çiçek. İstanbul: Seha Neşriyat, 1986.

- Dağıştânî, Hasan Hilmi el-Kahî. *es-Sifrü'l-esnâ fi'r-râbitati'l-hüsnâ*. thk. Abdülcelil 'Atâ. Dımeşk: Dâru'n-Nu'man, 1418/1998.
- Devserî, Hüseyin. *er-Rahmetü'l-hâbița fi tahkîk'ir-râbița (Mektûbat'ın birinci cildinin sonunda)*. İstanbul: y.y., ts.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Kavlü'l-cemîl fi beyâni sevâ'is-sebîl*. Medine: Camiatü'l-İslâmiyye, Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 428, 1a-51b.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Kavlü'l-cemîl & Şifâu'l-alîl*. Lahor: Mektebetü Rahmâniyye, ts.
- Dursun, Akif. *Tasavvuf Fıkhî İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak. *Sünenu Ebû Dâvud*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hanife, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ebsat*. İmârât: Mektebetü'l-Furkan, 1419/1999.
- Ebû Hanife, Nu'mân b. Sâbit. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981.
- Er, Mehmet Emin. "RIHLE: Tasavvuf Soruşturması". *Muhammed Emin Er*. 10 Aralık 2020. <http://muhammedeminer.tekcatiegitim.org/2020/04/29/rihle-tasavvuf-sorusturmasi/>
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Misriyye, 1955.
- Fevzi Efendi, Edirne Müftüsü Mehmed. *Aynü'l-hakika fi râbitati't-tarika*. b.y.: y.y., ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Gökbulut, Süleyman. "Cüneyd'in Sekiz Şartı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 201-231.
- Gündüz, İrfan. "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbița". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 23-53.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve ş-şer'i'ati'n-nebeviyye fi's-sireti'l-Ahmediyye*. 4 Cilt. b.y.: Matbaatü'l-Halebî, 1348.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *er-Risâletü'n-Nakşibendiyye*. Balıkesir, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 10 Hk 369/6, 113b-117a.
- Hâfî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed. *el-Veşâya'l-Kudsiyye*. Katar: Dâru'l-Kütübü'l-Katariyye, 5/1/1065, 88a-123a.
- Hâlid el-Bağdâdî. *er-Risâletü'l-Hâlidîyye fi'r-râbitati'n-Nakşibendiyye (es-Sifrü'l-Esnâ kitabının son tarafında)*. thk. Abdülcelil 'Atâ. Dımeşk: Dâru'n-Nu'man, 1418/1998.
- Hâlid el-Bağdâdî. *Halidiyye Risalesi*. çev. A. Suat Demirtaş. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.
- Hâlid el-Bağdâdî. *Risâle fi'r-Râbița*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 MK. Yz. A 6129/9, 53.

- Halilî, Muhammed b. Şerefiddîn. *el-Fetâvî'l-Halîlî 'ale'l-me hebi's-Şâfiî'*. 2 Cilt. Tab'atü Masriyye Kadîme, ts.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefe'hâtü'l-kurb ve'l-ittişâl bi-işbâti't-taşarruf li-evliyâ'illâhi ve'l-kerâmeti ba'de'l-intikâl*. Kahire: Dâru Cevâmî'l-Kelîm, ts.
- Hânî, Muhammed b. Abdullah. *Âdâb*. çev. Ali Hüsrevoğlu. İstanbul: Erkam Yayınları, 1985.
- Hânî, Muhammed b. Abdullah. *el-Behcetü's-seniyye fî âdâbi't-tarîkati'l-'aliyyeti'l-Hâlidiyyeti'n-Nakşibendiyye*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2016.
- Haydârî, Fasîhuddîn İbrâhîm b. Sıbgatillâh. *el-Mecdü't-tâlid fî menâkibi's-şeyh Hâlid*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1292–1875.
- Heyet. *İlmihal: İslâm ve toplum*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed İbn Hacer. *ed-Dürrü'l-mendûd fî ş-şalât ve's-selâm 'alâ şâhibi'l-makâmi'l-mahmûd*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1426.
- Hüseyn Avnî. "Râbitanın Şeri Delilleri". *Darusselam*. 5 Kasım 2020. https://darusselam.com/reddiyeler/rabtann-eri-delilleri.html#_ftn61
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm. *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fî tahrici mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr*. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408/1987.
- İsfahânî, Ebü Nuaym. *Hilyetü'l-evliya ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Adî, Ebü Ahmed Abdullah. *el-Kâmül fi du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed - Ali Muhammed. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Atâullah el-İskenderî. *Miftâhu'l-felâh ve mişbâhu'l-ervâh*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, ts.
- İbn Ferhun, Ebu'l-Vefâ. Burhânüddîn İbrâhîm. *İrşâdü's-sâlik ilâ ef'âli'l-menâsik*. thk. Muhammed b. el-Hâdî. 2 Cilt. Riyad: y.y., 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. thk. Adil Ahmed. Ali Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtîm Muhammed. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddişîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmud İbrâhîm Zâyid. 3 Cilt. Haleb: y.y., 1396.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Kitâbu'r-Rûh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. 2 Cilt. Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed. Medine: Mecmeu'l-Melik, 1416-1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Mevzû'ât*. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. 'Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-Kadîr 'ale'l-Hidâye*. 10 Cilt. Daru'l-Fikr: y.y., ts.
- İbnü's-Siddîk, Ebü'l-Feyz. *Alî b. Ebî Tâlib imâmü'l-'ârifîn*. Kahire: Matbaatü's-Seâde, 1389/1969.

- İmam Rabbânî. *Mektubât-ı Rabbânî*. çev. Talha Hakan Alp vd. 3 Cilt. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2004.
- İzmirli, Betül. “Kuşadalı İbrâhim Halvetî'nin Râbita Hakkındaki Görüşleri”. *AKADEMİK Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 7 (Aralık 2019), 89-116.
- Kaplan, Hayri. “Şa'rânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/347-350. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Mealî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Köle, Bekir. *Zeynüddin Hâfî Hayatı Eserleri Tasavvuf Anlayışı ve el-Vasâya'l-Kudsiyye Adlı Eserinin Tahkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Kürdi, Muhammed Emin. *Tenvîrül-kulûb*. Haleb: Dâru'l-Kalem, 1411/1991.
- Merâkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Mûsa. *Misbâhu'z-zalâm fi'l-müsteğişine bi-hayri'l-enâm fi'l-yakâzati ve'l-menâm*. haz. Muhammed Ali Şükrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Mezîdî, Ahmed Ferid. *Cem'u'l-meğâl fi isbâti kerâmâtî'l-evliyâ*. Kahire: Dâru Âsari'l-İslâmiyye, Srilanka, 2006.
- Mîrfet bt. Kâmil b. Abdillâh. “er-Râbitatü'n-Nakşibendiyye”. *Havliyye Külliyyeti'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye el-'Arabîyye li'l-Benât İskenderiye* 34/5 (Aralık 2018), 1091-1130.
- Mustafa Fevzi. *Kitab-ı isbâtü'l-mesâlik fi râbitatî's-sâlik*. İstanbul: y.y., 1324/1906.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nablusî, Abdülğani b. İsmâil. *Miftâhu'l-ma'îyye fi tarihi'n-Nakşibendiyye*. thk. Cevdet Muhammed. Kahire: ed-Dâru'l-Cevdiyye, 1429/2008.
- Necmeddin-i Kübrâ, Ebû'l-Cennâb. *Fevâ'ihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*. thk. Yusuf Zeydan. Kahire: Dâru Suâd es-Sabâh, 1993.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Şâhîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Okudan, Rıfat. “İnsani Bir İnsiyak Olarak Râbita”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 201-218.
- Öngören, Reşat. “Zeynüddin el-Hâfî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/375-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pakış, Yahya el-Abbas el-Hâşimî. *Râbita Risâlesi*. çev. Süleyman Taş. İstanbul: Buhara Vakfı, 1997.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmi. *Musâhebe*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1983.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed Kutbüddin. *Şerhu Me'tâli'i'l-envâr (Şerif Cürcânî talikatı ile)*. nşr. Zevî'l-Kurbâ. 2 Cilt. Kum: y.y., 1394.
- Râzî. Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb: et-Tefsîrü'l-kebi*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420.
- Reşîd Rızâ. *Fetâvâ*. ed. Salahuddin el-Menced. 6 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Ruaynî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Hattab. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Hâilî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

- Safiyüddin, Mevlâna Ali b. Hüseyin. *Reşahat Ayn-el Hayat: Can Damlaları*. sad. Necip Fazıl Kısakürek. İstanbul: Eser Kitabevi, 1978.
- Sefîrî, Şemsüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mecâlisü'l-va'ziyye fî şerhi ehâdisi hayri'l-beriyye min Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî*. thk. Ahmed Fethi Abdurrahman. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Selvi, Dilaver. *Tasavvuf Metodu Olarak Rabita*. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2016.
- Seyyid Hoca, Hâfız. *Şerhü Risâle İbtâlî'r-râbita*. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade, 45 Ak Ze 1518/1, 1b-8a.
- Siddîk Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed Bahâdır el-Kannevî. *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri me'âşiri'l-ıtırâzi'l-âhiri ve'l-evvel*. Katar: Vezâretü'l-Evkâf, 2007.
- Sipahi, Yıldray. "İstihşân Açısından Resim ve Heykel". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 509-540.
- Sübkî, Ebu'l-Hasen Takıyyüddîn. *Şifâ'ü's-sekâm fî ziyâreti hayri'l-enâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008.
- Sühreverdî, Ebü Hafs Şihâbüddîn Ömer. *Avârifü'l-Meârif*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Sühreverdî, Ebü Hafs Şihâbüddîn Ömer. *Avarifü'l-Meârif: Gerçek Tasavvuf*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.
- Süyûtî, Ebî Bekr b. Muhammed. *Câmi'u'l-ehâdis*. 13 Cilt. Mısır: y.y., 1423/2002.
- Süyûtî, Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004.
- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb. *el-Envârü'l-kudsîyye fî beyâni kavâ'idî's-şufiyye*. thk. Taha Abdalbâki Surûr - Muhammed Abduşşâfi'. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1988.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1405.
- Taberî, Ebü Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*. Beyrut, 1997.
- Taşpınar, Kadir. *Tasavvufîta Mürşid Rabitası*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Tirmizî, Ebü Abdillâh Muhammed Hakîm. *Nevâdirü'l-uşûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl*. thk. Abdurrahman Umeyre. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed. *el-Câmi'u'l-Kebîr: Sünen-i Tirmizî*. 5 Cilt. Mısır: Mustafa Bâbî'l-Halebî, 1975.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed. *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.
- Tosun, Necdet. "Râbita". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/378-379. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Tosun, Necdet. *Bahaeddin Nakşebend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2015.

- Wilson, M. Brett. "Binding with a Perfect Sufi Master: Naqshbandî Defenses of râbîta from the Late Ottoman Empire to the Turkish Republic". *Die Welt des Islams* 60/1 (12 Mart 2020), 56-78. <https://doi.org/10.1163/15700607-00600A02>
- Yağcı, Hızır. "Sefîrî ve Buhârî Şerhi". *Diyanet İlmî Dergi: Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı* 54/3 (2018), 39-57.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Âlûsî, Nu'mân b. Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Yüce, Abdulkakim. "Mevlanâ Halid Bağdadî'ye Göre Şeyh-Mürîd İlişkisi ve Rabîta". *Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdadî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Erdal Baykan - Mehmet Keskin. 643-658. Ankara: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Van İl Müftülüğü, 2012.
- Zâhid Kevserî. *İrgâmi'l-merîd fî şerhi'n-naẓmi'l-'atîd li-tevessüli'l-mürîd*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Zâhid Kevserî. *Makâlât*. Kahire: y.y., 1372.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtaẓâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2005.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. Beyrut: y.y., 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf'an haķâ'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.





<https://doi.org/10.46231/sufiyye.958801>
Gönderilme Tarihi: 19.04.2021
Kabul Tarihi: 03.06.2021

Sufiyye
Haziran 2021/Sayı: 10
June 2021/Issue: 10

Sabûhî Ahmed Dede'nin İlim ve Hikmet Anlayışı

Understanding of Science and Wisdom of Şabûhî Ahmed Dede

Dr. Öğr. Üyesi
Müzekkir Kızılkaya



Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi
orcid.org/0000-0002-1774-8774
muzekkir.kizilkaya@gop.edu.tr

Öz

Felsefe ve Hikmet birbirlerini tamamlayan yakın kavramlardır. Batı dünyasında felsefe tabiri kullanılırken İslâm dünyasında felsefe kelimesi yerine daha çok hikmet kelimesi kullanılır. Ancak sûfiler arasında genelde durum tam tersidir. Sûfiler felsefe ile hikmet arasında keskin çizgiler çekerler, hikmet ile felsefenin, hâkim ile filozofun aynı şey olmadığını dile getirirler. Bu sûfilerden biri de Mevlvî şeyhi olan ve Yenikapı Mevlevihane'sinde şeyhlik yapmış Mesnevi şarihi Sabûhî Ahmed Dede'dir. Sabûhî, İhtiyarat-ı Sabûhî adlı Mesnevi şerhinde Hikmet- Felsefe, Hâkim-Filozof ayırımına değinmiştir. Felsefe ve filozoflara karşı olumsuz düşüncelere sahiptir. Amacımız Sabûhî Dede'nin felsefe ve filozoflara karşı tavrının gerekçelerini tespit etmek ve değerlendirmelerde bulunmaktır. Sabûhî ilim ve hikmetin çeşitli yönlerine değinmiş, mihenk taşı olarak ilimde, insanın ahiretine katkı sağlama ve dini ilimler olması kıstasıyla sınırlamıştır. İnsanın bildiği ile amel etmesini önemser. Kişinin bildiği ile amel ettiğinde kişiye bilmediklerinin öğretilceği düşüncesini benimser. Sabûhî kişinin eylem haline getirdiği, dini ve ahiretine fayda sağlayan bilgileri, Allah'ın o kişiye bilmediklerini öğreteceği düşüncesinden hareketle hikmet kavramıyla ilişkilendirir. Sabûhî Ahmed Dede hikmet üzerinde durur, görüşlerini dile getirir ve hikmet ehlini ikiye ayırır. İlkine "hukemâ-yı felâsife" derken ikinci grubu "hukemâ-yı ilâhiyye" diye tesmiye eder. Makbul olanın "hukemâ-yı ilâhî"ye verilen hikmet olduğunu söyler. Bu çalışmamızda Mesnevî-yi Manevî şarihi Sabûhî Ahmed Dede'nin ilim ve hikmete dair görüşlerini, tenkitlerini, tespitlerini ortaya koyup görüşleri üzerinde değerlendirmelerde bulunmayı düşünürüz.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İlim, Hikmet, Mesnevî, Sabûhî.

Abstract

Philosophy and wisdom are close concepts that complement each other. While the term philosophy is used in the Western world, the Islamic world prefers to use "wisdom". However, şûfis draw sharp lines between philosophy and wisdom, stating that wisdom and philosophy, judge and philosopher are not the same. Among these Şûfis, Şabûhî Ahmed Dede was a Mawlawî sheikh, the sheikh of the Yenikapı Mawlawîhane, and the commentator of Mathnawi. Şabûhî, having negative thoughts towards philosophy and philosophers, mentions the distinction between wisdom-philosophy, judge-philosopher in his Mathnawi commentary named İhtiyârât-ı Şabûhî. We aim to identify and evaluate the reasons for Şabûhî Dede's attitude towards philosophy and philosophers. Şabûhî touches on various aspects of science and wisdom and restricts science with the criterion of contributing to the hereafter and being religious sciences as a touchstone. He believes that when a person acts with what he knows, he will be taught what he does not know. Through this, Şabûhî associates the knowledge, which is put into action and is beneficial for one's religion, and hereafter, with the concept of wisdom. He emphasizes wisdom, expresses his views, and divides the people of wisdom into two. He calls the first "huqama'i-felasife" and the second group is called "huqama'i-ilâhiyya" and states that what is acceptable is the wisdom given to "huqama'i-ilâhiyya". This study intends to reveal the views, criticisms, and determinations of Şabûhî Ahmed Dede, commentator of Mathnawi Manawi, on science and wisdom and reviews his views.

Keywords: Şûfism, Science, Wisdom, Mathnawi, Şabûhî.

Giriş

On yedinci yüzyıl sufilerinden olan Sabûhî Ahmed Dede (ö. 1057/1647) aslen Tokatlı olup İstanbul'da yaşamıştır. Zâhirî ilimleri tahsil ettikten sonra tasavvufa yönelmiştir. Kendisi çok genç yaşlarda Eyüplü Bektaşî dedesi Kasım Baba'ya intisap etmiş, onun hizmetinde bulunmuş ve seyr u sülûkuna onun yanında başlamıştır. Araştırmalarımız sonucu kaynaklarda Kasım Baba'nın Bektâşî dedesi ve Eyüplü olduğu bilgisinden başka malumata rastlayamadık.¹ Kasım Baba'dan Bektaşî neş'esini almış olan Sabûhî, eserlerinde ele aldığı vahdet-i vücûd, insan-ı kâmil, ehl-i beyt sevgisi, İmam-ı Cafer'den² (ö. 143/765) iktibaslarla zaman zaman Bektaşîliğin izlerini yansıtırsa da, bu temalar Mevlevîlikte de sık kullanılan temalar olduğu için, Sabûhî Ahmed Dede'nin Bektaşî olduğunu göstermek için yeterli deliller değildir. Sabûhî Mevlevîliğe can u gönülden bağlı Mevlânâ'yı çok seven bir Mevlevî dervişidir. Şu beyitleri ve övgü dolu sözleriyle Mevlânâ'ya olan muhabbetini dile getirir:

Celâleddîn-i Rûmî ya'ni pîrim
Azîzim, ihtiyârım, dest-gîrim
Kamu erbab-ı aşkın pişvâsı
Garib illerde gönlüm âşinâsı³

Ayrıca: “*Sultanü'l-ma'sûkîn, kutbu'l-âşıkîn, tâir-i zirve-i felek-i sûret ve mânâ, vesâiri melekût-ü arz u semâ, mest u şarab vecd u hâl ve şehsuvar-ı meydân-ı kıyl u kâl, huccetü'l-muhâkkikîn, burhanü'l-mudakkikîn Mevlânâ*

1. Uşşâkizâde ve Ayvansarâyî dışındaki kaynaklar İstanbul'dan ayrıldıktan sonra Konya'ya geldiğini kaydeder. Uşşâkizâde ve Ayvansarâyî Şam'a gittikten sonra Konya'ya geçti, der. bk. Ramazan Ekinci, *Uşşâkizâde Seyyid Hasîp Efendi Zeyl-i Şekâik* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 359; Hafız Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefayât-ı Ayvansarâyî*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Buhara Yayınları, 2013), 151.

2. Sabûhî Amed Dede, *İhtiyârât-ı Sabûhî* (Konya: Mevlana Müzesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Bölümü), 1/116b, 2/189b; 2086, 3/36a, 40a; 5/183b. Daha geniş bilgi için bk. Cavit Sunar, *Melâmîlik ve Bektaşîlik* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 20-25; Abdalbaki Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşî Nefesleri* (İstanbul: Remzi Kitabevi, İstanbul 1963), 1-15; Ahmet Yaşar Ocak, “Bektaşîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/373-379; Altan Çetin, “Mevlevîlik ve Bektaşîlikteki Bazı Benzeşmelere Dair”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırmaları Dergisi* 78 (2016), 15-34.

3. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/1a.

el-Hakk-ı ve'l-millet-i ve'd-dîn,⁴ sözleri ile Mevlânâ'ya olan muhabbetini terennüm eder.

Şeyhi Kasım Baba'nın vefatından sonra seyahate çıkmış ve Konya'ya vasıl olmuştur. I. Bostan Çelebi (ö. 1040/1630) ve Ebu Bekir Çelebi'ye (ö. 1052/1642) intisap etmiş ve uzun bir süre âsîtânedede hizmette bulunmuştur. Mevlevî çilesi çıkartarak Mevlevî dedesi olmuş önce Şam Mevlevîhane'si şeyhliğine akabinde Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhliğine atanmıştır. Şam Mevlevîhânesi şeyhliği döneminde *Mesnevî*'den seçtiği beyitlere yazdığı şerhleri içeren *İhtiyârât-ı Sabûhî* adlı eserini kaleme almıştır. Bu eserinde çeşitli görüşlere yer vermiş, zaman zaman beyitlerin iktibas ettiği ayet ve hadislere işârî yorumlar yapmıştır. Yaptığı işârî yorumlarla dikkat çekmiş ve ekol oluşturmuştur.

Sabûhî Dede'nin tasavvufî kişiliğinde ön plana çıkan Melâmet anlayışı mevlevîlikte olduğu gibi Anadolu'daki yaygın diğer tarikatların çoğunluğunda da görülen bir tasavvufî anlayıştır. Sabûhî Dede'de melâmî meşrep oluşu ve Mevlevî kişiliği ile karşımıza çıkmaktadır. Bu hususta Mevlevîlikte Şems-i Tebrîzî ile başlayan, Ulu Arif Çelebi ve Dîvâne Mehmed Çelebi ile devam eden melâmîlik neşvesi, ilahî aşk ve cezbeyle esas alan tasavvuf anlayışları ile Yenikapı Mevlevîhânesi'nin ilk kuruluşundan beri Kemal Ahmed Dede, Doğâni Ahmed Dede ve Sabûhî Ahmed Dede ile devam etmiştir. Bazı araştırmacılar da melâmîleri iki kategoride değerlendirirler. İlk grupta olanlar seçkin, muhakkik, ilahî aşkın şarabını içip mest olmuş, vusûl-ı ilallah'a zühd ve takvâ ile değil aşk ile ulaşılacağı fikrini benimseyen melâmîler ile toplumun dînî ve ahlakî değerlerini hiçe sayıp, sözde iyi hallerini gizleme adına her türlü sapkınlığı işleyen ikinci grup olan sapkın Kalenderilerdir. Mevlevîlikte kalender meşrep çelebiler ve dervişler zaman zaman zuhûr etmiştir. Kalenderîler gibi yaşayan Mevlevîlerin başında, Ulu Arif Çelebi ve Dîvâne Mehmed Çelebi gelir. Mevlânâ zamanından beri Mevlevîler arasında yaygın olan Kalenderîlik, Mevlevîliğin bir şubesi kabul edilecek kadar⁵ rağbet görmüştür. Mevlânâ'nın hayatında ve düşünce dünyasında çok önemli bir yere sahip olan Şems-i Tebrîzî de Kalender meşrep bir sûfidir. Mevlevîlikte içerisinde resmi bir kol ayrımı

4. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/a.

5. Yakup Çiçek, *Harîrizâde Mehmed Kemâlettin Hayatı-Eserleri ve Tibyanu vesaili'l-hakâik fî beyânı selasili't-tarâî Muhtevası ve Kaynakları* (İstanbul: İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü, Öğretim Üyeliği Tezi, 1982), 254-255.

olmamasına rağmen Şems neşvesi diyecek kadar tesir etmiştir.⁶ Sabûhî Ahmed Dede de ilahî aşkın sarhoşluğuyla coşmuş, vuslat için zühd ve takvâ ile değil aşkın şarabıyla mest olmuş ve aşk-ı ilahî ile vuslata erişileceği düşüncesini benimsemiştir.

Sabûhî'nin *Mesnevi'*ye yaptığı işârî yorumlar, tasavvufî kişiliğinden ve Şemsî meşrep yönüyle ilim anlayışına da yansımıştır. O, batîni yorumları ile dikkat çekmiş ve çağdaşı olan Kulekapı Mevlevîhânesi (Galata Mevlevîhânesi) şeyhi İsmail Ankâravî (ö. 1041/1631) ile anlaşmazlıkları olmuştur. Genel olarak Sabûhî Dede'nin tasavvufî kişiliği görüşlerine de yansımıştır. Bu çalışmamızda Sabûhî Ahmed Dede'nin tasavvufî kişiliği çerçevesinde ilim ve hikmet anlayışını değerlendirmeye çalışacağız. Gayemiz bu bağlamda müellifimizin hikmet-i felâsife, felsefe ve filozoflar hakkındaki görüşlerini de aktarmaktır. Doktora tezimizden türetmiş olduğumuz bu makalemizde onu bu yönüyle ilim dünyasına tanıtmaya gayret göstereceğiz.

1. Sabûhî Ahmed Dede'nin İlim ve Hikmet Anlayışı

İlim, sözlükte; “bir şey hakkında bilgi, bilmek, tanımak, idrak etmek, ıkrar etmek, idare etmek, aramak, hissetmek, sezmek, araştırmak, öğrenmek, bir şeyin hakikatini idrak etmek, cehaletin zıddı anlamlarına gelir.⁷ Tasavvuf ıstılahındaki mânâsı ise, “İlim (Ma'rifet), mutasavvıfların ruhânî hâlleri yaşayarak mânevî ve ilâhî hakîkatleri zevken tadıp iç tecrübeleriyle vâsıtasız elde etmiş oldukları bilgi ve irfân” mânâsında

6. Ahmet Yaşar Ocak, *Marjinal Sûfiler: Kalenderiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 4-11; Kalenderilik için ayrıca bk. Nihat Azamat, “Kalenderiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/253-256; Mustafa Ekinci, *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, ed. Halil İbrahim Bulut (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 127-142; Sayfiddin Sayfullah, “Ali Şir Nevâ'inin Kalenderilikle İlgili Düşünceleri”, Aktaran: Nodirxon Khasanaov, *Türk Dünyası* 42 (2016), 89-98.

7. İlim kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru İhyâü't-turâsî'l-'Arabî, 1999), 9/370; Seyyid Muhammed Murtaza *ez-Zebidî, Tâcü'l-'Arûs*, thk. Abdülkerim Kırbâvî (Kuveyt: Matbaat'ü Hükümet-i Kuveyt, 1403/1983), 33/125-126; Ebü Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî. *es-Sihâh*, thk. Emîl Bed'î Yakub, Muhammed Nebîl (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1420/1999), 1990; Râğîb el-İsfahânî, *Müfredât*, thk. Muhammed Seyyid Kılanî (Beirut: Daru'l-M'arife, ts), 343; Abdurrezzak Kâşânî, *Mu'cem'u Istilâhâtü's-sûfiyye*, thk. Abdülâl Şahin (Kahire: Daru'l-Menâr, 1992), 288; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 263-264; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009), 305.

kullanmışlardır.⁸ Herevî, ilmi, “eşyâyı olduğu gibi bilmek, kavramak”⁹ diye tarif ederken, Kuşeyrî ise ilmi Ma’rifet, Ma’rifeti ise ilim, ‘arifî âlim, âlimi ‘arif olarak kabul eder ve aralarında fark görmez.¹⁰ Hucvirî ilimle irfanın, âlimle arifin aynı şey olmadığını, aralarında fark olduğunu söyler. Allah’a ‘arif denilmediğini ama âlim denildiğini söyleyerek delil getirir.¹¹ Başka bir yönüyle ilmin anlamı, “Amel-i salih elde etmek için öğrenilen şer’î bilgilerdir ki insan onunla nefsini ve kalbini tezkiye ve tasfiye eder ve Allah’a yakınlaşır.”¹² İlimler birkaç yönden tasnif edilmiştir: Farz-ı ayn olan ilimler, farz-ı kifâyeye olan ilimler, şer’î ilimler, tabû ilimler gibi ilmin değişik boyutlarından bahsedilmiştir.¹³ Efendimiz, bana üç ilim verildi buyurmuştur:

1. İlm-i ahkâm: İnsanlara tebliğ etmek zorunda olduğu ilim.

2. İlm-i sırr-ı kader: İnsanlar arasından bazı havâstan başkasına yasaklanmış olan ilim.

3. İlm-i esrâr: Peygamberimizin açıklamakta ve kime açıklayacağı konusunda muhayyer olduğu ilim.¹⁴

Sabûhî Ahmed Dede ilmin, kendisiyle amel edilen ve insanlara mânevî açıdan faydası olan, Peygamberimizin de Allah’a sığındığı faydasız ilmin zıddı olan ilm-i nâfi’ (faydalı bilgi) olduğunu bildirir. İlim öğrenmekten maksadın Ma’rifetullah bilgisi elde etmek olduğunu beyan eder.

8. Ebu Nasr Abdullah es-Serrâc, *el-Lüma’: İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altunluk, 1996), 33-36; Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *et-Taar’ruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1413/1993), 151, 154-158; Abdullah Ensârî el-Herevî, *Menâzilü’s-sairîn* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1408/1988), 125-127; Afifüddin Süleyman b. Ali et-Tilemsânî, *Şerhu Menâzilü’s-sâirîn ile’l-Hakkı’l-mübîn*, thk. Abdulhafız Mansûr (Tunus: Merkezü’d-Dirâse, ts), 559-567; Abdulkarim Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif (Kahire: Dâru’ş-Şa’b, Kahire, 1409/1989), 510; Yüksel Göztepe, *Abdulkarim Kuşeyrî’de Haller ve Makamlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 420; Ebû’l-Hasen Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 439-440; İsmail Ankaravî, *Mînhâcü’l-fukarâ* (Bulak: Dârü’t-Tıbbâ’ati’l-bahr, 1256), 264-265; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 263-264; Mahmud Esad Erkaya, *Kur’ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 115.

9. Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn*, 125-127; Tilemsânî, *Şerhu Menâzilü’s-sâirîn*, 559-567.

10. Kuşeyrî, *er-Risale*, 510.

11. Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, 439-440.

12. Kâşânî, *Istîlâhâtü’s-sûfiyye*, 288; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 305.

13. Ebû Hamid el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’d-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, İstanbul), 1/13; Gazzâlî, *İhyâ* adlı eserinin Kitabı’l-İlim babında konuyla ilgili oldukça ayrıntılı bilgi vermektedir.

14. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 305.

Dolayısıyla ilmi, Allah'ı bize tanıtan bir vasıta olarak tanımlar.¹⁵ İnsanların yaşam gayelerinin ilim tahsili olması gerektiğini, hevâ ve heves peşinde koşanların kendilerine zulmettiklerini, lânete dâçar olacaklarını dile getirir.¹⁶ Tanımlarda olduğu gibi, Sabûhî Dede'nin özellikle vehbî ilimden kastettiği mânâ, insana mânevî fayda sağlayan Ma'rifetullah ildir. Sabûhî eserlerinde bir yer hariç, Ma'rifet kelimesini kullanmaz, Ma'rifet kavramının işaret ettiği mânâyâ gelen ilim kelimesini kullanır. Sabûhî Ahmed Dede ilmi birkaç yönden tasnif eder. Ehl-i ten olanların kitaptan ve hitaptan öğrendikleri ilim, can gözüyle öğrenilen ilim,¹⁷ yorumlama teknikleri açısından,¹⁸ zâhirî ilimler ve bâtunî ilimler; konuları bakımından¹⁹ akli ve dinî ilimler, elde etme yönünden kesbî ve vehbî ilimler²⁰ şeklinde ilim tasniflerinde bulunur.

Sabûhî Ahmed Dede ilim konusunda ele aldığı beyitleri değerlendirirken ilmin çeşitli yönlerine dikkat çeker ve faydalı ilmin özelliklerini sayar. Aksi takdirde faydası olmayan ilmin insana yük olduğunu, zaman kaybetme, fuzûlî bir iş ile iştigal olduğunu söyler. Faydalı ilimden maksadın ise âhiret azığına katkı sağlayan, insana kurbiyet kazandıran, amele dökülebilen, sâlikin irfanını besleyen bilgiler olduğunu dile getirir.

Sabûhî Ahmed Dede *İhtiyârat*'ın birinci cildinde *Mesnevî*'nin ilk cildinin 114. başlığını şerh ederken konuyu ele almış ve “*Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında çok çirkin bir davranıştır,*”²¹ âyetinin tefsirinde amelsiz ilmi meyvesiz bir dala benzetmiştir. Amel edilmeyen ilmi meyvesiz, işe yaramayan bir ağaç gibi değerlendirip amelsiz ilim anlayışını zemmetmektedir.²² Kur'ân-ı Kerim'de işaret edildiği gibi, Tevrat'ı okuyan Yahudiler Tevrat'ın gereğince amel etmediler, o nedenle Allah onları kitap yüklü eşeğe teşbih etti, çünkü onlar bilgileri zihinlerinde hımârın

15. Sabûhî, *İhtiyârat*, 1/16b.

16. Sabûhî, *İhtiyârat*, 2/179a.

17. Sabûhî, *İhtiyârat*, 3/23b, 52a-b.

18. Sabûhî, *İhtiyârat*, 3/42a.

19. Sabûhî, *İhtiyârat*, 4/101b.

20. Sabûhî, *İhtiyârat*, 3/23b.

21. es-Saf 61/2-3.

22. Sabûhî, *İhtiyârat*, 1/78a.

(eşeğin) sırtında yük olan kitaplar gibi taşıdılar, bildikleriyle amel etmediler.²³ Bu konuyla ilgili Hz. Mevlânâ'dan şu sözlerini aktarır:

“Bir ilim ki Hak Teâlâ'dan olmaya, vasıtasız, yani ilm-i ledün olmaya, ol ilim sahibine bâr olur kitapları taşımakta teâb çeker amma onun ilmiyle de muntefi' olmazlar. Zira mûcibince amel etmezler, kendini mahmûl zannederler. Şu oğlancıklar gibi ki, kamışı yontar, ata bindim diye öğünür ama haberi yok ki kamışı da kendi götürür.”²⁴ Yine bu konuyu Mevlânâ *Mesnevî*'sinde şu dizelerle veciz bir şekilde dile getirir:

Vehmi, fikri, duyguyu, anlayışları sopa gibi çocuk atı bil!

Gönül ehlinin ilimleri, kendilerini taşır.

Ten ehlinin ilimleri ise kendilerine yüküdür.

Gönle uran, adamı gönül ehli yapan ilim; insana fayda verir.

Yalnız tene tesir eden, insana mal olmayan ilim yükten ibarettir.

Tanrı “Yahmilü esfârâ”²⁵ Tevrat'ı bilip onunla amel etmeyen kitap taşıyan eşeğe benzer” dedi.

Tanrı'dan olmayan bilgi yüküdür. Tanrı'dan vasıtasız olarak verilmeyen ilim.

Gelini süsleyen kadının ona sürdüğü renk gibi diri kalmaz, uçup gider.”²⁶

Sabûhî, ilim (ma'rifet) konusunda görüşlerini eserinde ortaya koymuş ve ilmi birkaç açıdan sınıflandırmıştır.

1. 1. Sabûhî Ahmed Dede'nin Kesbî İlme Bakışı

Sabûhî Ahmed Dede ilmi, öğrenmek açısından kesbî ve vehbi olmak üzere iki sınıfa ayırır. Kesbî ilmi kitaptan ve hitaptan öğrenilir, diyerek vehbî ilimden farklı görür.

“Fakat nerede bir Mustafa ki cismi can olsun da

“Er rahman, Alleme'l-Kur'ân”²⁷ Rahman, ona Kur'ân'ı öğretti” sırma ersin.

Ten ehlinin hepsi kalemlerle, okuyup yazmakla öğrenir, öğretir.

Allah kereminin bolluğuyla kâlemi, öğretiş ve öğrenişe vasıta halk etmiştir.”²⁸

23. el-Cuma, 62/5.

24. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/115b.

25. el-Cuma, 62/5.

26. Mevlânâ, *Mesnevî-yi Manevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: MEB Yayınları, 1966), 3/3445-3450.

27. er-Rahmân 55/1-2.

28. Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/593-594.

Beytinde işaret edildiği gibi ehl-i ten olanlar kalem, kitap ve defterle ilim öğrenirler, öğrenilmesi gereklidir de. Bundan dolayıdır ki Allah “ikra” (oku)²⁹ buyurmuştur, diye beyan eder.³⁰ O halde insan yaşamı için gerekli olan kesbî ilimleri öğrenmesi gereklidir. İnsanların öğrendikleri ilmin nihai gayesi, Allah rızasını gözetmek olmalıdır. Kesbî ilimle elde edilen kazanımlar, kişinin kendine ve diğer insanlara faydalı olacak şekilde değerlendirilmelidir. Nitekim bu konuda Peygamberimiz, “Sizin en hayırlınız en faydalı olanınızdır”³¹ buyurarak konunun önemine işaret etmiştir. Bu gaye ile öğrenilmeyen ilmi;

“Ekmek isteyen yıllardır Allah der, fakat saman için Mushaf taşıyan eşeğe benzer.”³²

*Yani tahsil-i ilmi dünyalık makam mansıp elde etmek için öğrenir yahut Kur’ân okur ulûfe için ve vazife için okur. Huzur ve huşu içinde okumaz zira kalp kasveti ve katılığı vardır.”*³³ diyerek öğrenilen ilmin dünyalık çıkarlar elde etme gayesiyle öğrenilmemesi gerektiğini vurgular. Bu durumu Mevlânâ’nın dilinden aktarır ve ayetten iktibasla kitap taşıyan eşek metaforuyla tenkit eder.

Gayesi Allah rızası olmayan, insanın hidâyetine ve kurbîyetine vesile olmayan, dalaletle sürükleyen ilim hakkında ise Sabûhî Dede, “insanın âhîret azığına katkı sağlamayan ilmi öğrenmesindense cahil kalması yeğdir,³⁴ diyerek ilmin hidâyete vesile olması gerektiğini, aksi takdirde insana hak yoldan ayıracak bilgilerin öğrenilmemesinin daha evla olduğunu iddia eder.³⁵ Sabûhî, insanın amel defterine fayda sağlamayacak çıkar ve menfaat için öğrenilen ilimle uğraşan kişiyi şu sözlerinde görüldüğü üzere “zalim âlim” sıfatıyla niteler:

“Zalim âlim odur ki ulûm-ı akliyye ile ömrünü zayi ede.”³⁶

29. el-Alak 96/1.

30. Sabûhî, *İhtiyârât*, 3/23b.

31. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-hâfâ ve Müzîli’l-ilbâs* (Beyrut: Müessesetü Menahilü’l-İrfan, ts.), 1/393.

32. Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/500.

33. Sabûhî, *İhtiyârât*, 2/159a.

34. Sabûhî, *İhtiyârât*, 3/51a.

35. Sabûhî, *İhtiyârât*, 3/51a.

36. Sabûhî, *İhtiyârât*, 3/50b.

İnsanlığa hiçbir fayda sağlamayan, insanların başlarına çeşitli gailerle açan ilimler ile uğraşan âlim kişileri, insanlığa zulmeden kişiler olarak görür. Bu nedenle Sabûhî, ilmin insana dünya ve âhireti için faydalı olmasını, insanı Allah'a yakınlaştırmasını, en önemlisi de "ilmin alamet-i semeresi haşyetullahtır"³⁷ düsturunca "haşyetullah" duygusunu kazandırmasını, aksi takdirde o ilmin faydalı olmayacağını şu sözleriyle aktarır:

"Bir delil, seni amelden alkoysa o Tanrı'nın gazabıdır. Yani bir delil-i akli ve nakli seni amelden men edecekse o ilim değildir. Hak Teâlâ'nın gazabı ve azabı ahirettedir. Nitekim Peygamberimiz buyurur: "*Kıyamet günü insanların azap yönünden en şedidi ilmi fayda vermeyen âlimlerdir.*"³⁸ Rivâyet edilir ki; kıyamette üç kimse sair halktan ziyade hasret çekeceklerdir. Onlardan biri fâsık kişidir ki onun salih kavli ile başkası cennete gider, o kişi kendisi cehennem gider. İkinci kimse ki mal biriktiren hakkını eda etmez, kendi o malı varislere bırakır, varisler malın zekâtını verip hayra tasarruf eyler, o mal sayesinde cennete gider, malı biriktiren kişi cehenneme gider. Hasret çekecek üçüncü kişi âlimdir ki başkaları onun ilmiyle amel ederler, cennete giderler, "*başkalarına iyiliği emredip kendi nefislerini unutalar.*"³⁹ ayeti mucibince ilmiyle amel etmez cehenneme gider, bütün halktan onun hasreti daha çok olur.⁴⁰

İlim ile amel edilmesinin önemine işaret ederek ilmi ile âmil olmayanların ilmi kendilerinde âriyettir, müşteri içindir, esircinin esiri müşteri için olduğu gibi, kendinin faydalanması için değildir.

*Tellâlm eline düşen cariye, müşteri içindir, tellâla ne fayda var.*⁴¹

Öğrendiği ilmi kendisine fayda sağlamayan, ilmینی çıkarları için kullanan âlimler için Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) buyurdu: "*İlmiyle dünyalık talep eden âlimin kalbi ölüdür. Kalbi mânâyâ ölen âlim, dünyaya meyleder. İlmın iktizası budur ki âlim kimse dünyayı terk edip tâlib-i âhiret ola ve muhabetullaha meyledip Allah dostlarıyla yâr ola. İlimden murad ameldir*

37. Fâtır 35/28.

38. Müslim b. Haccac, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1972), İmâre, 152; Ebû İsâ Muhammed bin İsâ bin Sevre bin Musa bin Dahhak es-Sülemî Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Muhammed Nasıruddin Albânî (Riyad: Mektebetü'l Mearif, ts.), Zühhd, 48.

39. el-Bakara 2/44.

40. Sabûhî, *İhtiyârât*, 5/73a.

41. Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/3034.

amel omayınca ilim cehl olur."⁴² Sabûhî'ye göre kişiye meleklik vasfı kazandırmayacak ilm-i hendese, ilm-i felsefe, ilm-i nücûm faydasızdır. Faydalı ilim, dinî ilimlerdir. İnsanlar için faydalı ilmin daha çok insanın âhiretine katkı sağlayan, Allah'a kurbiyet kazandıran dini ilimler olduğunu söyler.⁴³

Sabûhî kesbî ilimlerden sonra çok önemseydiği vehbî ilim konusunu ele alır ve değerlendirmelerde bulunur.

1. 2. Sabûhî Ahmed Dede'nin Vehbî İlim-İlm-i Ledün'e Bakışı

Kesbî ilimler konusunda görüşlerini sunduktan sonra, Sabûhî'nin ilim noktasında çok önemseydiği evliyâullahın, havâssın ilmi olan, kesb yoluyla elde edilemeyen vehbî ilme dair görüşlerini serdedir. Sabûhî Ahmed Dede vehbî ilmi, "kitaptan ve hitaptan öğrenilmeyen ilim, keşif ilmidir, ihlasla elde edilir"⁴⁴ diye tarif eder. Başka bir açıdan vehbi ilmi, kelimeye, harfe, sese, ayn, lam, mim (ilm) kalıbına dökülmeyen "Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti, sonra eşyayı meleklere gösterdi. Eğer sözüünüzde samimi iseniz bunların isimlerini bana söyleyin."⁴⁵ âyet-i kerimesinde işaret edilen esmâ ilmi olarak tanımlar.⁴⁶ Sabûhî *İhtiyârât-ı Sabûhî'nin* değişik nüshalarında vehbî ilim için Ma'rifetullah,⁴⁷ ledün ilmi,⁴⁸ yokluk bilgisi,⁴⁹ hikmet,⁵⁰ esrâr-ı ilahî,⁵¹ envâr-ı ilahî,⁵² bâtin ilmi,⁵³ ilmullah,⁵⁴ tabirlerini kullanır.

Vehbî ilmin mevhîbe-i Rabbânî bir ilim olduğunu, her isteyenin bu ilmi öğrenemeyeceğini belirtir. Allah'ın kendine dost edindiği velî kullarına

42. Sabûhî, *İhtiyârât*, 3/59b.

43. Sabûhî, *İhtiyârât*, 3/101b.

44. Sabûhî, *İhtiyârât*, 3/23b.

45. el-Bakara 2/31.

46. Sabûhî, *İhtiyârât*, 4/101b.

47. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/16b.

48. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/ 70b, 115b.

49. Sabûhî, *İhtiyârât*, 2/ 147b.

50. Sabûhî, *İhtiyârât*: Türkçe Yazmalar, 1/53a, 141b de hikmet ile ilgili oldukça ayrıntılı bilgi vermiştir.

51. Esrâr-ı ilâhî bilgisi eserin tüm ciltlerinde kullanılan bir kavramdır. Birkaç örnek olarak belirtilen varakları gösterdik. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/42a, 60a, 70b, 73a, 75a; 2/150a. 222a; 3/67a; 4/110a; 5/164a, 200b.

52. Sabûhî, *İhtiyârât*, 2085, 2/150a.

53. Sabûhî, *İhtiyârât*, 2/150a; 3/42a, 148a; 6/197b.

54. Sabûhî, *İhtiyârât*, 3/52a-b.

has bir ilim olan vehbî ilim, yine mevhibe-i Rabbânî ile bu ilmi öğrenmiş bir kişiden öğrenilmelidir. Bu konuda Sabûhî'nin görüşleri şu şekildedir;

“İlmi bir merd-i hâkim-i ilahîden ve âlim-i Rabbânî'den ahz etmek lazımdır. “İlmi, kemâlât sahibi ricâl'in ağızlarından alınız. Hikmet tâlibi olan, hikmetin çeşmesi olur. Tahsilden ve sebepten fariğ olur. Mertebe-i nefis-i kudsiyyeye erişir, tahsilsiz sebepsiz ve iktisabsız cem-i mâânî keşf olur. Hikmet talep eden, hikmet kaynağı olur ve o tahsilden de sebepten de uzaklaşır. Kim kırk sabah Allah'a karşı ihlaslı olursa, kalbinden lisânına hikmet çeşmeleri akmaya başlar.⁵⁵ Bilmediği ile amel eden kişiyi Allah bilmediği ilimlerin bilgisine varis kılar.”⁵⁶

Bazı ilimleri sadece velî kullar bilir, gaflet ehli anlamaz yani bu ilimleri velîlerden başkası bilmez. Bu tür ilimleri gaflet ehli inkâr eder, kabul etmezler. Hz. Ali buyurur ki: “Bir kimse bilmediği ilmi inkâr eyleyip o ilmin ehline ta'n ve dahl eylemek gafletten başka bir şey değildir ve cehalettir.”⁵⁷

“Bu söz, her kulağa girmesin.

Onun için yüz ledün sırrından ancak birini söylemekteyim.”⁵⁸

Beytinin şerhinde Sabûhî “ilm-i ledün sırrından ancak yüzde birini söylerim, zira bu ilmi herkes anlamaz. Zira Allah buna müsaade etmemiştir. Velîyullahın muttâli olduğu esrârı ifşa etmeye Allah rıza göstermez.”⁵⁹ Sabûhî Ahmed Dede esrâr-ı ilahîye vakıf olacak kişilerin, sülûkunu tamamlamış, sülûkun bütün aşamalarından geçmiş, bütün kayıtlarından sıyrılmış, ölmeden önce ölme sırrına vâsıl olmuş, fenâfillah makamında olan velîlerin ve bu meziyetleri taşıyan ulemâ ve ‘ariflerin sahip olabileceği ilim olduğuna işaret etmiştir. Peygamberimiz ile sahabe-i kirâmdan bazıları arasında esrâr-ı ilahîye dair konuların konuşulduğu bir ortamda sahabeden bazılarının gelmesiyle, “Testilerinizin ve bardaklarınızın ağzını kapatın, içerisine zehirli hayvanlar düşer de o sudan içenler zehirlenir”⁶⁰ diyerek esrâr-ı ilahîye dair konulara vukûfiyeti ve ehliyeti olmayan diğer sahabelerin yanında konuşulmamasını istediği

55. Muhammed Abdürre'ûf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadir Şerh-i el-Cami'i's-Sağîr* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1972), 6/43.

56. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/3a; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/ 265.

57. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/70b.

58. Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/1762.

59. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/53a.

60. Hadis mecmualarında bu rivayetin kaynağını bulamadık.

şeklinde yorumlayan Sabûhî Dede, sahabe de olsa bu tür konuların ehli olmayanlarca kavranamayacağını dile getirir.⁶¹ Bu hadisten hareketle “Allah Teâlâ gayyûrdur, ifşâ-yı esrâr-ı ledunniye rıza göstermez,”⁶² diyerek her konunun herkes ile konuşulmayacağına dair görüşünü ortaya koyar. Ayrıca Sabûhî, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, âyetlerin, hadislerin ve *Mesnevi*'deki beyitlerin zâhir mânâsının yanında “testi hadisi” örneğinde olduğu gibi bâtinî mânâlarına da işaret etmiştir. Bâtini mânâların ortaya konması Sabûhî'nin tasavvuf anlayışında önemli bir yer tutar. Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhliği döneminde bâtinî yorumlarıyla dikkat çekmiş ve zâhirî şeriatı esas alan ve bâtinî yorumlara karşı mesafeli duran çağdaşı Galata Mevlevîhânesi şeyhi Hazreti Şarih İsmail Rusûhi Dede'den farklı bir yol izlemiştir. Semih Ceyhan bunu iki şeyh arasındaki görüş farklılıklarına ve anlaşmazlıklarına ve vizyon farkına bağlar.⁶³

Sabûhî özellikle dini ilimlerde ayet ve hadislerin zahir anlamının yanında herkesin vukûfiyetinin olmadı batını manalarında var olduğunu kabul eder. Ancak prensip olarak Kur'an'ın zahirine aykırı düşen batın merduttur diyerek en başta bu konuda ilkesini ortaya koyar. Şimdi Sabûhî Dede'nin konuya ilişkin görüşlerini aktaralım.

1. 3. Sabûhî Ahmed Dede'nin Zahîrî ve Bâtînî İlme Bakışı

Sabûhî Ahmed Dede yorumlamak bakımından ve mânâ itibarıyla ilmi zâhirî ve bâtinî ilimler diye ikiye ayırır. “Mutasavvıflar tasavvuf ilmine bâtinî ilim derler, diğer İslâmî ilim dallarına da zâhirî ilimler derler.”⁶⁴ Ancak mutasavvıflar bâtinî ilmi, Şia'nın anladığı mânâdan çok farklı anlamda ele alır ve bâtinî ilim anlayışını “naslardaki gizli mânâları, ibadetlerin mânevî ve ahlâkî özünü, varlık ve olayların arkasındaki sırları açıklığa kavuşturan” ilim anlamında kullanırlar.⁶⁵ Derin anlamlar içerdiği için herkes tarafından anlaşılamayacağı, belli insanların öğrendiği

61. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/53a.

62. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/53a.

63. Semih Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevi Şerhi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 140.

64. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/63a.

65. Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/188-189.

ve bildiği kabul edilen bâtın ilmi ilk zamanlarda semboller ile mânâlar işaret edilerek anlatılmıştır. İlk defa Zünnûn-ı Mısrî tarafından işaretle değil, sözle anlatılmaya başlanılan bâtınî konuların anlatılması zamanla sûfîler arasında yaygınlaşmış, açıktan ifade edilir hale gelmiştir. İlk defa bâtınî konuları açıktan anlatan kişinin Şıblî (ö.334/945) olduğu söylenir.⁶⁶

Sûfîlere göre bâtın ilmi, İslâm'ın dışında olan bir ilim değildir. Kur'ân ve sünnette delilleri ve örnekleri olan bir ilimdir. Peygamberimizin Huzeyfetü'l-Yemânî'ye sırları tevdi ettiği, Ebu Hureyre'nin Peygamberimizden iki tür ilim öğrendiği, Kur'ân'da yer alan Hızır ile Mûsâ kıssasında bahsedilen ilm-i ledün⁶⁷ ve Hz. Ali'nin bildiği ilim de bâtın ilmi kabul edilmiştir. İlk dönem sûfîlerince de kabul gören bâtın ilmi, zâhir ulemasının ve fakihlerin kavramakta zorluk çektiği keşf yoluyla elde edilen, kalpte olan, lisanla söylenemeyen ilim olarak tarif edilmiştir.⁶⁸ Ebu Tâlib el-Mekkî bunu, "Kur'ân'ın inceliklerine, sırlarına vâkîf olmak"⁶⁹ olarak tanımlamıştır. İbnü'l-Arabî ise peygamberlerin vahiy aldığı kaynakla velîlerin beslendiği kaynağın aynı olduğunu belirterek, bâtın ilminin kaynağının keşifle elde edilen ilahî bilgiye işaret etmiştir.⁷⁰ Bâtın ilmi konusunda en kapsamlı ve sistemli bilgiyi İmam-ı Gazzâlî vermektedir. İmam-ı Gazzâlî'ye göre ibadetlerin ve amellerin bir zâhirî birde bâtınî yönü vardır. İnsanın yaptığı ibadet ve amellerde esas gayesinin bâtınî yönleri olması gerektiğini çeşitli ibadetler üzerinde verdiği örneklerle açıklar.⁷¹ Sûfîlerin bâtınî ilmin meşruiyeti noktasında dikkat çektikleri en önemli husus, şeriatın zâhirîne ters düşen bâtınî bilgileri, onlar da batıl kabul etmişlerdir. Ebu Said el-Harrâz, Hücvirî, Gazzâlî ve Sühreverdî de aynı görüşte birleşmişlerdir. Ancak bâtın ilmi konusunda İsmâ'îliyye ve Ta'limiyye gibi sapkın gruplar da ortaya çıkmıştır. Bu gruplar nasların bâtınî mânâlarını esas almışlar ve kendi nefsânî arzularına göre mânâ vererek onunla amel etmişler, nasların

66. Gül, Halim. *Mesnevi'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Âyetlerine Getirilen İşari Yorumlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003); Uludağ, "Bâtın İlimi", 5/188-189.

67. el-Kehf 18/ 65.

68. Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, 23-24; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azağı: Kûtu'l-Kulûb*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2011), 1/480-487.

69. Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/480-487.

70. Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2013), 1/480-487.

71. Gazzâlî, *İhyâ*, 1/182, Gazzâlî *İhyâ*'nın birinci cildinde ibadetlerin batını boyutlarını geniş bir şekilde ele almış ve oldukça detaylı bilgi vermiştir.

zâhirî mânâlarını dikkate almamışlar, zâhirî mânâlar ehl-i zâhir içindir, bizi bağlamaz pervasızlığıyla hareket etmişlerdir.⁷²

Ehl-i sünnete bağlı olan Haris el-Muhasibî, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvirî ve Gazzâlî gibi sünnî sûfî müellifler, Kur'ân ve hadis çerçevesinde kalan bâtın ilmini kabul etmişler, bunu da nasların mânâlarını derinleştirmek olarak anlamışlardır.⁷³ Sabûhî Ahmed Dede'de yukarıda isimlerini saydığımız sûfîler gibi bâtın ilmini kabul etmiş ve nasları Kur'ân ve sünnet çerçevesinde yorumlamıştır. Yani bâtın ilmini Ma'rifetullah kavramı çerçevesinde ve derûnî mânâ bağlamında anlamlandırmıştır.

“Misk kokusunu duyup bir konak yol almak, iz izleyerek yüz konaklık yol almadan, yüz konaklık yolu dönüp dolaşmadan daha iyidir.”⁷⁴

Bu beyti Mevlânâ'nın görüşleri minvalinde açıklayan Sabûhî, “cehl ile nice yıllar ibadet eylemekten hâsıl olmayan mânâ, Ma'rifetullah ile az zamanda olur, nitekim amelsiz ilim vebâldir, ilimsiz ibadet dalalettir. İmdi insan kendi nefsinin cehaletten ve gafletten kurtarmaya sa'y etmelidir ki cezbe sebeb-i vusûl-i ilallah'a cümle amelden akrebtir.”⁷⁵ Mevlânâ'nın

*“Ay ışıkların doğusu olan gönül yok mu?
O gönül, 'ariflere 'kapıları açılmıştır' sırrıdır.”⁷⁶*

Beyti ile “şol kimseleri sürerler ki perverdigardan korktular yani melâyik-i lutf ve mülâyemeti yeleştâb eylesen, cennette binekler yahut da merkeplerini süreler. Zira muttakiler cennete iletilmezler, illâ suvâr oldukları halde giderler, yani müttakiler cennete sürerler, geri geri mertebelerinin tefâvuti üzere ve tabakalarının ulvî miktarı.”⁷⁷ Bu beyitten Mevlânâ'nın muradı şudur, diyerek beytin bâtınî anlamını verir: “Mânâyı beyt şudur ki; Hz. Mevlânâ buyurur ki; şol gönül ki mehtaplara muttalîdir, mehtaptan murat envâr-ı tecelliyât-ı Rabbânî'dir.”⁷⁸

72. Uludağ, “Bâtın İlmî”, 5/188-189.

73. Mekki, *Kalplerin Azığı*, 1/50-51; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 69-71.

74. Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/164.

75. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/150a.

76. Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/165.

77. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/150a.

78. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/150a.

Kehf sûresinde kıssası anlatılan Hz. Musa ile Hz. Hızır kıssasında Musa'nın (a.s.) zâhir ilmini, Hızır'ın bâtın ilmini temsil ettiğini söyler.⁷⁹

*Kardeş, inciyi sedefin içinde ara,
Sanatı da sanat ehlerinden iste.*⁸⁰

“Yani sanatı ustalarından öğren inciyi sedefin içinde ara. İnci gibi herkeste bulunmayan kıymetli bir ilmi, bâtın ilmini ehl-i zâhirden talep eyleme, ehlerinden öğren.⁸¹ Gönlün, bir mürşid-i kâmil, ehl-i ilmi bâtın gözetiminde zikr-i Hak ve fikr-i Hak'la nûrâniyet kesbettiğinde, kâbil-i envâr-ı tecellîyât-ı Rabbânî olacağını ve Ma'rifete ulaşma hususunda dîl-i 'arif için (ابوابها فتحت) fehvâsınca cümle kapılar açılacaktır. Yani sebep-i feth-i bâbdır ki ehl-i cennete cennet kapıları nasıl açılırsa onun gibi ehlince tezkiye ve tasfiye edilmiş gönül sahibine de mânâ-yı esrâr-ı ilâhî ve sûr-ı gaybîyye babları meftuh ve mekşûf eder ve zâhir ve bâtın şekli kalmaz. İmdi sâlike lazım oldur ki kalbi jeng-i kudûrâtta pâk eyeleye, ta ki kâbil-i envâr-ı ilâhî olur,”⁸² ifadeleriyle gönlün ve kalbin işin ehl-i kişiler tarafından eğitilerek (seyr ü sülûk) arındırılmasıyla bâtın ilmi olan esrâr-ı ve envâr-ı ilahînin gönle dolmasının gereklerini izah eder. İlmi bâtını ehlerinden öğrenmek gerektiğini vurgular ve nefis, hevâ ve şeytanla barışık yaşayan insanın bu ilimden mahrum olacağını ve Hak Teâlâ'ya takarrub edemeyeceğini söyler.⁸³

Sâlik kendine lazım olan zâhirî ilimleri öğrenmelidir. Dinin sorumlu tuttuğu mükellefiyetleri yerine getirmek ve hayatının idamesi için gerekli olan zâhirî ilimleri öğrenmek, her Müslümanın vazifesidir. Bu görüşünü, “amelsiz ilim vebaldır, ilimsiz ibadet dalalettir”⁸⁴ diyerek açık bir şekilde ortaya koyar.

Sabûhî Ahmed Dede, sâlik-i kâbil dediği seyr ü sülûke isti'datı olan sâlikin Ma'rifete ulaşması için ibadetlerin ve emirlerin bâtına vakıf olması gerektiğini söyler. Sâlik, mürşid-i kâmil gözetiminde sülûkun çeşitli aşamalarını aşarak vusûl-ı illallah olur. Kalbini tezkiye ve tasfiye ettiği için envâr-ı ilahî ve esrâr-ı ilahî gönlüne yansır. İbadet ve taatına ihlas ve

79. Sabûhî, *İhtiyârât*, 3/42a.

80. Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1057.

81. Sabûhî, *İhtiyârât*, 5/148a.

82. Sabûhî, *İhtiyârât*, 2/150a.

83. Sabûhî, *İhtiyârât*, 6/197b.

84. Sabûhî, *İhtiyârât*, 1/150a.

samimiyetle devam ederse gönlüne hikmet damlaları düşer. Bâtın ilmi kesble değil, mevt-i irâdî ile fenâfillah makamına erip bütün varlıktan sıyrılarak keşfen elde edilen ve gönülden gönüle, sîneden sîneye aktarılan, samimiyet ve ihlas ile devamlılık isteyen hikmet dolu bir ilimdir. Bâtın ilmiyle alakalı olan başka bir ilimde hikmettir. Bu bağlamda Sabûhî Ahmed Dede'nin hikmet konusundaki görüşlerini ve değerlendirmelerimizi aktarmamı yararlı olacağını umuyoruz.

2. Sabûhî Ahmed Dede'nin Hikmete Bakışı

Arapça “H-k-m” kökünden türemiş olan “Hikmet” kelimesi, İslâmî ilimlerle bağlantılı olarak kullanıldığı ilim dalına göre değişik anlamlar arz etmektedir. Kelimenin sözlük anlamına baktığımızda karşımıza şu anlamlar çıkmaktadır: “Hüküm vermek, pekiştirmek, engel olmak, alıkoymak, adalet, ilim, hilm, nübüvvet, Kur’ân, bilgi ve amel bütünleşmesinden sonra elde edilen ilim, insanın gücü nispetinde eşyanın mahiyetini kavraması, kararlarında tam isabet.”⁸⁵ Ayrıca hikmet, öğüt, derin anlayış, nübüvvet, Kur’ân ve Kur’ân tefsiri, sünnet olarak da kabul edilmiştir.

Kur’ân ilimlerinde, “emir ve yasakları bilme, anlayış, nübüvvet, sünnet, hadis, Kur’ân tefsiri, Kur’ân” anlamlarında kullanılırken; felsefi ilimlerde, “felsefe, felsefî ilim, aklî ilimler”; kelim ilminde, “hem bilgide hem de davranışlarda tam mükemmellik ve kusursuzluk” olarak kullanılır. İslâm Hukuku’nda ise “Şâri’nin hükmü koyma amacı” olarak belirtilmiştir. Tasavvufta ise Kâşânî’nin de belirttiği gibi hikmet, ilahî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlığın var oluş gayesini kavrama, âlemdeki sebep ve sonuç ilişkisinde ilahî iradenin muradını ve rolünü keşif anlamındadır. Sûfîler, “hikmet” kelimesinin yerine daha çok aynı mânâyı da kapsayacak tasavvufun kendine has bir kavramı olan “Ma’rifet” kelimesini yaygın olarak kullanmışlardır.⁸⁶

85. İbn-i Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 3/271-272; Zebîdî, *Tacu'l-arûs*, 16/512-513; Isfahânî, *Müfredât*, 127; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/1901; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 276.

86. Mustafa Kara vd. “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 12/503-519; Kâşânî’nin *Istalâhâtü’s-sûfîyye* adlı eserini tahkik eden Abdülâl Şahin “Hikmet” kelimesinin anlamları hakkında detaylı bilgi vermiştir. bk. Kâşânî, *Istalâhâtü’s-sûfîyye*, 83, 290; Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu’t-T’arifât* (Beyrut: Mektebet’ü Lübnan, 1985), 96-97; Isfahânî, *Müfredât*, 127. Ayrıca bk. Veysel Güllüce, “Kur’ân’da Hikmet Kavramı Üzerine”,

Asrımızın önemli müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsirinde Sabûhî Ahmed Dede'nin hikmet kavramına yüklediği anlama yakın tanımını görüyoruz. Yazır'a göre hikmet, "ilm-i hasen ya da hadisin ifadesiyle İlmü'n-nâfi' ve amel-i salihdir."⁸⁷ Sabûhî Dede'ye göre, Allah'a ulaştıracak bilgiyi elde etmek yani hikmete ulaşmak, bildiklerimizle amel etmek sayesinde olacaktır. Sabûhî Dede burada hikmetin vehbî boyutuna dikkat çekmektedir. Bildikleriyle amel edenlere bilmediklerinin öğretilmesi aynı zamanda nebevî bir müjdedir.⁸⁸

Sûfîler hikmet konusunda bazı risaleler yazmışlardır. Ebû Bekir el-Ver-râk'ın (ö. 280/893) *Risâle fi'l-hikme ve't-tasavvuf* u ile Zünnûn el-Mısırî'ye (ö. 245/860) nisbet edilen *Risâle fi'l-hikme* isimli eserler bunlardandır.⁸⁹ Ayrıca diğer sûfî yazarlar da eserlerinin çeşitli yerlerinde hikmetten bahsetmişlerdir. Hikmetin çeşitli tanım ve yönlerini ele almışlar, hikmete ulaşmanın yollarından bahsetmişler, hikmet ilminin değer ve önemine değinmişlerdir. Hikmet konusunda görüşlerini tespit edebildiğimiz bazı sûfîlerin yaklaşımlarını aşağıda sunmaya çalıştık. "Hikmet" kavramını tasavvuf terimi olarak ilk defa⁹⁰ kullanan Herevî (ö. 481/1089) olduğu için ilk önce bu konuda onun görüşlerini sunacağız.⁹¹ Eserinin 53. babında hikmeti ele alan Herevî, "Eşyayı olması gereken yere koymak" şeklinde tarif eder. Bakara sûresi 269. âyetle konuya başlar, hikmetin her isteye-ne değil Allah'ın dilediği kişilere verdiğini ifade eder. Hikmetin verildiği kişiye Yüce Allah tarafından çok hayırlar ihsan edildiği ifade edilir. Herevî hikmeti müstakil bir makam saymıştır ki, bu tasavvuf ıstılahları tarihi açısından önemli bir tespit kabul edilmiştir.⁹² Herevî hikmeti üç mertebede değerlendirir.

EKEV Akademi Dergisi 1/2 (1998) 43; Mehmet Çalışkan, "Kur'an'da Hikmet Kavramı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2001) 89-120.

87. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Yayınları, 1979), 2/915-929.

88. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/265.

89. Salih Çift, *Hâkim Tirmîzi ve Tasavvuf Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003).

90. Hikmet kavramını ilk defa tasavvufî anlamda Herevî'nin kullandığı ifadesi DÎA'nın hikmet maddesinde yer almaktadır. Bu bilgiyi neye göre verdikleri konusunda bir fikrimiz yok. Şu kadar var ki ilk dönem sûfîlerinden ve tasavvufun ilk kaynaklarından *er-Ri'âye*'nin yazarı Hâris el-Muhâsibî "Hikmet" kavramını *el-Vasâyâ* adlı eserinde ele alıp mahiyeti hakkında detaylı bilgi vermektedir. bk. Hâris Muhâsibî, *el-Vasâyâ* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 184-186.

