

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

Sufiyye

Aralık 2021 / Sayı: 11

December 2021 / Issue: 11

Sufiyye

SAYI/ISSUE: 11 | ARALIK/DECEMBER 2021 | ISSN: 2791-6650/e-ISSN: 2791-6804

Sufiyye interdisipliner bir anlayışla Tasavvufî araştırmalara münhasır, altı ayda bir (Haziran-Aralık) neşredilen, açık erişimli, çift kör hakem sistemli akademik bir dergidir.

Sufiyye is an open access, double-blind referee system academic journal, published semi-annually (June-December), exclusive to Sufi studies with an interdisciplinary approach.

Yayın Sahibi /Publisher :

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneęi Adına
Hasan KARA

Yazı İşleri Müdürü /Editorial Department on Chief:

Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ Ankara Ün.

Grafik Tasarım /Graphic Design :

Oğuz ÇETİN

Baskı /Press :

Anıl Matbaacılık, Dikmen Cad. No: 244/P 13-14,
Tel: +90 (312) 483 63 53, ANKARA

İletişim Bilgileri /Contact Information :

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneęi
Hacı Bayram Mah. Seyh İzzettin Sk. No:
9 Altındaę/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'deki makaleler, Creative Commons Alıntı-Gayriticari 4.0 (CC BY-NC) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Bilimsel araştırmaları kamuya ücretsiz sunmanın, bilginin küresel paylaşımını artıracakı ilkesini benimseyen dergimiz, tüm içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Makalelerdeki fikir ve görüşlerin sorumluluğu sadece yazarlarına ait olup *Sufiyye*'in görüşlerini yansıtmazlar.

Articles in *Sufiyye* are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 (CC BY-NC) International License. *Sufiyye* provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Authors are responsible for the content of contributions; thus, opinions expressed in the articles belong to them and do not reflect the opinions or views of *Sufiyye*.

Sufiyye, TR DİZİN'de taranmaktadır



DERGİ KURULLARI/JOURNAL BOARDS

►EDİTÖR/EDITOR:

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU
Ankara Üniversitesi Emekli Öğretim Üyesi

►YARDIMCI EDİTÖR/CO-EDİTÖR:

Arş. Gör. Müberra AYGÜNDÜZ
Ankara Üniversitesi

►ALAN EDİTÖRLERİ/FIELD EDITORS:

Dr. Aynur SİNGİN
Milli Eğitim Bakanlığı

Dr. Nuriye İNCİ

Arş. Gör. Mustafa Salih EDİS
Amasya Üniversitesi

Arş. Gör. Büşra Betül PUNAR

Arş. Gör. Ahmet VURAL
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

Arş. Gör. Cihat EKİZ
Ankara Üniversitesi

Emrehan ÇOLDAŞ
Milli Eğitim Bakanlığı

►DİL EDİTÖRLERİ/LANGUAGE EDITORS:

Esra Selçuk (İngilizce/English)
BAE Büyükelçiliği

Süreyha AYDIN (İngilizce/English)

Doç. Dr. İbrahim FİDAN (Arapça/Arabic)
Ankara Üniversitesi

Doç. Dr. Ali ÇOBAN (Farsça/Persian)
Necmettin Erbakan Üniversitesi

►SON OKUYUCU/PROOFREADER

Arş. Gör. Güneş GEZER
Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi

►YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU
Ankara Ün. Emekli Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Hikmet YAMAN
Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Ali BOLAT
Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ
Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Md. Shamsul ALAM
University of Dhaka

►DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Abdurrezzak
TEK Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU
Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. DR. Himmet KONUR
Dokuzeylül Üniversitesi

Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK
Necmettin Erbakan Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR
Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Necdet TOSUN
Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Süleyman DERİN
Marmara Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

- **Misâl Âlemi'nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar Ve Misâl Âlemi'nin İspatı 1-38**
Muhammed BEDİRHAN
- **Epistemolojik ve Ontolojik Manası Bakımından Hallâc-ı Mansur'un Hak ve Hakikat Telakkisi 39-78**
Selami ERDOĞAN
- **Geleceğin Korkusunu Geçmişin Hüznünü Taşımayan İnsan: İbnü'l-vakt 79-98**
Mehmet YILDIZ
- **Çağdaş Romanlar Üzerinden Tasavvuf Anlatısı ve Algısı: Hacı Bayrâm-ı Velî Örneği 99-130**
Mahmud Esad ERKAYA
- **Azîz Mahmûd Hüdâyî'de Hakikî Tevhîd (Ma'Rifet) ve Hakikî Kulluk İfâdeleri: Cem' ve Tefrika (Fark) 131-160**
Eyyup AKDAĞ
- **Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân: Hayatı, Eserleri ve "Hulâsatü'l-Kelâm Fî Beyâni Ümerâi'l-Beledi'l-Harâm" Adlı Eserinde Tevessül Hakkındaki Görüşleri 161-196**
Mesut YİĞİT

- **Gaye Bakımından Fıkıh ve Tasavvufun Karşılaştırılması 197-228**

Fetullah YILMAZ

Adem ÇATAK

- **Aslî Günah Kavramını Mevlânâ'nın Günah Tasavvuru İle Birlikte Yorumlamak 229-254**

Abdullah KUŞLU

- **İlk Dönem Sûfilerin Tevhid Tecrübesi Üzerine Bir Değerlendirme 255-280**

Mehmet Necmeddin BARDAKÇI

- **Divan Şiirinde Ahlak-ı Zemime Tasavvuru 281-314**

Murat VANLI

KİTAP KRİTİĞİ

- **Maârifi ve Nakd ve Tahlîl-i Şurûh-i Mesnevî: Şurûh-i Farsî ve Mevcûd der İrân 317-326**

Çetin KASKA

TOPLANTI NOTLARI

- **9-13 Ağustos 2021 tarihli Oylat Tasavvuf Toplantısı Notları 329-338**

Mevlüt Sami ERGÜL

CONTENTS

RESEARCH ARTICLES

- **Some Objections and Proof to the Existence of the 'Ālam al-Mithāl** 1-38

Muhammed BEDİRHAN

- **Hallāc-ı Mansur's Conception of Haq (right) and Haqiqah (truth) in Terms of Its Epistemological and Ontological Meaning** 39-78

Selami ERDOĞAN

- **The Man Who Doesn't Have the Fear of the Future and the Sorrow of the Past: *Ibn al-waqt*** 79-98

Mehmet YILDIZ

- **Mystic Narrative And Perception Through Contemporary Novels: The Example of *Hacı Bayrām-ı Velī*** 99-130

Mahmud Esad ERKAYA

- **True Tawhīd (Marifa) And True Obedience According To Azīz Mahmūd Hudāyī: Jam' And Tafriqah (Difference)** 131-160

Eyyup AKDAĞ

- **Sayyid Ahmad ibn Sayyid Zaynī Dahlān: His Life, His Books And His Opinions On Tawassul in The Book Titled "Hulāsat al-Kalām Fi Bayān 'Umarā' al-Balad al-Harām"** 161-196

Mesut YİĞİT

- **A Comparison of Fiqh (Islamic Jurisprudence) and Tasawwuf (Sufism) In Terms of Purpose** 197-228

Fetullah YILMAZ

Adem ÇATAK

- **Interpreting the Concept of the Original Sin with Sin Concept of Mawlana** 229-254

Abdullah KUŞLU

- **An Overview On Tawhīd Experience of First Period Sufis** 255-280

Mehmet Necmeddin BARDAKÇI

- **Evil Morality Conception in Diwan Poetry** 281-314

Murat VANLI

BOOK REVIEW

- **Introduction, Criticism And Analysis Of Mathnawi Commentaries: Persian Commentaries And Those Found In Iran** 317-326

Çetin KASKA

MEETING NOTES

- **Notes of Oylat Sufi Meeting dated 9-13 August 2021** 329-338

Mevlüt Sami ERGÜL

Sufiyye

Aralık 2021 / Sayı: 11

December 2021 / Issue: 11

EDİTÖRDEN

Bismillahirrahmanirrahim

Sufiyye dergisi'nin kıymetli okurları;

Dergimizin 11. sayısını sizlere sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimize, bu yayın döneminde bilim insanlarından birçok çalışma değerlendirilmek üzere gönderildi. Bunlardan her biri, öncelikle *Sufiyye*'nin yayın ilkeleri çerçevesinde ön değerlendirmeye tabi tutuldu. Bu ilk aşamada her bir çalışmanın başlık, özet ve anahtar kavramları ile dipnot ve kaynakçası, akademik yazıma ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından incelendi. Bu aşamayı geçen çalışmalar, intihal tespit programı ve editör kontrolü ile yayın etiğine uygunluk açısından kontrol edildi. *Sufiyye*'nin yayın etiği politikasına katkı sağlaması amacıyla her bir makale, Turnitin intihali engelleme programında tarandı. Ön inceleme ve intihal taraması aşamasını geçen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sistemi çerçevesinde hakem değerlendirmesine sunuldu. Hakem ve yayın kurulu süreci sonunda 10 makale/1 kitap kritiği değerlendirme aşamasını geçerek sizlerle buluştu.

Bu sayımızın muhtevasını, Muhammed Bedirhan "Misâl Âlemi'nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar Ve Misâl Âlemi'nin İspatı", Selami Erdoğan "Epistemolojik ve Ontolojik Manası Bakımından Hallâc-ı Mansur'un Hak ve Hakikat Telakkisi", Mehmet Yıldız "Geleceğin Korkusunu Geçmişin Hüznünü Taşımayan İnsan: İbnü'l-vakt", Mahmud Esad Erkaya "Çağdaş Romanlar Üzerinden Tasavvuf Anlatısı ve Algısı: Hacı Bayrâm-ı Velî Örneği", Eyyup Akdağ "Azîz Mahmûd Hüdâî'de Hakikî Tevhîd (Ma'rifet) Ve Hakikî Kulluk İfâdeleri: Cem' Ve Tefrika (Fark)", Mesut Yiğit "Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân: Hayatı, Eserleri Ve "Hulâsatü'l-Kelâm Fî Beyâni Ümerâi'l-Beledi'l-Harâm" Adlı Eserinde Tevessül Hakkındaki Görüşleri", Adem Çatak-Fetullah Yılmaz "Gaye Bakımından Fıkıh ve Tasavvufun Karşılaştırılması", Abdullah Kuşlu "Aslı Günah Kavramını Mevlânâ'nın Günah Tasavvuru İle Birlikte Yorumlamak", Mehmet Necmeddin Bardakçı "İlk Dönem Sûfilerin Tevhid Tecrübesi Üzerine Bir Değerlendirme", Murat Vanlı "Divan Şiirinde Ahlak-ı Zemime Tasavvuru", başlıklı makaleler; Çetin Kaska "Rızâ Şecerî, Mesnevî Şerhlerinin Tanıtımı, Eleştirisi ve Tahlili: Farsça Şerhler ve İran'da Bulunanlar" başlıklı kitap incelemesi ve Mevlüt Sami Ergül tarafından hazırlanan toplantı notları oluşturmaktadır.

Bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

Vemâ tevfiķi illâ billah...

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

ARAŞTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLES



Misâl Âlemi'nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar Ve Misâl Âlemi'nin İspatı

*Some Objections and Proof to the Existence of the
'Âlam al-Mithâl*

Dr. Öğr. Üyesi

Muhammed BEDİRHAN



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0003-0834-8733

muhammedbedirhan@yahoo.com

Atıf / Cite as

Bedirhan, Muhammed. "Misâl Âlemi'nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar Ve Misâl Âlemi'nin İspatı". *Sufiyye*, 11 (Aralık/December 2021), 1-38.

Öz

Misâl Âlemi doktrini, İslâm dünyasının önde gelen filozof ve sûfilere arasında uzun zamandır tartışma konusudur. Tasavvufî İrfân geleneği ve İshrâkî ve Mûteâlî Hikmet okulları, bu doktrini varlık ve bilgi anlayışlarının kurucu unsurları ve merkezî bileşenlerinden biri kabul ederken Meşşâî geleneğe yakın İbn Sinâ, Mîr Dâmâd, Abdürrezzâk-ı Lâhîcî gibi filozoflar ve Teftâzânî gibi bazı kelâm âlimleri bu doktrini çeşitli açılardan eleştirerek reddetmişlerdir. Bu nedenle doktrini kabul eden entelektüel geleneklerin önemli meselelerinden biri Misâl Âlemi'nin varlığının kanıtlanması ve doktrine yöneltilen itirazlardaki sorunların çözümlenmesidir. Bu yüzden başta Şeyh-i İshrâk Sühreverdî, Şehrezûrî, Molla Fenârî, Molla Sadrâ, İşkeverî gibi filozof ve sûfiler olmak üzere doktrini kabul eden düşünürler bu âlemin varlığını ispata dâir bazı akli, nakli ve keşfi kanıtlar ortaya koymuş ve itirazlarda ileri sürülen müşküllerini gidermeye çalışmışlardır. Bu makale çerçevesinde Misâl Âlemi'nin reddi ve ispatı etrafında oluşan bu tartışmalar ve polemikler incelenecek ve reddedenlerin kanıtları ile kabul edenlerin kanıtları değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Misâl Âlemi, Hayal, Hayalin Tecerrüdü, Müsül-i Muallaka, Varlık Mertebeleri

Abstract

The doctrine of 'Ālam al-Mithāl (imaginary world) has long been a subject of debate between the leading philosophers and Sufis of the Islamic world. While the Sufi tradition, the Ishrāqî and al-Hikmah al-Muta'āliyah schools have considered this doctrine as one of the principal elements and central components of their ontology and epistemology, philosophers who are close to the Peripatetic tradition, such as Ibn Sinā, Mîr Dāmâd and 'Abd al-Razzāq Lahijî, together with certain theologians such as Al-Taftāzānî have criticized this doctrine from various aspects and rejected it. For this reason, one of the most important issues of the intellectual traditions that accepted the doctrine is to prove the existence of 'ālam al-mithāl and to solve the problems objections to the doctrine. For this reason, philosophers and Sufis who accepted the doctrine, such as Shaikh al-'Ishraq Suhrawardî, Shahrzûrî, Molla Fanârî, Molla Sadrâ and al-Ishkawarî, put forward rational (*aqhî*), textual/scriptural (*naqli*) and unweiling (*kashfî*) proofs in order to prove the existence of this realm and tried to eliminate the difficulties put forward in the objections. In this article, the debates and polemics around 'ālam al-mithāl will be examined and the evidences of those who reject and accept this doctrine will be evaluated.

Key Words: 'Ālam al-Mithāl, Imagination, Abstraction of Imagination, Muthul al-Mual-laqa, Ontological Levels of Existence

Giriş

Misâl Âlemi doktrini Tasavvufî İrfân geleneğinin¹ ve İshrâk ve Hikmet-i Müteâliye felsefe okullarının varlık ve bilgi anlayışlarının esasını teşkil eden önemli öğretilerden biridir. Bunun nedeni Misâl Âlemi'nin çok-fonksiyonlu yapısında gizlidir. Her üç okulun ve daha sonra bunlardan ilham alarak kendi dünya görüşlerine doktrini eklemleyen diğer dînî ve felsefî düşünce gruplarının sistemlerinde bazı temel sorunlar ve ana ilkeler Misâl Âlemi ile çözüme kavuşmakta ve anlam kazanmaktadır. Söz gelimi bu geleneklerin neredeyse bütün sistemlerinin üzerine kurulu olduğu ortak epistemolojik ilkesi olan keşfin gerçekleşmesi Misâl Âlemi'nin varlığına bağlıdır. Bu yüzden keşfin bu üç geleneğin din ve dünya anlayışları açısından kurucu bileşen olmasına dikkat çekmek bile gereksizdir. Dolayısıyla Misâl Âlemi ve ona dâir her türlü kavram ve problem İrfân, İshrâk ve Hikmet-i Müteâliye mektepleri için büyük önemi hâizdir.

Öte yandan keşfi bir epistemik ilke olarak benimsemeyen ve dünya görüşlerini bu ana temel üzerine inşa etmeyen diğer bazı dînî ve felsefî düşünce gelenekleri Misâl Âlemi doktrinine kendi yöntemleri cihetinden çeşitli eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu eleştirilerin başını özellikle Meşşâî geleneğe mensup İbn Sînâ (öl. 428/1037), Mîr Dâmâd (öl. 1041/1631), Abdürrezzâk-ı Lâhîcî (öl. 1072/1661 [?]) gibi filozoflar ile Teftâzânî (öl. 792/1390) gibi bazı kelâm âlimleri çekmektedir. Onların doktrine yönelik eleştiri ve itirazlarının genel çerçevesini yarı soyutlukla soyut bir cevherin ve bu cevheri ihtivâ eden ve onun yarı soyutluğuna imkân tanıyan ontolojik bir varlık katmanının hariçte bir gerçeklik taşıyamayacağı iddiası oluşturur. Yani maddenin kendisinden ve değişim, zamansallık, hacim, cisimlik, hareket, konum ve hayyiz gibi özelliklerinden bağımsız, kuvveden fiile çıkmayan ama şekil, en, boy, derinlik gibi maddeye ait özellikleri de kabul edebilen cevherler ve bunların içinde bulunduğu bir varlık katmanı yoktur. Bu bağlamda bir şey yarı-soyutluk diye tanımlanan bir soyutluk türü ile soyut olamaz. Madde ile sûreti birbirinden ayırştırmak imkânsızdır. Bir şey ya Tanrı, Akıllar, Melekler, Nefs ve ruhlar gibi ya tam soyuttur veya madde ve cisimler âlemindeki varlıklarda olduğu gibi tam somuttur.

Misâl Âlemi doktrinine yönelik bu itirazlara karşın Misâl Âlemi'nin varlığının kanıtlanması ve doktrine yöneltilen itirazlardaki sorunların

¹ Tasavvufî İrfân geleneği ile özellikle tasavvufî tecrübeye dayalı dünya görüşünü oluşturan teorik konulara yoğunlaşan sûfiler ve bunların müktesebâtına işaret ediyoruz.

çözümlemesi doktrini kabul eden entelektüel geleneklerin önemli meselelerinden biri hâline gelmiştir. Bu yüzden başta Şeyh-i İshrâk Sühreverdî (öl. 587/1191), Şehrezûrî (öl. 687/1288'den sonra), Molla Fenârî (öl. 834/1431), Molla Sadrâ (öl. 1050/1641), İškeverî (öl. 1095/1684'ten önce) gibi filozof ve sûfîler olmak üzere doktrini kabul eden düşünürler bu âlemin varlığını ispata dâir aklî, naklî ve keşfi kanıtlar ortaya koymuş ve itirazlarda ileri sürülen müşkülleri gidermeye çalışmışlardır.

Bu makale çerçevesinde Misâl Âlemi'nin reddi ve ispatı etrafında oluşan bu tartışmalar ve polemikler incelenecek ve ret ve kabul edenlerin kanıtları değerlendirilecektir. Makale iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Misâl Âlemi'ne yöneltilen itirazlar ele alınacaktır. İkinci bölümde ise Misâl Âlemi'nin varlığını kabul edenlerin konuya dâir ileri sürdükleri kanıtlar incelenmiştir.

1. Misâl Âlemi'nin Varlığına Yöneltilen Eleştiriler

Misâl Âlemi anlayışı bütün Müslüman entelektüellerin kabulüne mazhar olan bir doktrin değildir. Zirâ bu anlayış birçok kelâmcı ve Meşşâî geleneğe mensup filozof tarafından üzerine büyük iddialar bina edilen zayıf bir teori olarak görülmüş, şüpheyle karşılanmış ve hatta aşağıda ele alınacağı üzere yokluğuna kanıtlar getirilmiştir.² Bu yüzden Misâl Âlemi anlayışı muhakkik kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar ile İshrâkîler ve Tasavvufî İrfân gelenekleri arasında bir tür polemik konusu olmuştur.

Kuşkusuz Misâl Âlemi'ne yönelik polemiklerin arka planında tarafların bağlı oldukları dünya görüşlerinin etkisi vardır. Bu bağlamda tartışma ve polemiklerin çoğunlukla ontoloji, ruh teorisi ve epistemolojilerdeki farklı ana anlatılar çerçevesinde yapıldığını söylemek mümkündür. Nitekim hilomorfi fizik ve sudûrcu kozmolojiyi benimseyen Meşşâîlik veya atomcu fizik ve yoktan yaratmacı kozmolojiyi kabul eden Kelâm geleneği, tümeler teorisi bakımından ve soyut varlık mertebeleri ile somut maddî varlık mertebeleri arasındaki ilişkinin açıklanmasındaki aracılık teorileri bakımından Misâl Âlemi anlayışını benimseyen İshrâkîler ve Ehl-i İrfân'dan oldukça farklı bir ontolojiye sahiptirler. Yine iç duyuların varlığı ya da mâhiyeti ve nefsin tecerrüdünün türleri ile ilgili hem

² Sadeddin Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: *Âlemu'l-kütüb*, 1989), 3/373.

Meşşâî gelenekle Kelâm geleneği arasında farklılık vardır hem de İşrâkî ve İrfânî geleneğin bu konuda bu iki grupla arasında farklılık söz konusudur. Kelâm geleneği iç duyuların varlığını bütünüyle reddederek Meşşâîlerden ayırırken İşrâkî ve İrfânî gelenekler bu hususta iç duyulardan hayal gücünün cismânî olduğu ve bu bağlamda nefsin yalnızca akli açıdan tecerrüd edebileceği kabulüne karşı çıkararak konuya taraf olmaktadır. Öte yandan nefis teorisindeki bu tartışmalar mevrîd-i ilim alt anlatılarında da karşımıza çıkarak yine Misâl Âlemi bağlamında epistemolojik ayrışmaya yol açmaktadır. İşte bu teorik arka plan bu gelenekler arasında Misâl Âlemi'nin kabulü hakkında polemiklerin çıkmasını sağlayan temel etkidir.

Misâl Âlemi'nin var olmadığı yönündeki iddialar iki ana sav etrafında şekillenir. Bunların ilkinde hayal gücünün doğasıyla ilişkili savlar yer alır. Bu bağlamda Misâl Âlemi teorisinin temeli sayılan ve Misâl Âlemi'nin insan dünyasındaki karşılığına denk düşen Muttasıl Hayal ya da Mukayyed Misâl Âlemi anlayışı geçersiz kılınmaya çalışılır. Bunun için hayvânî nefsin hayal gücünün maddî bir şey olduğu ve onun ortak duyu ya da hiss-i müşterek diye bilinen fantazyanın sûretler deposu olmak dışında bir işlevinin bulunmadığı iddia edilir. İkinci ana savda ise kozmik anlamda hayal olan Misâl Âlemi yani Mutlak Misâl ve Munfasıl Hayal'in neden dış dünyada bir gerçeklik taşınamaması gerektiği konusunda çeşitli iddialar ileri sürülür. Böylece Misâl Âlemi'nin ne antropolojik düzeyde ne de kozmolojik düzeyde bir gerçeklik taşıdığı kanıtlanmak istenir. Misâl'e yöneltilen bu itirazların dil ve yöntemi bütünüyle rasyoneldir. Çünkü onlara göre bu hususta hiçbir akli kanıt yoktur. Ehl-i İrfân ve İşrâkiyyûn bu hususta sadece keşf iddiasına dayanmaktadır.³

Misâl Âlemi'nin var olmadığını iddia edenler arasında İbn Sînâ, Teftâzânî⁴, Mîr Dâmâd, Findiriskî (öl. 1050/1640-41), Abdürrezzâk-ı Lâhîcî'nin isimleri⁵ ön plana çıkar.⁶

³ Abdürrezzâk-ı Lâhîcî, *Gevher-i Murâd* (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1372), 603.

⁴ Teftâzânî Misâl Âlemi'ni inkâr eden kelâmcılar arasında yer alır. Bununla beraber o, inkârını herhangi bir gerekçeye dayandırmaz. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/373.

⁵ Mîr Dâmâd'ın Misâl Âlemi'ne yönelik görüşlerinin etrafı bir incelemesi için bk. Sohrâb Hakikat, "Âlem-i Misâl ez Manzar-ı Mîr Dâmâd", *The Journal of Philosophical-Theological Reserch (JPTR)* (Yaz 2018), 163-186; ayrıca Findiriskî ve Lâhîcî'nin Misâl Âlemi hakkındaki görüşleri hakkında bk. Abdürrezzâ Cemâlîzâde, "Der Âmedî ber Âlem-i Misâl yâ Suver-i Muallaka", *The Reserch Quarterly of Islamic Science* 20 (Autumn 2011), 1-18.

⁶ Bununla beraber bu konudaki itirazları en derli toplu şekilde derleyen kişi Misâl Âlemi'nin varlığını ispata dair eserin sahibi olan ve Molla Fenârî'nin konuya dair görüşlerine de kaynaklık

1.1. Misâl-i Mukayyed ya da Hayal-i Muttasıl'ın Varlığına Yöneltilen İtirazlar

Mutlak Misâl ya da Munfasıl Hayal diye adlandırılan ontolojik bir mertebenin bulunmadığını kanıtlamak, öncelikle onu idrâk ettiği ileri sürülen idrâk gücünün maddî oluşunu kanıtlamaktan geçmektedir. Bu nedenle doktrini kabul etmeyenler insanın Misâl Âlemi ile ilişkisini temin eden gücün yani Muttasıl Hayal Âlemi'ni meydana getiren hayal gücünün soyut olmadığını, aksine maddî olduğunu kanıtlama yoluna gitmişlerdir. Bu şekilde hayal gücü soyut olmaktan çıkarılacak ve sadece maddî şeyleri idraki kâbil bir güç durumuna indirgenecek ve onun metafizik âlemi idrake yetenekli bir duyu olmadığı savunulacaktır. Bu durum aynı zamanda hayal gücünün İshrâk ve İrfân geleneklerinde gördüğümüz aktif imajinasyon özelliğini de olumsuzlar ve onu yalnızca hiss-i müşterekin dış duyulardan aldığı sûretlerin kendisinde muhafaza edildiği bir depo olarak görülmesi sonucunu doğurur.

Muttasıl Hayal Âlemi'nin reddinin ana teması olan hayal gücünün soyut olmadığı hakkındaki kanıtlar iki ana argüman etrafında teşekkül eder. Bunların ilki hayal gücünün kendisinin bizâtihî maddî ve cismânî oluşu, ikincisi ise bu güç tarafından algılanan sûretlerin cismânî ve maddî oluşudur. Şimdi bu argümanları tek tek ele alalım.

1. Argüman: Hayal gücünün kendisi cismânîdir.

Hayalin soyutlanmasını kabul etmeyenlerin ilk argümanı bu gücün bizâtihî cismânî oluşu ve beyinde bir konumunun bulunmasıdır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre hayal gücü hayvanî nefse ait bir güç olup maddîdir ve bedendeki yeri de beynin ön boşluğudur. Görevi beş duyunun maddî dünyadan elde ettiği ve ortak duyuya akan cüz'i verilerin sûretlerini saklamak ve bunları vehim gücünün mütehayyile olarak da adlandırılan güçte çeşitli şekillerde tasavvur edebilmesi için bir veri bankası oluşturmaktır. İbn Sînâ hayalin dış duyularla algılanan maddesel sûretleri saklamanın yanı sıra tefekkür ve tahayyül güçlerinde birleştirilip ayrıştırılan zihnî sûretleri de sakladığını kabul eder. Dolayısıyla o nefsin hem dış hem iç idrak güçlerinden gelen sûretlerin şekillerini kaydeden depodur. Şu kadarı var ki, bu depoda saklanan zihnî sûretler dış dünyada bir karşılığı

eden Selmîni'dir (14. yüzyıl(?)). Burada ele alınan itirazların büyük çoğunluğu onun eserinde yer alan ve genelde İbn Sînâ'nın yöntemine uygun şekilde tanzim edilen itirazlardır.

bulunmayan şeyler olsalar bile yine dış dünyadan elde edilmiş maddî ve cismânî sûretlerden terkip edilen sûretlerdirler.⁷ Hayal bütün bu özellikleri dolayısıyla bedenle kâim, bedenin ölümüyle varlığı son bulan, bu yüzden de maddeden tecerrüd edip birtakım soyut cüz'î anlamları idrâk etmesi imkânsız olan bir güç kabul edilmiştir.⁸

2. Argüman: Hayal gücünün idrâk ettiği sûretler konumlu ve mekânlı oldukları için cismânîdirler.

Hayalin soyut bir güç olmadığı kanıtlanırken ileri sürülen ikinci argüman hayal tarafından idrâk edilen sûretlerin soyut olmamasıdır. Bu bağlamda bunu savunanlara göre hayalin idrak ettiği sûretler maddeden soyut sûretler değildirler. Çünkü hayal tarafından algılanan sûretlerin mutlaka bir konum ve mekân bağı söz konusudur. Konum ve mekân-sallık ise cisme ait özellikler olup soyutlukla çelişir. Bu yüzden hayalin algıladığı sûretlerin maddesel şeyler olmaları gerekir. Dolayısıyla hayalin maddesel olduğunu iddia edenler hayalin maddî olduğunu kanıtlamak için hayalî sûretlerin maddîliğini kanıtlamaya yönelmişlerdir. Hayalî sûretlerdeki konumsallık ve mekân bağlantısı da bu kanıtların ana temasını oluşturmaktadır.

Hayalî sûretlerin cismânîliği konusundaki kanıtlarda öncelikle bu sûretlerdeki konumsallık ve mekânlılığının göstergelerine dikkat çekilir. Sûretlerin belirli bir konum, mekân, nicelik ve nitelik gibi özelliklerine vurgu yapılarak maddî ve cisimlere özgü hâssalarının olması nedeniyle soyut olmadıkları savunulur. Buna göre cüz'î sûretlerin algılanmasını

⁷ Ali Durusoy, "Hayal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/2; İbn Sinâ, *Uyûnu'l-hikme* (Kum: y.y., 1400), 52.

⁸ Hayal gücünün cismânîliği üzerindeki tartışmalar hakkında daha detaylı okumalar için bk. Seher Kâvendî, "Hayâl ve İdrâkât-i Hayâlî ez Manzar-ı Şeyhu'r-Reis u Sadru'l-Müteellihîn", *Mecmua-i Makâlât-ı Hümayiş-i Beyne'l-milel-yi İbn-i Sinâ*, 1-14; a. mlf., "Hayâl ve Suver-i Hayâlî der dü Mekteb-i Sinevî ve İsrâkî", *Hikmet-i Sinevî* (Bahar-Yaz 1387), 39/63-80; Qâsim Subhânî Fahr, "Tecerrüd-i Hayâl der Felsefe-yi İslâmî", *Makâlât ve Berresihâ* (Yaz 1380), 69/257-267; Muhammed Zebihî-Haydar Rızâ Hâdimî, "Câygâh-ı Hayâl der Nizâm-ı Hikmet-i Sinevî", *Âyine-yi Mârifet: Research Journal of Islamic Philosophy and Theology of Shahid Beheshti University* (Kış 1386), 91-114; Hasan Murâdî-Rızâ Ekberiyân, "Tecerrüd-i hayâl ve levâzım-i felsefî ve kelâmî-yi ân", *Âyine-yi Mârifet* (Yaz 1387), 15/67-92; Abbâs Yezdânî, "Mukâyese-yi Didgâh-ı İbn-i Sinâ vü Mulla Sadrâ der Mevrid-i Tecerrüd-i Hayâl ve İrtibât-ı Ân bâ Mead-ı Cismânî", *İlâhiyyat-ı Tatbiki* (Kış 1390), 95-108; Fürûğ Rahimpûr, "Mebânî vü Âsâr-ı Mücerred yâ Mâddî-bûden-i Kuvve-i Hayâl ez Didgâh-ı İbn-i Sinâ, Sühreverdî ve Mulla Sadrâ", *Mecelle-i İlmî-Pejûheşî-yi Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-ı İnsânî-yi Dânişgâh-ı İsfahan* (Sonbahar 1385), 119-139; Mahmûd Saydî, "Delâlet-i Berâhîn-i İbn-i Sinâ der İsbât-ı Mücerred-bûden-i Nefs-i Nâtuka ve ber Mâddî-bûden-i Kuvve-i Hayâl", *Dü Fashnâme-i İnsan-pejûhî-yi Dînî* (Kış 1395), 139-156.

incelediğimiz zaman bunların ya duyular tarafından algılandığı veya hayal tarafından algılandığını görürüz. Bunlar eğer hayal tarafından algılanıyorsa ya da dış duyuların müşahadesinden elde edilen sûretlerdir. Her iki durumda da bu sûretlerin belirli bir konumu, mekânı, nicelik ve niteliği bulunur. Bütün bu özellikler cisimlere ve maddeye özgü özelliklerdir. Bundan dolayı hayalin bir konumu vardır ve soyut olamaz. Ayrıca hayalî sûretlerin konumsal açıdan parçalara ayrılmak, boşluk ya da dolulukta veya bir mekân ya da bir mekânlı nesnede bulunabilmek gibi durumlarda düşünmek ve hayal etmek mümkündür. Bütün bu sayılan durumların konum ve mekân ile ilişkisi açıktır. Ayrıca hayalî sûretlerin bazısının bazısına bitiştiği ve bazısının bazısından ayrıldığını hayal etmek de mümkündür. İki ayrışan şeyin arasına artma ve eksilmeyi kabul eden aralık girer. Bu durum da konumsal ve mekânsal bir durumdur. Bütün bu sayılan durumlar hayaldeki sûretlerin konum ve mekân belirttiklerinin kanıtıdır. Bu da onların maddesel ve cismânî şeylere ait özelliklere sahip oldukları için cismânî olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla hayalin algıladığı sûretlerin konumsuz ve mekânsız olması nedeniyle hayalin soyut bir güç olduğu ve soyut şeyleri idrâk ettiği iddiası geçersizdir.

İbn Sînâ da hayalî sûretin bir konuma sahip olmasına bağlı olarak cisimselliğini bize kanıtlarken dörtgen prizma şeklinde bir kutu hayal etmemizi önerir. Buna göre bu kutu için üç yön tayin edebiliriz. Birinci yönümüz kutunun ortasıdır, diğer yönler ise bu ortanın sağ ve sol taraflarıdır. Bu durumda sağlık, solluk ve ortalık yönlerinden hayalimizdeki bu hayalî cisim için konumsallık ortaya çıkar. Şu hâlde hayalî sûretin soyut olmasına gerek yoktur. Ayrıca hayalimizdeki bu dörtgen prizma şeklindeki kutunun sağ ve sol taraflarını oluşturan dörtgenlerin dörtgenlik cihetinden ayrışmaları söz konusu değildir. Onlar birbirine tam anlamıyla benzeyen ve eşit olan dörtgenlerdir. Onları ayrıştıran cihetsel mübâyenettir. Cihetsel mübâyenet ise cisimlere özgü konum ifade eden bir arazdır.

Ayrıca hayalimizdeki dörtgen prizma şeklindeki kutunun sağ tarafındaki dörtgen ile solundaki dörtgenin birbirinden ayrışması ancak maddî bir arazla mümkündür. Çünkü arazdan kaynaklanan ayrışma ya onun zâtındadır, ya onun alındığı şeye kıyasladır ya da maddeye kıyasladır. Bunların ilk ikisi geçersiz, üçüncüsü ise geçerlidir. İbn Sînâyâ göre ilk ihtimâlin geçersizliğini incelediğimiz zaman burada ayrışmayı temin

edenin ya mâhiyetin lâzımlarından bir şey olduğunu ya da ondan ayrı olan arazî bir şey olduğunu söylememiz gerekecektir. Eğer lâzımlarından olduğunu kabul edersek dörtgenlerin ikisi arasında bunların ortak olduğundan dolayı ayrışma gerçekleşmez. Ayrık bir arazdan olduğunu kabul edersek burada hayal sağdaki dörtgeni soldakinden ayırıştırma hususunda sağdakine doğru yaklaşıma ihtiyaç duyacaktır. Burada ise zihin başka bir yöne yönelmediği sürece hayalin sağdaki dörtgene yaklaşım soldakinden ilgisini çekmesi mümkün değildir. İkinci ihtimâlin geçersizliğine gelirse burada hayalî sûretlerin her zaman doğrudan hayal ürünü olmadıkları, bazen dış dünyadan elde edilen şeyler oldukları hususu karşımıza çıkar. Bundan dolayı üçüncü ihtimal geçerlidir. Buradan hareketle de hayalî sûretin konumsal olduğu ve cismânî olduğu ortaya çıkar.

İbn Sînâ'nın hayalî sûretlerin konumsallığı hususunda öne sürdüğü bir diğer kanıt ise hayalî sûretlerin arasındaki büyüklük-küçüklük ilişkisidir. Buna göre sûretlerin bu bakımdan birbirlerinden ayrışmaları ya bu sûretlerin kendisinden alındığı dışsal bir durumdur, ya sûretin mâhiyetindedir ya da kalıbındandır. İlk iki şık geçersizdir. İlki, büyüklük-küçüklük sûretleri bazen aynı şahsın sûreti olabildiği için geçersizdir. İkincisi ise, mâhiyet tanımında her ikisi de aynı tanıma sahip olduğu için ayrışma olmayacağından dolayı geçersizdir. Geriye üçüncü şık kalır ki, bu da küçük olanın küçüklüğünün küçük olan parçada tersiminden, büyüğün büyüklüğünün ise büyük olan parçada tersiminden dolayı gerçekleşen ayrışmadır. Bu durumda hayaldeki sûret maddî olmuş olur ve bundan dolayı da konusaldır.

Öte yandan hayalî sûretin konumsal olmadığını söylediğimiz zaman, bu durum birtakım mantıksal ve metafizik sorunlara da sebebiyet verir. Söz gelimi hayalî sûret konumsal olmadığında siyahlık ve beyazlığın bir nesnenin iki parçasına sereyanını tahayyül edebildiğimiz gibi, bir parçasına da aynıyla sereyanını tahayyül edebilirdik. Çünkü konumsallık olmadığı farz edildiği takdirde konumda bölünme olmadığından dolayı bir parça, iki parçayla aynı mesâbededir. Bu mantıksal açıdan geçersizdir. Bundan dolayı hayalî sûret konumsal olmak zorundadır. Ayrıca maddeden eksik soyutlukla soyut olan cüz'î-hayalî sûretlerin bir konumlarının olmadığını kabul edecek olduğumuzda, onların küllî olduklarını ve tam soyutlukla soyut olduklarını iddia etmiş oluruz. Çünkü eğer bu sûretlerin bir konum ve mekânı olmazsa bütün konum, mekân ve miktarlara nisbetleri

eşit düzeyde olacaktır. Bu durumda ise bu sûretler cüz'î olmaktan çıkıp küllî olur ve soyutlukları da eksik soyutluk değil tam soyutluk durumuna dönüşürler. Bu durum ise metafizik açıdan sorun teşkil eder.⁹

Şu halde yukarıda zikri geçen iki argüman muvacehesince, hayalin hem kendisinin hem de idrâk ettiği sûretlerin maddesel olduğu iddia edilerek insana özgü maddeden bağımsız Hayal-i Muttasıl ya da Misâl-i Mukayyed diye adlandırılan bir âlemin bulunmadığı savunulmuştur.

1.2. Misâl-i Mutlak ve Hayal-i Munfasıl'ın Varlığına Yönelik İtirazlar

Misâl Âlemi'nin varlığına yöneltilen itirazların ikinci türünde insandan bağımsız olarak hayalî sûretlerin (Müsül-i Muallaka) kendisinde yer aldığı bir ontolojik mertebenin neden var olmaması gerektiğinin kanıtlarına yer verilir. Bu husustaki kanıtlar değerlendirildiğinde bunların büyük ölçüde misâlî cisimlerin doğasından hareketle getirilen itirazlar olup genelde dört ana argüman etrafında şekillendikleri görülecektir. Bunların ilki misâlî sûretlerin mekânsız, konumsuz ve maddeden soyut olarak ontolojik bir gerçeklik taşıdıkları kabul edildiğinde bu sûretlerin küllî akıllar olmaları gerekeceği iddiasıdır. İkincisi âkıl olmayan ve fakat mekân ve konumu da olmayan hâriçte mevcut şeylerin Tanrı ve meleklerin bilgisi ile ilgili ispatları geçersiz kılmasıdır. Üçüncü argüman misâlî sûretleri kabulün Platonik İdealar'ı kabul anlamı taşıyacağı iddiasıdır. Dördüncüsü ise misâlî cisimlerin görülebilirliklerinin onların cismânî oluşlarına kanıt olarak gösterilmesi iddiasıdır.

1. Argüman: Muallak misâllerin dış dünyada var olduklarını kabul etmek, onların Tanrı, Akıl veya Mufarık Nefs olduğunu kabul etmek demektir.

Misâl Âlemi'nin dış dünyada ontolojik bir gerçeklik taşıdığını kabul etmeyenlere göre, bu âlemi kabul ettiğimizde Müsül-i Muallaka'nın ana özelliği sayılan konumsuzluk ve mekânsızlık durumu bazı ontolojik problemlere yol açacaktır. Öncelikle bu kabul Müsül-i Muallaka'yı Tanrı,

⁹ Burada topladığımız itirazların tamamı Meşşâî yönteme göre Misâl Âlemi'ne yöneltilen itirazlar başlığı altında Selmîni tarafından incelenmiş ve itirazlara karşı cevaplar verilmiştir. (Selmîni, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtuniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübî'l-Misriyye, 1947), 107-113)

Akıl ve Nefs konumuna çıkarır. Çünkü eğer Müsül-i Muallaka gibi gayr-i mütehayyiz ve gayr-i vaz'î varlıklar dış dünyada var ise, bu durumda bunlar ya Tanrı ya da Akıllar veya Mufarık Nefsler olmak durumundadır. Öyleyse Müsül-i Muallaka gayr-i mütehayyiz ve gayr-i vaz'î iseler, gayr-i mütehayyiz ve konumsuz varlıklar olan Tanrı, Akıl ya Mufarık Nefs olmaları gerekir. Bunu kabul edenler Müsül-i Muallaka'nın Tanrı, Akıl ya da Mufarık Nefs olmadığını kabul ettiklerine göre, bu durum görüşleri ile çelişki doğurmaktadır.¹⁰

Yine Müsül-i Muallaka Akıl durumuna gelirse, ortaya cisimlerle ilişkisinin tanımından dolayı yeni bazı problemler çıkar. Şöyle ki, Müsül-i Muallaka eğer mevcutsalar, konumsuz olmaları onların Akıl olmalarını gerektirir. Akıl olan bir varlık âkıl olmak zorundadır. Bu durumda Müsül-i Muallaka'nın Akıllar gibi cisimlere taalluk etmeyen ve kendileriyle kâim olan varlıklar olmaları ve cisimler ile ilişkilerinin de tedbir ve tasarruf ilişkisi olması gerekir. O halde Müsül-i Muallaka'nın cisimlerle ilişkileri bunların dış dünyada gerçekliğini savunanların iddia ettiği gibi cisimlerle ve onların sûretleriyle kıyâm ilişkisi olamaz. Bütün bu kabuller bazı sorunlara yol açar. Şöyle ki, durumu Müsül-i Muallaka'nın durumu gibi olan bir şey, başkasıyla kıyâm etmemesi zorunlu olduğundan onun zâtının kendisine soyut olarak hâsıl olması nedeniyle kendi zâtı dolayısıyla âkıl olması gerekir. Çünkü soyut bir zâta sahip olan varlık bu zâtı akleder. Bu durumda Müsül-i Muallaka'nın zâtları gereği âkıl olmaları gerekir. Kendini akleden bir şey, başkasını da akledebilir. Bu durum Müsül-i Muallaka'nın kendisi dışındakilere taallukunun olması anlamına gelir. Bununla beraber Müsül-i Muallaka'nın taakkulu kendilerine bilfiil hâsıl oluyor ise, bu durumda maddeye râcî bir sebebe bağlı olurlar. Bu da onları cismânî yapar. Hâlbuki onların mufârik oldukları farz edilmektedir. Bu ise çelişkidir. Bu durumda geriye Müsül-i Muallaka'nın hem kendilerini hem de kendileri dışındakileri âkıl olmaları sonucu çıkar ki, bu da muhâldir. Dolayısıyla Müsül-i Muallaka ve bunların kendisinde yer aldığı ontolojik bir düzey yoktur.¹¹

¹⁰ Selminî, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 113.

¹¹ Selminî, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 114.

2. Argüman: Müsül-i Muallaka'yı kabul ilâhî ve melekî bilgiyi is-patta soruna yol açar.

Müsül-i Muallaka, Meşşâî kozmoloji açısından yaratıcı bir önemi hâiz olan Tanrısal ve Akılsal/Melekî bilgi teorisiyle de bağdaşmaz. Çünkü Müsül-i Muallaka'nın mevcudiyetini kabul etmek kendi zâtıyla kâim ama âkıl olmayan bazı gayr-i vaz'î/mekânsız ve konumsuz varlıkların olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu ise özellikle Meşşâî ontoloji-de Tanrı'nın ve Akılların bütün eşyaya dair bilgisinin üstüne kurulduğu "mekânsız ve konumsuz olan herhangi bir mevcut kendi zâtıyla kâimdir ve âkıl olması mümkündür" temel ilkesiyle çelişir. Bu durumda Müsül-i Muallaka gibi gayr-i âkıl gayr-i vaz'î şeylerin dış dünyada mevcudiyetini kabul etmek Tanrı'nın ve meleklerinin bilgisini ispat konusunda acziyete yol açacağı için geçersizdir.¹²

3. Argüman: Hayalî cisimlerin konumsal olmamaları onların Platonik İdeler olmaları sonucuna yol açar.

Müsül-i Muallaka'nın dış dünyada var olmadığını savunanlara göre dış dünyada konumsuz sûret olmak Platonik bir İde olma anlamına gelir. Zîrâ herhangi bir mevcut şeyin, meselâ Zeyd'in hayalî sûretinin konumsal olmadığını iddia edersek, bu durumda o Zeyd'in hayalî sûretinin Zeyd'de de konumlanmadığını söylememizi de gerektirir. Bu durumda bu sûret hiçbir şekilde cismânî bir bağa sahip olmadığı için doğal olarak akî bir küllî ve Platonik misâl/İde olmuş olur. Bu da Müsül-i Muallaka'yı kabul eden ve onunla Müsül-i İlâhiyye/Platonik İdeler'i birbirinden ayırıştıranlar açısından bir çelişkidir. Dolayısıyla Müsül-i Muallaka ve Misâl Âlemi dış dünyada bir gerçeklik taşımaz.¹³

4. Argüman: Görme gücü konumsal olması nedeniyle cismânî olduğu için görülür nesnelere de cismânîdir.

Misâl Âlemi'nin var olmadığına dair son argüman misâlî cisimlerin ve Müsül-i Muallaka'nın görülebilir olmalarıdır. Görülebilirliğin cisimlikle ilişkisi üzerinden Müsül-i Muallaka'nın cismânî olduğu ileri sürülmüş ve maddeden bağımsız ve askıda sûretlerin bir âleminin olmadığı iddia edilmiştir. Bu argümana göre nefsin görülür şeyleri kendisiyle gördüğü güç görmenin nefis katında bu görülen nesnelere özel bir konumlarının bulunmasına bağlı olması nedeniyle cismânîdir. Görme konumsal

¹² Selmîni, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 114.

¹³ Selmîni, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 114.

olduğuna göre, ister cismânî ister hayalî olsun görülen nesnenin de konumsal olması gerekir. Bu durumda muallak misâller görülebildiklerine göre bunların da konumsal olmaları gerekir. Bu ise Müsül-i Muallaka hakkında ileri sürülen soyutlukla çelişir. Dolayısıyla görülebilir olmaları nedeniyle Müsül cismânî olduğu için, Misâl Âlemi diye bir mertebenin varlığı yoktur.¹⁴

2. Misâl Âlemi'nin Varlığının Kanıtları

Misâl Âlemi'nin varlığına yöneltilen bu eleştirilere karşın İşrâkîlik, Hikmet-i Müteâliyye okulu ve Tasavvufî İrfân geleneği mensupları bu âlemin varlığına dair çeşitli kanıtlar getirirler. Bunun nedeni bütün bu geleneklerin dünya görüşlerinin dayandığı epistemolojidir. Bu gelenekler keşf ilkesinin etkin olduğu bir epistemoloji üzerine kendilerini bina etmişlerdir. Keşf ilkesi ise Misâl Âlemi'nin varlığına ve hayal gücünün maddeden soyut, fâil ve kâbil bir güç olmasına bağlı olduğu için, Misâl Âlemi'nin varlığının kanıtlanması ve bu husustaki eleştirilerin cevaplanması bu gelenekler açısından önemli bir görev kabul edilmiştir. Zirâ bu yapılmadığı takdirde keşfin ve vahyin imkânı da kanıtlanamayacağından, dine ve kutsala ve bunlara dayalı olarak tanzim edilen şeylere ait ne varsa hepsinin temelleri sarsılacak ve hatta boşa kalacaktır.

Misâl Âlemi'nin varlığını kabul eden entelektüel geleneklerin bu husustaki kanıtları, nazarî/aklî, naklî-şer'î ve keşfî kanıtlar olmak üzere üç ana grupta toplanabilir. Nazarî kanıtlar daha çok İşrâkîler, Hikmet-i Müteâliyye okuluna mensup mistik filozoflar ve İrfân meşrebine mensup sûfîler tarafından kullanılan kanıtlardır. Bu hususta daha çok Şihâbüddin es-Sühreverdî, Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, *Kutbeddîn-i Şîrâzî* (öl. 710/1311), Selmînî (9./14. yüzyıl), Molla Fenârî, Molla Sadrâ, Bahâeddîn-i İşkeverî-yi Lâhîcî, Hasan Hasanzâde Âmûlî (öl. 2021) gibi isimler öne çıkar. Naklî kanıtları daha çok sûfîler tercih etmişlerdir. Bu hususta Şâh Veliyyullâh Dehlevî (öl. 1176/1762)'nin ismini zikredebiliriz. Keşfî kanıtlar ise bazı sûfîlerin bu âlemi doğrudan tecrübe etmelerinden hareketle ileri sürülen kanıtlardır.

¹⁴ Selmînî, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 115.

2.1. Nazarî Kanıtlar

Misâl Âlemi'nin varlığını kanıtlamak için öne sürülen nazarî kanıtlar Mutlak Misâl ile Mukayyed Misâl diğer bir ifade ile Munfasıl Hayal ile Muttasıl Hayalin varlığını kanıtlamakla alakalıdır. Çünkü bazı kelâmcılar ve Meşşâî filozofların Misâl Âlemi'nin varlığını inkâr etmelerinin arka planında bir iç duyu olarak kabul edilen hayalin doğası üzerindeki tartışmalar vardır. Bunlar hayalin maddî ve cismânî bir güç olduğunu ve bedenle kâim olup bedeninin ölümüyle de fenâ bulduğunu savunurlar. Bundan dolayı hayalin tıpkı nefsin akletme gücünde görüldüğü üzere tecerrüdünü yani beden dışında mevcudiyetini sürdüreceğini kabul etmezler. Buradan hareketle İşrâk ve İrfân kozmolojilerinin insan anlayışlarında karşılığını bulan insanın mukayyed misâl ve muttasıl hayal âleminin ve ondan bağımsız olarak var olan mutlak misâl ve munfasıl hayal âleminin varlığını reddederler. Bu sebeple Misâl Âlemi'nin varlığını ispata yönelik kanıtlar iki ana grupta mütâlaa edilmelidir:

2.1.1. Mukayyed Misâl ve Muttasıl Hayal'in İspatı

Yukarıda da işaret edildiği üzere insan, hayal gücünün kâbil ve fâil yönü vasıtasıyla önce kendisindeki Mukayyed Misâl ve Muttasıl Hayal diye adlandırılan kendi hayal âlemi ile irtibat kurar. Bunun ardından yine kâbil ve fâil hayal gücü vâsıtasıyla Mutlak Misâl ve Munfasıl Hayal Âlemi'ni idrâk eder. Bu nedenle Mukayyed Misâl ve Muttasıl Hayal Âlemi'nin mevcudiyeti, hayal gücünün nefsin bedenden bağımsız ve soyut bir gücü olarak kabul edilmesine ve tecerrüdünün ispatına bağlıdır.¹⁵ Dolayısıyla Mukayyed Misâl ve Muttasıl Hayal Âlemi'nin kanıtlanması için getirilen delil aslında hayalin tecerrüdü ile alakalı kanıtlardır. Zîrâ hem Mutlak hem de Mukayyed Misâl'in idrâki hayalin soyut bir güç olmasıyla yakından ilgilidir. Misâl Âlemi'nin dış dünyada bir gerçeklik olduğunu savunanlar bu âlemin insanın bitişik (muttasıl) hayal gücü tarafından idrâk edildiğini iddia ederler. Buna karşın böyle bir âlemin varlığını kabul etmeyenler, yukarıda da işaret edildiği üzere Misâl Âlemi'nin idrâkinde

¹⁵ Nitekim Molla Sadrâ, Muttasıl Hayal ile Mutlak Hayal arasındaki ilişkinin doğasına dikkat çekerek Misâl Âlemi'nin ahiret yönü olan Berzah'ta olan durumların idrâki için hayal gücünün tecerrüdünü şart kabul etmiş ve bu hususta birtakım deliller getirmiştir. (bk. Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbâa*, takdim. Muhammed Rızâ Muzaffer (Tahran: Mektebetü'l-Mustafevî, 1378), 8/216.)

etkin olduğu varsayılan hayalin kâbil ya da fâil bir güç olmayıp sadece hiss-i müşterekin sûretler deposu olması ve aynı zamanda cismânî olması dolayısıyla dış dünyada maddeden soyut böyle bir âlemin varlığı kabul edilseydi bile onu idrâk edemeyeceğini ileri sürerek hayalin tecerrüdünü kabul etmemişlerdir. Nitekim bu husus Meşşâî filozofların özellikle de İbn Sînâ'nın nefis teorisinde kendisini göstermektedir. Buna göre hayal, nefis-i hayvânînin iç duyularından biridir ve bu iç duyunun konumu maddesel bir organ olan beynin ön boşluğudur. Dolayısıyla hayal gücü cismânî ve maddesel bir güçtür. Onun maddeden bağımsız herhangi bir varlığı yoktur. Akıl gücü hariç nefis-i hayvaniye ait diğer duyular gibi hayal de bedenin ölümüyle yok olur. Bu yüzden de hayalin maddeden tecerrüd edip bir takım mânâları idrâk etmesi mümkün değildir. Hayal sadece dış duyuların idrâk ederek aldıkları ve ortak duyuda toplanan verileri depolama görevini görür ve ancak cüz'iyâtı idrâk edebilir.¹⁶

Hayalin tecerrüdü ve buradan hareketle Misâl-i Mukayyed'in ispatı için bazı argümanlar teşkil ettirilmiştir. Bunları yukarıda olduğu gibi iki ana argüman etrafında ele almak mümkündür. Bu argümanların ilki, hayal gücünün soyut ve bedenden bağımsız bir güç olduğu argümanı olup doğrudan buna dair getirilen kanıtlar bu başlıkta incelenecektir. İkincisinde ise hayal gücünün idrâk ettiği sûretlerin soyutluğuna dair argüman olup bu başlık altında hayalî sûretlerin neden soyut olmaları gerektiğinin kanıtları ele alınacaktır.

1. Argüman: Hayal gücü soyuttur.

Misâl Âlemi'nin reddi hususunda yukarıda incelediğimiz hayal gücünün cismânîliği argümanı bu âlemin varlığını kabul edenler tarafından ileri sürülen gerekçelerle reddedilir. Bu bağlamda Misâl Âlemi'nin varlığını kabul edenler hayal gücünün soyut ve nefisle kâim akıl gücü gibi bedenden bağımsız olarak var olduğuna dair bazı kanıtlar ileri sürerler. Bu husustaki kanıtları şu şekilde tanzim edebiliriz:

a. Bir şey fiilinde mahalden müstağnî ise kendi zâtında da mahalden müstağnîdir. Nefsin hiçbir fiili bedene ihtiyaç duymamaktadır. O hâlde

¹⁶ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 112; a. mlf., *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*, thk. Hasan Hasanzâde Âmülî (Kum: Bustân-ı Kitâb, 1375), 259, 264. Bununla birlikte İbn Sînâ hayalin cismânîyeti konusunda tereddüt içindedir. Nitekim *Mübâhesât*'ta hafıza ve hatırlama güçlerinin de hayalin de cismânîliği konusunda bazı şüpheleri olduğunu imâ etmektedir (İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, thk. Muhsin Bidârfer (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1362), 127.

onun zâtı da bedene muhtaç değildir. Bu husus aynı zamanda nefsin hem akıl gücünün hem de hayal gücünün bedenden yani maddeden bağımsız olarak var olduğunun da kanıtıdır.¹⁷

b. Hayal gücünün cismânî olmaması nefsin genel anlamda mücerredliği ile ilişkilidir. Bu bağlamda nefsin maddeden soyut bir cevher oluşuna dair ileri sürülen kanıtlar onun madde-ötesindeki birtakım âlemlerle ilişkisinin de olması gerektiği şeklinde yorumlanmıştır. Bu durumda o âlemleri idrâk için nefsin bazı güçleri olmalıdır. Misâl Âlemi nefsin müşâhede ettiği bu âlemler içerisinde olduğuna göre, o âlemi de orayı idrâke uygun bir güçle algılamaktadır. Bu güç ise hayal gücüdür. Bu durumda hayalin duyusal nesnelere idrâk eden duyulardan farklı olarak maddeden soyut olduğu gösterilmiş olur.¹⁸

Akıl, bilfiil akla dönüştüğünde mâkûlâtla birleşir. Mâkûl, mütehayyel olmaksızın akıl tarafından idrâk edilmez. Şu hâlde mütehayyel sûretleri idrâk eden akıl olmadığına göre başka bir güç bunu yapmaktadır. Bu da hayal gücünün soyut olduğunu gösteren bir kanıttır.¹⁹

c. Hayal gücü maddesel ve bedene ait bir güç değildir. Zîrâ akıl yaşlılık çağında herkeste azalmamakta ve her hasta olanın akli zayıflamamaktadır. Aynı şekilde hastalık ve yaşlılık hayal ve vehim gücünü zayıflatmamaktadır. Hatta bazen yaşlılık ve hastalık durumları hayal gücünün artmasını ve bu şahısların cüz'î mânaları tasavvur etmelerini temin etmektedir. Şayet hayal gücü tabii olsaydı ve bu doğal cismânî bedenle kâim olsaydı, bedene gelen her yıkıcı durum ve hastalıkta kişinin hayal gücü ve tasavvurunun zayıflaması gerekirdi. Durum bu şekilde olmamakta ve bazen bu güçlerin çalışması kesintiye uğramamaktadır. Bu da hayal gücünün cismânî olmadığını gösterir.²⁰

ç. Hayal gücünün idrâk ettiği sûretler soyut sûretlerdir. Hayal gücü zamandan ve mekândan bağımsız birtakım sûretleri idrâk edebilmektedir. Kendisi zaman ve mekânla kayıtlı olan bir şeyin zamansız ve mekânsız şeyleri idrâk etmesi mümkün değildir.²¹

¹⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/476.

¹⁸ Hasan Hasanzâde Âmulî, *Dü Risâle-i Müsül ü Misâl* (Tahran: Nesr-i Tûbâ, 1382), 195-199.

¹⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/478.

²⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/294.

²¹ Rıza Ekberiyân, "Kuvve-i Hayal ve Âlem-i Suver-i Hayâlî", *Âmûzehâ-yı Felsefî-Kelâmî* 8 (Sonbahar 1388), 22.

d. Hayal gücü tıpkı akıl gücü gibidir. Bedene ait güçlerde görülen iş yoğunluğundan dolayı yorulma onda görülmez, aksine daha da güçlenir. Bundan dolayı hayal gücünün akıl gücü gibi maddeden soyut olması gerekir.²²

e. Tahayyül ettiğimiz sûretin mahallinin cismânî olması imkânsızdır. Çünkü bu sûretin bizim bedenimizdeki yeri olarak ileri sürülen beynin bu sûretleri almak için yeterli kapasitesi yoktur. Zîrâ büyüğün küçükte intiba'ı imkânsızdır. Bunların bir kısmının havada, bir kısmının ise bizim bedenimizde olmaları da mümkün değildir. Çünkü hava bizim bedenimizden değildir. Bunların nefsin fiillerinde kullandığı organı olmaları da mümkün değildir. Eğer öyle olsalardı bu sûretler ayrıldığında veya koptuğunda, nefis bundan acı duymak durumunda olurdu ve havanın değişmesindeki idrâkimiz bedenimizin değişimindeki idrâkimiz gibi olurdu. Buradan hayalî sûretlerin mahallinin maddî ve cisimsel olmadığı ve onun soyut nefis olduğu açığa çıkar.²³

f. Zıt formları idrâk eden gücün maddî olmaması gerekir. Biz siyah rengin beyazdan başka bir şey olduğuna hükmederiz. Çünkü aralarında bir hüküm vardır. Her ikisi de zihinde huzûr ve varlık sahibidir. Eğer bunlar zihinde olmasalardı onlar hakkında hüküm vermemiz imkânsız olurdu. Ancak iki zıt şeyin maddesel bir mahalde bulunması imkânsızdır. Dolayısıyla zihnimiz maddesel kabul edildiğinde siyah ve beyazın aynı anda zihinde bulunması imkânsız olur. Buradan iki zıt şeyin sûretinin kendisinde idrâk edildiği mahallin maddesel değil berzahî soyutlukla soyut olması zorunluluğu ortaya çıkar.²⁴

g. Hayâlî sûret konumsuzdur. Onu idrâk eden gücün konumlu ve mekânlı olması imkânsızdır. Çünkü konumsuz olan bir şeyin konumlu olan şeyde husûlü mümkün değildir. Bu nedenle hayalî sûretin ne kabûl, ne fiil ve ne de mübâenet cihetinden cismânî bir güçte husûlü söz konusu olabilir. O hâlde onu idrâk eden güç soyut bir güç olmalıdır. Bu güç akıl gücü de değildir. Çünkü akıl gücünün idrâk ettiği şeyler küllî olmaları nedeniyle gayr-i munkasımdırlar. Ayrıca akıl bilfiil akıl olduğunda mâkûlât ile itihâd eder. Akıl tarafından idrâk edilmeleri bakımından akledilir şeyler

²² Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/297-299.

²³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/317; Âmulî, *el-Hucecü'l-bâliğa alâ tecerrüdi'n-nefsi'n-nâtuka* (Kum: Bostân-ı Kitâb, 1381), 19.

²⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/478.

tahayyülün idrâk ettiklerinin dışındaki şeylerdir. Şu durumda mütehayyel sûretleri idrâk eden güç akıl gücünün dışında bir başka güçtür. Buradan hayal gücünün soyut bir güç olduğu kanıtlanmış olur.²⁵

h. Hayalî sûretler maddî değildirler, bunun için bu formları algılayan güç de maddi olamaz. Çünkü maddi bir güç soyut formları kavrayamaz, bu nedenle hayal gücü hayali formlar gibi soyuttur.²⁶

2. Argüman: Hayal gücünün idrâk ettiği sûretler maddesizdir ve gayr-i mâkûl hayalî soyut sûretlerdir.

Bu argümanın ana teması hayalî sûretlerin gayr-i maddî, gayr-i mahsüs, gayr-i ma'dûm ve gayr-i mâkûl olmalarıdır. Böylece hayalî formların duyular ve akıl arasında yer alan ara bir ontolojik katmana ait şeyler olduklarının gösterilmesi ve buradan hareketle bunları idrâk eden hayal gücünün de soyutluğu kanıtlanır. Bu bağlamda hayalî sûretlerin gayr-i maddî, gayr-i mahsüs, gayr-i ma'dûm ve gayr-i mâkûl olduklarını gösteren kanıtları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Hayal gücünün idrâk ettiği sûretler soyut sûretlerdir. Çünkü onlar vaz'/konum ve muhâzât/paralellik gibi özelliklere sahip değildirler. Bunlar maddî nesnelere ait özelliklerdir. Hayalî sûretler bundan yoksundur. Dolayısıyla maddî değildirler.²⁷

b. Maddî-hâricî sûretler ile hayal tarafından algılanan sûretler arasında ayırım vardır. Biz söz gelimi yakuttan bir dağ ya da bir cıva denizi gibi dış dünyada bir karşılığı olmayan şeyler tahayyül edebiliriz. Bunlar ile bunların dışındaki şeyleri de birbirinden ayırıştırırız. Bütün tasavvur ettiğimiz bu sûretler varlıksal durumlardır. Zîrâ biz Zeyd'i tahayyül ettiğimizde ve sonra onu gerçek hayatta gördüğümüzde, Zeyd'in hayalî sûreti ile gerçek hayattaki sûretinin arasında ayırım yapmaktayız. Eğer tahayyül ettiğimiz sûret dış dünyada mevcut olsaydı, bunlar arasında ayırıma gitmemiz gerekmezdi.²⁸

c. Hayâlî sûretler maddî, mahsüs, ma'dûm ve mâkûl değildirler. Bilindiği üzere insanın çok geniş bir hayalî sûretler hazinesi vardır. İnsan uyanırken tahayyül eder, uyurken rüya görür. Rüyadaki ya da tahayyüldeki bu hayalî sûretleri incelediğimizde, bunların şu durumlardan birinde bulunduğunu

²⁵ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/316.

²⁶ Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye* (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1411), 2/334-335.

²⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye*, 2/334-335.

²⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/317.

söylemek durumunda kalırız: **A.** bu sûretler ya gözdedir. **B.** ya beynin maddesine basılmıştır, **C.** ya beynin ortasında bulunan hayal gücündedir, **D.** ya fiziksel dünyaya aittir, **E.** ya sırf yokluktur **F.** ya da bunlar Akıllar Âlemi'nde bulunan sûretlerdir. Bu sûretlerin gözde bulunması, ya beynin maddesine basılmış olması ya da beynin ortasında bulunan hayal gücünde bulunması, büyüğün küçükte muntabi' olmasının imkânsızlığı dolayısıyla geçersizdir. Çünkü uyanırken bir şeyi tahayyül eden ya da rüyasında gören herhangi bir kişinin bu rüya ve tahayyülündeki hayalî sûretin hiçbir kısmı gözde ya da beyinde bulunmaz. Hatta bunlar beynin bir parçasında da değildirler. Çünkü söz gelimi âlemin küresi veya büyük bir dağ dimağın küçük bir parçasına nakşedilemez. Dolayısıyla hayalî sûretler gayr-i maddîdirler. Öte yandan bu tahayyülde ve rüyada görülen şeyler gayr-i maddî olmaları dolayısıyla fiziksel dünyadan da değildirler. Zîrâ bunlar fiziksel âlemde bulunsaydılar düzgün çalışan duylara sahip olan herkes bunları algılayabilirdi. Hâlbuki durum böyle değildir. Bu nedenle onlar duylarla algılanamazlar ve gayr-i mahsüstürler. Bu sûretler sırf yokluk da değildirler. Çünkü bunlar renk, şekil, miktar vb. gibi nesnel gerçekliğe ait durumlara sahiptirler. Ayrıca idrâk olunabilmektedirler. Şu durumda bunlar yokluk veya mâdûm olamazlar, onlar vardırlar. Zîrâ sırf yokluğun tasavvuru da tahayyülü de mümkün değildir. Bizler bu hayalî sûretleri net bir biçimde tasavvur etmekteyiz. Ayrıca bu tasavvur ettiğimiz sûretlerin her birini kendilerinin dışındaki duyusal ve hayalî sûretlerden de ayırıştırabilmekte ve bazı hususlarda bunlar arasında ortaklıklar bulunduğuna da hükmetmekteyiz. Sırf yokluk için böyle bir çıkarım yapmamız ve onda ayrışma ve ortaklık hükmü vermemiz ise imkânsızdır. Bu durumda tahayyül eden insanın tahayyülü ve rüya görenin rüyası sırf yokluk değildir yani gayr-i ma'dûmdur. Hayalî sûretler ister yatay ister dikey akıllar âlemi olsun hiçbir şekilde akıllar âleminde de değildirler. Çünkü kâhîr nûrlar ve akıllar âlemi hayalî sûretlerde bulunup cisimler âlemine özgü olan miktar, renk, şekil gibi özelliklerden soyutturlar. Bu durum akılların sırf soyut varlıklar olmalarından ileri gelir. Şu hâlde hayalî sûretler gayr-i mâkûldürler. Bu durumda hayalî sûretin maddî olmayan, duylarla idrâk edilemeyen, yokluk da olmayan ve akıllar âleminde de olmayan sûretler olup hayal tarafından algılandıkları kesinleşir.²⁹

²⁹ Şemseddin Şehrezûrî, *Resâilu'ş-şecereti'l-ilâhiyye*, thk. Necefkulu Habîbî (Tahran: Müesseseyi Pejûheşi-yi Hikmet u Felsefe-yi İrân, 1385), 3/457.

ç. Hayalî sûretlerin görülmesi nefse ait bir durum olup bizâtihî kendisi soyuttur. Nitekim görme, görülen nesnelere göze tab' edilmeleri yoluyla gerçekleşmez. Çünkü büyük bir nesnenin küçük bir nesnede aynı boyutlarda baskısının imkânsız olması intıba' ile görmenin meydana geldiği iddiasını imkânsız kılmaktadır. Yine görme olayı gözden çıkan ışınlar yoluyla da olmamaktadır. Çünkü gözden çıkan bir ışın yoluyla görme gerçekleşmekte ise bu durumda ışın ya cevher veya araz olmak durumundadır. Araz olduğu var sayıldığında gözden çıkan ışınla görme iddiası muhâldir. Çünkü arazın hareketi imkânsızdır. Cevher olduğu var sayıldığında yine muhâldir. Çünkü bu cevher ya cisimdir ya da cismin gayıdır. Işının cismin dışında bir şey olması imkânsızdır. Çünkü cisim olmayan cevherlerin bir yerden bir yere intikâli imkânsızdır. Işının cisim olması durumunda da yine imkânsızdır. Çünkü cisimlerin hareketleri ya doğal, ya iradî ya da kasrîdir. Bunların hiçbiri gözden çıkan ışın için söylenmesi mümkün olan durumlar değildir. Çünkü ışınlar tek bir yöne doğru hareket etmezler. Bundan dolayı onların hareketi bu anlamda doğal hareket değildir. Işının hareketi iradeli bir hareket de değildir. Çünkü eğer ışının hareketi bizim irademizle ise tek nesneye odaklandığımızda bakış açısının dışında kalan nesnelere görmemiz mümkün olmazdı. Bu ise muhaldir. Işının hareketinin kasrî olması da mümkün değildir. Çünkü hareketi doğal değilse doğanın hilâfı olan kasrdan kaynaklanan hareket de yoktur. Bilakis görme ışıkla aydınlatılmış bir cismin sağlam bir göz karşısında bulunması ile gerçekleşir. Zîrâ böyle bir durumda nefis görünen nesneye karşı huzûrî bir işrâka sahiptir ve o nesneyi görür.³⁰ Aynaya vb. yansıtıcı yüzeylere yansıyan görüntülerin durumu da hayal açısından önem arz eder. Buna göre aynaya yansıyan söz gelimi gökyüzü görüntüsü aynanın kendisinde değildir. Çünkü aynaya bakanın bakış açısı değiştiğinde görüntü de değişmektedir. O görüntü havada da değildir. Eğer havada olmuş olsaydı aynanın arkasında havada o görüntü bulunduğunda da görmemiz gerekirdi. Onu diğer aynalardan da görmek mümkün olmazdı. Yansıyan görüntünün beyinde ya da gözde olması da büyüğün küçüğe basılmasının imkânsızlığı nedeniyle mümkün değildir. Gözden çıkan ışınlar yoluyla önce aynaya oradan göğe ulaşma yoluyla da görülmesi imkânsızdır. Çünkü yukarıdaki öncülde bunun imkânsızlığı kanıtlanmıştır. Şu

³⁰ Sühreverdî bu konuya *Hikmetü'l-İşrâk*'ta bu konuya değinir. Bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Eyüp Büyükyazıcı - Üsmetullah Sami (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2015), 370-372.

hâlde görüntünün bir cisimde olmadığı kesindir. Gözün saydam tabakası da nefis için bir ayna görevi görür. Nefis o tabaka ile görülen nesnelere sûretlerini görür. Aynada görülen şeylerin aynanın kendisinde olan şeyler olmaması gibi nefsin duyusal gözler yoluyla gördüğü şeyler de gözün şeffaf tabakasında bulunan şeyler değildir. Bilakis nesne gözün karşısında iken eğer duyusal bir şey ise neftsen ona huzûrî bir aydınlanma meydana gelir. Eğer duyularla algılanamayan sırf hayali bir karaltı ise, bu durumda onun görünmesi için ayna gibi bir mazhara ihtiyaç vardır. Gözün şeffaf tabakası ayna yerinde olduğuna göre neftsen yine bir huzûrî aydınlanma gerçekleşir. Böylece ayna, dışsal ayna ve göz dokusu aynası vasıtasıyla görülür. Şu durumda aynada görünen sûretler, hatta görülebilen bütün sûretler hatta ve hatta bütün hayalî sûretler büyüğün küçükte resmolunmasının imkânsızlığı dolayısıyla zihinde mevcut şeyler değillerdir. Onlar gözlerde de değildirler. Aksi hâlde her sağlıklı duyusu olan kişi onları aynı şekilde görebilirdi. Onlar mutlak olarak mâdûm da değildir. Çünkü mâdûm tasavvur edilemez ve birbirinden temyîzi mümkün değildir. Onun hakkında hüküm de verilemez. Aynı şekilde bu görülen nesnelere Tanrı, Akıllar ve Nefisler gibi tam soyutlukla soyut olan şeyler âleminden de değildirler. Çünkü bunlar soyutlukları eksik cisimsel hayalî sûretlerdir.³¹

2.1.2. Mutlak Misâl ya da Munfasıl Hayal'in Kanıtlanması

İşrâkîler, Ehl-i İrfân ve Hikmet-i Müteâliyye okulu mensupları Mutlak Misâl Âlemi'ni diğer bir adlandırma ile Munfasıl Hayal'i ispat etmek için de çeşitli nazarî burhanlar üretmişlerdir. Bu burhanlar altı ana argümana dayanır. İlk argüman Platonik İdealar'ın dış dünyada mevcut şeyler olduğunun kanıtlanması ile ilgilidir. İkinci argüman hayalî sûretlerin gayr-i maddiliğine dayalı argümandır. Üçüncü argüman görme teorisine dayalı olarak hayalî sûretlerin gayr-i mahsûs oldukları argümanıdır. Dördüncü argüman tetabuk-i kevneyn yani antropokozmik anlayışla insan-âlem

³¹ Selmînî, *el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 95-97. Bu delil Fenârî tarafından da nakledilir (Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1416/1374), 428-429). Hayalde ve aynada yansıyan görüntünün görülmesinden hareketle Misâl Âlemi'nin varlığına getirilen bu burhanın kökeni Sühreverdî'nin konuya dair görme teorisidir. Bunun hakkında bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 534-540.



bütünlüğü çerçevesinde getirilen argümandır. Beşinci argüman İshrâkî ontolojinin imkân-ı eşref kuramı ve Hikmet-i Müteâliyye'nin imkân-ı ahas kuramına bağlı olarak ileri sürülen argümandır. Altıncı ve son argümanda Misâl Âlemi tecrübelerinin mütevâtir haber değerine ulaşmasına bağlı olarak ileri sürülen argümandır.

1. Argüman: Platonik İdealar Âlemi (Âlem-i Müsül) Hariçte Mevcuttur.

Bu kanıtta Selmînî ve onun eserinden naklen Fenârî dikkat çeker. Buna göre Misâl Âlemi'nin dış dünyada bir gerçeklik taşıdığını kanıtlamak için öncelikle Platonik İdealar Âlemi'nin dış dünyada bir karşılığının bulunduğu kanıtlanmalıdır.³² Buradaki esas nokta her iki tür misâlin birbirinin varlığına dayanak teşkil etmesidir. Dolayısıyla bu kanıtta göre önce Müsül-i Eflâtûniyye'nin hariçte mevcudiyeti kanıtlanmalı, sonra bu kanıttan hareketle Müsül-i Muallaka'nın (Misâl Âlemi'ndeki sûretler) varlığı kanıtlanmalıdır. Buna göre Fenârî'nin konuya dair öncüllerini şöyle sıralamak mümkündür:

1. Söz gelimi insanlık gibi mâhiyetler dış dünyada mevcuttur. Çünkü dış dünyada bulunan herhangi bir insan ferdi meselâ Zeyd, hem insanlık mâhiyeti hem de teşahhustan terkip olunmuştur.

2. Cüzün yokluğu küllün yokluğundan ileri gelir.

3. Hakikat, bir şeyin ferdinin kendisiyle mevcûdiyet kazandığı şeydir. Tahakkukun sebebi olan şeyin kendisinin tahakkuk etmiş olması gerekir.

4. Hakikat, mevcut olması bakımından tanımlanmış ve hükümleri müberhen olmuştur. Aksi hâlde bir anlam ifade etmezdi.

5. Hakikatin varlığına baktığımızda varlığının o hakikatin ferdinin varlığının aynı olmadığını görürüz. Çünkü o kendisinin dışındakilerden başka bir şeydir. O zihinde de değildir. Nitekim Râzî "Dış dünyada mevcut olan insanlar arasından ortak olan hariçî insandır. Aklî insan değildir. Çünkü nefse hâil olan sûretin bir konumda bulunan arazın hulûlü olup hariçteki mevcut nesnel şeylerin tamamına bazısının önce, bazısının sonra, bazısının da birlikte olacağı şekilde bölünmesi imkânsızdır. Şu

³² Bazı modern yazarlar Misâl Âlemi'ne yönelik inkârın geri planında Platonik İdealar Âlemi'nin inkârının bulunduğu iddia ederler (bk. Ali Rıza Ejder vd. "Vezâyif ve Kârberd-i Hayâl der Müşâhedât-ı Sûrî ez Nazar-ı İbn-i Sînâ", *Journal of Religious Thought of Shiraz University* (Yaz 2014), 119). Selmînî ve Fenârî'nin Misâl Âlemi'ni kanıtlarken önce İdealar Âlemi'ni kanıtlamaya çalışmaları bu konudaki iddiada haklılık payı bulunduğunu göstermektedir.

durumda küllî müşterek hariçteki insandır, zihindeki insan kavramı değildir. Onun zihnî olarak adlandırılması bilinenin küllî olması dolayısıyla bütünüyle mecazdır.” demiştir.

6. Muallak Misâl'in kanıtlanmasına gelirse, burada işe öncelikle cüz'î sûretlerin hayaldeki varlığını incelemekle başlanmalıdır. Cüz'î sûretlerin hayaldeki varlıkları eksik bir soyutlukla soyuttur. Yani söz gelimi Zeyd'in hayalî sûretini inceleyelim. Bu sûret hayalde eksik bir soyutlukla soyuttur. Bu durum Misâl Âlemi'nin varlığının hayrı ve ilâhî inâyetin imkân ve hayırlı olmayı kuşatması nedeniyle bu sûretin mâhiyeti dolayısıyla dış dünyadaki varlığının eksik bir soyutlukla mevcut olmasının imkânını istilzâm eder. Bu imkân zâtîdir. Çünkü Zeyd'in sûretinin mefhûmu hem hâriçte hem hayalde hem de Müsül'deki karşılıklarının hepsine söylenmesi doğru olduğu için küllîdir. Şayet bir mâhiyet bir ferdi zımında kendisi olması bakımından zâtî olarak mümkün ise hayırlı oluşu, cevherliği, varlıktaki mertebesi gibi hususlar da ona bu konuda iştirâk ederler. Onun imkânı sâbit olduğunda diğerlerinin de imkânı ortaya çıkar.³³

2. Argüman: Hayalî sûretler gayr-i maddîdir.

Misâl Âlemi'nin nazarî açıdan kanıtlarından bir diğeri hayaldeki nesnelere doğasından hareketle getirilen kanıttır. Buna göre yukarda da ele alındığı üzere hayal tarafından idrâk edilen sûretler gayr-i maddî ve soyut varlıklardır. Öte yandan bunlar sırf yokluk ya da Akıllar Âlemi'ne ait varlıklar da değildir. Dolayısıyla ne maddî ne de Aklî bir varlığı olan ama aynı zamanda yokluk da olmayan bu sûretlerin buldukları bir varlıksal mertebe bulunmalıdır ki, bu mertebe Misâl Âlemi'dir. Öyleyse Misâl Âlemi denen bir âlem mevcuttur ve hayalî sûretler onda yer almaktadırlar. Bu âlem, şekli, rengi, ölçüsü vb. cismânî nesnelere ait özelliklere sahip ama maddeden soyut muallak sûretlerin âlemidir.³⁴

3. Argüman: Hayalî nesnelere görme nefse ait soyut bir durumdur.

Misâl Âlemi'nin kanıtlanması konusunda daha çok İshrâkîler tarafından kendilerine özgü geliştirilmiş olan görme teorisine başvurulur. Bu teoride yukarıda hayalî sûretlerin soyutluğunun gösterilmesi hakkında zikrettiğimiz kanıttan hareket edilir ve hayalî nesnelere görmenin maddî dünyada değil nefsin idrâk edebildiği başka bir âlemde olduğuna dikkat çekilir. Hayalî varlıkları görmenin kendisinde meydana geldiği bu âlem

³³ Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, 427-428; Selminî, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 89, 91.

³⁴ Şemseddin Şehrezûrî, *Resâilu'ş-şecere'ti'l-ilâhiyye*, 3/457.

Misâl Âlemi de denilen Hayal Âlemi'dir. Bundan dolayı Misâl Âlemi görüşü doğrudur.³⁵

4. Argüman: Tetâbuk-i kevineyn (Âlem-i kebîr (kozmos) ile Âlem-i sağîrin (insan) mütekâbiliyeti)

Antropokozmik yani insanı âlem-i sağîr âlemi de insan-ı kebîr kabul eden anlayıştan hareketle de Misâl Âlemi'nin varlığı ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu anlayışa göre büyük âlem olan kâinatta yer alan her şey insan âleminde de mevcuttur. Dolayısıyla insanda tahakkuk eden her şey, kâinatta da tahakkuk etmiştir. İnsanda bulunan şeyler özet şekilde bulunur. Âlemde ise ayrıntılı olarak bulunur. Bu duruma Ehl-i İrfân'ın kitaplarında tetâbuk-i kevineyn denilir. Öte yandan insanî hakîkatin en yüksekte en düşüğüne kadar çeşitli varlık mertebeleri vardır. Ruh (Akıl), Kalb (Nefs), Hayal ve His bu varlık mertebelerindedir. Tetâbuk-i kevineyn ilkesi gereği insanda bulunan her bir varlık mertebesinin kâinatta da karşılığı olmalıdır. İnsanda Kalb/Nefs mertebesi ile His mertebesi arasında Hayal mertebesi yer almaktadır. Hayal bu ikisi arasında orta mertebeyi yani Berzah'ı oluşturmaktadır. İnsandaki bu durumun büyük âlemde de karşılığı vardır. Buna göre Akıl ve Nefs-i Küllî Âlemi ile Cisimler Âlemi arasında bir Berzah bulunmalıdır. Bu Berzah, Misâl Âlemi'dir. Bu bakımdan Misâl Âlemi kozmik hayal gücüne tekâbül etmektedir.³⁶

5. Argüman: İmkân-ı eşref ve imkân-ı ahas delili Misâl Âlemi'nin varlığının imkânını kanıtlar.

Bu argüman Misâl Âlemi hakkındaki özel kanıtları ihtivâ eder. Şöyle ki, yukarıda Misâl Âlemi ile ilgili genel girişte ifâde edildiği üzere bu âlem ve varlık mertebesi, yapısal olarak kendi içinde farklı katman ve kategorilere sahiptir. Bunların varlık mertebelerinin iniş yayında olan kısmına Misâl-i İmkânî veya Misâl-i Nüzûlî, çıkış yayında olanına Misâl-i Muhâlî veya Misâl-i Suûdî denilmekteydi. Misâl Âlemi'ni ispat etmek maksadıyla burhân tertip eden bazı yazarlar bu ikisi arasında ayırıma gitmiş ve nüzûlî için ayrı, suûdî için ayrı burhanlara başvurmuşlardır. Bu bağlamda nüzûlî Misâl Âlemi mertebesi için daha çok Şeyh-i İşrâk'ın felsefe

³⁵ Selminî, *el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 95-97. Bu delil Fenârî tarafından da nakledilir (Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, 428-429).

³⁶ Seher Hiyâbânî, "Berresî-yi Tatbîkî-yi Âlem-i Misâl u Berzah", *Fasl-nâme-i İlmî* 34 (Yaz 1397), 80-81; Hasan Ramazânî-yi Horasânî de Sâinüddîn İbn Türke'nin *et-Temhîd şerhu Kavâidi'-Tevhîd* isimli eserine yaptığı ta'likinde bu delile yer verir. (bk. Sâinüddîn İbn Türke, *et-Temhîd Şerhu Kavâidi'-Tevhîd* (Beyrut: Müessesetü Ümmi'l-Kurâ, 2011), 418-419.)

ıstılahına kazandırdığı bir terim olan imkân-ı eşref ilkesi doğrultusunda burhân tertip olunur. İmkân-ı eşref kaidesinde tertip edilen argümanı şu şekilde tanzim etmek mümkündür:

Âlem-i muzlim yani karanlık âlem olarak kabul edilen maddî âlemde ağırlık, üst üste yığılma, terkip, perdelilik, uzayda yer kaplama gibi özelliklere sahip cismânî nesnelere bulunmaktadır. Ayrıca bu muzlim âlemde yer alan insan gibi canlılar algılarında göz, kulak, burun vb. organlara ihtiyaç duyarlar. Tabiat âleminin varlıkları düşük ve eksikli varlıklardır. Âlem-i muzlim de düşük ve eksikli bir âlemdir. Öte yandan bu gibi niceliksel olan ya da olmayan böyle kusurları bulunmayan ve sınırlamalar ve eksikliklerden korunmuş olan bir âlem düşünülebilir. Bu düşük ve kusurlu olan âlemin illeti daha üstün/eşref bir mevcuttur. Bu âlem, âlem-i muzlim ile paydaştır. Âlem-i muzlimi önceler ve tahakkuk etmiştir. Düşük ve kusurlu olan mâluldür ve onun illeti daha üstün ve şerefli olmalıdır. Çünkü düşük ve kusurlu olanın illetinin daha üstün ve eşref olması gerekir. Düşük ve kusurlu olan âlemin eşref illeti Nûru'l-Envâr değildir. Çünkü bu durum birden yalnız bir çıkması ilkesiyle bağdaşmaz. Ayrıca Nûru'l-Envâr sırf nûrdur ve sırf soyuttur. Onun düşük ve kusurlu olan cismânî âlemle hiçbir şekilde paydaşlığı yoktur. Kâhîr nûrlar âlemi de bu kusurlu ve eksik olan cismânî âlemin illet-i eşrefi olamaz. Çünkü yine ikisi arasında paydaşlık yoktur. Kâhîr nûrlar sırf soyut ve tam varlıklardır. Karanlık olan cisimler âlemi ise maddîdir. Dolayısıyla aralarında paydaşlık yoktur. Cisimler de illet-i eşref olamazlar. Çünkü onlar da düşük ve kusurludurlar. Düşük ve kusurlu olanın illet-i eşref olması mümkün değildir. Şu hâlde illet-i eşref bir cevher olmalıdır ve bu cevher ne tam olarak sırf cisimler âleminin durumlarıyla paydaş ne de sırf soyutluk âleminin durumlarıyla paydaş olmalıdır. Böyle bir berzahlık şartını taşıyan bir âlemin olması zorunludur. Bu âlem de Misâl Âlemi olarak adlandırılan âlemden ibarettir.³⁷

İmkân-ı ahas kuralına göre varlığın hakîkatinin biri saf fiil ve mutlak kemâl ciheti, diğeri ise saf kuvve ve salt kâbiliyet ciheti olmak üzere iki durumu vardır. Varlığın hakîkatinin saf fiiliyyet ve kemâl-i mutlaka ulaşan tarafı Tanrı yani zorunlu varlıktır ki O, kemâlin en güçlü hâli ve sonsuz fazilettedir ve fiil bakımından sonludur. Varlığın hakîkatinin saf kuvve

³⁷ Vecîhe Âdilî – Mîhrdâd Emîrî, “Berresî-yi Hâneş-i Tahlîlî-İntiqâdî-yi Âlem-i Misâl-i Şeyh-i İşrâq ez Dîdgâh-ı Mulla Sadrâ”, *Pejûheş-nâme-i Mezâhib-i İslâmî*, Pâyîz u Zemistân 12 (Mart 1398), 301-302.

ve sırf kabulde biten yönü ise eksiklik veya kusurluluktan ibâret olan ilk heyûlâ/ilk maddedir. Bu ilk madde fiiliyeti kabul konusunda sınırsız ve sonsuzdur. Yani o mutlak imkândır. Bu ikisi arasında kalan ontolojik alan ara varlık mertebelerine imkân tanır. Bu bağlamda Âlem-i Misâl-i Sûudî'nin varlık mertebelerinde bulunması mümkündür.³⁸

6. Argüman: Misâl Âlemi'nin varlığı hakkındaki haberler mütevatir haber derecesindedir.

Misâl Âlemi'nin varlığının kanıtı olarak bu âlemi tecrübe edenlerin ve bunlardan nakledilenlerin sayısal çokluğu da gösterilir. Bu bakımdan gerek Hz. Peygamber gerek sahâbiler, imâmlar ya da sâlih ve velî kulların bu âleme dâir tecrübelerinin aktarıldığı rivâyetler dikkate alındığında, bu kadar insanın böyle bir âlemin varlığı konusunda hata etmeyecekleri kabul edilir ve bu tevâtür onun varlığının kanıtı sayılır.³⁹

2.2. Naklî Kanıtlar

Kutbeddîn-i Şîrâzî ve İşkeverî gibi bazı İşrâkî filozoflar,⁴⁰ bazı Selefî âlimler⁴¹ ile İrfân geleneğine mensup sûfîler Misâl Âlemi'nin varlığı

³⁸ Safiyye Vâsî, "Âlem-i Misâl der Nazar-ı Mulla Sadrâ", *Faşnâme-i Endîşe-yi Dînî-yi Dânişgâh-ı Şîrâz* 30 (Bahar 2009), 84-90.

³⁹ Nitekim Selminî, Misâl Âlemi'nin varlığının kanıtlarını zikrederken ikinci kanıt olarak tevâtürü gösterir. Buna göre peygamberler, velîler ve müteelîh filozoflar Mutlak Misâl Âlemi'ni çok defa müşâhede etmişler, bu müşâhedelerini de bize haber vermişlerdir. Dolayısıyla bu bağlamda Misâl Âlemi'nin varlığı burhânî açıdan kesindir. Çünkü mantıksal açıdan yakîniyyâtın iki ana grubuna, müşâhedât ve mütevatîrâtı dayanır. Misâl Âlemi'nin varlığı onu müşâhede eden peygamber, velî ve müteelîh filozof için müşâhedât cihetinden kesindir. Bizim açımızdan ise müşâhede eden ve bunu haber verenlerin sayılarındaki çokluk nedeniyle mütevatîrât cihetinden kesinlik arz etmektedir. Bk. Selminî, *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, 92. Ayrıca birçok din âliminin dîni metinleri yorumlarken veya bir dînî konuyu ele alırken yeri geldiğinde bu âlemle ilgili atıfları ve bu âlemin varlığını kabul ettiğine dâir yorumları da ayrıca bu âlem ile ilgili bir tür icmanın olduğu fikrine yol açmıştır. Nitekim Abdülfettah b. Kudeyş'in Âlemü'l-misâl: Hakikatuhû ve edilletuhû ve akvâlu'l-ulemâ fîhi isimli eserinin ana fikri bu icma iddiasıdır.

⁴⁰ Kutbeddîn-i Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, thk. Abdullah Nûrânî-Mehdî Muhakkik (Kum: İntişarat-ı Bidar, 1379), 437; Bahâeddîn-i Lâhîcî İşkeverî, "Risâle-yi misâliyye-yi nûriyye", thk. İhsân Fettâhî Erdkânî, *Faşnâme-i İsrâ* 1 (Sonbahar 1388), 156-158.

⁴¹ Selefî ulemânın Misâl Âlemi'ne dair açıklamalar yapması tuhaf karşılanabilir. Ancak gerek Kur'an'daki birtakım âyetlerin ve gerekse bazı hadislerin anlamlarının maddî olarak anlaşılmasının doğuracağı çeşitli teolojik sorunlar onların Misâl ve Hayal Âlemi anlayışını benimsemelerine ve ona dair açıklamalar yapmalarına yol açmıştır. Konu hakkında etraflı bir değerlendirme için bk. Abdülfettah b. Kudeyş, *Âlemü'l-misâl: Hakikatuhû ve edilletuhû ve akvâlu'l-ulemâ fîhi* (San'a: Dâru Usûli'd-dîn, 2018).

konusunda naklî deliller getirirler. Kaynaklar incelendiğinde Hakk'ın Tûr Dağı'nda Hz. Mûsâ için ateş sûretinde tecellî etmesi,⁴² isimlerin Hz. Âdem'e tâlimi ve bunların meleklerle ve Hz. Âdem'e arz olunması,⁴³ Cebrâîl'in ve diğer birtakım meleklerin Hz. İbrâhîm'e, Hz. Lût'a ve Hz. Meryem'e görünmeleri,⁴⁴ sihirbazların asalarının ve iplerinin insanların gözlerinde yılan sûretine bürünmesi⁴⁵ ile ilgili âyetler ile Allah'ın rüyada görülmesi,⁴⁶ Allah'ın mahşer günü mü'minler için çeşitli sûretler içinde tecellî etmesi,⁴⁷ Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi,⁴⁸ iman, sekînet, namaz, oruç, iyi ve kötü ameller, akrabalık bağı, dualar ve zikirler, lânet etme, mâruf ve münker, günler ve geceler, dünya, fitneler, ölüm, birtakım sûreler vb. gibi soyut anlamların sûretler içinde kişileştirilmiş olarak Hz. Peygamber tarafından müşâhede edilmeleri⁴⁹ ile ilgili birçok hadisın Misâl Âlemi ile ilişkilendirildiği ve bu âlemin varlığına kanıt olarak ileri sürüldüğü görülür.

Misâl Âlemi'nin naklî kanıtlardan hareketle ispatlanmasına örnek olarak Yemenli Selefî âlim Ebû Abdullah İbnü'l-Vezîr'in (öl. 840/1436) derlediği kanıtları verebiliriz. İbnü'l-Vezîr, Selefî düşünceye yöneltilen çeşitli itiraz noktalarını da ele aldığı *el-Avâsım ve'l-kavâsım* isimli hacimli eserinde nasslarda yer alan teşbîhî ifâdelerin zâhirî anlam ortadan kaldırılmadan te'vîlinin imkânını tartışırken bunu varlık mertebeleri fikri çerçevesinde temellendirir. Bu bağlamda varlığa dair ikinci mertebe olarak zikrettiği Misâl Âlemi mertebesi duyularla idrâk edilebilen dış dünyadan başka bir âlemdir. Bu âlemde maddî dünyada hâricî varlığı bulunmayan bazı şeyler birtakım şahıslara görünmektedir. Bunları bu şahıslar dışında kimse idrâk edemez. Uyuyan kişinin rüyası ya da hastanın gördüğü halisünasyonlar bu kabilden şeylerdir. Keşf ehli de bu tarz şeyleri görmektedir. Onlar da

⁴² Tâhâ 20/10; Kasas 28/29; Neml 27/7.

⁴³ Bakara 2/31-33.

⁴⁴ Hûd 11/69; Hicr 15/51; Meryem 19/17.

⁴⁵ Tâhâ 20/66.

⁴⁶ Tirmizî, Tefsîr: 39, No:3235, 5/368; Ahmed İbni Hanbel, *Müsned*, No:16621, 5/584; Hakim, *el-Müstedrek*, No:1912-13, 1/702; Ebu Ya'lâ, *Müsned*, No:2608, 4/475; Darimî, Ru'yâ:12, No:2073, 1/567.

⁴⁷ Buharî, Rikak 52, Ezan 129, Tevhit 24, Müslim, İman 299.

⁴⁸ Buharî, Tabir 2, 10; Müslim, Rüya 10; (2266); *Muwatta*, Rüya 1, (2, 956).

⁴⁹ Soyut anlamların kişileştirilerek müşâhede olunmalarına dair hadislerin hem tahriri hem de Misâl Âlemi bağlamında yorumlanmaları hakkında bk. Celâleddin es-Süyûtî, *el-Meâni'd-dakika fî idrâki'l-hakika*, nşr. Abdülhakîm Enîs (b.y. el-Alûke, 2016).

maddî dünyada bir varlığı olmayan şeyleri bizim dış dünyadaki nesnelere müşâhede ettiğimiz gibi müşâhede etmektedirler. Peygamberlere gelen vahiy de bu tarz bir durumdur. Onlar da uyanıkken ve sağlıklı oldukları hâlde bu tarz şeyleri müşâhede ederler. Vahiyler ve ilhâmlar onlara bu kanaldan gelir. Peygamberler de sair insanların uykuda telakkî ettikleri sûretleri bu şekilde uyanıkken alırlar. Sûfiler de buna benzer bir duruma sahiptirler. Bununla birlikte rüyada ya da hastalık durumunda maddî dünyada olmayan şeyleri görme konusunda bir tartışma yokken, bunun uyanıkken ve sağlıklıyken gerçekleşmesi hususunda çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Bunun için çeşitli naklî, aklî ve keşfi kanıtlar ileri sürülmüştür. Burada naklî kanıtların nasıl anlaşıldığına örnek mâhiyetinde İbnü'l-Vezîr'den birkaç örnek zikredebiliriz:

1. İbnü'l-Vezîr'in bu çerçevede zikrettiği kanıtların ilki firavunun sihirbazlarının sihri karşısında insanların durumunu tasvir eden "*Mûsâ dedi ki: Siz atmınız! Sihirbazlar bunun üzerine attıklarında insanların gözlerini büyüledirler. Onları dehşete düşürdüler ve azametli bir sihir ortaya koydular.*"⁵⁰ ve "*Onların ip ve asaları sihirlerinden ötürü Mûsâ'ya koşuyorlarmış gibi tahayyül ettirildi.*"⁵¹ âyetleridir. Bu âyetlere göre sihrin neticesinde insanların ve Hz. Mûsâ'nın sihirbazların asa ve iplerini bu şekilde müşâhede etmeleri, görme gücünde hayal yoluyla bir şeyin varlık kazanabileceğinin delilidir. Bu şeylerin sağlıklı ve uyanıkken maddî dünyada gerçek varlığının olmamasının bir önemi yoktur. Nitekim âyette "*sihirlerinden ötürü Mûsâ'ya koşuyorlarmış gibi tahayyül ettirildi*" denmektedir. Bu ipler ve asalar tahayyülde koşar gibi görünseler de gerçekte koşmuyor ya da hareket etmiyorlardı. Bu nedenle bu durum tahyîl/hayal gösterme olarak adlandırılmıştır. Yine Meryem Sûresi'nin 17. âyetinde geçen "*Böylece Cebrâîl, Meryem'e eli-yüzü düzgün bir insan görünümünde temessül etti.*" ifadesi, meleklerin Lut Kavmi için güzel yüzlü delikanlılar olarak tasavvur olunmaları ve Cebrâîl'in Hz. Peygamber'e Dihyetü'l-Kelbî ve bedevî şeklinde gelmesindeki durumlar da İbnü'l-Vezîr'e göre böyledir. Çünkü meleklerin ve Cebrâîl'in gerçek sûreti insanlara göründükleri sûretten çok daha azametlidir.

⁵⁰ A'râf 7/116.

⁵¹ Tâhâ 20/66.

2. İbnü'l-Vezîr'e göre "Gözlerim uyur ama kalbim asla uyumaz."⁵² hadisi de böyle bir âlemin varlığının nakli kanıtlarındandır. Buna göre bu hadis bize Hz. Peygamber'in kalbinin uyanık olduğunu ispat etmektedir. Öte yandan uykuda iken Hz. Peygamber'e dış dünyada varlığı bulunmayan birtakım şeyler tahayyül ettirilmektedir. Nitekim Uhud Savaşı öncesi gördüğü rüyada Hz. Peygamber'e kılıcında bir çentik açıldığının tahayyülü ve bir ineğin boğazlandığının temessül olunması bu tür dış dünyada bir gerçekliği olmayan şeylerin bulunmasının örneğidir. Bu nedenle Hz. Peygamber, kendisi dışındakilerin uyanıkken oldukları gibi uykudayken de uyanık gibidir. Çünkü O, uykuda sadece dış duyu organlarını kullanmayı bırakmış, bununla beraber kalbini kullanmaya devam etmiştir. Bundan dolayı kalbinin uyumadığını söylemiş ve uykusu bu şekilde olduğundan dolayı da uyandığında abdest almamıştır.

3. Kezâ İbnü'l-Vezîr "Cennet ve cehennem bana şu duvar üzerinde arz olundu."⁵³ hadisinin de buna kanıt olarak ileri sürüldüğünü zikreder. Buna göre Hz. Peygamber cennet ve cehennemi duvar üzerinde müşâhede ettiğinde uyanıktır ve kusûf namazı kılmaktadır. Ayrıca cennet ve cehennemin olanca genişliğine rağmen gerçekte bu duvara nakledilmeleri de muhaldir. Hz. Peygamber bunları gerçekte değil ancak göğün suya yansımaları ya da aynadaki görüntüdeki gibi muhayyel olarak görmüştür.

4. Ölümün kıyâmet günü beyaz bir koç sûretinde getirilmesi hadisi⁵⁴ de böyle bir âlemin varlığına kanıt olarak sunulan nakli delillerdendir. İbnü'l-Vezîr kelâmçıların büyük çoğunluğunun ölümün hakikî anlamda cisimleşmesini imkânsız kabul ettiklerine işâret eder.

5. Hz. Peygamber'in "Beni rüyada gören gerçekten beni görmüştür. Çünkü şeytan benim sûretimle temessül edemez."⁵⁵ hadisi de İbnü'l-Vezîr'e göre bu husustaki delillerdendir. Çünkü Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi duysal olup gerçek bir görme değildir. Çünkü bu görmede Hz. Peygamber'in şahsı Medîne'deki kabrinden kendisini gören şahsın bulunduğu mekâna intikâl etmemektedir. Aksine bu görüş Hz. Peygamber'in sûretinin uykudaki şahsın duyularında bulunuşu yoluyla gerçekleşmektedir.

⁵² Buhârî, Menâkıb, 24.

⁵³ Buhârî, Ezân, 91.

⁵⁴ Buhârî, Tefsir, Meryem 2.

⁵⁵ Buhârî, İlm 38; Ta'bir 10; Müslim, Ru'yâ 11.

İbnü'l-Vezîr bu tarz naklî kanıtların yanı sıra çeşitli teolojik problemlerin çözümlenmesi için de Misâl Âlemi tarzı bir varlık mertebesinin bulunması gerektiği kanaatindedir. Bu bağlamda söz gelimi kıyâmette Allah'ın mü'minlere sûretler değiştirerek görünmesi veya soyut mânâlar ve amellerin varlık kazanmalarının yaratacağı başta hulûl olmak üzere çeşitli sorunların ya da Hz. Mûsâ'nın ölüm meleğinin gözünü çıkarması örneğinde olduğu üzere bazı nasslarda görülen ve yorumlanması gerçekten güç olan hususların anlaşılması ve doğru te'vîl için Misâl Âlemi gibi bir mertebenin olması şarttır. Böylece nassın aslî anlamı iptal edilmeksizin anlaşılması mümkün olur.⁵⁶

Ehl-i İrfân içerisinde naklî delilleri Misâl Âlemi anlayışının dînî düşünce açısından önemine vurgu yaparak en dikkat çekici şekilde kullanan kişi ise Şah Veliyyullah Dehlevî (öl. 1176/1762)'dir. Dehlevî *magnum opusu* olan *Hüccetullahi'l-Bâliğa*'da Misâl Âlemi'ni inceler ve ispatı hususunda da naklî kanıtlara başvurur. Ona göre pek çok hadiste mânâların kendi özelliklerine uygun cisimlerle kendisinde temessül ettiği fakat kendisi unsurî olmayan bir âlemden bahsedilir. Mânâlar yeryüzünde ortaya çıkmazdan önce âlemdeki bu mertebede bir tür varoluşla ortaya çıkarlar. Yeryüzünde ortaya çıktıklarında ise bu mertebede nasıl iseler o şekilde ortaya çıkarlar.

Dehlevî'ye göre bu âleme delâlet eden çok sayıda hadis vardır. Söz gelimi ölüm, kabir hayatı, mahşerde olacak olan birtakım hususlar, Allah'ın birtakım sûretler içerisinde görülmesi vb. gibi durumlara işaret eden hadislerin tamamı Misâl Âlemi olarak adlandırılan bir âlemin varlığı çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bütün bu hususlara gönderme yapan

⁵⁶İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 8/292-297. İbnü'l-Vezîr'de gördüğümüz bu kanıtların benzerleri ve daha fazlasını Süyûtî de nakleder. Süyûtî mânâların maddî âlemde görünmediğini, ancak bunların Melekût Âlemi'nde görülebilir olduklarını söyler. Bu âlemde mânâlar kendilerine uygun şekiller kazanırlar ve görülür ve konuşurlar. Bu durum sûflerin isbat ettikleri Misâl Âlemi türünden bir durumdur. Süyûtî okurunu bunu inkâr edenlerin kendisini kandırmalarına karşı dikkatli olmak hususunda da uyarır. Böyle bir âlemin varlığı konusunda kendisinin çeşitli deliller getirdiğini açıklar. Birçok hadisin bu âleme delâlet ettiğini imânın, namazın, kıraatin, ilmin, günler ve gecelerin, akrabalık bağının, zikrin sûret kazanması ve konuşmaları ile ilgili hadislerin bulunduğunu belirtir. Kendisinin bu konuya dair *el-Meâni'd-dakika fi idrâki'l-hakika* isimli müstakil bir risâle de kaleme aldığını söyler. (bk. Ahmed b. Abdullah ed-Derûbî, *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâhidü'l-Efkâr li Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî: mine'l-Âye (113) min Süreti Âli İmrân ile'l-Âye (48) min Süreti Tevbe* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Dâvet ve Usûlü'd-Dîn Fakültesi, Doktora Tezi, 1425).

âyet ve hadislerin rasyonel bir şekilde te'vilini kabul etmeyen Dehlevî bu konudaki şer'î nassların te'vilsiz bir biçimde anlaşılmasının ancak Misâl Âlemi'nin varlığı ile anlam kazanacağını savunmaktadır.⁵⁷

2.3. Keşfi Kanıtlar

Misâl Âlemi'nin varlığını kabul eden ulemâ, felâsife ve sûfiyyeye mensup şahıslara ait birçok eserde Misâl Âlemi'nden bahsedilirken erbâb-ı riyâzâtın mükâşefelerine başvurulur. Birinin bedeninden ayrıldığında müşâhede ettiği rü'yetler ya da halveti esnasındaki tecrübeleri bu tür eserlerde sıkça görülen Munfasıl Hayal ve Mutlak Misâl Âlemi'nin varlığı hakkındaki tecrübî kanıtlardır. Nitekim müteellih filozoflardan olan Sühreverdî Misâl Âlemi'ne dâir keşfini bir kanıt olarak öne sürer.⁵⁸ Öte yandan İbnü'l-Arabî gibi bazı sûfîler bu âlemdeki müşâhedelerine eserlerinde yer vermişlerdir.⁵⁹ Bu tarz anlatıları ihtivâ eden kitaplar da bu âlemin keşfi açısından kanıtları olarak görülmektedir.⁶⁰ Keşfi bir kanıt olarak kabul eden kaynaklar fazla ayrıntı vermezler. Bununla birlikte

⁵⁷ Şah Velîyullah Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, thk. es-Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2005), 43-45. Misâl Âlemi doktrini Dehlevî'nin dînî düşüncesinin önemli ilkelerinden biridir. Dehlevî başta bilgi teorisi olmak üzere vahiy anlayışı, meâd, mucizeler vb. temel din felsefesi problemlerinin çözümünde Misâl Âlemi doktrinini etkin şekilde kullanan âlim-sûfîlerdendir. Konuya dair etraflı bir değerlendirme için bk. Fuad S. Naeem, "The Imaginal World (Âlam al-Mithâl) in the Philosophy of Shâh Wali Allâh al-Dihlawî", *Islamic Studies* 44/3 (Sonbahar 2005), 363-390.
⁵⁸ Şeyh-i İsrâk âlemlerin dört farklı katmanı olduğunu, bunların 1. Kâhîr Nûrlar (Ukûl) 2. Müdebbir Nûrlar (Nüfûs) 3. Nûrânî ve zulmânî Misâl Âlemi 4. Cisimler Âlemi olduğunu müşâhede ettiğini söyler. (bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 575). Ayrıca Şeyh-i İsrâk'ın simyâ ilmi yoluyla Misâl Âlemi'nden bazı şeyleri yanındakilere gösterebildiği de rivâyet edilir. Konu hakkında bk. Yusuf Ziya, "Şeyh Sühreverdî ve Simyagerlik", *Mihrab* 7 (İstanbul: Âgâh Mazlûm, 1340/1924), 1/213-215; a.mlf., "Şeyh Sühreverdî ve Simyagerlik", *Mihrab* 8 (İstanbul: Âgâh Mazlûm, 1340/1924), 1/245-248.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî'nin Misâl Âlemi'ne dâir tecrübeleri ve bu âlemle ilgili görüşleri için en kullanışlı eser Mahmûd Çurâb'ın *el-Hayal: Âlemü'l-berzah ve'l-misâl min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî* isimli eseridir. Eserde Şeyh-i Ekber'in Misâl Âlemi ve hayal kavramı hakkındaki görüşleri ona ait eserlerden istifade edilerek bir araya getirilmiştir. Şeyh bu eserlerinin bazılarında Misâl Âlemi'nde yaşadığı çeşitli tecrübeleri aktarır. Bunlar içerisinde Simsime Arzı diye adlandırılan âlemde tecrübe ettiği şeylere dair anekdotu dikkat çekicidir. (bk. İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/195-201. (8. Bâb: Âdem'in çamurunun hamurundan arta kalandan yaratılan âlem hakkında)

⁶⁰ Misâl Âlemi'nin varlığının kanıtlanması hakkında yazan bazı müellifler erbâb-ı riyâzet ve müşâhedenin tecrübelerini bu hususta kanıt olarak görürler. Bk. Selmîni, *el-Müsülü'l-akliyye-tü'l-Eflâtûniyye*, 92-95; Bahâeddîn-i Lâhîcî İşkeverî, "Risâle-yi misâliyye-yi nûriyye", 164-165; Hasan Hasanzâde Âmülî, *Dü Risâle*, 199-201.

İbnü'l-Vezîr gibi bazı yazarların Misâl Âlemi'nin keşfi kanıtları hakkındaki açıklamalarında dikkat çeken detaylar yer alır. İbnü'l-Vezîr'e göre ehl-i tasavvufun şartlarına uygun olarak zikir ve halvetlere devam eden kişi Misâl Âlemi hakkında zorunlu tecrübi bir bilgi elde eder. Fahreddin Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb*'da yer alan halvet ehlinin birtakım sesler işittikleri ve bunda hiçbir kuşku bulunmadığı şeklindeki ifadesi İbnü'l-Vezîr'in dayanak noktasıdır. Râzî bu hususta felsefecilerin de tasavvuf ehli ile aynı kanaati paylaştıklarını, çünkü onların da (en azından bir kısmının) riyâzet ve halvet ehli olduklarını söylemektedir. Ona göre ehl-i tasavvuf ile felâsife arasında bu konudaki ayrışma, görülen ya da duyulan şeylerin mâhiyetine dönüktür. Bu çerçevede bu görülen ve duyulan şeyler felâsifeye göre rüya gibi hayalde canlanan şeylerden ibârettir. Bir gerçekliği yoktur. İbnü'l-Vezîr Râzî'nin bu noktada felâsifeden ayrıldığını savunur. Çünkü Râzî halvet ve riyâzet sonucu duyulan ses ve görüntülerin gerçek olduğunu kabul etmek gerektiğini, zîrâ ortada bunların hayal olmasını gerektiren bir durum bulunmadığını iddia etmektedir.

İbnü'l-Vezîr ehl-i riyâzâtın bu tür müşâhedelerinin çok sayıda kişi tarafından tecrübe edilmesinden dolayı tevâtür derecesinde olduğunu kabul etmekle beraber bunların doğru olduğunu kabul etsek bile müşâhedeye kanıt bulmakta zorlanacağımız görüşündedir. Çünkü söz gelimi halvette gâibden duyulan seslerin maddî dünyada bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu sesler araz oldukları için kendi varlıkları bulunmadığından dolayı ancak bazı konularda duyusal varlık kazanmaktadırlar. Yani bu sesler herkes tarafından aynı şekilde duyulmamaktadır. Bununla beraber ehl-i halvetin başkaları tarafından işitilemeyen sesler konusundaki zorunlu tecrübeleri sahîh ise o zaman görüşleri güçlenir. İbnü'l-Vezîr bunun sıhhatine dair iki önemli kanıt ileri sürer. İlk kanıt görülenlerin mütevatir haber derecesinde olmasına dayanır. İkinci kanıt ise oldukça şaşırtıcı bir örnek olan sihirli aynalarla ilgili rivâyet ve görgü tanıklığıdır. Bu kanıtları şöyle özetleyebiliriz:

1. Riyâzet yapan sûfîler uyanırken keşif perdelerin ardındaki şeyleri müşâhede ettiklerini iddia etmektedirler. Sûfîlerden nakledilen bu tür haberler tevâtür derecesindedir. Çünkü bu iddialar çok büyük kalabalıklar tarafından dile getirilmektedir. Bunun için böyle büyük kalabalıkların yalancılıkla itham edilmeleri doğru değildir. Bu durumda bu müşâhadenin maddî gerçekliğe değil duyusal düzeye hamlolunması zorunludur.

Zîrâ muhakkik Kelâm âlimlerinden bir kısmı keşif bir perdenin arkasından görülebilmesini imkânsız saymaktadır. Sûfiler bu duyuşal düzey olarak nitelenen durumu Misâl Âlemi diye adlandırmaktadırlar. Bu hususta da “(miraç yolculuğu sırasında) Mûsâ’yı kızıl bir kum tepesi yanındaki kabrinde kıyâm etmiş namaz kılarken gördüm.” hadisi⁶¹ gibi zâhiri itibariyle bazı problemler içeren hadislerle bu durum arasında paralellik kurarlar. Çünkü aynı gece Hz. Peygamber, Hz. Mûsâ’yı altıncı semâ katında görmüştür. Dolayısıyla burada bir tür tenâkuz durumu ortaya çıkar. Bu tenâkuz ancak Misâl Âlemi’ndeki keşfi kabulde ortadan kalkacaktır.

2. Bazı ulemâya göre bütün dünyayı gösterme özelliğine sahip bazı sihirli aynalar mevcuttur. Bunlar “münccim aynası” diye adlandırılan aynalardır. Bunlara dair haberler çok meşhur, hatta mütevatirdir. İbnü'l-Vezîr bu aynalarla ilgili Kadı Şerefüddin Hasan b. Muhammed en-Nahvî isimli bir dostundan birebir tanıklık nakleder. Buna göre Kadı Şerefüddin bir seyahati esnasında böyle bir aynayı bizzat görür. Bu aynada ona dünyanın çeşitli bölgeleri ve Müslümanlara ait bazı şehirler seyrettirilir. Hatta San’a şehrinin mezraları ve surları bu aynada ona görünür. Kadı, San’a gibi bildiği şehirlere ait doğru görüntüler dolayısıyla bilmediği beldelere ait görüntülerin doğruluğunu tespit eder.⁶²

İbnü'l-Vezîr’in bu anlattıkları dışında Misâl Âlemi için keşfi bir kanıt olarak gören diğer yazarlar bu tarz tecrübeleri nakleden kitaplara gönderme yapmakla yetinirler. Bu hususta daha çok *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*’nin 8. Bâb’ı olan Âdem’in çamurundan arta kalan parçadan yaratılan ve Hakikat Arzı diye adlandırılan yerin bilinmesi ve bu arzdaki sırların tuhafıklarının zikredilmesi bâbına gönderme yapıldığı görülmektedir.

Değerlendirme

Bu makalede İrfân, İşrâk ve Müteâlî Hikmet geleneklerinin ontolojilerinin ortak ögesi olan Misâl Âlemi doktrinine yöneltilen eleştirileri ve buna karşılık bu doktrinün müdâfileri tarafından Misâl Âlemi’nin varlığına dâir getirilen kanıtları incelemeye çalıştık. Bu bağlamda Misâl Âlemi’nin varlığını kabul etmeyenlerin itirazları ile kabul edenlerin kanıtları karşılaştırıldığında polemiklerin, tarafların farklı bilgi teorileri, farklı metafizik

⁶¹ Müslim, Fezâil 164.

⁶² İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 8/298-299.

sistemler, farklı antropoloji ve nefis teorilerini benimsemelerinden dolayı yaşandığı sonucuna ulaştık. İncelediğimiz kadarıyla doktrin, Meşşâî filozoflar ve bazı kelâmçılar tarafından kendi varlık ve bilgi paradigmalarına uygun görülmeyle eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin hemen tamamı filozoflar ve kelâmçıların nazari sistemlerine uygun şekilde rasyonel bir zemine oturmaktadır. Aristocu geleneğe bağlı skolastik bilimci bir bakışın ürünüdürler. Öte yandan bu bilimci bakış, Misâl Âlemi'ni kabul etmemekle beraber metafiziğin imkânını kabul etmesi nedeniyle katı materyalist bir ampirizme dayalı değildirler. Bundan dolayı itirazlar te-
orinin reddi açısından beklenen yıkıcı etkiye sahip değildirler. Bununla beraber Misâl Âlemi'ni kabul edenlere yönelik duygusallık, hayalperestlik ve uçarıklık îmâları itirazların tahtında müstetirdir.

Ayrıca makalede Misâl Âlemi'nin varlığına dair deliller de incelendi. Bu delillerin daha çok rasyonel, şer'î ve irfânî/keşfî kanıtlardan meydana gelmekte olduğu tespit edildi. Bu konuda bazı müdâfilerin doktrinini kanıtlanması için her üç cihetten de kanıtlara başvurmalarıyla dikkat çekmişlerdir. Misâl Âlemi hakkındaki itirazları en ayrıntılı biçimde ele alan Selmîni ile Kur'ân (beyân), burhân ve irfân arasındaki tearuzu ortadan kaldırma misyonuyla ortaya çıkan Molla Sadrâ gibi düşünürlerin bu husustaki çabaları kayda değerdir. Misâl Âlemi'nin varlığı hakkındaki nazari-rasyonel temelli kanıtlar, tespitimize göre muârizların skolastik bilimci yönteminin izlerini taşımaktadır. Fakat ne yazık ki, bu rasyonel kanıtların bugünün felsefî dünyasında bir karşılığı yoktur. Bununla birlikte bunlar daha çok Aristocu bilim geleneğine bağlı felâsifeye yine kendi argümanları ve yöntemleri ile verilmiş ve bu âlemin nesnel gerçekliğinin en azından aklen istib'adına mânî olma amacı güden cevaplar şeklinde düşünülmelidir.

Misâl Âlemi'nin varlığına dâir kanıtlar üzerinde yaptığımız bu çalışmanın neticesinde rasyonel bir zeminden doğmamış olmakla beraber doğrudan tecrübeyi ifâde etmesi dolayısıyla bu âlemin varlığına getirilmiş en etkili kanıtların şer'î ve keşfî açıdan ileri sürülen kanıtlar olduğu görüşündeyiz. Zîrâ bu kanıtlar Misâl Âlemi ve bunu idrâk eden kâbil ve aktif hayal gücünün özellikle metafizik ve dînî düşünce açısından önemini göstermektedir. Öyle ki, skolastik bilimciliğin hayali bir antikalar deposu olmaya mahkûm etmesine karşın bu kanıtlar sayesinde Ehl-i İrfân ve İshrâk onu harikalar yaratan atölye konumuna yükseltmiştir. Bu iki

burhân-ı kâtı'ın güçlü koruması, İsrâk ve İrfân gibi keşf ve müşâhedeye dayalı büyük anlatıların çocuksu hayaller ya da marazî zihinlerin ifrâzâtı olarak görülmesinin önüne set çekmektedir. Ayrıca bu iki ana kanıt günümüz için de anlamlıdır. Özellikle keşfî açıdan bu âlemi doğrudan tecrübe etmek ve ettirmek, dînî düşüncenin merkezinde konumlanan kutsala dair doğrudan tecrübenin hem varlığını ispat etmek açısından büyük önem taşımakta, hem de bu kutsala dair tecrübenin değersizleştirerek onu günümüzde sıkça karşılaşılan New Age akımlarının ellerine teslim edip dînî düşünceye bir psedo-science muamelesi yapılmasına da engel olmaktadır. Bu nedenle Misâl Âlemi üzerindeki tartışmaları incelemeye çalıştığımız bu çalışmamızla hem dînî düşüncenin bu tür problemlerine hem de geleneksel kozmolojinin anlaşılması için ortaya konan literatüre mütevazı bir katkı sunduğumuza inanıyoruz.

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

- Abdülfettah b. Kudeyş. *Âlemu'l-misâl: Hakikatuhû ve edilletuhû ve akvâlu'l-ulemâ fîhi*. San'a: Dâru Usûli'd-Dîn, 2018.
- Abdürrrezzâk-ı Lâhîcî. *Gevher-i Murâd*. Takdim. Zeynülâbidîn Kurbânî Lâhîcî. Tahran: Saye, 2004.
- Âdilî, Vecîhe - Emîrî, Mihrdâd. "Berresi-yi Hâneş-i Tahlîlî-İntiqâdî-yi Âlem-i Misâl-i Şeyh-i İsrâq ez Dîdgâh-ı Mulla Sadrâ". *Pejûheş-nâme-i Mezâhib-i İslâmî*, Pâyîz u Zemistân 12 (Mart 1398), 292-312.
- Âmülî, Hasan Hasanzâde. *Dü Risâle-i Müsül ü Misâl*. Tahran: Nesr-i Tübâ, 1382.
- Âmülî, Hasan Hasanzâde. *el-Hucecü'l-bâliğa alâ tecerrüdi'n-nefsi'n-nâtika*. Kum: Bustân-ı Kitâb, 1381.
- Bahâeddîn-i Lâhîcî İşkeverî. "Risâle-yi misâliyye-yi nûriyye". thk. İhsân Fettâhî Erdkânî. *Fasnâme-i İsrâ 1*, (Sonbahar 1388), 134-172.
- Celâleddin es-Süyûtî. *el-Meâni'd-dakika fî idrâki'l-hakika*. nşr. Dr. Abdülhakîm Enîs. B.y.: el-Alûke, 2016.
- Cemâlzâde, Abdürrizâ. "Der Âmedî ber Âlem-i Misâl yâ Suver-i Muallaka". *The Reserch Quarterly of İslamic Science* 20, (Autumn 2011), 1-18.
- Durusoy, Ali. "Hayal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/1-3. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Muhammed BEDİRHAN

- Ejder, Ali Rıza vd. “Vezâyif ve Kârberd-i Hayâl der Müşâhedât-ı Sûrî ez Nazar-ı İbn-i Sînâ”. *Journal of Religious Thought of Shiraz University* 2 (Yaz 2014), 111-130.
- Ekberiyân, Rıza. “Kuvve-i Hayal ve Âlem-i Suver-i Hayâlî”. *Âmûzehâ-yı Felsefî-Kelâmî* 8 (Sonbahar 1388), 3-32.
- Fahr, Qâsim Subhânî. “Tecerrüd-i Hayâl der Felsefe-yi İslâmî”. *Makâlât ve Berresihâ* 69 (Yaz 1380), 257-267.
- Fahreddin Râzî. *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye*. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1411.
- Hakikat, Sohrâb. “Âlem-i Misâl ez Manzar-ı Mîr Dâmâd”. *The Journal of Philosophical-Theological Reserch JPTR* 2 (Yaz 2018), 163-186.
- Hasan Ramazânî-yi Horasânî. *et-Temhîd Şerhu Kavâidi't-Tevhîd (Ta'likât)*. Beyrut: Müessesetü Ümmi'l-Kurâ, 2011.
- Hıyâbânî, Seher. “Berresi-yi Tatbîkî-yi Âlem-i Misâl u Berzah”. *Fasl-nâme-i İlmî* 34 (Yaz 1397), 75-100.
- İbn Sînâ. *el-Mübâhesât*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1362.
- İbn Sînâ. *en-Nefs min Kitâbi'ş-Şifâ*. thk. Hasan Hasanzâde Âmulî. Kum: Bustân-ı Kitâb, 1375.
- İbn Sînâ. *İşâretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-Tenbihât*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Uyûnu'l-hikme*. Kum: y.y., 1400.
- İbnü'l-Arabî. *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Vezîr. *el-Avâsım ve'l-kavâsım*. thk. Şuayb el-Arnâvüd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Kâvendî, Seher. “Hayâl ve İdrâkât-i Hayâlî ez Manzar-ı Şeyhu'r-Reis u Sadru'l-Müteellihîn”. *Mecmua-i Makâlât-ı Hümâyiş-i Beyne'l-milelî-yi İbn-i Sînâ*, 1-14.
- Kâvendî, Seher. “Hayâl ve Suver-i Hayâlî der dü Mekteb-i Sinevi ve İşrâkî”. *Hikmet-i Sinevi* 39 (Bahar-Yaz 1387), 63-80.
- Kutbeddîn-i Şîrâzî. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. thk. Abdullah Nûrânî-Mehdî Muhakkik. Tahran: Müessesetü Mutâlaati İslâmî, 1379.
- Molla Fenârî. *Misbâhu'l-Üns*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1416/1374.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Müteâliyye fi'l-Esfâri'l-Erbaati'l-Akliyye*. Takdim: Muhammed Rızâ Muzaffer. Tahran: Mektebetü'l-Mustafevî, 1378.
- Murâdî, Hasan -Ekberiyân, Rızâ. “Tecerrüd-i Hayâl ve Levâzım-i Felsefî ve Kelâmî-yi Ân”. *Âyine-yi Mârifet* 15 (Yaz 1387), 67-92.
- Rahîmpûr, Fürûğ. “Mebânî vü Âsâr-ı Mücerred yâ Mâddî-bûden-i Kuvve-i Hayâl ez Dîdgâh-ı İbn-i Sînâ, Sühreverdî ve Mulla Sadrâ”. *Mecelle-i İlmî-Pejûheşi-yi Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-ı İsfahan* 46 (Sonbahar 1385), 119-139.
- Sadeddin Taftâzânî. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998.
- Saydî, Mahmûd. “Delâlet-i Berâhîn-i İbn-i Sînâ der İsbât-ı Mücerred-bûden-i Nefs-i Nâtika ve ber Mâddî-bûden-i Kuvve-i Hayâl”. *Dü Fasnâme-i İnsan-pejûhî-yi Dîmî* 36 (Kış 1395), 139-156.
- Selminî. “el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye”. *el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1947.
- Sühreverdî. *Hikmetü'l-İşrâk*. çev. Eyüp Büyükyazıcı - Üsmetullah Samî. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2015.

Misâl Âlemi'nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar Ve Misâl Âlemi'nin İspatı

- Süyûtî. *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâhidü'l-Efkâr*. thk. Ahmed b. Abdullah ed-Derûbî. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Dâvet ve Usûlü'd-Dîn Fakültesi, 1425. (Basılmamış doktora tezi)
- Şah Veliyyullah Dehlevî. *Hüccetullahi'l-Bâliğa*. thk. Es-Seyyid Sâbık. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2005.
- Şemseddin Şehrezûrî. *Resâilu's-şecereti'l-ilâhiyye*. thk. Necefku Habîbî. Tahran: Müessesese-yi Pejûheşî-yi Hikmet u Felsefe-yi İrân, 1385.
- Turgay, Fatma. "Misâl Âlemi". ed. Ömer Türker. *İslam Düşüncesinde Teoriler*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Ubûdiyyet, Abdürresûl. *en-Nizâmu'l-Felsefî li Medraseti'l-Hikmeti'l-Müte'aliyye*. çev. Ali Abbas el-Müsevî. Beyrut: Merkezü'l-Hadârah li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016.
- Vâsîf, Safiyye. "Âlem-i Misâl ez Nazar-ı Mulla Sadrâ". *Faslnâme-i Endîşe-yi Dîni-yi Dânişgâh-ı Şîrâz* 30 (Bahar 2009), 75-102.
- Yezdânî, Abbâs. "Mukâyese-yi Didgâh-ı İbn-i Sinâ vü Mulla Sadrâ der Mevrid-i Tecerrüd-i Hayâl ve İrtibât-ı Ân bâ Meâd-ı Cismânî". *İlâhiyyat-ı Tatbîkî* 6 (Kış 1390), 95-108.
- Zebîhî, Muhammed - Hâdimî, Haydar Rızâ. "Câygâh-ı Hayâl der Nizâm-ı Hikmet-i Sinevî". *Âyine-yi Mârifet: Research Journal of Islamic Philosophy and Theology of Shahid Beheshti University* 13 (Kış 1386), 91-114.





Epistemolojik ve Ontolojik Manası Bakımından Hallâc-ı Mansur'un Hak ve Hakikat Telakkisi

*Hallâc-ı Mansur's Conception of Haq (right) and
Haqiqah (truth) in Terms of Its Epistemological
and Ontological Meaning*

Dr. Öğr. Üyesi

Selami ERDOĞAN



Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

orcid.org/0000-0002-7939-6823

selami_erdogan@dpu.edu.tr

Atıf / Cite as

Erdoğan, Selami. "Epistemolojik ve Ontolojik Manası Bakımından Hallâc-ı Mansur'un Hak ve Hakikat Telakkisi". *Sufiyye*, 11 (Aralık/December 2021), 39-78.

Öz

Hallâc'ın hak ve hakikat anlayışı, hukuki değerleri ortaya koyması bakımından fıkıh ilmi ile alakalı olduğu kadar, bilgi ve varlık tanımı bakımından İslam felsefesinin, kelamın ve tasavvufun da konusudur. Tasavvuftaki hâl ve makamların imkânı, kavramın epistemolojik yönüyle ilgilidir. Ontolojik olarak ele alındığında kavram; sudur, ışrak ve vahdet-i vücûd gibi varlık felsefeleriyle alakalı olmaktadır. Hallâc sonrası lafızcı yaklaşım, hâl ve makamların epistemolojik imkânını tasdik etse de kavramın ontolojik yönleri hakkındaki yorumları gereksiz bulmuştur. Kavramın tüm yönleriyle İslam Düşüncesi içerisinde olgunlaşması, Hallâc sonrası dönemde devam ettiği için “ene'l-hak” ifadesi, çağında ve sonrasında gereğiyle değerlendirilmemiştir. Bu değerlendirmeyi İbn Sina, sudurcu sabiteler üzerinden yapınca, Hallâc'ın anlaşılabilirliği ontolojik zemin, daha karışık bir hale gelmiştir. Hallac, soyut varlıkların varlığını savunurken sudurculara yaklaşır, onların çokluğunu savunurken de sudurculardan ayrılır. Diğer taraftan subutî sıfatların dışta varlığını tasdik etmesiyle kelam ulemasına yaklaşır, onların keyfiyetlerini açıklarken Sühreverdî'den ayrılır. Bu yönler, Hallâc'ın Tavâsin, Bustânu'l-ma'rife, Nusûsu'l-Kitâb, Divân-ı Hallâc, Nusûsu'l-velâye gibi eserlerinde aranmıştır. Sûfilerin bu dönemde iki ayrı yaklaşım sergilediğini göz önüne aldığımızda Hallâc, üçüncü bir yaklaşım sergilemiştir diyebiliriz. Bu yaklaşımın özgün yönü, onun hiyerarşik varlık mertebelerinde, özellikle ilk mertebesinden sonraki mertebelerinde ve sistemin bütününde tanımlanan nûrânî tecellilerde ve meşîet kavramında görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hallâc, Hak, Varlık, Meşîet, Marifet.

Abstract

Hallâj understands of right, and truth (haq) is not only related to the Islamic jurisprudence (fiqh) in terms of imparting legal values, but also of Islamic philosophy, theology and mysticism in terms of defining knowledge and existence. The possibility of states and maqams in Sufism is related to the epistemological aspect of the concept. When considered ontologically, the concept is related to existential philosophies such as Sudur (emanation), Ishraq and Wahdat al-wujûd. Although the literalist scholars affirmed the epistemological possibility of states and maqams after Hallaj, they found ontological interpretations of the concept unnecessary. Since the maturation of the concept in all aspects in Islamic Thought continued in the post-Hallaj period, the expression “ana al-Haq” (I'm the Only Reality) was not properly evaluated in its era and afterwards. When Ibn Sina (Avicenna) made this evaluation on constants of the Sudur theory, the ontological ground on which Hallaj could be understood became more complex. While defending the existence of intangible beings, Hallac approaches the sudur theory and while defending their multiplicity, he differs from it. On the other hand, by confirming the external existence of fixed attributes (subutî), he approaches the scholars of kalam and differs from Suhrawardî while explaining their qualities. These aspects are sought in Hallâj's works such as *Tavâsin*, *Bostân al-marifah*, *Nusûs al-kitâb*, *Divân al-Hallâj*, *Nusûs al-walâyah*. Considering that the Sufis exhibited two different approaches in this period, we can say that Hallâc took a third approach. His originality is seen in his hierarchical levels of existence, especially in the levels after the first level, in the luminous essences and in the concept of mashîet defined in the whole system.

Keywords: Hallâc, Right and Truth (Haq), Existence, Mashîet, Gnosés (Marifah)

Giriş

Hallâc'ın hak ve hakikat anlayışı, epistemolojik olarak ele alındığında, tasavvuftaki hâl ve makamların imkânıyla ilgili iken; ontolojik olarak ele alındığında sudur, işrak ve vahdet-i vücûd gibi varlık felsefeleriyle mukayeseli düşünülebilecek bir konudur. Bu yüzden Hallâc'ın hâl tercümeleri ve onların epistemolojik değeri, genellikle ontolojik değerlendirmeleri gerektirmiştir. Bu gerekliliğin bir sonucu olarak “Hallâc'ın vahdet-i vücûdun öncüsü olup olmadığı” sorusunu da cevaplamayı amaçlıyoruz. Ancak cevabımız, bu konudaki görüş ayrılığını bitirmek amacına değil, Hallâc'ın hak ve hakikat telakkisini tüm yönleriyle görebilme amacına matuftur.

Akademik çalışmalarda Hallâc'ın hak telakkisi çoğunlukla, onun “ene'l-hak” ifadesi ve bu ifadeden dolayı yargılanarak idam edilmesi üzerinden okunmuştur. Hallâc'ın yargılanma sürecini bildiren kaynaklarda bu ifade yer almadığı için mahkeme kararının menfi olması,¹ bizim ele alacağımız hak kavramının meşruiyet zeminini etkilemez. Çünkü dava konusu, Hallâc'ın Hacca gidemeyenlere yaptığı bir ibadet tavsiyesi ile ilgilidir. Bu tavsiyenin yapıldığı kitapta Hallâc, bir odadaki kabe maketi etrafında tavaf yapmayı, sonrasında otuz yetimi doyurup onlara yedişer dirhem vermeyi tavsiye ettiği iddia edilmiştir. Bu tavsiyenin nassa dayanmamasından hareketle çıkartılan idam fermanında Vezir Hamid'in yargılamaya yaptığı müdahaleler kaydedilmiştir. Diğer taraftan hanefi kadısı İbn Bühlûl'ün karara itiraz etmesi gibi konular üzerinden şaibeli yönleri tartışılmıştır.² Dava ve onun hukuki boyutu, çalışmamızın kapsamı dışındadır ancak İslam düşüncesinin varlık ve bilgi anlayışı, İslam hukukunun prensipleriyle bir etkileşim halindedir. Bu bakımdan hak ve hakikat kavramlarının epistemolojik ve ontolojik boyutlarının İslam düşüncesi açısından ifade ettiği anlam üzerinde genel hatlarıyla fakat kısa ve öz biçimde durulacaktır. Zira söz konusu bahis, makalenin sınırlarını aşmakta, bu nedenle müstakil bir yazıda incelenmeye değerdir.

¹ Akif Dursun, “Hallâc-ı Mansur'un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi”, *Akademiar* 8 (Haziran 2020), 94-98.

² Ethem Cebecioğlu, “Hallâc-ı Mansûr”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/01 (1988), 335-337; Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/378.

Çalışmamıza konu olan meseleleri Hallâc'ın *Tavâsin*, *Bustânu'l-ma'rife*, *Nusûsu'l-Kitâb*, *Divân-ı Hallâc*, *Nusûsu'l-velâye* gibi eserlerinde arayacağız. Bu eserlerden elde ettiğimiz bulguları diğer sûfilerin, mütekellimin ve İslam Felsefecilerinin görüşleri bakımından değerlendirirken, selefi yaklaşımın meseleye bakışlarına da değineceğiz. Ayrıca *Ahbâr* gibi Hallâc'ın vefatından sonra yapılan çalışma ve yorumlar da dikkate alınacaktır.

1. Hallâc Döneminde Hak ve Hakikat Kavramlarının Çerçevesi

Ayetlerde doğru, gerçek, gerçeklik, bir şeye ödenmesi gereken karşılık, bir olayın iç yüzü, gerektiği gibi olmak manalarına gelen hak kelimesi, "...şüphesiz Allah, O Hak olandır"³ ayetinde Allah'a (cc) atfedilmiştir. Yerin ve göğün hakla yaratılması, kitapların hakla indirilmesi, peygamberlerin hakla gönderilmesi, kıyamette de hak ile hükmedecek olması gibi terkiplerde Rab'dan olan şeyler için kullanılmış ve bunlardan şüphelenilmemesi vaaz edilmiştir.⁴ Hz. Peygamber (sav), bir duasında cennetin, cehennem ve peygamberlerin gerçek olduklarını el-hak kelimesi ile vurgulamıştır.⁵ Kelime alâ (على) harf-i cer' ile birlikte akraba ve komşuluk gibi müslümanın müslüman üzerindeki haklarını ifade etmek için kullanılmıştır. Bu hadis-i şeriflerin bütününde müminin Rabbiyle, nefsiyle ve diğer varlıklarla olan hukuku bildirilmiştir.⁶ Hak kelimesinin

³ *Kur'an Yolu*, (Erişim: 7 Mayıs 2021), Lokmân 31/34.

⁴ el-Bakara 2/119, 176, 213, 252; Âl-i İmrân 3/3, 108; en-Nisâ 4/105, 170; el-Mâide 5/48; el-En'am 6/114; el-A'râf 7/43; el-İsrâ 17/105; el-Enbiyâ 21/112; en-Nûr 24/25; el-Fâtır 35/24; eş-Şûrâ 42/17; el-Câsiye 45/6; el-Hadîd 57/16.

⁵ "Allahım! Sen haksm, vaadin hak, sözün haktır; sana kavuşmak haktır, cennet hak, cehennem haktır; peygamberler haktır; kıyametin kopması haktır" (Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 2002) "Tevhîd", 24, 35; Ebu Hüseyin b. Haccâc Müslim, *Sahihu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdüldaki, Beyrut: Dâru'l-hadis, 1991), "Müsâfirin", 199.)

⁶ Buhârî, "Savm", 51-55, "Libâs", 101, "Cihâd", 46, 59, "Cenâ'iz", 2, "Rikâk", 38; Müslim, "Libâs", 107, "Birr", 61, "Sayd", 59; Ebu Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebu Dâvud*, thk. Muhammed Nasrî'd-dîn Albânî (Riyad: Mektebetu'l-Mârifet, ts.), "Cihâd", 51; Ebu İsmâ Muhammed b. İsmâ Tirmizî, *Sünen*, çev. Mehmet Türk (İstanbul: Kitap Yurdu Yay., 2019), "Kıyâmet", 2; Ebû Abdîrrahman bin Şuayb bin Ali Nesâî, *Sünen*, tah. Abdulhanım Şelbî (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 2001), "Dahâyâ", 42, "İmân", 48-51, "Selâm", 4-6, "Cum'a", 9, "Nikâh", 5, "Cihâd", 12.

çoğulu olan hukuk, Arapça'da fıkıh, şeriat, kanun, teşrî gibi kelimelerle eş anlamlıdır.⁷

Mevcut, sabit, doğru, gerçek, kesin, içinde şüphe olmayan şey anlamlarına gelen hak kelimesi,⁸ sözlüklerde “varoluşa ve vakiyaya uygun olma” şeklinde tanımlanmıştır.⁹ Bu tanım kelam ilminde de merkezi manayı oluşturur. Mâtürîdî'ye göre hak, akla göre doğruya yakın değildir. Doğru olan ise Allah'ın (cc) mahlûkatına layık gördüğü haldir. Eşyanın nesnel hakikatleriyle uyumlu olan bu hal, “eşyanın hakikati sabittir” şeklindeki genel bir ilkeye de muhalif değildir. Bu bakımdan insan, nazar ve istidlâl yoluyla eşyanın hak olan yönü olan hakikati bilir. İnsan; fıtratındaki, duyularındaki ve algılarındaki bozulmalardan ya da bilgi araçlarının eksik ve kusurlu olmasından dolayı bu hakikatlerden perdelenmiş (batıl) bilgi üretir. Bu bilginin toplum içinde yayılması sonucu batıl olan bilgi, söz konusu perdelenmelere maruz kalmış bireyler ile buluştukça toplumsallaşır. Hakkın bireyde perdelenmemesi için müminin hakkı sevmesi ve hakka olan yolculuğunda sebat etmesi gerekir.¹⁰

Kindî'ye göre hak, her şeyin varlığının ve gerçekliğinin sebebidir; bundan dolayı hakka ulaşmak için şeyler arasındaki sebeplilik (illiyet) bağıntısını bilmek gerekir. Hak aynı zamanda “var olan” demek olduğuna göre her varlığın ilk illeti Allah'tır ve bundan dolayı Allah, bir şeye varlık veren ve gerçeklik kazandıran sebep ve ilke manasında İlk Hak (el-Vâhidü'l-evvel) olarak tanımlanmıştır.¹¹

Hallâc dönemi ve öncesi sûfiler için hak, hakiki ve mecazi olmak üzere iki anlama delalet eder. Hakiki olan hak, “Gerçek Yaratıcı” manasında Allah'tır (cc). “Hak, Allah'tır (cc)” diyen sûfiler bu hakiki manayı

⁷ Mustafa Çağrırcı, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 15/138.

⁸ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü'l-Lubnân, 1985), 94; Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu'l-İstılâhâti'l-Fünûn ve'l-ulûm*, ed. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü'l-Lubnan, 1996), 682.

⁹ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, ed. Mustafâ Hicâzî (Kuveyt: Metebetu'l-Hukümetu'l-Kuveyt, 1989), 25/167.

¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Maturîdî, *Kitâbut-tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Arucı (Beyrut: Dâru'l-Sâdır, ts.), 76, 170; Emine Öğük, “İmâm Mâtürîdî'nin Hak ve Hakikat Tasavvuru”, *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 71-98.

¹¹ Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2015), 143, 223.

kastederler.¹² “Hak, O’ndan olan ve gelen şeylerdir” diyen sûfiler ise fillerin zâta nispeti bakımından mecaz bir hak manasına işaret ederler.¹³ Sûfilere göre bu mecazi mana, ezber ve tedris ile de kesbedilir. Allah (cc) olması bakımından hak ise, kuşatılmayan ama sûfinin manevi hâllerde yaşadığı vehbî ilimlerin konusu olmuştur. Tasavvuf literatüründe marifet ile kavramsallaşan bu ilim, muvahhidin yaşadığı hâl ve makamlar esnasında elde edilir. Bu hâller, tevhîd veya vahdetin gerçek manada tecrübe edildiği cem-fark, tefrîd-tefrîk, vecd-gaybet, fenâ-bekâ gibi kavramlar ile detaylandırılmıştır. Bu hâllerin vehme ve hayale dayanmadığı, naslarda ve sahabe yaşantısında örnekleri olduğu, müttaki müminin tekarrüb durakları olduğu yönündeki konular, tasavvuf klasikleri içinde sıkça ele alınmıştır. Hallâc’ın hocası Cüneyd-i Bağdadi, bu konuları ele alırken temkin dilini (sahvı) tercih ederken, Hallâc’da coşkun bir aşk dili (sekr) görülmektedir. Bu durum hâl tercümelemleri bakımından sahve ve sekr ekollerini oluştursa da esasında, sûfilerin hak ve hakikat anlayışlarında iki farklı tavır olarak okunmaktadır.¹⁴

Zünnûn Mısrî (v. 859), Bâyezîd Bestamî (v. 874), Ebû Hüseyin Nûrî (v. 907), Şiblî (v. 946) ve Hallâc gibi isimler ile anılan sekr ekolü, Cüneyd’e göre, hakikat tecrübesinde yetersiz kalır. “*Şiblî daima sarhoştur. Şayet sehve gelirse insanların faydalanacağı bir imam olur*” ya da “*Bayezid, işaretinin çokluğuna rağmen orta yolda kaldı. Ben onun nihai noktaya ulaştığım gösteren herhangi bir sözünü duymadım*” ifadeleriyle Cüneyd, bu yetersizliği sekr tecrübesine atfeder.¹⁵ Sekr ehline göre yetersizlik, muvahhidin fenâ tecrübesi esnasında yaşadığı uyanıklık ve şuur hâlidir. Zira bu uyanıklık, fenâ hâlinde yaşanan birlikte görülen ikiliktir. Bu bakımdan sekr ehli, “*ilahi sarhoşluğu tam olmayanın, ayıklığının da tam olmayacağı*” iddiasındadırlar.¹⁶

Hallâc’ın hak ve hakikat telakkisi, onun eserlerinde ilim olarak görüldüğü kadar, amel edilmek ve sıkça tekrarlanmak suretiyle de yaşantısında

¹² Ebû Nasır Serrâc Tûsî, *El-Luma’*, ed. Mahmûd Abdulhalim - Abdülbâkî Sarûr (Mısır: Dârü’l-kutubu’l-hadîs ve Mektebetu’l-musennâ, 1960), 45; Ebû Abdurrahmân Sülemî, *Mukaaddemetu fı’t-tasavvuf*, ed. Yûsuf Zeydân (Beyrut: Dârü’l-Cid, 1999), 31.

¹³ Tehânevî, *Keşşâfu’l-İstilhâti’l-Fünûn ve’l-ulûm*, 683.

¹⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yay., 2004), 214.

¹⁵ Ali Hasan Abdilkâdir, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (London: Luzac Com. Ltd., 1962), 44.

¹⁶ Tûsî, *El-Luma’*, 361-364.

mevcuttur. Bu yaşantıyı; iman, riyazet, ibadet, zühd, tevhîd, aşk, hüzn ve ıstırap kavramlarıyla özetleyebiliriz.¹⁷ Bağdat'ın kürsü ve sokaklarında insanlara yaptığı vaazları ve bu vaazları gözyaşıyla dinleyenlerden nakle-dilen şu ifadeler onun yaşamında öne çıkan kavramları özetler mahiyettedir: “*Ey insanlar! Beni Allah'tan kurtarın. O beni benden aldı götürdü. Bana geri vermiyor. Ben ise götürüldüğüm yerin gereklerine riayet edemiyorum. Ayrılıktan mahrum bırakılmış bir kayıp adam olmaktan da korkuyorum. Yazıklar olsun huzurdan sonra gaybete, vuslattan sonra ayrılığa düşen kişiye... Ey insanlar! Beni Allah'tan kurtarın... Allah benim kanımı size helal kıldı, öyleyse öldürün beni; böylece siz cihadın erleri olursunuz, bense şehid. (Kendini işaret ederek) Öldürün bu lanetliyi.*¹⁸

Diğer taraftan Hallâc'ın “*Kim Allah ile bir olduğunu söylerse, şirk koşmuş olur*” gibi itihadi açıkça reddettiği ifadeleri,¹⁹ onun hâl tercümele-rinin dayandığı itikadi zemini gösterir. “*Nasılı-olmayan'ı, nasıl bilirsin; Bir-yerde-olmayan'ı, hangi yerde bilirsin; Vuslatı-olamayan'a nasıl vasil olursun; Bölünmesi-olmayan'dan nasıl ayrılırsın*” gibi ifadeler, onun nok-sanlıklardan münezze olan bir hak tanımını gösterir.²⁰ Yaşadığı hâl ile hakkın aşkın manasına ulaşamayacağını şöyle ifade etmiştir: “*Yücelik, kudret ve kutsiyet, Allah'a (cc) mahsustur. O Allah ki, kendi şanına özgü kudretiyle hem ariflerin görüşlerinden münezzehtir, hem de tüm ilham ve sezgi ehlinin idraklerinden arınmıştır*”²¹

Bu bağlamda “*Ben Hakk'ım (ene'l-hak). Hakkın Hak için olması hak-tır*”²² ifadesi, aşk ile kendi varlığını göremez hâle gelmiş bir kulun Rabbi'ni yüceltmesi olarak anlaşılır. “Ben gerçeğim” olarak tercüme edilebilecek “ene'l-hak” ifadesinde problem olan şey, gerçek (hak) kelimesinin, başına

¹⁷ Louis Massignon - Paul Kraus, *Ahbârü'l-Hallâc-Munâciyâtü'l-Hallâc* (Dimeşk, 2006), 33, 46, 60, 111; Louis Massignon, *İslam'ın Mistik Şehidi, Hallâc-ı Mansur'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Feryal Matbaası, 2006), 291.

¹⁸ Annemaria Schimel, *Hallâc, Kurtarın Beni Tanrı'dan*, çev. Ahmetcan Asena (İstanbul: Pan Yay., 2011), 73, 83.

¹⁹ Ebû'l-Mugîsi'l-Hüseyn Hallâc, *Hallâc, el-Akvâl (Nusûsu'l-velâye), A'mâlu'l-Kâmile*, ed. Kâsım Muhammed Abbâs (Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002), 228.

²⁰ Ebû'l-Mugîsi'l-Hüseyn Hallâc, *Hallâc, Bustânu'l-ma'rife, A'mâlu'l-Kâmile*, ed. Kâsım Muhammed Abbâs (Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002), 213.

²¹ Ebû'l-Mugîsi'l-Hüseyn Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, ed. Kâsım Muhammed Abbâs (Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002), 155.

²² Ebû'l-Mugîsi'l-Hüseyn Hallâc, *Hallâc, Divân, A'mâlu'l-Kâmile*, ed. Kâsım Muhammed Abbâs (Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002), 315.

marife (el) almasıyla başlar. Bu durumda iki durum söz konusu olur. Birisi Allah'ın (cc) ismi olan “el-Hak” anlamının bu kelimeye yüklenmesidir. Bu durumda ifadenin bire bir tercümesi “Ben (Yegane) Gerçeğim” diye yazmak gerekir. Diğer durum, “el-hak” kelimesinin mecaz kullanımındır. Bu durumda “ene'l-esed” (ben aslanım) de olduğu gibi başına marife alarak mecazi manaya delalet vardır. Söz konusu delalet ise İslam Hukukuna göre müminin dinden dönmesi (ridde) anlamına gelmez.²³ Bu bakımdan Hallâc'ın hak telakkisi, “ehl-i kıble olan ve zarurât-ı dînîye'yi kasten inkar etmeyen birisinin hükmen tekfir edilemeyeceği”²⁴ hükmü üzerine incelenecektir. Bu ifadenin istifhah (hafife alma), isitihza (alay etme) ve tahkir (küçük görme) gibi kasti küfre düşürücü bir tavır içerip içermediğini,²⁵ sonraki başlıklarda inceleyeceğiz.

10. yüzyılda çok yaygın olan bir diğer yaklaşım, nasların sadece lafızlarında bulunan manayı esas alan Selefilere lafızcı (literalist) yaklaşımıdır. İslam düşüncesinin temel problemlerine cevap üretmek üzere 7 ile 13. yüzyıllar arasında yapılan akıl yürütmeler ve onlara yapılan itirazlar neticesinde, akılcılık ve lafızcılık olarak özetleyebileceğimiz iki tavır oluşmuştur. Ehl-i rey ve ehl-i hadis olarak da isimlendirilen bu iki tavidan ehl-i hadis, lafızcılığa tekabül eden ve günümüze kadar uzanan müstakil bir konudur. Zira lafızcı yaklaşımın bir ucu; kelimeler, İslam felsefesi ve tasavvufun hakikat telakkilerini küfürle itham ederken diğer ucu, vahiy-nazar dengesini kurgulamaya gayret eden ve karşı görüşleri mutedil bir dille tenkit etmektedir.²⁶ Söz konusu tekfir dayalı uçta bulunan yaklaşıma göre sahv da sekr de naslarda bulunmaz, dolayısıyla her ikisi de müminin yaşama imkânı olan hâllerden değildir. Bu bakımdan hakkı tanımlama konusunda Cüneyd de Hallâc gibi küfre düşmüştür.²⁷ 800'lü yıllardan itibaren –naslardaki delilleri ile birlikte- tasavvuf eserlerinde paylaşılmış olan bu hâllerin imkânına lafızcı âlimler itiraz etmişler ancak

²³ İrfan İnce, “Ridde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2008), 35/ 88-91.

²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Tekfir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40/350-356.

²⁵ A. Saim Kılavuz, “Elfâz-ı Küfr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 11/26-27.

²⁶ M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36/400.

²⁷ Tûsî, *El-Luma'*, 500.

onların İbn Teymiyye (v. 1328) ve İbn Kayyim Cevziyye (v. 1350) gibi sonraki temsilcileri mümkün olduğunu tasdik ederken, Cüneyd'in hâllerini İslami, Hallâc'ın hâllerini gayr-ı İslami olarak kabul etmişlerdir. İslam Düşüncesinde; fena, sekr, sahv, vecd ve aşk gibi manevi hâl ve makamların imkânı, sonraki başlıklarda incelenecektir. Ancak bu noktada şunu söyleyebiliriz ki, hak kavramının mana açılımı sadece İslami ilimlerle değil, konusuna göre fizik, kimya, matematik ve teorik fizik gibi ilim dallarında sabit olmuş gerçeklikler ve teorilerle de ilgili olduğu şüphesizdir. Zira ayet ve hadislerde bulunan mana çerçevesi, şehadet (duyusal) ve gayb (duyu ötesi) âlemlerine ait gerçekliklere müşterek olarak işaret etmektedir.

Özet olarak diyebiliriz ki hem varlık ve bilgi tanımlarına dayanan, hem de onların tanımlarını ortaya koyan hak kavramı, beslendiği varlık felsefesinden hareketle İslam hukukunun bir kavramı olur. Bu yüzden hukuki değerleri ortaya koyması bakımından fıkıh ilmi ile alakalı olduğu kadar, bilgi ve varlık tanımı yapması bakımından İslam felsefesinin, kelamın ve tasavvufun konusu olmuştur. Manası akıl-vahiy dengesine göre kurgulanması gereken hak kavramı, naslarda bildirilen tevhide ters düşmeyen ve kendi içinde tenakuzları olmayan bir varlık anlayışına da delalet eder. Kelam, İslam felsefesi ve tasavvuf alanlarındaki yaklaşımlar ve bu bilimlerin kendi içindeki ekolleri, hakikatın aşkın yönündeki tevhid ilkelerini tasdik etme bakımından birleşseler de ona giden usulde ve hakikatın aşkın tariflerinde farklılaşırlar. Bu yüzden Kindî ve sonrasındaki İslam felsefecileri mantık ilmine dayalı burhana, kelam uleması nazara, sûfiler ise hakikatın tecrübe edildiği hâllere ve o hâllerle ulaşılan keşfi bilgiye (ilhama) dayanarak hakkı tanımlamaya çalışmışlardır. Söz konusu hak telakkisini belirleyen aşkın yönün daima naslar ile sabit olması ve bu yönün beşer idrakince tanımlanamaz ve kuşatılamaz olmasından hareketle ehl-i hadis, dördüncü bir konumda bulunmuştur. Ehl-i hadis diğerlerine nispeten konumunu belirleyen şey, söz konusu aşkın alanın sınırıyla ilgilidir diyebiliriz. Zira lafızcı yaklaşım hak kavramını ele alırken, meselenin epistemolojik ve ontolojik bazı problemlerini tartışmaya açmadan, pratik hayattaki hukuki yönlerini ele almayı savunur. Lafızcının sustuğu noktadaki problemleri cevaplamaya çalışan diğer bilimler ise adeta burhan, nazar ve keşif ile akledilenleri söyledikten sonra bilinmezlik sınırındaki noktayı koyarlar. Bu noktaya kadar yapılan açıklamalar, bize

göre, Kur'an-ı Kerim'de "hikmet ile davet et"²⁸ ayetinin işaret ettiği evrensel mesajı temsil ettiği için akletme ayetlerinin gereğidir. Binaenaleyh Hallâc'ın hak ve hakikat telakkisini bu çerçevede incelerken önce tasavvufî hâllerin imkânına sonra da o hâllerin delalet ettiği bilgi ve varlık anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

2. Tasavvufî Hâllerinin İmkânı ve Hâllerin Hakk'a Delaleti:

Sahv-sekr, fenâ-bekâ gibi hâllerin imkanı ve bunlara yönelik itirazlar, dokuzuncu yüzyıldan itibaren tasavvuf eserlerinde delilleriyle birlikte ele alınmaya başladı. Naslardan getirilen deliller, insan tabiatıyla birlikte açıklandığı için sûfiler, lafızcı yaklaşım tarafından, naslara akıl karıştırmakla suçlandılar.²⁹ Ancak sûfilere göre muttaki olan, Allah'ı çokça anan, zikirde kalpleri ürperen³⁰ ve bu yolda istikamet gösteren müminlerin yaşayacağı hallerin misalleri Ashabın (ra) hayatında vardır.³¹ Hurma kütüğünün iniltisini duymaları,³² Hz. Ebû Bekr'in (ra) eline alınca taşların zikrettiklerini duymaları,³³ Hârise'nin sema ehlini müşahede ettiğini Hz. Peygamber'e (sav) söylemesi bu hâllerin imkânına delildir.³⁴ Diğer taraftan dünya hayatının oyun, eğlence ve geçici bir faydalanma

²⁸ "(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!..." Nahl: 16/125.

²⁹ İbrahim Baz, "Tasavvuf Dönemi Özellikleri", *Tasavvuf*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 142.

³⁰ "Müminler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun ayetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler" Enfâl: 8/2.

³¹ "Sizlere, deli denecek kadar çok Allah'ı zikredin" bkz. Heysemi, *Mecmauz'-zevâid*, 17/24, No: 16761.

³² Buhârî, "Menâkıb", 25; Nesâî, "Cuma", 17; Tirmizî, "Cuma", 10, "Menâkıb", 6.

³³ İbn Kesîr İmâdü'd-Dîn Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1990), 3/41.

³⁴ Harise b. Mâlik el-Enârî'den nakledildiğine göre bir gün kendisi Peygamber'in (sav) yanına uğradı. Peygamber (sav): 'Nasıl sabahladın ey Hârise?' diye sordu. Hârise: 'Gerçek bir mümin olarak sabahladım' deyince, 'Her sözün bir hakikati vardır. Senin imanının hakikati nedir?' diye sordu. Hârise de şöyle cevap verdi: 'Nefsîm dünyadan el etek çekti. Gecemi uykusuz, gündüzümü susuz geçirdim. Adeta Rabbinin Arşını açık olarak temaşa edip, cennet halkının ziyarette olduklarını görür gibiyim. Yine cehennem halkının orada çığlık atıp bağırtıklarını görür gibiyim' Bunun üzerine Allah Resûlü (sav): 'Haris! Sen imanın hakikati bildin, ondan ayrılmak!' buyurdu. Bunu üç kez tekrarladı. Bkz. Ebu Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Süleymân b. Ebi Bekir b. Ömer Nureddin Heysemî, *Mecmauz'-zevâid ve'l-menbau'l-fevâid*, çev. Adem Yerinde (İstanbul: Ocak Yay., 2015), 1/148.

olduğunun yakinen idraki, bu hâlleri varlığını tasdik eden göstergelerdendir. Tasavvuf klasikleri söz konusu halleri ve göstergeleri izah eden rivayetlerden oluşur.³⁵ Dolayısıyla Sahebe-i Kiram'ın (ra) ve onlara ihsan ile tabi olanların yaşantılarında görülen bu hâller; “*dünyanın taşı, toprağı ile altını ve gümüşünün*” değer bakımından bir olduğu bir ahlak düzeyine tekabül eder.³⁶ Sûfîlerin biyografilerinde kaydedilmiş kıssalar ve onlardaki benlik dönüşümleri ve hâl tercümeleleri, söz konusu hâl, ahlak ve şuura varis olmak olarak telakki edilir.³⁷

Kur'an ve sünnet kaynaklı olan bu hâl, ahlak ve şuura, İslam düşüncesinin ilk eserlerinden itibaren, tasavvuf ilminin temel eserlerinden önce, müminlere model olarak sunulmuştur. Bu modeller, hadis çalışmalarındaki *Kitâbu'z-zühd* bâblarında konu olduğu kadar; *Fıkhu'l-ekber*'de evliyanın hak olması başlığında ele alınmıştır. Evliyanın yaşadıkları hâllerin bir sonucu olan keramet, sadece Ebû Hanife (ö. 750) tarafından değil sonraki akaid ve kelam uleması tarafından da tasdik edilmiştir.³⁸ Kelam ulemasının naslardan tahrir ederek tasdik ettikleri bu manayı, İslam Filozofları da zamanın tıb ve metafizik ilimleriyle ispat etmişlerdir. Söz konusu sıra dışı hallere ve onların eşya üzerindeki tesirine (keramet) yönelik durumlar, Kindi risalelerinde mantık kaideleriyle tasdik edildiği görülmektedir.³⁹ “*Ariflerin Makamları*” bahsinde İbn Sina, insanın sindirim, teneffüs, dolaşım ve bağışıklık sistemlerindeki asli ve arızı unsurlar ve bu unsurlardaki değişimler üzerinden müminin yaşayabileceği vecd, gaybet ve müşahede gibi hâllerinin mümkün olduğunu, günlerce yemek ve su ihtiyacı olmadan zikir halinde olabileceğini izah edilmiştir.⁴⁰ Bu görüşü destekleyen bazı fizyolojik deliller, halen modern tıbbi çalışmalarında görülmektedir.⁴¹

³⁵ Hâris Muhâsibi, *El-Mekâsib ve'lverâ ve'ş-şubhetu ve byânu mübahiha ve mahzûriha*, ed. Said Kerim Fıkhî (İskenderiyye: Dâru'l-İbn Haldûn, ts.), 35; Tûsî, *El-Luma'*, 26.

³⁶ Ebû Bekir Muhammed b. İshak Kelebâzî, *et-Ta'arruflî mezheb-i ehl-i tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-ilmiyye, 1993), 135.

³⁷ Kuşeyrî, *Risâletu'l-Kuşeyriyye*, 21-49.

³⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Maturidî Semerkandî Hanefî, *Şerhu'l-fıkhu'l-ekber*, ed. Abdullah b. İbrahim Ensârî (Katar: Nefegati's-şuûnu'd-diniyye, 1321), 144-145.

³⁹ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 389.

⁴⁰ Ebû Ali İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2014), 670-676.

⁴¹ Rollin McCraty v.dğr., “Heart-Brain Interactions, Psychophysiological Coherence, and the Emergence of System-Wide Order”, *The Coherent Heart* 01/01 (ts.), 57-58.

Söz konusu nazariyatı itikadi bir alana sıkıştırdığı için olabilir Saîd b. Hazm (v. 1064), söz konusu yorumların tümünü reddetmiştir. Naslardaki lafzi mananın, beşer nazariyatıyla değer kaybedeceği endişesiyle olabilir, onun reddetme dilinde tekfir ağır basar. Sadece bu hâlleri mümkün görenleri değil, ehl-i sünnetin itikadi ve ameli mezhep imamlarını bile görüşlerinde istidlale dayandıkları için tekfir etmiştir. Bu konuda o kadar katıdır ki tahkiki imanı, taklidi olandan üstün gördüğü için İmam Eşarî'yi küfürle itham etmiştir.⁴² Eşarî'nin bu konudaki delillerini çürüttüğü ve kendi delillerini tartıştığı yazının kurgusunda mantık hatası görülmez ancak meseleyi dar bir çerçevede ele alışı, “tahkiki iman” kavramına yüklenen birden fazla manayı görmesini engellemiştir. Lafızcılar arasında rağbet görmeyen İbn Hazm'dan sonra, 14. yüzyıla geldiğimizde, söz konusu hâlin mümkün olduğunu Hallâc'ı Deccal olmakla itham eden İbn Teymiyye'de bile görüyoruz.⁴³ Talebesi İbn Kayyum Cevzî, fenâdaki ayrılığı –yine tasavvuf ıstılahından beslenerek fark-ı evvel ve fark-ı sâni olmak üzere iki merhale üzerinden ele almış ve ikincisinin daha üstün bir hâl olduğunu savunmuştur. Bu bakımdan o, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sahva dayanan fena anlayışını, Hallâc'ın sekre dayanan fena hâllerinden üstün tutmuştur. Hatta Cevzi, fenâ ve gaybet gibi hâllerden hangisinin üstün olabileceğini tartışırken, bu hâllere bağlı fıkhi hükümler çıkarmıştır. Ona göre fena hâlini isteyerek yaşayan, namaz vaktini kaçırırsa asi olur; istemeyerek yaşarken namazı kaçırırsa asi olmaz.⁴⁴

Özet olarak şunu söyleyebiliriz ki ilk defa Ebû Saîd Harrâz (v. 892) tarafından bir hâl ifadesi olarak kullanılan fenâ veya diğer hâllerin imkânı ve bu hâllerden elde edilen bilgiler,⁴⁵ İslam uleması tarafından, umumiyetle tasdik edilmiştir. Ancak bu umumi görüşün, İslam Düşüncesi içerisinde olgunlaşması, Hallâc sonrasında yaklaşık üç yüz sene sürdüğü için, Hallâc'ın “ene'l-hak” ifadesi bağlamında ele alınmadığı gibi çağını aşan manası bakımından değerlendirilememiştir. Günümüzde bu değerlendirmeyi yapabilmek için bu hâller ile ulaşılan hak telakkisinin epistemolojik ve ontolojik keyfiyetine bakmamız gerekir.

⁴² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel ve'l-evhâ ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2017), 2/1062-1084.

⁴³ Ebû'l-Abbâs Takıyyudîn İbn Teymiyye, *Hüseyn b. Mansur el-Hallac*, çev. Mikail Bayram (Konya: Damla Ofset, ts.), 30-40.

⁴⁴ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî* (İstanbul: Yeni Ufuklar Nşr., ts.), 36.

⁴⁵ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 333; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 74.

3. Hâllerinin Epistemolojisi Bakımından Hak ve Hakikat:

Hallâc'a göre eşyanın mahiyeti ile ilgili zihne gelen düşünceler, tecrübi veya nazari bilgiler hakikat değildir. Çünkü hakikat, yaratılmışlarla ilişkili değildir. İnsan eşya üzerinden hakikati akletmeye çalışır, bu yüzden hakikatin gerçek manada idraki, müminin kendi varlığını, nefsinin veya benliğini bilme anlamına gelir.⁴⁶ Ölülerin nasıl diriltildiğini görmek isteyen İbrahim'in (as) dört kuşu parçalayıp çağırmasından sonra geri gelmesini anlatan ayetler, Hallâc'ın hak ve hakikatin anlaşılması konusunda verdiği misaldir.⁴⁷ Bu ayette Hallâc, yaratılmışlarla ilgisi olmayan hakikatin yaratılmış nesne ve fiiller ile bilinme imkânını ele almıştır. Ayetten hareketle bu imkân şu soru çerçevesinde ele almıştır: "Ölümün hak olması, dirilmenin ve uçmanın hak olması, İbrahim'in (as) hak olması ve kuşların hak olması durumunda, söz konusu hakların hakikati ne olur? Öldüren, diriltene ve uçuran ile birlikte ölen, dirilen ve uçan başka haklar mı var? Bu sorulara Hallâc'ın verdiği cevaplar, bize hak ile hakikat kavramları arasındaki farkı da göstermektedir. Hakk'ı var ve bir olan olarak tanımlayan Hallâc, Bir'e nispeten çokluğun hak olma keyfiyetini, Hakk'a nispet edilen hakikatler olarak açıklamıştır.⁴⁸ Ona göre "Gökleri, yeri ve bunların içine yayıp ürettiği canlıları yaratması da O'nun delillerindedir. O dilediği zaman bunları bir araya toplamaya da kadirdir"⁴⁹ ayetinde bildirilen mahlûk, bu hakikate delalet eder.

Bu hakikati idrak etme, kulun kendi benliği dâhil, mevcudatın var olduklarına ait vehimlerin silineceği bir şuur düzeyinde görülür. Fenâ ve cem gibi hâller içinde tanımlanan bu şuur düzeyini Hallâc, Musa'nın (as) muhatap olduğu ilahi hitap üzerinden açıklar. Hallâc'a göre "Ey Musa! Şüphesiz ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'ım"⁵⁰ hitabı, müfessirlerin dedikleri gibi çalılıktan, çalılıktaki ağaç kökünden ya da tohumlarından

⁴⁶ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 166-168.

⁴⁷ "İbrâhîm "Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiyorsun, bana göster!" deyince, rabbi "Yoksa inanmıyor musun?" demişti. O "Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye" cevabını verdi. Rabbi "Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki, Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir" buyurdu" Bakara: 2/260.

⁴⁸ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 175.

⁴⁹ Şûrâ 42/29.

⁵⁰ Kasas 28/30.

değil, Allah'tan (cc) gelmektedir. İnsan ya da nesnelerdeki benlik (varlık), çalılık gibi hakikate yani ilahi hitaba perde olmaktadır. Esasında insan ya da diğer mahlukatın tümüne atfedilen varlık, Hakiki Varlık'a delalet eden ayetlerdir. Eşyanın ayet olma bakımından bu yönü, Hallâc'ın hakikat anlayışına tekabül eder. Ancak hakikatlerin hakikati olma bakımından Hakiki Varlık, gerçek var ve bir olan Hak'tır. Bu manada ilahi hitabı, Hallâc şöyle değerlendirmektedir: “*Ben çalılıktaki ağaç gibiyim. O'nun hak olan Kelamıyım. Hakikat yaratılmıştır. Hakikati bırak ki hakikat bakımından sen O, O sen olsun.*”⁵¹

Hallâc'ın hak ve hakikat anlayışını belirleyen epistemolojinin tanımlayıcı yönü, bir paradoks üzerine kuruludur. Zira hakikat, bir taraftan benlikten sıyrılma, diğer taraftan gerçek benlik bilincine ulaşma ile tanımlanmıştır. Ben bilinci, aynı zamanda varlık bilinci olduğu için, hakiki manada varlık tanımını, varlık iddiasında bulunan beşerin yapamayacağı da anlaşılmaktadır. Bu durumda hak ve hakikat kavramları, “kendini bilmek” ve “varlık iddiasında bulunmamak” önermeleri üzerine kuruludur. Bu mana onun; marifet ve cehalet kavramlarında da görülür.

Ona göre marifet, cehalette; cehalet, marifette gizlidir. Bu yüzden bilgisizlik, arifin vasfı ve dostudur. Diğer taraftan cehaleti, marifetin perdesi olarak tanımladığını göz önüne aldığımızda, marifetin de hakikate ve hakka müteallik iki yönü olduğunu görürüz. Bu bakımdan marifete ulaştıran ilimleri, hakikat telakisiyle; marifet ilminin ise hak tecrübeleri ile ilgili okuyabiliriz. Bu durumda Hallâc'ın marifet kavramındaki paradoksallığın arka planında iki farklı epistemolojik düzeyi görürüz. Zira “*marifet, veranın ötesinde; menzilin, himmetin, haberlerin ve idraklerin ötesinde olduğu için arifi de bu kayıtlardan kurtarır*”⁵² derken marifetin Hak olan ve kayıtlanamaz düzeyini vurguladığı görülür. Menzil, himmet, haber ve idrak gibi kayıt gerektiren ilimleri –hâdis olmaları bakımından– marifetten aşağı mertebede addetmiştir.

Paradoksallığın arkasındaki iki farklı epistemolojik düzey, bir şeyin hakiki ve mecazi olmak üzere iki manası olarak da izah edilmiştir. Hakiki olan kayıtlanamaz, mecaz olan ise kayıtlanabilendir. “Hak ve hakikat kavramlarından hangisi hakiki, hangisi mecazi bir bilme düzeyine tekabül ediyor” sorusunun cevabını Hallâc'ın bu iki kavramı sıkça kullandığı

⁵¹ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 172.

⁵² Hallâc, *Hallâc, Bustânu'l-ma'rife, A'mâlu'l-Kâmile*, 213.

yerlere bakarak verebiliriz. Bu minvalde hakikat: “*kendiyle var olmayan mevcudatın, Kaim bi Zâtihî'ye delalet ettiği tüm konu ve oluşlar*” anlamına gelir. Hak ise: “*düşünce, ifade, şekil ve fiillerden uzak olan ve bir tecrübeye le bilinmesi durumunda dahi tam olarak bilinemeyen kendiyle-kaim-olan*” anlamına gelmektedir.⁵³

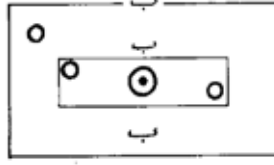
Söz konusu iki farklı bilme düzeyi, marifet-cehalet gibi iki zıt kavram bakımından ele alındığında paradoksal bir görünüm verdiği görülmektedir. Esasında Hallâc'ın savunduğu bilme düzeyleri ikiden fazla mertebeye tekabül eder. Bu mertebeler, mümin idrak dereceleri olarak, kırk makam olarak özetlenmiştir. Edeble başlayan bu makamlar sırasıyla huşu, korku, taleble devam edip; huzur, tenzih, kovulma, riayet, hidayet ve bidayet ile tamamlanmıştır.⁵⁴

Söz konusu kırk makamı Hallâc, şekil-1'de dört kapı olarak resmettiği mertebelerle özetlenmiş gibidir. Bu mertebelerin ilki, her mümine açık olan ancak çoklarının önünden döndüğü hakikat kapısından geçmek ile başlar. Bu makamdaki olgunlaşmasını tamamladıktan sonra kapalı olan hak kapısı önünde özlem ve gayret ile kabul edilmeyi beklediği ikinci makama gelir. Bekleme ile yaşadığı olgunlaşma sonrası, ona kapılar açılır ve Hakk'a vasıl olur (fenâ). Bu makam içinde çok fazla hayret ve şaşkınlık durakları vardır. Bu makamdan sonra vuslatın sona erdiği ayrılığı (bekâ) yaşamaya başlar. Bu dördüncü makam, O'na tekrar kavuşmayı beklediği duraklarla doludur. Bunların kemal dereceleri, Hz. Peygamber'in (sav) geldiği yasak bölge olarak tanımlanmıştır.⁵⁵ Bu makamlardan ikincisi yani, Hak kapısı önünde bekleyen, önceki örneğe göre çalılığın varlığını, Hakiki Varlıktan ayrı görmeyen bir idrak düzeyidir. Üçüncü makamda Hakk'a vasıl olanlar, kendilerine ait yaratılmış zatları olmaksızın gaybın gaybına şahit oldukları bir düzeydedir. Dördüncü makamdaki idrak, kulun sırrı ile gerçekleşir ancak o sır, Hakk'ın zâtı değildir.

⁵³ Hallâc, *Hallâc, el-Akvâl (Nusûsu'l-velâye), A'mâlu'l-Kâmîle*, 221, 262.

⁵⁴ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmîle*, 171.

⁵⁵ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmîle*, 175.



Şekil-1.

Bu idrak düzeylerinin hiçbirindeki hakikat, nübüvvet nûrundan gelen haberleri reddedici değildir. Zira Hallâc’a göre bu idraki aydınlatan nûr, aynı zamanda nübüvvet nûrunun kaynağıdır. Muhammedî Nûr olarak tanımlanan bu kaynak, tanımlanabilir mertebeler için en son nokta gibidir. Ondan sonra tanımlanamaz bir mertebe başlasa da Muhammedî Nûr, hak ve hakikat bilgisinin bilinen kaynağıdır. Bu mertebe kişinin varlık (benlik) iddiasında bulunamadığı bir idrak düzeyidir. Hiçbir beşerin ihata edemeyeceği sonraki makam, hakikatin hakikatidir; onu kamil manada bilmek Hz. Peygamber’e (sav) bahşedilmiştir.⁵⁶

Bu noktada Hallâc’ın epistemolojisindeki en temel hususiyeti, bilgi-deki hiyerarşik (tafdili) yapı olarak özetleyebiliriz. Felsefede tecerrüd, kelim da istidlalle dayansa da bu yapı, İslami ilimlerdeki epistemolojinin temel hususiyetlerinden biridir. Fârâbî’ye göre var olduğu kesin delillerle ispat edilen her şey çoktur ve sonludur. Bunlar kusurlulardan mükem-melle doğru hiyerarşik bir yapı oluşturulduğunda; tek (Vâhid) ve sonsuz olan bir al-Evvel’e ulaşılır ki O bütün mevcuda gerçekliğini veren Hak Varlıktır.⁵⁷ Kelam’da imanın yakîn bakımından artıp eksilebileceği kanaati veya İmam Eş’arî’nin tahkiki ve taklidi iman tasnifi de malumun (bilinen şeyin) tafdili bir yapıda olduğu prensibine dayanır. Ona itiraz eden İbn Hazm ise, iman ettiği bir şeyi başka açıdan görünce yeniden iman etmiş olmayacağını iddia ederek bu tafdili yapıyı reddeder.⁵⁸

Hallâc’ın ene’l-hak ifadesini, bu epistemolojik hiyerarşinin ilk mertebesine göre değerlendirecek olursak, ifadeyi “ben varım” olarak tercüme etmemiz gerekir. Orijinal ifadedeki marife (el) sebebiyle mecazi bir mana yüklenecek olursa, “ben varlığın kendisiyim” diye tercüme edilir. Her iki

⁵⁶ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A’mâlu’l-Kâmile*, 161-168.

⁵⁷ Ebû Nasr Muhammed el-Farabî, *Kitâbu İhsâ-i’l-’ulûm*, ed. Hande Koçak, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bank. Klt. Yay., 2020), 46-47.

⁵⁸ İbn Hazm, *El-Fasl fî’l-Müel ve’l-evhâ ve’n-Nihal*, 2/1055.

durumda da kendi varlığını yok bilme üzerine kurulu marifeti savunan Hallâc'ın, yokluk yerine varlık ima eden hak kelimesini seçmiş olması ilk bakışta tutarsız gibi görülmektedir. Çünkü Hallâc'a "enel-hak" cümlesini kurduran fenâ hâli, yaratılmış benliğe ait varlık zannının yok olması anlamına geldiği için "ben yokum" manasına gelen bir cümle kurması bekle-nirdi. Ancak cümleyi "ben yokum" şeklinde kursaydı Hallâc, Hakk'ın bir ayeti olan insanı alaycı bir tavırla tanımlamış olurdu. Çünkü varlığı delil gerektirmeyecek kadar kesin olan insanın "ben yokum" demesi dahi bir benlik iddiasıdır. Yokluk iddiasında bulunan bir öznenin kendisi dahi bir varlık iddiası olduğu için bu ifade, epistemolojik tutarsızlıktan çok, alaycı bir tavra delalet eder. Dolayısıyla yapılabilecek iki tercümenin ilkinde (ben varım), mevcudiyeti Allah'a delalet eden bir beşer vurgusu; ikincisinde (ben gerçek varlığım) ise beşeri iradenin kaybolduğu bir hâlde vurgulanan Mutlak Varlık görülür. Bu iki manadan ilki hakikata, ikincisi Hakk'a işaret etmesi bakımındandır. Bu bakımdan "ene'l-hak" (ben varlığın kendisiyim) ifadesi, kurbu nevâfil hadisine⁵⁹ konu olan hâli izhar eden bir yüceltmeye delalet etmektedir. Hallâc'ın şu cümleleri söz konusu tazim manasını tasdik eder mahiyettedir: "*Şayet yaratılmış bir varlık olarak ben dersem, O da Ben mi der? Bu, benim tevhîdim benden geliyor, O'ndan değil demektir. O ise benden ve benim tevhîdimden münezzehdir*".⁶⁰

Tedrici bir epistemoloji bağlamında baktığı zaman Celaleddin Rumi (v. 1274), "ene'l-hak" ifadesini "ben fani oldum, Hak baki kaldı" şeklinde özetlemiştir.⁶¹ Ancak ifade, tek düzeyde kurgulanmış bir ontolojik bağlamda değerlendirildiği zaman Hallâc; hulul (reenkarnasyon), ittihad, teccesüd (panteizm) gibi düşüncelerle itham edilmiş;⁶² bu düşünceleri ise Hristiyan Mistisizminden aldığı iddia edilmiştir.⁶³ Ancak Hallâc'ın şu cümlesi, idrakin tüm düzeyleri için geçerli bir tevhîd prensibidir: "*Kim*

⁵⁹ Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "*Allah şöyle buyurdu: "Kim benim bir velî kuluma (dostuma) düşmanlık ederse, ben de ona harp ilân ederim. Kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşamaz. Kulum nafîle ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu severim. (Sevince de) artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden isterse muhakkak ona (istediğini) veririm. Bana sığınursa muhakkak onu korur ve kollarım"* Buhârî, "Rikâk", 38.

⁶⁰ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 203.

⁶¹ Muhammed Celâleddîn Rûmî, *Fîhi mâ fîhi*, çev. İsmâ Alî Âkûb (Dimeşk: Dâru'l-fıkr, ts.), 176.

⁶² Rıza Bakış, *Âşığım Tevhîdi: Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe* (İstanbul: İnsan Yay., 2013), 107, 119.

⁶³ Reynold A. Nicholson, *İslam Sûfîleri*, çev. Mehmet Dağ vd. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1978), 4.

Allah ile bir olduğunu söylerse, şirk koşmuş olur”.⁶⁴ Hallâc’ın savunduğu söz konusu tedrici yapıyı ve tevhîdi prensibi tasdik ettiği hâlde, onun yaşadığı tecrübeleri yanlış yorumladığını, ontolojik karşılıkları olmayan tecrübelerinde yanlış olduğunu da iddia edenler de olmuştur.⁶⁵ Bu tavır, Hallâc sonrası tartışılan Vahdet-i vücûd ile Vahdet-i şühûd tartışmalarında da devam etmiş gibidir. Zira Vahdet-i şühûdu savunan İmam Rabbani, Hallâc’ın hatasını düzeltmek için “İnnehu Hak’ (O Haktır) demesi gerekirdi” diyerek, varlıktaki gerçekliği Hu (O) zamirinin işaret ettiği Allah’a (cc) atfetmiştir.⁶⁶

Hallâc’ın hak telakkisini, bilgi ve idrakteki hiyerarşik yapıya göre incelediğimizde bu yapının, varlık anlayışı bakımından keyfiyeti önem kazanır. Zira kelam, felsefe ve tasavvuf ilimlerinde görülen epistemolojik ittifakın ontolojik yönü sudur felsefesine, vahdet-i vücûd ya da hudus anlayışlarına göre değişmektedir. Bu yüzden sonraki başlıkta Hallâc’ın hak ve hakikat telakkisinin, varlık felsefeleri içerisindeki izdüşümlerini görmeye çalışacağız. Zira bu noktaya bakılmadığı zaman, sûfî ulema ile İslam filozoflarının farklılaşmaları dahi ilmî terminolojiden kaynaklanıyormuş gibi görülür. Bu yüzden İbn Sina, hak ve hakikat anlayışını sadece sudurcu sabiteler üzerinden okuyunca, Hallâc ya da onun gibi ariflerin “sudurcu” varlık felsefesini ifade ederken sorun yaşadıklarını, dolayısıyla bu yüzden sıklıkla yanlış anlaşıldıklarını savunur. İbn Sina’nın bu yanlışlığı, sûfî epistemolojiyi reddetmesinden kaynaklanmaz. Ona göre arifler, hakikatleri müşahede ederler ancak onları ispat edecekleri mantık ilimlerini bilmedikleri için tecrübelerini anlaşılır bir mantık kurgusuyla ifade edemezler.⁶⁷ İbn Sina’nın mantık ilmi konusundaki görüşü, Gazzâlî’yi ikna etmiş olmalı ki, “mantık bilmeyenin ilmüne güvenilmez” cümlesini,⁶⁸ kendisinden sonraki kelam ulemasını ikna edecek bir yeterlilikte savunmuştur. Dolayısıyla klasik kelamdaki cedelî mantık terkedilirken,⁶⁹

⁶⁴ Hallâc, *Hallâc, el-Akvâl (Nusûs’l-velâye), A’mâl’l-Kâmile*, 228.

⁶⁵ Niyâzî-i Kadîm, *Hallâc-ı Mansûr Menâkibnâme*, ed. Mustafa Tatcı (İstanbul: h Yayınları, 2016), 26.

⁶⁶ Ahmed Farûk Serhendî İmâm Rabbânî, *el-Mektubâtü’ş-şerîfe* (İstanbul: Fazilet Neşr., ts.), 1/263.

⁶⁷ Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2014), 1/143.

⁶⁸ Ebû Hâmid b. Muhammed Gazalî, *Mustasfâ fi’l-ilmî’l-usûl* (Kum: Dâru’l-zehâir, 1368), 10.

⁶⁹ M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî-Kelam İlmindeki Yeri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 13/509.

Gazzâlî'nin nûr teorisine ek olarak işrak, sudur ve vahdet-i vücûd gibi felsefeler, İslam Düşüncesine ait bir varlık telakkisini sistematize etmeye çalışmıştır. Bu noktada Fahreddin Razi ve sonrasındaki Seyyid Şerif Cürçani'nin, âlemin hudûsu ilkelerini felsefi birikimlerden faydalanarak cevaplamaya çalıştığını görüyoruz.⁷⁰ Burhani mantık ilimlerini bilmelerine rağmen geç dönem sûfî ve kelamcılarının da varlık felsefelerinde ayrıştığını göz önüne aldığımızı ihtilafın, ontolojik kurguda olduğunu söyleyebiliriz.

İslam öncesi mantık ve düşünce birikimine vakıf olmadığı için Hallâc'ın mecazi ve müphem bir dil kullanması ihtimaller içinden bir iddiadır. Zira içinde yaşadığı çağın epistemolojik anlayışındaki belirsizlik de Hallâc'ın mecazi dili tercih sebebi olabilir. Dolayısıyla sonraki çağın idrakinden, bu cümleleri açacağını düşünmüş de olabilir. Ancak bize göre tüm bu ihtimaller, Hallâc'a; filozof, kelamcı ya da müderris kimliklerini giydirme çabasıdır. Hayatı ve eserlerinin bütünü bakımından bir Hallâc okuması yaptığımızda, onu tanımlayacak sıfatın ilahi aşk olduğunu söyleyebiliriz. Zira onun "*Ahdi, akdi ve misakıyla el-Hak, beni hakikati eyledi. Sırrımın şahidinde, benim benliğim yok*"⁷¹ gibi ifadelerinde, meseleyi felsefi olarak anlaşılır kılma gayreti olmadığı açıktır. Ona göre aşk, bir anlayış değil hesapsızca yaşanan bir ıstıraptır. Bunu göz önüne aldığımızda, eserlerini yazarken hesap yapmadığını, sadece yazdığını ve onların akıbetlerini, uğruna can verdiği Sevgili'ye bıraktığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan kasıtlı olarak izahsız bıraktığı noktalarda, ateşteki pervanenin hâlini görürüz ki izah etse dahi tecrübe etmeyenler için gizliliğini koruyacaktır.

4. Varlık Mertebeleri Bakımından Hak ve Hakikat:

Hallâc'ın eserlerindeki tasavvuf terminolojisinden hareketle, onun hak telakkisini sonraki sûfîlerin varlık felsefelerine eklemek kolaylık olacağı için sonraki başlıkta, Hallâc'ın varlık mertebelerini, diğer teorilerle mukayeseli değerlendireceğiz. Varlık mertebelerinde öne çıkan hususiyetlerin; sudur, işrak ve vahdet-i vücûd nazariyeleriyle örtüştüğü

⁷⁰ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2015), 1/22; Ömer Türker, "İslam Filozoflarında Varlık Tasavvuru ve Dinî Düşünce Geleneğine Etkisi", *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Kalıpları: Varlık, Bilgi, İnsan* (İstanbul: Kuramer, 2017), 65.

⁷¹ Hallâc, *Hallâc, Divân, A'mâlu'l-Kâmile*, 316.

ve ayırıştığı yönlere bakarken, Hallâc'ın üzerinde yorum yaptığı konular belirleyici olacaktır.

4.1. Hallâc ve Dönemindeki Mana Çerçevesinde Birinci Varlık (Zât) Mertebesi.

Hallâc'ın zât ile ilgili söyledikleri, onun birinci varlık mertebesine tekabül eder. Bu mertebe sıkça vurgulanan el-Hak ismi ve vâhid sıfatıdır. “*el-Hak; Birdir (vâhid), Tektir (ehad), Eşsiz (vahîd), Yalnızdır (mevhed)*”⁷² gibi ifadelerde el-Hak ismini; bir, tek, eşsiz ve yalnız sıfatları ile birlikte zâta atfeder.

Hiçbir nitelikle nitelenmeyen ve aşkın olan zât mertebesi, nasların verdiği haberi tasdik etme konusunda bir problem oluşturmaz ancak onun çoklukla ilişkisini kurma konusunda yapılan izahlar bazı açılardan cevapsız soru ve problemlere sebep olur. Hallâc dönemini etkileyen mihne olayının ontolojik temeli,⁷³ bu ilişkinin mahiyetine kadar götürülebilir. Bu ilişki dönemin kelimelerinde, zât-sıfat ya da isim-müsemma konuları altında ele alınmıştır. İsim ve sıfatların hem zihinde hem de dışta var olduğunu kabul etme durumunda, taaddüdül-kudemâ problemi; dışta var olmadığı iddia edildiğinde ise sıfatların inkârı problemi doğmaktadır. Mutezilenin çoğunluğunun savunduğu ahval teorisi, bu problemi aşmak için bütün sıfatların bağlı bulunduğu bir hâlin varlığını iddia eder. Mevcut ile madum arasındaki vasıta olarak tanımlanan bu hâller, el-Alîm, el-Kâdîr ve el-Hay ve diğer isimlerinin bağlı bulunduğu âlimiyyet, kâdiriyyet, hayyiyet gibi sıfatlarla savunulmuştur.⁷⁴

Hallâc'ın eserlerinde ahval teorisini anımsatacak ifadelerle karşılaşmadık. Zira onun “*Bir (el-Vâhid) ve birlik (et-tevhîd), O'nda ve O'ndandır*”⁷⁵ ifadesinde zât-sıfat ilişkisindeki keyfiyeti bilinemez bir açıdan tanımladığını görüyoruz. Diğer taraftan onun “*isim, Mesmun'dan ayrılmaz*”⁷⁶ ifadesinde de olduğu gibi, zât ile olabilecek tüm alakaları ve keyfiyetleri

⁷² Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 203.

⁷³ Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2015), 30/27.

⁷⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Ahvâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1989), 2/191.

⁷⁵ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 203.

⁷⁶ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 208.

zâta atfederken, isim ve sıfatlar konusunda felsefecilerle aynı görüşte olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Çünkü Hallac'ın çağındaki İslam nazariyatının en etkili isimi olan Kindî'ye (v. 866) göre hakiki bir (vâhidu'l-hakk), Hakk'ın varlığı anlamındadır. O'nun birliği ve zâtı (varlığı) aynıdır.⁷⁷ Kindî'ye göre varlık, hakiki birde bir değişme olmadan ondaki birliğin (vahdet) taşarak ayrık bir varlık oluşturmasıdır. Bu ayrıklık ve oluş, zaman ve mekana bağlı olmadığı için bir başkalaşma ve değişme olarak nitelenmeyen mecazi bir varlık kazanmadır. Akli olan bu varlık kendini bildikçe soyut bir nefis olarak varlık bulur. Bu nefis, aşağı varlık düzeylerinde oluşacak varlıkların potansiyel hâllerini (maddele-ri) kendinde mahiyet ve imkân olarak bulundurur. Bu maddeler, taşan feyz (suret) ile birleşince mecazi birlikler (varlıklar) teşahhus eder. Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi olan hakiki bir, mecazi bir(lik) lerin ve onların birbirlerine olan nispetlerinin kendisine izafe edildiği varlıktır.⁷⁸ Bu durumda ehadiyet mertebesi için geçerli olan sükûn, vâhidiyet mertebesinde bi'l-kuvve olarak değişimi içermeye başlamış olur. Bu potansiyelin sudur etmesiyle de mecazi birler, nedensel alemdeki varlık sahnesine çıkmış olmaktadır.

Bu nazariyata yapılan eleştirilerden birisi, ilahi isim ve sıfatların hakiki değil, akli varlık olarak değerlendirilmesidir. Zira zât ile aynı sayılan subutî sıfatları⁷⁹ tevil eden bu nazariyatta sıfatlar, soyut ve ezeli akılların kendilerini bilmeleriyle taşan mahiyetler gibi anlaşılmıştır.⁸⁰ Kindî'ye göre çokluk, ehadiyet mertebesine atfedilen hakiki birden değil, ilk sebepten taşar. Bu taşma ile her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme (infial) durumu başlatır. Bu etkilenmeyi başlatan şey ise ilk hakiki birden gelen birlik feyzidir (feyzu'l-vahdet). Bu feyzin devamlı işraki ile her duyulur nesne ve onlara ilişkin hâller oluşur ki bu, hakiki birin yaratması (el-ibdâ') olarak bilinir. Böylelikle "ilk hakiki bir"

⁷⁷ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 67, 145.

⁷⁸ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 233-239.

⁷⁹ 'İlim, İrâde, Kudret, Hayat, Semi', Basar, Kelam, Tekvin. Bkz. İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/104.

⁸⁰ Gazzâlî'ye göre subutî sıfatlar, zâtın mâhiyeti gibidir. Allah'ın varlığı ve zâtı gibi sıfatları da hakikattir. Dolayısıyla onun neshedilmesiyle hakikat, hakikatin yok olmasıyla da zât ortadan kalkar. Bkz. Ebû Hâmid b. Muhammed Gazalî, *Tehâfutu'l-felâsefe*, ed. Suleyman Dunya (Kahire: Dâru'l-Mârife, ts.), 138, 148.

(el-vâhidu'l-hakku'l-evvel), hem varoluş hareketinin sebebi hem de tikel varlıkların (birliklerin) devamlılığına sebeptir.⁸¹

Ortağı bulunması, kadim olması ve mevcudatın varlık sahnesine çıkışına etken olması gibi hususiyetleri bakımından ilk sebep,⁸² ilahi isim ve sıfatlar gibi değerlendirilebilir.⁸³ Bu değerlendirmeye, Farabî ile olgunlaşacak ve İbn Sina ile sistemleşecek olan⁸⁴ sudur nazariyesi üzerinden baktığımızda da kelamcıların ilahi isim ve sıfatlara yüklediği manayı bulamayız.⁸⁵ Dönemindeki kelamcıların çoğunluğu gibi Hallâc,⁸⁶ sıfatları zâtın aynı olduğunu savunur. Bunu savunurken “bu aynılığın zâta değişim ya da sükûna sebep olmayacak bir yapıda olduğu” kaydını düşer.⁸⁷

⁸¹ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 243-247.

⁸² Kindî'ye göre hakiki bir (*vâhidu'l-hakk*) ile birlik (*el-vahdet*) aynı şey olmadığı gibi birlik ile çokluk (el kesret) iki ayrı şey değildir. Bu noktada birlik feyzinin taşınmasının sebebi ve ilk sebebin (ilk hakiki bir) keyfiyeti, Kindî'nin varlık felsefesini anlamada önemlidir. Kindî'ye göre İlk Sebeb, birden çıkan bir gibidir ancak o, yapısı gereği sayı değil, isim benzerliğinden dolayı sayıdır. Dolayısıyla İlk Sebebin varlığı, hakiki bire nispeten yoktur. Zira İlk Sebeb, hakiki birin tevhidî akletme kuvvetidir. Bu kuvvetin suduru, bilkuvve olan cismin varlık âlemine çıkışına kadar devam eder. Ancak her mertebenin suduruna, yakın ve uzak sebepler vardır. Bu yüzden gayenin cisim olması, birlik feyzinin uzak sebebidir. Birlik feyzine temel etken olan yakın sebep, sadece birlik (vahdet) olarak görülmektedir. Bu durum, varlığın aşağı mertebelerinde felekler olmasına rağmen, feleklerin gâi sebep olmaması gibidir. Bu yüzden birlik feyziyle taştan ilk sebep; soyut, ayrık ve akli bir varlık olarak, kendini bilir; böylelikle sırasıyla ilk akıl (soyut nefis) ve ikinci akıldan sonra son felek sudur eder. En son feleğin (cirmu'l-aksa) sürekli ve düzenli hareket etmesini sağlayan canlılık, dairesel harekettir. Felek zorunlu olarak düşünen varlıktır ve daima bilfiil canlıdır ancak canlılığı kendinden değil, cisimsiz ve hareketsiz Diri-Olandandır. İşte bu mertebede toplanan soyut akıldan, maddi durumlar aracılığıyla cismani nefisler ve canlılık sudur eder ve göksel cisimler oluşur. Bu mertebede oluş ve bozuluşa tabi olmayan feleğin, oluşuma uğrama durumu başlar. Buna yoktan yaratma ve cismin cana (hayata) kavuşması denir. Böylelikle dairesel ve sonsuz hareketlerden, sonra iki yönlü hareket sahibi olan unsurlar âlemleri oluşmaya başlar. Bkz. el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 189, 361.

⁸³ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 209-213.

⁸⁴ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 49.

⁸⁵ İlyas Çelebi, “Ezeliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2016), 15/431.

⁸⁶ Kelamcılarının bir kısmı müsemmayı, zâtın gayrı saydığı için kabul görmemiştir. Cehmiye, isim ve sıfatların yaratılmış olduğunu iddia ederken, onların ezeli olduğunu bildiren naslarla çeliştiği için reddedilmiştir. Kelamcılarının çoğunluğu ise isim ve sıfatları, manen zâta nispet edilerek onların zâtın bağımsız olmadıkları savunulmuştur. Bkz. İlyas Çelebi, “İsim-Müsemma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22/549). Böylelikle hem Kendisinde-değişme-olmayan'da değişim iddia edilmemiş, hem de 'Bir'den çoğun hasıl olduğu' bir problem oluşmamış olmaktadır.

⁸⁷ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 200.

İmam Eş'arî'nin (v. 936) ilahi sıfat ve isimlerde yaptığı üçlü tasnif,⁸⁸ dönemin kelamcılarında görülen söz konusu kaydı anlaşılır kılma çabasıdır. Hallâc, söz konusu üçlü tasnifi tedrici birer varlık mertebesi olarak savunurken sudurculara; subutî sıfatları hakikat olarak kabul etmesinden dolayı kelamcılara yaklaşır. Sonraki varlık mertebelerinde göreceğimiz bu üç mertebenin ilki; Allah (cc), Hak ve Hu isimleri ile ifade edilmiş zâttır. İkincisi zâtın ne aynı ne de gayrı manasına gelen Muhammedî nûrdur ki o, zâtın ne aynı ne de gayrı olan diğer bazı esma ile aynı veçhete ve mertebeye tekabül eder. Hak'ın üçüncü mertebesi ise zâtın hem aynı hem gayrı olan çoklu hakikatlerdir.

Hallâc dönemine kadar sûfilerin bu soruya verdiği cevabı Kelebâzî iki grupta özetlenmiştir. Çoğunluk olan birinci taifeye göre isim ve sıfatlar, zâtın aynıdır. Buna göre Allah (cc) mahlûku yarattığı için Hâlık (Yaratıcı) sıfatı ile vasıflandırılmaz, ezelde Hâlık olduğu için yaratan olur. Sûfilerde azınlık olan ikinci taifeye göre sıfatların ezeliliğini kabul etmek, Zât'ın kıdemine ve birliğine muhaliftir. Zira ezelde Hâlık olan için mahlûkun ilahi bilgisi gerekir, bu durumda mahluk olan da kadim olmakla nitelendirilmiş olur diyerek itiraz etmişlerdir.⁸⁹ Cüneyd-i Bağdadi'ye göre zat-sıfat ilişkisinin idraki, mana bağlarını keyfiyet, mahiyet ve illet üzerinden oluşturmak zorunda olan beşeri aklın bir kurgusudur. Bu kurgu bakımından isim ve sıfatlar, zâtın gayrı olsa da hakiki birlik söz konusu vasıflardan münezzehtir. Bu mana ise cem hâlinde yaşanan bir zevk olması bakımından ifade edilemez bir sırdır.⁹⁰ Bu sır, Bağdadi'nin misak teorisi içinde nazari olarak ispat edilemez bir kavram olarak kalmıştır. Zât ile esmanın aynı olduğunu düşünen Hallâc sonrası sûfilerin, "o aynılıkta, gayrılık dâhil hiçbir vasıf yoktur" kaydını düşüktükleri görülür.⁹¹

Hallâc, tasavvufi bir varlık felsefesinin çerçevesini sunmuş olması bakımından sûfilerin söz konusu iki grubundan ve kelamcılardan ayrılırken

⁸⁸ Zâta atfedilen Allah (cc) ismi O'nun aynı; el-Hâlık ve er-Râzık gibi mahluk ve merzûku gerektiren isimler –bu gereklilikten dolayı- Zât'ın gayrıdır. el-Alîm ve el-Kadîr gibi isimler ise ne kadîm olan zât ile ne de hâdis olan mahluklar ile keyfiyeti bilinemediği için Zât'ın ne aynı ne de gayrı olduğu iddia edilmiştir. Bkz. Çelebi, "İsim-Müsemma", 22/550.

⁸⁹ Kelebâzî, *et-Ta'arruf li mezheb-i ehl-i tasavvuf*, 38.

⁹⁰ Ebû Kâsım Cüneyd Bağdadi, *Resâilü'l-Cüneyd*, ed. Ali Hasan Abdülkâdir (İskenderiyye: Dâru'l-kutubu'l-Misriyye, 2002), 341.

⁹¹ Nureddin Adurrahman Molla Câmî, *Durratu'l-fâhire fi Tahkik-i mezhebi's-sûfiyye ve'l-mutekelîmîn ve'l-hukemâ-i'l-mutegaddimîn*, ed. Nicolasirus - Susumi Sisimani Sa (Tahran: y.y., 1358), 14.

Cüneyd'e yaklaşır. Ancak, Cüneyd'in cevapsız bıraktığı sırrı –yerine göre nazari ve retorik bir dille- açmaya çalışırken ondan ayrılır. Bu gayret, marifet ile bilinen yerin açıklanması kısmıdır. Bu açıklamalarda Hallâc, kelim ve tasavvuf terminoloji kullanması bakımından da Kindî ve sonraki sudurculardan ayrılmıştır. Bu iddiamızı daha açık görebilmek için Hallâc'ın değişim ve sükûn konusundaki ifadelerine ve sonraki varlık mertebelerine bakmamız gerekir.

4.1.1. Değişim ve Sükûn Bakımından Zât Mertebesi:

Kindî'ye göre değişim, hareket ve başkalaşma ile birlikte anlaşılır. Başkalaşma ise zaman, mekân ve cisim üçlüsünü gerekli kılan, çokluk âleminde olur. Zira hareket; cismin teşahhus etmesi, bir olması ve duysal varlık alanına çıkması bakımından artma-azalma, olma-bozulma gibi dönüşümlerdir.⁹² Bu bakımdan zâta değişim ya da değişime sebep verecek bir illet atfedilemez.⁹³ İslam metafizikçilerinin savunduğu bu prensibi, Grek felsefecilerden Parmenides (MÖ. 460) mantığına kadar götürebiliriz. Mantık kaideleri ile Mutlak Bir'in varlık imkânlarını değerlendiren Parmenides'e göre, eğer Mutlak Bir'de değişme mümkün olsaydı, bu değişim ya varlığa ya da yokluğa doğru olurdu. İlk durumda 'varlığın, var olmaya başlaması' gibi bir mana; ikinci durumda ise Mutlak Varlık'ın fanilik ile kayıtlığı bir mana çıktığı için ikisi de muhal görülmüştür.⁹⁴ Ancak iki vasıf olan değişme ve sükûndan hangisiyle olursa olsun bir nitelendirme söz konusu olduğunda, aşkınlıktan ödün verilmiş olur. Çünkü nasıl sorusunun cevabı, değişim olması bakımından; niçin sorusunun cevabı da bir illeti gerektirmesi bakımından ehadiyet mertebesine zarar verir.

Hallâc bu konuyu Hz. Musa (as) ve İblisin hak telakkileri açısından değerlendirmiştir. Bu değerlendirmede Azazil (İblis), Adem'in (as) yaratılmasından önce Rabbinden öğrendiği hakikatlerin sonradan değişmeyeceği konusunda kesin ilme sahiptir. Bu bakımdan "Allah'ın (cc) gayrına secde edilemeyeceği", İblis için ezeli ve değişmez bir gerçekliktir. Adem'e (as) secde emri, bu hakikate muhalif olduğu için İblis, onu bir

⁹² el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 67, 145.

⁹³ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 183.

⁹⁴ Frederic Charles Copleston, *A History of Philosophy* (Great Britain: Burns and Oates, 1999), 1/50.

imtihan zannetmiş ve emre uymamıştır. Onun kovulması Musa'ya (as) göre bir ceza iken İblis açısından aşkın aşkı uğrunda çekmesi gereken ıstırabın başlangıcıdır. Hallâc, zâttaki sükûn anlayışını hakikat kavramı üzerinden tartışırken,⁹⁵ İblis'in Musa'ya (as) söylediği şu sözlerle ifade eder: “*bu görünüşün belirsizliğindedir. İşin manası, bu durumu etkilemez ve değişmez. İkilik ve ayırım yapmak, hakikati çamurlaştırmaktır. Devamlı değişen şeye bel bağlanmaz, güvenilmez. Çünkü o her an başka bir şey olmaktadır. Halbuki marifet, aynen başlangıçta olduğu gibi sağlam ve aynı kalır. Kişi değişse bile o değişmez. Kişiler ise devamlı değişir, bozulur*”.⁹⁶

Hallâc'ın İblis tasavvurunda, itikadi bir problem olmadığı göz önüne alındığında,⁹⁷ tartışılan konunun “Hak'ta değişme imkânı” olduğu görülmektedir. Bu imkân tevhîdin de mana çerçevesini belirleyici mahiyettedir. Zira tevhîd kavramı, hak kavramı gibi hem vahdetle (birlikle) hem de çoklukla ilişkilidir. Bu ilişki tanımlanabildiği nispette değişime; tanımlanamadığı yönü bakımından sükûna ve aşkınlığa konu olur.

Tanımlanabilmesi bakımından değerlendirdiği zaman Hallâc: ‘*Tevhîd, hislerin bir olması dersem, irade ve mahlûkun muradı zatın değil, sıfat(lar)ın sıfatları olur*’⁹⁸ diyerek, hakkı tanımlamadaki özne merkezli okumaları reddetmiştir. Hallâc'a göre insanı tüm cisimsel varlıktan ayıran şey, insandaki akletme gücüdür. İnsanın akletme gücünün kaynağı ise aşkın olan ilahi sıfatların mecazi bir temsilidir. Hallâc, aksi durumda, mahlûkun iradesinin, ilahi iradenin yerine ikame edileceğini belirtir ve bundan dolayı reddeder. Bu durum, cem/fena gibi zevk makamlarındaki birliği yaşayan muvahhidin zevki için de geçerlidir. Tevhîdi, “sıfatı olmayan muvahhidin sıfatı” olarak tanımlayan Hallâc, tevhîdin muvahhid ile sabit olmasını kabul etmez. Dolayısıyla muvahhidin tasdik ettiği tevhîdin mecazi olduğunu, hakikatteki mananın sınırlı olanları aştığını şöyle ifade eder: “*tevhîd, muvahhiden muvahhide giden bir şeyse sınırlı olur*”.⁹⁹

⁹⁵ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile.*, 191.

⁹⁶ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile.*, 200.

⁹⁷ Hallâc'ın İblis telakkisi, ilk bakışta, naslarla çelişiyor gibi görülmektedir. Ancak ifadelerinin bütününe bakıldığında, İslam inancındaki İblis telakkisini neshetmediği görülür. Zira ifadelerinin devamında, İblis'in kibirlenerek benlik davasına kapıldığını, bu yüzden de azaba layık hale geldiğini açıkça tasdik eder. Bkz. Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 200.

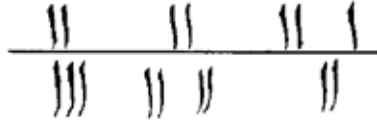
⁹⁸ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile.*, 208.

⁹⁹ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile.*, 203.

Birlik ve çokluğun tanımlanamaz veçhesi idrak-ötesi hakikattir ki o, tevhîd olmak bakımından tevhîd demektir. Bu bakımdan Hallâc, tevhîdin manasını muhtelif ihtimaller üzerinden değerlendirerek onun cisim ve/veya ruh olma ihtimalini reddederken, bunların parçaların birleşiminden müteşekkil olma ihtimalini de kabul etmez.¹⁰⁰ Bu üç durumda da vurgulamak istediği nokta, zâta ait kudretlerin tevhîde atfedilemeyeceğidir.

Bu üç şartı, hak/zât mertebesindeki manaya hamlettiğimizde şunu söyleyebiliriz. Şehadet âleminde tecrübe ettiğimiz cisim haktır ancak, hakkın kendisi cisim değildir; cisme ait bir hakikat vardır ancak, o ruh değildir; cisimlere ait hakikatlerin birleşimi tevhîd değildir; tevhîd şeyleri birleyici kudret değildir. Bu bakımdan Hallâc, hem tevhîdin zât olma ihtimalini hem de zât-tevhîd ikiliğini reddetmiştir. *‘İsim (ad) ile müsemma (adlanan nesne) birdir dersem, tevhîdin manası ne olur’*¹⁰¹ diyerek tevhîd-zât ilişkisini beşer idrakini aşan bir manaya havale etmiştir.

Bu manada birlik hem O’nda, hem de O’ndan olmak üzere birdir.¹⁰² Dolayısıyla hem boşluk, hem de varlık ondandır. Diğer bir ifadeyle hem diğer birler, hem de onları birbirinden ayıran zaman ve mekan O’ndan gelir. Bu manayı Hallâc, aşağıdaki şekil ile resmetmiştir:



Şekil-2.

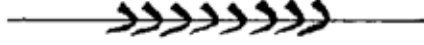
Burada I, II ve III şeklindeki düz çizgiler, bazı unsurlardan mürekkep olarak üç boyutlu âlemde varlık bulmuş cisimleri temsil eder. Bu varlıkların hepsi, ehadiyeti ya da Muhammedî Nûru temsil eden yatay ve sonsuz çizgiye dayanarak varlık âlemine çıkar, onunla varlıklarını sürdürürler, olgunlaşırlar, sonrada bozulup tekrar o varlıktaki bilkuvve hale dönüş

¹⁰⁰ Bu iddiasını sırasıyla şu ifadelerde görürüz: *‘Tevhîd cismi bölen şey olursa O (cc), cisim olmakla nitelenmiş olur, ruhu bölen şey olursa O (cc), ruh olmakla nitelenmiş olur. Mevcudatın ruhani yönleri birleşip, tevhîdi oluşturuyorsa; tevhîdin bütünü, parçaları, söyleneni, söyleyeni kim.’* Bkz. Hallâc, Hallâc, Tavâsin, A’mâlu’l-Kâmile, 206.

¹⁰¹ Bu iddiasını sırasıyla şu ifadelerde görürüz: *‘Allah, zâtın tevhîdidir dersem; tevhîd, zât olur.’* *‘Tevhîd, zatla birlikte değildir dersem, tevhîdi mahluk saymış olurum.’* Bkz. Hallâc, Hallâc, Tavâsin, A’mâlu’l-Kâmile, 208.

¹⁰² Hallâc, Hallâc, Tavâsin, A’mâlu’l-Kâmile, 203.

yaparlar. Bu bakımdan Hallâc'a göre tevhîd bilgisi soyuttur ve aşağıdaki gibi resmedilmiştir.¹⁰³



Şekil-3.

Hallâc'a göre resmedilen tevhîdin doğru anlaşılması, varlığın akışı içinde muvahhidin kendi varlığını tanımlaması ile olur. Çünkü tevhîdin hakikati konuya ya da nesneye aittir değildir. Bu yüzden, şekil-1'de cismani varlıkları temsilen koyduğu elif çizgileri (I), yerine hemze (ء) koyarak, insanın tevhîd bilincini anlatmak istemiştir.¹⁰⁴



Şekil-4.

Bu temsilde, kendini bilerek teşahhus eden insanın, cismin teşahhusundan farklılaşmasıyla ilgili ontolojik açıklamalar görülmemiştir. Dolayısıyla onun varlık telakkisindeki insan vurgusunu, diğer varlık mertebeleri ile birlikte değerlendirmek gerekir.

Birinci varlık mertebesi ile ilgili yapılan tüm bu izahlarının son cümlesi olarak '*Allah, Allah, Allah dersek (diye zikredersek), O'nun O olmasında bir değişme olmaksızın tevhîd, zâtın "zâtı" olur*'¹⁰⁵ ifadesini paylaşabiliriz. Hallâc, tevhîdin zâtta "bulunması" ve ona Allah denmesi durumunda tevhîdin kadim bir varlık olacağı ve zâtın aşkınlığına gölge düşüreceğini savunmuştur. Dolayısıyla tevhîdi, zâtın zâtı olarak tanımlayan bu son söz, zât ile ilgili bilinmezlik alanına tekabül eder. Zâtı, varlığı, hakkı ve birliği, mahiyeti bilinmez bir birlik manasında tanımladığını göz önüne aldığımızda, tevhîdin aşkınlık prensibini vurgulayan, '*O'nda Hak da batıl da olmaz*'¹⁰⁶ ifadesini şöyle anlarız. Kendisini zât ile dahi tanımlayamayacağımız ehadiyet (zât) mertebesinin, tevhîde kaynak olma yönü bilinemez. Peygamber olmayan beşer arasında, söz konusu bilinemez alana en yakın

¹⁰³ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 203.

¹⁰⁴ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 205.

¹⁰⁵ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 208.

¹⁰⁶ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 208.

idrak düzeyi, “*Tevhîd; kelimenin olmadığı, O’nun bilindiği zevktedir (hâl-dedir)*”¹⁰⁷ ifadesinde de görüldüğü üzere tasavvufî hâllere atfedilmiştir.

Özet olarak Hallâc’ın zât/hak mertebesi konusundaki görüşleri, onun sonraki mertebelere delalet ettiği mana bakımından diğerlerinden ayrılır. Zira sudurdaki “zorunlu varlık”, işrak nazariyesindeki “nuru’l-envar”, vahdet-i vücûddaki “lâ ta’ayyün” salt (mahz) bir olan zâtın naslardaki tenzihi yönünü tasdik etmede aynı noktadadırlar.¹⁰⁸ Ancak hiçbir-nitelikle-nitelenemez-olanı nitelikler âlemiyle ilişkilendiren görüşler, bu nazariyatları birbirinden ayırdığı kadar, Hallâc’a ait anlayışı ortaya koyar. Bu özgün yönün kullanılan terminolojiye ve hakikate ulaştırılan metoda olan yansımalarını epistemoloji başlığında görmüştür. Dolayısıyla Hallâc’ın varlık anlayışını ve onu diğer nazariyelerden ayıran yönlerini, sonraki mertebelerde daha açık görmeye çalışacağız.

4.2. İkinci Varlık (Muhammedî Nûr) Mertebesi:

Hallâc’ın genellikle Muhammedî nûr ile bazı yerlerde Muhammedî ışık (ziyâ) ile belirttiği mana, onun varlık anlayışındaki ikinci mertebeye tekabül eder. Gaybın nûrundan bir lamba olan bu nûr, nebilere vahiy olarak inen kadim kelamın, nebilerin ve nübüvvetin kaynağıdır. Çokluk âleminde zuhur edecek tüm nebevi nurlardan daha zâhir ve kadîm olduğu için adı Muhammedî nûrdur. O, Hak’ka “ulaşmada” ilk, nebi olarak gönderilmede sondur. Getirdiği ilmin kaynağı Hak/zât mertebesine “bitişik” olan ve ondan “ayrı” olmayandır. Bu ilim zaman bakımından “sonra” getirilmiş bir haber olsa da onun hakikati ilahi kelamın ezeli olması gibi ezeldir.¹⁰⁹

İlahi kelamın ezeli yönünü vurgulayan bu cümleler, kelimelerin zâta olan ezeli “nisbetine” Muhammedî nûru da eklemiştir. Bu yüzden isim ve sıfatların zâta nispetindeki ontolojik probleme Hallâc, Muhammedî nûru da eklemiştir. Zira Hallâc, bazı ayet ve hadislere telmihte bulunarak, onun varlığının yokluktan, isminin kalemde önce olduğunu vurgular.

¹⁰⁷ Hallâc, *Hallâc, el-Akvâl (Nusûsu’l-velâye), A’mâlu’l-Kâmile*, 228.

¹⁰⁸ el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, 233; İbn Sînâ, *El-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 454; Muhyiddîn Ebû Abdullah İbn Arabî, *al-Futuhâtü’l-Mekkiyye*, ed. Âmir Abdulkâdir Cezâirî (Dâru’l-kutubu’l-arabiyyeti’l-kubrâ, ts.), 2/310.

¹⁰⁹ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A’mâlu’l-Kâmile*, 162.

Söz konusu deliller, Gazzâlî'nin nûr teorisinde, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesinde incelenen detayda bir mesele olması bakımından konumuzun dışındadır. Ancak Mü'min suresinde Allah'ın (cc) nûrunu anlatan ayetler,¹¹⁰ Muhammedî nûrun mahiyetine delil olması bakımından önemlidir. Bu mahiyet bir açıdan, en-Nûr'un diğer esmaya nispeten "konumunu" diğer açıdan varlığın (hakkın) ikinci mertebedeki keyfiyeti hakkında izahtır. Hallâc'ın bu konudaki değerlendirmeleri şöyledir: "*O, el-Kâim ve Dâim şanıyla mahlukuna görüldüğü gibi ez-Zâhir ismiyle de görüldü; (bu görünme) azîz (yüce) ve mubîn (açık) olan en-Nûr ismiyledir. Onlara (ilahi isimlere) de el-hak (mutlak gerçeği) ve o gerçekliğe tanıklığı emretti... O el-Ezel ile el-Muhîd iken; el-Ezel, el-Ebed ve tüm ebediler O'nun (vucûh) yönlerindedir. Tüm gayelerin sonu O'nadır. Ezeli ilim, kudred, isteme, oluş, nûr, rahmet O'nadır. Her bilginin, bilenin, görenin, görünenin benzersiz var edicisi O, yüce ve uludur*".¹¹¹

İsim ve sıfatların görünür hale gelmesinden bahseden bu ifadelerin detaylı izahı yoktur. Esma ve sıfatların birbirleriyle ve zâtla olan birliğinin (ehadiyet), birinci mertebede, keyfiyetsiz ve bilinemez olarak tanımlandığını göz önüne aldığımızda, onların Muhammedî nûr mertebesinde tezahür ettiği görülmektedir. Dolayısıyla zât mertebesinde mahiyeti bilinmez olarak var olan ilahi isimler, ikinci mertebede zahir olma halindedir. Bu durumda Hallâc'ın isim ve sıfat telakkisinde, içkinci (batınî) ve aşkinci (zâhirî) olmak üzere iki yönün olduğu görülmektedir. Hallâc tarafından açıkça ifade edilmemiş bu iki yön, onun Muhammedî nûr anlayışında da görülür. Cevheri saflık olan Muhammedî nûrun, oluşlardan önce bilindiğini savunan Hallâc, bu bilinmenin keyfiyetini şöyle ifade etmiştir: "*Önceden önceki ezelde ve sonradan sonraki (ebette) anılmıştır*".¹¹²

Hakk'ın ilmindeki bilgiye tekabül eden bu keyfiyet, keyfiyetsiz olması bakımından içkin; onun beşer tarafından tanımlanabilir olması ve çokluğa konu olması bakımından da aşkıdır. Burada kullanılan "ezeli yönler" terkibi, Muhammedî nûr mertebesi içindeki çokluk olarak anlaşıldığı

¹¹⁰ "Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciyi andran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağlı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir" Nur 24/35.

¹¹¹ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 151.

¹¹² Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 162.

zaman, birden (ehadiyet mertebesinden) taşan birin (Muhammedî nûrun) çokluğu ihtiva etmesi gibi de yorumlanabilir. Bir'den birin çıkması ve ikinci mertebenin çoklukla nitelenebilir olması gibi hususiyetlerden dolayı suduru anımsatsa da çokluktaki esma vurgusu ile vahdet-i vücuda yaklaşır. Zira kainattaki oluşlar ile ilahi isimler arasında ilişki kurması ve bu ilişkide Muhammedî nûru merkeze alması, onun vahdet-i vücuda daha yakın olduğuna delalet etmektedir. Birinci mertebedeki içkinliğinden dolayı bilinemez olan esmanın ikinci mertebede zuhur etmesi, İbn Arabi metinlerinde, En kutsal feyzin (feyzü'l-akdes) taşması ve ilk taayyün mertebesinin oluşması olarak detaylandırılmıştır.¹¹³

Hallâc'ın metinlerinde soyut bir varlık mertebesi olsa da Muhammedî nûr, somut çokluklara kaynak olması bakımından zât mertebesinden ayrılır. Bu ikinci mertebenin tek olması, Bir (ehad/vâhid) olan zât mertebesinden birin çıkması bakımından diğer varlık felsefeleriyle örtüşür ancak onun çokluk ile ilişkisi ikinci mertebede mi yoksa sonraki mertebede mi başladığı tam açık değildir. Hallâc çokluğu edebî bir dille ifade ederken onu Muhammedî nûrun altında yağın yağmurlara benzetmiştir: “*onun üstünde şimşegin çaktığı bir bulut oldu. Onun altında bir yıldırım kıvılcım çaktı, ortalığı aydınlattı, yağmur yağdırdı ve böylece ürünler meyveler verdi. Tüm bilgiler ve bilinenler onun okyanusundan bir damla, tüm hikmetler onun nehirlerinden bir avuçtur*”.¹¹⁴

Muhammedî nûrun soyut olması, Kindî'nin İlk sebebini veya sudurcuların Birinci akılını çağrıştıtır ancak, bunların taşmasındaki Birlik feyzi, vahdet-i vücuddaki En kutsal feyzden mahiyet bakımından farklıdır. Zira vahdet-i vücudda feyzü'l-akdes, “kenz-i mahfi” hadisindeki Muhammedî nûra olan ezeli sevgi (ahbابت) ile izah edilmiştir.¹¹⁵ İşrak Felsefesinde taşma, Kendisine-apaçık-olan ve Ganî-olan Nûru'l-envârın, Nuru'l-akraba ebedî ışıldamasıdır ancak taşma, alttaki varlıkların türsel suretlerinin teşahhus eden varlıklara nakşolması yoluyla olmadığı için meşşailerin inayet anlayışından ayrılır.¹¹⁶ Meşşailerde metafizik illet, her varlık mertebesinde farklı olduğu için Sudur felsefesinde tek bir sebepten

¹¹³ İbn Arabî, *al-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, 2/300-302.

¹¹⁴ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 163.

¹¹⁵ İbn Arabî, *al-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, 2/310.

¹¹⁶ Şihabeddin Yahya Sühreverdi, *Mecmûati'l-musennefâti Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Carbin (Tahran: Pijûhişgâhe ulûme insânî ve mutâleâte ferhengî, 1373), 148, 181.

bahsedemeyiz ancak felsefenin bütününde varlığın zuhuru, cisme ait mümkünlerin (mahiyetlerin) en yakın illete olan sevgisi olarak görülür. Bu müteselsil illetler, mümkün varlığa, mümkün olabilme anlamını kazandırır. Böyle anlaşılma durumunda çokluğun imkanı, “mümkün olduğu için mümkün olur” önermesindeki tutarsızlığa atfedilmiş olur.¹¹⁷ Bu durum cismani varlıklardaki nedenselliğin ortadan kalkması ve yaratmada, rastlantısal bir anlayışa sebep olmasından dolayı meşşailer tarafından kabul görmemiştir.¹¹⁸ Yaratmanın rastlantısal olmadığı, işrak felsefesinde yatay sıra düzenli heykellerin soyut nurlar ile etkileşimi üzerinden izah edilirken;¹¹⁹ vahdet-i vücûdda, ilahi isimlerin ayân-ı sâbite ile etkileşimi üzerinden yapılan açıklamalarla aşılmaya çalışılmıştır. İslam metafiziğinde soyut varlıklar mertebesinde çokluğun taayyün etmesindeki ortak sebep muhabbet gibi görülse de onun mahiyet ve fonksiyonu konusunda uzlaşma oluşmamıştır. Hallâc, inayet anlayışlarından dolayı Meşşailerden ayrılır ancak, İşrak felsefesinden çok vahdet-i vücûda öncü olur. Zira o, Sühreverdî’den sadece terminoloji bakımından değil muhabbet ve taşmanın keyfiyeti bakımından da ayrılır. Çünkü Hallâc’ın ifadelerinde varlığın işrakinde, Muhammedî nûra olan ezeli muhabbet görülürken, Sühreverdî’de Nuru’l-envâr’ın zâtına olan aşkı vurgulanır.¹²⁰

Ezeli ve ebedî olan Muhammedî nûra atfedilen muhabbet, Hallâc’ın varlık anlayışındaki ayırt edici yön olarak onun yaratılış anlayışına yansımıştır. Zira bu muhabbet, yaratılışın altı vechinden ilki olan isteme (meşîe) kelimesinde görülür. Allah’ın (cc) irade sıfatından ayırmak için Hallâc’ın özellikle kullandığını düşündüğümüz bu kelime, içkinlikten aşkınlığa ve diğer varoluş mertebelerine çıkan sebeple ilgili açıklamadır. Bu isteme birinci varlık mertebesinde diğer sıfatlar ve zât ile keyfiyetsiz bir biçimde bir olan irade sıfatından ayrıdır. Çünkü Hallâc’a göre bu isteme, nûr üzerine yaratılmıştır.¹²¹ İbn Arabî’nin en kutsal feyzini hatırlatan bu isteme, Hallâc’da nurani ama yaratılmış bir varlıktır.

Hallâc’a göre nûr, hem illet hem malul hem de varlık mertebelerine göre manası belirginleşen cevher gibidir. İlahi isim olarak ele alındığında

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, 1/115.

¹¹⁸ Mahmut Kaya, “el-Cem’ Beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1993), 7/281.