91. Abdullah Ensari Herevî, *Menâzilü's-Sairin* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988), 78.

92. Muhammed Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sa'd Meydanı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2013), 404.

1. Her şeyin hakkını vermek, hiçbir şeyde haddi aşmamak ve acele etmeyip eşyanın zuhûr vaktini beklemek.

2. Allah'ın va'indeki incelikleri görmek, Allah'ın hükmünde adaletini bilmek, iyiliği engellemesindeki lütufları mülâhaza etmektir.

3. Delil çıkarmada basirete, irşadında hakikate, işaretlerde de mak-sada ulaşmaktır.⁹³

Haris el-Muhâsibî ise kişinin hikmet sahibi olmasını zühde irtibatlandırır⁹⁴ ve şu hadislerle görüşünü destekler; “*Bir kişinin dünya hayatından yüz çevirdiğini görürseniz, bilin ki Allah onu kendisine yaklaştırmış ve kendisine hikmet vermiştir.*”⁹⁵ Başka bir hadiste, “*Kişi dünya hayatından yüz çevirir ise ona şu üç haslet verilir: Diğer insanlardan aziz olur, malı olmadan zengin olur, mektep medrese görmeden ilim sahibi olur.*”⁹⁶

Muhâsibî hikmeti tasavvufî bir mertebe olarak ele alır ve hikmete ulaşmayı belirli kriterlere bağlar. Sâlikin dünya sevgisinden uzaklaşıp, zühde yönelmesi, gönlünü mâsivâdan arındırması ve Ma'rifete doğru yol alması sayesinde gönlünde ilahî nurların parlayacağını, kendisine Ma'rifet yolunun açılacağını, hikmete bu arınma sayesinde ulaşılacağını ifade eder. Genel olarak İslâmî gelenekte Ma'rifete ulaşmanın yollarından kabul edilen insanın bildiği kadarıyla samimi bir şekilde ihlasla amel edilmesi, bu yolda gayret gösterilmesi sonucunda kişiye bilmediklerinin öğretileceği, ilmin ve hikmetin gönle akacağı fikri kabul görmektedir.⁹⁷ Sabûhî Ahmed Dede'nin Muhâsibî'nin görüşlerine benzeyen düşünceleri vardır. Sabûhî Dede'de insanın bildiğiyle amel etmesi sonucunda, tezkiye-i nefis ve tasfiye-i kalb ile kirden pastan arınan kalbe nur dolacağını, kişinin kalbine nur dolmasının alametini de dâru'l-gurûr olan dünya hayatından uzaklaşmak, dünyaya olan meyilde azalma olması, ahirete özlem ve iştiağ duymasıyla gönle hikmet dolacağını ifade eder.⁹⁸ Sûfilerden Serrâc, Kur'ân'daki hikmeti isabet olarak anlamış ve onu peygamberimizin sünneti, âdâbı, ahlâkı, hâlleri ve öğrettiği şeyler olarak kabul etmiştir. Hikmet, Serrâc'a göre müritlerin eğitiminde en önemli

93. Herevî, *Menâzilü's-Sairin*, 98.

94. Muhâsibî, *el-Vasâyâ*, 184-186.

95. Hadisin kaynağını bulamadık.

96. Sabûhî, *İhtiyârât*, 2086, 5/165a.

97. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Ma'rifetin İfadesi Sorunu*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005).

98. Sabûhî, *İhtiyârât* “Türkçe Yazmalar”, 5/171a.

unsurlardan biridir. Dünya sevgisinin müridin gönlünden silinmesini sağlayan bir araçtır.⁹⁹ Kelabâzî ise hikmeti, insanın ilk öğrenmesi gereken ilim; Kur’ân, hadis, tevhid, Ma’rifet ve iman konusunda insandan şüpheleri giderecek ilme sahip olmaktır, diye tarif eder.¹⁰⁰ Müslümanın nefsin arzu ve isteklerini, şeytanın hilelerini, kötü huylardan ve onlardan arınma yollarını öğrenmesi gerekir. Kelabâzî bu ilme hikmet demektedir. Tâlib, hikmet ilmi ile Ma’rifete ulaşır.¹⁰¹ Gazzâlî, hikmeti insanın yaratılış gayesini öğrenme gayreti olarak tanımlar ve hikmeti elde etmenin yolunu, “temiz bir kalp ve gönül, salim bir akıl gerekir ki o da ancak nefsânî ve dünyevi arzularından vazgeçmedikçe, zühd etmedikçe elde edilemez” diyerek benzer bir yaklaşım sergiler.¹⁰² Kur’ân’da hikmet hakkında çok sayıda âyet olup vurgulanan düşünce amacına hizmet etmeyen bir gaye ile kullanılan eşya, hikmete aykırılık teşkil eder. Zulmün bir tanımı da eşyanın amacı dışında kullanılmasıdır. Sapkınlıkların temelinde yatan şey de eşyanın amacından farklı bir gayeye hizmet ederek özden sapmadır. Kendisi için yaratılan varlığı hikmete uygun kullanmayan insan nihâi gaye olarak Allah’a kulluğunu ve yaratılış gayesini gerçek mânâda ifa etmiş olamaz.¹⁰³ İbnü’l-Arabî, “Tasavvufu güzel ahlâk olarak görür ve tasavvufun gerektirdiği güzel ahlakla ahlaklanmış kişinin hikmet sahibi yani “hâkîm” olması şarttır. Eğer kişinin bu ahlaktan nasibi yoksa o kişinin tasavvuftan nasibi yok demektir. Tasavvuf hikmettir, hikmet ehli ise ilm-i nebevî’den payına düşeni almış demektir.”¹⁰⁴ İbnü’l-Arabî yaklaşımın daha da derûnileştirerek hikmetin farklı boyutuna şu şekilde dikkat çeker:

“İşlerini ve hükümlerini hikmet üzere gerçekleştiren, sebepleri de olması gereken şekliyle hikmetle yorumlayan gerçek hukemâ; “melâmetiyye”dir. Melâmet ehli hikmet ehlinin seyyidleri ve önderleridir.

99. Serrâc, *el-Lüma*, 275.

100. Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta’arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 130-131.

101. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 130-131.

102. Gazzâlî, *İhyâ*, 3/126-127; el-Bakara 2/73, 76, 221, 242, 266, 269; Âl-i İmran, 3/7, 65, 118, 137, 190, 191. Kur’ân’da bu meyanda çok sayıda âyet vardır. Biz sadece örnek olması hasebiyle sadece ilk iki suredeki âyetlerin numaralarını verdik.

103. Gazzâlî, *İhyâ*, 3/126-127; Gazzâlî amacı dışında kullanılmasında ifrata “Cerbeze ve hubs”, tefrite “beleh” tabirlerini kullanır. Cevdet Kılıç, “Gazzâlî’de Tefekkür ve Hikmet Kavramları”, *Tasavvuf* (2001), 117-141.

104. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 8/23-25.

Efendimiz (as) onlardandır ve onlardır. Onlar ehlullâh yâni resuller ve velîleridir ki gerçek hakîmlerdir.¹⁰⁵

Mevlevî olan Sabûhî Ahmed Dede esas itibarıyla Mevlânâ'nın izinde gitmekte ve hikmet kavramına yukarıda bahsettiğimiz sûfiler ile paralel anlamlar yüklemektedir. Tasavvuf literatüründe hikmet kelimesi genel olarak; “İlahî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilahî iradenin rolünün keşfedilmesi”¹⁰⁶ olarak tanımlanırken, *Mesnevi*'de “olay ve olguların arkasındaki ilahî iradenin sırlarının anlaşılması ve keşfedilmesi”¹⁰⁷ olarak tanımlanır.

Sabûhî Ahmed Dede, Allah'ın orduları olarak gördüğü hikmeti şu şekilde tanımlar: “Hikmet; cem-i eşyanın madde-i usulünü, mahiyetini, hakikatini ve hassasını bilmektir, her şeyin mertebesince amele götürmektir. İkiye ayrılır: Hikem-i felâsife, Hikem-i ilâhî.”¹⁰⁸ Bu bağlamda felsefeciler hakkında görüşler serdeden Sabûhî Ahmed Dede'nin bu konudaki görüşlerini aktarmak hikmete, felsefeye ve filozoflara bakış açısını anlamamızda yararlı olacaktır.

2. 1. Sabûhî Ahmed Dede'nin Felsefe ve Filozoflar Hakkındaki Düşüncesi

Ma'rifet bağlamında hikmeti vehbî ilmin kapsamında değerlendiren Sabûhî Dede, hikem-i ilâhiyenin mevhibe-i Rabbânî bir ilim olduğunu, her isteyenin bu ilmi öğrenemeyeceğini belirtir. Allah'ın kendine dost edindiği veli kullarına has bir ilim olan hikem-i ilâhiyyeyi yine mevhibe-i Rabbânî ile bu ilmi öğrenmiş bir kişiden öğrenilmelidir, der. Bu konuda Sabûhî ; “İlmi bir merd-i hakîm-i ilahîden ve âlim-i Rabbânî'den ahzetmek lazımdır. Bu ilmi, kemâlât sahibi ricâlin ağızlarından alınır. Hikmet, tâlib-i olan hikmetin çeşmesi olur tahsilden ve sebepten fariğ olur. Mertebe-i nefis-i kudsiyyeye erişir, tahsilsiz sebepsiz ve iktisapsız cem-i ma'ni keşf olur. Hikmet talep eden, hikmet kaynağı olur ve o

105. İbnü'l-'Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, 16/381-385.

106. Mustafa Kara, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/518-519.

107. Özcan Taşçı, “Mesnevi'deki Hikmet Kavramının Kur'an Açısından Tahlili”, *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu* (Çanakkale: y.y., 2006), 173-177.

108. Sabûhî, *İhtiyârât* “Türkçe Yazmalar”, 3/3a.

tahsilden de sebepten de uzaklaşır. ‘Kim kırk sabah Allah’a karşı ihlaslı olursa, kalbinden lisanına hikmet çeşmeleri akmaya başlar.’¹⁰⁹Bildiği ile amel eden kişiyi Allah bilmediği ilimlerin bilgisine varis kılar.’¹¹⁰ sözleri ile dile getirmektedir. Diğer taraftan *İhtiyârât*’ın üçüncü cildinin dibacesinde felsefeyi de hikmet kapsamında değerlendirir. Ancak ona göre ma’rifetin başka bir boyutu olan hikmet hikem-i ilâhiyedir. Felsefecilerin hikmetini hikem-i felâsife olarak isimlendirir. Sabûhî Dede, hikem-i felâsife hakkında menfi bir kanaate sahiptir ve filozofların hikmet anlayışının insanı dalalete götürdüğünü savunur. Bu konudaki görüşünü şu ifadelerle ortaya koyar: “Hikmet-i felâsife mezmûm ve nâ meşrûdur. Bu hikmetin ehli cemi-i eşyânın zuhûru tabâyi-i anâsırdandır, derler. Bu gürûh ulûhiyyeti, nübüvveti ve velâyeti münkir olurlar, haşri ve neşri inkâr ederler. Münecimînin ekseri bu itikad üzeredirler.”¹¹¹

Bu konuyla ilgili olarak Hz. Ali (kv)’ye ait olduğunu söylediği ancak araştırmalarımız sonucunda Ebu’l-Âlâ el-Maarri’ye ait olduğunu tespit ettiğimiz şu beyitleri aktarır:

ز عم المنجم والطبيب كلاهما
ان لاتحشر الاجساد فقلت اليهما
ان صح قولكما فليست بخاسر
وان صح قولي والخسران عليكما¹¹²

“Hikmet-i felâsife ehl-i hakkında bu hikmete itikat edenler hikem-i ilahîyeden mahrum ve bu hikmetin neticesi şom ve ehl-i şakî ve bedbaht ve mezmûmdur,” diyerek filozofların ilâhî hikmetleri bilmediklerini ve kınanmış, bedbaht ve isyan ehli olduklarını belirtir ve Mevlânâ’dan şu beyitleri aktararak bu hikmet ehli hakkında düşüncelerini belirtir:

109. Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, *Feyzu’l-Kadir Şerh-i el-Cami’i’s-Sağîr* (Beyrut: Dâru’l-Mârifê, 1972), 6/ 43; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 2/2542.

110. Sabûhî, *İhtiyârât* “Türkçe Yazmalar”, 1/3a.

111. Sabûhî, *İhtiyârât* “Türkçe Yazmalar”, 3/ 3a.

112. Beytin anlamı: Münecimler ve tabiplerin iddiasına göre ölen kişilerin cesetleri dirilmeyecek, Ben de her ikisine derim ki Eğer onların sözü doğruysa biz benim kaybedecek bir şeyim yok, eğer benim sözüüm doğru ise siz hüsrandasınız. Ebu’l-Âlâ el-Ma’arri: 363/973 Rebî’ülevvel ayının 26’sında Ma’arretü’n-nûmân’da doğmuştur. Tenûh kabilesinden olup Dedesi, babası ve amcası ilim ehlinden olup bu bölgede kadılık yapmışlardır. Anne tarafından Halep kabilesinden Benî Sebîke’ kabilesindedir. Küçük yaşlarda çiçek hastalığına yakalanarak gözlerini kaybeden Ebü’l-Âlâ ilk tahsilini babasının yanında yaptı. Daha sonra İbn Hâleveyh’in talebesi Muhammed b. Abdullah b. Sa’d’dan dil ve edebiyat, Yahyâ b. Mis’ar et-Tenûhî’den hadis ilim öğrendi. Sahbân Halifât, “Ebü’l-Âlâ el-Ma’arri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/287-291.

*Benim ahmaklığım, çok mübarek bir ahmaklık
Gönümde azığım var, canım perhizkâr!"
Sen de şekâvetin azalmasını istiyorsan çalış, sendeki hikmet azalsın.
Tabiattan doğan, hayalden meydana gelen hikmet,
Tanrı nurunun feyzinden nasipsiz bir hikmettir.
Dünya hikmeti, zannı, şüpheyi artırır,
Din hikmetiyse insanı feleğin üstüne çıkarır.
Âhir zamanın âdi ukalâsı, kendilerini evvelce gelenlerden üstün görürler.¹¹³*

Sabûhî, Mevlânâ gibi hikmet-i ilahîyi öğrenmeye hizmet etmeyen, ma'rifetullah'a giden yolda faydası olmayan felsefe ilmîne ve filozoflara karşı bir tavır alır ve felsefe ilminin öğrenilmesini gereksiz görür.¹¹⁴ İnsanın kendini tanımasını ve haddini bilmesini daha çok önemser.

*Ayan ve arazi bildik tut, ne çıkar?
Asıl, kendi haddini bil ki bundan kaçıp kurtulmaya imkân yok.
Kendi haddini bilince de artık bu hadden kaç da
Ey toprak eleyen, hadsiz âleme ulaş.¹¹⁵*

Müellifimiz filozofun delil toplamakla oyalandığını, 'arifin gönlü ile vuslata erdiğini dile getirerek arif ile filozof arasındaki farkı *Mesnevî*'den şu beyitlerle ortaya koyar:

*Filozof davasında delilleri çoğaltıp durur.
Hâlbuki kalbi temiz Allah kulu, onun aksine delillere bakmaz bile.
Delil ve hicaptan kaçır, delalet edilenin peşine düşer,
Başını yakasının içine çeker.
Filozofa göre duman, ateşe delildir,
Ama bizce dumansız olarak o ateşe atılmak daha hoştur.¹¹⁶*

Sabûhî ise; "Filozof davasında delilleri çoğaltıp durur. Hâlbuki kalbi temiz Allah kulu, onun aksine delillere bakmaz bile. Yani filozof felsefî vesâit ile delilleri ziyade eder amma tasfiye sahibi arif-i kâmil (evliyâullah) bunun hilafınca hareket eder ve ilmi vasıtasız, delil ve burhansız maluma

113. Mevlânâ, *Mesnevî*, 3 / 3200-3205.

114. Sabûhî, *İhtiyârât*, 4/101b.

115. Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/564-565.

116. Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/569-571.

(Ma'rifetullah) vâsıl olur.¹¹⁷ “Bizim evvela Sâni’-i Kadîme istidlalsiz vuslatımız filozofun istidlâliyle bilmekten yeğdir. Yani keşf ve yakîn mertebesine vâsıl olan azizler mertebe-i istidlâle ser furû etmezler”¹¹⁸ diyerek ehl-i keşfin bu konudaki durumuna açıklık getirir.¹¹⁹

Başka bir yerde ise filozoflardan Muhammed b. Zekeriyâ’ya¹²⁰ Allah hakkındaki felsefi görüşlerinden dolayı ağır eleştirilerde bulunur¹²¹ ve dolaylı olarak felsefe ve filozoflar hakkındaki eleştirilerini dile getirir. Aşağıda sunduğumuz pasaj bu duruma en güzel örnektir. Filozoflar: “*Hak Teâlâ illet-i ûlâdır. Akl-ı evvelî halk eyledi. Akl-ı evvel, akl-ı sâniyî halk eyledi. Bu uslub üzere ukûl-ı aşere tamam oldu. Akl-ı âşir ki hukemâ istilâhında ona akl-ı fa’al derler, tasarruf onundur derler. İllet-i ûlânın asla kabz, bast ve tasarrufla alakası yoktur, derler. Neuzu billah bu söz küfürdür*”¹²² diyerek, böyle düşünen filozofların küfre düştüğünü beyan eder.

2.1.1. Sabûhî’nin Filozoflar Hakkında Olumsuz Düşüncelerinin Nedenleri

Sabûhî’nin filozoflar hakkındaki olumsuz düşüncelere sahip olmasının nedenleri konusunda eserlerinde bir bulguya rastlamadık. Ancak filozofların bir kısmının inkâra sapmalarından, Allah ve âlemin yaratılışı

117. Sabûhî, *İhtiyârât*, 4/136b.

118. Sabûhî, *İhtiyârât*, 6/137b.

119. Sabûhî Dede’nin bu düşüncelerinin benzerini çağdaşı İsmail Ankaravî’de de görüyoruz. Sabuhi Dede felsefe ve filozoflara yönelik eleştirilerinde muhataplarının kimler olduğuna dair bilgi vermez ve Ebu Bekir Muhammed Razi dışında kimsenin ismini zikretmez. Biz bu konuya dair aydınlatıcı bilgileri Semih Ceyhan’ın Ankaravî hakkında yazdığı doktora tezinde bulduk. Sabûhî’nin üstü kapalı eleştirdiği felsefi akım konusunda Semih Ceyhan tezinde cevabını bulduğumuz Ankaravî’nin görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır: “Ankaravî’nin felsefeyi eleştirdiği yerde kastı meşşâi filozoflarıdır”. Geniş bilgi için bk. Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevi Şerhi*, 68.

120. Muhammed b. Razi, Ebu Bekir. Muhammed b. Razi, 251/865 yılında Rey’de doğduğu sanılıyor. Hekim ve Filozof kişiliği ile tanınmıştır. Rasyonalist düşünce yapısına sahip olan Razi, Eflatun felsefesinin etkisinde kalan bir filozoftur. Deist bir inanç sistemine bağlı olan Razi, akıl ve adalet görüşüyle nübüvveti de inkâr etmiştir. Bu görüşlerinden her dönemde yoğun eleştiriler almıştır. Mühlid ve zındık olarak kendinden söz edilir. Dinî konulardaki inkârcı fikirleri âlemin yaratılışı ve kozmik varlığın oluşumuna yönelik geliştirdiği düşünce sisteminde çelişkili düşünceleri yüzünden bir akım kuramamış, ancak tıp alanındaki başarıları ile daha çok tanınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Kaya, “Razi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 36/479-485.

121. Sabûhî, *İhtiyârât*, 2/184a.

122. Sabûhî, *İhtiyârât* 2/183a.

hakkında ileri sürdükleri görüşlerinden ve bir kısmının nübüvveti inkâr etmelerinden dolayı filozoflara karşı tavrı aldığını düşünüyoruz. Bütün filozofların aynı kefeyle konulmasını doğru bulmuyoruz. Ancak şu unutulmamalıdır ki İslâm Düşünce Tarihi'nin gelişimine en büyük katkı yine filozoflar tarafından sağlanmıştır. Tek düze düşüncenin dayatılması ilmin ve düşüncenin terakkisini sekteye uğratacaktır. Toplumda olaylara ters köşelerden bakanlar ve aykırı düşüncelere sahip olanlar sayesinde bilim ve felsefe gelişmiştir.

2.1.2. Sabûhî'nin Hukemâ-yı İlahiyye Hakkında Olumlu Düşüncelerinin Nedenleri

Sabûhî, hukemâ-yı ilahîyye diye isimlendirdiği zümrenin sahip olduğu hikmet ilminin çok yüce ve şerefli bir ilim olduğuna hikmet âyetini delil olarak gösterir. Allah, hikmeti dilediğine verir. *“Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar.”*¹²³

Sabûhî'ye göre hikmet-i ilâhînin ilmî ve amelî olmak üzere iki boyutu vardır. Hikmetin ilmî ve amelî boyutunun da kendi arasında çeşitli kısımlarının olduğunu beyan eder ancak konuyla ilgili bilgi vermez.

Sabûhî Ahmed Dede hikmet kavramına dair görüşlerini bu şekilde ifade ettikten sonra aslında hikmetten maksadın *Mesnevî* olduğunu dile getirir.

“Mevlânâ'nın hikmetten muradı, *Mesnevî-yi Şerif* tir. Zira *Mesnevî* beyân-ı gönende-i hikem-i ilâhîyedir.”¹²⁴

*“Cömertlik, şehvetleri, lezzetleri terk etmedir,
Şehvet yüzünden düşen kalkmamıştır.”*¹²⁵

beyitlerinde işaret edildiği üzere hikmet-i ilahî sayesinde sâlik, dünyaya olan muhabbeti, nefsin hevâ ve arzularını Allah rızasını kazanmak umuduyla terk eder. Allah Teâlâ sâlike, âhirete dair sırları hikmet sayesinde kavramakta kolaylık sağlar, zor olan işlerde kolaylık asân eyler, müritlere ağır gelen taat ve içtihatları kolaylaştırır ve yaptıkları taat ve ibadetten bir zevk bağışlar. Hikmeti kavrayan sâliklere yaptıkları riyâzetlerde motivasyon sağlar, çektikleri çeşitli sıkıntılar onlar için zevk ve safâya dönüşür.

123. el-Bakara 2/269.

124. Sabûhî, *İhtiyârât*, 3/3a.

125. Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1272.

Bütün bunlara nail olmak için Sabûhî, sâlike, hikem-i ilahîyeye aşinâlık kazanmayı şart koşar. Hikmeti elde eden sâlik zevki hâsıl eyleyip sonra tevfik-i ilahî ile onlara fetih müyesser olur.¹²⁶

Sabûhî Ahmed Dede hikmeti, enbiyânın (a.s.) hücceti ve beyinâtı olarak görür ve peygamberliğin delili ve burhânı olarak açıklar. Çünkü Sabûhî'ye göre, nübüvvet hikmetsiz olamaz, her nebî ism-i Hakîm'in mazharıdır. Bu nedenle bütün nebiler eşyanın hakikatine vâsıl olmuşlardır ve bu ilimle de âmil kişilerdir. Ona göre hakîm olmayan kişi peygamber olamaz. Bu sebepten dolayı peygamber vârisi olarak kabul ettiği velîyullahı hikmete tâbî olmasıyla derece yönünden enbiyâya yakın görür. Her sâlik tarafından hikmet-i ilahîye ve esrâr-ı nâ mütenâhiye ulaşmak arzulan ve istenen bir durumdur. Bu konuyla ilgili Sabûhî, Ebu Bekir el-Varrak'tan şu sözleri aktarır: "Hukemâ verese-i enbiyâdır. Hikmet nübüvvetin son bulmasıyla peygamberlerden kalan sırdır. Kime hikmet verildiyse ona çok hayır verilmiştir."¹²⁷ Sabûhî hikmetin âriflere mahsus bir ilim olduğunu söyler. Hikmet sahibi insanların dünyayı, hevâ ve heveslerini terk ettiklerini, fakrı, ihtiyârî ölümü tercih ederek tâlib-i Hudâ olduklarını beyan eder.¹²⁸

Hevâ ve heveslerinin peşinden koşan, zevk ve sefa düşkününü, nefsânî arzuları marifete tercih eden kişi mârifetullahın kaynağı ve esrâr-ı ilahînin menbâı olan hikmet-i ilâhîye nail olamaz. Nefsin elinde esir düşen, riyâzet gibi çeşitli mücâhedelerden kaçan, geçim sıkıntısından korkarak helal haram demeden kazanç derdine düşüp Allah'a tam teslim olmayan, gelecek endişesine kapılıp rızık telaşı taşıyan kişilerin hikmet ehlinde olmayacağını belirtir. Zira bu ilmi talep eden kimse "gıdâ-yı cismânîden ve müştehâ-yı nefsânîden ve hubb-ı dünyâ-yı fânîden bi'l-küllîye ümîdi kat'(kesmek) gerektir", diyerek hikmet ehlinin vasıflarını tavsif eder.¹²⁹

126. Sabûhî, *İhtiyârât*, 3/3b.

127. Sabûhî, *İhtiyârât*, 3/3b.

128. Sabûhî, *İhtiyârât*, 3/7b.

129. Sabûhî, *İhtiyârât*, 3/7b.

2. 2. Sabûhî Ahmed Dede'ye göre Hukemâ-yı İlahiyyenin Vasıfları

Sabûhî Ahmed Dede hikmet ehli olan hakîmlere hukemâ-i ilahiyye der ve vasıflarını şu şekilde sıralar:

1. Mürşid-i kâmil, cümle manilerden Allah'a iltica eyleyen, dini işlerini dünyaya tercih eden ve sahip olduğu hazine değerinde olan hikmet ilmini ve sırlar hazinesinin anahtarlarını salike istidadı kabiliyetince teslim etmiştir. Hikmet ehli ilâhî sırlara vakıf olan kişilerdir.

2. Hikmet ehli olan kişiler nefsin hevâ ve heveslerini, dünyanın zevk ve sefâsını terk edip dünyanın zilletinden Allah Teâlâ'ya zikir ile istiaze eylerler.

3. Yaptığı ibadet ve taatı, ilim ve mârifeti, kemâlâtını kısaca kendi amellerini yok mesabesinde görüp başkalarının az ilim, ibadet ve taatını çok görmek ile nefsin kibir, riyâ, ucb gibi büyük günah olan amellerden koruyan ve bu tür davranışlardan her daim Allah'a sığınan kişilerdir.

4. Allah rızasına ulaşmaya çalışanlar ve âlim kişilerin dinî ilimlerden ve esrâr-ı ilahîden bilmediği konular konusunda gurur ve kibir yapmayan, ar ve utanç kaynağı görmeyen, ehlinden öğrenen, öğrendiklerini ilim talibi olan talebelere öğretmekten kaçınmayan kişilerdir.

5. Hikmet ehli âlim ve tâlibler yaradılışça zayıf olanlara şefkatli ve merhametlidirler. Her talebe eşyadaki hikmeti aynı derecede göremez. Zekâ ve idrakleri aynı derecede olmadığı için hikmet ilmindeki incelikleri ve ilâhî sırları aynı düzeyde kavrayamazlar. Bu nedenle zihinlerindeki zafiyet nedeniyle anlayışı ve idraki zayıf kişilere merhamet gösterirler.

6. Kendisine ucb getirmeyen, anlayışı ve idraki zayıf olanlar karşısında kendilerine ucb ve gurur gelmez. Zekâ ve anlayışı az olanlara şiddet uygulamazlar.¹³⁰

Bu açıdan bu konuda son söz olarak Sabûhî Dede "Size zekâyı ve fehmi Allah verdi, yani size akl-ı kâfiyi zihn-i sâfiyi ve idraki Allah itâ' etti."¹³¹ diyerek insanlardaki yaratılış farkına da dikkat çekmiştir. İnsanların akıl seviyeleri miktarınca anlayacağını, anladığı kadarıyla sorumlu olacağını imâ etmiştir. Zira insanlarla akılları ve kavrayışları oranında muhatap kabul etmek nebevî emir, nebevî bir metottur.

130. Sabûhî, *İhtiyârât*, 2/141b.

131. Sabûhî, *İhtiyârât*, 3/ 6a-7b.

Sonuç

Sabûhî Ahmed Dede'nin ilim anlayışında her insanın yetenek ve kabiliyetleri doğrultusunda ilim öğrenmesi gerektiğini görmekteyiz. Dünya ve ahireti kazanmak isteyenlerin ilim öğrenmesi zorunludur. Ancak ilim öğrenmede önceliğin insanın ibadet ve taate yönelmesine katkı sağlayan, kurbiyete vesilen olan ilimlerin öğrenilmesi olduğunu beyan etmiştir. Dünyada başkasına muhtaç olmadan yaşamak, başkalarının sırtından geçinmek dinimizin de hoş görmediği bir durumdur. Sabûhî Dede insanların ihtiyaçları doğrultusunda, insanlığa faydalı ilimlerin öğrenilmesinin önemini vurgular.

Vuslata erdirecek, Ma'rifete ulaştıracak ilmin dini ilimler olduğunu, bu sahada kabiliyet ve yetenekleri olan ve seyr u sülûke kendi iradesi ile giren kişilerin bu ilmi yine bu yollarda engin tecrübeler kazanmış, yolun engebelerini, uçurumlarını, kaygan zeminlerini, güvenli yollarını bilen bir rehber tarafından, mürşid-i kâmil tarafından öğretilmesinin elzemliğine dikkat çekmiştir. Zira bu yolun rehberleri de Peygamberimize kadar uzanan rehberler zinciri ile bu ilmi tevârüs etmişlerdir. Ayrıca bu yolda mesafe kat etmek isteyenlere işin metodunu da “bildiğin ile ihlasla amel etmek” olarak özetleyen Sabûhî bildiği ile amel etmenin ayrıca insanı hikmet ehli yapacağını ve eşyanın sırrına vakıf kılacağını söylemiştir.

Felsefe ve filozoflar konusunda olumsuz görülmeye sahip olması ve eleştirileri mülhidliği ve münkirligi ile ön plana çıkmış filozoflara yöneliktir. Tefekkür, tedebbür, tezekkür ehli olan Müslüman filozoflara karşı olmadığını, zira sûfîlerin metafizik konusunda öne sürdükleri konular da felsefenin alanına giren konulardır. Bu yönüyle Şeyhu'l-Ekber kabul ettiği İbnü'l-Arabî ve Şeyh-i Kebîr diye bahsettiği Sadreddîn-i Konevî'den sitayişle bahsetmiş olması onun mutlak felsefe konularına karşı olmadığını, inkâr ve ilhada sebep olan felsefe bu fikirleri savunan filozoflara karşı olduğu sonucunu ortaya koymaktadır.

Ayrıca dinî ve felsefî ilimlerin de insanın ahiretine katkı sağlamasını arzu etmiş, Allah'ın rızasına, insanın ahiretine katkısı olmayan ilmin öğrenilmesini gereksiz görmüştür. Sabûhî bütün ilimlerin öğrenilmesinden maksadın insana, insanlığa, dine, insanın ahiretine katkısı olması kriterini benimsemiş; makam, mevki, çıkar ve menfaat elde etmek için öğrenilen ilmin, Allah rızasına hizmet etmeyeceğini, bu tür ilimlerin ilmü'n-nâfi' kapsamında olamayacağını beyan etmiştir. Ümmetin ihtiyacı olan ve

zaruret oluşturan alanlarda ilim ehli ve uzman yetiştirmek her şeyden önce farz-ı kifâyedir. Sâbûhî Dede bu hassasiyetiyle öğrenilen her türlü ilmin, bilginin Allah'ın rızası gayesini gütmemesini, özelden kişiye genelde ümmet-i Muhammed'e manevî açıdan katkı sağlamasını arzulamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Acılûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hâfâ ve Müzîli'l-ilbâs*. Müessesü Menahilü'l-İrfan. Beyrut: y.y., 393.
- Ankaravî, İsmail. *Minhâcü'l-Fukarâ*. Bulak: Dârü't-Tıbâ'ati'l-Bahr, 1256.
- Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin. *Vefayât-ı Ayvansarâyî*. haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Buhara Yayınları, 2013.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Emîl Bedî' Yakub - Muhammed Nebîl, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Ceyhan, Semih. *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabu't-T'arifât*. Beyrut: Mektebet'ü Lübnan, 1985.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi: Ma'rifetin İfadesi Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Çalışkan, Mehmet. "Kur'an'da Hikmet Kavramı." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2001), 89-119.
- Çift, Salih. *Hâkim Tirmîzi ve Tasavvuf Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Çiçek, Yakup. *Harîrizâde Mehmed Kemâlettin Hayatı-Eserleri ve Tibyanu Vesaili'l-Hakâik Fî Beyânı Selasili't-Tarâî Muhtevası ve Kaynakları*. İstanbul: İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü, Öğretim Üyeliği Tezi, 1982
- Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Müzekkir Kızılkaya

- Ekinci, Ramazan. *Uşşâkîzâde Seyyid Hasip Efendi Zeyl-i Şekâik*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *İhyâü Ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, İstanbul ts.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Alevi-Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, İstanbul 1963.
- Göztepe, Yüksel. *Abdülkerim Kuşeyrî'de Haller ve Makamlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Gül, Halim. *Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Âyetlerine Getirilen İşari Yorumlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Güllüce, Veysel. "Kur'an'da Hikmet Kavramı Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 43-48.
- Halîfât, Sahbân. "Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/287-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Herevî, Abdullâh Ensârî. *Menâzilü's-sairîn*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Hücvîrî, Ebü'l- Hasan Ali b. Osman. *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmed Avni Konuk. haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2013.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. M. Nuri Gençosman. İstanbul: Ataç Yayınları, 2007.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütühât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dar'u İhya'u't-turâsi'l-Arabî, 1999.
- İsfahânî, Rağîb. *Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kilânî. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Kara, Mustafa vd. "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/503-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kara, Mustafa. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Mu'cem'u Istulâhâtü's-süfîyye*. thk. Abdülâl Şahin. Kahire: Daru'l-Menâr, Kahire 1992.
- Kaya, Mahmut. "Razî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. Beyrut 1413/1993.
- Kelâbâzî. Muhammed b. İbrâhim. *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Taa'ruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kılıç, Cevdet. "Gazzâlî'de Tefekkür ve Hikmet Kavramları". *Tasavvuf*(2001), 117-141.

- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalim Mahmud b. Şerif. Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1409/1989.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kalplerin Azığı. Kûtu'l-Kulûb*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2011.
- Mevlânâ, Celaleddîn-i Rûmî. *Mesnevi*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1966.
- Muhasibî, Haris. *el-Vasâyâ*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *Feyzu'l-kadir Şerh-i el-Cami'i's-sağır*. Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1972.
- Müslim b.Haccac. *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1972.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Marjinal Sûfîler: Kalenderîler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Sunar, Cavit. *Melâmîlik ve Bektaşîlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Taşcı, Özcan. "Mesnevî'deki Hikmet Kavramının Kur'ân Açısından Tahlili". *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu*. 173-177. Çanakkale: y.y., 2006.
- Tan, Muhammed Nedim. *Abdullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sa'd Meydanı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Tilemsânî, Afifüddin Süleyman b. Ali. *Şerhu Menâzili's-sâirîn ile'l-hakki'l-mübîn*. haz. Abdulhafız Mansûr. Tunus: Merkezü'd-Dirâse, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Muhammed Nasıruddin Albânî. Riyad: Mektebetü'l Mearif, ts.
- Serrâc, Ebu Nasr Abdullah. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalim Mahmud - Taha Abdulkaki Surûr. Mısır: Daru'l-Kütübî'l-Hâdiset, 1960.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah. *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. "Bâtın İlmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Yayınları, 1979.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza. *Tacü'l-a'rûs*. thk. Abdülkerim Kırbavî. Kuveyt: Matbaa'tü Hükümet-i Kuveyt, 1403/1983.





<https://doi.org/10.46231/sufiyye.958804>

Gönderilme Tarihi: 08.03.2021

Kabul Tarihi: 24.06.2021

Sufiyye

Haziran 2021/Sayı: 10

June 2021/Issue: 10

Sudan'da Tasavvufî Hayatın Şekillenmesine Kâdiriyye Ve Şâziliyye Tarikatlarının Etkisi

*The Effect of Qadiriyya and Shadhili Tariqahs
on the Formation of Şūfî Life in Sudan*

Prof. Dr.

Kadir ÖZKÖSE



Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0003-3977-3863

kadiroskose60@hotmail.com

Öz

Sudan tasavvufî hayatın etkili olduğu ülkelerden biridir. Ülkede İslâm'ın yayılışı daha çok tarikat erbabının gayretleri sonucu gerçekleşmiştir. Tarikatlar zaviye teşkilatları ile Sudan'da geniş halk kitlelerin beklentilerine cevap veren öncelikli kurumlar olarak dikkat çekmektedir. Bölgede tarih boyunca hakim olan tarikatlar özellikle Kâdiriyye ve Şâziliyye olmuştur. Her iki tarikat da farklı kol ve şubeleri ile Sudan'da İslâmî kültürün şekillenip gelişmesinde öncelikli rol oynamışlardır. Kâdiriyye ve Şâziliyye tarikatlarına mensup dervişler Sudan coğrafyasını baştan sona gezmek, halkın arasına karışmak, halkın beklentilerine cevap vermek, farklı kesimlerin kaynaşmasına öncülük etmek suretiyle bölgenin müspet manada gelişimine katkı sağlamışlardır. Kâdiriyye ve Şâziliyye zâviyeleri gerek konumları gerekse işlevsellikleri bakımından canlılıklarını korumuş, ilim ve ticaret merkezi olarak görülmüşlerdir. Kâdiriyye ve Şâziliyye meşayih Sudan Müslüman hanedanlıklarının başarılı olmasında, merkezi otoritelerin tesisinde, İslâm'ın yayılmasında, İslâmî bilincin uyanmasında irşad faaliyetleriyle öncülük etmişlerdir. Makalemizde Kâdiriyye ve Şâziliyyenin Sudan'da faaliyet yürüten şubelerini ve önde gelen meşayihini ele almaya çalıştık. Sudan'daki tasavvufî atmosferin şekillenmesinde Kâdiriyye ve Şâziliyyenin etkisini ele almaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Sudan, Tasavvuf, Tarikat, Kâdiriyye, Şâziliyye.

Abstract

Sudan is one of the countries where şüfî life is influential. The spread of Islam in the country was mostly due to the efforts of the ʿarîqah scholars. ʿArîqahs attract attention as the primary institutions that respond to the expectations of the large masses of people in Sudan with their zawiya organizations. Qadiriyya and Shadhili are the ʿarîqahs that dominate the region throughout history. Both ʿarîqahs, with their different sects and branches, play a primary role in the formation and development of Islamic culture in Sudan. The dervishes, who are members of the Qadiriyya and Shadhili ʿarîqahs, have contributed to the development of the region in a positive sense by traveling throughout Sudan, mingling with the people, responding to the expectations of the people, and leading the integration of different groups. Qadiriyya and Shadhili orders preserved their vitality in terms of both their location and functionality, and they were seen as centers of science and trade. The Qadiriyya and Shadhili sheikhs pioneered the success of the Sudanese Muslim Dynasties, the establishment of central authorities, the spread of Islam, and the awakening of the Islamic consciousness with their guiding activities. In our article, we will try to deal with the branches of Qadiriyya and Shadhili orders in Sudan and their leading masters. We also touch on the influence of Qadiriyya and Shadhili orders on the formation of the şüfî atmosphere in Sudan.

Keywords: Sudan, Şüfîsm, ʿArîqah, Qadiriyya, Shadhili.

Giriş

Kuzey Afrika'nın fethinden sonra Mısır'ın güneyi istikametinde gerçekleşen İslâmî fetihler Müslümanların Sudan coğrafyasında hâkimiyetini sağlamıştır. Kuzeyden gerçekleşen bu fetih hareketleri ile aynı dönemlerde Müslümanların Kızıldeniz üzerinden günümüz Sudan sahillerine ticari seferler düzenledikleri bir gerçektir. Kuzeyden ve doğudan gerçekleşen bu teması sonraki dönemlerde ise Mağrib coğrafyası üzerinden gerçekleşen diplomatik, siyasî, ilmî, ticarî ve içtimâî ilişkiler desteklemiştir. Bölgede İslâm'ın ayılmasında olduğu kadar İslâm kültürünün güçlenmesinde de sûfilerin öncelikli rolü olmuştur. Tasavvuf ve tarîkatlar Sudan coğrafyasının tarihî bir gerçeğidir. Mısır ve Hicaz üzerinden bölgeye akın eden Müslümanlar arasında sûfî kitleler ilk saflarda yer almıştır.¹ Bölgeye gelen sûfilerin en önemli özelliği gezginci ve tüccar olmalarıdır. Bölgede varlık göstermeye başlayan tarîkatlar kendilerini Sudan coğrafyasına kolaylıkla adapte etmişlerdir. Halkların beklentilerini karşılayan, sıkıntılarının giderilmesinde halklarla kaynaşan, etnik ve kabile kavgalarının önlenmesinde başarılı olan tarîkatlar Afrika Boynuzuna sirayet etmişlerdir. Öyle ki bölgenin yaşam şartlarına uyum sağlayan tarîkat erbabı iklim koşullarına göre bir çalışma programı uygulamışlardır. Bölge halklarının dil ve kültürlerini yakından tanıyan meşâyih ve müritleri, bölge halkları ile kolayca kaynaşmışlardır. Tarîkatların bölgeye nüfuzları daha çok Sinnar'daki Func Sultanlığı (1504-1821) döneminde gerçekleşmiş, Osmanlı-Mısır yönetiminin deruhte edildiği Ahdi't-Türkiye (1821-1895)² sürecinde ise daha işlevsel hâle gelmiştir. Özellikle on dokuzuncu asırda tarîkatlar geniş zâviye ağlarıyla teşkilatlanmışlar, güçlenmişler, mücadele etmişler ve tasavvufî faaliyetlerine hız kazandırmışlardır. On dokuzuncu yüzyılda tarîkatların birçoğu birer ıslahat ve ihya hareketi olarak asr-ı sadet dönemine dönmeyi hedeflemiş ve bölgede Müslümanların yeniden uyanışına öncülük etmişlerdir.³

1. Veli Ertan, *Afrika'da ve Avrupa'da İslâmiyet* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1968), 93.

2. Kavalalı Mehmet Ali Paşa döneminde Osmanlı'nın bölgeye sirayeti ile Osmanlı merkezi yönetim sistemi kurulmuş ve Sudan toprakları Osmanlı valileri tarafından yönetilmiştir. Bu dönem Ahdi't-Türkiye adı verilmektedir.

3. Nicole Grandin, "Sudan, Afrika'nın Boynuzu ve Doğu Afrika'da Tarîkatlar", *İslâm Dünyasında Tarîkatlar: Gelişmeleri ve Aktüel Durumları*, çev. Osman Türer haz. Alexandre Popovic - Gilles Veinstein (Ankara: Sûf Yayınları, 2004), 311-314.

Tasavvufu yeniden düşünmeliyiz diyen Hasan Turabi Sudan’da tasavvufun birleştirici rolüne şu şekilde dikkat çekmektedir: “Sudan’da eskiden bütün halkları birbirine bağlayan bir tasavvuf ekolü vardı. Tasavvuf uzun yıllar birleştirici bir unsur olarak var oldu. Müslümanların aralarına ayrılık tohumları ekmek için ortaya çıkarılan en tehlikeli fitneler, Müslümanların sahip oldukları farklı mezhepler üzerinden ortaya atılmaktadır. Bu oyunlar son zamanlarda Şii ve Sünnî Müslümanların aralarını açmak için oynanmaktadır. Tasavvufun 17. ve 18. yüzyılda oynadığı birleştirici öğesini bir inceleyin. Bu sadece Sudan’da değil tüm İslâm coğrafyasında da öyleydi. Osmanlı’da birliği Nakşîler ve Kâdiriler sağlıyordu. Asya’da yine Çiştîler, Nakşîler ve Kâdiriler bunun öncülüğünü yapıyordu. Afrika’da sömürgecilğe karşı direnen Mehdî ve Senûsî hareketindeki ruhta da bu vardı... Lakin son asırdaki İslâmi hareketler tasavvufa karşı savaş açtı. Bence burada stratejik olarak büyük bir yanlışlık yapıldı. Tasavvuftaki ruhu muhafaza etmeliydik.”⁴

Sudan’da etkinlik gösteren tarikatların en eski ve en yaygın olan Kâdiriyye ile Şâziliyye’dir. Kâdiriyye’nin şarktan, Şâziliyye’nin garbdan gelerek buldukları Sudan coğrafyası İslâm dünyasının doğusu ile batısını kültürel zeminde buluşturan adres olmuştur. Sudan toprakları Mağrib ile maşrıktaki manevî gelişimin uyum içerisinde neşv u nemâ bulduğu bir saha haline gelmiştir. Her iki tarikat da Sudan halklarının ifrat ve tefrite düşmeden Ehl-i sünnet geleneği içerisinde İslâm’a sımsıkı sarılmalarına katkı sağlamıştır. Kâdiriyye ve Şâziliyye’nin gerek sosyal hayata doğrudan sirayetleri gerekse ilmî geleneğin husule gelmesine katkı sağlamaları dikkat çeken en bariz ortak noktalarıdır.

1. Kâdiriyye

Abdülkâdir-i Geylânî’nin (ö. 561/1166) ismine izafeten Kâdiriyye adını alan tarikat, günümüze kadar ulaşan en eski tarikat olmasının yanında, günümüzde de en fazla müntesibe sahip ve en yaygın tarikatlardan birisi durumundadır. Kâdiriyye daha kurucusunun kendi zamanında merkezinden binlerce kilometre uzaktaki diyarlara ulaşmış durumdadır. Hem âlim hem de sûfî olan Abdülkâdir-i Geylânî, ilim ve tasavvuf faaliyetlerini birlikte devam ettirmiştir. Sohbet, irşad ve ders halkaları

4. TIMETURK, “Turabi: Tasavvufu Yeniden Düşünmeliyiz” (Erişim 4 Haziran 2008).

yanında telif ettiği eserlerle de hizmetlerini sürdürmüştür. Abdülkâdir-i Geylânî, sünnî tasavvufun sıkı bir takipçisidir. Bu açıdan onun tasavvuf anlayışında zâhir-batın çelişmesi ve çekişmesi yoktur. Kendisinden sonra gelenlerce, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere “kutub” ve “insân-ı kâmil” olarak tavsif edilmiştir.⁵

Abdülkâdir-i Geylânî'nin ilmî, manevî, tasavvufî ve saygın kişiliği, İslâm dünyasının dört bir yanına yayılan çocuklarının faaliyetleri, müridlerin gayretleri, İslâm toplumunun o dönemki durumu ve Moğol istilâsı gibi etkenler Kâdiriliğin kısa zamanda uzak diyarlara kadar yayılmasını sağlamıştır. Tasavvuf tarihinde büyük tarikatların çoğunda az veya çok, şubelerin teşekkül ettiğine rastlıyoruz. Hakiki olsun, tâlî olsun kendilerini Kâdiriliğe nispet eden ve Kâdiriliğin kolu sayılan tarikatları şu şekilde sıralayabiliriz: Hikemiyye, Esdiyye, Beceliyye, Fârâziyye, Ehdeliyye, Gaysiyye, Uceyliyye, Nehâriyye, Zeylaiyye, Tavâşiyye, Müşerriyye, Yâfiyye, Cebertiyye, Dâvûdiyye, Urâbiyye, Eşrefiyye, Bekkâiyye, Cüneydiyye, Gavsiiyye, Kemâliyye, Kumeysiyye, Nevşâhiyye, Sumâdiyye, Rûmiyye, Bû Aliyye, Nablûsiyye, Hilâliyye, Semmâniyye, Ammâriyye, Nesîmiyye, Resmiiyye, Menziliyye, Muhtâriyye, Müştâkiyye, Hâlisiyye, Fâzaliyye, Enveriyye, Niyâziyye, Kesnezâniyye, Mürîdiyye, Kâsımiyye, Mikşâfiyye, Garîbiyye (Hindiyye), Zincîriyye, Şer'iiyye.⁶

İslâm'ı yayma çalışmalarını sistematik hâle getiren tarikatların başında Kâdiriyye gelmektedir. Tarikatın müntesipleri Afrika'da misyonerlerin önünü kesmekle kalmamış, İslâm'ı bölgenin hâkim dini haline getirmişlerdir. Yerli halklar, misyonerlerden çok Kâdiriyye gibi tarikat zümrelerine ilgi ve alâka göstermişlerdir.⁷

Kâdiriliğin Afrika'da ilk intişarı, Abdülkadir-i Geylânî'nin torunu Seyyid Ahmed b. İbrahim'in Bağdat'tan Kahire'ye, oradan da Endülüs'e hicreti ile başlamıştır. Kuzey Afrika'da kısa zamanda intişar eden Kâdiriyye /853/1450) 'lerde Fas'ta iyice tanınmıştır.⁸

Tarikatın ilk intişarından itibaren Afrika'da yoğun bir müntesip edildiği anlaşılmaktadır. Bugün Afrika'nın doğusundan batısına, kuzeyinden

5. H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 136.

6. Adalet Çakır, “Kâdiriyye”, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 170.

7. Jamil M. Abu'n-Nasr, *Son Dönem Tasavvuf Akımlarından Ticâniyye ve Tekrür Hareketi*, çev. Kadir Özköse (Ankara, TDV Matbaası, 2000), 11.

8. Kadir Özköse, *Fas'ta Tasavvufî Hayat* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2019), 220-221.

güneyine kıtanın her tarafında müntesiplerine sıkça rastlanmaktadır. Bu sebeple bazı araştırmacılar Kâdiriyyeyi bu kıtadaki en çok müntesibi olan ve en yaygın tarikat kabul ederler. Sanhâce kabilesi sayesinde tarikat bir yandan Mağrib'de Takedda'ya kadar yayılırken, diğer taraftan da Merkezi Afrika'da Agades'e kadar uzanmıştır. Tarikatın Kuzey Afrika'dan iç kesimlere neşrini sağlayan kabile, Kel es-Suk kabilesi olmuştur. Kel es-Suk kabilesi Agallal ve Azavad kentlerini tarikatın önemli merkezleri konumuna getirmiştir.

Batı Afrika ve Bilâdü's-Sudan'da Kâdiriyye tarikatının yayılmasını sağlayan en güçlü zümre ise Kunta şeyhleri olmuştur. Kunta şeyhleri kendilerini meşhur Kâdiriyye şeyhi Ahmed el-Bekkâî'ye (ö.908/1504) nispet etmişlerdir. Velata şehrini tarikatlarının merkezi halenine getiren Kunta şeyhleri buradan Timbuktu'yu mesken tutmuşlar, Bilâdü's-Sûdân ve Mağrib'den Kayravan, Trablusgarb ve Kahire'ye müritlerini güçlü bir ilmî zümrenin teşekkülüne öncülük etmişlerdir. Timbuktu'da kurdukları medrese ve zaviyeleri ile İslâm'ın güçlü temsilcileri konumuna gelmişlerdir. Muhtâr el-Kuntî'den sonra Kâdiriyye Bilâdü's-Sûdân'da Muhtâriyye olarak tanınmaya başlamıştır.⁹ Mağrib ve Bilâdü's-Sûdân'da Muhtâriyyenin başlıca temsilcilerini; Muhammed b. Ahmed el-Azmûrî (ö. 1284/1867), Beşir b. Abdilhay el-Berbûşî es-Sahrâvî (ö. 1290/1873), Muhammed Emin b. Abdillâh el-Haccâcî (ö. 1295/1878), Muhammed Sûdânî (ö. 1308/1891), Muhammed b. et-Tihâmî el-Vezzânî (ö. 1311/1894), Muhammed b. Ahmed el-Merâkeşî (ö. 1318/1901) olarak sıralayabiliriz.¹⁰

Erken dönemlerden itibaren Sudan coğrafyasında faaliyet yürüten Kâdiriyye Hicaz'dan gelen ilk temsilcileri ile varlığını görünür boyutta hissettirmiştir.¹¹ Kâdiriyye tarikatı zâviye ağlarıyla geçmişten günümüze kadar Hartum, Dongola, Berbera, Tâka, Sinnâr, Kordofan, Darfûr, Bahrü'l-Gazel, Harar, Vaday, Bomu ve Sokoto'da yaygın bir tarikat haline gelmiştir.¹² Böylesine güçlü zâviye ağlarıyla Kâdiriyye şeyhleri Sudan'da dinamik ve canlı bir faaliyet çizgisi sergilemişlerdir. Diğer tarikatlara

9. Özköse, *Fas'ta Tasavvufî Hayat*, 220-221.

10. Abbas b. İbrahim, *el-İ'lâm bi-men halle ve Merakeş ve Ağmât mine'l-A'lâm*, thk. Abdülvehhab Benmansur (Rabat: 1974-1984), 2/77; 7/ 21-29, 68, 91-92, 130-131.

11. J. Spencer Trimmingham, *A History Of Islam in West Africa* (London: Glasgow University Publications Oxford University Press, 1970), 156.

12. Abdurrahman Çaycı, *Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995), 22.

nazaran Sudan halklarıyla daha sıkı bir irtibat içerisinde olmaları Kâdiriyye müntesiplerinin oldukça yaygın olmalarına yol açmıştır. Farklı tarikat zümreleriyle irtibatı sağlamaları, uyumlu kimlikleri, çatışma kültüründen uzak tabiatları, halkla olduğu kadar bürokrasi zümresiyle de yakın temas kurmaları, bölgenin sosyo-kültürel dinamiklerine sahip çıkması nedeniyle Kâdiriyyenin Sudan'da bariz bir üstünlüğünün olduğu bilinmektedir.¹³

Kâdiriyye müntesiplerinin tarikat faaliyetleri bir yandan Müslümanların İslâmî kimliklerine sahip çıkmasını sağlarken diğer yandan da on yedinci yüzyıldan itibaren etkisini artırarak devam eden misyonerlik faaliyetlerine karşı İslâm'ın tebliğine zemin hazırlamıştır.¹⁴ Sudan'da çok sayıda Kâdiriyye zümresi bulunmaktadır. Zenciler arasında Kâdiriyyenin özellikle üç kolu dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi on beşinci yüzyılda Seyyid Ahmed el-Bekkâî tarafından kurulan Bekkâiyye koludur. İkincisi Kunta şeyhleridir. Üçüncüsü ise Şeyh Muhammed Fâzıl'ın (ö. 1284/1869) kurucusu olduğu Fâziliyye koludur.¹⁵ Kâdiriyye tarikatının on dokuzuncu yüzyılda varlığını daha da güçlü bir şekilde hissettirmesi Kâdiriyye müntesibi Osman b. Fûdî'nin Fülânî Hareketi ile Ahmed Bamba'nın mensup olduğu Mûridiyye Hareketi vasıtasıyla olmuştur.¹⁶ Sudan'ın siyâhî halkları ve özellikle Sahra Tevârikleri arasında faaliyet gösteren Kâdiriyye müntesipleri, hac yolculuklarını koordine etmeleri, virdlerini yaygınlaştırmaları, sesli ve coşkulu zikir merasimleri ile Tevâriklerin ilgi odağı haline gelmişlerdir.¹⁷

Mısır ve Hicaz yöresinden gelip Bilâdü's-Sûdân'da faaliyet yürüten meşâyıhtan en dikkat çeken isim Kâdiriyye ve Halvetiyye şeyhi Cibril b. Ömer'dir. İlmi ve takvası ile tanınan Cibril b. Ömer Sudan halklarının maneviyat önderi ve İslâm'ın güçlü bir tebliğcisi olmuştur.¹⁸ Meşhur halifesi Osman b. Fûdî onun hakkında şu yerinde tespitlerde bulunmuştur:

13. Nicole Grandin, "Sudan ve Doğu Afrika'nın Boynuzu ve Doğu Afrika'da Tarikatlar", *çev. Osman Türer, İslâm Dünyasında Tarikatlar: Gelişmeler ve Aktüel Durumları*, haz. Alexandre Popovic - Gilles Veinstein, (Ankara: Sûf Yayınları, 2004), 326.

14. Ertan, *Afrika'da ve Avrupa'da İslâmiyet*, 14.

15. Mervyn Hiskett, *The Development of Islam in West Africa* (New York: y.y., 1984), 50.

16. Annemarie Schimmel, *Tasavvuf Nottarı*, *çev. Dilara Yabul* (İstanbul: Sûfi Kitap, 2018), 91-92.

17. Ahmet Kavas, *Osmanlı'nın Merkezi Afrika'ya Açılan Kapısı Fizan Sancağı* (İstanbul: Marka Basım, 2018), 132.

18. Osman b. Fûdî, "en-Nesâhu'l-ümmeti-An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century", ed. Mervyn Hiskett, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London: University of London, 1962), 25-1/3, 589.

“Cibril b. Ömer’in teşvik ve gayretleri olmasaydı, sünnet-i seniyyeye gereği gibi ittiba etmemiz, bid’atın karanlıklarından arzulanan kurtuluşu gerçekleştirebilmemiz mümkün olmayabilirdi. Sudan topraklarından batıl inançların ve günah yollarının önünü kesen odur. Biz onun eseriyiz. İcratlarımız onun projeleridir.”¹⁹ Osman b. Fûdî başka bir ifadesinde şeyhi Cibril b. Ömer’in hayatını ahlâk-ı hamidenin göstergesi olarak nitelendirmektedir.²⁰ Bir diğer müridi Abdullah b. Fûdî ise eserlerinde Cibril b. Ömer’i *şeyhler şeyhi ve Bediuzzaman* şeklinde değerlendirmektedir. Onun ilim ve irfan sahibi bir zat, yaşadıkları asrın kandili, kapalı kapıların anahtarı ve i’lâ-yı kelimetullah davasına adanmış bir insân-ı kâmil olduğunu belirtmektedir.²¹ Cibril b. Ömer Sudan’da İslâm kültürünün yozlaştırılmasına karşı mücadele vermiş, Müslümanlara karşı uygulanan kimi baskı politikalarına tavrı koymuş ve bazı siyâsîlerin İslâm dışı uygulamalarından rahatsız olmuştur.²² Konu hakkındaki rahatsızlıklarını şu şekilde dile getirmiştir: “Bizler Sudan diyarlarında siyâsîlerin ne tür bir politika izlediklerini, icratlarının İslâmî mi, gayri İslâmî mi olduğunu yakından takip etmekteyiz. Kıldıkları namazlar, tuttukları oruçlar ve Müslümanlıklarını itiraf etmek suretiyle zulümlerini gizlemeye çalışmaktadırlar. Müslüman olduklarını söylemelerine rağmen, ülkelerindeki bid’at, hurafe ve batıl inançlara karşı vurdumduymaz tutum takınmaktadırlar. Onların bu ilgisiz hâlleri, ülkemizde İslâm dışı âdetlerin yayılmasına yol açmaktadır.”²³ Başka bir değerlendirmesinde ise şunları söylemektedir: “İdarecilerimiz vatanımızda sevapla günahı, sünnetle bid’atı, imanla küfrü bir tutar konuma gelmişlerdir. Onlar zulümlerine, orucun ve namazın aydınlığını karıştırmışlardır. Sözde Müslümanlıklarına zavallı ve cahil halkı inandırmışlardır. Hâlbuki onlar Müslüman sayılamaz.”²⁴

Cibril b. Ömer’den Halvetiyye icazeti alan Osman b. Fûdî, Muhtar b. Ahmed el-Vâfî el-Kuntî’den (ö. 1226/1811) Kâdiriyye icazeti almıştır. İrfânî yaklaşımları ve tezkiye çalışmalarıyla Osman b. Fûdî’nin ıslahat

19. Muhammed Bello, *İnfâku’l-meysûr fi târihi bilâdi’t-Tekrûr* (Nijerya: y.y., 1964), 55.

20. Abdullah b. Muhammed, “İda al-Nusukh”, ed. Mervyn Hiskett, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19-3 (1957), 566.

21. İsmail A.B. Balagun, *The Life And Works Of ‘Uthman Dan Fodio: The Muslim Reformer Of West Africa* (Ibadan: y.y., 1975), 32.

22. Kadir Özköse, *Nijerya’da Tasavvuf* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2019), 59-62.

23. Trimmingham, *A History of Islam in West Africa*, 142.

24. Bello, *İnfâku’l-meysûr*, 207-208.

hareketini teşekkül ettirmesinde Muhtar el-Kuntî ilham kaynağı olmuştur.²⁵ Tasavvufî islahat çalışmasını daha çok günümüz Nijer ve Nijerya topraklarında yürüten Osman b. Fûdî bir Halvetiyye ve Kâdiriyye şeyhi olarak Sudan ve Çad topraklarında da etkili olmuştur. Kurucusu olduğu Sokoto Halifeliğinin sınırları Sudan coğrafyasına nüfuz etmiştir. Halvetiyye ve Kâdiriyye şeyhleri olarak Osman b. Fûdî, Abdullah b. Fûdî ve Muhammed Bello üçlüsü yetiştirdikleri müritleri ve halifeleri vasıtasıyla on dokuzuncu yüzyılda Kâdiriyyenin hâkim konuma gelmesine vesile olmuşlardır.²⁶

Sudan'da Kâdiriyye tarikatının bir diğer önemli temsilcisi Şeyh Laminû adıyla da bilinen Muhammed Emin el-Kanimî'dir. Öğrenimini Fizan, Merzûk, Bornu ve Hicaz'da tamamlayan Kanimî, on sekizinci yüzyılın başında Bilâdü's-Sûdân'da tasavvufî hayatın canlanmasına ve Kâdiriyye tarikatının güç kazanmasına katkı sağlamıştır.²⁷ Bornu şeyhi olarak tanınan Kânimî, Ngala şehrindeki zaviyesinde Kâdiriyye virdi üzerine irşat faaliyetlerini yürütmüş ve bölgede İslâm'ın yayılışına katkı sağlamıştır.²⁸ Aynı dönemde Kâdiriyye şeyhi olarak Osman b. Fûdî Sokoto Halifeliğinin kurucusu kabul edilirken, Kanimî bir Kâdiriyye şeyhi olarak taşıdığı Kanem-Bornu Devleti'nin hamiliğini üstlenmiştir.²⁹

Sudan'da Kâdiriyye meşâyihinin en önemli özelliği genelde velûd müellifler olmalarıdır. Kâdiriyye zümreleri tarafından kaleme alınan eserler hem Bilâdü's-Sûdân hem de Mağrib coğrafyasında yegâne başvuru kaynakları olarak kabul edilmektedir. Bunlardan bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz: Muhammed Arabî b. Tayyib el-Kâdirî'nin *Tuhfetu ehli's-sıddîka* isimli eseri, Abdüsselam b. Tayyib el-Kâdirî'nin *İğâsetu'l-lehfân bi-esânîdi evle'l-irfân, el-Maksadu'l-Ahmed, Mu'temidu'r-râvî* ile *Nuzhetu'l-fîkr fî menâkıbi'ş-şahsayni Sidi Muhammed ve vâlidihî Sidi Ebî Bekr ed-Delâî* isimli eserleri, Ahmed el-Kâdirî'nin *Nesimâtu'l-âs fî hucce-ti Seyyidinâ Ebi'l-Abbâs* Ahmed el-Kâdirî isimli eseri, *ez-Zuhru'l-bâsim,*

25. Bello, *İnfâku'l-meysûr*, 220-221.

26. J.F. Ade Ajayi - Ian Espie, *A Thousand Years of West African History* (London: y.y., 1970), 271; Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*, 160.

27. Hiskett, *The Development of Islam*, 195.

28. Abdullah Abdurrezzak İbrahim, *'Advau ala't-turuki's-sûfiyye fi'l-Garrati'l-İfrikiyye* (Kahire: Matbaatu'l-Fenniyye, 1990), 40.

29. Kadir Özköse, "Fülânî Hareketi Önderleri İle Bornu Ulemasından el-Kânimî Arasında Gerçekleşen, Savaş Barış, Tekfir Uhuvet Tartışmalarının Yer Aldığı Mektuplaşmalar", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2004), 13/189-230.

Muhammed b. Tayyib el-Kâdiri'nin *Neşru'l-mesânî fî ehli'l-karnî'l-hâdî* aşar *ve's-sânî* isimli eseri,³⁰ Muhammed b. et-Tihâmî el-Vezzânî'nin (ö. 1311/1894) *Hatmetü Muhtasarî's-Şeyh Halil ile Takyûdün fî İmani'l-Mukallid* isimli eseri,³¹ Muhammed b. Abdülkerim es-Semmânî'nin *Risâletü'n-nefahâti'l-ilâhiyye fî keyfiyyeti sülûki't-tarîkati'l-Muhammediyye* ile *Risâtetü'igâsetü'l-lehfân ve müvâsâti'l-velvân* isimli eserleri, Ahmed et-Tayyib'in *el-Cevherü'l-ferîd fî ilmi't-tevhîd*, *Havâssu'l-esmâ ve Risâletün fî'l-kimyâ* isimli eserleri bunların en dikkat çekenleridir.

Hartum'a 35 km. kadar uzaklıkta bulunan Umm Davan Bane isimli kasaba bugün bir Kâdiriyye şeyhinin emaneti olarak görülmektedir. "Bir ışık belirdi" anlamına gelen Umm Davan Bane isimli bu kasabaya on dokuzuncu yüzyılda bir Kâdiriyye şeyhi gelir. Kasaba halkı onun yaktığı hakikat meşalesinden yararlanır, öncü olur, ışık saçar, kasaba halkının maneviyat yolunu aydınlatır. Verdiği derslerle hakikat ışığını yakar ve cehaletin zifiri karanlıklarını dağıtır. Bölge halkı da bu gerçeği beyan sadedinde işaretle "bir ışık belirdi" demişlerdir. Kasabanın adı böylece ortaya çıkmış ve halen her yıl düzenlenen ihtifallerde kurbanlar kesilmekte, yoksullar doyurulmakta, ikramlar yapılmakta, şeyhin türbesi ziyaret edilmektedir. Kitleler halinde gelen Kâdiriyye dervişleri burada buluşup virdlerini icra etmektedirler. Umm Davan Bane halkının ifadesiyle bu kandil 100 yıldır hiç söndürülmeden yanmakta ve şeyhin manevî nüfuzu hâlen devam etmektedir.³²

2. Şâziliyye

Kuzey Afrika'da kurulup yayılan tarikatların en önemlisi Şâziliyye tarikatıdır. Ebu'l-Hasan eş-Şâzîlî (ö. 656/1258) tarafından kurulan Şâziliyye, hemen hemen her dönemde özellikle ilim erbabının rağbet ettiği tarikat olmuş, Afrika'da kültür ve medeniyet havzasının gelişmesine öncülük etmiş, en çok okunan vird ve hizblere sahip olmuş, şer'î esaslara ciddiyetle bağlı kalmış, Afrika'da Ehl-i sünnet anlayışının güç kazanmasına katkı sağlamış bir tarikattir.³³

30. Abdulaziz Benabdillah, *Meâlimetu'Tasavvufi'l-İslâmi* (Rabat: Daru Neşri'l-Marife, 2001), 1/56-63.

31. Abbas b. İbrahim, *el-İ'lâm*, 7/91-92.

32. Enver Arpa, *Afrika Satrancında Sudan: Hatıralar/İzlenimler* (Ankara: Meneviş Yayınları, 2013), 205.

33. Grandin, "Sudan ve Doğu Afrika'da Tarikatlar", 328.

Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî müntesiplerine marifet, muhabbet, ilim, irfan, murakabe, zühd ve takva esaslarına dayalı bir hayat sürmelerini öğütlemiştir. Ebü'l-Hasan eş-Şâzilî ihlas ve samimiyete verdiği önem gereği olarak tekke, halvet, tâç ve hırka gibi tarikatın şekli unsurlarından çok zühd, takva, irfan ve edeb çizgisine daha fazla ehemmiyet vermiştir. Gündelik hayatın ibadet neşvesi tadında gerçekleşmesini istemiş, zikir ve virdlere hassasiyet gösterilmesini istemiştir, hafî zikir uygulamasını benimsemiştir.³⁴ Müritlerin mürşid-i kâmilin halleriyle hallenmesini istemiş, İslâmî esaslarına riayet etmeyi elzem görmüştür.³⁵

Şâziliyye tarîkatı Ebü'l-Abbas el-Mürsî, Yâkût el-Arşî el-Habeşî (ö. 732/1332), Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309), İmam Bûsîrî (ö. 695/1296) ve Dâvûd el-Bâhilî (ö. 730/1330'dan sonra) gibi seçkin simalar tarafından temsil edilmiştir.³⁶ Takipçileri tarafından Ebü'l-Hasan eş-Şâzilî'nin fikir ve uygulamaları sistemleştirilmiş ve toplumun her kesimi tarafından kabul edilir bir konuma büründürülmüştür. Temelleri Fas'ta atılan Şâziliyye tarîkatı başta Tunus, İskenderiye ve Kahire gibi şehir merkezlerinde yayılmış ve Mısır'da etkin konuma gelmiştir. Zamanla Kuzey Afrika'nın tamamında yayılan Şâziliyye, İslâm dünyasının en yaygın tarikatlarından biri konumuna gelmiştir. Yüzden fazla alt kola sahip olan Şâziliyye alt katmanlarıyla sürekli büyümeye devam eden bir tarikat olmuştur.³⁷

Bakâiyye, Hansaliyye, Karzaniyye, Şeyhiyye, Meczûbiyye, Azmiyye, Yeşrutıyye, Cezûliyye, Zerrûkiyye, Darkaviyye, Denderaviyye ve Nâsiriyye tarikatları Şâziliyye'nin önde gelen kollarıdır. Yüzden fazla kola ayrılan Şâziliyye tarîkatı, Sudan halkının kahir ekseriyeti tarafından benimsenen bir tarikat olmuştur. Sudan toprakları ve Nil vadisi üzerinde hızla yayılan tarikat Sudan üzerinden Doğu Afrika'da varlığını devam ettirmiştir.³⁸ Kâdiriyye tarîkatı gibi Şâziliyye tarikatında da adem-i merkezîyetçi bir yönetim sistemi benimsenmiştir. Şâziliyye tarikatının Bilâdü's-Sûdân'da

34. İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn (K.S.) Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâliyye Tarîkatı* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 49.

35. Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn*, 46-47.

36. Mustafa Salim Güven, "Şâziliyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, İstanbul 2018), 382-383.

37. Ahmet Murat Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 24.

38. Nicola A. Ziadeh, *Sanisiyah* (Leiden: y.y., 958), 4-8.



hızla yayılmasının başlıca sebebi tarîkatın ilim ve irfan, ahlâk ve edep, ibadet ve kulluk çizgisine verdiği ehemmiyettir.³⁹

Şâziliyye şeyhlerinden Muhammed Mâdî Ebu'l-Azâim Sudan'da ıslahat fikirlerine bürünüp Şâziliyye'nin Azmiyye kolunun kurucusu kabul edilmiştir.⁴⁰ Nil vadisindeki Dâmir kenti Şâziliyye'nin Meczûbiyye koluna merkezlik etmiştir. Önceleri Kâdiriyye tarîkatına mensupken daha sonra Şâziliyye tarîkatına intisab eden Hammad b. Muhammed el Meczûb el-Kebîr, Şâziliyye'nin seçkin bir şeyhi olmuş ve Meczûbiyye'nin kurucusu kabul edilmiştir. Func Sultanlığı döneminde Şâziliyye'nin etkin bir kolu konumuna gelmiştir.⁴¹ Func Hanedanlığı taraftarı konumundaki Meczûbiyye müritleri 1821 yılında kurulan Türk-Mısır iktidar döneminde muhalif tutumu nedeniyle o dönemin Meczûbiyye şeyhi Muhammed Meczûb es-Sugayyir önce Sevâkin'e daha sonra da Mekke'ye kaçmak zorunda kalmıştır. Mekke'de Ahmed b. İdris'e intisap etmiş ve yaklaşık on yıl kendisine hizmet etmiştir. Ahmed b. İdris'ten icazet aldıktan sonra 1830 yılında tekrar Sevâkin'e dönmüş ve Meczûbiyye'yi artık Şâziliyye'nin bir kolu olarak değil, yeni bir tarîkat pozisyonunda yaymaya çalışmıştır.

1832'de ed-Dâmir'e dönen Muhammed el-Meczûb es-Sugayyir kısa bir süre sonra burada vefat etmiştir. 1821 yılından beri Türk-Mısır iktidarına karşı muhalif tutum sergileyen Meczûbiyye müntesipleri başlangıçtan beri Mehdi'nin zuhur edeceği inancına sahiptiler. 1881 yılında Sudan Mehdisi'nin başlattığı cihada tam teşekküllü destek verip katılan tarîkat özellikle Meczûbiyye tarîkatı olmuştur. Başta ed-Dâmir olmak üzere Beca, Sevâkin, Kassala, Kordofan ve Atbara yörelerinde güçlü konuma gelen Meczûbiyye tarîkatı Ca'liyyîn ve Bişariyyîn gibi büyük kabilelerin topluca intisap ettikleri tarîkat olmuştur.⁴²

Şeyh Meczub Mağrib yöresinden bir Mehdi'nin geleceği anlayışını serdetmekteydi. Muhammed Ahmed Mehdi'nin ansızın mehdi olarak ortaya çıkışında Şeyh Meczub'un büyük desteği görüldü. Şeyh Tâhir Meczûb, Mehdi'nin taraftarlarından Osman Dikna'ya teslim oldu. Şeyh Meczûb'un tarîkatı, Mehdi hareketine dönüştü. Hareketin Mehdiğe güçlü

39. Grandin, "Sudan ve Doğu Afrika'da Tarikatlar", 327.

40. Grandin, "Sudan ve Doğu Afrika'da Tarikatlar", 367.

41. Grandin, "Sudan ve Doğu Afrika'da Tarikatlar", 330-331.

42. Grandin, "Sudan ve Doğu Afrika'da Tarikatlar", 345-346.

desteği olmakla birlikte pek çok taraftarı hayatlarını Osman Dukne'nin gerçekleştirdiği savaşta kaybetmiştir.⁴³

Sonuç

1504 tarihinde kurulan ve Sinnar'ı başkent edinen Func Sultanlığı, Nubya topraklarındaki Hıristiyan hanedanlığına son verir. Siyahi bir hanedanlık olan Func Sultanlığının ilk hükümdarı Amara Dünkas İslâm âlimlerine kucak açıp ulemanın tebliğ ve irşat faaliyetlerini rahatlıkla sürdürmelerini sağlar. Sudan topraklarının Mısır ve Hicaz'a yakın oluşu bölgede çok sayıda ilim ve maneviyat önderinin faaliyet yürütmesine imkân hazırlar. Hicaz'dan gelen ilim ve gönül önderlerinin özverili çalışmaları sayesinde, İslâm hakkında yüzeysel bilgi ve inanca sahip bölge kabileleri, İslâm'ı içselleştirip İslâmî inançlara bağlılıkta kavi hâle gelirler. Arap Yarımadasından gelen âlimler fakih ve şeyh adıyla itibar görürler, fıkıh, kelâm, hadis, tefsir, kıraat ve belâgat ilimlerinde uzun soluklu tedris faaliyetlerini sürdürürler. Maliki ve Şafii mezhebine mensup ulemanın çalışmaları Ehl-i sünnet anlayışına sahip geniş bir kitlenin vücuda gelmesini sağlar.

Sudan sahasında faaliyet yürüten ulema, aynı zamanda birer sûfi kimliğine sahip olmuşlardır. Halk nazarında onlar keşif ve kerametleri ile tanınmışlar, bereket ehli kimseler olarak görülmüşlerdir. Temsil ettikleri tarikatlarına, siyaset ve ilim erbabı, köylü ve kentli, kadın ve erkek, zengin ve fakir, genç ve yaşlı, yerli ve yabancı neredeyse her kesimden müntesip kazanmışlardır. Öğrenci ve müritlerinin sayısının kalabalık oluşları onların geniş coğrafyada tesir icra etmelerini sağlamıştır.

Bölgede tasavvufî geleneği en dikkate çeken özelliği zahir ve batın ayırımının olmayışı, medrese ve tekke çatışmasının görülmemesi, muteber tarikat önderlerinin daha çok ilmî kimlikleri ile ön plana çıkmalarıdır. Tasavvufî anlayışlarda nazariyeden çok amele, fikrî tasavvuftan çok ahlâkî tasavvuf uygulamalarına, felsefî söylemler yerine takva ve ihsan anlayışlarına dayalı tasavvuf bilincine ehemmiyet vermişlerdir.

Geçmişten beri Sudan yöresinde faaliyet yürüten tarikat meşâyihinin bir diğer özelliği müstakil faaliyet yürütme imkânına sahip olmalarıdır.

43. Trimmingham, *Islam in the Sudan*, 225; İbrahim, *Advau ala't-turuki's-sufiyye*, 87.



Kuzey Afrika veya Hicaz coğrafyasından birer halife sıfatıyla Sudan'a gelen tarikat erbabı burada tarikatlarının müstakil şubelerini oluşturmuşlar, adem-i merkezîyetçi bir usulle hareket etmişler, özerk yapılarını korumuşlardır. Dolayısıyla bölgede yörenin şartlarına uygun çok sayıda tarikat yapılanmasının meydana gelmesine yol açmışlardır.

Sudan meşâyihına dair zikredeceğimiz bir diğer üçüncü temel özellik onların birer seyyah derviş kitesi olmalarıdır. Mobil isimler olarak diyar diyar dolaşmışlar, gezginci sūfî taifesi adıyla farklı kabile ve etnik zümrelerin içerisine sirayet etmişler, ilim ve faziletleriyle farklı coğrafyalarda tanınır olmuşlardır. Onların bu gezginci kimlikleri yerleşik hayat sürüp de aile ve kabile çevrelerinin tekke vakıflarına çöreklenme tehlikesinin önüne geçmiş, onların karizmatik şahsiyetlerini yakın çevrelerinin suiistimal etmelerini ortadan kaldırmış, kendileri hakkında çevrelerinde dedikodu oluşturulmasına fırsat vermemiştir. Sudan meşâyihının gittikleri yerlerde teşekkül ettirdikleri ders halkaları, dolaştıkları köy ve kasabalarda oluşturdukları zikir meclisleri ilgi ve hayranlıkla izlenmelerini sağlamıştır.

Sudan meşâyihın dördüncü temel özelliği kabileler arası çatışmalarda, aşiretler arası kavgalarda, kitleler arası anlaşmazlıklarda, toplumsal tefrikalarda ve çeşitli guruplar arasındaki anlaşmazlıklarda hakem konumunda olmaları, taraflar arasında barışı temin etmeleri, kitleler arasında yatıştırıcı ve yapıcı rol oynamaları, farklı gurupların kaynaşmasını sağlamalarıdır. Kendilerinin bölgede yaşayan insanlarla aile ve kabile bağları olmadığı, kâmil ve fazıl şahsiyetler olarak tanındıkları için kabileler hakkında verdikleri kararlar genelde kabul görmüş, telkinleri düşmanlıkların önünü almış, kabileler arasındaki kavgaları yatırtmış ve aralarında anlaşmazlıklar bulunan farklı kitleleri barıştırmıştır.

Sudan meşâyihının beşinci temel özelliği genelde melâmet kimliğine sahip olmalarıdır. Halkın arasına karışmış, gündelik işlerine koyulmuş, çarşı ve pazarlarda geçimlerinin yolunu tutmuş, özel kisve ve kıyafetlerden soyutlanmışlardır.

Sudan meşâyihının bu temel özellikleri özellikle Kâdiriyye ve Şâziliyye tarikatlarının ana hususiyetleri olmuştur. Her iki tarikat da kadim geleneği temsil etmeleri bakımından asırlardır Sudan coğrafyasında varlık serüvenini gerçekleştirmişlerdir. İslâm'ın yayılmasında ve İslâm kültürünün şekillenmesinde her iki tarikatın şeyh ve dervişleri öncü rol oynamışlardır. Kâdiriyye ve Şâziliyye bölgede teşekkül eden şubeleri ile

bölge halklarının kaderine müspet anlamda tesir etmiş, bölge halklarının kaynaşmasına katkı sağlamışlardır. Bahsi geçen tarikat meşâyihî kalemeye aldıkları eserleriyle edebî ve kültürel zenginliğin artmasına imkân hazırlamışlardır. Tarikat temsilcileri olarak bölgenin siyasileri ile yakın ilişki kurmuş, bölgede Müslüman hanedanlıkların hükümran sürmesine, merkezi otoritenin hakimiyet kurmasına gayret etmişlerdir. Dervişlerini kendi tasavvufî geleneklerine bağlı kalarak Ehl-i sünnet anlayışı çerçevesinde yetiştirip uzun soluklu eğitim almalarını sağlamışlardır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Abbas İbrâhim. *el-İ'lâm bi-men halle ve Merakeş ve Ağmât mine'l-A'lâm*. thk. Abdülvehhab Benmansur. Rabat: y.y., 1974-1984.
- Abdullah b. Muhammed. "İda al-Nusukh". ed. Mervyn Hiskett. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19-3 (1957). 566.
- Abu'n-Nasr, Jamil M. *Son Dönem Tasavvuf Akımlarından Ticâniyye ve Tekrûr Hareketi*. çev. Kadir Özköse. Ankara: TDV Matbaası, 2000.
- Ajayi, JF Ade - Espie, Ian. *A Thousand Years of West African History*. London: y.y., 1970.
- Arpa, Enver. *Afrika Satrancında Sudan: Hatıralar/İzlenimler*. Ankara: Meneviş Yayınları, 2. Baskı 2013.
- Balogün, İsmail AB. *The Life And Works Of 'Uthman Dan Fodio: The Muslim Reformer Of West Africa*. Ibadan: y.y., 1975.
- Bello, Muhammed. *İnfâku'l-meysûr fî tarîhi bilâdi't-Tekrûr*. Nijerya: y.y., 2. Baskı, 1964.
- Benabdillah, Abdulaziz. *Meâlimetu'-Tasavvufî'l-İslâmi*. Rabat: Daru Neşri'l-Marife, 2001.
- Çakır, Adalet. "Kâdiriyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Çaycı, Abdurrahman. *Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.
- Ertan, Veli. *Afrika'da ve Avrupa'da İslâmiyet*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1968.

- Fûdî, Abdullah b. Muhammed. "İda al-Nusukh". ed. Mervyn Hiskett, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19-3 (1957), 566.
- Fûdî, Osman b. Muhammed. "en-Nesâihu'l-ümmeti: An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century", ed. Mervyn Hiskett. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. London: University of London, 1962 25-1/3, 25-3.
- Grandin, Nicole. "Sudan, Afrika'nın Boynuzu ve Doğu Afrika'da Tarikatlar", çev. Osman Türer *İslâm Dünyasında Tarikatlar: Gelişmeleri ve Aktüel Durumları*. haz. Alexandre Popovic - Gilles Veinstein. Ankara: Sûf Yayınları, 2004.
- Gündüz, İrfan. *Gümüştanevî Ahmed Ziyâüddîn (K.S.), Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- Güven, Mustafa Salim. "Şazeliyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Hiskett, Mervyn. *The Development of Islam in West Africa*. New York: y.y., 1984.
- İbrâhim, Abdullah Abdurrezzak. 'Advau ala't-turuki's-süfiyye fi'l-Garrati'l-İfrikiyye. Kahire: Matbaatu'l-Fenniyye, 1990.
- Kavas, Ahmet. *Osmanlı'nın Merkezi Afrika'ya Açılan Kapısı Fizan Sancağı*. İstanbul: Marka Basım, 2018.
- Özel, Ahmet Murat. *İbn Atâullah el-İskenderî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Özköse, Kadir. *Fas'ta Tasavvufî Hayat*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 3. Baskı, 2019.
- Özköse, Kadir. *Nijerya'da Tasavvuf*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 3. Baskı, 2019.
- Özköse, Kadir. "Fülânî Hareketi Önderleri İle Bornu Ulemasından el-Kânîmî Arasında Gerçekleşen, Savaş Barış, Tekfir Uhuvvet Tartışmalarının Yer Aldığı Mektuplaşmalar". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13 (2004), 189-230.
- Schimmel, Annemarie. *Tasavvuf Notları*. çev. Dilara Yabul. İstanbul: Sûfi Kitap, 2018.
- Trimingham, J. Spencer. *A History Of Islam in West Africa*. London: Glasgow University Publications Oxford University Press, 1970.
- Timeturk, "Turabi: Tasavvufu Yeniden Düşünmeliyiz". Erişim 4 Haziran 2008 <http://www.timeturk.com/Turabi-Tasavvufu-yeniden-dusunmeliyiz-10452-haberi.html>
- Yılmaz, H. Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.
- Ziadeh, Nicola A. *Sanisiyah*. Leiden: y.y., 1958.



<https://doi.org/10.46231/sufiyye.958928>

Gönderilme Tarihi: 05.04.2021

Kabul Tarihi: 23.06.2021

Sufiyye

Haziran 2021/Sayı: 10

June 2021/Issue: 10

İbnü'l-Arabî'nin Nûr-i Muhammedî Açısından Hz. Muhammed ve Diğer Peygamberler Arasındaki İlişkilere Bakışı

*View of Ibn al-Arabî on Muḥammad (pbuh) and
Other Prophets in terms of Light of Muḥammad*

Doç. Dr.

Veysel AKKAYA



İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi

orcid.org/0000-0002-4760-9951

veysel.akkaya@izu.edu.tr

Öz

Tasavvufta Nûr-i Muhammedî konusu ilk dönemden itibaren mutasavvıfların ve müfessirlerin bazı âyet ve hadisler ışığında dikkat çektikleri bir husustur. Sûfilere göre Nûr-i Muhammedî, Allah'ın ilk yarattığı varlığın adı olmasından dolayı, farklı din, mezhep ve kültürlerde yer alan ilk varlık hakkındaki düşüncelerle karşılaştırılmıştır. Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde, mutlak Varlık'ın ilk tezâhürü olarak Nûr-i Muhammedî ile ilgili açıklamalara genişçe yer verdiği görülmektedir. İbnü'l-Arabî Varlık ve mertebelerini açıklarken, Hakk'ın varlığının ilk taayyünü olarak Nûr-i Muhammedî'nin yaratılan ilk varlık olduğunu ve diğer varlıkların bu nurdan yaratıldığını söyler. İlk yaratılan şey ile ilgili kalem, akıl, ruh, arş gibi farklı isimlendirmeleri aslında bir hakîkatin farklı yönleri olarak gören İbnü'l-Arabî, böylece ilk yaratılış ile ilgili bütün görüşleri kendi ontolojisinde birleştirir. Günümüzde konu ile ilgili yerli ve yabancı ilmî çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmada, Nûr-i Muhammedî ile peygamberler arasındaki ilişki incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Nûr-i Muhammedî, Hakîkat-i Muhammediyye, Sirâc, Mişkât, Cevâmiu'l-kelim, Felek, Zevk, Mizaç.

Abstract

The subject of the light of Muḥammad in Şūfism is an issue that Şūfis and commentators have drawn attention to in the light of certain verses and hadiths since the early periods. It has been compared with the thoughts about the first being in different religions, sects, and cultures since the light of Muḥammad is the name of the first being created by Allah according to the şūfis. Ibn al-Arabî broadly addresses the light of Muḥammad as the first manifestation of the absolute Being in his works. Explaining the ranks of Being, He states that the light of Muḥammad, as the first emergence of the existence of God, is the first being created and other beings are created from this light. Ibn al-Arabî, who considers different names such as al-kalam, al-aql, the soul, and the throne (Arsh) as the first thing created as different aspects of truth, unites all the views about the first creation in his ontology. There are domestic and international studies on the topic. In this study, the relationship between the light of Muḥammad and the prophets will be analyzed.

Keywords: The Light of Muḥammadî, 'Haqiqat al- Muḥammadiyya, Cresset, The Lamp, Jawâmi' al-Kalim, Orbit, Enjoyment, Temperament.

Giriş

Düşünce tarihinin temel meselelerinden biri de “Varlık”ın anlamlandırılması olmuştur. Bu hususta tarih boyunca din, mezhep ve kültürler farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Ancak bu değerlendirmelerin bir kısmı İbnü'l-Arabî'ye göre hakîkî anlamlarını kaybetmiş durumda olduğundan, yeniden aslına uygun bir tarzda ele almak, hakikatleri ortaya çıkarmak için Kur'ân ve Sünnet'in tasdik ettiği keşfi bilgiye ihtiyaç vardır.¹

Varlık açısından Allah, âlem ve insanın ne ifade ettiği, yaratılan ilk varlığın ne olduğu hususunda başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, sûfilerin de kendilerine özgü yöntemlerle görüş beyan etmelerini, oryantalistlerin de savunduğu gibi,² sadece başka görüşlerden etkilenme ve onların izini sürme şeklinde değerlendirmek,³ İslâm'ın evrenselliği ve insanlığın ortak meseleleri ile ilgili hakikatlerin ortaya konması hususunda müslüman âlimlerin söz sahibi olması ile bağdaşmayacaktır. İslâm daha önce var olan hakikatleri tasdik etmiş, bâtil olanları reddetmiş ve yanlış olanları da tashih etmiştir. Bu açıdan hâkikatlerin farklı inanç ve düşünce sistemlerinde orijinalliğini kaybetmiş olması, bir başka deyişle tevhidden uzaklaştırılmasıyla karşılaşan Müslüman âlimlerin, o hakikatleri Kur'ân ve sünnet merkezli yeniden inşâ ederek, tevhid çerçevesinde açıklamaya çalışmaları, meseleleri aslına ircâ etme gayretleri ve entelektüel düzeyde tehvîde davetleri olarak değerlendirilebilir.

Tasavvuf metafiziğine göre hakîkî varlık sadece Allah'a aittir. “el-Vücûd” sıfatı tek mutlak varlığın Allah olduğunu, varlığın hakîkî manada Allah'a âit olduğunu ifade eder. Âlemin varlığı ise Allah'ın varlığının

1. Bkz. Mahmud Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/496-487; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2009), 90-93; 144-147.

2. Bkz. Ignaz Goldziher, “Hadis'te Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar”, çev. Ömer Özsoy, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 405-421; Soner Akpınar, “Oryantalist Düşüncede Hakikat-i Muhammediyye Algısı - Ignaz Goldziher ve Annemarie Schimmel Örneği”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/ 32 (2018), 279-309.

3. Bkz. Ebü'l-A'la Afifi, *Fusûsü'l-hikem liş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin b. Arabî ve't-ta'likâtu aleyh* (Beyrut: Dârü'l-Hayât, 1946), 2/319-320; Rifat Okudan, “Hakikat-i Muhammediyye: Felsefi Temelleri ve Dini Asıllarının Değerlendirilmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2003), 158-160; Mahmut Ay, “İşari Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı”, *Darulfunun İlahiyat: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2010), 111; Mustafa Akman, “Hakikat-i Muhammedi Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2011), 111.

tecellilerinden ibarettir. Allah'ın âlemi yaratmasının başlangıcı hususunda İbnü'l-Arabî başta olmak üzere ekberî irfânı takip eden sûfîler, Allah'ın el-Evvel oluşunun varlıkta tezâhürü gereğince her şeyin bir ilki olacağından, varlığın açılımına kaynaklık edecek bu ilk varlığın ne olduğu hususunu bazı âyet ve hadisler ışığında izah etmektedirler. Konuyu izah sadedinde çekirdek-ağaç gibi semboller kullanarak, âlemde birlikten çokluğa, çokluktan da birliğe doğru bir akış olduğu üzerinde durmuşlardır. Birlik asıl iken çokluk onun tezahürlerinden ibarettir. Bu tezahürler sonunda yine birliğe döner. Bu durum tasavvuf düşüncesinde “vahdette kesret, kesrette vahdet” şeklinde formüle edilmiştir.

Varlık'ın tezâhürü konusuna esmâ-i hüsnâ açısından bakıldığında, ism-i câmi olarak Allah ismi bütün isimlerin kaynağıdır. Her bir isim tezâhürü bakımından çokluğa delâlet ederken, zâtî itibarıyla birliğe delâlet eder. Esmâ-i hüsnânın yaratılanlarda tezâhürü de birlik ve çokluk şeklindedir. Sûfîler varlık âlemi içerisinde bütün isimleri câmi' olan Allah isminin ilk ve en büyük mazharının Peygamber Efendimiz (s.a.v.) olduğu görüşündedirler. Dolayısıyla din, mezhep ve kültürlerde farklı görüşlerin yer aldığı ilk yaratılan varlık hakkında sûfîler, bu varlığın Rasûlüllah'ın nûru, bir başka deyişle rûhu ve hakikati olduğunu belirtmişlerdir.⁴

Varlık ve mertebeleri konusunda en geniş açılımlarıyla bilgi verenlerin başında İbnü'l-Arabî gelmektedir. O Varlık olarak (el-Vücûd) hakîkî manada sadece Allah'ın var olduğunu belirtir. O halde bizim varlık olarak isimlendirdiğimiz şeyler, gerçek Varlık karşısında ne ifade etmektedir, sorusu karşımıza çıkmaktadır. İşte bu noktada onun cevabı, bu varlıkların gerçek Varlık'ın farklı mertebelerdeki tezâhürü olduğu şeklindedir. Varlık'ın her bir mertebede tezâhürü vahdetten kesrete doğru akış şeklindedir. “*Bütün her şey O'na döner*”⁵ âyeti gereği varlığın bu açılımını aynı zamanda kesretten vahdete akışı izleyecektir. Hakk'ın varlığının ilk mertebede tezâhürü -ki buna “taayyün-i evvel” de denir- Allah ism-i şerîfinin vahdet halinde tecellisi olan ilk hakikat, ilk nûr olup, bu nûr da Hz. Peygamber'in nûrudur.

Sûfîlerin bu görüşe ulaşmasında hiç şüphesiz bazı âyet ve hadisler kaynaklık etmiştir. Nûr-i Muhammedî konusunun anlaşılması için Kur'ân ve Hadis'te “nûr” kavramının genel olarak çerçevesi, hangi varlıkların

4. Bkz. Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, 20/496-497.

5. Âl-i İmrân 3/109.

nûr olarak isimlendirildiği ve ayrıca Hz. Peygamber ile ilgisinin hangi boyutlarda olduğunun bilinmesi gerekir.⁶ Nûr-i Muhammedî görüşünün bağlamından koparılarak, bazı etkilerle sonradan ortaya çıkmış yeni bir mesele gibi değerlendirilmesinin gerçeği yansıtmayacağı ortadadır. Biz makalemizin mahdut sınırları içerisinde İbnü'l-Arabî'den önceki dönemde Nûr-i Muhammedî ile ilgili görüşlere kısaca temas ettikten sonra, makalemizi İbnü'l-Arabî'nin Nûr-i Muhammedî'nin diğer peygamberlerin nûru arasındaki ilişkisine bakışıyla sınırlı tutacağız.⁷

1. İbnü'l-Arabî'den Önceki Dönemde Nûr-i Muhammedî İle İlgili Görüşler

Kur'an-ı Kerim'de "nûr" kavramı Allah Teâlâ ve bazı varlıklar için kullanılmış olup farklı manalar içermektedir.⁸ en-Nûr ismi yirmi dördüncü sûreye ad olmuştur. Nûr âyeti olarak bilinen 35. âyette ise "nûr" Allah'ın zâtına zıfâ edilmektedir. Ayrıca "en-Nûr" ismi Allah Teâlâ'nın esmâ-i hüsnâsından biridir.⁹ Buna göre hatırlanması gereken ilk husus, âyette geçtiği üzere,¹⁰ esmâ-i ilâhiyenin insan dışındaki varlıklarda tecellisi bazı isimlerle iken, insandaki tecellisinin bütün isimlerle olmasıdır. İkinci husus

6. Bu konuda bir çalışma için bkz. Ömer Çelik, "Kur'an-ı Kerim'de Nûr Kavramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 149-155; Salih Çifti, "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 144-146; Azat Karimov, *Kur'an'da Nur Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2012).

7. Konu ile ilgili diğer çalışmalar için bkz. Michel Chodkiewicz, "Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi", çev. Liadain Sherrard (Lahore: Suhail Academy, 2001), 60-73; Selçuk Eraydın, "Hakikat-i Muhammediyye" *Diyânet Dergisi* 25/4 (1989), 131-143; Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 27/179-180; Mehmet Demirci, "Nûr-i Muhammedî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1983), 239-258; Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 298-308; Rifat Okudan, "Hakikat-i Muhammediyye: Felsefî Temelleri ve Dîni Asıllarının Değerlendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2003), 139-164; Rifat Okudan, "Hz. Peygamber'den İlk Yararlanan Şey Hakkında Rivayet Edilen Hadisler Işığında Hakikat-i Muhammediyye", *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı, 2006)*, 165-178; Nuran Döner, *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 12-46; Suad el-Hakim, *Mu'cemu's-Süfî* (Beyrût: Dâru Nedre, 1981), 347-348; Schimmel, *Annemarie, ve Muhammed Onun Elçisi'dir*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2011).

8. Çelik, "Nûr Kavramı", 123-171.

9. Tirmizî, "Da'avât", 82.

10. "...ve Âdem'e bütün isimleri öğretti" el-Bakara 2/31.

ise Allah'ın göklerin ve yerin nûru olarak,¹¹ bütün varlıklarda nûrunun tecellî etmekte olduğudur.¹² Bu ön bilgiler bizi bütün ilâhî isimlerin en kâmil tecellisinin Peygamberimiz'de olduğu sonucuna götürmektedir. Çünkü o hadislerde “Ademoğlunun en üstünü”¹³, “...Allah katında öncükilerin ve sonrakilerin en kıymetlisi”¹⁴ hatta varlıkların en hayırlısı¹⁵ olarak haber verilmektedir. Konuya nûr açısından bakılacak olursa Hz. Rasûlüllah'ın, nûr-i ilâhînin en büyük mazharı olarak varlıklara izâfe edilen en büyük nûrun sahibi olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Hz. Rasûlüllah'ın âlemlere rahmet oluşu¹⁶ ile birlikte düşünüldüğünde, Nûr-i Muhammedînin diğer bütün varlıklar ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

İslâm âlimleri ve özellikle sûfîler ilk dönemlerden itibaren Muhammedî nûra işâret eden âyet ve hadislere dikkat çekmişlerdir. Meselâ Mukâtil b. Süleyman, (ö. 150/767) Nûr sûresindeki Allah'ın nûrunun misâlini Muhammed'in nûru olarak izah etmektedir.¹⁷ Mâide sûresinin 15. âyetinde bahsedilen “... Gerçekten size Allah'tan bir nûr, apaçık bir kitap geldi” âyetindeki “nûr” ile ilgili, Taberî (ö. 310/923) ve Râzî (ö. 606/1210) başta olmak üzere bazı müfessirlerin açıklamalarından biri de kastedilenin Hz. Resûlüllah olduğudur.¹⁸ Bir başka âyette Peygamberimiz'in vasıflarından biri “*sirâc-ı münîr*”,¹⁹ nûr yayan bir kandildir. Kandilin nûr yayması için elbette içinde nûr bulunması gerekir. Bu hususta Fahreddîn er-Râzî, Peygamberimiz için “güneş” değil de “sirâc/kandil” ifadesinin kullanılmasının ince hikmetler taşıdığını söyler. Ona göre güneşin nurundan alınamaz, ancak kandilin nurundan birçok nurlar alınarak başkaları tutuşturulur.²⁰

11. en-Nûr 24/35.

12. Geniş bilgi için bkz. Çelik, “Nûr Kavramı”, 136-143.

13. Tirmizî, “Menâkıb”, 1 (No. 3610).

14. Tirmizî, “Menâkıb”, 1 (No. 3616); Dârimî, “Mukaddime”, 8 (No. 48). Peygamberimiz'in üstünlüğü ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kâdî İyâz, *Şîfa-i Şerif*, çev. Mehmet Yaşar Kandemir (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2012), 1/196-198.

15. “...mahlûkâtın en hayırlısı...” Tirmizî, “Menâkıb”, 1 (No. 3607).

16. el-Enbiyâ 21/107.

17. Ebû Hüseyin Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002), 3/199.

18. Bkz. Ebu Ca'fer et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin (Riyâd: Dâru'l-âlemi'l-İslâmî, 2003), 7/264; Fahreddîn Râzî de âyetteki “nûr ve kitap” ile ilgili şu görüşlere yer verir: “Âyetteki “nûr” ile, Hz. Muhammed (s.a.v.); “kitap” ile de Kur'an-ı Kerim; “Nûr” ile İslâm, “kitap” ile Kur'an; “Nûr” ile de, “kitap” ile de Kur'an-ı Kerim kastedilmiştir.” Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. Kurul (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 8/548.

19. el-Ahzâb 33/45-46.

20. Bkz. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 18/273.

Rasûlüllah (s.a.v.)'in Allah katından getirdiği bu nûr insanları küfür, şirk ve cehâlet gibi bütün karanlıklardan kurtararak aydınlığa çıkararak, Allah'a giden hidâyet yolunu aydınlatan bir nûrdur. "O öyle aydınlatıcı bir kandildir ki, ashâb-ı kiramdan itibaren kıyâmete kadar gelecek bütün mü'minler, gönül kandillerini O'nun nûruyla tutuşturacaklardır."²¹

Hadislerde de konu ile ilgili bilgiler bulunmaktadır.²² Meselâ ilk peygamber oluşu ile ilgili sahih bir hadiste de şöyle buyrulur: "*Âdem, rûh ile ceset arasında iken ben Peygamberdim.*"²³ Yine diğer bir hadiste: "*Ben yaratılıştâ nebîlerin ilkiyim ve peygamber olarak gönderilişte ise sonuncusuyum*"²⁴ buyrulmuştur. Bu hadislerden anlaşılan Peygamberimizin rûhâniyet yönüyle peygamberlerin ilki olması onun rûhen bütün peygamberlerin ilki, bedenen ise sonuncusu olduğudur. Ayrıca konu ile ilgili şöyle bir rivâyet de vardır: "*Kureyş Hz. Âdem yaratılmadan iki bin yıl önce Cenâb-ı Hak'ın huzûrunda bir nûr olarak durmaktaydı. Bu nûr; Cenâb-ı Hak'ı tesbîh eder, melekler de onun tesbîhi sebebiyle Allah'ı tesbîh ederdi. Allah Teâlâ Hz. Âdem'i yaratınca, bu nûru onun sulbüne ilettili. Bundan sonrası hakkında Resûl-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: 'Allah Teâlâ beni Âdem'in sulbünde yeryüzüne indirdi. Sonra beni Nûh'un sulbüne koydu, daha sonra İbrahim'in sulbüne ilettili. Böylece Allah Teâlâ beni hep asîl sulblerden, tertemiz rahimlerden birbirine ileterek, kesinlikle evlilik dışı ilişkide bulunmamış olan anne ile babamdan dünyaya getirdi*"²⁵

Nûr-i Muhammediyye/Hakikat-i Muhammediyye konusunda sûfîlerin ilk dönemden itibaren açıklamalar yaptığı bilinmektedir.²⁶ Tasavvufî araştırmalarda Muhammedî nûr kavramına çoğunlukla ilk kez Zünnûn

21. Çelik, "Nûr Kavramı", 169; 149-150.

22. İlgili hadisler ve değerlendirmeleri için bkz. Okudan, "Hz. Peygamber'den İlk Yarattılan Şey Hakkında", 165-178; Okudan, "Hakikat-i Muhammediyye", 149-158.

23. Tirmizî, "Menâkıb", 1 (No. 3609); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/66; 5/59.

24. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn es-Sehâvî; *el-Makasidü'l-Hasene*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985), 1/520 (No. 837); İbn Kesir bu hadisin Katâde'den mürsel olarak rivayet edildiğini, bazılarının ise mevkuf dediğini söyler. Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azim*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 6/342.

25. Bkz. İbni Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Kuveyt: el-Matbaatü'l-Asriyye, 1973); 4/177, (No. 4256) (Askalâniye göre bu hadis zayıftır.) Kâdî İyâz bu rivayeti destekler mahiyette, delil olarak Efendimiz hakkında amcası Hz. Abbas'ın Peygamberimiz hakkındaki meşhur şiirini gösterir. bkz. Kâdî İyâz, *Kitâbü'l-Şifa bi-ta'rifi'l-hukuki'l-Mustafa* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1977), 1/58.

26. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı", 139-158.

el-Mısırî (ö. 245/859 [?])²⁷ veya Abdullah et- Tüsterî’de (ö. 283/896)²⁸ rastlandığı söylenirse de, aslında ilk defa Câfer es-Sâdık’ta (ö. 148/765) rastlandığına dikkat çekilmiştir.²⁹

Câfer es-Sâdık, Kalem sûresinin ilk âyetindeki hurûf-ı mukattaa’dan olan “nûn” harfini tevil ederken, bu harfin Nûr-i Muhammedî’ye işaret ettiğini belirtmiş ve o nûrun “bütün nûrların kendisinden yaratıldığı eze- liyet nûru” olduğunu söylemiştir. Ayrıca Kalem sûresi dördüncü âyette geçen “*Sen büyük bir “huluk” üzeresin*” âyetindeki “huluk” kelimesini “nûr” olarak te’vîl etmiştir. Bu yoruma göre âyetin mânâsı “Sen ezelde sana tahsis edilen “nûr” üzeresin” şeklinde olmaktadır.³⁰

Meşhur zâhidlerden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin ise “*Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin*”³¹ âyetini izah ederken “Peygamberlerin, melekûtun, dünyâ ve âhiretin nûru onun nûrundanır. Kim hakîkî muhabbet istiyorsa ona uysun” diyerek,³² Nûr-i Muhammedî ile irtibat kurup, onun nûrunun aydınlığında olmanın muhabbetin bir gereği olduğuna dikkat çektiği söylenebilir. Hallâc’a göre ise nübüvvet nûrları Hz. Muhammed’in nûrundan ortaya çıkmış olup, bu nûrlar onun nûru ile zâhir olurlar. Nûrlar içinde onun nûrundan daha belirginini yoktur ve onun nûrundan daha önce bir nûr bulunmaz.³³

27. Okudan, “Hadisler Işığında Hakikat-i Muhammediyye”, 267.

28. Demirci, “Nûr-ı Muhammedî”, 1/239.

29. Bkz. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, 65. Burada şunu da hatırlatmak gerekir; sahabiler Peygamber Efendimiz ve evlâdını “nûr” olarak nitelediklerinden, Hz. Osman “zü’n-nûreyn” (iki nur sahibi) lakabı ile anılmıştır.

30. Câfer es-Sâdık, *Hakâiku’t-Tefsîri’l-Kur’ânî*, haz. Ali Zey’ur (Beyrut: Müessesetu İzzeddin, 1993), 84, 179; ayrıca bkz. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, thk. Gerhard Böwering (Beyrut: Dârü’l-Maşrik, 1995), 205.

31. Âl-i İmrân 3/31.

32. “*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*” (el-Bakara 2/30) âyetinde “**Allah Âdem’i izzet top- rağından, Muhammed’in nûrundan yarattı**” der. Bkz. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîrü’t-Tüsterî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 27 “*.Rabbin Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu..*” (el-A’raf 7/172) âyetinde “**zürriyetler**” şeklinde geçmesine dikkat çekerek onu üçe ayırır. **Birincisi Muhammed’dir. Çünkü Allah, Muhammed’i yaratmayı murad edince, onu nûrundan, nûr olarak izhâr etmiştir. Tüsterî, Tefsîr, 68-69; “Onun nûrunun misâli”** (en-Nûr 24/35) âyetinde “Muhammed’in nûru gibidir” der. Tüsterî, *Tefsîr*, 111; “*Sidreyi örten örtmekte iken*” en-Necm 53/16 âyetinde ise sidrenin Muhammed’in nûrundan olduğunu söyler. Tüsterî, *Tefsîr*, 156.

33. Ebu’l-Mugis el-Hüseyn b. Mansûr Al-Hallâj, *Kitâb al-Tawâsin/Kitâbu’t-Tavâsin*, Préparé; Louis Massignon (Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913), 11.

Gazzâlî (ö. 505/1111) de nurlar hiyerarşisinden bahsettiği kitabında sirâc-ı münîri anlatırken Rasûlüllah'ın (s.a.v.), tüm peygamberlerin ve âlimlerin "sirâc"ı olduğunu, ancak aralarında sayılamayacak çok farklılıklar bulunduğunu belirtir.³⁴ Görüldüğü üzere daha önceki bazı sûfiler Hz. Peygamber'in nûru ile bütün peygamberlerin nûrunun ilişkisine dikkat çekmişlerdir.

2. İbnü'l-Arabî'nin Nûr-i Muhammedî Açısından Peygamberlere Bakışı

Sûfiler içerisinde Nûr-i Muhammedî konusunun en geniş izahı İbnü'l-Arabî'de (ö. 638/1240) görülür.³⁵ Onun açıklamalarında Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderilişi³⁶ gibi âyetlerin ve insanların en üstünü,³⁷ hattâ bütün varlıkların en üstünü,³⁸ efendisi oluşu gibi hadislerin temel dayanak teşkil ettiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin konu ile ilgili anlatımları bu üstünlüğü ve efendiliği çeşitli yönleriyle açıklamak şeklindedir. İbnü'l-Arabî *Vücûd* (Varlık) mertebelerini³⁹ açıklarken "Nûr-i

34. Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 5; İlhan Kutluer, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entellektüel Perspektifler", 900. *Vefat Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları: 2012), 577-519.

35. Bu durumun İbnü'l-Arabî'nin bâzı müşâhedelerinde bütün resûl ve nebilerin hakikatlerini görmüş olması ile yakından ilgili olduğu söylenebilir. Geniş bilgi için bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afifi (Tahran: İnşârâtü'z-Zehrâ, 1370), 110; İbnü'l-Arabî bu müşâhedesinden *Fütûhât*'ta da bahseder. Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.) 3/208; 323; 4/77; Konu ile ilgili değerlendirme için bkz. Claude Addas, *İbn Arabi*, çev. Atilla Ataman (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 91-105.

36. el-Enbiyâ 21/107.

37. Tirmizî, "Menâkib" 1 (No. 3616); Dârimî, "Mukaddime", 8 (No. 48).

38. "...mahlûkâtın en hayırlısı..." Tirmizî, "Menâkib", 1 (No. 3607).

39. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde Hakk'ın zuhûru mertebelere göre tasnifler yapılarak izâh edilir. Bu mertebeler üçlü, dörtlü, beşli, yedili, kırklı hattâ yüzlü mertebeler şeklinde tafsilatlandırılarak anlatılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 185-325; Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/421-470; Abdülkerim el-Cilî, *el-İnsânu'l-Kâmil* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997); Abdülkerim el-Cilî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın vd. (İstanbul: İz yayınları, 2002); Abdülkâdir el-Cezâirî, *Buğyetü't-Tâlib alâ Tertibi't-Tecellî bi Külliyyeti'l-Merâtib*. haz. Asım İbrahim el-Keyyali (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004) el-Cezâirî bu kitabında İbnü'l-Arabî'nin eserlerine dayalı olarak, mertebeleri detaylı bir şekilde açıklar. Ayrıca bkz., Ahmet Avni Konuk, Muhyiddin İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1996), 1/4-89.

Muhammedî”yi Varlık mertebelerinde birinci taayyüne yerleştirir. Hakk’ın varlığının Zât mertebesinden ilk taayyün/tecellî yeri ile ilgili “vâhidîyet, hazret-i rubûbiyyet, âlem-i gayb, âlem-i ulvî, âlem-i emr, âlem-i melekût, âlem-i bâtın, âlem-i esmâ...” gibi birçok isim kullanılmıştır. Bunun sebebi ise ona göre tek olan hakîkatin çok çeşitli yönlerinin olmasıdır.⁴⁰ Dolayısıyla Nûr-i Muhammedî bütün bu vasıfların sahibidir.

Muhammedî nûrun ilk yaratılan olmasını İbnü’l-Arabî, hadîslerde geçen Allah’ın ilk yarattığı şey ile ilişkilendirir. İlk yaratılan şey ile ilgili; “Allah’ın ilk yarattığı şey “kalem”dir.”⁴¹ “Allah’ın ilk yarattığı şey “akıl”dır.”⁴² gibi farklı rivâyetler bulunmaktadır. İlk bakışta çelişki gibi görülen bu rivâyetler İbnü’l-Arabî’ye göre aslında bir olan hakîkati açıklığa kavuşturmaktadır. Çünkü farklı rivâyetler farklı itbârlar açısından bir hakîkatin değişik yönlerine işaret etmektedir. Böylece Hakîkat-i Muhammediyye’nin farklı yönleri anlaşılmış olmaktadır. Bununla birlikte hepsinde kastedilen aslında bir tek hakîkat⁴³ olup o da Hakîkat-i Muhammediyye’dir. Bu konuda İbnü’l-Arabî şöyle der: “...Bize göre Hakîkat-i Muhammediyye, başkalarına göre ilk Akıl’dır. İlk Akıl ise Allah Teâlâ’nın bir şey olmadan var ettiği “Yüce Kalem”dir...”⁴⁴ “O tafsil lisânî yönünden “Akıl”dır. Tedvîn

40. Kılıç, “İbnü’l-Arabî”, 20/502. Konu ile ilgili ayrıca bkz. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/11-13; Abdulkerim el-Cilî, *el-İnsânu’l-Kâmil* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 48-50; İhsan Kara, *Tasavvuf İstılahları Literatürü ve Seyyid Mustafa Râsim Efendî’nin İstılahât-ı İnsân-ı Kâmil’i* (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2003), 227; Demirci, “Hakîkat-i Muhammediyye” 15/179-180.; “Hakîkat-i muhammediyye”ye başka isimlerin verilmesini Abdülkerim el-Cilî “nisbet”le açıklar. Çünkü “rûh-i muhammedî, akl-i evvel ve kalem-i a’lâ tâbirleriyle kastedilen tek cevher olup mahlûka nisbetle ona “kalem-i a’lâ”; yaratılış gayesine nisbetle “akl-ı evvel” denildiği gibi, insân-ı kâmile nisbetle de “rûh-i muhammedî” ismini alır.” Cilî, *el-İnsânu’l-Kâmil*, 146.

41. Hakim en-Nisaburi, *Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 2/454.

42. Bedreddin el-Aynî, *Umdetü’l-Kârî şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Kahire: İdâretü’l-Tıbbâti’l-Müniriyye, ts.), 7/214; Ebü’l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat* (Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1415), 8/283; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabu’l-İman* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1410), 4/154; Ebü Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1405), 7/318.

43. Cilî bu ifâdeye “cevher-i ferd” adını verir. bkz. el-Cilî, *el-İnsânu’l-Kâmil*, 146.

44. İbnü’l-Arabî, *Fütühât*, 1/94; İbnü’l-Arabî, *Resâilü İbn Arabî (Kitâbu’l-Mesâil)*. 307, hâşiye: Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004); Muhammed Abdülkerim en-Nemrî, *Ukletü’l-mütevîfîz* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 51, 52; “Mukayyed, fakîr olarak var olan ilk varlık, İlk Akıl diye isimlendirilir. Ayrıca o Rûh-i küllî, Kalem, Adl, Arş, el-Hak el-Mahlûk bihi, Hakikat-i Muhammediyye, Rûhu’l-ervah, İmamü’l-mübîn ve her şey diye isimlendirilir. Onun kendisindeki yönler sebebiyle bir isimleri çoktur.”

ve tastîr (yazma ve satır hâline getirme) yönüyle “*Kalem*”⁴⁵, tasarruf yönüyle “*Rûh*”, istivâ yönüyle “*Arş*”, ihsâ ve rekâik (saymak ve hakikatle olan ince bağları) yönüyle de “*İmâm-ı mübîn*” dir.⁴⁶

İbnü'l-Arabî yaratmanın başlangıcı olan *hebâ*⁴⁷ dan ilk mevcut olanın Hakikat-i Muhammediye olduğunu söyler.⁴⁸ İbnü'l-Arabî Peygamberimiz'in ilk oluşunu peygamberlerin miftâhı benzetmesiyle de açıklar ve Peygamberliğin rûhâniyet olarak ilk onunla açıldığını kasteder.⁴⁹ Bu manada bütün nebî ve resûllerin rûhâniyetine yardım, Hz. Peygamberin temiz rûhâniyetinden gelmektedir. Peygamberler nübüvvetle görevlendirildikleri zaman ilim ve şeriatlarını Peygamberimizin rûhâniyetiyle ızhâr ederler.⁵⁰

İbnü'l-Arabî'nin Peygamberimiz'in diğer peygamberlerle ilişkisi hususunda “*Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.*”⁵¹ âyetine istinad etmesi, onun konunun en geniş sınırlarını belirlemesi açısından dikkate değerdir. Âlemlerin Rabbi olan ve Rahmeti her şeyi kuşatan Allah,⁵² habîbi Hz. Peygamber'i bütün âlemlere ve her şeye rahmet olarak göndermesi, onun varlıklar içerisinde en üst pâyeye sahip olmasının açık göstergesidir. Ayrıca âyette bir zaman sınırı konmamış olması da önemli bir husus olup, Allah'ın rahmet tecellisini görünen ve görünmeyen bütün âlemlerde, Hz. Peygamber ile gerçekleştirmesi, onun âlemlerle müstesnâ ilişkisini ve aynı zamanda efendiliğini göstermektedir. Allah'ın “er-Rahmân” ismi bütün isimleri içine aldığı gibi, rahmetin de bütün tecellileri içine aldığı anlaşılmaktadır. O halde böyle bir rahmetin baş tecellisi olan Hz. Peygamber bütün ilâhî kemâl vasıfların kendisinde toplandığı kişi olmaktadır. Bu noktada İbnü'l-Arabî, varlığa Hz. Peygamber ile yayılan rahmetin geçmiş ve geleceği kapsadığı kanaatinde olup, aynı zamanda Hz. Resûlullah'ın peygamberliğinin umûmîliğine de işaret saymıştır. Ona

Hadislerde geçen farklı ifâdelerin değerlendirilmesi için ayrıca bkz. Abdülkerim el-Cilî, *Şerhu Müşkilâti'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye*, thk. Yusuf Zeydan (Kâhire: Dârü'l-Emin, 1999), 74.

45. Kalem ve Levh, tedvîn ve tastîr âlemidir. Bkz. Mahmûd el-Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân* (Dimaşk: Matbaatü Nazar, 1989), 4/362.

46. İbnü'l-Arabî, *Ukle*, 52, İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-mesâil*, 308.

47. “Hebâ, içinde murad edilen şekil ve sûretlerin meydana getirilmesi için lüzumlu olan binanın harcı ve toprağı mertebesindedir.” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/119.

48. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/119

49. bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-İsrâ İlä Makâmi'l-Esrâ*, 175

50. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/135.

51. el-Enbiyâ 21/107.

52. el-A'râf 7/156.

göre bu umûmîlik diğer bütün peygamberleri de kapsar. Bu rahmet vasfı aynı zamanda Hz. Peygamberin resûllerin en kâmilî ve üstünü oluşuna da delil teşkil eder.⁵³

Hz. Peygamber'in âyette "hâtemü'n-nebiyyîn"⁵⁴ şeklinde peygamberlerin sonuncusu olduğunun bildirilmesi, İbnü'l-Arabî'de aynı zamanda kendinden önceki bütün peygamberlerin kemâlini de kendinde toplaması anlamına gelir. Çünkü "hatm" kelimesi meşhur son anlamının yanında, bir şeyin ulaşabileceği son haddi anlamında da olunca, peygamberlikte ulaşılacak nihâî kemâle işâret eder.⁵⁵ Her bir kemâlin kendisinde son bulduğu peygamberlerden bahseden İbnü'l-Arabî, nübüvvetin hatminin Hz. Muhammed'de, velâyetin hatminin Hz. İsâ'da, hilâfetin hatminin Hz. Süleyman'da olduğunu söylediği gibi, bütün bu ve diğer peygamberlerdeki kemallerin tamamının hatminin Peygamberimiz'de olduğunu söyleyerek onun için "hatmü'l-hatm", sonların sonu tabirini kullanır.⁵⁶

İbnü'l-Arabî'nin Nûr-i Muhammedî ile diğer peygamberlerin ilişkisini kurduğu bir âyet de Hz. Peygamber'in *sîrâc/kandil* oluşudur.⁵⁷ Ona göre bu âyetten anlaşılan bütün peygamberlerin nûrlarını ve ilimlerini kendisinden aldıkları *sîrâc/kandil* Hz. Muhammed'dir.⁵⁸ İbnü'l-Arabî, konuyu açıklamak için bir başka âyette Allah'ın güneşi *sîrâc* yapmasını⁵⁹ hatırlatarak tıpkı bunun gibi Hz. Peygamber'in de bir mânevî güneş olarak *sîrâc* oluşuna dikkat çeker. Hz. Peygamber bu özelliği ile Hak'tan aldığı ilâhî vahyin nûrunu insanlara ulaştırmaktadır.⁶⁰ Hz. Peygamber'in güneş gibi bir nûra sahip oluşunu, güneşin gündüz ortaya çıkışına kıyas yapan İbnü'l-Arabî'ye göre, diğer varlıkların nûrlarının güneşin nûru karşısında ona dâhil olması gibi, Hz. Peygamber'in bir güneş gibi ortaya

53. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/568-569.

54. el-Ahzâb 33/40.

55. bkz. Suâd el-Hakîm, *Mu'cemu's-Sûfi* (Beirut: Dâru Nedre, 1981), 373-374.

56. Hakîm, *Mu'cemu's-Sûfi*, 375.

57. el-Ahzâb 33/46.

58. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 63-64; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/326; Cîlî konu ile ilgili olarak, küllî Hakikat-i Muhammediyenin her peygamber ve velîde hakikat ve şühûd olarak mevcut olduğunu, hakikatte Hz. Peygamber'in rûhunun rûhu'l-ervâh olduğu için Şeyh'in onu "Sîrâc" olarak vasıflandırdığını söyler. Geniş bilgi için bkz. Cîlî, *Şerhu Müşkilât*, 73.

59. el-Furkân 25/61.

60. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/ 642.

çıkmasıyla birlikte diğer nebilerin nûru, bu nûra dâhil olmuş, böylece efendiliği bâtında iken zâhir olmuştur.⁶¹

İbnü'l-Arabî ayrıca Hz. Peygamber'i güneşe, diğer peygamberleri de yıldızla benzetir. Bu konuda sahâbî şâir Nâbiğa el-Ca'dî'nin⁶² bir meelik için söylediği şiiri, Hz. Peygamberin nûrunu ifâde etmek husûsunda güzel bulduğu için aktarır:

Sen güneş gibisin melikler ise yıldızlar

*Sen doğunca görünmez olur onlar*⁶³

İbnü'l-Arabî bu benzetme ile Peygamberimiz'in şeriatıyla birlikte diğer şeriatların ona katıldığını ve onun şeriatının içerisinde bulunduğu için bir hükmünün kalmadığını da açıklamış olmaktadır. Ona göre daha önceki şeriatların Hz. Resûlullah'ın şeriatına dâhil olması, yıldızların ışıklarının güneşin ışığına katılmasına benzer.⁶⁴

Bir âyette Hz. Peygamber *mişkâta*/lambaya⁶⁵ benzetilmesini yorumlayan İbnü'l-Arabî, bütün peygamberlerin sâhip oldukları ilimleri, her ne kadar bedenî varlığı daha sonra olsa da hakîkatıyla var olduğu için Hâtemü'n-Nebîyyîn'in *mişkâtından* aldıklarını ifâde eder.⁶⁶ Cismiyeye gönderilinceye kadar rûhaniyetiyle (ister nebî ister resul olsun) bütün peygamberlerin ruhlarına makamını veren de Peygamberimiz'dir.⁶⁷

İbnü'l-Arabî bu görüşlerinin bir netîcesi olarak, Peygamberimiz ve diğer peygamberler arasındaki irtibatı, Peygamberimiz'e nâzil olan Kur'ân

61. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/ 137.

62. Aynı lakab ile birkaç meşhûr Arap şâiri vardır. Buradaki şâir Nâbiğa el-Ca'dî olup İbnü'l-Arabî onun şiirinden sıkça bahseder. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/145, 492; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* 2/184; Nâbiğa el-Ca'dî el-Âmirî, Necid'in güneyindeki Felec'de doğmuştur. 630 yılında Hz. Peygamber'in huzûruna gelip müslüman olarak bir methiye (Râiyye) okumuş ve Hz. Peygamberin duâsına mazhar olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Zülfikar Tüccar, "Nâbiğa el-Ca'dî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/260-261. Hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır. bkz., Halil İbrâhim Ebû Ziyab, *en-Nâbiğa el-Ca'dî* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1987); Ahmed Hasan Besbah, *en-Nâbigatü'l-Ca'dî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994); Hz. Ömer onu insanların şiiri en iyi bileni olarak ve şâirlerin şâiri olarak övmüştür. Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl* (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 3/1413.

63. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/145, 492; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/184.

64. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/145.

65. en-Nûr 24/35; Ayrıca âlem ve insân-ı kâmilin, Rahmân'ın nûrunun zuhuru için bir "mişkât" olduğu söylenir. Geniş bilgi için bkz., Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm*, tsh. Mecid Hâdîzâde (Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2000), 534.

66. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 63-64.

67. İbnü'l-Arabî, *Resâilü İbn Arabî: Risâletü'l-Envâr*, haz. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrüt: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 130.

ile diğer peygamberlere gönderilen ilâhî kitaplar ve sâhifeler arasında da kurar. İbnü'l-Arabî “Kur’ân” kelimesinin iştikaklarından birinin de “cem’/ toplamak” olmasından hareketle şöyle der: “*Kur’ân, Hz. Âdem’den son ne-bîye kadar, indirilen kitaplar, sâhifeler ve ilâhî haberleri kendinde toplayan kitaptır.*”⁶⁸ Kur’ân öyle bir kitaptır ki, bütün nebîlerin, meleklerin ilimleri ve ilmin bütün çeşitlerini içerir ve bunları ehline îzâh eder.⁶⁹ İbnü'l-Arabî bu görüşe muhtemelen hadislerde Allah’ın Kur’ân’da önceki ve sonraki-lerin ilmini bir araya getirdiğinin bildirilmesinden ulaşmıştır.⁷⁰ O halde Kur’ân’ın ilim hazinesi olmasının kapsamı indirilmiş bütün kitaplardaki ilimleri ihtivâ ettiği gibi, onlarda olmayan ilimleri de içine alacak kadar geniştir. Bu bağlamda kendisine Kur’ân verilen kimseye her ilmi ihtivâ eden kâmil ziyâ verilmiş olmaktadır. İbnü'l-Arabî bu görüşünü “*Kitâbda bir şeyi eksik bırakmadık*”⁷¹ âyetine dayandırır.⁷² Bu âyetin kapsamında düşünüldüğünde Kur’ân Peygamberimiz’e verildiğinden onun ilmi bütün peygamberlerin ilmini kapsadığı gibi, bütün ilimleri de muhtevîdir.

İbnü'l-Arabî’nin Hz. Peygamber ve diğer peygamberle ilgili müstakil olarak kaleme aldığı kitabın adı “*Fusûs’l-Hikem ve Husûs’l-Kilem*” dir.⁷³ “Hikmet”⁷⁴ Fasları ve *Kelimelerin Husûsiyetleri*” anlamına gelen eserde, İbnü'l-Arabî “fass” kelimesini bir şeyin özü, ruhu manasına kullanır.⁷⁵

68. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/90.

69. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/107.

70. Ebû’s-Seâdât Mecdüddîn İbnü'l-Esir, *Câmiu’l-Usûl*, thk. Abdulkadir Arnavut (Dımaşk: Mektebetü'l-Halvânî, 1972), 8/464 (No. 6233).

71. el-En’am 6/38.

72. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/107.

73. *Fusûs* hakkında genel bilgi için bkz. Mahmud Erol Kılıç, “Fusûs’l-Hikem” (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/230-237.

74. “Klasik sözlüklerde hikmet kelimesinin (çoğulu hikem) “yargıda bulunmak” anlamındaki hükm masdarından isim olduğu belirtilir; ayrıca “engellemek, alıkoymak, gemlemek; sağlam olmak” mânalarına gelen ihkâm masdarlarıyla anlam ilişkisi kurulur.”... İbn Manzûr, hikmetin özellikle Allah’a nisbeti halinde “en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek” mânasına geldiğini belirtir. Hikmet ve hüküm kelimeleri “bilmek” (ilim) ve “anlamak” (fıkıh) mânalarında eş anlamlı olur.”... “İsfahânî hikmet terimini “İlim ve akıl yoluyla gerçeği bulma” şeklinde tanımlar.” Geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, “Hikmet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/503-506; Hikmet tasavvufta genellikle “İlâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilâhî ilişkilerde ilâhî irâdenin rolünün keşfedilmesi” anlamında kullanılır. Mustafa Kara, “Hikmet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/518-519.

75. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 183; Şârihler bunun bir şeyin zübdesi, lübbü, özeti manasına geldiğini söylerler. bkz. Dâvud el-Kayserî, *Matla’u husûsi’l-kilem fî meânî Fusûsi’l-Hikem* (Tahran:

“*Kelime*” ise farklı anlamları olmakla birlikte hakikat anlamına kullanmıştır.⁷⁶ Bir peygamber için kullanıldığında ise peygamberin varlığının hakikati anlamına gelir.⁷⁷ İbnü'l-Arabî bu eserinde her bir peygamberi bir hakikat ile ilişkilendirerek, o hakikat ile alakalı konuları açıklar. Bütün hakikatleri kendinde toplayan kişi ise Peygamberimiz'dir. Bu manada Hakikat-i Muhammediyeyi bütün hakikatlerin merkezi etrafında konuları açıklar.

İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'in “Muhammed Fassi”nda, O'nun insan türü içinde en mükemmel varlık olması hasebiyle hikmetinin ferdiyet/teklik olduğunu belirtir. *Fusûs* şârihlerinden Dâvud el-Kayserî, İbnü'l-Arabî'nin ferdiyet hikmetini Hz. Peygamber ile ilişkilendirmesini, bütün ilâhî isimleri içine alan Allah isminin mazharı oluşu ile açıklar. Aynı zamanda Peygamberimiz, üzerinde Zât-ı Ahadiyye'den başka mertebenin bulunmadığı İlâhî cem'iyet makâmının tek sâhibidir.⁷⁸ Ferdiyet hikmeti varlığın onunla başlayıp yine onunla son bulmasını gerektirir. İbnü'l-Arabî'nin bu görüşüne delili ise Hz. Peygamber'in “*Âdem su ve toprak arasında iken nebî olması*”⁷⁹ yani rûhen ilk nebî ve unsûrî yaratılışıyla ise son nebî oluşudur. Peygamber olarak rûhânî varlığı ile bütün peygamberlerin rûhlarına peygamber olarak gönderildiği gibi, unsûrî varlığı ile de onların sonuncusudur.⁸⁰ İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamberin bütün peygamberlerden önce ve aynı zamanda sonra oluşunu dâire metaforuyla izah eder. Bir dâire çizildiğinde başlangıç sona bitişik olacaktır. Bunun metafizikte anlamı Allah Teâlâ'nın el-Evvel, el-Âhir, el-Bâtın ve ez-Zâhir isimlerinin bir gereği olup varlığın başladığı yere dönmesi demektir. İbnü'l-Arabî'ye göre peygamberlik için de durum aynıdır. Hz. Resûlullah ile peygamberlik bâtında başlamış, zâhirde de yine onunla son bulmuştur.

Dâru'l-İtisâm, 1416), 1/323; Sainüddin Ali. b. Muhammed et-Türke, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, haz. Muhsin Beydarfer (Kum: İntişârât-ı Baydar, 1378), 2/774; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4/41.

76. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 57.