¹¹⁹ Sühreverdî, *Mecmûati’l-musennefâti Şeyh-i İşrâk*, 149.

¹²⁰ Sühreverdî, *Mecmûati’l-musennefâti Şeyh-i İşrâk*, 136.

¹²¹ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A’mâlu’l-Kâmile*, 189.

mahiyeti bilinemez bir mefhum olan en-Nûr, yaratılışın istenmesi bakımından ele alındığında, onun yaratıldığı kaynak olmaktadır. Yaratılmış şeylerden olması bakımından nûr, el-â'mâ'dan önce, hareketten sonradır. Bu varlık Allah'ın, "yeryüzü ve gökyüzlerine" nûr olmasıdır ki o; cismin varlığına kaynak olması, onu benzersiz olarak varlığa getirmesi ve ona bir son takdir etmesi anlamındadır. Diğer taraftan "Hakk'ın dilediğini bu nûra yönlendirmesi" hidayet edilenin O'nu bulması ve idrak etmesi anlamındadır. "*Nûr, faziletin yaratılmasında ilk (el-Evvel), istemelerde son (el-Âhîr) olduğu için evliyayı seçen, arınanlara yol gösterendir*"¹²² ifadeleri, onun söz konusu kadîm ve hâdis yönlerine delalet etmektedir.

Hallâc'ın varlık/hak telakkisine meşîe (isteme) ve nûr kavramları üzerinden baktığımız zaman da ulaştığımız kanaat, onun sudurdan çok vahdet-i vücûd felsefesine yaklaşmasıdır. Zira Hallâc'ın yaratılışı altı vecih üzerine inşa etmesi, sudurdaki Saf varlık anlayışından uzaklaşmadır. Çünkü soyut varlık mertebesinde kabul edilen Muhammedi nûr, bir mertebeden sonra soyut varlıklar ile çoğaldığı, bir nurdan çok nûrların taayyün ettiği görülmektedir. Sudur Felsefesinin omurgasını oluşturan ilkelerden biri ise soyut varlıkların birden çok olan şeye konu olamayacağı hükmüdür.¹²³ Bu fark Hallâc'ın yaratmaya (halk) yüklediği manada da görülür. Zira Sudur felsefesinde yaratma (İbdâ' ya da halk), soyut varlıkların müteselsilen akletme hareketleri neticesinde cürümlerin ve feleklerin altındaki cismani cisimlerin oluşması ile izah edilirken Hallâc'ta yaratma, kendinde çokluğu barındıran nûrdan; zaman, ruh, akıl ve nefis gibi diğer nûranî varlıkların taayyün etmesidir.¹²⁴ Bu bakımdan ilk bakışta Sühreverdî'nin sabit yıldızlar feleğinde bahsettiği heykellerin efendilerine benzeyebilir.¹²⁵ Ancak Hallâc'ta heykellerin efendilerini anımsatan varlık formları yerine, yaratılışın diğer vecihlerine konu olan ilahi isimlerin oluşturduğu kombinasyonlar görülmektedir. Bunlar ise, yukarda değinildiği üzere, vahdet-i vücuddaki ayân-ı sabitelere daha yakın bir mana içermektedir.

Bu kavramların mana çerçeveleri üzerinden Hallâc'ın vahdet-i vücûd olduğu kanaatine ulaşmak peşin hüküm olacağı için onun varlık

¹²² Ebû'l-Mugîsi'l-Hüseyn Hallâc, *Hallâc, Nusûsu'l-Kitâb, A'mâlu'l-Kâmile*, ed. Kâsım Muhammed Abbâs (Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002), 133.

¹²³ İbn Sina'ya göre soyut varlık birden çok olursa, Zorunlu Varlık'da bölünme kaçınılmaz olur. Bkz. İbn Sina, *Şifa*, 1/537.

¹²⁴ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 189.

¹²⁵ Sühreverdî, *Mecmûati'l-musennefâti Şeyh-i İşrâk*, 138-141.

mertebeleri hakkında yaptığı diğer açıklamalara da bakmak gerekir. Mesela yaratılışın ilk vechinde sırasıyla; nefis, ruh, suret, harfler, isimler, renkler, yiyecekler, kokular, zaman (dehr), ölçüler, el-Â'mâ, nûr, hareket, sükûn, varlık ve yokluğun yaratıldığı ifade edilmiştir.¹²⁶ Yaratılıştaki vecihlerden başka bir vecihde Allah'ın (cc) ilk yarattığı şey, zaman olarak ifade edilmiş devamında sırasıyla; kuvvet, cevher, suret ve ruh olarak sayılmıştır.

Bu vecihlerde nurun bazen etrafı aydınlatan somut ışık, bazen de ışıkların kaynağı ve soyut olması, Gazzâlî'nin Nûr teorisindeki manaları hatırlatmaktadır. Ancak Nûr teorisinde, Muhammedî Nûra olan sevginin taşmasına bağlı bir ontolojik ima yoktur. İkisinin ortak noktası, yaratmanın sebebi olarak ilâhî iradenin bilenemez olmasıdır. İsteme (meşîe) fiiliyle iradeden ayrılan bu yönü Hallâc şöyle ifade etmiştir: “*Böylelikle ilmin bilinemez derinliklerindeki yaratma sünnetindeki tüm vecihlerdeki yaratmalardan bir yaratmadır ki onu, O'ndan başka kimse bilemez. Onlara ölçü koyar ve böylelikle her şeyi ilmen bilir*”.¹²⁷

Hallâc, varlık mertebelerini içten dışa doğru üç daire çizerek izah ederken, bu dairelerin üçünün de soyut varlık mertebelerine işaret ettiklerini bildirir. En dıştaki halkanın ez-Zâhir, içtekinin el-Bâtın isimlerine, en içtekinin ise Hû ismine atfedilerek zâtı sembolize ettiğini ifade etmiştir. Çizimin merkezindeki daireyi nokta şeklinde çizerek, diğerlerinden ayırmıştır. “*Nokta tevhîdin manası içindir, kendisi için değil*” derken hiçbir dairenin zât olmadığını ancak hepsinde olduğunu vurgular. Zira ez-Zâhir ismini temsil eden üçüncü daireyi, Allah'ın (cc) fiillerinde; ikinci daireyi, fiillerden önceki resimlerde bulunduğunu ifade etmiştir. En içteki daireyi nokta olarak diğer ikisinden ayırma sebebi, onun tev-hîde sembol olmasıdır.¹²⁸

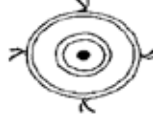
Bu izahta ez-Zâhir isminin tecelli ettiği üçüncü daire, soyut bir varlık düzeyini temsil etmesine rağmen, meşşailerin savunduğu saf varlık anlayışından uzaklaşıp, aşkın varlık anlayışına yaklaşır. Çünkü bu aşkın varlık, yaratılıştaki vecihler nispetinde çokluklara konu olurken, onların zâta irade edilme keyfiyeti bilinemez. Söz konusu bilinmezlik, tevhîdin noktası olarak resmedilmiştir. Varlığı beş mertebe üzerinden şekillendirdiği başka bir tasnifinde Hallâc, varlığın merkezine zâtı sembolik olarak

¹²⁶ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 137.

¹²⁷ Hallâc, *Hallâc, Nusûsu'l-Kitâb, A'mâlu'l-Kâmile*, 135.

¹²⁸ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*, 206.

yerleştirmiştir. Onun dışındaki halkada “bilinen şeyler” dediği mertebe bulunmaktadır ki bu mertebedeki bilinen soyut şeyler olduğu görülmektedir.¹²⁹ Soyut şeylerin çoğul olması, sudurdaki saf varlıktan ayrılan bir yön olarak yine karşımıza çıkar. Somut varlıklara tekabül eden son daireden sonra (ل) harfiyle temsil edilen ezeli “alan” tekrar başlar.



Şekil-5.

İlahi isimlerin tecellilerine bağlı olarak taayyün eden muhtelif yaratılış vecihlerini, nihayetsiz bir okyanusa benzetirsek, bizim varlık mertebeleri olarak tartıştığımız alan, o okyanusun herhangi bir yerine atılan taş ile oluşan dalgalar hakkında konuşmak gibidir. Dalgaların bittiği yer itibari olduğu için okyanusun yeniden başlayan sınırı yok gibidir. Bundan dolayı huduscular, ilm-i ilahide ebedî devam edecek varlıkları;¹³⁰ Meşşailer, cismin sonsuza kadar bilkuve bölünebileceğini;¹³¹ Sühreverdî, taşmanın ebedî olduğunu;¹³² İbn Arabî, esma tecellilerinin nihayetsiz olduğunu savunur.¹³³ Bu manayı Hallâc şöyle ifade etmiştir: “*Hakkın oluşları, birbirinden ayrılmaz ve birbiriyle mukayese edilmez. Onların var edicisi ve varlıklarını sürdüren (kayyum) O (cc) iken, onları nasıl ayırabiliriz*”.¹³⁴

Özet olarak Hallâc’a göre hak/varlık konusu; milletlerin, kültürlerin, mezheplerin, doktrinlerin ve görüşlerin ötesinde olduğu için ifade ve idrak bakımından insanı aciz bırakır. Ancak beşeri idrak bakımından onu enbiyadan sonra en iyi bilen muvahhidlerdir. Onların varlık telakkisi, varlığın ilk mertebesinde değil sonraki mertebelerinde ve sistemin bütünde tanımlanan nûrânî mahiyetlerde diğerlerinden ayrılır. Varlığın ilk mertebesinde değişimin olmaması, birden birin çıkması, zâtın tüm kayıtlardan münezze olmasına gibi konularda genel uzlaşma vardır. Hallâc’ın Muhammedî nûr dediği ikinci mertebe ve ondan sonraki varlık düzeyleri, Meşşailerin “bir şeyin kendine özgü varlığı” şeklinde tanımladığı

¹²⁹ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A’mâlu’l-Kâmile*, 209.

¹³⁰ Çelebi, “Ezeliyet”, 15/430.

¹³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, 1/177

¹³² Sühreverdî, *Mecmûati’l-musennefâti Şeyh-i İşrâk*, 181.

¹³³ İbn Arabî, *al-Futuhâtu’l-Mekkiyye*, 2/305.

¹³⁴ Hallâc, *Hallâc, Tavâsin, A’mâlu’l-Kâmile*, 207.

zorunluluğu içermez. Meşşailerin hak telakkisinde ilahi irade, mucibun bi'z-zât manasıyla sınırlanırken; Hallâc'ın hak telakkisinde ilahi irade, meşîet'deki fâil-i muhtar manasında şekillenmiştir. Bu bakımdan Hallâc, subûtî sıfatları vurguladığı noktalarda sudurdan ayrılmıştır. Dolayısıyla soyut varlıkların çoğaldığı varlık mertebesinde bahsederken Hallâc, işrak ve vahdet-i vücûda yaklaşmış olur. Varlık/hak telakkisinin bütününe baktığımızda Hallâc, vahdet-i vücûdun öncüsüdür.

Sonuç

Hallâc'ın hak ve hakikat anlayışı, bilgi ve varlık ile ilgili problemlere çözümler üretmesi bakımından önemlidir. Hallac'ın dağınık bir görünümüne sahip görüşleri, bütüncül ve sistematik bir şekilde çözümlenmezse, onun düşüncesinde yer alan Muhammedî nûr, meşîet, vücûh, nokta vb. pek çok sembolik ifade doğru anlaşılır. Böylelikle bu kavramların; Şiilikten, Karmatilikten, Hristiyan mistiklerinden, Yeni Eflatuncu filozoflardan devşirildiği iddiası kaçınılmaz olur. Özellikle lafızcı yaklaşım tarafından savunulan bu iddialar, esasında “bilginin epistemolojik bir hiyerarşinin olup olmadığı” meselesine dayanmaktadır. Bu iddiaların günümüzde de devam ettiğini göz önüne aldığımızda,¹³⁵ “bilginin tedrici bir yapıda olup olmadığı” sorusuna Müslüman düşünürlerin verecekleri müşterek bir cevabın olmadığını görürüz. Hallâc'ın hak ve hakikat anlayışı, epistemolojik olarak ele alındığında, tasavvuftaki hâl ve makamların mümkün olduğunu teyit eder. Bu teyit, kelamdaki istidlali ve felsefedeki mantığa dayalı burhanı reddetmez ancak marifetin onlardan üstün olduğu iddiasını içerir. Söz konusu tedrici yapıyı kabul eden ulema tarafından da itirazlar geldiğini göz önüne aldığımızda, meselenin ontolojik bağlamından ayrılması gerektiğini gördük. Nitekim varlığı sudurcu nazariyat üzerine inşa eden İbn Sînâ, epistemolojik hiyerarşinin zirvesine peygamberlerden (as) sonra hakiki filozofu yerleştirdiğinde, Hallâc'ın manevi tecrübelerini tasdik ettiği halde onun hakikati doğru ifade edemediğini iddia etmiştir. Bu durumda Hallâc'ın vahdet-i vücûdun öncüsü olup olmadığı sorusu cevaplanması gerekir. Çünkü günümüzde sadece vahdet-i vücûdu tekfir edip, Hallâc'ın hak anlayışındaki epistemolojik yönü tasdik edenler de

¹³⁵ Mahmut Ay, “İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 77-89.



vardır. Onlara göre Hallâc, hak olanı eşyaya değil kendine atfettiği için “ene’l-hak” ifadesiyle sadece kendi varlığındaki fenâ hâlini haber vermiştir. “Eğer bu cümleyi ontolojik bir imada bulunarak eşyaya da atfetmiş olsaydı, vahdet-i vücûdular gibi küfre düşmüş olurdu”.¹³⁶

Hallâc’ın hak telakkisi, ontolojik hususiyetleri bakımından; sudur, hudus, ahval, nûr, işrak ve vahdet-i vücûd gibi nazariyatlar ile mukayeseli olarak değerlendirildiğinde, ikinci varlık mertebesi önemli olmuştur. Zira soyut varlıklar mertebesi olan Muhammedî nûru esmalar ile izah ederken Hallâc’ın vahdet-i vücûda yaklaştığını gördük. Soyut varlıklar mertebesine çokluk atfederken sudurculardan ayrılıp işrak nazariyesine yaklaştı da varlık dili ve telakkisinin bütününde Hallac; ahval, işrak ve nûr teorilerinden ayrılmıştır. Varlık mertebelerinin bütününde vesilecilik ile nedenselliği sentezlerken, ilahi meşîeti vurguladığı görülmüştür. Bu minvalde İbn Arabî’nin ayân-ı sabiteleri meşîetin detaylandırılmış izahı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak Hallâc’a ait nazariyat, vahdet-i vücûdun ilk savunucusudur.

Günümüzde vahdet-i vücûd hakkında yanlış intibai olanlar, Hallâc’ı bu nazariyat ile ilişkilendirmek istemez. Ancak vahdet-i vücûd, İslami ilimler içinde tasavvuf ilmini temsilen verilmiş tek sistematik felsefedir. Bu durumu göz önüne aldığımızda Hallâc’ın bu felsefeye ilham olması, önemli bir sonuçtur. Çünkü vahdet-i vücûd, tasavvuf ilminde yaşanan hâl ve makamların gerçekliğini ve geçerliliğini ispat etme iddiasıyla oluşturulmuş bir nazariyattır. Nitekim bu felsefe savunulmuş olmasaydı sûfiler, kelim ve felsefe âlimlerinin ulaşamadıkları hakikate kendilerinin ulaştıklarını yalnızca iddia etmiş olacaktı. Bu durumda balı tattığını iddia eden sûfî ulema, balın hakikati hakkında İslam metafiziğine değil, İslam edebiyatı ve sanatına katkı sağlamış olacaktı. Dolayısıyla Hallâc’ın yaşadığı hâllerden ve döneminde yapılmış tariflerden hareketle yaptığı hak/varlık tanımının kıymeti, vahdet-i vücûdun doğru anlaşılmasıyla da yakından ilgilidir. Bunun için İslam ilimler içinde olduğu kadar, ilahiyat alanının dışındaki fizik, kimya ve biyoloji gibi bilimleri de içeren multi-disiplinel çalışmalar yapılabilir.

¹³⁶ Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 82.

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, Ali Hasan. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. London: Luzac Com. Ltd., 1962.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdadî*. İstanbul: Yeni Ufuklar Nşr., ts.
- Ay, Mahmut. "İşâri Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediye Anlayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 77-120.
- Bağdadî, Ebu Kâsım Cüneyd. *Resâilü'l-Cüneyd*. Ed. Ali Hasan Abdülkâdir. İskenderiyye: Dâru'l-kutubu'l-Misriyye, 2002.
- Bakış, Rıza. *Âşîğın Tevhîdi: Hallac'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*. İstanbul: İnsan Yay., 2013.
- Baz, İbrahim. "Tasavvuf Dönemi Özellikleri". *Tasavvuf*. ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahihü'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 2002.
- Cebecioğlu, Ethem. "Hallac-ı Mansûr". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/01 (1988), 171-197.
- Copleston, Frederic Charles. *A History of Philosophy*. 9 Cilt. Great Britain: Burns and Oates, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu'l-Lubnân, 1985.
- Çağrıncı, Mustafa. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/138. İstanbul: TDV Yay., 1997.
- Çelebi, İlyas. "Ezeliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/431. İstanbul: TDV Yay., 2016.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/104. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Dursun, Akif. "Hallac-ı Mansur'un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi". *Akademiar* 8 (Haziran 2020), 63-102.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebu Dâvud*. thk. Muhammed Nasîri'd-dîn Albânî. Riyad: Mektebetu'l-Mârife, ts.
- Farabî, Ebu Nasr Muhammed. *Kitâbu İhsâ-i'l-'ulûm*. Ed. Hande Koçak. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bank. Klt. Yay., 2020.
- Gazalî, Ebu Hâmid b. Muhammed. *Mustasfâ fî 'ilmi'l-usûl*. Kum: Dâru'l-zehâir, 1368.
- Hallâc, Ebu'l-Mugîsi'l-Huseyn. *Hallâc, Bustânu'l-ma'rife, A'mâlu'l-Kâmile*. Ed. Kâsım Muhammed Abbâs. Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002.
- Hallâc, Ebu'l-Mugîsi'l-Huseyn. *Hallâc, Divân, A'mâlu'l-Kâmile*. Ed. Kâsım Muhammed Abbâs. Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002.
- Hallâc, Ebu'l-Mugîsi'l-Huseyn. *Hallâc, el-Akvâl (Nusûsu'l-velâye), A'mâlu'l-Kâmile*. Ed. Kâsım Muhammed Abbâs. Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002.

- Hallâc, Ebu'l-Mugîsi'l-Huseyn. *Hallâc, Nusûsu'l-Kitâb, A'mâlu'l-Kâmile*. Ed. Kâsım Muhammed Abbâs. Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002.
- Hallâc, Ebu'l-Mugîsi'l-Huseyn. *Hallâc, Tavâsin, A'mâlu'l-Kâmile*. Ed. Kâsım Muhammed Abbâs. Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2002.
- Heysemî, EbuH-Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Süleymân b. Ebi Bekir b. Ömer Nureddin. *Mecmauz'zevâid ve'l-menbau'l-fevâid*. çev. Adem Yerinde. 20 Cilt. İstanbul: Ocak Yay., 2015.
- Ibn Arabî, Muhyiddîn Ebu Abdullah. *al-Futuhâtü'l-Mekkiyye*. Ed. Âmir Abdulkâdir Cezâirî. 4 Cilt. Dâru'l-kutubi'l-arabiyyeti'l-kubrâ, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *El-Fasl fî'l-Milel ve'l-evhâ ve'n-Nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2017.
- İbn Kesîr, 'İmâdü'd-Dîn Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 4 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1990.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *El-İşârât ve't-Tenbîhât*. çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2014.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *Kitâbu's-Şifâ*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2014.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyudîn. *Hüseyn b. Mansur el-Hallac*. çev. Mikail Bayram. Konya: Damla Ofset, ts.
- İmâm Rabbânî, Ahmed Farûk Serhendî. *el-Mektubâtu's-şerîfe*. 4 Cilt. İstanbul: Hakikat Yayınevi, 2007.
- İnce, İrfan. "Ridde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/ 88-91. İstanbul: TDV Yay., 2008.
- Kadîm, Niyâzî-i. *Hallâc-ı Mansûr Menâkıbnâmesi*. Ed. Mustafa Tatcı. İstanbul: h Yayınları, 2016.
- Kaya, Mahmut. "el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/281. İstanbul: TDV Yay., 1993.
- Kelebâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. *et-Ta'arruflî mezheb-i ehl-i tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-ilmîyye, 1993.
- Kılavuz, A. Saim. "Elfâz-ı Küfr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/26-27. İstanbul: TDV Yay., 1995.
- Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2015.
- Kur'an Yolu*. Erişim: 7 Mayıs 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>
- Kuşeyrî, Abdulkerîm. *Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Ed. Halil Mensuk. Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-ilmîyye, 2000.
- Massignon, Louis. *İslam'ın Mistik Şehidi, Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Feryal Matbaası, 2006.
- Massignon, Louis - Kraus, Paul. *Ahbârü'l-Hallâc-Munâciyâtü'l-Hallâc*. Dimeşk, 2006.
- Maturidî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbut'tevhîd*. Ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruci. Beyrut: Dâru'l-Sâdır, ts.
- Maturidî Semerkandî Hanefî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Şerhu'l-fikhu'l-ekber*. Ed. Abdullah b. İbrahim Ensârî. Katar: Nefegati's-şuûnu'd-diniyye, 1321.
- McCraty, Rollin - Atkinson, Mike - Tomasino, Dana - Bradley, Raymond Trevor. "Heart-Brain Interactions, Psychophysiological Coherence, and the Emergence of System-Wide Order". *The Coherent Heart* 01/01 (ts.).

Epistemolojik ve Ontolojik Manası Bakımından Hallâc-ı Mansur'un Hak ve Hakikat Telakkisi

- Molla Câmî, Nureddin Adurrahman. *Durratu'l-fâhire fî Tahkik-i mezhebi's-sûfiyye ve'l-mutekellimîn ve'l-hukemâ-i'l-mutegaddimîn*. Ed. Nicolasirus - Susumi Sisimani Sa. Tahran: y.y., 1358.
- Muhâsibi, Hâris. *El-Mekâsib ve'l-verâ ve'ş-şubehatu ve beyânu mübahiha ve mahzûriha*. Ed. Said Kerim Fikhî. İskenderiyye: Dâru'l-İbn Haldûn, ts.
- Müslim, Ebu Hüseyin b. Haccâc. *Sahihu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdüldaki. Beyrut: Dâru'l-hadîs, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman bin Şuayb bin Ali. *Sünen*. thk. Abdulhanim Şelbî. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 2001.
- Nicholson, Reynold A. *İslam Sufileri*. çev. Mehmet Dağ - Kemal Işık - Ruhi Fiğlalı - Abdulkadir Şener. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1978.
- Öğük, Emine. "İmâm Mâtürîdî'nin Hak ve Hakikat Tasavvuru". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 71-98.
- Özervarlı, M. Sait. "Gazzâlî-Kelam İlmindeki Yeri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/509. İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/400.. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Rûmî, Muhammed Celâleddîn. *Fihî mâ fihî*. çev. İsâ Ali Âkûb. Dimeşk: Dâru'l-fikr, ts.
- Schimmel, Annemaria. *Hallâc, Kurtarın Beni Tanrı'dan*. çev. Ahmetcan Asena. İstanbul: Pan Yay., 2011.
- Sühreverdî, Şihâbeddin Yahya. *Mecmûati'l-musennefâti Şeyh-i İşrâk*. Ed. Henry Carbin. Tahran: Pijühşgâhe ulûme insânî ve mutâleâte ferhengî, 1373.
- Sülemî, Ebu Abdurrahmân. *Mukaddemetu fî't-tasavvuf*. Ed. Yûsuf Zeydân. Beyrut: Dâru'l-Cid, 1999.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu'l-İstilâhâti'l-Fünûn ve'l-ulûm*. Ed. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Lubnan, 1996.
- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. çev. Mehmet Türk. İstanbul: Kitap Yurdu Yay., 2019.
- Tûsî, Ebû Nasır Serrâc. *El-Luma'*. Ed. Mahmûd Abdulhalîm - Abdalbâkî Sarûr. Mısır: Dâru'l-kutubu'l-hadîs ve Mektebetu'l-musennâ, 1960.
- Türker, Ömer. "İslam Filozoflarında Varlık Tasavvuru ve Dinî Düşünce Geleneğine Etkisi". *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Kalıpları: Varlık, Bilgi, İnsan*. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Uludağ, Süleyman. "Hallac-ı Mansur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/378. İstanbul, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahvâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/191. Ankara: TDV Yay., 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tekfir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/350-356. İstanbul: TDV Yay., 2011.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yay., 2004.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/27. İstanbul: TDV Yay., 2015.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Ed. Mustafâ Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Metebetu'l-Hukûmetu'l-Kuveyt, 1989.





Geleceğin Korkusunu Geçmişin Hüznünü Taşımayan İnsan: *İbnü'l-vakt*

*The Man Who Doesn't Have the Fear of the Future
and the Sorrow of the Past: Ibn al-waqt*

Dr. Öğr. Üyesi

Mehmet YILDIZ



Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0003-3413-822X

yildizm@ankara.edu.tr

Atıf / Cite as

Yıldız, Mehmet. "Geleceğin Korkusunu Geçmişin Hüznünü Taşımayan İnsan: *İbnü'l-vakt*".
Sufiyye, 11 (Aralık/December 2021),79-98.

Öz

Zamanın değerlendirilmesi meselesi sonuçları itibariyle insan hayatında çok merkezi bir yer tutmaktadır. İslâm inancı açısından insana verilen en önemli nimetlerden biri de zamandır. İnsan, kendisine verilen bu nimeti yerinde değerlendirip değerlendirmemesine göre ahirette hesaba çekilecektir. Bu sebeple sûfiler zamanın değerlendirilmesi meselesine son derece önem vermişlerdir. Onların zaman tanziminde üzerinde durdukları hususlar, sâlikin manevî hayatında dönüşümü beraberinde getiren amelî pratiklerin uygulanması için sınırları tayin edilebilen bir zaman ve mekân aralığını gerektirmektedir. Sûfiler, zamanın değerlendirilmesi meselesini başı sonu belli bir zaman ve mekân aralığını ifade eden *vakit* kavramı üzerinden ifade etmeye çalışmışlardır. Vaktin bihakkın değerlendirilmesi sonucunda sâlikin iki kazanımı meydana gelmektedir. Birincisi gelecek korkusundan emin olmak ikincisi ise geçmişin hüznünden kurtulmaktır. Binaenaleyh sûfiler insan hayatındaki bu iki temel probleme bir çözüm yolu olarak sâlikin *ibnü'l-vakt* olmasını önermişlerdir. Biz de makalemizde *vakit* kavramını zaman ifade eden diğer kavramlardan belirgin bir şekilde ayıran manalar üzerinde durduk. Bu bağlamda *vakitten* türetilmiş olan *ibnü'l-vakt* ile doğrudan bağlantılı olan terimleri açıklamaya çalıştık. Daha sonra *ibnü'l-vakt* olmanın insan doğasında var olan korku ve hüzn problemlerini çözme yönünü değerlendirdik.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, *İbnü'l-vakt*, *Vakit*, *Hâl*, *Dehr*, *Ebü'l-vakt*.

Abstract

The issue of the evaluation of time has a very central place in human life in terms of its results. In terms of Islamic belief, one of the most important blessings given to man is time. A person will be judged in the Hereafter, depending on whether he properly evaluates this blessing given to him or not. For this reason, the Sufis attached great importance to the evaluation of time. The issues they focus on in the arrangement of time require a time and space interval whose boundaries can be determined for the implementation of the practical practices that bring about the transformation in the spiritual life of the saliq. The Sufis try to express the issue of the evaluation of time through the concept of *waqt*, which expresses a certain time and space interval. As a result of the right evaluation of time, two gains of the saliq occur. The first is to be sure of the fear of the future, and the second is to get rid of the sadness of the past. Therefore, the Sufis suggested that the sâliq should be *ibn al-waqt* as a solution to these two basic problems in human life. In our article, we focused on the meanings that distinguish the concept of *waqt* from other concepts that express time. In this context, we tried to explain the concepts that are directly related to *ibn al-waqt*, which is derived from the concept of time. Then, we evaluated the aspect of being *ibn al-waqt* to solve the fear and sadness problems inherent in human nature.

Keywords: *Sufîsm*, *Ibn al-waqt*, *Waqt*, *Hâl*, *Dahr*, *Ebu'l-waqt*.

“Dikkat edin! Allah’ın dostlarına ne bir korku ne de bir hüznü vardır.”
(Yunus, 10/62)

Giriş

Prolog olarak verdiğimiz ayet, yazımızda üzerinde duracağımız hususlar hakkında bize bir perspektif sunmaktadır. Zira ayette Allah dostlarının geleceğin korkusunu geçmişin üzüntüsünü yaşamayacakları ifade edilmektedir.¹ Sûfîlerin yaklaşımıyla değerlendirdiğimizde, zamanın bu iki diliminde takılmayıp *vaktin* yani içinde bulunduğu zaman ve mekânın hakkını veren kimseler böyle bir mazhariyete sahip olurlar. Ayette öncelikli olarak geleceğin korkusundan bahsedilmektedir. Bu durum insanın genellikle geçmişin hüznünden önce geleceğin korkusunu yaşadığını gösterir. Filhakika hayatımızda yaşadığımız durum, tam da bunu ifade eder. Zira insan genellikle önce gelecek korkusu duyar sonra hayatının belli bir döneminde de geçmişte yaşadığı sıkıntıların, dertlerin veya güzel zamanları bir daha elde edememenin hüznünü çeker. Sûfîlerin yaklaşımlarıyla meseleyi değerlendirdiğimizde kişinin bu iki zamandan kaynaklı korku ve hüznü problemlerini en aza indirebilmesi için *ibnü'l-vakt* olması gerekmektedir.

Korku ve hüznü duygusu, insan doğasından kaynaklanan psikolojik bir hal olduğu için geçmişten günümüze etki ve neticeleri üzerinde filozoflar, din ve bilim adamları tarafından üzerinde durulmuş, farklı tespit ve çözümler üretilmiş kadim bir problemdir. Yazımızda özellikle bu iki duygunun olumsuz taraflarının giderilmesi meselesini ele almaya çalışacağız. Zira korku ve hüznü her zaman için olumsuz duygular ifade

¹ Ayette sadece korku ve hüznünden bahsedilmekle birlikte biz burada korkuyu gelecekle hüznü ise geçmişle irtibatlandırdık. Zira ayetin tefsirlerinde korkunun gelecekle, hüznün ise geçmişle alakalı olduğu ifade edilmektedir. Mesela İbn Kesîr (ö. 774/1373) korkunun Allah dostlarının gelecekte kıyametin korkunç hallerinden endişeye kapılmayacakları, hüznün ise yine onların geçmişte dünyada bıraktıklarından dolayı bir üzüntü duymayacakları manasına geldiğini söylemektedir. (Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme (Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tavzî', 1999), 4/278.)

etmemektedir.² Yukarıda verdiğimiz ayetten hareket ettiğimizden bu iki duygunun olumsuz yanlarının temelinde insanın mahrumiyet ve kaybetme korkusu yaşamasıyla alakalı olduğunu görmekteyiz. Bu sebeple yazımızda korku ve hüznün insan için olumsuzluk ifade eden yönlerini ve sûfîlerin *ibnü'l-vakt* düşüncesi üzerinden bu problemlere getirdikleri çözümleri ele alacağız.

Makalemizde öncelikle ilgili kavramların tarifleri üzerinde durup daha sonra bahsi geçen problemlerin çözümlerine değineceğiz. Burada getireceğimiz tarifler daha önce bu meyanda yapılmış çalışmaların bir tekrarı olmayacaktır. Çünkü vaktin özellikle başı sonu belli olan zaman aralığını ifade etmesi ve mekânı da kapsayacak bir mahiyet taşımasına dair hususiyetlerini değerlendirmeye çalışacağız. *Vaktin* ibnü'l-vaktle, *hâlin* ibnü'l-vaktin sınırları belli olan vakitler içinde yaşadığı tecrübelerle ve *dehrin* ebü'l-vakt ile alakalı olduğunu düşündüğümüz için bu kavramların manalarına makalemizin mahiyetine uygun bir şekilde sırasıyla yer vermek istiyoruz.

1. Vakit

Arapça'da ilk sözlük olma özelliği taşıyan *Kitâbü'l-ayn*'da *vakit* şöyle tarif edilir:

“Vakit, zamanın bir kısmıdır. Senin sınırlandırabileceğin veya belli bir zaman tayin edebileceğin her şey vakittir. ‘Mikât’ vaktin masdarıdır. Ahiret, yeniden yaratmanın meydana geldiği zamanı ve yeri (mikâtü'l-halk), haccın mikâtı ise ihrâma girilecek yerleri ve zamanı ifade eder.”³

² Burada korku ve hüznün kavramlarını tasavvufî bir mahiyette kullanmamaktayız. Zira bu iki kavram, tasavvufî bir çerçevede kullanıldığında sâlikin manevî gelişiminde son derece önem arz eden olumlu kavramlara dönüşmektedir. (Bkz. Mahmud Esad Erkaya, *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 162, 287.) Dolayısıyla bu duygular tasavvufî mahiyette insanın tekâmülüne açısından bir olumsuzluk ifade etmemektedir. Bizim bu yazımızda korku ve hüznünden asıl kastettiğimiz mana Yunus, 10/62 ayetine uygun olarak insanın gelecek ve geçmişle ilgili hissettiği olumsuz duygulardır. Binaenaleyh *ibnü'l-vakt*, yazımızda üzerinde duracağımız gibi manevî tekâmülüne engel olan bu tür olumsuz duygulardan kendini koruyabilen kişidir.

³ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 4/389; Ayrıca bkz. Salim Ögüt, “Mikât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/48.

Bu sebeple vakit, süre ve mekân sınırlılığını ifade etmesi yönüyle zaman kavramından farklıdır.⁴ Vaktin mezkûr tarifinde başı ve sonu belli olan zaman ve mekân manası dikkat çekmektedir. Burada *vakit*, zaman ifade eden diğer kavramlardan iki şekilde farklılaşmaktadır. Birincisi *vakit* kavramı, sınırları tayin edilebilen bir zaman aralığını ifade etmekte, ikincisi ise mekân manasını içinde barındırmaktadır. Bu iki hususiyet *vakit* kavramının nesnel, ihata edilebilir bir zaman aralığını ve belirli bir mekânı ifade ettiğini göstermektedir.

Vakit-mekân irtibatı hakkında Hücvîrî'de (ö. 465/1072) nakledilen bir menkıbe, konuyu izah etmek bakımından dikkat çekicidir. Şöyle ki; Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) hacca giderken çölde son derece zor şartlarda dikenli bir ağaç altında oturan bir derviş gördü. Cüneyd-i Bağdâdî dervişe “niçin burada oturuyorsun?” diye sorunca o da bir vakte sahip olduğunu, o vaktinin de oturduğu bu mekânda zayi olduğunu ifade etti. Menkıbeye göre derviş vaktini bulduğu halde o mekânda kalmaya devam etti. Çünkü derviş, sermaye olarak değerlendirdiği vaktini kaybettiği yerden ayrılmazken sermayesini yani vaktini bulduğu aynı yeri terk etmeyi uygun bulmamıştı.⁵ Bu menkıbede vakitten hem mekânı hem de hâli içeren bir anlam kastedildiği görülmektedir. Dolayısıyla vaktin mekân ile irtibatlı manaları da mahiyetinde barındırdığını söyleyebiliriz.

Vaktin tasavvuf literatüründeki kullanımlarına baktığımızda sûfilerin birden fazla tarifiyle karşılaşırız. Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinde nakledilen bir rivayete göre Ebu Ali ed-Dekkâk (ö. 406/1015) “Vakit, içinde bulunduğu şeydir. Dünyayla isen vaktin dünya, ahiretle isen vaktin ahiret, neşeli isen vaktin neşe, hüznü isen vaktin hüznüdür.” demektedir.⁶ Özellikle “Vakit, içinde bulunduğu şeydir” kısmı yukarıda verdiğimiz sözlük manasına uygun olarak kişinin içinde bulunduğu zaman ve mekânı ifade eder mahiyettedir. Fakat burada dikkat çeken husus Dekkâk'ın vakit içinde yaşanan tecrübeyi yani hâli de vakit tanımının içerisinde vermesidir. Binaenaleyh hâl en nihayetinde reel bir zaman içinde geçtiği

⁴ Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) zamanı, miktarı ve mekânı olmayan şey olarak tarif etmektedir. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire: Mektebetü'l-Enclü ebü'l-vakit-Mısriyye, ts.), 2/119.

⁵ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 428.

⁶ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud (Kahire: Darü'l-Meârif, 1994), 1/151.

için vaktin içinde geçen öznel/psikolojik zamanlar da vaktin tarifi altında sunulmuştur. Bir diğer erken dönem sûfilerinden olan Tüsterî (ö. 283/896) tasavvufun vakit ilminden ibaret olduğunu söylemektedir.⁷ Tüsterî'nin tarifinde hem sûfilerin vakte verdiği değer hem de içinde bulunulan zamanın hakkıyla yaşanması gerektiği gibi hususlar öne çıkmaktadır. Kelâbâzî ise (ö. 380/990), bazı şeyhlerin vakitsiz gelen vecdi yani daimî tecellileri imanın alametlerinden biri olarak kabul ettiklerini söylemektedir. Ona göre "vakitsiz vecd" sâlikin her vakitte müşâhede hâlini yaşamasıdır.⁸ Kelâbâzî esasında vakitlerde meydana gelen hâllerin devamlılığı üzerinde durmaktadır. Onun açısından asıl olan husus bir tür daimî hâldir.

Sûfiler, vakit tariflerinde çoğunlukla hâli anlattıkları için vaktin fiziksel/nesnel bir zaman olduğu hususu gözden kaçmaktadır. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi *vakit*, zamansal ve mekânsal sınırları tayin edilebilen bir hususiyete sahiptir. Dolayısıyla tayin edilebilen bu sınırlar, psikolojik/öznel olmayıp fiziksel/nesnel olmalıdır. Binaenaleyh bir şeyin sınırını tayin edebilmemiz için onun kişiden kişiye değişmeyen fiziksel/nesnel bir yönünün olması lazımdır. Örnek olarak namaz vakitlerini verebiliriz. Namaz vakitleri psikolojik/öznel olmayıp fiziksel/nesneldir. Zira bu vakitlerin sınırları kişiden kişiye değişmez. Sabah namazının vakti, imsâktan güneşin doğuşuna kadar devam eden zamandır. Vaktin diğer bir hususiyeti ise ibadetlerin mekânını tayin etmesidir. Mesela hac ibadetinin vaktinden bahsedildiğinde Zilhicce ayında ve kutsal mekânlarda ifa edilen ibadetin kastedilmekte olduğunu anlarız. Dolayısıyla hac ibadetinin vakti, içinde zamansal ve mekânsal bir sınırlılığı barındırmaktadır.

Vakit reel/nesnel zaman aralığını ifade ettiği için sûfilerin manevî tekâmül uygulamalarında belirlemiş oldukları sınırlı her bir süreyi vakit olarak kabul edebiliriz. Mesela erbaîn uygulamasını buna örnek olarak verebiliriz. Biz bu çerçevede sâlikin 40 gün boyunca bir halvet hücrelerinde geçirdiği zamanı ve mekânı tek bir *vakit* olarak değerlendirmekteyiz. Tek bir vakit olarak kabul ettiğimiz erbaîn uygulamasının içinde yine sınırları belli vakitler olabilir. Sâlikten beklenen işte bu belirli zaman ve mekânda manevî tekâmülü adına vazifelerini yerine getirmesidir. Bu sebeple

⁷ Şehâbeddîn Sühreverdî, *Avarifu'l-Maarif (Tasavvufun Esasları)*, çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), 34.

⁸ Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, *et-Taarrufli Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, haz. Ahmed Şemseddin (Beirut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 93.

Sühreverdî (ö. 632/1234) müşidlerin dervişlere vakitlerini tamamen dolduran kâmil manada bir meşgale vermeleri gerektiğini belirtmektedir. Burada müridlerin tüm vakitlerini işgal eden işten, o vaktin gerektirdiği manevî hali yaşamayı ve sürekli bir muhasebe içinde olmayı kastetmektedir. Dolayısıyla dervişler boş vakti tam bir nimet bilip sürekli bu vakitlerin hakkını verme çabasında olmuşlardır. Zira vaktin hakkını verememek, sûfîler arasında ayıplanan davranışlardandır.⁹ Sâlikin bu reel zaman ve mekân içinde yaşadığı öznel/psikolojik tecrübeler ise onun hâli olmaktadır. Bu hâllerin zamansal olarak nesnel bir kriteri bulunmamaktadır.

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle sûfîlerin, sâlikin manevî gelişimine somut, fiziksel ölçülerle soyuta ve ölçülemeyen sonsuza doğru yol aldıklarını söylenebilir. Onların vakit kavramına yaklaşımlarında zamanın rölâtif mahiyetine karşı vaktin belirli ve uygulanabilir alanına girmek istedikleri görülmektedir. Başka bir ifadeyle onlar, zamanın göreceliliğinden uzaklaşarak vaktin gerçekliğine sığınmışlardır. Zira reel bir zaman dilimi, dünya hayatı itibarıyla sonlu bir varlık olan insanın ihata edebileceği, sahip olabileceği bir durumu ifade eder. Dolayısıyla vakitte yaşamak, sûfinin manevî gelişimine katkı sağlamakta ve şahsiyet inşasında ona son derece güzel bir imkân sunmaktadır.

Sûfîler, vakti geçmişe dair pişmanlık geleceğe dair korku taşımadan içinde bulunulan reel zamanı en iyi bir şekilde değerlendirmeye yönelik bir çabanın gerçekleştirilebileceği bir zaman dilimi olarak görmüşlerdir.¹⁰ Bu sebeple onların yaptıkları tarifler göz önünde bulundurulduğunda vaktin kişiye özel birtakım manalar içerdiği ortaya çıkmaktadır. Onlar, bu çerçeveye uygun olarak mevsuk hadis kitaplarında yer almayan “Allah ile zaman zaman öyle özel vakitlerim olur ki o esnada benimle ne mukarreb bir melek ne de bir resul bulunur.”¹¹ sözünü sık sık eserlerinde zikrederler.¹² Bu durum onlar açısından vaktin, yer yer kişinin en özel anlarıyla

⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, 148, 153-154.

¹⁰ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 427-428.

¹¹ Hadis olarak nakledilen bu sözle ilgili şu şekilde bir değerlendirme yapılmaktadır: “Herhangi bir hadis kitabında geçmeyen bu söz, daha ziyade zayıf ve metruk ravileri toplayan ‘Duafa’ ve ‘Mevdu ‘ât’ kitaplarında yerini almıştır. Gülâbâdî *Maani'l-Ahbâr*'da, Kuşeyrî *er-Risâle*'de onu senetsiz olarak nakletmişlerdir. Mevdu ‘ât yazarları, ağız birliği ederek onun, tasavvuf ehlinin dillerinde dolaşan, aslı ve senedi olmayan bir söz olduğu yönünde değerlendirmeler yapmışlardır.” Bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 384.

¹² Bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 383-384.

alakalı durumları ifade ettiğini göstermektedir. Binaenaleyh her vakit, bu seviyede bir kıymete haiz olmasa da içinde bulunulan zaman ve mekânın hakkı verilmelidir. Ancak bu şekilde özel vakitlere erişilebilir. Onlar açısından içinde bulunulan zaman ve mekânın hakkı verilmediğinde bu çok özel vakitleri elde etmek mümkün olmayacaktır. Bu sebeple kişinin hayatında dönüştürücü bir yapıya sahip olan bu özel anlar, çok değerli görülmüştür. Her bir insanın şahsiyet inşası biricik ve kendine özel olması hasebiyle özel anların bu inşa sürecince ne kadar önemli olduğu izahtan varestedir. Dolayısıyla sûfîlerin perspektifinden bakıldığında Allah ile özel anları ifade eden bu zaman dilimlerinin biricikliği, sâlikin maneviyat inşasında son derece önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.

2. Hâl

Sûfîler, fiziksel/nesnel vakitlerindeki öznel tecrübelerini *hâl* kavramıyla karşılamaktadırlar. Daha doğru bir yaklaşımla *vakitte* fiziksel/nesnel zaman, *hâlde* ise psikolojik/öznel zaman söz konusudur. Sûfîler *hâlin*, *havl* veya *hulul* masterlarından geldiğini fakat genellikle *havl* kökünü esas alarak *hâlin* kulun iradesi dışında aniden kalbe gelen ve kulu Allah'a yaklaştıran geçici manevî durumlar olduğunu söylemişlerdir. Tasavvuf ehli, manevî duygu ve heyecanları ifade eden hâllere büyük önem vermişlerdir. Zira bu ani tecrübeler kişinin manevî hayatında dönüştürücü bir etkiye sahiptir.¹³ Öyle ki vakitler sâlikin manevî tekâmülüne katkı sağlayacak hallere sahip değilse onlar açısından bu vakitlerin hiçbir kıymeti yoktur. Çünkü onlar açısından esas olan hâldir yani sınırları belli zamanlar içerisinde meydana gelen tecrübelerdir. Dolayısıyla onlar zaman zaman tecrübelerin meydana geldiği reel zamanları göz ardı edip sadece tecrübeleri yani halleri esas almışlardır.

Hâl ve *vakit* kavramları, tasavvuf literatüründe birbiriyle yakından irtibatlı olması hasebiyle sûfîler bazen vakit kavramını hâl manasında kullanmışlardır. Bu şekilde yaklaşımlarının temelinde onların hâle verdikleri değer yatmaktadır. Fakat bu durum aralarında bir farkın olmadığı manası taşımamaktadır. Mesela Hücûvîrî, muhtemelen hâl ile vaktin birbirinin yerine kullanıldığını gördüğü için aralarında farklılıklar olduğunu

¹³ Mehmet Demirci, "Hal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/216-217.

ifade etmek üzere “Hal-Vakt ve Aralarındaki Fark” başlığıyla konuya yer vermiştir.¹⁴ Ona göre hâl, vaktin üzerine gelen ve onu süsleyen bir feyizdir. Beden için ruh ne ise vakit için de hâl odur. Bu sebeple vakit hâle muhtaçtır. Ona göre vaktin bir değer kazanabilmesi ancak hâl ile olur.¹⁵

Bazı sûfîler, vakit içinde yaşanan tecrübeleri ifade eden hâllere son derece önem verdikleri için vakti “kişinin hâlini muhafaza etmesi” şeklinde tanımlamaktadırlar.¹⁶ Zira onlar açısından sâlikin içinde bulunduğu vakti değerlendirmesi o vaktin gerektirdiği hâli yaşamasıyla mümkündür. Bu sebeple zaman açısından vakit, fiziksel/nesnel bir gerçekliği içinde barındırırken, sâlikin bu belirli/sınırlı zamanda yaşadığı hâller tamamıyla özeldir, biriciktir. Tam manasıyla buradaki kastımız şudur: *İbnü'l-vakt* olan sâlikin içinde bulunduğu zaman fiziksel/nesnel iken, bu nesnel zaman içinde yaşadığı tecrübeler tamamıyla psikolojik/özeldir. Bu zaviyeden yaklaşıldığında vakit ile hâlin özdeş şeyler olmadığı ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak vaktin tariflerinde hâl anlatılmasına rağmen ikisinin aynı şeyler olmadığı görülmektedir. Bu durum sûfîlerin hâle verdikleri önemden kaynaklanmaktadır.

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareket edildiğinde *vaktin hâlleri* ve *hâlin vakitleri* şeklinde kavramsallaştırabileceğimiz durumlardan bahsedebiliriz. *Vaktin hâllerinden* kastımız sınırları belirli zamanlar içerisinde sâlikin manevî tekâmülüne katkı sağlayan özel tecrübelerdir. *Hâlin vakitleri* ise sâlikin çok özel hâlleri yaşadığı belirsiz zamanlardır. Sûfîler bu yüzden Hz. Peygamber’in (as) bahsettiği özel vakitlere vurguda bulunarak bu özel vakitlerin ehemmiyetine değinirler. Hadis olarak kabul edilen rivayette zikredilen özel ân, nekre olarak *vakit* kavramıyla ifade edilmiştir.¹⁷ Bu nekrelilik, hâlin belirli bir zamanda olmadığını, sâlikin iradesi dışında doğrudan Allah tarafından verilen özel bir durum olduğunu ifade etmektedir. Bu da bizim *hâlin vakitleri* olarak ifade ettiğimiz kısımdır.

¹⁴ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 427.

¹⁵ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 429.

¹⁶ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 178.

¹⁷ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdîsi 'alâ elsineti'n-nâs*, thk. Yusuf b. Mahmud el-Hâc Ahmed (b.y. Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, ts.), 2/202.

3. Dehr

Üçüncü kavram olan *dehr* ise uzun, kesintisiz, sonsuz zaman veya bin yıl gibi manalar ifade etmektedir.¹⁸ Bazı dilciler zaman ve dehr kavramlarının aynı olduğunu söylemişlerdir. Fakat bu yaklaşım fazla kabul görmemiştir. Dilcilerin büyük çoğunluğu, dehrin zamandan farklı olduğu görüşündedirler. Dehri zaman kavramından ayıran en önemli fark zamanı da içine alacak şekilde kuşatıcı anlam taşımasıdır. Dolayısıyla dehrin “mutlak zaman” denilebilecek bir mahiyete sahip olduğu ve zamansal olarak bölümlendirilmiş tüm süreçleri ihata ettiğini söylemek mümkündür.¹⁹ Hz. Peygamber’in “Dehre sövmeyiniz. Zira Allah ed-Dehr’dir”²⁰ hadisinden hareketle sûfiler ed-Dehr’i Allah’ın isimlerinden biri olarak kabul etmişlerdir.²¹ Dolayısıyla sûfiler zamanın değerlendirilmesini sonsuz bir zamanı ifade eden *dehr* üzerinden değil, başı sonu belli zaman aralığını ifade eden *vakit* kavramı üzerinden anlamaya çalışmışlardır.

Mevlânâ’nın (ö. 672/1273) dehrin kuşatılamayacağına vaktin ise kuşatılabileceğine dair birtakım değerlendirmeleri bulunmaktadır. Zira ona göre sûfî ibnü’l-vakttir. O, nehir metaforundan hareketle insanın geçmiş ve geleceğe takılmadan bir nehir gibi akışa sahip olan zamana kendisini bırakmasını yani ânı yaşaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu sebepten dolayı sûfî, akan ve sınırları olan zamana mensup olup *nehrîdir*, sonsuzu ihata edemeyeceği için sonsuz zamana hâkim olmayı ifade eden *dehrî* değildir.²² Yukarıdaki hadiste ifade edildiği gibi Allah ed-Dehr’dir. Buna göre ed-Dehr, Allah’ın bir ismi olup sonsuz zamanı ifade eder. İnsanın ise sınırlı bir âlemde kendi sınırlılığı içinde sonsuz bir şeyi ihata edemeyeceği açıktır. Dolayısıyla insanın en büyük hedefi sonsuz zamanın çok küçük bir parçası olan vakit olmalıdır. Bu sebeple sâlik, Cüneyd-i Bağdâdî’nin

¹⁸ İlhan Kutluer, “Zaman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/111; Betül Güner, “Allah’ın ed-Dehr Esmâsı Bağlamında Tasavvuf Düşüncesinde Zaman Algısı: Sadreddin Konevi ve Molla Fenârî Örneği”, *Uluslararası İslam Medeniyetinin Zaman Sempozyumu*, ed. Bilal Kuşpınar (İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016), 1/169.

¹⁹ Güner, “Tasavvuf Düşüncesinde Zaman Algısı”, 169-170.

²⁰ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhü’l-Buhârî*, haz. Ebu Süheyb el-Kermî (Riyad: Beytü’l-Efkârî’l-Düveliyeye li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1998), “Kitâbü’l-Edeb”, 78 (No. 6181).

²¹ Bkz. İbn Berrecân, *Şerhu Esmâüllâhi’l-Hüsna*, thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 2010), 2/350 vd.

²² Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, tercüme ve şerh: Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Kitabevi, 2008), 6/254-255.

dediği gibi kendisi için çok değerli olan vaktin peşinde olmalı ve asla onu zayi etmemelidir.²³ Zira vakit elden gittiğinde bir daha geri gelmesi mümkün değildir. İnsan içinde bulunduğu vakte sahip olduğunda kâmil bir kul olabilir.

4. Problem: Geleceğin Korkusunu Geçmişin Hüznünü Yaşamak

İnsanın gelecekle alakalı tüm duygularında bir tür korku söz konusudur. Gelecek meçhul olduğu için insanın onu bilmeye ve elde etmeye çalışması, gecenin en karanlık anında her türlü ışıktan mahrum bir ortamda yürümeye benzetilebilir. Dolayısıyla gelecekte yaşamak, insanın bilgi sahibi olamayacağı bir hali yaşaması manasına gelmektedir. Gelecekle alakalı duygular geleceğin mutlak meçhul ve insan açısından karanlık olması hasebiyle insana korku verebilir. İnsanın bu korkuyu yaşamaması için mutlak meçhul gelecekte vazgeçmesi ve içinde bulunduğu vakti değerlendirmeye gayret göstermesi lazımdır. Aynı şekilde gelecekte hüzün duyma durumu çok fazla söz konusu değildir. Gelecekte olabilecek bazı durumlar için insan üzülebilir. Fakat gelecek hüznünden önce gelecek korkusu/kaygısı baskın gelmektedir. Yukarıda verdiğimiz ayetin tefsirlerinde durumun bu şekilde olduğu ifade edilmektedir.²⁴

Geçmişle alakalı duygularda ise hüznün söz konusudur. Hüznün elden giden, kaybolan şeyler için veya daha önce yaşanan güzel zamanların bir daha elde edilememesinden dolayı insanın iç dünyasında hissettiği üzüntülerdir.²⁵ İyi de olsa kötü de olsa geçmişte takılıp kalmak insana hüznün verir. İnsanın bu hüznlerden kurtulabilmesi adına geçmiş takıntısından vazgeçmesi gerekmektedir. Korku ise gelecekle alakalı psikolojik bir keyfiyettir. Bir dakika sonrası için bile insan endişe duyabilir. Bir dakika sonrası da gelecektir. Modern insanın kader, suçluluk ve ölüm korkusu arasında duyduğu kaygıdan dolayı ruhunun alt üst olduğuna dair yaklaşımlar²⁶ geleceğin korkusu geçmişin hüznü ile alakalı olmalıdır. Zira kader gelecekle, suçluluk geçmişte yaşanan şeylerle, ölüm korkusu

²³ Kelâbâzî, *Taarruf*, 105.

²⁴ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/278.

²⁵ Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Ali Hilâlî (Kuveyt: y.y. 2001), 14/411.

²⁶ Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2020), 20.

ise yine gelecekle alakalıdır. İnsan, bu kaygılarına çözüm bulduğunda korku ve hüznlerinden kurtulma imkânı elde edebilir.

Sûfîlerden bazıları dünle meşgul olmayı veya yarına dair endişelerin içine girmeyi Hak'tan uzaklaştıran bir durum olarak görmüşlerdir. Zira kişi bu şekilde davrandığında bir dağınıklık içine girecektir.²⁷ Mevlânâ da geçmiş ve gelecekle meşgul olmanın vereceği zararları belirtmek üzere bir beytinde şunları söylemektedir:

هست هشیاری ز راه ما ماضی ما ماضی ومستقبلت پردهء خدا
Geçmiş yolunda bir ayıklık bulunmaktadır
Geçmiş ve gelecek seni Hak'tan perdelemektedir

Buna göre Hak yoluna ihlaslı bir şekilde girdikten sonra artık geçmişten bahsetmek, yokluk yoluna girenlerin yapacağı bir şey değildir. Geçmiş anmak her ne kadar insanda bir uyanıklık meydana getirirse de sâlikin asıl maksadı yokluk yoluna girmektir. Binaenaleyh geçmiş ve gelecek Hak yolcusunun önünde bir engeldir. Bu engeli ortadan kaldırmanın yolu da sâlikin geçmiş ve geleceği ilâhî aşkla yakmasıdır. Sâlik bunu başarabilirse geçmiş ve geleceğin gamlarından kurtulur.²⁸ Esasen sûfînin geçmiş ve gelecekle alakası bulunmamaktadır. Geçmişin faydası olmadığı için geçmiş anmaya ve onunla uzun uzun meşgul olmaya değmez. Gelecekte de ne olacağı hiç belli olmaz. Çünkü âlemde meydana gelen şeyler insanın görüş ve tedbirine uymayabilir. Şu halde sûfînin nazarında önemli olan zaman içinde yaşadığı vakittir.²⁹

5. Çözüm: *İbnü'l-vakt* Olmak

Sûfîlerin *ibnü'l-vakt* anlayışları onların zaman yaklaşımlarıyla alakalıdır. ed-Dehr'in doğrudan Allah olduğuna dair rivayet olunan hadisler üzerinde sıklıkla durmaları onların zaman konusundaki hassasiyetlerinin bir tezahürüdür. Zira eğer ed-Dehr Allah ise bu durumda zamanın sonsuz bir yönü bulunmaktadır. Sonsuzluğu ihata mümkün olmadığı için sonsuzun bir parçası olan *vakit* üzerinden bu bağlantıyı sağlamak istedikleri

²⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 427-428.

²⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/90.

²⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/279.

ortaya çıkmaktadır. Zira *vakit* başı sonu belli bir zaman aralığını ifade etmektedir. Bu aralığa sahip olan kişi, sonsuz ile irtibatını sağlayacağı için kâmil bir mümin olma potansiyelini yakalayabilecektir. Bu durumda sûfilerin *ibnü'l-vakt* anlayışlarında onların sonlu bir vesileyle sonsuza ulaşma çabaları vardır. Dolayısıyla sûfi, *vakit* sayesinde zamansız ve mutlak olan varlıkla irtibata geçerek, dünyevî ve geçici hüviyetinden sıyrılarak zamansal açıdan ezeliyeti hissedebileceği bir potansiyel elde edebilir.³⁰

Sûfiler, yaşadıkları tecrübeleri anlatmak üzere kelimelerin sözlük manalarından hareketle tasavvufi ıstılahlar meydana getirmişlerdir. Onların meramlarının anlaşılabilmesi için kullandıkları ıstılahların sözlük manalarının iyi bilinmesi gerekmektedir.³¹ Bu sebeple sûfiler, zamanını iyi değerlendiren, yaşadığı ânın farkında olan sâlike *ibnü'd-dehr* dememişler zira dehr sonsuz zamanı ifade eder. *İbnü'l-ân* tabirini kullanmaktan kaçınmışlardır. Zira ân iki tarafı sonsuz olan bir çizgi gibi zaman üzerindeki noktaları ifade eder. Diğer bir ifadeyle geçmişle gelecek arasında varlığı farz edilen bir sınırdır.³² Bu tabir de onların yaklaşımlarında uygun düşmemektedir. Ânları birbirinden ayırmak mümkün olmadığı için muhtemelen bu kavramı kullanmaktan uzak durmuşlardır. *İbnü'z-zaman* da dememişlerdir. Zaman, başı sonu belli olmayan ve özel bir süreyi ifade etmeyen genel bir kavramdır. Onların maksadını en iyi bir şekilde tarif edecek kavram *ibnü'l-vakt* idi ve onlar da bu kavramı kullandılar. Bu kavramı sâlikin somuttan soyuta yönelen manevî gelişimini en iyi ifade eden başlangıç kavramı olması hasebiyle kullandıklarını söyleyebiliriz. Ayrıca bu kavramların hiçbirisi mekân ifade etmemektedir. Oysa *ibnü'l-vakt*, içinde bulunduğu vaktin hem zaman yönünün hem de mekân yönünün gerektirdiği tecrübeyi bihakkın yaşayandır. Bu manada *ibnü'l-vakt* mesele camide ise bir mekân olarak caminin değerini bilen ve camide bulunduğu süreyi en iyi bir şekilde değerlendiren kişidir. Böyle bir tavır, hem zamana hem mekâna saygının sonucunda oluşur.

Sûfiler, *ibnü'l-vakti* maneviyat yolunun başında olan ve bu yolda devam edebilecek sâlikler için kullanmışlardır. Bu da yolun başında olanlar

³⁰ Osman Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (Aralık 2002), 237.

³¹ Ahmed Fethî Yusuf Şettâ, "Mustalahu İbni'l-vakt ve Tatavvuru İstihdamihî İnde's-sufiyye", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 15 (Eylül 1994), 373.

³² Yusuf Şevki Yavuz, "An", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/100-101.

için soyuttan ziyade anlaşılması kolay somut ve elde edilebilir bir zaman tasavvuruyla meseleyi ele almaya çalıştıklarını göstermektedir. *İbnü'l-vakten* içinde bulunduğu sınırlı süreyi (buradaki sınırlılık kısa veya az zaman aralığı olmayıp başı ve sonu belli olan zamandır. Binaenaleyh bu zamanlar kısa olabileceği gibi uzun da olabilir) en iyi şekilde değerlendiren sâliki kastetmekteyiz. Bu durum sûfîlerin öncelikli olarak zamanın rölatifliği ile değil de elde edebilecekleri ve manevî kemâlâtını tamamlayabilecekleri reel bir zaman aralığı üzerinde durduklarını göstermektedir. Zira insanoglu öncelikli olarak somuttan hareket ederek soyuta ulaşabilir. Sûfîler ise bu farkındalıktan hareketle öncelikli olarak sâlikin önüne gerçekleştirebileceği somut hedefler koymuşlardır. Zira tasavvufta *ibnü'l-vakt* olmak ulaşılması gereken son hedef olmayıp başlangıç hedefidir. Öncelikli olarak sâlikin somut hedefleri yani hayatındaki belli sınırları olan zaman dilimlerini en iyi bir şekilde değerlendirmesi gerekmektedir.

Binaenaleyh toplumdaki her bireyin sahip olabileceği bir hali kendine hedef olarak belirlemesi birey ve toplum tekâmülü açısından önem arz eden bir durumdur. Nitekim içinde bulunulan belirli vakitleri değerlendirmenin herkes için faydası olan, insanın hayatını tanzim eden yönleri bulunmaktadır. İnsanın içinde bulunduğu vakti en iyi bir şekilde değerlendirmeye çalışması dünya ve ahiret saadetini netice verebilecek bir yaklaşımdır. Burada esas olan, insanın kendi hayatına anlam katabileceği anları arttırmasıdır. Her bir insanın hayattaki zorluklara göğüs gerebilmesi için hayatının bir anlamının olması gerekmektedir. İçinde bulunduğu vakti yaşamaya, değerlendirmeye çalışan insan, büyük ihtimalle bu anlam ihtiyacını giderecektir. Bu şekilde yaşadığı zamana bir anlam yükleyen kişi hayatın anlamsızlığından kurtulacak ve karşılaştığı krizlerle, bunalmırlarla çok daha rahat başa çıkabilecektir.³³ Bu da sûfîlerin yaklaşımıyla *ibnü'l-vakt* olmakla mümkündür.

Kelâbâzî'nin Cüneyd-i Bağdadî'nin "Ârifin özelliği suyun kabının rengini alması gibidir." sözüne yaptığı yorum, içinde bulunulan vaktin en iyi bir şekilde değerlendirilmesi adına bizlere yol göstermektedir. Zira Kelâbâzî bu sözü "Çünkü ârif her vakitte o vakit için en uygun olan hareket tarzını icra ettiğinden hali de değişir." şeklinde açıklamaktadır. Zünnûn Mısırî'nin (ö. 245/859) "Ârif kimdir?" sorusuna "Burada idi şimdi

³³ Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us, 2020), 113 vd.

gitti.” sözü Allah dostunun anlık değişimini ve anda yaşadığını ifade eden benzer bir yaklaşımdır.³⁴ Bu açıklamalar, ârifin her bir vaktin gereklerine göre hareket ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla ârif, gelecek ve geçmişe takılmadan her vaktin kıymetini bilmekte ve hakkını vermeye çalışmaktadır. Bulduğu vakti değerlendirmek üzere bu kadar yoğun bir çaba gösteren birisi ister istemez geleceğin korkusuna, geçmişin hüznüne vakit ayıracak bir zaman dilimi bulamayacaktır. Dolayısıyla böyle bir gayret ve şuur içinde olan ârif, kendisini yaşadığı zaman diliminden koparacak korku ve hüznünlere vakit bulamayacaktır.

Sûfîler açısından vakitte yaşanan hâllerin daimi olması son derece önem arz eden bir durumdur. Bu sebeple Hücvirî'ye göre vakit hâl ile değerlendirilirse değişim biter ve süreklilik elde edilir.³⁵ “Sûfî ibnü'l-vakittir.” sözüne dair Mevlânâ da benzer değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre bu sözden sadece ânı yaşamak anlaşılmalıdır. Zira ânı yaşayıp orada bırakmak bir eksikliklerdir. Hz. İbrahim'in “Ben batıp gidenleri sevmem” dediği gibi Mevlânâ da anlık yaşanılıp sonra da biten durumlardan rahatsızdır. Ona göre anda yaşanan manevî hâl devamlı olmalıdır. Yani sâlik, her anda yeni bir heyecanla manevî durumunu korumalı, geçicilikten kurtulmak için hâlde sabitliği yakalamalıdır. Yoksa anda yaşanan ve biten bir halin değeri yoktur. Önemli olan anda yaşanan canlı halin her demde yaşanmasıdır. Bu, sâlikin hâlini korumasına yönelik bir yaklaşımdır. “Hâle mahkûm olansa hâl gelince derecesi artan, hâlsiz kalınca rütbesiz kalan adamdır” sözüyle Mevlânâ anda yaşanan manevî durumların sürekliliğinin önemi üzerinde durmaktadır. Bir manada sâlikin yaşaması gereken hal, *an-ı daimîdir*. Vakitte süreklilik asıl hedef olmalıdır.³⁶ Dolayısıyla vaktin değerli ve anlamlı oluşu hâlin ondaki varlığıyla alakalıdır. Vakitte hâl yoksa yani vakit gerektiği şekilde değerlendirilmezse bu durumda vakit boşa geçmiş olur ve anlamsızlaşır.

6. Nihâî Hedef: *Ebü'l-vakt* Olmak

Bazı sûfîlere göre sâlik manen terakki ettikçe kalbî sabiteye sahip olma potansiyelini elde eden *ebü'l-vakt* seviyesine çıkabilir. Sâlik, birtakım

³⁴ Kelâbâzi, *Taarruf*, 156.

³⁵ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 429.

³⁶ Küçük, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı”, 232-233.

pratikler sonucunda yüksek manevî bilince eriştiğinde daha soyut bir alanı ifade eden *ebü'l-vakt* olma yolunda ilerleyebilir. Bu yaklaşıma sahip olanlardan biri İmâm Rabbânî (ö. 1034/1624)'dir. O, sâlikin kalp hallerinin sürekli değişmesi üzerinden *ibnü'l-vakti* değerlendirmektedir. Yani sâlikin kalbi, manevî tekâmülünde vakitlerde geçirdiği tecrübeler sonucunda sürekli bir değişime maruz kalır, her bir vakitte hâli değişir. Bu seviyede devam eden sâlike *ibnü'l-vakt* denilir. Sâlikin kalbi, vakitlerde yaşadığı manevî tecrübeleri esnasında hâl değişimine uğramıyorsa bu durumda o artık *ebü'l-vakt* olmuştur. Kalbin bir sabite üzerinde devam etmesi ve hâlinin değişmemesinin zor olmasından hareketle İmâm Rabbânî, çok az kimsenin *ebü'l-vakt* olabileceğini söylemektedir.³⁷ Bu sebeple sûfiler her ne kadar *ebü'l-vakti* daha üst bir mertebe olarak kabul etseler de kendilerini *ibnü'l-vakt* olarak görmektedirler.³⁸

Başka bir yaklaşıma göre *ebü'l-vakt*, vakit ve hâlin hükmünden kurtulup zamanda ve hâllerinde tasarrufta bulunan kişidir.³⁹ Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) *ebü'l-vakt* hakkında şunları söylemektedir:

“*Ebü'l-vakt* zamanın hakikatini ve ed-Dehr isminin müsemâmâsını bilen kişidir. *Ebü'l-vaktin* takdiri ve farzı ile ândan ibaret olan vakit birbirinden ayrılır, onların hükümleri birleşir, böylelikle *ebü'l-vakt* sayesinde söz konusu bu hükümler ile tafsil ve üstünlük zuhur eder. O, zamanın dürülmesini, yayılmasını, gizliliğini ve açıklığını his ve hayal, ruh ve misal, makam ve hâl olarak müşahede eder.”⁴⁰

Bu seviyeye erişen sâlik artık *ibnü'l-vakt* olmaktan çıkar kendi vaktini yönlendirebilecek, kullanabilecek bir seviyeye gelir. Yani vaktin sahibi manasında *ebü'l-vakt* olur. İbnü'l-Arabî ve takipçileri *ebü'l-vakt* için “sâhibü'l-vakt, sâhibü'z-zaman, seyyidü'l-vakt, imâmü'l-vakt, aynü'z-zaman” gibi tabirleri kullanmışlardır. Mezkûr tabirler, insanın kemâlini aynı zamanda ed-Dehr isminin manasını bilen kişileri ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁴¹

³⁷ İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Çile Yayınları, 1977), 1/408.

³⁸ Ali Yıldırım, “Bir Tasavvuf Düsturu Olarak 'Ân-ı Dâim', 'İbnu'l-vakt', 'Ebu'l-vakt' Düşüncelerinin Klasik Türk Şiirine Yansımaları”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 7 (Eylül 2015), 149.

³⁹ Semih Ceyhan, “Vakit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/492.

⁴⁰ Ekrem Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 304.

⁴¹ Ceyhan, “Vakit”, 42/492.

Bu zaviyeden meseleye yaklaşıldığında *ibnü'l-vakt*, vaktin gereklerini yerine getiren ve ilâhî tecelliler karşısında edilgen olan kişidir. *Ebü'l-vakt* ise vakit ve hâlin hükmünden kurtulup tasarrufta bulunan etkin kişidir. Binaenaleyh *ibnü'l-vakt*, kurb-ı nevâfil üzerinden münfail/edilgen, *ebü'l-vakt* ise kurb-ı ferâiz üzerinden fâil/etkin olarak kabul edilmektedir.⁴² Fakat kanaatimizce bu yorumun son kısmı itiraza açıktır. Durum tam tersi gibi gözükmemektedir. Meseleyi kurb-i nevâfil olarak adlandırılan hadis⁴³ üzerinden değerlendirdiğimizde kul öncelikli olarak Allah'a farzlarla yaklaşır, bu birinci ve edilgen yakınlıktır. Zira farzlar, kulun iradesine bırakılmış ibadetler değildir. Yani kul farzlarda fâil değil münfaildir. İkinci aşama olan nâfilelerde ise durum tam tersinedir. Kul nâfileyi kendi iradesi ve tercihiyle emir olmaksızın yerine getirir. Binaenaleyh nâfilelerde kul fâildir. Bu da ikinci ve etkin yakınlıktır. İkinci aşamadan sonra kulun etkin bir şekilde Allah'ın sıfatlarını kullandığı ifade edilmektedir. Bazı sûfiler kulun etkin bir şekilde Allah'ın sıfatlarını kullanmasını ifade etmek üzere kul ile Allah arasında bir tür sıfatların değişimi manasına gelen *ta'vîdü's-sifât* kavramını kullanmaktadırlar.⁴⁴ Yani bu seviyeden sonra Allah kuluna birtakım sıfatlarını ödünç verir ve kul da Allah'ın izniyle bu sıfatları etkin bir şekilde kullanır. Sonuç olarak kul farzlarda *ibnü'l-vakt* ve münfail, nâfilelerde ise *ebü'l-vakt* ve fâildir.

Sûfilere göre *ebü'l-vakt* olmak vakitlerde hâllerin devamlılığını ifade eden *ân-ı dâimîyi* yaşamakla mümkündür. Çünkü ân-ı dâim ile Allah'ın esmâsından gelen tecellilerin sürekli olması arasında doğrudan irtibat bulunmaktadır. *Ân-ı dâimîyi* yaşayan sûfî sürekli kendi üzerinde ânda yenilenen tecellilere mazhar olur. Bu tecelliler ânda yenilediği için her ânda yaşanan tecelli diğer ânlarda yaşanan tecellilerden farklılık arz eder. Binaenaleyh tecellilerin süreklilik ve farklılık olmak üzere iki temel özelliği bulunmaktadır. Bu sürekli tecelli, sûfînin her ân Allah ile beraberliğini sonuç verir. Dolayısıyla *ibnü'l-vakt* olmak ân-ı dâimîyi yaşamak için çok önemli bir merhaledir. Bu merhaleden geçen kişi *ân-ı dâimîyi* yaşayan *ebü'l-vakt* olur.⁴⁵ *Ân-ı dâimîde* üç durum söz konusudur: 1- Süreklilik

⁴² Ceyhan, "Vakit", 42/492.

⁴³ Buhârî, "Kitâbü'r-Rikâk", 81 (No. 6502).

⁴⁴ Mehmet Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 156.

⁴⁵ Güre, "Tasavvuf Düşüncesinde Zaman Algısı", 171.

2- Ardışıklık 3- Farklılık. Tecellî aynı anda “var olma” ve “yok olma”yı içinde barındıran paradoksal bir süreçtir. Zira var olma ve yok olma ânda gerçekleşir. Varlık ve yokluk birbirlerini takip eden kesintisiz süreçlerdir. Dolayısıyla sâlik her ânda hem varlığı hem de yokluğu yaşamaktadır. *Ân-ı dâimîyi* yaşayan sâlik sürekli tecellilere mazhar olur. Hak Teâlâ’dan gelecek anlık lütuflara muhatap olur. İlâhî tecellilerin âna gelmesi sebebiyle İbnü’l-Arabî, geçmiş ve gelecekte vazgeçip ânda yaşamak gerektiğini söylemektedir.⁴⁶

Ânda yaşanan hâlin devamlı olması için sürekli bir hatırlama ameliyesinin olması gerekmektedir. Zira insan nisyân ile maluldür. Bu nisyâna maruz kalmamak için kişi, irâdî olarak hatırlama egzersizleri yapmalıdır. Nisyân illetinden kurtulduktan sonra sâlik her ânın hakkını vermeye çalışacak ve *zıkr-i dâimî* mertebesine erecektir. Çünkü tasavvufta en önemli hususlardan birisi *zıkr-i dâimîyi* yakalayabilmektir. Yani her ânda Allah Teâlâ’nın (cc) hatırdan çıkarılmamasıdır. Vakitte/ânda hâli yaşayanlar bu seviyeyi elde edebilirler. Asıl amaç ta zaten budur. Netice itibarıyla tasavvufta, farklı hâlleri kesintisiz yaşamak, sürekli tecellilere muhatap olmak sûfîlerin gayesidir. Bu sebeple *ân-ı dâimî/vakt-i dâimî/zıkr-i dâimînin* aslında tasavvufî literatürde makâma tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Zira insanın ânda yaşadığı tecrübelerin devamlı, sürekli ve sabit bir hal alması sonucunda makâmlar meydana gelmektedir.⁴⁷ Buna göre *ebü’l-vakt*, hallerin değişiminden kurtulan sâlikin temkin halini ifade etmektedir.

Sonuç

Sûfîlerin kendilerine özel terminolojilerini kurarken kelimelerin sözlük manalarını son derece iyi bildikleri anlaşılmaktadır. Bu kavramların sözlük manalarından hareketle kendi hallerine en uygun kavramı bulmaya çalışmışlardır. Bu durum *vakit* kavramında da açık bir şekilde görülmektedir. *Vakit* kavramı üzerinde biraz düşünüldüğünde sûfîlerin *ibnü’l-vakt* kavramını bilinçli bir şekilde kullandıkları açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Onlar, geçmiş ve gelecekte irtibatı kopararak içinde bulunulan zaman diliminin değerlendirilmesini çok önemsemektedirler.

⁴⁶ Küçük, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı”, 237.

⁴⁷ Ebu Nasr es-Serrâc, *el-Luma’*, thk. Abdulhalim Mahmud-Taha Abdurrahman Sürûr (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’-d-Diniyye, 2002) 65; Kuşeyrî, *Risâle*, 1/153.

Dolayısıyla *vakit* kavramının sözlük ve tasavvufî manalarına bakıldığında onların bu meramlarını en iyi ifade eden kavram olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira vakit denildiğinde sınırları belli olan her zaman ve mekânı ifade ettiği görülmektedir.

Sûfiler, içinde bulunduğu zaman ve mekânın hakkını vererek hayatını idame ettiren sâlikî ifade etmek üzere *ibnü'l-vakt* kavramını kullanmışlardır. *İbnü'l-vakt* olmak sâlikin manevî hayatının başlangıç merhalelerinden biridir. Bu sebeple sûfilerin, sâlikin başlangıç merhalelerinde somut hedeflerin belirlenmesinin son derece önemli olduğuna dair bir bilince sahip oldukları söylenebilir. Dolayısıyla sûfiler, reel bir zamanı ifade eden *vakit* kavramı üzerinden meramlarını anlatmaya çalışmışlardır. Onlara göre yaşadığı anın farkında olan *ibnü'l-vakt*, insan doğasından kaynaklanan korku ve hüzn problemlerinin üstesinden gelebilir. *İbnü'l-vakt* olan sâlik, somut hedeflerdeki pratiklerini arttırdıkça kalbî bir sabiteye sahip olabilir ve her vaktin hakkını verebilir. Bu şekilde devam eden sâlik soyut hedeflere ulaşır en nihayetinde vaktin sahibi manasında *ebü'l-vakt* makamına çıkabilir.

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

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdisi 'alâ elsineti'n-nâs*. thk. Yusuf b. Mahmud el-Hâc Ahmed. b.y. Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. haz. Ebu Süheyb el-Kermî. 1 Cilt. Riyad: Beytül-Efkârî'd-Düveliyeye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998.
- Ceyhan, Semih. "Vakit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/492. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demirci, Mehmet. "Hal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/216-217. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us, 2020.

Mehmet YILDIZ

- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Gürer, Betül. "Allah'ın ed-Dehr Esmâsı Bağlamında Tasavvuf Düşüncesinde Zaman Algısı: Sadreddin Konevî ve Molla Fenârî Örneği". *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*. Ed. Bilal Kuşpınar, 1/165-174. İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016.
- Hücvîrî. *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Berrecân. *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme. Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tavzî', 1999.
- İmâm Rabbânî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdulkadir Akçipek. İstanbul: Çile Yayınları, 1977.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *et-Taarrufli mezhebi ehli't-tasavvuf*. haz. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Küçük, Osman Nuri. "Zaman Düşüncesinin Tasavufî Açılımı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (Aralık 2002), 221-238.
- Kuşeyrî. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmud. Kahire: Darü'l-Meârif, 1994.
- Kutluer, İlhan. "Zaman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/111. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mevlânâ. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. tercüme ve şerh: Ahmed Avni Konuk. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Öğüt, Salim. "Mikât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/48. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu Uyûni'l-Hikme*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetü'l-Enclü ebü'l-vakt-Mısriyye, ts.
- Serrâc, Ebu Nasr. *el-Luma'*. thk. Abdülhalim Mahmud-Taha Abdurrahman Sürûr. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2002.
- Sühreverdî, Şehâbeddîn. *Avarifu'l-Maarif (Tasavvufun Esasları)*. çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
- Şettâ, Ahmed Fethî Yusuf. "Mustalahu İbni'l-vakt ve Tatavvuru İstihdamihî İnde's-sufiyye". *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 15 (Eylül 1994), 373.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "An". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/100-101. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yıldırım, Ali. "Bir Tasavvuf Düsturu Olarak 'Ân-ı Dâim', 'İbnu'l-vakt', 'Ebu'l-vakt' Düşüncelerinin Klasik Türk Şiirine Yansımaları". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 7 (Eylül 2015), 145-154.
- Yıldız, Mehmet. *Kudûs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sâfi İbn Berrecân*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Zebîdî, Murtaşâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Ali Hilâlî. Kuveyt: yy., 2001.



Çağdaş Romanlar Üzerinden Tasavvuf Anlatısı ve Algısı: Hacı Bayrâm-ı Velî Örneği

*Mystic Narrative And Perception Through
Contemporary Novels: The Example of Hacı
Bayrām-ı Velī*

Doç. Dr.

Mahmud Esad ERKAYA



Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

orcid.org/0000-0003-3981-4688

mahmud.erkaya@hbv.edu.tr

Atıf / Cite as

Erkaya, Mahmud Esad. "Çağdaş Romanlar Üzerinden Tasavvuf Anlatısı ve Algısı: Hacı Bayrâm-ı Velî Örneği". *Sufiyye*, 11 (Aralık/December 2021), 99-130.

Öz

Tasavvuf büyüklerini konu edinen biyografik romanlar günümüzde epey yaygınlık kazanmış durumdadır. Mutasavvıfların örnek şahsiyetlerini kurgu ile gerçeği harmanlayarak günümüze aktaran romanlarda, tarihi veriler çerçevesindeki hayat hikâyeleri, yazarların kendilerine has anlatımlarıyla okuyucunun daha çok ilgisini çekeceği düşünülen bir formata dönüşmektedir. Okuyucunun bir taraftan biyografik bilgileri edinirken diğer taraftan da tasavvuf bilgisi ve kültürünü geliştirme imkânı bulduğu bu eserler tasavvufun hayatla bütünleşmesinin en güzel örneklerini konu edinmektedir. Türk tasavvuf düşüncesinde özgün izler bırakmış mutasavvıflar üzerine yazılan romanlar, tasavvuf kültürünün nesilden nesle aktarılması hususunda önemli bir işlev üstlenmektedir. Çalışmada Hacı Bayrâm-ı Velî hakkında yazılan biyografik romanlar tasavvuf ilmi ve tarihi açısından ele alınmıştır. Bu bağlamda romanlarda anlatılanların tarihi rivâyetler ile uygunluğu, konu edindikleri mutasavvıfı ne ölçüde temsil ettikleri, olağanüstü unsurların romanlardaki yeri, kurguların ilgili mutasavvıfın saygınlığı ile uyumu, tasavvuf kültürünü ve kavramlarını okuyucuya tanıtmadaki fonksiyonları, yazarların dinî ve tasavvufi birikim ve algılarının romanlara olan yansımaları ve romanlara kaynaklık eden eserlerin mahiyeti üzerinde durulmuştur. Her ne kadar zaman zaman kurguların tarihi rivâyetlerin önüne geçtiği yahut ideolojilerin eserlere yansıdığı durumlar olsa da romanların temelini tarihi verilere dayanması, Hacı Bayram'ın tarihi kişiliği ve felsefesini anlatma noktasında önemli bir işleve sahip olmalarını sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mutasavvıf, Biyografi Romanları, Hacı Bayrâm-ı Velî, Bayramilik.

Abstract

Biographical novels about Sufi elders have gained wide currency nowadays. In the novels that bring the exemplary personalities of the Sufis to the present by blending fiction and reality, life stories within the framework of historical data turn into a format that is thought to attract more attention of the reader with their unique narratives of authors. These works, in which the reader has the opportunity to develop their Sufi knowledge and culture on one hand and to learn the biography of the Sufi on the other hand, are the best examples of the integration of Sufism with life. The novels written on Sufis who have left unique traces in Turkish Sufi thought play an important role in transferring the Sufi culture from generation to generation. In this study, biographical novels written about Hacı Bayrâm-ı Velî are discussed in terms of Sufism and Sufi history. In this context, topics such as the compatibility of the novels with the historical narratives, to what extent they represent the mystic they are dealing with, the place of extraordinary elements in novels, the harmony of the fictions in the works with the dignity of the relevant mystic, the function of novels in conveying the Sufi culture to the reader, processing of the concepts of mysticism, the reflections of the writers' religious and mystical knowledge and perceptions on the novels and the nature of the works that are the source of the novels were emphasized. Although from time to time there are situations where fictions override historical narratives or ideologies are reflected in the works, the fact that the basis of the novels is based on historical data has enabled them to have an important function in explaining the historical personality and philosophy of Hacı Bayram.

Keywords: Sufism, Sufi, Biography Novels, Hacı Bayrâm-ı Velî, Bayramiyyah.

Giriş

G ünümüz insanına rol model olabilecek tarihi şahsiyetleri tanımak, tanıtmak ve onların hayat hikâyeleri üzerinden değerlerin pratik hayata aktarılmasının ipuçlarını sunacak bir anlatıyı hikâye ve roman tarzında kaleme almak yeni bir olgu değildir. Tasavvuf tarihi boyunca tasavvuf büyüklerinin hayat hikâyelerinin anlatılması, gerek tarihi bilgi vermekten ziyade onların örnek yaşantılarını öne çıkartan sûfî tabakaları gerekse güzel ahlâklarını olağanüstü hâdiselerle süsleyerek aktaran menâkıbnâmeler vasıtasıyla olmuştur. Çağımızda ise bu eserler yerlerini toplumun her kesimine rahatlıkla hitap edebilen romanlara bırakmıştır.¹ Özellikle tarihe, kültüre ve topluma mal olmuş tasavvuf büyüklerinin hayat hikâyelerini okuyucuya sade, anlaşılır ve sürükleyici biçimde anlatan romanlar epey yaygınlık kazanmış durumdadır. Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Somuncu Baba (ö. 815/1412), Mevlânâ (ö. 672/1273), Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271) ve Yunus Emre (ö. 720/1320) gibi Türk tasavvuf düşüncesinde önemli izler bırakmış mutasavvıfların hayat hikâyeleri biyografik romanlarda okuyucunun da ilgisini çekecek şekilde kurgulanmaktadır. Bu romanlar sûfilere tasavvuf anlayışını ve hayat felsefesini ve insana bakışını akıcı bir üslupla anlatmanın yanında tasavvufun biyografiler yoluyla nesilden nesle aktarılmasını da amaçlamaktadır. Bununla birlikte söz konusu romanların tasavvufu ve roman kahramanları olarak tasavvuf büyüklerinin hayatlarını ne ölçüde okuyucuya yansıtabildikleri, üzerinde durulması gereken bir husustur. Ayrıca romanların olağanüstü kurgulardan yararlanma şekilleri, kurguların ilgili mutasavvıfın saygınlığına zarar verip vermediği, günümüzdeki bazı tarikatlarda görülen hatalı söylem ve davranışların romanları nasıl etkilediği gibi mevzuların da sorgulanması önem arz etmektedir. Diğer bir deyişle romanların akademik bir bakış açısıyla değerlendirilmesinin önemi açıktır. Bu amaçla kaleme alınan makalemizde biyografi romanlarından Hacı Bayrâm-ı Velî'yi konu edinen çalışmalar örnek olarak ele alınacaktır.

¹ Tasavvufî romanlar Ülkemizde olduğu gibi Arap romanı içerisinde de önemli bir yer edinmeye başlamıştır. Arapça yazılan tasavvufî romanlar ile ilgili bkz. Ethem Demir, "Modern Arap Edebiyatında Tasavvufî Roman = Sufi Novel in Modern Arabic Literature", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] V/1 (2019), 39-60.

Ankara'nın mânevî temellerinin atılmasında etkili olmuş isimlerden biri olan Hacı Bayrâm-ı Veli hakkında bilimsel içerikli pek çok kitap yazılmış, hayatı anlatılmış ve gerek Osmanlı gerekse Türk tasavvuf düşüncesi üzerindeki etkisi değerlendirilmiştir. Hacı Bayram ile ilgili yapılan çalışmalar arasında son dönemde kaleme alınan romanların önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu romanlardan 2000 yılı sonrası yayınlanmış altısı, çalışmada inceleme konusu edilmektedir. Burada Hacı Bayrâm-ı Velî'yi konu edinen biyografi romanları dil ve edebiyat yönünden değil tasavvuf ilmi ve tasavvuf tarihi açısından ele alınacaktır.² Böylece günümüzde yazılmış olan romanların konu edindikleri mutasavvıf anlatım tarzları, tarihi kaynaklara olan bağlılıkları, kurgulamadaki kaygı ve hassasiyetleri, tasavvuf ilmine olan vukûfiyetleri ve tasavvuf ilminin doğru anlaşılıp yorumlanmasındaki katkıları değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Hacı Bayrâm-ı Velî'yi Konu Edinen Romanlar

Kronolojik sıra dikkate alındığında günümüz romanlarının ilki Emine Işınsu'ya ait *Hacı Bayram*³ romanıdır. Bu roman, Hacı Bayrâm-ı Veli hakkında yazılan romanların en hacimlileri arasındadır. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin henüz annesinin karnında olduğu bir dönemde, annesinin başından geçen olağanüstü bir menkıbe ile başlayan eserde bir taraftan Hacı Bayram'ın hayatı anlatılırken diğer taraftan da dönemin tarihi ve siyasi hâdiseleri üzerinde durulmaktadır. Tasavvufî alanda farklı romanları da olan yazarın bu eseri, Hacı Bayram hakkında yazılan romanların, roman formatına en uygun olanıdır. Zira diğer romanların Hacı Bayram'ın tarihi şahsiyetini öne çıkarma eğiliminde oldukları hemen fark edilmektedir. Bununla birlikte Işınsu'nun romanında Hacı Bayram hakkında bilinmeyen pek çok hususun yazarın din ve tasavvuf anlayışına uygun bir şekilde kurgulanmış olması, okuyucunun zihninde tarihi şahsının yanında

² Hacı Bayrâm-ı Velî'yi konu edinen bazı romanların edebi tahlili için bkz. Şaban Sağlık, "Menkıbeden Romana: Roman Kahramanı Olarak Hacı Bayram-ı Veli", *Hacı Bayram-ı Veli*, ed. İbrahim Ethem Arıoğlu (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 431-483. Şaban Sağlık'ın bu çalışmasında beş roman konu edilmiştir. Bu mkalenin da konusu olan Işınsu, Kalyon, Sağlam ve Hançer'in romanlarının yanında Zeria Karadeniz'in Hacı Bayram-ı Veli romanı Sağlık'ın çalışmasında daha çok edebi açıdan değerlendirilmiş, bunun yanında romanlardaki güncel problemler, halk inançları, menkıbeler ve realist unsurlar üzerinde de durulmuştur.

³ Emine Işınsu, *Hacı Bayram* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2005).

hayali bir Hacı Bayram karakterinin oluşmasına sebebiyet vermektedir. Bu bakımdan Hacı Bayram'ın tanınmasında faydalı olduğunu söyleyebileceğimiz romanın ne ölçüde tarihteki gerçek Hacı Bayram karakterini yansıttığı tartışılabilir bir konudur.

İkinci roman, Abuzer Kalyon tarafından kaleme alınmıştır. *Anadolu'yu Aydınlatan Işık Hacı Bayrâm-ı Velî*⁴ adlı bu roman, yazarın ifadesiyle, tarihi bilgi vermekten ziyade bir kurgulama yöntemi kullanılarak hazırlanmıştır. İlmî bir iddia peşinde olunmadığını vurgulayan yazar, bununla birlikte Hacı Bayram hakkında yazılan temel kaynaklardan istifade ettiğini belirtmekte, böylece tarihi bilgileri göz ardı etmekten kaçındığını ifade etmektedir. Tarihi veriler ışığında kurgulanan roman, Haydar Efendi adlı şahsın dilinden Hacı Bayram'ın hayatının anlatılması ile devam etmektedir. Sonunda kaynakçası da bulunan eserin, her ne kadar ilmî bir iddiaya sahip olmadığı dile getirilse de bilimsel ciddiyet içerisinde, kurgulamadan ziyade, tarihi olaylar göz önünde bulundurularak kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

Üçüncü roman, Safiye Selma Hançer tarafından kaleme alınan *Hacı Bayrâm-ı Velî Avucumdaki Hasat*⁵ adlı eserdir. Önsözde Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Ankara halkı için önemine vurgu yapan yazar onun mânevî etkisinin hâlen devam ettiğini, bununla ilgili olarak eseri yazarken huzur duyduğunu belirtmektedir. Bu husus yazarın Hacı Bayrâm-ı Velî'nin hayatını anlatırken nasıl bir duruş sergileyeceğinin bir işâretidir. Roman, Rauf adlı bir âsânın dilinden hikâyeye edilmekte, bunun yanında zaman zaman Hacı Bayram'ın elindeki buğday tanelerinden bahsedilmesi sebebiyle romanın "Avucumdaki Hasat" olarak isimlendirildiği anlaşılmaktadır. Romanda tarihî bilgiler bir kurgu çerçevesinde detaylandırılarak verilmekte, bununla birlikte tarihi gerçeklere mümkün mertebe bağlı kalınmaktadır.

Dördüncü roman olan Raziye Sağlam'ın *Hacı Bayram-ı Velî Bayram Sabahı*⁶ adlı çalışmasında Hacı Bayram'ın hayatı kronolojik sırayla özet bir şekilde sunulmuştur. Kitapta diğer eserlerden farklı olarak Hacı Bayrâm-ı Velî'nin, Dârende'de bulunan şeyhi Somuncu Baba'nın vefatından yıllar önce ondan hilâfet aldığı ve Ankara'ya giderek irşad faaliyetlerine başladığı kurgusu yer almakta, böylece romanda "Hacı Bayram'ın şeyhinin

⁴ Abuzer Kalyon, *Anadolu'yu Aydınlatan Işık Hacı Bayrâm-ı Velî* (Ankara: Akçağ, 2012).

⁵ Safiye Selma Hançer, *Hacı Bayrâm-ı Velî Avucumdaki Hasat* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2013).

⁶ Raziye Sağlam, *Hacı Bayram-ı Velî Bayram Sabahı* (Malatya: Nasihat Yay., 2017).

vefatının ardından Ankara'ya döndüğü"ne dair yaygın kanaatten uzaklaşıldığı görülmektedir.⁷ Eserde, Somuncu Baba ve Hacı Bayram'ın zaman zaman müridleri ile ilgili bazı olaylara keşfen vakıf oldukları vurgusu yapılmış olsa da genel itibarıyla olağanüstü unsurlardan uzak durulması dikkat çekmektedir.

Beşinci roman Mahmut Ulu tarafından kaleme alınan *Hacı Bayrâm-ı Velî Aşkın Nefesi*⁸ adlı eserdir. Burada diğer romanlardan farklı olarak Hacı Bayram'ın hayatı kendi dilinden anlatılmaktadır. Devlet kademelelerinde çeşitli makamlara gelmesine rağmen bunlarla tatmin olmayarak bir mürşide intisabı ile hayatının farklı bir yöne sevk olunduğu vurgusu ile başlayan romanda Hacı Bayram, çocukluğundan başlayarak otobiyografisinden söz etmektedir. Romanın yaklaşık yarısına tekabül eden tasavvufa girişi öncesi dönemde, tarihi verilere nisbetle kurgulanan kısımların çoğunlukta olduğu görülmektedir. Hacı Bayram'dan ziyade onun muhatap olduğu şahıslar hakkında anlatılanların bu bölümün hacimli olmasında etkili olduğu da söylenebilir. Eserin tamamının Hacı Bayram'ın dilinden anlatılması, okuyucunun zaman zaman eserin kurgulanmış bir roman olduğunu unutmasına ve her sözün sanki Hacı Bayram'a ait olduğu düşüncesine kapılmasına yol açabilmektedir. Bunun doğal sonucudur ki Hacı Bayram, kimi yerlerde kendi kendini övmekte, kimi yerlerde başkaları hakkında bu makamdaki bir kimsenin söylemesi hoş olmayacak ifadeleri kullanabilmektedir. Bu bakımdan her ne kadar okuyucu açısından ilgi uyandırıcı olsa da eserdeki her ifadenin Hacı Bayram'a aitmiş gibi algılanması, toplum nezdindeki konumuna uygun olmayabilmektedir. Bununla birlikte romanın tarihi kaynaklara bağlı kaldığı ve edebî dil ve sanatsal ifadeleri yoğun bir şekilde içerdiği görülmektedir.⁹ Dolayısıyla bu eserin diğer romanlara nispetle ilmî arka planının daha derinlikli olduğu ve roman türünün gereklerini mümkün mertebe yerine getirdiği söylenebilir.

Altıncı roman ise Ragıp Karadayı tarafından kaleme alınan *Yar İle Bayram Ulu Şâr Hacı Bayram Velî*¹⁰ adlı eserdir. Bu roman da Hacı

⁷ Bkz. Sağlam, *Bayram Sabahı*, 63.

⁸ Mahmut Ulu, *Hacı Bayrâm-ı Velî Aşkın Nefesi* (İstanbul: Nefes Yay., 2017).

⁹ Yazarın "Kalp dili susuyor, can dili birkaç kelâm ediyor." (Ulu, *Aşkın Nefesi*, 81.) "Aşlına dön! Çağrıyla uy! Yunus'un çalkalandığı dalgalarla boğuş. 'Ben zalimlerden oldum.' zikrini kalbine yaz da balığın karnında güneşi gör." (Ulu, *Aşkın Nefesi*, 84.) gibi ifadelerinin yanında hemen her bölüm başlığından sonra bir şiire yer vermesi buna örnek olarak verilebilir.

¹⁰ Ragıp Karadayı, *Yar İle Bayram Ulu Şâr Hacı Bayram Velî* (İstanbul: Babıali Kültür Yay., 2018).

Bayram'ın biyografisinden hareketle oluşturulmuş detaylı bir hayat hikâyesidir. Yazar, okuyucuların zevkle takip edebilmesi için yerine göre çevreyi, hâdiseleri ve roman kahramanlarını tasvir ettiğini ve bunun yanında o dönemin lisanı, örf, âdet ve ananelerini özellikle öne çıkarttığını belirtmektedir.¹¹ Romanda zaman zaman gerek Hacı Bayram'ın gerekse diğer karakterlerin verdiği öğüt, nasihat ve ibretlik sözlerin yer aldığı, buna mukabil olağanüstü unsurların bulunmadığı ve tarihi veriler çerçevesinde anlatılan hayat hikâyesinin çeşitli tasvirler ile zenginleştirilerek sunulduğu görülmektedir. Bazı sayfalarda konu ile ilgili şiirlerin de yer aldığı romanda Hacı Bayram'ın bazı şiirlerinin geniş yorumlarının da bulunduğu görülmektedir.

2. Romanların Yapısal ve Kurgusal Özellikleri

Hacı Bayrâm-ı Velî hakkında yazılan romanların gerek muhtevaları gerekse ihtiva ettikleri kavramlar itibariyle tasavvufî bir içeriğe sahip oldukları hemen dikkat çekmektedir. Bununla birlikte tasavvufun romanlarla anlatılması bağlamında yazarların kendi yönelimlerinin de etkisiyle bazı farklı yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir. Bu bağlamda bu bölümde, romanın esas konusunu teşkil eden Hacı Bayrâm-ı Velî'nin hayatının nasıl anlatıldığı, romanların yazılma gayeleri, vakıya uygunlukları, kaynakları ve olağanüstü unsurlar üzerinde durulacaktır.

2.1. Olay Örgüsü Bağlamında Hacı Bayram Karakteri

Işınsu'nun *Hacı Bayram* romanında, Hacı Bayrâm-ı Velî, ilim öğrenme arzu ve isteği olan bunun için zorlukların üstesinden gelen ama sonunda ilimiyle tatmin olamayarak tasavvuf yoluna giren bir kişiliktir. Bunun yanında okuyucunun ilgisini çekmesi için olmalı ki fakir bir genç olan Numan (Hacı Bayram) ile zengin kız Gülçiçek'in kavuşamamaları romanın neredeyse başlıca konusu haline gelmiştir. Öyle ki Numan'ın başka bir kadınla evlenip çocuk sahibi olması ve aradan yaklaşık yirmi yıl geçmiş olmasına rağmen Gülçiçek'i unutamadığı ve yakın çevresine ondan bahsetmeye devam ettiği görülmektedir. Ne var ki Somuncu Baba'ya

¹¹ Bkz. Karadayı, *Ulu Şâr*, 6.

intisabı sonrasında “Gülçiçek’e olan bağlılığım mucizevî bir şekilde Hamid Efendi’ye bağlılığa dönüştü.” diyen Hacı Bayram’ın bu aşktan uzaklaştığı vurgulanmaktadır.¹² Romanda her ne kadar ilâhî aşka, ancak beşerî aşktan geçilerek varılabileceği vurgusu yapılsa da bu denli aşırı bir anlatımın Hacı Bayram gibi bir karakterin temsil ettiği makam düşünüldüğünde yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebileceği unutulmamalıdır. Öte yandan yazarın okuyucu üzerinde daha derin bir tesir bırakmak üzere böyle bir kurgulamaya gittiği de düşünülebilir. Diğer romanlarda ise bu denli bir aşkın işlendiği görülmemektedir. Hacı Bayram, bu romanda olağanüstü halleri olan menkıbevi bir karakter olmayıp dünyevî kaygıları ve aile yaşantısı ile öne çıkan bir roman karakteridir.¹³ Bu noktada temel problem okuyucunun bir velinin hayatını mı yoksa sıradan bir roman karakterini mi okuduğu noktasında bir ikilem içerisinde kalmasıdır. Zira böyle bir romanda okuyucu “veli” olarak tanınan ve toplum içerisinde saygınlık kazanmış bir karakteri okumayı bekleyebilmektedir. Fakat çocukluk çağından velilik dönemine kadar geçen sürecin kitabın büyük bir bölümünü kapsamı, veli olan Hacı Bayram’dan çok insani unsurların öne çıktığı bir Numan karakterinin romanın önemli bir kısmına yansımalarıyla sonuçlanmaktadır. Bununla birlikte nihai noktada romanda Numan’ın Hacı Bayram’a dönüşüm sürecini işlemesi, Hacı Bayram karakterinin okuyucu için rol model olmasına imkân vermektedir. Aynı durum diğer romanlar için de geçerlidir. İnsani unsurların vurgulanması, romanların insana, gerçek hayatta nasıl bir mânevî değişime uğrayabileceğini göstermesi açısından önemli bir işlev görmektedir.

Anadolu’yu Aydınlatan Işık, Bayram Sabahı ve Aşkın Nefesi romanlarında Hacı Bayram’ın hayatındaki dönüşüm başlıklar halinde takip edilebilmektedir. İnsanlara yardım etmeye kendisini adanmış Müderris Numan, Somuncu Baba’nın mânevî eğitimine tabi tutulan Hacı Bayram ve mürşitlik vazifesini yerine getiren Hacı Bayram-ı Velî. Hayatının dönüm noktalarının net bir şekilde görüldüğü romanlarda Hacı Bayram, okuyucu için örnek bir karakter olarak sunulmaktadır. Hacı Bayram’ın ruh halindeki dönüşümü yansıtan diğer bir eser olan *Avucumdaki Hasat* romanında çalışıp kazanmayı, miskinlikten kaçınmayı teşvik etmekte,

¹² Işinsu, *Hacı Bayram*, 231.

¹³ Bkz. Mehmet Nur Karakeçili, *Emine Işinsu’nun Romanlarında Yapı ve İzlek* (Ardahan: Ardahan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 547.

dünyadan el etek çeken dervişleri tenkit eden Numan Hoca yalnızca Ankara’da değil civar köylerde de ismi duyulmuş hürmet gösterilip itibar edilen bir isim olup sonrasında Hacı Bayram olarak daha derin bir kişiliğe sahip olacaktır. Bunun yanında Hacı Bayram’ın kimi zaman bir şifacı olup Akşemseddin ile birlikte civar köylerin hastalarının dermanına koşan bir karaktere büründüğü de görülmektedir. *Ulu Şâr* romanı da diğerlerinde de görüldüğü gibi özellikle Hacı Bayram’a dönüşümü öncesi Numan karakterine yoğunlaşmaktadır. Eserin yarısından fazlası çocukluk ve tahsil hayatı üzerine kurgulanmıştır. Hacı Bayram karakteri ve tarikat faaliyetleri üzerinde çok sınırlı bir şekilde durulmuştur.

2.2. Romanların Yazılış Gayesi ve Hedef Kitle

Romanlardan anlaşıldığı kadarıyla her birinin yazılma gayesi Hacı Bayrâm-ı Velî’yi ve tasavvufu çağımız insanına günümüz diliyle tanıtmaktır. Bu tanıtım yalnızca tarihi verilerle sınırlı da kalmamıştır. Bunun yanında roman dilinin kurgusal üslûbu vasıtasıyla hedef kitleye daha etkileyici bir dille ulaşılacak hedeflenmiştir. Söz gelimi *Avucumdaki Hasat* romanının yazılma gayesinin günümüz gençleri için örnek bir şahsiyet olan Hacı Bayrâm-ı Velî’nin ahlâkî üstünlükleri, düşüncesi ve ilme verdiği önemi okuyuculara anlatmak olduğu ifade edilmektedir. Yazar, böylece 21. Asırda robotlaşan insanların mutsuz yaşamlarından kurtulmak istediklerinde bu kitabın satırlarıyla kendilerine mânevî bir yol açabilmelerini ummaktadır.¹⁴ Yazarın ifadelerinden romanın hedef kitlesinin öncelikle gençler olduğu anlaşılmaktadır.

Bayram Sabahı romanında yazarın gayesi, kendi ifadelerine göre; temel konular çerçevesinde Hacı Bayram’ın yaşadığı dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak tasavvufun fert ve toplum hayatındaki yerini anlatmak ve özel olarak Hacı Bayram’ın hayatını tanıtmaktır.¹⁵ *Ulu Şâr* romanında ise tarihin tozlu sayfalarından aldığı mühim şahsiyetlerin örnek hayatlarını yeniden yazarak onları hayallerde tekrar yaşatmaya çalıştığını ifade eden yazar, okuyucunun da romandaki karakterlerin duygularını hissetmelerini amaçlamıştır.¹⁶ Diğer romanların yazılma gayeleri ve hedef

¹⁴ Hançer, *Avucumdaki Hasat*, 12.

¹⁵ Sağlam, *Bayram Sabahı*, 7.

¹⁶ Bkz. Karadayı, *Ulu Şâr*, 6.

kitleleri belirtilmese de benzer düşüncelerle kaleme alındıklarını tahmin etmek güç değildir. Eserlerin mümkün mertebe tarihi Hacı Bayram karakterine sadık kalma gayretleri, yazarların edebî kaygılardan ziyade Hacı Bayram'ı tanıtmaya düşüncelerinin kendilerini roman yazmaya sevk ettiğini göstermektedir. Esasında bazı eserlerin başında yararlanılan eserlere yer verilmesi, bazılarında ise kaynakçanın bulunması, roman türünde alışık olunmayan bir uygulamadır. Bu yönüyle yazarlarda tarihî verilere sadık kalma kaygısı olduğu anlaşılmaktadır.

2.3. Roman İçeriklerinin Vâkıya Uygunluğu

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin hayatı hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler çok sınırlı ve çoğu zaman da birbiriyle çelişen rivâyetlerden müteşekkildir. Bununla birlikte Hacı Bayram'ın medrese tahsili, devlet kademelerinde aldığı vazifeler, bunların mahiyeti, tasavvufa intisabının yeri, tarihi, şekli ve Ankara'daki faaliyetleri hakkında kaynaklardaki veriler, her zaman için araştırmacıları doğru ve kifayetsiz neticelere ulaştırmasa da onun hayatı hakkında genel bir çerçeve çizmeyi mümkün kılmaktadır.

Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Hacı Bayrâm-ı Velî'nin asıl adı Numan'dır. 16. Yüzyılın ortasında Ankara'nın Solfasol (Sol Fasıl) köyünde dünyaya gelmiştir. Eğitim hayatına Ankara'da başlayan Hacı Bayram, dinî ilimlerin yanında pozitif bilimlerde de kendisini geliştirerek dönemin eğitim kurumu olan medreseden mezun olmuştur. Çok yönlü bir âlim olarak yetişmesinin ardından müderris olarak yine Ankara'da vazifeye başlamıştır. Uzun yıllar Ankara ve Bursa'da medrese hocalığı ve kadılık gibi vazifeler yaptıktan sonra tasavvufa yönelmiştir. Somuncu Baba lakaplı Hamîdüddîn-i Aksarâyî'ye (ö. 815/1412) intisap ederek yanında on yıl kadar mânevî eğitim almış, Kayseri, Bursa, Mekke ve Medine şehirlerine seyahat etmiş, şeyhinin Aksaray'da vefatının ardından Ankara'ya dönerek irşad faaliyetlerine başlamıştır. O, bir taraftan irşad faaliyetleri ile meşgul olurken, diğer taraftan da çiftçilik yaparak ailesinin ve müridlerinin geçimini sağlamıştır. Kısa bir müddet içerisinde Ankara halkının sevip hürmet gösterdiği bir tasavvuf büyüğü haline gelen Hacı Bayram, gerek Ankara halkının ahlâkının güzelleşmesi gerekse onları çalışıp üretmeye teşvik etmesi ile Ankara'nın maddeten ve mânen gelişmesinde etkili olmuştur. Devrinin sultanları ile de ilişkiler içerisinde bulunan Hacı

Bayram, halkın her tabakası arasında köprü vazifesi görmüştür. 833/1430 yılında Ankara’da vefat etmiştir. Türbesi, kendi ismi ile anılan caminin hemen yanındadır.¹⁷

Hacı Bayram’ın hayatı ile ilgili kaynaklardaki bilgiler ana hatlarıyla bunlardan ibaret olup çok sınırlıdır. Tarihi verilerin sınırlılığı, Hacı Bayram’ı anlatmak noktasında bilimsel çalışmaların da aynı oranda dar bir muhtevaya sahip olmalarına sebebiyet verirken romanlarda ise durum biraz daha farklılık arz etmektedir. Zira romanlarda tarihi verilerden ziyade hayal ürünü unsurların öne çıkması esastır. Hatta bu eserlerdeki kurgular, okuyucuda uyandırdığı merak duygusu ile diğer kaynaklara nazaran romanlara daha cazip bir içerik oluşmasında etkilidir. Bu bağlamda Hacı Bayram’ı konu edinen romanların da içerdikleri kurgularla ilgi çekici bir mahiyet kazandıkları söylenebilir.

Romanlar incelendiğinde, eserlerin hacimleri ile kurgulamaya olan yönelimlerinin doğru orantılı olduğu görülmektedir. Diğer bir deyişle genel çerçeveyi Hacı Bayrâm-ı Velî’nin tarihsel şahsiyeti oluşturmakla birlikte aralardaki boşluklar yazarların hayal gücü ve gerek diğer sûfiler hakkında anlatılan menkıbe kabilinden rivâyetlerin Hacı Bayram’a uyarlanması gerekse temel ahlâkî vasıf ve erdemlerden bahsedilmesi itibariyle yazarların tasavvuf tarihine vukûfiyetleri ile doğru orantılı olarak doldurulmuştur. Ne var ki bu kurgulamalarda eserin roman olması ve tarihi verilere dayanma mecburiyetinin bulunmaması sebebiyle olmalı ki bazen tarih kaynakları ile çelişen tarih, sayı ve muhtelif bilgilere yer verildiği görülebilmektedir. Örneğin *Avucumdaki Hasat* romanında Hacı Bayrâm-ı Velî’nin fizyonomisinden söz edilirken “esmer ve yağız bir adam”¹⁸ ifadesi kullanılmıştır. Bu tanımlama romanın kurgusu gereği yapılmış olsa da tarih kaynaklarındaki rivâyetlerle örtüşen bir niteleme değildir. Nitekim Hacı Bayram’ın şemali hakkında elimizdeki en önemli kaynak Abdüllatîf Râzî’nin (ö. 1740 sonrası) *Divan*’ı olup burada Hacı Bayram’ın parlak alınlı, hilal kaşlı, sarı saçlı, seyrek sakallı, orta boylu ve

¹⁷ Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1991), 25-118; Mahmud Esad Erkaya, “Hacı Bayrâm-ı Velî’nin Türk-İslâm Düşünce ve Kültürüne Etkileri”, *Uluslararası Genç Bilim ve Sanat İnsanları Sempozyumu* (Ankara Hacı Bayram Velî Üniversitesi Yay., 2020), 327.

¹⁸ Hançer, *Avucumdaki Hasat*, 17.

zayıfça bir kimse olarak tavsif edildiği görülmektedir.¹⁹ Dolayısıyla romandaki karakter ile bu kaynaktakinin birbirinden tamamen farklı bir görünüme sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan *Bayram Sabahı* romanında Hacı Bayram'ın şeyhi Hamidüddin Aksarâyî'nin (ö. 815/1412) son yıllarını Dârende'de geçirdiği, Hacı Bayram'ın ise henüz onun sağlığında icazet alarak Ankara'da irşad faaliyetlerine başladığı belirtilmektedir.²⁰ Hacı Bayram ile ilgili yapılan bilimsel araştırmalarda Aksarâyî'nin ömrünün son günlerini Aksaray'da mı yoksa Dârende'de mi geçirdiği veya kabrinin burada olup olmadığı konusunda farklı görüşler olsa da yaygın kanaat onun kabrinin Aksaray'da bulunduğuudur.²¹ Söz konusu romandakinin aksine Hacı Bayram'ın ancak şeyhinin vefatının ardından Ankara'daki vazifesine başladığı mevzu ise kaynakların çoğunluğunun ittifak ettiği bir mevzudur.²² Bunun yanında *Avucumdaki Hasat* romanında Hacı Bayrâm-ı Velî'nin, şeyhinin yanında beş yıl kaldığı ifade edilmektedir.²³ Her ne kadar Abdurrahman el-Askerî (ö. 16. Asır), Hacı Bayram'ın Aksaray'da şeyhinin yanında bir yıl kaldıktan sonra Ankara'ya döndüğünü kaydetse de²⁴ genel kanaat onun yaklaşık on sekiz yıl kadar şeyhinin yanında bulunduğu, ancak vefatından sonra Ankara'ya dönüş yaptığı yönündedir.²⁵ Yine *Hacı Bayram* romanında Ömer Dede Sikkînî'nin (ö. 880/1475) ilk tasavvufa intisabının Hacı Bayram'a gelerek gerçekleştiği belirtilmektedir.²⁶ Hâlbuki Sikkînî'nin daha önce Somuncu Baba'ya intisap ettiği, bununla birlikte şeyhinin vefatının ardından Hacı

¹⁹ Bkz. Atike Okur Kodaz, *Razi (Abdülatif) Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Divanının Tertibi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 66.

²⁰ Bkz. Sağlam, *Bayram Sabahı*, 63.

²¹ Bkz. Lâmiî Çelebi, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds (Tercüme ve Şerhi)* (İstanbul: Marifet Yay., 1289), 683; Ahmet Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba ve Somuncu Baba ve Neseb-i Alisi* (İstanbul : es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı, 1992), 22; Orhan Özdil, "Somuncu Baba'nın Mezarı Üzerine Bazı Tespitler", *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi* VI/11 (2014), 252; Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, 46.

²² Bkz. Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, 46; Mehmed Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî*, thk. H. Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüyen Ay, 2015), 97.

²³ Hançer, *Avucumdaki Hasat*, 57.

²⁴ Abdurrahman Askerî, "Mir'âtü'l-ışk", *XV-XVI. Asır Bayramı Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-ışk'i*, thk. İsmail E. Erünsal (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 203.

²⁵ Bursalı Mehmed Tahir, *Hacı Bayram-ı Velî*, thk. Metin Çelik (İstanbul: Özgü Yay., 2012), 18; Aynî, *Hacı Bayram Velî*, 98.

²⁶ Işinsu, *Hacı Bayram*, 314.

Bayram'a bağlandığı yönünde rivâyetler bulunmaktadır.²⁷ Örneklerde de görüldüğü gibi romanların içeriklerinde tarihi verilerle örtüşmeyen bazı bilgiler yer almaktadır. Esasında bunlar teferruat kabilinden görülebilecek malumatlardır. Hacı Bayram'ın temsil ettiği misyonu doğrudan etkileyecek ciddi hatalar bulunmamaktadır. Kaldı ki tarih kaynaklarının da Hacı Bayram hakkındaki pek çok rivâyette ihtilaf ettikleri bir vakıadır.

Tarih kaynaklarındaki rivâyetlerle çelişen ifadeler bunlardan ibaret de değildir. Romanın gidişatına göre zaman zaman kurguların, tarihi rivâyetlerin önüne geçtiği sıklıkla görülebilmektedir. Örneğin *Ulu Şâr* romanında Hacı Bayram'ın Edirne seyahatleri tek bir seyahat gibi anlatılmakta ve hem sorguya çekilmesi hem de İstanbul'un fethini müjdelemesi ilk görüşmesinde olmuş gibi sunulmaktadır.²⁸ Hâlbuki Hacı Bayram'ın Edirne'ye üç seyahat yaptığı, bunlardan ilkinin sultanın Hacı Bayram'ı Edirne'ye sorgulamak üzere çağırması dolayısıyla²⁹ ikincisinin II. Murad'ın bina ettirdiği Uzunköprü'nün temel atma töreni vesilesiyle³⁰ üçüncüsünün ise 1430 yılında gerçekleştiği ve burada İstanbul'un fethi konusunun gündeme geldiği bilinmektedir.³¹ Dolayısıyla romanlarda yer alan bilgilerin ihtiyatla karşılanması önem arz etmektedir. Roman yazarlarının bilgi eksikliği dolayısıyla ya da okuyucunun ilgisini daha fazla çekebilmek adına bu gibi tedahüllerde bulunmuş olmaları muhtemeldir.

Romanlarda, tarih kaynaklarında hiç malumat bulunmayan bazı konular üzerinde uzunca durulduğu da görülmektedir. Özellikle Hacı Bayram'ın çocukluk yılları ve ilim tahsili ile ilgili bölümlerin romanların diğer kısımlarına nispetle daha hacimlidir. Bunda çocukluk yıllarının, Hacı Bayram'ın mânevî kişiliği ve toplum nezdindeki konumuna müdahale etmeksizin detaylı kurgular yapabilme sahası olarak görülmesinin etkili olduğu düşünülebilir. Söz gelimi *Hacı Bayram* romanında Hacı Bayrâm-ı Velî, başka birisi ile evlenmesine rağmen âşık olduğu bir kıızı

²⁷ Lâmiî Çelebi, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds (Tercüme ve Şerhi)*, 684; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebde' ve'l-ma'âd* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288), 245; Osmânzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, thk. Ali Yılmaz, çev. Mehmet Akkuş (İstanbul: Kitabevi Yay., 2015), 2/470.

²⁸ Karadayı, *Ulu Şâr*, 209.

²⁹ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, 235; Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî I Yaşamı - Soyu - Vakfı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1989), 1/27; Kadir Özköse, "Hacı Bayram Velî ve Yaşadığı Döneme Tesiri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004), 68.

³⁰ Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, 66.

³¹ Ali İhsan Yurt, *Akşemseddin Hayatı - Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1994), 26; Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, 68.

unutamayan bir karakter olarak tasvir edilirken *Aşkın Nefesi* romanında ise çok sevdiği bir kız ile evlenmektedir.³² Bu durum âdetâ her romanda ayrı bir Hacı Bayram portresi çizildiğini göstermektedir.

Romanlarda tarihi verilere dayanmakla birlikte farklı yahut yanlış yorumlanan bazı rivâyetler de bulunmaktadır. Örneğin *Aşkın Nefesi* romanında Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye* isimli eserini Hacı Bayram'a arz ettiğinde Hacı Bayram'ın şunları söylediği nakledilir: "Tebessüm ettim. Lakin bizim meşrebimizde en büyük eser, insan idi. Bir kimseyi irşad etmek sayfalar dolusu kitap okumaktan da yazmaktan da yeğ idi. Ona nasihat edip şöyle dedim: Muhammed'im! Bu kitabı yazacağına, kalbinin nurlanması için çalışsaydın, nefsin terbiye etmek için uğraşıp onu yola getirseydin daha iyi olmaz mıydı? Belki senin gayretinle bir kimse Hak yoluna bende olacaktı."³³ Aynı rivâyet *Avucumdaki Hasat* romanında ise şöyle geçmektedir: Hacı Bayram, Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye*'yi yazdığını öğrenince ona "Sakin yanlış anlamayasın Mehmed kardeşim bu eser de çok kıymetlidir. Şevkini kırmak için değildir bu sözüm; fakat naçizane benim fikrimi soracaksan senin derin ilmin ve mürşitliğine keşke bir fıkıh (İslam Hukuku) kitabı yazmış olsaydın. İslâm âleminin buna çok ihtiyacı var." der.³⁴

Romanlarda böylece farklı şekillerde yorumlanan rivâyetin aslında ise Yazıcıoğlu Mehmed Efendi, *Muhammediyye* isimli meşhur eserini yazdıktan sonra şeyhine arz etmiş, Hacı Bayrâm-ı Velî de ona "Mehmed, bunu yazmak yerine bir sîne hâkketseydin daha iyiydi!" diyerek insan yetiştirmeye verdiği değeri vurgulamıştır. Zira sîne hâkketmek, "insanın gönlüne silinmez yazılar kazımak" manasına gelmektedir.³⁵ Dolayısıyla romanlarda verilen mânâlar ile örtüşmemektedir. Öte yandan kaynaklarda Yazıcıoğlu'nun eserini çilehanesinde halvet esnasında kaleme aldığı kaydedilmektedir. Bu husus *Muhammediyye*'de bizzat Yazıcıoğlu'nun açıklamalarında açıkça yer almaktadır. Nitekim Yazıcıoğlu eserinin başında, insanlardan elini eteğini çekip kendini tamamıyla zikre verdiği dönemde Gelibolu'nun Peygamber âşıklarının kendisine gelerek böyle bir eser kaleme almasını istediklerini, bunun üzerine söz konusu eseri

³² Bkz. Ulu, *Aşkın Nefesi*, 71.

³³ Ulu, *Aşkın Nefesi*, 328.

³⁴ Hançer, *Avucumdaki Hasat*, 95.

³⁵ Aynî, *Hacı Bayram Velî*, 114.

yazdığını belirtmektedir.³⁶ Buna göre Yazıcıoğlu zaten kendi nefsinin terbiye etmekle meşgul olan bir derviştir. Hacı Bayram'ın müridini nefsinin terbiye etmemesiyle itham etmesi, gerek hâdiseye uygun olmaması gerekse şeyh-mürîd ilişkisi düşünüldüğünde bu tarzda bir uyarıda bulunma şeklinin münasip olmaması dolayısıyla vakiyaya uygun değildir. Ayrıca burada "sine hâkketmek" ifadesi ile kastolunanın, kitap telif etmek yerine başka insanları irşad etmek olması sebebiyle fıkha dair bir kitap yazması şeklindeki yorumun da rivâyetlere uygun düşmediği anlaşılmaktadır.³⁷

Romanların ana çizgisini, tarih kaynaklarındaki rivâyetler belirlemekle birlikte aralardaki boşlukları doldurmak gayesiyle kurgulamaların yapılması romanın yapısı düşünüldüğünde pek tabii karşılanacaktır. Bununla birlikte bazen bu kurgular gerçek tarihin önüne geçebilmekte, tarihen mümkün olsa da kaynaklarda kesin ve net bilgiler bulunmayan bazı hususlar gerçekmiş gibi algılanabilmektedir. Örneğin Hacı Bayram'ın Yıldırım Beyazıt'ın yanında kapıcıbaşılık yaptığı bazı rivâyetlerde geçmekle birlikte bu süreçte II. Murat ile görüştüğü veya ona hocalık yaptığı bilebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda yer almamaktadır. *Aşkın Nefesi* romanına bakıldığında ise II. Murat yanına sorgulanmak üzere çağırılan Hacı Bayram'ın, küçüklüğünde kendisine hocalık yapmış olan Numan Hoca olduğunu görünce çok şaşırılmaktadır.³⁸ Bu gibi sahneler her ne kadar okuyucuyu derinden etkilese de tarih kaynaklarında yer almayan malumatlardan oluşmaktadır. Bundan dolayı romanlarda tarihi gerçekler ile kurgulanan senaryoların birbirine karışması ihtimali her zaman söz konusudur. Diğer bir deyişle romanlardaki kurgular, Hacı Bayram gibi gerçek karakterlerin, okuyucunun zihninde tarihi şahsiyetinden farklı bir kişilik olarak canlanmasına sebebiyet verebilmektedir.

³⁶ Muhammed b. Salih Yazıcızâde, *Kitâbü'l-Muhammediyye* (İstanbul: el-Hac Osman Efendi Taş Destegahı, 1286), 3. Ayrıca bkz. Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/459.

³⁷ Burada hemen şu hususu da belirtmeliyiz ki Yazıcıoğlu'nun Muhammediyye'yi telif hicrî 853 yılında gerçekleşmiştir. (Amil Çelebioğlu, *Muhammediyye* (b.y.: Tercüman, ts.), 20.) Bu tarihlerde Hacı Bayrâm-ı Veli çoktan ahirete irtihal eylemiştir. Dolayısıyla böyle bir diyalogun aralarında yaşanması tarihen mümkün değildir. Bununla birlikte tıpkı romanlardaki gibi menâkıbnâmelerde de kurgulamaların olduğu düşünülecek olduğunda aralarında geçen böyle bir konuşmanın ancak Hacı Bayram'ın eğitim anlayışı doğrultusunda kurgulanmış olduğu söylenebilir.

³⁸ Ulu, *Aşkın Nefesi*, 302.

2.4. Romanların Kaynakları

Romanlar Hacı Bayrâm-ı Velî'yi anlatırken her ne kadar tamamıyla tarihi verilere dayanma ve hakikati yansıtmaya iddiasında olmasalar da anlattıkları hâdiselerin temelini ve çerçevesini alandaki belirli kaynakların oluşturduğu görülmektedir. Üstelik bazı romanların sonunda kaynakça dahi verilmiş olması bu kitapların bütünüyle hayal ürünü olmadıklarını göstermektedir. Romanların temel kahramanı olan Hacı Bayrâm-ı Velî'yi anlatırken tarihi verilerden istifade edilmesi ve bunlara eserin sonunda yahut başında işâret edilmesi romanlara olan güveni arttıracak önemli bir unsurdur.

Romanların tamamına yakını romanın bir kurgu olduğu düşüncesinin aksine tarihî verileri önemseyip kaynaklar konusunda titiz davrandığını, eserin sonunda bir kaynakça vermek suretiyle ifade etmiştir. Çalışma kapsamındaki eserlerden *Avucumdaki Hasat*, *Anadolu'yu Aydınlatan Işık* ve *Aşkın Nefesi* romanlarında kitabın sonunda kaynaklar sıralanırken *Hacı Bayram* romanının girişinde istifade edilen kaynaklar belirtilmiştir. *Bayram Sabahı* ve *Ulu Şâr* romanlarında ise her ne kadar Hacı Bayram hakkında kaleme alınan eserlerden istifade edildiği anlaşılrsa da söz konusu eserler hakkında bir açıklama yapılmamıştır.

2.5. Olağanüstülüklerden Faydalanma

Romanlarda tasavvuf büyükleri, bir taraftan ilim ve ahlâk sahibi kimseler olarak sunulurken, diğer taraftan kerâmetler sergileyen olağanüstü bazı halleri görülen şahsiyetler olarak anlatılmaktadır. Kerâmetlerin tasavvufta gerçekliği kabul edilen ve önemli şahısların hayat hikâyeleri ile birlikte anlatılagelen vâkıalar olmasının da bunda önemli bir etkisi bulunmaktadır. Romanlarda sıklıkla anlatılan kerâmetler arasında öncelikli olarak Hacı Bayrâm-ı Velî'nin annesi hakkında dilden dile dolaşan rivâyetlerin kurgulandığı görülmektedir. Henüz gebe iken kendisine ona doğacak çocuğunun büyük bir âlim olacağını bildirilmesi ve çamaşır yıkarken eşkıyaların saldıracığı esnada bir sesin duyulmasına dair rivâyetler hemen bazı romanların daha ilk sayfalarında anlatılan hâdiselerden olmuştur.³⁹

³⁹ Hançer, *Avucumdaki Hasat*, 29; Kalyon, *Anadolu'yu Aydınlatan Işık*, 36.

Romanlarda bu hâdiseden yola çıkarak Hacı Bayram'ın veli olacağı, daha doğmadan önce tescillenmiş bir vakıa olarak sunulmaktadır.⁴⁰

Romanlarda Hamîdüddin Aksarâyî'nin, fırınında ateş olmaksızın ekmekleri ve yiyecekleri pişirmesi,⁴¹ II. Murat'ın vezirinin Hacı Bayram'a zehirli şerbet vermesi, onun da hiç tereddüt etmeden "Biz içelim zararı sahibine olsun." diyerek bunu içmesi ve kendisine hiçbir zararının dokunmaması,⁴² Hacı Bayram'ın, kendisini Edirne'ye götürmeye gelen askerleri önceden bilmesi ve geldiklerinde de bir anda tohum ekerek olağanüstü bir şekilde salatalık yetiştirmesi,⁴³ Hacı Bayram'ın cenazesine katılan kimseleri cehennem ateşinin yakmayacağı, öyle ki namazda bulunan demircinin demirinin dahi ateşte ısınmaması hâdisesi⁴⁴ gibi romanlarda birtakım olağanüstü olayların anlatıldığı görülmektedir. Bunun yanında bazı eserlerde gerek intisaptan önce gerekse müridlik döneminde bazı kimselerin rüyalarına tasarruf etme veya günlük yaşantılarında yapacakları hataları engelleme gibi bazı kerâmetlere de yer verildiği görülmektedir.⁴⁵

Olağanüstü olaylara yer verme eğilimi her roman için geçerli de değildir. Söz gelimi *Aşkın Nefesi* romanında olağanüstü hâdiselere hiç yer verilmemektedir. Öyle ki romanda yazarın, çok yaygın olan rivâyetleri dahi olağanüstü unsurlardan arındırarak anlatma eğiliminde olduğu görülmektedir. Örneğin II. Murad, Hacı Bayram'ı getirmesi için askerleri gönderdiğinde menkıbelerde anlatıldığı şekliyle Hacı Bayram buna önceden olağanüstü şekilde vakıf olur ve henüz Ankara'ya ulaşmadan yola çıkarak onları karşılar. Diğer romanlar bu hâdiseye çoğunlukla yer vermiştir.⁴⁶ Bu romanda ise Hacı Bayram'ın kapıcıbaşılık yaptığı yıllardan tanıdığı bir nökerin kendisine durumu haber vermesi üzerine yola çıkarak askerleri karşıladığı açıklaması bulunmaktadır.⁴⁷ Böylece olağanüstü bir hâdiseler olarak anlatılan bu olay, olağanüstü unsurlardan arındırılarak sunulmuştur. Yazarın diğer bir yorumu da İstanbul'un fethi konusundaki Hacı Bayram'ın kerameti ile ilgilidir. Rivâyete göre Hacı Bayram, II. Murat'ın

⁴⁰ Işinsu, *Hacı Bayram*, 9.

⁴¹ Hançer, *Avucumdaki Hasat*, 45.

⁴² Hançer, *Avucumdaki Hasat*, 101; Kalyon, *Anadolu'yu Aydınlatan Işık*, 124.

⁴³ Kalyon, *Anadolu'yu Aydınlatan Işık*, 125.

⁴⁴ Işinsu, *Hacı Bayram*, 378.

⁴⁵ Örn. Bkz. Sağlam, *Bayram Sabahı*, 56.

⁴⁶ Örn. Bkz. Karadayı, *Ulu Şâr*, 204.

⁴⁷ Ulu, *Aşkın Nefesi*, 297.



huzurundayken kendisinden İstanbul'un fethi için dua istenildiğinde, yanında bulunan Akşemseddin'i ve o zamanlar yeni doğmuş bir bebek olan Fatih Sultan Mehmed'i (ö. 886/1481) işâret ederek "Konstantin şehrinin fethini, bizim köse ile beşikteki oğlunuz Mehmed başaracaktır." demiş ve fethin II. Murad'ın sultanlığında değil ancak Fatih Sultan Mehmed'in padişahlık döneminde gerçekleşeceğini haber vermiştir.⁴⁸ Romanda ise "Konstantiniyye elbette fetholunacaktır. Onu fetheden komutan ne güzel komutan, onu fetheden ordu ne güzel ordudur. Lakin bu müjdeye nail olmak ve bu şehrin alınışını görmeye ne sizin ne de bizim nail olacağımız pek muhaldir. Hak sırrından sual olunmaz. Bilgi hazinesinden bize verilen pek azdır lakin mukadderatın öyle tecelli etmesini zannederiz ki bu mübarek fetih bizim nefesimizden bir nefes ile sizin neslinizden bir nesle nasip olsa gerektir." demiştir.⁴⁹ Menâkıb kaynaklarında sıklıkla zikredilen bu hâdis, romanda belki günümüz insanının daha kolaylıkla anlayıp kabul edebilmesi için yorumlanarak belirli şahıslara işâret etmeksizin ifade edilmiştir.

Öte yandan romanlarda kerâmet kabilinden anlatılan hâdiselerin, eserlerin çok cüz'î miktarını kapsadığı görülmektedir. Başından sonuna kadar olağanüstü olaylarla kurgulanmış bir roman bulunmamaktadır. Kaldı ki romanlarda anlatılan bu tür vakaların tamamı menâkıbnâmelerde ve biyografi kaynaklarında anlatılan rivâyetlerden oluşmaktadır. Bu bakımdan olağanüstü unsurların romanlarda çok önemli bir yer işgal etmediğini söylemek mümkündür.

3. Din ve Tasavvuf Anlatısı

3.1. Tasavvuf Kavramlarını Tanıtma

Romanlar her ne kadar tasavvuf kavramlarının anlatılmasını gaye edinmiş olmasalar da zaman zaman okuyucunun Hacı Bayrâm-ı Velî'nin düşünce dünyasını daha rahat anlayabilmesi ve belki de roman vasıtasıyla okuyucunun tasavvuf konusundaki bilgi düzeyini arttırma düşüncesiyle olmalı ki eserlerin satır aralarında kurguyu da bozmayacak şekilde bilgi

⁴⁸ Yurt, *Akşemseddin*, 26; Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, 68.

⁴⁹ Ulu, *Aşkım Nefesi*, 327.

verici tanımlar yaptıkları görülmektedir. Bu tanımlar arasında romanların merkezinde yer alan kavramlardan özellikle tasavvufun ne olduğunu anlatan ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Örneğin *Aşkın Nefesi* romanında “Tasavvuf, sūfinin Allah’tan başka kimsenin bilmediği bazı fiilleri işlemesi ve Allah’tan başka kimsenin bilmediği bir şekilde Allah ile konuşmasıdır.”⁵⁰ tanımı yer alırken *Anadolu’yu Aydınlatan Işık* romanında “Tasavvuf, gönül ve ahlâk merkezli bir hayatın adıdır.”⁵¹ denilmektedir. Yine miskin kavramının tanımı yapılırken “Miskin; zavallı, sahipsiz, hor ve hakir görülen kişi anlamındadır. Tasavvufta ise kendisine hiçbir varlık tanımayan, mahviyet sahibi derviş demektir.”⁵² açıklaması yapılmıştır.

Aşkın Nefesi romanında tevhid, “Ne akılda, ne gönülde Allah’tan başka ilâhlara yer vermektir. O’nun hükümrânlığı dışında hakimiyet kabul etmemektir.” şeklinde tanımlanırken vahdet çeşitleri ile ilgili olarak “Vahdet tecellisinin kula üç türlü yansıması vardır. İlki vahdet-i kusûddur. Vahdet-i kusûd: Allah’ın istediği ile kulun istediğinin aynı olmasıdır. Burada iki irade birleşip tek olur. Yani birlik gerçekleşir... İkincisi vahdet-i şühûttur. Vahdet-i şühût, kulun her şeyi Allah’ın tecellisi olarak görmesidir. Buna halkı Hak olarak görmek de denilebilir... Vahdet-i vücûd ise varlığın sadece bir tane olduğunu, onun da Allah olduğunu idraktır. Buna göre varlık âleminde Allah’ın tecellisinden başka bir şey yoktur.” açıklaması yapılmıştır.⁵³ *Hacı Bayram* romanında ise özellikle Hacı Bayrâm-ı Velî’nin dilinden bazı tasavvuf kavramlarının açıklandığı görülmektedir. Bunlar arasında sülûk, fakr, muhabbet, vahdet-i vücûd⁵⁴ gibi kavramlar bulunmaktadır. Örneğin romana göre Hacı Bayram vahdet-i vücûd hakkında şunları söylemektedir: “Bu, bir bilmedir, yani Allah’tan başka varlık olmadığının idrak ve bilincine sahip olmaktır. Gerçek varlık Tek’tir ve O tek, Allah’tan gayri bir şey değildir. Başka hiçbir şeyin gerçek varlığı yoktur, demek...”⁵⁵ Öte yandan romanın satır aralarında bazı kavramların tanımlandığı gibi eserin sonunda da üç sayfalık bir sözlük bulunmaktadır. Burada akide, ârif, berzah, biat etmek, ehl-i sünnet, erbaîn çıkarmak, fakr, halife ve sülûk gibi dinî ve tasavvufî kavramların

⁵⁰ Ulu, *Aşkın Nefesi*, 239.

⁵¹ Kalyon, *Anadolu’yu Aydınlatan Işık*, 57.

⁵² Kalyon, *Anadolu’yu Aydınlatan Işık*, 74.

⁵³ Ulu, *Aşkın Nefesi*, 156.

⁵⁴ Işinsu, *Hacı Bayram*, 297, 299, 301, 367.

⁵⁵ Işinsu, *Hacı Bayram*, 367.

tanımlandığı görülmektedir.⁵⁶ Böylece okuyucuların roman içerisinde anlaşılmayan yahut yanlış anlaşılma ihtimali bulunan terimleri doğru ve kolay bir şekilde kavraması sağlanmaktadır.

Romanlarda tasavvuf kavramlarının yanı sıra tasavvuf usulü ve âdâbı kabilinden bazı bilgilere de rastlanabilmektedir. Sözelimi *Anadolu'yu Aydınlatan Işık* romanında şeyhte bulunması gereken vasıflar ve müridin şeyhine karşı vazifelerinden bahsedildiği görülmektedir. Bu bağlamda şeyhin irşadda tecrübeli, âlim ve gönül ehli olması gerektiği vurgulanırken müridin ise şeyhine samimiyetle bağlanması, sadık olması ve şeyhinin sözünü dinlemesi gerektiği üzerinde durulan hususlardandır.⁵⁷ Öte yandan bu romanda Bayramilikte uygulanan seyrü sülûk ve zikir metotlarından da kısmen söz edilmiştir.⁵⁸ *Aşkın Nefesi* romanında ise kısmen de olsa sülûk şeklinden bahsedilmektedir. Hacı Bayram'ın Akşemseddin üzerinde uyguladığı metot bağlamında zikrin hem ayakta hem oturarak yapıldığını, zikre namaz kılar gibi oturarak başlanıldığını ve gözlerin kapatılarak kelime-i tevhidin kalbe nakşedildiği gibi hususların anlatılması⁵⁹ romanın Bayrami geleneğini tanıtıcı bir rolü olduğunu göstermektedir. Bunların haricinde halvet ve celvet, sabır ve şükür gibi daha birçok kavramın romanlarda bir şekilde tanımlandığı görülmektedir.⁶⁰ Tasavvuf kavramlarına dair yapılan bu tariflerin genel olarak tasavvuf kaynaklarındakine uygun olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan romanların, hitap ettiği kesimlerin tasavvuf kültürüne önemli katkılar sağlayabileceği anlaşılmaktadır.

3.2. Şiir Yorumları

Hacı Bayrâm-ı Velî, insan yetiştirmeyi kitap yazmaktan öncelikli gören bir irşad metodunu benimsemesinden ötürü olmalı ki kendisinden sonra yazılı olarak yalnızca ona atfedilen birkaç mektup ile şiirleri kalmıştır. Hacı Bayram ile ilgili yazılan romanlar da onun bu mirasından bigâne kalamamış, kimisi yalnızca şiirlerinden alıntılar yapmakla yetinirken bazı

⁵⁶ Işinsu, *Hacı Bayram*, 381-383.

⁵⁷ Kalyon, *Anadolu'yu Aydınlatan Işık*, 74, 93, 94.

⁵⁸ Kalyon, *Anadolu'yu Aydınlatan Işık*, 116.

⁵⁹ Ulu, *Aşkın Nefesi*, 294.

⁶⁰ Bkz. Ulu, *Aşkın Nefesi*, 208, 291.

romanlarda uzun izahlar yapılarak Hacı Bayram'ın mesajlarının okuyucuya iletilmesi hedeflenmiştir. Burada doğrudan alıntı yapılan ve izah edilen Hacı Bayram şiirlerinden örnekler sunulacaktır.

Hacı Bayram'ın şiirleri içerisinde Tasavvuf tarihinde de oldukça rağbet görmüş ve üzerine muhtelif mutasavvıflarca şerhler yazılmış olan⁶¹ “Çalabım bir şâr yaratmış” şiiri, söz konusu romanlarda da yorumlar yapılarak verilmiştir. Şiirin ilk mısraları şöyledir:

*Çalabım bir şâr yaratmış,
İki cihân âresinde
Bakıcak Didâr görünür
O şârın kenâresinde*

Bu şiir, *Anadolu'yu Aydınlatan Işık* romanında, İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) şerhinin Mehmed Ali Aynî'nin kitabına aldığı biçimiyle verilmek suretiyle yer almıştır: “Çalabım bir şâr yaratmış iki cihan arasında. Çalap, Türk dilinde dolaşan ilâhî isimlerden biridir. Tanrı anlamına gelmektedir: Bunun için kâfir ve günahkârlara çelebi yani görgülü, bilgili denilmesi, günahıdır. Zira şeytanî olan ve nefesine düşkün olan kimsenin Allah'la ilgisinin kurulması doğru değildir...”⁶² Şiirle ilgili izahlar yaklaşık yedi sayfa devam etmektedir.⁶³ Böylesi bir romanda bu şiir hakkında derin izahların olması, okuyucunun tasavvuf kültürüne önemli katkılar sağlayacaktır.

Hacı Bayram romanında da bu şiire yer verilmekte ve Hacı Bayram'ın kendi dilinden izah edilmektedir. “Çalab biliyorsunuz Türkçe Allah demektir. Didâr ise O Sevgili'nin yüzü. Önemli olan burada ‘şâr’dan ne kastettiğim. Anlayan var mı?.. Müridler düşündüler. Hasan, ‘Gönül olmasın efendim?’ dedi. Aferin dedi Hacı Bayram, evet, gönlü kastettim.”⁶⁴ *Ulu Şâr* romanında ise aynı mısralar şöyle açıklanmaktadır: “Çalap; Allah

⁶¹ Şiirin şerhleri ile ilgili bkz. Hayri Kaplan, “Zeynü'l-A'yâd: Şeyh Sahafî'nin Hacı Bayrâm-ı Velî'ye Ait ‘Çalabım Bir Şâr Yaratmış’ Şiirine Yazdığı Şerh”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* XIV/32 (2013), 44; Mustafa Erdoğan - Hacer Sağlam, “‘Çalabım Bir Şâr Yaratmış’ ya da Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Bir Şiirine Yazılan Şerhler Üzerine = ‘God Has Created a City’ or on the commentaries Written for a Hacı Bayram-ı Velî's Poem”, *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu II/* (2016), 411-433.

⁶² Aynî, *Hacı Bayram Velî*, 127.

⁶³ Kalyon, *Anadolu'yu Aydınlatan Işık*, 150-158.

⁶⁴ Işınsu, *Hacı Bayram*, 302.

demek, şâr da şehir, gönül manâsında. Cenâb-ı Allah iki cihan arasında bir şehir yaratmış. İşte bu ulu şehir insan gönlüdür, kalbidir. İnsan gönlü, bir yönü ile maddî âleme yâni dünyaya, diğer yönü ile mânevî âleme yani âhirete bakar.” Şiirle ilgili izahlar yaklaşık on üç sayfa boyunca devam etmektedir.⁶⁵ Şiirin bazı kısımlarının ise bizzat Hacı Bayrâm-ı Velî’nin dilinden açıklandığı görülmektedir. Örneğin Hacı Bayram’ın açıklamaları şiirin devamındaki şu mısralarda görülmektedir:

*Şâkirdleri taş yonarlar,
Yonup üstada sunarlar,
Mevlâ'nın adın anarlar,
Taşın her pâresinde.*

Romana göre Hacı Bayram, bu mısraları şöylece açıklamaktadır: “Hani işçiler taşı yontarken; durmadan demir bir keskiyle sert pürüzlü, kaba-saba yüzeyine vururlar ya... Her vuruş aynı sesi çıkartır, diğerinin aynı gibidir. Dikkat et hep ‘tık-tak, tak-tuk’ gibi takırtılar... O yüzlerce vuruş; taşın sert, pürüzlü yüzeyini düz hâle getirmek içindir. Taş yontulup düzeltilince duvara konur. Duvar da o düzeltilmiş taşlarla yükselir. Yontulmamış taşlardan duvar örülmez. Mümkün değildir. Eşyanın tabiatına aykırıdır...”⁶⁶

İzahların Hacı Bayrâm-ı Velî’nin dilinden yapılması, romanın kurgusunun gereği belki okuyucunun daha iyi anlamasını sağlayabilecek olsa da bu yorumların mutlak doğru gibi algılanmasına sebebiyet de verebilecektir. Hâlbuki tasavvuf tarihinde bu şiirin farklı şerhlerinin yapıldığı bilinmektedir.⁶⁷ Bunun için yazılan romanlarda bu gibi kurgular konusunda titiz davranılması uygun olacaktır. Bununla birlikte roman yoluyla da olsa Hacı Bayram’ın şiirlerinin okuyucu ile buluşturulmuş olması önemlidir. Romanların söz konusu şiirlerin anlaşılmasında da önemli bir işleve sahip olduğu görülmektedir.

⁶⁵ Karadayı, *Ulu Şâr*, 235.

⁶⁶ Karadayı, *Ulu Şâr*, 243.

⁶⁷ Örneğin Şeyhülislâm Feyzullah Efendi’nin (ö. 1115/1703) şerhi için bkz. Nurettin Ceviz, “Hacı Bayram-ı Veli Hazretlerinin ‘Çalabım Bir Şâr Yaratmış’ Adlı İlähî Taksîmi’ne Şeyhülislâm Feyzullah Efendi’nin Yaptığı Şerh”, *Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, (2015), 321. Sahafî Mehmed Efendi’nin (ö. 1146/1733) yorumu için bkz. Kaplan, “Zeynü’l-A’yâd”, 64. Ayrıca bkz. Münir Atalar, “Hacı Bayrâm-ı Velî’nin Altı Beyitlik Ankara Şiirine Metin Şerhi Örneği (Bursalı İsmail Hakkı Celveti)”, *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu II/* (2016), 403.

3.3. Nasihatler ve İbretli Sözlerle Tasavvuf Anlatımı

Romanlarda anlatılan hâdiselerin arasında zaman zaman okuyanların ibret almalarını sağlayacak bazı tasavvufî sözler, nasihatler ve tasavvuf büyüklerinin tecrübelerine yer verildiği görülmektedir. Bu nasihatlerin bazıları romandaki mutasavvıf, derviş, hoca, müderris ve imam gibi karakterlere atfedilmektedir. Örneğin *Aşkın Nefesi* romanında Şeyh Cemâleddin adlı karakter tarafından uzunca verilen bir vaazın ilk cümleleri şöyledir: “Ey aşktan sual edenler! Şu dünya hanesinde âşık olmayan kimse yoktur. Her birinin gönlünde bir başka sevgili saltanat sürer. Kimi dünya güzeline kaptırır gönlünü kimi inciye kimi canına...”⁶⁸ Öte yandan romanlardaki nasihat içeren ifadelerin büyük çoğunluğu Hacı Bayrâm-ı Velî'nin dilinden aktarılmaktadır. Sözgelimi *Avucumdaki Hasat* romanında “İyi Müslüman nasıl olunur?” sorusu bizzat Hacı Bayram tarafından cevaplanmaktadır: “Her nerede olursanız olun sizi Allah'ın gördüğünü unutmayın. Allah'tan korkun, fenalıktan sakının...”⁶⁹ Kendisine yöneltilen “Hocam siz nefsinizi nasıl terbiye ettiniz? Sizin imtihanınız neydi Somuncu Baba'nın yanındayken?” sorusunu ise “Oğlum benim imtihanım ailemdi. Hiç onlardan ayrılmak istemezdim. Somuncu Baba beni sevdiğilerimle duyduğum özlemle terbiye etti. Allah'a duyduğumuz sevgi, bu dünyada bize verilen her türlü zenginlikten daha büyük olmalı ki Allah'ın sevgisine nail olabilesin...” şeklinde cevaplamış⁷⁰ böylece yazar, Hacı Bayram'ın dilinden okuyucuya ilâhî aşk ve sevginin her şeyden kıymetli olduğu mesajını vermiştir.

Romanlarda Hacı Bayram'ın II. Murad'a yaptığı nasihatlere de genişçe yer verilmektedir. Örneğin *Aşkın Nefesi* romanında “Tebaan içinde herkesin yerini tanı, ileri gelenlere ikramda bulun. İlim sahiplerine hürmet et. Yaşlılara saygı, gençlere sevgi göster. Halka yaklaş, fâsıklardan uzaklaş. İyilerle beraber ol. Hiç kimseyi küçümseme ve hafife alma. İnsanlığında kusur etme. Sırrını kimseye açma. Cimri ve alçak insanlarla dostluk kurma. Kötü olduğunu bildiğin hiçbir şeye ülfet etme. Sana bir şey sorulursa o soruya herkesin anlayacağı şekilde cevap ver. Seni ziyarete gelenlere ilminden bir şeyler öğret, böylece faydalansınlar...”⁷¹ ifadeleri ile başlayan

⁶⁸ Ulu, *Aşkın Nefesi*, 147.

⁶⁹ Hançer, *Avucumdaki Hasat*, 69.

⁷⁰ Hançer, *Avucumdaki Hasat*, 65.

⁷¹ Ulu, *Aşkın Nefesi*, 301.

nasihatler yer almaktadır.⁷² Öte yandan *Ulu Şâr* romanında Hacı Bayram'ın çocukluk yaşlarında medresedeki hocalarına zekâsını da gösterecek bazı sualler yönelttiği de görülmektedir. Onlardan birinde “Allah sevgisi kalbe nasıl girer?” diyen küçük Numan'a hocası “Kalpten dünya sevgisi çıkınca, Allahu Teâlâ'nın muhabbeti kendiliğinden girer...” cevabını verir. Numan bunun üzerine “Peki efendim, kalpten dünya sevgisi nasıl çıkar?” sorusunu yöneltir. Hocası ise “Kalbinde dünya muhabbeti olmayan bir mübarek zâtın sohbetine devam etmekle...” der. Numan ise “Öyle zâtlar bulmak çok zor! Ya hiç bulamazsak efendim?” deyince hocasından “O zâtlar her zaman vardır. Yeter ki aramasını bilelim.” cevabını alır.⁷³

Aşkın Nefesi romanında Hacı Bayram'ın şeyhi Hamîdüddin Aksarâyî'ye şeyhini bulma sürecinde çektiği sıkıntıları ile ilgili olarak “Madem arayan benim ve madem benim bulamadığımı Allah bana gönderecekti, öyleyse benim bunca zaman yaşadığım iç daralması neden idi? Arayan kalbe reva mıdır bunca eziyet? Çocukları aşktan dem vurup gölgelerde uyurken bunca yangın bu aciz kula reva mıdır?” demesi üzerine Aksarâyî şöyle söylemektedir: “Bayram'ım bilir misin toprak neden sürülür? Bağrı neden binlerce bıçak darbesiyle yırtılır? Neden içi dışına, özü yüzüne çevrilir? Hiç düşündün mü? Bunca eziyet toprağa neden reva görülür? Sence bir zahmet midir bu?.. Toprak keskin demir ile sürülmeden tohum ekilmez. Başak düvenle ezilmeden tane ayıklanmaz. İşler sabır ile görülür. Sabır meyveyi öldürdüğü gibi insanın içindeki hamlıkları da alarak çorak toprağı verime yatırır...”⁷⁴ Aksarâyî'nin bu sözleri, tasavvufta sabrın önemi gibi bir konunun roman içerisinde okuyucuya nasıl anlatılacağına güzel bir örneğidir. Bunların dışında yazarların kendi amaçları doğrultusunda okuyucuya yönelik gıybetten sakınma, iyilik etme⁷⁵ hatta hayvan hakları⁷⁶ gibi konularda bazen uzunca vaaz ve nasihat bağlamında mesajlar verdikleri görülmektedir. Bu durum, romanların anlattıkları hikâyelerin yanında dinî ve tasavvufî konularda okuyucuyu bilgilendirici yönlerinin olduğunu da göstermektedir.

⁷² Benzer nasihatlar için bkz. Karadayı, *Ulu Şâr*, 215.

⁷³ Karadayı, *Ulu Şâr*, 104.

⁷⁴ Ulu, *Aşkın Nefesi*, 198.

⁷⁵ İşinsu, *Hacı Bayram*, 346, 365.

⁷⁶ Kalyon, *Anadolu'yu Aydınlatan Işık*, 44.

Öte yandan *Anadolu'yu Aydınlatan Işık* romanında yer alan nasihatler ve tasavvuf kavramlarına dair açıklamalar okuyucunun Hacı Bayram'ın hayatının yanında ahlâkî örnekliliğini de tanınması açısından önemlidir. Bunun yanında romandaki ana karakterlerden Dr. Nihat, Hacı Bayram'ın ve camisinin günümüz Ankara halkı üzerindeki etkisini göstermesi açısından güzel bir örnektir. Romanda Hacı Bayram, hayattan tatmin olamayan Dr. Nihat'ın sıkıntılarından uzaklaşması için bir vesile olmuştur. Benzer bir durum romanda Hacı Bayram'ın yaşadığı dönemde kurgulanmış bir karakter olan zengin Musa Ağa'nın içinde bulunduğu refah düzeyine rağmen çıkış yolunu Hacı Bayram'a derviş olmakta bulmasında görülmektedir. Her ne kadar yazar tarafından kurgulanmış bir hâdise olsa da pek çok müridin tasavvufa giriş öyküsünün benzerlik arz etmiş olması, Hacı Bayram döneminde yaşanmış olaylar hakkında bir intiba sağlamaktadır.

4. Yazarların Din ve Tasavvuf Algılarının Romanlara Yansıması

Her yazarın din ve dünya anlayışları yetiştikleri çevre ve kültür itibariyle birbirlerinden farklılıklar arz etmektedir. Bunlar zaman zaman romanlara da yansımaktadır. Özellikle yazarların şahsî düşünce ve tercihlerini Hacı Bayram'ın dilinden aktarmaları romanları ideolojik kaygılarla farklı amaçlar doğrultusunda kullanılabilen araçlara dönüştürebilmektedir. Bu bağlamda yazarların toplum içerisinde gördükleri kendi düşüncesine uygun olmayan birtakım yanlışları düzeltme gayesiyle romanların satır aralarına çeşitli mesajlar yerleştirdiklerine de şahit olunmaktadır. Örneğin *Işın*'ın romanında, yazarın din ve dünya anlayışlarını Hacı Bayrâm-ı Velî ve romandaki diğer karakterlere söylettirme eğiliminde olduğu hemen fark edilmektedir. Koyunluca Ahmed'in, ehliyetsizlikleri nedeniyle ahilerin Ankara'yı yönetmesine karşı bir kimse gibi tasvir edilmesi, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin kadınlarla erkeklerin haremlik selâmlık oturma düzenini bir Arap âdeti olarak takdim edip bunu uygulayanları kınayarak yobaz olarak değerlendirmesi, meal öğretmemeleri dolayısıyla Kur'ân hocalarını eleştirmesi, Ramazan bayramı için "şeker bayramı" tabirini kullanması, Bacıyân-ı Rûm teşkilatının amacının "kadınlara para getirecek bir uğraş bulmak, onlara ekonomik olarak özgürlük kazandırmak"

olduğunun vurgulanması⁷⁷ ve Hacı Bayram'ın edebe riayet edildiğinde kadın ile erkeğin beraberce çalışabileceğini söylemesi⁷⁸ gibi hususlar doğrudan yazarın din ve tasavvuf algısının romana yansımaları olarak değerlendirilebilir.⁷⁹ Bunun yanında "Sûf" kelimesinin Yunanca "hikmet" anlamına gelen "sofya"dan türetildiği, bazılarının iddia ettiği gibi bunun yün anlamından geldiği düşüncesinin doğru olmadığı⁸⁰ görüşünün Hacı Bayram'ın diliyle ifade edilmesi, yazarın düşünce ve kanaatlerini Hacı Bayram'a söyletmesinin örneklerindedir. Yine Somuncu Baba'nın kadın müridlerinin halife olup mürid yetiştirmesi,⁸¹ Bacıyân-ı Rûm kadınlarının erkeklerle beraber zikir yapması⁸² gibi tasavvufta yaygın olmayan ve sûfîlerce de kabul görmeyen unsurların sanki Hacı Bayram tarafından benimsenen uygulamalar gibi sunulması da aynı minvalde değerlendirilebilir.

Yazarların dini bilgi ve birikimlerinin ya da bu konudaki eksikliklerinin de romana yansıdığı görülmektedir. Özellikle fıkhen yanlış olduğunu söyleyebileceğimiz bazı unsurların Hacı Bayram ve çevresindekiler tarafından yapılmasına dair bazı örnekler rastlanmaktadır. Söz gelimi fıkhîta Kurban Bayramı günü kurbanın ancak bayram namazından sonra kesilebileceği temel bir kaide iken Işınsu'nun romanında kurbanların daha bayram namazı öncesi kesilip hazırlanması tasvir edilmektedir.⁸³ Burada kurban ibadetinin uygulanışı ile ilgili bir bilgi eksikliğinin olması muhtemeldir. Yine tasavvuftaki uygulamalarla ilgili olarak da bazı hatalı ifadeler rastlanmaktadır. Örneğin iki romanda tarikata girişte vahdet-i vücud düşüncesinin peşinen kabul edilmesi gerektiğinin vurgulandığı görülmektedir.⁸⁴ Hâlbuki vahdet-i vücud düşüncesi tasavvuf yolunun hemen başında anlaşılıp kabul edilemeyecek kadar girift bir meseledir. Öte yandan *Bayram Sabahı* romanında Hamîdüddin Aksarâyî'nin kabrinin Dârende'de olduğu yönündeki kanaatin romanın kurgusuna etki ettiği görülmektedir.

⁷⁷ Işınsu, *Hacı Bayram*, 326.

⁷⁸ Işınsu, *Hacı Bayram*, 327.

⁷⁹ Işınsu, *Hacı Bayram*, 71, 79.

⁸⁰ Işınsu, *Hacı Bayram*, 231.

⁸¹ Işınsu, *Hacı Bayram*, 264.

⁸² Işınsu, *Hacı Bayram*, 313.

⁸³ Işınsu, *Hacı Bayram*, 212.

⁸⁴ Işınsu, *Hacı Bayram*, 219; Kalyon, *Anadolu'yu Aydınlatan Işık*, 112.

Hacı Bayram ile ilgili anlatılan menkıbelerdeki bazı unsurların da zaman zaman günümüz insanının daha rahat kavraması için değiştirildiği de fark edilmektedir. Örneğin çadır menkıbesi Hacı Bayrâm-ı Velî ile ilgili belki de en çok anlatılan hikâyedir. Menkıbeye göre vergi muafiyeti getirilen müridlerinin sayısının zamanla çoğalması ve hemen Ankara'nın tüm halkının bu muafiyetten yararlanmak gayesiyle bir şekilde kendisini mürid gibi göstermesi neticesinde sultandan gelen fermanla hakiki müridlerinin sayısının sorulması üzerine Hacı Bayram bir oyun tertipler. Müridlerini kurban edeceğini açıklayan Hacı Bayram, çadır içerisinde bir kurban kesmiş, akan kanları gören ne kadar mürid varsa orayı terk etmiştir. Neticede bir kadın ve bir erkek mürid geriye kalmış, bunun üzerine Hacı Bayram toplam bir buçuk müridinin olduğunu söylemiştir. Kaynaklarda buradaki buçuk ifadesi ile genelde, kadın olan bir müridin kastedildiği ifade edilirken romanda ise bu ifade Hacı Bayram'ın ağzından şöyle açıklanmaktadır: "İmtihana tabi tutmadığım Yûsuf bir buçuk lafından muradımın Ömer'in tam, muhibbimiz olan kadının ise yarım mürid olduğu sonucuna varmış. Bu hali de aklınca şeriatla iki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk oluşuyla ilişkilendirmiş. Lakin öyle değildi. Benim nazarımda muhibbim olan kadın tam mürid iken Ömer yarım idi. Ömer çadıra girerken kesilip kesilmeme konusunda tereddütlüydü. Aklında böyle bir şeyin olmayacağı ve içeride kesilmeyeceği düşüncesi vardı. Oysa o kadın, çadırın içinden akan kanı görmüş, tereddütsüz bıçağa boynunu dayamak kastıyla çadıra girmiştir. Birinde şüphe vardı, yarım sayıldı; diğeri gönüllü daldı, tam oldu."⁸⁵ Bu menkıbenin geçtiği kaynaklarda hangi müridin koyunun kesilmesinden önce veya sonra girdiğine dair bir ayrıntıya yer verilmemektedir. Dolayısıyla kurgunun da yazar tarafından oluşturulup sonrasında yorumlandığı anlaşılmaktadır. Üstelik açıklamanın Hacı Bayram'ın dilinden yapılması, okuyucunun hâdiseye bakışını doğrudan etkilemektedir. Her ne kadar menkıbenin günümüzde bazı kesimlerin itirazlarının önüne geçecek olsa da hâdisenin bağlamından kopartılıp dönemin kadına bakışı görmezden gelinerek yorumlandığı açıkça görülmektedir.

⁸⁵ Ulu, *Aşkın Nefesi*, 314.

Sonuç

Romanlar mutasavvıfların tanıtılması bağlamında geçmişte menâkıbnâmelerin üstlendiği role benzer bir işlevsellik kazanma potansiyelini taşıyan eserlerdir. Tasavvuf tarihi boyunca tabakat ve menâkıb türü eserler telif edilerek sûfiler ve onların tasavvufî düşünceleri asırlar boyu yaşatıldığı gibi günümüzde de yeni nesillere bu mirasın aktarılması için romanlar önemli bir vasıtaadır. Çalışmada incelenen eserler de gerek muhtevaları gerekse hedef kitlenin ihtiyaçları göz önünde bulundurulduğunda bu gayeyi gerçekleştirmelerinin zor olmayacağını söylemek mümkündür. Zira Hacı Bayrâm-ı Velî'yi konu edinen romanların genel eğilimi, onun hayatını öğretmenin yanında aynı zamanda tasavvufu ve sûfileri sevdirmek yönündedir. Bu açıdan tasavvufu anlatmak ve okuyucuya tanıtmak bağlamında romanların önemli bir işlevi bulunmaktadır. Tüm romanlarda açıkça ifade edilmese de temel yazılma gayelerinin günümüz insanı için rol model bir şahsiyet olan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin fert ve toplum hayatındaki yerini, ahlâkî meziyetlerini, tasavvuf düşüncesini, ilme ve irfâna verdiği önemi okuyuculara anlatmak, diğer bir deyişle, onların gayelerinin edebî literatür oluşturmaktan ziyade bir Türk mutasavvıf olan Hacı Bayrâm-ı Velî'yi tanıtmak ve ahlâkî değerleri kazanma noktasındaki önemine binâen tasavvufun doğru anlaşılmasını sağlamak olduğu anlaşılmaktadır. Bunda, roman yazarlarının, tasavvuf ehli veya tasavvufa meyilli kişiliklere sahip olmalarının büyük etkisi olmalıdır. Öte yandan romanlar, Hacı Bayram hakkındaki tarih kaynaklarının verdiği bilgilerin sınırlılığını aşma noktasında da devreye girmişlerdir. Söz konusu romanlarda genel çerçeve çizilirken tarih kaynaklarına bağlı kalınmakla birlikte rivâyetlerin yetersizliğinden dolayı oluşan boşlukları, yaptıkları kurgulamalarla doldurmuşlardır. Özellikle çocukluk yılları ve ilim tahsiliyle ilgili büyük miktarda kurguların olduğu görülmektedir. Bu kurgular romanları önemli oranda ilgi çekici bir hale getirmiştir. Öyle ki romanların kendine özgü kurguları ile tarihin derinliklerinde yaşamış bir sûfinin günümüzde yaşıyormuşçasına canlandırılması mümkün olmaktadır. Böylece okuyucunun adeta Hacı Bayrâm-ı Velî'nin yanı başındaymış gibi kendisini hissetmesi sağlanabilmektedir. Bu durum, kişinin günlük hayatında yaşayamayacağı duyguları tatmasına imkân vermektedir. Bu bağlamda romanlar tasavvuf kaynaklarındaki bilgi ve hâdiselerin hayatla bütünleşmesini sağlama adına önemli bir rol üstlenmektedir. Ne var

ki zaman zaman Hacı Bayram'ın dilinden anlatılan kurgulanmış hâdiseler ve konuşmaların hakikat olarak telakki edilmesi, okuyucunun zihninde tarihi şahsiyetinden farklı bir kişilik olarak canlanmasına da sebebiyet verebilmektedir. Özellikle yazarların kendi din ve tasavvuf algılarının sanki Hacı Bayram'ın düşüncesiymiş gibi aktarılması, okuyucuyu yanlış yönlendirecektir. Bundan dolayı yanlış anlamaların önüne geçmek için okuyucuların romanların başında bu konuda uyarılması faydalı olacaktır.

Romanlarda zaman zaman olağanüstü olaylara da yer verildiği görülmekle birlikte bunların menakıbnâmelerde anlatılan hâdiselerin dışına çıkmadığı ve bunların da çok sınırlı tutulduğu hemen fark edilmektedir. Buna mukabil okuyucuların dersler çıkartabileceği ibretlik hikâyelerin, nasihatların ve özlü sözlerin romanların geneline hâkim olduğu görülmektedir. Ayrıca söz konusu eserlerde tasavvufun tanımı başta olmak üzere halvetten celvete, sabır ve şükürden tevekküle varıncaya kadar pek çok tasavvuf kavramının adeta tasavvuf kitaplarında anlatılıyormuş gibi tarif edilmiş olması, romanların yalnızca Hacı Bayram'ın hayatı ile sınırlı kalmayıp okuyucunun tasavvuf kültürüne önemli katkılar sağlayacak bir muhtevaya sahip olduğunun da bir göstergesidir. Fakat bunların büyük oranda roman formatının dışına çıkılarak verilmesi hatta eserlerin sonlarında kaynakçaların dahi bulunması, yazarların bir edebî tür olan roman yazmaktan çok uzaklaştıklarının bir göstergesidir. Öte yandan romanların kaynakları göz önünde bulundurulduğunda yazarların Hacı Bayrâm-ı Velî hakkında modern dönemde yapılmış bilimsel çalışmalardan haberdar oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu roman çalışmalarının temelini bilimsel verilere dayandığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Hacı Bayram hakkında tarihi bilginin çok sınırlı olmasının romanların hayali bir karakter inşa etmesinin önünü açtığı görülmektedir. Böylece eserlerde genel çerçeve Hacı Bayram'ın tarihi kişiliğine dair mevcut bilgiler ile çizilirken aralardaki boşluklar ve çevre unsurlara dair yapılan tasvirlerin yazarların hayal dünyaları ile tamamlandığı görülmektedir. Tarihi kişiliğinin yanında tasvir edilen detaylar ile romanların her birinde ortaya çıkan Hacı Bayram karakterinin birbirinden farklı unsurları içermesi gayet tabiidir. Diğer bir deyişle mevcut romanların Hacı Bayram'ın hayatını, yeri geldikçe bir tarihçi titizliği ile vakıya uygun hareket etme gayretiyle, yeri geldikçe bir tasavvuf ya da ahlâk eseri formatında ama çoğu zaman da bilimsel kaygılardan uzaklaşarak roman yazmanın rahatlığı

içerisinde anlatılmasından ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan eserlerin Hacı Bayram'ın tarihi kişiliği ve felsefesini anlatma noktasında önemli bir işlevi olduğunu söylemek mümkündür.

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

- Akgündüz, Ahmet. *Arşiv Belgeleri Işığında Şeyh Hamid-i Veli Somuncu Baba ve Somuncu Baba ve Neseb-i Alisi*. İstanbul : es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı, 1992.
- Askerî, Abdurrahman. "Mir'âtü'l-ışık". *XV-XVI. Asır Bayramı Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-ışık'ı*. thk. İsmail E. Erünsal. 1-241. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Atalar, Münir. "Hacı Bayrâm-ı Veli'nin Altı Beyitlik Ankara Şiirine Metin Şerhi Örneği (Bursalı İsmail Hakkı Celveti)". *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Veli Sempozyumu II/* (2016), 399-409.
- Aynî, Mehmed Ali. *Hacı Bayram Veli*. thk. H. Rahmi Yananlı. İstanbul: Büyüyen Ay, 2015.
- Bayramoğlu, Fuat. *Hacı Bayram-ı Veli I Yaşamı - Soyu - Vakfı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1989.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Hacı Bayram-ı Veli*. thk. Metin Çelik. İstanbul: Özgü Yay., 2012.
- Cebecioğlu, Ethem. *Hacı Bayram Veli*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1991.
- Ceviz, Nurettin. "Hacı Bayram-ı Veli Hazretlerinin 'Çalabım Bir Şar Yaratmış' Adlı İlahî Taksimi'ne Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Yaptığı Şerh". *Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, 319-324.
- Çelebioğlu, Amil. *Muhammediye*. b.y.: Tercüman, ts.
- Demir, Ethem. "Modern Arap Edebiyatında Tasavvufî Roman = Sufi Novel in Modern Arabic Literature". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* V/1 (2019), 39-60.
- Erdoğan, Mustafa - Sağlam, Hacer. "'Çalabım Bir Şar Yaratmış' ya da Hacı Bayrâm-ı Veli'nin Bir Şiirine Yazılan Şerhler Üzerine = 'God Has Created a City' or on the commentaries Written for a Hacı Bayram-ı Veli's Poem". *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Veli Sempozyumu II/* (2016), 411-433.
- Erkaya, Mahmud Esad. "Hacı Bayrâm-ı Veli'nin Türk-İslâm Düşünce ve Kültürüne Etkileri". *Uluslararası Genç Bilim ve Sanat İnsanları Sempozyumu*. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yay., 2020.
- Hançer, Safiye Selma. *Hacı Bayrâm-ı Veli Avucumdaki Hasat*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2013.

- Işinsu, Emine. *Hacı Bayram*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2005.
- Kalyon, Abuzer. *Anadolu'yu Aydınlatan Işık Hacı Bayrâm-ı Velî*. Ankara: Akçağ, 2012.
- Kaplan, Hayri. "Zeynü'l-A'yâd: Şeyh Sahafî'nin Hacı Bayrâm-ı Velî'ye Ait 'Çalabım Bir Şâr Yaratmış' Şiirine Yazdığı Şerh". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* XIV/32 (2013), 43-73.
- Karadayı, Ragıp. *Yar İle Bayram Ulu Şâr Hacı Bayram Veli*. İstanbul: Babıalı Kültür Yay., 2018.
- Karakeçili, Mehmet Nur. *Emine Işinsu'nun Romanlarında Yapı ve İzlek*. Ardahan: Ardahan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kodaz, Atike Okur. *Razi (Abdüllatif) Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Divanının Tertibi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Lâmîî Çelebi. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds (Tercüme ve Şerhi)*. İstanbul: Marifet Yay., 1289.
- Özdil, Orhan. "Somuncu Baba'nın Mezarı Üzerine Bazı Tespitler". *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi* VI/11 (2014), 241-257.
- Özköse, Kadir. "Hacı Bayram Veli ve Yaşadığı Döneme Tesiri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004), 53-72.
- Sağlam, Raziye. *Hacı Bayram-ı Veli Bayram Sabahı*. Malatya: Nasihat Yay., 2017.
- Sağlık, Şaban. "Menkıbeden Romana: Roman Kahramanı Olarak Hacı Bayram-ı Veli". *Hacı Bayram-ı Veli*. ed. İbrahim Ethem Arıoğlu. 431-483. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Sarı Abdullah Efendi. *Semerâtü'l-fu'âd fi'l-mebde' ve'l-ma'âd*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288.
- Ulu, Mahmut. *Hacı Bayrâm-ı Velî Aşkım Nefesi*. İstanbul: Nefes Yay., 2017.
- Vassaf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. çev. Mehmet Akkuş. thk. Ali Yılmaz. I-V Cilt. İstanbul: Kitabevi Yay., 2015.
- Yazıcızâde, Muhammed b. Salih. *Kitâbü'l-Muhammediyye*. İstanbul: el-Hac Osman Efendi Taş Destegahı, 1286.
- Yurt, Ali İhsan. *Akşemseddin Hayatı – Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1994.





Azîz Mahmûd Hüdâyî'de Hakikî Tevhîd (Ma'Rifet) ve Hakikî Kulluk İfâdeleri: Cem' ve Tefrika (Fark)

*True Tawhîd (Marîfa) And True Obedience According
To Azîz Mahmûd Hudâyî: Jam' And Tafriqah
(Difference)*

Dr. Öğr. Üyesi
Eyyup AKDAĞ



Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0002-1173-323x

eyyupakdag5@hotmail.com

Atıf / Cite as

Akdağ, Eyyup. "Azîz Mahmûd Hüdâyî'de Hakikî Tevhîd (Ma'Rifet) Ve Hakikî Kulluk İfâdeleri: Cem' Ve Tefrika (Fark)". *Sufiyye*, 11 (Aralık/December 2021), 131-160.

Öz

Celvetiyye tarikatının kurucusu Azîz Mahmûd Hüdâyî, Türk tasavvuf târihinin en etkili şahsiyetlerinden birisidir. Hüdâyî, çok sayıda eser yazmış ve bu eserlerinde yoğun olarak tev-hîd ve kulluk konularını işlemiştir. Hüdâyî nezdinde hakikî tev-hîdin yani ma'rifetin ismi cem', ubûdiyyetin yani kulluğun ismi ise tefrika (fark)dır. Cem'; "tevhîd-i ef'âl", "tevhîd-i sıfât" ve "tevhîd-i zât" olmak üzere üç mertebeden müteşekkildir. Bu mertebelere bağlı olarak kul, nefsin hazlarından ve mâsivâ sevgisinden uzaklaşarak, varlık âleminde vukû bulan her şeyde hakikî fâilin Allah olduğunu, tüm sıfatların hakikatte Allah'a âit olduğunu ve Hakk'ın dışında da hakikî bir varlığın olmadığını müşâhede eder. Bu müşâhedelerden sonra kul, tefrika/fark hâline döner. Tefrika hâlinde kul, cem' zevkine uygun olarak üst seviyede kulluğunu ifâ eder. Her iki hâl yani hem cem' hem de tefrika hâlleri kul için zorunludur. Hüdâyî'ye göre cem' mertebelerini idrak etmeyen kulun irfanı yoktur, kulluğa riayet etmeyen ise ilhâdî çoktur. Bu makâlede Hüdâyî'nin cem' ve tefrika konusundaki yaklaşımları irdelenecek, görüş ve düşünceleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Azîz Mahmûd Hüdâyî, tev-hîd, cem', fark, kulluk.

Abstract

Azîz Mahmûd Hudâyî, the founder of the Celvetiyye sect, is one of the most influential figures in the history of Turkish Sufism. Hudâyî, wrote numerous books and in these works he intensely dealt with the subjects of tawhîd and obedience. According to Hudâyî, the true tawhîd, ma'rifa, is called jam' and the name of true obedience is tafriqah (difference). Jam' consists of three levels as "tawhîd al-afâl", "tawhîd al-sıfât", and "tawhîd-i dhât". Depending on these levels, the servant, away from the pleasures of nafs and the love of mâsivâ, sees that the real agent in everything that happens in the universe is Allah, all attributes belong to Allah, and there is no real existence except other than Haq. After these observations, the servant returns to the state of tafriqah. In the case of tafriqah, the servant performs the highest level of obedience in accordance with the pleasure of jam'. Both jam' and tafriqah are obligatory for the servant. According to Hudâyî, the servant who does not comprehend the levels of jam' have no wisdom, and the person who does not comply with obedience becomes unbelieving. In this article, approaches of Hudâyî to jam', and tafriqah will be examined, and his views and thoughts will be tried to be revealed.

Keywords: Sufism, Azîz Mahmûd Hudâyî, tawhîd, jam', tafriqah, obedience.

Giriş

Osmanlı dönemi tasavvuf tarihinin en etkili şahsiyetlerinden birisi de hiç şüphesiz Azîz Mahmûd Hüdâyî'dir. Hüdâyî, 948 (1541) veya 950 (1543) yılında Şereflikoçhisar doğmuştur. İlk tahsilini doğduğu yerde, yüksek tahsilini ise İstanbul Küçük Ayasofya Medresesi'nde tamamlamıştır. Hüdâyî'nin yetişmesinde medrese müderrislerinden Nâzırzâde Ramazan Efendi'nin (ö. 984/1576) özel bir yeri vardır. Nâzırzâde'den tefsir, hadis ve fıkıh gibi bazı ilimleri tahsil eden Hüdâyî, hocasının sevgi ve takdirini kazanmıştır. Buna bağlı olarak Nâzırzâde, Şâm ve Mısır kadılığı süresince Hüdâyî'yi yardımcı olarak yanına almış ve vefatına kadar da onu yanından ayırmamıştır.¹

Nâzırzâde Ramazan Efendi, Şâm ve Mısır kadılığından sonra 981 (1573) yılında Bursa kadılığına tayin edilmiştir. Bu tayinle beraber Azîz Mahmûd Hüdâyî hocası Nâzırzâde ile birlikte Bursa'ya gelmiştir. Aynı yıl içerisinde Nâzırzâde, Bursa da kadılık görevine başlarken Hüdâyî de Ferhâdiye Medresesi'ne müderris ve aynı zamanda Câmi-i Atik mahkemesine nâib olarak vazifelendirilmiştir. Üç yıl süren müderrislik hayatından sonra Hüdâyî, Nâzırzâde'nin vefatı üzerine boş kalan Bursa kadılığına tayin edilmiştir.²

Azîz Mahmûd Hüdâyî, tahsil ettiği zâhirî ilimlerle tatmin olmamış, otuz altı yaşına geldiğinde Mehmed Muhyiddîn Üftâde'ye (ö. 988/1580) manevî terbiye görmek üzere intisap etmiştir. Üftâde, Hüdâyî'ye müridliğe kabulde iki şart koşmuştur. Bunlardan biri malını ve mülkünü satıp fakirlere dağıtması, diğeri ise resmî vazifelerini bırakmasıdır. Hüdâyî bu ağır şartları tereddüt etmeden kabul etmiş, servet ve makam gibi nefsin hoşuna giden iki büyük arzuyu terk etmiştir. Kabul ettiği şartlara uygun

¹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1435/2014), 44-48; Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Divân*, haz. Mustafa Tatcı - Musa Yıldız (İstanbul: H Yayınları, 2017), 3-9; Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Tarikatnâme*, haz. Nevzat Özkan (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayın, 2014), 8; Mustafa Salim Güven, "Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Mektupları Üzerine Bir Değerlendirme", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2012), 110-111.

² Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, haz. Muzaffer Ergün - Adalet Çakır (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 42; Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî*, 49; Hüdâyî, *Divân*, 3-4; Hüdâyî, *Tarikatnâme*, 8-9.

olarak önce servetini fakirlere dağıtmış daha sonra da müderrislik ve kadılık görevlerinden ayrılmıştır.³

Azîz Mahmûd Hüdâyî, şeyhi Üftâde'nin yanında üç yıl kalmış ve bu süre zarfında seyr u sülûkunu yani tasavvufî eğitimini tamamlamıştır. Eğitimin nihayetinde Üftâde, Hüdâyî'ye icâzet vererek Sivrihisar'a göndermiştir. Hüdâyî, Sivrihisar'da altı aya yakın bir süre kaldıktan sonra 988 (1580) yılında şeyhini görmek için Bursa'ya tekrar geri gelmiştir. Bursa'ya geldikten birkaç gün sonra Üftâde vefat etmiştir. Üftâde'nin vefatı üzerine Hüdâyî, Bursa'yı terk ederek Rûmeli'ye gelmiştir. Burada bir süre kaldıktan sonra Şeyhülislam Sadeddîn Efendi'nin daveti üzerine İstanbul'a gelmiş ve İstanbul'da Küçük Ayasofya Câmî'inde göreve başlamıştır. Aynı zamanda da Fatih Câmî'inde de görevlendirilen Hüdâyî, burada sohbet ve ders halkaları kurarak ilmini ve tasavvufî neşvesini yaymaya başlamıştır.⁴

Azîz Mahmûd Hüdâyî, Mehmed Muhyiddîn Üftâde dışında Yûsuf Sivrihisârî, Nûreddinzâde Muslihiddîn Efendi (ö. 981/1574) gibi bazı Halvetî şeyhlerin sohbetlerine katılmış ve onlardan da istifade etmiştir. Mısır'da bulunduğu zamanda ise Kerîmüddîn Halvetî'den (ö. 986/1577) "usûl-i hamse" terbiyesi görmüştür.⁵

Azîz Mahmûd Hüdâyî, 997 (1588) yılında Üsküdar'ı mesken tutmuş ve buradan bir arsa satın alarak tekke inşaatına başlamıştır. 1003 (1595) yılında inşaatı tamamlanan bu tekke de Celvetiyye tarikatının usûl ve esaslarına göre çok sayıda talebe ve mürîdân yetiştirmiştir. Kaynaklarda yetiştirdiği dervişlerin sayısının yüz yetmiş bini bulduğu ifade edilmektedir.⁶ Bu sayı, Hüdâyî'nin tesir halkasının ve etki gücünün ne kadar geniş olduğunu ve Osmanlı toplumunda ne denli kök saldıgını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin kurucusu olduğu tarikat, Celvetiyye tarikatıdır. İsmâil Hakkı Bursevî, (ö. 1137/1725) tefsir kitabında Celvetiyye isminin, Arapça الجلو /el-celv kelimesinden geldiğini ve bu kelimenin de asıl olarak الكشف /el-keşf ve الظاهر /ez-zâhir olmak üzere iki manayı içerdiğini beyan etmektedir. Bu da kulun, beşerî sıfatlardan sıyrılarak, ilâhî

³ Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî*, 49-52; Hüdâyî, *Tarikatnâme*, 9.

⁴ Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî*, 53-57; Hüdâyî, *Tarikatnâme*, 9; Güven, "Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Mektupları Üzerine Bir Değerlendirme", 111-112.

⁵ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 7, 41; Hüdâyî, *Divân*, 3-15; Hüdâyî, *Tarikatnâme*, 8.

⁶ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 7; Hüdâyî, *Divân*, 3-15; Hüdâyî, *Tarikatnâme*, 8.

sıfatlarla vasıflanmış bir şekilde halvetten çıkmasını, zuhûr etmesini ve görünmesini ifade eder.⁷ Celvetiyye tarîkatı ile Halvetiyye tarîkatı arasında seyr u sülûkte takip edilen usûller açısından ciddi farklılıklar vardır. Hüdâyî, kelame aldığı *Vâkı'ât* adlı eserinde bu hususu şu şekilde beyan etmektedir: “Halvetiyye tarîkatında seyr u sülûk “dâire-i seb‘a”nın tamamlanması ve esmâ zikri üzerine kurulu iken Celvetiyye tarîkatında ise bu durum tevhîd zikri üzerine kuruludur. Celvetiyye’de ehl-i sulûk her mertebede fenâ üzeredir. Çünkü tevhîd vücûdu/varlığı yok eden bir hususiyete sahiptir.”⁸

Cem' ve tefrika anlayışının önem arzettiği Celvetiyye tarîkatı; tarîkatın merkezi olan İstanbul/Üsküdar’dan hızlı bir şekilde Anadolu ve Balkanlar’a yayılmıştır. Bu tarîkatın kurucusu Azîz Mahmûd Hüdâyî’ye geniş halk kitleleri ve ulemâ rağbet gösterdiği gibi yönetici kesimleri de rağbet ve sevgi göstermişlerdir. Bu bağlamda Osmanlı padişahları; Sultan I. Ahmed, Sultan II. Osman ve Sultan IV. Murad’ın adlarını zikretmek gerekir. Adı zikredilen padişahlar, Hüdâyî’ye saygı göstermişler ve onun öğütlerini dikkate almışlardır. Kaynaklarda Sultan I. Ahmed’in saygının ötesine geçerek Hüdâyî’ye intisap ettiği ve ona mürîd olduğu beyan edilmektedir. Hüdâyî doksanseneye yakın bir ömrün sonunda 1038 (1628) yılında vefat etmiş ve cenazesi büyük bir merasim ve büyük bir kalabalığın katılımıyla Üsküdar’daki tekkesine defnedilmiştir.⁹

Makalenin konusu olan cem' ve tefrika hâlleri, Celvetiyye tarîkatında seyr u sülûk eğitiminin ana hedefleri arasında kabul edilmiştir. Sâlik bu hâllere ulaşım zevk ettiğinde hakikî tevhîd ve hakikî kulluğu idrak etmiş olmaktadır. Bu bağlamda tarîkatın kurucusu Aziz Mahmûd Hüdâyî, cem' ve tefrika konularına geride bıraktığı birçok eserinde yoğun bir şekilde değinmiştir.¹⁰ Hatta konunun önemine binâen müstakil olarak da *Necâtü'l-ğarîk* isminde bir risâle kaleme almıştır. Mesnevî tarzında

⁷ İsmail Hakkî b. Mustafâ el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dâru ihyâi tûrâsî'l-'Arabî, ts.), 9/340.

⁸ Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Vâkı'ât*, Mütercim belli değil (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Demirbaş: 043801, Yer Numarası: 297.7 Hüd 1), 2b.

⁹ Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî*, 58-75; Hüdâyî, *Dîvân*, 8-10; Hüdâyî, *Tarîkatnâme*, 10; Adalet Çakır, “Azîz Mahmud Hüdâyî'nin Ecvibe-i Mutasavvifâne'si ve Celvetiyye Tarîkatının Bazı Esasları”, *Tasavvuf* 35/1 (2015), 61.

¹⁰ Hüdâyî, *Dîvân*, 12-15; Hüdâyî, *Tarîkatnâme*, 9-10.

manzûm olarak yazılan bu eser Hüdâyî'nin tasavvufî zevk ve irfanının özeti mahiyetindedir.¹¹

Bu makalede *Necâtü'l-ğarîk* başta olmak üzere *Dîvân*, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, *Miftâhu's-salât ve mirkâtü'n-necât...* gibi bazı eserlerinden istifade edilerek Hüdâyî'nin cem' ve tefrika konusundaki görüş ve düşünceleri verilmeye ve irdelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca Hüdâyî dışında diğer bazı sûfî müelliflerin görüş ve düşüncelerine yer verilerek konunun zenginleştirilmesi sağlanmıştır.

1. Cem' ve Tefrika (Fark)

Sûfîler, zâhirî amellere yani şerî'atın emir ve yasaklarına riâyet ettikleri gibi bâtinî amellere yani kalbî hâl ve idraklere de son derece riâyet etmişlerdir. Buna bağlı olarak da kalbî alana âit özel bilgilere sâhip olmuşlardır.¹² *Sûfîlerin kalbî boyutta idrak ettikleri bilgilere başta kelâmcılar olmak üzere diğer bazı zümreler karşı çıkmışlardır. Kelâmcılar, bilgi kaynağı olarak sadece duyu organlarını, sâdık haberi ve aklı kabul etmişlerdir. Onlara göre bu üç kaynak dışında elde edilen bilgiler muteber değildir.*¹³ Sûfîler ise kelâmcılardan farklı olarak, zevk ve tecrübe ettikleri kalbî idrak ve bilgiyi, ilmin bir diğer kaynağı olarak kabul etmişlerdir.¹⁴

Sûfîler, kalbî boyutta idrak ettikleri bilgileri hakikat olarak görmüşler ve bu idrakleri fenâ-bekâ, cem'-fark, kabz-bast, sahv-sekr, vecd, şûrb, üns... gibi bazı kavramlarla ifade etmişlerdir.¹⁵ Kendi aralarında kullan-

¹¹ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 30.

¹² Ebû Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhâlîm Mahmûd-Abdülbâkî Surûr (Mısır: Dârü'l-kütübî'l-hadîse, 1380/1960), 22; Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Tevfîk Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1427/2006), 56-58; Geniş bilgi için bk. Eyyup Akdağ, "Sûfî İlminde Hakikî Tevhid ve Hakikî Kulluğun İfadesi: Cem' ve Tefrika (Fark) Kavramları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 44 (Aralık 2020), 201-224.

¹³ Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-makâlât*, çev. Özkan Şimşek-A. İskender Sarıca-Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2019), 112-113; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/110-112; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 89; Nüreddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 55.

¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn* (Cidde: Dârü'l-minhâc, 1432/2011), 8/201.

¹⁵ Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 409-450; Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *et-Ta'arrufli mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 97-153;

dıkları bu kavramlarla da akıl idrakinin ötesinde başka bir idrake yani tecellî ve aşk merkezî olan kalp idrakine vurgu yapmışlardır. Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) beyanına göre her bir ilim zümresi, kendilerine hâs bazı ıstılahlar icat etmişlerdir. Bu bağlamda sûfiler de kendilerine hâs bazı ıstılahlar icat etmişler ve kalbî boyutta idrak ettikleri hâl ve bilgileri bu ıstılahlarla ifade etmişlerdir. İstılahları kullanırken tevhîd (ma'rifet) neşvesine bağlı olarak tecrübe ettikleri rûhî hâlleri birbirlerine daha rahat anlatmayı ve sûfî olmayanlardan ise mananın gizli kalmasını amaçlamışlardır.¹⁶

Sûfilerin kendi aralarında en çok telaffuz ettikleri ıstılahların başında cem' ve tefrika (fark) kelimeleri yer almaktadır.¹⁷ Sûfiler bu kavramlar dışında fenâ-bekâ, ğaybet-şuhûd ve sekr-sahv gibi bazı kavramları da sıkça kullanmışlardır. Ebû Bekir el-Kelâbâzî'ye (ö. 380/990) göre zikredilen tüm bu kavramlar her ne kadar lafızları farklı olsa da esas olarak aynı manayı ifade eder.¹⁸ Kelâbâzî'nin verdiği bu bilgiden hareketle cem' ve farkın; fenâ-bekâ, ğaybet-şuhûd ve sekr-sahv gibi bazı kavramların taşıdığı manaları içerdiğini ve bu bağlamda da tasavvuf ilminde merkezî bir kavram olduğunu belirtmek gerekir.

Sûfiler, cem' ve tefrika (fark) derken tevhîdin ve kulluğun tahkik boyutunda idrâk ve isbâtını kast ederler.¹⁹ Birbirine bağlı ve beraber kullandıkları bu iki kelimedenden cem' mefhumuyla hakikî tevhîdi (ma'rifeti), fark (tefrika) mefhumuyla ise hakikî ubûdiyyeti yani kulluğu kast ederler.²⁰

Azîz Mahmûd Hüdâyî, bu iki kavramı insanın yaratılış gayesinin ifadesi olarak kabul etmektedir. Ona göre insanın yaratılış gayesinin tahakkuku ancak tefrika ve cem' yani hakikî kulluk ve hakikî tevhîdin birlikteliğiyle mümkündür. Hüdâyî bu bağlamda "Cinlerin ve insanların yaratılış

Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Hâil en-Nâsik (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001), 91-116; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 523-584.

¹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 89.

¹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 100; Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 315-321.

¹⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 146.

¹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 100; Ebû Bekir Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnü'l-'Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn - Muhammed Ali (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1999), 4/217.

²⁰ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 586.

gayesinin kulluk olduğunu ifade eden” (ez-Zâriyât 51/56.)²¹ *âyetini tefrikaya; Abdullah b. Abbas’ın* (ö. 68/687-88) âyette geçen لِيَعْبُدُونَ (kulluk etmeleri) sözünü لِيَعْرِفُونَ (ma’rifet ullağa ermeleri) şeklinde tefsirini de cem’a delil getirir.²² *Hüdâyî, İbn Abbas’ın tefsirinin sahihliğine de “Ben gizli bir hazine idim...” rivayetini şâhit gösterir.*²³

Azîz Mahmûd Hüdâyî, kulda her iki hâlin birlikteliğini kemâlât olarak kabul eder. Ona göre cem’ makamını zevk etmeyen kulun, ma’rifetten nasibi yoktur, farkı (kulluğu) ifâ etmeyen kimsenin ise ilhâdi çoktur. Bu konudaki düşünceleri manzûm olarak şu şekilde ifade etmiştir:

*Şunun kim cem’ı yok irfânı yokdur, Şunun kim farkı yok ilhâdi çokdur.
Gezer cem’ ehli deryâlarda galtân, Yürür fark ehli sahrâlarda hayrân!
Hakikatde kemâl ehli ol oldu, Kim hem deryâyı hem sahrâyı bildi.*²⁴

1.1. Cem’

Sûfiler cem’ derken tasdîkin ötesinde tahkîk boyutunda idrak edilen tevhîdi kastederler. Onların bu boyuttaki tevhîd anlayışları, kelâmcıların benimsedikleri akla dayalı ilim ve hüküm merkezli tevhîd anlayışından ciddi farklılıklar içerir.²⁵ Sûfiler her ne kadar kelâmcıların öngördüğü akla dayalı ilim ve hüküm esaslı tevhîd anlayışını reddetmeseler de onun ötesinde tecellilere bağlı, kalp merkezli bir tevhîd anlayışının varlığına da işaret etmektedirler. tahkîk boyutunda idrak edilen tevhîdin sûfi dilindeki bir başka ifadesi ma’rifetullahdır. Azîz Mahmûd Hüdâyî tevhîdin akıl bağından kurtularak tahkîk boyutunda ve ma’rifet esaslı olmasını şu şekilde ifade etmektedir:

Bu zâhir bildiğine olma mağrur, Sakın kim ma’rifetden olasın dür.

²¹ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ bk. *Feyzü'l-Furkân Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, çev. Hasan Tahsin Feyizli (İstanbul: Server İletişim, 2007), ez-Zâriyât 51/56.

²² Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 89; Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk/Risâle fi'l-cem’ ve't-tefrîk* (Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 3677/6), 40a.

²³ كنت كنتا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لأعرف وتحببت إليهم بالنعم حتى عرفوني bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/113; ayrıca bk. İsmail b. Muhammed el-'Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs* (Kahire: Mektebetü't-Kudsî, 1351), 2/132.

²⁴ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 100-101; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 44a.

²⁵ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 8/201; Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 146; Sühreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif*, 586.

'Ikâl-i akl-ı cüz 'iden halâs ol. Efendi bâde-nûş-ı bezm-i hâs ol.²⁶
Tasdik ile îmâna er; tahkîk ile irfâna er.²⁷

Sûfîler, kelâmcıların öngördüğü tevhîd anlayışını avâma hasr ederler. Havâssa âit tevhîd anlayışının ise tahkîk boyutunda ancak izâfî varlıkların yok edilip hakikî varlığın isbatıyla mümkün görürler. İzâfî varlık derken nefs ve mâsivâyı kastederler. Bu konuda da tevhîdin “tefrîd” ve “tecrîd” olmak üzere iki boyutunu göndeme getirirler. Buna göre kulun kendini aradan çıkarma ve nefsinin yok sayma hâli tefrîd, mâsivâyı aradan çıkarma ve yok sayma hâli ise tecrîddir. Sûfîler tefrîd ve tecrîd boyutunda tevhîd merâtibini zevk etmeyi ve buna bağlı olarak da Allah dışında tüm bağ ve kayıtlardan kurtulmayı amaç edinirler.²⁸ Azîz Mahmûd Hüdâyî'ye göre tevhîdde asıl maksat bu husustur:

Budur asl-ı usûl olduğu tevhîd, Ki ider ağyârdan matlûbu tefrîd.²⁹

Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin eserlerine özellikle de *Dîvân*'ına bakıldığında hakikî tevhîde ancak tefrîd ve tecrîd boyutunda ulaşılabileceğini sürekli ifade ettiği görülmektedir. Bu hususiyet cem' hâlidir. Hüdâyî'ye göre nefs ve mâsivâ sevgisi hakikî tevhîde ulaşmada iki temel engel ve perdedir. Muhakkak bu iki sevginin ve bu iki perdenin kaldırılması ve yok edilmesi gerekir. Bu konuda Hüdâyî'nin bazı manzûm ifadelerini vermek yerinde olacaktır:

Ki ol terk ede cümle mâsivâyı, Geçe nefsinden ve bula Hudâ'yi.³⁰
Nefsin aradan süre gör, Vahdet iline ere gör.³¹
Kim ki oldu cân u dilden Hakk'a kul, Mâsivâyı terk edip buldu vusûl.³²
Gayra bakmaz sırr-ı tevhîdi duyan, Lutf u ihsân etdi ol Rabb-i Kerîm.³³
Nefs olmasın ortada sed, Mevlâ meded Mevlâ meded!³⁴

²⁶ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 85; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 39a.

²⁷ Hüdâyî, *Dîvân*, 202.

²⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 586; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 103, 153; İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-fukara*, nşr. Saadettin Ekici (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 357.

²⁹ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 91; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 40b.

³⁰ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 98; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 43a.

³¹ Hüdâyî, *Dîvân*, 206.

³² Hüdâyî, *Dîvân*, 221.

³³ Hüdâyî, *Dîvân*, 268.

³⁴ Hüdâyî, *Dîvân*, 130.

Sûfîler nefis ve mâsivâ sevgisinin yok edilmesi üzerine kurulu tevhîd anlayışlarını “iskâtü’l-izâfât” olarak tanımlarlar.³⁵ Onlar nezdinde genel kabul gören bu tanım, Allah’ı hadesten yani sonradan olan varlıklardan tenzih etme anlayışını ifade eder. Bu anlayışta hadesin iskâtî ve Kıdem’in isbâtı vardır. Kul bilir ki, hakikî varlık Allah’tır. Onun dışındaki her şey asıl olarak ma’dûm ve izâfîdir. Hakikî varlığa vuslat ise ancak izâfî ve mecâzî varlıkların iskâtî yani düşürülmesiyle mümkündür. Bu da cem’ denilen hususiyeti ifade etmektedir. Azîz Mahmûd Hüdâyî sûfîlerin bu tevhîd anlayışını manzûm olarak şu şekilde beyan etmektedir:

*Muhavvid eylemez pes gayrı isbât, Ki et-tevhîdü iskâtü’l-izâfât.³⁶
İskât-ı kuyûd ile, İfnâ-yı vücûd ile.
Hakkânî şühûd ile, Gel Hû diyelim (yâ) Hû.³⁷*

Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Vâkı’ât* adlı eserine meşâyih katında tevhîd tanımının; ‘iskâtü’l-izâfât’ olduğunu kaydetmiştir. Ona göre kulun, hakikî tevhîde ulaşması ancak mâsivâdan hür olup Hakk’a kul olmasıyla mümkündür.”³⁸ *Sûfîler, mâsivânın ve gayrın iskâtını (yok sayılmasını) cem’ hâlî kabul ederler.*³⁹ Bu hâlde sâlik, izâfî ve mecâzî olan tüm varlıkları nefyetmiş ve hakikî varlığı da isbât etmiş olmaktadır.

Tarîkatü’l-Muhammediyye adlı risâlesinde Azîz Mahmûd Hüdâyî, tevhîdî; “lisânî” ve “iyânî” olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre lisânî tevhîd; kulun tahkîk sınırına ulaşamadığı bir mertebedir. Bu tevhîd mertebesi, Müminlerin avamının tevhîdini ifade eder. ‘İyânî tevhîd ise şühûd, irfân ve keşf sahiplerinin tahkîk boyutunda idrak ettikleri tevhîddir. Bu tahkîk boyutunda zevk edilen tevhîd; “tevhîd-i ef’âl”, “tevhîd-i sıfât” ve “tevhîd-i zât” olmak üzere üç mertebeden müteşekkildir.⁴⁰ *Habbetü’l-muhabbe* adlı eserinde ise Hüdâyî, bu üç tevhîd mertebesinin temelinde muhabbet yani sevginin olduğunu ifade etmektedir. Hüdâyî’ye göre bu üç tevhîd mertebesi muhabbete bağlı olarak zevk edilir. Bu bağlamda muhabbet kurbete

³⁵ التوحيد إسقاط الإضافات Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 6/341.

³⁶ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 95. *Hüdâyî, Necâtü’l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 42a.

³⁷ Hüdâyî, *Tarîkatnâme*, 63.

³⁸ Hüdâyî, *Vâkı’ât*, 3b.

³⁹ Ankaravî, *Minhâcu’l-fukara*, 359.

⁴⁰ Azîz Mahmûd Hüdâyî, *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye* (Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 3677/8), 61a; Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 67.

götüren tam bir inkıyadı ifade eder.⁴¹ “Secde et ve yaklaş”⁴² âyeti gereği Peygamber Efendimiz secdesinde: “Cezâ vermenden affına, kızmandan rızâna ve senden yine sana sığınırım” demiştir.⁴³ Hüdâyî'ye göre bu rivayet tevhîdin; fiil, sıfat ve zât mertebelerine işaret etmektedir.⁴⁴

Azîz Mahmûd Hüdâyî'ye göre sâlik, tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât mertebelerini ancak mürşidin rehberliğinde zevk eder. Bu üç tevhîd mertebesi sûfî istilâhında kuşatıcı bir kelime olarak cem' istilâhıyla ifade edilmektedir. Sâlik; tevhîd-i ef'âlden başlayarak tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zâta doğru bir terakki içindedir. Tevhîd-i zât mertebesi tevhîdde yani cem'de esas gayedir. Bu hususu Hüdâyî şiirinde şu şekilde beyan etmektedir:

*Merâtib üzredir erbâb-ı tevhîd, Tefâvüt üzredir ashâb-ı tevhîd.
Kimî ef'âle irmiş kimi sıfâta, Kimî vâsıldurur tevhîd-i zâta.*⁴⁵

Azîz Mahmûd Hüdâyî, tüm zevk ve nimetlerin menşei ve kaynağı olarak “tevhîd” görürken, tüm azap ve cezanın menşei ve kaynağı olarak da “şirk” görmektedir. Ona göre şirk; “şirk-i celî” ve “şirk-i hafî” olmak üzere iki kısımdır. tahkîk boyutuna erişmemiş, tasdîk boyutunda kalan iman, şirk-i hafiden kurtulamaz. Kul, şirk-i hafiden ancak tevhîd-i ef'âlden başlayıp, tevhîd-i zâta uzanan tevhîd mertebelerini idrâkle kurtulabilir:

*Cemî'-ı zevke tevhîd oldu mebde', Azâba nitekim şirk oldu menşe'.
İki kısım oldu şirk ey merd-i tâhir, Biri şirk-i hafidir biri zâhir.
Celîden kurtulupdur ehl-i îmân, Hafîde kaldı işkâl ancak ey cân.*⁴⁶

1.1.1. Cem'de Tevhîd-i Ef'âl Mertebesi

Fiiller esas kaynağı açısından ya insana ya da Allah'a nisbet edilir. Tasavvuf edebiyatında kula nisbet edilen fiiler tefrika (fark) kavramıyla

⁴¹ Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Habbetü'l-muhabbe* (Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 3677/4), 26b.

⁴² وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ eI-Alak 96/19.

⁴³ أَعُوذُ بِعَفْوِكَ مِنْ عِقَابِكَ، وَأَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ bk. Nesâi, “el-İsti'âze”, 62 No: 5531.

⁴⁴ Hüdâyî, *Habbetü'l-muhabbe* (37 Hk 3677/4), 26b.

⁴⁵ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 92; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 41a.

⁴⁶ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 93; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 41a-b.

ifade edilirken kuldân sâdır olmasına rağmen esas fâil olarak Allah'a nisbet edilen fiiller ise cem' kavramıyla ifade edilir. Kulun, ubûdiyyet vazifelerinin îfâsında iktisab ettiği fiiller farka, Allah tarafından kula verilen ilahî mevhibeler ise cem'a âittir. Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015) kula nisbet edilen fiilleri tefrika, kula nisbet edilmesi mümkün olmayan fiilleri ise cem' olarak tanımlamıştır.⁴⁷ Kuşeyrî'ye göre Allah'ın isyan ile itaat arasında serbest bıraktığı kul, tefrika hâlinde, Hakk'ın fiillerini üzerine aldığı kul ise cem' hâlinindedir.⁴⁸

Azîz Mahmûd Hüdâyî'ye göre tevhîd-i ef'âl mertebesi fiil tecellisine bağlı olarak zevk edilir. Tevhîd-i ef'âl mertebesini idrak eden kulda tevekkül vasfı hâkimdir.⁴⁹ Bu mertebede kul, hakikî fâil olarak sadece Allah'ı görür. Buna bağlı olarak kulda Allah'a tam bir itimad ve güven hâsıl olmuştur. İnsanlar bir âlet mesâbesinde görüldüğü için kulun kalbinden halkın korkusu düşmüştür.⁵⁰ Bu mertebedeki kul, fiillerdeki güç ve kuvvetin esas kaynağı olarak Allah'ı, Allah dışındakileri de âlet konumunda bilir. Hüdâyî'nin konu hakkındaki görüşleri manzûm olarak şu şekildedir:

*Senindir kudret ü kuvvet; Arada gayrılar âlet.*⁵¹

Azîz Mahmûd Hüdâyî hakikî fâili unutup insanları gerçek fâil olarak görmeyi şirk-i hafî yani gizli şirk kabul eder. Ona göre velîlik mertebesi, gerçek fâil olarak Allah'ı bilmek ve şirk-i hafîden uzaklaşmakla mümkündür. Konu hakkındaki görüş ve düşünceleri şu şekildedir:

Karındaş anladınsa bu tarîkı, Karînin ola tevhîd-i hakîki.

*Bu manâdan ona kim ire irşâd, Bu işi Zeyd ü 'Amr'a kılmaz isnâd.*⁵²

Cümle merâtibden geçip, Tevhîd-i zâta vâsıl ol!

*Ko Zeyd ü 'Amr'a bakmağı, Ef'âl-i küll Allah imiş.*⁵³

⁴⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 100; İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/217, 220.

⁴⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 100.

⁴⁹ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 93.

⁵⁰ Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1423/2002), 2/201.

⁵¹ Hüdâyî, *Tarikatnâme*, 67.

⁵² Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 96-97; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 42b.

⁵³ Hüdâyî, *Divân*, 275.

Azîz Mahmûd Hüdâyî'de Hakikî Tevhîd (Ma'Rîfet) ve Hakikî Kulluk İfâdeleri: Cem' ve Tefrika (Fark)

Azîz Mahmûd Hüdâyî bu mertebenin iyi anlaşılabilmesi için *Necâtü'l-ğarîk* adlı eserinde Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin (ö. 234/848) görüşlerine yer vermiştir. Eserdeki kayda göre Bistâmî, bir gün süt içmiş ve bundan dolayı da midesi ağrımıştır. Bistâmî, mideye ağrı veren hakikî fâili unutmuş ve fâili sütte aramıştır. Daha sonra da bu anlayışının yanlış olduğunu bilmiştir.⁵⁴ *Hüdâyî, bu durumunu gelen beyitlerde şu şekilde ifade etmiştir:*

*Dedi bir Hakk'a lâyık iş yok elhâk, Meğer var ise tevhîdim var ancak.
Dediler bilmez misin süt yediğin, Yüreğimi süt ağrıtdı dediğin.
Bu resme bulunu mu sende tevhîd, Aceb sen kandesin ya kande tevhîd.*⁵⁵

Sûfîler tevhîd-i ef'âl mertebesinde "lâ ilâhe illallâh" olan kelime-i tevhîdi; "lâ fâile illallâh" şeklinde zevk ederler.⁵⁶ Bu mertebedeki kul, Allah'ın takdir ettiği fiillere tamamen tâbidir. Kendisine gelen fayda ve zararlarda gerçek fâilin Allah olduğunu bilir. Azîz Mahmûd Hüdâyî bu hususu manzûm olarak şu şekilde ifade etmektedir:

*Kişiyne nef' u zarar Hak'dan gelirken, Muvahhid işbu ma'nayı bilirken.*⁵⁷

1.1.2. Cem'de Tevhîd-i Sıfât Mertebesi

Sâlik, tevhîd-i ef'âlden tevhîd-i sıfâta terakkî eder. Celvetiyye tarikatında tevhîd-i sıfât mertebesinde sâlik, beşerî sıfatlarını Allah'ın sıfatlarında yok edip hiçbir sıfatı Allah dışında görmez. Allah dışında gerçek manada kâdir, mürid, âlim, hay, semî', basîr, mütekellim... gibi sıfatlara sahip başka bir varlık yoktur. Bu mertebede kulda hades sıfatı yok ve kadem sıfatı bâkî olmuştur.⁵⁸

Azîz Mahmûd Hüdâyî'ye göre sıfat tecellisine mâruz kalan kul, tevhîd-i sıfât mertebesini idrak eder. Bu mertebede kul, râzı ve teslim vasıflarına sâhip olur.⁵⁹ Celvetiyye tarikatının önemli bir ismi İsmâil Hakkı

⁵⁴ Daha fazla bilgi için bk. Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 277.

⁵⁵ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 95; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 42a.

⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn*, 6/587, 8/208; Ebû'l-'Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Enver el-Bâz - 'Âmir el-Cezzâr (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1426/2005), 8/305.

⁵⁷ Hüdâyî, *Divân*, 279.

⁵⁸ Çakır, "Aziz Mahmud Hüdâyî'nin", 79.

⁵⁹ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 93.

Bursevî tevhîdin ilk mertebesinin ef‘âl sonra sıfât ve daha sonra da zât olduğunu ifade etmektedir. Zât, sıfât ile, sıfât ef‘âl ile, ef‘âl de eser ve kevn ile perdelenmiştir. Kime ef‘âl tecellisi gelirse ondan kevn perdesi kaldırılır, kime sıfât tecellisi gelirse ondan ef‘âl perdesi kaldırılır. Kime de zât tecellisi gelirse ondan da sıfât perdesi kaldırılır.⁶⁰ Ef‘âl tecelisine maruz kalan kul tevekkül sahibi olurken sıfât tecelisine maruz kalan kul ise râzî olur.⁶¹ Bu mertebede sâlik, beşerî sıfatlarını Allah’ın sıfatlarında yok edip hiçbir sıfatı Allah dışında görmediği için “lâ ilâhe illallah”ı, “lâ mevsûfe illallah” şeklinde idrak eder.⁶²

1.1.3. Cem‘de Tevhîd-i Zât Mertebesi

Sâlik, tevhîd-i sıfattan tevhîd-i zâta terakki eder. Tevhîdde ulaşılmaya gereken ana gaye bu mertebeye yani tevhîd-i zât mertebedir. Azîz Mahmûd Hüdâyî bu hususu şu şekilde beyan etmektedir:

*Ef‘âl ü sıfâta er, Kasd et nûr-ı zâta er.
Bir bâkî hayâta er, Bul matlab-ı a‘lâyı.*⁶³

Azîz Mahmûd Hüdâyî’ye göre sâlik, tevhîd-i zât mertebesinde mutlak yokuşa erer.⁶⁴ Bu mertebede sâlikin zâtı, Allah’ın zâtında fenâ bulmuştur. Sâlik bu makamda mâsivâ ve gayra bir varlık izâfe etmediği gibi kensine de müstakil bir varlık izafe etmekten uzaktır.⁶⁵ *Sûfîler bu makamda gerçek olmayan izâfî varlıklara, varlık vehmetmeyi, “ekberü’l-kebâir” yani günahların en büyüğü kabul etmişlerdir.*⁶⁶

Azîz Mahmûd Hüdâyî’ye göre kul, zât tecellisine mâruz kalarak tevhîd-i zât mertebesini idrak eder. Kul mahv ve yoklukla Zât’ta fânî olmuştur. Bu mertebedeki tevhîdi kelimeler tam olarak ifade edemez. Bu mertebede nisbetler kaldırılmış, hâdis iskât ve Kadîm isbât edilmiştir.⁶⁷ İnsanların güç yetirebildiği en son tevhîd mertesi bu mertebedir. Bu mertebenin

⁶⁰ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 4/110.

⁶¹ Hüdâyî, *Tarikatnâme*, 28; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 9/409.

⁶² Karabaş-ı Velî, *Miyâr’ı Tarikat*, haz. Mustafa Tatcı-Cemâl Kurnâz (Ankara: Alperen Yayınları, 2002), 111.

⁶³ Hüdâyî, *Dîvân*, 223.

⁶⁴ Hüdâyî, *Tarikatnâme*, 28.

⁶⁵ Karabaş-ı Velî, *Miyâr’ı Tarikat*, 112.

⁶⁶ İbn ‘Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 5/144.

⁶⁷ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 93.

Azîz Mahmûd Hüdâyî'de Hakikî Tevhîd (Ma'rifet) ve Hakikî Kulluk İfâdeleri: Cem' ve Tefrika (Fark)

üstünde başka bir mertebeye beşeriyetin takat getirmesi mümkün değildir. Bu manada Hüdâyî şunları ifade etmektedir:

*Beşer haddi efendi bu kadardır, Ötesi sanma makdûr-i beşerdir.⁶⁸
Erişdir bizi ef'âl u sıfâta, Hidâyet eyle hem tevhîd-i zâta.⁶⁹*

Tevhîd-i zât mertebesinde sâlikin gönlünden mâsivâ tamamen düşmüştür. Sâlik bu mertebede Hak'tan gayrı hiçbir şeyin idrak edilmediği bir vuslat hâlini yakalar.⁷⁰ Celvetiyye tarikatında sâlik; tabi'at, nefis, rûh ve sır olmak üzere dört mertebeyi tamamlayarak vuslata erer. Tabi'at mertebesi şerî'ata, nefis mertebesi tarîkâta, rûh mertebesi ma'rifet e, sır mertebesi ise hakikata karşılık gelir.⁷¹ Sır mertebesinde mâsivâ kaybolduğu gibi sâlikin kendi varlığı da zâil olmuş ve kaybolmuştur. Bu mertebede hiçbir izâfî varlık kalmamış sadece vâcibü'l-vücûd olan Hak kalmıştır. Bu hâl, vahdet-i vücûd ve vüsûl hâlidir. Bu hâl, ehl-i ilhâdın zannettiği gibi hulûl ve ittihat değildir.⁷² Bu hâlin yaşandığı vahdet-i vücûd neşvesi Hüdâyî'nin dilinden şu şekilde terennüm edilmektedir:

*Tecellî eylese ol Hayy u Kayyûm, Olurdu mâsivâ hep cümle ma'dûm.⁷³
Koyum sırrım hevâyı mâsivâyı, Makam olsun ana vahdet sarâyı.⁷⁴*

Tevhîd-i zât mertebesi mana olarak "vahdet-i vücûd"u ifade etmektedir. Aziz Mahmûd Hüdâyî eserlerinde vahdet-i vücûd neşvesini yoğun bir şekilde beyan etmiştir.⁷⁵ *Dîvân*'ında yer alan bazı beyitler bu hususu şu şekilde ifade etmektedir:

*Varlık defterini düer, Benliği aradan sür.
Vahdet-i zâta ırgür, Gider kıl ü kâlimiz.⁷⁶*

⁶⁸ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 93; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 41b.

⁶⁹ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 128; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 52b.

⁷⁰ Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 146; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 586; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 10/224.

⁷¹ Hüdâyî, *Vâkı'ât*, 8b; Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî*, 224-228; Zehra Gökmen, *Hüdâyî'nin Vâkıât-ı Üftâde İsimli Eserinin Muizzüddin Celveti Tarafından Yapılan Tercümesi* (İstanbul: Marmara Üniverstesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2019), 31.

⁷² Hüdâyî, *Vâkı'ât*, 7b-19b.

⁷³ Hüdâyî, *Dîvân*, 278.

⁷⁴ Hüdâyî, *Dîvân*, 150.

⁷⁵ Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî*, 95; Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 19; Hüdâyî, *Tarikatnâme*, 10.

⁷⁶ Hüdâyî, *Dîvân*, 80.

Celvetiyye tarîkatında seyr u sülûkta; tabi'at, nefis, rûh ve sîr olmak üzere dört mertebeyi sâlik tamamladığında vahdet-i vücûda nâil olur. *Vâkı'ât*'da ifade edildiğine göre bu mertebede sâlikin vücûdu, vücûd-ı Zât'ta kalır; diğer tüm mümkinât mün'adim olur.⁷⁷ Bu mertebede kelime-i tevhîd; "lâ mevcûde illallah" olarak idrak edilir.⁷⁸

Vahdet-i vücûd anlayışına sâhip sûfiler varlığı yani âlemi Hakk'ın isimlerinin bir sûreti ve sıfatlarının da bir mazharı kabul etmişlerdir. Onlara göre gölge bir yönden şahsın aynısı diğer bir yönden ise şahsın gayrıdır. Âlem bir vech ile 'ayn-ı Hak diğer bir vecih ile de gayr-ı Hak'tır. İnsan, hüviyet ve hakikat cihetiyle Hak'tır, ta'ayyün cihetiyle halktır yani gayr-ı Hak'tır.⁷⁹ *Hüdâyî gelen mısırada bu hususu edebî zevkine uygun olarak şu şekilde ifade etmektedir:*

*Hak'dan özge nesne yokdur gayrıdan ümidi kes.*⁸⁰

1.2. Tefrika/Fark (Kulluk)

Sâlik, cem' hâlimden sonra, tefrika/fark hâline döner. Cem' mertebesinde mâsivâ tamamen yok olmuş iken, tefrika hâlinde ise sâlik, hem kendi varlığının hem de mâsivânın farkındadır. Sûfiler cem'ı, tevhîd mertebesi kabul ederken tefrikayı/farkı ise kulluk mertebesi olarak kabul ederler. Tefrika/fark ikiye ayrılır. Cem' öncesine "fark-ı evvel", cem' sonrasına ise "fark-ı sâni" denir. Fark-ı sâni de kul, cem' zevkine bağlı olarak kulluğu daha lâıyk bir şekilde özenli ifâ eder.⁸¹

Azîz Mahmûd Hüdâyî hem cem', hem de fark mertebelerinin idraklerini kul için lüzumlu görür. Bu iki hâli idrak eden, birleştiren kul, insân-ı kâmilidir. Hüdâyî'ye göre cem'ı olmayan, ma'rifet ten yoksun, kulluğu olmayan ise mülhîd yani dinden uzaktır.⁸² *Hüdâyî'nin eserlerinde hâkim*

⁷⁷ Hüdâyî, *Vâkı'ât*, 19b.

⁷⁸ *İsmail Fenni Ertuğrul, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 20; Ankaravî, *Minhâcu'l-fukara*, 139.

⁷⁹ Muhyiddin İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. ve şerh, Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahrallı - Selçuk Eraydın (İstanbul: İfav, 2017), 2/235, 246.

⁸⁰ Hüdâyî, *Dîvân*, 198.

⁸¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 138-139; İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/235, 246; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 100; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, 41; İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/220.

⁸² Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 100; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 43b.

Azîz Mahmûd Hüdâyî'de Hakikî Tevhîd (Ma'Rîfet) ve Hakikî Kulluk İfâdeleri: Cem' ve Tefrika (Fark)

konunun bu iki husus olduğunu söylemek gerekir. O, talebelerine cem'ı idrak etmelerini tavsiye ettiği gibi kulluğu da özenle yapmalarını tavsiye etmiştir. Gelen mısralarda kulluğun önemini şu şekilde ifade etmiştir:

Kula lâyıık olan ibâdet imiş, Hizmet-i Hak aceb sa 'âdet imiş.⁸³

Necâtü'l-ğarîk adlı eserinde Azîz Mahmûd Hüdâyî, ibâdetlerin zâhirî ve bâtinî yönlerine dikkat çeker. Ona göre sâlikin her ikisine de riâyet etmesi gerekir. Sâlikin şer'atın öngördüğü zâhirî şartları yerine getirdiği gibi kalpten mâsivâ lekelerini temizleyerek bâtinî şartlara da riayet etmesi gerekir. Çünkü bâtin Allah'ın nazar kıldığı mekândır.⁸⁴ *Hüdâyî'ye göre sâlik ibadetleri yerine getirecek ancak yaptığı ibadetlerde gurura kapılmayacak ve her zaman yaptığı ibâdetlerin Allah'ın şanına ve azametine yakışmadığını, eksik ve kusurlu olduğunun farkında olacaktır:*

Cenâb-ı pâkine lâyıık amel yok, Yine âhir kerem Mevlâ senindir.

Nesi var kulun eksiklikten artuk, Yine lütf u kerem Mevlâ senindir.⁸⁵

Sûfiler nezdinde seyr u sülûkun esas gayesinin ne olduğu hususu tartışmalıdır. Bazıları esas gayenin ve seyr u sülûkte nihâî makamın tevhîd olduğunu ifade ederken diğer bazıları ise nihâî makamın kulluk olduğunu ifade etmektedirler. İmâm-ı Rabbânî'ye (ö. 1034/1624) göre seyr u sülûktaki esas gaye hakikî kulluğu ifâdır. İmâm-ı Rabbânî, bütün makamların zirvesi olarak kulluğu yani farkı kabul etmiştir. Ona göre muhabbetullâh makamı bile kulluk makamının altında yer almaktadır. Çünkü yaratılıştaki esas gaye kulluktur. Kullukta ise Hakk'a devamlı bir yöneliş ve vuslat vardır.⁸⁶

Azîz Mahmûd Hüdâyî et-Tarîkatü'l-Muhammediyye adlı eserinde insanların yaratılış amacının tâât ve ibadet olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷ *Fethu'l-bâb ve ref' u'l-hicâb (Risâle fî beyâni şerefi'l-insân)* adlı eserinde

⁸³ Hüdâyî, *Divân*, 190.

⁸⁴ Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Miflâhu's-salât ve mirkâtü'n-necât* (Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 3677/1), 1a; Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 112; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 47b.

⁸⁵ Hüdâyî, *Divân*, 43.

⁸⁶ Ahmed Fârûkî Serhendî İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Merve Yayınevi, 1977), 1/58, 114-115, 285.

⁸⁷ Hüdâyî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* (37 Hk 3677/8), 56b.

ise kulluğun en yüce ve en muazzam bir hususiyet içerdiğini ve bu manada da cem'den yüce bir mertebe olduğunu beyan etmektedir. Ayrıca Hüdâyî, âbid ile ârifin ibadet farklılığına dikkat çekmektedir. Ona göre âbid, sevap veya cezadan korktuğu için ibadet ederken ârif ise Allah'ın emrine imtisalen ve nimetlere şükür için ibadet eder. Çünkü ârifler fenâdan sonra bekâya dönmüşlerdir.⁸⁸

Azîz Mahmûd Hüdâyî kulluk ve sâlih âmelin önemi konusunda iki âyete dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi el-İsrâ 17/1. âyeti, diğeri ise el-Fâtır 35/10. âyettir. el-İsrâ 17/1. âyetinde⁸⁹ Allah (c.c.), Hz. Peygamber'e (a.s.) ne "nebiyyihî" ve ne de "rasûlihî" diyerek hitap etmiştir, bilakis "abdihi" yani "kulu" diyerek hitap etmiştir. Hüdâyî'ye göre âyette geçen bu hitap, kulluğun önemini belirtmektedir.⁹⁰ el-Fâtır 35/10. âyetinde⁹¹ ise güzel sözlerin Allah'a ancak sâlih amelle yükseltileceği beyan edilmektedir. Hüdâyî bu hususları manzûm olarak şu şekilde ifade etmektedir:

*Uluvv-i rûtbete tâ'at sebebdir, Onu sanma ki bir kuru ta'abdır.*⁹²

*Eğërçi mu'teber hükm-i ezeldir, Terakkîye sebab lâkin ameldir.*⁹³

Azîz Mahmûd Hüdâyî kulluğun önemi konusunda âyetler dışında Hz. Peygamber'in (a.s.) kulluğunu da delil getirmektedir. Hz. Âişe'den gelen rivâyette belirtildiğine göre Hz. Peygamber namazda kıyâmı uzun tutmakta ve bu sebepten dolayı da ayakları şişmektedir. Hz. Âişe, bu hususu farkedince Hz. Peygamber'e: "Allah senin hem geçmiş hem de gelecek tüm günahlarını affetmişken neden böyle davranıyorsun?" diye sormuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Âişe'ye: "Çok şükreden bir kul, bir beşer olmayayım mı?" diye cevap vermiştir.⁹⁴ *Hüdâyî bu hususu gelen şiirde şu şekilde ifade etmektedir:*

⁸⁸ Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Fethu'l-bâb ve ref'u'l-hicâb (Risâle fî beyânî şerefi'l-insân)*. Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 3677/3, 17b-23b), 18a.

⁸⁹ Hüdâyî, Külliyyât-ı Hazret-i Hüdâyî, 105; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 45a.

⁹⁰ Hüdâyî, *Külliyyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 105; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 45a.

⁹¹ Hüdâyî, *Külliyyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 105; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 45a.

⁹² Hüdâyî, *Külliyyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 106; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 45a.

⁹³ Hüdâyî, *Külliyyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 106; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 45a.

⁹⁴ Hüdâyî, *Külliyyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 106; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 45a.

⁹⁵ Hüdâyî, *Külliyyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 106; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 45a.

*Dedi abd-i şekûr olmayayın mı? Ol ihsana şükûr kılmayayın mı?
Amel oldu mürîde kurbet için, Vusûl ehline şükûr-i ni 'met için'.⁹⁵*

Azîz Mahmûd Hüdâyî, bu konuya delil getirdiği bir rivayette: “Kulum nafile ibadetlerle bana yaklaşımaya devam eder ve nihâyetinde ben onu severim...” kuds-i hadisidir.⁹⁶ Hüdâyî, konunun önemi açısından el-Hasanü'l-Basrî'nin (ö. 110/728) görüşlerine de yer verir. Basrî, kulun hakikate ermesinin âlâmeti olarak amele müdâvim olmasını ve bu konuda da amelinin kabul edilip, edilmeme konusundaki mülâhazayı terk etmesini gerekli görür. Basrî'ye göre: “Amelsiz cenneti talep etmek, günahlardan bir günahdır.”⁹⁷

Azîz Mahmûd Hüdâyî, kulluk konusunda en önemli ibadet olarak namazı görür. Namazın önemine binaen *Miftâhu's-salât ve mirkâtü'n-necât* isimli bir eser de kaleme almıştır. Eserde namazın sırlarından, adabından ve faziletlerinden bahsetmiştir. Eserde bahsedildiğine göre namaz kılacak kul, bedenî temizliğe dikkat ettiği gibi belki daha fazlasıyla kalbî temizliğe yani kalbinde mâsivâyâ âit hiçbir şeyin olmamasına da dikkat etmesi gerekir. Hüdâyî'ye göre bâtinî taharet zâhirî tahareten daha önemlidir. Çünkü kalp Allah'ın nazar ettiği yerdir. Hüdâyî namazı; kulluğun ve cem'in aynı anda idrak edildiği en yüce ibadetlerden birisi olarak görür. Ona göre namaz ibadetiyle kulluk îfâ edildiği gibi yoğun olarak da cem' hâli yaşanır. Bu manada namaz “kâbe kavseyn” makamıdır.⁹⁸

2. Cem' ve Tefrika (Fark) İle İlgisi Bazı Hususlar

2.1. Cem' Hâlinde Kulluğun Nasıl Yapılacağı Hususu

Cem' hâlinde nefsinden ve mâsivâdan fâni olan bir kulun farz ibadetleri yani kulluk görevini nasıl îfâ edeceği sorusu önemli bir sorudur. Bu önemli sorunun cevabını *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de bulmak mümkündür.