77. Konu ile ilgili bkz. Hakîm *Mu'cemu's-Sûfî*, 978.

78. Kayserî, *Matla'u husûsi'l-kilem*, 2/1153.

79. Sehâvî ve Zerkeşî hadisin bu lafızla aslının olmadığını söylemiştir. bkz. İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, thk. Ahmed Kalâş (Haleb: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, ts.), 2/1012 (No. 2017). Ancak hadis “Âdem ruh ve cesed arasındayken ben nebî idim.” şeklinde sahih olarak mevcuttur. bkz. Tirmizî, “Menâkıb”, 1; İbn Mâce, “Tib”, 45.

80. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 215.

Bu demektir ki peygamberlik önceden de sonradan da hakikat yönünden ona âittir.⁸¹

İbnü'l-Arabî peygamberlerin hakikatini anlatırken, her bir hakikate “*kelime*”⁸² adını verir. Ona göre kelimenin çoğulu olarak “*kelim*”in bir anlamı da isimlendirilenlerin hakikatleri demektir.⁸³ Bu durumda Hakikat-i Muhammediye bütün peygamberlerdeki *kelimelerin* (hakikatlerin) tamâmıdır. Çünkü ona göre hadîste geçen “*cevâmiu'l-kelim*”⁸⁴ tâbîri Hz. Peygamber’in hakikatleri kendinde toplama özelliğini ifâde eder. İbnü'l-Arabî bu anlamda “*cevâmiu'l-kelim*” tabirine eserlerinde genişçe yer verir.⁸⁵ Hz. Peygamber’e verilen *kelimeye* “kelime-i câmia” da denir. Bu durumda birer *kelime* olan bütün peygamberlerin *kelimelerini* kendinde bir araya getirmiş olan kişi yine Peygamberimiz olmaktadır.⁸⁶

İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamberin bütün peygamberlerden önce ruhen nebî olmasını *cevâmiu'l-kelim* oluşu ile de irtibatlandırır. Bu manada Peygamberimiz’in her biri bir *kelimedenden* oluşan peygamberlerin öncüsü olması ve onlara gönderilmesi için, bütün *kelimelerin* kendisinde var olması gerekmektedir.⁸⁷ Âyette Hz. İsa’dan “*Meryem’e ilkâ ettiği kelimesidir*”⁸⁸ şeklinde bahsedilmesinden hareketle varlığın hakikatlerinin, Hakk’ın

81. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/413.

82. A. Avni Konuk *kelime* hakkında şu bilgileri verir: “Kelim, “kelime”nin cem’idir. Ve “kelime”den murâd “her bir mevcûdun “ayn”ıdır. Zîrâ onlar nefes-i rahmânî ile zuhûr etmiştir. Nitekim insanın hîn-i tekellümünde, kelimât nefes-i insânî ile zâhir olur. Cenâb-ı Şeyh (r.a.) *Fütûhât-ı Mekkiyye*’nin yüz doksan sekizinci bâbında / buyururlar ki “Mevcûdât bitmek tükenmek bilmeyen kelimâttır.” Allah Teâlâ, vücûd-i Hz. İsa (a.s.) hakkında “Meryem’e ilkâ ettiği kelimesidir.” (en-Nisâ 4/171) buyurdu. Ve mevcûdâtın *kelimât* olduğuna Hak Teâlâ Hazretleri’nin “*De ki: Rabbimin kelimeleri için deryâ mürekkep olsa ve bir o kadar da ilâve getirsek dahi, Rabbimin kelimeleri bitmeden önce deniz tükenecektir.* (el-Kehf 18/109) kavli-şerifi delildir. Ve Şeyh-i Ekber efendimizin burada “kelim”den murâd-ı âlisi, atyeb-i kelimât-i ilâhiyye olan enbiyâ (aleyhimûs-selâm)’ın zevât-ı şerîfeleridir...” Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/91 Kelime ilgili bir değerlendirme için ayrıca bkz. Ebü'l-A’la Afifi, “Müslümanların Logos Nazariyeleri” *İslâm Düşüncesi Üzerinde Makaleler* içinde, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz yayınları, 2000), 61-107; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî’de Mârifetin İfâdesi* (İstanbul: İnsan Yayınları 2007), 297-310.

83. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/556.

84. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1987); 6/2654 (No. 6845); Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, thk. Mahmûd Fuâd Abdûlbâki (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 1/375 (No. 523).

85. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 71, 73, 215; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/3, 71, 80; 2/50, 72.

86. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/363.

87. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/556.

88. en-Nisâ 4/171.

kelimeleri olduğunu ve onların tükenmeyeceğini belirtir. Peygamberimiz için isimler ve müsemmalar hasıl olduğundan bütün hayrı kendinde toplamış ve bütün insanların efendisi olmayı hak etmiştir. “*Ben kırâmet günü insanların efendisiyim*”⁸⁹ hadisinde belirtildiği gibi Peygamberimiz, diğer peygamberlerin de efendisidir.⁹⁰

Fusûs şârihlerinden el-Cendî, Hz. Peygamber’e verilen *cevâmiu’l-kelimi* Hz. Âdem’e tâlim edilen esmaların müsemması olan *ilâhî kelimeler* olarak yorumlar.⁹¹ İbnü’l-Arabî’ye göre Hz. Muhammed bu isimlerin mânâlarına sahipti. Hz. Âdem ise bu isimleri taşıyan kişiydi. Hz. Peygamber esmâ-i ilâhiyenin bir başka deyişle ilâhî *kelimelerin*, hakikatlerin tamâmının asıl mazharıdır.⁹²

İbnü’l-Arabî ayrıca hadîste geçen “*kelimeler*”i varlıklar olarak yorumlar. Bu manada bütün âlem Allah’ın *kelimeleri* olup, Allah *kelimelerindeki* hikmeti Hz. Muhammed’e vermiştir. Risâlet ve nübüvvet açısından *kelimeleri* değerlendiren İbnü’l-Arabî, Hz. Peygamberin vazifesinin bütün kelimeleri yani varlıkları kapsadığına ve vazifesinin umûmî oluşuna işaret kabul eder. Onun bu yaklaşımı Hz. Peygamber’in âyetteki “âlemlere rahmet oluşu”⁹³ ile ilişkili gözükmektedir. Diğer peygamberlerin vazifesi ise hususidir. Peygamberimiz’in bütün peygamberlerdeki *kelimeleri* yani hakikatleri kendinde birleştiren kişi “*cevâmiu’l-kelim*” olması da yine vazifesinin umûmîliğine işârettir.⁹⁴

İbnü’l-Arabî’nin Hz. Peygamber ve diğer peygamberler arasındaki ilişki konusunda ayrıca “*zevk*”e dikkat çeker. Ona göre Her peygamberin bir *zevki* vardır. Bu *zevk* İbnü’l-Arabî’de günlük dilde kullandığımız mananın üstünde bir anlam ifade eder. Ona göre *zevkten* kasıt, o peygamberde Hakk’ın ilâhî tecellisinin sonucu ortaya çıkan ilk haldir.⁹⁵ Peygamberlerdeki *zevkin* farklılığı ise tecellinin farklılığından kaynaklanır. *Zevk* tecellîye bağlı olarak gerçekleştiği için, tecellî netîcesinde ortaya çıkan ilimler, *zevkî* ilimlerdir. Bir ilim tecellîden kaynaklanmıyorsa

89. Tirmîzî, *Sünen*, 5/48 (No. 3148); İbn Mâce, *Sünen*, 2/1440 (No. 4308).

90. bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, 3/556.

91. Müeyyidüddîn el-Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem* (Meşhed: Danişgâh-ı Meşhed, 1982), 709.

92. bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, 1/109, Ayrıca bkz. Cîlî, *el-İnsânu’l-Kâmil*, 49.

93. el-Enbiyâ 21/107.

94. bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, 3/413.

95. bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, 2/548.

ona *zevkî* ilim de denemez.⁹⁶ İbnü'l-Arabî zevkleri taksim ederek şöyle der: “*Resûllerin zevkleri, resûllere mahsûstur. Nebîlerin zevkleri nebîlere, velîlerin zevkleri de velîlere mahsûstur. Bâzı resûller, bütün bu üç zevkin sâhibidirler. Çünkü onlar hem resûl, hem nebî, hem de velîdirler.*” Konunun anlaşılması için Hz. Mûsâ ile Hızır'ı örnek verir. Kur'ân'da Hz. Mûsâ hakkında kullanılan ve zevk anlamına gelen “hibrâ”⁹⁷ kelimesi ona göre tam da peygamberler hakkında bahsettiği *zevkin* yani tecelliler sonucu ortaya çıkan ilmin karşılığıdır. İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği zevklerin farklılığı hususu, Hz. Mûsâ ve Hızır için “Allah'ın her ikisine öğrettiği ilmin farklı olup, biri diğzerinin ilmini bilmedikleri” şeklinde bir hadiste açıklık kazanmaktadır.⁹⁸ Konuya tekrar dönecek olursak, Hızır ona kendisiyle birlikteliğe sabredemeyeceğini söylemiş, bunun sebebi olarak da işin iç yüzünü kavrayamayacak durumda olmasını göstermiştir. İbnü'l-Arabî Hz. Mûsâ'nın bu durumunu ilk bakışta anlaşılan şekliyle bir eksiklik olarak değil, ilâhî tecelliden kaynaklanan *zevklerinin* farklı olmasıyla açıklamıştır. O halde âyetin mânâsı Hz. Mûsâ'nın *zevkinin* olmadığı ve zevkî ilimle öğrenmediği bir şey hususunda sabır da göstermesinin mümkün olmadığı şeklide olmaktadır.⁹⁹ Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın, Hz. Hızır'a âit makamdan bir *zevki* olmadığı gibi, Hızır'ın da Mûsâ'ya âit makamdan bir *zevki* yoktur.¹⁰⁰ İbnü'l-Arabî'nin *zevk* ile ilgili bu açıklamalarından, Muhammedî *zevkin* bütün diğzer peygamberlerin *zevkini* kendinde toplayan bir *zevk* olduğu sonucu çıkarılabilir.

İbnü'l-Arabî'nin, Hz. Peygamber'in diğzer peygamberlerle ilişkisi konusuna açıklık getirdiği bir başka husus da “*mizâc*”/yaratılıştır. Bu açıdan Hz. Muhammed bütün nebî ve resûllerdeki *mizâc*ları ihtivâ eden bir *mizâcâ* sâhip olduğu için bütün insanlara gönderilmiştir. Diğzer peygamberlerin *mizâc*ı Hz. Peygamber'e göre belirli bir yönden *tebârüz* ettiği için belirli bir kavme gönderilmişlerdir.¹⁰¹ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in şeriatı da

96. Hakîm, *Mu'cem*, 493-494.

97. el-Kehf 18/68.

98. Buhârî, *Sahîh*, 1/35 (No. 122).

99. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/51.

100. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/199; Yeri gelmişken İbnü'l-Arabî'nin Peygamberlerdeki bu zevk farklılığının, onların vârislerine de etki ettiği ve dolayısıyla zevkleri farklı olduğunu belirttiğini de hatırlamakta yarar vardır. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/223.

101. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/431.

cevâmiu'l-kelim olması yani küllî hakikatleri içermesinden dolayı bütün şeriatları kapsayıcı bir şekilde gelmiştir.¹⁰²

İbnü'l-Arabî'nin Hz. Peygamber ve diğer peygamberler için kullandığı başka bir tabir de “felek”tir. Felek kavramı İbnü'l-Arabî'nin irfânında çok boyutlu anlamlar kazanmış temel kavramlardan biri olarak karşımıza çıkar.¹⁰³ Ona göre, her peygamber bir feleğe benzemekte olup, peygamberler içerisinde Hz. Peygamberin feleğinden daha geniş feleği olan yoktur.¹⁰⁴ Hz. Peygamber'in “velî” olmasını da felek ile birleştiren İbnü'l-Arabî, velâyeti felek-i muhit/en kapsayıcı felek¹⁰⁵ ve dâire-i kübrâ/en büyük daire olarak tasavvur eder.¹⁰⁶

İbnü'l-Arabî, Peygamberimiz ve diğer peygamberlerin onunla ilişkisi ile ilgili manevî “haz” (pay, nasib) konusuna da yer verir. Her bir peygamberin Allah'tan bir hazzı, nasibi vardır. Hz. Muhammed'in hazzını cem' makamından değerlendiren İbnü'l-Arabî, bu üst bakışla bütün peygamberlerde bulunan hazzın onun hazzı olduğunu, her birine hazzın ondan geldiğini söyler. Bu bakımdan haz aslında tek olup o da Muhammedî hazdır. Fark makamından değerlendirdiğinde ise her bir peygamberin hazzı ile Hz. Muhammed'in hazzı arasında yetmiş sekiz haz ve makam bulunmaktadır. Bu duruma Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'le ilişkisinin hem zâhir hem de bâtın ilişkisi olmasını örnek gösterir. Bu ilişki Rasûlullah'ın bâtın açısından ondan önce peygamber olması, zahir açısından ise sonra peygamber olması şeklinde anlaşılabilir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber'in diğer peygamberler ile haz açısından ilişkisi o kadar geniş bir konudur ki, her bir peygamber ile Hz. Muhammed arasındaki hazzın bilinmesi için, her birinin hazzını belirlemek amacıyla 124 bin peygamber sayısınca bölüm açmak gerekir. Ameller açısından da hazlara değinen İbnü'l-Arabî onların yetmiş dokuz olmak üzere bilindiğini belirtir. Peygamberlerden her biri için tek, iki, on, dokuz, sekiz veya daha az ya da daha çok haz/nasip

102. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/138.

103. Genel olarak devreden her şeye felek denmektedir. Muhammed Murtazâ *ez-Zebîdî*, *Tâci'l-Ârus min cevâhiri'l-kâmus*, thk. Ali eş-Şiri (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 1/6767; Felek, sâdece zâhiri olduğu gibi bâtınî de olur. bkz. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Ta'rifât*, thk. İbrâhim Ebyâr (Beyrût: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1405/1985), 1/217. İbnü'l-Arabî burada mânevî anlamda kullanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Veysel Akkaya, *Şeyhi Ekber İbn Arabî'de İdris Peygamber* (İstanbul: Erkam yayınları, 2010), 68-73.

104. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/144.

105. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/14.

106. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/256.

olup, hazların tamamına sahip olan sâdece Rasûlüllah'tır. Bundan dolayı diğer peygamberler husûsî olarak kendi kavmine, Hz. Peygamber ise umûmî olarak bütün insanlara gönderilmiştir.¹⁰⁷

Sonuç

İbnü'l-Arabî Nûr-i Muhammedî/hakikat-i Muhammedîyye konusunu Kur'ân ve Sünnet'te yer alan "nûr" kavramı çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu bağlamda ilk dönemden itibaren müfessirler ve sûfiler nûr ile ilgili âyetlerde Hz. Peygamber'in nûruna dikkat çekmişlerdir.

Hadislerde insanların ve hattâ bütün varlıkların içerisinde en üstün olduğu bildirilen Rasûlüllah'ın, tabîi olarak Allah'ın bütün isimleri gibi en-Nûr isminin de en büyük tecellisine mazhar olduğunu söylemek mümkündür. Aynı şekilde Muhammedî nûrun, âlemlere rahmet olması itibariyle bütün varlıklarla ilişkili olduğu düşünülebilir.

Nûr-i Muhammedî ile ilgili en kapsamlı ve orijinal bilgiler İbnü'l-Arabî'ye aittir. O konuya Varlık ve mertebeleri bağlamında açıklık getirmiştir. İlk yaratılan varlığın, bir başka deyiş ile Varlık'ın ilk tecellisini Nûr-i Muhammedî olarak anlatan İbnü'l-Arabî, bu bağlamda ilk yaratılan varlık ile ilgili akıl, kalem, ruh gibi isimlendirmelerin, aslında tek olan hakîkatin farklı özelliklerinden dolayı aldığı isimler olduğunu belirtir.

İbnü'l-Arabî Nûr-i Muhammedî'nin diğer varlıklar ile ilişkisini, Nûr-i Muhammedî ve diğer peygamberlerin nûru üzerinden anlatmıştır. Bu hususta yazdığı meşhur eseri Fusûsu'l-hikem'in temel kurgusu, Nûr-i Muhammedî ve onun etrafında diğer peygamberlerin nûrlarıdır. İbnü'l-Arabî bu ilişkiyi ilâhî isimler bağlamında açıklar. Hz. Peygamber Allah'ın bütün isimlerinin kâmil mazharı iken, diğer her bir peygamber Allah'ın bazı isimlerinin kâmil mazharıdır.

İbnü'l-Arabî eserlerinde nübüvvetin Hz. Peygamber ile başlayıp yine onunla bittiğini izah ederken bunu miftah ve hatem oluşuyla açıklamıştır. Çünkü Ekberî irfanda ilk, aynı zamanda son demektir.

107. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/87-88; Bütün bu açıklamalardan sonra, Nûr-i Muhammedî açısından her mü'min için Hz. Peygamber'e salavât getirmenin, onun nûru ile irtibat kurmasını sağladığını belirtmekte yarar vardır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Zehra Çelebi, *Tasavvuf Târihinde Vird-Hizb Geleneği ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerh-i Salavât-ı Meşîyye İsimli Eseri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 64-75; Frithjof Schuon, *İslâmî Anlamak*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz yayınları, 1999), 130-137.

İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerle ilişkilerini, âyetler ve hadisler ışığında incelemiştir. Bu konuda âyetlerdeki Peygamberimiz ve diğer peygamberlerle ilgili özellikleri, orijinal bir şekilde mezc ederek âdetâ bir bütünün parçalarını toplamış ve âyette belirtildiği gibi onların hiçbirini diğerinden ayırt etmeden¹⁰⁸ yorumlamıştır.

İbnü'l-Arabî'nin nûr-î Muhammedî açısından, Hz. Rasûlüllah ve diğer peygamberlerin ilişkisini anlatırken üzerinde durduğu temel husus, Hz. Peygamber'in merkezde, diğer peygamberlerin de onun etrafında yer almalarıdır. Bu konuda Peygamberimiz'in âlemlere rahmet oluşu, meselenin özünü teşkil eder. Çünkü bu rahmet geçmişi de kapsadığı için, Rasûlüllah'ın bütün peygamberlere de rahmet olarak peygamberliği umumidir.

İbnü'l-Arabî Peygamberimiz ve diğer peygamberler arasındaki ilişkiyi, âyetlerde sîrac/kandil, mişkât/lamba, kelime, zevk; hadislerde cevâmiu'l-kelim, ilk nebî oluşu çerçevesinde, ayrıca mizaç, felek ve haz yönünden de inceleyerek geniş bir perspektifle ortaya koymuştur. Netice itibariyle Nûr-i Muhammedî diğer bütün nebîlerin nûrlarının kaynağı olup, her bir nebînin nûru o nûrdan nasîbi ölçüsündedir. Bir başka deyişle Muhammedî hakikat, şerîat ve zevk diğer peygamberlerdeki hakikat, şerîat ve zevkin menbaıdır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Addas, Claude. *İbn Arabî*. çev. Atıla Ataman. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Afifi, Ebü'l-A'la. *İslâm Düşüncesi Üzerinde Makaleler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz yayınları, 2000.
- Afifi, Ebü'l-A'la. *Fusûsü'l-hikem liş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin b. Arabî ve't-ta'likâtu aleyh*. Beyrut: Dârü'l-Hayât, 1946.
- Akkaya, Veysel. *Şeyhi Ekber İbn Arabî'de İdris Peygamber*. İstanbul: Erkam yayınları, 2010.

108. el-Bakara 2/285.

- Akman, Mustafa. "Hakikat-ı Muhammedi Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2011), 111.
- Akpınar, Soner. "Oryantalist Düşüncede Hakikat-i Muhammediyye Algısı". Ignaz Goldziher ve Annemarie Schimmel Örneği. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/ 32 (2018), 279-309.
- Al-Hallâj, Ebu'l-Mugis el-Hüseyn b. Mansûr. Kitâb al-Tawâsin/Kitâbu't-Tavâsin. Préparé Louis Massignon, Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913.
- Ay, Mahmut. "İşari Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı". *Darulfunun İlahiyat İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2010), 111.
- Besbah, Ahmed Hasan. *en-Nâbigatü'l-Ca'di*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Chodkiewicz, Michel. "Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi". çev. Liadain Sherrard. Lahore: Suhail Academy, 2001.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbnü'l-Arabî'de Mârifetin İfâdesi*. İstanbul: İnsan Yayınları 2007.
- Çelebi, Zehra. *Tasavvuf Târihinde Vird-Hizb Geleneği ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerh-i Salavât-ı Meşîyye İsimli Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Çelik, Ömer. "Kur'ân-ı Kerim'de Nûr Kavramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 149-155.
- Çift, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 144-146.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/179-180. İstanbul: TDV Yayınları 1997.
- Demirci, Mehmet. "Nûr-i Muhammedi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 239-258.
- Döner, Nuran. *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ebû Ziyab, Halil İbrâhim. *en-Nâbiga el-Ca'di*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1987.
- Aclûnî, Muhammed b. İsmâil. *Keşfu'l-Hafâ*. thk. Ahmed Kalaş. Halep: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, ts.
- Askalânî, İbni Hacer. *el-Metâlibü'l-âliye*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. Kuveyt: el-Matbaatü'l-Asriyye, 1973.
- Aynî, Bedreddin. *Umdetü'l-Kârî şerhi Sahihî'l-Buhari*. Kahire: İdâretü't-Tıbbâti'l-Müniriyye, ts.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabu'l-İman*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Câmûs-Sahîh*. thk. Mustafa Dîb. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 3. basım, 1987.
- Cendî, Müeyyidüddîn. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. Meşhed: Danişgâh-ı Meşhed, 1982.
- Cezâirî, Abdülkâdir. *Buğyetü't-Tâlib alâ Tertîbi't-Tecelli bi Külliyyeti'l-Merâtib*. haz. Asım İbrahim el-Keyyalî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004/1425.
- Cilî, Abdülkerim. *el-İnsânü'l-Kâmil*. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997

- İbnü'l-Arabî'nin Nûr-i Muhammedî Açısından Hz. Muhammed ve Diğer Peygamberler Arasındaki İlişkilere Bakış*
Cilî, Abdülkerîm. *İnsân-ı Kâmil*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. haz. Selçuk Eraydın vd. İstanbul: İz yayınları, 2002.
- Cilî, Abdülkerîm. *Şerhu Müşkilâtî'l-Fütûhâtî'l-Mekkiyye*. thk. Yusuf Zeydan. Kâhire: Dârü'l-Emin, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Târîfât*. thk. İbrâhim Ebyâr. Beyrût: Dârü'l-Kitâb el-Arabî, 1405/1985.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-Envâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Gurâb, Mahmûd. *Rahmetün mine'r-Rahmân*. Dimaşk: Matbaatü Nazar, 1989.
- Hakîm, Suad. *Mu'cemu's-Sûfî*. Beyrût: Dâru Nedre, 1981.
- Hindî, Müttakî. *Kenzü'l-Ummâl*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-Evliyâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1405.
- Kayserî, Dâvud. *Matla'u husûsî'l-kilem fî meânî f-hikem*. Tahran: Dârü'l-İtisâm, 1416.
- Nisaburi, Hakim. *Müstedrek*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Eraydın, Selçuk. "Hakikat-i Muhammediyye". *Diyânet Dergisi* 25/4 (1989), 131-143.
- Râzî, Fahreddîn. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. kurul, Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Sâdık, Ca'fer. *Hakâiku't-Tefsîri'l-Kur'ânî*. haz. Ali Zey'ur. Beyrut: Müessesetu İzzeddin, 1993.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *el-Makasidü'l-hasene*. thk. Muhammed Osman el-Huşî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1985.
- Sülemî, Ebü Abdurrahmân. *Hakâiku't-Tefsîr*. thk. Gerhard Böwering. Beyrut: Dârü'l-Maşriq, 1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saâdet Mecdüddîn, *Câmiu'l-Usûl*. thk. Abdulkadir Arnavut. Dimaşk: Mektebetü'l-Halvânî, 1972.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1415.
- Taberi, Ebu Cafer. *Tefsîru't-Taberî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin. Riyâd: Dârü'l-âlemi'l-İslâmî, 2003.
- İbn Türke, Sainüddin. *Şerhu Fusûsî'l-Hikem*. haz. Muhsin Beydarfer. Kum: İntişârât-ı Baydar, 1378.
- Tüsteri, Abdullah. *Tefsîrü't-Tüsterî*. Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-Ârus min Cevâhiri'l-Kâmus*. thk. Ali eş-Şiri, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.
- Goldziher, Ignaz. "Hadis'te Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar". çev. Ömer Özsoy. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 405-421.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbnü'l-Arabî. Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Ebu'l-Alâ Afîfî. Tahran: İnşârâtü'z-Zehrâ, 2. baskı, 1370.
- İbnü'l-Arabî. Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-Arabî. Resâilü İbn Arabî: Kitâbu'l-Mesâil*. haz. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

- İbnü'l-Arabî, Resâilü İbn Arabî: Risâletü'l-Envâr.* haz. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbnü'l-Arabî. Muhyiddin. Ukletü'l-mütevîfz.* Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Kâdî İyâz. *Kitâbü's-şifa bi-ta'rîfi'l-hukuki'l-Mustafa.* Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1977.
- Kâdî İyâz. *Şifa-i Şerif.* çev. Mehmet Yaşar Kandemir. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2012.
- Kara, Mustafa. "Hikmet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 17/518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Karimov, Azat. *Kur'an'da Nur Kavramı.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2012.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Letâifu'l-A'lâm.* tsh. Mecîd Hâdîzâde. Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2000.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî.* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 20/496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş.* İstanbul: Sufi Kitap, 2009.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi.* 4 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 1996.
- Kutluer, İlhan. "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envar*'ında Entellektüel Perspektifler". 900. *Vefat Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı.* 577-519. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 17/503-506. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman.* thk. Abdullah Mahmud. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Müslim b. Haccâc. *Sahîh-i Müslim.* thk. Mahmûd Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Okudan, Rifat. "Hakikat-i Muhammediyye: Felsefi Temelleri ve Dinî Asıllarının Değerlendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2003) 158-160.
- Okudan, Rifat. "Hz. Peygamber'den İlk Yaratılan Şey Hakkında Rivayet Edilen Hadisler Işığında Hakikat-i Muhammediyye". *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu.* 165-178. (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı, 2006)
- Schimmel, Annemarie. *ve Muhammed Onun Elçisi'dir.* çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi 2011.
- Schuon, Frithjof. *İslâmı Anlamak.* çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz yayınları, 1999.
- Tüccar, Zülfikar. "Nâbîga el-Ca'dî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.



<https://doi.org/10.46231/sufiyye.958937>

Gönderilme Tarihi: 30.04.2021

Kabul Tarihi: 23.06.2021

Sufiyye

Haziran 2021/Sayı: 10

June 2021/Issue: 10

Muallim Nâci'nin Dünyasında Tasavvuf

Şūfīsm in the World of Muallim Nâcī

Dr. Öğr. Üyesi
Şeyda ÖZTÜRK



Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0001-4861-3186

sydaozturk@hotmail.com

Öz

Muallim Nâci şair, muharrir ve muallim vasıflarıyla Tanzimat döneminin en bilinen ve üzerinde konuşulan isimlerinden biridir. Döneminin dil, edebiyat tarih alanında yaptığı tercüme, tenkit ve lugat çalışmalarının yanı sıra dîni ve tasavvufî sahada da çalışmaları bulunmaktadır. Nâci Tanzimat sonrası yenileşme hareketleri karşısında Fransız Edebiyatından güçlü tercüme ve serbest şiir formunda şiirler kaleme almakla birlikte elini gelenek altında temsil edilen aruz formundan çekmemiş, aruzu sade bir Türkçeyle buluşturmuştur. Yahya Kemal Beyatlı, Mehmet Akif Ersoy, Tevfik Fikret Muallim Nâci'nin önde gelen temsilcilerindendir. Muallim Nâci'yi edebi ve siyasi çevrede tartışmalara ve çoğu kez ağır ithamlara bırakan bir diğer yönü ise onun siyasi yönden milli bir duyuş içinde ısrar etmesi ve ümmet bilincini şiir ve nesrinde seslendirmesidir. 1891 yılında kaleme almış olduğu "Ertuğrul Bey Manzûmesi" Sultan Abdülhamid Han tarafından kendisine "Târih-nüvis-i Selâtin-i Osmân" pâyesini kazandırmıştır. Dîni ve millî şuuru yüksek bir âlim olarak Nâci'nin eserlerinde sağlam bir tevhid inancı, samîmi bir peygamber ve ehl-i beyt sevgisi, İslâm medeniyetinin teşekkülünde rol oynamış şahsiyetlere derin bir hürmet vardır. Çağının batı rüzgarları karşısında pek çok çağdaşının aksine Nâci'nin savrulmasını engelleyen temel unsurlara inildiğinde iman ve amel bütünlüğü olan bir aile içinde, tasavvuf ve irfan ehli kimselerin refakatinde bir yaşam sürdüğü görülür. Nitekim Nâci'nin hayatında tesir altında kaldığını belirttiği sahneler, tanıştığı mutasavvıflar, eserlerinde yer verdiği sûfiler ve işlediği konular düşünce ve duyuş dünyasında tasavvuftan büyük ölçüde beslendiğine şahitlik etmektedir. Çalışmanın konusu Türk edebiyatında ve fikrî sahada geleneğin temsilcisi olarak bulunan Muallim Nâci'nin hayâtı, meşrebi, mutasavvî çevresi ve eserleri üzerinde gözükten tasavvufî dinamikleri keşfetmektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Muallim Nâci, Mevlevîlik, Şiir, Tasavvuf Edebiyatı

Abstract

Being a poet, writer, and teacher, "Muallim Nâci" is one of the most known and spoken names of the Tanzimat period. Along with translation, criticism, and linguistic works, he also provided religious and mystical works. Facing with post-Tanzimat Renewal movements, he made influential translations from French literature, but did not give up the basic types, measures, and propositions of the tradition, and used aruz prosody with plain Turkish. He is criticized in literature and politics because of his insistence on a national perspective from a political perspective and voicing the ummah's consciousness in poetry and prose. Thanks to "Ertuğrul Bey Manzûmesi" he wrote in 1891, he was given the "Tarih-nuvis-i Selatin-i Osman" degree by Abdul Hamid II. As a poet and writer with high religious and national consciousness, there is a strong belief in oneness, an intimate love of prophets and ahl al-bayt, and deep respect for individuals who played an important role in the formation of Islamic civilization. Unlike many of his contemporaries dispersed by western winds, he stood upright thanks to the major elements including the fact that he lived in a family with the integrity of belief and deeds, accompanied by şûfis and people with wisdom. In reality, he is heavily influenced by şûfism in the realm of thinking and perception. This study explores the dynamics of şûfism in his life, works, disposition, and his mystic environment.

Keywords: Muallim Nâci, Şûfism, Poem, Mawlawiyya, Şûfi Literature.

Giriş

Tanzîmat döneminin tenkit, lugat ve edebiyât tarihi ile ilgili çalışmaları ile öne çıkan müellif ve şâiri olan Muallim Nâci (1849-1893) şahsiyeti ve ortaya koyduğu eserleri ile kendisinden söz ettirmiş kuvvetli bir kalemdir.¹ Muallim Nâci üzerine yapılan çalışmalar henüz vefât ettiği yıllarda başlamış, zenginleşen bir literatürle günümüze ulaşmıştır.² Bununla birlikte Nâci'nin edebiyât, dil, din, eğitim, gibi zengin bir sahâda³ eser te'lîf etmiş olması farklı akademik sahalarda yapılan pek çok tez ve makale çalışmalarına fırsat vermiştir.

Nâci'nin Tercümân-ı Hakikat gazetesinin edebiyât sâhifesini yönetmesi ile başlayan şöhreti, Recâizâde Mahmûd Ekrem ile aralarındaki münakaşalar edebiyât dünyasında eski-yeni tartışmalarının iki kuvvetli öznensinden biri olarak görülmesine sebep olmuştur. Banarlı'ya göre Nâci; yeni bir edebiyâtın varlığına inanmakla birlikte, eski edebiyâtı ihmâl etmemekte ve millî vicdânın seçtiği yolda yürümektedir. Nâci'nin doğu ile batıyı çok iyi şekilde okumaya fırsat veren müktesâbatı ise ondaki şuurun temel nedenidir.⁴

Nâci, her milletin talim ve terbiyesinde öncelikli başvuru kaynaklarının içinde dînî ve millî unsurların yer aldığı hafıza olduğunu düşünmektedir. Nitekim şiir ve nesrinde okuyucusuna rol model sunduğu şahsiyetlere bakıldığında; Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz. Ali, ehl-i beyt, Gazzâlî, Mevlânâ, Ahmed er-Rıfâî, İbnü'l-Arabî, Hâfız, Sâdî ve Abdurrahman Câmî'nin yanı sıra İbnü'z-Zübeyr, Mûsâ bin Ebü'l-Gazân, Süleyman Şâh, Ertuğrul

1. Abdullah Uçman. "Muallim Nâci", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/315.

2. bk. Osman Fahri, "Tarih-nüvis-i Selatin-i Al-i Osman-şair-i şehir merhum Muallim Naci Efendi", *Maârif* 4/93 (22 Nisan 1309/1893), 226-232; Mehmed Sabahaddin Salâhî, *Muallim Naci* (İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1310/1894); İsmâil Hakkı Eldem, *Osmanlı meşahir-i üdebası Muallim Naci Efendi: Birinci Defter* (İstanbul: Nişan Berberyan Matbaası, 1311/1893); Suûdü'l-Mevlevî, "Muallim Nâci", *Mahfil* (1340/1922), 186-187; Hüseyin Avni, *Muallim Nâci* (İstanbul: Alem Matbaası, 1311/1894); Abdullah Uçman, *Muallim Naci* (İstanbul: Toker Yayınları, 1998); Erdal, Bozdağ, *Muallim Naci'nin Düşünce Dünyası ve Tanzimat Yenileşmesindeki Yeri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.)

3. Muallim Nâci'nin tasnif edilmiş eserleri ve muhtevaları için bk. İzzet Kaçar, *Bütün Yönleriyle Muallim Nâci* (1849-1893) (Ankara: Gece Kitaplığı, 2019), 150-184.

4. Nihad Sâmî Banarlı, "Muallim Naci", *Resimli Türk Edebiyatı Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 2/984, 987.

Gazi, Fâtih ve I. Selim gibi İslâm tarihinin cephede ve gönül iklimindeki sultanları olduğu görülür.

Sultan Mahmud Han Türbesi'nin hazîresine sızlanan Nâcî'nin mezar taşında yer alan *Hak perestim arz-ı ihlas ettiğim dergah bir / Bir nefes tev-hidden ayrılmadım Allah bir* beyti hayat felsefesini özetleyen veciz bir ifade olarak pek çok ehl-i dilin kabir taşını süslemiştir.⁵

1. Muallim Nâcî'nin Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Ömer olan Muallim Nâci 1850 yılında İstanbul'da doğmuştur. Varna'lı Fâtümetü'z-Zehrâ hanım ile İstanbul'da saraçlık yapan Saraç Ali Bey'in oğludur. Babasının 1859 yılında vefatı üzerine dayısının yanında yaşamaya başlayan Muallim Nâci sekiz yaşından önce *Hâfız* ve *Kıssa-i İbrâhim Edhem* gibi klasikleri ezberledi. Fevziye mektebinde okuduğu yıllarda; müderris Müftüzâde Abdülhalim Efendi'den mukaddemât-ı ulûm ile birlikte sülûs ve nesih, Hafız Mahmud Efendi'den *Gülüstan*, Kavalalı Hüseyin Hoca'dan telhîs ve aruz, Kamyano Efendi'den Fransızca öğrendi. Bir müddet “Hulûsî” mahlası ile hattatlık yapan Nâcî Varna rüştiye mektebinin açılması ile 1867 yılında muallim-i sâni olarak görev aldı.⁶ Giritli Ali Aziz Efendi'nin (ö. 1213/1798) tasavvufi sembollerle örülüş Muhayyelât⁷’ında geçen “Nâcî billâh” karakterinden ilhamla “Nâcî” mahlasını seçen Nâcî'nin ilk şiirleri Tuna Gazetesinde yayınlandı. 1878 yılında Varna mutasarrıfı Kürt Said Paşa'nın husûsi kâtibi oldu ve Said Paşa ile birlikte “Asya Seyahati” olarak nitelendirdiği Tulça, Tırnova, Osman-Pazarı, İstanbul, Yenişehir Fener⁸, Siirt, Halep, Diyarbakır, Elazığ, Sivas,

5. Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevi, Fethi Gemuhluoğlu'nun kabir taşları Nâcî'nin bu beyti ile süslenmiş ehl-i dil makberelerinden birkaçıdır. bk. Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), 2/189; Selami Şimşek, “20. Asırda Bir Horasan Ereni İrfan Fethi Gemuhluoğlu'nun Metafizik Dünyası”, *Ay Vakti* 152 (Eylül- Ekim 2014), 26.

6. Fevziye Abdullah Tansel, “Muallim Nâci”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 9/15.

7. Aziz Girîdi Efendi'nin Muhayyelâtı'ı, kesrette-vahdet, vahdette kesret, âlem-i hayret, âlem-i lâhut, şeyh, kerâmet gibi kavramların yanı sıra Nâcî Billâh, Nâtuka, Şâhide, Şeyh Cevad gibi tasavvufi sembollerin ad olduğu kahramanları ile tasavvufî görüşlerin telkîni amaçlı bir hikaye olarak karşımıza çıkmaktadır. bk. Giritli Aziz Efendi, *Muhayyelât*, sad. Osman Sevim (İstanbul: Bilge/Kültür/Sanat, 2017).

8. Yunanistan'ın bugün Larissa olarak bilinen şehridir.

Erzurum, Trabzon şehirleri ile birlikte Sakız adasında bulundu. 1882 yılında Hariciye Mektûbî Kalemi halifelğine atanan Nâcî Said Paşa'nın kendisini beraberinde Berlin'e götürme teklîfini reddedererek İstanbul'da kaldı.⁹

Nâcî 1 Ocak 1883 yılında önceleri mektuplaşarak görüştüğü Ahmed Mithat Efendi'nin Tercümân-ı Hakikat gazetesinin edebî sütünunu yönetmeye başladı. Ahmet Mithat Efendi'nin kızı Mediha Hanım ile bir yıl sonra evlenen Muallim Nâci'nin Fatma Nigar isminde bir kızı oldu.

Nâcî *Tercümân-ı Hakikat*'te *Kuzu*, *Kebûter*, *Dicle*, *Feryad* gibi kendi şiirlerinin yanı sıra Victor Hugo'dan Gilbert'e uzanan batılı şair ve yazarlardan yaptığı tercümelere yer vererek edebiyat çevresinde adından başarı ile söz ettirdi. 1889'da Sekizinci Müsteşrikler Kongresi tarafından Türkçe'ye kazandırdığı eserlerden dolayı altın madalyaya layık görüldü. Nâcî'nin şiirlerinde divân edebiyatının ve bilhassa tasavvufi edebiyatın temel mazmunları olan "mey", "sâkî", "sâgâr" mazmunlarını sıkça kullanması yeni edebiyat taraftarlarınca Nâcî ve takipçileri için yıpratılma konusu oldu. Nâcî *Tercümân-ı Hakikat*'ten ayrılmasına neden olan bu tartışmaların ardından sırasıyla *Saâdet*, *Mürüvvet*, *İmdâdü'l-Midâd ve Mecmuâ-i Muallim* dergilerinin kurucuları ve yazarları arasında yer aldı. 1887'de Galatasaray Mekteb-i Sultânî ve Mekteb-i Hukuk'ta edebiyat muallimi ve Mekteb-i Edeb'de Farsça dersleri verdi. 1891'de Sultan Abdülhamid'e takdîm ettiği *Gazi Ertuğrul Bey Manzumesi* nedeni ile kendisine "*Tarih-nüvis-i Selâtîn-i Âl-i Osmân*" pâyesi ve Osmanlı tarihini yazma görevi verildi. Osmanlı Tarihini yazmak üzere ailesi ve yakın dostu Kefevî Dergâhı şeyhi Şeyh Vasfi (ö. 1910) ile birlikte Bursa, Söğüt, Bilecik ve İzmit seyahatlerinde bulundu. Bu gezinin ardından Fatih-Çarşamba'da münzevî bir hayat yaşayarak çalışmalarını devam ettiren Nâcî 11 Nisan 1893'te kırk dört yaşında kalp krizi teşhisi ile vefat etti. Nâcî'nin vefatından dolayı büyük üzüntü duyan Sultan Abdülhamit Nâcî'nin naaşının devlet protokolünün iştirâk ettiği bir merâsimle Sultan Mahmud Han Türbesi'ne defnedilmesini irâd buyurdu.¹⁰

Muallim Nâci çok geniş bir yelpâzede elliden fazla telifte bulunmuştur. Eserleri muhtevalarından hareketle şöyle tasnif edilmiştir.

9. Kaçar, *Bütün Yönleriyle Muallim Nâci*, 16.

10. Salâhi, *Muallim Nâci*, 1-49; Fahri, "Tarih-nüvis-i Selâtîn-i Âl-i Osman", 230; Tansel, "Muallim Nâci", 9/15-21; Uçman, "Muallim Nâci", 30/315; Ferhat Koca, "Mûsâ Kâzım Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/221-222.

Şiir Kitapları: *Terkîb-i Bend-i Muallim Nâci*, *Ateşpâre*, *Şerâre*, *Fürûzân Sünbüle*, *Mir'ât-ı Bedâyî*, *Yâdigâr-ı Nâcî*.

Manzum Destanları: *Mûsâ bin Ebü'l-Gâzân-yâhud Hamiyyet*, *Zâtü'n-Nitakayn-yâhud-İbnü'z-Zübeyr*; *Manzum Bir Vak'a-i Târihiyye*, *Gazi Ertuğrul Bey*.

Edebî Tenkit ve Sözlük Çalışmaları: *Muallim*, *Demdeme*, *Müdâfaanâme Istilâhât-ı Edebiyye*, *Lûgat-ı Nâcî*, *Çocuklar İçin Lûgat Kitabı*, *Kâmûs-ı Osmânî*.

Mektupları ve Biyografik çalışmaları: *Yazmış Bulundum*, *Şöyle Böyle*, *Mektuplarım*, *İntikad*, *Muhâberât ve Muhâverât*, *Osmanlı Şairleri*, *Esâmî*.

Belâgat ve Okul Kitapları: *Tâlim-i Kırâat*: *Tezhîb-i Ahlâk ve Islâh-ı Nefs Mekteb-i Edeb*, *Vezâif-i Ebeveyn*.

Tercümeleler: *Hurde-furûş*, *Muammâ-yı İlâhî -yâhûd- Bâzı Suver-i Kur'âniyye'nin Evâilindeki Hurûf-ı Teheccî*, *Sâib'de Söz*, *Sânihâtü'l-Arab*, *Sânihâtü'l-Acem*, *Emsâl-i Ali*, *Hikemü'r-Rifâî*, *Hulâsatü'l-İhlâs*, *Mütercem*, *Ubeydiye*, *Nümûne-i Sühan*, *Therese Raquin*, *İnşâ ve İnşâd*.

Şair Eserleri: *İ'câz-ı Kur'ân*, *Medrese Hâtıraları*, *Yâdigâr-ı Avni*, *Nevâdirü'l-Ekâbir*, *Mehmed Muzaffer Mecmuâsı*, *Aruz Numûnesi/Taktî*, *Necm-i Saâdet*, *Mecmûa-i Muallim*, *Heder*.¹¹

Fevziye Abdullah Tansel, Nâcî'nin dînî mensur eserlerini; *İcâz-ı Kur'ân*, *Muammâ-yı İlâhî*, *Hulâsatü'l-İhlâs ve Hikemü'r-Rifâî* ile takyîd ederken dînî şiirlerine İslâm Târîhi'nden mülhem manzum hikâyelerini, *Ateşpâre*, *Sünbüle*, *Yâdigâr-ı Nâcî*, *Fürûzân* isimli şiir kitaplarında yer alan dînî şiirlerini, *Mûsâ bin Ebü'l-Gâzân* ve *Zâtü'n-Nitakayn* isimli destanlarını ve konusu tevhîd olması yönüyle Lamartine ve Victor Hugo'dan yaptığı *Tazarru* ve *Hestî-i Fâtır* başlıklı şiirlerini dâhil etmektedir.¹² Ali Nar ise yukarıdaki eserlere ilaveten *Emsâl-i Ali* ve *Esâmî*'yi de Nâcî'nin dînî eserlerine dâhil etmekte ve *Hikemü'r-Rifâî*'yi Nâcî'nin tasavvufu ile ilgisini belirttiği yönünden mühim görmektedir. Ona göre Nâcî bir yanda şer'î ilimler bir yanda tasavvuf kültür ve zevki ile çift kanatlı bir yürüyüş gerçekleştirmiştir.¹³

11. Nâcî'nin eserleri ve muhtevâları için bk. Kaçar, *Bütün Yönleriyle Muallim Nâci*, 150-186.

12. Fevziye Abdullah Tansel, "Muallim Nâci'nin Dînî Eserleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* (1962), 161-77.

13. Ali Nar, "Muallim Nâci'nin Dînî Eserleri", *Yeni Sanat* 1/8 (Kasım 1974), 38-40.

Gerçek şu ki Muallim Nâci dînî ve tasavvufî düşüncesini yalnızca sözü geçen eserlerinde yansıtmakla iktifâ etmemiş, eserlerinin tamamında tasavvufî müktesâbatını ortaya koymuştur. *Nevâdiru'l-ekâbir*, *Sâib'de Söz* ve *Mütercem* gibi eserlerinde mutasavvıfların hayatları ve eserlerinden yaptığı tercüme, iktibas ve şerhler, sûfilere ithâf ettiği şiirler, eserlerinde yer alan tasavvufî kavramlar, öznesini Hz. Ali, Ahmet er-Rifâî ve Şeyh Gâlib'in oluşturduğu *Emsâl-i Ali*, *Hikemü'r-Rifâî*, *Mehmed Muzaffer Mecmuâsı* gibi eserleri dikkate alındığında müstakil bir çalışma zarûreti doğmuştur. Buradan hareketle Muallim Nâci'nin hayâtında tasavvufun yeri, tasavvuf muhtevâlî eserleri ve eserlerinde tasavvufî sembolizm çalışmamızın alt başlıklarını oluşturmaktadır.

2. Muallim Nâci'nin Hayatında Tasavvuf

Dînî tahsile önem verilen bir âilede yetişen Nâci Fevziye mektebi yıllarında Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetmiştir. Onun dînî ve tasavvufî bir çevrede yetişmesinde ilk rol model babası Sarac Ali Bey'dir. İşinde titiz bir esnaf olmakla birlikte derviş meşreb bir zât olan babası hakkında Salâhî: "Derviş meşreb, kanaatkâr, hamiyetmend, dindar bir zât idi" demekle ve Sarac Ali Bey'in sık sık Sünbül Sinân dergâhında zikrullah ile meşgûl olduğunu, Muallim Nâci'nin doğumu ile dergâha nezirlerde bulunduğunu ve oğlunun eğitim hayatı ile yakînen ilgilendiğini kaydetmektedir.¹⁴ Nâci, *Ömer'in Çocukluğu'nda* babasının genç yaşına rağmen güven duyulan bir esnaf olduğunu, bir Âhilik kurumu olan orta sandığına mütevellî seçildiğini, hizmet etmeyi hizmet edilmekten üstün tuttuğunu belirtir.¹⁵ Devamında babasının herhangi bir tarikata zâhiren intisâb etmemekle birlikte döneminin meşâyih-i kirâmî ile ihtilât hâlinde olduğunu aktaran Nâci Zincirlikuyu Kâdirî Dergâhı şeyhi Abdülhalîm Efendi'nin babasının dükkan komşusu ve Helvâyî Dergâhı şeyhi Hacı Ali Efendi'nin ise babasının kalfası olduğunu paylaşır. Babasının kalfası ve ayna zamanda şeyh olan Hacı Ali Efendi'ye hürmetini ise şu cümlelerle ifâde eder:

"Kendisi meşâyih ve dervîşân ile ihtilât üzere bulunduğu hâlde âle'l-âde bir tarikata intisâb etmemiştir. Bu ihtilâtın sebebi kendisinin

14. Salâhî, *Muallim Nâci*, 10-11.

15. Muallim Nâci, *Sünbüle Üçüncü Bölüm Ömer'in Çocukluğu* (İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1307/1890), 191.

dükkanında kalfa bulunan Hacı Ali Efendi idi. Bu zâtı tanıyan şeyhler, dervişler dükkana uğrarlardı. Peder Hacı Efendi’yi ziyâde sevdiğinden zâirlerine de ikrâm ederdi.”

Nâcî, şeyh halifesi olduğu halde saraçlık ile geçimini sağlayan Hacı Ali Efendi’nin tasavvufî çizgisinden etkilenmiştir. Haftada bir gün kemâl-i tevâzu içinde babasından izin alarak tekkede vazîfesini ifâ eden Hacı Ali Efendi hakkındaki kanâatini şöyle arz eder:

“Hacı Efendi’yi sonradan çok takdîr ettim. Kendisi için bir tekyede rahatça oturup vakit geçirmek pek kolay olduğu hâlde çalışkanlığı tercih etmiş idi. Hem dervîş, hem şeyh, hem saraç kalfası idi.”¹⁶

Muallim Nâcî annesinin tasavvuf dünyâsı hakkında ise “Vâlidemiz de bizimle hem meslektir. Şu kadar var ki biz ümmetin usâtından isek o sâlihâtındandır. Cenâb-ı Hak sıdk u safâdan bir gönül terkîb etmiş de ona ihsân buyurmuş” demektedir.¹⁷ *Mektuplarım*’da yer alan, “Kulak verme, işine bak!” başlıklı kırk beşinci mektup, Nâcî’nin çocukken büyükannesinden dinlediği avcılarının ıslığından dolayı su içmekten korkan tayın hikayesini konu edinir. Nâcî yıllar sonra Fatih Câmîi’nde bir Mevlevî vâizden hikayeyi tekrâr işitince büyükannesini rahmetle anar.¹⁸ Tay hikayesinin Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinde yer alan bir hikâye olması, Nâcî’nin *Mesnevî* irfânı ile çocuk yaşlarda tanıştığını gösterir.¹⁹ Nitekim bu tecellî daha sonraki yıllarda etkisini daha bâriz gösterecek, Muallim Nâcî’nin başucu kaynağı *Mesnevî* olacaktır.

Nâcî’nin tasavvufa merâkı ve mutasavvıflarla olan yakınlığı otuzlu yaşlarında da devam etmiştir. Yenişehir Fener mutasarrıflığı yıllarında Ramazan’da beş on gün bir mescidde *Mesnevî* okutan Nâcî²⁰ aynı yıllarda Beşiktaş Mevlevihânesi şeyhi Şeyh Nazif Ahsen Dede’nin damadı²¹ Mevlevî şâir Yenişehirli Avni Bey (ö. 1884) ile tanışmış ve kendisinden *Mesnevî* dinlemiştir.²² Fevziye Abdullah Tansel Muallim Nâcî’nin kalben

16. Nâcî, *Sünbüle Ömer’in Çocukluğu*, 193.

17. Nâcî, *Sünbüle Ömer’in Çocukluğu*, 195.

18. Muallim Nâcî, *Mektuplarım* (Kostantınıyye: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1303/1886), 112-125

19. Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2006), 3/351.

20. Muallim Nâcî - Ahmet Mithat, *Muhâberât ve Muhâverât* (İstanbul: y.y., 1311/1894), 93.

21. Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 5/188.

22. Muallim Nâcî, *Osmanlı Şâirleri* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1307/1890), 142.

Mevlevîliğe mütemâyîl oluşunda Yenişehirli Avni Bey ile kurduğu yakın dostluğun etkili olduğunu düşünür.²³

Muallim Nâci'nin dînî duyuş sâhibi bir şâir ve müellif oluşu devrin kalemlerince üzerinde durulan bir konudur. Salâhî onun ömrünün son demlerinde kadim dostu Kefevî Tekkesi şeyhi Şeyh Vasfi Efendi ve Nakşîbendî Şeyhi Şeyh Mûsâ Kazım Efendi gibi mutasavvıf dostlarıyla vakit geçirdiğinden ve yanlarında ilim tahsil ettiğinden bahsetmektedir.²⁴ Osman Fahri *Maarif Gazetesî*'nde Nâci'nin Ayasofya Câmii'nden dedegân ve dervişânın tehlillerle uğurladığı Nâci'nin vefat merasimini anlattığı satırlarda onun yüksek ahlâkına dâir şu tespitleri yapar:

“Nâci fezâil ve mekârîm-i ahlâkiyenin kâffesi ile mütehallî idi. Sıdk ve istikâmeti, mürüvvet ve tevâzu'u, nezâket ve hamiyyeti, beşâşet ve letâfeti vardı. Büyüklere riâyet ve hürmet eder, akrânına rıfk ve mülâyemet gösterir, küçüklerine lütuf ve nezâket ibrâz ederdi.”²⁵

Nihad Sâmi Banarlı Muallim Nâci'nin manevî terbiyesinin tasavvuf kültürü ve inancı ile zenginleştiğini vurgular ve ilk yıllarından itibaren eserlerindeki tasavvuf kültürüne dikkat çeker. Ona göre Nâci'nin *Ahmed er-Rifâî*'nin hikmetlerine yapmış olduğu *Hikemü'r-Rifâî* isimli eseri tasavvufa ilgisinin neticesidir ve *Terkîb-i bend*'inde yer alan aşağıdaki beyit bu ilginin şahitlerinden biridir.²⁶

*Bir dilbere dil ver ki cemâli ola bâkî/ Meyledüğün sûreti dilber mi sanırsın*²⁷

Nezîhi Ferhun Muallim Nâci'nin tasavvufî neş'esini *İhtilâfâtıyla uğraşmakta dehrin zevk yok/ Zevk onun mîrsad-ı ibretten temâşâsındadır* beytinde dile getirdiğini belirtmekte ve onunla ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır:

“Dindar, müslüman, mütevâzi bir âilenin çocuğu olan Naci, döneminin tam anlamıyla müslüman kalmasını bilmiş, bunu hayatıyla ve eserleriyle gerçekleştirmiş; yeri geldiğinde bunun kavgasını yapmış, hayatının sonuna kadar namuslu kalmayı becermiş bir müslüman-şâirdir-yazardır. Hatta alçak gönüllülüğü yüzünden gizlemesine rağmen Naci bir tarikat bağlısıdır da”²⁸

23. Tansel, “Muallim Nâci'nin Dînî Eserleri”, 175.

24. Salâhî, *Muallim Nâci*, 43-44.

25. Fahri, “Tarih-nüvis-i Selâtin-i Âl-i Osman”, 47.

26. Nihad Sami Banarlı, “Muallim Nâci”, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi 2* (1979), 986.

27. Muallim Nâci, *Terkîb-i Bend* (Tuna: Tuna Vilâyeti Matbaası, ts.), 3.

28. Nezîhi Ferhun, “Muallim Naci Üstüne Bazı Dikkatler”, *Yeni Sanat* 1/8 (Kasım 1974), 35-37.

Cemil Meriç ise Nâcî'nin dünya görüşünü şu cümle ile özetler: “O bir bütün olarak İslâmi dünya görüşüne bağlıdır: Müslüman ve Osmanlı”²⁹

Muallim Nâcî'nin tasavvuf dünyası ile irtibatına işâret eden bir diğer sahne evlilik sürecindeki notlarda gün yüzüne çıkar. Ahmed Mithat Efendi yalısında gerçekleşen ve o dönemin yazın hayatına “Muallim Nâcî düğünü”³⁰ şeklinde konu olmuş düğün merâsiminin ikinci günü konağa meşâ-yih-i kirâm dâvet edilerek düğün bir mevlîd töreni ile devâm ettirilmiştir.³¹

Dönemin bir tarafı hızla batıya savrulan rüzgarında Muallim Nâcî'nin vakûr ve îmanî çehresi, kadere teslîm-i rıza gösteren bir derviş portresine tamamen uymaktadır. Nitekim kendisinde ölüm emârelerini gördüğünden dolayı endişelenen eşi Mediha Hanım'ı “her nefis ölümü tadacaktır” meâlli âyeti kırâatle teskîn etmekte ve devamında “Ehl-i İslâm'ın mevtten havf etmeyecek kadar kalblerinde îman kuvveti mevcuttur”³² cümlesini serdetmektedir. Nâcî'nin bu dindarâne cevâbı yalnızca âhîret inancı sağlam bir dindarlığa işâret etmekle kalmaz, Mithat Bahârî Beytur'un “Mevlevîlerde üç haslet bulunur: Yüreklerinden ölüm korkusu kalkar, kınanmaktan korkmazlar, bunaklık illetine uğramazlar”³³ şeklinde ifâde ettiği Mevlevî bir mürîdin husûsiyetleri ile de tamamen örtüşür.

Muallim Nâcî'nin naaşı Mevlevîliğe özgü cenâze merâsimi ile teşyî edilmiştir. II. Abdülhamit Nâcî'nin genç yaşta vefâtını üzüntü ile karşılamış ve cenâze masraflarının hazîne-i hâssâ-i şahânedan karşılanarak II. Mahmud Han Türbesi hazîresine defnedilmesini emretmiştir. Dedegân ve dervîşânın tehlilleri öncülüğünde ve devlet ileri gelenlerinin katıldığı kalabalık bir cemâatle uğurlanan Nâcî'nin vefât merâsimini Osman Fahrî şu cümleleriyle tavsîf etmektedir:

“...Ramazan-ı mübârekin yirmi altıncı perşembe günü Ayasofya Câmî'i mübârekinde salât-ı asrı müteâkib cemâat-i kesîre-i müslime tarafından bir salât-ı cenâze edâ edilmiş ve akabinde o cemâat-i kesîre-i müslime musallâda bir tavr-ı hazîn ile mevzû' bulunan bir tâbutu parmakları üzerinde kaldırarak huld-âşiyân Sultân Mahmûd Hân Türbe-i münîfesine doğru yola düzülmüş idi... Dedegân ve dervîşân pîşgâh-ı tâbûtta tehlîl-hân

29. Yeni Sanat, “Muallim Nâcî Üzerine Cemil Meriç'e Sorular”, *Yeni Sanat* 1/8 (Kasım, 1974), 49.

30. Kaçar, *Bütün Yönleriyle Muallim Nâcî*, 76.

31. Taha Toros Arşivi, Dosya No: 118-Muallim Nâcî. “Cemiyet-i Velime”, *Kişisel Arşivlerde İstanbul Belleği*, İstanbul Şehir Üniversitesi, e-arşiv., Ceride-i Havadis.

32. Salâhî, *Muallim Nâcî*, 45

33. Mithat Bahârî Beytur, *Pîr Aşkına*, nşr. Nuri Şimşekler (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 16.

olmakta bulunduğu için i'lâm-ı yüreklerindeki rikkat-i meftûre hep birden cûşân olmuş ve bu manzara-ı adem-nümûdu gören her İslâm dîdesi giryeler dökmüşdür..."³⁴

Son zamanlarda devlet ricâli, padişah ve şehzadelerin vefâtları akabinde âdet olarak uygulanan ve tekkelerin kapatılışına kadar devâm eden bu cenâze merâsimlerinde, cenâzeye tabutun önünce ağır ağır giden kudemây-yı meşâyıhdan sikkeli ve hırkalı Mevlevî dedegâni ve dervîşâni eşlik eder, cenâze kendi tavrında okunan ism-i celâl, tehlîl ve salât ü selâmlar eşliğinde kabre götürülürdü.³⁵ Yukarıdaki tablo Muallim Nâci'nin bir Mevlevî ve Mesnevihân olmasının yanı sıra Mevlevî âdetlerince tertip edilen bir devlet töreni ile uğurlandığının da göstergesidir.

2.1. Muallim Nâci'nin Tasavvufî Meşrebi

Muallim Nâci'nin tasavvufu ile ilgili hakkında bazı kalemler Nâci'nin *Ömer'in Çocukluğu*'nda geçen "Zâhîran bir tarikata intisap etmemek konusunda biz dahi isr-i pedere iktifâ eyledik" gibi cümlesinden hareketle tasavvufa mesafeli oluşu neticesine varmış, bir kısmı da "Çıkın şu savmaadan, zâhidân, cihânı görün/ Nasıl güzel geçiyor âlemin zamânı görün/ Bilin betâlet ü gayret nedir, ne hâsıl eder/ Bakın şimendüfere, bir de kârvânı görün!"³⁶ gibi mısra'larından hareketle tasavvufî hayat ve tekke atmosferine itiraz eden bir kimlik olarak Nâci'yi sunma yanlısına düşmüşlerdir.³⁷ Yine onun telifâtı içinde geçen zâhid, rind, sûfi ibârelerinin tasavvufî terminolojide yüklendikleri anlam farklılıkları dikkate alınmaksızın, Nâci'nin tasavvufi şiirlerinin aşk-ı hakîkiden değil hikemî söz söylemek gayesiyle yazdığı da iddiâ edilmiştir.³⁸

Oysa ki Nâci'nin tüm eserleri dikkatle incelendiğinde mutasavvıflara arz u hürmet eden, tasavvuf yolunun pîrleri adına şiir ve methiyeler kaleme alan, sûfilerin hikmet ve nüktelerine eserlerinde yer veren, günlük hayatında dostlarını mutasavvıf şahsiyetlerden seçen, yolunu sık sık irfan mahalli dergâhlara düşüren, şiir ve nesri ile mutasavvıfların eserleri ve

34. Fahri, "Tarih-i Nüvis-i Selatin-i Âl-i Osman", 226.

35. Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınevi, 1983), 424.

36. Muallim Nâci, *Fürûzân* (İstanbul: y.y., ts.), 27.

37. Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2002), 31.

38. Tarakçı, *Muallim Nâci Efendi*, 395.

tasavvufî kavramları çağının okuyucusu ile buluşturma gayretinde bulunan bir Nâcî ile karşılaşılır. *Dânâ ile et sohbeti yâ kûşe-nişîn ol /Nâdânlar ile muhtelit olmak ne belâdır* beyti dostlarını seçicilikte Nâcî'nin hassasiyetine işâret ederken³⁹ *Fürûzân*'da yer alan "Olalı müntesib-i mürşid-i aşkın ey mâh/ Tekkeden tekkeye koşmaktan usandım billâh" beyti Nâcî'nin şiirlerinde tekke ve dergahlara yönelişinin ipuçlarını vermektedir.⁴⁰ Öte yandan Kayahan Özgül Nâcî'nin kitaplara girmeyen beyitlerinden olan "Baştanbaşa dergahlar olsun/Hâl ehline dergâhın açık yâ Mâbûd" beytini bir Cuma günü Eyüp semtinde arkadaşı Muallim Feyzi (ö. 1910) ile ziyaret ettiği tekkenin kapalılığı karşısında duyduğu tahassürü dile getirirken kaleme aldığı ifade etmektedir.⁴¹

Bununla birlikte Nâcî yaşadığı devrin tasavvuf dünyasına otokritikten uzak kalmayan bir isimdir ve gördüğü liyakatsızlıklara duyarlılık göstermiş bir kalemdir. Sahte mürşidlere tahammülü yoktur. "*Dâ'vî-i irşâd eden eşhâs reh-zendir bütün/ Dost zannettiklerin âlemde düşmendir bütün*", "*Huşyâr bulun hırka vü tesbihe kapılma/ Sen bu müteşeyyihleri rehber mi sanırsın?*"⁴² şeklindeki beyitler müteşeyyihlere tavrını ortaya koyduğu mısralardır.

Nâcî ve tasavvuf başlığı altında belirliliğe ihtiyaç duyan bir diğer konu onun tasavvufî meşrebidir. Farklı kalemlerin yaptığı çalışmalarda Nâcî'nin Bektâşilik, Rifâilik ve Mevlevîlik ile ilgisi üzerinde durulmuştur.

2.2.Muallim Nâcî'nin Bektâşiliği

Alevîlik ve Bektâşilikle ilgili yakın zaman çalışmalarından *Alevi-Bektâşî Şiirleri Antolojisi*'nde Nâcî'nin Bektâşî olduğu, eski İstanbul ârifleri ve Bektâşîlerinin kendisini "Mesûd-ı Harabâtî" adıyla tanıdıkları ve Nâcî'nin 1887 yılında Rumeli Hisârı Bektâşî dergahına müntesip olduğu yazmaktadır. Bu bilgilerin yanı sıra "*Ey gonce, açılma, yürü nâdan arasında/ Hiç gül mü biter hâr-ı mugaylan arasında*" ve "*Câm-ı aşkın nûş edip hayran olan Bektaşîleriz/ Neşâyâb-ı halka-yı rindân olan Bektaşîyiz*" beyitleri ile

39. Nâcî, *Terkîb-i Bend*, 4.

40. Nâcî, *Fürûzân*, 35.

41. M. Kayahan Özgül, *Şiirin Hazanında Gazel Dökenler: 5 Muallim Naci Efendi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016), 511.