⁹⁵ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 107; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 46a.

⁹⁶ Buhârî, “Rikâk”, 38.

Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1394/1974), 10/99.

⁹⁷ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 106; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 45b.

⁹⁸ Hüdâyî, *Miftâhu's-salât* (37 Hk 3677/1), 1b-2b.

İmâm Gazzâlî eserinde cem' hâlini, farz ibadetlerin ifâsını engelleyecek bir şekilde uzun süren bir hâl olarak görmemektedir. Gazzâlî'ye göre cem' hâli, şimşegin bir anda çakması ve bir anda kaybolması gibi kısa süren bir hâldir. Bu hâl, bazı zamanlarda uzun sürebilir ancak uzun sürmesi nâdirdir.⁹⁹ Azîz Mahmûd Hüdâyî de çok defalar zevk ettiği cem' hâlini, İmâm Gazzâlî de olduğu gibi şimşegin çakıp ve kısa bir zaman sonra kaybolması gibi kısa süreli bir manevî hâl olarak kabul etmiştir. Hüdâyî'ye göre genel olarak kısa süren bu hâl, kulluğa engel teşkil etmez. Kendisi bu hususu gelen mısralarda şu şekilde terennüm etmektedir:

*Meğer kim berk-ı hâtif gibi bir ân, Kulun sırrına ire nûr-i Rahmân.
Velâkin zâil olur yine ol dem, İrişmez ana bin akl-ı âdem.
Eğerçi fadl-ı Hak'dır işbu hâlât, Kapudur lâkin ana zikr u tâât.¹⁰⁰*

Burada bir hususu önemle vurgulamak gerekir. O da şudur; Azîz Mahmûd Hüdâyî'ye göre ne cem' tefrikaya ne de tefrika cem'a engeldir. Esasında her ikisi iç içe girmiş bir hâldir, birbirinden bağımsız hâller değildir. Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* adlı eserini sırf bu hususu izah etmek için kaleme aldığını beyan etmektedir. Bu bağlamda kul, Hak ile halktan ve halk ile de Hak'dan yani cem' ile tefrikadan tefrika ile cem'den perdelenmemelidir. Bu da kulun, vahdette kesretten ve kesrette de vahdetten perdelenmemesi anlamınadır. Hüdâyî aynı anda kulun ma'rifet ile ubûdiyyeti (cem' ile tefrikayı) yani kesretle vahdeti mümkün görmektedir. Çünkü farkı olmayanın ubûdiyyeti, cem'ı olmayanın da ma'rifeti yoktur.¹⁰¹ Celvetiyye tarikatında esas olan ise kesret içinde vahdettir.¹⁰² *Hüdâyî bu husus birçok beyitte dile getirmiştir. Onlardan birisi de şudur:*

Hüdâyî istersen bâkî sa'âdet, Kasd eyle bula gör kesrette vahdet.¹⁰³

Azîz Mahmûd Hüdâyî kesret ve vahdet ilişkisine yani ma'rifet ve kulluğun birlikteliğine namazı örnek göstermektedir. *Miftâhu's-salât* adlı eserinde beyan ettiğine göre namaz bir yönüyle kulluk bir yönüyle de cem' hâlinin aynı anda yaşandığı ve zevk edindiği bir ibadettir. Ona göre namaz miraçtır ve "kâbe kavseyn" makamıdır. Namazda ma'rifetullâha

⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 8/207.

¹⁰⁰ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 93; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 41a.

¹⁰¹ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 100; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 43b.

¹⁰² Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî*, 158.

¹⁰³ Hüdâyî, *Dîvân*, 70.

ermek söz konusudur. Namazda kul, "Allâhu ekber" dediğinde hem ibadete yani kulluğa hem de Hakk'ı müşâhede sebebiyle tevhîdi zevk etmeye başlamış olur.¹⁰⁴

2.2. Cem' Mertebesine Ulaşmada Riâyet Edilmesi Gereken İki Husus

Azîz Mahmûd Hüdâyî eserinde sâlikin, cem' mertebesine ulaşabilmesinde iki hususa riayet etmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi hicâbın yani mâsivâ perdelerinin kaldırılması diğeri ise edepdir.

2.2.1. Hicâbın (Perdenin) Kaldırılması

İmam Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr adlı eserinde Allah'ın nurunu perdeleyen yetmiş hicâbtan (perdeden) bahsetmektedir. Bu perdeler nûrânî ve zulmânî olmak üzere iki çeşittir.¹⁰⁵ Kuşeyrî hicâbın, cem' ile farkı birbirinininden ayıran bir hususiyet olduğunu ifade etmektedir. Cem' hâlini zevk edemeyenler, perdeli ve hicâblı kullardır. Kuşeyrî'ye göre "muhâdara", "mükâşefe" ve "müşâhede" gibi kavramlar perdenin belli boyutta ref'ını yani kalkmasını ifade etmektedir.¹⁰⁶

Azîz Mahmûd Hüdâyî'ye göre Hüdâ, Zâhir'dir. Ancak zuhûru, zâhirliliğini perdelemiş ve bu sebeple mahlûk, mestûr hâle düşmüştür. Mestûr olan yani perdeli olan kulların, cem' ve vuslat mertebelerini idrak için nûrânî ve zûlmânî perdeleri kaldırmaları gerekir:

Zulmânî nûrânî hicâb, Açılsın olsun feth-i bâb.

*Ref'et cemâlin nikâb, Senden meded senden meded.*¹⁰⁷

*Kimi mahcûb ise kimi vasıldır, Ey Allah'ım el senindir kul senin.*¹⁰⁸

¹⁰⁴ Hüdâyî, *Miftâhu's-salât* (37 Hk 3677/1), 1a-1b; Hüdâî, *İlim-Amel Seyr-u Sülûk*, 191-194.

¹⁰⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. Ebu'l-'Alâ 'Afîfî (Kâhire: ed-Dârü'l-kavmiyye, 1383/1964), 39.

¹⁰⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 100, 102.

¹⁰⁷ Hüdâyî, *Divân*, 105.

¹⁰⁸ Hüdâyî, *Divân*, 90.

Azîz Mahmûd Hüdâyî, halkı (mahlûkâtı) Hakk'ın hicâbı kabul etmiş-
tir.¹⁰⁹ Ona göre kulun, cem' ve tefrikayı idrakte Hak dışında tüm varlık
hicâblarından kurtulması gerekir. Hüdâyî bu hususu eserlerinde yoğun
bir şekilde işlemiştir. Manzûm ifadelerinden birisi şudur:

*Bizi varlık hicâbından halâs et, Meded ey pâdişahlar pâdişâhı!*¹¹⁰

Azîz Mahmûd Hüdâyî varlık hicâbından kurtulma konusunda üç per-
deye dikkat çeker. Bunlar; dünyâ, ukbâ ve nefis perdeleridir. Ona göre
sâlikin dünyâ perdesinden kurtulduğu gibi ukbâ yani âhiret perdesinden
de kurtulması gerekir:

*Gerekdir terk-i dünyâ terk-i ukbâ, Hicâbın a'zâmı varlıktır ammâ.*¹¹¹

Cümle hicâblardan geçir, Rabb'im meded Mevlâ meded!¹¹²

Ref'û'l-hicâb adlı eserinde Azîz Mahmûd Hüdâyî, tüm makâm ve hâl-
lerin aslı ve tüm faziletlerin esası olarak "tevbe"yi kabul etmiştir. *Tevbe-i*
sâdik Alah'a dönüşü ifade eder. Tevbe; kavl, fiil ve irade yönüyle mâlâyâğ-
nîyi yani mâsivâyı terkden ibârettir. Mâlâyâğnî sâlikin hicâbı ve zenbidir
*(günahıdır). Zemb ise dünya ve ahiret işleriyle Allah'tan perdelenme hâlidir.*¹¹³
Hüdâyî'ye göre dünyâ, ukbâ ve nefis perdeleri içinde sâlik için kaldırılması en
zor ve en güç perde, nefis perdesidir. Nefsin varlığı, tevhîdde ana gaye olan
tehvîd-i zât mertebesine ulaşmada en büyük engeldir. Nefsi yok etmeden
cem' mertebesine ulaşmak mümkün değildir. Hüdâyî konu hakkında eseri-
ne bazı meşâyıhdan nakledilen şu sözü kaydetmiştir: "Kulun bizzat kendi
*varlığı, başka bir günahla mukayese edilemeyecek bir günahtr."*¹¹⁴ Bu sözle
sûfiler; kulun, hanîf bir İbrahim olabilmesi için nefis putlarını kırmasını
kastederler. Kul, nefsin hevâ ve meyillerinden, nefsanî haz ve cismânî
şehvetlerden uzaklaştığında nefis perdesini izâle etmiş olmaktadır.¹¹⁵

¹⁰⁹ Hüdâyî, *Miftâhu's-salât* (37 Hk 3677/1), 11b.

¹¹⁰ Hüdâyî, *Dîvân*, 45.

¹¹¹ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 98; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 43a.

¹¹² Hüdâyî, *Dîvân*, 77.

¹¹³ Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Fethu'l-bâb ve ref'û'l-hicâb* (*Risâle fi beyânî şerefi'l-insân*). Kastamonu:
Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 3677/3, 17b-23b), 18a.

¹¹⁴ وجودك ذنب لا يقاس عليه ذنب آخر bk. Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 98; Hüdâyî, *Necâtü'l-*
ğarîk (37 Hk 3677/6), 43a.

¹¹⁵ *İbn 'Acibe, el-Bahru'l-medîd*, 5/369; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/332.

Azîz Mahmûd Hüdâyî'de Hakikî Tevhîd (Ma'Rîfet) ve Hakikî Kulluk İfâdeleri: Cem' ve Tefrika (Fark)

*İsmâil Hakkı Bursevî'ye göre kul, kendine varlık vehmetme günahından kurtulduğunda Allah dışında hiç bir şeyi görmez hâle gelir. Bu durumda da ondan hiçbir şekilde şirk neşet etmez. Dünya sevgisi ve nefsin hevasından uzaklaşan kul, vüsûlü tahakkük ettirmiş olur.*¹¹⁶ Bu manada Azîz Mahmûd Hüdâyî şunları ifade etmektedir:

*Ki ol terk ede cümle mâsivâyı, Geçe nefsinden ve bula Hüdâ'yı.
Erişmiş ola ol tevhîd-i zâta, Bakub kalmaya ef'âl u sıfâta.*¹¹⁷

Nefis perdesi içinde kaldırılması belki de en zor ve en çetin olanı makam ve mevki perdesidir. Sâlik, makam ve mevki sevgisini yok etmedikçe nefis perdesini izale etmiş olamaz. Bu hususu Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin bilfiil hayatında tatbik ettiği görülmektedir. Bu manada nefsin hoşuna giden üst düzey müderrislik ve kadılık görevlerini şeyhi Üftâde'nin tavsiyeleri üzerine terk etmiştir:

*Fazlın ile çün hâlas etdin bizi tedrîsden, Yine hıfz eyle ya Rabbî
nefsimiz telbîsden.*¹¹⁸

*İlâhî çün halâs etdin müderrislik kazâsından, Visâlin lütfedip kurtar
bizi varlık azâbından.*¹¹⁹

Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin bu tavrını, seyr u sülûk eğitiminin başlangıcı açısından bir gereklilik olarak düşünmek gerekir. Manevî eğitime bağlı olarak onun mâsivâyâ karşı sevgi ve bağımlılığı kalktıktan sonra hayatının sonraki aşamasında tekrar vâiz ve müderris olarak görev yapması ilk tavrına tezat teşkil etmez.

Azîz Mahmûd Hüdâyî'ye göre ister dünyâ ister ukbâ isterse nefis perdeleri olsun bunlar ancak ilâhî tecellilere bağlı olarak kalker. Hicâbı ortadan kaldıran husus tecellîdir. *Fî beyâni hâsiyeti'l-tecelliyât* adlı eserinde tecellînin gönülden hicâbı kaldırdığını ve Allah dışında hiçbir sevgi bırakmadığını ifade etmektedir. Tecellîye bağlı olarak mevcûdâtın sırrı keşf olunur; iman ile küfrün arası temyiz edilir.¹²⁰ *Hüdâyî'ye göre ef'âl,*

¹¹⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/193.

¹¹⁷ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 98; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 43a.

¹¹⁸ Hüdâyî, *Dîvân*, 298.

¹¹⁹ Hüdâyî, *Dîvân*, 285.

¹²⁰ Hüdâyî, *Azîz Mahmûd. Fî Beyâni hâsiyeti'l-tecelliyât*, Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 3677/5, 33a-34b), 33a.

*sıfat ve zât olmak üzere üç tür tecellî vardır. Ef‘âl tecellisine maruz kalan kul, tevekkül sahibi ve korunmuşdur. Sıfât tecellisine maruz kalan kul ise, rıza ve teslimiyyet sâhibi olur. Zât tecellisine maruz kalan kulun kalbinden ise mâsiva tamamen düşer ve bu kul mutlak yokluğa erer.*¹²¹

2.2.2. Edebe Riâyet

Tasavvufî eserlerde edeb konusuyla ilgili özel bölümler açılmış ve buralarda edeb konusunun mahiyeti ve önemi beyan edilmiştir. Bu eserlerde Abdullah b. Abbâs'ın (ö. 68/687), “*Ey iman edenler! Hem Kendinizi hem de ehlinizi yakıtı insan ve taşlar olan Cehennem ateşinden koruyun*”¹²² âyetini, “Ehlinize yani çocukunuza fıkıh ve edep öğreterek onları Cehennem azabından koruyunuz” şeklindeki tefsiri edebî öneme delil olarak yerini almıştır.¹²³ Tasavvufun etkili kalemlerinden Ebû Hafs es-Sühreverdî (ö. 632/1234), edebî; zâhirin ve bânînin tehzîbi olarak iki kısma ayırmıştır. Ona göre kul zâhirini ve bânînin tehzîb ettiğinde edib sûfî haline dönüşür. Kulda edeb ancak “mekârimü'l-ahlâk” yani güzel ahlâkın tekâmülüyle kâmil hale gelir.¹²⁴

Sûfî kaynaklarda edebî, tevhîd ile alakasına da vurgu yapılmaktadır. Bu alakaya göre tevhîd imanı gerektirir, imanı olmayanın tevhîdi yoktur. İman şerî'atı gerektirir, şerî'atı olmayanın imanı yoktur. Şerî'at ise edebî gerektirir, edebî olmayanın şerî'atı, imanı ve tevhîdi yoktur.¹²⁵ Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015): “Kulun, tâati ve ibadeti ile cennete dâhil olacağını, tâatındaki edebî sayesinde de Allah'a vâsıl olacağını beyan etmektedir.”¹²⁶ Ebû Hafs el-Haddâd ise: “Tasavvufu tamamen edep olarak tarif etmiştir. Ona göre her vaktin, her hâlin ve her makâmın edebî vardır. Edebî zâyî edenler Hak'tan uzaklaşırlar.”¹²⁷

Azîz Mahmûd Hüdâyî edebî insan-ı kâmilin süsü olarak görmektedir. Ona göre Azâzil'in yani Şeytan'ın kovulması ve red olunmasındaki

¹²¹ Hüdâyî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* (37 Hk 3677/8), 61a; Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 67.

¹²² يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارُ bk Tahrîm, 66/6.

¹²³ Serrâc, *el-Lüma'*, 194; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 299.

¹²⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 298.

¹²⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 196; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 301.

¹²⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 301.

¹²⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 65; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 104.

Azîz Mahmûd Hüdâyî de Hakikî Tevhîd (Ma'Rîfet) ve Hakikî Kulluk İfâdeleri: Cem' ve Tefrika (Fark)

ana etken edebi terk etmesidir.¹²⁸ *Tarîkatnâme* adlı eserinde ise vuslatta en önemli hususun edebe riayet olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Peygamber Efendimiz edebi sayesinde yüce mertebelere yükselmiş ve vuslata ermiştir. Bu görüşüne Nebî'nin (a.s.) "*Allah beni edeplendirdi ve edebimi de güzel yaptı*" rivayetini¹²⁹ delil olarak getirmektedir.¹³⁰ Hüdâyî, edeb sahibi bir sûfînin kulluğa ve vuslata erdiğini şu şekilde terennüm etmektedir:

*Hakk'a kul olmak istesen, Edeb gözle edeb gözle.
Murâdın bulmak istersen, Edeb gözle edeb gözle.*¹³¹

et-Tarîkatü'l-Muhammediyye adlı eserinde Hüdâyî, insanın yaratılış gayesinin kulluk olduğunu ifade etmekte ve bu konuda edebi öğretecek bir mürşid-i kâmilî zorunlu görmektedir. Peygamberimizin edebini bizzat Allah vermiş ve Cebrail de Peygamberimize mürşidlik yapmıştır. Bu konuda Peygamberimiz kul nebi ile kral nebi arasında muhayyer bırakıldığında Cebrail'in irşadıyla Hz. Peygamber tevazu göstererek "kul nebi"yi seçmiştir.¹³²

3. Cebr, Hulûl ve İttihât Suçlamaları

Halvetî şeyhi Mustafa Çerkeşî (ö. 1229/1814) *Risâle fî tahkîki't-tasavvuf* adlı eserinde tasavvufun esas olarak "tecellî-i ef'âl", "tecellî-i sîfât" ve "tecellî-i zât" olmak üzere üç hâlden ibaret olduğunu beyan etmektedir. Ona göre bu üç hâle bağlı olarak sûfîler, üç dalâl fırkaya benzetilmiştir. Bu bağlamda tecellî-i ef'âl sahipleri Cebriyye, tecellî-i sîfât sahipleri Hulûliyye ve tecellî-i zât sahipleri de İlhâdiyye fırkasına benzetilmiştir. Çerkeşî bu benzetmenin tamamen yanlış olduğunu ve doğru olmadığını ifade etmektedir. Çerkeşî'ye göre sûfîler ile bu üç bâtil fırka arasında temelde bir farklılık vardır; o da şerî'at ve istikâmettir. Sûfîler şerî'at ve istikâmet üzere iken, ismi zikredilen üç bâtil fırka bundan uzaktır.¹³³

¹²⁸ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 102; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 44a.

¹²⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 194.

¹³⁰ Hüdâyî, *Tarîkatnâme*, 80.

¹³¹ Hüdâyî, *Dîvân*, 157.

¹³² Hüdâyî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* (37 Hk 3677/8), 56b.

¹³³ Ali Rıza Soydar, Şeyh Mustafa Çerkeşî (Ankara: Semih Ofset, 2014), 55.

İnsan fiillerinin hakikatte kime âit olduğu hususu kelâmî düşüncede tartışılmıştır. Tarihî süreçte bu konu hakkında Cebriyye ve Kaderiyye/ Mu'tezile olmak üzere birbirine zıt iki mezhep tezâhür etmiştir. Cebriyye, insan fiillerini tamamen ilahî kudret kontrolünde cebir ve zorlayıcı bir etkiyle vukû bulduğunu ve bu manada da gerçek fâilin Allah olduğunu iddia ederken Mu'tezile ise Cebriyye'den tam aykırı bir görüş beyan ederek, insan fiillerinde cebrin olmadığını gerçek fâilin bizzat kulun kendisi olduğunu iddia etmiştir.¹³⁴

Sûfiler, tevhîd-i ef'âl mertebesinde, fiileri hakikî fâil olarak Allah'a nisbet ettikler için cebrîlik ithamına maruz kalmışlardır.¹³⁵ Azîz Mahmûd Hüdâyî, hakikî fâil olarak Allah'ı kabul etmekle beraber kulun kesbini ve sorumluluğunu da inkâr etmemektedir. Ona göre kula kesbi sayesinde mükâfat ve ceza tahakkuk eder. Hüdâyî, Nîsa 4/78-79.¹³⁶ ve A'râf /155. âyetlerine¹³⁷ dikkat çekerek, her ne kadar esas fâilin Allah olduğunu kabul etse de kulun edeb gereği hasene içeren fiilleri Allah'a, günah ve ma'siyet içeren fiilleri ise kendi nefisine isnat etmesini gerekli görür. Bu bağlamda kulun fiilleri kendi nefisine isnat etmesi tevhîde mânî bir durum değildir. Bu hususu gelen mısralarda şu şekilde ifade etmektedir:

*Günâhı nefse isnât eyleyi gör, Edeb yolun efendi söyleyi gör.
Değil bu şirkin ol tevhîde mâni', Sana bil ki bu andan dahî nâfi'.¹³⁸*

Cezâ ve mükafaatın kulun fiiline göre tahakkuk edeceğini kabul eden Azîz Mahmûd Hüdâyî'ye göre kulun şerî'ata riayet etmesi ve istikamet üzere olması; farz ile sünnetleri ifâ etmesi gerekir:

Şerî'at hükmünü eyle ri'âyet, Yerine vara tâ farz ile sünnet.¹³⁹

¹³⁴ Cübbâî, *Kitâbü'l-makâlât*, 104-105; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/44; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 159.

¹³⁵ Geniş bilgi için bk. Akdağ, "Sûfi İlminde Hakikî Tevhid", 216-221.

¹³⁶ "Onlara bir iyilik ulaşırsa: 'Bu Allah katındandır.' Derler. Eğer onlara bir kötülük dokunursa: ' Bu senden derler.' De ki: 'Hepsi Allah'tandır.'" *Nîsa 4/78*. "Sana gelen her iyilik Allah'tandır. Yine başına gelen her kötülük ise kendi nefisindedir." *Nîsa 4/78*.

¹³⁷ "Bu senin imtihanından başka bir şey değildir. Onunla dilediğini sapıklıkta bırakır, dilediğini de doğru yol iletirsin." *A'râf /155*.

¹³⁸ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 101; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 44a.

¹³⁹ Hüdâyî, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 112; Hüdâyî, *Necâtü'l-ğarîk* (37 Hk 3677/6), 47b.

Sûfîlere cem' anlayışlarına bağlı olarak cebrîlik dışında ayrıca hulûl ve ittihad suçlaması da yöneltmiştir. Bu suçlamayı yönelten bir etkili isim İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). İbn Teymiyye, cem' ve fenâya bağlı olarak vahdet-i vücûdû benimseyen sûfîlerin mahlûkun vücûdunu Hâlik'in vücûdu kabul ettiklerini ve bu manada da hulûl ve ittihada kâil olduklarını ifade etmiştir.¹⁴⁰ Bu suçlamaya vahdet-i vücûdun en önemli temsilcisi olan İbnü'l-'Arabî'de cevap bulmak mümkündür. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde Hakk'ın vücûdu dışında gerçekte başka bir varlığın olmadığını ifade etmiştir. İbnü'l-'Arabî'nin düşüncesine göre varlıkta (eşyada) Hakk'ın dışında başka bir hakikî varlık yoktur. Onun dışında hakikî varlık olmadığına göre ona benzer veya ondan farklı bir varlık da tasavvur edilemez. Varlık tektir, iki benzer veya iki farklı varlık yoktur. Bu manada varlık, Hak ve Vâhid'dir.¹⁴¹

Azîz Mahmûd Hüdâyî de *Vâkı'ât* adlı eserinde sır mertebesinde sâlikin kendi varlığının tamamen zâil olduğunu ve mâsivânın kaybolduğunu beyan etmektedir. Ve bu hâle bağlı olarak varlık olarak sadece vâcibü'l-vücûd olan Hak kalmıştır. Vahdet-i vücûdun esas mânası bu hâldir. Bu hâl sâlikin vüsûl halidir. Bu hâl, ehl-i ilhâdın zannettiği gibi hulûl ve ittihad değildir.¹⁴² Eserlerinde sürekli İbnü'l-'Arabî'ye atıf yapan ve İbnü'l-'Arabî'nin yoğun bir etkisi altında görünen Hüdâyî bu konudaki düşüncesini manzum olarak şu şekilde ifade etmektedir:

*Hak'dan özge nesne yokdur gayrıdan ümidi kes.*¹⁴³

Sonuç

Sûfîler, zâhirî amellere yani şerî'atin emir ve yasaklarına riâyet ettikleri gibi diğer farklı zümrelerin çok fazla üzerinde durmadıkları bâtinî amellere yani kalbî idraklere de son derece riâyet etmişler ve bu alana âit özel bilgilere sâhip olmuşlardır. Sûfîler zevk ve idrak ettikleri manevî hâllerini, kendilerine hâs bazı kavram ve bazı ıstılahlarla ifade etmişlerdir. En çok kullandıkları ıstılahların başında cem' ve tefrika yer almaktadır.

¹⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2/372.

¹⁴¹ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/218.

¹⁴² Hüdâyî, *Vâkı'ât*, 7b-19b.

¹⁴³ Hüdâyî, *Divân*, 198.

Sûfîler, cem´ kavramıyla hakikî tevhîdi, tefrika kavramıyla da hakikî kulluğu kasdeterler.

Azîz Mahmûd Hüdâyî cem´ ve tefrika anlayışını eserlerinde yoğun bir şekilde işlemiştir. Bu manada *Necâtü'l-ğarîk* adında müstakil bir eser de kaleme almıştır. Hüdâyî cem´ ve tefrikayı insanın yaratılışının iki ana gayesi olarak kabul etmiştir. Ona göre insanın yaratılış gayesinin tahakkuku ancak cem´ ve tefrikanın yani hakikî tevhîd ve hakikî kulluğun birlikteliğiyle mümkündür. Kemâlât bu ikisinin birlikteliği üzerine kuruludur. Ona göre cem´ mertebesine ulaşmayan ma´rifetten yoksun, kulluğu olmayan ise mülhid yani dinden uzaktır. Hüdâyî'ye göre her iki hâlde çok azîz ve çok yücedir. İnsanın kemâlâtı da bu ikisinin beraberliğinden gelir.

Azîz Mahmûd Hüdâyî, tevhîdi yani cem´ı; tevhîd-i ef´âl, tevhîd-i sîfât ve tevhîd-i zât olmak üzere üç mertebe olarak kabul etmiştir. Kul, tevhîd-i ef´âlden başlayarak tevhîd-i zâta doğru bir terakki içine girer. Tevhîd-i ef´âl mertebesinde kul, hakikî fâil olarak Allah'ı kabul eder, Allah dışındaki varlıklar gerçek fâil değildir, onlar sadece âlet konumundadır. Tevhîd-i sîfât mertebesinde ise tüm sıfatların Allah'a âit olduğunu zevk eder. Cem´ın nihâi mertebesi olan tevhîd-i zâta ise kul, Hakk'tan gayrı bir varlığı müşâhede etmez. Bu manada bu mertebenin bir başka ifadesi vahdet-i şühûd ve vahdet-i vücûddur. Hüdâyî'ye göre tevhîd-i zât mertebesi beşeriyetin tâkat edebileceği son mertebedir, bunun üstündeki bir mertebeye kullar tâkat edemezler.

Azîz Mahmûd Hüdâyî, cem´ mertebesinin idrakinte hicâpların kaldırılmasına ve edebe riayet konularına dikkat çekmektir. Ona göre edebe riayet eden sâlik, dünyâ, ukbâ ve nefis perdelerini tamamen yok eder. Mâsivâ perdelerinin yok edilğinde ilahî tecellîler belirgin bir rol üstlenir. Cem´ mertebesinde mâsivâ tamamen yok olmuş iken, tefrika hâlinde ise sâlik, hem kendi varlığının hem de mâsivânın farkındadır.

Cem´ ve tefrika anlayışına sahip Azîz Mahmûd Hüdâyî cebre yakın gözükmekle birlikte mutlak cebir taraftarı değildir. O gerçek fâilin Allah olduğunu kabul etmekle beraber kulun kesbini ve sorumluluğunu da reddetmemektedir. Hüdâyî'ye göre sâlikin cem´ mertebesinde yokluğa erişmiş hülûl ve ittihât içermez. Ona göre bu hususun hülûl ve ittihat olabilmesi için iki ayrı varlıktan bahsetmek gerekir. Oysa gerçekte Hakk'ın dışına bir başka varlık yoktur.

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

- 'Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. Kahire: *Mektebetü'l-Kuds*, 1351.
- Akdağ, Eyyup. "Sûfî İliminde Hakikî Tevhîd ve Hakikî Kulluğun İfadesi: Cem' ve Tefrika (Fark) Kavramları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /44 (Aralık 2020), 201-224.
- Ankaravî, İsmail. *Minhâcu'l-fukara*. nşr. Saadettin Ekici. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Bursevî, İsmail Hakkî b. Mustafâ. *Rûhu'l-beyân*. 10 cilt. Beyrût: *Dâru İhyâi tûrâsî'l-'Arabî*, ts.
- Cübbâî, Ebû Ali. *Kitâbü'l-makâlât*. çev. Özkan Şimşek-A. İskender Sarıca-Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Çakır, Adalet. "Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Ecvibe-i Mutasavvîfâne'si ve Celvetiyye Tarikatının Bazı Esasları". *Tasavvuf* 35/1 (2015), 59-96.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Feyzû'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali. çev. Hasan Tahsin Feyizli. İstanbul: Server İletişim, 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*. nşr. Ebu'l-'Alâ 'Afîfî. Kâhire: ed-Dârü'l-kavmiyye, 1383/1964.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. 9 cilt. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Cidde: Dârü'l-minhâc, 1432/2011.
- Güven, Mustafa Salim. "Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Mektupları Üzerine Bir Değerlendirme". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2012), 105-142.
- Gökmen, Zehra. *Hüdâyî'nin Vâkıât-ı Üftâde İsimli Eserinin Muizzüddin Celveti Tarafından Yapılan Tercümesi*. İstanbul: Marmara Üniveristesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2019.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. nşr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Vâkı'ât*. Mütercim belli değil. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Demirbaş: 043801, Yer Numarası: 297.7 Hüd 1, 1a- 25b.
- Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Divân*. haz. Mustafa Tatcı - Musa Yıldız. İstanbul: H Yayınları, 2017.
- Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*. Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 3677/8, 56a-61a.

Eyyup AKDAĞ

- Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Fî Beyâni hâsiyeti'l-tecelliyât*. Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 3677/5, 33a-34b.
- Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Habbetü'l-muhabbe*. Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 3677/4, 25a-33a.
- Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*. haz. Muzaffer Ergün - Adalet Çakır. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Miftâhu's-salât ve mirkâtü'n-necât*. Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 3677/1, 1b-11a.
- Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Necâtü'l-ğarîk/Risâle fi'l-cem' ve't-tefrîk*. Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 3677/6, 39a-56b.
- Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Tarîkatnâme*. haz. Nevzat Özkan. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayın, 2014.
- İbn 'Acîbe, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed. el-Bahru'l-medîd*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1423/2002.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdülhâlim. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Enver el-Bâz - Âmir el-Cezzâr. 37 cilt. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1426/2005.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. ve şerh. Ahmed Avni Konuk. haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. İstanbul: İfav, 2017.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekir Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddîn - Muhammed Ali. 9 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/1999.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fârîkî Serhendî. Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdulkadir Akçiçek. 2 cilt. İstanbul: Merve Yayınevi, 1977.
- İsfehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1394/1974.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Karabaş-ı Velî. *Miyâr'ı Tarikat*. Haz. Mustafa Tatcı-Cemâl Kurnâz. Ankara: Alperen Yayınları, 2002.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. nşr. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1993.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Hâil en-Nâsık. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Sâbûnî, Nüreddin. *Mâtürîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali. *el-Lüma'*. thk. Abdülhâlim Mahmûd-Abdülbâkî Surûr. Mısır: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, 1380/1960.
- Soydar, Ali Rıza. Şeyh Mustafa Çerkeşî. Ankara: Semih Ofset, 2014.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer. *'Avârifü'l-ma'ârif*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Tefîk Ali Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1427/2006.
- Taftazânî. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikati*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1435/2014.



Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân: Hayatı, Eserleri ve “Hulâsatü'l-Kelâm Fî Beyâni Ümerâi'l-Beledi'l-Harâm” Adlı Eserinde Tevessül Hakkındaki Görüşleri

*Sayyid Ahmad ibn Sayyid Zaynî Dahlân: His Life, His
Books And His Opinions On Tawassul in The Book Titled
“Hulâsat al-Kalâm Fî Bayân ‘Umarā’ al-Balad al-Harām”*

Dr. Öğr. Üyesi

Mesut YİĞİT



Muş Alparslan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0002-9939-4235

m.yigit@alparslan.edu.tr

Atıf / Cite as

Yiğit, Mesut. “Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân: Hayatı, Eserleri Ve “Hulâsatü'l-Kelâm Fî Beyâni Ümerâi'l-Beledi'l-Harâm” Adlı Eserinde Tevessül Hakkındaki Görüşleri”. *Sufiyye*, 11 (Aralık/December 2021), 161-196.

Öz

Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân (öl. 1303/1886) Osmanlı'nın son döneminde Mekke-i Mükerrreme'de doğan önemli âlim ve sûfilerden biridir. Çok sayıda hocadan ders alan Seyyid Dahlân iyi bir eğitim sürecinden geçmiştir. Ancak ders aldığı hocaları içerisinde en çok istifade ettiği kişi Şeyh Osman b. Hasan ed-Dimyâtî eş-Şâfiî el-Ezherî el-Mekkî (öl. 1265/1849) olmuştur. Hocası ed-Dimyâtî'den zâhiri ilimlerin yanında Halvetiyye, Ayderûsiyye, Kâdiriyye, Nakşibendiyye ve Şâzeliyye tarikatlarının icâzetini de almıştır. Seyyid Dahlân; Mekke Şâfiî müftülüğü, şeyhu'l-ulemâ/reîsu'l-ulemâ'lık gibi önemli vazifelere getirilmiş ve bu görevleri titizlikle yürütmüştür. Eğitime çok önem veren Seyyid Dahlân pek çok talebe yetiştirmiş ve bu uğurda büyük çabalar sarf etmiştir. Seyyid Dahlân'ın yaşadığı dönemde Vehhâbî hareketi Arap yarımadasında siyasi olarak güçlenmiş, akîdevî konularda halkı baskı altına almıştır. Seyyid Dahlân, Vehhâbiler ve diğer oluşumlarla ilmî ve fikrî mücadele içine girerek Ehl-i Sünnet akidesinin önemli savunucularından olmuştur. Tasavvuf, akaid, siyer, tarih ve gramer gibi birçok alanda irili ufaklı pek çok eser telif eden Seyyid Dahlân, kitaplarında tevessül konusunu da işlemiştir. Tevessülün çeşitleri arasında en çok tartışılanı Yüce Allah'a yakın olduğu düşünülen şahıslarla tevessül yapılıp yapılmayacağı mevzuudur. Seyyid Dahlân eserlerinde tevessülün tüm çeşitlerinin caiz olduğunu delilleriyle işlemiş, Müslümanları tevessül inancı üzerinden tekdir edenlerin vahim bir hataya düştüklerini belirtmiştir. Bu çalışmada Seyyid Dahlân'ın hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, daha sonra onun önemli eserlerinden biri olan *Hulâsatü'l-keâm fi beyânî ümerâi'l-beledi'l-harâm*'da ele aldığı tevessül konusu incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarikat, Seyyid Dahlân, Hulâsatü'l-keâm, Tevessül, Vehhâbîlik.

Abstract

Sayyid Ahmad ibn Sayyid Zaynî Dahlân (d. 1303/1886) is one of the most important scholars and Sufis who was born in Mecca in the last period of the Ottoman Empire. Sayyid Dahlân, who took lessons from many teachers, went through a good education process. However, the person he was most influenced by among the teachers he took lessons from was Sheikh Osman ibn Hasan al-Dimyâtî al-Shâfiî al-Azharî al-Makkî (d. 1265/1849). He learned the religious sciences from al-Dimyâtî, and also received the ratification of the Halvatiyya, Aidarûsiyya, Qâdiriyya, Naqshbandiyah and Shâdhiliyya sects from him. Sayyid Dahlân was appointed to important duties such as the Shâfiî Mufti of Mecca and the chief of scholars, and he carried out these duties meticulously. Sayyid Dahlân, who attaches great importance to education, trained many students and made great efforts for this purpose. During the time of Sayyid Dahlân, the Wahhâbî movement became politically stronger in the Arabian peninsula and put pressure on the people on issues related to creed. Sayyid Dahlân entered into a scientific and intellectual struggle with the Wahhâbîs and other groups, and became one of the important defenders of the Ahl al-Sunnah creed. Sayyid Dahlân, who wrote many books, large and small, in many fields such as Sufism, Aqaid, al-Sirah al-Nabawiyah, history and grammar, also dealt with the subject of tawassul in his books. Among the types of tawassul, the most debated issue is whether to make tawassul with righteous people who are thought to be close to Allah. Sayyid Dahlân, in his works, stated that tawassul is permissible with proofs, and stated that those who declare Muslims an unbeliever based on the belief of tawassul are making a big mistake. In this study, information about life and books of Sayyid Dahlân was given, and the subject of tawassul mentioned in one of his important books, *Hulâsat al-Kalâm Fî Bayân 'Umarâ' al-Balad al-Harâm*, was investigated.

Keywords: Sayyid Dahlan, Tasawwuf, Tariqah, *Hulasat al-kalam*, Tawassul, al-Wahhabiyyah.

Giriş

Tevessül sözlükte “kendisiyle bir başkasına yakınlık kurma, derece, vasıta” anlamlarını içeren “v-s-l/وسل” kökünden türemiştir.¹ Râgıb el-İsfahânî (öl. 502/1108) vesilenin “arzu ile bir şeye ulaşma” mânasına geldiğini ve içinde barındırdığı “arzu” anlamından dolayı “v-s-l/وصل” kelimesinden ayrıştığını ifade etmektedir.² Terim olarak tevessül, dua ederken iman, amel, Allah katında değeri olan biri veya onun dostlarından birisini araya koyarak herhangi bir talepte bulunma anlamına gelmektedir.³ Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “*Ey iman edenler! Allah’tan sakının ve O’na yaklaşmaya vesile arayın*”⁴ âyet-i kerîmesine istinaden tevessül, Yüce Allah’a yakarış ve dilekte bulunma araçlarından birisi olarak görülmüştür.⁵ Âyet-i kerîme ve hadis-i şerîflerin umumu göz önünde bulundurulduğunda tevessülün Yüce Allah’ın esmâ ve sıfatlarıyla, sâlih bir kişinin duasıyla, sâlih bir amelle ve Cenâb-ı Hakk’a yakın bir şahısla olabileceği söylenmiştir. Zikredilen bu tevessül çeşitlerinin ilk üçünün cevazı konusunda Müslümanlar arasında bir ihtilaf olmadığı ifade edilebilir. İhtilafa

¹ Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh*, thk. Şihâbüddîn Ebû Amr (Beyrut: Dârü’l-Meşârî’, 2009), 696; Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü’l-Maârif, ts.), “vesile”, 6/4837; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu’cemü’t-ta’rifât*, thk. Muhammed Siddîk el-Minşâvî (Kâhire, Dârü’l-Fadile, 2004), 211.

² Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1419/1998), 523-524.

³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları 2009), “vesile”, 700; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016), “vesile”, 380; Tevessül hakkında literatür için bkz. Mehmet Necmettin Bardakçı, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesile”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 33-48; Yusuf Şevki Yavuz, “Tevessül” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/6-8; Zekerîya Güler, “Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 45-98; Ali Ataç, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevessül* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 1993); Abdulvehhab Gözün, “İbn Teymiyye’nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /13 (Haziran 2018), 15-42; Hüseyin Akyüz, “Ebû Reyve’nin Tevessül Hadisi Konusundaki Görüşlerinin Tahlili”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (Şubat 2011), 35-72; Muhammed Elmusatafa, *Tevhid ve Şirk Açısından Kelâmcılara Göre Tevessül* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020). Bunların dışında geçmişten günümüze kadar gerek ülkemizde gerekse Arap âleminde irili ufaklı birçok çalışma yapılmıştır.

⁴ Kurân Yolu, (Erişim 18 Kasım 2021), Mâide 5/35.

⁵ H. Kamil Yılmaz, *300 Soruda Tasavvufî Hayat* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1431/2010), 245.

konu olan kısım ise şahıslarla vesile yapılıp yapılamayacağıdır.⁶ Vesile konusunu kapsamlı bir şekilde ele alan Seyyid Muhammed Alevî el-Mâlikî (öl. 2004) âyet ve hadislerin ışığında genel anlamda vesile çeşitlerinin tümünün caiz olduğunu, vesilenin her çeşidine veya şahıslarla yapılan vesileye karşı çıkanların ise sağlam bir dayanaktan yoksun olduklarını söylemiştir. Ona göre vesile konusundaki ihtilaf şekli olup meselenin özü ile ilgili değildir. Çünkü vesile kılınan şahıs ancak işlediği sâlih amellerden dolayı vesile edinilmiştir.⁷ Esasında tevessül, İslâm tarihinde bir kısım aykırı görüşleri ile bilinen Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve takipçileri ile diğer İslâm âlimleri arasında tartışılan bir konu olmuştur.⁸ Vehhâbî hareketi ortaya çıktığında tekrar alevlenen tevessül konusu günümüzde de canlılığını kaybetmemiştir.⁹ Son dönemin büyük âlimlerinden Mekke Şâfîî müftülüğü, şeyhu'l-ulemâ'lık/reîsu'l-ulemâ'lık görevini yürüten Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân (öl. 1304/1886) da bu tartışmanın içine girmiş ve eserlerinde tevessül bahsine geniş yer vermiştir. Seyyid Dahlân, eşyanın meydana gelmesinde sebeplerin birer vesile olmaktan başka rolleri olmadığını, tevessüle de böyle bakılması gerektiğini söylemiştir. Ona göre sâlih amellerle yapılan tevessül meşru olduğu gibi şahıslarla yapılan tevessül de meşrudur. Sebep cihetinden ibadetleri yerine getirmek huzura kavuşmanın, gıda almak doymanın vesilesi olduğu gibi fazilet sahibi kimselerle tevessül de matluba ulaşmanın vesilesidir. Hakiki müessir yalnız Yüce Allah'tır. O, gerçekte etki edenin Cenâb-ı Hakk olduğunu ikrar eden bir müminin şirk ile itham edilmesinin büyük bir yanlış olduğunu ifade etmiştir. Döneminde tevessül anlayışı üzerinden tevessülü benimseyen Müslümanları tekfir eden Vehhâbîlere karşı reddiyelerde bulunmuştur. Devrinin önde gelen ilim adamlarından ve sûfilerinden biri olan Seyyid Dahlân'ın Arap yarımadasına nüfuz etmeye çalışan Vehhâbî hareketine karşı fikrî mücadeleye girmesi, Ehl-i Sünnet akidesini savunan önemli eserler kaleme alması bilhassa Hicâz bölgesini yöneten şerifler hakkında başka yerlerde bulunamayacak bilgileri

⁶ Bardakçı, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesîle", 38; Orhan Çeker, *Tasavvufî Meselelere Fıkhi Bakış* (İstanbul: Rühle Kitap, 2020), 73-88.

⁷ Seyyid Muhammed b. Seyyid Alevî el-Hasenî, *Mefâhîm yecibu en tusahhah* (Dubai: Dâiretü'l-Evkâfi ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1995), 116-193.

⁸ İbn Teymiyye'nin tevessül konusundaki fikirlerini tartışan çalışma için bk. Gözün, "İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", 15-42.

⁹ Güler, "Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri", 46.

kaydetmiş olması onun temayüz ettiği hususlardandır.¹⁰ Ancak eserlerinde Türklerin İslâm dinine ve Müslümanlara yaptıkları hizmetleri öven, Osmanlı Devleti'nin Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ve dört râşid halife döneminden sonra en iyi devlet örneğini sunduğunu, Ehl-i Sünnetin müdafisi olduğunu ifade eden¹¹ Seyyid Dahlân'ın ülkemizde pek tanınmadığı söylenebilir. Gerçekten Seyyid Dahlân gibi I. Dünya Savaşı'ndan hemen önce çalkantılı bir dönemde yaşayan ve Osmanlı Devleti'ne, hilâfet makamına sadakatle bağlı Arap coğrafyasındaki birçok velûd müellifin hayatları ve çalışmaları incelenmeyi beklemektedir. Seyyid Dahlân'ın tevessüle karşı sert tutum gösteren Vehhâbilerin siyasi olarak güçlendiği bir dönemde yaşaması, büyük bir ilmî birikime sahip bir âlim olarak tevessül konusundaki görüşlerini önemli kılmaktadır. Aslında ülkemizde Seyyid Dahlân hakkında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde İrfan Aycan'ın yazarı olduğu "Dahlân, Ahmed b. Zeynî" maddesi dışında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Arap ülkelerine bakıldığında onun hakkındaki en detaylı bilgiyi veren talebesi Ebû Bekir Osman Şettâ ed-Dimyâtî'nin (öl. 1310/1392) Seyyid Dahlân'ın hayatını yazdığı *Nefhatü'r-Rahmân fî menâkibi Seyyid Ahmed Zeynî Dahlân*¹² eseridir. Ancak hayatı hakkında kıymetli bilgiler verse de hocası Seyyid Dahlân'ın eserlerini eksik vermiştir. Bunun dışında eserlerindeki eleştiri yönünü araştıran bir makalenin yanı sıra eserlerini tahkik edenlerin, hayatı ve eserleri hakkında verdikleri özet bilgiler bulunmaktadır.¹³ Binâenaleyh bu çalışmada Seyyid Dahlân'ın hayatı, eserleri ve *Hulâsatü'l-kelâm fî beyânî*

¹⁰ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Tarîhu eşrâfi'l-Hicâz*, thk. Muhammed Emîn Tefvik (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 1993), 83-86; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-muelifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951), 1/191; Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Hulâsatü'l-kelâm fî beyânî ümerâi'l-beledi'l-harâm*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed el-Misrî-Re'fet Abdulaziz (Pakistan: el-Mektebetü's-Şâzeliyye, ts.), 336; İrfan Aycan, "Dahlân, Ahmed b. Zeynî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/416.

¹¹ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *ed-Devletü'l-Usmâniyye mine'l-cüz'î's-sânî min kitâb el-Futûhâtü'l-İslâmiyye* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2012), 3-4; Aycan, "Dahlân, Ahmed b. Zeynî", 8/417.

¹² Allâme Ebî Bekr Şettâ ed-Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân fî menâkibi seyid Ahmed Zeynî Dahlân*, thk. İbn Harcû el-Câvî (b.y.: Mektebetü İbn Harcû, 2016).

¹³ İbrahim Muhammed Reşâd İbrahim, "el-Menhecü'n-Nakdî İnde İmâmî'l-Haremeyn Ahmed b. Zeynî Dahlân" *Silsiletü Ehbâsi'l-Mu'temeri's-Senevi'd-Devli "Keyfe Nakreü'l-Felsefe"* (İskenderiyye: b.y. 2018) 3/452-497; Ömer Ali el-Bârûnî, "Risâletün fî'l-Mebniyyât", *Mecelletü Şemâ el-Cenûb* 9 (Haziran 2017), 7-26.

ümerâi'l-beledi'l-harâm özelinde ileri sürdüğü delillerle tevessülün cevazı hakkındaki düşüncesi ortaya konulmaya gayret gösterilecek, bu alandaki açığın bir nebze olsun kapatılmasına çalışılacaktır.

1. Seyyid Ahmed Zeynî Dahlân'ın Hayatı ve Eserleri

1.1. Adı, Doğumu ve Ailesi

Tam adı, Ebü'l-Abbâs Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân el-Hasenî el-Mekkî olup 1232/1817 yılında Mekke-i Mükerrreme'de doğdu. Ailesi Hicâz bölgesinde ilim, irfan ve takva ile tanınmış soylu ailerdendir. Hz. Hasan (r.a.) aracılığıyla Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşan¹⁴ nesebi şu şekildedir:

1- Seyyid Ahmed Dahlân 2- Seyyid Zeynî Dahlân 3- Seyyid Ahmed Dahlân 4- Seyyid Osman Dahlân 5- Seyyid Nimetullah 6- Abdurrahman 7- Muhammed 8- Abdullah 9- Osman 10- Atâyâ 11- Fâris 12- Mustafa 13- Muhammed 14- Ahmed 15- Zeynî Zî'ş-Şe'n 16- Kâdir 17- Abdülvehhab 18- Muhammed 19- Abdürrezzak 20- Ali 21- Ahmed 22- Ahmed 23- Muhammed 24- Zekeriyya 25- Yahya 26- Muhammed 27- Seyyid Abdülkadir Geylânî¹⁵ 28- Mûsâ 29-Ebü Abdillâh 30-Yahyâ ez-Zâhid 31- Muhammed 32- Dâvûd 33-Mûsâ 34- Abdullah 35- Mûsâ el-Cevn 36- Abdullah el-Mahz 37- Hasan el-Müsennâ 38- Hz. Hasan (r.a.) 39- Hz. Ali (r.a.).¹⁶

1.2. Tahsil Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Bazı Özellikleri

Seyyid Dahlân'ın ilimle iştigal eden soylu bir ailede dünyaya gelmesi onu daha küçük yaşlarda ilim tahsil etmeye yönlendirmiştir. Zekâsı ve üstün gayretleri ile akranlarını kısa zamanda geri bırakmıştır. İlk önce Kur'an-ı Kerîm'i ezberleyen Seyyid Dahlân, daha sonra âlet ilimlerini ve şer'î ilimleri öğrenmeye başlamıştır. İlmî anlamda çok sağlam bir altyapıya

¹⁴ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân fi menâkibi seyid Ahmed Zeynî Dahlân*, 13-15; Yusuf İlyân Serkis, *Mu'cemü'l-malbüatî'l-Arabîyyeti ve'l-muarrabe* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 1/990; Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-essbât ve mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşihât ve'l-müselâlat*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 1/390; Aycan, "Dahlân, Ahmed b. Zeynî", 8/416-417.

¹⁵ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 13-14.

¹⁶ Ebü Muhammed Afifüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Ali b. Süleymân el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/264-265.

sahip olan Seyyid Dahlân, şer'î ilimlerde ve dil ilimlerinde yazılmış birçok kitap metnini ezberlemiş, tahsilini tamamlayınca Hicâz bölgesinin sayılı âlimleri arasına girmiştir. Mekke-i Mükerreme'de eğitim faaliyetlerine ve talebe yetiştirme çalışmalarına özen göstermiş hatta ders vermeye aşırı düşkünlüğüyle tanınmıştır. Derslerinde hadis ilmine ağırlık tanımış, Seyyid Dahlân, Sahîh-i Buhârî'ye büyük bir ehemmiyet vermiştir. Bu esere verdiği önem, bir mükellef için Fâtiha Sûresinin namazdaki konumuna benzetilmiştir. Ayrıca kırsal bölgelerde ve en ücra yerlerde kalan çocukları da ilim tahsili için teşvik etmiştir. Belli dönemlerde merkezden uzakta kalanların yanına giderek bizzat kendisi onları takip etmiş ve ihtiyaç duyduğu müderrisleri onlar için istihdam etmiştir. Sadece Şafî mezhebinde değil, diğer mezheplerde de derin bilgi sahibi olmuştur. Özellikle Hanefi mezhebine de vukûfiyeti bilinmektedir. Dönemin yöneticileri bu hususu bildiklerinden dolayı ondan başkasına pek soru sormamışlardır.¹⁷

Seyyid Dahlân, büyük bir âlim ve heybetli bir insan olmasına rağmen hem halk hem de yöneticiler tarafından sevilen bir şahsiyet olarak tanınmıştır. İnsanlardan gelen eziyetlere sabır ve tahammül göstermiştir. Kendisine düşmanlık yapanlara dua ettiğini, çünkü onların bu ham davranışları yüzünden birçok lütfâ eriştiğini söylemiştir. Maddî imkanlarını muhtaçların hizmeti için kullanmış, bu uğurda tüm malını harcamaktan çekinmemiştir. Vefat ettiğinde de dünyalık namına hiçbir şey geride bırakmamıştır. Özellikle talebelerin masraflarını karşılamak için büyük bir borç altına girmiş ve bu konuda kendisini eleştirenlere "Vallahi Harem bölgesi kadar altınım olsaydı yine de bunu talebeler için harcardım. Ben Hz. Peygamber'e (s.a.v.) uyarak bu dünyadan sadece bir kefeneye sahip olarak çıkmak istiyorum" şeklinde cevap vermiştir. Mekke müftülüğü görevini yürütürken talebe yetiştirme, eser telif etme, insanların dertleriyle ilgilenmenin yanında gece ve gündüzün belli zamanlarında vaktini ibadetle de mamur ettiği, çok az uyuduğu ve çok az yemek yediği rivâyet edilmiştir. Kendisinden sadır olan birçok kerametın nakledildiği Seyyid

¹⁷ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 15-26; Serkis, *Mu'cemü'l-matbûat*, 1/990; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/391; Rızâ b. Muhammed Safiyüddîn es-Senûsî, *Devru ulemâi Mekketel-Mükerremete fi hidmeti's-sünneti ve's-süreti'n-nebeviyye* (Medine-i Münevvere: Mecmaü'l-Melik Fehd li Tabaati'l-Mushafi's-Şerîf, ts.), 24.

Dahlân, hayatını Yüce Allah'ın rızasına uygun bir şekilde tanzim etmiş; ilim, ibadet ve telifle dolu bereketli bir hayat sürmüştür.¹⁸

1.3. Hocaları

Seyyid Dahlân ilim tahsilinde bulunduğu süre içerisinde birçok âlimden ders almıştır. Bunlardan bir kısmı, Hac ibadetini yerine getirmek ve belli bir vakit ibadet etmek için Mekke-i Mükerrreme'de ikamet eden âlimler olmuştur. Tespit edilen hocalarının isimleri şu şekildedir:

- 1- Şeyh Osman b. Hasan ed-Dimyâtî eş-Şâfiî el-Ezherî el-Mekkî (öl. 1265/1849)¹⁹
- 2- Şeyh Muhammed Saîd el-Makdisî (öl. ?)
- 3- Şeyh Abdullah b. Abdurrahman Serrâc el-Hanefî (öl. 1264/1848)
- 4- Şeyh Ali Sürur (öl. ?)
- 5- Şeyh Buşra el-Cebertî (öl. 1267/1851)
- 6- Şeyh Hâmid el-Attâr (öl. 1262/1846)
- 7- Seyyid Muhammed el-Ketbî (öl. 1280/1863)
- 8- Şeyh Vecîhüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Kezberî (öl. 1262/1846)
- 9- Şeyh Muhammed İrtedâ Ali Han el-Umerî es-Safevî el-Medârisî el-Hindî (öl. 1270/1854)
- 10- Seyyid Muhammed b. Hüseyin el-Habeşî el-Bâlevî el-Mekkî (öl. 1281/1864)
- 11- Şeyh Yusuf es-Sâvî (öl. 1241/1825)

¹⁸ Abdürrezzak el-Baytâr, *Hilyetü'l-beşer fî tarihi'l-karni's-sâlisi aşer*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 1/182; Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 21-33.

¹⁹ Seyyid Dahlân'ın tüm hocaları içerisinde en çok istifade ettiği ve kendisinden tarikat icâzeti aldığı kişi Şeyh Osman b. Hasan ed-Dimyâtî eş-Şâfiî el-Ezherî el-Mekkî'dir. Kettânî, Seyyid Dahlân'ın hocası ve müşidi için kendi hattıyla yazmış olduğu şöyle bir ifadenin olduğunu söylemektedir: "Muhakkik âlimlerin sonuncusu ve Allah'a vasil olmuş evliyanın güzidesi." Kettânî, *Fihrisül-fehâris*, 2/776. Seyyid Dahlân bu ifadeyi *Merviyât ve icâzât Ahmed b. Zeynî Dahlân* adlı eserinde yazmıştır. Bk. Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Merviyât ve icâzât Ahmed b. Zeynî Dahlân* (Riyad: Riyad Üniversitesi, Yazma eserler Bölümü, 2231), 2b. Seyyid Dahlân'ın hocası Şeyh Osman b. Hasan ed-Dimyâtî, Mısır'dan Mekke'ye hicret etmesini gördüğü şu rüya-ya bağlamıştır: "Ben veli nimetim olan Hz. Hüseyin'in (r.a.) makamındaydım. Sonra Mekke-i Muazzama'ya Mescid-i Haram'a geldiğimi gördüm. Oraya bir ağaç diktim ki, kısa bir sürede ser-pilip Mescid-i Haram içerisinde dal budak sararak meyve verdi." Bu rüyasından sonra Mekke-i Mükerrreme'ye gelen Şeyh Osman b. Hasan ed-Dimyâtî kendisinden en çok istifade eden talebesi Seyyid Dahlân'a şöyle demiştir: "Ey Seyyid Ahmed! O rüyada gördüğüm ağaç sensin. Senin gayretinle ilim yayılacak, herkes senden faydalanacak ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) göz aydınlığı olacaksın." Bk. Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 25-26.

12- Şeyh Ahmed el-Merzûkî el-Mâlikî (öl. 1281/1864)²⁰

1.4. Talebeleri

Seyyid Dahlân pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlardan bir kısmı daha sonra İslâm âleminin değişik bölgelerine gitmiş ve tedrisat ile meşgul olmuştur. Talebelerinin önde gelenlerinin isimleri şu şekildedir:

1- Ebû Bekir el-Habîb Alevî b. Abdirrahman b. Ebî Bekr el-Hüseyinî (öl. 1341/1922)

2- Muhammed Hasan b. Tafaddul Hüseyin el-İlâhâbâdî (öl. 1322/1904)

3- Ahmed Rızâ b. Nakî Ali b. Rızâ Ali el-Birîlvî (öl. 1340/1921)

4- Nûr Ahmed b. Şihabuddîn b. Ömer Bahş el-Emritserî (öl. 1348/1929)

5- Selîm el-Âmidî el-Buhârî ed-Dımaşkî (öl. 1347/1928)

6- Kadir Bahş b. Hasan Ali es-Sehserâmî (öl. 1337/1918)

7- Ebû Muhammed İbrahim b. Abdulalî b. Rahim Bahş el-Ârûyî (öl. 1319/1901)

8- Halil Ahmed b. Mecîd Ali b. Ahmed Ali es-Sehârenfûrî (öl. 1346/1927)

9- Abdülkadir b. Abdillâh b. Hasan el-Ustuvânî (öl. 1314/1896)

10- Muhammed Abdülkebîr b. Ebî'l-Berekât el-Meczûb b. Abdilhâfîz (öl. 1328/1910)

11- Muhammed b. Halîfe el-Mesûdî Ebî Abdillâh (öl. 1313/1895)

12- Muhammed et-Tâhir b. Abdilkebîr b. el-Meczûb el-Fâsî (öl. 1324/1906)

13- Muhammed Alâuddîn b. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz Âbidîn el-Hüseyinî (öl. 1348/1929)

14- Seyyid Muhammed b. Seyyid Abdirrahîm b. Seyyid Mansûr el-Kitâlî (öl. 1328/1910)

15- Muhammed Naîm b. Abdilhakîm b. Abdirrab el-Leknevî (öl. 1341/1922)

16- Habîbürrahman b. İmdâd Ali el-Kâzimî (öl. 1322/1904)

17- Ali b. Hüseyin b. Hûd b. İmâm Ali b. Hasan (öl. ?)²¹

²⁰ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 22; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/390; Abdullah b. Abdurrahman el-Muallimî, *A'lâmü'l-Mekkiyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2000), 1/59.

²¹ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/391; Terâcîm İbere't-Tarih (TİT), "Ahmed Zeynî Dahlân" (Erişim 8 Eylül 2021).

1.5. Tarikat Silsilesi

Seyyid Dahlân'ın tasavvufa intisabı hocası Şeyh Osman b. Hasan ed-Dimyâtî'nin elinde olmuştur. Hocası ve mürşidi Şeyh Osman'dan Halvetiyye, Ayderüsiyye²², Kâdiriyye, Nakşibendiyye ve Şâzeliyye tarikatlarından icâzet almıştır. Kendisinin ifadesine göre mürşidi onu Halvetiyye tarikatının âdâb ve erkânına göre seyr u sülûka tabi tutmuştur.²³ Seyyid Dahlân mürşidi Şeyh Osman'ın dışında Bâlevî seyyidlerinden de tarikat icazeti almıştır.²⁴

Seyyid Dâhlân'ın Halvetiyye Tarikatı Silsilesi:

Şeyh Osman b. Hasan ed-Dimyâtî; Şeyh Abdullah b. Hicâzî b. İbrahim eş-Şerkâvî (öl. 1227/1812); Şeyh Muhammed b. Sâlim b. Ahmed el-Hifnî²⁵ Şeyh Mustafâ b. Kemâliddîn el-Bekrî (öl. 1162/1749); Şeyh Abdülatîf b. Hüsâmeddîn el-Halebî (öl. 1121/1709-10); Edirneli Şeyh Mustafa Efendi (öl. 1129/1717); Şeyh Ali Alaaddîn Karabaş-ı Velî (öl. 1097/1685-86); Şeyh Muslihiddîn Mustafa Çelebi (öl.1072/1661-62); Şeyh İsmâil Çorûmî (öl. 1057/1647); Şeyh Ömer Fuâdî Efendi Kastamonî (öl. 1046/1636-37); Şeyh Muhyiddîn Kastamonî (öl. 1013/1604-05); Şeyh Abdülbâkî İskilibî (öl. 997/1589); Şeyh Hayreddîn Kastamonî (öl. 978/1571); Şeyh Osman Efendi (öl. 976/1569); Şeyh Şâbân-ı Velî (öl. 976/1569);²⁶ Şeyh Hayreddîn Tokâdî (öl. 937/1530); Çelebî Sultan Şeyh Cemâl Halvetî Aksarayî (öl. 899/1494); Pîr Muhammed Bahâeddîn Erzincânî (öl. 879/1474); Seyyid Cemâluddîn Yahya Şîrvânî (öl. 868/1463-4); Pîr Sadreddîn Hiyâvî (öl. 860/1455); el-Hac İzzeddîn Türkmânî (öl. 828/1424); Ahî Mîrem Halvetî (öl. 812/1409); Pîr Ömer el-Halvetî (öl. 800/1397); Ahî Muhammed Harezmi (öl. 780/1378); Şeyh İbrahim Zâhid el-Gilânî (öl. 700/1301); Seyyid Cemâleddîn Tebrizî

²² Daha çok Yemen'e özgü bir tarikat olan Ayderüsiyye hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Ayderüsiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/234.

²³ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 13-14.

²⁴ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 23.

²⁵ Kardeşi; Yusuf b. Sâlim b. Ahmed el-Hifnî (ö. 1181/1767) ile karıştırılmaması gerekmektedir. Şeyh Yusuf el-Hifnî kardeşi Şeyh Muhammed el-Hifnî ile aynı hocalardan ders almıştır. Her ikisinin de tarikatta en meşhur mürşidleri Şeyh Mustafâ el-Bekrî'dir. Bk. Muhammed Halil el-Murâd el-Hüseynî, *Silkü'd-dürrer fi a'yânî'l-karnî's-sâni aşer* (b.y.: Dâru İbn Hazm, 1988), 3/241.

²⁶ Ramazan Muslu, *Mustafa Kemâleddîn Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Erkam yayınları, 2005), 21,30; Halim Gül, "Halveti-Şâbânî Şeyhi Mustafa Kemâleddîn Bekrî ve Hediyyetül-Ahbâb Adlı Eseri", *I. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu*, ed. Burhan Baltacı- Ahmet Özdemir (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2012), 2/258.

(öl. 672/1273); Şeyh Şihâbüddîn et-Tebrîzî (öl. 652/1254); Şeyh Rükneddîn Sincâsî (Sücâsî) (öl. 628/1231); Şeyh Kutbüddîn el-Ebherî (öl. 572/1177); Şeyh Ebu'n-Necîb Abdülkâhir es-Sühreverdî (öl. 563/1168); Şeyh Ömer el-Bekrî (öl. 487/1094); Kâdı Vecîhuddîn Ömer el-Bekrî (öl. 442/1050); Muhammed Dîneverî (öl. 370/981); Mîmşâd ed-Dîneverî (öl. 299/911); Cüneyd el-Bağdâdî (öl. 297/909); Seriyü's-Sakatî (öl. 251/865); Ma'rûf el-Kerhî (öl. 200/815-16 [?]); Dâvûd-i Tâî (öl. 165/781); Habîb-i Acemî (öl. 130/748); Hasan el-Basrî (öl. 110/728); Hz. Ali (r.a.); Hz. Muhammed (s.a.v.).²⁷

1.6. Vefatı

Seyyid Dahlân, 1303/1886 sonu Zilhicce ayında vefatına yakın bir zaman kala Mekke-i Mükerrreme'de bulunan tüm aile efradını yanına alarak Medine-i Münevvere'ye gitmiştir. Vefatından kısa bir süre önce bazı sevenlerine "yirmi seneden beri Cenâb-ı Hakk'a dua ederim ki kabrim Medine-i Münevvere'de ceddimin yanında olsun. Nasıl olacağını bilmezdim. Ama bugün Yüce Allah bunu lütfetmiştir. Artık âhirete irtihâl zamanı gelmiştir" diyerek onlarla bir nevi vedalaşmıştır. Ailesine, akrabasına ve sevenlerine vasiyetini de açıklayan Seyyid Dahlân, 1304/1886 yılının başlarında Muharrem ayının sonlarında Medine-i Münevvere'de vefat etmiştir.²⁸

1.7. Eserleri

Seyyid Dahlân yoğun tedris faaliyetleri ile beraber çeşitli alanlarda birçok eser kaleme almıştır. Eserlerinin bir kısmı hacimli olmakla beraber bir bölümü de küçük risâlelerden oluşmaktadır. Bu risâlelerin önemli bir kısmı ise çeşitli ilimlerde farklı âlimlerin eserlerine yapılan şerh ve hâşiyelerden meydana gelmektedir. Daha hayattayken bizzat kendisi eserlerinin bir kısmını Mısır'da bir kısmını da Mekke-i Mükerrreme'de basmıştır. Eserlerinin bir bölümü de vefatından sonra basılmıştır. Eserlerini

²⁷ Semih Ceyhan, "Harîrîzâde'ye Göre Şeyh Şabân-ı Veli ve Şa'baniyye Yolu", *Hoca Ahmed Yesevî'den Şeyh Şabân-ı Veli ve Sonrası Türk Düşünce Hayatı* (Kastamonu: Kültür Konseyi, 2018), 254; Öncel Demirdağ, "Çerkeşi Mustafa Efendi ve Çerkeşiyye Tarikatı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Haziran 2019), 142. Silsilenin tamamı Seyyid Dahlân'ın *Merviyât ve icâzât Ahmed b. Zeyni Dahlân* adlı eserinde yer almaktadır. Bk. Dahlân, *Merviyât ve icâzât Ahmed b. Zeyni Dahlân* (Yazma eserler Bölümü, 2231), 2b-3a.

²⁸ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 46-47; Aycan, "Dahlân, Ahmed b. Zeyni", 417.

sıralayan kaynaklardan bir kısmının bazen aynı kitabın ismini az farkla verdiği görülmüştür. Ancak hiçbir kaynak eserlerinin tümünü bir arada zikretmemiştir. Bu çalışmada mümkün merteye tüm eserleri bir arada sunulmaya çalışılmıştır. Tek ciltte basılan eserleri bir kitap kabul edilirse ismi tespit edilenlerin sayısının altmış dört olduğunu söylemek mümkündür. Eserleri ulaşılanlar ve ulaşılamayanlar şeklinde iki ana bölüme ayrılmıştır. Ulaşılan eserleri ilim dallarına göre sıralanmış, haklarında kısa bilgi verilmeye çalışılmıştır. Ulaşılamayan eserleri de sıralanmış ve dipnotlarda onları yazan kaynaklar zikredilmiştir.

1.7.1. Ulaşılan Eserler:

a. Tasavvuf

1- *Teyşîru'l-usûl ve teshîlü'l-vüsûl li mârifeti'r-Rabbi ve'r-Resûl*²⁹

Kitabın adını, *Takrîbu'l-usûl li teshîli'l-vüsûl li mârifeti'r-Rabbi ve'r-Resûl* şeklinde kaydedenler de olmuştur. Eserde tasavvufî kavramlar izah edilmiş, bazı mutasavvıfların kapalı kalan bir kısım sözlerinin açıklanmasının yanı sıra bir müridin takınacağı kimi edepler üzerinde durulmuştur. Kitap değişik zamanlarda ve farklı yayınevleri tarafından basılmıştır.³⁰

2- *Tenbîhü'l-gâfilîn muhtasarü Minhâci'l-'âbidîn*

İmam Gazzâlî'ye (öl. 505/1111) ait *Minhâcü'l-'âbidîn* adlı eserin kısaltmasıdır. Kitabın matbu bir nüshasına ulaşamadık. Eserin yazma nüshası ise Riyad Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler bölümünde 1313 numarada kayıtlıdır, 91 varaktır.³¹

3- *Risâletün fî cevâzi't-tevessül*

Bu risâlede Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ile tevessülün meşruiyeti, kabri-î şerîfinin ziyaret edilmesinin cevazı ve gerekliliği işlenmiştir. Kitabın baskısı vardır.³²

b. Dil, Gramer

1- *el-Ezhârü'z-Zeyniyye fî şerhi metni'l-Elfiyye*

²⁹ Serkîs, *Mu'cemü'l-matbûat*, 1/990.

³⁰ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Teyşîru'l-usûl ve teshîlü'l-vüsûl li mârifeti'r-Rabbi ve'r-Resûl* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1349/1930).

³¹ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Tenbîhü'l-gâfilîn muhtasarü Minhâci'l-'âbidîn* (Riyad: Riyad Üniversitesi, Yazma eserler Bölümü, 1313).

³² Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Risâletün fî cevâzi't-tevessül* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1435/2014).

Bu eserinde İbn Malik'in (öl. 672/1274) nahiv ilmine dair meşhur kitabını şerh etmiştir.³³

2- *Risâletün fi fenni'l-vad'*

Vaz' ilmine dair yazdığı bu risâle Riyad Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler bölümünde 1578 numarada kayıtlıdır, 8 varaktır.³⁴

3- *Mecmûu hamsi resâil*

Beş risâlesi bir arada basılarak *Mecmûu hamsi resâil* adını almıştır.³⁵ Beş risâle şunlardır: *Hâşiyetün 'alâ metni's-Semerkandîyye*; Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî'nin (öl. 888/1483) İstiare sanatına dair risâlesini açıklamıştır. *Risâletün fi'l-istiârât*; kendisinin istiare sanatına dair yazmış olduğu bir risâledir. *Risâletün müteallikatün bi "câe zeydun"*, Nahiv ilmine dair bir risâledir. *Risâletün fi'l-mebniyyât*; yine nahiv ilmine dair bir risâledir. *Risâletün fi beyâni enne'l-ilme min eyyi'l-makûlât*, beyan ilmine dair risâlesidir.³⁶

4- *Şerhu'l-Âcurrûmiyye*

İbn Âcurrûm'un (öl. 723/1323) kitabını şerh eden Seyyid Dahlân'ın bu eseri de birçok kez basılmıştır.³⁷

5- *Risâletün fi'l-belâğâ*

Belâğat ilmine dair küçük bir risâledir. Riyad Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler bölümünde 2322 numarada kayıtlı olan bu risâle 3 varaktır.³⁸

c. Akaid

1- *Esne'l-metâlib fi necâti Ebî Tâlib*

Ebû Tâlib'in iman üzere vefat ettiğini delillerle ispatlamaya çalıştığı eseridir. Kitap matbudur.³⁹

2- *ed-Dürerü's-seniyye fi'r-reddi 'ale'l-Vehhâbiyye*

³³ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *el-Ezhârü'z-Zeyniyye fi şerhi metni'l-Elfiyye* (Mekke: Matbaatü'l-Miriyye, 1892).

³⁴ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Risâletün fi fenni'l-vad'* (Riyad: Riyad Üniversitesi, Yazma eserler Bölümü, 1578).

³⁵ İlk bakışı 1311/1893 yılında yapılmış olup *Risâletün fi beyâni enne'l-ilme min eyyi'l-makûlât* adlı eseri dışında diğer dört eseri beraber basılmıştır. Bk. Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Mecmûun müştemilün alâ erbai resâil* (Mekke: el-Matbaatü'l-Miriyye, 1311/1893).

³⁶ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Mecmûu hamsi resâil* (Mısır: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009).

³⁷ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Şerhu'l-Âcurrûmiyye* (Beyrut: Şirketu Dârü'l-Meşâri', 1435/2014).

³⁸ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Risâletün fi'l-belâğeti* (Riyad: Riyad Üniversitesi, Yazma eserler Bölümü, 2322).

³⁹ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Esne'l-metâlib fi necâti Ebî Tâlib*, thk. Hasan b. Ali es-Sekkâf (Amman: Dârü'l-İmâm en-Nevevi, 1428/2007).

Vehhâbilerin Ehl-i Sünnet inancına ters düşen görüşlerine reddiye amaçlı yazılan eser, farklı ülkelerde ve farklı yayın evleri tarafından defalarca basılmıştır.⁴⁰

3- *Risâletün fî keyfiyyeti'l-münâzarât maa's-Şî'a ve'r-reddi 'aleyhim*
Şî'a'yı tenkid ettiği bu risâlede özellikle onların sahâbe-i kirâm hakkındaki sapkın görüşlerini eleştirmiştir.⁴¹

4- *Fitnetü'l-Vehhâbiyye*

Muvahhid müminleri şirkle itham eden ve onlara büyük zulümlerde bulunan Vehhâbilerin kendileri dışındaki Müslümanlara karşı tutumlarını ve hatalarını ortaya çıkarmak için yazılan bir eserdir.⁴²

5- *Fethu'l-cevâdi'l-mennân 'ale'l-'akîdeti'l-müsemmâti bi Feyzi'r-Rahmân*
Ehl-i Sünnet akidesine göre bazı konuların kolay bir usulle anlaşılması için yazılan bir risâledir.⁴³

6- *Ukûdu'd-dürer fî tahkiki'l-kavli bi'l-Mehdiyyi'l-müntazar*

Mehdî'nin zuhuru ile ilgili rivâyetlerde geçen alâmetlerin incelendiği bu risâle yedi varaktan oluşmaktadır. Riyad Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler bölümünde 843 numarada kayıtlıdır.⁴⁴

d. Tarih, Siyer

1- *es-Sîretü'n-nebeviyye ve'l-âsârü'l-Muhammediyye*

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) siyerini ihtiva eden bu eser çok rağbet görmüş ve defalarca basılmıştır. İlk basımı iki cilt halinde daha sonraları ise üç cilt halinde olmuştur.⁴⁵

2- *Târîhu'd-düveli'l-İslâmiyye bi'l-cedâvili'l-mardiyye*

Seyyid Dahlân bu eserde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) kendi zamanına kadar hüküm sürmüş halife ve devlet adamlarının bir kısmının doğum

⁴⁰ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *ed-Dürerü's-seniyye fi'r-reddi 'ale'l-Vehhâbiyye* (Kahire: Matbaatü'l-Behiyye, 1299/1882).

⁴¹ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Risâletün fî keyfiyyeti'l-münâzarati ma'a's-Şî'a ve'r-reddi 'aleyhim* (Mısır: Matbaatü's-Seâde, 1323/1905).

⁴² Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Fitnetü'l-Vehhâbiyye* (İstanbul: Işık Kitabevi, 1978).

⁴³ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Fethu'l-cevâdi'l-Mennân 'ale'l-'akîdeti'l-müsemmâti bifeyzi'r-Rahmân* (Hudeyde: Dârü'l-Eşâireti li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1438/2017).

⁴⁴ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Ukûdu'd-dürer fî tahkiki'l-kavli bi'l-Mehdiyyi'l-müntazar* (Riyad: Riyad Üniversitesi, Yazma eserler Bölümü, 843).

⁴⁵ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve'l-âsârü'l-Muhammediyye* (Mısır: Matbaatü'l-Vehbiyye, 1293/1876).

tarihi, hükümünün başlama tarihi, vefatı, yaşı ve hüküm müddeti hakkında bilgi vermektedir.⁴⁶

3- *el-Fütûhâtü'l-İslâmiyye ba'de muđiyyi'l-fütûhâti'n-nebeviyye*

Kitap, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) vefatından sonra Hz. Ebûbekir (r.a.) döneminde Hz. Üsâme (r.a.) ordusunun seferinden başlamış, asrın sultanı olarak nitelendirdiği Sultan II. Abdülhamid dönemine kadar fetih hareketlerini ve diğer milletlerle Müslümanlar arasında geçen mücadeleleri ele almıştır.⁴⁷

4- *el-Fethu'l-mübîn fi fezâili'l-hulefâi'r-râşidîn*

Sahabe-i kirâmın, özellikle râşid halifelerin faziletini anlatmaktadır.⁴⁸

5- *Hulâsatü'l-keâm fi beyâni ümerâi'l-beledi'l-harâm*

Seyyid Dahlân'ın çalışmamızın bir bölümüne konu olan bu kitabı, Mekke-i Mükerrreme'nin tarihi ve yöneticileri hakkında çok değerli bilgiler vermektedir. 19. yüzyılda Hicâz bölgesinde yaşanan siyasi çekişmeleri, Vehhâbî hareketinin faaliyetlerini bizzat takip etmesi ve bu hususların başka bir kitapta bu şekilde yer almaması eserinin önemini göstermektedir.⁴⁹ Eser, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) tarafından Mekke valisi olarak atanan Attâb b. Esîd'ten (r.a.) başlamış en son Mekke Şerifi Avnürrefik'in (öl. 1322/1904) emirliği, Mısır hıdivi İsmail Paşa'nın (öl. 1296/1879) azli ve oğlu Muhammed Tevfik Paşa'nın (öl. 1310/1892) onun yerine atanmasını konu almıştır. Eser Mekke-i Mükerrreme ile ilgili iki önemli konu üzerinde de durmuştur. Birincisi; Karmatîlerin ortaya çıkışı, bilhassa Mekke-i Mükerrreme'de yaptıkları kıyımlar anlatılmıştır. İkincisi: Vehhâbîlerin ortaya çıkışı Arap yarımadasında Müslümanlara uyguladıkları baskı ve kıyımlar aktarılmış, Ehl-i Sünnet dışı görüşleri eleştirilmiş, özellikle tevessülü inkâr konusundaki fikirleri delillerle çürütülmeye çalışılmış ve bu düşünce üzerinden Müslümanların tekfir edilmesinin yersizliği zikredilmiştir.⁵⁰

⁴⁶ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Târîhu'd-düveli'l-İslâmiyye bi'l-cedâvili'l-mardiyye* (Kahire: Matbaatü'l-Behiyye, 1306/1888).

⁴⁷ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *el-Fütûhâtü'l-İslâmiyye ba'de muğiyyi'l-fütûhâti'n-nebeviyye* (Mısır: Matbaatü's-Seâde, 1330/1912).

⁴⁸ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *el-Fethu'l-mübîn fi fezâili'l-hulefâi'r-râşidîn* (Mısır: y.y., 1304/1885).

⁴⁹ Dahlân, *Târîhu eşrâfi'l-Hicâz*, 83-86; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/191; Aycan, "Dahlân, Ahmed b. Zeynî", 8/416.

⁵⁰ İlk baskısı için bk. Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm* (Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1305); Bu çalışmada esas alınan tahkikli baskı için bk. Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî

e. Diğer Eserler**1- Mervıyyât ve icâzât Ahmed b. Zeynî Dahlân**

Seyyid Dahlân'ın Ba'leviyye ve Halvetiyye yolundan aldığı icazetlerin anlatıldığı dört varaktan oluşan bir risâledir. Riyad Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler bölümünde 2231 numarada kayıtlıdır.⁵¹

2- Risâletün bürrizet 'ale'l-a'yân fî ebhâ hulle müte'allikatün bi fenni'l-cebri ve'l-mukâbele

Cebir ve mukabeleye, matematiksel hesaplamalara dair olan bu risâlesi 24 varak olup Riyad Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler bölümünde 1577 numarada kayıtlıdır.⁵²

3- el-Âsâr fî'l-İstimtâr

Seyyid Dahlân'ın özellikle yağmur duası esnasında verdiği hutbelerin toplandığı eserdir.⁵³

4- Mecmûun müstemilün alâ erbai resâil

Namaz ile ilgili dört risâledir. *Risâletün fî'z-zecri an terki's-salâ*; namazı terk etmenin kötü sonuçlarını anlatan bir risâledir. *Risâletün fî fadli salâti'l-cemâati mutlakan*, cemaatle namaz kılmanın faziletini konu edinmiştir. *Risâletün fî't-terğîbi fî cemâati'l-işâ ve's-subh*, yatsı ve sabah namazlarının cemaatle kılınmasındaki üstünlükleri bildirmiştir. *Risâletün fî't-terğîbi fî salâti'l-cemâati mine'l-me'sûri ani's-selefi's-sâlih*, selefin cemaatle namaz kılınması hakkındaki tavsiyelerini içermiştir.⁵⁴

5- Menhelü'l-'atşân 'alâ Fethi'r-Rahmân fî tecvîdi'l-Kur'ân

Tecvîd ilmine dair risâledir.⁵⁵

6- Risâletü'n-nasr fî zikri vakti salâti'l-'asr

İkinci namazının vakti hakkında yazılmış bir risâledir.⁵⁶

Dahlân, *Hulâsatü'l-kelâm fî beyâni ümerâi'l-beledi'l-harâm*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed el-Mısrî-Re'fet Abdulaziz (Pakistan: el-Mektebetü'ş-Şâzeliyye, ts.)

⁵¹ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Mervıyyât ve icâzât Ahmed b. Zeynî Dahlân* (Riyad: Riyad Üniversitesi, Yazma eserler Bölümü, 2231).

⁵² Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Risâletün bürrizet 'ale'l-a'yân fî ebhâ hulle müte'allikatün bi fenni'l-cebri ve'l-mukâbele* (Riyad: Riyad Üniversitesi, Yazma eserler Bölümü, 1577).

⁵³ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *el-Âsâr fî'l-İstimtâr* (Mısır: Matbaatü Medresete Validete Abbâsi'l-Evvel, 1329/1911).

⁵⁴ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Mecmûun müstemilün alâ erbai resâil* (Beirut: el-Mektebetü's-Sekâfiyye, ts.)

⁵⁵ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Menhelü'l-'atşân 'alâ Fethi'r-Rahmân fî tecvîdi'l-Kur'ân* (Mısır: Matbaatü'ş-Şerefiyye, 1298/1881).

⁵⁶ Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî Dahlân, *Risâletü'n-nasr fî zikri vakti şalâti'l-'aşr* (Mısır: Matbaatü'l-Meymeniyye, 1396/1976).

1.7.2. Ulaşılamayan Eserler:

- 1- Risâletün fi'r-reddi 'ale'ş-Şeyh Süleymân Efendî⁵⁷
- 2- Risâletün fî ma'nâ kavlihi Teâlâ- ve mâ esâbeke min hasenetin fe minellâh⁵⁸
- 3- Tabakâtü'l-'ulemâ'⁵⁹
- 4- el-Fevâidü'z-Zeyniyye fî şerhi'l-Elfiyye li's-Süyûtî⁶⁰
- 5- Telhîsu'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye ve Şerhu Şeyhi'l-İslâm⁶¹
- 6- Risâletün tefûku 'ukûde'l-leâlî⁶²
- 7- Risâletün ke'z-zehebi'l-ibrîz ve'l-lecîni'l-mesbûk fî beyânî'l-makâ-mati ve keyfiyyeti's-sülûk⁶³
- 8- Telhîsu üsdi'l-gâbe⁶⁴
- 9- Telhîsu'l-İsâbe fî ma'rifeti's-sahâbe⁶⁵
- 10- Risâletün fî tafdüli Seyyidinâ Ebî Bekrin 'alâ bakiyyeti's-sahâbe⁶⁶
- 11- Muhtasarü'l-Meşrû'i'r-reviyy fî menâkibi's-sâde Âl-i Bâ'alevî⁶⁷
- 12- Duâü'l-Buhârî ve tarîkatu sadâtinâ Bâlevî⁶⁸
- 13- Târihun ebhâ mine'l-'ayn fî binâi'l-Ka'beti ve meâsiri'l-Haremeyn⁶⁹
- 14- Târihu'l-Endelüs⁷⁰
- 15- İrşâdü'l-'bâd fî fedâili'l-cihâd li'l-hâdîri ve'l-bâd⁷¹
- 16- Tahrîrât 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî ve Şeyhzâde⁷²
- 17- Kitâbâtün 'ale'l-kütübî's-sitte el-câmi'ati li turûki's-sa'âde⁷³
- 18- Kitâbetün fi'r-reddi 'alâ'l-İsmâ'iliyye ve gayrihim min ehli'd-dalâli ve'l-bide⁷⁴

⁵⁷ Şafii fikhına dair küçük bir risâle olduğu söylenmiştir. Bk. Serkis, *Mu'cemü'l-matbûat*, 1/991.

⁵⁸ Serkis, *Mu'cemü'l-matbûat*, 1/991.

⁵⁹ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/391; Muallimî, *A'lâmü'l-Mekkiyyîn*, 1/59.

⁶⁰ Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/191.

⁶¹ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 17.

⁶² İmâm Gazzâlî'nin İhyâu ulumiddîn adlı eserinde yer alan şükür bölümünü özetlemiştir. Bk. Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 17.

⁶³ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 17.

⁶⁴ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 18.

⁶⁵ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 18.

⁶⁶ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 18.

⁶⁷ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/391.

⁶⁸ Serkis, *Mu'cemü'l-matbûat*, 2/1224.

⁶⁹ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 18.

⁷⁰ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 18.

⁷¹ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 18.

⁷² Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 18.

⁷³ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/391.

⁷⁴ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 19.

- 19- Te'yîdü'l-'asri'l-evvel 'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-A'zâmî'l-mübeccel⁷⁵
- 20- Risâletün fi'l-farki beyne mezhebi Ehli's-sünneti ve gayrihim fi halki'l-e⁶al⁷⁶
- 21- Risâletün fi ru'yeti'l-Bârî zi'l-Celâl⁷⁷
- 22- Kitâbetun 'alâ İbn Akîl⁷⁸
- 23- Takrîrât 'alâ'l-Eşmûnî ve's-Sabbân aleyh⁷⁹
- 24- Meşâriku'l-envârî's-seniyye bi-fezâ'ili zürriyyeti hayri'l-beriyye⁸⁰
- 25- Risâletün fi'l-besmele⁸¹
- 26- Kitâbetün 'alâ 'ukûdi'l-cumân⁸²
- 27- Takrîrât 'ale's-Sa'd⁸³
- 28- Hâşiyetü'l-Bünâni'l-Humâm⁸⁴
- 29- Risâletün saġġretun câmi'atun li'l-merâm⁸⁵
- 30- Risâletün fi cevâbi suâlin rufi'a leh fi husûsi't-tevâcudi hâle'z-zikri ve'r-reksi leh⁸⁶
- 31- Risâletün fi'l-ba'si ve'n-nüşûr⁸⁷
- 32- Risâletün fi fedâilî'l-ilmî'l-vârideti fi'l-kitâbi ve'l-hadîsi'l-me'sûr⁸⁸
- 33- Risâletün fi siyaġi salavât 'alâ Seyyidi'l-kevneyn⁸⁹
- 34- Şerhun 'alâ's-siġati'l-mensûbet li seyyidi Abdilkâdiri'l-Ceylânî⁹⁰
- 35- Risâletün fi'r-reddi 'alâ ba'di ehli'z-zeyġi ve'l-bid'ati ve'd-dalâl⁹¹
- 36- Risâletün 'ale'l-muhâmî lehü mimmen yentedübü ennehü min 'ulemâi'l-ekyâl⁹²

⁷⁵ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 19.

⁷⁶ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 19.

⁷⁷ Muhammed Masum b. Sâlim es-Semarrânî es-Sefâtûnî, *Hâşiyetü Teşviki'l-Hallân alâ Şerhi'l-Âcurûmiyyeti li's-Seyyid Ahmed Zeynî Dahlân* (Mısır: Matbaatü isâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâühü, 1303/1886), 3;

⁷⁸ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 19.

⁷⁹ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 19.

⁸⁰ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 21.

⁸¹ Sefâtûnî, *Hâşiyetü Teşviki'l-Hallân*, 3.

⁸² Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 19.

⁸³ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 19.

⁸⁴ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 19.

⁸⁵ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 19.

⁸⁶ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 20.

⁸⁷ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 20.

⁸⁸ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 20.

⁸⁹ Sefâtûnî, *Hâşiyetü Teşviki'l-Hallân*, 3.

⁹⁰ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 20.

⁹¹ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 20.

⁹² Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 20.

- 37- Hâşiyetün 'ale'z-Zebed li İbn Reslân⁹³
 38- Hâşiyetün 'alâ şerhi'd-dimâ'⁹⁴
 39- Hâşiyetün 'alâ Abderraûf 'alâ muhtasari'l-îzâh⁹⁵

2. Seyyid Ahmed Bin Seyyid Zeynî Dahlân'ın Hulâsâtü'l-Kelâm Fî Beyâni Ümerâi'l-Beledi'l-Harâm Adlı Eserinde Tevessül Hakkındaki Görüşleri

Seyyid Dahlân'a göre tüm tevessül çeşitleri meşrudur. Semhûdî'den (öl. 911/1506) nakille kendisiyle tevessül yapılmak istenen şahsın değerine göre kişinin ihtiyacının giderileceğini aktarır. Hadis-i şerîfte anlatıldığı üzere⁹⁶ mağaraya sığınanların yaptıkları gibi amellerle tevessül nasıl meşru ise Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ile yapılacak tevessül de ona göre meşrudur, hatta amelle yapılan tevessülden yeğdir.⁹⁷ Çünkü Hz. Peygamber'de (s.a.v.) bulunan peygamberlik vasfı ve diğer faziletler diğer tüm müminlerin sâlih amellerinden daha üstündür. Aynı zamanda hayatta olması ya da vefat etmiş olması bu durumu değiştirmemektedir. Nitekim tevessül eden kişi onun peygamberlik vasfıyla Allah'tan istemektedir. Daha sonra sâlih amellerin araz olmasına rağmen onlarla tevessül edilebilir inancında olanlara, sâlihler, veliler, peygamberler ve özellikle de kemâlâtın zirvesinde olan Hz. Peygamber'le (s.a.v.) tevessülün evlâ olduğunu anlatmıştır. Ancak tevessülün edep dairesi içinde olmasının lüzumunu ve yanlış anlaşılabilir lafızlardan uzak durulmasının gerektiğini de aktarmıştır.⁹⁸ Nasların delaleti ve ümmetin selefinin uygulamalarının neticesinde Hz. Peygamber (s.a.v.) ile tevessül, ondan şefaât isteme ve onu ziyaret etmenin meşru olduğunu söylemiştir. Ona göre bu uygulamalar meşru olmanın ötesinde Yüce Allah'a yakınlık kazandıran en önemli davranışlardandır. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) ile sadece sağlığında iken veya vefat ettikten sonra tevessül edilmemiştir. Daha o yaratılmadan önce onunla tevessül edilmiş ve kıyamet gününde de yine

⁹³ Eser tamamlanmamıştır. Bk. Sefâtünî, *Hâşiyetü Teşvîki'l-Hallân*, 3.

⁹⁴ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 21.

⁹⁵ Dimyâtî, *Nefhatü'r-Rahmân*, 21.

⁹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *Sâhihu'l-Buhârî*, thk. Ebu Suheyb el-Kermî (Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998), "İcâre", 12 (No. 2272).

⁹⁷ Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali el-Hasenî es-Semhûdî, *Hulâsati'l-vefâ bi ahbâri dâri'l-Mustafâ* (Şam: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1973), 1/108.

⁹⁸ Dahlân, *Hulâsati'l-keâm*, 333.

onunla tevessül edilecektir. Onun ifadelerine göre tevessülü reddedenler ortalığı bulandırma çabası içine girmiş ve tevessül ile ilgili delilleri müminlerden perdelemeye çalışmış müfterilerdir.⁹⁹

Seyyid Dahlân tevessüle karşı çıkanların, bilhassa kendi döneminde bu konudaki aşırılıkları ile bilinen Vehhâbilerin, bazı nasları anlayamadığı, ya da yanlış yorumladığı için bu duruma düştüklerini söylemektedir. Ona göre Muhammed b. Abdülvehhâb gibi tevessüle karşı çıkanlar ve tevessül ettikleri için Müslümanları tekfir edenler, müşrikler hakkında inen; “*Sadece bizi Allah’a yaklaştırmaları için onlara tapıyoruz*”¹⁰⁰ gibi âyet-i kerîmeleri¹⁰¹ haksız bir şekilde müminlere de teşmil etmektedirler. O, müşrikler hakkında nazil olan benzeri âyet-i kerîmelerin muvahhid müminlere hamledilmesine karşı çıkmaktadır. Bu gibi naslardan yola çıkarak enbiya, evliya veya sâlih kişilerle tevessülde bulunanların şirke girdiklerini hatta Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kabrini ziyaret edenlerin de şirke girdiğini iddia etmelerini batıl bir iddia olarak görmektedir. Bu iddiaların yersiz ve dayanaktan yoksun olduğunu söylemektedir. Kendi ifadesine göre bu savlar genellikle Haricilerin ve onlardan etkilenenlerin ortak görüşü olmuştur.¹⁰² Nitekim Abdullah b. Ömer (r.a.) Hariciler hakkında “Onlar, kâfir ve müşrikler hakkında inen âyetleri muvahhid müminlere hamledenlerdir” demiştir.¹⁰³

Seyyid Dahlân müminlerin herhangi bir peygamberi veya veliyi ilah olarak görmediğini, onlara ibadet etmediğini bilakis onları Cenâb-ı Hakk’ın taht-ı tasarrufunda ve ona muhtaç kullar olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. Onların Yüce Allah’tan bağımsız herhangi bir zararı defetme, menfaati celp etme veya tesirde bulunma gibi güçleri olamaz. Ancak Yüce Allah’ın sevdiği, seçkin kulları olduğu için onların bereketi ile Yüce Allah’ın rahmeti umulmaktadır. Bunun meşruiyetine dair çok sayıda âyet-i kerîme ve hadis-i şerîf bulunmaktadır. Onların dile getirdiği âyet-i kerîmelere dikkatle bakıldığında müşriklerin putlara ibadet ettiği ve onları ibadete layık ilahlar şeklinde telakki ettikleri açıkça görülmektedir. Seyyid Dahlân, müşriklerin şirke düşmelerine bu inançlarının

⁹⁹ Dahlân, *Hulâsatü'l-kelâm*, 331.

¹⁰⁰ Zümer 39/3.

¹⁰¹ Cin 72/18; Ahkâf 46/5-6; Şuaarâ 26/213; Yûnus 10/106; Ra’d 13/14; Fâtür 35/13-14; İsrâ 17/56-57.

¹⁰² Dahlân, *Hulâsatü'l-kelâm*, 314-316.

¹⁰³ Buhârî, “Kitâbu istitâbeti’l-mürteddîn”, 6.

neden olduğunu söylemektedir. Belirttiğine göre putların herhangi bir zararı engelleme veya menfaati sağlama gibi bir güçlerinin olmadığı ortaya çıkınca müşrikler bu sefer "Allah'a yaklaştırdıkları için onlara ibadet ettikleri" savına yapışmışlardı. Halbuki müminler Allah'tan başka bir ilah veya tapılacak bir mabud olmadığına inanırlar.¹⁰⁴

Seyyid Dahlân tevessüle karşı çıkanların sedd-i zerâi¹⁰⁵ cinsinden bunu yaptıklarını iddia etmelerinin vahim bir yanlış olduğunu söylemektedir. Yani tevessülü reddedenlerin, tevessülle amel edenlerin maksatlarının teberrük olduğunu ve hakiki tesiri Yüce Allah'a verdiklerini bildiklerini ancak insanların şirke düşmelerinden korktukları için karşı çıktıklarını ileri sürmelerinin doğru bir yaklaşım olmadığını beyan etmektedir. Çünkü tevessülle amel eden âlimleri ve diğer sıradan insanları sırf seddi zerâi için tekfir etmelerini çok tehlikeli bir durum olarak görmektedir. Ona göre tevessülde yanlış anlamaya yol açacak ifadeler ve hareketler varsa yapılacak şey müminleri uyarmaktır, onları küfürle itham etmek değildir.¹⁰⁶ Bu fikirlere sahip olan Seyyid Dahlân, *Hulâsatü'l-kelâm fi beyâni ümerâi'l-beledi'l-harâm* adlı eserinde vesilenin meşruiyetini ispat eden bazı deliller sunmuştur. Aşağıda onları tasnif ederek vermeye çalışacağız.

a- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve Hz. Adem'in Tevessülü

1- Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) namaza niyet edip evden çıktığında "Allah'im! Senden talep edenlerin hakkı için ve sana olan şu yürüyüşümün hakkı için senden talep ediyorum"¹⁰⁷ şeklindeki duası tavsiye mahiyetindedir. Her mümin kul ile tevessül yapılabileceğini göstermektedir.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Dahlân, *Hulâsatü'l-kelâm*, 314-316.

¹⁰⁵ "Sedd-i Zerâi, Şer'i şerîfe göre sakıncalı sonuçlara götürmesi kesin veya kuvvetle muhtemel olduğunda mubah fiillerin yasaklanması anlamında fıkıh usulü terimidir." İbrahim Kâfi Dönmez, "Sedd-i Zerâi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/277.

¹⁰⁶ Dahlân, *Hulâsatü'l-kelâm*, 326.

¹⁰⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mace*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî 1972), "Mesâcid" 14, (No:778); İmam Ahmed bin Hanbel, *Müsned* thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 17/247-248, (No. 11156); Hadis hakkında zayıf hükmünü verenlere karşın, Ebû Bekr İbn Huzeyme (ö. 311/924) hadisi sahih kabul etmiş Ebû Muhammed Zekiyüddîn el-Münzirî (ö. 656/1258) Ebü'l-Fazl Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404) ve birçok hadis âlimi de hasen olarak değerlendirmişlerdir. Bk. Zekeriyâ Güler, "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri (Tahric ve Değerlendirme)", *İLAM Araştırma Dergisi* 2/1 (1997): 99-101.

¹⁰⁸ Dahlân, *Hulâsatü'l-kelâm*, 316-317.

2- Fatıma binti Esed'in (r.anhâ) vefatından dolayı Hz. Peygamber (s.a.v.) çok üzülmüş ve defin işlemleri ile kendisi ilgilenmişti. Annesinden sonra kendisine annelik yatığını belirtmiş, sonra yanı başında durarak Yüce Allah'tan onu affetmesini, ona merhamet etmesini istemişti. Seyyid Dahlân Hz. Peygamber'in (s.a.v.) duasını, "peygamberinin ve ondan önce gelen peygamberlerin hakkı için" ifadesi ile bitirmesini tevessülün delillerinden saymıştır.¹⁰⁹ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisinden önce gönderilen peygamberlerin hakkı için Yüce Allah'tan talepte bulunması, sağ olsun veya vefat etmiş olsun "hak" ile tevessül etmenin caiz olduğunu göstermektedir.¹¹⁰ Ehl-i Sünnet inancında hiç kimsenin Yüce Allah üzerinde herhangi bir hakkı bulunmamaktadır. Hadis-i şerîfin metninde geçen "hak" ibaresinden kasıt, Yüce Allah'ın sevdiği kullarına ihsan ettiği lütuf ve onun katındaki sahip oldukları fazilet ile tevessül etmektir.¹¹¹

3- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanına gelip ondan gözlerinin açılması için dua isteyen görme engelli birisinden bahseden rivâyet, tevessülün açık delillerindedir. Osman Bin Huneyf gözü görmeyen bir adamın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) "gözlerimin açılması, şifa bulması için bana dua et" dediğini, Hz. Peygamber'in de (s.a.v.) ona "dilersen dua ederim, dilersen de sabret, bu senin için daha hayırlı olur" dediğini söylemiştir. Akabinde adam "bana dua et" diyerek duayı seçtiğini, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de; "Git, abdest al. Sonra iki rekât namaz kıl ve şöyle de: 'Allah'ım! Rahmet nebisi olan Peygamberin Muhammed ile sana yöneliyorum. Ey Muhammed! Ben, şu ihtiyacımı gidermesi için seninle Rabbine yöneliyorum. Allah'ım, onu bana şefaâtçi kıl" diye dua etmesini tavsiye ettiğini, meclis daha dağılımadan şahsın denilenleri yapıp döndüğünü ve gözlerinin şifa bularak gördüğünü anlatır.¹¹² Seyyid Dahlân İbn Abdilvehhâb'ın şahsında tevessülü inkâr edenlere veya bu çeşit tevessülü sadece Hz. Peygamber'in (s.a.v.)

¹⁰⁹ Dahlân, *Hulâsatü'l-kelâm*, 317-319; Hadisin kaynağı için bk. Ebu'l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.) 24/351; Nureddîn Ali el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 9/256-257.

¹¹⁰ Hasenî, *Mefâhîm*, 146.

¹¹¹ Güler, "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri (Tahric ve Değerlendirme)", 101.

¹¹² Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen* (Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 1998), "Deavat", 49 (No. 3578); Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2/279; İmam Ebî Abdillâh Muhammed el-Hâkim, *el-Müstedrek ala's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/458.

hayatıyla sınırlı tutanlara itiraz etmiştir. Mezkûr hadiste geçen amelîyeyi sahâbe-i kirâmın ve tâbînin uyguladığını ifade etmiştir.¹¹³

4- İmam Nevevî'nin *el-Ezkâr* adlı eserinde "Sabah Namazının Sünnetinden Sonra Okunacak Dua" bölümünde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra şöyle dua ettiği rivâyetine yer vermiştir: "Allah'ım! Cebrâil'in, Mîkâil'in, İsrâfil'in ve Muhammed'in (s.a.v.) Rabbi! Ateşten sana sığınırım."¹¹⁴ Seyyid Dahlân, *el-Ezkâr*'ın şerhinde¹¹⁵ açıklandığı üzere duada zikredilen isimlerin özellikle belirtilmesi onlarla tevessül amacını taşımakta olduğunu söylemektedir.¹¹⁶

5- Hz. Ömer (r.a.) şöyle bir hadis rivâyet etmiştir: "Hz. Âdem hata işlediğinde, 'Ya Rabbi! Muhammed'in hakkı için beni affetmeni istiyorum, demiştir."¹¹⁷ Demek ki Hz. Peygamber (s.a.v.) daha yaratılmamışken atası Hz. Âdem (a.s.) onunla tevessül etmiştir. Ayrıca "*Bunun üzerine Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı (bunlarla tövbe etti); rabbi de onun tövbesini kabul buyurdu*"¹¹⁸ âyet-i kerîmesinde geçen "bazı kelimeler"den kastedilen mânanın, Hz. Âdem'in (a.s.) Hz. Peygamber (s.a.v.) ile tevessülü olduğunu söylemiş, Kurtubî tefsirinde¹¹⁹ de böyle geçtiğini ifade etmiştir.¹²⁰

Hz. Âdem'in daha yaratılmadan Peygamber Efendimiz'le (s.a.v.), Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) de üç büyük melek ile tevessül ettiğini

¹¹³ Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm*, 319-320.

¹¹⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Ezkâr en-Neveviyye*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), 92. Bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/721, (No. 6610); Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2/219, (No. 3312).

¹¹⁵ Muhammed Ali b. Muhammed Allân el-Bekrî es-Sıddîkî, *el-Fütühâtü'r-Rabbâniyye ale'l-Ezkârî'n-Neveviyye* (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, ts.), 2/141-142.

¹¹⁶ Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm*, 335.

¹¹⁷ Hadisin devamı şu şekildedir: Yüce Allah, "Ey Âdem! Muhammed'i nereden tanıdın". Ben daha onu yaratmamışım" dedi. "Ya Rabbi! Sen beni vücuda getirdiğinde, başımı kaldırdım. Gördüm ki, arşın sütunları üzerinde "La ilahe illallah, Muhammedun resûlullah" yazılıdır. O zaman anladım ki, sen ancak sana en sevgili olanın ismini kendi isminin yanına yazarsın. Yüce Allah şöyle buyurdu: "Ey Âdem, doğru söyledin. O benim yaratıklarımın arasında en sevdiğimdir. Onun hakkı için benden istediğinden seni bağışladım. Eğer Muhammed olmasaydı seni yaratmazdım." Hâkim, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, 2/672 (No. 4228); Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, thk. Abdulmu'tî Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 5/489. Bahsi geçen hadis hakkında hadis âlimleri arasında ihtilaf vardır. Sahih, zayıf ve mevzu diyenler çıkmıştır. Hâkim, Suyûtî, Sübkî, Belkinî gibi âlimler sahih olduğuna hükmettiği hadisin detaylı tahriri için bk. Hasenî, *Mefâhîm*, 119-128.

¹¹⁸ Bakara 2/37.

¹¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. el-Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1/481

¹²⁰ Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm*, 320.

gösteren rivayetler, peygamberler veya meleklerle tevessül yapılabileceğini göstermektedir. Ancak Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) "isteyenlerin hakkı için" ifadesi tüm müminlerin vesile kılınabileceğini göstermektedir. Hadis-i şeriflerde kullanılan "hakkı için" sözü ise "mertebesi" manasına gelmektedir. Nitekim İmam Sübkî (öl. 756/1355) de "hak" lafzının pâye ve makam anlamlarını ifade ettiğini belirtmiştir.¹²¹

b- Sahâbe-i Kirâmın Tevessülü

1- Hz. Ömer döneminde meydana gelen şu hadise tevessülün delilleri arasındadır: "Kıtlık dönemde Bilal b. Hâris (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kabrine seslenerek şöyle demiştir: "Ey Allah'ın Resûlü! Allah'tan ümmetin için yağmur talep et. Çünkü ümmetin helâk oldu." Peygamber Efendimiz (s.a.v.) Bilal b. Hâris'e (r.a.) rüyasında görünerek yağmura kavuşacaklarını haber vermiştir."¹²² Seyyid Dahlân, buradaki delilin Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) adama rüyasında görünmesinin olmadığını, çünkü rüyayı gören kişinin düste geçen konuşmaları tam kavrayamama ihtimali bulunduğunu söylemiştir. Ayrıca rüyâ her ne kadar gerçek olsa da rüyalar hükümler için delil teşkil etmez. Bu rivâyette tevessülün caiz olduğunu gösteren en önemli kısım, Bilal b. Hâris (r.a.) gibi sahâbeden olan bir zatın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kabrine gelerek ona seslenmesi, kıtlıktan kurtulmaları için ümmetine dua etmesini istemesidir.¹²³

2- Hz. Ömer'in (r.a.) yağmur yağdırması için Yüce Allah'a Hz. Abbâs (r.a.) ile tevessül etmesi genel manada tevessüle delildir.¹²⁴ Hz. Peygamber'in (s.a.v.), "Şüphesiz Yüce Allah, hakkı Ömer'in dili ve kalbine yerleştirmiştir"¹²⁵ hadis-i şerifinden hareketle Hz. Ömer'in diğer şer'î konularda olduğu gibi tevessül mevzuunda da örnek alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Tevessülün genel anlamdaki meşruluğuna itirazların kesilmesi

¹²¹ Takiyyuddîn Ali es-Sübkî, *Şifâ'u's-sekâm fi ziyâreti hayri'l-enâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 366.

¹²² Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989), 6/356-357; İmam Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts), 2/495-496.

¹²³ Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm*, 320.

¹²⁴ Hadis-i şerifin detaylı incelemesi ve bunun üzerinden İbn Teymiyye'ye yapılan reddiye için bk. Gözüin, "İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", 22-25.

¹²⁵ Heysemî, Mecmeu'z-zevâid, 9/66; Hâkim, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, 3/93 (No. 4501); Ebû Dâvûd Süleymân es-Sicistânî, *Sunen-u Ebi Dâvûd* (Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, ts), Harâc: 18 (No. 2961).

gerektiğini söylemiştir. Ona göre Hz. Ömer'in (r.a.) açık bir şekilde tevessül den bahsetmesi sağ olan veya vefat eden biriyle tevessül yapılabileceğini, yine peygamber haricindeki birisiyle de tevessülün meşru olduğunu göstermektedir.¹²⁶ Eğer Hz. Ömer Hz. Peygamber (s.a.v.) ile tevessül yapsaydı onun dışında başka biriyle tevessül yapılamaz manasını çıkarıncı olabilirdi.¹²⁷ Seyyid Dahlân, sadece hayatta olanlarla tevessül yapılabılır görüşünü dile getirenlerin Hz. Abbâs ile yapılan tevessülü kendilerine dayanak kabul etmelerinin sahâbe-i kirâm'ın uygulamalarına göre batıl olduğunu ifade etmiştir. Yine yukarıda geçen delillere göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hem hayatında hem de vefatından sonra kendisiyle tevessülde bulunulduğunu, hatta daha yaratılmadan kendisiyle tevessül edildiğini söylemiştir.¹²⁸

Seyyid Dahlân hayatta olanlarla tevessül yapılabileceğini "aksi delillere rağmen" vefat edenlerle tevessülün meşru olmadığını iddia edenlerin inanç yönünden tehlikeli bir duruma düştüklerini belirtir. Ona göre bu inançta olanlar, hayatta olanların "eşyanın yaratılışında" tesirde bulunabildiklerine ama ölülerin tesirde bulunamayacağına kanidirler. Halbuki tesiri yaratan sadece Yüce Allah'tır. Ayrıca tevessül, şefaât ve istigâsenin aynı anlamları taşıdığını, bunun da "Yüce Allah'ın sevdiklerinden birisi ile teberrükte bulunma" olduğunu ifade etmiştir. Yüce Allah'ın sevdiklerinden dolayı kullarına merhamette bulunduğunu, vefat etmiş veya sağ olmaları arasında bir fark olmadığını, en nihâyetinde gerçek yaratan ve hakiki müessirin Cenâb-ı Hakk olduğunu söylemiştir.¹²⁹

3- Tevessülün delillerinden bir rivâyet de şöyledir: "Medine halkı bir sene çok şiddetli kıtlık çekti. Hz. Âişe'ye (r.anhâ) sızlandılar. Hz. Âişe onlara; "Allah Resûlünün kabrine küçük bir pencere açın ki, onunla gökyüzü arasında bir perde olmasın" dedi. Bunu yaptılar ve akabinde yağmur yağdı. Hatta o sene otlar yeşerip develer semirip bol yağ verdi."¹³⁰ Seyyid Dahlân, bu rivâyeti aktardıktan sonra Semhûdî'den nakille¹³¹ ziyaretçilerin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kabri-i şerîfini ziyaret ederken kibleyi arkalarına

¹²⁶ Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm*, 323.

¹²⁷ Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm*, 324.

¹²⁸ Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm*, 325.

¹²⁹ Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm*, 325.

¹³⁰ Ebû Muhammed Abdullah ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dârü'l-Muğnî, 2000), 1/227 (No. 93).

¹³¹ Semhûdî, *Hulâsati'l-vefâ*, 1/87-103.

arak olarak ona dönmelerinin, günahlarının affı ve ihtiyaçlarının giderilmesi için onun zatıyla tevessül etmelerinin daha uygun olacağını bildirmiştir.¹³²

4- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) halası Hz. Safiyye, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) için nazmettiği mersiyyede şöyle bir ifade kullanmıştır:

Ey Allah'ın resulü sen bizim ümidimizdin, bize iyi davranır, kaba değildin¹³³

Hz. Safiyye'nin (r. anhâ) "sen bizim recâmızdın" diyerek Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) nidâ etmesi ve sahâbe-i kirâmın bu konuda susarak onu tasvip etmesini tevessülün bir diğer delilidir.¹³⁴

5- Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) huzuruna gelerek Müslüman olan Sevâd b. Kârib bir şiir söylemiş ve bir beytinde "Sen Resuller içinde vesile edinmeye en yakın (layık) olansın" demiş, bir başka yerde de "bana şefaet et, şefaatinin olmayacağı günde" demiştir.¹³⁵ Burada geçen vesile ve şefaet talebine bir müdahale olmamış, bilakis tasvip edilmiştir.¹³⁶

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz, fiil ve davranışlarının en iyi analizini yapıp onu takip eden sahâbe-i kirâmın, onunla tevessül ettiğini bildiren pek çok rivayet olduğu görülmektedir. Bu rivayetlere bakıldığında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sağlığında veya vefatından sonra kendisi ile tevessül edilmesi arasında bir fark görülmediği ortaya çıkmaktadır.

c- Selef Ulemâsının ve Diğerlerinin Tevessülü

1- Ebû Ca'fer el-Mansûr (öl. 158/775) Medine-i Münevver'e de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kabrini ziyaret ederken İmâm Mâlik'e "Ya Ebû Abdillâh! Kibleye mi yoksa Allah'ın Resûlüne mi dönerek dua edeyim?" dediğinde, İmâm Mâlik: "Niçin ondan yüzünü çevireceksin? O hem senin hem de baban Âdem'in vesilesidir. Bilakis Allah'ın Resûlüne dön. Onunla şefaet iste, Yüce Allah onu sana şefaetçi kılacaktır"¹³⁷ demiştir. Seyyid Dahlân, İmâm Mâlik'in Abbâsîler'in ikinci halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un sorusuna bu şekilde cevap vermesini, tevessülün ve Hz.

¹³² Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm*, 327-328.

¹³³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 24/320.

¹³⁴ Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm*, 323-324.

¹³⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 7/92.

¹³⁶ Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm*, 333.

¹³⁷ Ebu'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ, thk. Abduhu Ali Kûşek (Dubai: Vahdeti'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2013), 520-521.