42. Nâcî, *Fürûzân*, 29; a.mlf., *Terkîb-i Bend*, 3.

başlayan iki şiir Nâcî'nin şiiri olarak gösterilmektedir.⁴³ Ne var ki herhangi bir delil gösterilmeksizin verilen bu bilgilerde Nâcî'nin vefat târihi dahil tutarsızlıklar bulunmaktadır. Bunlardan ilki II. Mahmud'un 1826 yılında yeniçeri ocağının kapatılmasının ardından Bektâşî dergâhlarını kapatması ve 1887 yılına gelindiğinde İstanbul'da açık bir Bektâşî dergâhının bulunmadığıdır.⁴⁴ Bu bilgileri sorgulamaya neden olan ikinci husus ise yukarıda Nâcî'ye atfedilen iki şiirin de Nâcî'nin hayatında ve vefatı sonrasında basılan şiirleri arasında yer almamış olmasıdır.⁴⁵

Bedri Noyan da *Bütün Yönleri ile Bektâşîlik ve Alevilik* kitabında Nâcî'yi Bektâşî şairler arasında göstermiş ve “Nâcî” adını Bektâşîliğe intisâbı ile aldığını ortaya atmıştır. Ona göre Nâcî'nin Bektâşîlere kötülük etmiş II. Mahmud Türbesi'nin bahçesine medfûn oluşu bir talihsizliktir ki aslında bu durum verdiği bilgilerde kuşku içinde olduğunu da göstermektedir.⁴⁶ Oysa ki Nâcî bizatihi Ahmet Mithat Efendi ile yazışmalarını ihtivâ eden *Muhâberât ve Muhâverât* isimli eserinde Nâcî mahlasını nasıl aldığı anlatır:

“Ne zaman Nâcî oldum bilir misiniz? Söyleyeyim: Azîz Efendi'nin “Muhayyelât” nâmındaki kitabını ele geçirebilip de kemâl-i şevk ile mütâlaa ettiğim zaman”⁴⁷

Muallim Nâcî Aziz Efendi'nin *Muhayyelât*'ında “Kıssa-i Nâcî ve Şâhide” başlıklı hikâyesinde geçen Nâcî Billâh karakterinden⁴⁸ etkilenmiştir. Hikâyede Nâcî Billâh güzelliği ile meşhur Şâhide'nin imtihanından geçmekle birlikte devrin kutbu Kübrevî şeyhi tarafından halifelğe layık görülen bir karakterdir.

Nâcî'nin tüm nazım ve nesrinden hareketle Bektâşî olduğu sonucunu çıkarmak mümkün değildir. Adem Ceyhan *Emsâl-i Ali*'ye yaptığı tercümede “Muallim Nâcî Bektâşî mi?” başlığı altında konuyu ele almakta ve

43. İsmail Özmen, *Alevi-Bektâşî Şiirleri Antolojisi* (Ankara: Saypa Yayın-Dağıtım, 1998), 4/315-316.

44. Mehmet Şeker, “Bektâşî Tekkeleri Hakkında II. Mahmud'un Fermânı”, *İslâmî Araştırmalar Osmanlıya Dair 3-4 Özel Sayısı* 12/3-4 (1999), 273-276; Gülay Yılmaz, “Bektâşîlik ve İstanbul'daki Bektâşî Tekkeleri Üzerine Bir İnceleme”, *Osmanlı Araştırmaları/ The Journal of Ottoman Studies* 45/45 (2015), 97-136.

45. Söz konusu şiirler Muallim Nâcî'nin kitaplara girmiş ve girmemiş bütün şiirlerinin derlendiği M. Kayahan Özgül'ün *Şiirin Hazanında Gazel Dökenler: 5 Muallim Naci Efendi* eserinde de yer almamaktadır.

46. Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevilik* (Ankara: Ardıç Yayınları, 2003), 6/244-246.

47. Ahmet Mithat - Muallim Nâcî, *Muhâberât ve Muhâverât* (İstanbul: y.y., 1311/1893-1894), 139-141.

48. Giritli Ali Aziz Efendi, *Muhayyelât* (İstanbul: Bilge/Kültür/Sanat, 2017), 257.



Nâcî'nin Ehl-i beyte dâir şiirlerinden dolayı Bektâşî gösterilmek istendiğini belirtmektedir.⁴⁹ Görülen o ki Nâcî'nin Hz. Peygamber ile birlikte Ehl-i beyt ve şühedâ-yı Kerbelâ'ya olan derin hürmeti ve bu hürmetin şiirindeki yansımaları Bektâşî zümrenin Nâcî'yi sahiplenmesine neden olmaktadır.

2.3. Muallim Nâcî'nin Rifâîliği

Nâcî'nin Rifâîlik ile ilgisini kuran husûs Ahmed er-Rifâî'nin hikmetlerinden sekiz tanesini seçerek tercüme ve şerh ettiği *Hikemü'r-Rifâî* isimli eseri ve önsözünde yer alan ifâdeleridir. Nâcî bu eserin bazı kısımlarını tercüme cesâretini göstermesine sebep olan âmili “Muhammed Ebu'l-Hudâ Efendimiz” ifâdesiyle işaret ettiği Ebu'l-Hudâ Sayyâdî (ö.1909) olarak açıklar ve ona duyduğu hürmet ve ta'zîmi şu kelimelerle satırlara döker:

“...Nâşir-i envâr-ı hakikat, mürşid-i erbâb-ı tarîkat olan cedd-i kerîmlerinin urefâ-yı ümmete pek kıymetdâr bir yâdgârı bulunan risâle-i mezkûrenin şerhine himmet ve bu sûretle de bi'l-cümle ehl-i İslâm'a ve husûsiyle uşşâk-ı âl ü evlâd-ı kirâma bir büyük hizmet etmiş olduklarından dolayı Ebu'l-Hudâ Efendi hazretlerine ne kadar arz-ı takdîrât ve ta'zîmat olunsa hakkıyla ifâ-yı vecîbe-i şükrân edilmiş olamaz....Böyle bir cesârette bulunuşum *Risâle-i Ahmedîyye*'nin hâvî olduğu cümlelerin Ebu'l-Hudâ Efendi hazretleri tarafından fasîh ve belîğ ibâret-i vâziha ile şerh edilmiş olmasındandır. Yoksa öyle bir gavs-ı a'zamın her biri bir cihân-ı ma'rifet olan hikem-i azîmesine dâir- velev beş on satırdan ibâret olsun- söz söylemek hadd-i âcizânemin bütün bütün fevkinde görünüyordu. Ebu'l-Hudâ Efendi hazretleri o şerhi elbette Hz. Pîr'in imdâd-ı rûhâniyetiyle yazmış oldukları gibi ben de bu eseri zât-ı âlî-i fâzîlânelerinin ma'rifet-i mevrûse ve meksûbelerinden istimdâd ile yazmağa cür'et ediyorum”⁵⁰

Muallim Nâcî'nin *Hikemü'r-Rifâî*'yi kaleme aldığı 1887 yılında Ebü'l-Hudâ Sayyâdî Rumeli Kazaskeri ve Rifâîyye tarîkatının İstanbul'daki en güçlü temsilcisi olarak bulunmaktadır.⁵¹ Muallim Nâcî *Hikemü'r-Rifâî*'yi telif ederken Ebü'l-Hudâ Efendi'nin *Kalâidu'l-zeberced alâ hikmeti mevlânâ*

49. Adem Ceyhan, *Emsâl-i Ali* (İstanbul: Buhara Yayınları, 2011), 17.

50. Muallim Naci, *Hikemü'r-Rufâî* (b.y.: Matbaa-i Âmire, 1304/1886), 6-8.

51. Butros Ebû Manneh, “Sultan Abdülhamid II ve Şeyh Ebü'l-Hudâ es-Sayyâdî”, çev. İrfan Gündüz, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1989-1995), 385.

*el-gavs eş-şerîf er-Rifâî Ahmed*⁵² ismiyle yapmış olduğu Arapça şerhten istifâde etmiş ve bu cesâreti Ebu'l-Hüdâ Efendi'nin mâneviyâtından istimdâd ile kaleme aldığını belirtmiştir. Muallim Nâci'nin Ebü'l-Hudâ Efendi için yazdığı yukarıdaki satırlar Nâci ile Ebü'l-Hudâ Efendi arasında muhîblikten öte bir mürid-mürşîd ilişkisinin varlığını düşündürmüştür.⁵³

Bununla birlikte Nâci bilhassa tanışmış olduğu devrinin mutasavvıflarını belirtmekten çekinmediği *Esâmî*'si dahil diğer eserlerinde Ebü'l-Hudâ Efendi ile yakın temas ettiğine dâir herhangi bir paylaşımında bulunmamıştır.

2.4. Muallim Nâci'nin Mevlevîliği

Nâci'nin tasavvufî meşrebi ile söylenecek en kuvvetli ifâde onun Mevlânâ ve Mevlevîliğe duyduğu derin muhabbet ve bağlılıktır. Muallim Nâci Mevlevîdir. Veled Çelebi İzbudak (ö. 1953) Beşiktaş Mevlevîhânesi'nde kaldığı sürece Hüseyin Fahreddin Dede (ö. 1911) vesîlesi ile tanıştığı Mevlevîleri *Hâtıralar*'ında "İstanbul'da tanışıp sohbetlerinden istifâde ettiğim Mevlevî mensûbu zâtlar şunlardır" şeklinde kaydetmekte ve listede Muallim Nâci'yi kayınpederi Ahmed Midhat Efendi ile birlikte zikretmektedir.⁵⁴ Osman Fahri ise Muallim Nâci'yi vefâtından bir hafta önce Fatih'te Mesnevîhân Es'âd Dede'nin (ö. 1911) huzûrunda *Mesnevî* dinlerken gördüğünü dile getirmekte ve bu vesîle ile Nâci'nin beşten fazla *Mesnevî*'yi hatmettiğini belirtmektedir. Ona göre Nâci çocukluk çağından itibâren Mevlânâ'ya bağlıdır.

"Merhûm'un bilhassa Cenâb-ı Mevlânâ'ya meftûniyet-i ma'neviyesi olup, "Ömer" in Çocukluğu" makâlesinde bunu alenen beyân etmiş ve zâten ber-hayât iken *Mesnevî-i Şerîf*'i beş def'adan ziyâde hatmeylemiş idi. *Mesnevî-i Şerîf*'i hemân kâmilten ezberinde bulunduğu ve o dekâyık-ı hikemiye ve ârifânesinde sık sık Mesnevî'den ebyât-ı âliye yazarak letâfet-i makâline berekât-dehâ letâfet-bahş olurdu. Hatta hiç unutamam abd-i âciz Cenâb-ı muallimi vefâtından bir hafta mukaddem Fatih Câmî-i

52. Ebü'l-Hüdâ Efendi Muhamemd b. Ali es-Sayyâdî, *Kalâidü'z-Zeberced alâ Hikem-i Mevlânâ el-Gavsü's-Şerîf er-Rifâî Ahmed* (Beyrut: Dâru'l-Beyrût, 1429/2008), 439.

53. Muharrem Varol, *II. Abdülhamid'in Danışmanı Ebü'l-Hudâ Sayyadî'nin Hayatı Eserleri ve Tesirleri* (1850-1909) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 41.

54. Veled Çelebi İzbudak, *Tekkeden Meclise Sıra Dışı Bir Çelebi'nin Anıları*, nşr. Yakup Şafak - Yusuf Öz (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 57.

Şerîf’inde Mesnevî-hân Es’ad Dede hazretlerinden *Mesnevî* dinlemekte iken gördüm.”⁵⁵

Muallim Nâci Mevlvî oluşunu şiirinde ilk kez *Şerâre*’de yer alan kıt’a ile ikrâr eder: *Meyyâl-i hevâdır dil-i bî-temkînim/ İsyân ile iştigaldir âyînim/ Nâci yine etmekteyim ümmîd-i necât/ Ben bende-i dergâh-ı Celâleddîn’im*.⁵⁶

Ömer’in Çocukluğu’nda ise Nâci’nin gönlünde Mevlânâ ve *Mesnevî* muhabbetinin nasıl tecellî ettiği ile ilgili kıymetli bilgiler bulunur:

“Zâhirâ bir tarîkate intisâb etmemek husûsunda biz dahi isr-i pedere iktifâ eyledik. Bununla berâber eizze-i kirâm hazerâtına ve tarîkat-ı sahîhalarına belki pederimizden ziyâde ta’zîm ederiz. Fakat bizde bir tecellî vâki’ oldu. *Mesnevî-i Şerîf* okuduk, gönlümüzü cezb etdi. En ziyâde Mevlvîleri sevdik. Binâenaleyh en ziyâde emîrûl-âşîkîn Mevlânâ Celâleddîn hazretlerine intisâb-ı kalbî peydâ eyledik. İttihâd-ı ma’nevîye nazaran Hazreti Mevlânâ’yı sevmek, kâffe-i evliyâyı sevmek demek olduğundan emîiniz Kaddesallâhu Teâlâ esrârahüm.”⁵⁷

Esâmî’de Mevlânâ şu cümlelerle yer alır:

“Celâleddîn Rûmî “Muhammed” tarîkat-ı aliyye-i Mevleviyyenin pîr-i bî-nazîridir ki “Hz. Mevlânâ” ünân-ı âlîsîyle şöhre-i âfâkdir. Hz. Ebûbekir ahfâdından ve ümmetin asfiyâ-ı sıddîkı nihâdından olan Sultanü’l-Ulemâ Şeyh Muhammed Bahâeddîn Veled’in ferzend-i mükerremidir. ...Müşârü ileyhin büyüklüğünü ta’rîf için *Mesnevî-i Şerîf*’i göstermek kâfi görünür. Şeyh Gâlib’in dediği gibi: “Peygamber-i Rûm dense lâyıık”. Mevlânâ Câmî’nin i’tirâf-ı hak-gûyânesi meşhûrdur: *Ân ferîdûn-ı cihân Ma’nevî/ Bes bûd burhân-ı kadreş Mesnevî/ Men çi gûyem vaf-ı ân Âlî-cenâb/ Nîst peygamber velî dâred kitâb*⁵⁸

Nâci’nin “Hz. Mevlânâ” başlıklı bir kasîde ile Şeyh Galib’in terci’-i bendine yapmış olduğu bir tazmîni bulunduğunu tespit eden Özgül *Tercümân-ı Hakikat’in* 24- 25 Ağustos 1882 tarih, 1268-1269 sayılı kısmında yayınlanan her iki şiirin kitaplarına girmediğini belirtir.⁵⁹ Şiir’de Nâci Hz. Mevlânâ’yı “zaîflerin mürebbsi”, “ehl-i necâtın mutâfî” ve *Mesnevî*’yi” âriflerin mürşîdi” olarak vasfetmektedir.

55. Fahri, “Tarih-nüvis-i Selâtin-i Âl-i Osman”, 230.

56. Muallim Nâci, *Şerâre* (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1301/1884), 13.

57. Nâci, *Sünbüle Ömer’in Çocukluğu*, 194.

58. Muallim Nâci, *Esâmî* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1308/1891), 102-103.

59. Özgül, *Şiirin Hazanında Gazel Dökenler*, 485.

Meded-res-i zuâfâdır Cenâb-ı Mevlânâ
Mürebbi-i urefâdır kitâb-ı Mevlânâ
Uyûn-ı ehl-i dile kühl-i nûr-bahşâdır
Türâb-ı bâb-ı kerâmet-meâb-ı Mevlânâ
Dem-i mükerrer-i i'câz-ı nûr-ı Meryem'dir
Verir hayât-ı kulûba hitâb-ı Mevlânâ
Nühüfte hüsn idi ebsâr-ı ehl-i âlemden
Tekellümünden açıldı nikâb-ı Mevlânâ
Nasıl tavâfî için şevka gelmesin Nâcî
Mutâf-ı ehl-i necât oldu bâb-ı Mevlânâ

Nâcî Şeyh Gâlib'in "Ah mine'l-aşki ve hâlâtîhi" vâsıtalı tercî-i bendine yapmış olduğu tazmînde ise aşk; "reh-nümâ", Hz. Mevlânâ; "ârif-i râz-ı nihân" ve "pâdişâh-ı âşikan", *Mesnevî* "âb-ı bekâ", bakırı altına dönüştüren iksîr ve münkîre pençe vuran arslandır. Nâcî şiirinin devâmında Hz. Mevlânâ'nın dergâhını ziyâret arzûsunu dile getirir ve bu hususta Mevlânâ'dan istimdâdda bulunur.

Âb-ı beka Mesnevî-i pîrdir
Altın eden misleri iksîrdir
Pençe-zen-i münkîr olur şîrdir
Nâyde Yâ Rab bu ne te'sîrdir

Oldum senin feyzine müştâk-ı cân
Dergehine istiyor olmak revân
Lutf kıl ey ârif-i râz-ı nihân
El-meded ey pâdişâh-ı âşikan
"Ah mine'l-aşki ve hâlâtîhi
Ahraka kalbî bi-harâratihî"⁶⁰

Mektuplarım'da Mesnevî'yi "mürşidü'l-en'âm" tâbiri ile vafeden Nâcî *Mesnevî*'yi şerh eden ismini belirtmediği şârihi şu cümlelerle tebrîk eder:

"*Mesnevî mürşidü'l-enâmdır. Onun bu yolda tercüme ve şerhi hakîkaten bir muvaffakiyet-i azîmedir. Bu muvaffakiyetlerinden dolayı Mevlânâ-şinâs olan umûm nâs zât-ı devletlerini tebrîke şitâbân olsalar ahrâdır.*"⁶¹

60. Özgül, *Şiirin Hazanında Gazel Dökenler*, 503-504.

61. Nâci, *Muallim, Mektuplarım*, 100-101.

Nâcî *Mesnevî*'den iktibas, tercüme ve şerhlerde bulunmak ve şiirde *Mesnevî*'ye telmihlerde bulunmak gibi pek çok seçenikle *Mesnevî* ile irtibatını canlı tutmuştur.⁶² Nâcî'nin *Yâdigâr-ı Nâcî* ve *Muhâberât ve Muhâverât*'ında yer alan aşağıdaki iki beyit bu iktibas ve telmihlerine birer örnektir.

Pek büyüktür ol makâm-ı ma'nevî
*'Bâ ki gûyem der cihân' der Mesnevî"*⁶³
Şâirîm, sözlerimi dinleyecek gûş ararım
*Âşıkım, hâlimi fehmeyleyecek hûş ararım*⁶⁴

2.5. Muallim Nâcî'nin Mutasavvıf Çevresi

Muallim Nâcî farklı tarikatlara bağlı mutasavvıf dostları olan bir yazardır. Çocukluğunda Hacı Ali Efendi şahsında mutasavvıflara duyduğu ünsiyet yerini ilk gençliğinde Yenişehirli Avni Bey'e (ö. 1883) bırakmış gözükmetedir. Yenişehir'li Avni Bey ile cinâyet mahkemesi kâtibi olarak görevli olduğu sırada karşılaşan Muallim Nâcî Avni Bey'in sohbetinde bulunmuştur. *Mesnevî*'nin en güzel beyitlerini Yenişehirli Avni Bey'den dinlediğini belirten Nâcî Avni Bey'in yönlendirmesi ile Hakîm Senâî'nin *Hadîkatü'l-haķîka ve şeri'atü't-tarîka* isimli eserinden on beş beyti tercüme ederek *Teâvün-i Aklâm* dergisinde yayınlamıştır.⁶⁵ Avni Bey ile irtibatını İstanbul'a dönüşünde de sürdüren Nâcî⁶⁶ Avni Bey'in vefâtından sonra *Yâdigâr-ı Avnî*'yi telif ederek ona duyduğu vefâyı yerine getirmiştir.⁶⁷

Nâcî Esâmî'de dönemi Mevlevî'lerine ayrı bir önem vermiştir. Beşiktaş Mevlevihânesi on beşinci şeyhi Hasan Nazif Dede (ö.1278/1861) ve Konya Mevlânâ Dergâhı yirmi dördüncü postnişini Mehmed Saîd Hemdem Çelebi(ö. 1859) Nâcî'nin müstakil madde olarak işlediği Mevlevîlerdir. Nâcî Hemdem Çelebi'nin oğlu Konya Mevlânâ Dergâhı yirmi dokuzuncu

62. Muallim Nâcî, *Mektuplarım* 45: *Sâib'de Söz* (Kostantiniye: y.y., 1304/1886), 26-28, 35,62; a.mlf., *Mütercem* (Kostantiniyye: Kitapçı Arakel, 1304/1887), 89; a.mlf., *Medrese Hâtraları* (İstanbul: y.y., 1302/1885), 19-26.

63. Muallim Nâcî, *Yâdigâr-ı Nâcî*, nşr. Şeyh Vasî (İstanbul: Asaduryan Matbaası, 1314/1897), 56.

64. Nâcî, *Muhâberât ve Muhâverât*, 80-81.

65. Tansel, Muallim Nâcî'nin Dîni Eserleri", 175.

66. Muallim Nâcî, "Avni Bey", *Mecmuâ-i Muallim* (İstanbul: Mihran Matbaası, 6 Kanunussânî 1305/1888) no:15/57.

67. Muallim Nâcî, *Yâdigâr-ı Avnî* (b.y.: y.y., 1303/1886), 48.

postnişini Abdülvâhid Çelebi (ö. 1907) için “Hâlen postnişin-i dergâh olan reşâdet-meâb Abdülvâhid Çelebi Efendi hazretleri müşârün-ileyhin mahdûm-ı âlileridir” demekte ve Bahariye Mevlevihânesi on altıncı postnişini Hüseyin Fahreddîn Efendi (ö. 1911) ile tanışıklığını “Müşârün-ileyhin mahdumları olarak el-yevm (1890) Bahariye Dergâhı postnişini bulunan Şeyh Hüseyin Efendi hazretlerini zamanımız kirâm-ı urefâsından olmak üzere tanırız” cümlesi ile ortaya koymaktadır.⁶⁸

Görüldüğü üzere Muallim Nâci Yenişehirli Avnî vesîlesi ile Maçka Mevlevihânesi olarak da bilinen Beşiktaş Mevlevihânesi'nin müdâvimleri arasında bulunmuş ve Mevlevihânenin mensûpları ile yakın dostluklar kurmuştur. Son dönem Mevlevî şeyhi Veled Çelebi İzbudak (ö. 1953) Muallim Nâci ile dostluk kuran Mevlevî şeyhleri arasındadır. Muallim Nâci'ye duyduğu hürmeti;

“Kendisinin yegâne emeli ve mesleği bu hayât-ı âzâdegî idi. Öldü gitti, kimseye minnet etmedi ve zarûret ve ihtiyâcından bir ferde bahs eylemedi. Kanû', sabûr, müstağnî, vakûr bir zât idi.”cümleleri ile dile getiren Veled Çelebi Nâci ile henüz Konya'da bulunduğu yıllardan itibaren haberleştiklerini ve İstanbul'a geldikten sonra Nâci'nin kayınpederi Ahmet Mithat Efendi'nin konağında hürmet ve himâye gördüğünü ifâde etmektedir.⁶⁹ Yakup Şafak Muallim Nâci'nin Gazzâlî'nin *Kimyâ-yı Saâdet*'inin baş tarafına yapmış olduğu “İrşâdât-ı Gazzâlî” isimli eseri ile birlikte daha önce yayınlanmamış bazı yazılarının Veled Çelebi İzbudak'ın arşivinde bulunduğunu ortaya çıkarmış ve Veled Çelebi'nin Nâci hakkındaki “Kendisiyle hayli zaman müşerref olup sohbetlerinden müstefiz oldum. Nâci ile dostluğum var. Çok görüştük, âlemler yaptık” tespitlerine yer vermiştir.⁷⁰

Mithat Bahârî Beytur'dan öğrendiğimiz bilgiye göre Muallim Nâci'nin dâima takdîr ile yâd ettiği bir diğer Mevlevî büyüğü Mesnevihân Gelibolulu Hâce Tâhir Efendi'dir.⁷¹ Gelibolulu Tâhir Efendi'nin hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamakla birlikte Nakşibendi şeyhi Mesnevihân Hasan

68. Nâci, *Esâmî*, 429,435; a.mlf, *Osmanlı Şâirleri*, 326.

69. İzbudak, *Tekkeden Meclise*, 57.

70. Yakup Şafak, “Mecmuâ-i Muallim'in Basılmayan Yazıları ve “İrşâdât-ı Gazzâlî”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (2000), 158.

71. Beytur, *Pîr Aşkına*, 16.

Hüsâmeddîn Efendi'nin (ö. 1864) talebesi olduğu ve ⁷² Nâcî'nin yakın arkadaşı Şeyh Vasfî Efendi'nin Gelibolulu Hâce Tâhir Efendi'den Mesnevî okuduğu bilinmektedir.⁷³

Muallim Nâcî'nin son yıllarında *Mesnevî* halkasında bulunduğu Mevlevî şeyhi Mesnevhân Mehmed Es'ad Dede'dir (ö. 1911). Ahmed Avni Konuk ve Tâhirü'l-Mevlevî'nin de şeyhi bulunan Mehmed Es'ad Dede vefatına değin Fatih Camii'nde *Mesnevî* okutmuştur.⁷⁴ Osman Fahri'nin ifâdelerinden hareketle Nâcî'nin vefatından önce Mehmed Es'ad Dede'den *Mesnevî* dinlediği anlaşılmaktadır.⁷⁵

Muallim Nâcî'nin âdeta mürid- mürşid ilişkisi derecesinde dostluk kurduğu mutasavvıf ise “refîk-i şefîk” olarak vassaf ettiği Fatih Draman'da Kefevî Tekkesi postnişîni olan Şeyh Vasfî Efendi'dir (ö.1909). Şeyh Vasfî Efendi Nakşibendî tarîkına müntesip bir şeyh olmasının yanı sıra Muallim Nâcî'nin edebî çizgisini devam ettiren bir şâirdir. Recâizâde Mahmud Ekrem ve Nâcî arasındaki tartışmalarda Şeyh Vasfî Efendi Nâcî'nin yanında saf tutmuştur.⁷⁶ Vassaf, Nâcî ve Şeyh Vasfî arasındaki irtibâta;

“Kefevî Tekkesi şeyhi Vasfî Efendi (ö. 1909) meşhur Muallim Nâcî Edebiyât ekolüne bağlı, esâtize-i şuarâ arasındadır. Muallim Nâcî merhûm ile çok zamanlar hem-bezm-i ülfet olmuştur. Muallim Nâcî ile birlikte Tercümân-ı Hakîkât, Saâdet, Mürüvvet gazetelerinde çalışmıştır. İstanbul'un her sınıftan halkıyla görüşür, rind meşrep bir zâttır.” cümleleri ile dikkat çekmektedir.⁷⁷

Şeyh Vasfî Efendi Muallim Nâcî'nin “Mes'ûd-i Harabâtî” mahlasıyla kaleme aldığı şiirlere nazîreler yazmış, Nâcî ile birlikte *Şöyle Böyle* isimli eseri telif etmiştir. Şeyh Vasfî Efendi için Nâcî'nin hemdemi demek yanlış olmaz. Nitekim Nâcî edebî açıdan Şeyh Vasfî'yi yetiştirirken, çoğu zaman Nâcî'nin kırılğan gönül dünyâsı da Şeyh Vasfî Efendi'nin saâdehânesinde tedâvî olmuştur. Annesinin vefâtının ardından geçirdiği zor günlerini

72. Hasan Gökçe, *Kefevî Tekkesi Şeyhi Ali Vasfî Efendi Hayatı Sanatı ve Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 70.

73. Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/261.

74. Mustafa Tatcı - Cemal Kurnaz, “Mehmed Esad Dede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/469.

75. Fahri, “Tarih-nüvis-i Selâtin-i Âl-i Osman”, 230.

76. Mustafa Özseri, “Şeyh Vasfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 71.

77. Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/261.

Şeyh Vasfî'nin evinde atlatan Nâcî, Bursa, İnegöl, Söğüt gezisinde de yakın arkadaşı Şeyh Vasfî Efendi'yi yanından ayırmamıştır.⁷⁸

Şeyh Vasfî Efendi Muallim Nâcî'nin vefatından sonra Nâcî'nin o güne kadar kitaplara girmemiş şiir ve manzûmelerini *Yâdigâr-ı Nâcî* adıyla yayınlamıştır.⁷⁹ Öte yandan Muallim Nâcî'nin kendisine vasiyeti olarak kabûl ettiği Mevlânâ ve Sâdî gibi mutasavvıflardan eğitim ve öğretim dünyasında yararlanılması arzusunu *Reyâhîn* isimli eseri ile yerine getirmiştir.⁸⁰

Nâcî'nin kısa hayat serüveni içinde dâima ilmî, edebî ve irfânî yükselişe karşı kanat çırpmış bir isimdir. Dört kez şeyhülislâm, Meclis-i Meşâyih reîsi ve Cemiyet-i Sûfiyye başkanı olarak vazife yapan Şeyh Mûsâ Kâzım Efendi (ö. 1920) Muallim Nâcî ve kayınpederi Ahmed Midhat Efendi'nin hocası olmuş ve Nâcî'nin son yıllarında kendisine *İlm-i Kelâm, Şerh-i Mevâkıf, Mir'ât* dersleri okutmuştur.⁸¹ Mûsâ Kâzım Efendi, Muallim Nâcî'nin vefatı sonrası yaptığı bir açıklamada onun yüksek ilmî isti'dâdına şu cümlelerle işâret etmiştir:

“Eğer Nâcî'nin ömrü vefâ edip de beş sene daha meşgûl-i ilm ü irfân olsa idi, hakîkaten meşâhir-i ulemâdan dahi olacağında şüphe yokdu”⁸²

Muallim Nâcî edebiyat ve tasavvuf dünyasının önemli isimlerini yetiştirmiş ve etkilemiştir. Bu etki onun muallim tarafının bir tezâhürü olarak talebelerindeki isti'dâdı farketmek ve yönlendirmek şeklinde kendisini göstermiştir. Tevfik Fikret ve Mehmet Akif Ersoy Nâcî'nin Galatasaray Sultânî'si ve Mülkiye Mektebi'nde hocalık yaptığı önemli talebeleridir.⁸³ Ümmü Kenan Dergahı Şeyhi Kenan Rifâî (ö. 1950) ise Nâcî'nin rahle-i tedrîsinden geçmiş bir mutasavvıf olarak dikkat çeker. Sâmihâ Ayverdi *Yolcu Nereye Gidiyorsunuz*⁸⁴ ve Kenan Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık isimli eserlerinde Nâcî'nin Galatasaray Sultânî'si'nde talebesi olan Kenan Rifâî'ye gösterdiği muhabbete dâir şu bilgileri aktarır:

78. Muallim Nâcî'nin Şeyh Vasfî ile yakınlığı için bk. Gökçe, *Kefevî Tekkesi Şeyhi Ali Vasfî*, 166-188; Salâhi, *Muallim Nâcî*, 43.

79. Muallim Nâcî, *Yâdigâr-ı Nâcî*, nşr. Şeyh Vasfî (İstanbul: y.y., 1314/1897), 112.

80. Şeyh Vasfî, *Reyâhîn* (İstanbul: Mihan Matbaası, ts.), 70.

81. Salâhi, *Muallim Nâcî*, 44.

82. Fahri, “Tarih-i Nüveys Selâtin-i Âl-i Osman”, 230.

83. Mustafa Miyasoğlu, “Muallim Naci Üzerine”, *Yeni Sanat* 1/8 (Kasım1974), 20; M. Orhan Okay - M. Ertuğrul Düzdağ, “Mehmet Akif Ersoy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/432.

84. Sâmihâ Ayverdi, *Yolcu Nereye Gidiyorsunuz* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2016), 148-149.

“Bu pek sevdiği talebesine, şiir okuma kabiliyetinden dolayı “orator” ismini takan ve her fırsatta onun için telmihli bir beyit yazdıran Muallim Naci, bir seferinde de “Dünyada yok senin gibi ceylân mısın nesin/ Bu hüsn-i hadle Yusuf-ı Ken’an mısın nesin?” diye sorar. O hafta evde beraber okudukları bu iki mısırâlık suâle anne şu cevâbı gönderir: “Ceylân dahi Beni âdemle yekvücut/ Had çemen hem Yusuf-ı Ken’an muvakkat”. Mektepten çıktıktan sekiz on sene sonra bir gün köprü üstünde karşılaştığı Muallim Nâci’ye “Beni unuttun mu hocam?” diye sorması üzerine, Nâci: “Ah, unutulur mu Ken’an illeri, unutulur mu Kenan illeri? diye bütün bir gönül fevâriyle cevap vermiştir.”⁸⁵

Şeyh Vasfi Efendi, Veled Çelebi ve Kenan Rifâi’nin yanı sıra Neyzen Tefvik, Mevlevî Muallim Feyzi, Mevlevî, Kadîrî ve Bektâşi meşreb Hersekli Ârif Hikmet Bey, Mevlevî-Nakşi şâir Hoca Neş’et Efendi, Üsküdar’lı Talat, Melâmî şâir Ahmed Hamdi Bey’de⁸⁶ Muallim Nâci mektebinin mutasavvif edîpleri arasında sayılmaktadır.⁸⁷

3. Muallim Nâci’nin Eserlerinde Tasavvuf

Tanzimat fermânı ile girilen Batılılaşma sürecinde Nâci doğu ve batı arasında köprü görevini üstlenmiştir. İleri yaşta Fransızca’dan tercüme yapabilecek derecede Fransızca öğrenmesi ve batıyı yakinen tâkibi ruh dünyâsını beslediği geleneğin dinamikleri ile arasına mesâfe koymasına neden olmamıştır. Yazılarında ve şiirlerinde La-Fontane ile Sâdî, Montaigne ile İmam Rabbânî, Newton ile Hz. Ali, Bafon ile İmam Gazzâlî aynı satırda bulunur.⁸⁸

Muallim Nâci bilhassa mükâşefe ehli âriflerin sözlerine dikkat kesilmiştir. Ona göre âriflerin her bir sözü bir hikmete müsteniddir, dolayısıyla evliyânın ilk bakışta akla ters düşen cümlelerinden şüphe edilemez.⁸⁹

85. Sâmihâ Ayverdi vd., *Kenan Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2017), 26.

86. Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Elif Kitabevi, 2006), 321; Ahmed Cahid Haksever, *Modernleşme Sürecinde Mevlevîler ve Jön Türkler* (İstanbul: H Yayınları, 2009), 96.

87. Cevat Refi Ulunay, *Takvim’den Bir Yaprak*, “Fikret’in Ölüm Yıldönümü”, *Kişisel Arşivlerde İstanbul Belleği*, Taha Toros Arşivi, 11498/11952.

88. Muallim Nâci, *Tâlim-i Kıraat İkinci Kısım: Tehzîbü’l-Ahlâk ve Islâh-ı Nefs* (İstanbul: Nişan Berberyan Matbaası, 1310/1904), 20-21.

89. Nâci, *Medrese Hâtıraları*, 19.

Naci'nin batılı yazarlar ve eserlerini değerlendirirken konunun tasavvuf edebiyâtındaki izdüşümlerini aradığı görülür. Mektup türünü tartıştığı *Şöyle Böyle*'de Corneille'nin *Kanûn-ı Tıbb*, Fontenel'in *Kesret-i Avâlim* ve Jean Jacques Rousseau'nun *Nouvelle Helouse* ve Montesquieu'nun *Lettres Persanes* isimli eserlerine karşı şarktan verdiği örnek İmam Rabbanî'nin *Mektûbât*'ıdır:

“Ez cümle ekâbir-i ehl-i tasavvufdan müceddid-i elf-i sâni ünvan-ı mefharetini almış olan İmam Rabbanî'nin “*Mektûbât*”ı mütâlaasından hakikaten istilzâz ve istifâde olunur bir cild-i güzîn değil midir?”⁹⁰

Nâci'yi dönemi kültür dünyasının aydınlanma perdesi altında sorgusuz suâlsiz batıya dönük tutumu son derece rahatsız etmektedir. Kendi geleneği ile arasına mesâfe koymuş bu kişilerin, İbnü'l-Arabî'yi Volter kanalı ile duymalarına karşın şeyhin “Teemmel sûtûre'l-kâinatı fe-innehâ/ Mine'l-melâi'l-a'lâ ileyke resâilü” (Kâinatın satırlarını düşün çünkü onlar /Sana melâi'l-a'lâdan gelen mektuplardır) şeklindeki hikmetlerine itibâr etmeyişlerini eleştirir. Ona göre bu temelsiz öykünmenin sebebi kendi hazînesinden habersizlik kadar dîni ve millî olana duyulan istihzâdır: “Bunun sebebi o zâtın Volter'i bir hakîm-i muhterem, şeyhi ise hayâlât-ı tasavvufiye ile uğraşır bir âdem olmak üzere telakkî etmekte olmasıdır.”⁹¹

Nâci konuyla ilgili tespitlerini *Medrese Hâtraları*'nda da sürdürür:

“Urefâ-yı İslâm'ın böyle birçok sözleri vardır ki âsâr-ı garbiyeye hasr-ı temâyül ettikleri cihetle kütüb-i milliyemizin mütâlaasına vakit bulamadıklarından gençlerimizce meçhûl kalmaktadır. Bereket versin, bu sözlerden bir haylisi Avrupa meşâhîrinin ağızına düşmüş olduğundan mâliki olduğunu bilmediği emvâl-i kıymetdârı dellâl elinde görerek beğenen adam gibi bizde bunları onların âsârında gördükçe istihsân ediyoruz.”⁹²

Şu ana kadar daha çok dil alanında incelenmiş olan Naci'nin eserleri; konularını mutasavvıflar ve eserlerinin teşkil etmesi, sûfi sözleri ve nüktelerinin yoğunlukla kullanımı gibi hususlar dikkate alındığında yeniden tasnife ihtiyaç duyar. Nâci'nin *Hikemü'r-Rufâi*, *Emsâl-i Ali ve Mehmed Muzaffer Mecmuâsı*'nın yanı sıra *Nevâdiru'l-Ekâbîr*, *Numûne-i Sühân*, *Sâib'de Söz*, *Mütercem*, *Mektuplarım*, *Esâmî* ve *Medrese Hatıraları* isimli eserleri de içerisinde tasavvufî müktesâbatla karşılaşılan önemli kitaplardır.

90. Muallim Nâci - Şeyh Vasfi, *Şöyle Böyle* (İstanbul: Matbaa-i A.K. Tozluyan, 1302/1885), 108.

91. Muallim Nâci, “Mukaddime”, *İmdâdü'l-Midâd* (b.y.: y.y., 1302/1886), 3-4.

92. Nâci, *Medrese Hâtraları*, 242.

Nâcî'nin Hamîdiye Kütüphânesinde yaptığı çalışmalar esnâsında İslâm büyüklerine âit anlamlı sözleri toplayarak oluşturduğu *Nevâdirü'l-Ekâbir*⁹³de yer alan nüktelerin çoğu mutasavvıflara aittir. Hz. Ali, İbrahim bin Ethem, Hâtem-i Asamm, İbnü'l-Mübârek, Fudayl bin İyaz, Hasan-ı Basrî, Mahmud Sebüşterî, Mevlânâ, Fudayl bin Yahyâ, Hallac-ı Mansûr, Molla Muhammed Bedahşi, Abdurrahman Câmî'nin tasavvufî hallerine yer veren eser tasavvufî nükteleri ihtivâ eden bir kırkambar hüviyetindedir.⁹⁴

Nâcî'nin *Nûmûne-i Sühân* isimli eserini de bu noktada ele almak gerekir. Numûne-i Sühân üç mutasavvıf şâir olan Hakîm Senâî'nin *Hadîkatü'l-Hakâyık*'ının tevhîd kısmı, Sâdî Şîrâzî'nin Dîvân'ına âit bir gazeli ve Abdurrahman Câmî'nin Kasîde-i Bürde şerhi esas alınarak oluşturulmuş bir eserdir.⁹⁵ Nâcî serh kısmında Mevlânâ ve Sâdî Şîrâzî'nin şiirleri başta olmak üzere tasavvufî beyitlere atıflarda bulunur, Fudayl bin İyaz (ö. 187/803) ve Hâce Abdullah Ensârî'nin (ö. 481/1089) nükte ve menkıbelerine uzunca yer verir.⁹⁶

Nâcî'nin *Sâib'de Söz* isimli eseri de tasavvufî içerikli bir eserdir.⁹⁷ Sâib-i Tebrîzî'nin⁹⁸ (1087/1676) dîvânından seçilen sekiz beytin tercüme ve şerhinden oluşan eserde; beyitlerin konuları âlemin dâim ihtilâfî, söz-fiil uygunluğu, tevekkül, himmet ve diğergâmlık, hazm ve aklın yüceliğidir. Nâcî beyitleri yoğunlukla *Mesnevî*'den hikâye ve beyit iktibâsları eşliğinde şerh eder.⁹⁹

Hz. Ali'nin İslâm tarihindeki yerini teslîm etmekle birlikte tasavvuf dünyasında velâyetin çıkış noktası olarak görüldüğü bir gerçektir. Tarikat silsilelerinin hemen hemen hepsi Hz. Ali ile peygambere uzanır. Hz. Ali'nin gönülden bağlısı olarak Muallim Nâcî, *Emsâl-i Ali* isimli eserinde Hz. Ali'ye ait iki yüz yetmiş vecizeyi tercüme etmiştir.¹⁰⁰

93. Muallim Nâcî, *Nevâdirü'l-Ekâbir* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1303/1886), 63.

94. Nâcî, *Nevâdirü'l-Ekâbir*, 10, 11, 16, 18, 27, 28, 34, 39, 40, 42.

95. Muallim Nâcî, *Nûmûne-i Sühân* (İstanbul: Alem Matbaası 1307/1890), 1-56.

96. Nâcî, *Nûmûne-i Sühân*, 47-56.

97. Nâcî, *Sâib'de Söz*, 64.

98. Sâib-i Tebrîzî'nin tasavvufta mürşidi Şeyh Sâid-i Lenbânîdir. bk. Ali Güzelyüz, "Sâib-i Tebrîzî'nin Hayatı ve Eserleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası* 10 (2007), 3.

99. Nâcî eserde *Mesnevî*'nin birinci cildinde geçen Kazvîni'nin hikâyesini ezberinden özetlemekte ve bu vesile ile İstanbul kütüphanelerinin kapalı oluşundan yakınmaktadır. Diğer *Mesnevî* iktibasları için bk. Nâcî, *Sâib'de Söz*, 26, 28, 32-35, 51-55, 62.

100. Muallim Nâcî, *Emsâl-i Ali* (Kostantiniyye: Matbaa-i Ebuziya, 1307/1887), 39.

Mütercem Nâci'nin Arap, Fars ve Fransızcadan yaptığı mensûr tercüme-leri ihtivâ eder.¹⁰¹ Eserde tercümelerin çoğu Hz. Ali, İmam Zeynelâbidîn, Gazzâlî, İbnü'l-Fârız, Abdurrahman Câmî, Şeyh Kemal Hucendi, Hakîm Senâî gibi mutasavvıfların eserleri üzerinedir. Nâci yalnızca tercüme ile iktifa etmemiş, “mülâhaza” başlığı altında adı geçen sûfîlerin tasavvufî hâlleri üzerinde detaylı tahlillerde bulunmuştur.¹⁰²

Mektuplarım, Muallim Nâci'nin içinde tasavvufî konuları işlediği bir diğer eseridir.¹⁰³ Yetmiş dokuz mektuptan oluşan eserde i'tidâl, gınâ-yı kalb, aşk ve af, nağmenin ehl-i dile te'sîri gibi tasavvuf konuları müstakil olarak işlenmiştir. Gazzâlî'nin *İhyâ'sı* ve *Mesnevî* hikâyelerinden tercüme-lerin yer aldığı *Mektuplarım*'da Ubeydullah Ahrar, Sâdî, Abdülhâlık Gücdüvânî gibi mutasavvıfların cümleleri yoğunluk arz eder.¹⁰⁴

Nâci'nin *Esâmî'si* İslâm târihînin başlangıcından Nâci'nin yaşadığı döneme değin öne çıkmış sekiz yüz elli şahsiyetin biyografisini kapsar.¹⁰⁵ Yüz yirmi bir tasavvufî şahsiyete yer veren Nâci sahâbenin zâhidleri, Eimme-i isnâ aşere, Ashâb-ı suffe, ilk dönem sûfîleri, kurucu tarîkat pîrleri, Anadolu sûfîleri ve bilhassa Mevlevî, Halvetî ve Nakşi tarikatları-nın meşhûr âlim, edip ve sûfîlerine dair detaylı bilgiler aktarır. *Esâmî* bu yönüyle mutasavvıf isimlerin Nefâhât tercümesinden sonra ansiklopedi maddeleri olarak görüldüğü köprü bir eser hüviyetindedir.

Nâci'nin tasavvufi açıdan zenginlik arz eden bir diğer eseri *Medrese Hâtıraları*'dır.¹⁰⁶ Eserde edebiyat, tarih, din ve tasavvuf konularının yanı sıra mühim şahsiyetler on sekiz deneme altında işlenmiştir.¹⁰⁷ Akıl ve aşk başlıklı denemeler tasavvufî bakış açısı ile yazılmış müstakil metinler olup, *Letâif-i Sûfiyâne* başlıklı onuncu denemede Hasan-ı Basrî ile başlayıp Ebû Ali Dekkak ile biten on yedi mutasavvıfa dâir latîfeler yer alır.¹⁰⁸

Muallim Nâci'nin doğrudan bir mutasavvıfın eseri üzerinde yaptığı müstakil çalışması *Hikemü'r-Rifâî*'dir.¹⁰⁹ Eserin girişinde Ahmed er-

101. Muallim Nâci, *Mütercem* (Kostantiniyye: Kitapçı Arakel, 1304/1887), 160.

102. Nâci, *Mütercem*, 1-33, 42-46

103. Muallim Nâci, *Mektuplarım* (Kostantiniyye: y.y., 1303/1886), 448.

104. Nâci, *Mektuplarım*, 31-34; 66, 109, 119, 199, 223.

105. Muallim Nâci, *Esâmî* (İstanbul: y.y., 1308/1890), 431.

106. Muallim Nâci, *Medrese Hâtıraları* (İstanbul: y.y., 1302/1885), 279.

107. Kaçar, *Bütün Yönleriyle Muallim Nâci*, 62.

108. Nâci, *Medrese Hâtıraları*, 19-26; 229-251.

109. Muallim Nâci, *Hikemü'r-Rifâî* (İstanbul: y.y., 1304/1887), 65.

Rifâî'nin doğduğu yer, nesebi, lakabı ve hayâtı hakkında bilgi veren Nâcî *Risâle-i Ahmediyye*'nin Ebu'l-Fazl eş-Şâfî el-Vâsitî tarafından derlendiğine dikkat çekmektedir. Ahmed er-Rifâî'ye duyduğu ta'zîmi eserin farklı yerlerinde “gavsü'l-a'zâm”, “nâşîr-i envâr-ı hakîkat”, “mürşid-i erbâb-ı tarîkat”, “kudvetü'l-evliyâ”, “gavsü's-şerîf” hitâbları ile ortaya koyan Nâcî seçtiği sekiz hikmeti tercüme ve şerh etmiştir.

Mehmed Muzaffer Mecmuâsı Muallim Nâcî'nin 1887'de Saâdet Gazetesinde tefrika olarak başlattığı ve daha sonra kitap hâline getirdiği eseridir. Eser Tanzimat döneminde ilginç bir roman denemesi olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁰ Romanın konusu Galata Mevlevihânesi şeyhi Şeyh Gâlib'dir (ö. 1213/1799). Eserde kronolojik olarak Şeyh Gâlib'in hayatı takip edilebilmektedir. Romanın ilk bölümünde Şeyh Galib'in çocukluk ve öğrenim hayâtı, babası ve kendisi üzerinde Mevlânâ'nın himmeti, Mevlânâ Âsitânesinde çileye girmesi, âilesine yazdığı mektup, Yenikapı ve Galata Mevlevihânesi şeyhliği, III.Selim'in Şeyh Gâlib'e hürmeti, Şeyh Gâlib'in vefatı sahneleri, vefâtına düşülen tarihler ve şiirlerinden iktibaslar yer almaktadır. Eserde Şeyh Galib'e ait mektubun vesîka değeri olup olmadığı tartışılmıştır.¹¹¹

Kitabın ikinci kısmında Muallim Nâcî, Şeyh Gâlib'in yakın dostu Vâhid Efendi ve oğlu Azâde Gâlib üzerinden romanı kurgulamaktadır. Muallim Nâcî Şeyh Gâlib'e doğar doğmaz mânen evlat verilmiş Azâde Gâlib şahsında romana dâhil olur. Şeyh Galib'in mahlas değiştirmesi üzerine Sürûrî ile aralarındaki atışmalar, Muallim Nâcî ve Recâizâde Ekrem arasındaki münazaralara telmihler barındırır.¹¹² Vâhid Efendi ve oğlu Azâde Gâlib karakterinde *Ömer'in Çocukluğu*'ndan izler görülür. Vâhid Efendi'nin oğlu Mehmed Gâlib'i Şeyh Gâlib'e teberrüken getirmesi, *Ömer'in Çocukluğu*'nda oğlunun yalnızca şer'î ilimlerde değil mânâyâ da nüfûz etmesini arzulayan babasına dair anlattıkları ile kısmen örtüşür.

Eser bu yönüyle Muallim Nâcî'nin duygu ve düşünüş dünyasını görebildiğimiz bir belgeye dönüşür. Ahmed Hamdi Tanpınar konuyla ilgili şu tespitlerde bulunur:

“*Mehmed Muzaffer Mecmuâsı*'na gelince bu küçük ve dağınık kitap kadar Muallim Nâcî'yi anlatan başka bir vesîka bulunamaz. Vâkıa onun şark ve garp arasında bocalayışını, bu yüzden âdeta bir nevî müvâzaada

110. Kaçar, *Bütün Yönleriyle Muallim Nâcî*, 182.

111. Muallim Nâcî, *Mehmed Muzaffer Mecmuâsı*, sad. Seval Şahin (İstanbul: Everest Yayınları, 2017), 11.

112. Nâcî, *Mehmed Muzaffer Mecmuâsı*, 9.

yaşayışını, mizacının kendi üzerinde katlanan büyük hamlelerden ziyâde, muayyen iş üzerinde sabırlı çalışmaya müsâit olduğunu bütün eseri gösterir.”¹¹³

Romanda aşk, istiğrâk, sahv gibi kavramların¹¹⁴ yanı sıra pek çok tasavvufî mısra' ve beyit iktibasları mevcuttur.¹¹⁵

Muallim Nâci yukarıdaki eserlerinde kısmî tercüme ve şerhlerde bulunduğu tasavvufî metinlere de yer vermiştir. Hz. Ali'nin münâcaât ve Hz. Hasan'a öğütleri, Hâce Abdullah Ensârî'nin Fudayl bin. İyaz risâlesi, Senâî'nin *Tevhîd'i*, İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Râiyye* ve “*nesahtü bi-hubbî âyete'l-ışkı min kablî* mısra'lı şiiri, *İhya'nın* “Hüsnü'l-hulk” ve “Âfât-ı münâzâra” bölümleri, Sâdî Şirâzî'nin *Firkatnâme* ve Abdurrahman Câmî'nin *Hasbihâl-i Câmî*, *Kasîde-i Bür'e Tercümesi* ve Fatih Sultan Mehmed'e yazdığı mektup tercüme yoluyla Türkçe'ye kazandırdığı tasavvufî metinlerin başlıcalarıdır.

4. Muallim Nâci'nin Şiirlerinde Tasavvuf

Nâci yazılarında ahlâkî değer ve kıymetleri yeniden ihyâ gayreti ile öne çıkan hassas bir muallim olarak karşımıza çıkarken, şiirlerinde derûnî bir îmân, peygamber ve ehl-i beyt muhabbetini ustaca işleyen coşkun bir şâir olarak bulunur.

Nâci'nin tevhîd anlayışı vahdet-i vücûdun hâkimiyeti altındadır. Zuhûr ve tecellî, merâtib-i vücûd, isti'dâd-ı ezeli gibi kavramlara şiirinde yer veren Nâci vahdet-i vücûdu zevk etmiş olduğunu defâetle yazı ve şiirlerinde aksettirir.

Varlığın karşısında “Mâ'bûdum!
Diyemez kimse, ben de mevcûdum
Biz yokuz, bizdeki vücûd senin
*Bizi var eylemekte cûd senin*¹¹⁶

113. Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1956), 1/612.

114. Nâci, *Mehmed Muzaffer Mecmûası*, 98.

115. Nâci, *Mehmed Muzaffer Mecmûası*, 112-120.

116. Nâci, *Yâdigâr-ı Nâci*, 11.

Nâcî, İbnü'l-Arabî, Hz. Mevlânâ, Attâr, Hâfız, Sâdî ve Şeyh Gâlib'in tasavvufî neş'esi ile şiirini beslemiştir.¹¹⁷ “Şeyh-i Ekber Lisânından” başlıklı şiiri İbnü'l-Arabî neşvesinde yazılmış bir şiir olarak karşımıza çıkar.¹¹⁸

Hz. Peygamber için üç naat ve mirâcî konu edinen altmış altı beyitlik bir manzûme¹¹⁹ kaleme alan Nâcî Hz. Peygamber muhabbetini nûr-ı Muhammedîyye çerçevesinde temellendirir. Naci'nin şiirinde Hz. Peygamber; “hâce-i Levlâk”, “habîb-i Mevlâ”, “meânî-i Kur'ân”, “makam-ı fahr-ı âlem”, “hâss-ı hâssân-ı Bârgâh”, “mahrem-i evvel-i Harîm-i Hudâ”, “mürşid-i ekmel-i tarîk-ı Hudâ”, “eşref-i Benî âdem”, “ümmî-i yetîm”, aşk-zâd-ı halûk”dur.

Arz-ı ta'zîm eylemez mi âlem-i imkân sana

Arz-ı ta'zîm etti Allâhü azîmü's-şân sana

.....

Dil esîrin olduğu günden beri âzâdedir

*Mâsivâyâ bağlanır mı bağlanan vicdân sana*¹²⁰

Muallim Nâcî şiirlerinde ehl-i beyt sevgisi Hz. Peygamber sevgisinin ayrılmaz rûknüdür. Hz. Ali için Esedullah, Hayder-i Kerrâr, Hayder-i Merdân, Ebû Tûrâb, İmam Ali hitablarını kullanan Nâcî Esâmî'de Hz. Ali'yi “Aliyyü'l-Murtaza” ve “Ebû Tûrâb” başlıklı iki ayrı maddede tanıtır.¹²¹ “Ali” redifli methiyesi¹²² bulunan Nâcî'nin Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesini Esmâ binti Ebû Bekir ve oğlu İbnü'z-Zübeyr lisânından anlattığı “Zâtü'n-Nitakayn” isimli manzûmesi baştan sona Hz. Hüseyin'in methiyesi mâhiyetindedir.¹²³

Gönül ayrılma Âl-i şâh-ı kevneyne muhabbetten

Ki zahm-ı mânevîye hubb-ı ehl-i beyt merhemdir.

.....

Bende-i âl-i Abâ ol kim eder sîr-âb-ı feyz

117. Nâcî, *Yâdigâr-ı Nâcî*, 75; Özgül, *Şiirin Hazanında Gazel Dökenler*, 503-504.

118. Muallim Nâcî, *Fürûzân*, 8.

119. Nâcî, *Yâdigâr-ı Nâcî*, 3-5,8, 12, 68, 86, 94; Muallim Nâcî, *İcâz-ı Kur'ân* (Kostantınıyye: Matbaa-i Ebuzziya, 1301/1884), 8-9, 39; a.mlf., *Şerâre*, 38; a.mlf., *Sünbüle Nazım Kısmı*, 34; a.mlf., *Mûsâ Bin Ebi'l-Gazân Yahud Hamiyet* (İstanbul: Matbaa-i Kütübhâne-i Cihân, 1326/1910), 3.

120. Nâcî, *Yâdigâr-ı Nâcî*, 4.

121. Nâcî, *Esâmî*, 221-222, 356.

122. Nâcî, *Yâdigâr-ı Nâcî*, 82-83.

123. Muallim Nâcî, *Zâtü'n-Nitakayn Yahud İbnü'z-Zübeyr* (İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1307/1890), 12.

Bende-i âl-i Abâ'ı bahr-i ihsândır Alî¹²⁴

Muallim Nâci'nin Terkîb-i Bend'i tasavvufî şiirlerini müstakil olarak toplandığı bir eser hüviyetindedir.¹²⁵

Zengin sanırız kendimizi, lîk fakîriz

Hürrüz deriz ammâ ki hakîkatte esîriz

.....

Bir dilbere dil ver ki, cemâli ola bâkî

Meyl eylediğin sûreti dilber mi sanırsın?

....

Ol kimsedir er kim ola Gâlib zen-i nefse

Her rîş-i birûnî olanı er mi sanırsın?¹²⁶

Muallim Nâci'nin şiirlerinde seyr ü sülûke dâir zikir, şeyh, mürşid, râbîta, hayret, azm, kalâk, râbîta, cezbe, rıza, hazm gibi pek çok tasavvufî kavram yer almaktadır.

Maksadın tahsîl-i itmînân ise

Zikr-i Hak'dan kalmamın kalbin tehî

Tâze kıl şâm u seher îmânını

“Kulhüve'r-Rahmânü âmennâbihî¹²⁷

.....

Meyletme diğer nesneyi cûyâ-yı rızâ ol

Peymâne gibi hemdem-i rindân-ı Hudâ ol¹²⁸

....

Hazm ile tehzîz-i mehmîz et bu cevlângâhta

Eylemişdir sad-hezârân şehsüvârı ser-nigûn¹²⁹

Şiirlerinde ağırlık verdiği tasavvufî kavramlar aşk, hayret, safâ, âh u derd olarak karşımıza çıkar.

Rûşen olur aşk ile râh-ı Hudâ

Olmaz onun üstüne bir rehnümâ¹³⁰

124. Nâci, *Yâdigâr-ı Nâci*, 94, 96, 82-83.

125. Nâci, *Terkîb-i Bend*, 1-4.

126. Nâci, *Terkîb-i Bend*, 3.

127. Nâci, *Şerâre*, 3.

128. Nâci, *Terkîb-i Bend*, 1.

129. Nâci, *Yâdigâr-ı Nâci*, 70.

130. Nâci, *Terkîb-i Bend*, 1; Özgül, *Şiirin Hazanında Gazel Dökenler*, 504.

.....

*Düşmez bu kuyûda kalb-i âgâh
Mâdâm ki âkîbet fenâdır
İndimde Hudâ bilir fedâdır
Bir lahza safâya mâ-sivallâh¹³¹*

Mevlevîliği çağrıştıran çille kırmak, ney, *Mesnevî* gibi terimler şiirinde sıkça yer alır.

*Vecdimi tezyîd eden hem-derdler elhânıdır
Nâle-senc oldukça ney, eyler enînim izdiyâd*

....

*Çille kırmak aybdır zinhâr ey sâlik seni
İztrâbât-ı derûnî perde-bîrûn etmesin¹³²*

Nâcî tasavvufî irfâna hakîm bir şahsiyet olarak yolunu tekke, türbe ve dergahlara düşürmüştür. En yakın arkadaşı Şeyh Vasfî ve Beşiktaş Mevlevihânesi'nin müdâvimi bulunan Nâcî Cuma hutbesinde duayı uzatıp, ağlamada ifrâda düşerek vakardan uzaklaşan vâize de bir o kadar mesâfelidir.

*Değil kerâmetini, şeyhi almayım hiçe
Bakın da ibret alın mürşidin dalâlinden¹³³*

O şiirinde rinddir. Hâfız'ın üslûbunu benimseyen Nâcî divân ve tasavvuf edebiyatının temel sembolleri olan mey, rind, sâkî, harâbât mazmunlarını yoğunlukla kullanmıştır. Tasavvufî tipolojide Nâcî derbeder görünüşünün aksine ârif ve hakîm kimseleri temsil eden rindin peşindedir.

*Ben uyup zâhidlere mescid-nişîn olsam dahi
Rindir gönlüm, gezer meyhânedен meyhâneye¹³⁴*

Nâcî'nin harâbât mazmunlarına sahip çıkışı yeni edebiyat taraftarları tarafından şiddetle tenkit edilmiş ve Nâcî'nin harâbâtılık ile ithâmına varan tartışmalar olmuştur. Nâcî bu haksız ithamlara *Şöyle Böyle* isimli eserinde cevap verir: “Nazîre-nüvîs efendi beni “Mes’ûd Harabâtî” mi sanmış? Ben lehü'l-Hamd harâbâtîyândan değilim. Harâbâtîlere-değerleri

131. Nâcî, *Ateşpâre*, 19.132. Nâcî, *Şerâre*, 17.133. Nâcî, *Şerâre*, 47.134. Nâcî, *Fürûzân*, 37.

varsa- hürmet ederim. Lâkin onlardan ma'dûd olmağı arzu etmem.”¹³⁵ Muallim Nâci'nin söz konusu mazmunlarda ısrârı Suûdü'l-Mevlevî tarafından şu sözlerle müdâfâa edilir:

“Nâci'nin nice sevilmeyecek bir hâli var ise o da kendine Hâfız Şîrâzî sevisi vermesi ve müşârün-ileyhi mecâzen taklîde uzanması idi. Harâbâtılığı pek açık bir lisânla neşr ü ta'mîmi benim gibi düşünenler indinde bir nakîzadır fakat üç buçuk satırlık manzûmelerle halka dinsizlik ta'lîmine yeltenenlerin kusûr u cinâyetlerine nisbeten Nâci'nin o kusûru her hâlde kabil-i afv u iğmâzdır... Nâci Efendi merhûm ilm u kemâliyle, nazm u nesriyle bâ-husûs tercümeleriyle mü'min ve muvahhid olarak rahmet-i ilâhiyyeye intikâl etmiş bir zâtdır. Belki şâir-i bülend-pervâz değildir, fakat hiç şüphe yok ki bir muallim-i mümtâzdır.”¹³⁶

Sonuç

Tanzimat, Meşrûtiyet ve Sultan Abdülhamid devirlerini idrâk eden Muallim Nâci içinde bulunduğu imparatorluğun ayakta durmak için gösterdiği çabalar kadar siyâsî, askerî, ekonomik alanındaki sarsıntularına da şahitlik etmiş bir isimdir. Çocukluğundan itîbâren dikkatli bir gözlemci olmasının yanı sıra hâfıza kuvveti gibi vehbî yeteneklerinin erken farkına varmış, ilim ve öğrenme arzusunu güçlü kalemi ile birleştirmiştir. Hayatının her devresinde tasavvuf câmiasından ayrılmamış, kırk dört yıllık kısa ömrüne elliden fazla eser sığdırmıştır. Dînî ve millî hassasiyetler çerçevesinde şekillenen eserlerinde onun düşünce ve kalemini besleyen en önemli dinamiklerden biri tasavvuftur.

Nâci'nin güçlü bir tevhîd, Hz. Peygamber muhabbeti ve ehl-i beyt hürmeti çerçevesinde gelişen dînî düşüncesi İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârîz, Mevlânâ, Abdurrahman Câmî, Sâdî ve Hâfız gibi mutasavvıfların tasavvufî irfânı ile buluşur. Şiirlerinde tasavvuf rindâne bir kalemden dökülür, aşk, hayret ve safâ kavramları etrafında yoğunlaşır. Nâci *Nevâdiru'l-Ekâbîr*, *Numûne-i Sühân*, *Sâib'de Söz*, *Emsâl-i Ali*, *Mütercem*, *Mektuplarım*, *Esâmî* ve *Medrese Hatıraları* gibi eserlerinin genelinde tasavvufî düşünceyi yansıtmıştır. Kitaplara hızlıca giren La-Fontaine'nin Sâdî ve Mevlânâ'yı, Volter'in İbnü'l-Arabî'yi, Montaigne'nin İmam Rabbani'yi gölgelemesinden

135. Nâci -Vasfî, *Şöyle Böyle*, 24.

136. Suûdü'l-Mevlevî, “Muallim Nâci”, *Mahfil* 2/ 22 (1340/ 1922) 186-187.

endişe eden Nâcî tasavvufî duyuş ve müktesâbatı döneminin imkanları ile geleceğe taşımak gereğine inanmış ve bu ideâli talebelerine aktarmıştır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Avni, Hüseyin. *Muallim Nâci*. İstanbul: Alem Matbaası, 1311/1894.
- Ayverdi, Sâmîha vd. *Kenan Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 11. Basım, 2017.
- Ayverdi, Sâmîha vd. *Yolcu Nereye Gidiyorsun*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 6. Basım, 2016.
- Banarlı, Nihad Sâmî. “Muallim Naci”. *Resimli Türk Edebiyatı 2* (1979), 982- 989.
- Beytur, Mithat Bahârî. *Pîr Aşkına*. nşr. Nuri Şimşekler. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Bozdağ, Erdal. *Muallim Naci'nin Düşünce Dünyası ve Tanzimat yenileşmesindeki Yeri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Butros Ebu Manneh. “Sultan Abdülhamid II ve Şeyh Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî”. çev. İrfan Gündüz. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7-8-9-10* (1989-1995), 375-405.
- Ceyhan, Adem. *Emsâl-i Ali*. İstanbul: Buhara Yayınları, 2011.
- Fabri, Osman. “Tarih-nüvis-i Selâtîn-i Âl-i Osman - Şâir şehîr Merhûm Muallim Nâci Efendi”, *Maârif 2/4* (22 Nisan 1309). 226-232.
- Ferhun, Nezîhi. “Muallim Naci Üstüne Bazı Dikkatler”. *Yeni Sanat 1/8* (Kasım1974), 32-37. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/31984/muallim-naci-ustune-bazi-dikkatler>
- Giritli Ali Aziz Efendi. *Muhayyelât*. sad. Osman Sevim. İstanbul: Bilge/Kültür/Sanat, 2017.
- Gökçe, Hasan. *Kefevî Tekkesi Şeyhi Ali Vâsî Efendi Hayatı Sanatı ve Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınevi, 2. Basım, 1983.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Elif Kitabevi, 3.Basım, 2006.
- Güzelyüz, Ali. “Sâib-i Tebrîzî'nin Hayatı ve Eserleri”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuâsı 10* (2007), 1-4.
- Eldem, İsmâil Hakkı. *Osmanlı Meşahir-i Üdebası Muallim Naci Efendi*. İstanbul:Nişan Berberyan Matbaası, 1311/1893.