Peygamber'in (s.a.v.) kabrine yönelerek dua etmenin delilleri arasında saymıştır:¹³⁸

Seyyid Dahlân, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) kabr-i şerîfi ziyaret edilirken Utbî'nin (öl. ?) naklettiği şu rivâyete göre davranmanın en güzel usul olacağını bildirmiştir. "Utbî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kabrinin yanında oturduğu sırada bir bedevînin gelerek kabre şöyle seslendiğini söyler: "Ey Allah'ın elçisi! Yüce Allah sana dosdoğru bir kitap indirerek şöyle demiştir: *"Eğer onlar kendi nefislerine zulmettiklerinde sana gelip Allah'tan bağışlanmayı dileselerdi ve Peygamber de onlar için mağfîret dileseydi, şüphesiz Allah'ı çok affedici ve merhamet edici bulurlardı."*¹³⁹ İşte sana geldim, günahlarıma tevbe etmiş ve seni Yüce Allah'a sefaatçi kılmış bir halde." Bedevî daha sonra ağlayarak şu beyitleri terennüm etmiştir:

Ey bu ovaya defnedilenlerin en hayırlısı, ova ve tepe onun kokusuyla güzelleşti
İçinde bulunduğun kabre canım feda olsun, iffet, cömertlik ve kerem oradadır

Daha sonra bedevi istiğfar edip gitti. Beni uyku bastırdı. Hz. Peygamber'i (s.a.v.) gördüm. Bana şöyle dedi: "Ey Utbî, git bedevîye yetiş ve Allah'ın onu bağışladığını müjdele."¹⁴⁰ Seyyid Dahlân rivâyeti naklettikten sonra kıssada geçen rüyanın delil olarak değerlendirilmediğini, âlimlerin rivâyeti hüsn-ü kabul ile karşılayıp eserlerine almalarının esas dayanak olduğunu belirtmiştir.¹⁴¹

Ardından yukarıda geçen rivâyeti destekleyen bir hadis-i şerîfi de nakletmiştir: "Hayatta olmam sizler için hayırlıdır, benimle konuşursunuz, ben de sizinle konuşurum. Vefatım da sizin için hayırlıdır. Amelleriniz bana gösterilir. Hayır görsem Allah'a hamd ederim, kötülük görsem sizin için mağfîret dilerim."¹⁴²

¹³⁸ Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm*, 321.

¹³⁹ Nisa: 4/64.

¹⁴⁰ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kurâni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyâd: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1999), 2/348; Ebü Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *el-Câmiu' li Şuabi'l-İman*, thk. Muhtar Ahmed Nedvî (Riyâd: Mektebetü'r-Ruşd, 2003), 6/60 (No. 3880); Ebü Zekeriyâ Muhayiddîn b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' Şehu'l-Mühezzeb* (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 8/274.

¹⁴¹ Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm*, 328.

¹⁴² Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm*, 328; Hadis-i şerifin kaynağı için bk. Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zerkânî, *Şerhu'z-Zerkânî alâ Muwattai'l-İmâm Mâlik*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2003), 1/151; Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf

2- Seyyid Dahlân, Allâme el-Heytemî'nin (öl. 974/1567) kitabında İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) Bağdat'ta bulunduğu günlerde bazen İmam Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) kabrine gelerek onunla tevessül ettiğine dair naklettiği rivayeti de¹⁴³ ayrı bir delil olarak zikretmiştir.

3- İmâm Şâfiî, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) ehl-i beytiyle tevessülü eder ve şu şekilde dua ederdi.

Ehl-i Beyt benim dayanağımdır, onlar Allah'a ulaşmaya vesilemdir

Ümit ederim ki yarın onların hatırına affedilirim, kitabım sağ elimden verilir¹⁴⁴

4- İmam Tirmizî, rüyasında Yüce Allah'ı gördüğünü, imanını koruyup iman üzere ölmeyi nasıl başarabileceğini sorduğunda şöyle cevap aldığını belirtir: "Her sabah namazının sünnetinden sonra farzından önce; 'Allah'ım! Hasan'ın (r.a.), kardeşinin, ceddinin, çocuklarının, annesinin ve babasının hürmetine beni bu üzüntülü durumdan kurtar. Ya Hayyu ya Kayyum Ya Ze'l-Celâli ve'l-İkrâm kalbimi marifetinin nûru ile dirilt. Ya Allah ya Allah ya Allah ya Erhame'r-Râhimîn." Bu rüyadan sonra İmam Tirmizî bu şekilde dua etmeye devam etmiş ve öğrencilerine de tavsiye etmiştir. Seyyid Dahlân, İmâm Tirmizî gibi kendisine uyulan bir allâmenin tevessülle amel etmesini ve çevresine tavsiye etmesini tevessülün meşruiyetine delil saymaktadır. Ona göre "bu münkirlerden başka" ne selef ne de halef âlimlerinden hiçbirisinin tevessüle karşı çıkmadığını söyler.¹⁴⁵ Burada şunu söylemek gerekir ki, Seyyid Dahlân'ın İmâm Tirmizî'nin rüyasını naklederek bunu delil olarak sunmasından dolayı onu eleştirenler olmuştur.¹⁴⁶ Halbuki Seyyid Dahlân birçok yerde rüyanın şer'i bir delil

b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Ali el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-Sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Marîfe, 1972), 3/401 (No. 3771).

¹⁴³ "İmâm Şâfiî Bağdat'ta bulunduğu sıralarda İmâm Ebû Hanîfe ile tevessülde bulunduğu kendisi şöyle anlatmıştır: "Ben İmam Ebû Hanîfe ile teberrükte bulunurum. Onun kabrine gelirim. Bir ihtiyacım olduğunda iki rekât namaz kıldıktan sonra onun kabrine gelir, orada Yüce Allah'a dua ederim. Bu şekilde duam süratle kabul edilir." Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Heytemî, *el-Hayrâtu'l-hisân fi menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Şam: Daru'l-Hudâ ve'r-Reşâd, 2007), 157.

¹⁴⁴ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Heytemî, *es-Savâiku'l-Muhrika alâ ehli'r-rafdî ve'd-dalâli ve'z-zendeka*, thk. Abdurrahman b. Abdillâh et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/524.

¹⁴⁵ Dahlân, *Hulâsatü'l-kelem*, 335; Aynı rivayeti Seyyid Dahlân'dan son dönemin âlimlerinden Yusuf en-Nebhânî de almıştır. Bk. Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Şevâhidü'l-Hakk fi İstigaseti bi Seyyidi'l-halk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 124.

¹⁴⁶ Muhammed b. Nesîb b. Abdürrezzak er-Rifâi, *et-Tevassul ilâ hakikati't-tevessül* (Beyrut: Dâru'l-Lübnan li't-Tabâeti ve'n-Neşr, 1979), 1

olamayacağını ifade etmiştir. Onun üzerinde durduğu husus tevessülün tüm delillerinin yanı sıra ümmetin selef âlimlerinin ve onlardan sonra gelen ulemanın da tevessülle amel etmeleridir.¹⁴⁷

5- Diğer tüm delillerin yanında muhakkik bir âlim olarak nitelediği Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin şu tavsiyesini de eklemiştir: "Kimin Yüce Allah'tan bir dileği varsa kabul edilmesi için İmam Gazzâlî ile tevessülde bulunsun."¹⁴⁸

Yukarıda sıralanan rivayetlere bakıldığında *Mefâhim*'de¹⁴⁹ de işaret edildiği gibi bunları kitaplarına alıp nakleden veya bu eserlere şerh düşen âlimlerden hiç birisi zikredilen tevessül çeşitlerinin küfür olduğuna dair en ufak bir görüş bildirmemiştir. Benzeri bir tasarrufta bulunan müminleri şirk ile itham edenlerin bu durumu nazar-ı itibara almamaları düşündürücüdür.

Sonuç

Seyyid Dahlân, Osmanlı'nın son döneminde Mekke-i Mükerrreme'de yaşamış önemli bir âlim ve sûfidir. Onun ilimle iştigal eden ve tasavvufî geçmişi olan bir aileye mensup olmasının, maddî ve mânevî alanlardaki yetkinliğinin temelini oluşturduğu söylenebilir. Mekke-i Mükerrreme'de mukim olanların yanı sıra belli aralıklarla orada ikamet eden birçok âlimden ders almıştır. Bunların içinden en önemlileri Şeyh Osman b. Hasan ed-Dimyâtî eş-Şâfiî el-Ezherî el-Mekkî olup kendisinden hem zâhiri hem de bâtinî ilimleri tahsil etmiştir. Döneminde fetva konusunda merci konumuna gelen Seyyid Dahlân'ın zâhiri ilimlerdeki üstünlüğü ve tanınmışlığı tasavvufî yetkinliğini perdelemiş olsa da esasında o aynı zamanda Halvetiyye Ayderûsiyye, Kâdiriyye, Nakşibendiyye ve Şâzeliyye tarikatlarından icazet almış bir mürşid idi.

Hayatını öğrenci yetiştirme, eser telif etme ve insanların problemlerini çözmeye adanmış Seyyid Dahlân, toplumda saygın bir konuma sahip olmuştur. O öğrencilerin ayağına gelmesini beklememiş, bizzat kendisi gidip ilim talipleriyle buluşmuştur. Öğrenci yetiştirme hususunda ise tüm malını harcamaktan çekinmemiştir. Seyyid Dahlân, en ücra köşelere ve

¹⁴⁷ Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm*, 320,328.

¹⁴⁸ Yâfiî, *Mir'âti'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, 3/249.

¹⁴⁹ Hasenî, *Mefâhîm*, 150-151.

bedevîlerin bulunduğu kırsal bölgelere bizzat giderek ilim talebelerinin yetişmesi için elinden gelen gayreti göstermiş, kendisinden sonra gelen âlim ve mürritler için örnek bir uygulama ortaya koymuştur.

İlim ve ibadet ile dolu bir ömrün yanında çok sayıda eser telif etmesi, Seyyid Dahlân'ın bereketli bir hayat sürdürdüğünü göstermektedir. Ancak ifade edilebilir ki velûd bir müellif olan Seyyid Dahlân'ın hayatı, eserleri ve düşüncesi hakkında yapılan akademik araştırmalar oldukça sınırlı kalmıştır. Yazdığı eserlerin bir bölümü daha hayattayken bir bölümü de vefatından sonra basılmıştır. Bazısının tahkikli neşri yapılmasına rağmen bir kısım eserlerinin ilgili kütüphanelerin yazma eserler bölümünde olduğu tespit edilmiş, bir kısmının da sadece kaynaklarda isminin geçtiği görülmüş ve herhangi bir nüshasına ulaşılamamıştır. Seyyid Dahlân'ın birçok alanda eser telif ettiği, bir bölümünün güncel konuları da içerdiği görülmüştür. Bir yandan Vehhâbîlerin tefrit derecesindeki fikirleriyle diğer yandan ifrat noktasında olan fırkaların düşünceleriyle mücadele etmiştir.

Seyyid Dahlân'ın eserlerinde işlediği konulardan birisi de tevessüldür. Birçok eserinde işaret ettiği bu konuya *Hulâsatü'l-keîâm* adlı eserinin bir bölümünü ayırmıştır. Ona göre tevessülün tüm neveleri caizdir. Bazı grupların, özellikle kendilerini İbn Teymiyye'nin takipçileri olarak gören Vehhâbîlerin, şahıslarla tevessül konusunda Müslümanları tekfire varan söylemlerini nasların ışığında eleştirmiştir. Seyyid Dahlân'ın eserinde görüşlerini temellendirmek için Hz. Peygamber'in (s.a.v.), sahâbe-i kirâmın, selef âlimlerinin sözlerini ve diğer Ehl-i Sünnet ulemasından nakledilen uygulamaları referans aldığı görülmüştür. Nakledilen rivayetlerin sıhhat dereceleri veya tahrirleri ile ilgili özel çalışmalar olduğunu ancak söz konusu rivayetlerin Ehl-i Sünnet âlimlerinin kaynaklarında da çokça kullanıldığını ifade etmek mümkündür.

Büyük bir ilmî birikime ve tasavvufî altyapıya sahip olan Seyyid Dahlân'ın tevessül hakkındaki delillere bütüncül yaklaşımının ve yorumları, konunun anlaşılmasına önemli katkısının olduğunu söylemek mümkündür. Seyyid Dahlân'ın açıklamalarında dikkat çeken bir husus da şu ki, şahıslarla tevessül dahil bütün tevessül çeşitlerinin caiz olduğunu söyleyenler çok önemli referanslar öne sürmüşlerdir. Buna rağmen Vehhâbîler gibi bazı gruplar tarafından tekfir edilmişlerdir. Halbuki insaf

gereği kendilerine sunulan karşı deliller neticesinde en azından kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir etmekten geri durmaları pekâlâ mümkündür.

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

- Akyüz, Hüseyin. "Ebû Reyve'nin Tevessül Hadisi Konusundaki Görüşlerinin Tahlihi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11 / 1 (Şubat 2011): 35-72.
- Askalânî, İmam Ahmed b. Hacer. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*. thk. Muhibbüddîn el-Hatîb. Beyrut: Dârü'l-marife, ts.
- Ataç, Ali. *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevessül*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993.
- Aycan, İrfan. "Dahlân, Ahmed b. Zeyni". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 8/416-417. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-müasannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. "Tasavvufî Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesîle". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 33-48.
- Bârûnî, Ömer Ali. "Risâletün fi'l-Mebniyyât". *Mecelletü Şemâ el-Cenûb*, 9 (Haziran 2017), 7-26.
- Baytâr, Abdürrezzak. *Hilyetü'l-beşer fi tarihî'l-karnî's-sâlisi aşer*. 3 Cilt thk. Muhammed Behcet el-Baytâr. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1993.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *el-Câmiu' li Şuabi'l-İman*. 14 Cilt. thk. Muhtar Ahmed Nedvî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *Sâhihu'l-Buhârî*. thk. Ebu Suheyb el-Kermî. Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Ceyhan, Semih. "Harirîzâde'ye Göre Şeyh Şabân-ı Veli ve Şa'baniyye Yolu" *Hoca Ahmed Yesevî'den Şeyh Şabân-ı Veli ve Sonrası Türk Düşünce Hayatı*. 251-267. Kastamonu: Kültür Konseyi, 2018.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-tarifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşavî. Kahire: Dârü'l-Fadîle. 2004.
- Çeker, Orhan. *Tasavvufî Meselelere Fıkhi Bakış*. İstanbul: Rihle Kitap, 2. Basım, 2020.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeyni. *Risâletün fi cevâzi't-tevessül*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1435/2014.

- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *ed-Devletu'l-Usmâniyye mine'l-cüz'î's-sânî min kitâb el-Futûhâtü'l-İslâmiyye*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2012.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *ed-Dürerü's-seniyye fi'r-reddi 'ale'l-Vehhâbiyye*. Kahire: Matbaatü'l-Behiyye, 1299/1882.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *el-Âsâr fi'l-İstimtâr*. Mısır: Matbaatü Medresete Validete Abbâsi'l-Evvel, 1329/1911.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *el-Ezhârü'z-Zeyniyye fî şerhi metni'l-Elfiyye*. Mekke: Matbaatü'l-Miriyye, 1892.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *el-Fethu'l-mübîn fi fezâilil-hulefâi'r-râşidîn*. Mısır: y.y., 1304/1885.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *el-Fütûhâtü'l-İslâmiyye ba'de muğiyyi'l-fütûhâtü'n-nebeviyye*. Mısır: Matbaatü's-Seâde, 1330/1912.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *Esne'l-metâlib fî necâti Ebî Tâlib*. thk. Hasan b. Ali es-Sekkâf. Amman: Dârü'l-İmâm en-Nevevî, 1428/2007.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *Esne'l-metâlib fî necâti Ebî Tâlib*. thk. Hasan b. Ali es-Sekkâf. Amman: Dârü'l-İmâm en-Nevevî, 1428/2007.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve'l-âsarü'l-Muhammediyye*. Mısır: Matbaatü'l-Vehbiyye, 1293/1876.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *Fethu'l-cevâdi'l-Mennân 'ale'l-akîdeti'l-müsemmâti bifeyzi'r-Rahmân*. Hudeyde: Dârü'l-Eşâireti li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1438/2017.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *Fitnetü'l-Vehhâbiyye*. İstanbul: Işık Kitabevi, 1978.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *Hulâsatü'l-kelâm fî beyâni ümerâi'l-beledi'l-harâm*. Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1305/1887.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *Hulâsatü'l-kelâm fî beyâni ümerâi'l-beledi'l-harâm*. thk. Ebü Abdillâh Muhammed el-Misrî-Re'fet Abdulaziz. Pakistan: el-Mektebetü'ş-Şâzeliyye, ts.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *Hulâsatü'l-kelâm fî beyâni ümerâi'l-beledi'l-harâm*. thk. Ebü Abdillâh Muhammed el-Misrî-Re'fet Abdulaziz. Pakistan: el-Mektebetü'ş-Şâzeliyye, ts.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *Mecmûu hamsi resâil*. Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *Mecmûun müştemilün alâ erbai resâil*. Mekke: el-Matbaatü'l-Miriyye, 1311/1893.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *Mecmûun müştemilün alâ erbai resâil*. Beyrut: el-Mektebetü's_Sekâfiyye, ts.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *Menhelü'l-'atşân 'alâ Fethi'r-Rahmân fî tecvidi'l-Kur'ân*. Mısır: Matbaatü'ş-Şerefiyye, 1298/1881.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *Merviyât ve icâzât Ahmed b. Zeynî Dahlân*. Riyad: Riyad Üniversitesi Yazma eserler Bölümü, 2231, 1a-7a.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *Risâletü'n-nasr fi zikri vakti salâti'l-'asr*. Mısır: Matbaatü'l-Meymeniyye, 1396/1976.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *Risâletün bürrizet 'ale'l-a'yân fî ebhâ hulle müte'allikatün bi fenni'l-cebri ve'l-mukâbele*. Riyad: Riyad Üniversitesi, Yazma eserler Bölümü, 1577, 1a-24b.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeynî. *Risâletün fî fenni'l-vad'*. Riyad: Riyad Üniversitesi, Yazma eserler Bölümü, 1578, 1a-8b.

- Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeyni Dahlân: *Hayat, Eserleri ve "Hulâsatü'l-Kelâm Fi Beyânî Ümerâ'î'l-Beledi'l-Harâm" Adlı Eserinde Tevessül Hakkındaki Görüşleri*
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeyni. *Risâletün fi keyfiyyeti'l-münâzarati ma'a's-Şî'a ve'r-reddi 'aleyhim*. Mısır: Matbaatü's-Seâde, 1323/1905.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeyni. *Risâletün fi'l-belâğeti*. Riyad: Riyad Üniversitesi, Yazma eserler Bölümü, 2322, 1a-5b.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeyni. *Şerhu'l-Âcurrûmiyye*. Beyrut: Şirketü Dârü'l-Meşâri', 1435/2014.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeyni. *Tarihu eşrâfi'l-Hicâz*. thk. Muhammed Emîn Tevfik. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 1993.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeyni. *Târihu'd-düveli'l-İslâmiyye bi'l-cedâvili'l-mardiyye*. Kahire: Matbaatü'l-Behiyye, 1306/1888.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeyni. *Tenbîhü'l-gâfilin muhtasarü Minhâci'l-âbidin*. Riyad: Riyad Üniversitesi, Yazma eserler Bölümü, 1313, 1a-90b.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeyni. *Teyşîru'l-usul ve teshîlü'l-vüsûl li mârifeti'r-Rabbi ve'r-Resûl*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu. 1349/1930.
- Dahlân, Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeyni. *Ukûdu'd-dürer fi tahkiki'l-kavli bi'l-Mehdiyyi'l-müntazar*. Riyad: Riyad Üniversitesi, Yazma eserler Bölümü, 843, 1a-5b.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Riyad: Dârü'l-Muğni, 2000.
- Demirdaş, Öncel. "Çerkeşi Mustafa Efendi ve Çerkeşiyye Tarikatı". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 42 (Haziran 2019): 135-158.
- Dimyâtî, Allâme Ebî Bekr Şettâ. *Nefhatü'r-Rahmân fi menâkibi seyid Ahmed Zeyni Dahlân*. thk. İbn Harcû el-Câvi. b.y.: Mektebetü İbn Harcû, 2016.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Sedd-i Zerâi". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 36/277. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân es-Sicistânî. *Sünen-u Ebi Dâvûd*. Riyad: Beytül-Efkârî'd-Devliyye, ts.
- Elmustafa, Muhammed. *Tevhid ve Şirk Açısından Kelâmcılara Göre Tevessül*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gözün, Abdulvehhab. "İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 13 (Haziran 2018), 15-42.
- Gül, Halim. "Halveti-Şâbânî Şeyhi Mustafa Kemâleddin Bekrî Ve Hediyetül-Ahbâb Adlı Eseri". *I. Uluslararası Şeyh Şâban-ı Velî Sempozyumu*. ed. Burhan Baltacı- Ahmet Özdemir. 2/255-274. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Güler, Zekeriya. "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri (Tahrir ve Değerlendirme)". *İLAM Araştırma Dergisi* 2/1 (1997): 83-132.
- Güler, Zekeriya. "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 4/10 (2003), 45-98.
- Hâkim, İmam Ebî Abdillâh Muhammed. *el-Müstedrek ala's-sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Hanbel İmam Ahmed bin. *Müsned*. thk: Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1995.
- Hasenî, Seyyid Muhammed b. Seyyid Alevî. *Mefâhîm Yecibu en Tusahhah*. Dubai: Dâiretü'l-Evkâfi ve-ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 10. Basım, 1995.

Mesut YİĞİT

- Heysemî Nureddîn Ali. *Mecmeu'z-zevâid*. thk. Husâmeddîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *es-Savâiku'l-muhrika alâ ehli'r-rafdi ve'd-dalâli ve'z-zendeka*. thk. Abdurrahman b. Abdillâh et-Türki. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Hüseynî, Muhammed Halil el-Murâd. *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karnî's-sâni aşer*. 4 Cilt. b.y.: Dâru İbn Hazm, 1988.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-musannefi'l-ehâdisi ve'l-âsar*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-tâc, 1989.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrül-Kurâni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999.
- İbrahim, İbrahim Muhammed Reşâd. "el-Menhecü'n-Nakdi İnde İmâmi'l-Haremeyn Ahmed b. Zeynî Dahlân". *Silsiletu Ebhâsi'l-Mu'temeri's-Senevi'd-Devli "Keyfe Nakreu'l-Felsefe"*. 3/452-497. İskenderiyye: y.y., 2018.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Kazvîni, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî 1972.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-essât ve mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşihât ve'l-müselâat*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Kurân Yolu*. Erişim 18 Kasım 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Muallimî, Abdullâh b. Abdurrahman. *A'lâmü'l-Mekkiyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2000.
- Muslu, Ramazan. *Mustafa Kemâleddîn Bekri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Erkam yayınları, 2005.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nüriddîn Alî. *Fezvu'l-kadir şerhu'l-Câmi's-Sağır*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1972.
- Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil. *Şevâhidü'l-Hakk fi İstigaseti bi Seyyidi'l-halk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2007.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhiddîn b. Şeref. *el-Mecmu' Şerhu'l-mühezzeb*. 20 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Ezkâr en-Nevevîyye*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Râzî, Ebü Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârû's-Sihâh*. thk. Şihâbüddîn Ebü Amr. Beyrut: Dâru'l-Meşârî', 3. Basım, 2009.
- Rifâî, Muhammed b. Nesîb b. Abdürrezzak. *et-Tevassul ilâ hakîkati't-tevessül*. Beyrut: Dâru Lübnan li't-Tabâeti ve'n-Neşr, 1979.
- Rüveyfî, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 6 Cilt. thk. Abdullâh Ali el-Kebîr. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Sefâtünî, Muhammed Masum b. Sâlim es-Semarrânî. *Hâşiyetü Teşviki'l-Hallân alâ Şerhi'l-Âcurûmiyyeti li's-Seyyid Ahmed Zeynî Dahlân*. Mısır: Matbaatü isâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâühü, 1303/1886.

Seyyid Ahmed b. Seyyid Zeyni Dahlân: *Hayat, Eserleri ve "Hulasatü'l-Kelâm Fi Beyâni Ümerâ'î'l-Beledi'l-Harâm" Adlı Eserinde Tevessül Hakkındaki Görüşleri*

- Semhûdî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî. *Hulasatü'l-vefâ bi ahbâri dâri'l-Mustafâ*. 2 Cilt. Şam: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1973.
- Senûsî, Rızâ b. Muhammed Safiyuddîn. *Devru ulemâi Mekketü'l-Mükeremete fi hidmeti's-sünneti ve's-sireti'n-nebeviyye*. Medine-i Münevvere: Mecmaü'l-Melik Fehd li Tabaatü'l-Mushafî Şerîf, ts.
- Serkîs, Yusuf İlyân. *Mu'cemü'l-matbûati'l-Arabiyyeti ve'l-muarrabe*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.
- Siddîkî, Muhammed Alî b. Muhammed Allân el-Bekrî. *el-Fütühâtü'r-Rabbâniyye ale'l-Ezkârî'n-Neveviyye*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, ts.
- Sübki, Takiyyuddîn Alî. *Şifâ'u's-sekâm fi ziyâreti hayri'l-enâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Taberânî Ebu'l-Kâsım Süleymân. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. Amman: Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.
- TİT, Terâcim İbere't-Tarih. "Ahmed Zeyni Dahlân". Erişim 8 Eylül 2021. <https://tarajm.com/people/11604>
- Uludağ, Süleyman. "Ayderüsiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 4/234. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Yâfî, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad b. Alî b. Süleymân. el- *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Yahsubî, Ebu'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz. *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. thk. Abduhu Ali Kûşek Dubai: Vahdeti'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tevessül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/6-8. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *300 Soruda Tasavvufî Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1431/2010.
- Zerkânî, Muhammed b. Abdalbâkî b. Yusûf. *Şerhu'z-Zerkânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2003.





Gaye Bakımından Fıkıh ve Tasavvufun Karşılaştırılması

*A Comparison of Fiqh (Islamic Jurisprudence)
and Tasawwuf (Sufism) In Terms of Purpose*

Doç. Dr.

Fetullah YILMAZ



Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0002-2348-9537

fethullah_yilmaz77@hotmail.com

Doç. Dr.

Adem ÇATAK



Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0002-4443-667X

ademcatak@nevsehir.edu.tr

Atıf / Cite as

Yılmaz, Fetullah -Çatak, Adem. "Gaye Bakımından Fıkıh ve Tasavvufun Karşılaştırılması".
Sufiyye, 11 (Aralık/December 2021), 197-228.

Öz

İslâm ilim geleneğinde kelâm, fıkıh ve tasavvuf doğrudan pratik hayatla ilgili üç ilim sayılır. Bu makalede, adı geçen üç ilimden fıkıh ve tasavvuf gaye açısından mukayese edilmektedir. Çalışma bir giriş ve iki ana bölüm olarak tasarlanmıştır. Giriş kısmında her ilme ait olan tanım, konu, fazilet, kaynaklar ve gaye gibi hususlardan bahsedilmekte, gaye ve fayda terimleri üzerinde durulmakta, sonra fıkıh ve tasavvufun gayeleri arasında karşılaştırma yapılmaya çalışılmaktadır. Birinci bölümde fıkıh ve tasavvufun genel gayeleri incelenmektedir. İkinci bölümde ise her iki ilmin amacı ilmi ve ameli olarak iki bakımdan araştırılmaktadır. Özel amaçlar ayrıca ferdi ve içtimâî nizamın tesis ve devamındaki katkıları bakımından ele alınmaktadır. Ferdi ve içtimâî gayeler fıkıhın konularının genel tasnifine göre değerlendirilmektedir. Söz konusu tasnif ibadetler, muâmelât, nikâh (aile) ile ceza hukuku alanlarını kapsamaktadır. Amelî ilim olma konusunda ortaklığa sahip fıkıh ve tasavvufun, hedef ve gayeler bakımından ayrıştıkları ve birleştikleri noktalara dikkat çekilmekte ve bu yönüyle dini yaşayış konusunda birbirlerini tamamladıklarına dair vurgu yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, tasavvuf, gaye, fıkıhın faydası, nefsin tezkiyesi.

Abstract

In the Islamic scientific tradition, kalam (fundamental Islamic beliefs), fiqh (Islamic jurisprudence), and tasawwuf (Sufism) are considered as three branches of Islamic science that is directly concern life. In this article, fiqh and tasawwuf which are mentioned above, are compared in terms of their objectives. The study involves an introduction and two sections. In the introduction, definitions, subjects, virtues, sources, purposes, and other relevant issues of these branches are mentioned and the objectives of fiqh and tasawwuf are compared. In the first section, general aims and benefits of both tasawwuf and fiqh are explicated, while the specific purposes and benefits of both branches are discussed in the second. Special purposes are also discussed in terms of their contribution to the establishment and continuation of the individual and social order. Individual and social purposes are evaluated in compliance with the general classification of the subjects of fiqh. The said classification covers the fields of prayers, deeds, marriage (family) and criminal law. Fiqh and tasawwuf, both of which are common in being practical sciences, are evaluated according to their common and divergent features in terms of their goals and purposes, and it is emphasized that they complement each other in religious living.

Keywords: Fiqh, Tasawwuf, Objective, Benefit of Fiqh, Disciplining of the Nafs.

Giriş

Bir ilmi tahsile başlamanın iki esasa dayandığı kabul edilir: 1. O ilmi bir şekilde tasavvur ve idrak etmek; çünkü başlanacak olan ilim tasavvur edilmediği halde mutlak biçimde bilinemeyeceğinden, zihnin ona yönelmesi mümkün olmaz. 2. O ilmi tahsilde bir faydanın bulunduğunu kabul etmek. Dolayısıyla, bir ilme başlamak, genel olarak da olsa, o ilmi tahsilde bir faydanın bulunduğunu kabul etmenin sonucunda gerçekleşir. Birinci maddede bahsedilen “tasavvur”un zihinde gerçekleşebilmesi için, tâlibin öğreneceği ilme dair hususlar on madde olarak tespit edilmiştir: İlimin ismi, tarifi, hükmü, şeref ve fazileti, gayesi, mevzûu, nisbeti, meseleleri, kaynakları ve kurucusu.¹

Bu makalede fıkıh ve tasavvuf ilimlerinin gayeleri üzerinde durulmaya ve bu iki ilim gaye ve faydaları açısından mukayese edilmeye çalışılacaktır. Zira ilimlerin gaye ve faydalarının ne olduğunu bilmek, o ilme dair değerlendirme yapmak için önemli olduğu gibi, öğrenmek isteyenler için de yönlendirici bir rol oynayacaktır.

İlimlerden elde edilmek istenen gaye ve maksadın yerine bazen fayda, garaz ve illet-i gâiyye tabirleri de kullanılmaktadır. Arapça bir kelime olan “gâye” sözlük bakımından, bir şeyin sonu, yarışın nihayeti, sancak gibi anlamlara gelmektedir. Gaye, her bilgi ve davranışa yön veren maksat olarak tanımlanabilir. İlim veya fiillerin maksadına bu ismin verilme sebebi, hedeflenen hikmet ve maslahatın fiilin işlenmesi sonrasında meydana gelmesi itibariyledir. Fayda adının verilmesine gelince; sözlükte fayda kelimesi işe yaramak, yarar, kâr, kazanç anlamlarına gelmektedir. Bir ilmin tahsili yahut bir amel sonrası meydana gelen hikmet ve maksada, fiilin sonucu ve semeresi olması bakımından “fayda” ismi verilmektedir. Sözlükte ok atılan nişan, hedef, amaç, niyet gibi anlamlara gelen garazın kullanımı ise işlenen fiilden, fâil için amaçlanan hedef olması itibariyledir. İlet-i gâiyyeye gelince, bu kelime, bir fiilden amaçlanan gaye için kullanılır. Fâili, söz konusu fiil üzerine sevk etmeye, yönlendirmeye sebep ve saik olması itibariyle maksada illet-i gâiyye ismi verilmiştir.² Netice

¹ Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Matbaa-i Tevsi-i Tıbbât, 1330), 11; Kırıklı Abdussettar Efendi, *Medhal-i Fıkıh*, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299), 11-16; İçelli Süleyman Sırrı, *Medhal-i Fıkıh* (Kostantiniyye: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1329), 3.

² Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), “F-y-d”, 3/340; A.mlf., “ğ-y-e”, 15/143; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrâde*,

olarak gaye, fayda, garaz ve illet-i gâiyye ve maksad kelimelerinin *zât* açısından aynı, fakat *itibar* (dikkate alınma) bakımından farklı ifadeler olduğu söylenebilir.³

Çalışmada görüleceği üzere fıkıh ve tasavvuf ilimleri gaye bakımından pek çok ortak noktaya sahiptirler. Bunun yanında öncelikle belirtmek gerekir ki söz konusu iki ilim kategorik olarak da aynı zeminde buluşmaktadır. Zira pek çok âlimin benimsediği tasnife göre *araç* ve *amaç* şeklinde taksim edilen şer’î ilimlerin amaç kısmı şunlardan müteşekkildir: Kur’ân ilmi, hadîs ilmi ve fıkıh ilmi. Kur’ân ve hadis ilimleri şer’î ilimlerin kaynağı olup bunlar *asli ilimler*; genel anlamıyla fıkıh ilimleri ise bu iki kaynaktan çıkarılan, *istinbat edilen ilimlerdir* (*ulûm-ı müstenbeta*). Görüldüğü üzere amaç ilimlerin üçüncüsü en geniş anlamıyla fıkıhtır. Fıkıhın dışındaki diğer ilimler, bu mânasıyla fıkıha vesiledir. Fıkıh ilmi de üç kısma ayrılır: İtikâdî fıkıh, ameli fıkıh ve vicdânî (bâtûnî) fıkıh. İtikâdî fıkıh, *fikh-ı ekber*, *ilm-i tevhid* ve *ilm-i kelâm*; ameli fıkıh *ilm-i şerâi’* ve *ahkâm*; itikad ile fiiller arasındaki vicdânî münasebetleri tasfiye ve terbiye edecek olan ilme ise *ilm-i ahlâk* ve *tasavvuf* denmektedir.⁴ Böyle ortak bir zemini paylaşan fıkıh ve tasavvuf ilminin gayeleri bakımından çok sayıda ortak unsura sahip olması tabii görülmelidir.

İlk dönemlerde fıkıh, akaid ve tasavvufun iç içe olduğu malumdur. Bazıları; hakikat ehline göre fikhın gerçek manasının ilim ile ameli birleştirmek olduğunu ifade etmişlerdir. Hakikat ehlinde maksat, diğer ilimler ile tasavvufu kendilerinde birleştirenlerdir. Bu duruma şu diyalog örnek olarak verilmektedir. Ferkad es-Sebehî (öl.131/748-49), Hasan Basrî’ye bir soru sormuş, o da cevabını verdikten sonra, Ferkad demiştir ki: “Ama fakihler senin dediğinin aksini söylüyorlar.” Hasan Basrî buna mukabil şöyle buyurmuştur: “Sen hiç gözlerinle bir fakih gördün mü? Fakih, ancak dünyadan yüz çeviren, âhirete rağbet eden ve kendi kusurlarını gören,

Kazâ ve Kader (İstanbul: Kader Matbaası, 1338), 244; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1998), 286.

³ Ebu’t-Tayyib Muhammed b. Hasen Kınnevcî, *Ebcüdü’l-ulûm* (Kâhîre: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 42; Fetullah Yılmaz, *İslam Hukukunda Vesail-Makasid İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 13-16.

⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341), 1/71-73.

Rabbine kullukta dâim olan, Müslümanların ırzlarından uzak duran, onların mallarına tenezzül etmeyen ve hepsine nasihat eden kimsedir.”⁵

İmam Ebû Hanîfe'nin (öl.150/767) fıkıh tanımında da bunu görmek mümkündür. O fikhı şöyle tanımlamıştır: “Kişinin kendi lehine ve aleyhine olan hükümleri bilmesidir.”⁶ Burada fikhın, *fikh-ı dîn*, yani dini bir bütün olarak anlamak ve bilmek anlamında kullanıldığı açıktır. Dolayısıyla fıkıh; âhiret ve şer'at ilmi demektir, insanlara dünyevî ve uhrevî olarak menfaat ve zarar veren işlerin hükümlerini bildirir. Tarife, itikad, vicdan (kalp) ve davranışlara (amel) dair hükümler dâhildir. İlk zamanlarda, zahiri davranışlara dair şer'î hükümlerden ayırmak için itikadî hükümlere ilişkin meselelere “fikh-ı ekber” deniliyordu. Daha sonra bu meselelere “ilm-i kelâm”; vicdan ve kalbî hayata ait meselelere de “ilm-i tasavvuf ve ahlak (fikh-ı vicdanî)” denmeye başlanmıştır. Fıkıh ismi ise davranışla ilgili hükümlere tahsis edilmiş, kelâm ve tasavvuftan ayrılmıştır. Nitekim daha sonra İmam Ebû Hanîfe'nin tanımına *ahkâm-ı ameliye (amelî hükümler)* yahut *amelen/amel bakımından* kaydı ilave edilerek bu hususa işaret edilmiştir.⁷

Bu çalışmada tasavvuf ve fikhın birbirinden ayrılmasından sonraki süreç itibarıyla tespit edilen gaye ve faydalar ele alınacaktır. Fukahâ ve mutasavvıflar bu iki ilmin faydaları arasında genel ve özel şeklinde bir ayrımı açıkça belirtmemiş olsalar da aralarındaki ayrımlar bakımından değerlendirmek mümkündür.

1. Fıkıh ve Tasavvufun Genel Gaye ve Faydaları

Fıkıh ve tasavvuf dâhil olmak üzere bütün şer'î ilimlerin temel gayesinin insanı iki cihanda saadete erdirmek olduğu belirtilmiştir. İki cihandan maksad, malum olduğu üzere dünya ve âhirettir. Burada önce dünyadaki saadetten ne kast edildiği üzerinde durulacaktır.

Fıkıh ilmini tahsil edenin bu dünyada ulaşacağı saadetin iki türlü olduğu belirtilmiştir: 1. Kendisini cehaletin düzlüğünden çıkarıp ilmin zirvesine

⁵ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz b. Ahmed İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 1/37-38.

⁶ معرفة النفس ما لها وما عليها

⁷ Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle* (Dersaadet: Matbaa-i Hayriye, 1326), 1/62-63; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/14-15.

taşımak ve Allah Teâlâ'nın emirlerine gönülden uymak ve nehiylerden sakınmaktır. Bu netice tasavvuf ilmi için de söz konusudur. 2. İnsanların lehinde ve aleyhinde olan şeyleri onlara öğretmek suretiyle yol göstermek, yardımcı olmak ve aralarında ortaya çıkan dâvaları halletmektir. Dolayısıyla, insanların dünyada hayatlarını sürdürmesi için lüzumlu olan muameleleri en güzel şekilde bilmek ve uygulamak mümkün olacaktır. Bu şekilde dünya işleri (emr-i meâş) intizamlı bir dairede gerçekleşecek ve davaların halledilmesiyle de adalet temin edilmiş olacaktır. Bu da fıkıh bilmeye bağlı olduğundan bu ilme sahip olanların, dünyada izzet ve hürmet sahibi olacakları ifade edilmiştir.⁸

Sıkça vurgulandığı üzere şer'î ilimlerin tahsilindeki gaye, onlarla amel etmektir. İlmin faydası da bu şekilde hâsıl olacaktır. Bunun yanında, bazı âlimlerin dünyevî fayda olarak hürmet görme gibi hususlara dikkat çekmeleri, ilim yoluna yeni sülûk etmiş tâliplerin kalbini ısındırma gayesine matuf olmalıdır. Zira fıkıh ve tasavvuf ilmini tahsilin dünyevî bir sonucu olan izzet ve hürmete kavuşmanın, esasen ilim tahsilinde temel amaç olmadığı görülmektedir. Nitekim İmam Gazzâlî şöyle demiştir:

“İlim talebesi tahsil ettiği ilim ile sadece Allah'ın rızasına niyet etmelidir. Bununla birlikte ahiret yurduna, kendinden ve başkalarından cehaleti gidermeye, dinî hususları ihya etmeye ve İslâm'ın bekasına niyet etmelidir. Zira İslâm'ın bekası ancak ilim ile mümkündür. Yine akıl nimetine ve bedenî sıhhatine karşılık Rabb'ine şükretmek için niyetlenmelidir. Öğrendiği ilimle, asla insanların kendisine yönelmesi, dünya malını celbetmek, sultanın ve başka bir kimsenin yanında ikram görmek için niyet etmemelidir.”⁹

Fıkıhın amaçlarından olan ahiretteki saadet ise Allah Teâlâ'nın izni ile ebedî nimetlere kavuşmaktır. Zira kişi, fıkıh ilmi sayesinde dünyada Rabbinin istediği şekilde yaşama imkânını elde eder, O'nun yasaklarını bilerek bunlardan kaçınır. Bu şekilde amelsizlikten veya yanlış amellerden kaynaklanan ilâhî azaptan kurtulmuş olur. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, sorumluluğundan korktular. Onu insan

⁸ Süleyman Sırrı, *Medhal-i Fıkıh*, 28; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/9.

⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *Öğrencinin Rehberi*, çev. Abdullah Suat Demirtaş (İstanbul: Semerkand, 2016), 105.

yüklendi. O çok zalim ve çok cahildir.”¹⁰ Bu âyete göre bütün şer’î teklifler mükelleflerin zimmetinde birer ilâhî emanettir. Dolayısıyla, “Allah size emanetleri ehline eda etmenizi emretmektedir.”¹¹ ayeti gereğince de ilahî talebe konu olan emanetlerin ehline edası aklen ve naklen vâcip-tir. Peygamberler gönderip kitaplar indirmenin hikmeti, kullar arasında hakların sahiplerine verilmek suretiyle vazifenin ifasıdır. İşte saadetin anahtarı olan bu ahkâmı bildirmek fıkıh ilminin gayesini oluşturmaktadır. Kısaca, insan şer’î amelî hükümleri bilerek onlara uygun hareket ederse saadet-i dâreyne vasıl olur.¹²

Tasavvufun gayesi de bütün enbiya ve evliyanın hedeflediği, insanoğlunun ulaşabileceği en yüksek makam, “Allah’a en güzel bir şekilde kulluk”tur. Diğer bir ifade ile Yüce Allah’ın rızasını kazanabilmek için tüm manevi hastalıklardan kurtularak Allah ve Resul’ünün ahlâkından nasip almaktır. Yâni dinin bütün hükümlerine râm olmak, ibadetleri bir alışkanlık halinden kurtarıp ihsan duygusuna kavuşmak, kalben manevi yücelikler istikâmetine yönelenerek sonuçta selim bir kalp ile ilahi rızaya nail olmaktır.¹³

İnsanoğlu “ahsen-i takvim” kılınmışken yaratılış gayesine yabancılaş-tığında “esfel-i sâfilîn” derekesine düşebilmektedir. İnsanın yaratıldığı şeref ve izzeti korumasının ilk şartı imandır. İmandan sonra ahlak gelir. Bu iki konu bütün peygamberlerin temelde talim buyurdıkları iki temel konuyu teşkil eder. Allah Teâlâ’nın tüm peygamberlere yüklediği tebliğ ve tezkiye vazifesi de aslen insanoğlunun yaratılıştâ sahip olduğu ahsen-i takvim kıvamında bir kulluk hayatı sürmesine matuftur.

Peygamberlerin hayatlarında bizzat deruhte ettikleri bu vazife, ve-fatlarından sonra ümmetin âlimleri ve evliyası eliyle devam ettirilmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vârislerinden olan evliyâullah ve onların o feyizli nebevî mebadan telakki ettikleri bâtın (kalp) ilmi de Resulullah’ın bu vazifesine veraset¹⁴ ve vekâlet mevkiindedir. Bu

¹⁰ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Ahzâb 33/72.

¹¹ en-Nisâ 4/58.

¹² Süleyman Sırrı, *Medhal-i Fıkıh*, 28; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/9.

¹³ Muhammed Ali Yıldız, “Vanlı Bir Kürt Sûfi: Feqîyê Teyran”, *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler* ed. Veli Atmaca-Fevzi Rençber (Ankara: Gece Yay. 2019), 90.

¹⁴ “Gerçek âlimler, peygamberlerin vârisleridir.” Ebû Dâvûd Süleyman b. El-Eş’as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Sayda: el-Mektebetü’l-asriyye, ts.), 3/317

nokta-i nazardan meseleye yaklaşılacak olursa tasavvufun maksadı olan manevî olgunluğun, bir bakıma Hz. Peygamber'in (s.a.v.) insanlarda gerçekleştirmek istediği gayenin tezahürü olduğu söylenebilir. Bu gaye de insanları iman zemininde nefsânî ve kötü huylardan kurtarıp, ahlâk-ı hamîdeye yani manevî olgunluğa ve güzel huylara yükseltebilmektir.¹⁵

Tasavvufun tanımının "Kur'ân-ı Kerîm'i Hz. Rasulullah (s.a.v.) gibi yaşamaya çalışmak"¹⁶ olduğu hatırlanırsa tasavvufun gayesini sadece güzel ahlaka hasretmek onun maksadını ifadede yetersiz kalır. Bu bağlamda tasavvufun, kişiyi insan-ı kâmil düzeyine ulaştırmayı hedefleyen bir ilim olduğunu söylememiz de gerekmektedir. Diğer bir deyişle tasavvufun amacı, istidadı olanları zühd ve takva yolunda kabiliyetleri nispetinde tekâmül ettirerek insan-ı kâmil haline getirmektir.¹⁷ Tasavvuf ehlinin insan-ı kâmilden kastı da kendini ve Rabb'ini hakkıyla bilen, Hakk'a yakınlık neşesini tatmış, nefsin düşmanlıklarına mukavemetle Rabb'yle dost olmuş bir insandır.

Ahzâb suresinin 72. ayetinde zikredildiği gibi zulüm ve cehl insanın mezmum sıfatlarından. Tasavvufun temel gayesi insanın ahsen-i takvim üzere yaratılmışken içine düştüğü bu aşağılık durumdan ve mezkûr ahlak-ı zemimeden kurtarılıp zulüm yerine adl; cehl yerine ilim sıfatlarıyla tezyin edilmesidir.

Tasavvufun gayesi bağlamında ifade edilmesi gereken bir diğer husus da insanın nefs tezkiyesi ve kalp tasfiyesini hedeflemiş olmasıdır. Bu iki hedef, kulun dünya ve ahiret saadeti açısından vazgeçilmez kudsi hedeflerdendir. Nitekim bunları ifade sadedinde, "*Muhakkak ki nefsinin tezkiyesi eden (kötülüklerden arındıran) kurtuluşa ermiş, onu fenalıklara gömen de ziyân etmiştir.*"¹⁸ "*O gün ne mal fayda verir ne de evlat. Ancak Allah'a kalb-i selîm (tertemiz bir kalp) ile gelenler müstesna...*"¹⁹ buyrulmuştur.

Genel gayeleri itibariyle fıkıh ve tasavvufun aynı nihai hedefe iki farklı açıdan ulaştırmayı amaçlayan ilimler olduğu söylenebilir. Fıkıh ve tasavvufun hedeflerinin "ıslah" noktasında buluştuğunu gösteren terim

(No: 3641).

¹⁵ Osman Nuri Topbaş, *İmandan İhsana Tasavvuf* (İstanbul: Erkam Yay., 2017), 33.

¹⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yay., 2005), "Tasavvuf", 634.

¹⁷ Muhammed Ali Yıldız, *Osmanlı'nın Bilgeleri -8- Akşemseddin* (İstanbul: İlke Yay., 2017), 109.

¹⁸ eş-Şems 91/9-10.

¹⁹ eş-Şuarâ 26/88-89.

“nispet” olsa gerektir. Zira bu iki ilmin faydası ile ilgili diğer bir husus da onların “nispet”idir. Fıkıhın nispeti, yani ıslahına yöneldiği alan, mükelleflerin zâhirî fiilleridir. Tasavvufun nispeti ise kişinin bânînini ıslahtır. Dolayısıyla fıkıhın, kişinin davranışlarının ıslahına, yani düzelmesine ve doğru bir şekilde icrasına *nispeti*, tasavvufun kalbin düzelmesine (salâh-ı bânîn) nispeti gibidir. Aynı şekilde akâid ilminin nispeti de akıl, düşünce ve inançtır. Yani nasıl ki akaidin akıl ve inancın ıslahına hizmeti açık ise tasavvufun kalbin düzelmesine (salâh-ı bânîn) ve ahlâkı güzelleştirilmesine (tehzib-i ahlak); fıkıhın da kişinin zâhirî amellerinin ıslahına (salâh-ı zahir) hizmeti öyledir. Farklı anlatımla; fıkıhın nispetinden maksat, fıkıh ilminin faydasının nispet edildiği, yöneldiği alandır. Tasavvuf ilmi için de aynı açıklama geçerlidir. Fıkıh ilmi özellikle davranışlara çekidüzen verir. Şöyle ki bu ilmin görünen fiillere (âmâl-i zâhire) nispeti, akaid ilminin itikada, tasavvuf ve ahlak ilminin ahlaka nispeti gibi olup akaid ilmi itikadın düzeltilmesine, tasavvuf ilmi kalplerin nurlandırılması vasıtasıyla ahlâkın düzeltilmesine hizmetçi oldukları gibi, fıkıh ilmi de mükelleflerin bilcümle fiillerini şer’î hükümlere uygun hale getirerek görevlerin mükellefin zimmetinden düşürülmesine vasıta olarak din ve dünya saadetinin teminine hizmet eder.²⁰

Tasavvufun nispetinin kalbi, niyeti ve ahlâkı ıslaha râci olması hususu da mühimdir. Şöyle ki bir kulun ortaya koyduğu ibadet ve taat ne denli şeriata muvafık olsa, zahiren fıkıhın o ibadetler ile alakalı vazettiği tüm şartları muhtevi bulunsa lakin ihlas noktasından bir noksanlıkla malul olsa, o ibadet ve taatın ind-i ilahide herhangi bir makbuliyeti mevzu-i bahs olamaz.²¹ Bu noktadan hareketle ihlası temin ve bu hedefi tahkike

²⁰ Süleyman Sırrı, *Medhal-i Fıkıh*, 18.

²¹ Fıkıh ibadetin sahih olmasında dış şartların yerine getirilmesi yeterli görür. Konumuza örnek olması bakımından bk: Nesefiyye’de, “Namazda diliyle konuşmadan kalbiyle düzgün cümleler kuran, bir olayı hatırlayan, bir hutbe, mektup veya şiirden beyitler okuyan bir kişinin namazı bozulur mu?” sorusuna, “Hayır, çünkü kalbin ameli namaza zarar vermez.” diye cevap verilmiştir. Fadlullah b. Eyyûb el-Mâcevî, *el-Fetâvâ’-ş-şûfiyye fî târiki’l-Bahâ’iyye* (İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 1994), 74a. Tasavvuf ise ibadetlerin kabulünde şeriata uygun olmanın yansırı ihlas, huşu ve kulun Rabbiyle kalbi birlikteliğini de şart koşar: Abdullah b. Ahmed b. Hanbel anlatıyor: Bir gün Yahya b. Maîn babama geldi ve “Ma’ruf el-Kerhî’ye gitmek ve onun sözlerini dinlemek istiyorum. Sen de benimle gelsen de beraber gitsek.” dedi. Babam, “Ona sıkıntı vermenden korkarım.” dedi. Yahya, “Ona sıkıntı verecek değilim.” dedi. Birlikte Ma’ruf’a gittik. Ma’ruf babamı görünce, ona tazim ve ikram etti, samimiyet gösterdi, onunla uzunca konuştu. Artık geri dönecekleri zaman Yahya b. Maîn, “Sehiv secdesinin manası nedir? Niçin namazda emredilmiştir?” dedi. Ma’ruf duraklamadan, “Sehiv secdesi kalbin cezası (ukubeti)dir.

en yarayışlı ilim tasavvufudur. Haddizatında ihlas, riya, sum'a vb. kalbî amelleri tahkik ve tahlil sadece tasavvuf ilminin ele aldığı mevzular arasındadır. Bu yönüyle tasavvufun nispetinin sair ilimler arasında mühim bir rol ifa ettiği açık olmakla birlikte aynı zamanda kulluğun sıhhatini temin etmesi bakımından mütemmim bir cüz olduğu da vazıhtır. Tasavvufun nispet noktasından önemini ifade sadedinde ibadetlerin makbul, amellerin salih vasfa kavuşabilmesi, ancak kalbî olgunluk ve dirayetle mümkün olabileceğini bu nedenle de manevî terbiye ile kalbin tasfiye edilmesinin elzem olduğunu söylemek yeterli olacaktır.

2. Fıkıh ve Tasavvufun Özel Gaye ve Faydaları

Fıkıh ve tasavvufun faydalarından bahseden ulema, bunların sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade etmişlerdir. Bunları ilmî ve amelî olmak üzere iki kısımda değerlendirmek konuyu etraflıca tespit bakımından yararlı olacaktır. Önce fıkıh ilminin sonra da tasavvufun özel gaye yahut faydalarından bahsedilecektir.

2.1. İlmî Faydalar

Fıkıh bilmenin elbette birçok derecesi vardır. Ancak bunları üç seviye olarak değerlendirmek doğru olsa gerektir. 1. Mübtedî: Fıkıh ilminin henüz ilk aşamalarında bulunan, fikhın meselelerini tasvir ve izaha muktedir olamayan öğrenciyeye denir. 2. Mutavassıt: Orta seviyede bulunan, fikhın meselelerini tasvir ve izah edebilen kişidir. 3. Müntehî: Meseleleri tasvirle birlikte delillerini ortaya koyabilen fıkıhçıdır. Bu kişi artık fakih (müctehid) mertebesine ulaşmış olup meseleleri en doğru şekilde tasvir edebilme ve onların açık ve gizli yönlerini tayin ile hükmü bulup çıkarma gücüne sahip olur.²² Hangi seviyede olursa olsun fıkıh bilen kişi bu ilimden istifade etme imkânına sahip olmakla beraber, aşağıda görüleceği üzere ilmî faydaların kemâli elbette “müntehî” olanlar için söz konusudur.

Allah seni affetsin, Allah'ın huzurunda dururken, niçin Allah'ı unutuyorsun?" cevabını verdi." Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417), 13/201-202. Konu ile alakalı olarak geniş bir açıklama için bk. Akif Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi* (İstanbul: Nuh Yayınları, 2021), 227-233.

²² Fetullah Yılmaz, "Fıkıh İlminde Mesele Kavramı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 206.

Fıkıh bilen bir Müslüman dini doğru anlama imkânına sahip olur. Bu fayda özellikle fıkıh ile usûl-i fıkıh ilminin de tahsil edilmesi halinde tahakkuk eder. Bu durum kendisini başta Kur’ân-ı Kerîm’i anlamada gösterir. Fikhî melekeye sahip olanlar, doğrudan hüküm içermeyen ayetlerden bile hüküm çıkarabilirler.

Fıkıh ilminin Kur’ân’ın inceliklerini anlamaya yardımcı noktasında şu olay dikkate değer gözükmektedir: Abbâsî hânedanına mensup vali, kumandan ve veliaht olan İsa b. Musa el-Haşimî (öl.167/783) bir gün karısına: “Eğer sen aydan daha güzel değilsen, üç talâkla boşsun!” der. Hanımı kalkıp perde arkasına çekilir ve “Sen beni boşamış oldun!” der. Sabah olunca İsa, Abbâsî halifesi Mansur (öl.158/775)’un sarayına gider, ona durumu haber vererek büyük bir sıkıntı içerisinde olduğunu söyler. Bunun üzerine Mansur, fakihleri huzuruna çağırır, onlardan fetva ister. Orada hazır bulunanlar: “Hanımı boş olmuş!” der. Ebu Hanîfe mezhebine mensup bir fakih de oradadır, fakat bir şey demez. Mansur ona: “Sen ne diye konuşmuyorsun?” diye sorunca şöyle cevap verir: “Rahman ve rahim Allah’ın adıyla. *‘Andolsun incire ve zeytine, Sina dağına ve bu emin beldeye ki; biz insanı gerçekten ahsen-i takvîmde yarattık!’*²³ Ey müminlerin emiri! Bu ayetlere göre insan eşyanın en güzeldir, ondan daha güzel hiçbir şey yoktur!” Bunun üzerine Mansur, İsa b. Musa’ya: “Durum, bu zatın dediği gibidir. Haydi, hanımının yanına git!” der.²⁴

Hadisleri anlamada ve onlardan hüküm çıkarmada da aynı faydanın hâsıl olduğu görülmektedir. Mehmed Seyyid’in de ifade ettiği üzere, nice hadis erbabı vardır ki depo gibi hafızalarında binlerce hadis-i şerifi biriktirdikleri hâlde, onların içerdiği fikhî ahkâmı çıkarmaya muktedir değillerdir. Bunlar fukahâdan daha çok hadis bilirlir, lâkin fukahâ gibi onların hakikatlerine nüfuz edemezler. Fakihler, hadisi bunlardan alırlar, fakat onların anlayamadıkları birçok ahkâmı o hadislerden istihraç ile yine onlara anlatırlar. Bu hâl selef âlimleri arasında pek çok defa vaki olmuştur.²⁵

Sadece hadisleri bilen herkes fakih (müçtehit) olamaz. Nitekim Kur’ân hafızı olan herkes de müçtehit olamaz. O sadece hafızdır. Müçtehidin, bütün şer’î ilimlere vâkıf, bunlara nüfuz edecek zekâ ve fikhî bakışa

²³ et-Tîn 95/1-5.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr Şemsüddîn el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmîl-Kur’ân* (Kâhîre: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1384/1964), 20/114.

²⁵ Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal* (İstanbul: Matbaa-i ‘Âmira, 1333), 170-171.

(nazar-ı fikhî) sahip olması şarttır. Müçtehidin şer'î nassların *menâtlarını*, yani dayandığı illet ve sebepleri, bu illet ve sebeplerin de üzerine bina edildikleri *hikmet-i teşrî* ve Şâri'in maksatlarını bilmesi şarttır. Şâri'in maksatlarını bilmeyen, içtihat ve istinbatlarında onları nazar-ı itibara almayan veya almayı bilmeyen bir hadis hâfızının içtihatları çoğunlukla hatadan kurtulamaz; Şâri'in maksatlarından uzak, hikmet-i teşrîye ile çelişki halinde olur. Sadece hadise yönelenler fukahânın bilmediği hadisleri bilirler; fakat fakih gibi hadislerin şer'î manalarına, illetlerine nüfuz edemezler. Fukahâ, hadisleri onlardan alırlar, fakat onların hadislerden çıkaramadıkları ahkâmı çıkararak yine onlara izah ederler. Meselâ, tâbiîn devrinde hadis imamlarından A'meş (öl. 148/765), İmam Ebû Yusuf'tan bir meselenin hükmünü açıklamasını ister. Ebû Yusuf'un verdiği cevabı A'meş hüsnü kabulle karşılayarak bu hükmü nereden aldığını sorar. Ebû Yusuf cevaben, "Senin bana rivayet ettiğin hadisten." der ve hadis-i şerifi okur. Bunun üzerine A'meş "Ben bu hadisi sen dünyaya gelmeden evvel öğrendiğim halde bugüne kadar manasını anlamamıştım." der.²⁶

²⁶ Seyyid Nesib, "Hanefî Fıkhnın Esasları, Kıyas ve Borçla İlgili Meseleler-I", sad. Fetullah Yılmaz, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016), 241. Şu olay da fakih ile muhaddisin farkını açık bir biçimde göstermektedir: Ölü yıkamayı iş edinmiş bir kadın günün birinde, içlerinde muhaddislerin büyüklerinden Yahyâ b. Maîn, Ebû Hayseme, Halef b. Salim gibi zatların da dâhil olduğu bir cemaatin hadis müzakeresi ile meşgul olduklarını görmüş. Bu zatların ikide bir: "Bu hadisi filân rivayet etmiştir." "Bu hadisi filândan başkası rivayet etmemiştir." dediklerini işitince, çoktan beri sormak istediği dinî bir müşkili halledebilecek en münasib zevatın bunlar olacağına hükmederek ortalığa: "Hâizin mevtâyı gasletmesi caiz midir?" diye bir sual atar. Oradakiler hep birbirine bakışurlar. Derken öteden, o ilim meclisine iştirak etmek üzere gelen Ebû Sevr görünür. Müçtehid fakihlerden olan Ebû Sevr, hadis rivayet etmekle beraber diğer hâfızlar gibi çok rivayet ile bilinen biri değildir. Meclistekiler onu görünce kadına: "İşte şu gelene sor!" diye işaret ederler. Kadın da yüzünü dönünce hazreti görüp sualini ona irat eder. O da derhal şu cevabı verir: "Evet yıkayabilir. Çünkü Nebiyy-i Ekrem (sallallahu aleyhi ve sellem)'in Aişe (radiyallahu anha)'ya: 'Senin hayız halin senin elinde değildir.' buyurduklarını Kasım b. Muhammed rivayet ettiği gibi, müminlerin annesi Hz. Âişe: 'Tarağı ıslatıp Nebiyy-i Ekrem (salallahu aleyhi ve sellem)'in mübarek saçlarını hâiz iken tarardım.' dediği de bize ulaşmıştır. Hâiz, dirinin başını yıkayıp tarayabilirse ölününkini öncelikle yapabilir." Oradaki muhaddisler bu cevabı duyunca: "Evet, bunu filân da rivayet etmiştir; bize filân haber verdi, filân tarikten de bize bu ulaştı..." diye çeşitli rivayetlerden bahsetmeğe başlarlar. Kadın bunları bir müddet dinler ve sonra, "Peki, anladık. Ama deminden beri siz nerede idiniz!?" dedikten sonra gider. Bkz. Babanzâde Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Tecdî-i Sarîh Terceme ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982), 1/11-12.

Fıkıh bilmenin ilmî faydası sadece Kur'ân ve hadisleri doğru anlamaya has olmayıp hemen bütün ilim dallarında yazılan eserleri, söylenen sözleri ve kanun metinlerini de doğru anlamaya katkı sağlar.²⁷

Tasavvuf da Kur'ân ve sünneti anlamada engin bir bakış açısı sunar. Tasavvufun ayet ve hadisleri idrakte takip ettiği yol bizzat amelin neticesi olarak elde edilen furkan ve hikmet yoludur. Bu bağlamda mutasavvıf, “*Ey iman edenler! Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız; O, size iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış (furkan) verir ve sizin kötülüklerinizi örter, sizi bağışlar. Allah, büyük lütuf sahibidir.*”²⁸ ayetini kılavuz edinir. Ayet-i kerimeye dikkat edilirse takva üzere bir hayat yaşamamanın, kulu-daha önce sahip olmadığı- bir bilgi türüne/furkana ulaştıracağıının müjdelendiği görülür. Tasavvufun bilgiyi yaşamaya odaklandığı düşünülürse, bildikleriyle âmil bir mutasavvıfın bu yolla ayet ve hadisleri daha doğru anlayabilecek bir anlayışa, furkana kavuşacağı umulur. Nitekim şu ayet-i kerimeler de gönül aydınlanması sayesinde ortaya çıkan vehbî ilme delâlet etmektedir: “*Takvâ üzere olunuz ki Allah size öğretsin.*”²⁹ “*Allah'tan korkun ve Rasûlü'ne inanın ki, Allah size rahmetinden bir pay ayırsın, sizin için, ışığında yürüyeceğiniz bir nur ortaya koysun.*”³⁰

Bu ayetlerde geçen “furkan, rahmet ve nur” gibi kavramlar, bir bakıma insanda tasavvufî terbiye sonucunda gerçek benliğini bulup ve bu sayede meydana gelen gönül aydınlanması sonucu ortaya çıkan ilm-i ledün veya vehbî ilim diyebileceğimiz keşf, feth ve ilhamlar, ruhî tecrübe ve sezilerdir.

Mutasavvıflardan Sühreverdi, Kur'ân ve sünneti doğru anlamaya yarayan ledünnî ilmin ciddî şekilde amel işlemeye bağlı olduğunu ve bir kısım mevhibeler olmaksızın zuhur etmeyeceğini şu şekilde ifade eder:

“Eğer mürit, çokça Kur'ân okur ve kalbini diliyle söylediğine uygun hâle getirmeye çalışırsa kelâm-ı ilahî dil üzerinden akararak nefsin itirazlarına mâni olur ve sâlik, kolaylıkla Kur'ân okuyup namaz kılmaya başlar.

²⁷ Bu hususu fıkıh usulü bağlamında Muhammed Ebû Zehra şöyle ifade etmiştir: “Fıkıh usulü, hukuk tahsili sadece şeriati doğru anlamaları için lüzumlu değil, aynı zamanda kanunları layıkıyla anlayabilmeleri için de bu ilme şiddetle ihtiyaçları vardır; zira bu ilim, kelimelerin delâletlerini, nass ve diğer sözlerin ne ifade ettiğini açıklamaktadır.” Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 14.

²⁸ el-Enfâl 8/29.

²⁹ el-Bakara 2/282.

³⁰ el-Hadîd 57/28.

Tilâvet ve namazdaki bu suhulet gönlü nurlandırır. Kelâm-ı ilâhînin nuru, cevher olarak kalbe yerleştiğinden Kur’ân tilâveti zât-ı ilâhînin zikri me-sabesinde olur. Cenâb-ı Hakk’ın kelâm sıfatının azametini müşahede ile kelâm-ı ilâhînin nuru kalpte toplanır. Bu tür mevhibe-i ilâhîler olmadan kula ledün ilminin kapıları açılmaz.”³¹

Sühreverdî, kırk gün süreyle bu riyazet ve zikre ihlâsla devam eden sâlikin ilm-i ledüne ereceğini ve kalbine ilim ve marifet pınarlarının ak-maya başlayacağını ise şu şekilde ifade eder:

“Âdemoğlunun kendini Allah’a ibadete vererek, her şeyiyle O’na yö-nelmesi ve gündelik maişet endişesinden sıyrılması, onu içinde bulun-duğu bu hicaplardan kurtarır. Perdelerin zail olması ölçüsünde bütün ilimlerin kaynağı ve merkezi demek olan huzur-ı ilâhîdeki kurb menziline yaklaşır. Erbain tamamlanınca bütün hicaplar, zail olarak ilim ve marifet ona doğru akmaya başlar.”³²

Tasavvuf terminolojisinde ele alınan vehbî ilim anlayışı da bildikleri ile amel eden kula Allah’ın bir lütfu olarak bahşettiği ilmi ifade eder. Kasas suresinde Hz. Musa’ya (as.) muhsin olması neticesinde ilim ve hikmet verildiği şu şekilde ifade buyurulmuştur: “Musa, olgunluk çağına ulaşıp gelişimini tamamlayınca, biz ona ilim ve hikmet verdik. Biz, iyilik edenleri (muhsinleri) böyle mükâfatlandırırız.”³³

Tasavvufun hakkı batıldan ayırt edici furkana kavuşturan bir yol olması bağlamında nefsi kibir, ucub, riya vb. mezmum özelliklerden temizlemesi de üzerinde durulması gereken bir husustur.³⁴ Nitekim “Dünyada haksız yere kibirlenip büyüklük taslayanları, ayetlerimi gereği gibi anlamaktan uzaklaştırırım.”³⁵ ayeti, Allah’ın ayetlerini anlamaya mâni kibir, ucub, haset ve dünya sevgisi gibi kalbî hastalıklar, tasavvufî terbiye ile tedavi edilmediği müddetçe, Kur’ân’ın esrarından hisse alabilmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir.

Fıkıh, dinin kaynaklarını özellikle aklî seviyede doğru anlamaya katkı sunarken, tasavvuf kalbî bakımdan ileri seviyede bir kavrayışa

³¹ Ebu Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Me'ârif* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 428/1), 71b.

³² Sühreverdî, *Avârif* (Nafiz Paşa, 821/1), 68b.

³³ el-Kasas 28/14.

³⁴ Muhammed Ali Yıldız, *Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan* (Ankara: Kalem Neşriyat, 2017). 209.

³⁵ el-A'raf 7/146.

götürmektedir. Dolayısıyla ilmî faydalar bakımından fıkıh ve tasavvufun dini doğru anlamayı hedefledikleri yahut böyle bir sonuca ulaştırdıkları için birleştikleri söylenebilir.

2.2. Amelî Faydalar

Amelî olarak; fıkıh ilminin kişinin hayatını doğru bir şekilde yaşamasına, yanlışlardan uzak durmasına katkısı büyüktür. Zira kişi yanlışın, günahın ne olduğunu bilmedikçe ondan kaçınmaz. Nitekim hadis-i şerifte “Bir fakih, şeytana karşı bin âbiden daha güçlüdür.”³⁶ buyurulmuştur. Zira kendini ibadete veren bir kişi şayet fıkıh bilmezse, şeytan onu -ibadetini bozacak/ifsat edecek şeyleri telkin ederek- kandırabilir.³⁷ Burada fakihin takva ve vera‘ sahibi olması gerektiği belirtilmiştir. Zira eğer o verâ‘ sahibi değilse, derecesi ibadetlerin inceliklerini bilmeyen bir âbiden daha aşağı olur. Çünkü bu haliyle şeytan onu bilfiil hükmü altına almış, onu yenmiş demektir. Kaldı ki takva fıkıhın meyvesidir.³⁸

Fıkıhın amelî faydalarını açıklama bağlamında “Fıkıh öğren, zira iyilik ve takvaya sevk eden en faziletli şey budur. İyilik ve takvaya en yakın yol da odur. Her gün ziyadesiyle fıkıhtan istifade et, öğren ve faydalar denizinde yüz. Çünkü vera‘ sahibi bir fakih, şeytana karşı bin âbiden kesinlikle daha güçlüdür.” denilmiştir.³⁹

³⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Ebvâbu’s-sünne”, 17 (No: 222).

³⁷ Nitekim İbn Teymiye’nin zikrettiğine göre Abdülkadir Geylanî hazretleri şöyle anlatmıştır: “Bir keresinde ibadet ediyordum. Üzerinde nur bulunan büyük bir arş gördüm. Bu nur bana seslendi: ‘Ey Abdülkadir! Ben senin Rabb’inim, başkalarına haram kıldıklarını sana helâl ettim!’ Cevap verdim: ‘Sen, kendisinden başka ilâh olmayan Allah’ın öyle mi! Defol buradan ey Allah’ın düşmanı!’ Bunun üzerine bu nur darmadağın oldu ve kopkoyu bir zulmete dönüştü. Arkasından da şöyle seslendi: ‘Ey Abdülkadir, benden dinindeki fıkıhın, ilmin ve ulaştığın mertebeler sayesinde kurtuldun. İnan ki, ben aynı şeyle yetmiş kişiyi saptırdım.’ Abdülkadir Geylanî’ye soruldu: Onun şeytan olduğunu nasıl bildin?’ Şöyle dedi: ‘Bana ‘Başkalarına haram kıldığımı sana helâl ettim.’ demesinden; çünkü biliyordum ki Hz. Muhammed’in (s.a.v.) şeriatı nesh olunmaz ve değiştirilmez. Bir de onun ‘Ben senin Rabbinim.’ deyip de ‘Ben, zâtımdan başka ilâh olmayan Allah’ım!’ diyememesinden.” Bk. Takıyyüddin Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiye, *Mecmû’u’l-fetâvâ* (Medine: Mecma’u’l-Melik Fehd, 1416/1995), 1/172.

³⁸ Vera‘ın dört mertebesi vardır. 1. Açık haramlardan kaçınmak; şahidin âdil sayılması için gereken mertebedir. 2. Salihlerin vera‘ı; şüpheli şeylerden sakınmak. 3. Muttakilerin takvası; harama götürmesinden korkulan helal şeyleri terk etmek. 4. Siddıkların vera‘ı; Allah Teâlâ’nın dışındaki şeylerden yüz çevirmek. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/40.

³⁹ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/40.

Müslümanların dünyevî ve uhrevî, hayatla ve ölümle ilgili, ictimâî ve iktisadî bütün işlerini tanzim etmesi, bu suretle onların saadet ve selametlerini temin etmeyi hedeflemesi de fıkıhın amelî faydaları cümlesinden olarak zikredilebilir.

Fıkıhın amelî faydaları sadece kişilerin hayatta olduğu süre zarfına inhisar etmez. Zira bu ilim; insanların hayatları süresince karşılaştıkları bütün muameleleriyle ilgilendiği gibi, ölümleri halinde de kendilerine karşı gösterilmesi lazım gelen ihtiramın ifasını da Müslümanlara bir vazife olarak verir. Bu kapsamda ölenin geride bıraktığı mallarının güzel bir şekilde korunması ve mirasçılara dağıtılması ile küçük çocuklarının himayesini de Müslümanların uhdelere havale eder.⁴⁰

Fıkıh gibi tasavvufun da bir takım amelî faydaları mevcuttur. Bu mevzuda ilk olarak ifade edilmesi gereken amelî fayda, yaşanılan hayatın bin bir türlü meşgale ve dertleri içerisinde gönül huzurunu yakalamaya vesile olmasıdır. Gerçekten de sûfi bakış açısıyla olayları değerlendiren bir kimse hayatın keşmekeşi içinde boğulmayacak ve her olanda bir hikmet ve hayrın bulunduğunu tefekkürle gönlünü dert ve gamdan azade kılabilir. Bu halin örneklerini Kur'ân-ı Kerîm'de yüce peygamberlerin hayatlarında görmekteyiz. Korku ve dehşet içinde Mısır'dan çıkan Hz. Musa (a.s.) açlık ve yorgunluk halinde derin bir teslimiyet ve tevekkülle Rabb'inden hayır istemiş ve asla bezginlikle isyana düşmemiştir.⁴¹ Yine önce kuyuya sonra da zindana atılan Hz. Yusuf (a.s.) da bu hallerin hiçbirisinde isyana düşmemiş hep gönül huzuru içinde teslimiyet ve rıza halinde bulunmuştu.⁴² Birçok hastalığa müptela olan Hz. Eyyûb'un (a.s.) teslimiyet ve rıza hali sabrına yansımış ve O'nun takdirine rızanın verdiği bir gönül huzuruyla yaşamayı başarmıştı.⁴³ Kısaca örneklendirdiğimiz bu yüce peygamberlerin kalbî hallerini elde etmeyi amaçlayan tasavvufun müntesiplerinde de bu vb. halleri görmek mümkün olmuştur. Tac u tahtını terk eden İbrahim Edhem'deki (öl. 161/778)tevekkül hali,⁴⁴ müderrislik görevini bırakarak devrin meşhur şeyhi Abdullah Dehlevî'nin

⁴⁰ Mustafa Sabrî, *Zübdetü'l-fıkıh* (Şumnu: P. Penef Matbaası, 1943), 7.

⁴¹ el-Kasas 28/24.

⁴² Yûsuf 12/33.

⁴³ el-Enbiyâ 21/83.

⁴⁴ Feridüddin Attar, *Tezkiratü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yay. 2015), 164.

(öl. 1240/1824) önünde diz çöken Halid-i Bağdadî'nin (öl. 1242/1827) fakr ve mahviyet hali⁴⁵ ilk akla gelen örneklerdir.

Tasavvufun amelî faydalarından birisi de sûfiyi dünyevî korku ve üzüntüden kurtarmasıdır. Bu anlayışın dayandığı temel nokta, “*Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de...*”⁴⁶ ayetinde ifadesini bulmuştur. Tasavvufun temel amacı sûfiyi dünya sev-dasından kurtararak sadece Allah'a muhabbet duyan bir hale getirmektir. Bu makama muhabbetullah denilmektedir ki marifetullahın derecesi de ancak muhabbetullah nisbetindedir. Muhabbetullaha erişmiş bir kulun Allah'ın dostu/velisi olduğu açıktır. Mezkûr ayet ise Allah'ın dostlarında korku ve üzüntünün bulunmayacağını müjdelemektedir. Tasavvuf literatürü gönlünden dünyaya ait korku ve endişeleri çıkarmayı başarmış sûfilerin örnek hallerini sergileyen eserlerle doludur.

Tasavvufi düşüncenin amelî faydalarından biri de varlığa ve hâdisata umumi bir nazarla bakabilmeyi temin etmesidir. Bu hayatın anlamı üzerinde düşünen bir insanın hayatını anlamlı hale getirebilmesinin yolu da hayatı tüm yönleriyle bir değerlendirmeye tâbi tutacak derinlikli bir bakış açısına yani irfana sahip olmasıdır. Bu bağlamda tasavvuf insana, bu hayatın faniliğini, gerçek hayatın ahiret hayatı olduğunu, bu hayata terakki için gönderildiğini, tüm mahlûkatın asli bir gayeye matuf olarak var edildiğini, insanın gaye-i aslîsinin ise ayrı kaldığı ana yurduna razı olmuş ve razı olunmuş olarak dönmesi olduğunu, insanın bu âlemde Hakk'ın bir şahidi, daha özelde O'nun halifesi, O'nun adına hak ve adaletin, rahmet ve şefkatin bir temsilcisi ve tüm kabiliyet ve yetenekleriyle ıslah ve imarın taraftarı olması gerektiğini hatırlatan bir bakış açısını kazandırır.

3. Fıkıh ve Tasavvufun Ferdi Terbiye ve İctimai Nizama Dair Gayeleri

Fıkıh ile tasavvufun ferdî terbiye ve toplum nizamına yönelik gayeleri esasen bu ilimlerin amelî faydalarıyla doğrudan ilgilidir. Dolayısıyla amelî faydaların bir alt başlığı olarak ele alınması daha makul gözüke de burada ele alınacak hususların daha özel bir mahiyet arz etmesi, farklı bir başlık altında değerlendirilmesi kanaatine sevk etmiştir. Burada

⁴⁵ Osman Nuri Topbaş, *Altın Silsile* (İstanbul: Erkam Yayınları 2017), 445-6.

⁴⁶ Yûnus 10/62.

meseleler yine önce fikhî açıdan değerlendirilecek, sonra tasavvufî bakımdan ele alınacaktır.

Bazı çalışmalarda fikhî ahkâmın fayda ve gayeleri ve hukuka olan ihtiyaç bakımından izah edilirken konuya iki açıdan yaklaşıldığı görülmektedir: 1. Ferdin terbiye ve eğitime bakan yön, 2. Toplum nizamına bakan yön.

3.1. Ferdî Terbiye Açısından

Bazı ilim ehlinin tespitine göre fikhin ana mevzularını teşkil eden ibâdât, münâkehât (evlenme), muâmelât ve ukubât (suçlar ve cezalar) alanlarına dair hükümler, insanda bulunan üç kuvvetin terbiyesine yönelik olarak meşru kılınmıştır. Şöyle ki, peygamberlerin gönderiliş gayesi, dünya ve ahirette kulların hal ve işlerinin intizam üzere olmasıdır. Bu ise ancak onlarda bulunan nutk/idrâk/akıl (düşünme, anlama), şehvet ve gazap (öfke) güçlerinin⁴⁷ terbiye edilerek itidal üzere olmasıyla sağlanabilir. Bunun sağlanması ise onlarla ilgili neyin nasıl yapılacağıın bilinmesi, yani bu üç güce dair ahkâmın beyan edilmesiyle mümkündür.

Tasavvufun temel gayesi olan insanın nefsini tezkiye ve kalbini tasfiyeyi gerçekleştirmek üzere insanın nefsini, mahiyeti ve gücünü tanımasını temin sadedinde tasavvufi eserlerde birçok açıklama ve yorumlar yapılmış; tezkiye-i nefsi mümkün kılacak seyr u sülûk için yol ve usuller belirlenmiştir. Bu açıklamalara baktığımızda tasavvufun insanda sayılan üç kuvvetin itidal üzere olmasını temin edecek bir terbiyeye çaba sarf etmesi yönüyle fıkıhla ortak paydada buluştuğunu görürüz. Şöyle ki:

3.1.1. Fıkıhtaki “ibadetler”le ilgili hükümlerin pek çok hikmetleri bulunmakta ise de insanın düşünme ve akletme gücünün itidal üzere olmasını temin ederler. Çünkü ibadetler, düşünme gücünün (kuvve-i müfekkire) terakkisine vesile olarak insanı fikren yükseltir ve tabiat âleminin ötesi hakkında düşünmek için bir imkân sunar. Dolayısıyla fıkıh; Müslümanlara Hâlık-ı zülcelâl’e muhabbet ve ubudiyetin lüzumunu

⁴⁷ 1. Akıl kuvveti, hakikatleri ve işlerin sonunu idrak, maslahat ile mefsedetlerin arasını ayırma gücüdür. 2. Şehvet kuvveti; menfaatleri kazanma ve lezzetli ve zevkli şeyleri arzulama gücüdür. 3. Öfke kuvveti de korkulu ve tehlikeli şeylere atılmanın ve başkalarına karşı üstün olma ve yönetmeye meyil ve iştiyak gücüdür. Bk. Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrâde*, 259-260.

bildirerek ibadetlerinde Şerîat'ı gösterir. Bu suretle yapılan ibadetler hata ve fesattan muhafaza edilmiş olur ve bunun dünyada ve ahirette faydası görülür.

Fıkıh ve tasavvuf ibadetlerde niyet bahsinde aynı noktada buluşur. Bu buluşma da aynı konu üzerinde olsa bile mahiyet açısından farklıdır. Fıkıh ibadetin sahih olması için niyetin nasıl olması gerektiği üzerinde durur. Örneğin farz bir namazın ifasında kasten nafileyne niyet edilmesinin farz namazın iadesini gerektirip gerektirmeyeceğini tartışır. Tasavvuf ise eda edilen bir namazda kişinin yanındaki insanların kıldığı namazı beğenmeleri niyetiyle tadil-i erkâna özen göstermesinin namazın ihlasına zarar verip vermeyeceğini tartışır.

3.1.2. İnsandaki şehvet gücünün mide (yeme) ile ilgili olan kısmının düzgün olması için “muâmelât” ahkâmı meşru kılınmıştır. Buna binaen fıkıh; alışveriş, şirket, havâle, kefâlet gibi, insanlar arasında cereyan eden muamelelerde doğru olan tavır ve davranışları Müslümanlara gösterecek onların içtimâî ve iktisadî hayatlarını yönlendirerek ve helal kazanç yollarını öğretir.

Tasavvuf ise insanlar arası ilişkilerde dikkat edilmesi gereken hususları genel bir tabir olarak edep kavramı içerisinde ele alır. Malumdur ki insanlar birbiriyle sadece hukuki sınırlar içerisinde ilişkiler kurmazlar. Tasavvuf bu noktada fıkıhın detaylı olarak ele almayıp genel hükmünü belirttiği, içeriğinin doldurulmasını hayatın normal akışına bıraktığı bu alanları doldurur. Örneğin anne-babaya gösterilmesi gereken hürmet; misafiri karşılama ve ikram, mahlûkata karşı konulması gereken hakkaniyet ve şefkat; eş, dost, akraba ve komşularla ilişkilerde gözetilecek edep ve mürüvvet hep tasavvufun ele aldığı konular cümlesindedir. Bu anlamda tasavvufun bayraklaştırdığı “tazim li emrillah şefkat li halkıllah”⁴⁸ olarak belirlenen genel prensibi konuyu en genel anlamda özetlemeye kâfi bir anlayış ortaya koyar.

Tasavvufta muamelât bahsinde helal kazanmak ve helal gıda ile beslenme konusu da büyük ehemmiyeti hâizdir. Helal gıda ile beslenmeyen bir kimsenin duasının kabul olunmayacağına dair hadis-i şerif⁴⁹ sûfilerin

⁴⁸ Allah'ın emrini ifa edip hürmet etmek ve tüm mahlûkata şefkat göstermek.

⁴⁹ Resûlullah (s.), “Ey insanlar! Allah Teâlâ temizdir, ancak temiz olanı kabul eder. Allah, peygamberlerine emrettiği şeyleri müminlere de emretti.” buyurdu ve şu ayetleri okudu: “Ey peygamberler! Temiz olan şeylerden yiyin, güzel işler yapın. Ben sizin yaptıklarınızı hakkıyla bilmekteyim.” (Mü’minûn, 23/51) “Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin...” (Bakara, 2/172) Sonra Resûlullah (s.) uzun yolculuklar yapmış, üstü başı tozlanmış, saç

helal gıdaya büyük önem vermesinin temel nedeni olmuştur. Haram bir tarafa şüpheli bir gıdanın bile kişinin manevi halini olumsuz etkileyeceği mutasavvıflarca genel kabul bir husustur.⁵⁰

3.1.3. Şehevî gücün ferc (cinsel organ) ile ilgili yönünün kurala bağlanması ve doğru yönlendirilmesi için de “münâkehât ve mufârakât (evlenme ve boşanma)” hükümleri teşri kılınmıştır. Fakih müfessir Yazır’ın ifade ettiği üzere “İnsanları her derde sokan şehvetlerin esası, batın ve ferc şehvetidir. İnsanın insanlığı da bunlara hâkim olmasındadır.”⁵¹

Tasavvuf da nefsin diğer arzularının terbiyesi yanında şehvetinin itidaline de çaba sarf eder. Bu noktada tasavvuf fıkhıtan farklılaşır. Dikkat edilirse fıkıh insanın şehevî gücünü teskinine veya terbiyeye değil de onun meşru şekilde istimaline odaklanır. Rabbin rızasına uygun bir şekilde evlenerek nikâh müessesesi altında nefsin bu gücünün itidalini hedefler. Fıkıhın ürettiği bu çözümün nefsin şehevî gücünü teskin etmeye her zaman yeterli olmadığı açıktır. Nitekim varit olan bir hadis-i şerifte “*Evlenen dininin yarısını tamamlamıştır. Diğer yarısı içinse Allah’tan korksun*” buyurulmuştur.⁵² Anlaşılacağı üzere sadece evlilik nefsin şehevî gücünü terbiye ve teskinine yetmiş olsaydı Allah’tan korkma uyarısı abes olurdu. Tasavvuf bu noktada nefsin şehevî gücünün terbiyesini gaye edinir. Bu gayeyi teminde tasavvuf evliliği meşru ve yararlı bir vasıta olarak görür. Bunun yanında tasavvufta nefsin tezkiyesinde riyazet, uzlet, sohbet, sefer, tefekkür, gece ibadeti, murakabe ve zikir gibi birçok farklı araç da kullanılır. Tasavvufun bu vasıtalarla elde etmeyi amaçladığı hedef haram

başı dağılmış, ellerini göğe uzatarak, “Yâ Rab, yâ Rab!” diye yalvarıp yakaran bir adamdan söz etti ve “Fakat onun yediği haram, içtiği haram, giydiği haramdı. Haram ile beslenirdi. Peki, böyle birisinin duası nasıl kabul edilsin?” buyurdu. (Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’ş-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabîyyi ts.), 2/703, (No: 65); Muhammed b. İsbâ b. Sevre b. Musâ b. Ed-Dahhâk, et-Tirmizî, *el-Câmiu’l-Kebîr, Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Beşşâr İvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmi 1998), 5/70 (No: 2989).⁵⁰ Ebu Bekr Dukki (ö. 363/973), “Mide, yeneceklerin toplandığı bir yerdir. Oraya helâl yiyecekler atarsan, organlardan salih ameller zuhûr eder. Helâl olduğu şüpheli gıdalar atarsan, Allah Teâlâ’ya giden yol hususunda şüpheye düşersin, haram gıda attın mı seninle Allah’ın emri arasında bir perde olur.” demiştir. Ebu’l-Kasım Abdülkerim, el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye fi ilmi’t-tasavvuf*, haz. Maruf Zerrik-Ali Abdulhamid Baltacı (Beyrut: Daru’l-Hayr, 1993), 412; Öncel Demirdaş, “Riyazet Eğitimi ile Gerçekleşen Manevî Olgunluk”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 82.

⁵¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Yenda Yayın Dağıtım, ty.), 1/506.

⁵² Ebu’l-Hasen Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman el-Heysemî, *Mecme’u’z-Zevâid ve Menbe’u’l-Fevâid*, thk: Hüsämüddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî 1414/1994), 4/252 (No: 7310).

ve şüpheliler dairesinden uzak durabilmeyi başarmış bir nefes sahip, samimi ve muti Müslümanlar yetiştirmektir. Bu nitelikte bir Müslümanın evli olsun olmasın nefsinin şehevî gücünün hırçınlığını teskin etmiş, nezih ve namuslu bir hayat sürmesi beklenir.

3.1.4. İnsanın öfke gücünün kontrolü ve terbiyesi için ise “ukûbât (ceza hukuku)” hükümleri getirilmiştir. Böylelikle fıkıh, beşer olmaları hasebiyle aralarında meydana gelecek dava ve muhakemelerde insanların her türlü haklarının korunması için adaleti uygulamayı emreder. Hukuk karşısında herkese eşit muameleyi emrederek bu vesileyle İslam’ın ulviliğini bütün insanlara ilan eder.

İbadet ve muamelat hükümlerinin payidar olabilmesi, hakkıyla ifası, hakların muhafazası için ceza hükümleri tertip edilmiştir. Ancak herkes kendi hakkını her hususta bizzat alma ve kendisine zararlı şeyleri uzaklaştırma imkânına sahip olamayacağından, ahkâmın uygulanması için imamet-i kübrâya (hilafet) lüzum vardır. Emirler, valiler ve hâkimler imamın (devlet reisi) vekilidirler.⁵³

Tasavvufun temel gayesi olan insanın nefsini tezkiye ve kalbini tasfiyeyi gerçekleştirmek üzere insanın nefsini, mahiyeti ve gücünü tanımasını temin sadedinde tasavvufi eserlerde birçok açıklama ve yorumlar yapılmış; tezkiye-i nefsi mümkün kılacak seyr u sülûk için yol ve usuller belirlenmiştir. Bu açıklamalara baktığımızda tasavvufun insanda sayılan üç kuvvetin itidal üzere olmasını temin edecek bir terbiyeye çaba sarf etmesi yönüyle fıkıhla ortak paydada buluştuğunu görürüz.

Fıkıhla tasavvuf ibadetlerde niyet bahsinde aynı noktada buluşur. Bu buluşma da aynı konu üzerinde olsa bile mahiyet açısından farklıdır. Fıkıh ibadetin sahih olması için niyetin nasıl olması gerektiği üzerinde durur. Örneğin farz bir namazın ifasında kasten nafıleye niyet edilmesinin farz namazın iadesini gerektirip gerektirmeyeceğini tartışır. Tasavvuf ise eda edilen bir namazda kişinin yanındaki insanların kıldığı namazı beğenmeleri niyetiyle tadil-i erkâna özen göstermesinin namazın ihlasına zarar verip vermeyeceğini tartışır.

Tasavvuf ise insanlar arası ilişkilerde dikkat edilmesi gereken hususları genel bir tabir olarak edep kavramı içerisinde ele alır. Malumdur ki insanlar birbiriyle sadece hukuki sınırlar içerisinde ilişkiler kurmazlar.

⁵³ Mustafa Sabrî, *Zübdetü'l-fıkh*, 6-7; Ali Receb es-Sâlihî, *Tahkiku mebdâii'l-ulûmi'l-ehade aşer* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 94-95.



Tasavvuf bu noktada fıkhn detaylı olarak ele almayıp genel hükmünü belirttiği, içeriğinin doldurulmasını hayatın normal akışına bıraktığı bu alanları doldurur. Örneğin anne-babaya gösterilmesi gereken hürmet; misafiri karşılama ve ikram, mahlûkata karşı konulması gereken hakkaniyet ve şefkat; eş, dost, akraba ve komşularla ilişkilerde gözetilecek edep ve mürüvvet hep tasavvufun ele aldığı konular cümlesindedir. Bu anlamda tasavvufun bayraklaştırdığı “tazim li emrillah şefkat li halkillah”⁵⁴ olarak belirlenen genel prensibi konuyu en genel anlamda özetlemeye kâfi bir anlayış ortaya koyar.

Ukûbât bahsinde de fıkhn insanın öfke gücünün kontrolü ve terbiyesi için ise “ukûbât (ceza hukuku)” hükümleri getirdiğine; beşer olmaları hasebiyle insanların aralarında meydana gelecek dava ve muhakemelerde haklarının korunması için adaleti uygulamayı emrettiğine değinilmiştir. Tasavvufi düşüncede ukûbât bahsine “bireye dıştan gelecek cezalandırmanın tam olarak kâfi gelmeyeceği” düşüncesiyle yaklaşılır. Bu anlamda gerçekten de vicdan, hukukun cezalandıramadığı durumlarda insanın kendisine verebileceği en büyük cezaları gündeme getiren insana ait bir hassadır. Tasavvuf bireyin vicdanına hitap eder. Onu en derin otokritiğe tabi tutar. Nefs muhasebesi denilen husus tam da budur ki insanın yaşadığı herhangi bir durumla alakalı olarak kendi sorumluluğunu ve vebalini düşünmesini temin eder. Hiçbir mahkeme kişinin kendisini mahkûm ettiği cezadan daha ağır bir ceza veremez. Tasavvuf ölüm tefekkürüyle ahiret ve hesap düşüncesini daimî olarak canlı tutarak insanı her türlü haksızlığa, zulme ve irtikâba düşmemek üzere uyanık tutar. Tüm mahlûkatı kendisine emanet olarak gören, Yaratandan ötürü yaratılana sevgi, merhamet ve şefkatle bakan bir anlayışın haksızlık ve cevirden uzak kalmaya çalışacağı aşikârdır.

Diğer taraftan tasavvufî düşüncede insanın haksızlığa uğradığı durumlarda hakkını almak için mahkemeye başvurmak yerine af ve müsamaha yolunu tutması salık verilir. Takdir edilir ki bu durum üçüncü şahıslar için bir haksızlık söz konusu olduğu durumlar için geçerli değildir. Kişisel olarak bir sûfi kendisine yapılan bir haksızlığı affetmeli, haksızlık yapan kimse için de af ve mağfiret dilemelidir. Sûfi bu noktada kendisini öldürmek üzere hücum eden kardeşine karşı “*Andolsun! Sen beni öldürmek için*

⁵⁴ Allah’ın emrini ifa edip hürmet etmek ve tüm mahlûkata şefkat göstermek.

*elini bana uzatsan da ben seni öldürmek için sana elimi uzatacak değilim. Çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım.*⁵⁵ diyen Hz. Âdem'in (a.s.) oğlunu örnek alır. Yine o Yunus'un,

“Dervîş gönülsüz gerektir sövene dilsiz gerektir

Dövene elsiz gerektir arada ağyar gerekmez”⁵⁶ deyişine uygun bir hayat anlayışını teşkile çalışır.

3.2. İctimai Terbiye Açısından

Fıkıh ve tasavvufun toplumun nizamını temine dair gaye ve faydaları açısından konuyu şu minvalde açıklayabiliriz:

3.2.1. İbâdât: Topluma manevî huzurun hâkim olmasını sağlar; cemaatle namaz birlik şuurunu, birlikte hareket etmeyi; zekât, içtimâî yardımlaşma ve dayanışmayı; oruç, diğerkâmlığı öğretir. Onun için ibadetler, fıkıhın ilk ve en önemli mevzularını oluşturur.

Cemiyetin nizamına hizmet etmesi açısından ibadetler fıkıhın olduğu kadar tasavvufun da önem verdiği vasıtalaradır. Bir yönüyle Yüce Allah'a kulluğun izharı olan ibadetlerin diğer yandan ferdi ve içtimâî birçok yararı vardır. Tasavvufî düşünce toplumun salahının ferdin salahından geçeceğini savunur. Bu anlamda ferdin ibadetler vasıtasıyla ıslahı neticede toplumun ıslahına hizmet eder. İbadetlerin ferdin ıslahında rol oynayabilmesi içinse fikhî şartlarının tam anlamıyla yerine getirilmesi yanında ihlas kıvamında ifa edilmesi de gerekli görülmüştür. Örneğin zekât ibadetinin sadece malın bir kısmının muhtaç olanlara verilmesi şeklinde eda edilmesi ferdin ve dolayısıyla da toplumun nizam ve ıslahını teminde yeterli görülmez. Aynı cemiyette yaşayan toplum kesimlerinin kaynaşması, hemhal olması ve aynı kalbî duyguları paylaşabilmesi için zekâtını veren bir Müslümanın fakire karşı tevazu duygusu içinde ve zekâtını kabul ettiği için teşekkür halet-i ruhiyesinde olması salık verilir. Böylece ibadetin derûnunda barındırdığı manevi terakki vasıtaları ile ferdin ıslahını, bu yolla da toplumun ıslahını temine çalışır.

3.2.2. Münâkehât: Cenab-ı Hak, âlemi en mükemmel şekilde yaratmış, burada yaşamayı sürdürmek için gerekli şartları en güzel biçimde

⁵⁵ el-Mâide 5/28.

⁵⁶ Yunus Emre, *Hayatı ve Bütün Şiirleri*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2006), gazel: 187.

tanzim buyurmuş ve bu âlemin nizamının takdir buyurduğu bir vakte, yani kıyamete dek bekasını irade eylemiştir. Nizam-ı âlemin bekası; insan türünün bekasına bağlıdır. İnsan türünün en güzel şekilde yeryüzünde hayatını sürdürmesi, doğum yoluyla neslin üremesine (tenâsül ve tevâ-lüd) bağlıdır. Bu ise kadın ve erkeğin izdivacına bağlıdır. Bu izdivaç; Hz. Âdem'den (a.s.) bugüne kadar câri ve meşru bir emirdir. İnsan türünün bekası, diğer canlılar gibi izdivaç olmaksızın birleşme ile de mümkündür fakat böyle gayrimeşru bir birleşme, neseplerin zayi olması gibi pek çok mefsedeti gerektireceğinden neslin devamı en güzel ve mükemmel şekilde gerçekleşmiş olmayacaktır. Dolayısıyla neslin devamının en kâmil ve güzel biçimde devamı ancak meşru evlilikle mümkündür. Kısaca; insan türünün devamı, fertlerin devamıyla mümkündür. Zira fertlerin kesintiye uğraması, esas olarak insan türünün yok olması sonucunu doğurur. İşte bu anlatılanlardan, fikhin münakehât kısmına olan ihtiyaç ortaya çıktığı gibi, bu bölümün fayda ve gayesi de anlaşılmış olmaktadır.⁵⁷

Evlilik meselesi tasavvuf erbabı arasında da tartışılmıştır. Bu tartışmada evlenmenin fayda ve sakıncaları mevzubahis olduğu gibi, evliliğin vakti ve şartları konusu da tartışma konusu olmuştur.

Malumdur ki tasavvufun ferdî planda temel iki gayesi mevcuttur ki bu iki gaye nefsi tezkiye ve kalbi tasfiye olarak addolunmuştur. Nefis tezkiyesinin neticesinde elde edilmesi beklenen durum, nefsin aşırı ve ölçüsüz istek ve arzularının zabt u rapt altında tutulması, insanın şeriatın hudutları dâhilinde bir hayat sürmesi, haram ve şüpheli hususlardan uzak durmasıdır.⁵⁸ Bu neticeye ulaşmada evlilik de bir çözüm yolu olarak düşünülmüştür. Ferdin evlilik müessesesi içinde cinsel hayatını meşru bir şekilde sürdürmesi hem ferdin bireysel dindarlığına olumlu katkılarda bulunacak hem de meşru evliliklerden teşkil etmiş ailelerin oluşturacağı toplumun islahına amil olacaktır.

Mutasavvıflardan bir kısmı evliliğin maddi ve manevi sorumluluğundan çekindikleri için bundan uzak durmuşlar ve uzak durmayı tavsiye etmişlerdir.⁵⁹ Diğer bir kısmı ise bekârlığın fitnelerinden bahsederek evliliği

⁵⁷ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/16.

⁵⁸ Muhammed Ali Yıldız, "Hüdâyî ve Bazı Tasavvufî Görüşleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62, (2019).

⁵⁹ İsmail Rusuhi, Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukara* (Kahire: Bulak Matbaası 1256), 186.

teşvik etmişlerdir.⁶⁰ Gazzâlî (ö. 505/1111), cimânın insan neslinin devamı için bir sebep olduğunu ve nikâhın amacının da oyun ve eğlence değil, çocuk edinmek ve zinadan korunmak olduğunu ifade eder.⁶¹ Sühreverdî ise evliliğin sebebinin nefsin ateşini söndürmek olduğunu düşünür: “Sadık müritler nikâh yolunu gözü kapalı değil basiretle seçerler. Onların nikâhtan maksatları nefsin ateşini söndürmektir.”⁶²

Görüldüğü üzere evlilik mutasavvıflarca fitratın bir gereği olarak ele alınmaktadır. Nefs, istek ve arzuların tamamı olarak tanımlanınca, bu istek ve arzuların karşılanması da fitratın bir gereği hâline gelmektedir.⁶³ Bu anlamda evlilik fitratın bir gereği olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁴ Fitrî olan bedensel arzu ve isteklerin yakıcı bir etkisi vardır. Nefsin tabiatı da budur. Bundan dolayı evlilik nefsin ateşini söndürmek için bir vesile olarak görülmüştür.⁶⁵

Evliliğin sebebi konusuna farklı bir derinlik katan Sühreverdî, manevî yönden olgunluğa ermiş kimselerin ve rûsuh sahibi âlimlerin ise başka bir takım özel sebepleri bulunduğunu kaydeder:

“Mânevî olgunluğa ermiş sûfilerin ve ilimde rûsuh kesb etmiş âlimlerin de evlenmelerinin kendilerine göre özel sebepleri vardır. Çünkü böylelerinin nefisleri uzun mücadele, murakabe ve riyazetten sonra itminana ermiş, kalpleri sekînet bulmuştur.”⁶⁶ Anlaşılacağı üzere evliliğin nefsin ateşini söndürmek gayesiyle düşünülmesi genel bir sebep olarak zikredilmiştir.⁶⁷ Çünkü manen makamlar kat etmiş sûfilerin bundan farklı olarak birtakım kendilerine has sebepleri bulunmaktadır.⁶⁸ Bu makama erişmiş sûfilerin evliliği nefsin ateşini söndürmekten öte bir amaç için düşündüklerini ifade eden Sühreverdî, konuyu şu şekilde izah eder:

⁶⁰ Hacı Bektaşî Veli, evliliği gerekli görenlerdendir. O, evlenmeyi şeriatın bir emri olarak izah eder. Hacı Bektaşî Veli, *Makalât*, haz. Ahmet Tekin (İstanbul: Kelam Yay., ts.), 41.

⁶¹ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds* (Hakikat Bilgisine Yükseliş), çev. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yay. 2002), 73.

⁶² Sühreverdî, *Avârif* (Nafiz Paşa, 821/1), 54b.

⁶³ Şah Velîyullah Dihlevî, *İslam Düşünce Rehberi*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Yeni Şafak 2003), 2/314.

⁶⁴ Süleyman Derin, “Tasavvufî Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Mânevî Evlilik”, *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf* 6 (2001), 211-225.

⁶⁵ Adem Çatak, *Şihabeddin Sühreverdî, Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2021), 355.

⁶⁶ Sühreverdî, *Avârif* (Nafiz Paşa, 821/1), 54b.

⁶⁷ Kurtubî, *el-Camiu*, 3/414.

⁶⁸ Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukara*, 190.

“Sûfîlerden biri şöyle der: “Kalplerin istekli ve isteksiz olduğu zamanlar vardır. İsteksiz olduğu zamanlar yumuşaklıkla canlandırılır. Aşırı istekli olduğu zaman, “elest bezmindeki” ahdine döndürülür. Böylece çok azı dışındaki kalpler daima istekli hâlde kalır. Kalplerin istekli hâlde devamı ancak nefislerin itminanı ve kalp ile çekişmeden alıkonması, nefislerin kalplere saldırmasının terki ile olur. Nefisler itminana erip hafif-meşrep-lik, Hakk’tan uzaklaşma ve dağınıklıktan kurtularak istikrar kazanınca hakları çoğalır. Belki haklardan haz duyar hâle gelir. Çünkü hakkı yerine getirmede itaat, hakkını almada bir genişlik vardır.”⁶⁹

Anlaşılabileceği üzere kalplerin zikrullahı istekli olmaları için nefsin itminanı ve bu suretle kalp ile çekişmeden alıkonulması gerekli görülmektedir. Nefisler itminana erince kalplere saldırımayacak ve bu sayede kalpler daima zikre istekli hâlde bulunacaklardır. Manevî olgunluğa ermiş sûfîlerin evliliği tercihi işte bu sebeptedir.

Buradan hareketle zikredilen sebeplerin arasında temel bir fark ortaya çıkmaktadır. Birinci sebepte nefsin şerrinden çekinildiği için evlilik düşünülürken, ikinci sebepte ise nefsin kalp ile anlaşması ve bu sayede de zikrullah için kalbe yardımcı olması gündemdedir.

“Bu saydıklarımız, sûfiyye ilminin inceliklerindedir. Onlar, nefse hazlarını tattırmak için mubah olan nikâhta bir beis görmüyorlar. Çünkü nefislerin hastalıkları kendilerine ilaç oluncaya kadar arzularına zıt gitmeye devam edilir. Sonunda mubah istekler ve meşru zevkler, ona zarar vermez hâle gelir, azimetlere karşı gücünü azaltmaz olur. Tezkiyeye ermiş nefisler, nasibi olan hazlara eriştiğinde kalplerin inşirahı artar. Kalp ile nefis arasında anlaşma meydana gelir ve birbirlerine şefkat gösterirler, birinden diğerine ulaşan haz artar. Kalp, hazz-ı ilâhîden nasibini alınca nefse itminan hilati giydirilir ve böylece kalbin sekîneti, nefsin itminanı artar. Kalp, müşfik komşunun ancak komşusunun huzuruyla rahata ermesi gibi nefsin nasibini almasıyla rahata erer.”⁷⁰

Görüldüğü üzere evlilik, nefsin itminanını artıracak bir unsur olarak takdim edilmektedir. Nefsin nasibi olan mubah hazlardan faydalanarak itminana ermesi kalbin sekînetine yardımcı olmakta ve kalbin daimî zikrullah hâlinde kalmasını temin etmektedir.

⁶⁹ Sühreverdî, *Avârif* (Nafiz Paşa, 821/1), 54b.

⁷⁰ Sühreverdî, *Avârif* (Nafiz Paşa, 821/1), 54b.

3.2.3. Muâmelât: İnsan; hayatını doğru bir şekilde sürdürebilmek için beslenme, giyinme ve barınmaya, dolayısıyla bunları üretecek iş ve mesleklere muhtaçtır. İnsan; beslenme alanında ziraat, ekip biçme ve pişirme; giyinme konusunda, dokuma ve dikme; barınma hususunda evler inşa etme gibi birtakım sanatlara muhtaçtır. Zira o gıdasız, libassız ve meskensiz yaşayamaz ve açlıktan, soğuk ve sıcaktan telef olup gider. İnsanın hayatını sürdürebilmesi için gerekli maddeler tabiatta mevcuttur. Fakat bu maddelerden faydalanabilmek çoğunlukla onların üzerinde tasarrufta bulunmaya bağlıdır. Bu tasarruf ise pek çok zanaatı gerektirmektedir. Mesela tabiatta mevcut olan taş, ağaç ve demir gibi şeylerden insanın faydalanabilmesi, bunların üzerinde birtakım sanatların icrasına bağlıdır. Bu sanatları icra etmek ise yardımlaşmaya ve ortak iş yapmaya dayanır. Bundan dolayı denilmiştir ki: “Senin gafletle yediğin bir lokma yemekte dokuz yüz işçiye muhtaçsın ki onlar lokmanın meydana gelmesi için çalışsınlar.”⁷¹

İşte bu tür üretime dayalı işlerin, tek bir kişinin kuvvetiyle husûle gelmesi mümkün olmadığı için, insan fertleri arasında yardımlaşma ve birbirleriyle ortak çalışma zorunluluğu doğar. Yani hiçbir fert, kendisine lazım olan her şeyi bizzat ve tek başına yapmaya muktedir değildir. Bir kimse hem tarlayı nadas ve buğdayı ekmek, hasat etmek, ayıklamak, öğütmek ve ekmek yapmakla meşgul olsa, saban ve diğer çiftçilik aletlerini bizzat yapmaya muktedir olamayacağı gibi, elbisesi, hane ve meskeni için de durum aynıdır. Buna binaen, satın almak ve kiralamak gibi hükümler meşru olmazsa, bunları hemcinsi olan diğer insanlardan yalvararak almaya, şayet bu şekilde de alamazsa nihayetinde hemcinsiyle savaşılarak elde etmeye mecbur olur. Hâlbuki dünyanın nizam üzere devamı bu şekilde mümkün olmaz, insanlar birbirlerini yok ede ede yeryüzünden tamamen silinirler.⁷²

Her şahıs kendisine uygun gelen ve sevdiği şeyleri ister, onların peşinde koşar; kendisine sıkıntılı gelen ve nefsinin sevmediği şeyleri de istemez, kendisinden uzaklaştırmak ister veya onlardan kaçır. İşte insanlar isteklerini elde etmede, istemediklerinden uzaklaşmada bazı kurallara ihtiyaç duyarlar. Bu kaidelere riayet, hem insanların kendi hayatlarına bir nizam sağlayacak, hem de diğerlerine karşı haksızlık yapmalarını önleyecektir. Mevzubahis edilen kurallar İslam hukuku dairesi içinde muâmelât olarak

⁷¹ Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 1/18-19.

⁷² Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 1/17-18.

ele alınarak genişçe işlenmiştir. Muâmelât bahsinin toplumun hayatını tanzim ve salahında oynadığı rol açıktır.⁷³

3.2.4. Ukûbât: Yukarıda bahsedilen nizamın devamlı olabilmesi için ceza hükümlerinin tertip edilmesi zorunlu olmuştur. Şöyle ki insanlara ait olan bütün menfaatlerin korunması, onlara karşı haksızlık ve saldırıda bulunanlara öngörülecek caydırıcı cezalarla mümkündür. Cezaların temel gayesi; din, akıl, mal, can, neseb ve ırzların korunmasıdır. Cana veya organlara karşı saldırılarda kısas cezası insan varlığının (vücutun) korunmasına yöneliktir; zina cezası soyların korunmasına, kazif cezası namuslarını korunmasına; hırsızlık cezası malların, içki içme cezası ise aklın korunmasına yönelik olarak meşru kılınmıştır. Ukûbâtın meşruiyetini, yani işlenen suçlara ceza verileceğini bilmek, yasak edilen fiili işlemekten menedeceği gibi, yasaklanmış fiili işleyen kimseye ilgili cezaları vermek de o fiili tekrar işlemekten meneder.⁷⁴

Tasavvuf ise ferdi vicdanen eğiterek başta kendisine daha sonra da başkalarına karşı her türlü zulümden uzak tutmayı hedefler. Bu amacı gerçekleştirmek üzere ahiret hayatı bağlamında hesap ve mizan sahnelerini ferdin gündeminde sürekli canlı tutar. Tefekkür-i mevt uygulamasıyla ölüm hadisesini hayata bakışının merkezine yerleştirir. Tüm nimetleri ve güzellikleriyle birlikte dünya hayatının faniliği, insanın bu âlemde muvakkat bir süre misafir bulunduğu gerçeğini bir bilinç haline getirmeye çalışır. Bu tefekkürlerle tezyin edilmiş bir ferdin başta kendisiyle olmak üzere Rabbi ve tüm mahlûkatla hak ve adalet üzere bir ilişki kurmasını hedefler. Bu hedefi gerçekleştirmiş bir birey, Rabbine karşı büyük bir şükür ve mahviyet halinde kulluk görevlerini ifa ederken, kendisine verilmiş bulunan beden, sıhhat, mal ve her türlü nimetin doğru şekilde kullanımına dikkat eder. Diğer insanlarla ilişkilerinde ise her hak sahibine hakkını vermenin kulluğun bir icabı olduğunu, aksine hareketin ahirette hesaba ve dolayısıyla ikab ve azaba sebep olacağını yakinen bilir. Bu idrak onu her türlü zulüm ve haksızlıktan uzak tutar.

Ukûbât bahsi hak tanımaz ferdin kendisi ve tüm mahlûkata karşı haddini aşması ve zulme meyletmesini engellenmek üzere vazedilmiştir. Tasavvufi eğitimle terbiye edilmiş bir ferdin ukubât bahsinde serdedilen

⁷³ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/17-18.

⁷⁴ Ebü'l-Hasen Alâüddin Ali b. Halil et-Trablusî, *Mu'inü'hükkâm fî mâ yeterrededü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 169-170; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/20.

cezalardan önce vicdanî mülâhazalarla her türlü zulüm ve haksızlıktan uzak durması beklenir.

Sonuç

Gaye, hayatın anlamı ve varlığın özüdür. Dolayısıyla hiçbir davranış gayesiz düşünülemez gibi, bu davranışların esası olan bilgiler ve bu bilgilerin belli bir çerçevede disipline edilmiş halini teşkil eden müdevven ilimler için de aynı durum söz konusudur.

İslam ilim tarihine bakıldığında, hususiyle ilk asırda ilmin bir bütün olarak değerlendirildiği ve bu şekilde tahsil, tedris ve amele konu edildiği söylenebilir. Zira ilmin konusu olan *din* bir bütündür. Ancak bir bütün içerisinde düşünülen ve yaşanmaya çalışılan dinî malumatın çok boyutlu olduğunun da gözden uzak tutulmadığı anlaşılmaktadır. Çeşitli dâhilî ve haricî sebeplerle akıl ve kalplerin dağılmaya meyli neticesinde ilimlerin tedvin ihtiyacı zuhur etmiş ve şer'î ilimlerin tedvini isim, konu, tanım ve gaye gibi unsurlar dikkate alınarak gerçekleştirilmiştir.