- Haksever, Ahmed Cahid. *Modernleşme Sürecinde Mevleviler ve Jön Türkler*. İstanbul: H Yayınları, 2009.
- Hayal, Zülfikar. "Giridli Ali Aziz Efendi'nin Türk Yenileşme Tarihi İçindeki Yeri", *Türk Kültürü Araştırmaları* 17/1-2 (1984), 110-121.
- İzbudak, Veled Çelebi. *Tekkeden Meclise Sıra Dışı Bir Çelebi'nin Anıları*. nşr. Yakup Şafak-Yusuf Öz. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Kaçar, İzzet. *Bütün Yönleriyle Muallim Nâci (1849-1893)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2019.
- Kara, Mustafa. *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2002.
- Koca, Ferhat. "Mûsâ Kâzım Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/ 221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yeni Sanat. "Muallim Nâci Üzerine Cemil Meriç'e Sorular". *Yeni Sanat* 1/8 (Kasım 1974), 44-50. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/31988/muallim-naci-uzerine-cemil-meric-e-sorular>
- Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. 6 cilt. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2006.
- Mithat, Ahmet - Nâci, Muallim. *Muhâberât ve Muhâverât*, İstanbul: y.y., 1311/1893-1894.
- Miyasoğlu, Mustafa. "Muallim Naci Üzerine". *Yeni Sanat* 1/8 (Kasım 1974). 18-21. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/31982/muallim-naci-uzerine>
- Nâci, Muallim vd. *İmdâdü'l-Midâd*. (b.y.: y.y., 1302/1886),
- Nâci, Muallim - Vafî, Şeyh. *Şöyle Böyle*. İstanbul: Matbaa-i A.K. Tozluyan, 1302/1885.
- Nâci, Muallim. *Mütercem*. Konstantiniyye: Kitapçı Arakel, 1304/1887.
- Nâci, Muallim. *Nevâdirü'l-Ekâbir*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1303/1886.
- Nâci, Muallim. *Hikemür-Rufâi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1304/1887.
- Nâci, Muallim. *Mecmuâ-i Muallim*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1303/1888.
- Nâci, Muallim. *Nûmûne-i Sühân*. İstanbul: Alem Matbaası, 1307/1890.
- Nâci, Muallim. *Osmanlı Şâirleri*. İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1307/1890.
- Nâci, Muallim. *Ateşpâre*. Temsil-i Sâni. Kostantiniyye: y.y., 1303/1886.
- Nâci, Muallim. *Emsâl-i Ali*. İkinci Tab'ı. Kostantiniyye: Matbaa-i Ebûziyâ, 1307/1887.
- Nâci Muallim. *Esâmî*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1308/1891.
- Nâci, Muallim. *Fürûzân*. İstanbul: y.y., ts.
- Nâci, Muallim. *Hikemür-Rifâi*. İstanbul: y.y., 1304/1887.
- Nâci, Muallim. *İcâz-ı Kur'ân*. Kostantiniyye: Matbaa-i Ebuzziya, 1301/1884.
- Nâci, Muallim. *Medrese Hâtıraları*. İstanbul: y.y., 1302/1885.
- Nâci, Muallim. *Mehmed Muzaffer Mecmuası*. sad. Seval Şahin. İstanbul: Everest Yayınları, 2017.
- Nâci, Muallim. *Mektuplarım*. Kostantiniyye: Matbaa-i Ebûziyâ, 1303/1886.
- Nâci, Muallim. *Mûsâ Bin Ebi'l-Gazân Yahud Hamiyet*. İstanbul: Matbaa-i Kütübhâne-i Cihân, 1326/1910.
- Nâci, Muallim. *Nevâdirü'l-Ekâbir*. İstanbul 1303/1886.
- Nâci, Muallim . *Osmanlı Şâirleri*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1307/1890.

Şeyda ÖZTÜRK

- Nâci, Muallim. *Sâibde Söz*. Kostantiniye: y.y., 1304.
- Nâci, Muallim. *Sünbüle Üçüncü Bölüm Ömer'in Çocukluğu*. İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1307/1890.
- Nâci, Muallim. *Sünbüle Nazım Kısmı*. İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1307/1890.
- Nâci, Muallim. *Şerâre*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1301/1884.
- Nâci, Muallim. *Tâlim-i Kıraat İkinci Kısım: Tehzîbü'l-Ahlâk ve Islâh-ı Nefs Onuncu tab'*. İstanbul: Nişan Berberyan Matbaası, 1310/1904.
- Nâci, Muallim. *Terkîb-i Bend*. Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, t.s.
- Nâci, Muallim. *Yâdigâr-ı Avnî*. b.y.: y.y., 1303/1886.
- Nâci, Muallim. *Yâdigâr-ı Nâci*. nşr. Şeyh Vasfi. İstanbul: Asaduryan Matbaası, 1314/1897.
- Nâci, Muallim. *Zâtü'n-Nitakayn Yâhud İbnü'z-Zübeyr*. İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1307/1890.
- Nar, Ali. "Muallim Nâci'nin Dîni Eserleri". *Yeni Sanat* 1/8 (Kasım 1974), 38-40. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/31986/muallim-naci-nin-dini-eserleri>
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*. 6 Cilt. Ankara: Ardıç Yayınları, 2003.
- Okay, M. Orhan - Düzdağ, M. Ertuğrul. "Mehmet Akif Ersoy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/432-439. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özgül, M. Kayahan. *Şiirin Hazanında Gazel Dökenler: 5 Muallim Naci Efendi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016.
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektâşi Şiirleri Antolojisi*. 5 Cilt. İstanbul: Saypa Yayın-Dağıtım, 1995.
- Özsarı, Mustafa. "Şeyh Vasfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/71-72. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Salâhi, Mehmed Sabahaddin. *Muallim Naci*. İstanbul: Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1310/1893.
- Sayyâdi, Ebu'l-Hüda. *Kalâidü'z-Zeberced alâ Hikem-i Mevlânâ el-Gavsû's-Şerîfer-Ryfâi Ahmed*. thk. Ahmed Remze bin Hammûd Cuha Ebi'l-Hudâ. Beyrut: Dâru'l-Beyrût. 1429/2008.
- Suûdü'l-Mevlevî. "Muallim Nâci". *Mahfil* 2/22 1340/1922, 186-187.
- Şafak, Yakup. "Mecmuâ-i Muallim'in Basılamayan Yazıları ve "İrşâdât-ı Gazzâlî". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (2000), 327-363.
- Şeker, Mehmet. "Bektâşi Tekkeleri Hakkında II. Mahmud'un Fermânı". *İslâmi Araştırmalar*, Osmanlıya Dair 3-4 Özel Sayısı 12/3-4 (1999), 273-276.
- Şeyh Vasfî, *Reyâhîn*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1305/1888.
- Şimşek, Selami. "20. Asırda Bir Horasan Ereni İrfan Fethi Gemuhluoğlu'nun Metafizik Dünyası". *Ay Vakti* 152 (Eylül- Ekim 2014), 26. <http://www.ayvakti.net>
- Taha Toros Arşivi, Dosya No: 118-Muallim Naci. "Cemiyet-i Velime", *Kişisel Arşivlerde İstanbul Belleği*, İstanbul Şehir Üniversitesi, e-arşiv., Ceride-i Havadis.

- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1956.
- Tansel, Fevziye Abdullah. "Muallim Nâci'nin Dînî Eserleri". *Diyânet İşleri Başkanlığı Dergisi* 1961, 161-77.
- Tansel, Fevziye Abdullah. "Muallim Nâci". *İslâm Ansiklopedisi*. 9/15-21. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- Tarakcı, Celal. *Muallim Naci Efendi Hayatı ve Eserlerinin Tedkiki*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1973.
- Tatcı, Mustafa - Kurnaz, Cemal. "Mehmed Esad Dede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/ 469-470. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uçman, Abdullah. "Muallim Nâci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/ 315-317. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Ulunay, Cevat Refi. "Takvim'den Bir Yaprak, "Fikret'in Ölüm Yıldönümü", *Kişisel Arşivlerde İstanbul Belleği*, Taha Toros Arşivi. oai: eariv.sehir.edu.tr: 11498/11952
- Varol, Muharrem. *II. Abdülhamid'in Danışmanı Ebü'l-Huda Sayyadî'nin Hayatı Eserleri ve Tesirleri* (1850-1909). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Vassaf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliya*. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. 5 cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Yılmaz, Gülay. "Bektâşîlik ve İstanbul'daki Bektâşî Tekkeleri Üzerine Bir İnceleme". *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 45/45 (2015), 97-136.





<https://doi.org/10.46231/sufiyye.958940>

Gönderilme Tarihi: 27.04.2021

Kabul Tarihi: 23.06.2021

Sufiyye

Haziran 2021/Sayı: 10

June 2021/Issue: 10

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Halifesi Ebû Muhammed el-Cerîrî: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri

*Abu Muḥammad al-Jarîrî as the Successor of
Junayd al-Baghdadî: His Life and Şūfî Views*

Arş. Gör. Dr.

Yakup PEKDOĞRU



Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi

orcid.org/0000-0002-4251-8807

yekdogru@gmail.com

Arş. Gör.

Harun ALKAN



Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0002-2101-081X

alkan.harun@hotmail.com

Öz

Bu makalenin amacı Cüneyd-i Bağdâdî'nin halifesi olan Ebû Muhammed el-Cerîrî'nin hayatını ve tasavvufi görüşlerini ortaya koymaktır. Cüneyd-i Bağdâdî Bağdat'ta yaşamış bir sufidir. O, hem yaşadığı dönemde hem de kendinden sonra övgüyle bahsedilen sufiler arasındadır. Tasavvuf başta olmak üzere diğer dini alanlarda ilmi yetkinliği her kesim tarafından dile getirilmektedir. Onun bu özelliği dayısının kendisine tavsiyesiyle ortaya çıktığı söylenebilir. Cüneyd-i Bağdâdî sufiler arasında "seyyidü't-taife" lakabıyla anılmaktadır. Ebû Muhammed el-Cerîrî ise kaynaklarda onun halifesi diye belirtilmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin birçok halifesi vardır ancak rivayetlerde "Cerîrî onun yerine geçti, Cüneyd onu işaret etti" gibi hususlar zikredilmektedir. Dolayısıyla Cerîrî'nin halifelîği diğerlerine nazaran ön plandadır. Ebû Muhammed el-Cerîrî diğer şüfiler gibi bazı konulara dair açıklamalarda bulunmaktadır. Bunlar arasında tasavvufi düşüncedeki nefis, marifet, tevhid, iman, ihlas gibi konular vardır. Ancak zikredilen konulara getirdiği yorumlar bağlamları bulunmadığı için yer yer birer cümleyle dile getirilmişlerdir. Bu makalede önce Cerîrî'nin hayatına ve onun Cüneyd-i Bağdâdî ile ilişkisine sonra Cerîrî'nin tasavvufi görüşlerine değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebu Muhammed el-Cerîrî, Cüneyd-i Bağdâdî, Nefs, Marifet, Tevhid.

Abstract

This article aims to reveal the life and şüfî views of Abu Muḥammad al- Jarîrî, the successor of Junayd al-Baghdâdî. Junayd al-Baghdâdî, a şüfî lived in Baghdad, is among the şüfis that are praised by the people in both his contemporary period and later. His scientific competence in other religious fields, especially in Şüfîsm, is recognized by all groups. It can be said that this feature of him emerged with the advice of his uncle. Junayd is known with the nickname "lord of the şüfis" among Şüfis. Abu Muḥammad al- Jarîrî has been described as "the successor of Junayd" in the sources. There are many successors of Junayd al-Baghdâdî, however, the narratives indicate that "Jarîrî has replaced Junayd and Junayd designated Jarîrî after himself". Therefore, the successor of Jarîrî is in the foreground compared to the others. Abu Muḥammad al- Jarîrî made statements on some matters, including soul (nafs), mystical knowledge (ma'rîfah), monotheism (tawḥîd), belief, and sincerity in şüfî thought, like other şüfis. However, sometimes, his comments on these mentioned topics are expressed with one sentence only because of the lack of context. This article initially examines the life of Jarîrî and his relationship with Junayd and later talks about şüfî views of Jarîrî.

Keywords: Abu Muḥammad al- Jarîrî, Junayd al-Baghdadî, Nafs, Ma'rîfah, Tawḥîd.

Giriş

Bağdat, İslâm tarihi ve ilimleri açısından önemli bir şehirdir. Kuruluşundan sonra önemli bir merkez haline gelen şehir, zamanla dini ilimlerin de kesişme noktası olmuştur. Dolayısıyla dini ilimleri temsil eden ulema ve bu alanlarda eğitim almak isteyen öğrenciler farklı bölgelerden Bağdat'a gelmişlerdir. Zikredilen dini ilimler içerisinde tasavvuf özellikle 3./9. asırda daha belirgindir. Bağdat'ta müşahede edilen dini ilimlerdeki canlılığı tasavvuf sahasında da görmek mümkündür.

Tasavvuf tarihine yönelik çalışmalarda Bağdat'ta neşvünema bulan tasavvufun şehrin adıyla ekol oluşturduğu ifade edilmektedir.¹ Bu ekolün şüphesiz temsilcileri de bulunmaktadır. Bunlar arasında Ma'ruf Kerhî, Haris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Muhammed el-Cerîrî gibi birçok isim bulunmaktadır. Mezkûr isimler arasında "seyyidü't-tâife" diye bilinen Cüneyd-i Bağdâdî, Bağdat sûfîlerinin en önemlisidir.

Cüneyd-i Bağdâdî hem tasavvufta hem de diğer dini disiplinlerde yetkinliği kabul edilen bir sûfidir. Onun yetiştirdiği birçok öğrenci vardır. Bunlardan biri de Ebû Muhammed el-Cerîrî'dir. Makalemizde Ebû Muhammed el-Cerîrî'nin hayatı, Cüneyd-i Bağdâdî ile ilişkisi ve tasavvufî görüşleri ele alınacaktır.

1. Hayatı

Ebû Muhammed el-Cerîrî'nin doğum tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Cerîrî'nin isminin Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyin, Hasan b. Muhammed ve Abdullah b. Yahya olduğuna dair rivâyetler vardır. Tarihçi Bağdâdî'ye göre isminin Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyin olduğu diğerlerine nazaran daha doğrudur; ancak künyesi ismine göre daha çok kullanılmaktadır.² Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed es-Sülemî (ö. 412/1021) Cerîrî'nin isimleri arasında zikredilen Abdullah b. Yahya'nın doğru olmadığını söyler.³ Kuşeyrî ise onun

1. bkz. Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 118-122.

2. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 6/116.

3. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 154.

ismini “Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Cerîrî” diye kaydetmektedir.⁴

Ebû Muhammed el-Cerîrî, hayatını Bağdat’ta geçirmiştir. Rivâyetlere göre yüz yıl yaşamıştır. Vefat tarihine dair farklılıklar bulunsa da hicri üçüncü asırda yani iki yüzlü yılların başında doğduğu ve hac ve umre ibadeti dışında ölümüne kadar Bağdat’ta bulunduğu söylenebilir.⁵ Bağdat hem İslâm dünyasının hem de tasavvuf tarihinin önemli merkezlerinden biridir. Abbasi yöneticilerinin girişimleriyle Bağdat’ta entelektüel faaliyetlerde hissedilir derecede artış gerçekleşmiş ve sonraki asırları da etkileyen “tercüme hareketleri”nin merkezi bu şehir olmuştur. Bu ortamda sûfîler de kendilerini göstermiştir.⁶

Bahsi geçen sûfîler Bağdat’ta tasavvufun gelişimine katkıda buldukları gibi aynı zamanda tasavvuf tarihinin de önemli simalarını oluşturmuşlardır. Tasavvuf tarihi kitaplarında zikredilen “sahv” ve “sekr” ekolün temsilcileri Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Hallac-ı Mansur (ö.309/922) Bağdat’ta karşımıza çıkmaktadırlar.⁷ Cüneyd-i Bağdâdî ve onun öğrencileri/müritleri şehrin tasavvufî kültüründe önemli bir yere sahiptirler. Bunlardan biri de Cüneyd-i Bağdâdî’nin halifesi Ebû Muhammed el-Cerîrî’dir. Diğer yandan “Maruf Kerhi (ö.200/815-816 [?]), Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Haris el-Muhasibî (ö. 243/857), Ebû Said el-Harrâz (ö.277/890 [?]), Ebu’l-Hüseyin en-Nûri (ö. 295/908), Rûveym b. Ahmed (ö. 303/915-916)” gibi isimler de Bağdat’ın önemli sûfîleri arasında yer almaktadır.⁸

Ebû Muhammed el-Cerîrî’nin hayatının safhaları hakkında ayrıntılı bilgi kaynaklarda bulunmamaktadır. İlmi müktesebatıyla ilgili rivâyetler,

4. Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye* (Beirut: Dâru’l-Minhâc, 2017), 180; Ayrıca bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddin ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2006), 11/286.

5. Vefatıyla ilgili bilgi ileride verilecektir. Kelâbâzî’nin aktardığı bir rivâyette Cerîrî vefatı anında yüz yaşını biraz aşmış olduğu zikredilmektedir. bkz. Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *et-Tarruf li-mezhebi ehli’t-tasavvuf* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011), 166-167.

6. Mehmet Necmeddin Bardakçı, *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 192-193; Abdülkerim Özyaydn, “Bağdat” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/437.

7. Ekoller hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bardakçı, *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 194-272.

8. Bardakçı, *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 194.

onun tasavvuf⁹ haricinde fıkıh ve fıkıh usulü alanında da yetkinliğe sahip olduğunu iddia etmektedir.¹⁰ Cerîri, Bağdat'ta "sûfîlerin büyükleri" arasında zikredilmektedir.¹¹

Tarihi kaynaklarda Cerîri'nin 292/904 yılında Mekke'ye gittiği rivâyet edilir. Bu gidişin hac ya da umre niyetiyle yapılıp yapılmadığı net değildir. Mekke'de itikafa girdiği zikredilen Cerîri'nin "*ne yemek yedi ne uyudu ne duvara yaslandı ne de ayaklarını uzattı*" ifadeleriyle itikaftaki durumu anlatılır.¹² Cerîri'nin bu davranışı aynı dönemde Mekke'de bulunan Ebu Bekir Kettânî'nin (ö. 322/933) dikkatini celbetmiştir. Zira böyle bir tutum, herkesin güç yetirebileceği sınırları aşmaktadır. Kettânî'nin de bir sûfî olduğu göz önüne alınırsa zikredilen durumun büyüklüğü daha açık hale gelir. Kettânî, onun bu şaşılması halinden dolayı Cerîri'ye "*bu şekilde bir itikafa nasıl güç yetiriyorsun*" diye sorar. O ise: "*Hakk, bâtınımı biliyor ve zâhirime yardım ediyor*" diye cevap verir.¹³ Cerîri, Kettânî'ye verdiği cevapla hem teslimiyete hem de Hakk'ın iradesine vurgu yapmaktadır. Onun, Kettânî'nin yanı sıra Bağdat'taki diğer sûfîlerle de ilişkisi bulunmaktadır.

Cerîri'nin ölüm tarihi hakkında farklılıklar bulunmaktadır. Kaynakların bildirdiğine göre bu tarihler 304/916, 311/923¹⁴ ve 312/924'tür. Cerîri tekrar hac ibadetini yerine getirmek için 311/923 yılında Mekke'ye gitmiş ve 312/924'te Muharrem ayında Mekke'den dönerken "Hubeyr Vakası"nda şehit edilmiştir.¹⁵ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Bağdat'ta vefat ettiğini belirtir ama Bağdat yolunda vefat ettiğini söylemek daha doğru gözükmektedir.¹⁶ Vakanın bölgedeki önemi ve etkisi dolayısıyla

9. Kuşeyri Cerîri'nin tasavvuf ilmindeki yetkinliğini haber vermektedir. bkz. Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 180.

10. Ebu'l-Hasan Ali b. Osman el-Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 211; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007), 523; Mustafa Kara, "Ebû Muhammed el-Cerîri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/190 Cerîri'nin fıkıh ve fıkıh usulü ilmiyle iştigaline dair zikredilen kaynaklardan başka bir yerde herhangi bir bilgiye ve herhangi bir konuya dair içtihadına rastlayamadık.

11. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/116.

12. Sûfîler bu tarz davranışların varlığı hakkında bilgi vermektedirler. Edebiyat konusunda değerlendirilebilecek bu tutumlar Hakk'la kurulan ilişkideki inceliği yansıtmaması bakımından önemlidir. bkz. Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 595.

13. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/116; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 523.

14. Sülemî, *Tabakât*, 154; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/116; Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 180; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 523.

15. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/286.

16. Sülemî, *Tabakât*, 154.

o yıla “Hubeyr Yılı”¹⁷ da denilmektedir.¹⁸ Cerîrî’nin “Hubeyr Vakası”nda vefat ettiğine dair kaynaklar ittifak halindedir. “Hubeyr Vakası” 312/924 yılında meydana geldiğine göre 304/916’da vefat ettiği makul değildir. Cerîrî’nin bu ikinci ve son hacı olmalıdır, zira kaynaklar onun başka bir haccından bahsetmemektedir.

Cerîrî’nin vefatına ilişkin iki rivâyet vardır. Birincisi, onun “Hubeyr Vakası”nda bir deve tarafından ezildiğidir.¹⁹ İkincisi ise bu vakada susuz kalarak öldüğüdür. Bu, hem tarih kaynaklarında yer almakta hem de Kelâbâzî’nin ismini vermediği bir dervişin konuya dair anlatısında bulunmaktadır.²⁰ Anlatıya göre derviş, bu hadisede kendisini kurtarmıştır. Belli bir süre sonra tekrar vakianın geçtiği yere gelen derviş Cerîrî’yi görür ve aralarında şu konuşma geçer:

“Ey şeyh! Neden dua etmiyorsun şu durumdan kurtulmak için? O: “Ettim fakat (Allah) ‘Ben istediğimi yaparım,” dedi. Derviş soruyu tekrarladı. Cerîrî: “Bu vakit, dua vakti değildir. Razi ve teslim olma vaktidir.” “Bir ihtiyacın var mı?”, diye sordum. “Çok susadım,” dedi. Ona su getirdim. Suyu içmeye yeltendi ama bana bakarak: “Şunlar susuz ve su içiyorum, bu açgözlülüktür, dedi ve suyu bana verdi, hemen sonra vefat etti.”²¹

Vefatından sonra onun hakkında zikredilen hikâye ise oldukça ilginçtir. Hikâye, Ahmed b. Rûzbârî’ye (ö. 322/934) aittir. O şöyle söyler: “Vakadan bir yıl sonra Cerîrî’yi dizleri göğsüne yaslanmış ve Allah’ı işaret eder şekilde buldum.”²²

17. “Hubeyr Vakası” Karmâtîlerin hacdan dönen Müslümanlardan bazılarını şehit ettiği bazılarını da esir aldığı bir hadisedir. Bahreyn Karmâtîlerin reisi Ebû Tâhir el-Cennâbî, Abbasilerin kontrolündeki Basra’ya hareket ederek oradakileri kılıçtan geçirmiştir. O, aradan çok zaman geçmeden Mekke’den dönen hac kabilelerine saldırmıştır. Ebû Tâhir el-Cennâbî, Hubeyr’de Bağdatlı hacıların bulunduğu ilk kabiledeki birçok Müslümanı şehit etmiş ve diğer kabilelere doğru hareket etmiştir. Ebû Tâhir’in sebebiyet verdiği bu olayda Ebû Muhammed el-Cerîrî de vardır ve orada şehit edilmiştir. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 11/286; Ebû’l-Abbâs Muhammed b. İbrâhîm İbn Hallikan, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân* (Beyrut: Daru Sadr, 1971), 4/335; Ali Avcu, *Karmâtîlerin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2009), 214-215; Ayrıca bkz. Mustafa Öz, “Cennâbî Ebû Tâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/372-373.

18. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 166.

19. bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm* (b.y.: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts.), 23/404.

20. Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, 23/446.

21. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 166-167.

22. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/116.

Buraya kadar Cerîrî'nin hayatı hakkında bilgi vermeye çalıştık. Şimdi ise onun kendi döneminde hangi sûfilerle görüştüğüne kısaca temas edeceğiz.

Ebû Muhammed el-Cerîrî hem hocası hem de yaşadığı muhit sebebiyle diğer sûfilerle irtibat halindedir. Cüneyd-i Bağdâdî ile arasındaki yakınlığı muhtemelen hocası ve aynı zamanda dayısı Serî es-Sakâtî (ö. 251/865) ile başlamıştır. Zira kaynaklar, Cerîrî'nin Serî es-Sakâtî ile ilişkisinin bulunduğunu haber vermektedir.²³ Sakâtî dışında, kendisinin meclisinde bulunduğu Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Cerîrî'nin yetişmesinde etkili olsa gerektir.²⁴ Buna mukabil Cerîrî'nin sohbetlerinde bulunan ya da arkadaşlık ettiği sûfiler de vardır. Ebû Abdullah Muhammed b. Hafif (ö. 371/982), Ebu'l-Hasen el-Bûşencî (ö. 348/959), Ebu'l-Abbas ed-Dineverî (ö. 340/951), Ebu'l-Abbas b. Mesrûk (ö.298/910), Rûveym b. Ahmed (ö. 303/915) ve İbn Ata (ö. 309/922) bunlar arasındadır. Zikredilen sûfilerle görüşmenin merkezinde Cüneyd-i Bağdâdî yer alır. Zira Bağdat'taki sûfilerin büyük bir kısmı Cüneyd'in sohbetlerine katılmışlardır. Cerîrî'nin de bu meclislerde bulunduğunu söylemek mümkündür. Buna ilaveten Cüneyd'in vefatından sonra yerine Cerîrî'nin geçtiği bilindiğine göre bölgedeki sûfiler, Cerîrî'nin meclisine katılmış olmalıydılar.

Cerîrî'nin yukarıda saydığımız sûfilerle irtibatı çeşitli şekilde meydana gelmiştir. Konuya dair üç örnek verilebilir. Birincisi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin meclisinde İbn Mesrûk ve başkalarının da bulunduğu bir hadisedir. Konu vecd ile ilgilidir. Okunan kasidenin ardından Cüneyd-i Bağdâdî ve Cerîrî hariç mecliste bulunanların hepsi vecd sebebiyle harekete geçmişlerdir. Cerîrî ve Cüneyd'in arasında geçen konuşma bize her iki sûfinin harekete geçmeme sebeplerini vermektedir.²⁵ Esasında zikredilen konu, bize sûfilerin aynı mecliste bir araya geldiklerinde bireysel farklılıkların tasavvufi konulara da yansıdığını göstermektedir. İkincisi, "kurtuluşa erenler" in kim olduklarına yönelik Cüneyd-i Bağdâdî, Rûveym, Cerîrî ve İbn Atâ'nın görüşlerini anlatmaktadır. İlk önce Cüneyd, "kurtuluşa erenler" hakkında Kur'ân'dan delil getirerek fikrini belirtir ve ardından Rûveym, Cerîrî ve İbn Atâ görüşlerini serdediler.²⁶ Bir mecliste, Cüneyd-i Bağdâdî'nin me-

23. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/286; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 23/404.

24. Sülemî, *Tabakât*, 154; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 180.

25. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 245-246.

26. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 324.

seleyi açıp etrafındaki sûfilerin kendilerine ait fikirlerini ortaya koymasını önemli bir durumdur. Zira bu durum sûfilerin birbirlerinden haberdar olduklarını ve aralarında müzakere yaptıklarını gösterir. Üçüncü örnek ise sûfilerin mektuplaşmalarıyla ilgilidir. Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910) Bağdat'ta bulunan sûfilere bir mektup gönderir. Mektup okunduğunda ismi geçmeyen diğer sûfilerin yanında Cüneyd-i Bağdâdî, Cerîrî ve Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946) de bulunmaktadır. Mektup okunduktan sonra üç sûfî de kanaatlerini açıklamışlardır. Esasında bu tarz mektuplaşmalar sûfilerin adetlerindedir. Onlar yaşadıkları hallerle ilgili bir hususu danışmak için yazdıkları gibi kendilerine yöneltilen sorulara cevap mahiyetinde de mektup kaleme almışlardır.²⁷

2. Cüneyd-i Bağdâdî ile İlişkisi

Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Bağdat tasavvuf teşekkülünde" önemli bir yeri olduğu gibi vefatından sonra da tasavvuf düşüncesinde merkezi bir konuma sahipliği zikredilmektedir.²⁸ Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu konumu "Tâvûsü'l-Ulema, Seyyidü't-Tâife, İmâmü'l-Eimme, Lisânü'l-Kavm, A'bedü'l-Meşâyih ve Sultânü'l-Muhakkıkîn" gibi ifadelerle yansımıştır.²⁹ Bağdat'taki öğrencilerinden biri de Cerîrî'dir. Cerîrî'nin Cüneyd-i Bağdâdî ile ilişkisi hoca-öğrenci ya da mürit-mürşit ilişkisinin hicri üçüncü asırda Bağdat'taki karşılığıdır. Kaynaklarda, onu Cüneyd-i Bağdâdî'nin terbiye ettiği, önde gelen müridi ve hatta onun "sırdaşı" olduğu geçmektedir.³⁰ Muhtemeldir ki yetişme sürecinde Cüneyd-i Bağdâdî ondaki yetkinliği görmüş ve ona, mahiyeti kaynaklarda geçmeyen sırlarını vermiştir. Cüneyd'in kendisine ayrı bir "değer vermesi, saygı göstermesi ve hürmet etmesi" Cerîrî'ye karşı özel tavrını açıklaması bakımından önemlidir.³¹ Aynı şekilde Cerîrî'nin hac dönüşü Cüneyd'i ziyaret etmek istemesi

27. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'* (Kahire: Dâru'l-Mukattam li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2018), 257; Örnek için bkz. Hamid Algar, "Mektûbât" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2004).

28. Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 27.

29. Süleyman Gökbulut, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2012), 172.

30. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/286; Sülemî, *Tabakât*, 154; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 211.

31. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/116; Ebû's-Safâ Salâhuddîn es-Safâdî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrut: Dâru İhyai-Turas, 2000), 7/247; Sülemî, *Tabakât*, 154; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 180.

aralarındaki ilişkiyi anlatması bakımından kayda değerdir. Serrâc'ın ifadesine göre o, hacdan döndükten sonra hocası kendisini ziyaret için yorulmasını diye hemen ona gitmek istemiştir. Öğle namazının ardından hocasını görür. Cüneyd'e onun yorulmaması için gelme niyetinin bulunduğunu söyleyince Cüneyd ona, "bu ziyaret senin hakkın, niyet ettiğin şey ise senin büyüklüğün"³² diye cevap verir. Vakıa, onun Cüneyd-i Bağdâdî'ye gösterdiği hürmetini ve edebini ortaya koymaktadır.

Cerîrî'nin yetişmesinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin etkisi büyüktür. Mevcut rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla onun Cüneyd-i Bağdâdî'nin halifelerinden biri olduğu söylenebilir. Zira hem Cüneyd-i Bağdâdî'nin terbiyesinde yetişmiş hem de vefat edince onun yerine geçmiştir. Cerîrî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'nin halifesi olduğuna dair iki husustan bahsedilebilir: Birincisi Cüneyd-i Bağdâdî hayattayken kendisinden sonra halifelik için Cerîrî'ye işaret etmesidir; ikincisi Cerîrî'nin ilmi ve tasavvufî şahsiyetinin ön plana çıkarılmasıdır.

Cüneyd-i Bağdâdî hayattayken zaman zaman Cerîrî'yi kendisinden sonra halifesi olduğuna işaret etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefatı sırasında cereyan eden şu konuşma bize Cerîrî'nin halifelîği konusunda bilgi vermektedir: "*Cüneyd-i Bağdâdî'ye vefatı anında "senden sonra kimi makamına yerleştirelim,"*" diye sorulduğunda Cüneyd, Ebû Muhammed Cerîrî'ye işaret etmiştir.³³ Konuya dair bir başka rivâyet de *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da geçmektedir. Rivâyete göre Cüneyd, Cerîrî'yi kastederek "*benim veliahtım odur*" demiştir.³⁴ Hücvirî ise Cüneyd'in şu sözüne yer vermektedir: "*Ey Cerîrî, müritlerime edep öğret, riyâzetlerine nezaret et.*"³⁵ Cüneyd'in ifadesi doğrudan bir işaret ifade etmese de kendisinden sonra yerine gelecek kimseyi ima etmektedir. Cerîrî'nin Cüneyd-i Bağdâdî vefat ettikten sonra onun makamına geçtiğini doğrudan Cüneyd'in söylemlerinden değil, onun tasavvufî ve ilmî yetkinliğine bağlayan ifadelerden anlamaktayız. Hem İslâm tarihi hem de tasavvuf kaynaklarında Cerîrî'nin "*hâlinin tamlığı ve ilmî yetkinliği sebebiyle*" Cüneyd-i Bağdâdî'nin yerine geçtiği

32. Ebû Câfer Nasr es-Serrâc, el-Lüma' (Kahire: Dâru'l-Mukattam li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2018), 230. Kuşeyrî'deki rivâyette Cüneyd'in Cerîrî'nin ziyaretinden sonraki günde sabah namazına gidip Cerîrî'yi ziyaret etmesi vardır. Kuşeyrî, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, 532.

33. Bağdâdî, Târihu Bağdâd, 6/116.

34. Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ, 523.

35. Hücvirî, Keşfu'l-mahcûb, 211.

yönünde açıklamalar mevcuttur.³⁶ Bütün bu açıklamalar bize Cerîrî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'nin halifesi olduğunu ortaya koymaktadır. Buna ilave-ten Cerîrî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'den sonra on beş yıl onun makamında görev yaptığı da söylenebilir.

Cerîrî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'nin vefatı sırasında yanında bulunduğu kaynaklarda geçen bilgilere istinaden anlaşılmaktadır. Muhtemelen hocasını yalnız bırakmak istemeyen Cerîrî kendisine düşen görevi yerine getirmek istemektedir. Onun ifadesine göre Cüneyd-i Bağdâdî ömrünün son anlarında hep secde halindeydi. Kendisine dinlenmesini söyleyen Cerîrî'ye, “*kendisine gerekli ya da faydalı şeyi yaptığı*”³⁷ belirten Cüneyd “sûfi, ibnü'l-vakt” tir ifadesinin canlı örneği olmuştur. Cerîrî ahirete secde halinde giden Bağdâdî'ye şahitlik etmiştir. Dolayısıyla onun Cüneyd ile ilişkisi onun vefatına kadar süren ve kopmayan bir ilişki şeklinde kendini göstermektedir.

3. Görüşleri

3.1. Nefs Hakkındaki Görüşleri

Tasavvufta nefis, sıklıkla kullanılan kavramların başında gelmektedir. Kelime olarak “zat, öz, rûh, beden”³⁸ anlamlarına gelir. Tasavvufta ise kelime anlamının dışında “kötülüğün kaynağı” manasında kullanılır. Hem Kuşeyrî hem de Hücvîrî “*sûfîlerin nefis kelimesinden kasıtlarının onun kötü fiillerin kaynağı olduğudur,*” diye belirtmektedirler.³⁹ Nefsin, kötülüğün kaynağı kabul edilmesi sebebiyle ondan kaçınılması ve onun terbiye edilmesi gerekir. Sûfîler bunun için “sülûk” yöntemleri geliştirmişlerdir. Sülûk “*insanı Hakk'a ulaştırın tavrı, amel, ibâdet, fiil, hareket ve davranış tarzları*”⁴⁰ anlamında kullanılmaktadır.

36. Sülemî, *Tabakât*, 154; Ebü'l-Kâsım et-Teymî, *Siyeru selefi's-sâlihîn* (Riyâd: Dâru'r-Râyeti li'n-Neşri ve't-Tevzî, ts.), 1258.

37. Serrâc, *el-Lüma'*, 236; Ebü'l-Hüseyn İbn Ebü Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/129; Ebü Nasr Tâceddîn es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (b.y.: Hicru li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 1413), 2/266.

38. Ebu'l-Fazl Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 4500-4501.

39. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 290; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 259-260.

40. Süleyman Uludağ, “Sülûk” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/127.

Cerîrî'nin nefse dair görüşlerini iki şekilde ele almak mümkündür. Birincisi, nefse dair uyarıları ve nefsin kötülüğüne yönelik düşüncesidir. İkincisi ise sistematik bir şekilde ele almasa da nefsi eğitmeye yönelik fikirleridir. Cerîrî nefsin kötülüğünü kabul eder ve “*nefs kimi ele geçirirse o şehvetinin esiri olur, hevasına hapsolür*”⁴¹ diyerek hem bu konuya hem de nefsin hâkimiyetinin bireyde ortaya çıkardığı sonuca dikkat çeker. Onun bu görüşü ilk dönem sûfîlerin nefse dair geliştirdiği düşünceye uygundur. Hatta nefsin bu yönüne karşı çıkmayı en değerli ibâdet kabîlinden değerlendirenler vardır.⁴² Nefse karşı ortaya çıkan bu düşüncelerin temelinde nefse uymanın Hakk'tan uzaklaşmayla aynı anlamda kullanılmasının yattığı söylenebilir.

Cerîrî nefsin, insanın farkına varmadan güzel davranışlarında dahi ortaya çıkabileceğini düşünmektedir. O, “*safâ halinde safâyı mülâhaza etmek cefadır, zira onda insan tabiatının karışıklığı ve kişinin fiilini görme durumu vardır*”⁴³ diyerek bu durumu izah eder. Bireylerin kendi eylemlerine bakmasını, kendini beğenme eğilimi kapsamında ele almak mümkündür. Ayrıca kendi makamını değerli görme duygusuyla da ilgi kurulabilir. Esasında bu hususu, kişinin eriştiği hal ya da makamı Hakk'ın nasip ettiğini ortaya koyacak düşüncede ve tutumda bulunmaması diye zikretmek mümkündür.

Cerîrî'nin nefse dair çizdiği bu portre dışında onun terbiyesine yönelik düşüncelerine de değinmek gerekmektedir. Nefsin terbiyesinde ortaya çıkan hususlar önce teklife taalluk edenler sonrasında ise nafîleler, mücâhede ve riyazete giren unsurlardır. Ahlaklanmayı da ifade eden bu süreç hem nübüvve ittibayı gerekli kılmaktadır hem de bilgiye götüren bir yöntemdir.⁴⁴ Cerîrî, kendisinin de içinde bulunduğu tasavvufun zemininin ne olduğunun tespitini yapar. Ona göre bu yolda iki esas vardır: “*Nefsin Allah'ın murâkabesine alıştırılması ve ilmin zâhirde kaim olmasıdır.*”⁴⁵ Cerîrî'nin ifadesindeki bu iki husus kişinin dünya hayatında nasıl bir tavır takınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Dünyevi işlerin ilme uygunluğu her inanan kişiden beklenen bir tavidir. Nefsi murakabeye

41. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 180; Sülemî, *Tabakât*, 155; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 524.

42. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 391.

43. Serrâc, *el-Lüma'*, 351.

44. bkz. Ekrem Demirli, *İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kbalcı Yayınları, 2012), 152-153.

45. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 450.

alıştırmak ise sûfilerin dikkat çektiği noktalardan birisidir ve umurun bu şekilde davranması kolay değildir. Cerîrî de muhtemelen tasavvufî yönü bu cümleyle ortaya koymak istemektedir.

Kişinin nefsinı murakabeye alıştırmayı, onun düşüncesinde ahiretin her şeyden önce geldiğini ifade eder. Tasavvuf, dünya-âhiret konusunda ahiret lehine taraftır ve nefis terbiyesinin gayelerinden biri de budur. Cerîrî'nin söylemlerinde bu hususa yönelik izler bulunmaktadır. Mâsivâdan uzaklaşılmasındaki acillîğe yaptığı vurgu esasında dünyayla kurulacak ilişkiye dair bir uyarı niteliğindedir. O şöyle söyler: “*Mâsivâdan uzaklaşma ilmini elde etmeye hemen koyulmak bir vesiledir.*”⁴⁶ Cerîrî bununla bağlantılı kabul edilebilecek “kurra” tanımını yapmaktadır. Yaptığı tanımda dikkat çeken husus, âhiret ve dünya karşısında takınılan tavır olarak kendisini belirtir. O, kurrayı “*âhirete talip olan, tüm gayretini ahiret için sarf eden, dünyadan ve dünya ile meşgul olmaktan yüz çeviren kimse*”⁴⁷ diye tarif eder.

Nefsin dünyaya dalmamasına yönelik ifadelerin ardından Cerîrî, onun dikkatini âhirete yönlendirmek için bazı hususlara değinmektedir. Cerîrî'nin zikrettikleri hususen bir başlık altında mevcut olmasa da nefsin terbiyesine yönelik söylendiği kabul edilebilir. Zira tasavvuf tarihindeki nefsin eğitilmesine yönelik temas edilen unsurlarla benzerlik gösterdiğini ifade etmek mümkündür. Hem Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896) hem de sûfî müelliflerden Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) zikredilen konuları ele almaktadırlar. Onlar nefsin eğitilmesi konusunda “az yeme, az uyuma, az konuşma ve halvet”in⁴⁸ önemli bir yeri bulunduğuna dikkat çekmektedirler.

46. Sülemî, *Tabakât*, 155.

47. Sülemî, *Tabakât*, 155. Cerîrî benzer bir durumu hadis müzakeresi için toplandığında ortaya koymaktadır. Burada esas konu ilmin müzakeresinde ortaya çıkan ahlaki zafiyetle alakalıdır. O şöyle söyler: “Müzakere sebebiyle oturmada fayda yoktur; nasihatleşmek için oturmada da fayda bulunmaktadır.” Bu konu o dönemin hadis rivâyet etmedeki maksada karşı sûfilerin takındıkları tavırla alakalı gözükmektedir. Seri es-Sakatı, Fudayl b. İyaz gibi sûfilerin hadis rivâyet etmeye dair bazı olumsuz yaklaşımları mevcuttur. Cerîrî'nin yukardaki sözünde geçen “müzakere” ise Melchert’a göre doğrudan hadislerin müzakere edildiği yer olarak değerlendirilmektedir. Bunun doğru olma ihtimali olabilir; ancak Cerîrî bu müzakere yapılan yerlerden ziyade konunun kişide ortaya çıkardığı ahlaki problemlere dikkat çekmiş de olabilir. Zira “müzakere yani hafıza yarışı sûfiler tarafından bir gösteri ve yarış vesilesi olarak itici ve rahatsız bulunuyor olması büyük ihtimaldir.” Bkz. Tüsi, *el-Lüma'*, 203. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 320-322.

48. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 1/201-201.

Cerîri de Tüsterî'nin ve Mekki'nin belirttiği konuların hepsine ayrıntılı yaklaşmasa da uzlet, inziva ve az yemeyi ön plana çıkarmaktadır. Seyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) uzleti, “*bir köşeye çekilmek ve münasebetlerini kesmek yoluyla insanlardan uzaklaşmaktır*”⁴⁹ diye tanımlar. Süleyman Uludağ ise “*tasavvufta bir zâhidin veya sûfinin Allah'a daha fazla ve daha ihlâslı şekilde ibadet etmek için dünyevî işlerden kendini soyutlayarak bütün varlığıyla Hakk'a yönelmesi*”⁵⁰ şeklinde uzleti açıklamaktadır. Cerîri uzlete dair bir tanım ortaya koymaktadır. Onun uzlete çizdiği şema, toplumdandan uzaklaşmak yerine topluma dahil olup Hakk'la birlikte yaşamaktır. İnsanlarla birlikte yaşamının bazı zorluklarının bulunduğu farkındadır ancak bu zorluklarla birlikte Hakk'a yaklaşmayı “uzlet” tanımı içerisinde ele almaktadır. O uzlete dair şunu söyler: “*Uzlet kalabalığa girip sırrını onlarla rekabet etmekten koruman, nefsinin günahlardan uzaklaşması ve sırrının Hakk'a bağlı olmasıdır.*”⁵¹ Cerîri'nin uzlet hakkındaki düşüncesi halvet-der encümen düşüncesini anımsatmaktadır. Dolayısıyla bu kavram için ifade edilen anlamın kökenini onun düşüncesinde bulmak mümkündür.⁵² Cerîri'nin uzlet dışında inziva içinde bir tanım yaptığı bilinmektedir. Bu tanımda o, hayatın ya da insanların getirdiği sıkıntılardan uzaklaşmayı salık vermektedir. Dolayısıyla uzlet düşüncesiyle paralellik arz ettiğini söylemek pek mümkün değildir. Cerîri inziva için şunu söyler: “*Meşakkatlerden uzaklaşıp sırrı korumaktır.*”⁵³

Cerîri uzlet ve inziva konusuyla birlikte az yemeyle ilgili nefsi eğiten yönetime de değinmektedir. O, konuyu ele aldığı yerde “din, iman ve beden sağlığı” hakkında bilgi verir ve bu üç unsurun korunmasına yönelik çözümler sunar. Bahse konu çözümler “iktifâ, ittikâ ve ihtimâ” kavramlarıyla anlatılır. İhtimâ, nefsin eğitilmesiyle gündeme gelir. Cerîri'nin düşüncesinde gerektiği kadar yeme ve içmeyi ihtiva eden bu kavram

49. Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât: Tasavvuf İstılahları*, çev. Abdülaziz Mecdî Tolun (İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.), 111.

50. Uludağ, “Sülûk”, 38/127.

51. Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 315.

52. bkz. Süleyman Uludağ, “Halvet Der-Encümen” *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/387-388.

53. Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 525. Cerîri halvet konusuna onun tanımını yapmak yerine halvette nasıl davrandığına yönelik açıklamalarıyla değinmektedir. O, halvetteki edebini şu şekilde açıklamaktadır: “Yirmi yıldır halvetteyken oturduğum zaman ayaklarımı uzatmadım. Allah'la birlikteyken ona karşı güzel edep göstermek en evla şeydir. bkz. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/116; Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 695; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 523.

aynı zamanda riyazetle benzer anlamda kullanılmaktadır. Dahası Cerîrî “*gereksiz yeme içmeden kaçan kimsenin nefsinin riyazet üzere*” olacağını söyler. Ona göre bu durum “*fıtratın/tabiatın itidal üzere bulunması*” anlamına gelir. Esasında nefsin terbiyesi hem ahlâki bir boyutu hem de bireyin günlük yaşantısında dengeyi ortaya çıkarmaktadır. Cerîrî’nin ifadesi şu şekildedir:

“Dinin bekâsı, imanın devamı ve beden sağlığı şu üç şeyle mümkün olur: İktifâ, ittikâ ve ihtimâ. Allah’la yetinenin kalbi güzelleşir; yasaklanan şeylerden sakınanın yaşantısı dosdoğru olur, lüzumsuz yiyip içmekten sakınanın da nefsi riyazet üzere bulunur. Allah’la yetinmenin meyvesi mârifetin saf olması, takvâ sahibi olmanın semeresi ahlâk güzelliği, riyazet yapmanın neticesi de tabiatın itidal üzere bulunmasıdır.”⁵⁴

Bütün bu söylenenlerin ardından Cerîrî, nefsin eğitilmesinden sonra ortaya çıkacak güzel ahlakı, tasavvufun neliğine yönelik tanımlarında görüleceği üzere tasavvufla eş anlamda kullanılmaktadır. Dahası Cerîrî tasavvufu, “güzel ahlakın içinde olma” diye tarif ederek umum için bir çözüm olarak sunduğunu düşünebiliriz. Zira tanımın devamında “kötü ahlaktan uzak durma”⁵⁵ bulunmaktadır. Cerîrî, güzel ahlak için tasavvufu öne çıkardığı gibi bir davranışın yetkin hale gelmesi ya da yetkinlikle ortaya çıkması için de tasavvufu gündeme getirir. İnsan davranışlarının yetkinliği hem niyetle hem de eylemle kendisini gösterir. Cerîrî, tasavvufu “halleri murakabe etmek ve edebe sarılmak”⁵⁶ diye tarif eder ve bireylerden sadır olacak davranışların hem yetkinliğini hem de bu yetkinliği sağlayacak bilincin sürekliliğine vurgu yapar.⁵⁷ Dolayısıyla Cerîrî’nin nefsin terbiyesine yönelik değerlendirmeleri olsa da tasavvufu çözüm olarak değerlendirmektedir.

3.2. Marifet Hakkındaki Görüşleri

Marifet kelime olarak “bilmek, tanımak, şüphe olmaksızın bilmek, bilgi, ilim” anlamlarında kullanılmaktadır. Sûfîler marifetin neliğine

54. Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 211; Sülemî, *Tabakât*, 156; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 525.

55. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 585.

56. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 589.

57. bkz. Yakup Pekdoğru, *Erken Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Marifet: 4-5. Yüzyıllar* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2020), 168-173.

yönelik açıklama yapmışlardır ancak bu tanımlar üzerinde bir ittifakın bulunduğunu söylemek mümkün değildir.⁵⁸ Çağdaş tasavvuf araştırmacılarından Uludağ, marifeti şu şekilde tanımlar: “*Sûfîlerin ruhani halleri yaşayarak, manevi ve ilahi hakikatleri tadarak elde ettikleri bilgi, irfan.*”⁵⁹ Sûfîlerin eriştiği marifet ise ilk dönemlerden itibaren “keşf, müşahede, feth, firaset, yakîn” gibi kavramlarla ifade edilmiştir.⁶⁰

Cerîrî de marifet hakkında görüş bildiren sûfîler arasındadır. Onun marifete dair söylemlerini üç başlık altında değerlendirmek mümkündür. Bunlar; marifete erişme yöntemi, marifetin Kur’ân’ın anlamıyla kurulan ilişkisi ve Cüneyd-i Bağdâdî’nin Cerîrî’nin marifetteki yetkinliğini ortaya koyan düşüncesidir.

Marifete erişmek, fıkıh ve kelim gibi disiplinlerin bilgiye ulaşma yöntemlerinden farklıdır. Nefsin terbiyesi ya da bütünüyle sülûk marifete erişmek için gündeme gelmektedir.⁶¹ Cerîrî de sülûkun bütün yönlerine yer vermese de marifete erişmek için “takvâ ve murâkabe”yi ön plana çıkarmaktadır. O şöyle söyler: “*Kim Allah ile olan ilişkisini takvâ ve murâkabe üzerine kurmazsa keşf ve müşâhedeye ulaşamaz.*”⁶² Cerîrî’nin ifadesi hem yöntemi öz bir şekilde açıklamaktadır hem de marifete erişmede bir ilke olarak değerlendirilebilir.⁶³ Benzer bir hususu amelle marifete götüren süreci anlattığı yerde fıkhîtaki “asl” ve fûru” kavramlarından örnek vererek açıklamaktadır. Ona göre “*aslı müşâhede makâmına ulaştırmak ancak fûru ile mümkün*”dür.⁶⁴ Bu da marifete erişmede yöntemine değinen bir açıklama olarak gündeme gelmektedir.

58. bkz. Pekdoğru, *Erken Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Marifet*, 187-200.

59. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012), 236; Ayrıca bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 318-319.

60. Süleyman Uludağ, “Keşf” *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/315.

61. Bkz. Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 131; Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 60.

62. Serrâc, *el-Lüma’*, 357; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 320.

63. Benzer bir ifade Ebu Ali Dekkak’tan da gelmektedir. bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 306. Marifete erişmede sülûka giren hususlar yetkin bir şekilde yerine getirilse de nihayetinde marifeti zorunlu olarak ortaya çıkartmayacağı sûfîler tarafından vurgulanmaktadır. Hakk’ın iradesi bu konuda kendisini göstermektedir. Örneğin Hücvîrî şunu söyler: “Mücâhede kulun fiilidir müşâhede Hakk’ın mülküdür.” Bkz. Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 268.

64. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 181; Sülemî, *Tabakât*, 157; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 525.

Sûfîler, marifetle Kur'ân'ın anlamı arasında bir ilişki kurmaktadırlar. Kur'ân'ın anlamına ulaşmak için müfessirler "rivâyet"⁶⁵ ve "dirâyet"⁶⁶ usulünü geliştirmişlerdir.⁶⁷ Sûfîler de Kur'ân'ı anlama gayreti içinde bulunmuşlar ve onların geliştirdiği usule "işârî"⁶⁸ denilmiştir.

Cerîrî nefsinin terbiye etmeyeninin Hakk'ın kelamından bir tat alamayacağını belirtir ve ona manevî fayda sağlamayacağını zikreder. Buna o, "yeryüzünde haksız şekilde kibirlenenleri âyetlerimizden menedeceğim"⁶⁹ âyetini delil getirmektedir. Sülemî de aynı ayetten hareketle bu kimse-lerin "Hakk'ın kelamını anlayamayacaklarını" belirtir. Zira her iki sûfîye göre nefis, Kur'ân'ı anlamaya engel bir perdedir. Bu perde sebebiyle hem idrakten hem de zevkten mahrum bırakılmışlardır.⁷⁰ Dolayısıyla Kur'ân'ın anlamına ulaşmak rivâyetlerden ya da entelektüel bir gayretten öte ahlaklanma sürecinin bir sonucudur.⁷¹ Buna ilaveten Cerîrî "Rabbâniler olun"⁷² âyetinin anlamının şu olduğunu söyler: "Allah'tan işitin ve Allah ile söyleyin."⁷³ O, Hakk'tan işitme imkanının bulunduğunu kabul eder ve

65. Rivâyet tefsiri: "Buna me'sur veya nakli tefsir de denilir. Seleften nakledilmiş eserlere dayanan tefsirdir. Diğer bir deyimle, rivâyet tefsiri, bazı âyetleri beyan ve tafsil etmek için, bizzat Kur'ân'daki başka âyetlerle, Hz. Peygamber'in (a.s.) sahabenin sözleriyle açıklanışı şekline denir. Hatta bazıları buna tabiunun sözlerini de ilave eder." bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsir Usûlü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 238.

66. Dirayet tefsiri: "Buna re'ye ve ma'kul tefsir de denilir. Rivâyetlere munhasır kalmayıp dil, edebiyat, din ve çeşitli bilgilere dayanılarak yapılan tefsirlerdir. Burada bahsettiğimiz re'yden maksat ictihattır." Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 230.

67. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 289-311; Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Şule Yayınları, ts.), 83-105.

68. İşari Tefsir: "Keşf ve ilhamla Kur'ân âyetlerinin bir kısmının veya tamamının yorumlandığı tefsirler de işârî (remzî) tefsir adını almıştır." bkz. Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/424.

69. el-A'râf 7/146.

70. Kuşeyrî, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, 180; Sülemî, Tabakât, 155; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ, 524. Cerîrî bir başka ifadesinde şunu söyler: "İlahi hitabı dinlemeye engel olacak şeylerden kendini korumak bir lütuftur." bkz. Sülemî, Tabakât, 155.

71. bkz. Pekdoğru, Erken Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Marifet: 4.-5. Yüzyıllar, 244-253; Ayrıca bkz. Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 121-142.

72. Âli İmrân 3/79.

73. Kuşeyrî, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, 695. Cerîrî'nin şu ifadesi marifet kapsamında değerlendirilebilir. Zira Hakk'tan bilgi almaya yönelik vurgu söylemin temel konusudur. Onun ifadesi şu şekildedir. Muhammed b. Davud der ki: "Cerîrî'nin yanındaydık ve o şöyle dedi: "Aranızda Hakk Teâlâ memlekette yeni bir şeyi/olayı yaratmadan önce kendisine bunu bildirdiği bir kimse var

marifete dair önceki düşünceleri dikkate alındığında Hakk'a yaklaştıkça bu imkanının artacağı da ifade edilebilir.

Cerîrî'nin marifetle olan ilişkisine Cüneyd-i Bağdâdî'nin düşüncesini aktararak konuyu bitirebiliriz. Cüneyd-i Bağdâdî, Cerîrî'nin müşdididir ve aynı coğrafyada yaşadıkları için beraber vakit geçirme imkanları daha fazladır. Cerîrî'nin bulunmadığı herhangi bir mecliste Cüneyd, marifet ya da hakikat konusu açıldığında “*bu meselelerin Cerîrî'nin alanı olduğunu*”⁷⁴ belirterek onun marifete dair kabiliyetini teslim etmiştir. Bu da bize Cüneyd'in öğrencisine karşı tavrını açıkladığı gibi her ikisinin de marifete yaklaşımlarını da izah etmektedir.

3.3. Diğer Meseleler Hakkındaki Görüşleri

Bu başlık altında Cerîrî'nin düşüncelerini toplu bir şekilde ele alacağız. Ancak konuya başlamadan önce şunu belirtmekte fayda görüyoruz. Cerîrî'nin kaynaklarda kaydedilen ifadeleri tekil cümleler halinde yer aldığı için aralarında herhangi bir bağlam bulunmamaktadır. Bu sebeple biz de bunları ayrı başlıklar halinde incelemek yerine bir bütün halinde işlemeye çalışacağız. Cerîrî'nin kaynaklarda münferid olarak serdettiği sabır, tevhid, ihlas, riya, şükür ve iman gibi meselelerle ilgili ifadeleri bulunmaktadır.

Hücvirî iman konusunda sûfîlerin iki kısma ayrıldığını söyler. İhtilaf edilen husus imanın “ikrar, tasdik ve amel” olup olmamasıdır. İçlerinde Cerîrî'nin de bulunduğu bir grup, imanın “ikrar, tasdik ve amel” olduğunu düşünmektedir. Burada Cerîrî'nin yer alması ilginçtir. Zira Hücvirî, Cerîrî'nin hocası Cüneyd-i Bağdâdî'nin ameli hariçte tutarak imanı “ikrar ve tasdik” olduğunu kabul edenler arasında zikretmektedir. Dolayısıyla Hücvirî'ye göre hoca ve öğrencisi arasında iman gibi önemli bir konuda ihtilaf vardır.⁷⁵ Esasında bahsedilen konu kelam tarihinde tartışılmıştır ancak sûfîler de bu konuda görüşlerini belirtmişlerdir.⁷⁶ İman konusuyla ilgili kurulabilecek “tevhid” düşüncesi de Cerîrî'nin zikrettiği konular

mıdır?” diye sordu. Biz de “hayır” dedik. Cerîrî “Allah'tan bir şey bulamamış kalplere ağlayın” dedi. bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 524-525.

74. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/116.

75. Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 350.

76. bkz. A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2007), 35-48.

arasındadır. Ona göre “tevhid ilmüne delillerle vukûfiyet” gerekir. Aksi halde kişilerin bu meselede ayakları sağlam zemine basmaz.⁷⁷ Cerîrî’nin “sağlam deliller” diye zikrettiği hususu iki şekilde anlamak mümkündür: Birincisi, bu ilimle uğraşan ulemanın delillerinin sağlamlığı anlamına gelebilir ki dolayısıyla onları takip edenler de tevhid konusunda hataya düşmezler. İkincisi ise sûfîlerin sülûk neticesinde eriştikleri tevhide dair idraktır. Bu idrake ancak marifetle erişilebilir.⁷⁸ Cerîrî’ye göre böylesi bir tevhide de ancak “tevhid lisanı” tanımlayabilir.⁷⁹

İman ve tevhidten sonra Cerîrî amel konusuna da değinmektedir. O, sadece amelin yerine getirilmesiyle elde edilecek menfaatin ya da kurtuluşun bulunmadığını zikretmektedir. Bu düşüncesine Hz. Peygamber’in (sav) “*sizden hiçbirinizi ameli kurtarmaz*”⁸⁰ hadisine atıfta bulunmaktadır. Hatta o, “*imdi korkulandan kurtarmayan bir şey, umulana nasıl ulaştırır! Vuslata, yalnızca Allah’ın lütfuna doğru bir şekilde bel bağlayanın ulaşması ümit edilir*”⁸¹ diyerek zikrettiği şeyi gerekçelendirmek ister. Cerîrî’nin anlatmak istediği husus esasında her şeyi Hakk’ın yarattığı ve her şey Hakk’ın lütfuyla meydana geldiği düşüncesidir. Cerîrî ibadetlerle ilgili başka bir meseleyi kendisine yöneltilen soruya cevap vererek gündeme getirir. Soru şudur: “*Kul ne zaman ibadet ve taatin yükünden kurtulur?*” O, böyle bir yükten kurtulmanın imkânsız olduğu görüşündedir, hatta “*yük artar*”⁸² diyerek soran kişinin muhtemelen beklemediği bir cevap vermiştir. Cerîrî’nin cevabından hareketle bazı çıkarımlar yapılabilir. Birincisi soruyu soranın ibahi bir eğilimi bulunabilir. İbadetin yükünden kurtulma, teklife taalluk eden hususların düşmesi şeklinde yorumlanabilir ki, sûfîlerin bu mevzuya yaklaşımları nettir. Sûfîler, hiçbir şekilde kulluk

77. Serrâc, el-Lüma’, 376; Kuşeyrî, er-Risâletü’l-Kuşeyriyye, 84, 448. Cerîrî’nin Hakk’ın varlığına dair şu sözü onun alemde hareket ederek Hakk’ın varlığına delil getirmektedir: “Şu üç şey Allah’a en iyi şekilde delalet eder. Zahirdeki mülkü, mülkündeki tasarrufu ve her şeyi bütünüyle ihata eden kelâmı.” bkz. Sülemî, Tabakât, 155; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ, 525.

78. Süleyman Uludağ, “Tevhid” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/21.

79. Kuşeyrî, er-Risâletü’l-Kuşeyriyye, 619. Cerîrî tevhide ilgi kurulacak bir gözlemini de dile getirmektedir. Ona göre “Nimete kulluk edenlerin sayısı çoktur, nimeti verene kulluk edenler nadirdir.” Bu sözleriyle o, inanan kimselerin gerçekte nasıl bir kulluk ilişkisinde olduğuna dikkat çekmektedir. Bkz. Kuşeyrî, er-Risâletü’l-Kuşeyriyye, 461.

80. Buhari, “Rikak”, 18.

81. Sülemî, Tabakât, 156.

82. Sülemî, Tabakât, 155.

görevlerinin kaldırılmayacağını iddia etmektedirler. Kuşeyrî teklifin kaldırıldığını iddia eden kimseleri zemmetmektedir.⁸³ Cerîrî'nin ifadesinden anlaşılın ikinci çıkarım ise soru sahibinin insanlardan teklifin düştüğünü kastetmeksizin esasında niyetinin ibadetin zorluğunun manevi olarak kalkıp kalkmayacağıdır. Ancak Cerîrî'nin cevabının olumsuzluğu, bazı hususları da beraberinde getirmektedir. Birincisi, sülûka yeni başlayan ya da başlangıç makamlarında bulunan kimse için ibadetlerdeki yükün artabileceğidir. İkincisi ise sûfîlerin Hakk'la kurdukları ilişkinin mahiyeti, ibadetlere aşkla yaklaşmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla Cerîrî'nin ifadesindeki “yük” de ibadetlerdeki niceliksel bir fazlalığa karşılık gelebilir. Cerîrî buna ilaveten ibadetlerdeki yetkinliği ifade edecek “ihlas ve riya”yı gündeme getirir. Ona göre “*ihlas yakînin riya tereddüdün eseri-dir.*”⁸⁴ Cerîrî'nin fakr hakkındaki “*mevcud tükenmedikçe madum/olmayan talep edilmez*”⁸⁵ tanımını Kelâbâzî tarafından farzları yerine getirme ve rızık istemeyle irtibatı kurularak izah edilmektedir. Kelâbâzî bu sözü şu şekilde izah etmektedir: “*Rızık ancak farzları yerine getirmekten aciz kaldığında talep edilir.*”⁸⁶

Cerîrî'nin gündeme getirdiği mevzular arasında “sabır” da bulunmaktadır. O, hem “sabır” hem de “tasabbur” kavramını kullanır. Sabır, nimet ve külfette “kalbin sükunet” halinde kalması anlamındadır; tasabburda ise bela ağırdır. Buna rağmen “kalbin sakinliği” söz konusudur.⁸⁷ Cerîrî'nin sabırla kastettiği hususu rıza kavramıyla da açıklamak mümkündür. Zira her şeyin Hakk'tan geldiği inancı hem belada hem de nimette nasıl bir tavır takınılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Cerîrî insanlar arasında bir derecelendirme yaparak onların mesleklere kendi mertebelerine göre yaklaşacaklarından bahseder. Mevzu, tasavvuf tarihinde sıkça karşılaşılan bir husustur. Zira sûfîler, herhangi bir kavramı anlatmak istediklerinde “başlangıç, orta ve nihai” makamda kavramın hangi anlama geldiği ya da bu makamlarda kişilerin nasıl bir

83. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 71-72.

84. Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 525.

85. Serrâc, *el-Lüma'*, 60.

86. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 112.

87. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 441. Cerîrî'nin ifadesi şudur: “Sabır odur ki, iki halde de nefis huzur içinde olduğu için nimet ve mihnet halleri arasında fark görmez. Sabır nefsin belada dinginlik ve huzur içinde bulunmasıdır.” bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 525.

düşünce içinde bulduklarına örnek vermektedirler.⁸⁸ Cerîrî de konuya dair örnek vermektedir. Örneğin, “*avamın himmetinin ulaştığı en son nokta istemek, mutavasıtın [tasavvufi terbiyede orta derece olanların] dua; âriflerin ise zikirdir*”⁸⁹ diyerek mevzuyu izah etmektedir.

Cerîrî kendi dönemine kadar gelen nesilleri davranışları bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre en değerli nesil sahabedir. Zira onlar işlerini dine göre yapmaktadırlar ve ardından gelen asırlarda yaşayan nesiller değer bakımından daha altta yer almaktadırlar. Esasında Cerîrî, nesiller arası bir efdaliyet vurgusu yapmamaktadır ama ifadenin bağlamından bu husus ortaya çıkmaktadır. Cerîrî şöyle söyler: “İlk asırlarda din esasına göre muamele yaparlardı. Onlar geçip gidince din de silinip gitti, ikinci yüzyılda vefa esasına göre muamele yaptılar. Onlar göçüp gidince vefa da ortadan kalktı. Üçüncü yüzyılda mürüvvet esasına göre hareket ettiler. Onlar göçüp gidince mürüvvet de kalmadı. Başka bir yüzyılda haya esasına göre muamele yaptılar. Onlar gidince haya da kalmadı. Şimdi yılgınlık esasına göre muamele yapmaktalar.”⁹⁰ Cerîrî’nin bu ifadeleri toplumdaki hassasiyetlerin zayıfladığını ortaya koymaktadır.

Sonuç

Ebû Muhammed el-Cerîrî, Bağdat sûfilerindedir. Onun Cüneyd-i Bağdâdî’nin halifesi olduğuna dair nerdeyse hiç şüphe yoktur. Tarih kitapları, Cerîrî’nin Cüneyd’le ilişkisini net bir biçimde ortaya koymaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî ile Cerîrî’nin arasındaki hoca-öğrenci-halifelik ilişkisi başka bir sûfi için açıkça bu şekilde dile getirilmemektedir. Ancak onun düşünsel anlamda Cüneyd’in fikirlerini sürdürdüğünü söylemek belli kavramlar açısından mümkün görünmemektedir. Cüneyd-i Bağdâdî’nin velâyet, fenâ ve bekâya getirdiği yorumlar göz önüne alındığında Cerîrî’den bu konulara dair herhangi bir görüşünün rivâyet edilmemesi dikkat çekicidir.