İlk dönemlerde akaid, fıkıh ve tasavvufun en geniş anlamıyla *fıkıh* olarak değerlendirildiği görülmektedir. İtikâdî fıkha, *fıkıh-ı ekber*, *ilm-i tevhid* ve *ilm-i kelâm*; amelî fıkha *ilm-i şer'î* ve *ahkâm*; itikad ile fiiller arasındaki vicdanî münasebetleri tasfiye ve terbiye edecek olan ilme ise *ilm-i ahlâk* ve *tasavvuf* denmiştir. Nitekim İmam Ebû Hanîfe'nin tanımı bu minvaldedir. Köken itibarıyla sıkı irtibatları olan fıkıh ve tasavvuf ilminin zamanla ıstılah ve gaye gibi noktalardan daha özel alanlara evrilmesi söz konusu olsa da ilk asırlardaki bu sıkı irtibatın devam ettiği, özellikle bu iki ilmin gayeleri üzerinden takip edilebilir mahiyettedir.

Dinin nihai gayesi iki cihan saadeti olunca, akaid, fıkıh ve tasavvuf ilmi bu dini anlama ve yaşamayı konu ve amaç edindikleri için, onların da nihai hedefleri din ile aynı olmuştur. Kısaca *saâdet-i dâreyn* olarak ifade edilen bu gaye yahut hedef, her iki ilmin hatta bütün ilimlerin genel ve uzak amacını oluştururlar. Bunun yanında söz konusu ilimlerin özel ve yakın gaye ve faydaları vardır ki bunları ilmî ve amelî olarak takrir etmek münasip olsa gerektir. Her iki ilim de taliplerini ilmî bakımdan istikamete, amelî olarak da ilahi rızaya uygun bir hayat yaşamaya sevk gayesi gütmektedirler. Bu gayeler de gerek fert ve gerekse toplum boyutunda tezahür edecek bir mahiyete sahiptirler. Ferdin akıl, şehvet ve gazap

güçlerini terbiye noktasında büyük oranda aynı hedefe sahip olan fıkıh ve tasavvuf, mesele cemiyet hayatına intikal edince de büyük oranda beraber yürümektedirler. İçtimai hayatın ibadetler, aile hukuku, muâmelât ve ceza alanları açısından bakılınca da fıkıh ve tasavvufun birbirini destekleyip tamamlayan gayelere odaklandıkları görülmektedir.

Dinin; hayatın her alanını kuşatan üç boyutunu tetkik eden ilimlerden fıkıh ve tasavvufun gaye ve fayda bakımından karşılaştırılmaya çalışıldığı bu makalede, tespit edilebilen hususlar itibarıyla iki ilmin, bir hakikatin farklı boyutlarını ele alan disiplinler olduğunu vurgulamak uygun olsa gerektir. Bu vesileyle denilebilir ki bir Müslüman her ne kadar mükellef olduğu ilimleri ayrı birer alan olarak tahsil etme durumunda ise de bunları bir bütün olarak yaşar, yaşamalıdır. Dindeki tevhid ilkesi bunu gerektirir.

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.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Fetullah Yılmaz %50, Adem Çatak %50.

Kaynakça

- Abdussettar Efendi, Kırımlı. *Medhal-i Fıkıh*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 cilt. İstanbul: Matbaa-i Tevsi-i Tıbbât, 1330.
- Ankaravî, İsmail Rusuhi. *Minhâcü'l-Fukara*. Kahire: Bulak Matbaası. 1256.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜ İFAV Yayınları. 1998.
- Attar, Feridüddin. *Tezkiretü'l-evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yay. 2015.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *Sahîh-i Buhârî Tecrîd-i Sarîh Terceme ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 1982.
- Çatak, Adem. *Şihabeddin Sühreverdi, Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yay. 2005.
- Demirdaş, Öncel. "Riyazet Eğitimi ile Gerçekleşen Manevî Olgunluk". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 79-90.
- Derin, Süleyman. "Tasavvufi Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Mânevî Evlilik". *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf* 6 (2001), 211-226.

- Dursun, Akif. *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*. İstanbul: Nuh Yayınları, 2021.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Sayda: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- El-Heysemî, Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*. Thk. Hüsamüddin el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- Et-Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musâ b. Ed-Dahhâk. *el-Câmiu'l-Kebir Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Beşşâr İvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Öğrencinin Rehberi*. çev. Abdullah Suat Demirtaş. İstanbul: Semerkand, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Meâricü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*. çev. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yay., 2002.
- Hacı Bektaşî Veli. *Makalât*. haz. Ahmet Tekin. İstanbul: Kelam Yay., ts.
- Hacı Reşid Paşa. *Rûhu'l-Mecelle*. 8 cilt. Dersaadet: Matbaa-i Hayriye. 1326.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târihu Bağdad*. 24 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye. 1417.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz b. Ahmed. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414.
- İbn Teymiye, Takıyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. 35 cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. 2 cilt. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341.
- Kinnevcî, Ebu't-Tayyib Muhammed b. Hasen. *Ebcedü'l-ulûm*. Kâhire: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr Şemsüddîn. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. 20 cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*. haz. Maruf Zerrik-Ali Abdulhamid Baltacı. Beyrut: Daru'l-Hayr, 1993.
- Mâcevî, Fadlullâh b. Eyyûb. *el-Fetâva's-şüfiyye fi tarihi'l-Bahâ'iyye*. İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 1994.
- Mehmed Seyyid. *Usûl-i Fıkıh Medhal*. İstanbul: Matbaa-i 'Âmira, 1333.
- Mehmed Seyyid. *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrâde, Kazâ ve Kader*. İstanbul: Kader Matbaası, 1338.
- Muhammed Ebû Zehra. *İslâm Hukuku Metodolojisi*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 6. Basım, 1994.
- Mustafa Sabrî. *Zübdetü'l-fıkıh*. Şumnu: P. Penef Matbaası. 1943.
- Sâlihî, Ali Receb. *Tahkîku mebdâii'l-ulûmi'l-ehade aşer*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye. 2009.
- Seyyid Nesib. "Hanefî Fıkıhının Esasları, Kıyas ve Borçla İlgili Meseleler-I". sad. Fetullah Yılmaz. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016), 226-241.

- Sühreverdî, Ebu Hafs Ömer b. Muhammed. *Avârifü'l-Me'ârif*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 428/1, 1a-209b.
- Süleyman Sırrı, İçelli. *Medhal-i Fıkıh*. Kostantiniyye: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1329.
- Şah Veliyyullah Dihlevî. *İslam Düşünce Rehberi*. 2 Cilt. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: Yeni Şafak 2003.
- Topbaş, Osman Nuri. *Altın Silsile*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.
- Topbaş, Osman Nuri. *İmandan İhsana Tasavvuf*. İstanbul: Erkam Yay., 2017.
- Trablusî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Halîl. *Mu'înü'hükkâm fîmâ yeterededü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 cilt. İstanbul: Yenda Yayın Dağıtım, ts.
- Yıldız, Muhammed Ali. *Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan*. Ankara: Kalem Neşriyat, 2017.
- Yıldız, Muhammed Ali. "Hüdâyî ve Bazı Tasavvufî Görüşleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 1858-1871.
- Yıldız, Muhammed Ali. *Osmanlı'nın Bilgeleri -8- Akşemseddin*. İstanbul: İlke Yayınevi, 2017.
- Yıldız, Muhammed Ali. "Vanlı Bir Kürt Sûfi: Feqîyê Teyran". *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*. ed. Veli Atmaca-Fevzi Rençber. Ankara: Gece Yay., 2019.
- Yılmaz, Fetullah. *İslam Hukukunda Vesail-Makasid İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Yılmaz, Fetullah. "Fıkıh İlminde Mesele Kavramı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 189-217.
- Yunus Emre. *Hayatı ve Bütün Şiirleri*. haz. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2006.



Aslî Günah Kavramını Mevlânâ'nın Günah Tasavvuru İle Birlikte Yorumlamak

*Interpreting the Concept of the Original Sin with Sin
Concept of Mawlana*

Dr. Öğr. Üyesi

Abdullah KUŞLU



İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

orcid.org/0000-0002-3530-9759

abdullah.kuslu@ikcu.edu.tr

Atıf / Cite as

Kuşlu, Abdullah. "Aslî Günah Kavramını Mevlânâ'nın Günah Tasavvuru İle Birlikte Yorumlamak". *Sufiyye*, 11 (Aralık/December 2021), 229-254.

Öz

Hız. Âdem'in yasak ağaca yaklaşması ve cennetten çıkarılması insanoglunun başlangıç hikâyesidir. Dolayısıyla Allah-insan ilişkisi bağlamında bu konu semâvî dinlerin ortak konusudur. Her ne kadar semâvî dinler bu meseleyi kendi inanç ilkeleri açısından farklı perspektiflerden ele alsada bu konuda en çok tartışmanın Hristiyan düşüncesinde olduğu öngörülebilir. Pavlus, Âdem Peygamber'in yasak ağaca yaklaşmasını ilk günah olarak yorumlayarak fikirlerini Hristiyan düşüncesinin merkezine taşımış ve onun fikirleri sonraki zamanlarda daha geniş bir şekilde Hristiyan teologlar tarafından tartışılarak özellikle Augustinus tarafından sistematize edilmiştir. Pavlus'un düşüncesine göre Âdem Peygamber'in kendi iradesiyle yasak ağaca yaklaşmasından dolayı insanın kötülüğü tercih edebilme potansiyeli (irade) ortaya çıkmış ve insan kötülükle tanışmıştır. Bundan böyle bütün insanların üzerinde bu günahın izleri görülecektir, çünkü Âdem Peygamber hataya düştüğünde aslında onun sulbünde bütün insanlık günaha düşmüştür.

Asli günah teorisi Hristiyan düşüncesinin sadece Tanrı ya da insan tasavvurunu değil dünya hayatı ile ilgili tasavvurunu da etkilemiştir. Bu bağlamda günahın bir sonucu olarak insan için *bu dünya hayatı bir sürgün yeri, bir cezalandırılma mekânıdır* ve insan bu dünyaya atılmıştır. Mevlânâ'nın eserlerinde de dünya hayatının, *mağpus, sürgün yeri, dar bir ova, Yusuf'un zindanı, ısınmış hamam* gibi metaforlarla anıldığını görmekteyiz. Sözkonusu makale Âdem peygamber'in cennetten dünya hayatına gönderilmesinden ve dünya hayatıyla ilgili bazı metaforik anlatımlardan hareketle Mevlânâ'nın günah tasavvurunu izah etmektedir. Makale, Mevlânâ'nın dünya hayatıyla ilgili bazı beyitlerinin Pavlus'un karamsar bir dünya tasavvuru ve günah teorisıyla örtüşüp örtüşmediğini anlamayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda Pavlus ve Mevlânâ'dan hareketle Hristiyan ve İslâm düşüncesinin insan, günah ve dünya hayatıyla ilgili tasavvurları hakkında bütüncül bir perspektif ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mevlânâ, Âdem, Pavlus, Asli günah

Abstract

Approach of Adam to the forbidden tree and his expulsion from the Heaven is the origin story of mankind. Therefore, in the context of the relationship between God and humans, this issue is the common matter of the Abrahamic religions. Although Abrahamic religions handle this issue from their own perspective with their own belief principles, it can be seen that the debate on this topic is mainly in Christian thought. Apostle Paul put his ideas at the center of Christian's thought by interpreting the Adam's approach to the forbidden tree as the original sin. His ideas were discussed more by Christian theologians in later times and systematized especially by St. Augustine. According to Paul's idea, when Adam approached the forbidden tree with his own will, the potential of human choice of evil has emerged and mankind met sin. Since then, traces of this sin are seen on all human beings because when Adam fell into a mistake, indeed, all humanity fell into the sin of Adam.

The Original Sin Theory influenced Christian thought not only by the aspect of God or humans concept but also the view of world life. In this context, this worldly life in which human beings have been thrown is a place of exile and punishment as a compensation of sin. In works of Mawlana, we see that the life of the world is mentioned with metaphors such as *prison, a foreign place, a narrow plain, Joseph's dungeon, and heated bath*. This article analyzes Mawlana's concept of sin, based on the expulsion of the Adam from the Heaven and some metaphorical expressions about earthly life. It also discusses the similarity of his thoughts regarding his view of the world and the sending of human to the world with the original sin theory. The article aims to understand whether some of Mawlana's couplets about the worldly life overlap with Paul's pessimistic conception of the world and his theory of sin. At the same time, it tries to present a holistic perspective on the conceptions of Christian and Islamic thought about human, sin and worldly life, based on Paul and Mawlana.

Keywords: Sufism, Mawlânâ, Adam, Paul the Apostle, Original Sin

Giriş

İnsanlığın atası olarak Hz. Âdem'in yaratılması, hataya düşmesi, cennetten çıkarılması insanın hem yaratıcı ile olan ilişkisi hem insanın günahı tercih etme noktasında irade hürriyeti açısından bütün semâvî dinlerin konusu olmuş ve sadece İslâm düşüncesinde değil Yahudi ve Hristiyan düşüncesinde de çokca tartışılmıştır. Bu meyanda Âdem Peygamber'in hatası üzerinden insanın iradesi ve günaha düşmesi, dünya hayatının keyfiyeti, dünyanın zemmi ve methi, semavî dinlerin ortak konusu olagelmıştır. Öte yandan semâvî dinlerin insanı bilmek/anlamak düzleminde yaratıcı-insan ilişkisine dair yorumları bazen birbiriyle örtüşmekte bazen de farklılıklar arz etmektedir.¹

Hz. Âdem'in cennetten çıkarılması sözkonusu olunca öncelikle semâvî dinlerden Hristiyanlık ve Hristiyan düşüncesinde mevcut aslî günah teorisi karşımıza çıkmaktadır. Aslî günah teorisi sadece Pavlus'un (ö. 67) yaşadığı dönemde değil sonraki zamanlarda da tartışılmış ve günümüze kadar güncelliğini korumuştur. Bununla birlikte aslî günah denilince ilk akla gelen Pavlus olsa da bu teoriyi daha derinlikli ve detaylı bir şekilde tartışan ve doktrinleştiren Hristiyan teolog Augustinus'dur (ö. 430).²

Hristiyan düşüncesinde (ki bu ifadeyle Pavlus ve sonraki dönemlerde Augustinus ve onları takip eden teologlar kastedilmektedir) aslî günah denilince sadece bir defaya mahsus bir eylemden değil bütün insanlığı etkileyen bir meseleden bahsedilmektedir. Âdem Peygamber'in hatası ve cennetten çıkarılması Hristiyan düşüncesinin sadece günah konusunda değil insan ve dünya tasavvuru hakkında da bilgi verir. Çünkü aslî günah, insanın fitratında varolan iyiliğin örtülmesi ve neticede de insanın günahı terkederek iyiliği tercih etme kabiliyetinin zaafa uğramasıyla sonuçlanan bir süreçtir.³

Bununla birlikte bir peygamber olarak Hz. Âdem'in eylemi ve neticede cennetten çıkarılması hususu tefsir, kelâm ve İslâm düşüncesinin kaynaklarının önemli tartışma konularından biridir. Bu bağlamda Hz. Âdem'in eyleminin zelle yahut günah olarak adlandırılması, onun yasak

1 Hakan Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı: Kur'an'ın Tevratta Tasdik Ettiği Konular* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 189-191.

2 Muhammet Tarakçı, "St. Thomas Aquinas'a Göre Aslî Günah", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 309.

3 Tarakçı, "St. Thomas Aquinas'a Göre Aslî Günah", 310.

ağaca yaklaşmasının nasıl yorumlanması gerektiği, yasak ağacın ne olduğu konuları klasik dönem sünnî kelâm kaynaklarında tartışılmıştır. Konunun genişliği ve bağlamından kopmaması amacıyla öncelikle aslı günah ile ilgili kaynaklara başvurulduktan sonra Mevlânâ'nın (ö. 1273) Hz. Âdem'in cennetten çıkarılmasını ve insanın eylemi olarak günah kavramını nasıl yorumladığı cihetinden daha çok Mesnevî'den istifade edilmiştir. Kelâm ve tefsir kaynaklarına makalede yüzeysel olarak temas edilmiş konunun çerçevesi Mevlânâ'nın fikirleri ekseninde tasavvufî düşünce bağlamında incelenmiştir.

Makalede Mevlânâ'nın günah kavramının Pavlus'un aslı günah kavramıyla birlikte yorumlanmasının/irdelenmesinin gerekçesi izah gerekmektedir. İlk olarak Hristiyan düşüncesindeki aslı günah kavramı sadece Âdem Peygamber'in günahı olarak görülmemekte Hristiyanlığın insan ve dünya tasavvuru konusunda da belirleyici olmaktadır. Bu cihetten bakıldığında Hristiyan düşüncesinde insanın aslı günahın tesirinde kalmasıyla dünya hayatı sürgün ve ceza yeridir. Dünya hayatıyla ilgili anlatımlarda Mevlânâ'nın da dünya hayatını ney metaforunda olduğu üzere bazen *gurbet*,⁴ *bazen zindan*,⁵ *bazen de Yusuf'un kuyusu*⁶ gibi metaforlarla tasvir ettiğini söyleyebiliriz. Aslı günahı savunan teologlar dünyanın sürgün yeri olduğunu ifade ederken Âdem Peygamber'in kendi iradesiyle iyi olmaktan vazgeçtiğini ve onun bu tercihten dolayı artık bütün insanların bu günahla doğduğunu vurgulamaktaydı. Dolayısıyla bu günah bir yandan Âdem Peygamber'in düşmesine sebep olurken bir yandan da iradenin tahrip olmasına yol açmıştır. Âdem Peygamber'in cennetten çıkarılması Hristiyan düşüncesinde her ne kadar aslı günahla ilintili olarak tartışılmışsa da İslam düşüncesinin de temel tartışmalarından biridir ve Mevlânâ da *Mesnevî*'sinde Âdem Peygamber'in cennetten çıkarılmasını bazen Allah-insan ilişkisi, bazen insanın dünyaya gönderilmesi bazen de insanın iradesiyle iyiyi ve kötüyü tercih edebilmesi cihetinden konu edinmiştir. Bu minvalde Mevlânâ'nın dünya tasavvuru ile Hristiyan düşüncesinde aslı günah teorisini ortaya koyan Pavlus'un dünya tasavvuru arasında örtüşen ya da ayrılan noktalar nelerdir? Mevlânâ'nın dünya hayatı, insan ve

4 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî* (Konya: Konya Kültür A.Ş., 1384), 1/1-18.

5 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 1/983.

6 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 4/ 672.

günahla ilgili metaforlarının ne anlama geldiğini aslı günah kavramıyla kıyaslayarak daha geniş bir perspektiften okuyabilir miyiz? Mevlânâ'nın insan, dünya hayatı ve insanın eylemi olarak günah kavramına yüklediği anlam; aslı günah kavramıyla birlikte ele alındığında Pavlus ve Mevlânâ bağlamında Hristiyan ve İslâm düşüncesinin insan, insanın eylemi olarak günah ve dünya hayatıyla ilgili tasavvurları hakkında genel de olsa bütüncül bir perspektif ortaya koyar mı? Bu sorular bağlamında makale bir vechesiyle Hristiyan düşüncesinin temel problemlerinden birisi olan aslı günah kavramını ve aslı günah düşüncesinin yol açtığı insan ve dünya tasavvurunu bir vechesiyle de Mevlânâ'nın perspektifinden günah ve günahın Allah-insan ilişkisi açısından nasıl yorumlandığını konu edinmektedir.

Hristiyan düşüncesinin aslı günah doktrininden bahsedildiğinde Şinasi Gündüz'ün *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*⁷ isimli eseri konu hakkında kapsamlı çalışmalardan birisidir. Fuat Aydın'ın *Pavlus Hristiyanlığına Giriş*⁸ isimli eseri de makalede müstefid olunan önemli eserlerden biridir. Aslı günah konusunda kapsamlı çalışmalardan biri de Espensberger'in *Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik, -Augustinus ve Erken Dönem Skolastik Düşünce'ye Göre Aslı Günahın Unsurları-* isimli eseridir ki bu eserden de makale boyunca istifade edilmiştir.⁹

Bilal Doğan *Hristiyanlık'ta Aslı Günah Doktrini*¹⁰ isimli doktora çalışmasında aslı günah doktrininin teolojik temellerini konu edinmekle yetinmemekte aslı günah teorisini reddeden Pelagius'un (ö. 420) fikirlerini ve aslı günaha karşı çıkmasındaki temel argümanları da irdelemektedir. Cengiz Batuk'un *Hristiyanlığın Aslı Günah Doktrini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik*¹¹ isimli doktora çalışması aslı günah doktrininin Hristiyan düşüncesindeki tarihsel seyrini Augustinus ve Pelagius'un düşünceleri bağlamında ayrıntılı olarak ele almaktadır. Modern dönemlerde aslı günah doktrininin tekabül ettiği felsefik teolojik yorumları ihtiva etmesi ve

7 Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu, 2001), 211.

8 Fuat Aydın, *Pavlus Hristiyanlığına Giriş* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2011), 246-247.

9 Joh. Nep. Espensberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik*, ed. Albert Ehrhard - Johann Peter Kirsch (Mainz: Verlag von Kirchheim, 1905), 92.

10 Bilal Doğan, *Hristiyanlıkta Aslı Günah Doktrini* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı, 2008).

11 Cengiz Batuk, *Hristiyanlığın Aslı Günah Doktrini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2006).

mitoloji ile gerçeklik arasındaki geçişkenliğin aslî günah doktrini bağlamında analiz edilmesi konunun farklı perspektiflerden okunabileceğini göstermektedir. Fuat Aydın, *Pavlus ve Din Anlayışının Yansımaları isimli tezinde*¹² Pavlus'un ahlâk anlayışının Yahudi ve Helenistik arka planını da irdelerken Pavlus eskatolojisinin ana konularına da yer vermektedir. Eduart Caka'nın *Bir Mistik Olarak Pavlus*¹³ isimli doktora çalışması Pavlus mistisizminin kökenini irdelemekte ve Pavlus'un fikirlerinin Hristiyan mistisizminin teşekkülündeki etkisini ve önemini analiz etmektedir.

Aslî günah teorisini ve Hristiyan teolojisinde günahın neticesinde insanın dünyaya gönderilmesini bütüncül bir perspektiften aktaran eserlerden birisi de Katolik kilisesi tarafından Hristiyan düşüncesinin temel kâidelerini konu edinen ve Türkçe'ye *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri* ismiyle tercüme edilmiş olan eserdir. Eserde aslî günah doktrininin temel çerçevesi belirlenerek aslî günahla irtibatlı meselelere değinilmekte ve aslî günahın neticesinde insanın dünyaya gönderilmesi, insanın fitrî olarak kötülüğün etkisinden kurtulamaması, İsa Mesih'in insanlığı kurtarmak için feda edilmesi, vaftiz âyini gibi konular genişçe yer almaktadır.¹⁴

Makalede aslî günah doktrininin Mevlânâ'nın günah tasavvuruyla birlikte yorumlanmasının sebebi Mevlânâ'nın dünya hayatı hakkında bazı ifadelerinin ve Âdem Peygamber'in cennetten çıkarılmasıyla ilgili metaforik anlatımının Hristiyan düşüncesinde aslî günah kavramını anımsatması olarak ifade edilmişti. Diğer yandan Mevlânâ'nın dünya hayatıyla ilgili tasvirlerinin bazen iyimser bazen kötümser bazen nötr bir anlam çerçevesinde ilerlediği bilinmektedir. Ancak makalede Pavlus ve Mevlânâ'dan hareketle Hz. Âdem'in cennetten çıkarılması, insanın dünyaya gönderilmesi ve Allah-insan ilişkisi öncelendiği için Mevlânâ'nın dünya hayatıyla ilgili bütün metaforik anlatımlarına yer verilmemekte Hristiyan düşüncesinde mevcut aslî günah kavramına ve Mevlânâ'nın günah tasavvuruna odaklanılmaktadır.

12 Fuat Aydın, *Pavlus ve Din Anlayışının Yansımaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2000).

13 Eduart Caka, *Bir Mistik Olarak Pavlus* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

14 *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir (İstanbul: Yayıncılık Matbaacılık Ltd. Şti., 2000).

1. Hristiyan Düşüncesinde Aslî Günah Teorisi ve Aslî Günahın İnsan Fıtratına Etkisi

Aslî günah kavramı insanların ilk atası olması sebebiyle Âdem'in işlediği günahın -ki bu kavram Hristiyan metinlerin tanımlaması cihetindedir- sonraki nesillere geçmesini ifade etmektedir ve Hristiyanlığı diğer semavî dinlerden ayıran temel özelliklerden biridir. Her ne kadar Pavlus'un düşünceleri önemli bir role sahip olsa da aslî günah kavramı Augustinus tarafından doktrinleştirilmiştir.¹⁵ Bu doktrine göre Âdem'in işlediği suç ile birlikte insanoğlu günahla tanışmış ve onun günahı da diğer insanlara miras olarak devretmiştir.¹⁶ Dolayısıyla insan kendine verilen özgürlüğü kötüye kullanarak Tanrı'nın buyruğuna karşı gelmiştir ve sonraları insan tarafından işlenen her günah bir itaatsizlik ve Tanrı'nın iyiliğine karşı güvensizliğin göstergesidir. İnsan gerçekte kendini ve kendi özgürlüğünü Tanrı'ya yeğlemiş Tanrı gibi olmak istemiştir. Oysa Tanrı insanı kendi sûretinde yaratarak dost edinmiştir ve yasak ağaç insanın simgesel olarak saygı ve güven içerisinde özgür iradesiyle aşmaması gereken sınırı belirlemektedir.¹⁷

Pavlus ile birlikte sonraki dönemlerde Âdem'in günaha düşüşü ile insanlığın bu günahtan etkilenmesinin nasıl olabileceği meselesi bir problem olarak hep tartışılmalıdır. Bu açıdan Âdem Peygamber'in hataya düşmesi ile insanoğlunun günah işlemesi arasındaki bağ şu şekilde açıklanmaktadır. Gerçekte Âdem günah işlediğinde (bütün herkesin) doğmamış çocukların kendi iradeleriyle günah işlediği kolayca söylenemez ancak buna rağmen günah âdemoğullarının da tümünden yabancı olduğu bir durum olarak ele alınmalıdır. Herkes Âdem'de günaha düşmüştür çünkü herkes onun sülbündendir. Bu yüzden Âdem günaha düştüğünde bütün insan soyu onda günaha düşmüştür.¹⁸

Aslî günahla ilgili bu düşünme biçimi aslî günah probleminin ortadan kalkmasına değil aksine ortaya çıkan sorunun büyümesine ve yeni soruların da bu öğretiye eklenmesine yol açmıştır. Örneğin doğmamış bir çocuğun Âdem'in günahını devralmasının mümkün olup olmayacağı sorusu büyük bir problem olarak temel tartışma konularından biri

15 Tarakçı, "St. Thomas Aquinas'a Göre Aslî Günah", 309.

16 Espensberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik*, 92.

17 *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, 107-108.

18 Tarakçı, "St. Thomas Aquinas'a Göre Aslî Günah", 310.

olmuştur ve bazı Hristiyan teologlar şu soruyu sormaktan geri durmamıştır: Doğmamış bir çocuğun günaha düşmesi mümkün müdür yahut kabul edilebilir mi? Çünkü Âdem kendi iradesiyle günah işlemiştir ve doğmamış bir çocuk için sözkonusu günah henüz gerçekleşmemiştir.¹⁹

Diğer yandan bazı Hristiyan teologlar aslî günah kavramını Âdem Peygamber'in dürüst olmaktan kendi iradesiyle vazgeçtiği tezi üzerinden açıklamayı denemektedirler. Âdem Peygamber dürüstlüğü kendi iradesiyle terketti ve bu yüzden onların yorumlarına göre artık özgür iradeyle birlikte aslî günah kavramının varlığı da inkâr edilemez. Bu açıdan bakıldığında her bir kimse başlangıçta bu dürüst olmamayı miras alıyor, her bir kimse bu fitrat üzere doğuyor ve böylece cennetteki günah kaynağında kalmadan bütün her yere yayılıyor.²⁰

Bu düşünme biçimi Hristiyan teolojide daha da genişleyerek insanın kötü eylemlerinin, dünya hayatının ve dahi ölümün bir sebebi olarak yorumlanabilmektedir. Her ne kadar doğumumuz bir kadından olsa da gerçekte bizim nefes almaya başladığımız hayat günahın dünyasıdır ve her bir kimse (bu günah yüzünden) kısa yaşamaktadır. Günahtan dolayı her bir kimse "Âdem gibi Tanrı'nın kelimelerine/kelâmına sağır, Allah'ı bilmek mevzuunda kör ve Tanrı reddettiği için topaldır"²¹ ve aynı zamanda doğası gereği herkes günahın neticesinde dünyaya egemen ölümün kısır döngüsü içindedir.²²

Bu tartışmalar neticesinde Âdem'in günah işlemesi nedeniyle gelecek kuşakların şeytana yenilmesi, bütün insan soyunun bu günahtan pay alması, onun itaatsizliği yüzünden çok kimsenin günahkâr olması, insanın bu yüzden reddedilmesi Hristiyan düşüncesinin günah doktrininin temel tartışma konularındandır.²³

19 Dursun Ali Aykıt, "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 188.

20 Espensberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik*, 82-86.

21 Espensberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik*, 85.

22 Gündüz, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*, 211.

23 Espensberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik*, 5.

1.1. Hristiyan Düşüncesinde Aslı Günahın Sebebi ve Neticesi

Aslı günah kavramını bütüncül olarak açıklayabilmek için Hristiyan teologlar tarafından sorulan sorulardan birisi de günahın sebebinin ne olduğu sorusudur. *Yasak meyveden yemek* aslı günahın sebebi olarak görülmektedir. Nitekim Allah Âdem'i cennetine yerleştirdikten sonra O'na *iyilik ve kötülüğü bilme ağacına* yaklaşmamasını emretmiştir.²⁴ Ancak Âdem de yaratıcı gibi ölümsüz olmak istediği için kendi iradesiyle yasak ağaca yaklaşmayı tercih etmiştir.²⁵

Hız. Âdem'in cennetten çıkarılması meselesi insanın iradesinin çok yönlü bir şekilde farklı boyutlarıyla tartışılmasına da sebep olmuştur. İrade bir yandan günahın sebebi olarak görülürken diğer yandan insanoğlunun mükellef olmasının da asıl sebebi olarak görülmüştür. Çünkü eğer irade olmasaydı günah da olmazdı dolayısıyla eğer irade olmasaydı kişinin tekellüf de anlamsızlaşırdı. Eğer bir kimse iradesini kullanamıyor ve akledemiyorsa bu durumda nasıl olur da Allah'a itaat etmesi hususunda sorumlu olmasından, ceza almasından yahut mükâfat elde etmesinden bahsedilebilir?²⁶ Bu yorumlama biçimiyle birlikte irade bir yandan kötülenirken diğer yandan bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mademki Âdem Peygamber hata/günah işledi ve onun nezdinde bütün âdemoğulları bu günahı miras olarak almaktadır bu durumda sorulması gereken soru şu şekilde tezahür etmektedir: Aslı günahı miras almanın sonucu nedir ve insanoğlu bu günaha nasıl etkilenmektedir? Yaratıcı aslı günaha nasıl cezalandırmakta mıdır? Eğer öyleyse bu cezalandırma ne şekilde tebâruz etmektedir? Aslı günaha nasıl âzâde olmak mümkün müdür? Aslı günahın kefareti olur mu şayet olursa aslı günahın kefareti nedir ve nasıl ödenebilir?

Yukarıdaki sorularla da bağlantılı olarak aslı günah kavramının bütün insanlığı etkileyen bazı sonuçları sözkonusudur ve bu günahın neticesinde insanoğlu bir takım yaptırımlarla karşı karşıyadır. Bu yaptırımların en önemlisi insanın dünyaya sürgün olarak gönderilmesidir. Nitekim havarilerin mektuplarında "bir insanla günahın dünyaya geldiği ve günah yüzünden

24 Nadide Şahin, "Hristiyanlıkta ve İslam'da Kurtuluş Anlayışı", *Sosyal Bilimler Dergisi/The Journal of Social Science* 5/29 (2018), 482-483.

25 Ferruh Kahraman, *Hristiyanlık ve İslamiyette Günah* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 42-43.

26 Aykıt, "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri", 190.

de ölümün geldiği yani ölüm cezasının verildiği” ifade edilmektedir.²⁷Bu kadim günahın sonucunda insanın bu dünyaya sürüldüğü ve bütün insanlığın Âdem Peygamber’in günahından pay aldığı yorumları Hristiyan teologların kendi aralarında uzun yıllar tartıştığı konular olagelmıştır.

Hristiyanlıkta aslî günahın neticesinde Âdem’in bütün insanların günahkâr olmasına sebebiyet verdiği düşüncesi fikri bir akide olarak yer almaktadır. Böylelikle ölümlü olmak bütün insanların kaderidir ve günahla kirlenen insanın artık bu günahı kaldırmaya mecâli bulunmamaktadır.²⁸ Dünyada doğmuş olmak diğer bir deyişle ölümlü olmak; affın ve merhametin kaybedilmesi anlamına gelmektedir. Âdem iyiyi ve kötüyü bilme ağacına dokunmayacağına dair ahit vermişti ancak o meyveyi yedi ve affı (affedilmeyi) kaybetti. Artık bundan böyle insan “yol göstereni olmayan bir çocuk, dizgini olmayan bir at” gibidir.²⁹ Dolayısıyla günah Âdem’in bedeninde yer tuttuğundan beri bütün insan soyu gerçekte onun ile başlayan ve nesilden nesile geçen bir etki altındadır ve artık bedende ölümün hâkim olmasının sebebi de günahtır.³⁰

Aslî günah doktrinini savunan Hristiyan teologlara göre aslında her birimiz günahın hükümranlığına aidiz çünkü biz cennetten zamansal olana kovulduk “yani sonsuzluktan geçiciliğe, zenginlikten fakirliğe, güçten zayıflığa” sürüldük. Eğer biz Âdem’den günahı miras almamış olsaydık Tanrı bu sefaleti bize vermezdi. Eğer biz bu suça ortak olmamış olsaydık bu hayata atılmazdık. Bütün insanlık bir şekilde bazen aynıyla bazen farklı şekilde bu ezeli günahı tecrübe etmektedir ancak artık geç oldu çünkü günah insanla dünyaya geldi ve yeryüzünde onun etkisi yayıldı.³¹

İnsanoğlu bu günahın etkisi altına girdiği için onun bu günahtan kurtulması artık mümkün değildir. Pavlus’un günaha dair bu yaklaşımı yaşadığı çağın en kötümser yaklaşımı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Çağdaşlarının aksine o günahın hakimiyetinden insanoğlunun kurtulmasının mümkün olmayacağını savunmaktadır. İnsan tevbe-kâr olsa da onun günahın etkisinden kurtulması mümkün değildir.³²

27Espensberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik*, 29.

28Ayıkıt, “Pelagianizm’in Tarihi ve Öğretileri”, 182.

29Espensberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik*, 87.

30Şinasi Gündüz, “Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2000), 67.

31Espensberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik*, 6.

32 Aydın, *Pavlus Hristiyanlığına Giriş*, 246-247.

Buna rağmen Hristiyan düşüncesinde bu günahın ağırlığından insanı ve insanoğlunu neyin kurtarabileceği en temel sorulardan birisi olmuştur. Bu meyanda kefarete doktrini aslı günahın en önemli neticelerinden birisi –belki de en önemlisi- olarak karşımıza çıkmaktadır. Kefarete doktrini kısaca Hz. İsa'nın neden acı çekerek öldüğü veya çarmıha gerildiği sorusunun cevabını bulmayı da amaçlamaktadır. Bir bakıma İsa Mesih, insanların ruhlarını tutsak etmiş ve onları günah ve ölüme bağımlı kılmış olan günahın tesirini bertaraf etmek için fidiye olarak verilmiştir.³³

Kefarete doktrinine göre İsa Mesih Allah'ın emriyle yeryüzüne inerek insanlığı kurtarmak için gelmiştir. Çünkü insanlık kaçınılmaz kaderin baskısı altındaydı ve insanlığı baskı altında tutan bu kader Âdem Peygamber'in işlediği günahla şeytanın insan üzerinde hâkimiyet kurmasının sonucuydu ve bu kötülük insanın köleleşmesi anlamına gelmekteydi.³⁴

İnsan kendi eliyle günah işlemiş, kendi eliyle ölümü hak etmişti. Bu durumda insan yine kendi kıyama kalkmalı, kendi eliyle dirilmeliydi ve kefarete doktriniyle insanlık İsa Mesih'te dirilmektedir.³⁵ Bu açıdan Hristiyan akidesinin temellerinden olan vaftiz İsa Mesih'in ölümüne iştirak ederek kefarete ödemek anlamına gelmektedir. Hristiyan bir kimse vaftizle birlikte İsa Mesih'in ölümüne vaftiz edilmekte onunla birlikte gömülmekte ve onunla birlikte dirilmektedir. Dolayısıyla vaftiz günahahtan temizleyen, aklayan ve insanı kutsal kılan bir banyo olarak görülmektedir.³⁶

Âdem Peygamber'in cennetten çıkarılmasıyla ilintili olarak aslı günah kavramı Hristiyan düşüncesinde Allah-insan ilişkisinde belirleyici ve dinin aslı bir unsuru olarak ele alınmaktadır. Bu belirleyicilik bazen günah ile sevabın yahut diğer bir deyişle iyilikle kötülüğün rakip olarak ele alınması hatta günahın önünde herkesin diz çökmesi ve günahın hükümlerliği şeklinde de yorumlanabilmektedir.³⁷ Bununla birlikte Hristiyan düşüncesinde “henüz daha aklını bile kullanamayan ve sorumluluk almamış bir çocuğun aslı günah ile itaatsiz olarak nitelendirilemeyeceği” düşüncesiyle aslı günah teorisini reddeden teologların varlığı da bilinmektedir.³⁸

33 Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 83-85.

34 Mehmet Aydın, *Hristiyan Kaynaklara Göre Hristiyanlık* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 64.

35 Kahraman, *Hristiyanlık ve İslamiyette Günah*, 40.

36 *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, 305.

37 Espensberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik*, 5.

38 Espensberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik*, 92.

2. Mevlânâ'nın Düşüncesinde Hz. Âdem'in Yaratılışı ve Fıtratın Sâimliği

Hz. Âdem'in yaratılmasıyla ilgili olmak üzere Allah meleklerle; “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” dediğinde melekler doğrudan “Biz seni hamd ile tesbih ve takdis ederken yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan dökcek birisini mi yaratacaksın?” diye karşılık vermişlerdi. Devamında vurgulandığı üzere meleklerin bu taaccüb içeren yaklaşımı bizzat yaratıcı tarafından “Ben sizin bilmediklerinizi bilirim” şeklinde meleklerin tedib edilmesiyle nihayet bulmuştur.³⁹Zemahşerî ayetin tefsirinde *أَتَجْعَلُ فِيهَا* ifadesinin bir taaccüb ifadesi olduğunu dolayısıyla meleklerin hikmet sahibi ve hayrı murad eden bir varlık olarak ehl-i tâât kullar yerine masiyete meyledecek kulları Allah'ın halife kılmasının sebebini anlayamadığını belirtmektedir. Âyetin devamında gelen “ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyurulması ve “Âdem'e bütün isimleri öğretti”⁴⁰âyeti Hz. Âdem'in yaratılmasında hikmetler barındığını ve insanın yaratılmasının olumlandığını göstermektedir.⁴¹Beydâvî, tefsirinde bu ayette melekler açısından iki müşkilin ortaya çıktığını vurgulamaktadır. İlk olarak tesbih eden meleklerle rağmen kan dökme ihtimali olan insan zürriyetinin yaratılmasının Allah tarafından bizzat tercih edilmesi, ikinci olarak da onun ayrıca meleklerle rağmen halife kılınmasıdır. Melekler şehvet ve öfkenin insanı kan dökmeye götürmesi ihtimaline karşı aklın da insanı marifete ve tefekküre götürme potansiyeline hâiz olduğunu tam olarak kavrayamadılar. İnsanın yaratılması iffet, şecaat, nefisle mücadele, adalet gibi erdemli vasıfların temeyyüz etmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda insanın yaratılması onun akletme melekesini kullanarak şehvet, öfke gibi nefsânî vasıflarını terkedebilmesi ve iffet, şecaat gibi vasıfları irade etmesi anlamına gelmektedir. Allah'ın, ‘ben sizin bilmediklerinizi bilirim’ hitabı da hata, nâkısılık ve kusur işleme ihtimaline rağmen tecellî-i hikmet açısından yaratmayla birlikte iradenin olumlandığını göstermektedir.⁴²

39 *Kur'an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsir)*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el- Bakara 2/30.

40 el- Bakara 2/31.

41 Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî, *El-Keşşâf 'an-Hakâ'iki Gâvâmi'zi'l-Tenzil ve 'uyûni'l-Ekâvîl fî-Vücûhi't-Te'vîl* (İstanbul: Türkiye Yazma Kurumlar Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/344.

42 Beydâvî Nasirüddîn Ebû Said Abdullah bin Ömer bin Muhammed eş- Şirâzî, *Envâru'l-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 1421), 83.

Mevlânâ insanın iyi ile kötü arasında tercih etme iradesine sahip olmasını *kara ve deniz* metaforlarıyla ifade etmektedir. Onun ifadesiyle melekler letâfet âleminden oldukları için, onların kesif olan kara tarafına yolları yoktur. Hayvanlar ise cinsi âlem-i kesâfetten mahlûk oldukları için onların da bahr-i letâfetten haberleri yoktur:⁴³

“*Sen ‘Kerremnâ’ üzere benî Âdem’den bir padişahsın ki / hem karaya hem denize adım atabilirsin.*

“*Ve hamelnâhüm fil berri vel bahri / onları kara üzerine yüklettik’ hükümünce ilerle.*

Melekler için karaya yol yoktur / Hayvanların da denizden haberleri yok.

Sen, ten itibarıyla hayvan, can cihetinden meleksin / Bu suretle hem yerde hem de gökte yürürsün.”⁴⁴

İnsanın hem iyiliğe hem kötülüğe meyilli yaratılması ve iradesi arz ve semâ kavramları üzerinden de açıklanmaktadır: “Kendini yahut Âdem’i görmez misin nasıl semâlar ile arz arasına girmiştir.” ifadesiyle vurgulanmak istenen insanın hem zâhirî-bâtınî hem de iyi-kötü vasıfları kendinde toplayan bir varlık olduğudur. İlk anlam itibarıyla insan cismen yer-küre ile feza katları arasında bulunmaktadır. Bâtınî anlam itibarıyla ise her bir insanın kendisinin “arz”ı olan bedenle yine kendisinin “semâ”sı olan ruh arasında şahsiyet bulmasıdır. Bu açıdan insan esmâ-i Hakk’ın tecelligâhı olarak halife kılınmış hem ayıran hem de toplayan kavşakta konumlanmıştır.⁴⁵

Melekler salt akıl, hayır ve iyilik vasıflarıyla mevsuf oldukları için onların bir işi yerine getirme ya da irade etme seçenekleri yoktur. Âdemoğulları ise bunun aksine tercih etme ve irade ile donanmıştır. İnsanın bu seçkinliği insanın ilâhî isimlerin tecelligâhı olmasıyla irtibatlandırılmış ve Âdem/ insan ilâhî isimlerle donatılmış olmakla meleklerden farklıdır.⁴⁶Çünkü Allah’ın Âdem’i yaratmayı irade etmesi onun benlikle birlikte gaflet ve

43 A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 4/506.

44 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 2/ 3759-3762. Makâle de Mesnevî’de yer alan beyit numaraları Adnan Karaismailoğlu ve Derya Örs’ün Farsça “Mesnevî-i Ma’nevî” isimli neşrinden alıntılanmakla birlikte Türkçe beyitler Abdülbaki Gölpınarlı ve Veled Çelebi İzbudak tercümelerinden de istifâde edilerek bazen aynısıyla bazen küçük değişikliklerle aktarılmıştır.

45 İbn Arabî, *Âdem Kelimesindeki İlahî Hikmet Fası*, çev. Mehmed Ali Nusreddin (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 8-9.

46 Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 1/139-141.

teyakkuz ya da ceza ile mükafat vadisinde konaklaması gereğidir.⁴⁷Nitekim Mevlânâ insanın bu durumunu Allah ona isimleri öğretti⁴⁸ âyetine mazhar olan Âdem bile şeytanın hilesine kapılınca bu kapılış kendisinin cennetten çıkarılmasına sebep oldu diyerek açıklamaktadır.⁴⁹

İnsanın halifelîği tasavvuf düşünce geleneğinde aynı zamanda âlemin yaratılışındaki insicâmı ve güzelliğin yorumlanma biçimini hatırlamayı da gerektirmektedir. Âlem en mükemmel şekilde yaratılmış olup âlemde zerreden kürreye her şey Hakk'ı tesbih etmektedir. Ancak âlemde herşey yaratıcıyı sürekli tesbih etse de yaratılıştaki tekâmül ancak Hz. Âdem'in yaratılmasıyla nihayet bulmuştu. Bu açıdan Âdem/insan beşeriyet ve âdemiyyet cihetinden süflî ve ulvî hakikatların cümlesini kendinde toplamakla kâinâtta seçkin ve mükellef kılınmıştır. Âlemde mevcut olan her bir hakikat insanda da mevcuttur. İnsan âlemin hülâsâsı ve özüdür. İnsân-ı kâmil de âlem-i hilkatın dünyaca ve ahiretçe sebebi olmak cihetinden gözün gözbebebeği mesabesindedir.⁵⁰Bu açıdan Mevlânâ'nın düşünce ekseninde insanın yaratılması seçkinlik olarak değerlendirilmektedir ve kâinatın taçlandırılması anlamına gelmektedir. Mevlânâ bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“İnsan cevherdir, gök ise onun arazıdır / Her şey fer'idir, her şey basamak, gaye odur.

Ey akıllar, tedbirler, fikirler kulu kölesi olan bey, mâdemki böylesin, kendini neden böyle ucuza satıyorsun?

Sana hizmet etmek, bütün varlık âlemine farzdır / Bir cevher, neden arazdan ihsan ister ki?”⁵¹

Âdemoğlu haricinde ne nebâtın ne de cemâdın irade ve ihtiyarları mevcut değildir. Hayvânâtın irâde ve ihtiyarı ise tabiî olup iki durumdan biri hususunda ihtiyarda bulunmak ve ihtiyar ettiğiyle âmil olmak bizatihi insana mahsustur. Bu durumda ister nebât cinsinden ister cemâd yahut hayvânât cinsinden bütün mahlûkâtın murâd-ı ilâhî ile hareket etmeleri sebebiyle ubûdiyyet üzere yaşamalarına rağmen kulluklarında zevk ve şevk hâsıl olmadığı söylenebilir.⁵²Mevlânâ iradeyi mevzu bahis ederken

47 İbn Arabî, *Âdem Kelimesindeki İlahi Hikmet Faslı*, 97.

48 el- Bakara 2/31.

49 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 2/2693-2696.

50 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/56-59.

51 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 5/ 3575-3577.

52 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2012, 6/235-236.

bir yandan iradeyi iyiliği ve kötülüğü tercih sebebi olarak görmekte diğer yandan iradenin yaratıcıyı bilmenin gerçek sebebi olduğunu vurgulamaktadır. Bu yüzden Mesnevî'de irade insanı kötülüğe sevk etme potansiyeliyle birlikte mârifetullah ve Hakk'ı idrak etmenin sebebi olması cihetinden öne çıkmakta ve methedilmektedir.⁵³Mevlânâ şöyle demektedir:

“İhtiyar (dileğini yapmak kudreti), taatin tadı tuzu oldu / yoksa bu felek de ihtiyarsız iradesiz dönüp durmakta.

Fakat onun dönüşü için ne sevap ne de ikâb vardır / çünkü sevap da ikâb da ihtiyarî olarak yapılan işe verilir.

Zaten bütûn âlem Hakk'ı tesbih etmektedir / ancak (onların) tesbihine bir sevap olmaz.

...

Erin eline kılıç ver de, onu âcizlikten kurtar / tâ ki ya gazi olsun, ya yol kesici eşkiya olsun.

Âdem, ‘Kerremnâ’ sırrına, dilediğini yapabilme kudretiyle erişti... / (insanların) yarısı bal arısı oldu, yarısı yılan!’⁵⁴

İyi ve kötüyü tercih edebilme yetisi olarak Hristiyan düşüncesinde iradenin bazen methedilmekte bazen zemmedilmekte olduğu belirtilmişti. Ancak Hristiyan düşüncesinde iyiyi ve kötüyü seçme potansiyeli bağlamında ilk günah her zaman âdemoğullarının fiilerinde belirleyici konumdadır. Bu açıdan bir kimse cehaleti nedeniyle doğruyu yapamadığında ya da yanlış yaptığında bu günahların kökeni özgür iradeyle işlenen ilk günahtır sonraki günahlar sadece bu ilk günahın sonucudur. Bu durumda bilinmeli ki yanlışları gerçekler olarak kabul etmek, istemeden hata yapmak, bütün bunlar insan doğasının bir gereği değil mahkûm edilmiş bir suçlunun cezalarıdır.⁵⁵

Bununla birlikte bazı Hristiyan teologlar iradeden dolayı Tanrı'yı suçlamanın gerçekçi olmadığını aksine özgür iradeyle ve yeterli bir güçle donanmış herkesin bundan dolayı Tanrı'ya borçlu olduğu düşüncesini de dile getirmeyi ihmal etmemişlerdir.

53 Zafer Erginli, “Mevlânâ İrfanında İnsan Prototipi Olarak Hz. Âdem”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2007), 75.

54 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 3/3286-3290.

55 Augustinus, *İstencin Özgür Tercih Üzerine*, çev. Metin Topuz (İstanbul: Say Yay., 2015), 155.

Mevlânâ'nın düşüncesinde ise iyi ile kötüyü irade edebilmek Hakk'ın âdemoğlunu bir yandan sorumlu bir yandan da doğuştan seçkin ve müşerref kılmasıyla ilgili bir durumdur:

“İnsan, “Kerremnâ” kır atının üzerinde süvârdır, onun elinde ihtiyar dizgini vardır.”⁵⁶

2.1. Mevlânâ'ya Göre Dünya Hayatı: Hayatın ve Ölümün İnsicâmı

Hristiyan düşüncesinde iyilikten yüz çevirme potansiyeli bağlamında irade ve günah kavramları, Adem'in cennetten sürülmesi, insan soyunun aslî günahı etkilenmesi ve kötülüğün dünyaya yayılması bağlamında yorumlanmaktaydı. Bu açıdan dünya hayatı zemmedilmekteyken aslî günahın bir neticesi ve insanın cezalandırılması olarak telakki edilmektedir. Mevlânâ da dünyayı bazen canların hapisanesi,⁵⁷ bazen fani bir hasta,⁵⁸ bazen de matem konağı⁵⁹ olarak tasvir etmektedir. Dünya hayatıyla ilgili dünyanın zemmedilmesi cihetinden bu türden bir yaklaşım biçimine sadece Hristiyan düşüncesinde değil, Mesnevî'de de -ve bazen ilk dönem klasik tasavvufî eserlerin zühd bahsinde- rastlamak mümkündür. Ancak bu yaklaşım biçimi Mevlânâ'nın dünya hayatını ruhların aslı vatanı olarak görmemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Mevlânâ'ya göre vatan kavramı “vatan-ı rûh” ve “vatan-ı cesed/vatan-ı kevnî” şeklinde ikiye ayrılır. Hz. Âdem'in cennetten çıkarılarak gönderildiği dünya hayatı, vatan-ı cesed/vatan-ı kevnîdir. Vatan-ı kevnîde/vatan-ı cesedde olan kimsenin en büyük amacı vatan-ı rûha dönmektir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 909) de vurguladığı üzere bedenlerin dünyevîliği sözkonusu olsa da ruhlar nûrânîdir ve onların vatanları âlem-i gaybtandır. Rûh beden ve beşeriyet kaydında kaldığı müddetçe hasret ve ızdıraptan uzak değildir. Bu düşünce Mevlânâ'nın düşüncesinde, sazlıktan koparılan ney sembolü üzerinden “asıl-fer” ilişkisi cihetinden ele alınmaktadır.⁶⁰

56 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 3/ 3299.

57 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 1/526.

58 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 1/1296.

59 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 5/1768.

60 Muammer Cengiz, “Tasavvuf Tarihinde Elest Misâkına Dair Yorumlar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017), 915; Ali Çoban, *Cezire-i Mesnevî ve Şerhlerine Göre Mevlevî Sülûku* (Konya: Palet Yayınları, 2021), 185-186.

Bu durumda dünya hayatı Mevlânâ'nın dünyaya dair bu tasvirleri dünyaya hayatının kötü olduğu tezinden ve dünyada kötülüğün hâkim olduğu düşüncesinden değil, dünyanın Mâşûk-ı Hakîkî'yi perdelemesi açısından ve Mevlânâ'nın vatan-ı aslîye kavuşma iştiağından ileri gelmektedir. Nitekim Mevlânâ bunu şöyle anlatmaktadır:

“Bu geçidin ayrılığı sana şedid gelir, oysa o geçidin ayrılığını daha şedid bil.

Şayet sana nakıştan ayrılmak bu kadar güç gelirse acaba nakkaştan ayrılmak ne kadar şedid olur?

Ey kişi aşağılık dünya ayrılığına sabretmiyorsun dost olan Hüddâ'nın ayrılığına nasıl sabredeceksin?’⁶¹

Diğer yandan sazlıktan koparılan “ney” metaforundan da anlaşılacağı üzere dünya hayatı bir yandan “vatan-ı kevnî” ve “fer” olarak tasvir edilmekle birlikte, diğer yandan Mâşûk-ı Hakîkî'ye giden yolda önemli bir konaklama yeridir. Bu cihetten vuslat-ı Hakk için bu dünya bir ekim tarlası bir kazanç yeridir.

Mevlânâ bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Kim ki âkıbeti daha iyi görür o çok mes’uddur, mahsulü gören daha ciddiyetle eker.

Çünkü bilir ki bu ekim dünyası, mahşere hazırlanmak, (ekin) devşirmek içindir.’⁶²

2.2. Hz. Âdem’in Cennetten Çıkarılması ve Âdemoğlunun Bir Eylemi Olarak Günah ve Tevbe

Farsça kökenli olan ve suç anlamına gelen günah kelimesi, ⁶³Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde genel olarak ism, zenb, vizr, cünâh ve hûb kelimeleriyle karşılık bulmaktadır. ⁶⁴Dînî bir kavram olarak ilâhî emir ve yasaklara aykırı fiil ve davranış anlamında kullanılmaktadır. ⁶⁵

Mevlânâ'nın günah ve tevbe tasavvurunu anlayabilmek için Âdem Peygamber’in cennetten çıkarılması konusunda serdettiği beyitleri irdelemek gerekir. Bu bağlamda şu sorular onun beyitlerinde cevaplamayı

61 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 4/3209-3211.

62 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 4/ 2997.

63 Sâmi Şemseddin, *Kâmûs-ı Türki* (İstanbul: Dersâadet Yay., 1317), “Günah”, 1185.

64 Zebîdî, *Tâcü'l-arûs* (Kuveyt: Matbât-ü Hukûmet-il Kuveyt, 1407), “Zenb”, 2/436.

65 Ferruh Kahraman, “Bir Tefsîr - Kelâm Problemi: Hz. Âdem’in Yasak Ağaca Yaklaşması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013), 192.

gâye edindiği sorulardır. İlk olarak gerçekte Âdem (a.s.) “Âdem’e isimleri öğretti” bilgeliğiyle donatılmışken Hakk’ın halifesi olmak vasfına nâil olmuşken nasıl da bu hataya meyletti? Bunca âlim vasfıyla anılmasına ve hikmet sahibi olmasına rağmen onun cennetten kesâfet âlemine düşüşünün sebebi tam olarak nasıl açıklanabilir? Âdem Peygamber hata ile hemhâl olduğunda ve onun zürriyetinden olmak cihetinden âdemoğlu günaha düştüğünde onun Allah ile olan rubûbiyet-ubûdiyyet ilişkisi hangi minval üzere ilerlemektedir? Günah-tevbe bağlamında tevbeyle birlikte âdemoğlunun fiil ve amelleri Hakk’ın gazab ve cezasından muâf olabilir mi?

Mevlânâ bu sorular sadedinde ilk olarak Âdem Peygamber’in hataya düşmesini onun “*ağaca yaklaşmayın*”⁶⁶âyetini yanlış tefsir etmesine bağlamaktadır. Hz. Âdem ağaca yaklaşmayın âyetinin nehy-i tahrîmî mi yoksa nehy-i tenzîhî mi olduğu konusunda tereddüde düştü ve sevk-i tabî ile ağaca meyletti.⁶⁷

Hz. Âdem’in ağaca yaklaşması şeytanın ona vesveseyle hücum etmesi neticesinde onun bir müddet de olsa teyakkuz hâlini kaybetmesine ve dalgınlığa düşmesine sebep olmuştur. Bu dalgınlığa düşme hâdisesi bahçivanın ayağına diken batması diye tabir olunur ki geçici ve ârizî bir durumdur.⁶⁸

*“Bahçivanın ayağına diken batınca hırsız fırsat buldu, (onun) esvabını çalıp kaçtı.”*⁶⁹

Teyakkuz hâli sona erince Âdem Peygamber hatasını farkettiler ve *Rabbena zalemnâ* diyerek tevbe etti.⁷⁰ Mevlânâ’ya göre bu âyet-i kerîmedeki ‘zulüm’ kelimesi zulmet olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla biraz daha açıklamak gerekirse Mevlânâ’nın bu beyitle vurguladığı üzere âyette; ‘Ey Allah’ım biz nurânî bir âlemde korunmakta iken, üzerimize karanlığı davet ettik de ilâhî kaza üzerimize zulmet ve karanlık getirdi ve nefsimizi bu ağaca yaklaştırmakla kendimize zulmettik. Şayet sen bizim nefsimize nûr indirmez ve nefsimizi nûrunla kaplamaz da bize merhamet etmezsen biz hüsrân ve uzaklık içinde kalırız. Dolayısıyla bu beyitlerden anlaşılacağı üzere, “Rabbenâ zalemnâ” demek, “ân”lık bir örtünme hâli

66 el- Bakara 2/35.

67 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2012, 1/386.

68 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2012, 1/387.

69 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 1/1253.

70 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 1/1255.

geldi de basiretimiz örtüldü ve kalp gözümüzün önünde meleklerin yolu kayboldu demektir.⁷¹

Mevlânâ'nın Hz. Âdem'in pişmanlık duymasından sonra dünyaya gönderilmesini bütüncül bir perspektiften analiz edebilmek için onun insanın söz ve amellerinin akamete uğramasını "kırılmış inci" metaforuyla nasıl yorumladığı cihetinden de irdelemek gerekmektedir. Mesnevî'de bu metaforik anlatımdan hemen sonraki beyitlerde "Rabbenâ zalemnâ" âyetini zikreden Mevlânâ'ya göre pişmanlığa sebep olacak bir kesintiye uğrayan her işin sonu başladığı haliyle mütemâdiyen sürüp gitmeyebilir. Nitekim ehl-i mâtemin sözleri de kırık inci misâli (dürr-i şikeste) bazen gayret-i ilahiye değirmeni altında kırık hâle gelir ve öğütülür ancak diğer yandan "dürr-i şikeste"nin ziya ve parlaklığı daha da kavileşir:⁷²

"Ey inci kırıldığın için gam etme; çünkü kırılmaktan parlaklık olacaktır.

*Böyle kırılmış bağlanmış söylemektir ki Hakk onu sonunda doğru kılar çünkü O ganîdir.*⁷³

Diğer açıdan kırılmış olmak buğdayın değirmende ufalanması olarak teşbih edilir ki buğday değirmende ufalanmadıkça nân-ı hayr yani hayırlı ekmek/hayırlı lokma olmaz. Şayet buğday kırılıp ufalanmasa, öğütülüp fırında pişmeseydi beşerin vücûduna iyilik ve hayır getirecek tekâmül safhasına erişemezdi.⁷⁴ Eğer bir kimse, bir eylem yahut bir şey munkatı olduysa -ki buğday da ait olduğu topraktan munkatı oldu ve ayrı düştü Hz. Âdem cennetten dünyaya gönderildi- bu hal onun ziyan ettiği ve noksan kaldığı anlamına gelmeyebilir. Aksine o belki de buğday gibi hayırlı lokma ve latif bir gıda olacaktır.⁷⁵

*"Buğday, kırıldı, ufalandı, un haline geldi de dükkâna girdi, güzel ekme oldu."*⁷⁶

Kişinin tevbeyle birlikte acziyetini idrak ile birlikte hatasını telâfi ederek sorumluluk alması beşer olmaktan yeniden insaniyete vâsıl olması anlamına gelmektedir.⁷⁷ Bu açıdan günah insanın zulmette kalması, ârızî bir karanlık hali, ilâhî rahmet damlalarından ve nûrdan örtülü kalması

71 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2012, 1/387.

72 Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 7/110.

73 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 4/ 342-343.

74 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2008, 7/110.

75 İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Matba'a-i 'Amire, 1872), 4/73.

76 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 4/344.

77 Erginli, "Mevlânâ İrfanında İnsan Prototipi Olarak Hz. Âdem", 77.

halidir. Bununla birlikte Âdem Peygamber'in eylemi bir yandan cüz'î iradenin ortaya çıkması ve onun kendi tercihi iken diğer yandan kazay-ı ilâhî olarak tavsif edilmektedir. Nitekim bu merhalelerden geçerek Âdem Peygamber de acziyetini idrak ederek *rabbenâ zalemnâ* diyerek nefsinin tahkirle kınadı.⁷⁸ Mevlânâ bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Ey âşık, madem senin de suçun âşikâr oldu o halde artık suyu yağı bırak da kırık dökük ol!”

Onlar Âdem'in has çocuklarıdır ki, “Rabbimiz, biz nefsimize zulmettik” nefhasını okurlar.”⁷⁹

İsyankâr olan bir kimse nehyedilen fiillerden tevbe ederek kendini kınamayla mevsuf olunca, o kimsenin dinin emirlerine olan muhalefeti zâil olur ve dolayısıyla onun fiillerinin çirkinliği de ortadan kalkar ve geriye yalnızca kendi zâtının güzelliği kalır. Böylelikle Allah Teâlâ onun fenalık ve çirkinliklerini güzellik ve iyiliğe tebdil eder.

Beşer olmak/kalmak külliyyen mânâdan mahrum olmak değilse de manâya kâmilan ehil olamamak anlamına gelmektedir. Beşerlik ilâhî isimleri barındırmakla birlikte *arzdan* olan benlik kaydına bulanmışlıktır. Âdem/insan tevbeyle benlik kaydından ve kendine/kendi nefesine iyi davranmaktan kurtulmakta kendini beşeriyetin dar menfaat semasında sıkışmaktan âzâd etmektedir. Bu âzâdelik âdemoğlunun kendini iblislik taslayan beşer vasıflarından da kurtarması demektir.⁸⁰ Bu açıdan tevbeyle birlikte günahı da terk etmeyle kişinin kötü amellerinin silinmesi umut edilir ki bu nasuh tevbedir. Bal nasıl bal mumundan arınıp saf hale gelirse tevbe de içinden riyâ ve çirkinliklerin temizlenmesiyle kişiyi arınmış hale getirir.⁸¹ Bu yüzden bir kimsenin tevbesi kendini bu kayıtlı maldan kurtaramayan şeytanın yeniden bîçâre kalmasının tebdîrî olması, rahmetin öne geçmesi iyiliğin hâkim olmasıdır:

“Hakk ümitsizliğin sultasını yıkmıştır, böylece günah tâate dönmüştür.

O seyyiâtı tebdil ettiğinde gammazlara rağmen bunu tâat yapar.

Bundan dolayı kovulmuş şeytan hasedinden çatlar, iki parça olur.”⁸²

78 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2012, I/387-388.

79 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 345-346.

80 İbn Arabî, *Âdem Kelimesindeki İlahî Hikmet Faslı*, 50-51.

81 İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcu'l Fukarâ* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 237.

82 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, I/3836-3838.

Mevlânâ'nın günah tasavvuru özne ve insanı bütünüyle esir alan bir eylem değil; edilgen ve insana hükmedemeyen ârizî bir eylemdir çünkü insanın özünde Hakk'ın indinde hoş ve güzel olanı tercih etmek yahut kötülüğe meyletse de ondan dönüp tevbe etmek aslî olandır. Bu bağlamda günah ve kötülük ârizî, tevbe ise aslîdir.⁸³Buna rağmen günahta süreklilik kişinin kendi varoluş gayesini ötelemesi anlamına gelmektedir. Günahta ısrar eden kimse bir zaman sonra dinin hükümlerini kendi zan ve kanaatine tevîl etmeye kalkışır. Günahlar bir zaman sonra alışkanlığa dönüşerek âsî kimsenin gözünde ve gönlünde normalleşince o kimse dinin hükümlerini nefsanî fikirlerle tevîl etmeye kalkışabilir. Gitgide tevbeden uzaklaşması neticesinde bu hal iman cevherini paslandırarak kişinin Hakk'ın gazabına uğramasına, emir ve nehiylerle kendi arasında aşılması müşkil engellerin oluşmasına sebep olabilir.⁸⁴

Mevlânâ bu durumu ifade etmek için beyaz bir kâğıda yazılan yazı ile karalanmış bir kâğıda yazılan yazı arasındaki farktan bahsetmektedir. Nitekim beyaz kâğıda yazılan yazı hemen okunmaktayken karalanmış bir kâğıda yazılanı okumak müşkil bir durum arzeder. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade ediyor:

“Ak kâğıda bir yazı yazsan o yazı görülür görülmez okunur / ama yazılı bir kâğıda yazı yazsan okunması güçleşir, anlaşılmaz, yanlış okunabilir.

*O karalık karalığının üstüne gelmiştir; iki yazı da körleşmiştir, mânâsı da kalmamıştır.*⁸⁵

(Bir kimse de) ayak direr de kötülüğü sanat edinir, düşüncesinin gözüne toprak saçarsa;

Tevbe etmeyi aklına bile getirmese, artık o suç tatlı görünür gönlüne, derken- derken de dinsiz olur gider.

O pişmanlık, o yâ Rabbi deyiş gider de ondan; gönül aynasına beş kat pas çöker.

*Paslar demirini de yemeye koyulur, temelini de yok etmeye girişir.*⁸⁶

...

83 Erginli, “Mevlânâ İrfanında İnsan Prototipi Olarak Hz. Âdem”, 77.

84 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2012, 4/412.

85 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 2/3368-3369.

86 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 2/3364-3366.

Öyleyse çareler bulana sığınmaktan başka ne çare var, bakırım ümitsizliğine iksir onun bakışıdır ancak⁸⁷

Mevlânâ'nın insan ve insanın eylemi bağlamında günah tasavvurunu anlamak için onun insanı ve insanın seyyiât yahut hasenât cinsinden bütün eylemlerini zât-sıfat, cevher-araz bağlamında yorumladığını da izah etmek gerekmektedir. Bu açıdan insan cevher iken cism-i insana taalluk etmeliği açısından insanın cümle harekâtı ârâz olup cisimden her an zâil olmakla cismin üzerinde müdâm değildir. Harekât-ı insâniyye ve cismaniyye harekâtın "ayn"ı değil zillidir. Bu açıdan sadece amel-i seyyiye değil amel-i hasene de ârâzlardan mahsûbtur. Her ne kadar ârâzdan cevher, cevherden ârâz husûle gelirse de cevher-i rûh-i hayvânî ârâz olan âmâl-i sâlihâ ile cevher-i rûh-i insâniyye tebeddül olmayabilir.⁸⁸ Mevlânâ bu durumu şöyle izah etmektedir:

"Bu namaz ve oruç arazlarını Hakk'a nasıl iletceksin ki? / Çünkü araz, iki zaman zarfında baki kalmaz, yok olup gider, bir anlıktır.

Arazları götürmeye imkân yoktur /Fakat (arazlar) cevherden hastalıkları giderirler.

....

Bostan ekmek arazdır, Bostanda biten mahsul cevherdir. Zaten maksat da budur.

Kimya ile uğraşmayı da araz bil / eğer o kimyadan bir cevher elde ettiysen onu getir.

Aynayı cilâlamak da arazdır / Fakat bu arazdan tertemiz bir ayna cevheri meydana gelir.

Şu halde 'Ben ibadette bulundum' deme / o arazlardan elde edileni göster, ürkme.⁸⁹

Sonuç

Makalede Hristiyan düşüncesinde bir öğreti olarak teşekkül eden aslî günah kavramından yola çıkılarak Mevlânâ'nın düşüncesinde günah ve tevbe kavramının anlamı izah edilmeye çalışıldı. Aslî günah teorisi bazı Hristiyan teologlar tarafından da eleştirilmekle birlikte Hristiyan

87 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 2/3372.

88 A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 3/265.

89 Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, 2/942-943; 949-952.

düşüncesinde dinin aslî bir unsuru olarak yerini korumuş ve Hristiyanlığı ciddi bir biçimde şekillendirmiştir. Bu açıdan Âdem Peygamber'in eylemi olarak aslî günah Hristiyan düşüncesinde bütün insanlığa miras olarak kalan bir günah konumundadır. İnsanlığa devreden bu miras, aynı zamanda kötülüğün dünyaya yayılması ve âdemoğullarının aslî günahın dolayısıyla bu dünyaya sürgün olarak gönderildiği düşüncesiyle ilintilendirilir. Artık âdemoğulları bu günahın ve dolayısıyla kötülüğün esareti altındadır, dünya hayatı da bu günahın neticesinde sürgün yeridir.

Mevlânâ'nın eserlerinde de insan-dünya ilişkisi bağlamında dünya hayatı zaman zaman zindan, kuyu, gurbet gibi metaforlarla izah edilmekte bazen de insanın dünyaya düşüşünden bahsedilmektedir. Mevlânâ'nın dünya hayatıyla ilgili bu tasvirleri Hristiyan düşüncesinde de mevcut olan dünya hayatının sürgün yeri olduğu tezini anımsatabilir. Nihayetinde Hz. Âdem'in dünyaya gönderilmesi konusu semâvî dinlerin ortak konusu olması hasebiyle benzer yorumların olması kaçınılmazdır. Ancak bütüncül açıdan bakıldığında Mevlânâ'nın bu tasvirleri dünya hayatının vatanı aslî olarak görülmemesinden kaynaklanmaktadır. Sadece *ney* ve *şeb-i ârûs* kavramları onun dünyayı Hristiyan düşüncesinde varolan biçimiyle Allah'ın insanı cezalandırması şeklinde yorumlamadığını aksine dünyayı Yaratıcı'dan ayrı düşmek bazen de dünyanın yansımalarıyla perdelenecek Elest Bezmi'ni unutmak bağlamında ele aldığını göstermektedir. Bu açıdan dünya hayatı kötümserlik barındıran bir mekân değil ancak bir mekân-ı kevnî, bir gurbet hayatıdır. Mâşuk-ı Hakîkî'ye vuslatın köprüsü, anlam ve değer barındıran bir ekim tarlasıdır.

Aslî günah kavramı Hristiyan düşüncesinde bazen iradenin kötülüğü, bazen iyiliği ve kötülüğü bilme iştiağı ile açıklanmaktadır. Bu bağlamda Hristiyan düşüncesinde iradenin kötülüğe meyletmesi günahın sâiki olarak görülürken irade yerilmektedir. Bazen de iradenin yaratılıştaki iyi olduğu ve günahla birlikte tahrip olduğu düşüncesi mevcuttur. Hristiyan teologlardan bazılarının kişinin bireysel iradesini olumladıklarını insanın kötü eylemlerini aslî günaha ircâ ettiklerini ifade edebiliriz. Bazı metinlerde de aslî günah insanın Tanrı'nın rahmetine güvenmemesi ve Tanrı'nın dostluğuna yakışmayacak şekilde davranması olarak yorumlanmaktadır. Mevlânâ'nın düşüncesinde ise irade insanın yaratılışıyla birlikte iyi ile kötüyü temyiz ettikten sonra eylemin ircâ mahalli olarak görülmekte ve insanı meleklerden ve diğer mahlûkâtan ayıran, sorumlulukla

birlikte onu seçkin kılan bir unsurdur. Bununla birlikte âdemoğullarına aslî günah değilse de Hz. Âdem'in fitratının miras kaldığı söylenebilir. İnsanoğlu Hz. Âdem'den fitratla birlikte seçme kabiliyetini miras almıştır ve dolayısıyla seçmek ya da irade etmek hataya düşme potansiyelini de barındırmaktadır.

Hz. Âdem'in hatası –zelle- ve cennetten çıkarılması, insanın yaratılması, halifelîği gibi konular bütün semâvî dinlerin ortak konusudur. Mevlânâ dünya hayatına dâir tasavvurlarıyla, Hz. Âdem'in hatası ve cennetten çıkarılmasını yorumlama biçimiyle sadece İslâm tasavvuf düşüncesinin insan ve insanın eylemi olarak günah kavramını izah etmekle yetinmiyor semâvî dinlerin ortak konusunu da irfânî perspektiften yorumlayarak dinlerin ortak düşünce mirasına katkıda bulunuyor. Mevlânâ'nın insanın iyi ve kötü amellerini cevher-araz kavramları üzerinden açıklaması insanın eylemlerinin nihayetinde onun zatına dolayısıyla âyân-ı sabitesine ircâ olunacağını vurgulayan bir düşünme biçimini ortaya koymaktadır. Bu bakış açısı bir yandan mükellefiyetin sürdüğü ancak sebeplerin değil müsebbibin ve rahmetin öne çıktığı bir yandan da insanın yaratıcıyla olan kulluk ilişkisinin salt insanın eylemleriyle sınırlanmadığı metafizik bir yorumlama biçimi olarak da görülebilir.

Mevlânâ ortak bazı sembolleri kullanırken ortak düşünce mirasını sûfi düşünceyle yeniden yorumlamakta nihayetinde kendi tasavvurunu ortaya koymaktadır. Mevlânâ başta olmak üzere sûfi düşüncede Hz. Âdem kendi iradesiyle hataya/zelleye düşmüş olup yine kendi iradesiyle tevbe ederek sorumluluğunu üstlenmiştir. Dolayısıyla günah Âdemoğulları ile Allah arasında kaldırılması gereken bir perdedir terk ve pişmanlıkla bu perde kaldırıldığında rahmet-i ilâhînin yeniden insanla buluşması umut edilir. İnsanın söz ve amellerinin gayret-i ilâhînin önünde akamete uğramasından sonraki pişmanlığı Mesnevî'de *kırılmış incinin parlaması* metaforuyla ifade edilmektedir. Diğer yandan tasavvuf düşünce geleneğinde aslî günah kavramı yoktur, her insan kendi iradesinden ve fiillerinden sorumludur.

Mevlânâ Mesnevî'ye “dinle ney”den diye başlarken insana sadece aslî vatanını değil aynı zamanda insanoğlunun atası Âdem Peygamber'in cennetten dünyaya gönderilmesi bağlamında insana kendi gerçekliğini de hatırlatıyor. Gerçekte insan her dem günaha da tevbeye de hem çok uzak hem çok yakındır. İnsanoğlu mutlak sûrette hatadan ve günahtan âzâde değildir ancak günah kavramı tevbeyle birlikte ele alındığında

Mevlânâ'nın düşünce sisteminde günahın belirleyici, insanı esir alan ve etken pozisyondan pasif ve edilgen bir pozisyona indirgendiği tevbenin ise asıl ve belirleyici bir pozisyona çekildiği görülmektedir.

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

- Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *Minhâcu'l Fukarâ*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *Şerh-i Mesnevî*. İstanbul: Matba'a-i 'Amire, 1872.
- Augustinus. *İstencin Özgür Tercihine Üzerine*. çev. Metin Topuz. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Aydın, Fuat. *Pavlus ve Din Anlayışının Yansımaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Aydın, Fuat. *Pavlus Hristiyanlığına Giriş*. Ankara: Eskiye Yeni Yayınları, 2011.
- Aydın, Mehmet. *Hristiyan Kaynaklara Göre Hristiyanlık*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3.baskı, 2007.
- Aykıt, Dursun Ali. "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 175-196.
- Batuk, Cengiz. *Hristiyanlığın Aslı Günah Doktrini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Beydâvî Nasıruddîn Ebû Said Abdullah bin Ömer bin Muhammed eş- Şîrâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'r- Reşîd, 1421.
- Caka, Eduart. *Bir Mistik Olarak Pavlus*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Cengiz, Muammer. "Tasavvuf Tarihinde Elest Misâkına Dair Yorumlar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017), 904-924.
- Çoban, Ali. *Cezire-i Mesnevî ve Şerhlerine Göre Mevlevî Sülûku*. Konya: Palet Yayınları, 2021.
- Doğan, Bilal. *Hristiyanlıkta Aslı Günah Doktrini*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Espensberger, Joh. Nep. *Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik*. ed. Albert Ehrhard - Johann Peter Kirsch. Mainz: Verlag von Kirchheim, 1905.
- Gündüz, Şinasi. *Hristiyanlık*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu, 2001.
- Gündüz, Şinasi. "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar". *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2000). Sayfa aralığı

Abdullah KUŞLU

- İbn Arabî. *Âdem Kelimesindeki İlahi Hikmet Fası*. çev. Mehmed Ali Nusreddin. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Kahraman, Ferruh. "Bir Tefsîr - Kelâm Problemi: Hz. Âdem'in Yasak Ağaca Yaklaşması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013), 191-226.
- Kahraman, Ferruh. *Hristiyanlık ve İslamiyette Günah*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir (İstanbul: Yaylacık Matbaacılık Ltd. Şti., 2000).
- Kur'an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsir)*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Konuk, Ahmet Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008-2012.
- Mevlânâ. *Mesnevî-i Manevî*. Konya: Konya Kültür A.Ş., 1384.
- Şahin, Nadide. "Hristiyanlıkta ve İslam'da Kurtuluş Anlayışı". *Sosyal Bilimler Dergisi/The Journal of Social Science* 5/29 (2018), 477-498.
- Şemseddin, Sâmî. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Dersâdet Yayınları, 1317.
- Tarakçı, Muhammet. "St. Thomas Aquinas'a Göre Aslı Günah". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 307-318.
- Uğur, Hakan. *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı: Kur'an'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Zebîdî. *Tâcü'l-'arûs*. Kuveyt: Matbât-ü Hukûmet-il Kuveyt, 1407.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî. *El-Keşşâf'an-Ĥakâ'iki Ġavâmi'zi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-Ekâvil fi-Vücûhi't-Te'vil I*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Çoşkun vd. İstanbul: Türkiye Yazma Kurumlar Başkanlığı Yayınları, 2016.



İlk Dönem Sûfîlerin Tevhid Tecrübesi Üzerine Bir Değerlendirme

*An Overview On Tawhid Experience of
First Period Sufis*

Prof. Dr.

Mehmet Necmeddin BARDAKÇI



Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0003-3903-6257

necmettinbardakci@sdu.edu.tr

* Bu çalışma *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020) adlı kitabımızdan üretilmiştir.

Atıf / Cite as

Bardakçı, Mehmet Necmeddin. "İlk Dönem Sûfîlerin Tevhid Tecrübesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Sufiyye*, 11 (Aralık/December 2021), 255-280.

Öz

İslâm kültüründe ruhî temayüllerin bir ifadesi olan tasavvuf, aynı zamanda hakikate ulaşma yollarından biridir. Birçok sûfi tasavvufun ameli yönü üzerinde durup nefsin terbiyesini, ahlâklî, edepli ve erdemli olmayı önemsemiştir. Bazı sûfiler ise tasavvufun hakikat ilmi olduğunu belirterek insanın ve âlemin hiçliğini dile getirdikleri tevhîd tecrübesi ile bu vaslatın gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir. Tasavvufta tevhîd, müridin eğitim sürecinde kesretten vahdete, suretten manaya vuslatını ifade eden birlik tecrübesidir. Tevhîd, müridin ibadetler, zikir, tefekkür ve murakabe ile beşerî varlığının içinde gizlenen hakikati idrâk etmesini sağlayan büyük bir değişimi gerçekleştirmesidir. Beşerî varlık tevhîdin önündeki en büyük engel olduğundan tevhîdin gerçekleşmesi için hiçliğe razı olmak temel şarttır. Tasavvufun keşfe ve müşâhedeyle dayalı saf birlik tecrübesinde herhangi bir ilişki durumu ve ayrışma yoktur. Hiçbir kavramın kılıfına bürünmeyen bu tecrübe, arada vasıta olmaksızın sûfinin yüz yüze geldiği hakikattir. Ancak onun kendi iç dünyasında veya âlemde birliği hissedilen tecrübesi ontolojik anlamda değildir.

Duyuların tecrübesine dayalı bilgi, inanç ve kanaatler gibi, sûfi tecrübeye dayalı bilgi, inanç ve kanaatler de bir bilgi değeri taşımaktadır. Sûfi tecrübe, duyu tecrübelerine nazaran daha az yaygın, daha fazla sübjektif olsa da, paylaşılabilir olması yönüyle objektif yönü de olan bir tecrübe sayılabilir. Duyularla ve akılla idrâk edilemeyen bu tecrübe en az diğer tecrübeler kadar gerçektir. Ancak ontolojik ve epistemolojik açıdan bilgi değeri taşıyabilmesi için doğru olarak kabul edilen bilgilerle uyumlu olması gerekir. Bu çalışmada 9 ila 10. yüzyıllarda yaşayan sûfilerin, özellikle Cüneyd-i Bağdadî ve Hallâc-ı Mansûr'un tevhîd anlayışları bağlamında sûfi tecrübenin bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Sufi, fenâ, tevhîd, tecrübe, hakikat, bilgi.

Abstract

Sûfism that is an expression of spiritual tendencies in Islamic culture is also one of the ways to attain the ultimate truth (haqîqâ). Many sûfis have focused on the applied part of sûfism and placed a particular importance on training the self (or nafs training), being moral, decent and virtuous. Some sûfis have stated that tasawwuf is the science of the ultimate truth and union will be realized through the experience of tâwhid in which they comprehend the nothingness of human beings and the world. In Sûfism, tâwhid is the experience of unity which expresses the journey from abundance to unity, shape to spirit in the education process tâwhid is a great change that enables a disciple to realize the hidden truth within a human through worship, dhikr, contemplation and auditing. Since human existence is the greatest obstacle to unity, it is essential to be willing to accept nothingness for the realization of tâwhid. There is no relationship and dissociation in the experience of pure unity based on the discovery and observation of Sûfism. This experience, which is not covered by any concept, is the fact that a sûfi faces without any means. However, his experience of unity in his own inner world or realm is not ontological.

Knowledge, beliefs and convictions that are acquired through sûfi experience carry an informative value as well as sensory knowledge, beliefs and convictions. Although sûfi experience is less common and more subjective than sensory experiences, it can be considered as an objective experience in terms of being shareable. This experience, which cannot be comprehended with senses and reason, is as real as other experiences. However, in order to carry informative value in ontological and epistemological terms, it must be compatible with the information that is accepted as accurate. In this study, an evaluation of the sûfi experience will be made in the context of the understanding of tâwhid of the Sufis who lived in the 9th and 10th centuries, especially Junayd al-Baghdadî and Mansur al-Hallaj.

Keywords: Sûfi, Fanaa (annihilation of the self), Tâwhid (oneness of God), Experience, Ultimate Truth (haqîqâ), Knowledge.

Giriş

İslam dininin inanç temelini oluşturan kavramlar arasında tevhîdin önemli bir yeri vardır. İmanla inkâr arasındaki en bariz fark olan tevhîd, Allah'tan başka hiçbir ilah olmadığını dil ile söylemektir. Sözlükte birlemek anlamındaki V-H-D (و-ح-د) kelimesinin mastar kalıbı olan tevhîd, Allah'ın tek olduğu fikrini kabullenmek ve ortağı olmadığını itiraf etmektir.¹ Istilahta, Allah'ın zatını tasavvurda yer alabilecek bütün hayal, vehim vb. anlayışlardan uzaklaştırmaktır.² Sûfîlere göre ise tevhîd, Allah'ın var, bir, kadîm, hakîm, kâdir, alîm, kâhir, raûf, mürîd, kerîm, azamet sahibi, mütekellim, basîr, semî, hay, samed ve bâkî olduğunu bilmektir.³

Tasavvufta manevî olarak hissedilen en büyük mutluluğun, insanın, benliğinin sınırlarının farkına varıp Allah'ın azameti karşısında kendisinin hiçliğini hissederek yaşadığı tevhîd tecrübesi olduğu kabul edilir. İnsanın, manevî varlığın etkisine girdiği bu durum, zihnin normal halini aşır aklın kendisinin ötesine geçtiği vecd hali sırasında ortaya çıkar. Bu süreçte insana yeni bir bilgi boyutunu açarak varlığın sırrını kavramasına yardımcı olan sezgi de vecd'in bir yönünü teşkil eder. Bu tecrübe, müridin kalbini nefs-i emmârenin kısılcından kurtarıp insanî enenin ortaya çıktığı fenâ halinde yaşanır.

Tasavvuftaki fenâ ve bekâ⁴ düşüncesinin kaynağının kelime-i tevhîd olduğu kabul edilir. Buna göre fenâ, kelime-i tevhîdin birinci kısmındaki "Lâ ilâhe/ Hiçbir Tanrı yoktur" ifadesinden, bekâ ise "illâ Allah" ifadesinden kaynaklanır. Çünkü birinci kısım, yaratıklara nispet edilen her türlü

¹ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, (Tahran 1432h-Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 3/1930.

² Seyyid Şerif Cürçanî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Abdülmuim el-Hıfnâ (Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1991), 68.

³ Muhammed b. İsmail el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, talik ve tahrir: Ahmed Şemsuddin, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 61; Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'ilmi't-tasavvuf*, (Beyrut-Dimaşk: Dâru'l-Hayr, 1995), 105-106; Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 411-412.

⁴ Genellikle bekâ ile birlikte kullanılan fenâ kavramının türediği f-n-y (فني) kökünde, kesilmek, yok olmak, yaşlanmak, ölüme yaklaşmak anlamları bulunmaktadır. Bunun zıttı olan bekâ kavramının türediği b-k-y (بقي) kökünde ise devam, beklemek, sebat, yaşatmak, yaşamak, artan şey anlamları vardır. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî (Tahran: y.y., 1432h; Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 3/1420; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Kahire: y.y., 1982) 6/2283; İbn Fâris, *Mucemu Makâyisu'l-Luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1999), 1/276; 4/453; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Haseballah-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 1/330; 5/3477.

olumlu özelliğin gerçekte onlara ait olmadığını ortaya koymaktadır. Bu bakımdan hakikat fenâ değil kadîm bir bilginin doğrulanması ve kalıcılığı olan bekâdır. Tasavvuf eğitim sürecindeki sâlik ben merkezli beşerî sıfatlarından ayrıldığına fenâyı, Allah merkezli birleştirici hakikati tecrübe ettiğinde bekâyı gerçekleştirir.⁵ Çünkü fenâ, insanın, beninin hiçliğe gömülüp yok olması, bekâ ise, mutlak hakikatte ebedî olarak var olmasıdır. Dolayısıyla fenâ halini tecrübe eden kişi ile mutlak hakikat arasında herhangi bir mesafe bulunmamaktadır.

Fenâ ve bekâ hakkındaki düşünceleriyle terimin anlaşılmasına katkı yapan erken dönem sûfîlerinin beşerî varlığın fenâsı ifadesiyle⁶ kastettikleri, insanın maddi varlığının yok olması demek değildir. Çünkü fâni, bir melek ya da ruhâni olacak şekilde beşeri vasıflarını kaybetmez. Tefekkürle ulaşılan bir şuur düzeyi ve tasavvufî kemâlin bir yönü olan fenâ, kalbî bir haldir. Sâlik beşerî varlığından tümüyle uzaklaşarak kalbî olarak bu hali yaşarken, sırrın vücudu kalbi kaplayarak mâsivâyı görünmez kılar. Dolayısıyla fâni, kendisi bilfiil yok olan değil, hazlarını görmeyen kişidir. Bu durum, güneş doğunca yıldızların görünmemesine benzer. Güneşin doğmasıyla birlikte yıldızların görünmemesi, onların aslında yokluklarını değil, güneşin ışık gücüne nazaran onların ışıklarının zayıflığından kaynaklanmaktadır. Sırrın nuru da kalbi kaplayınca insanın kendisi dâhil her şey sanki yokmuş gibi olur.⁷ İnsanın içinde bulunduğu bu hal, şuur düzeyi itibariyle hiçbir şeyi görmemesidir. Ancak insan yine insandır. Bu durum, Hz. Yusuf'un gördüklerinde bir anda yaşadıkları hal ile kendi sıfatlarından fâni olan kadınların ellerini kestiklerinin bile farkına varmamalarına benzemektedir.

Bu çalışmada ilk dönem sûfîlerinin, özellikle Cüneyd-i Bağdadî ile Hallâc-ı Mansûr'un tevhîd anlayışları çerçevesinde sûfîlerin tevhîd tecrübesinin değerlendirilmesi üzerinde durulacaktır.⁸

⁵ William Chittick, *Tasavvuf*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 95-96.

⁶ Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, 145; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 366-370; Suad el-Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn el-Cüneyd el-Bağdadî* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2007), 247-250.

⁷ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 197.

⁸ Bu konuda Mehmet Demirci tarafından hazırlanan "Tevhîd'den Vahdet-i Vücûda", *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 1 (1982), 23-32 ve Hamide Ulupınar tarafından hazırlanan "İlk Dönem Sûfîlerinde Tevhîd Anlayışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22 (2008), 235-255, adlı çalışmalarda erken dönem sûfîlerinin tevhîd anlayışı hakkında bilgi verilmiştir. Bizim çalışmamızda ise tevhîd tecrübesinin kısa bir değerlendirmesi yapılmıştır.

1. Tevhîd Tecrübesi

Tasavvufun eğitim sürecindeki sâlik'in kesretten vahdete, suretten manaya vuslatını ifade eden tevhîd, saf birlik tecrübesinin yaşanmasıdır. Şerefli ve ahsen-i takvîm olarak yaratılan insanın kendi sınırlarını ve Rabbi'nin büyüklüğü karşısında hiçliğini tanıma serüveni olan tevhîd, onun beşerî varlığının içinde gizlenen hakikati idrâkini sağlayan büyük bir değişimi gerçekleştirmesidir.

Tevhîd tecrübesini yaşamada namaz ve oruç gibi ibadetlerin, zikir ve murâkabenin devamlı olmasının etkisi büyüktür. Bundan dolayı Yüce Allah, namaz kılmayı emrettiği ayetlerde bu ibadetlerin devamlılığına ve zikrin çok yapılmasına vurgu yapmış, Hz. Peygamber (sav) de ibadetlerin az da olsa sürekli yapılmasına dikkat çekmiştir. Sâlik'in tasavvufî eğitim sürecinde farz ve sünnetlerin dışında günlük zikirlerle virdlerini yerine getirmesi, bu amacın gerçekleştirilmesine yönelik faaliyetlerdir. Bununla birlikte, yapılan zikirlerin sayısından ziyade samimi oluşunun ve niteliğinin daha önemli olduğu bilinciyle Allah'ı tefekkür ederek tevhîdin gerçekleştirilmesi önemsenir.

Tasavvufî tefekkürün omurgasını teşkil eden tevhîdin gerçekleşmesinde, küllî iradeye boyun eğmek olarak tanımlanan Allah'a teslimiyet anlayışının büyük önemi vardır. Tevhîdin önündeki en büyük engel olan benlik duygusu, Allah'a teslimiyet odaklı eğitilerek insanın Allah'a yakın olması sağlanabilir. Aslında Allah insana şah damarından daha yakındır.⁹ Önemli olan insanın bu yakınlığın bilincine varmasıdır. Ancak bu konuda maddi anlamda yaklaşma ve uzaklaşma söz konusu değildir. Yakınlaşma manevî düzlemdedir. Kalbin kibir, riya ve haset gibi kötü duygular ile dünyevî arzu ve ilgilerden temizlenerek sevgi, tevazu, iyilik ve cömertlik gibi erdemlerle dolması, Allah'a yakınlığın göstergesidir. Bu bakımdan insanın Allah'a yakınlığını ontolojik olarak değil, tefekküre dayalı kalbî bir yakınlık şeklinde düşünmek gerekir.

Tevhîdle ilgili tanımlarda Allah'ın zâtını bilmenin imkânsızlığı vurgulanarak, isim ve sıfatları ile yaratıklar hakkında düşünerek Allah'ı bilmek gerektiği, dolayısıyla evrenden Allah'a ulaşılan bir yöntem kullanmanın uygunluğu dile getirilmektedir. Nitekim Zünnûn-ı Mısırî (ö.245/859), tevhîdin Allah'a yakınlığı hisseden kalbin Allah'ın düşünülen her şeyden

⁹ Kâf 50/16.

başka olduğunu bilmesi ve O'nun tekliği konusunda mutmain olması olduğunu belirtir.¹⁰ Burada tevhîd ile mârifetullah arasında bir ilişkinin olduğu dikkati çekmektedir. İnsanın kendini bilmesi ve Allah'ı tanıması, O'nun tek ve yüce bir varlık olduğunu bütün kalbiyle hissetmesi tevhîd olarak yorumlanmaktadır. Tevhîd hakkında bir nazariye oluşturan Cüneyd-i Bağdadî (ö.297/909) ise, Hak Teâlâ'nın zatını bilmenin insan idrâkinin dışında olduğunu, O'nun ancak yaratıkları vasıtasıyla bilinebileceğini vurgular.¹¹

Tasavvufî tevhîd anlayışı, bazı yönleriyle halkın ve ulemanın tevhîd anlayışından ayrılmaktadır. Cüneyd-i Bağdadî'nin de belirttiği gibi, halkın tevhîdi akli delillere ve ikrara dayanır. Bu, Allah'ı, doğmamış ve doğrulmamış, zıddı ya da benzeri olmadığını kabul ederek, O'ndan başkasına ibadet edilmeyeceğini bilmek, teşbih, tasvir ve keyfiyetten uzak vâhid, samed ve tek ilah olduğunu ikrar etmektir. Kelâmcıların kıyas ve burhana dayanan tevhîd anlayışlarında kadîm olan Allah'ın sonradan olanlardan ayrı düşünülmesi temel prensiptir. Cüneyd'in, "tevhîd, kıdemi hadesten ayırmaktır"¹² şeklindeki tanımında buna işaret edilmiştir. Ruhî temaşa-ya dayanan, yaşanan ve tadılan (şuhûdî ve zevkî) tevhîd ise havâs olarak isimlendirilen âriflerin tevhîdidir.¹³ Dolayısıyla herkesin bilgisine, tasavvuftaki mertebesine göre bir tevhîd anlayışı ve Allah tasavvuru vardır.

İlk devir sûfilerinin tevhîd anlayışlarında Allah'ın hakikî, insanın hayalî bir gölge varlık olduğu kanaati yaygındır. Teşekkül devri sûfilerinin öncülerinden Cüneyd-i Bağdadî havâsın tevhîd anlayışını açıklarken bu konuya değinir. Ona göre havâs ehli, Allah'tan başka gerçek varlık olmadığı, insanın da gölge varlık olarak tevhîd deryasında boğulduğunu ifade ederler.¹⁴ Dolayısıyla havâsın tevhîdi, kulun kendini, üzerinde Allah'ın kudret eserlerinin cereyan ettiği bir gölge olarak görmesi şeklinde özetlenebilir. Tevhîd, insanın kendisinden istenildiği şekilde Hak ile beraber olması, Allah'a kurbiyetin hakikatine vasıl olup his ve hareketini ilâhî

¹⁰ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma' fi 'Ilmî't-Tasavvuf*, thk. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Kahire: y.y., 1960), 49; Kuşeyrî, *Risâle*, 100.

¹¹ Serrâc, *el-Luma'*, 49; Kuşeyrî, *Risâle*, 98.

¹² Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 414.

¹³ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî, Hayatı Eserleri ve Mektupları* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 143-145.

¹⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 475. Cüneyd-i Bağdadî'nin tevhîdi kulun Allah'ın huzurunda bir karaltı olarak tanımlaması Platon'un gölgeler nazariyesini hatırlatmaktadır.

iradeye teslim etmesidir. Tevhîd, Hakk'ın davetine cevap verirken halkın çağrısından uzaklaşmasıdır. Zamanın şekli dar kayıtlarından ebediyetin sınırsız alanına çıkan havâsın tevhîdi, kulun son halinin ilk haline dönmesi, böylece olmadan önceki gibi olmasıdır. Tevhîd, Allah, ezeliyetinde tektir, O'nunla birlikte bir ikincisi yoktur, O'nun filini vücuda getiren başka bir şey mevcut değildir, diyerek, tekliğini kabul etmektir. Meclislerin en şereflişinin tevhîd meydanında tefekkürle oturlan meclis olduğunu belirten Cüneyd,¹⁵ bu ifadeleriyle tevhîde tefekkür sonucu ulaşılacağını vurgulamıştır.

Havâsın tevhîdini ikiye ayıran Cüneyd, birinci mertebede Allah'ın birliğini dile getiren sâlikin gözünün O'ndan başka bir şeyi görmeyeceğini vurgular. Zâhirden ve bâtında O'nun emirlerini yerine getirirken, O'ndan başkasından korkmayacağını ve hiçbir şeye rağbet etmeyeceğini belirtir. Hakk'ın tecellileri karşısında sadece Hak için Hakk'ın emirlerine uyacağını ifade eder. İkinci mertebede sâlikin Allah'ın huzurundaki varlığının bir gölge ve hayalden ibaret olduğuna dikkat çeken Cüneyd, onu sadece Allah'ın irade ve kudretinin sevk ve idare edeceğini belirtir. Bu hali yaşayan sâlik, ne Hakk'ın davetinden ve emrinden, ne de kendisinin bu davete icabet etmesinden haberdardır. Çünkü Allah'ın huzurunda O'nun hakiki birliğini bulan sâlik, kendinden geçmiş ve hissini yitirmiştir. Bu mertebedeki kul, şahadet âleminde gelmeden önce hangi halde idiye yine o hale dönmüştür.¹⁶ Cüneyd'in ifadesinde yer alan "kulun son halinin ilk haline dönmesi"nden kasıt, varlıktan önce Hakk'ın kudret ve iradesiyle ruhlar âleminde, elest bezminde olan hale dönmesidir. Yüce Allah "*Hani Rabb'in, Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da "Evet, Rabbinizsin" demişlerdi."*¹⁷ Cüneyd, şimdi de dileyen, irade eden, kudretiyle yapanın Allah olduğunu, dolayısıyla durumun aynı olduğunu belirterek,¹⁸ Allah'ın zaman ve mekândan münezzehe oluşuna vurgu yapmaktadır.

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Yüce Allah, insanların varlık düzeyine çıkmadığı bir zamanda kendi vücudunda onlara hitap etmiş, onlar

¹⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, 100, 105.

¹⁶ Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 269-270.

¹⁷ A'râf, 7/172.

¹⁸ Serrâc, *el-Luma'*, 50.

da kendi varlıklarından habersiz olarak Hakk'ı bilip tanımışlardır. Bu hal, Hakk'ın Hak ile olduğu haldir. Bunu O'ndan başkası ne bilir, ne de bulur. Bu ilâhî hitap esnasında kul fenâ halinde olduğundan, Allah onun adına ve onun diliyle, “*Evet Rabbimizsin*” demiştir. Fakat o anda bu olayın şuurunda olmayan, bu âleme geldikten sonra sahte ilahların ve dünyanın aldaticı süsüne aldanarak verdiği sözü unutan insan, ruhunu yaratılıştan önceki ezeli saflığa kavuşturup o andaki vecd halinin benzerini yeniden yaşar. Cüneyd, tevhîdin son mertebesinde, “Kulun sonu evveline döner ve olmadan önce olduğu gibi olur”¹⁹ derken, bunu ifade etmeye çalışmıştır. Zira tevhîd ilmi, tevhîdin vücuduna zıt olduğu için kul vecd halinde tevhîdi gerçekleştirince tevhîdle ilgili bilgi ortadan kalkmaktadır. Bu mertebe, kulun beşeri varlığından sıyrıldığı, sıfatlarını kaybettiği en yüksek tevhîd mertebesidir.

Tevhîdin yaşanan bir hal olması sebebiyle aklın bilgi sınırı dışında kaldığını belirten Cüneyd-i Bağdadî, sûfilerin tevhîdini, kadîm olanı hâdis olandan ayırmak, hudûsu kaldırıp kîdemi tek bırakmak şeklinde tanımlar. Buna göre onların tevhîdi, nefsin hoşuna giden ve arzuladığı şeylerle ilgiyi koparmak, bilinen ya da bilinmeyen her şeyi terk etmek ve bunların yerine Allah Teâlâ'yı kalbe yerleştirmektir.²⁰ Cüneyd, Allah'tan başka her şeyi ortadan kaldırmış, hâdis varlıkları kadîm varlığın birer görüntüsü kabul ederek gerçekte var olanın yalnızca Allah olduğunu belirterek görüntüleri yok saymıştır. Diğer taraftan kadîme ait sıfatlarla sonradan olanların sıfatlarının da farkına işaret edip, bunların birleşmesinin imkânsızlığını da vurgulayarak, sûfiler arasında çıkabilecek yanlış anlamaların önüne geçmiştir. Cüneyd'in bu yaklaşımı, sonraki sûfiler üzerinde büyük bir etki bırakmış ve onun bu sözü, tevhîdin en veciz ifadesi kabul edilmiştir.

Sûfilerin tevhîdi gerçekleştirdikleri benliğin inşa sürecinde nefsin terbiyesine büyük değer verilir. Nefs sürekli olarak övülmeyi, bir makama getirilmeyi, dolayısıyla hep ilgi odağı olmayı ister. Bu düşünceyi nefsten silmenin yolu, Allah'ın büyüklüğü karşısında kendi küçüklüğünün farkına vardırmasıdır. Nitekim tevhîdi, beşeriyet eserlerinin yok olup sadece ulûhiyetin ortaya çıkması olarak tanımlayan Ruveym b. Ahmed (ö.303/915-916),²¹ insanın benlik davasından vazgeçmesini, ben, ben

¹⁹ Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 145-148, 270.

²⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 476-477.

²¹ Serrâc, *el-Luma'*, 50.

demeyi bırakmasını tevhîd açısından zorunlu görür. Aynı şekilde Ebû Bekir Şiblî (ö.334/946) de tevhîdi, Hakk'ın ahadiyetinin cemali karşısında muvahhidin hicabı olarak tanımlayarak,²² tevhîde ulaşmanın benlikten sıyrılmaya bağlı olduğunu, tevhîd ilminden zerre kadar bir şeye muttali olan kişinin karınca kadar olsa bile hiçbir maddi ağırlık taşıyamayacağını belirtir.

Tasavvufî tevhîd tecrübesi “Gördüğüm her şeyde Allah'ı gördüm”²³ diyen Hallâc-ı Mansûr'da (ö.309/922) yeni bir boyut kazanmıştır. Hallâc-ı Mansûr, Cüneyd gibi tevhîdi Allah Teâlâ'yı yaratılmışlardan ayırt etmek olarak tanımlamıştır. Ona göre kıdem ve ezeliyet Allah'a ait olduğu için yaratıkların tümü arazdır ve yokluğa mahkûmdur. Kendisinden zuhur eden varlıkların zâtlarının farklı oluşu sebebiyle O'na hulûl edemeyeceğini vurgulayan Hallâc, “Ene'l-Hak” sözü ile iki farklı nesnenin birleşmesini amaçlamadığını belirtmektedir. Çünkü tefekkür edilen her türlü şeyden uzak olan Hak Teâlâ'yı üst gölgelendirmez, alt taşımaz, son ve sınır O'nun karşısına çıkmaz. Hakk'ın varlığı zamandan ve mekândan münezzeh olduğu için O, âlemden evvel ve aynı zamanda âlemden sonra bâkîdir. Hak, vardır denildiği için var olmadığı gibi, yoktur denilmekle de yok olmaz. Varlığı mevcudiyetinin delili ve ispatı, mârifeti tevhîdidir. O, vehimlerin tasavvur ve tahayyül ettiği aksinedir. Çünkü O, evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtıdır. Hiçbir şey O'na benzemez.²⁴ Yüce Allah'ı bu şekilde tanıyan O'nu birlemiş ve tevhîdi gerçekleştirmiş demektir. Hallâc, sûfinin birlik tecrübesi yaşadığı sırada bilincini kaybetmediğini, ilâhî olanla beşerî olanın (Lâhut ve Nâsut) her ikisinin de özelliklerinin yerinde durduğunu, iki farklı şeyin birleşmesi anlamında bir hulûl ve it-tihadın söz konusu olmadığını vurgular.²⁵ Kulun benliğinden sıyrılarak ulaştığı tevhîd tecrübesinin sözle anlatılamayacağını belirten Hallâc'ın tevhîd anlayışında kulun, kendisinin varlığını yok sayan ve sadece Allah'ı var kabul eden bir yaklaşım vardır.²⁶ Çünkü Hallâc Allah'ın dışında gerçek varlık olmadığı kanaatindedir.

²² Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 419.

²³ Hallâc-ı Mansûr, *Ahbâru'l-Hallâc*, 16.

²⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 99.

²⁵ Luis Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Ardiç Yayınları, 2006), 453.

²⁶ Hallâc-ı Mansûr, *Ahbâru'l-Hallâc*, nşr. Luis Massignon- Paul Kraus (Paris: y.y., 1957), 63, 73-74; Rıza Bakış, *Âşığın Tevhîdi Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî tecrübe* (İstanbul: İnsan Yayınları,

Tevhîd tecrübesi yaşayan sûfînin Allah'a tam bir teslimiyet göstermesi ve doğru bir tevekkül sahibi olması gerekir. Bu süreçte kalbe doğan tev-hîd ile ilgili sırlardan bir kısmının kalbî tefekkürle, bir kısmının ise vecd ve cezbe esnasında elde edileceği belirtilir. Nitekim Ebû Saîd Harrâz (ö.277/890), vecd ile tev-hîd ilmine nail olanların ilk makamının kalplerde eşya ile ilgili düşüncelerin yok olup Allah duygusunun yerleşerek bâki olması olduğunu ifade eder.²⁷ Dolayısıyla tev-hîdin ilk belirtisi, sağlam bir tevekkülle kulun her şeyi gerçek sahibine bırakmasıdır.

Sûfîlerin bu yaklaşımlarında âlemde meydana gelen ve âhirette vuku bulacak olan olayların tümü Allah'ın ezelî iradesine bağlanmaktadır. Allah'ın mutlak iradesi karşısında insanın iradesinin oldukça sınırlı, âdetâ bir hiç mesabesinde olduğu hatırlatılarak, Allah'a teslimiyet vurgulanmaktadır. Kulun iradesi olmadan mükellefiyet söz konusu olmadığı için sûfîlerin sözlerindeki derinliğe dikkat edilmezse, onları fatalist ve cebriyeci olarak nitelendirme hatasına düşülebilir.

Teşekkül devri sûfîlerinin tev-hîd tecrübesi esnasında vuslat, ittisal ve ittihadan söz etmeleri,²⁸ ulema ile yeni bir tartışmaya kapı açmıştır. Çünkü bu terimler muğlak bir anlam yelpazesine sahiptir. Aynı dönemde Râfîzî fırkalar arasında da ittisal, ittihad ve hulûl terimleri, aralarındaki farklar dikkate alınmadan yaygın bir şekilde kullanıldığından, sûfîlerin onlarla iltisakından söz edilmiştir. Bunda, bazı sûfîlerin hallerini anlatırken kullandıkları ve sözleriyle neyi kastettikleri belli olmayan sembolik dilin yanı sıra, kural tanımazlıklarının ve 'ne söylersek ve ne yaparsak doğrudur' şeklindeki yaklaşımlarının da payı vardır. Dolayısıyla herhangi bir ayrıma gitmeden bu terimleri kullananların tümü aynı kategoride değerlendirilerek töhmet altında bırakılmıştır. Bu noktada sûfîlerin ittisal teriminden ne anladıkları önem kazanmaktadır.

Sûfîlerin fenâ hallerini ve tev-hîd tecrübelerini ifade etmek üzere kullandıkları ittihad, ittisal ve vuslat terimleri, bir şeyin başka bir şeye birleşmesini çağrıştırmaktadır. Cüneyd de dâhil birçok sûfî tarafından kullanılan ittisal terimi; bitişmek, vuslat ve kavuşma anlamına gelmektedir.²⁹

2013), 107.

²⁷ Serrâc, *el-Luma'*, 53-55.

²⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 127; Suad el-Hakîm, *Tâcü'l-Ârifîn*, 259; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 153-154, 257-258.

²⁹ Cevherî, *es-Sihah*, 5/1842. Şeylerin tıpkı dairenin iki tarafının birleşmesi gibi birleşmesidir. Ayrılığın zıddı olan ittisal aynlarda ve manalarda olur. Ragıp el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzî'l-Kur'ân*,

Sûfîlerin fenâ, gaybet ve cem hallerini tecrübe ettikleri sırada yaşadıkları ittisal, kalbî, manevî, tefekkür boyutunda zevkî bir bilgi edinmedir. Ebû Hüseyin Nûrî'nin (ö.295/908) de vurguladığı gibi, kalbin mükâşefesi, yani kalbî bir hal olan ittisal, kulun sırrı ile Allah'tan başka her şeyden ayrılması, ruhunda Hakk'tan başka bir şey görmemesi ve O'ndan başkasından bir şey dinlememesidir.³⁰ İttisal, fenâ halindeki kulun sırrının hayret makamına yükselmesi ve bu mertebede yaratıcısından başkasını görmemesidir. Bu hal, vâhidi tevhîd eden muvahhidin erişeceği son mertebedir.³¹ Vuslat ve ittisal, fenâ halindeki kulun sırrının hayret makamına yükselmesi ve bu mertebede yaratıcısından başkasını görmemesidir. İttihad ise Allah'ın mutlak varlığı yanında kulun hiçliğini müşâhede ederek vahdeti itiraf etmesidir. Dolayısıyla ittisal ve ittihad terimlerinde iki nesnenin birleşmesi değil, fenâ ya da cem esnasındaki sûfinin şuur ve tefekkür düzeyindeki zevk ve müşâhede anlatılmaktadır. Ayrıca Allah'a vuslat, O'nunla sürekli kalbî beraberlik ve Allah'tan başka hiçbir şeyle meşgul olmamak vurgulanmaktadır.

Bazı sûfîlerin zındıklıkla suçlanmasına sebep olan bu kavramları kullananlar Allah ile ontolojik birlikten söz etmemektedirler. Zira Allah'ın vücudu/varlığı cisim olmaktan münezzehtir. İnsan ise beden ve ruhtan meydana gelmiştir. Buradaki ittisal, Serrâc'ın da belirttiği gibi,³² fenâ ve cem halindeki sûfinin zevk yoluyla Rabbini müşâhede etmesi ve iradesini Allah'a teslim etmesidir. Yoksa beşeriyet sıfatlarından ulûhiyete yükselmek değildir. Nitekim Hallâc-ı Mansûr tevhîd tecrübesi yaşayan kişinin beşeri vasıflarında bir değişme olmadığını, "Ene'l-Hak" sözüyle Tanrılık iddiasında bulunmadığını, kendisinin bir kul olduğunu belirterek konuya açıklık getirmiştir.

Tevhîd tecrübesi sırasında sûfinin kalbine bazı şeyler doğar. Bu hali yaşayanlar bunları bir bilgi olarak kabul ederler. Bu sûfî tecrübesinin değerlendirilmesine geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı yapmak üzere kesbî ve vehbî bilgi vasıtalarına kısaca değinip bir mukayese yapmakta fayda vardır.

thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem- Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, y.y., 1997), 873.

³⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 127.

³¹ Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 156-157.

³² Serrâc, *el-Luma'*, 55, 543.

2. Kesbî Ve Vehbî Bilgi İle İlgili Zihniyet Biçimleri

İslâm düşüncesinde bilgi; zâhir ve bâtın ya da ilim ve mârifet olarak ikiye ayrılır. İlim, akıl, duyu organları ve doğru haber ile elde edilen bilgidir. Mârifet ise vehbî olup tefekkür sonucu kalbe doğan bir bilgi çeşididir. İlim çalışıp gayret ederek elde edilirken, mârifetin, sûfinin vecd ve istiğrak, fenâ ve cem hallerinde yaşadığı tevhîd tecrübesi sırasında kendisine verildiği belirtilir.³³ Her iki bilgi çeşidini savunanlar, kendilerini doğru, ötekini yanlış olarak değerlendirmektedir. Bu durum, insanların olgulara yaklaşım tarzlarının yetiştikleri çevrede oluştuğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insanın içinde yaşadığı toplumun ya da grubun algıladığı şeyleri doğru kabul etmekle sınırlı olan zihniyet yapısı, verdiği kararları etkilemektedir. Bu yüzden algıların hüküm vermedeki etkilerinin bilinmesi gerekir.

Bilgiyi elde etme yolları olarak duyu organları, doğru haber ve aklı kabul eden rasyonalist yaklaşımların tesiriyle yetişen beyinler, bunların dışındaki idrâk düzeylerine yabancıdır. Bunlar, mantığa dayalı analitik bilimsel yaklaşımlarla yetiştirme tarzından ötürü tek doğru olarak rasyonaliteyi kabul ederler. Onlar açısından sezgi ve buna bağlı düşünme biçimi, algılanması imkânsız olmasa da zordur. Bu yüzden onların sezgi ve irfana dayalı metafizikle ilgili konuları kabul etmeleri sanıldığı kadar kolay değildir. Aynı şekilde sezgi ve ilhama dayalı bilgiyi en üstün olarak görenler açısından da aklî bilgiler küçümsenmekte ve kabul edilmemektedir.