88. H. Bayram Başer de makam farklılığını sûfilerin eriştikleri marifet açısından dile getirmektedir. bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat ile Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 36.

89. Sülemî, *Tabakât*, 156. Diğer üç örnek de şudur: “Avâmın savaşı tehlikeler, abdâlin savaşı fikir, zâhitlerin savaşı arzular, tevbekârların savaşı hatalar, müritlerin savaşı zevk u sefayladır,” “arifeler daha başlangıçta Allah’a başvurur, avâm ise ümit kestikten sonra Allah’a başvurur” ve “şükürdeki kemâl şükürden âciz kalma hâlini görmektir.” Bkz. Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, 525.

90. Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, 524.

Cerîrî'nin tasavvufun birçok kavramına dair açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Bunlar arasında tasavvufun meşhur konularından nefis ve onun terbiyesidir. Cerîrî de her sûfî gibi bu konulara dair fikirlerini dile getirmiştir. Buna ilaveten marifet mevzusuna da değinir ki, bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî, onun yetkinliğine dikkat çekmektedir. Cerîrî tevhid, iman, amel, sabır, sülûk gibi konulara az da olsa yeni yorumlar getirmiştir. Kaynaklarda Cerîrî'nin eserinin bulunduğu dair bir rivâyet yoktur. Onun görüşleri Tabakat literatüründe ve ilk dönem tasavvuf klasiklerinde yer almaktadır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almamışlardır. / The authors declared that this study has received no financial support.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Yakup Pekdoğru %75, Harun Alkan %25.

Kaynakça

- Albayrak, Halis. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Şule Yayınları, ts.
- Algar, Hamid. "Mektûbât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/11-12. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007.
- Avcu, Ali. *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2009.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Ebû Yalâ, Ebû'l-Hüseyn İbn. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Necmeddin, Mehmet. *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Başer, Hacı Bayram Başer. *Şeriat ve Hakikat ile Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Ta'rifât: Tasavvuf İstilahları*. çev. Abdülaziz Mecdî Tolun. İstanbul: Litera Yayıncılık.

- Demirli, Ekrem. *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012.
- Demirli, Ekrem. "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşari Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşari Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 121-142.
- Fazlurrahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Gökbulut, Süleyman. "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2012).
- Hücvirî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman. *Keşfu'l-mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Hallikan, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. İbrâhîm. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. Beyrut: Daru Sadr, 1971.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Teymî, Ebü'l-Kâsım. *Siyeru selefi's-sâlihîn*. Riyâd: Dâru'r-Râyetü li'n-Neşri ve't-Tevzî, ts.
- Kara, Mustafa. "Ebü Muhammed el-Cerîrî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Kartal, Abdullah. *Tasavvufun Oluşumu: Şariat-Hakikat İlişkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhîm. *et-Taarrufli-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2007.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017.
- Mekkî, Ebü Tâlib. *Kâtü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Öz, Mustafa. "Ebü Tâhir Cennâbî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özaydın, Abdülkerim. "Bağdat". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 4/437. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Pekdoğru, Yakup. *Erken Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Marifet: 4-5. Yüzyıllar*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2020.
- Safâdî, Ebü's-Safâ. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai-Turas, 2000.
- Serrâc, Ebü Câfer Nasr. *el-Lüma'*. Kahire: Dâru'l-Mukattam li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2018.
- Sübkî, Ebü Nasr Tâcüddîn. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. by.: Hicru li't-Tıbbâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 1413.
- Sülemî, Ebü Abdirrahmân. *Tabakâtu's-süfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Halifesi Ebû Muhammed el-Cerîri: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri

- Uludağ, Süleyman. "Halvet Der-Encümen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/387-388. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. "İşâri Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/315-317. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Sülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/21-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 37 Cilt. Bsy.: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Trs.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.





<https://doi.org/10.46231/sufiyye.958943>

Gönderilme Tarihi: 03.05.2021

Kabul Tarihi: 23.06.2021

Sufiyye

Haziran 2021/Sayı: 10

June 2021/Issue: 10

Ni‘metullâhiyye Tarikatının Sâfi Ali Şâhiyye Kolu ve Faaliyetleri*

*The Branch of Ni‘matullâhiyyah Sect Named Sâfi
Ali Shâhiyya and Its Activities*

Arş. Gör.

Ahmet ARSLAN



Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0003-1928-267X

ahmetarslan5252@hotmail.com

*Bu çalışma Ahmet Arslan'ın Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü TİB Tasavvuf Anabilim Dalında, Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu danışmanlığında devam etmekte olan “Şâh Ni‘metullâh-ı Velî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Öz

Ni'matullâhiyye tarikatı Şâh Ni'matullâh-ı Velî tarafından İran'da kurulmuştur. Timurular döneminde İran'da yaşayan Şâh Ni'matullâh; devlet erkânı, halk ve çağdaşı âlimlerin teveccühüne mazhar olmuştur. Onun şöhreti Hindistan'a kadar yayılmış ve Behmenî hükümdarlarından Sultan Ahmed'in ondan ülkesine bir halife tayin etmesini istemesiyle tarikatı bu bölgede de yayılma fırsatı bulmuştur. İran'daki Ni'matullâhîler, Safevîler döneminde zamanla etkisini kaybetmiş ve tarikatın merkezi Hindistan'a kaymıştır. Kaçar Devleti'nin kurulduğu yıllarda bazı müntesipler, tarikatı tekrar İran'da yaymışlardır. Fakat zamanla tarikat içinde bazı sorunlar yaşanmış ve Ni'matullâhiyye çeşitli kollara ayrılmıştır. Her kolun takipçileri halka ulaşmak için farklı yollar denemiştir. Çoğu geleneğe bağlı kalırken Sâfi Ali Şâh tarafından kurulan Sâfi Ali Şâhiyye, çağdaş uygulamalardan istifade ederek faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu sayede Kaçar Hanedanı'ndan kişiler, bakanlar ve ünlü şahsiyetler değişik halk tabakasından insanlar ile tarihatta bir araya gelebilmişlerdir.

Bu kolun araştırılması XIX. yüzyılda İslam dünyasının maruz kaldığı batı emperyalizmi, batılılaşma ve yoksulluğa karşı İran menşeli tasavvufî kurum ve temsilcilerinin tepkisini ortaya çıkarması bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca bu sırada Osmanlı ve İran'da yoğun bir şekilde gündeme gelen meşrutiyet hakkında mutasavvıfların tutumları merak edilen bir husustur. Bu çalışmanın amacı Sâfi Ali Şâhiyye kolunun kurucusu Sâfi Ali Şâh ile vekili Zahirüddeve'nin hayatları ve faaliyetlerinden yola çıkarak İran'daki tasavvufî kurum ve şahsiyetlerin bahsedilen mevzulardaki tutumlarını ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Şâh Ni'matullâh-ı Velî, Ni'matullâhiyye, Sâfi Ali Şâhiyye, Zahirüddeve, Encümen-i Uhuvvet.

Abstract

The Ni'matullâhiyyah Sect was founded by Shah Ni'matullâhiyyah-ı Velî in Iran. Shah Ni'matullâhiyyah who lived during the Timurid Dynasty, was honored by state officials, public and contemporary scholars. His fame spread as far as the border of India. The Ni'matullâhiyyah Sect in Iran lost its influence over time during the Safevîs, and the center shifted to India. In the years when the Qajar State was established, some of the disciples spread the sect again in Iran. However, over time, some problems were experienced in the sect and Ni'matullâhiyyah was divided into various branches. Followers of each branch tried different ways to reach the public. While most of them remained loyal to the tradition, Sâfi Ali Shahiyya continued its activities by benefiting from contemporary practices. In this way, people from the Qajar Dynasty, ministers and famous personalities were able to come together in the sect with people from different strata.

In the 19th century, the Islamic world was exposed to western imperialism, westernization, and poverty. The investigation of this branch is important in terms of revealing the reaction of Iranian Süfî institutions and their representatives against this situation. In addition, the attitudes of the Süfis about constitutionalism is a matter of curiosity. The aim of this study is to reveal the attitudes of Süfî institutions and personalities in Iran, based on the lives and activities of Sâfi Ali Shah and his deputy Zahirüddeve.

Keywords: Shah Ni'matullâhiyyah-ı Velî, Ni'matullâhiyyah, Sâfi Ali Shahiyya, Zahiruddeve, Ancumen-i Ukhuvvat.

Giriş

Ni'metullâhiyye tarikatının kurucusu Şâh Ni'metullâh-ı Velî (ö. 834/1431), Suriye'nin Halep şehrinde 14 Rebülevvel 731'de (26 Aralık 1330) doğmuştur. Yirmi dört yaşına kadar Şirâz ulemasından dînî ilimleri tahsil ettikten sonra Mekke'de Sünnî bir mutasavvıf olan Abdullah Yâfiî'ye (ö. 768/1367) intisap ederek onun yanında yedi yıl tasavvufî eğitim görmüş ve hilâfet almıştır. Hilafet aldıktan sonra Suriye, Irak, İran ve Azerbaycan şehirlerinde bulunmuştur. Nihayetinde Timur (ö. 1370-1405) döneminde Mâverâünnehir bölgesine yerleşmiş ve burada münzevî bir hayat sürdürmüştür.¹ Kendisine nispet edilen kerametlerin çevrede yayılması geniş halk kitlesinin etrafında toplanmasını sağlamıştır. Fakat bağlularının artması Timur'un onu Mâverâünnehir'den sürmesine neden olmuştur.² Bunun üzerine önce Şehr-i Sebz sonra Herat'a yerleşmiştir. Herat'ta sorduğu sorularla *Gülşen-i Râz*'ın yazılmasına vesile olan Emir Hüseyin'nin (ö. 729/1329'dan sonra) torunuyla evlenmiştir.³ Şâh Ni'metullâh, daha sonra Herat'tan İran'a geçip Kirman civarındaki Kûhbenân'a (Kûbenân) gelmiştir.⁴ *Fusûs* şârihlerinden Sâinuddîn İbn Türke (ö. 835/1432) Kûhbenân'da onunla görüş alışverişinde bulunmuştur. Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) de Şâh Ni'metullâh ile görüştüğü ve ona iltifatta bulunduğu söylenmiştir.⁵

Şâh Ni'metullâh'ın şöhretini duyan Hindistan'daki Behmenî Devleti'nin hükümdarı Ahmed Behmenî (1422-1436) kendisinden bir halife istemiş o da torunu Nurullâh'ı (ö. ?) Behmenîler'e göndermiştir.⁶ Böylece

1. Abdürrezak Kirmanî, *Tezkire der Menâkıb-ı Hazret-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî: , Mecmû'e der Tercume-yi Ahvâl-ı Şâh Ni'metullâh-ı Velî-yi Kirmanî*, thk. Jean Aubin (Tahran: Kitâbhâne-i Tehurî, 1982), 28-38; Mahmud Erol Kılıç, "Ni'metullâh-ı Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/133.

2. Kirmanî, *Tezkire der Menâkıb-ı Hazret-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî*, 123-124.

3. Kirmanî, *Tezkire der Menâkıb-ı Hazret-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî*, 45.

4. Kirmanî, *Tezkire der Menâkıb-ı Hazret-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî*, 48.

5. Timur'un torunu Mîrzâ İskender, Şâh Ni'metullâh'ı Şirâz'a davet etmiştir. Davet üzerine Şirâz'a yönelen Şâh Ni'metullâh'ı Cürcânî, kalabalık bir halk topluluğuyla şehrin dışında karşılamıştır. Devrin bu iki âliminin karşılaştığı esnada yağmurun yağması üzerine Cürcânî'nin: "Allah'ın nimeti (Ni'metullâh) yanımızda, Allah'ın lütfü üzerimizde." dediği rivayet edilmiştir. Kirmanî, *Tezkire der Menâkıb-ı Hazret-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî*, 86.

6. Muhammed Kâsım Hindüşâh Esterâbâdî, *Târîh-i Firişte* (Tahran: Encümen-i Âsâr ü Mefâhir-i Ferhengî, 2010), 2/383.

Ni‘metullâhiyye, Şâh Ni‘metullâh zamanında hem İran hem de Hindistan’da yayılma fırsatı bulmuştur.

Sünnî bir mutasavvıf alan Şâh Ni‘metullâh, ömrünün son yirmi yılında da Kirman’a yakın olan Mâhân’da ikamet etmeye başlamış ve 22 Receb 834’te (5 Nisan 1431) vefat etmiştir.⁷

Şâh Ni‘metullâh’ın vefatından sonra takipçileri İran’da etkisini sürdürmüştür. Ancak Şâh İsmail’in (1501-1524) Safevî Devlet’ini kurmasıyla İran’daki tarikatlar için zor bir dönem başlamıştır. Zira hükümdar, tarikatların Sünnî olmaları ve toplum üzerindeki nüfuzlarından rahatsızlık duymuştur. Bu sebeple Şâh İsmail, ülkesindeki tarikatların izlerini silme politikası gütmüştür. Safevîler, Şîliğe geçen ve kendileriyle işbirliği yapan tarikatlara ise nispeten iyi davranmıştır. Ni‘metullâhiyye tarikatının mensupları da bu yolu seçmiştir.⁸ Mesela Safevîlerle işbirliği yapan Ni‘metullâhî Emîr Abdülbaki Yezdî (ö. 920/1514), Şâh İsmail tarafından bürokraside en zirve makam olan vekil-i nefis-i hümayûn makamına getirilmiştir.⁹ Safevîler ile Ni‘metullâhiler arasında sıcak ilişkiler Abdülbaki Yezdî’den sonra da belli bir süre devam etmiştir. Fakat torunu Mîr-i Mîrân Yezdî’nin (ö. 999/1591) Safevîler’e karşı çıkan bir isyana destek vermesiyle Ni‘metullâhiler ile Safevîler arasındaki ilişki bozulmuştur.¹⁰ Nihayetinde XI/XVII. asrın ortalarında İran’da Ni‘metullâhiyye tarikatının izleri tamamen silinmiştir.¹¹

Ni‘metullâhiyye tarikatı Hindistan’da ise varlığını sürdürmüştür. Tarikatın İran’da tekrar ihyası da 1190/1776 yılında Haydarâbâd’daki Ni‘metullâhî şeyhi Ali Rızâ Dekkenî’nin (ö. 1214/1799) halifesi Ma’sûm Ali Şâh’ı (ö. 1212/1797) bölgeye göndermesiyle mümkün olmuştur.¹² Fakat Ma’sûm Ali Şâh, Şîî ulemânın baskısıyla karşılaşmıştır. O, sûfî katili (Sûfî-oş) diye tanınan Şîî âlim Ağa Muhammed Ali Bihbehânî (ö. 1216/1801)

7. Kılıç, “Ni‘metullâh-ı Velî”, 33/133.

8. Hamid Algar, *Nakşibendilik*, çev. Ethem Cebecioğlu vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 311-312.

9. Gıyâsüddîn Hândmîr, *Habîbü’s-siyer fî aḥbârî efrâdî’l-beşer* (b.y.: İntişârât-ı Hayyâm, ts.), 4/534.

10. İskender Bey Münşî-yi Türkmen, *Târîḥ-i Âlem-Ârâ-yi Abbâsî*, haz. İsmail Aka, çev. Ali Genceli (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), 1/167.

11. Algar, *Nakşibendilik*, 312.

12. Zeynelâbidîn Şîrvânî, *Bustânü’s-seyyâḥe*, nşr. Menîje Mahmûdî (Tahran: İntişârât-ı Hakikat, 2009), 1/661; Mes’ûd Hümayûnî, *Târîḥ-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni‘metullâhiyye der İran* (Tahran: İntişârât-ı Mekteb-i İrfan-ı İran, 1994), 36; Süleyman Uludağ, “Şîilikte Tasavvuf”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 522.

tarafından tutuklatılmış ve 1212/1797 yılında katlettirilmiştir.¹³ Bir başka Ni'metullâhî Muzaffer Ali Şâh (ö. 1215/1800) da onun tarafından zehirlenerek öldürülmüştür.¹⁴ Kirman'da Mâ'sûm Ali Şâh'ın halifesi Müştak Ali Şâh, cuma cami imamı Molla Abdullah'ın (ö. ?) kışkırtmasıyla 1206/1792 yılında linç edilmiştir.¹⁵

Tüm bu baskılara rağmen Ni'metullâhiyye mensupları mücadelelerinden vazgeçmemiş ve tarikatlarını tekrar İran'ın etkili kurumlarından biri haline getirmişlerdir. Kaçar hükümdarı Muhammed Şâh (1834-1848) tarafından sadrazam tayin edilen Ni'metullâhî Molla Abbas Mîrzâ Ağası (ö. 1265/1849) on dört yıl boyunca bu görevini sürdürmüş, İran'ın yönetiminde söz sahibi olmuştur.¹⁶ Fakat tarikat, zamanla kendi içinde sorunlarla karşılaşmıştır. Ni'metullâhiyye'de bölünmeler yaşanmış ve tarikat çeşitli kollara ayrılmıştır. Ortaya çıkan kollardan bir tanesi de Sâfi Ali Şâhiyyedir.¹⁷ Kolun kurucusu her ne kadar Sâfi Ali Şâh olsa da onun vekili Zahirüddeve daha çok göze çarpmaktadır.

Bu çalışmada Sâfi Ali Şâhiyye kolunun tarihi, postnişinlerinin tasavvufî anlayışları ve kolun faaliyetlerinin tanıtılması hedeflenmiştir.

1. Sâfi Ali Şâhiyye Kolunun Kurucusu Sâfi Ali Şâh (Hacı Mîrzâ İsfahanî)

Sâfi Ali Şâhiyye kolunun kurucusu Hacı Mîrzâ İsfahanî, 1251/1835 yılında İsfahan'da doğmuştur.¹⁸ Dinî tahsilini bölgesindeki âlimlerde görmüştür.¹⁹ Şîraz'a giderek Ni'metullâhî şeyhi Rahmet Ali Şâh'ın (ö. 1278/1861) yanında tarikata girmiştir. Rahmet Ali Şâh'ın vefat etmesinin ardından sonra

13. Şîrvânî, *Bustânü's-seyyâhe*, 1/663; Uludağ, "Şiilikte Tasavvuf", 522.

14. Hamid Algar, *Din u Devlet der İran-Nağs-ı Ulemâ der Devre-yi Kaçar*, çev. Ebü'l-Kasım Sırrı (Tahran: İntişârât-ı Tus, 1990), 75.

15. Ahmet Dîvân Bigî, *Hadîketü'ş-şu'ârâ*, nşr. Abdülhüseyin Nevâî (Tahran: İntişârât-ı Zerrîn, 1972), 2/1042.

16. Muhammed Ma'sûm Şîrazî, *Tarâikü'l-hakâik*, nşr. Muhammed Cafer Mahcûb (Tahran: İntişârât-ı Kitâbhâne-yi Senâî, 2004), 3/300; Yılmaz Karadeniz, *İran tarihi (1700-1925)* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2012), 327.

17. Hümayyûnî, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni'metullâhiyye der İran*, 27-95.

18. Mehdî Bâmdâd, *Şerh-i Hâl-i Ricâl-i İran der Kâr-i 12 ve 13 ve 14 Hicrî* (Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 2017), 1/340.

19. Abdülhüseyin Zerrinkûb, *Dünbâle-yi Cüstücû der Taavvuf-i İran* (Tahran: Müessesesi-yi İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, 1983), 343.

mürüidlerinden bazıları halifesi Saadet Ali Şâh'a (ö. 1293/1874) bazıları da diğer bir halifesi Münevver Ali Şâh'a (ö. 1301/1884) intisap etmiştir. Hacı Mîrzâ, Münevver Ali Şâh'ın mürid halkasına katılmıştır. Bombay'da ikamet eden İsmailî imam II. Ağa Han (ö. 1302/1885), Münevver Ali Şâh'tan bir halife talep etmiştir. Bunun üzerine Münevver Ali Şâh, Hacı Mîrzâ'ya Sâfî Ali Şâh lakabını vererek onu halifesi olarak Hindistan'a göndermiştir. II. Ağa Han, ona gereken ilgiyi göstermiş ve *Zübdetü'l-esrâr* isimli eserinin basımı için maddi destekte bulunmuştur. Hindistan'da bir sene kaldıktan sonra İran'a dönen Sâfî Ali Şâh, şeyhinin isteği üzerine Yezd'e yerleşmiştir. Daha sonra Hindistan yoluyla hacca giden Sâfî Ali Şâh, bu defa Hindistan'da iki sene ikamet etmiştir. Akabinde 1288/1871 yılında Tahran'a yerleşmiştir.²⁰

Sâfî Ali Şâh, Tahran'da Münevver Ali Şâhiyye'yi yaymada büyük başarı göstermiştir. Şehzadeler, yüksek dereceli devlet memurları ve askerler onun mürid halkasına girmiştir.²¹ Tahran'da çoğu kişinin Sâfî Ali Şâh'a intisap etmeye başlaması Münevver Ali Şâh'ın diğer halifesi Abdülali'nin (ö. 1302/1884) çekememezliğine neden olmuştur. Halifeleri arasındaki tartışmalar büyüyünce 1294/1877 yılında Münevver Ali Şâh Tahran'a gelmiştir.²² Fakat Münevver Ali Şâh, Tahran'a gelmekle de sorunları çözememiş hatta Sâfî Ali Şâh ile arasındaki bağlantı tamamen kopmuştur.²³ Böylece Ni'metullâhiyye'nin Sâfî Ali Şâhiyye kolu ortaya çıkmıştır.

Aynı yıl Sâfî Ali Şâh'ın müridlerinden olan Kaçar hükümdarı Feth Ali Şâh'ın (1797-1834) torunu şehzade Seyfüddevle'nin (ö. 1921) vakfetmiş olduğu geniş bir arsada Sâfî Ali Şâh adıyla anılan bir Hankâh inşa edilmiştir.²⁴ Sâfî Ali Şâh, hankâhını Kaçar döneminin önde gelen tasavvufî merkezlerinden biri haline getirebilmiştir.²⁵ Hankâhta düzenlenen meclislere şehzadeler ve devrin önemli simalarının katıldığı rivayet edilmiştir. Şâhın damadı Zahirüddevle, Emniyet Müdürü Mîrzâ Ebû Turâb Hân (ö. 1346/1927), Seyfüddevle ve bir müddet içişleri bakanlığı yapan Mîrzâ

20. Şirazi, *Tarâikü'l-hakâik*, 3/443-446.

21. Bâmdâd, *Şerh-i Hâl-i Ricâl-i İran der*, 1/340.

22. Hey'et-i Tehririyye, "Silsile-yi Ni'metullâhi vü Berâdarân-i Şafâ", *Fasılânâme-yi Süfî* 6 (1991), 19.

23. Şirazi, *Tarâikü'l-hakâik*, 3/346; Dîvân Bigî, *Hadîketü'ş-şu'arâ*, 2/1034; Bâmdâd, *Şerh-i Hâl-i Ricâl-i İran der*, 1/340.

24. Şirazi, *Tarâikü'l-hakâik*, 3/446; İbrahim Safâyî, *Rehberân-ı Meşruçe* (Tahran: İntişârât-ı Câvidân, 1985), 1/137.

25. Hümâyûnî, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni'metullâhiyye der İran*, 258.

Nasrullah Han (ö. 1319/1901) Sâfi Ali Şâh'a intisap eden kişiler arasında zikredilmiştir.²⁶ Böylece Sâfi Ali Şâh; vezir, emîr, esnaf ve işçinin hankâhında eşit şekilde bir arada bulunmasını sağlamıştır.²⁷

Sâfi Ali Şâh'ın Kur'ân-ı Kerîm'i Farsça manzum olarak tefsir etmesi ulemânın tepkisine yol açmış hatta tekfir edilmiş ve Nâsirüddin Şâh'a (1848-1896) şikâyet edilmiştir. Hükümdar da kendisinin Tahran'dan çıkmasını istemiştir. Sâfi Ali Şâh da ulemânın Kur'ân-ı Kerîm'i manzum tefsir etmesine muhalefetlerinin cehaletten ileri geldiğini, tefsirinde İslâm'a aykırı bir şey olmadığını ancak yine de şâhın emrine ittiba ederek Tahran'ı terk edeceğini söylemiştir. Fakat Sâfi Ali Şâh'ın hükümdara yakın müridleri, sürgüne karşı çıkmış ve tefsirin merci-i taklîd makamında bulunan Necef'teki Mîrzâ Şîrazî'ye gönderilip görüşünün istenilmesini talep etmişlerdir. Nâsirüddin Şâh bu talebi uygun bulmuştur. Sonuçta Necef'ten gelen cevap söz konusu tefsiri övücü mahiyette olunca Sâfi Ali Şâh sürgünden kurtulmuştur.²⁸ Bu hadise üzerine konumu daha da güçlenen²⁹ Sâfi Ali Şâh, eserlerinde Nâsirüddin Şâh'ı övmüş ve tarikat ehlinin onun zamanında rahata kavuştuğunu belirtmiştir.³⁰

Sâfi Ali Şâh, 1316/1898 senesinde vefat etmiş ve hankâhının bahçesine defnedilmiştir.³¹ Kaçar sarayında birçok müridi olan Sâfi Ali Şâh, Nâsirüddin Şâh'ın damadı Zahirüddeve'nin tarikatın başına geçmesini vasiyet etmiştir.³²

Sâfi Ali Şâh'ın *Tefsir-i Şâfi* haricindeki eserleri şunlardır:

1. *İrfânü'l- Hâk*: Bu eserde; vahdet-i vücûd, mücâhede, zikir, zühd, seyr u sülûk, şatahât gibi tasavvuf kavramlarını ele almıştır. Konuları işlerken Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946) gibi büyük sûfilerin sözlerine genişçe yer vermiştir.³³

2. *Esrârü'l-meârif*: Müridlerinden Vefâ Ali'nin onun sohbetlerini derleyerek hazırladığı bir eserdir.

26. Safâî, *Rehberân-ı Meşrûte*, 1/136-137; Hümâyûnî, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni'metullâhiyye der İran*, 305.

27. Şîrazî, *Tarâikü'l-hakâik*, 3/441.

28. İsmail Râin, *Ferâmûşhâne vü Ferâmâsonerî der İran* (b.y.: y.y., 1968), 3/489; Hümâyûnî, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni'metullâhiyye der İran*, 311.

29. Râin, *Ferâmûşhâne vü Ferâmâsonerî der İran*, 3/489.

30. Sâfi Ali Şâh, *Divan-ı Sâfi vü Bahrî'l-hakâik* (Tahran: İntişârât-ı Sâfi Ali Şâh, 2011), 167.

31. Hümâyûnî, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni'metullâhiyye der İran*, 258.

32. Safâî, *Rehberân-ı Meşrûte*, 1/140.

33. Sâfi Ali Şâh, *İrfânü'l- Hâk* (Tahran: İntişârât-ı Sâfi Ali Şâh, 1993).

3. *Mizânü'l-mârife*: Sâfi Ali Şâh; bu eserinde padişah, vezir, vaiz, doktor, vali ve esnaflara makam ve meslekleri ile ilgili nasihatlerde bulunmuştur.³⁴

4. *Divan*: Sâfi Ali Şâh'ın kaside, gazel, terciler ve müfredlerden oluşan şiirlerini içermektedir.

5. *Bahrü'l-ḥakâik*: Sâfi Ali Şâh'ın manzum eserlerinden olan *Bahrü'l-ḥakâik*, bir tasavvuf ıstılahları sözlüğüdür.³⁵

6. *Zübdetü'l-esrâr*: Sâfi Ali Şâh'ın şiirlerini içeren bu eserin Hindistan ve İran'da elliden fazla baskısı yapılmıştır.³⁶

Sâfi Ali Şâh, *Zübdetü'l-esrâr* ve diğer eserlerinde en çok Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den (ö. 672/1273) iktibaslarda bulunmuştur. Bazı şiirlerinde Mevlânâ'yı taklit etmeye çalışmıştır. Mutaassıp bir Şîu olan Safi Ali Şâh, Mevlânâ'nın Şîi olduğunu savunmuştur.³⁷

Sâfi Ali Şâh; tasavvufu kişinin hayvanî sıfatlardan sıyrılıp güzel ahlakla bezenmesi olarak tanımlamakta,³⁸ sûfîyi ise her iki dünyadan da kurtulmuş kişi olarak tavsif etmektedir. Ona göre sûfinin ne sevap temennisi ne de azaptan kurtulma talebi vardır. O övülmeye sevinmediği gibi yerilmeyle de üzülmez.³⁹

Sâfi Ali Şâh, sûfinin şu on şeye riayet etmesinin yeterli olduğunu belirtmektedir: Nefse muhalefet etmek, helal rızık peşinde koşmak, devlet yöneticileri ve kanunlara itaat etmek, insanlara iyi davranmak, Allah'ın huzurunda olduğunun bilincinde olmak, tûl-i emelden uzak durup kanaat sahibi olmak, az konuşmak, az yemek, az uyuyup seherleri ihya etmek ve kötülüğe dahi iyilikle karşılık vermek.⁴⁰

Sâfi Ali Şâh, zühdün üç mertebesi olduğunu söylemiştir. Bunlardan birincisi nefsânî zevkleri, ikincisi dünyayı üçüncüsü ise uhrevî nimetleri hayal etmeyi terktir.⁴¹

Sâfi Ali Şâh, şeytan ve nefsin tuzaklarıyla mücadele etmek anlamına gelen mücâhede için yedi şeyin şart olduğunu belirtmiştir. Birinci şart

34. Sâfi Ali Şâh, *Esrârü'l-meârif u Mizânü'l-mârife* (Tahran: İkbâl, 1962).

35. Sâfi Ali Şâh, *Divan-ı Sâfi vü Bahrü'l-ḥakâik* (Tahran: İntişârât-ı Sâfi Ali Şâh, 2011).

36. Sâfi Ali Şâh, *Zübdetü'l-esrâr* (Tahran: İntişârât-ı Sâfi Ali Şâh, 2017).

37. Atâ Kerim Bark, *Cüstücu der Ahvâl ü Âşâr-ı Şâfi Ali Şâh* (Tahran: İntişârât-ı İbn Sinâ, 1973), 87-95.

38. Şâh, *Esrârü'l-meârif u Mizânü'l-mârife*, 81.

39. Ali Şâh, *İrfânü'l-Hak*, 13-18.

40. Ali Şâh, *İrfânü'l-Hak*, 105-106.

41. Ali Şâh, *İrfânü'l-Hak*, 96.

“zikir”dir. Silahsız savaşa giden kişinin esir düşmesi veya ölmesi mukadder olduğu gibi zikir olmadan mücâhede yoluna giren sâlikin de maksadına ulaşması imkânsızdır. İkinci şart “tefekür”dür. Üçüncü şart “murakabe”dir. Seyr ü sülûkun en önemli esası kalbi sürekli kontrol etme anlamına gelen murakabedir. Çünkü gönül ehlinin maksatları ancak murakabeyle hâsıl olabilir. Murakabe edilmeyen kalp ölür. Dördüncü şart “muhasabe”dir. Harcaması gelirinden fazla olanın dünyası boşa gittiği gibi insanın kötülüklerinin fazla olması da onun hüsrânına neden olur. Bundan dolayı kişinin devamlı amellerinin muhasabesini yapması gerekir. Altıncı şart “şükür”dür. Şükür, nimete ve nimeti verene şükür olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi nimetten ikincisi muhabbetten kaynaklanır. Birincisi nimetin zevâliyle son bulurken ikincisi son bulmaz. Yedinci şart “sabır”dır. Avamın sabrı şekvayı terk, kâmilin sabrı ise belaları rızayla karşılamaktır.⁴²

Eserlerinde vahdet-i vücûd düşüncesine de yer veren Sâfi Ali Şâh’a göre varlık birdir ve sadece Allah’a nispet edilebilir. Mutlak yokluk yoktur çünkü mevcudat yaratılmadan önce Hakk’ın ilminde vardır. Mevcudat, Hakk’ın zuhûru ve sıfatların aynasından ibarettir. Yani kesretin içinde bir vahdet vardır. Sûfinin amacı da kesretteki bu vahdeti görmektir. Bu da Hak’ta fanî olmak ile mümkündür. Zira insanın varlığı, hakîkati görmesine engeldir. Sûfî, kendi varlığını görmediği vakit kesrette vahdeti görür ve bu makamda “Her şey odur” der.⁴³

Sâfi Ali Şâh, vahdet-i vücûdu idrak etmek için elzem gördüğü fenâ kavramı ile ilgili büyük sûflerin hayatından örnekler getirerek değerlendirmeler yapmıştır. Sözelimi Ebû'l-Hasen Harakânî'nin (ö. 425/1033) “Allah’ı nerede gördün?” sorusuna “Kendimi görmediğim yerde” diyerek cevap verdiğini hatırlatmıştır.⁴⁴ Yine İbrâhim b. Edhem’in (ö. 161/778) “Belh sultanlığını dervişliğe tercih ettiğini” söylemesi üzerine yanındaki bir sûfinin “Eğer sultanlığı hatırlıyorsa hala benliğini terk etmediğini dolayısıyla dervişlik iddiasında bulunmaması gerektiği” şeklindeki cevabını aktarmıştır.⁴⁵

Şathiyelerin Bâyezîd-i Bistâmî'den (ö. 234/848) fenâ halinde sâdır olduğunu söyleyen Sâfi Ali Şâh, Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) “Enelhak”

42. Ali Şâh, *İrfânü'l-Hak*, 25-37.

43. Ali Şâh, *İrfânü'l-Hak*, 1-8.

44. Ali Şâh, *İrfânü'l-Hak*, 20.

45. Ali Şâh, *İrfânü'l-Hak*, 13.

demesi ile Firavun'un ilâhlık iddiası arasındaki farkı bu kavramla açıklamıştır. Sâfî Ali Şâh, Firavun'un hevâ ve nefesine uyarak böyle bir iddiada bulunduğunu fakat Hallâc'ın kendi varlığından habersiz olduğunu fenâ makamında Hakk'ın onun diliyle "Enelhak" dediğini belirtmiştir.⁴⁶ Sâfî Ali Şâh, Hallâc ile Firavun'u karşılaştırırken fikirlerini birçok kez ictibasta bulunduğu Mevlânâ'dan almıştır.

Hallâc ve Firavun'un durumuyla ilgili *Mesnevî*'de şöyle denilmektedir:

Bir Fir'avn ben Hakk'ım dedi, alçak oldu. Bir Mansûr ben Hakk'ım dedi ve kurtuldu

O enenin akabinde Allah'ın la'neti vardır. Ve bu eneye Allah'ın rahmeti vardır ey muhib⁴⁷

2. Zahirüddeve ve Sâfî Ali Şâhiyye Kolun'un Cemiyetleşme Süreci

Sâfî Ali Şâhiyye kolunun cemiyetleşme süreci Sâfî Ali Şâh'ın ardından tarikatın başına geçen Zahirüddeve'nin Encümen-i Uhuvvet adlı bir dernek kurmasıyla başlamıştır. Sâfî Ali Şâhiyye, bu dernek içinde oluşturulan on bir kişilik heyet tarafından temsil edilmiştir.⁴⁸ Derneğin yapısı ve faaliyetlerine geçmeden evvel Zahirüddeve'nin hayatı hakkında kısa malumat vermek faydalı olacaktır.

2.1. Zahirüddeve (Ali Hân Kaçar)

Ali Hân Kaçar, 1281/1864 yılında Tahran'da doğmuştur. Babası Muhammed Nasır Kaçar ve dedesi Muhammed Nasır Hân, devletin yüksek kademelerinde çalışan Kaçar döneminin önemli şahsiyetlerindedir. Ali Hân, ilk tahsilini babasının Fars valisi olduğu esnada Şîraz'da görmüştür. Babası vefat ettikten sonra Nasirüddin Şâh, Ali Hân'ı Zahirüddeve lakabıyla saraya almıştır. Şâh, 1297/1880 yılında da onu kızıyla evlendirmiştir. 1304/1887 yılında Nasirüddin Şâh'ın veziri olmuştur.⁴⁹ O; aynı zamanda

46. Ali Şâh, *İrfânü'l-Hak*, 12-13.

47. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, çev. A. Avni Konuk (İstanbul: Kitabevi, 2006), 9/645.

48. Uludağ, "Şiilikte Tasavvuf", 522.

49. Safâyi, *Rehberân-ı Meşrûte*, 1/136; Hümâyûnî, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni'metullâhiyye der İran*, 316.

Geylân, Kirmanşah, Hemedân ve Mâzenderan gibi İran'ın değişik bölgelerinde valilik yapmıştır.⁵⁰

Zahirüddeve, 1303/1886 yılında Sâfi Ali Şâh'a intisap etmiştir.⁵¹ Onun Sâfi Ali Şâh'a intisabı Nâsırüddin Şâh'ın Sâfi Ali Şâh Hankâh'ındaki faaliyetleri soruşturmasını istemesi üzerine olmuştur. Zahirüddeve, soruşturmakla yükümlü olduğu Sâfi Ali Şâh'ın büyüüne kapılarak tarikata girmiştir.⁵² O, zamanla şeyhinin ve müridlerin yanında saygın bir yer edinmiştir. Bir gün derviş kıyafeti giymiş, eline küçük bir balta ve keşkül almış, Hz. Ali'yi öven şiirler söyleyerek Sâfi Ali Şâh Hankâh'ına gitmiştir. Sâfi Ali Şâh, onu bu halde görünce çok sevinmiştir. Fakat ona "derviş kıyafetini çıkarıp devlet adamı olarak halka hizmete devam etmesi gerektiğini" söylemiştir. Zahirüddeve'nin tarikattaki samimiyetini gören Sâfi Ali Şâh, Safâ Ali Şâh lakabıyla onu manevî mirasçısı seçerek tarikatını ona emanet etmiştir.⁵³

O, 22 Zilkade 1342/25 Haziran 1924'te vefat etmiştir.⁵⁴ Tahran'da defnedildiği yer, sevenlerinin de buraya defnedilmesiyle daha sonra Zahirüddeve mezarlığı olarak adlandırılmıştır.⁵⁵ Zahirüddeve tasavvuf, tarih ve edebiyat alanında şu eserleri kaleme almıştır:

1. *Sobhe-yi Şafâ-Re'nâ yu Zibâ*: Bu iki eserde öğüt verici bazı hikâyelerden oluşmaktadır.

2. *Mirâtü's-Şafâ*: Mesnevî vezniyle yazılan eser, bazı büyük sûfilerin hayatını içermektedir.

3. *Mecmû'e-yi Efvâr*: Dervişlerin ahlakı hakkında manzum bir eserdir.

4. *Risâle-i E*

rvâh: Ruh hakkındadır.

5. *Târîh-i Sehîh bî Durûg*: Nâsırüddin Şâh'ın öldürülmesi hadisesinde vuku bulan olaylar hakkındadır.⁵⁶

50. Safâyi, *Rehberân-ı Meşruçe*, 1/141-143.

51. Safâyi, *Rehberân-ı Meşruçe*, 1/137.

52. Thierry Zarcone, *İslâm'da Sır ve Gizli Cemiyetler Türkiye, İran ve Orta Asya, 19-20. Yüzyıllar Masonluk, Carboneria ve Sufi Tarikatlar*, çev. Ali Berkay - Berna Akkıyal (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 166.

53. Safâyi, *Rehberân-ı Meşruçe*, 1/138; Hümayûni, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni'metullâhiyye der İran*, 320.

54. Safâyi, *Rehberân-ı Meşruçe*, 1/167.

55. Şir Muhammedî - Muhammed Mehdî, "Zuhûr-i Ferâmâsonerî der Helkehâ-yî Derâviş", *Kitab-i Nakd* 39 (2007), 223.

56. Hümayûni, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni'metullâhiyye der İran*, 322-323.

2.2. Encümen-i Uhuvvet ve “Meramnâme”si

Zahirüddeve, Sâfi Ali Şâhiyye'nin postuna oturduktan sonra Kaçar hükümdarı Muzaferüddin Şâh'tan (1896-1907) aldığı fermanla 1317/1900 senesinin Ramazan ayında tarikata bağlı Encümen-i Uhuvvet adlı bir cemiyet kurmuştur. Böylece İran tasavvufunda tamamen yeni bir kurum faaliyete geçmiştir.⁵⁷ Cemiyetin kuruluş amacı şöyle belirlenmiştir: “İnsanları ahlaken olgunlaştırmak, eşraf ve diğer tabakadaki insanlar arasındaki uçurumu engelleyerek birlik beraberliği sağlamak.”⁵⁸

Zahirüddeve, cemiyete idari bir teşkilat hüviyeti kazandırmaya çalışmıştır. Bu amaçla on bir kişiden oluşan ve başkanın kendisi olduğu “heyet-i müşâvere” adında bir kurul oluşturmuştur. Tarikat reisliğine (kutupluğuna) son verilmiş ve görevleri bu şurâ heyetine devredilmiştir. Heyetten birinin vefatı halinde Encümen-i Uhuvvet üyelerinden birinin onun yerine geçmesi kararlaştırılmıştır.⁵⁹ Üyelerin isminin kaydedileceği bir defter hazırlanmış ve muhasebe kayıtları tutturulmuştur. Üçgen şeklindeki balta, keşkül ve tesbih derneğinin amblemi olarak belirlenmiştir.⁶⁰ Cemiyet içerisinde geniş bir kütüphane tesis ettirilmiştir.⁶¹

Zahirüddeve, cemiyet üyeleri için kimseye gösterilmemesi ve devamlı yanlarında olması gereken tasavvufî ve ahlakî öğütleri içeren bir meramnâme de kaleme almıştır. Bu meramnâme, Zahirüddeve'nin fikirlerini yansıtmaya açısından önem arz etmektedir. Söz konusu meramnâmenin içeriği şöyledir:

“Tüm fukaranın büyüklerine ve rehberlerine saygılı olunmalıdır. Reis de mükelleflerin kesâlet ve soğukluğuna neden olacak söz ve fiillerden uzak durmalıdır. Her zaman çirkin ve şeriata uymayan fiillerden uzak olup tevbe makamında bulunulmalıdır. Allah'ın her yerde hazır olduğu unutulmamalıdır. Her vakit zâhir ve bâtın günahlardan Şâh-ı velâyet'e (Hz. Ali'ye) sığınmalıdır.

57. Leonard Lewisohn, “Modern İran Tasavvufu'nun Tarihine Bir Giriş I: Ni'metullâhî Tarikati: Zulüm, İhya ve Bölünme”, çev. İlker Külbilge, *Sûfi Araştırmaları/Sûfi Studies* 7/14 (2016), 95.

58. Hümâyûnî, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni'metullâhiyye der İran*, 306.

59. Hümâyûnî, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni'metullâhiyye der İran*, 325-333.

60. Hümâyûnî, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni'metullâhiyye der İran*, 325-333.

61. Rükneddin Hümâyünferreh, “Târîhçe-yi Kitâb ve Kitâbhâne der İran”, *Hüner u Merdom* 69 (1969), 48.

Seher vakti imkân olduğu sürece fukara uyanık olmalıdır. Hatta gecenin üçte birinden sabaha kadar cehri, hafî zikir veya Kur'ân-ı Kerîm tilâvetiyle meşgul olmalıdır. (Mürîdler) Her zaman temizliğe riayet etmeli ve temiz elbise giyilmelidir. Evradları okumaktan geri durmamalıdır. Dilin yalan, töhmet ve gıybetten uzak tutulması gereklidir. Ehl-i tarikattan fakir ve kimsesiz biri olursa ona yarım ekmek dahi olsa ulaştırılmalıdır. Ehl-i beyt için ne mümkünse geri durulmamalıdır. Emanete riayet etme, ayıpları örtme, sır tutmada gayret gösterilmeli ve (mürîdler) birbirilerine karşı saygılı olmalıdır. Güçsüzler aşağılanmamalıdır. Hasta ziyareti ve taziyelere gidilmelidir. Eğer birisi belaya duçar olursa musibetzedenin işi hal olana kadar fukara birlik halinde bütün işlerden elini çekip onun sorununu halletmeye çalışmalıdır. Bu cihat makamındadır ve herkese lazımdır.

Hiçbir konuda birbirinizle tartışmaya girmeyiniz zira gücenmeye sebep olur. İki kişi arasında kırgınlık olursa birbirilerinin dedikodularını yapmamalı ve diğer arkadaşları onların aralarını düzeltmelidir. Şakalaşmalar azaltılmalı ve çirkin laflar kullanılmamalıdır. Mizah yapılabaksa toplum içinde değil yalnızken ve nezaketle yapılmalıdır. Birbiriyle alay edilmemelidir çünkü bu diğerlerinin nazarında değerden düşmeye ve gücenmeye sebep olur.

Dost olsun düşman olsun emanetin gereği eksiksiz yerine getirilmelidir. Zaruret dahi olsa günahkâr, münafık ve muhalifle dostluk yapılmamalıdır. Kavgaya ve kırgınlığı neden olduğundan mezhepsel tartışmalar yapılmamalıdır. Nifak ve kötü fikirleri olan birisi davet edildiğinde fikirlerine aşına olunduğu an ondan uzaklaşılmalıdır.

Kalplerin birbirinden uzaklaşmasına neden olduğu için sorumluluklar başkasına yüklenmemelidir. Meclislerde soğukluk yaratan perişanlıktan ve üzüntüden bahsedilmemelidir. Verilen sözler tutulmalıdır. Eğer biri sözünde durmazsa onun ayıbı örtülmelidir. Şeriat ulemasına hakaret edilmemeli onlara dostluk beslenmelidir. Akıl için cilt, ten için libas lazım. Müfsid ve hainlere durumlarınızı anlatmayınız. Eğer içinizden birisi çalışmıyorsa onu çalışmaya sevk ediniz. Övünme, kendi el emeğiyle geçinmededir. Dilencilik yapılmamalıdır. (Hz. Mevlâ (Hz. Ali)-fukaranın ruhu ona feda olsun-zâhirî ve bâtinî hilâfet ve sultanlığıyla beraber Yahudiler'in işini yaparak bile hayatını idame ettirmiştir.) Çocuklarınızı imkân ölçüsünde çabuk evlendiriniz. Çalışmaya teşvik

ediniz ki hiç sıkıntıya düşmesin. Genel vakitlerde birlikte olunuz. Pazar ve sokaklarda beraber olunuz ki halk sizleri bir ve beraber bilsin. Fazla şakalaşmayınız çünkü bu değerın düşmesine neden olur. Yavaş ve sakin konuşun zaruret hali hariç. Çarşıdan ihtiyaçlarınızı borçla almayınız. Eğer zarurî ise kısa zamanda borcu ödemeye çalışınız. Konuştuklarınız her zaman şeriata aykırı olmasın ki zelil olmayasınız. Rahat etmek için azla kanaat ediniz ki üzülmeysiniz ve şaki olmayasınız. Olduğunuz gibi davranınız. Kendinizde olmayanı var gibi göstermeyiniz çünkü zâhirini değiştirenlerin bâtını da değiştirir. Her dem ve adımda dervişin başarısı için dergâhı Mevlâ'ya dua ediniz.”⁶²

3. Sâfi Ali Şâhiyye Kolunun Faaliyetleri

Sâfi Ali Şâhiyye kolunun faaliyetlerine geçilmeden evvel bu devirde İran'ın içinde bulunduğu koşullara kısaca değinmek icap etmektedir. Bu dönemde Avrupa devletlerine verilen imtiyazlar nedeniyle artan yabancı mallar, yerel el sanatları ve sanayiye büyük çöküntü yaşatmıştır. Fakirlik içindeki halk, büyük muhalefet hareketleri başlatmıştır. Nâsirüddin Şâh, muhalefet hareketleri sonucunda öldürülmüştür.⁶³ Onun ardından tahta çıkan Muzaferüddin Şâh, halkın muhalefeti karşısında 1906'da meşrutiyeti ilan etmek zorunda kalmıştır. Halefi Muhammed Ali Şâh (1907-1909), 23 Haziran 1908'de meclise top ateşi açtırmıştır. Ertesi gün muhalefetin önde gelen temsilcileri ve milliyetçi liderleri tutuklatmış veya öldürtmüştür. Dört gün sonra da meclisi feshetmiştir. Ancak tüm bunlar muhalefetin daha çok güçlenmesini sağlamış ve ülkenin dört bir yanında ayaklanmalar başlamıştır. 12 Temmuz 1909'da muhalifler Tahran'a girince Muhammed Ali Şâh, Rusya'ya sığınmıştır.⁶⁴ Onun yerine tahta çıkan küçük yaştaki oğlu Ahmed Şâh (1909-1925) zamanında I. Dünya Savaşı çıkmış ve Ruslar ülkeyi istilâ etmiştir. Ordunun başına geçen Rızâ Han (1925-1941), Ruslar'ı püskürttükten sonra 1921 yılında hükümet darbesi yapmıştır. Ahmed Şâh, hayatını tehlikede görerek Avrupa'ya gitmiştir.

62. Hümâyûnî, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni'metullâhiyye der İran*, 331-333.

63. Vecîh Kevserânî, *Fakih ve Sultan-Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Ramazan Yıldırım (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 191-195.

64. Osman Gazi Özgüdenli, "Muhammed Ali Şâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/502-503.

Rızâ Şâh, meclise kendisini şâh olarak seçtirince 1925 yılında Kaçar hâ-nedanlığı sona ermiştir.⁶⁵

Sâfi Ali Şâhiyye; devlet otoritesinin sarsıldığı, İran'ın batılı güçlerin açık pazarı haline geldiği ve cihan harbinin çıktığı bu ortamda halkı ve idarecileri sömürge zihniyetine karşı bilinçlendirmeye çalışmıştır. Onlar bu amaçla tiyatro gösterileri ve konserler düzenlemiş, okul açmış ve dergi yayıncılığına başlamıştır. Bu tür faaliyetler İran'daki tarikatlar içerisinde ilk defa onlar tarafından gerçekleştirilmiştir.

3.1. Siyasal Faaliyetler

Yukarıda zikredildiği üzere bu dönemde İran siyasetinin en önemli konularından biri meşrutiyet olmuştur. Zahirüddeve ve Encümen-i Uhuvvet meşrutiyeti savunmuştur. Zahirüddeve'nin "Mesaisini icra ederken gönlünü temiz tutma çabasını sürdürmelidir. Toplumun hizmetinde ve mazlumun yanında olmalıdır. Hürriyet ve özgürlüğün tarafında durmalıdır."⁶⁶ şeklindeki derviş tanımına da meşrutiyetin izleri yansımıştır. Onun meşrutiyet yanlısı tutumuna en fazla Hemedân valiliği esnasında şahit olunmuştur. O, burada şehir yönetimini danışma esasına göre yürütmek için seçilmiş üyelerden oluşan Meclis-i Fevâid-i Umûmî adında bir meclis kurmuştur. Böylece İran'da müşavereyi esas alan ilk kurumu açmıştır. Zira Meclis-i Fevâid-i Umûmî, Meclis-i Şûrâ-yi Millî'den bir ay önce hüviyetine kavuşmuştur.⁶⁷ Zahirüddeve, elli üç kişiden oluşan mecliste gayri müslim temsilcilerin bulunmasını da sağlamıştır. Üç ayda bir toplanan Hemedân meclisinde gıda fiyatları, emniyet, sağlık ve ziraat ile ilgili meseleler görüşülmüştür. Et fiyatlarının düşürülmesi, Şahinşâh Bankası'nın banknot değişiminde komisyon almasının kaldırılması ve bir gazete yayınının başlatılması meclisin kararlarından bazılarıdır.⁶⁸ Zahirüddeve'nin vali olduğu Hemedân'da 2 Eylül 1906'da meşrutiyetin

65. İsmail Safa Üstün, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 22/400-404.

66. Safâyi, *Rehberân-ı Meşru'e*, 1/139.

67. Safâyi, *Rehberân-ı Meşru'e*, 1/143; Behmen Şabanzade-yi Lemr, "Mîrzâ Ali Hân Zahirüddeve Hokmrân-ı İslâh Hâh ve Dervîş-i Dimokrat", *Roşd-i Âmûzeş-i Târih* 29 (2008), 44.

68. Şabanzade-yi Lemr, "Mîrzâ Ali Hân", 45.



ilan edilmesi coşkuyla kutlanmıştır. O, seçimin yapılmasını sağlayarak Meclis-i Şûrâ-yi Millî'ye temsilci gönderen ilk vali olmuştur.⁶⁹

Muhammed Ali Şâh, meclisi top atışına tuttuğunda hedefindeki yerlerden birisi meşrutiyet yanlılarının toplandığı Encümen-i Uhuvvet yani Zahirüddeve'nin evi olmuştur.⁷⁰ Bu esnada Geylân'da vali olan Zahirüddeve, oğlunun tutuklanıp evdeki değerli eşyaların yağmalandığını telgrafla haber veren eşine "Azize Hanım, mücevherleri götürmelerıyla gönlümüzü âsûde ettiler. Onların varlığı yüzünden akrep ve yılanların zehrini tenimde hissediyordum. Allah'a şükür ki bütün o rahatsızlıktan ve işkenceden kurtulduk. Oğlumuz için de Allah kerimdir." şeklinde cevap vermiştir.⁷¹

İstibdat rejimini kurmak isteyen Muhammed Ali Şâh tahttan indiğinde halk, Encümen-i Uhuvvet'in harabeleri üstünde Ceşn-i Nusret-i Millî adında kutlama yapmıştır. Encümen-i Uhuvvet de meşrutiyet yolunda Muhammed Ali Şâh'a karşı yürütülen mücadelede hayatını kaybeden kişilerin yakınlarına ve yaralananlara yardım toplamıştır.⁷²

3.2. Sosyo-Kültürel Faaliyetleri

Zahirüddeve, vali olduğu yerlerde halkın içine karışmış ve onların dertlerine çare olmaya çalışmıştır. Mesela 1906 yılında Hemedân valiliği esnasında çıkan kıtlıktan halkın etkilenmemesi için gerekli tedbirleri almaya çalışmıştır. Ekmek ve un fiyatlarının artması üzerine buğday tüccarlarıyla bir araya gelmiş ve bir yük buğdayın on tümene satılmasını kararlaştırmıştır. Tüccarlar, karara uyacaklarını iletmelerine rağmen sözlerinde durmayarak fiyatın yükseltilmesi için Zahirüddeve'ye rüşvet teklif etmişlerdir. Teklife kızan Zahirüddeve, halkı toplayarak zalimlere karşı mücadele edilmesini emreden hadislerle *Nehcü'l-belâga*'nın bazı kısımlarını okuduktan sonra yüksek fiyattan alım yapılması için kendisine rüşvet teklif edildiğini ifşa etmiştir. Halk, galeyana gelerek protestolara

69. Safâyî, *Rehberân-ı Meşrûte*, 1/146.

70. Safâyî, *Rehberân-ı Meşrûte*, 1/157; Bâmdâd, *Şerh-i Hâl-i Ricâl-i İran*, 1/368.

71. Hümâyûnî, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni'metullâhiyye der İran*, 328.

72. Safâyî, *Rehberân-ı Meşrûte*, 1/163.

başlamıştır. Yağmadan korkan stokçular buğday ambarlarını açmak zorunda kalmış ve buğdayı kararlaştırılan fiyattan satmaya mecbur kalmıştır.⁷³

Sâfi Ali Şâhîler kurdukları Encümen-i Uhuvvet'in bünyesindeki faaliyetlerle de devlet yöneticilerini ve halkı devletteki yozlaşma ve ahlakî çöküntüye karşı uarmaya çalışmıştır. Bu amaçla dernekte tiyatro gösterileri düzenlenmiştir. Böylece İran'da ilk defa bir tasavvufî kurum bu alanda faaliyet göstermiştir. Oyunlar Zahirüddeve tarafından yazılmıştır. İlk oyunun konusu devletteki yozlaşma ve Avrupa'nın sömürgecilik faaliyetlerine tepki olmuştur. Bir başka oyunda ahlakî çöküntü içindeki Mîrzâ Yusuf adında bir figürün ibret verici öyküsü konu edilmiştir. Bu oyun İran kamuoyunda takdir edilmiş ve çok beğenilmiştir.⁷⁴ Zahirüddeve, 1907 yılında Hemedân'dan Tahran'a geldiğinde batılı devletlerin ülkeye müdahalesine tanıklık etmiş ve çok müteessir olmuştur. Tepkisini dile getirmek, yönetici ve halkın uyanışını sağlamak için yine tiyatroya başvurmuştur. Düşüncelerini aktarmak için sözsüz tiyatro olan pandomim türünde bir oyun hazırlamıştır.⁷⁵

Oyunda Muhammed Ali Şâh'ı temsil ettiği anlaşılan bir oyuncu tahtta oturmakta ve yerde değerli elbiseler giyinmiş, altın ve mücevherle donatılmış İran milletini temsil eden bir cenaze yatmaktadır. Bu esnada hizmetçi, şâhtan İngiliz elçisinin huzura alınması için izin istemektedir. Elçi, şâhın huzurunda sevinçli bir halde cenazeye doğru gelmekte ve cenazenin üzerindeki eşyaları aldığı gibi orayı terk etmektedir. Oyun, Rus ve diğer ülke elçilerinin gelip cenazenin mücevherlerini almasıyla devam etmektedir. Tahtta oturan şâh ise olan bitenden hiç haberdar olmamaktadır. Bu esnada sahneye birkaç oyuncu gelmekte ve şâha cenazenin durumunu göstermeye çalışarak onu cenazenin yanına götürmektedir. Şâhın gelmesiyle cenaze ayağa kalkmakta, canlanmakta ve elini şâhın eline koymaktadır. Elçiler yine gelip milleti temsil eden cenazeyi soymaya çalışmaktadır. Fakat Şâh ve milleti temsil eden cenaze birlik olup buna engel olmakta ve onları kovalamaktadır. Bu oyun Encümen-i Uhuvvet'te

73. Safâyi, *Rehberân-ı Meşru'e*, 1/141-146.

74. Muhyeddin Kanberî - Sabâ Fedevî, "Zahirüddeve: Nûsâzi-yi Tasavvuf bâ Ağrâz-ı Teceddüd der Encümen-i Uhuvvet", *Mütâlâ'ât-i Tarih-i Ferhengî* 28 (2017), 116.

75. Safâyi, *Rehberân-ı Meşru'e*, 1/151.

günlerce sahnelenmiş ve büyük ilgi görmüştür. Biletlerden elde edilen gelirler Tahran okullarına bağışlanmıştır.⁷⁶

Encümen-i Uhuvvet'e ait bir orkestra da meydana getirilmiştir. Orkestranın başkanlığını Kaçar döneminin önde gelen mûsikî sanatçısı Derviş Han olarak bilinen Gulâm Hüseyin Derviş (ö. 1345/1927) yapmıştır. Cemiyetin her etkinliği için ayrı bir güfte yazılmıştır. Güfteleri, Kaçar döneminin diğer önemli müzisyenlerinden olan Mîrzâ Ali Ekber Şeydâ (ö. 1324/1906) kaleme almıştır.⁷⁷ Bu önemli müzisyenlerin katkısıyla Encümen-i Uhuvvet'te yardım amaçlı konserler düzenlenmiştir. Sözcüleri Âmul'da çıkan yangın için bir konser düzenlenmiş ve elde edilen gelir yangında zarar görenlere ulaştırılmıştır.⁷⁸ Aynı şekilde Tahran çarşısında çıkan yangın için de bir yardım konseri düzenlenmiştir.⁷⁹

Encümen-i Uhuvvet, her yıl mart ayında Ceşn-i Gül adında bir kutlamayı geleneksel hale getirmiştir. Bu faaliyetlerin yanında Encümen-i Uhuvvet'te dinî etkinlikler de yapılmıştır. Peygamberimiz ve Hz. Ali'nin mevlidleri ile Gadîr-i Hum bayramı görkemli şekilde kutlanmıştır.⁸⁰ Encümen-i Uhuvvet'in organizasyonlarına yaklaşık beş yüz kişinin katıldığı ve yemeklerde zengin fakir ayrımı olmaksızın hepsinin beraber oturup sevinç içinde yemek yediği nakledilmiştir.⁸¹ Tüm bu etkinliklere bayanların da katılmasına özen gösterilmiştir.⁸²

Encümen-i Uhuvvet, 1905 yılında *Mecmû'e-i Ahlak* adıyla bir dergi yayınlamıştır. Bu derginin en önemli özelliği siyasî konulara asla yer vermemesi olmuştur. Dergide sadece ahlakî mevzular ve âyetlerin tefsiri işlenmiştir.⁸³

76. Safâyî, *Rehberân-ı Meşrûte*, 152-153.

77. Safâyî, *Rehberân-ı Meşrûte*, 1/140.

78. Ruhullâh Hâlikî, *Sergüzeşt-i Mûsik-i İrân* (Tahran: Müessesesi-yi Ferhengi Mahor, 2017), 69-71.

79. Safâyî, *Rehberân-ı Meşrûte*, 1/163.

80. Safâyî, *Rehberân-ı Meşrûte*, 1/140.

81. Hâlikî, *Sergüzeşt-i Mûsik-i İrân*, 69-71.

82. Kanberî - Fedevî, "Zahirüddeve", 117.

83. Hasan Mürselvend, *Zindegînâme-yi Ricâl ve Meşâhir-i İrân* (Tahran: İntişârat-ı İlham, 1995), 4/283; Edward Browne, *Tarih-i Metbû'ât ve Edebiyât-ı İrân der Devre-yi Meşrûtiyyet*, çev. Muhammed Abbasî (Tahran: Neşr-i İlim, 2008), 636.

4. Encümen-i Uhuvvet'in Masonlukla İlişkisi Hakkındaki İddialar

Sosyal bir kurum olan tarikatların tarih boyunca kurucu pîrlerinin ölümünün hemen ardından bozulmaya uğradıkları ve zamanla tanınmaz hale geldiği görülmüştür. Anadolu'daki Bektâşîlik buna örnek olarak gösterilebilir. Bektâşîliği, Balım Sultan (ö. 922/1516) yeniden biçimlendirmiştir.⁸⁴ Sâfi Ali Şâhiyye'ye Zahirüddeve yeni bir veçhe kazandırmıştır. Tarikatın dönüşümünde masonluktan esinlendiği ileri sürülmüştür. Bu başlık altında bu iddialar üzerinde durulmuştur.

Zahirüddeve'nin masonlukla bağlantısı İran masonluğunun kurucusu Melkum Han'a (ö. 1908) dayandırılmıştır. Melkum Han, Paris'te eğitim görmüş ve burada mason locasına kaydolmuştur. 1857 yılında İran'a döndükten sonra da bir mason locası olan Ferâmûşhâne'yi kurmuştur. Dârülfünûn'da çalışan Melkum, birçok öğrencisini locaya kaydetmiştir. Loca, okumuş ve batı taraftarı olan kimseleri bünyesine katmıştır.⁸⁵ Nihayetinde Muzafferüddin Şâh, 1861'de Ferâmûşhâne'yi yasaklamıştır.⁸⁶

Zahirüddeve'nin Melkum Han tarafından kurulan Ferâmûşhâne'ye ve Bidâri-yi İran locasına kaydolduğu iddia edilmiştir.⁸⁷ Encümen-i Uhuvvet'in yukarıda bahsedilen yapısı ve faaliyetlerinin de masonluğun bir tezahürü olduğu dillendirilmiştir. Sözelimi masonlar, örgütlerinin ferman ve icazetnâmelerinin üstüne bastıkları bazı özel sembollere sahiptir. Encümen-i Uhuvvet'in küçük balta, tesbih ve keşkûlden oluşan armasının masonluğun etkisiyle üçgen şeklinde belirlendiği söylenmiştir.⁸⁸

Zahirüddeve ve kurduğu dernek arasında masonlukla ilişki kurulmak istenmesine karşın onun tasavvufî yönünün ağır bastığı belirtilmelidir. Onun tasavvuf alanında yazdığı eserler de bunu göstermektedir. Encümen-i Uhuvvet için kaleme aldığı Merâmnâme de tasavvufî yönüne işaret etmektedir. Zahirüddeve, bazı kişilere tarikata intisap ettirebilme icâzet-nâmesi de vermiştir. Fakat o, kendisinden sonra tarikatın başına geçecek

84. Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî ve Kâmil İnsan-Fâzıl Toplum Paradigması* (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 297-299.

85. Zarccone, *İslâm'da Sır ve Gizli Cemiyetler*, 126.

86. Hamid Algar, "Mirza Melkum Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/164-166.

87. Thierry Zarccone, "Müslüman Modernistler ve Sufiler Açısından Masonluk", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 808.

88. İrfan, "Ferâmâsonihâ der İran-2", 505.

kimseyi belirlemeyerek tarikat postnişinliğini Encümen-i Uhuvvet'in şurâ heyetine bırakmıştır.⁸⁹

Tüm bunlar onun tasavvufî yönünü göstermekte, tarikata yeni bir ruh kazandırmak istediğine ve halkın her kesimine ulaşmaya çalıştığına işaret etmektedir. Gerçekten de onun sayesinde tasavvufa uzak kimselerin tarikat ve derviş anlayışının olumlu yönde değiştiği aktarılmıştır. Zira yüksek tabakadaki insanların dervîşi; yırtık elbise giyen, inziva hayatı yaşayan ve bazen dilencilik yapan kişiler olarak tasavvur etme ön yargısı onun yenilikçi faaliyetleri sayesinde kırılmıştır.⁹⁰ Böylece Encümen-i Uhuvvet, İran'ın üst sınıfları arasında tarikatın yaygınlaşmasını sağlamıştır.⁹¹

Zahirüddeve'nin tarikatında yapmak istediği yeniliklerin zamanın gereği olarak kaçınılmaz olduğu ve Osmanlı'da da tarikatların bu tür faaliyetlerde bulunduğu belirtilmelidir. Nitekim Zahirüddeve ile aynı dönemlerde yaşamış olan Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (ö. 1893); dergâh mensupları arasında bir yardımlaşma ve borç sandığı oluşturmuş, sandıktan istifade ederek bir matbaa kurmuştur. O, İstanbul ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde kütüphane açmıştır.⁹² Osmanlı'da tarikatların daha önce görülmeyen başka bir faaliyet de dergi yayıncılığıdır. Tasavvuf erbâbı; *Cerîde-i Sûfiyye*, *Muhîbbân*, *Hikmet* ve *Mihribân* isimli dergilerle seslerini duyurmaya çalışmıştır.⁹³ Böylece fikirlerini gazete ve dergiler vasıtasıyla yayan yenilik taraftarları gibi tarikat ehli de neşrettikleri dergiler ile düşüncelerini anlatmıştır.⁹⁴ Bu dönemlerde Osmanlı tasavvufunda da dernekleşme faaliyetleri başlamıştır. İstanbul'da II. Meşrutiyet'in ilanından sonra tarikat mensupları Zahirüddeve tarafından kurulan Encümen-i Uhuvvet'e benzer *Cem'iyet-i Sûfiyye* isimli bir cemiyet kurmuştur. *Cem'iyet-i Sûfiyye*'nin kuruluş amacı kardeşlik bağlarını kurmak, dervişlerin ahlakını güzelleştirmek ve onların ihtiyacını karşılamak olarak belirlenmiştir. Bütün dervişler cemiyetin tabii üyesi kabul edilmiştir.⁹⁵ Bu

89. Hümâyûnî, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni'metullâhiyye der İran*, 335.

90. Safâyî, *Rehberân-ı Meşrûte*, 1/139.

91. Lewisohn, "Modern İran Tasavvufu'nun Tarihine Bir Giriş I", 96.

92. İrfan Gündüz, "Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/277.

93. Cengiz Gündoğdu, "Osmanlı'nın Son Döneminde Yayımlanan Tasavvufi Muhtevalı Muhîbban Dergisi ve 1327/1911 Sayısında Yer Alan Bazı Makaleler" *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 96-97.

94. İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri* (İstanbul: Seçil Ofset, ts.), 186.

95. Mustafa Kara, "Cem'iyet-i Sûfiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/335.

faaliyetler, çökmeye yüz tutmuş tekke dünyasını yeniden ihyâ edebilmek için yeni bir yol bulma gayesine matuftur.⁹⁶ Aynı zamanda Osmanlı âlim ve mutasavvıfları III. Selim (1789-1807) ve II. Mahmud (1808-1839) tarafından gerçekleştirilen reformlara destek vermiştir. Kur'ân hükümlerine karşı olmadıkça ulemâ yeniliklere muhalefet etmemiştir.⁹⁷

Dolayısıyla Zahirüddeve'nin faaliyetlerinin dönemin mutasavvıflarının gerekli gördüğü uygulamalar olduğu söylenebilir. Fakat Zahirüddeve'den sonra Encümen-i Uhuvvet daha çok bir siyasî kulüp haline gelmiş ve Pehlevîler döneminde on bir kişilik şurâ heyeti daima dönemin önde gelen isimlerinden olmuştur.⁹⁸ Sözelimi Encümen-i Uhuvvet'in başkanı İsmail Merzbân (ö. 1961), tıp tahsili görmüş ve Tahran'ın önde gelen göz hekimi olarak hizmet etmiştir. O, daha sonra siyasete atılmış ve çeşitli bakanlıklar yapmıştır.⁹⁹ Ondan sonra başkan olan Ferecüllah Âkulâ (ö. 1975), Pehlevîler döneminde orduda korgeneralliğe kadar yükselmiş ve devlet bakanlığı yapmıştır.¹⁰⁰

Daha çok siyasî isimlerin Encümen-i Uhuvvet'e teveccüh göstermesiyle modernizm adı altında bazı tarikat uygulamaları reddedilerek tasavvuftan uzaklaşmıştır. Cemiyet, 1979 İslâm Devrimi'nden sonra yasaklanmıştır.¹⁰¹

Sonuç

Ni'metullâhiyye kurulduğu günden itibaren İran'ın en etkili tarikatlarından biri olmuştur. Bir dönem etkisini kaybetmişse de bölgede Kaçar hâkimiyetiyle tekrar faaliyet göstermeye başlamıştır. Ni'metullâhiyye tarikatı beş kola ayrılarak faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu kollardan biri Sâfi Ali Şâh tarafından kurulan Sâfi Ali Şâhiyye koludur. Sâfi Ali Şâh bir âlim-mutasavvıf olarak eserlerinde işlediği fikirleri ve hankâhındaki faaliyetleriyle selefi tarikat pîrlerinin yolunu izlemiştir.

96. Gündoğdu, "Osmanlı'nın Son Döneminde Yayınlanan Makaleler", 96-97.

97. Hür Mahmut Yücer, *XIX. Asır'da Anadolu'da Tasavvuf* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 30-33.

98. Nurullah 'Âkîli, "Encümen-i Uhuvvet, Ferâmâsoneri ve Kârgozârân-i Deverân-i Pehlevî", *Mutâle'ât-i Tarihi* 16 (2008), 179-181.

99. Bâmdâd, *Şerh-i Hâl-i Ricâl-i İran der*, 1/140.

100. Bâkır 'Âkîli, *Şerh-i Hâl-i Ricâl-i Siyâsi ve Nizâmi-yi Mu'âşir-i İran* (Tahran: Neşr-i Goftâr, 2002), 1/26.

101. Zarccone, *İslâmda Sır ve Gizli Cemiyetler*, 172.

Yerine halife tayin ettiği Zahirüddeve ise tarikatta yeni açılımlar yapmış, Kaçar otoritesinin zayıflaması, Batı ülkelerinin devlet yönetimi, ekonomi ve sosyal hayatta artan etkisi karşısında halkın çaresizliğini giderme için gayret etmiştir. Şeyhi Sâfi Ali Şâh'tan devraldığı tarikat erkânını da tamamen bu maksatla kullanmıştır. Amaçlarını gerçekleştirmek için tekkede değil kurduğu Encümen-i Uhuvvet adlı bir cemiyette faaliyet göstermiştir. Cemiyet bünyesinde bir kütüphane oluşturmuş, dergi yayıncılığı, tiyatro ve konser gösterileriyle halkı bilinçlendirmeye çalışmıştır. Onun bu yenilikleri masonluktan etkilenerek yaptığı iddia edilmişse de eserleri ve Encümen-i Uhuvvet'in merâmnamesi onun çağın şartlarını göze alarak tarikat geleneğini toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde sürdürme ve yayma gayreti içinde olduğunu göstermektedir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Âkîlî, Bâkîr. *Şerh-i Hal-i Ricâl-i Siyâsi ve Nizâmi-yi Mu'âşir-i İnan*. 3 Cilt. Tahran: Neşr-i Goftâr, 2002.
- Âkîlî, Nurullah. "Encümen-i Uhuvvet, Ferâmâsonerî ve Kârgozârân-i Deverân-i Pehlevî". *Mutâle'ât-ı Tarihî* 16 (2008), 173-189.
- Algar, Hamid. "Mirza Melkum Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/164-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Algar, Hamid. *Din u Devlet der İnan-Nakş-ı Ulemâ der Devre-yi Kaçar*. çev. Ebü'l-Kasım Sırrî. Tahran: İntişârât-ı Tus, 1990.
- Algar, Hamid. *Nakşibendilik*. çev. Ethem Cebecioğlu vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Bâmdâd, Mehdi. *Şerh-i Hâl-i Ricâl-i İnan der Karn-i 12 ve 13 ve 14 Hicrî*. 7 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 2017.
- Bark, Atâ Kerim. *Cüstücu der Ahvâl ü Âşâr-ı Şâfi Ali Şâh*. Tahran: İntişârât-ı İbn Sinâ, 1973.
- Browne, Edward. *Tarih-i Metbû'ât ve Edebiyât-ı İnan der Devre-yi Meşrûtiyyet*. çev. Muhammed Abbasî. Tahran: Neşr-i İlim, 2008.
- Dîvân Bigî, Ahmet. *Hadîketü's-şu'ârâ*. nşr. Abdülhüseyn Nevâî. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Zerrîn, 1972.

- Esterâbâdî, Muhammed Kâsım Hindûşâh. *Târîh-i Firişte*. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr û Mefâhir-i Ferhengi, 2010.
- Gündoğdu, Cengiz. "Osmanlının Son Döneminde Yayınlanan Tasavvufi Muhtevalı Muhibban Dergisi ve 1327/1911 Sayısında Yer Alan Bazı Makaleler". *EKEV Akademi Dergisi*, 3/1 (2001), 95-106.
- Gündoğdu, Cengiz. *Hacı Bektâş-ı Velî ve Kâmil İnsan-Fâzıl Toplum Paradigması*. İstanbul: Sufi Kitap, 2020.
- Gündüz, İrfan. "Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri*. İstanbul: Seçil Ofset, ts.
- Hâlikî, Ruhullâh. *Sergüzeşt-i Mûsikî-i İnan*. Tahran: Müessese-yi Ferhengi Mahor, 2017.
- Hândmîr, Gıyâsüddin. *Hâbibü's-siyer fî ahbâri efrâdi'l-beşer*. 4 Cilt. b.y.: İntişârât-ı Hayyâm, ts.
- Hey'et-i Tehriyye. "Silsile-yi Ni'metullâhî vü Berâdarân-i Şafâ". *Fasılname-yi Sûfî* 6 (1991), 17-24.
- Hümâyünferuh, Rükneddin. "Târîhçe-yi Kitâb ve Kitâbhâne der İnan". *Hüner u Merdom* 69 (1969), 44-48.
- Hümâyünî, Mes'ûd. *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni'metullâhiyye der İnan*. Tahran: İntişârât-ı Mekteb-i İrfan-ı İnan, 1994.
- İrfan, Mahmud. "Ferâmâsonihâ der İnan-2". *Yeğmâ* 21 (1950), 497-505.
- Kanberî, Muhyeddin - Fedevî, Sabâ. "Zahirüddeve: Nûsâzi-yi Tasavvuf bâ Ağrâz-ı Teceddüd der Encümen-i Uhuvvet". *Mütâle'ât-i Tarih-i Ferhengî* 28 (2017), 101-122.
- Kara, Mustafa. "Cem'iyet-i Sûfiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/335. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Karadeniz, Yılmaz. *İnan tarihi (1700-1925)*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2012.
- Kevserânî, Vecîh. *Fakih ve Sultan-Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*. çev. Ramazan Yıldırım. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Ni'metullâh-ı Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/133-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kirmanî, Abdürrezak. "Tezkire der Menâkıb-ı Hazret-i Şâh Ni'metullâh-ı Velî". *Mecmû'e der Tercume-yi Ahvâl-ı Şâh Ni'metullâh-ı Velî-yi Kirmanî*. thk. Jean Aubin. Tahran: Kitâbhâne-i Tehurî, 1982.
- Lewisohn, Leonard. "Modern İnan Tasavvufu'nun Tarihine Bir Giriş I: Ni'metullâhî Tarikatı: Zulüm, İhya ve Bölünme". çev. İlker Külbilge. *Sûfî Araştırmaları/Sûfî Studies* 7/14 (2016), 71-108.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. çev. A. Avni Konuk. 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Muhammedî, Şîr - Mehdî, Muhammed. "Zuhûr-i Ferâmâsonerî der Helkehâ-yı Derâviş". *Kitab-i Nakd* 39 (2007), 197-224.

- Münşî-yi Türkmen, İskender Bey. *Târîh-i Âlem-Ârâ-yi Abbâsî*. haz. İsmail Aka, çev. Ali Genceli. 4 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.
- Mürselvend, Hasan. *Zindegînâme-yi Ricâl ve Meşâhir-i İran*. 5 Cilt. Tahran: İntişârât-ı İlhâm, 1995.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Muhammed Ali Şâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/502-503. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Râin, İsmail. *Ferâmûşhâne vü Ferâmâsonerî der İran*. 3 Cilt. b.y.: y.y., 1968.
- Safâyî, İbrahim. *Rehberân-ı Meşruçe*. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Câvidân, 1985.
- Sâfî Ali Şâh. *Divan-ı Sâfî vü Bahrû'l-ḥakâik*. Tahran: İntişârât-ı Sâfî Ali Şâh, 2011.
- Sâfî Ali Şâh. *İrfânü'l-Hak*. Tahran: İntişârât-ı Sâfî Ali Şâh, 1993.
- Şabanzade-yi Lemr, Behmen. "Mîrzâ Ali Hân Zahirüddeve Hokmrân-ı İslâh Hâh ve Dervîş-i Dimokrat". *Roşd-i Âmûzeş-i Târîh* 29 (2008), 43-48.
- Şirâzî, Muhammed Ma' süm. *Tarâikü'l-ḥakâik*. nşr. Muhammed Cafer Mahcûb. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Kitâbhâne-yi Senâî, 2. Basım, 2004.
- Şîrvânî, Zeynelâbidîn. *Bustânü's-seyyâhe*. nşr. Menije Mahmûdî. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Hakikat, 2. Basım, 2009.
- Uludağ, Süleyman. "Şiilikte Tasavvuf". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, 515-542. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Üstün, İsmail Safa. "İran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/400-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yücer, Hür Mahmut. *XIX. Asır'da Anadolu'da Tasavvuf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Zarcone, Thierry. "Müslüman Modernistler ve Sufiler Açısından Masonluk". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. ed. Ahmet Yaşar Ocak. 789-812. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Zarcone, Thierry. *İslâm'da Sır ve Gizli Cemiyetler Türkiye, İran ve Orta Asya, 20-19. Yüzyıllar Masonluk, Carboneria ve Sufi Tarikatlar*. çev. Ali Berktaş - Berna Akkıyal. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2011.
- Zerrinkûb, Abdülhüseyn. *Dünbâle-yi Cüstücû der Taavvuf-i İrân*. Tahran: Müessesesi-yi İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, 1983.

ÇEVİRİ

TRANSLATION



<https://doi.org/10.46231/sufiyye.958947>

Gönderilme Tarihi: 18.03.2021

Kabul Tarihi: 23.06.2021

Sufiyye

Haziran 2021/Sayı: 10

June 2021/Issue: 10

İbnü'l-Arabî: Entelektüel Geleneğe Açılan Kapı*

*Ibn al-‘Arabî: The Doorway to an Intellectual
Tradition***

Prof. Dr.

William C. CHITTICK

Stony Brook University, Humanities Institute

william.chittick@stonybrook.edu

Çeviren | Translator

Arş. Gör.

Mustafa Salih EDİS



Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

orcid.org/0000-0002-9726-0495

mustafa.edis@amasya.edu.tr

*Çevirenin notu: Bu çalışma, ilimler tasnifi yazım geleneğinde yer alan belirgin ayrımlardan akıl-vahiy ilişkisinin, İbnü'l-Arabî özelinde, entelektüel ile nakledilen bilgi ayrımı açısından değerlendirilmesini konu edinmektedir. Müellife göre her iki yaklaşım arasındaki temel ayrım, bilginin elde edilme yönteminde gizlidir. “Entelektüel” bilgi, dışarıdan yardım olmaksızın insanın benliğiyle erişilebildiği bilgiyken “nakledilen” ise vahiy gibi benliğin dışarıdan edindiği bilgidir. Bu bağlamda benlik ve öze yönelişe dair özgün temellendirmeler yapan müellif, taklit ve tahkikin ayrımına da dikkat çekmektedir. Chittick, kavramlar arası farklılıklara hassasiyetle açıklık getirmeye çalışırken ayrıca “Nefsini bilen Rabbini bilir” vecizesine atıfla gerek arif ve âlim ayrımı üzerinden bu tasnifi zenginleştirmekte gerekse ‘arefe fiilinin dilde karşılığı olmamasından dolayı maksadın ihmal edilmesini vurgulamaktadır. Bunun sonucu olarak da bu vecizeyi “Nefsini tanıyan Rabbini tanır” olarak çevirmeyi tercih etmektedir. Sonuç olarak bu çalışma; hakikate erişme konusunda entelektüel mirasın öncü ismi İbnü'l-Arabî üzerinden önemli anekdotlar sunarak hakikate erişme konusunda gerekli eylem içinsürecivemotivasyonunuaçıklamaktadır.

Ayrıca Prof. Dr. William C. Chittick'e gerek makalenin Türkçeye kazandırılmasındaki izni gerekse çeviri sürecindeki görüşmelerimize ayırdıkları vakitlerden dolayı kendilerine teşekkür ederim.

** William C. Chittick, “İbn al-‘Arabî The Doorway to an Intellectual Tradition”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 59 (2016), 1-15. Yazarın notu: “Bu makale ilk olarak Prof. Dr. Chittick tarafından 23-24 Ekim 2015 tarihinde “A Living Legacy: Ibn ‘Arabi in Today’s World” (Yaşayan Bir Miras: Günümüz Dünyasında İbn Arabî) 2015 Ibn ‘Arabi Society USA’nın yıllık konferansında açılış konuşması olarak sunulmuştur.”

‘Entelektüel gelenek’¹ derken, aslı gayreti, eşyanın hakikatine dair canlı bir farkındalık olarak anlaşılan akli bilfiil gerçekleştirilmek olan İslâmî ilim dalını kastediyorum. Geçmişe bakıldığında bu geleneğin üyeleri olarak sınıflandırılabilenler genellikle filozoflar ya da sûfîler olmuştur. Onlar tüm İslâmî öğretilerin -ve aslında, tüm dinlerin- nihaî amacının, insanların kalpte bulunan ilâhî imge olan kendi entelektüel ve mânevî doğalarını uyandırmak olduğunu savundular. Bu geleneğin en ünlü üyelerinden biri olan Gazzâlî, onun başyapıtı *İhyâ’u Ulûmi’d-Dîn*’in başlığında rolünü ‘Dinî Bilgiye Hayat vermek’ olarak özetliyor. İbnü’l-Arabî’nin Muhyiddin (Dine hayat veren kişi) olarak adlandırılmasının bu konuyla ilgisi yoktur.

İbnü’l-Arabî’nin ‘yaşayan mirasından’ söz ettiğimizde, söz konusu hayatın kendisinden daha sonra gelenlere geçtiğini ve bugün de devam ettiğini ileri sürüyoruz. Bir miras ‘yaşıyorsa’, o zaman kesinlikle kitapların mirası değildir, çünkü kitaplar kendi içlerinde ölmüştür. Bir mirasın *yaşamından* söz etmek, sadece yaşayan ruhlarda bulunursa mantıklıdır. Öyleyse ne tür bir miras, en büyük ustayı Muhyiddîn ibnü’l-Arabî olarak adlandırabilir? Belki de İbnü’l-Arabî’nin doğumundan iki yüz yıl önce ölen ilk sûfî müridlerden biri olan Ebû Bekir el-Vâsitî’nin (ö. 932) bir sözünde kısa ve öz bir yanıt bulabiliriz: ‘Kendi başına yaşayan herkes öldü ve Hakk’la yaşayan ise asla ölmez.’²

Bu aforizma, İslâm düşüncesinin ilk prensibi olan ilâhî birlik iddiası *tevhidin* açık bir ifadesidir. el-Vâsitî, hayat dediğimiz şeyin aslında hayat olmadığını çünkü hayatın ölümden ayrılamaz olduğunu söylüyor. Ancak Allah, “ölmeyen Hayat Sahibi (el-Hayy)”dir (Furkân 25/58). Buradan, Allah’ın yaşamından başka gerçek yaşam olmadığı, Allah’ın varlığından başka gerçek varlık olmadığı ve Hakk’ın hakikatinden başka gerçek gerçeklik olmadığı sonucu çıkar. Bu nedenle, yalnızca Hakk’la yaşayanlar asla ölmeyecekler.³

Kısacası, İbnü’l-Arabî geride *yaşayan* bir miras bıraktıysa bu sadece ‘Hakk ile yaşayan’ insanların farkındalıklarında ve bilinçlerinde mevcut olacaktır. Bu mirasa katılmak, hayali yaşamın ötesine geçmeyi ve gerçek

1. Çevirenin notu: Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul* (Oxford: Oneworld Publications, 2007), 3-21.

2. Bu ismin önemi ve İbnü’l-Arabî’nin onu kendisine atıfta bulunmak için kullanma olasılığı hakkında bakınız. Stephen Hirtenstein, ‘Reviving the Dead: Ibn ‘Arabî as Heir of Jesus,’ *JMIAS* 57 (2015), 37-56.

3. Ferîduddîn Attâr, *Tadhkirat al-awliyâ’*, ed. Muhammad Isti’lâmî (Tehran: Zuwwâr, 1346/1967), 736.

hayata katılmayı gerektirir. İbnü'l-Arabî'nin yazdığı binlerce sayfa bu hayata ulaşmanın yollarını sağlıyor. Bilhassa bir yola (entelektüel geleneğin özünü oluşturan yola) odaklanmak istiyorum. İbnü'l-Arabî'den önceki nesilde İranlı büyük bir üstad olan Ahmed Sem'ânî'nin⁴ atıfta bulunduğu bir özdeyişle güzelce ifade edilir: 'Marifet, kalbin Allah ile yaşamıdır'.⁵

Kalp, insan yaşamının ve bilincinin merkezidir. Kurân ve Hadisler, sağlıklı ve sıhhatli bir kalbe sahip olma ihtiyacından defalarca bahseder; bu, her şeyi olduğu gibi gören ve uygun şekilde hareket eden bir farkındalıktır.⁶ İslâm, farkındalık ve anlayışı beyne değil, kalbe yerleştirerek kadim dünyanın çoğu ile bağlantı kurar. Her ne kadar çoğu çevirmen, modern okuyuculara bir anlam ifade etme çabasıyla Çince kalp kelimesini (xin/心) "zihin" olarak çevirse de bu; hem Konfüçyüsçülerin hem de Taoistlerin bize birincil insan görevinin kalbi düzeltmek olduğunu söylediği, Çin için oldukça aşikardır.

Sem'ânî'nin terimleriyle, entelektüel geleneğin hedefi olarak kabul ettiğim bir başarı olan "kalbin Allah'la yaşamı"na ulaşması, *marifeti* "tanınma"yı gerektirir. Benim gibi bilim adamları bu kelimeyi tercüme ederken genellikle saçmalarlar. Sözlü formda 'bilmek' veya 'tanımak' kavramlarını kullanırız ve bir isim olarak onu bilgi, bilim ve özellikle tasavvuf bağlamında gnosis (rûhânî bilgi) olarak tercüme ederiz. 'Ârif kelimesinin etken sıfat-fiili 'gnostik' olarak çevrilir. Klasik metinlerde *ma'rifet* ile tamamen aynı anlama gelen aynı kökten başka bir isim olan *'irfân*, son yüzyıllarda tasavvufun daha teorik formlarını tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır.

Bununla birlikte, *gnosis* ve *gnostik* kelimelerini kullanmanın büyük problemleri vardır; en hafifi, insanların bu kelimeleri eski bir Hıristiyan sapkınlığı ile ilişkilendirmesidir. Daha derin bir problem, Arapça *ma'rifet*in her gün kullanılan bir fiil ve isim olması, buna karşın İngilizce *gnosis*in günlük konuşmada asla kullanılmamasıdır (belki bu derginin okuyucuları hariç. Sûfî metinlerinin hemen hemen tüm mevcut İngilizce çevirilerinde başka bir sorun gözlemlenebilir. Ariflerin tartışmalarında"gnostikler"

4. Çevirenin notu: Şihâbuddîn Ebu'l-Kâsım Ahmed es-Sem'ânî (ö. 534/1139) *Ruhu'l-Ervah* isimli eserin müellifi, fakih ve sûfî.

5. Dipnot: Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* (b.y.: Yale University Press, 2013), 125.

6. İslâmî düşüncede kalbin merkezi rolü hakkında bakınız. Sachiko Murata, *The Tao of Islam* (b.y.: SUNY Press, 1992), Bölüm 10.

*ma'rifet*in sözlü biçimi genellikle söz konusu bilme biçimini açıklamak için kullanılır; bu, pasajın anlamının *ma'rifet* sözcüğünü fiil olarak kullanmaya bağlı olduğu anlamına gelir. Ancak İngilizce'de gnosis için fiil yoktur, bu nedenle *ma'rifet*in belirli özellikleri çeviride kaybolur.

Arapça'da bilme için birincil kelime '*ilm*'dir. Akademisyenler kelimeyi bağlama göre çeşitli şekillerde tercüme ederler) bilgi, öğrenme, bilim. *İlm ve ma'rifet* arasındaki ayrım, İngilizce'de "bilme" ve "tanıma" arasındaki farkla aşağı yukarı örtüşür.⁷ "Bilmek" özellikle her tanımda önceden varsayıldığı için tanımlanamayan temel bir insan deneyimidir. O halde "tanımak" belirli bir tür bilgidir, yani zaten bildiğiniz bir bilgiyi kendi içinde yeniden kazanmaktır. Allah'ı tanımaktan (Ma'rifetullah'tan) söz etmek, Kuran'daki Tanrı bilgisinin insan doğasına ait olduğu fikrini önermektir -biz onunla doğarız ama onu unutmaya meyilliyizdir. İnsan bilgisinin amacı unuttuğumuz şeyi hatırlamak ve tanımaktır. Buradaki Kuran öğretisi, Platon'u ve onun anamnesis (anamnez/hatırlama) kavramını -hafıza kaybımızın ortadan kaldırılmasını- hatırlatır. Mensiyus'un⁸ (6A11) hayatın amacının kayıp kalbimizi kurtarmak olduğu öğretisi gibi paralellikler eski metinlerde bol miktarda bulunmaktadır.

Arapça '*ilm ve ma'rifet* kullanımına baktığımızda, iki kelime arasında genellikle net bir ayrım yapıldığını görüyoruz. Dışarıdan gelen bilgiye '*ilm* denir -bir dersten veya kitaptan ya da bir Google aramasından edindiğimiz bilgilerdir. İçeriden gelen bilgiye ise *ma'rifet* denir- bu ('ilm), herhangi bir kitaptan veya öğretmenden alınmayan, dolaysız (doğrudan) bir bilmedir. Onun hakikati, bilen kalp için apaçık ortadadır. Dışarıdan gelen bir uyarıcı nedeniyle biliniyor olabilir, ancak bir kez bulunduğu da, sanki kalp bunu her zaman biliyormuş gibi olur. İslâmi yaratılış düşüncesine gelince, şeylerin gerçek mahiyetinin tanınması kalpte gizlidir çünkü Allah, Hz. Adem'i yarattığı zaman isimleri öğretmiştir.

7. İbnü'l-Arabî'nin ilim ve marifet arasındaki ilişkiyi anlama şeklini "The Sufi Path of Knowledge"da tartıştım. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *İbn al'-Arabi's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), 47 vd. Ancak yıllar içinde yaptığım çeşitli çevirilerimde, iki kök arasında ayrım yapmak için çok az girişimde bulundum (Âlim, "bilen" veya "bilgin" ile karşılaştırıldığında ârif, "gnostik" durumu hariç).

8. Çevirenin notu: Mensiyus (372-289), insanın mahiyeti ve kendine odaklanmasına dair fikirleriyle Konfüçyüs düşüncesine katkı sağlayan fikir adamıdır. bk. Ahmet Güç, "Konfüçyüsçülük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 26/167-170.

Epistemoloji tartışmalarında, Müslüman alimler genellikle dışarıdan gelen bilgiyi *naklî* (rivayet edilmiş) olarak adlandırır. Bu tür bir bilgiye sağlam bir temel oluşturanlara '*ulemâ*', yani bilginler veya âlimler denir. Aksine, kalbin içinde keşfedilen bilgiye "*aklî*", "entelektüel" denirdi. Entelektüel bilgiyi⁹ bulanlara genellikle "arifler", "tanıyanlar" ya da çevirmenlerin genellikle dillendirdiği gibi "gnostik" deniliyordu. "Ma'rifet ehli" kavramı büyük sûfî üstadları için muhtemelen sûfî kelimesinden daha sık kullanılmıştır, bu da tasavvufun gerçekte olduğu gibi dolaysız bilgi edinmenin en önde gelen yolu olarak görüldüğünü göstermektedir. Entelektüel geleneğin marifet kelimesini kullanmasının klasik örneği, «Nefsini tanıyan, Rabbini tanır»¹⁰ şeklindeki ünlü vecizedir. Ben de dahil olmak üzere çoğu insan bunu "Kendini bilen Rabbini bilir" şeklinde tercüme etmiştir. Ancak bu söylemde "bilmek" sözcüğünü kullandığımızda ve sonra gnostikler (arifler) konusunu gündeme getirdiğimizde -özellikle de sıkça olduğu gibi tartışmada "tanıma (arefe)" fiili tekrar tekrar kullanıldığında- bağlantıyı kaçırıyoruz.

Bu söz açısından, "arifler" (marifet ehli), kendilerinin gerçekte kim olduklarına vakıf olan ve bunun bir sonucu olarak, Hakk'ın gerçekte kim olduğunu tanıyanlardır. Bu tanımayı başardıklarında, Sem'ânî'nin "kalbin Allah'la yaşamı" dediği şeye ulaşmışlardır ki bu, Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin (ö. 874?) sık sık İbnü'l-Arabî tarafından alıntılanan bir sözünden anlaşılabilir bir noktaya ulaşmıştır: Sizler ilminizi ölüden ölüye nakledilen bir yolla alıyorsunuz ama ben bilgimi ölmeyen Hayat Sahibi'nden (el-Hayy) alıyorum.

İbnü'l-Arabî'nin *entelektüel* geleneğe bir kapı olduğunu söylediğimde, *entelektüel* kelimesini, ima ettiğim özel anlamıyla nakledilenin aksi ya da malumatın (enformasyonun) aksi olan tanımış (marifete konu olan) hakikat olarak kullanıyorum. İbnü'l-Arabî'nin yaşayan mirasının önemini kavrayabilmek için bu iki tür bilme arasındaki farkı net bir şekilde anlamak mühimdir.

9. Çevirenin notu: Entelektüel bilgi hakkında müellifin diğer çalışması için bk. William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul* (Haziran 2017), 23-25.

10. İbnü'l-Arabî (ve diğer birçoğu) bu sözü Peygamberimize atfeder ve defalarca alıntılar. Gazzâlî, sözün "Ali" (r.a.) tarafından ifade edildiğini söyler ve nakledilen bilginin âlimleri bunu daha olası görürler.

Nakledilen bilgi; dili, tarihi, kutsal yazılarıyla okullarda ve üniversite-lerde okuduğumuz veya çevremizden ve medyadan öğrendiğimiz her şeyi ihtiva eder. Buna mukabil, entelektüel bilgi kendi içimizde keşfedilmeli ve tanınmalıdır. Buna genel bir örnek, temel matematiktir. Başlangıçta onu başkalarından alabiliriz, ancak prensipte kendi içimizde keşfedebiliriz; bir kez bulduğumuzda ise apaçık ortadadır. Aksine, genel bir kural olarak nakledilen bilgi kulaktan dolma kalır, bu yüzden asla bize ait değildir ve doğruluğundan da asla emin olamayız.

Kıscacası, nakil yoluyla entelektüel bilgi edinemez ve nakledilen bilgiyi kendi içinizde keşfedemezsiniz. Müslüman filozoflar bu iki tür biliş arasındaki ayrımı tartıştıklarında, bunun nedeni çoğu kez peygamberliğe dair olan vahiyden nakledilen bilgi ile kendini tanıma ile keşfedilen bilgi arasında ayrım yapmak istemeleriydi. Ne de olsa çoğu insanın “din” dediği şey tamamen nakledilen bilgiye dayanır. Din, tarihte ilâhî bir müdahaleye kadar uzanan bir dünya görüşü ve bir yaşam tarzı sunar. Bize nakledildiği için bunu biliyoruz.

Nakledilen bilgiye bağlı olma açısından, dini bir dünya görüşü ile kendi bilimsel dünya görüşümüz arasında hiçbir fark olmadığını unutmamak gerekir. Fark ise daha çok dünya görüşlerini harekete geçiren peygamberlerin doğasında yatmaktadır. Kendi büyük bilim adamlarımız ve düşünürlerimiz, insan üstü yaptırım konusunda açık bir iddiada bulunmamış olabilirler, lakin takipçileri onları gerçek peygamberler olarak görmüşlerdir.

Entelektüel bilimlerin açık ara en önemlisi metafiziktir. Onun önemi, konusunun, tek gerçekliği hakikat olan Hakk’ın, statüsünden kaynaklanır. Felsefeciler, metafizikte incelenen nesnenin ve kelamda incelenen nesnenin (dogmatik teoloji) özdeş olduğunu kabul ettiler. Ancak filozoflar, kelamcıların, bilgilerini nakledilen kutsal kitap bilgisine dayandırmadaki ısrarı tarafından kuşatıldığını, oysa kendilerinin de aktarıma bağımlı olmadan Hakk’ı bilmeye çabaladıklarını kabul ettiler. Bunu, birey-üstü zekaya erişim kazanmak için ruhlarını disipline ederek yaptılar. Klasik İslâm felsefesi, mânevî bir disipline sahip olmasaydı klasik Yunan felsefesi tarzında bir hiç addedilirdi.¹¹

11. Örnek için bkz. Pierre Hadot’s, *Philosophy as a Way of Life* (Oxford: Blackwell, 1995).

Müslüman filozofların genel dünya görüşüne bakarsak, kelimcilerin veya sûfilerinkinden önemli ölçüde farklı değildi. Farklı olan, ifade edildiği dil ve aktarılan bilginin ve entelektüel bilginin göreceli derecesinin formülasyonunda rol oynadığı düzeydi. Bu genel dünya görüşüne en kapsamlı ve ayrıntılı değerlendirme İbnü'l-Arabî tarafından yapılmıştır. En büyük katkılarından biri, ruhsal uygulamanın, ahlaki gelişimin, etik temellerin ve ritüel davranışların felsefi gelenek tarafından nesnel evrenin kaynağı olarak anlaşılan aynı Vücûd'dan kaynaklandığını göstermesiydi. Başka bir deyişle onun için etik ve ontoloji ya da öznel ile nesnellik arasında keskin bir ayrımı haklı göstermenin bir yolu olmazdı.¹²

Müslüman alimler İslâmi dünya görüşünü belirlediklerinde, bunu, Bir'in çoklukla nasıl ilişki kurduğunu açıklamak gibi zamana bağlı bir amaçla yaptılar. Hakk'tan, tipik olarak her şeyin inişini -"yetki devri" de denilebilir- olarak tanımladılar. Bu iniş, İlk Akıl veya Muhammedî Ruh gibi pek çok isimle anılan ilk taayyünle başlar. Şeyler Hakk'tan uzaklaştıkça, ortaya çıkışlarının her aşamasında Hakk tarafından sürdürülürler. Sonunda, Bir'den çıkan her şey en uzak sınıra ulaşır ve sonra yönünü tersine çevirir ve yavaş yavaş kaynağına yeniden entegre olur. Kısaca, bu dünya görüşü, Bir'in çokluğu doğurduğunu, Bir'in çokluğunu sürdürdüğünü ve Bir'in çokluğun Kendisine geri getirdiğini iddia etmiştir.

İbnü'l-Arabî bu şemanın çeşitli versiyonlarını sunmaktadır. Daha iyi bilinen şemalardan birinde, tüm kozmosu "Rahmanın Nefesi" olarak tanımlar. Evrendeki her şey, tıpkı kendi sözlerimizin nefesimizde belirli bir şekilde yer alması gibi Tanrı tarafından söylenen ve Nefeste uygun bir yayılma seviyesinde bulunan bir harf, bir kelime, bir cümle veya kitaptır. Dolayısıyla yaratılan her şey, Gerçek Varlığın kesin bir ifadesidir ve her birinin yaratılış kitabında oynayacağı kendi rolü vardır. Sözlü şeyler Rahman'ın Nefesine yerleştirildikten sonra, bir dizi aşamada başlangıçlarına geri dönerler. Bu süreç, önceki yetki devrini tersine çevirdiği ve büyük varoluş döngüsünün (dâiretü'l-vücûd) tamamlanmasını sağladığı için bir "dönüşüm" olarak adlandırılabilir.¹³

12. Bu konuya biraz daha ayrıntılı izah ettiğim yer: William C. Chittick, *Time, Space, and the Objectivity of Ethical Norms in Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld, 2005), Bölüm 6.

13. İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinde bir dairesel varoluş üzerine bakınız. William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God* (Albany: SUNY Press, 1998), 220-34.

Bir'e geri yükselen basamak, her biri İlk Akıl ve ötesine giden içsel bir yükselişe geçme potansiyeline sahip olan insanlarda en yüksek dışsal tezahürüne ulaşır. Bu yükseliş, İslâm'ın kutsal tarihinde Hz. Peygamber'in *miracı* yani «basamağı», kozmosta yükselip Tanrı'nın huzuruna girdiği gece yolculuğu ile önceden düzenlenmiştir.

Herhangi bir dünya görüşünün aktarılan bilgiye dayandığı açıktır. Çoğu zaman bilinçsizce sosyal ve kültürel çevremizden maruz kaldıklarımızdan dolayı inandığımız şeylere inanma ve onları yapma yolunu düşünürüz. Bazı gerçekleri apaçık olarak kabul ediyoruz çünkü gerçekte apaçık oldukları için değil, kültürümüz onları apaçık görünmesini sağlayan bir düşünce tarzını telkin ettiği için kabul ediyoruz. Belirli kültürel sınırlamalarımızın dışına çıktığımızda, sözde gerçeklerin ve doğruların durumsal olduğunu görürüz. Bu ifade, bazen akademi dünyasının apaçık bir gerçeği olarak alınan “görecelik” gibi geliyor. Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre bu şekilde konuşmak, göreceliliği, perspektif gerçekliği, kendi içinde hiçbir göreceliliğe izin vermeyen Mutlak Hakikat bağlamında konumlandırmaktır. Kendi sözde kesinliklerimizi göreceleştirmek, tüm gerçeklerin en temelini, sağlıklı bir insan ruhu için tamamen apaçık olan tek gerçeği onaylamaktır. Bu gerçek şudur ki Hakk dışında gerçek hiçbir şey yoktur, Tek Varlıktan başka hiçbir şey gerçekten yoktur ya da nakledilen öğretinin ifade ettiği gibi, «Allah'tan başka ilah yoktur.»

Rivayet olduğunu düşündükten sonra her şeye rağmen rivayet edilene inanmaya devam edersek, bu hiç şüphesiz ki onu duyduğumuz kaynağa güvendiğimiz anlamına gelir. Ulema, böyle bir güveni (imanı), müminin önemli bir varlığı olarak kabul eder. Dine bağlı olanlar, *taklit* edilmesi gerektiğini söyler. Bunun nedeni, insanların herhangi bir bilgiye özellikle dini ilkelerin ve kutsal yazıların bilgisine erişebilmek için üstadlarını taklit etme gerekliliğidir. Fıkıh ilminde *taklîd* kelimesi, İslâm hukukunda tam bir hakimiyet elde ettiği varsayılan bir müçtehidin, yani bir fakih olanın otoritesini takip etmenin özel bir anlamını taşır.

Bununla birlikte, içtihat tartışılan taklidin yalnızca Şeriat ile ilgili olduğuna dikkat edilmelidir, yani hukukçuların Kutsal Yazılara isnad edilen kaynaklara dayanarak belirledikleri yapılması ve yapılmaması gerekleridir. Böyle bir taklit olmadan insanlar İslâmî ritüelleri ifa edemeyecek ve fıkhı uyamayacaktır. Ancak temel inanç konusunda yani Allah'ın tek olduğu savı olan *tevhîd*de hukukçuları veya başka birini örnek alamazsınız.

Başka bir deyişle, biri başkalarını taklit ederek Tanrı'nın birliğine inanırsa bu inanmamaktan daha iyi değildir. İlahiyatçıların iddia ettiği gibi inanç, kör bir kabul değil, yürekteki gerçeği (et-tasdik bi'l-kalb/Kalp ile tasdik) kabul etmeyi gerektirir. Entelektüel gelenek, Hakk'ın farkına varmanın ilk aşaması olarak *tevhîdi*¹⁴ bu yönüyle dikkate alır.

Müslüman filozoflar, dini rehberliğin aktarıldığı ve bu şekilde öğrenilmesi gerektiği fikrine karşı çıkmamışlardır. Bununla birlikte, entelektüel bilginin taklit yoluyla elde edilemeyeceği konusunda dirayetli olmuşlardır, hakîkatin canlı bir farkındalık gerektirdiğini savunmuşlardır. Peygamberler, ilahiyatçılar veya bilim adamları tarafından size şeylerin doğası hakkında ne söylenmiş olursa olsun, kendi içinizdeki şeylerin hakîkatini keşfetmeden söylediklerinin doğruluğunu veya yanlışlığını bilemezsiniz. Bunu yapana kadar bilginiz sadece bir söylentidir/rivayettir.

Kalpdeki şeylerin hakîkatini keşfetmeye genellikle tahkîk, “gerçekleşme” (idrak, kavrama) denilmektedir. Bu kelime, benim Hakk olarak tercüme ettiğim ama aynı zamanda hakîkat, doğru, uygun, hak (gerçek, dürüstlük) ve haklı anlamına gelen hak ile aynı kökten geliyor. Tahkîk, eşyanın hakîkatı ile birlikte Hakk'ı bilmektir. İbnü'l-Arabî, belirli bir şeyin hakîkatinin, vücûd'ul-Hakk'a katılma şekli olduğuna sık sık işaret eder ve onu bilen konudan haklı taleplerde bulunur. Nihayetinde, bir şeyin hakîkati, Tanrı tarafından ebediyen bilindiği halidir. Dolayısıyla şeyleri hakîkatte oldukları gibi bilmek, onları Hakk dışında değil, Hakk'la tanımayı gerektirir. Böyle bir tanıma asla “kalbin Allah ile yaşama” dışında hasıl olmayacaktır.

İbnü'l-Arabî'ye genellikle sûfî denir ancak bu kelimeyi ne kendisi için ne de sık sık başkalarından bahsetmek için kullanır. Aslında ona filozof, kelimacı ya da fakih de diyebiliriz, tek farkı o bütün bu vasıflara sahiptir ve hiçbirini ile adlandıramayız. Tahkikin ehemmiyetini vurgulama sıklığı göz önüne alındığında, kabul edeceği az sayıdaki başlıktan biri; şeylerin doğruluğunu ve gerçekliğini Hakk'ta tanıyarak ve dünyada uygun bir şekilde yaşayarak gerçekleştiren biri anlamına gelen muhakkik, “tahkik edici” olduğunu düşünüyorum. İbnü'l-Arabî'nin en önemli ve etkili öğrencisi

14. Çevirenin notu: Müellifin farklı çalışmasında tevhid ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. William C. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2001), 129-130.



-üvey oğlu Sadreddîn Konevî- onların perspektifinden tam olarak tahkik okulu yani *meşrebü't-tahkik* olarak söz ediyor.¹⁵

Batılı tarihçiler, Müslüman filozofları rasyonalist olarak sınıflandırmaya meyillidirler. Bu iddiada bulunabilmeleri için *'akl* -akıl (intelligence) ya da idrak (intellect)- kelimesini akıl yürütme (reason) olarak tercüme etmeleri gerekir. Bu çeviriyi nitelendirme konusunda dikkatli olmadıkça, İbn Sina için *aklın* Descartes için akıl yürütme (reason) ile aynı anlama geldiğini ileri süreceğiz. Bu, filozoflar tarafından çok tartışılan ve İslâmî dünya görüşünün merkezi olan aklın ontolojik boyutunu görmezden gelmektir.

Örneğin filozoflar ve teologlar tarafından varoluşu veya varlığı belirtmek için kullanılan *vücûd* kelimesini ele alalım. Kelime; tam anlamıyla bulmak, algılamak ve bilmek anlamına gelir; filozofların kullanımında ise varlık anlamına gelmektedir. Sonuçta var olmak bulunmalı ve algılanmalıdır (bizim tarafımızdan değilse, kesinlikle Hakk tarafından). Bundan şu sonuç çıkar ki kendi içindeki şeylerin hakikatini (doğruluğunu) ve gerçekliğini bulan akıl (intelligence) anlamına gelen tahkik, sadece zihnin ve kalbin bilme farkındalığı değildir; aynı zamanda zihnin (mind) ve kalbin de varoluşudur. Akıl, kaynağı ile özdeş olduğu ölçüde, Tanrı'nın ışıltısıdır. Filozoflar, 'bilgelik sevgisi' anlamına gelen felsefeye sistematik bir biçim vererek, ruhlarını disipline etmeye ve kendi içlerindeki evrensel idrakın ışığını bulmaya, böylece Tek Varlığın sonsuz ışığına katılmaya çalışıyorlardı. Kibarca ifade etmek gerekirse, bu modern rasyonalistlerin amacı değildi.

İbnü'l-Arabî, filozoflarla ittifak yapmadı. Onların uğraşlarının meşruiyetini kabul etmesine rağmen, insan gerçekliğini onların öngördüğünden çok daha kapsamlı olarak gördü. İlk Akıl ile birleşmeyi hedeflediler ancak o, bunu insan doğasının eksik bir görüşü olarak gördü. Amacı, insanları Sonsuz Varlık imgesinde yaratılan, kendi benliklerinin sınırsız potansiyeline açmaktı. Başyapıtı *el-Futühât-ı Mekkiyye*'nin başlığı bu amaca işaret etmektedir. *Futühât* kelimesi "Açılım" (feth) anlamına gelir. Genellikle "vahiy" olarak çevrilir, ancak bu, İbnü'l-Arabî'nin peygamberlik statüsünün

15. *al-Nusûs*'da bu ifadeyi kullanır. ("Academia, The Texts", 28; <https://sbsuny.academia.edu/WilliamChittick>). Nasîru'd-Dîn Tûsî ile yazışmalarının Farsça bölümünde eşdeğer bir ifade kullanır. *Madhhab-i ahl-i tahqîq: Annâherungen: al-Murâsalât* ed. Gudrun Schubert (Beirut: Franz Steiner Verlag, 1995), 133.

iddia ettiğini ileri sürer ki bu kesinlikle böyle değildir. Aslında “açılım” (feth), kalbin Hakk’ın doğrudan tanınmasının aniden algılanmasını ifade eden köklü bir teknik terimdir.

Birçok metinde İbnü'l-Arabî, arayan kişinin sabırla kapıyı çalmadıkça kalbin kapısının açılmayacağını açıklamaktadır. Kapıyı çalmak genellikle yıllar süren bir süreçtir ve kapının kesinlikle ölmeden önce açılacağına dair hiçbir garanti verilemez. Kapıyı çalmanın yolu, Hz. Peygamberimizin izinden gitmektir. Bu, sadece zahiri Sünnetine bağlı kalmak değil, aynı zamanda içsel idrakının basamağına *-mi'raça-* tırmanmak anlamına gelir. Nihai amaç, İbnü'l-Arabî'nin sık sık “Muhammedî makam (hakikat)” olarak adlandırdığı yerde duran kâmil insan (*el-insân-ı kâmil*) statusüne ulaşmaktır. Bu durak, en azından mümkün olan her insan kemâlâtını kucaklar. Kâmil insan olma imkanının en büyük örnekleri, yani 124.000 peygamber, özellikle İbnü'l-Arabî'nin diğerlerinden daha çok tartıştığı Hz. Âdem, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın ulaştığı derecelerdir. Hz. Muhammed'e gelince, mümkün olan her insan kemâlâtına ulaştığı düşünüldüğünde, konumu tüm peygamberlerin tüm kusursuzluklarını kapsıyordu. Dolayısıyla Muhammedî durak, evrendeki ilâhî ve insani mükemmelliğin mümkün olan en eksiksiz tezahürüdür.

İbnü'l-Arabî'nin *Fütuhât-ı Mekkiyye* eseri, Muhammedî durağın çok çeşitli boyutlarının bir tasviri değilse nedir? O, peygamberliğin kemâlâtını, insanların onlara talip olabilmesi için tarif etmek istedi. Onun büyük kitabı, farkına varmanın tüm kapılarını, en derin benliğimizde olduğumuz kişi olmanın tüm olası yollarını Tanrı'nın gözünden görmektir. Kalbin yaşamına ulaşmış olanların çeşitli bakış açılarının bir kataloğu olup, sıklıkla vurguladığı gibi herhangi bir durumu tartışırken sadece ima etmiş olsa bile gerçekleştirenlere bahsettiği vizyonun parçaları, kitabın 560 bölümünün başlıkları altında özetlenmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin hakikat yolunda rehberlik kaynağı olarak peygamberlerin önemi üzerindeki vurgusu tahmin bile edilemez. Bunun görülebildiği pek çok yerden biri, kendisini Müslüman filozoflardan uzak tutmasıdır. Filozofların ve sûfilerin entelektüel bilgiye ulaşma hedefini paylaştığını söyleyerek başladım. Her iki grup da Hakikatın bilgisi için çabılıyor ve bu bilgiyi nasıl uygulamaya koyacağına dair açılım sağlıyor. Başka bir deyişle hem filozoflar hem de sûfiler kendilerine mutlak *Hakk*'ı,

anlama ve her şeye kendi nispi *hakkını* vermeyi “hakkını teslim edebil-meyi” öğrenebilme görevi üstlendiler.

Filozoflar, ruhu disipline ederek ve akli hayata geçirerek, Hakk’ın kendini ifşasını, gerçekleştirebileceklerini düşündüler ancak İbnü’l-Arabî onları bu düşüncelerinden dolayı eleştirdi. Onlar Hakk’ın tam olarak kendini ifşasını sadece tek bir kalp gözüyle yani Tanrı’nın gerekliliğini ve aşkınlığını hızla algılayan akıl ile görebiliyorlardı. Ama kalbin ikinci bir gözü, aydınlanmış bir gücü vardır. Tanrı’nın her şeydeki içkinliği ve mevcudiyetinin gerçekliğini yalnızca bu göz algılayabilir. Peygamberlerin rolü, her iki gözü de açmak ve Hakk’ı dengeli bir aşkınlık ve içkinlik viz-yonu ile temaşa etmek için araçlar sağlamaktır. Aşkınlığı anlayan ancak içkinliği kavramakta yetersiz kalan sadece akla güvenmek, insan potan-siyelinin tam olarak gerçekleştirilmesini engeller. Böylece İbnü’l-Arabî, Müslüman filozofları Zorunlu Varlık görüşlerinde doğru olduklarını ka-bul ederken bile eleştirdi.

Fütühât-ı Mekkiyye’nin 167. bölümünde İbnü’l-Arabî, entelektüel ay-rımcılık gözüyle görenlerle her iki gözüyle de gören arasındaki karşıtlığın kapsamlı bir tanımını sunar. Bu bölüme “Kimyâ-i Saadet” adını vermiştir. Filozoflar tarafından kullanılan “Saadet” terimi Yunanca eser *eudaimoni-a*’yı-mutluluğu çevirmek için kullanılmıştır ki o hikmeti arayanların elde ettikleridir. Aynı zamanda İslâm teolojisinde kurtuluş için standart bir terimdir, çünkü dirilişte insanların saîd (mutlu) ve betbaht (mutsuz) ola-rak iki gruba ayrılacağına işaret eden bir Kur’ân ayetidir (11:105). Ve tabii ki İbnü’l-Arabî, kitabın varlığından haberdar olsa da olmasa da “Kimyâ-i Saadet” Gazzâlî’nin *İhyâ*’sının Farsça özetinin de adıdır.

167. bölüm, kozmosun basamaklarını Tanrı’ya tırmanmak için birlikte yola çıkan bir filozof ve Peygamber’in takipçisinin uzun bir anlatımını sunar. Tıpkı göksel küreler tezahürün ve gerilemenin azalan aşamalarını temsil ettiği gibi onlar da yeniden emilim ve evrilmenin yükselen adımlar-ını, mükemmelliğe ulaşmak için birinin atması gereken adımları temsil eder. İki arkadaş tarafından izlenen rota, yedi küreden ilâhî mevcudiyete doğru ilerler. İkisi ayın küresine ulaştığında, filozofa ayın kendi “mane-viyatı” (*rûhâniyeti*) görünür ayın temsil ettiği anlaşılır, yaşayan, ruhsal gerçeklik tarafından ayın gerçek doğası hakkında bir anlayış verilir. Bunun aksine, Hz. Muhammed’in yükselişi sırasında ayın küresinde tanıştığı pey-gamber Hz. Âdem’dir. Böylelikle filozof, tüm kozmosla ilişkili olarak ayın

işlevini anlamaya başlar ancak izleyen kişi, her şeyin adlarını kendisine öğrettiğinde Hz. Âdem tarafından gerçekleştirilen çeşitli bilgi formlarının farkına varır. Bir başka deyişle filozof ilk cenneti akıl gözüyle görür ve takipçi ilk cenneti her iki gözüyle de görür -akıl ve aydınlanmış akıl.

Feleklerdeki yükselişin her seviyesinde, iki yoldaş benzer sahnelerle karşılaşır - filozof, soyut, rasyonel anlayışın kuru kemikleriyle simgelenirken, takipçi hayal aleminin etini ve kanını keşfeder. Filozof, aklına bağlı kalır (*akl* kelimesi *ikâ/bağl* ile aynı kökten gelir) ve takipçi, peygamberlerin mânevî gerçekleriyle karşılaşarak ilâhî kendini ifade etmenin birden çok boyutunu keşfeder. Yedi kürenin iki tarafını geçtikten sonra filozof, ruhani alemleri görme ve *tevhîdî* kavrama yeteneğine rağmen zekânın pek çok sınırlaması olduğu için daha fazla yükselmekten alıkonulur. Bununla birlikte göz keşfi, aklın kapsamının çok dışındaki gerçekleri kabul eder, çünkü İbnü'l-Arabî'nin açıkladığı gibi Tanrı'dan başka her şeyi kucaklayan tek gerçeklik âlemi olan misal aleminin kendisine açılır.¹⁶

İbnü'l-Arabî'nin bölümü, insan sınırlamalarını aşmak ve akl-ı faal ile birliği sağlamak için felsefi arayışa aşına olan bir dinleyiciye açıkça hitap ediyor. Amacı, benliğin ve Tanrı'nın doğru idrakının, insan halinin tam olarak gerçekleşmesinin, yalnızca Hakk tarafından gönderilen rehberlerin izinden gidilerek bulunacağını göstermektir. Diğer bir deyişle filozofların arayışlarında yaptıkları gibi tevhîd, "Allah'tan başka ilah yoktur" formülüyle tanımlanan bilginin gerçekliğini bilmek ve gerçekleştirmek ki -bu bilgi kurtuluşu garantilese bile yeterli değildir. Muhammedî makamda duran, ilâhî olan insan imgesinin doluluğuna ulaşmak için, imanın ikinci formülü olan "Muhammed Allah'ın Elçisi'dir" bilgisinin de farkına varılmalıdır. Sınırsız İmge Gücü Dünyasına (misal âlemine) yani Allah dışındaki her şeye, Allah, Hz. Adem'e tüm isimleri öğrettiğinden beri insan gerçekliği tarafından kapsüllenmiş bir "her şey" e doğru iç görüyü açan tek başına bu bilgidir.

Allah'a yükselişin başka bir anlatımında, İbnü'l-Arabî hikâyeyi birinci şahıs olarak anlatır. Burada, biraz daha net bir şekilde, mükemmelliğe ulaşmanın Hakikati, kişinin kendi varoluşu/bulgusu olan kendi kendini ifşasının tüm genişliği içinde gerçekleştirmeyi gerektirdiğini öne sürer.

16. Keşf ve iki göz için bkz. Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, Özellikle Bölüm 7 ve 20.



Hız Muhammed'in ayak izlerinde kendi tırmanışının aşamalarını anlatan birkaç sayfa geçirdikten sonra şu sözlerle sonuca varır:

“Bu yolculukta tüm ilâhî isimlerin anlamlarını kazandım. Hepsinin Tek İsimlendirilmiş Nesneye, Tek Varlığa geri döndüğünü gördüm. O İsimlendirilmiş Nesne tanık olduğum şeydi ve bu *Varlık* benim kendi varlığımıydı. Yani yolculuğum sadece kendimde olmuştu. Kendimden başka hiçbir şey bulmadım.”¹⁷

Bu son cümle, İbnü'l-Arabî'nin Hakk'a açılan kapıların büyük kataloğu olan *Fütühât-ı Mekkiyye*'nin tüm içeriğini temsil edebilir: “Kendimden başka hiçbir şey bulmadım.” Söz konusu benlik insanın özüdür, o Tanrı'nın suretinde yaratılmış ve İlahi Öğretici tarafından öğretilen her isme açıktır. Bu benliğin ne kadar mümkün olursa olsun tanınması, kalbin yaşamına dair imalar da bulunur. Böyle bir tanıma, kendi zamanımızın düşünürlerinden ve hayalperestlerinden bahsetmek yerine, fakihleri ve teologları körü körüne taklit ederek asla bulunamayacaktır. Bu, sadece sabırla kapıyı çalmakla elde edilir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

17. İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, 3/350; Dipnot: Chittick, *Ibn 'Arabi Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld Publications, 2005), 25.

Sufiye

Haziran 2021/Sayı: 10

June 2021/Issue: 10

YAZIM KURALLARI

YAZI TESLİM KURALLARI

1. Makale gönderimi sırasında aşağıda belirtilen hususlara dikkat edilmesi, sağlıklı ve bilimsel bir değerlendirme sürecinin temini açısından önem arz etmektedir.
2. Dergiye gönderilecek makalenin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olması ve başka bir derginin yayım süreci dâhilinde bulunmaması gerekmektedir. Makalenin, süreci tamamlanmadan derginin bilgisi haricinde başka bir yayın organına gönderilmesi etik karşılanmamaktadır. Bu durumun tespiti halinde söz konusu makale sahibinin sonraki süreçteki hiçbir makalesi değerlendirmeye alınmayacaktır.
3. Dergi dili **Türkçe** olmakla beraber makalelerin % 40'nı geçmeyecek şekilde **İngilizce**, **Arapça** ve **Farsça** makaleler de yayımlanabilir.
4. Dergiye gönderilen makale, yayıma uygunluk açısından incelendikten sonra (yayıma uygun görülmeyen makaleler sürece dâhil edilmez) iki hakeme gönderilir. Hakemlerin değerlendirmeleri sonucunda iki yayımlanabilir raporu alan makale, dergi yönetimince uygun görülen bir sayıda yayımlanır. Hakem raporlarının birisinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda makale üçüncü bir hakeme gönderilir. Bu durumda makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına üçüncü hakemin raporuna göre karar verilir.
5. Sufiyye Dergisinde telif, hazırlama metin (edisyon kritik), çeviri, kitap kritiği, toplantı notları şeklinde gönderilen yazılar değerlendirmeye alınır.
6. Yazılar daha önce bir kongre, sempozyum ve toplantıda bildiri şeklinde sunulmuşsa, tarih ve yer belirtmek şartıyla; yayın kurulu tarafından uygun görülmesi durumunda yayımlanabilir. Bu konudaki her türlü sorumluluk yazarlara aittir.
7. Yazılar, notlar, tablo, şekil, grafik ve referanslar dâhil **10.000** kelimeyi geçmemelidir. Bu miktarı geçen yazılar editörlerin değerlendirilmesine tabi kılınır. Şekil, fotoğraf, grafik ve çizimlere sıra numarası verilmeli ve metin içinde yeri geldikçe bu sıra belirtilip üzerine başlığı, nakledildiyse alt yazıda kaynağı yazılmalıdır.

8. Yazılar dizgi, düzeltme ve baskı işlemlerinin hızlandırılması açısından bilgisayarda yaygın olarak kullanılan yazım programlarıyla (Word for Windows veya Quark Macintosh) yazılmalıdır.

9. Makalelerde, konuyu anlaşılır bir şekilde özetleyen **150-250** kelime-den oluşan Türkçe ve İngilizce öz/abstract bulunmalıdır. Öz ve Abstract kısımlarından hemen sonra en az beş (5), en çok sekiz (8) kavramdan oluşan “**Anahtar Kelimeler/Keywords**” yer almalıdır.

10. Yazı başlığının altında yazar ünvanı, adı, görev yaptığı kurum, ORCID numarası ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Yazar adları, editör tarafından görülebildiğinden, bu bilgiler, yazıya editör tarafından eklenecektir. Yazılar sisteme eklenirken, yazara ait herhangi bir bilginin yazıda yer almadığından emin olunmalıdır.

11. Dergiye gönderilen çalışmalarda dil bilgisi kurallarına (imla, noktalama, açıklık, anlaşılabilirlik vs.) riayet etme mecburiyeti vardır. Bu nedenle oluşabilecek problemler ve eleştirilerden tamamen yazar sorumludur.

12. Dergipark Yazar Rehberi için bk. <https://dergipark.org.tr/tr/download/file/45>

13. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

14. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orjinal metinler pdf olarak, kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapağı resmi jpeg formatında eklenmelidir.

KAYNAK GÖSTERME BİÇİMİ

1. Yazılarda **İSNAD ATIF SİSTEMİ** sayfa altı dipnot usulü kullanılmalıdır. Kaynakların doğruluğu yazarların sorumluluğundadır. Varsa notlar metnin içinde numaralandırılıp, sayfa altında numara sırasına göre yerleştirilmelidir.

2. Dipnotlar **İSNAD ATIF SİSTEMİ** web sitesinde belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:



3. <https://www.isnadsistemi.org/>

MAKALELERİN GÖNDERİLMESİ

Yukarıdaki ilkelere uygun olarak hazırlanmış makaleler, Dergipark Makale Takip Sistemi üzerinden gönderilmelidir. E-mail yoluyla gönderilen makaleler dikkate alınmamaktadır.

“MAKALE TAKİP SİSTEMİ”nden makale göndermek için:

- Makale takip sistemine üye olduktan sonra, kullanıcı adı (sisteme kaydedilen e-mail adresi) ve şifre ile sayfaya girilmelidir.
- Açılan sayfada “makale gönder” bölümü açılarak ilgili boşluklar doldurulmalıdır.
- Makale word dosyası halinde sisteme yüklenmelidir.

MAKALELERİN YAYIMLANMASI

Hakem süreci tamamlanan makaleler, yayımına karar verilen sayıdan 1 ay önce yazarlara bildirilir; makalelerin kontrol edilerek son halinin gönderilmesi istenir.

MAKALE SON GÖNDERİM TARİHLERİ

Haziran sayısı için 30 Nisan

Aralık sayısı için 31 Ekim

ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

Sufiyye Dergisi, yazarların, derginin ve bilimin haklarını korumak adına Etik Kurallarına önem vermektedir. Bu çerçevede tarafların uyması gereken etik kuralları şu şekildedir:

YAZARLARIN SORUMLULUKLARI

Dergiye gönderilen akademik çalışmalar özgün olmalıdır.

Alıntı yapılan kaynaklar kaynakçaya mutlaka yazılmalıdır.

Dergiye gönderilen yazılarda yazarların bu koşullara uymayı kabul ettiklerini varsayılır.

Dergiye gönderilen akademik çalışmalar yayın etiğine aykırı olmamalıdır.

HAKEMLERİN SORUMLULUKLARI

Değerlendirdikleri makalelerin eksikliklerini ve bilimsel katkılarını mutlaka bildirmelidir.

Hakemlik yaptıkları makalelerin gizliliğine aykırı fiiliyatta bulunmamalıdır. Değerlendirmelerinde tarafsız olmalıdır.

YAYIN ETİĞİNE AYKIRI DURUMUN TESPİTİ

Sufiye Dergisi'ne gönderilen tüm akademik yazılarda yayın etiğine aykırı durumların tespiti için intihal tespit programıyla taranmakta ve çift taraflı kör hakemlik usulü üzere an az iki hakem tarafından değerlendirilmektedir.

YÜKSEKÖĞRETİM KURUMLARI BİLİMSEL ARAŞTIRMA VE YAYIN ETİĞİ YÖNERGESİ 4. MADDE'YE GÖRE BİLİMSEL ARAŞTIRMA VE YAYIN ETİĞİNE AYKIRI EYLEMLER ŞUNLARDIR:

(1) Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının özgün fikirlerini, metotlarını, verilerini veya eserlerini bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseri gibi göstermek,

b) Sahtecilik: Bilimsel araştırmalarda gerçekte var olmayan veya tahrif edilmiş verileri kullanmak,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları veya elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan cihaz veya materyalleri kullanılmış gibi göstermek, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

ç) Tekrar yayım: Mükerrer yayınlarını akademik atama ve yükselmelerde ayrı yayınlar olarak sunmak,



d) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını, araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde ve uygun olmayan biçimde parçalara ayırıp birden fazla sayıda yayımlayarak bu yayınları akademik atama ve yükselmelerde ayrı yayınlar olarak sunmak,

e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek veya olan kişileri dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini sonraki baskılarda eserden çıkartmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

(2) Diğer etik ihlal türleri şunlardır:

a) Destek alınarak yürütülen araştırmalar sonucu yapılan yayınlarda destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile bunların katkılarını belirtmemek,

b) Henüz sunulmamış veya savunularak kabul edilmemiş tez veya çalışmalarını, sahibinin izni olmadan kaynak olarak kullanmak,

c) İncelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri eser sahibinin açık izni olmaksızın yayımlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak,

d) Bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak,

e) Dayanaksız, yersiz ve kasıtlı olarak etik ihlal isnadında bulunmak,

f) Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızasını almadan ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun iznini almadan elde edilen verileri yayımlamak,

g) Araştırma ve deneylerde, çalışmalara başlamadan önce alınması gereken izinleri yetkili birimlerden yazılı olarak almamak.

h) Araştırma ve deneylerde mevzuatın veya Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası sözleşmelerin ilgili araştırma ve deneylere dair hükümlerine aykırı çalışmalarda bulunmak.

ı) Bilimsel çalışmalarda, diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri ve bilgileri, izin verildiği ölçüde ve şekilde kullanmamak, bu bilgilerin gizliliğine riayet etmemek ve korunmasını sağlamamak,

i) Akademik atama ve yükseltmelerde bilimsel araştırma ve yayınlara ilişkin yanlış veya yanıltıcı beyanda bulunmak.