Bu zihniyet biçimleri dinî ilimler alanında da görülmektedir. Dinî ilimlerden fıkıh ve kelam yöntemlerini benimseyenler, sırf doğru bilgi olarak kabul edilen akıl, duyu organları ve vahiyle elde edilen bilgilerin dışında kalan bilgileri, özellikle ilhama dayalı bilgiyi kabul etmemektedirler.³⁴ Onların bu yaklaşımında kendilerine ilham geldiğini söyleyerek dinin prensiplerine aykırı hareket eden bir kısım Bâtınî-Karmatî zümrelerin³⁵ davranışlarının da etkisi vardır. Aynı şekilde tasavvuf zümrelerinden hakikate ulaştıklarını söyleyerek bilgeliğin bâtınî yönüne ağırlık verip aklı

³³ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 397-410; Bardakçı, *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 467-491.

³⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 45-46.

³⁵ Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, (*Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*), haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 259-262; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 403.

ve duyu organlarını devre dışı bırakanların yaklaşımları da bunda etkilidir. Bu da iki zihniyet yapılanması arasında uçurum oluşturmaktadır. Dolayısıyla rasyonel ve irrasyonel tutum gösteren her iki zihniyet biçimini değerlendirmekte fayda vardır.

Hakikati deney ve akla başvurmadan ortaya koyma yolu olan ve sadece daha üstün bir akıl olarak kabul edebileceğimiz sezgi, bir şeyi idrâk etmek ve ferasetle bilmektir. Sezgi ile akıl arasındaki ilişki, bir yönüyle bilgeliğin temeli olan tefekkür ile zikir arasındaki ilişkiye benzer. Fikir ve tefekkür, yaratılmış şeyleri zihin melekeleriyle anlayabilmek için geniş bir şekilde tahlil ederek açıklamak için geliştirilen düşüncedir. Zikir ise insanın paslanan kalbini parlatıp huzura kavuşturan, cemâli ilahî için bir mazhar haline getiren eylemdir. Bu bakımdan hem Allah'ı ve âlemi tefekkür, hem de Allah'ı zikir aynı derecede önemlidir. Ne tefekkürsüz bir zikirten, ne de Allah'ı hatırlamadan yapılan tefekkürden hedeflenen gaye hâsıl olur. Akıl, realiteyi parçalara bölerek anlaşılır kılmaya çalışırken, sezgi, bir bütün olarak kavrar ve detaylara farklı bir açıdan bakma imkânı verir.³⁶ Şeyleri sadece akılla bilmek yeterli olmadığından sezgiyle/kalple de görmeye çalışmak insana kapsamlı bir bakış açısı kazandırır. Dolayısıyla sûfînin tecrübesini yine benzer tecrübeyi yaşayan biri anlayabilir.³⁷ Bu durum bilgi ve algının insan zihni üzerindeki gücüyle yakından ilişkilidir. Herkes yetiştiği çevrenin algısına göre düşünüp karar verdiği için, zihin dünyasının dışındaki algı biçimlerine yabancılaşmaktadır. Bunda aklın çift yönlü yapısının da rolü olmalıdır.

Aslında akıl, matematiksel ve sezgisel boyutlarıyla karmaşık bir yapıya sahiptir. Bir başka ifadeyle beynin ikili yapısından kaynaklanan bir salt akıl, bir de eşyanın saf görünüşünü elde ederek ona atfedilen gayeliliği

³⁶ Annemarie Schimmel, "Tasavvufta Akıl ve Mistik Tecrübe", çev. Muhammet Şeviker, İslâm'da Enetelektüel Gelenekler, ed. Farhad Daftary, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 149-164, 152-157.

³⁷ Bu durum, mûsikî, hat, ebru ve mimari gibi çeşitli alanlara ilgi duyan ve bunlarla ilgilenmeyen kişiler arasında da görülür. Mûsikîden anlamayan bir kimse, bir konserde icra edilen klasik mûsikînin en güzel eserlerini dinlediğinde zevk almazken bir mûsikîşinas ise onları muhteşem bir sanat eseri olarak dinler ve zevk alır. Hat ve resim sanatını bilmeyen, ebrudan anlamayan biri, güzel bir tabloya baktığında onu sıradan bir boyama olarak görür. Ancak ressamlar ve hattatlar için bu tablo, çok büyük anlamlar ifade eder. Mimarîden haberi olmayan biri, güzel bir mabede girdiğinde diğer binalardan farksız görür. Ancak onun değerini en iyi bilen estetik zevke sahip bir mimardır.

ortadan kaldıran kalbe ait sezgi vardır.³⁸ Gerçek bilgi, bilginin özünde ne olduğu, onunla ilişkili nesnenin bağlantısı ve bu bağlantının uygunluğu üzerinden onu nesnelleştirmektir. Bu, bilginin neliğini araştırıp tenkide tabi tutarak geçerliliğini sağlamanın da yöntemidir. Bu çerçevede hakikate ulaşmanın yollarından biri olan özlerin bilgisini elde etmeyi sağlayan fenomenolojiden yararlanılabilir. Özün/hakikatin insana görünebileceğini ve kendine arz edebileceğini vurgulayan fenomenolojinin gayesi, öze/hakikate, mutlak bilgiye ulaşmaktır. Mevcut hiçbir bilgiyi bilgi olarak kabul etmeyen fenomenoloji, her şeyi saf görerek, aydınlatarak, anlam belirleyip anlam ayrımı yaparak, karşılaştırıp unsurlarına ayırarak gerçekleştirmekle birlikte, bunları belli bir kurala bağlayıp bir usûl oluşturmaz. Ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlar doğal olduğu için herkes tarafından kabul edilirken, doğal olmayan fenomenolojik yaklaşımlar aynı şekilde kabul görmez.³⁹ Buna benzer bir durum matematiksel ve sezgisel akıllar için de geçerlidir. Matematiksel akılda prensipler gayet açık olmakla birlikte herkes tarafından kullanılamazken, sezgisel aklın prensipleri, bilinen uygulamaları ile herkesin gözü önünde olduğundan, bunları anlamak için iyi bir nazara sahip olmak yeterlidir.⁴⁰ Bu bakımdan bir şey hakkında doğru bir bilgi elde etmek için hem sahih bir akla hem de sahih bir nazara ihtiyaç vardır. Kendilerine hâkim olan algılar yüzünden matematiksel akıl sahiplerinin sezginin, sezgisel akıl sahiplerinin de matematiğin verilerini kabul etmeleri zordur.

Fenomenolojik yaklaşımlarla keşf ve ilham arasında bir benzerlikten söz edilebilir. Zira mârifetullahın elde edilmesi zikir ve evrâdın tekrarlanarak kalbin hazır hale getirilmesine bağlıdır. Özü/hakikati sezgiyle kavramaya dayanan fenomenolojik yaklaşımlar da, alışkanlığa ve yatkınlığa ihtiyaç duyar. Her ikisinin gerçekleşmesi için uzun, zor ve yorucu bir hazırlık devresi gerekir. Hakikati sezgiyle kavramak kendiliğinden ve birdenbire

³⁸ Robert E. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, çev. Erol Göka-Feray Işık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 62-69. Ornstein'in düşünce yöntemi, yeryüzündeki hemen her kültür çevresi için geçerli olmak üzere akıl-sezgi, zâhir-bâtin, hakikat-mecaz, Doğu-Batı gibi temel kültürel problemlerin çözümünde faydalı olabilir. Bu durumda hakikatin iki yönü de anlaşılabilir. Zira hakikat ile mecazdan ya da analitik düşünce ile mistik düşünceden birinin diğeri için feda edilemeyeceği açıktır.

³⁹ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe (İstanbul: Bilgesu Yayınları, 2010), 47-50.

⁴⁰ Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 143-145.

gerçekleşmez. Bununla birlikte Heidegger'in de belirttiği gibi,⁴¹ hakikatin anlaşılmasına katkı sağlamasına rağmen fenomenoloji her şey demek değildir. Bu terimin çevresinde insanı düşüncenin merkezine, hakikate götüren ve ifşa etmek, ışık ve dil gibi fikirler silsilesinden oluşan derin bir anlam bütünlüğü vardır. Bu da gizli hakikatin apaçık ortaya çıkmasıdır.

Fenomenoloji ile ilgili bu ifadeler, hakikat bilgisini hedefleyen ilham ve keşfe dayalı bilgiyi hatırlatmaktadır. Nitekim kalbe ilhamın gelmesi için nefsin kötülüklerden temizlenmesi, kalbin gaflet ve cehalet uykusundan uyandırılıp mâsivâdan arındırılması gerekir. Bu noktada sezgi devreye girer. Eşyanın hakikatini bilmede bir yol olan sezgi, insanın gözünü kör eden taassuptan ve hakikati idrâk etmesini engelleyen hevâdan onu uzaklaştırıp Mutlak'ın bilgisine ulaştırır. Dolayısıyla gözle görünenlerin yanı sıra kalp gözüyle müşâhede edilen, bir başka deyişle sezgiyle elde edilen bu bilgilerin de elbette bir değeri olmalıdır.⁴² Ancak sezgi yoluyla bilineni, sûfî tecrübeyle bilinenden ayırmak gerekir. Çünkü sezgi, benliğin âlemdeki varlıklar içerisinde yayılması iken sûfî tecrübe, varlıklar âlemini kaplayan benliğin birliği içinde onları keşfetmek, mârifetullahı ruhî yoldan elde etmektir.⁴³ Bununla birlikte inanç için duyumlardan ve algılardan arıtılmış olan sezgide tasavvufî bir teslimiyetin varlığı göz ardı edilmemelidir.

Bilginin kesbî-vehbî ya da zâhir-bâtın boyutlarının, İslâmî ilimlerden kelam, fıkıh ve tasavvuf alanlarına karşılık geldiği söylenebilir. Kelam ve fıkıh dinin zâhir yönü olup rasyonel ve analitiktir. Tasavvuf ise, dinin bâtın yönü olup akli çıkarımlardan daha çok sezgi ve ilhama dayalıdır. Hem kelam ve fıkıh, hem de tasavvuf, tefekkür olmazsa eksik kalır.⁴⁴ Bu yüzden kelam ilminden habersiz bir fakih veya sûfî inanç açısından zındıklığa düşebilir. Tasavvufun ilimler arasında kendisine meşruluk sağlamaya çalıştığı bir dönemde fıkıh bilgisi olmayan bir kelamcının veya sûfinin ibadetleri gereği gibi yapamayacağı, mârifetullahtan habersiz bir kelamcının veya

⁴¹ William Barret, "Heidegger: Toplu Bakış", *Heidegger*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 50-51.

⁴² Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2005), 218-222.

⁴³ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 108-111, 119.

⁴⁴ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Doğuşu*, çev. Sofi Huri (İstanbul: y.y., 1964), 22-23.

fakihin ise, dinin derûnî boyutuna nüfûz edemeyeceği âşikârdır.⁴⁵ Bunun farkında olan Ebu Tâlib el-Mekkî *Kûtu'l-Kulûb*'da, Kelâbâzî *et-Taarruf*'ta ve Gazzâlî *İhyâ'*'da bu ilimler arasındaki uyuma dikkat çekerek İslâm ah-lâkını özümsemiş samimi Müslüman tasviri yapmışlardır.⁴⁶

Aslında hakikat ve mecaz, zâhir ve bâtın, şeriat ve hakikat birbirini tamamlayan ve birbirine karşı olmayan bir bütünün farklı yönleridir. Halka mükellefiyet getiren şeriat, kulluğun gereği olan ibadetleri yerine getirmek ve yasaklanana yapmamaktır. Hakk'ın tasarruf ve idaresini gösteren hakikat ise, rubûbiyeti temâşâ etmek, O'nu tefekkür boyutuyla, yani kalp gözüyle müşâhede etmektir. Şeriatla bütünlük arz etmeyen bir hakikat geçerli olmadığı gibi, hakikat tarafından teyid edilmeyen şeriat da makbul değildir. Bu yüzden zâhir ve bâtın bilgilerinden birisine diğerinden daha fazla değer vermekle birlikte ne analitik düşüncüyü/zâhiri kabul edip sûfî düşüncüyü/bâtını tümüyle reddetmek, ne de sûfî düşüncüyü/bâtını kabul edip analitik düşüncüyü/zâhiri tümüyle reddetmek mümkündür. Rasyonellik ile birlikte sezgi, bir diğer deyişle zâhir ve bâtın akıl ve bilinci tamamlayan unsurlardır. İki tarafın farklılıklarından hareket ederek “ya o ya da bu” şeklinde bir yaklaşım yerine, “hem o hem bu” şeklindeki bütüncül bir yaklaşımın tercih edilmesi daha uygundur.⁴⁷ Zira tecrübe, yeryüzünün sultanı olan akla dayanmış bir merdiven, aşkı kanat yapan akıl ise, gökyüzünün sultanı olan kalbe ve ilhama yükseltici bir kuvvettir.⁴⁸ Dolayısıyla ilham ve sezgiye dayalı bilgi, hem bilimsel düşüncenin normal bir şekilde ilerlemesini sağlayan değerleri, hem de rasyonel bilimsel bilgiyi tamamlar. Kesbî bilgiden farklı olarak bilenle eşyayı birleştiren şuurun bir verisi olan bu vehbî bilgi sayesinde insan, mutlak bilgiye ulaşır.

Kur'ân bir taraftan insanın beden mükemmeliyetini, diğer taraftan gönül zenginliğini vurgulayarak, hakikatle mecaz arasındaki bağı sürekli canlı tutmuştur. Hz. Peygamber (sav) iman, İslâm ve ihsanın bir bütün olarak Müslümanın hayatını şekillendirmesini önemsemiştir. Bu da ilim

⁴⁵ Serrâc, *el-Luma'*, 9-24; Kuşeyrî, *Risâle*, 42.

⁴⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb* (Kahire: Dâru't-Türâs, 2001), 1/363-392; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 130-133; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddîn* (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2005), 1/21-24.

⁴⁷ Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, 23-24; Cafer Sadık Yaran, “Çağdaş Epistemolojik Dikotomiler ve “Sofyolojik” Bir Epistemoloji Önerisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (2004), 21.

⁴⁸ Nurettin Topçu, *İrâdenin Davası-Devlet ve Demokrasi*, haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları 1998), 81-84.

ve mârifetin terkiibini gerektirmiştir. Dolayısıyla yukarıdaki bakış açılarından birinin diğerinden daha az hatalı olduğunu söylemek mümkün değildir. Rasyonel düşüncüyü bırakıp sadece sûfiliğe bel bağlamak ya da bunun tam aksi irfânî bilgiden tümüyle habersiz yaşamak, insanın kendi geleneginden uzaklaşmasına yol açar. Diğer taraftan sûfî tecrübeyi dinin yerine koymak da, dinin asliyetini kaybetmesi sonucunu doğurur. Böyle bir bakış açısı, akıl ve sezgiyi, ilim ve irfanı bir bütün olarak değerlendirmeyip sadece bir tarafı ile yetinme olacağından daima eksiktir.⁴⁹ Bununla birlikte sezginin tabi olduğu akli ve analitik düşüncüyü önemsemeyen yaklaşımlara da rastlanır. Sürekli bâtinî bilgi peşinde koşan insanın zihninde farklı bir algı oluşması buna örnek verilebilir. Bir nevi hakikati bırakıp idealize edilenin peşinde koşmak ve içinde yaşanılan zaman diliminin dışına çıkmak olacağından, bu tür zihniyet biçimlerine ihtiyatla yaklaşmalıdır.

3. Sûfî Tecrübenin Değeri

İslâmiyet başta olmak üzere bütün dinlerde, felsefî ve mistik geleneklerde önemli bir yere sahip olan bilgeliğin amacı, kalbi mâsivâdan temizleyerek, Allah ile beraber olma şuurunu hissetmektir. Yani tevhîd tecrübesini yaşamaktır. Bilge, kendinin yaratılmışlığını ve sınırlarını bilip hakikatin özüne, mutlak varlık olan Allah'a ulaşandır. Hakikat ise, özünde yaratılmış olanın yaratıcı ile mutabakatıdır.⁵⁰ Benliğindeki özü tanyan kişi, hakikatle irtibat kurar. Allah, şeylerin ve zamanın özü olduğuna göre, O'nun açısından dün ve yarın diye bir şey yoktur, sadece şimdi vardır. Dolayısıyla hakikate ulaşmanın formülü, beşerî bene hiçliği tattırıp ânı yaşayarak, ilahî Ben haline gelmektir.⁵¹ Sûfî bunu zikir ve tefekkür ile vecde gelip kendinden geçtiği sırada gerçekleştirir.

Tevhîd tecrübesi, metafizik alanın konusudur. Metafizik bilgi olarak da isimlendirilen bu tecrübe, insanın göstereceği çaba ve gayretin neticesinde kendini aşarak hiçliğini idrâk ettiği anda gerçekleşir. Sûfî, namaz, oruç, zikir ve tefekkür gibi ibadetlerle perhiz, riyâzet ve uzlet gibi yöntemlerle bilincin yeniden inşasını gerçekleştirmek için bir süreliğine sıradan düşüncelerden sıyrılıp günlük işlerden uzaklaşır ve alışkanlıkların

⁴⁹ Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, 25-26, 73.

⁵⁰ Martin Heidegger, "Hakikatin Özü Üzerine", çev. Nejat Aday, *Tezkire* 36-37 (2004), 129-130.

⁵¹ Joel S. Goldsmith, *Birliğin İdraki*, çev. Seval Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 115 vd.

esaretinden kurtulmaya çalışır. Dünyaya bağlanmanın önüne geçmek, arzuları sınırlandırmak ve kalpten çıkarmak için dünyevî zevkleri terk eder. Zühd ve takvâya dayalı bir hayat tarzını tercih ederek, ilahî bene ulaşım mârifeti elde eder.

Tasavvufun keşfe ve müşâhedeye dayalı saf birlik tecrübesi, içerisinde herhangi bir ilişki durumu ve ayrışmanın olmadığı, hiçbir kavramın kılıfına bürünmemiş, Allah kul ayırımını öne çıkarmayan, gerçekliğin âleme kendisini sunduğu biçimiyle kendisidir. Arada hiçbir vasıta olmaksızın ârifin yüz yüze geldiği hakikattir. Duyuların tecrübesi dış dünyaya ait varlıkların bir takım niteliklerini doğrudan algılamakla sınırlı iken, sûfî tecrübe hakikati sezgiyle aracısız müşâhede eder. Her iki tecrübeye de verilmiş olan, yorumdan bağımsız ve vasıtasız algılanan bir şey vardır. Algısal bir hata olmadığı sürece aklın kendisine dayandığı, doğruluğu kendinden olan, hem duyuların verileri, hem de sûfî tecrübenin hakikatinin doğruluğu ya da yanlışlığı sorgulanamaz.⁵² Bu yüzden âlem üzerinde hâkimiyet kuran analitik düşünce sahibi ile ruh üzerinde hâkimiyet kuran sûfî eğilimli şahıs birbirleriyle uzlaşamazlar. Kendi kabullerini tek ve vazgeçilmez doğru olarak kabul ettikleri, âdeti kendi kültürel geleneklerinin esiri konumunda oldukları için, birbirleriyle karşılaştıklarında her biri hidayete muhtaç olarak gördüğü diğerine doğru yolu göstermeye çalışır.

Bu ayırımın yarattığı taassuptan uzaklaşarak bâtını, zâhiri tamamlayan bir unsur olarak görmek problemin çözümünü kolaylaştırabilir. Zira İslâm kültür geleneğinde suretten çok sîrete, dış görünüşten çok kalbe değer verilmekle birlikte, zâhir olmadan sadece bâtınla yetinmek büyük bir eksiklik olarak görülür. Bu yüzden zâhir ve bâtının terkip edilerek, bir bütünlük sağlanması hedeflenmiştir. Nitekim Serî es-Sakatî (ö.251/865) yeğeni Cüneyd-i Bağdadî'ye "Allah seni muhaddis sûfî yapsın, sûfî muhaddis değil"⁵³ sözüyle, bu terkibe dikkat çekmiştir. Cüneyd-i Bağdadî ise Kur'ân, hadis ve fıkıh gibi temel dinî ilimleri öğrenmeden tasavvufta bir mesafe alınamayacağını belirterek bu bütüncül yaklaşımın önemini vurgulamıştır.⁵⁴ Gazzâlî de *İhyâ'*da ilk konu olarak zâhir ilmine yer vermiş, daha sonra da kalp bilgileri olarak nitelendirdiği tasavvuf ilmiyle bunu

⁵² Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 20-21.

⁵³ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1986), 55; Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1/158.

⁵⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 10/255.

tamamlamıştır. Onların bu ifadeleri ve uygulamaları, sûfî gelenekte ilim ve marifetin terkinin gerekli olduğunu ortaya koymaktadır.

Hakikatin ortaya çıktığı dinî tecrübe ile sûfî tecrübe, genellikle aynı kabul edilir ve birlik tecrübesi olarak tanımlanır. Ancak sûfî tecrübe dinî tecrübenin daha özel bir alt kategorisidir. Bu olgu, sûfîliği en yoğun ve özel biçimiyle dinî hayatın özel bir biçimi olarak anlamayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü sûfîliğin ve dinin özü, ruhun Allah ile farklılık içinde aynıleşmesidir. Bir mümin ile bir sûfînin yaptığı ibadetler, zikirler, dua ve yakarılar ile tuttuğu oruçlar, aynı hedefi gerçekleştirmeyi gaye edinmekle birlikte farklı boyuttadır. Sûfî tecrübe, bencil tutkularla ayrı düştüğü ilâhî öze özlem arasında sıkışan sûfînin riyâzet, uzlet, vecd, zikir ve tefekkür yoluyla hakikate ulaşmaya engel olan bütün bedenî ve iradî güçleri aşarak birliğe ulaşmasıdır. Bu, aynı zamanda bir tür dinî tecrübe olduğu için insanın kutsalla karşılaştığı anda yaşadığı dinî tecrübenin kendine mahsus özelliklerine de sahiptir.⁵⁵ Bununla birlikte hakikate muhatap olan sûfînin her türlü dinî duygu, düşünce ve davranışı, bilinçlilik hali olan dinî tecrübenin daha üst formlarını oluşturur. Bu bakımdan dinî tecrübe daha genel, sûfî tecrübe daha özeldir. Tanrı'sız birlik tecrübelerinin varlığı göz önüne alındığında, her dinî tecrübenin mistik, her mistik tecrübenin de dinî olmak gibi bir zorunluluğunun olmadığı anlaşılır.

Sûfî, bilfiil bu tecrübeyi yaşarken, yani kalbi ile müşâhede ederken, keşf esnasında kendisine sunulan lütufla karşılaşır. Göze, kulağa veya kalbe hitap eden çeşitli tarzlarda gerçekleşen bu lütuf,⁵⁶ doğrudan sûfînin kendine sunulur. Bu müşâhede sırasında yaratıcı ile özdeşleşmeyi yaratan ve yaratılan ikiliğini koruyan sûfî alabildiğine pasif, Allah ise aktiftir.⁵⁷ Sûfînin farkında olduğu fakat iradesi dışında gerçekleşen bu sunuluş, tasavvuf deyimiyle kerâmet ve işâret, sûfî tecrübenin çekirdeğini oluşturur. Bir sûfî tecrübeye yaşanan ve yaşayanın bulunması gerekli olmakla birlikte sûfî aynı tecrübeyi bir kere daha yaşamak istese, bu, onun iradesi doğrultusunda gerçekleşmez. Çünkü sûfîye sunulan lütuf onun

⁵⁵ Lynn Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 55.

⁵⁶ Bu durum bir kudsi hadiste şöyle ifadesini bulur: "Kulum kendisine farz kıldığım şeyden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşmamıştır. Kulum nafilelerle bana yaklaşmaya devam eder. Ben onu sevince işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum." Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Rikâk", 38.

⁵⁷ Rene Gueneon, *Manevî İlimlere Giriş*, çev. Lütfi Fevzi Topçuoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 97.

isteğine değil, Allah'ın mutlak iradesine bağlıdır. Sûfî, akıl yürütüp düşünme melekelerini gerçekleştirmesini istediği bir konuya yoğunlaştırarak da bu lütfâ ulaşamaz.⁵⁸ Çünkü ilâhî lütfun sunulduğu esnasında pasif durumda olan sûfînin bilinci, ancak sunulan olguyu idrâk etme esnasında aktif olmaktadır.

İnsan, kendi pasifliği içinde bile bir hareketlilik halini barındırdığı için, hareketlerinde bir hür irade vardır ve tesadüf söz konusu değildir. İnsanın hareketi, kendi hür iradesiyle kendini ve eşyayı değiştirmek demektir. Bu, insanın bir çeşit kendi dışına çıkmasıdır. Kendi dışına çıkmak ise, âlemin sonsuz varlığı içinde kaybolup yeniden kendini bulmaktır.⁵⁹ Sûfî tecrübeyi yaşayanların çoğunluğunun belirttiğine göre, tecrübe sırasında benlikten uzaklaşmakta, dolayısıyla akıl ve duyular devre dışı kalmaktadır. Cüneyd-i Bağdadî'nin de vurguladığı gibi, fenâya ulaşmada benlik en büyük engeldir ve sadece benlikten sıyrılanlar fenâ halini tecrübe edebilirler.⁶⁰ Zira kendini gerçekleştirme yoluyla anlama tecrübesinin önündeki en büyük engel olan benlik, hakikat içerisinde tamamen kaybolduğunda mutlak varlığı kavrayabilir.⁶¹

Bununla birlikte şurası bir gerçektir ki sûfî tecrübe sırasında asılların değişmesi söz konusu değildir. “Ene'l-Hak” sözüyle meşhur olan Hallâc-ı Mansûr bile fenâ haline erişip vecde gelen bir sûfînin bu halde iken beşeriyetinden sıyrılmadığını, Allah'ın Allah, kulun da kul olarak varlığını sürdürdüğünü vurgulamıştır.⁶² Dolayısıyla kurtuluşa erecek, vuslatı gerçekleştirecek olan, hiçbir zaman bizâtihi varlık değildir. Bu vuslatı ben tahakkuk ettirecektir. Ben ise, kendisinin bizâtihi varlıktan ayrı olduğu zannını veren yanılığdan kurtulduğu zaman vuslatı gerçekleştirebilir. Aslında tekrar kurulması gereken, ilke ile olan bağ değildir. Çünkü O, “*Ben size şah damarından daha yakınam*” ayetinde de görüldüğü gibi, daima ben ile ilişki içindedir. Bu durumda yapılması gereken şey, varlık ile ben arasındaki bu bağın gerçek bir bilinç düzeyine çıkarılmasıdır.⁶³ Benliğini

⁵⁸ Ramazan Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2004), 107-108.

⁵⁹ Topçu, *İsyan Ahlakı*, 64.

⁶⁰ Cüneyd-i Bağdadî, “Kitâbu'l-Fenâ”, *Tâcü'l-Ârifîn el-Cüneyd el-Bağdadî*, ed. Suad el Hakîm, 247.

⁶¹ Toshihiko Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 24. Massignon, Hallâc-ı Mansûr'un sûfînin birlik tecrübesi yaşadığı sırada bilincini kaybetmeyeceği kanaatinde olduğunu belirtir. Massignon, *Hâllâc-ı Mansûr'un Çilesi*, 453.

⁶² Massignon, *Hâllâc-ı Mansûr'un Çilesi*, 453.

⁶³ Guenon, *Manevî İlimlere Giriş*, 38.

koruyarak varoluş gayesini özgürce gerçekleştirip tevhîd tecrübesini yaşayan insan, kemali elde eder. Özgür insan, herhangi bir nesneye veya kişiye bağlı olmadan değişen, benliğini teslimiyet ve sabırla geliştiren kişidir. Benliğini Mutlak Benlik’le özdeşleştirme yolunda gayret eden mücahittir. Benliğini Mutlak Benlik’te yok eden kişide iddia değil teslimiyet vardır. Dolayısıyla Hallâc’ın teslimiyete dayalı “Ene’l-Hak” deyişi ile Firavun ve benzerlerinin kibir kaynaklı ve iddia ile söyledikleri “*Ben sizin en yüce rabbinizim*”⁶⁴ sözü arasında büyük uçurum vardır.

Sûfînin yaşadığı tevhîd tecrübesinde keşf ve ilhamla verilmiş olan mârifet, zihin eleğinden geçerek inanç ve terimler aracılığıyla biçime sokularak tecrübe olabilmektedir. Bizzat yaşanan bu tecrübenin muhtevası, duyguyu içermesinden dolayı başkalarına anlatılamaz. Ancak taakkülî bir unsur içermesi sebebiyle mantıkî bir yöntemle kelimelere dökülebilir.⁶⁵ Sûfînin tecrübe sırasında birlikten söz etmesi, tefekkürde ortaya çıkma eğilimi, bu idrâk duygusunun tabiatı ile ilişkilidir. Diğer yandan sır bilgisi denilen ve kendine mahsus bir sistematığı ve bir bilme şekli olan bu tecrübenin anlatılamaz oluşundan kasıt, tam olarak kelimelerle ifade edilemeyeceğidir.⁶⁶ Yoksa sûfî tecrübe yorumdan bağımsız değildir. Zira bu tecrübeyi yaşayan kişi, yaşadığı hali anlatırken, içinde yaşadığı toplumun kültürel yapısına uygun terim ve inanç unsurlarını kullanmaktadır.⁶⁷ Bir ârifin yaşadığı sûfî tecrübeyi tam olarak olmasa da, söze dökmesi sırasında mantık kurallarına göre hareket etmesi, bilgi birikimini kullanması tabiidir. Bir şeyi ifade ederken onların bu kurallara göre anlatılması, anlatanın hakikatten habersiz olması anlamına gelmez. Birçok sûfînin tecrübelerini anlatırken fıkıh, kelim ve felsefenin inceliklerinden söz etmesi, Allah’ın bu bilgileri ona ilham etmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü bu bilgiler, tümüyle onların ilimdeki müktesabatıyla ilişkilidir.

Sûfîlerin kendi iç dünyalarında veya âlemde birliği hissedilen tecrübeleri ontolojik anlamda değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi sûfî tecrübeyi yaşayan kişi, bu esnada pasif durumdadır. Allah ile birlik hali yaşayan ruh, her türlü endişe ve beklentiden uzak, tıpkı nehirlerin döküldüğü

⁶⁴ Nâziât 79/24.

⁶⁵ İkbâl, *İslam’da Dini Tefekkürün Yeniden Doğuşu*, 37-38.

⁶⁶ Rudolf Otto, *Mysticism East And West* (New York: The Macmillan Company, 1972), 49-53.

⁶⁷ Bir Müslüman sûfînin tecrübesinde Allah yer alırken bir Hıristiyan mistiğinin tecrübesinde İsa Mesih yer almaktadır. Diğer din ve kültürlerde de her bir mistiğin kendi kutsalları bulunmaktadır. Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 83; Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, 23.

denizlerin sakinliği gibi bir sükûneti yaşar.⁶⁸ Birlik esnasında beşeriyet yerinde dururken, beşeriyet ahlâkı hakikat nurlarının etkisiyle vârid olan şeylerle değişmektedir. Bu da gösterir ki, beşeriyet sıfatları ile beşeriyet aynı şeyler değildir. Fânî olmaktan kasıt, beşerin tâat ve amelleri görmemesi, Hak ile kâim olma düşüncesinin bâki kalmasıdır.⁶⁹ Nitekim bu halden çıktıktan sonra yaşadıklarını söze aktaran âriflerde akıl yeniden devreye girer. Derûnî bir halin yaşanması olan sûfî tecrübe kendine has terimlerle ifadesini bulur. Çünkü insanın içinde yaşadığı çevrenin dinî, ahlâkî, ilmî ve kültürel yapısından etkilenecek, herhangi bir psikolojik obje ile ilgili duygu, düşünce ve davranışlarını belirleyen ve belli bir süreçte oluşan hayat tarzı vardır. Her davranış, rengini onu yapanın bağlı bulunduğu grubun değerler dünyasından alır.

Sûfî tecrübesi açısından “Allah’ı gördüm, benimle konuştu” şeklindeki bir ifade, bilinçli olmayı gerektirdiği ve tecrübe sahibinin ruhî durumunu yansıttığı için doğru olsa da, algı ve biliş açısından bir değer taşımaz. “Ene’l-Hak”, “Allah’ta yok oldum”, “Allah ile Bir olduk” şeklindeki ifadeler ise, zaman ve mekân kavramlarının dışında, zıtları bir araya getiren bir tecrübe olduğu için paradoksaldır. Bu bakımdan bu tarz bir tecrübe, algı ve bilişten hareketle bir tecrübe kabul edilmez. Bu durum, kişinin sadece duygusal hallerini haber veren bir tecrübeyi ifade eder. Tecrübeleri ilham, keşf ve ilkâ gibi ifadelerle anlatan sûfîlerin yaşadığı bu “birlik hali”, rasyonel bilincin sınırları dışında olsa da, onlara göre din dışı olan hiçbir şeyin bu alanı eleştirmeye hakkı ve yetkisi yoktur.⁷⁰ Ulemânın da bu konuda kendilerini hak sahibi görmediğine yönelik ifadeler vardır. Nitekim Kadı Ebû Amr ve Kadı Ebû Cafer b. el-Behlûl ile bir grup fakih, Abbasî vezirlerinden Hâmid tarafından Hallâc’ın cezalandırılmasına yönelik bir fetva vermeleri istendiğinde, onlar, sadece iddialara dayanarak,

⁶⁸ İbnü’l-Arabî’nin de belirttiği gibi mümkün varlık olan insanın vâcibu’l-vücûd olan Allah’ın varlığı karşısındaki konumu bir hiçtir. İbnü’l-Arabî, *Fûsûsu’l-Hikem*, ta’lik: Ebu’l-Alâ Afifi (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 104.

⁶⁹ Serrâc, *el-Luma’*, 431.

⁷⁰ Sûfînin tecrübesinin aklı aşan ve yanılmaz bir bilgi kaynağı olması yönüyle doğruluğunun kendinden ve yorumsuz saf bir tecrübenin olamayacağı gerçeğinden hareketle sûfî tecrübeye aklın hiçbir rolü olmadığını iddia etmenin zor olduğu ifade edilmektedir. Bu tecrübeyi dinî kılan şeyin tecrübeyi yaşayan kişinin zihninde önceden var olan dinî inanç ve terimler olduğu, dinî inanç ve terimlerin rasyonel oluşu sebebiyle sûfî tecrübeyi vasıtasız bir tecrübe ve bilgi verici ya da doğruluğu kendinden olan bir tecrübe olarak kabul etmenin mümkün olmadığı belirtilir. Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, 30-34.

açık bir delil olmadan onun idamına fetva veremeyeceklerini belirtmişlerdir. Özellikle Şâfî kadısı İbn Süreyc'in, cezbe halinde söylenen ilham ve şathiye türünden sözlerin şeriatla değerlendirilemeyeceğini ve fikhın sahası dışında olduğunu vurgulayıp ceza verilemeyeceğine hükmetmesi,⁷¹ oldukça manidardır.

Gelinen bu süreçte sûfî tecrübe alanının en az diğer tecrübeler kadar gerçek olduğu ortaya çıkmaktadır. Duyuların tecrübesine dayalı bilgi, inanç ve kanaatler gibi, sûfî tecrübeye dayalı bilgi, inanç ve kanaatler de bir bilgi değeri taşımaktadır. Bu bakımdan sûfî tecrübe, duyu tecrübelerine nazaran daha az yaygın, daha fazla sübjektif olsa da, paylaşılabilir olması yönüyle objektif yönü de olan bir tecrübe sayılabilir. Duyularla ve akılla idrâk edilemediği gerekçesiyle reddedilmesi, insafî bir yaklaşım gibi görünmemektedir.

Diğer taraftan dinî ya da sûfî tecrübe yaşayanların içerisinde hastalıklı ruh haline sahip ve halüsinasyon gören kişilerin olması, bütün tecrübeleri yaşayanları aynı kategoriye sokmayı gerektirmez. Zira bu tecrübeleri yaşayanların çoğunda bu tür patolojik durumlar söz konusu bile değildir.⁷² Bu yüzden onların tecrübelerini zihinsel rahatsızlığın bir sonucu gibi görmek neredeyse imkânsızdır.

Bir tecrübenin ontolojik ve epistemolojik açıdan gerçek bilgi olabilmesi için, doğru olarak kabul edilen bilgilerle uyumlu olması şarttır. Dolayısıyla sûfî tecrübenin doğruluğu, Kur'an ve Sünnet'le uyumlu olması, onlarla çelişmemesi ve sûfînin dinî prensiplere, ahlâk kurallarına uygun yaşaması ile anlaşılabilir. Bunların yanı sıra, sûfî tecrübenin doğruluğunu ispat etmede en büyük delil, bu tecrübeyi yaşayan sûfîlerin bizzat kendileridir. Sûfîler hakkında yazılmış olan tabakât kitaplarında aktarılan sûfî tecrübeleri de bu konuda geniş bir perspektif sunmaktadır.

Sûfînin yaşadığı tecrübe, dinî inanca derinlik, ibadete içsellik kazandırarak dinin şekilciliğini yumuşatmakla birlikte, sûfî tecrübenin bazı olumsuz yönlerini de dikkatlerden kaçırmamak gerekir. Tevhîd tecrübesini yaşayan bir sûfîde bu durum saplantı haline gelerek onun sosyal hayattan geri çekilip dünya ile ilgili her şeyi değersizleştirmesine sebep olabilir. Böyle bir bakış açısıyla hareket eden sûfî, kendini dini bizzat kaynağından alan ve peygamberin mirasçısı olarak kabul ettiği için diğer

⁷¹ Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, 62-63.

⁷² Cafer Sadık Yaran, *Dini tecrübe ve Meûnet* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 37-38.



Müslümanları âlim ve cahil ayrımı yapmaksızın, dini taklit düzeyinde ve yüzeysel olarak yaşayan, dinin özünden habersiz olarak değerlendirir. Keşf ve ilham yoluyla Allah'tan vasıtasız bilgi aldığını söyleyip dinî alanda aklın ve tefekkürün fonksiyonunu en azından görmezden gelen bir yaklaşım içerisine girer. Böyle birinin keşf ve ilhamla vasıl olduğu bilginin kesin bilgi olduğunu söylemesi, kendisi açısından bir değer ifade etse de, başkalarını da bağlayıcılığı ile içine aldığını iddia etmesi, keşfî bilginin istismar edilmesine sebep olur ve dinin kurallarını pörsütür. Diğer taraftan bazı sûfîlerin nasları sûfî tecrübelerine göre yorumlayıp Bâtınîliğe kapı açmaları, din içerisinde her bir sûfînin olmasa bile, her bir sûfî mektebin farklı bir din algısının doğmasına sebep olabilir.

Sonuç

İslâm kültüründe ruhî temayüllerin bir ifadesi olan tasavvuf, aynı zamanda hakikate ulaşma yollarından biridir. Bilgeliğin amacı, kendinin sınırlarını kavrayıp Allah ile beraber olma şuurunu hissetmek, hakikatin özüne, mutlak varlık olan Allah'a ulaşmaktır. Allah'tan başka hiçbir ilah olmadığını ilan etmek olan tevhîd, tasavvufta müridin eğitim sürecinde kesretten vahdete, suretten manaya vuslatını ifade eden birlik tecrübesi olarak tanımlanır. Tevhîd, müridin ibadetler, zikir, tefekkür ve murâkabe ile beşerî varlığının içinde gizlenen hakikati idrâk etmesini sağlayan değişimi gerçekleştirir.

Bu çalışmanın sınırları içerisindeki erken dönem sûfîlerinin tevhîd anlayışında beşerî varlık, hakikate ulaşma yolundaki en büyük engel olarak görülür. Birlik tecrübesinin gerçekleşmesi için nefsin riyâzete terbiye edilerek, kalbin zikirle parlatılarak Allah'ın yüceliğini anlaması gerekir. Allah'ın azameti karşısında kendi sınırlılığını ve hiçliğini anlayan sûfî, mârifeti elde eder. Bu bilgi, sübjektif olduğu için rasyonel bilginin verilerini değer ölçüsü alanlar açısından bir değer ifade etmez. Ancak kendi mantığı içerisinde bir anlama sahip olan mârifet, sûfîler açısından en değerli hazine olarak nitelendirilir. Sûfîlerin kendi iç dünyalarında veya âlemde birliği hisseden fakat ontolojik anlamda olmayan tevhîd tecrübeleri, hiçbir kavramın kılıfına bürünmeyen, arada hiçbir vasıta olmaksızın onların yüz yüze geldikleri bir hakikattir.

Sûfî tecrübe, duyu tecrübelerine nazaran daha az yaygın, daha fazla sübjektif olsa da, paylaşılabilir olması yönüyle objektif yönü de olan bir tecrübe sayılabilir. Sûfî tecrübenin doğruluğunu ispat etmede en büyük delil, bu tecrübeyi yaşayan sûfilerin bizzat kendileridir. Ancak ontolojik ve epistemolojik açıdan bir tecrübenin gerçek bilgi olabilmesi için doğru olarak kabul edilen bilgilerle uyumlu olması şarttır. Sûfî tecrübenin doğruluğu, Kur'ân ve Sünnet ile çelişmemesi ve sûfinin dinî prensiplere, ahlâk kurallarına uygun yaşaması ile anlaşılabilir. Her ne kadar sûfî tecrübeyi yaşayanlar, onu mutlak gerçek ve yanılmaz kabul etseler de, tecrübeyi yaşayan birinin olması ve yaşanan keşf halinin farklılık göstermesi sebebiyle, tecrübeye her zaman bir hata payı vardır. Bu durum, fıkıh alanında yapılan içtihatlarla benzetilebilir.

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

- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdadî, Hayatı Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts. Bakış, Rıza. *Âşîğın Tevhîdi Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî tecrübe*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013. Bardakçı, Mehmet Necmeddin. *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020. Barret, William. "Heidegger: Toplu Bakış". *Heidegger*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992. Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Kahire: y.y.,1982. Chittick, William. *Tasavvuf*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011. Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Thk. Abdülmuim el-Hıfânâ. Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1991. Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2005), 205-261. Demirci, Mehmet. "Tevhîd'den Vahdet-i Vücûda". *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 1 (1982), 23-32. Ertürk, Ramazan. *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2004. Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. Tahran: y.y., 1432h; Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988. Gazzâlî, Ebû Hâmîd Muhammed. *İhyâu Ulûmiddîn*. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2005. Goldsmith, Joel S. *Birliğin İdraki*. çev. Seval Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998. Gueneon, Rene. *Manevî İlimlere Giriş*. Çev. Lütfi Fevzi Topçuoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997. Hakîm, Suad. *Tâcü'l-Ârifîn el-Cüneyd el-Bağdadî*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 3. Baskı, 2007.

- Hallâc-ı Mansûr. *Ahbârü'l-Hallâc*. Nşr. Luis Massignon- Paul Kraus. Paris: y.y., 3. Baskı, 1957.
- Heidegger, Martin. "Hakikatin Özü Üzerine". Çev. Nejat Aday. *Tezkire* 36-37 (2004), 125-148.
- Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. Çev. Harun Tepe. İstanbul: Bilgesu Yayınları, 2010.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-Evliyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il- İlmiyye, 1988.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- İbn Fâris. *Mu'cemu Makâyısl-Luga*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1999.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Haseballah-Hâşim Muhammed eş-Şâzeli. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbnü'l-Arabî. *Füsûsu'l-Hikem*. ta'lik: Ebu'l-Alâ Afifi. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, ts.
- İkbal, Muhammed. *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Doğuşu*. Çev. Sofi Huri. İstanbul: y.y., 1964.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İsmail. *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. talik ve tahrir: Ahmed Şemsuddin. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Baskı, 1991.
- Massignon, Luis. *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. Çev. İsmet Birkan. İstanbul: Ardıç Yayınları, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 6. Baskı, 2014.
- Mekki, Ebû Tâlib. *Kütü'l-Kulûb*. Kahire: Dâru't-Türâs, 2001.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf (Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı 1992.
- Ornstein, Robert E. *Yeni Bir Psikoloji*. Çev. Erol Göka-Feray Işık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Otto, Rudolf. *Mysticism East And West*. New York: The Macmillan Company, 1972.
- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. Çev. Metin Karabaşoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2. Baskı, 1998.
- Ragıp el-İsfahânî. *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem-Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 2. Baskı, 1997.
- Schimmel, Annemarie. "Tasavvufta Akıl ve Mistik Tecrübe". çev. Muhammed Şeviker, İslâm'da Enelektüel Gelenekler, ed. Farhad Daftary, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005, 149-164.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Luma'*. Thk. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâki Sürûr. Kahire: y.y., 1960.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtu's-Süfiyye*. Thk. Nureddin Şeribe. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1986.
- Topçu, Nurettin. *İradenin Davası-Devlet ve Demokrasi*. Haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Topçu, Nurettin. *İsyân Ahlâkı*. Haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Tüzer, Abdüllatif. *Dini Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Uluşınar, Hamide. "İlk Dönem Süfîlerinde Tevhîd Anlayışı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22 (2008), 235-255.
- Wilcox, Lynn. *Sufizm ve Psikoloji*. Çev. Orhan Düz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2003.
- Yaran, Cafer Sadık. "Çağdaş Epistemolojik Dikotomiler ve "Sofyolojik" Bir Epistemoloji Önerisi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 21-43.
- Yaran, Cafer Sadık. *Dini tecrübe ve Meûnet*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.



Divan Şiirinde Ahlak-ı Zemime Tasavvuru

Evil Morality Conception in Diwan Poetry

Dr. Öğr. Üyesi

Murat VANLI



Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0002-6516-9937

muradvanli@gmail.com

Atf / Cite as

Vanlı, Murat. "Divan Şiirinde Ahlak-ı Zemime Tasavvuru". *Sufiyye*, 11 (Aralık/December 2021), 281-314.

Öz

Bu makalede güzel ahlak hakkında kısaca bilgi verildikten sonra “rezilet, mekârihü'l-ahlak, kötü huylar, fenâ hareketler, zemmedilen davranışlar” gibi ibarelerle de adlandırılan ahlak-ı zemime unsurları Divan şairlerinin şiirlerinden hareketle ana muhteva olarak ele alınmıştır. Bu suretle Türk şiirinin tekâmül etmeye başladığı 13. yüzyıl ile Modern şiirle tanıştığı 19. yüzyıla kadarki zaman diliminde şiir terennüm etmiş olan seçkin şairlerin divanları esas alınarak Divan şiirinde ahlak-ı zemime meselesinin nasıl değerlendirildiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun için Türk şiirinin temel taşı olarak nitelenen büyük şair Yunus Emre ve sonraki asırlarda yaşamış olan Ahmed-i Dâî, Şeyhî, Ahmet Paşa, Necâti Bey, Bâkî, Fuzûlî, Fehîm, Nâîlî, Ömer Nefî, Yusuf Nâbî, Nedîm, Şeyh Gâlib, Şeref Hanım, Laylâ Hanım gibi şairlerin divanları tetkik ve tahlil edilmiş, Divan şiirinde ahlak-ı zemimenin ne surette tezahür etmiş olduğu eserlerinde saptanmıştır. Zemmedilmiş ahlaki vasıfların dinimizde olduğu gibi şiirde ve dolayısıyla edebiyatta da ne kadar mühim bir yeri haiz olduğu kanısı divanlardan yapılan alıntılarla takviye edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Divan Şiiri, Divan, Şair, Ahlak, Ahlak-ı Zemime.

Abstract

In this article, after giving a brief information about good morals, the elements of morality, which are also called with phrases such as “disgrace, makârih al-ahlak, bad habits, bad actions, insulting behaviors”, are discussed as the main content based on the poems of Diwan poets. In this way, based on the diwans of distinguished poets who performed poetry in the 13th century, when Turkish poetry began to evolve, and until the 19th century, when it met modern poetry, it was tried to reveal how the issue of morality was evaluated in Diwan poetry. For this reason, the great poet Yunus Emre, who is considered the cornerstone of Turkish poetry, and diwans of the poets who lived in the following centuries such as Ahmed-i Dâî, Şeyhî, Ahmet Pasha, Necâti Bey, Bâkî, Fuzûlî, Fehîm, Nâîlî, Ömer Nefî, Yusuf Nâbî, Nedîm, Şeyh Gâlib, Şeref Hanım, Laylâ Hanım were examined and analyzed, and the manifestation of evil morality in Diwan poetry was determined in their works. The opinion that the implied moral qualities have an important place in poetry, and therefore in literature, as in our religion, is reinforced with quotations from the diwans.

Keywords: Diwan poetry, diwan, poet, morality, evil morality.

Giriş

Divan şiiri 13. yüzyılın sonlarından 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar nazarî ve estetik esaslarını İslam'ın ana umdelerinden alarak ömrünü altı yüzyıl boyunca devam ettirmiş varlığı kadim, tesiri kavi ve temsilcileri kabiliyetli bir şiir geleneğidir. Tarih, coğrafya ve astrolojiden mitolojiye; hat, minyatür, musiki, ebru gibi güzel sanatlardan ok, kılıç, hançer, testi, kalem vb. sosyal hayatta kullanılan çeşitli malzemelere; peygamberler, melekler, kutsal kitaplar, sahabiler ve din büyüklerinden tasavvuf felsefesinin vahdet, kesret, varlık ve devr gibi en ince meselelerine kadar çeşitli hususları bünyesinde eriterek yüzlerce yıl sağlam bir şekilde ayakta kalabilmiş bu köklü çınarı besleyen en mühim kaynak, hiç şüphesiz ki Allahu Teâla ve O'nun tüm insanlara sunarak kullarının manen yücelip kemâle ermesini, hem dünyada hem de ahirette saadete nail olabilesini sağlayan faziletler olmuştur. İslam'ın güzel ahlaka vermiş olduğu ehemmiyet, Divan şairlerinin gerek nasihat içerikli pendnâmelerinde gerekse şiiriyet kudretlerini ortaya koydukları divanlarında da büyük bir karşılık bulmuştur. Bu suretle iyiliği emretme ve kötülükten men etme mevzuu şairlerin hiçbir zaman vazgeçemedikleri temel hususların başında gelmiştir.

İslam ahlakının esası Kur'an-ı Kerim ve sünnet-i seniyyedir. Hz. Âişe, kendisine yöneltilen bir sual üzerine Hz. Muhammed'in ahlakının Kur'an ahlakı olduğunu belirtmiştir. Bu iki kaynak dünya ve ahiret hayatının genel çerçevesini çizerek amelî kurallarını tayin etmiş, daha sonra fakihler, muhaddisler, mutasavvıflar, kelamcılar ve hatta filozoflar tarafından bu kuralların tertip, tanzim ve tekâmül ettirilmesiyle İslam ahlak anlayışı, Kur'an ve sünnetin sağlam temelleri üzerinde yükseltilmiştir. İslam, Allah'ın yaratmış olduğu her canlıya karşı merhameti emretmiş, insani ilişkilerde samimiyet ve güveni, karşılıksız sevgi ve fedakârlığı, iyi davranışların teşvikini ve kötü düşünce, fiil ve davranışların tehziğini elzem görerek insanların kendi arasında belli hudutlar içerisinde muâşeretini buyurmuştur. İslami kaynaklarda bu muâşeret kuralları yapılması ve yapılmaması gereken davranışlar olarak tasnif edilmiş; güzel davranışlar ahlak-ı hamide, fazilet, mehâsinü'l-ahlak, iyi huylar, faziletli davranışlar çatısı altında zikredilirken kötü davranışlar ahlak-ı

zemime, rezilet, mekârihü'l-ahlak, kötü huylar, fena hareketler gibi isimler çerçevesinde işlenmiştir.¹

Müellif sufilerden Abdülkerim Kuşeyrî, tasavvufun güzel ahlaktan ibaret olduğunu ifade etmiş, kim güzel ahlakta ileride ise o kimsenin tasavvuf yolunda da yüce bir mertebede bulunduğunu belirtmiştir.² Sühreverdî, kime güzel ahlak verilmişse ona makamların en büyüğünün verilmiş olduğunu dile getirerek ahlakın tasavvuf yolunun yolcusu salıkların manevi derecelerinde belirleyici bir fonksiyonu olduğunu vurgulamıştır.³ Necmeddîn-i Dâye, nefis terbiyesinde işe kalbi tasfiye ederek başlamak gerektiğini söyleyerek⁴ temizlenmemiş, günah kirlerinden arınmamış hastalıklı kalbin zafiyetlerinden kurtulmadan nefsin hizaya gelmeyeceğinin altını çizmiştir.

Kişinin terakkisinde bu denli mühim olan ahlak, tedennisinde de hiç şüphesiz aynı ölçüde etkilidir. Kalbinde kibir, gıybet, kin, cehalet, riya, gurur, haset, dünya muhabbeti, makam sevgisi, şöhret, şikâyet gibi hastalıkları bulunan bir müminin doğru yolu bulup kurtuluşa erebilmesi, ancak bu hastalıklarına deva bulabilmesiyle mümkündür. Bu makalemizde, feyz ve ilhamını büyük ölçüde Kur'an ve sünnetten alan Divan şairlerinin ahlak-ı zemime çatısı altında değerlendirdikleri zemmolunan mekârihü'l-ahlak unsurlarını, şiirlerini cem ettikleri divanlarından hareketle nasıl telakki etmiş olduklarını tespit etmeye çalışacağız. Bu suretle 13. yüzyıl şairlerinden Yunus Emre (ö. (ö. 720/1320 ?), 14. yüzyıl şairlerinden Nesîmî (ö. 820/1417 ?) ve Ahmed-i Dâî (ö. 824/1421'den sonra), 15. yüzyıl şairlerinden Şeyhî (ö. 832/1429), Ahmet Paşa (ö. 902/1496-97) ve Necâtî Bey (ö. 914/1509), 16. yüzyıl şairlerinden Usûlî (ö. 945/1538-39), Fuzûlî (ö.

¹ Mustafa Çağrırcı, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1-3. Edep kavramı tarihi seyri içerisinde kazandığı "ahlaki-dini kurallar" anlamıyla Türk-İslam kültürüne girmiş ve edebiyat kavramı, Türkçede ahlaki kurullarla sıkı münasebeti olan "edep" kavramından neşet etmiştir. Nitekim günümüzde Arapçada edebiyat için "edep" tabiri kullanılmaktadır. Batı dillerindeki "literatüre"nin mukabili olarak 19. yüzyıla kadar "ilmü'l-edep" veya "ulûm-i edep" ibareleri görülürken bu yüzyılın sonlarından itibaren Türkçede "edebiyat" kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. A.mlf., "Edep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/412-414.

² Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi - Süfîlerin İnanç ve Ahlâkları*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 467.

³ Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif - Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 299.

⁴ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd - Tasavvuf Yolu*, çev. Halil Baltacı (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 174.

963/1556), Hayâlî Bey (ö. 964-1556-57) ve Bâkî (ö. 1008/1600), 17. yüzyıl şairlerinden Nefî (ö. 1044/1635), Şeyhülislâm Yahyâ (ö. 1053/1644), Fehîm-i Kadîm (ö. 1057/1647), Nâilî-i Kadîm (ö. 1077/1666) ve Nâbî (ö. 1124/1712), 18. yüzyıl şairlerinden Nedîm (ö. 1143/1730) ve Şeyh Gâlib (ö. 1213/1799), 19. yüzyıl şairlerinden Leylâ Hanım (ö. 1847), Şeref Hanım (ö. 1861) ve Karslı Süleymân Şâdî (ö. 1900) divanları⁵ taranmış ve ahlak-ı zemimeyi esas alan beyitler tespit edilmiştir. Bu beyitlerdeki ahlak-ı zemimeye dair kavramlar, alfabetik olarak sıralanmış ve günümüzde aynı hasleti karşılamak üzere telaffuz edilen benzer kavramlar alfabetik sıralama göz önünde bulundurulmadan aynı başlık altında değerlendirilmiştir. Ahlak-ı zemimenin bütün unsurlarının mahdut bir zeminde tetkik edilmesi imkân haricinde olduğundan beyitlerde münferiden zikredilmiş olan bazı kavramlar çalışmaya dahil edilmemiştir.

⁵ Divanların şu neşirleri esas alınmıştır: Kenan Akyüz vd, *Fuzûlî Divanı* (Ankara: TTK Basımevi, 1958); Haluk İpekten, *Nâilî Divânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990); Mustafa İsen - Cemâl Kurnaz, *Şeyhî Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990); Mustafa İsen, *Usûlî Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990); Tahir Üzgör, *Fehîm-i Kadîm - Hayatı, Sanatı, Dîvân'ı ve Metnün Bugünkü Türkçesi* (Ankara: AKM Yayınları, 1991); Ali Nihat Tarlan, *Ahmet Paşa Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992); a.mlf., *Hayâlî Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992); a.mlf., *Necatî Beg Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992); Metin Akkuş, *Nefî Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993); Karslı Süleyman Şâdî, *Divan*, haz. Abdulkerim Abdulkadiroğlu - Ömer Demirbağ (Ankara: 1993); Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib Dîvânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1994); Rekin Ertem, *Şeyhülislâm Yahyâ Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995); Ali Fuat Bilkan, *Nâbî Divânı* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997); Muhsin Macit, *Nedîm Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997); Mehmet Özmen, *Ahmed-i Dâî Divanı* (Ankara: TDK Yayınları, 2001); Hüseyin Ayan, *Nesimî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni* (Ankara: TDK Yayınları, 2002); Mehmet Arslan, *Şeref Hanım Divanı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002); a.mlf., *Leylâ Hanım Divanı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003); Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Külliyyâtı* (İstanbul: H Yayınları, 2008); Sabahattin Küçük, *Bâkî Divânı, Tenkitli Basım* (Ankara: TDK Yayınları, 2015). Beyitlerin izaha kavuşturulmasında ve kavramların temel anlamlarının verilmesinde Kubbealtı Neşriyatı'nın hazırlamış olduğu *Misallî Büyük Türkçe Sözlük* ve Ötüken Neşriyat'ın Türkçenin en büyük sözlüğü olarak bilim âleminin istifadesine sunduğu *Ötüken Türkçe Sözlük*'ten faydalanılmıştır. Bkz. İlhan Ayverdi, *Misallî Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005); Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007). Şiirlerde Kur'an-ı Kerim'den yapılmış olan iktibaslar için Diyanet İşleri Başkanlığı'nca hazırlanmış olan meâlden istifade edilmiştir. Bkz. *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012).

1. Cehalet

Bilgisizlik, cahillik, bilmezlik manalarına gelen cehalet, şairlerce aşktan nasipsizlik, marifetsizlik, allame de olursa Hakk'ı tanıyamama olarak telakki edilmiştir. Cahil, hiçbir şey bilmeyen demekse de Fuzûlî nezdinde cahil, aşktan bihaber olan kimseler için bir sıfat olmuştur. Şairin aşağıya aldığımız beyti bunu en güzel biçimde özetler mahiyettedir. Medresedeki fakih aşk ilmini inkâr etse mazurdur. Onun diğer ilimlerine şairin diyeceği yoktur lakin aşk ilmini bilmemektedir:

*Fakîh-i medrese mazûrdur inkâr-ı ışk itse
Yoh özge ilmîne inkârumuz bu ilme câhildür (Fuzûlî/224)*

Yukarıdaki beyitte fakih tipi cahil olarak tavsif edilirken Nesîmî'nin aşağıdaki beytinde ise cahil, zahit tipi olmuştur. Her ikisinin de şiir dilindeki müşterek vasfı, dinin özüne inmeden yalnızca kabuğuyla meşgul olmaları, aşkı tenkit edip kuru, yapmacık ve sevgisizce yapılan ibadetleri tebci ediyor olmalarıdır. Beyitte Nesîmî, nefisini tanıyamadığı için Rabb'ini de tanıyamayan zahidin bu cehaletini ortadan kaldırmasını tavsiye etmektedir. Bu cehalet, dermanı mümkün olmayan büyük bir hastalıktır, bu hastalıktan kurtulmak gerekir:

*Cehlünü ref eyle iy zâhid ilâhı tanı kim
Cehl imiş cehl ol maraz kim kâbil-i dermân degül (Nesîmî/468)*

Arifi cahilden temyiz edici hususiyeti de haiz olup makam sevgisinin işlendiği aşağıdaki beyitte sürekli değişen, renkten renge giren, kararsız sebatsız olan cahil karşısına, temkin ehli arif yerleştirilmiştir. Şiirlerinin derinliklerinde tasavvufun izleri sürülebilen Nâilî arif, cahil, cah kelimelerini de kullanarak beytin satır arasında tasavvufun en mühim iki kavramı olan telvin ve temkin⁶ mefhumlarını ve bu iki hâli haiz olan kimseleri değerlendirmekten geri kalmamıştır:

*Zîb-i elvân ile olmaz mütelevvin ârif
Heves-i câh ile câhil mütelâşî görünür (Nâilî/196)*

⁶ Tasavvuf literatüründe telvin, kulun hâllerinde değişiklik göstermesidir. Telvin, hâl sahiplerinin sıfatıdır. Hâl sahipleri, kalbin perdeleri altındadır. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma', İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 429. Temkin ise, manevi hâl ve makamları aşım kemale erme ve bu kemal noktasında karar kılma anlamına gelir. Sıfat,

Tevhit türündeki kasidesinde Nâbî, Allah Te'âlâ'nın kudretinden ve azametinden bahsederken ilmin ve cehaletin Allah vergisi olduğunu ifade etmiştir (Nâbî/4). Şeyhülislâm Yahyâ, aşağıdaki kıtasında akli çok olanların sükûtu ihtiyar edip gerektiğinden fazla konuşmadığını, akli noksan kimselerin ise çok konuşup cehaletini izhar ettiğini ifade ederken cahil ve akil mukayesesi yapmıştır:

*Aklı çok olduğuna bir kişinin
Sözü az olduğu delâlet eder
Akli nâkıs olan kişi ammâ
Katı çok söyleyip cehâlet eder* (Yahyâ/275)

Diğer düşünceler şöyledir: “Yûnus’un sözlerini câhile (aşksızlara, aşktan anlamayanlara) söylemeyin, (incileri o cahil) pul eder (Yûnus/117). Ehillerden eksik olma, cahillerden kaç (Yûnus/173-2). Taştan türlü sular çıkar (da) cahilin gönlü taştan beter olduğundan cahil hiçbir işe yaramaz (Yûnus/173-4). Cahilin tabiatında kemal lezzeti yoktur (Fuzûlî/488). Nadan ve cahilden özünü sakın; kendini ona teslim etme (Usûlî/39). Tuz ekmek hakkını unutan cahil, yarın (cennetteki) nimetleri nasıl ümit edebilecektir (Nâbî/8)? Makam ve mevki ile kaba cahiller gösteriş yapsın (Bâkî/30).”

2. Cimrilik ve İsrâf

Mala mülke aşırı bir tutkuyla ehemmiyet vererek elindeki olması gereken miktarda harcamama manasına gelen cimrilik, divanlarda sahavet, kerem ve cudun zıddı olarak birçok beyitte işlenip hisset, imsak ve hasis kelimeleriyle de değerlendirilmiştir. Bu mefhumu en çok kullanan, döneminin sosyal şartlarını iyi okuyan ve değerlendiren Nâbî olmuştur. Sosyal tenkit içeren şiirlerinden “gitmiş” redifli gazelinde ve diğer bazı beyitlerinde cimriliğin, cömertliğin yerine geçmesiyle şöhretinin kalmadığını hayıflanarak ifade etmiştir. Nâbî’ye göre halk, gösteriş, şeref

arzu ve iradelerini geçmiş kimseler ehl-i temkindir. Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Sülemî'nin Risaleleri - Tasavvufun Temel İlkeleri*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 132. Bu durumda tasavvufî düşüncede temkin ehli telvin ehline göre daha ileride olmaktadır. Beyitte de tasavvufî bu düşünceden hareketle cehalet ve irfan, cahil ve arif mukayesesi yapılmış olmaktadır.

ve şevket derdinde olmasa, malı kendisi için dahi harcamayacak kadar cimri olmuştur. Yani yapılan kısmi cömertliğe de şöhret illeti karışmıştır:

*Kendü vücûdına bile kıymazdı mâlî halk
Kasd-i nümâyîş ü şeref ü şevket olmasa (Nâbî/1029-3).*

Beytin devamında şöhret elde etme maksadı olmasa dünyada hiç kimseden artık herhangi bir iyiliğin zuhur etmeyecek kadar cömertliğin rafa kaldırıldığı esfle belirtilerek cimriliğin 17. yüzyılda ne denli ileri boyutlara ulaştığını gözler önüne sermiştir (Nâbî/1029-6). Yine o dönemde halk arasında iyilik, ihsan ve cömertliğin unutulduğunu, alınıp verilen olarak sadece selamın kaldığını (Nâbî/567) üzülererek belirtmiştir. Cimriliğin cömertlik makamını işgal etmesi sebebiyle keremin şöhretinin unutulduğunu, cömertliğin yerini cimriliğin aldığını aşağı aldığımız beytinde dile getirmiştir:

*Kabz eylemiş imsâk makâmını 'atânun
Hisset yirin almış keremün şöhreti gitmiş (Nâbî/724)*

Cimriliğe son derece düşman kesilmiş olan Nâbî, cimrilik edip de malını dostları ve yakınlarıyla paylaşmayan kimsenin malını ve parasını düşmanlarından gelebilecek tehlikelere karşı harcamak zorunda kalacağını iddia etmiştir. Kişi, malını esas harcaması gereken yere harcamamak suretiyle ne kadar cimrilik ederse etsin akrabasına bezletmeye imtina ettiği o malını tatsız bir hadise neticesinde bir şekilde elinden çıkarmak zorunda kalacaktır:

*Emvâlini müdâfaa-i hasma saklasun
Ahbâbına müsâadededen imtinâ iden (Nâbî/878)*

Cimriliğin zıddı olarak işlenen israf, Nâbî'nin yanısıra Necâtî Bey ve Şeyhülislâm Yahyâ'nın mısralarında yer bulur. Heves sarhoşuna hitap ettiği bir beytinde Nâbî, şöhret için tasadduk eden kimsenin, cömertliğin namını ayaklar altına almamasını ister ve desinler diye yapılan yardımı israf olarak görür:

*Ey mest- i heves şöhret için eyleyüp isrâf
Rüsvâ-yı cihân eyleme nâmın keremün de (Nâbî/1032)*

Necâtî, elim açık diye daima övünenleri makbul tutmamayı; elini gül gibi (tamamen) açmamayı öğütler. Lüzumu hâlinde elde altın (para) bulunmalıdır. Kişi malından birazcık yiyip onun birazını saklamalı, birazını da Allah yolunda harcamalıdır (Necâtî/145). Şeyhülislâm Yahyâ da Necâtî tesiriyle yazmış olduğunu düşündüğümüz kıtalarında benzer duyguları dile getirmiştir:

*Sakın makbûl dutma anı sen kim
Elim açık deyü dâim öğüne
Elin gül gibi dâim açmagıl kim
Elinde istedikçe zer buluna* (Yahyâ/274)

*El açıklığı gördü ki çmârın
Tutar elini ardına önüne
Birazcık ye birazcık dahi sakla
Birazcık dahi ver Tanrı yoluna* (Yahyâ/274)

3. Dalalet

Doğru yoldan çıkma, sapma, sapkınlık anlamlarına gelen bu ahlak-ı zemime kavramı, şairlerce çok fazla söz konusu edilmemiştir. Nâilî, kendi ahvalini anlattığı müseddesinin aşağı aldığımız mısralarında aşk yolunun seçilmiş yolcusu olan arifi, her an dalalete düşebileceği yönünde ikaz ederek attığı adımdan emin olması hususunda bilgilendirirken dalalet kavramına değinir:

*Ey râh-ı ışka sâlik olan ârif-i güzîn
Dâm-ı reh-i dalâletden olma sakın emîn (Nâilî/140-1)*

Süleymân Şâdî, bir münacatından aldığımız aşağıdaki beytinde gönlünü dalaletten muhafaza etmesini ve gönül aynasında kendisinin nurlarını parılatmasını Rabb'inden temenni eder. Kalp bu nurlarla tenvir olmaz ise dalaletin çirkefi ile kirlenecektir:

*Mir'ât-i dili mazhar-ı envâr-ı Hüdâ kıl
Âlûde-i çirkâb-ı dalâl eyleme yâ Rab* (Şâdî/9-2)

4. Fesat, Fitne

Hemen hemen aynı manaları ihtiva eden fesat ve fitne kelimeleri şiirde de kargaşa, bozgunculuk, fenalık, kötülük anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır. Fesat kelimesini lügat manasına en uygun kullanan ve realist bir şekilde zikreden Şeref Hanım, mersiye türündeki terci-i bendinde Hz. Hüseyin'i katlettiren Yezid'i lanetlerken fesat kelimesini kullanır. Şayet Yezid'in akli, fikri, ünsiyeti olsa idi böyle fesat işlere cüret etmezdi:

*Olsaydı akl u fikr ile ünsiyyetin senin
Böyle fesâda olmaz idi cüretin senin (Şeref/299)*

Fesadı kötülük, çirkinlik ve günah anlamında zikreden Nâbî, fesat ve riyakâr tenasübüyle dışardan bakılınca dindar görünüp eline fırsat geçtiğinde günah işlemeye azmedebilecek kimseleri tenkit eder. İkiyüzlü kimselerin ellerini bir şeylerden çektikleri, kendilerini kısıtladıkları görülürse bu hâllerine aldanılmamalıdır; onlar sapıtmaya ve yoldan çıkmaya fırsat bulamadıkları için 'mecburen' nefislerini kısıtlamaktadırlar. Fırsatını ve aletini buldukları ilk anda fesatlarını icra etmenin yoluna bakacaklardır:

*Perhîz-i mürâiyânı gerçek sanma
İcrâ-yı fesâd itmege âlet bulamaz (Nâbî/1196)*

Nefî, fesattan ziyade fitne kelimesini kullanır ve bu kullanım kasidelerinde artar. Hangi devlet büyüğünü övüyor ise o kimsenin devrinde fitne kalmadığını, şayet kaldı ise de kargaşaya, karışıklığa sebep olabilecek kadar güzel olan kadınların güzellik unsurlarında gizlenmek suretiyle fitnenin gizlice devam ettiğini biraz gerçek biraz da fitnenin şiir dilinde kazanmış olduğu anlamı da göz önünde bulundurarak dile getirir. Nefî, Sultan Murat için yazdığı kasidelerde (Nefî/110, 112, 129); Genç Osman kasriyesinde (Nefî/89); Sadrazam Muhammet Paşa methiyesinde (Nefî/166); Sultan Ahmet Han bayramiyesinde (Nefî/73) fitneyi kargaşa, bozgunculuk anlamlarında kullanmış; fakat hemen akabinde zikrettiği çeşm, gamze, hal, hatt, kirpik, peykan, zülf gibi kelimelerle edebiyattaki telakkiye uygun şekilde işlemiştir. Nefî'nin, fitne, fesat ve fısk kelimelerini de zikrederek memduhlarını överken kullandığı ifadeler şöyledir:

“(Sultan Murat) zamanında fitne, sığınacak bir yer bulamamıştır; balsa dilberin gamzesinin ok gibi olan kirpiklerinin ucunda mesken edinmiştir (Nefî/112). (Sultan Murat'ın) adaletli döneminde, cihan adlinde

emniyettedir; fitne yoktur, varsa da dilberlerin yeni çıkmaya başlayan ayva tüyleridir (Nefî/110). Fitne, (Sadrazam Muhammet Paşa) devrinde pinhan olacak yer bulamaz; gizlense gizlense dilberin saçının ucu eteğinde, hatt ve ben içinde gizlenir (Nefî/166). Fitne (Sultan Osman) zamanında gizlenmeye yer bulamaz, yalnızca fettan güzellerin saçlarının kıvrımında barınabilir (Nefî/89). (Sultan Ahmet'in) memleketinde ararsan bir fitne bulunmaz; var ise fitne, put (gibi güzel)ların fitneli gamzeleridir (Nefî/73)."

5. Gıybet

Gıybet, bir kimsenin gıyabında kötü konuşma, duyacağı zaman üzülebileceği bir sözü arkasından söyleme, o kimseyi çekiştirme demektir. Aşağıdaki beytinde Nâbî, tariz sanatından da istifade ederek kendisini su ve sabun kullanmaya mecbur bırakmadan tertemiz eyledikleri için, gıybetini edenlere karşı minnettarlığını itiraf eder. Böylelikle gıybet edenin, gıybetini ettiği kişinin günahlarını üstlendiği inancına yer vermiş olur:

*Ne denlü halk beni gıybet itse memnûnum
Bilâ-tekellûf-i sâbun u âb pâk olurum* (Nâbî/855)

Züht ehli keşke (kendi hâllerinde olup da çok fazla ibadet taat yapamayan) rintleri (sevap işleyemedikleri yahut günaha daldıkları için) dillerine dolayıp da şarap kadehi misali (asıl kendileri) günaha batmamış olsalar:

*Lisâna almasa erbâb-ı zühhd rindânı
Misâl-i sâgar-ı sahbâ günaha batmasalar* (Nâbî/614)

Gıybet, buğz edilen kimseye rahmet, gıybeti edene ise günah olarak dönmektedir (Nâbî/1172). Haramdan elini, gıybetten de dilini kesmelisin (Yûnus/57). Biz filan böyledir deyip de kimsenin tasasını çekmeyiz (Usûlî/143). (Sen de) büyük bir öfkeye kapılıp da birilerinin neler yapmış olduğunu anlatıp durma. Ne diye birileri için cehennem ateşinde yanasın, buna değmez:

*Deme hışm eyleyip halka fülân kişi fülân etmiş
Cehennem oduna yanam fülân ibni fülân için* (Usûlî/199)

Ey dostunu (yanındayken gayet iyi geçinip de ayrıldıktan sonra arkasından kötülüklerini, fenalıklarını ve seni alakadar etmeyen hareketlerini

diline dolayıp da) düşman tutan! Gıybeti de yalanı da bırak. Bu dünyada gıybet eden, birilerinin lafını başkalarına taşıyan kimsenin yeri yarın (cehennemde) dar olacaktır:

*İy dostını düşmân dutan gaybet yalan söz söyleme
Bunda gammâzlık eyleyen anda yiri tar olısar (Yûnus/88)*

6. Gurur, Ucb, Kibir, Nahvet, Benlik, Enaniyet, Hodbinlik

Kendini beğenme, büyükenme, boş şeylerle övünme, kendini başkalarından üstün görme gibi anlamlara gelen gurur, şairlerce çok sık işlenen ahlak-ı zemime mefhumlarından biri olmuştur. Aralarında küçük nüanslar bulunsa da şairler ucb, kibir, nahvet, benlik, enaniyet, hodbinlik, hodpesentlik, hodfüruşluk, hodnümâlık gibi kavramaları da aynı bağlamda kullanmışlardır. Şairler gurur, kibir ve enaniyetin çıkış noktası olarak ibadet, amel, gençlik, güzellik, ilim, makam, dünya malı, saltanat⁷ gibi esasında yanlış yahut kötü bir şey olmayıp da sahip ve haiz olan bazı kimseleri uygulamadaki hataları yüzünden felakete götürmesi sebebiyle bu gibi çeşitli nimetlere işaret etmişlerdir.

İbadet etmek, amel defterini salih ve ihlaslı amellerle doldurmak ne güzeldir, lakin kötü olan bu ibadetlere bel bağlamak, bu ibadetleri yapmayanlara karşı üstünlük taslamaktır. Hayâlî Bey'in aşağı aldığımız ve asi olmadan evvel çok fazla ibadet ediyor olmaları paydasında buluşan iblis ve Bel'am bin Bâûrâ'ya⁸ telmihte bulunan beyti, ibadetlerle gururlanılmaması gerektiğini salık vermektedir:

*İbâdetine dayanma ki sana pend yeter
Hemîn hikâyet-i İblîs ü Bel'am-ı Bâ'ûr (Hayâlî/28)*

⁷ Muhâsibî, *Riâye*'sinde aslında iyi olup da gurur sebebi olabilecek bu hasletler hakkında malumat vererek iyi amellerle böbürlenme, ilimle böbürlenme, dünya ve nefle böbürlenme, soy sop ile böbürlenme, çokluk ile böbürlenme, güzellik ve mal çokluğu ile böbürlenme gibi hastalıklardan nasıl halas olunacağına dair kurtuluş reçetesi hazırlamıştır. Günümüz insanı için de oldukça elzem olan bu reçete için bk. Hâris el-Muhasibî, *Er-Riâye - Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 431-459.

⁸ Önceleri ameli çok fazla olan bir mümin iken daha sonra dalaletle düştüğü, Hz. Mûsâ ve kavmi aleyhine işlere kalkıştığı için cezalandırılan kimse. Kur'an-ı Kerim'de hakkında kısmen bilgi verilmektedir. Bkz. el-A'râf 7/175-176.

Yûnus Emre, ilimle mağrur olunmamasını Nâilî de işlenen amellerle övünülmemesini öğütlerken gururun ilim ve amel sebebiyle zuhura gelebileceği hususiyetine dikkat çekmişlerdir: İlm ü amele mağrur olma. Hak kefen soyanı(n tevbesini dahi) kabul etti. (Yeter ki günahlarında ısrar etme ve ilmin varsa bununla başkalarını küçük görme (Yûnus/372). Amellerinle övünme, Hakk’a tevekkül eyle:

*Ne girre-i a'mâl ü ne dil-gîr-i memât ol
Kıl Hakka tevekkül heves-âlûd-ı necât ol* (Nâilî/136)

Nâbî ise, “görmüşüz” redifli gazelinde makam ile gururlananların akıbetlerini tasvir etmiştir:

*Çok da mağrûr olma kim meyhâne-i ikbâlde
Biz hezârân mest-i mağrûrun humârın görmüşüz* (Nâbî/696-2)

Humar, içkiden sonraki baş ağrısıdır. Gurur sarhoşu, ne yaptığını bilemese de ayılıp kendine geldiğinde, büyük bir ızdırabın onu beklediğini bilmelidir.

Nâbî, sayısız itibar ve makam sarhoşunun, vaktiyle önlerinde (saygı ve hürmet eseri olarak) el bağlanırken devran dönüp de bu makam ve mevkillerini kaybettiklerinde, birilerinin zamanında kendileri için el bağladıkları yerleri kendilerine mekân edindiklerini, önlerinde el bağlanırken azledildikten sonra kendileri de itibar sahiplerinin huzûrunda el bağlar hâle geldiklerini görmüştür:

*Bir gün eyler dest-beste pâygâhı câygâh
Bî-aded mağrur-ı sadr-ı itibârı görmüşüz* (Nâbî/696-6)

Ahmed-i Dâî de gururun saltanat boyutuna değinerek tac u taht ile mağrur olunmaması gerektiği üzerinde durmuştur:

*Sultân-ı vakt isen demüni hoş geçür bugün
Mağrûr olma saltanatun taht u tâcına* (Dâî/83-4)

Makam mevki ile gururlanmamayı salık veren Şeyhülislâm Yahyâ da esas pehlivanlığın, Rüstemlik etmenin nefsi yenmek olduğunu bildirmiştir:

*Hasm-ı Yahyâ kuvvet-i câhına mağrûr olmasun
Merd ise nefsin zebûn itsün ki Rüstemlik budur* (Yahyâ/61)

Fuzûlî ise aşağıdaki beytinde mal ve mülk ile gururlanmayı bahis mevzuu ederek hâce şahsında malını yığıp çok malı olduğu düşüncesiyle gururlanan kimseleri tenkit etmektedir. Kişi dindar bir Müslüman dahi olsa altın ve gümüş toplama (hırsı) insanı gurur ehli yapacaktır:

*Çoh tefâhur kılma cem-i mâl ile ey hâce kim
Sîm ü zer cem'iyeti ehl-i gurûr eyler seni (Fuzûlî/495)*

Şeyhî, gururun güzellikten neşet eden veçhesine işaretle kişileştirmiş olduğu gül bahçesinin güzelliğiyle mağrur olmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim gül bahçesi ilkbaharda her ne kadar bezenip donansa da kış eriştiğinde bu güzellikler yitip gitmeye mahkûm olacaktır:

*Gülzâra den ki hüsnüne mğrûr olmasın
Kış erişir bozar ne düzülse bahâr ile (Şeyhî/255)*

Güzellikle gururlanma üzerine diğer düşünceler şu şekildedir: *Hüsnüne mağrur olma sultanım, bu dünyadır (başına neler geleceğini bilemezsin) (Bâkî/132). Hüsnünle gurur etme (Gâlib/447). Hüsnüne mağrur olup cefa kılma (Dâî/211). Hüsnüne mağrur olma, devlete bel bağlama; bu tac u taht cihanda kimseye vefa kılmaz (Nesîmî/222). Güzellik metâna sonunda kesat gelir. Bu hüsn ü melâhatın revacına aldanma, bunlarla gururlanma:*

*Çün hûblığun metâna âhir kesâd irer
Aldanmagıl bu hüsn ü melâhat revâcına (Dâî/83-5)*

Kibir, insanın başkalarından büyük olduğunu zannetmesidir. Kibir, kendini beğenmekten doğar, kendini beğenmek de bütün güzelliklerin hakiki kaynağını bilmemekten ileri gelir.⁹ Dünyevi ve uhrevi bütün kemal sıfatlarının kendisinde toplandığı vehmine kapılan insan, kibre kapı aralamış olur. Kişi ilmi, ameli, ibadeti, asaleti, güzelliği, serveti, kuvvet ve şecaati, akrabası, yardımcısı ve talebesinin çokluğu ile kibirlenebilir.¹⁰ Kibrin ilk tezahürü ucbdur, kibrin çoğu ucbdan kaynaklanır ve ucb nihayetinde kibre dönüşür. Kibr, bizatihi ucb değildir. Böbürlenmede başkalarını tahkir etme yoktur. Şayet onları küçük görüp kendisinin daha

⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 310.

¹⁰ Kibir ve kibrin bu hususiyetleri hakkında bk. Hüccetü'l-İslâm İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroglu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2012), 3/717-787.

iyi olduğunu iddia ederse ucb kibre dönüşmüş demektir.¹¹ Yûnus Emre, kibrin izalesinin aşk ile mümkün olacağını dile getirir: “*Aşk, nefis iline doğru akınlar düzenleyerek ne bulduysa yaktı, nihayetinde çok savaşlar eyleyerek kibir kalesini (de) yıktı (Yûnus/415-3). Neticede nefis ili harabeye döndü, kibir ise ayaklarda toprak oldu (Yûnus/414-5).*”

Nâbî, kibrin şeytan menşeli olduğuna dikkat çekerek kibirlenenlerin şeytanla ortaklaşa hareket ettiğini bildirmiş ve yine kibirlenen kişilerin aslında bu kibrinin kurbanı olacağını ifade etmiştir: *Kibirli davranıp da şeytanı güzel işlerine alet (etmek suretiyle tüm iyiliklerini boşa çıkaranların) edenlerin bundan ne kazancı olduğunu bir türlü anlayamamaktayım (Nâbî/782). Nahvetinden başını kaldıran binlerce dalın boyunun (sonunda) daire gibi büküldüğünü görmüşüz (Nâbî/665). Nahvet ile toplanan gülü, içerisinde mezellet kokusu olduğu için koklamam (Nâbî/980).* Ey mutlulukla sarhoş olan, nahvetle şişip kabardın; ama senin bu kabarman kader kasabının kurban yerinde seni koyun gibi şişirip derini yüzmesiyle neticelenecektir:

*Ey mest-i se-rûze-i devlet-i pâ be-hevâ
Nehvetle aceb şişüp kabardun ammâ
Mânend-i ganem seni bu bismilgehde
Üfler şişürüp soymağa sallah-ı kazâ* (Nâbî/1172)

Şeyhülislâm Yahyâ, büyülenmemeyi öğütlediği aşağıdaki kıtasında büyülenen, enaniyet sahibi hodbin kimseyi Hakk’ın sevmediğini ve kibrin üzerine “*len terânî*” yazısının işlenmiş olduğunu dile getirmektedir. İlgili ayet-i kerimede Mûsâ Peygamber’in Allah’ı göremediği, görmeye güç yetiremediği ifade edilir.¹² Yahyâ elbette Hz. Mûsâ’ya kibir atfetmemiştir. Burada büyülenen, kibirli olup başkalarını hakir gören kimsele-
rin Hakk’a erişemeyeceğinin altını Kur’ani bir ifadeyle çizmek istemiştir:

*Gönül alçaklığın eyle ziyâde
Büyüklense kişi Hak sevmez anı
Konulmuşdur kibir üstünde bu levh
Yazılmış anda hatt-ı len terânî* (Yahyâ/273)

¹¹ Muhasibî, *Riâye*, 459.

¹² Bk. el-A’râf 7/206.

Benlik, hodbinlik, enaniyet de gurur, kibir ve nahvetle alakalı olarak yerilen, istenmeyen bir davranış olarak beyitlerde ele alınmıştır. Nâbî'nin aşağıdaki beytinde hodbinlik, insanların aynaya bakmaları alakasına dayandırılarak hüsn-i talil ile işlenmiştir. İnsanların aynaya bakmak istemeleri, orada kendilerini görüp övünebilme ümidiyledir:

*Bakmazdı kimse âyîne-i sâfa Nâbiyâ
Hod-bînlik alâkasına âlet olmasa (Nâbî/1029-9)*

Bu çarşıda hodfüruşluk kesada uğramıştır. Şayet dosdoğru isen itibar terazini elinden çıkar (Nâilî/247). Hodpesendin, kendini beğenenin âyîneden gayrısına meyli olmaz (Nâbî/677). Yalnız kendi mutluluğunu düşünenlerin elde edebilecekleri şey kederdir; bencilik aynasını kır da herkesi düşün (Nâbî/826).

Nâbî, hodbinliği toplumun tamamının yakalanmış olduğu bir veba hastalığı gibi değerlendirmiş; halkın çoğunluğunun Allah'ın adını değil de kendi adlarını andıklarında lezzet aldıkları yani 'bencilleştikleri' tespitini yapmıştır:

*Ekser görülen halk giriftâr-ı hodûdür
Nâdir bulunur nâm-ı Hudâ'dan müteleziz (Nâbî/500)*

Usûlî de kalbini temizlemeyenlere safâ ulaşmayacağını ve enaniyetlerinden ötürü sadece kendini görenlerin Hudâ'dan gelecek olan haberlerin (feyz ve manevi hediyelerin) zevkini alamayacaklarını vurgulamıştır:

*Sûfiyâ sâfi-dil olmazsan safâ gelmez sana
Hod-nümâsın zevk-i peygâm-ı Hudâ gelmez sana (Usûlî/99)*

7. Hırs, Tamah

Hırs, bir şeyi elde etme uğruna haram helal demeden, hak hukuk gözetmeden her türlü vasıtayı meşru görerek var gücüyle çalışması demektir.¹³ Hırsı besleyen gıda açgözlülük, hırsı tedavi edecek ilaçlar da kanaat, tevekküldür, sabır, ilim ve ameldir.¹⁴ Şairler bu reçeteye bir de aşkı ilave etmişlerdir. Aşk davasını kılan kişi hiç hırs ve hevâyı anmamalıdır

¹³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), "Hırs", 167.

¹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 3/534-540.

(Yûnus/22). Kimde aşk devleti olursa hırs ve hevâ o kimseye yol bulamaz (Yûnus/68). Aklın yâr ise hiç tamah eyleme (Yûnus/319-1). Düşman kişinin nefsidir; tamah ile hırsıdır. Tamah ile hırsa uyan gönüllerde yer eyleyemez (Yûnus/130). Hırs ve tamah benden ıraktır, ben onları arıma atmışım (Yûnus/238). Ey hace, bitmek tükenmek bilmeyen hazineyi elde etmeye bak. Yoksa hırs ile dünyayı toplasan sana zenginlik gelmez (Usûlî/99). Mutluluk elde edebilme adına alçalmamalıdır; dane hırsında olan ayaklar altındaki karınca gibi olunmamalıdır (Nâilî/292).

Cihânın mihneti erbâb-ı hırsa ayn-ı râhatdur
Degül âsûde bâre girmeyince dûştü hammâlun (Nâbî/772)

Yukarıdaki beyitte Nâbî, haris olan kimseler ile dünya ve içindekileri elde etme uğruna çektikleri meşakkatlerle yükün altına girmeyince kendisini huzurlu hissetmeyen hamalın durumunu bir görmektedir. Nâilî de aşağıı dercettiğimiz beytinde istiare yoluyla haris kimseyi kastederek dünyaya dört elle sarılmış hırslı kuşun yiyeceği danesini çabucak tükettiğini, yine aynı kuşun benzer çabayı tek sermayesi olan hayatının telef olmaması için gösteremediğini ifade eder:

Dânesin tîz dükedür murg-ı hâris ehl-i fenâ
Telef-i nakd-i hayât etmede imsâk edemez (Nâilî/227-4)

Hırs ülkesinin isteğini, kanaat âleminin temasında bulabilmek mümkündür (NB. G. 585/8). Yücelerde özgürce uçan gönül kuşunu, gam tuzağına düşüren hırs ve şegâbdır (NB. G. 175/2). Rıza kapısı aza ve çoğa açılmadıkça hırs ve kanaat birbirleriyle barış içinde olmamışlardır (Nâbî/960). Rızık sofrası, yerle gök arasında her yere serilmişken hırs deryasında koşuşturmaca beyhudedir, gereksizdir:

Mebûsût iken sahâif-i âfâka hân-ı rızık
Deryâ-yı hırıda zenîş-i dest ü pâ galat (Nâbî/731)

8. Kalp Kırmak, Gönül İncitmek

Ka'be kul yapısı, kalp ise Hak binası olarak düşünüldüğünden edebiyatta da kültürümüzde de kalp kırmak çok büyük günahlardan adedilmiş, kalp kıranın Ka'beyi yıkmaktan daha beter bir zulüm yaptığına



inanılmıştır. Kalp Allah'ın arşı olduğundan, tahrip olduğunda onu hiçbir beşerin onarmasının mümkün olamayacağı ifade edilmiştir:

*Dil arş-ı İlâhî'dür anı eyleme tahrîb
Dest-i beşer ol hâneyi termîm ne mümkün (Nâbî/922)*

Kimseye hor bakmamalı, asla gönül yıkmamalıdır (Yûnus/160). Şeyh, danışmend, fakih her kim olursa olsun gönül yapan Hakk'ı bulur. Lakin gönül yıkan kimse yüz yıl dahi okusa bir manası olmaz (Yûnus/431). Kişi hac farızasını yerine getirip bin defa gaza da kılmış olsa bile bir gönlü (sadece bir defa dahi olsa) kırmış ise yüz yıl yol gitse beyhudedir (Yûnus/387). Aksakallı pirlere, mertebesi yüksek kimseler şayet bir gönül yıkmış ise hacca gitmek için boş yere emek harcamasın (Yûnus/318-3). Gönül Hakk'ın taht kurup hüküm sürdüğü bir mekândır, Allah'ın nazargâhıdır. Her kim gönül yıkarsa iki cihanda en bahtsız kimse o olur:

*Gönül Çalab'un tahtı gönüle Çalab bahtı
İki cihân bed-bahtı kim gönül yıkarısa (Yûnus/318-5)*

Gönül incitme hususunda en fazla söz söylemiş olan Yûnus Emre'nin veciz ifadelerinin yanı sıra Leylâ Hanım'ın sehl-i mümteni addolunabilecek aşağı almış olduğumuz beyti de kalp kırmamanın önemine vurgu yapmaktadır:

*İncitme sen ahhâbını incinmeye senden
Bu âlem-i fânîde zarâfet budur işte (Leylâ/297)*

9. Kıskançlık, Haset

Kıskançlık, başkasının sahip olduğu üstünlüğü çekememe, onda olan bir şeyin kendisinde de olmasını istemek demektir. Bunun bir derecesi olan haset ise, kendisinde olsun yahut olmasın, karşısındakinin elinde bulunan nimeti çekemeyerek o nimetin elinden alınmasını istemektir. Nesîmî hırs ve haset sıfatını mahveylemeyi, onlardan kurtulmayı salık vererek haset ve hırsı terk edenlerin kurtuluşa ereceklerini ifade eder (Nesîmî/592). Kıskançlığı bir maraz olarak gören Nâbî (Nâbî/1065),

hasete çare olarak kişinin kendisinden aşağıda olanları görüp kendisinde olana şükretmeyi tavsiyesinde bulunur:

*Senden ednâyı görüp şükr ile dem-sâz olmak
Senden a'lâlara reşk eylemenün merhemidür* (Nâbî/546)

Nesîmî ve Nâbî'de bu bilinen manası ile kalp hastalığı olarak kullanılan kıskançlık ve haset mefhumları Nef'î'de şairliğini kıskanan kişiler için sıfat olur. O, hüner ve fazilet davası eden bir taifenin kendisine daima reşk etmesini devlet (Nefî/79); sühan erbabının kendisinin söz söyleme kudretine reşk etmelerini de saadet (Nefî/314) olarak görür ve bu gibi kimselerin kendisine reşk ettiğini her fırsatta dillendirir. Reşki umumiyetle haset kavramı ile birlikte kullanan Nef'î'nin kıskançlık anlayışı, umumiyetle bu doğrultudadır. Haset de Nef'î'de aynı çerçevede olup ekseriyetle kasidelerinin fahriye kısımlarında söz konusu edilir. Bu beyitlerinde, gönlünde haset olmaması sebebiyle nazımın selis olduğunu, bu yüzden diğer şairler tarafından kendisine haset edilmesine şaşmamak gerektiğini ifade eder. Anlatımı anlatımı saf, nefesi misk kokan şair olduğu için kendisine haset eylememenin yadırganacak bir durum olduğunu iddia eder:

*Benim ol şâir-i müşgîn-dem-i pâkîze-edâ
Ki olur reşk ü hased eylememek emr-i muhâl* (Nefî/167)

Hasetle alakalı aşağı dercettiğimiz diğer beytinde pervâsız gönlünde reşk ve haset düğümü bulunmadığını, bu yüzden âhenkli ve akıcı şiirlerinin gayet anlaşılır olmasının kimseyi şaşırtmayacağını altını çizer:

*Ukde-i reşk ü hased yok dil-i bî-bâkümde
Olmasa nazm-ı selîsimde aceb mi ta'kîd* (Nefî/233)

10. Kin

Kin gizli düşmanlık, garaz, nefret manalarına gelir. Özünde, yapılan kötülüğü unutmayıp kalpte ve zihinde sürekli canlı tutarak intikam alma hırısı yatar. Bâkî, gönül ehli kimselere deve kininin yakışmayacağını belirtir (Bâkî/287). Nâbî, tabiatında nur olanın kalbinde kin olamayacağını ifade eder (Nâbî/684). Allah'ın rızasını gözetmekte olan bir kimsenin hasetçilerin kin kılıcı bilemesine aldırış etmeyeceğini bildirir (Nâbî/1219)

kendisini de Hakk'ın rızasını gözetmekte bir kul hüviyetinde görerek kinin inleyen gönlünün düsturu olamayacağını dile getirir (Nâbî/827). Yûnus Emre miskin olup (fenaya ulaşır) kibir ve kinin kalpten sökülüp atılmasını telkin eder:

*Miskîn ol yâre miskin gide senden kibr ü kîn
Rûzîgâr gelir geçer pes kime kalasıdur (Yûnus/89)*

Kin mefhumu ile en çok Yûnus Emre alakadar olmuş, bu kavramı birçok beyitte kibir ile birlikte istenmeyen, kalpte olmaması gereken bir haslet olarak zikretmiştir. Gönlünden kini giderdiğini, kin tutanın dini olmayacağını ulu bir kimseden işitmiş olan (Yûnus/420) bu yüce gönüllü şair, gerçek âşık olanların kalplerini kibir ve kinden arındırmaları gerektiğini vurgular:

*Gerçek âşık olanların hemen dostı sever câmi
Unıdur kibr ü kinini ma'sâka terk ider câni (Yûnus/400)*

Kini âşıklarda hiçbir suretle olmaması gereken ahlaki bir tutum olarak gören Yûnus (Yûnus/422), bu düşüncesine gönlünde kin tutanın imanının gideceği (Yûnus/434) görüşünü de ekler. Bir başka beytinde kibr ü kini terk edip hırkaya girerek derviş olunmasını (Yûnus/423) öğütler. Nesîmî de Yûnus gibi kibri aşkın safiyetine ve âşığın sadakatine yakıştıramaz. Aşkın gönül tahtında sultân bilinmesini ve kibr ü kinin âşığın katına getirilmemesini (Nesîmî/448) istirham eder. Aşağı aldığımız beytinde kini yine kibirle birlikte ele alarak nefisle mücadelede ortadan kaldırılması gereken ilk ve en mühim düşma olarak görür ve himmet atına binip nefisle savaşılar kibr ve kinin öldürülmesini salık verir:

*Himmet atma süvar ol gey saâdet cevşenin
Sür aradan kibr ü kîni eyle nefsinle kitâl (Nesîmî/476)*

11. Makam, Dünya ve Mal Sevgisi

Mutasavvıflar, bir insanın nefsinden en son ve en zor şekilde çıkan hastalığın baş olma tutkusu olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁵ Necmeddîn-i

¹⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), "Şöhret", 464.

Dâye, dünyada elde edilen yüksek bir mevkinin yükseklere çıkararak aynı zamanda aşağılara da indirebilen bir merdiven gibi olduğunu söyleyerek onunla cennetin katlarına çıkılabileceği gibi cehennemin çukurlarına da düşülebileceği tehlikesini dile getirmiştir.¹⁶ Kuşeyrî, tasavvufun gönülden makam ve itibar sevgisini söküp atmak, insanın yüzünü dünya ve ahirette kara edecek hareketlerden uzaklaşmak olduğunu açıklamıştır.¹⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, makam ve mevki sevgisini Hakk'a giden yolda kulun önünü kesen büyük bir engel olarak görmüş, itibar beklentisinin ve makam sevgisinin (kalbi manen) öldürücü bir zehir olduğunu iddia etmiştir.¹⁸ Mekkî, zühdün en faziletli çeşitleri arasında insanlara liderlik etme hırsına kapılıp da onların arasında bir makam edinme arzusundan gönlü çekmeyi zikretmiştir.¹⁹

Şairler de yukarıda dünya sevgisi hakkında görüşlerine yer verdiğimiz müellif sufiler gibi makam ve mevki sevgisini kınamış, oturduğu koltuktan güç devşirenleri her daim tenkit etmişlerdir. Halkın itibarı hep makam ve mevkiyedir (Nâbî/559). Makam mevki arzusunda olup da bu arzusuyla vakitlerini, ömürlerini heba edenlerin aklı yoktur (Nâbî/781). Makam mevki düşkününü kimseleri temizlemek için misk kokulu sabun ve gümüşten leğenle ibrik gerekir (başka türlü kalplerini arındıramazlar) (Nâbî/776). Makam ve mevki kapılarının cahillere, hak etmeyenlere açılması, eşeğin atların önüne geçirilmesi gibi bir haksızlığa göz yumup zulme kapı aralamak demektir:

Câhillerün tefevvukı câh ile ârife

Olmak gibi hâr esblerin ser-tavîlesi

(Nâbî/1090)

Sahipleri ızdırapların esiri olmuş iken makamın uzun ömürlü olması için dua etmek, beddua etmekten farksızdır:

Esîr-i keşmekeş-i ıztırâb iken ehli

Bekâ-yı câha duâ bedduâ değil de nedir (Nâbî/544)

¹⁶ Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, 364.

¹⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 532.

¹⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 729.

¹⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb, Kalplerin Aziği*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2/507.

Makam ile bu âlemde ancak cahiller vakur olur (Nâîlî/270). Kimsenin gücü makam zehrini tiryak etmeye yetmeyeceğinden, kibirli olanlar ve makama kıymet veren mevki sahipleri uzun bir ömür süremezler:

*Nâîlî nahvet ü câh ehli muammer olamaz
Kimse zehri bu şifâ-hânedede tiryâk edemez* (Nâîlî/227-5)

Ahmed-i Dâî, cah ve mânsiba mağrur olanın sonunda (zamanında yapmış olduğu bu gurur yüzünden) utanacağını belirtir (Dâî/112). Şeyhülislâm Yahyâ, hasmının makam kuvvetine bel bağlamaması gerektiğini söyler (Yahyâ/61). Bâkî, dünyada kalbin bir nefeslik huzurunun binlerce mülk, mal ve makamdan yeğ olduğunu dile getirir (Bâkî/418). (Bu yüzden) makamın altınla bezeli koltuğuna sığınıp bel bağlamadığını; sırtını dayadığı şeyin sadece Hakk'ın lütfunun yüceliği olduğunu iddia eder:

*Biz müttekâ-yi zer-keş-i câha tayanmazuz
Hakkun kemâl-i lutfınadur istinâdumuz* (Bâkî/218)

Şairler, makam sevgisi kadar dünya sevgisini de yermiştir: “Dünya bağlarından kurtulmuş divane âşîğüz (Fehîm/482). Değil dünya, cennete dahi meylerdesem Allah bana sevdiğimin yüzünü göstermesin (Necâtî/324). Devlet, kendini dünya (sevgisine) kaptırmayanındır (Necâtî/125). Cihan mülkünün sohbetini bir nefesliğine (dahi) ağzına alma (Şeyhî/196). Usûlî, dinini dünyaya sakın satma (Usûlî/199). Dünya geçer ömür dükenür mal gider (Dâî/14). Dünyanın gussası çoktur, onu terk et (Dâî/192). (Madem) çarh benim muradımca (hiç) bir kere dönmedi, ben de bu dünyaya yaranmaya çalışmayayım (Leylâ/173). Ahiretin güvenli durağına erişmek için dünya sevgisini terk etmek gibi bir doğru yol olmaz (Bâkî/91). Ey Bâkî, cihan bir efsanedir, onun rüyaya benzeyen (geçici) hüznün ve mutluluğuna aldanma (Bâkî/173).”

Gönül ehli kimseler aşağılık dünyanın taliplilerinden vefa beklemezler. Nitekim akıllı olanlar (semeresi olmayan) söğüt ağacının dallarından meyve alabileceklerini zannetmezler:

*Tâlib-i dünyâ-yu dündan ehl-i dil ummaz vefâ
Meyve ümmîd eylemez âkil nihâl-i bidden* (Hayâlî/247)

Dünyevi sebeplerden kurtulmaya evvela mal sevgisinden başlanmalıdır. Çünkü hubb-ı mal kalbi Allah'tan uzaklaştırabilecek bir sevgidir.²⁰ Dünyalık servet ve mal, cepte bulunmalı ve harcanacaksa Allah için harcanmalıdır. Cepte ve elde bulunan servetin sevgisi kalbe girmeye başladığında bu zemmolunan bir sevgiye dönüşecektir. Zira geminin içindeki su gemiyi batırır, altındaki su ise gemiyi kaldırır, sırtında taşır.²¹ Mal bir merdivene benzer. Kimi bu merdivenle kuyuya iner, kimi de saraylara ve köşklere çıkar.²² Dünya malı ve servet iksir için bakır ölçüsündedir. Kimya ilmini bilen bir kimsenin elinde ne kadar çok bakır varsa iksirinin ufak bir dokunuşu ile elde edeceği altını da o kadar çok olur. Servet Allah yolunda sarf edildiğinde çokluğunun faydası dahi vardır.²³

Mal sevgisi de dünya ve makam sevgisi gibi zemmedilen sevgilerden biri olmuştur. Burada yerilen dünya malı değil, dünya malı ile övünme, gurura kapılıp da ölümü unutarak gafletle yaşamaktır. Aşağıdaki beytinde Nesîmî dünya, mülk ve mal ile aldanılmamasını öğütleyerek dünya malını tahkir eder:

*Dünyâ vü mülk ü mâl ile aldanma iy melik
Kim dünyenün metâi be-gâyet hakîrdür (Nesîmî/338)*

Şeyhülislâm Yahyâ, elinden her an çıkabilir endişesiyle mal ehlinin sürekli telaş içinde olduklarını (Yahyâ/248) ifade ederken Fuzûlî dünya mülküne itibar edilmemesini (Fuzûlî/174-5), evden barktan geçilip malın mülkün bir kenara bırakılmasını salık vermektedir (Fuzûlî/174-3). Necâtî Bey, dünyayı viraneye teşbih ettiği aşağı aldığımız beytinde hâce şahsında mala mülke bel bağlanılmamasını nasihat etmektedir:

*Mâla mağrûr olma ey hâce ki bu dünyâ diyen
Sencileyin nice baykuş uçuran viranedir (Necâtî/177)*

Bir beytinde Fuzûlî de Necâtî gibi hâce şahsında mal toplamakla övünülmemesini belirterek toplanılan bu servetin kişiyi gurura sürükleyebileceği tehlikesine dikkat çeker (Fuzûlî/495). Bâkî, akil tanımını yaparken

²⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 728.

²¹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî Tercümesi*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 1-2/83.

²² Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, haz. Abdullah Uçman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 104.

²³ Dâye, *Mîrsâdü'l-İbâd*, 365.

akıllı insanı ‘dünya malının kendisine gurur vesilesi olmadığı kimse’ olarak tavsif eder (Bâkî/229). Aşağı aldığımız beytinde ise dünya malına düşkün kimseler ile servetiyle yerin dibine geçmiş olan Kârûn münasebeti kurarak Kârûn’un malına da sahip olursa nihayetinde varılacak yerin toprağın altı olduğu hakikatini dile getirir:

*Zîr-i hâk olsa gerek menzîlün âhir n’idelüm
Mâline mâlik imişsin tutalum Kârûn’un (Bâkî/270)*

Necâtî de mala mülke heves edenleri Kârûn ile özdeşleştirerek mala mülke tamah edilmemesi gerektiğini vurgular. Necâtî, ifadesini kuvvetlendirmek için Kârûn’un yanına bir de ilahlık davasına kalkıştığı için Allah’ın gazabına uğrayarak helâk olup gitmiş Şeddâd’ı ilave eder:

*İşitiriz gam-ı Şeddâd ü mâl-ı Kârûn’u
Nedir bu mülke heves yâ nedir bu mâle tamâ (Necâtî/269)*

12. Riya, İkiyüzlülük

Riya, olduğundan farklı görünme, ikiyüzlülük; yapılan işte Allah’tan başkasının rızasını gözetme demektir. Zıddı olan ihlas ile mukayese edilince riyanın, ihlası yok edebilecek tek amil olduğu görülür:

*Katı hâlîliği var bâdiye-i ihlâsun
Tokunur yok nazâra gerd-i riyadan gayrı (Nâbî/1107)*

Riya, kulun Allah’a ibadet ederken kullara yaranmak istemesidir. İbadet ederken Allah’tan başkasına gönül vermek, yaratılmışları irade etmektir.²⁴ Şairlerce riyanın faili, amellerini Allah için değil de yaratılmış olanlar için işleyen zahit tipidir. Nâilî, riya kirinden arınmak için cehen-neme gitmeyi niyet eden zahide orada da yer verilmeyeceğini belirtir (Nâilî/209). Fuzûlî, ibadetlerine riya karıştıran kimseleri tenkit ederken cami halısı da bu tenkitten nasibini alır. Şair “bûriyâ” (hasır) ve “bû-yı riyâ” kelimeleriyle de cinas yaparak mescitlere devam eden kimselere orada riya kokusundan başka bir şey bulup bulmadığını sorar. Burada

²⁴ Muhasibî, *Riâye*, 294-295.

Fuzûlî'nin eleştiri oklarının muhatabı namazını gösteriş olsun diye kılan sahte dindarlardır:

*Ey olan sâkin-i mescid ne bulubsan bilmen
Bûriyâsında anun bû-yi riyâdan gayrı (Fuzûlî/396-2)*

Benzer bir cinasla Hayâlî Bey de riyakâr dindarları eleştirir. Ona göre budala vaizin sohbeti hoştur güzeldir lakin yalnız kaldığında üzerine oturmuş olduğu hasırdan riya kokusu yayılmaktadır. Bu beyitte de hedefte riyakâr dindarlar şahsında vaiz vardır. Şairlerin rindleri temiz, pak, saf gönüllü; zahit, vaiz, sufi, hace gibi tipleri de mürâi olarak tavsiye etmeleri rintlerin göründükleri gibi olmaları, diğerlerinin ise dindar görünüp insanların kendilerini göremeyecekleri yerlerde Hakk'ı akıllarından çıkarmalarıdır:

*Vâ'iz-i ebleh-firîbin sohbeti hoşdur velî
Halvetinde bûriyâsından gelir bû-yi riyâ (Hayâlî/95)*

Kalp, nefsin övülme ve yerilmesini ayırt etmez ve Allah'tan gayrı şeylerden (masiva) temizlenirse riyadan kurtulunabilir.²⁵ Nâbî, riya çirkefinden kalbi arındırmanın gönül ehli kimselerle meykedede tertemiz bade içmekle mümkün olabileceğini ifade eder. Nâbî'ye göre, dergâhta bir müşid-i kâmilin eline el vermek ve onun vesilesiyle Allah aşkına ulaşmakla, bu hastalığın tedavisi hasıl olacaktır:

*Ehl-i dillerle içüp meykedede bâde-i nâb
Gelünüz çirk-i riyâdan dilimiz pâk idelüm (Nâbî/847)*

Nedîm'in aşağıda belirtmiş olduğu gibi riyadan azade olanlar ancak varlığın özünü kavramış olan tevhit ehli kimselerdir. Muvahhitlerin gönlü ve canı riyadan müberradır:

*Çerâğ-ı kurb-ı akdes şem'-i fânûs-ı hayâl olmaz
Müberrâdur riyâdan ehl-i tevhitin dil ü cânı (Nedîm/118)*

²⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/261. Muhasibî, Riâye'nin geniş bir kısmını riyaya ayırmıştır. Bu cihetle riyanın ne olduğunu, riyanın ortaya çıkışını, riyaya götüren sebepleri, riyanın ortaya çıkardığı kötü ahlakı, riyanın çeşitleri, riyadan kurtuluşun nasıl olacağını derinlemesine ve in ince ayrıntısına varıncaya kadar ele almış ve açıklamıştır. Muhasibî, *Riâye*, 289-402.

Riya hakkında şairlerin umumi kanaatleri şöyledir: “*Riya ehline çok itiraz etmek de (bir nevi) riyadandır (Fuzûlî/212). Hâkim odur ki işleminde ve hareketlerinde riya bulunmasın (Fuzûlî/75). Aşk, gönlümü riya erbabından soğutmuştur (Fuzûlî/334). Bu riya halkın başma ne beladır böyle? Müptelasını her iki âlemde de safadan mahrum bırakır (Nâbî/850). Riya ve zerk, aşkta yapılmaması gereken en büyük hatalardır (Şeyhî/188). Ey riyalı ameli faydalı bilen kaba dindar kişi, imana ziyan getiren bu kötü filini bir an evvel terk et (Şeyhî/215). Mecazi aşk (bile) salık için zerk ve riyadan daha yeğdir (Nesîmî/521). Birileri ariflerin ortasında sufilik satmasın; bu aşk ve ihlâsa riya bulaştırmasın (Yûnus/81). Biz bu yola riya ile girmedik; melamet elbisesini bizimle giyen gelsin (Yûnus/260). Ya Rab, amellerime riya bulaştırma, füllerimi hüsrân ve heba eyleme (Şâdî/9). Ey Şeyhî, riya ve zerk amel defterini ateşlere yakmıştır (Şeyhî/198). İstersen Dâvûd Peygamber diliyle Zebur oku, riya erbabının kulakları bunu işitmez (Nâilî/271). Riya çirki elbisenin ucunu (dahi) kirletmesin. Meye (Hak aşkına) bulanmış dilenci hırkası gibi tertemiz ol (Nâilî/316). Ben zerk ü salus u riya alayışından arınmışım (Gâlib/200). Biz tecridi terk ederek kabayı terk etmişiz. Hakk’ın kuluyuz, riyadan geçmişiz (Usûlî/144).”*

13. Şehvet

Şehvet kısaca süfli arzu, karşı cinse duyulan bastırılmaz istek anlamına gelse de genel olarak nefsin hoşlandığı her şey şehvetin kapsamına dahil edilebilir. Nâilî’nin aşağıdaki beyti, bu bağlamda olup şehvet mevzuundadır. Beyitten de anlaşılacağı üzere Nâilî’nin, şehveti ‘karşı cinse duyulan şiddetli arzu, cinsel istek’ olarak değil de daha umumi manasını göz önünde bulundurarak ‘bir şeye karşı duyulan aşırı ve şiddetli istek’ şeklinde tasavvur ettiği görülmektedir:

*Girsen de cennete yine şehvet zebûnısın
Dil-dâde-i tenaüm-ı bâg-ı naîm isen* (Nâilî/248)

Usûlî, aşağıdaki beytinin ilk mısraında akıllı olanın, akli başında olmayacak kadar sarhoş kimseye sınırlarını açmamasını salık verir. İkinci mısraında ise şehvetine düşkün kimselere yakın olmamayı ihtar eder.

Dikkat edilecek olursa mest, şehvetperestten daha az zararlı görülmektedir. Nitekim birine sır vermeme, diğerine ise hiç yaklaşmama tavsiye edilmiştir:

*Deme usluysan râzını meste
Yakın olma sakın şehvet-pereste* (Usûlî/39)

Şeyhî, tasavvuf yoluna adım atmış olan mürit ve talibin süfli arzulara boyun eğmemesi ve yalan söylememesi gerektiğini belirtir. Her kim sevgilinin rızasını talep ederek yola koyulmuşsa, o kimse kendi muradını göz önünde bulundurmayıp sadece yârinin (Hakk'ın) rızasını elde etmenin gayreti içinde olmalıdır:

*Şehvest-perest kâzib olmaz mürîd ü tâlib
Anmaz murâdın ol kim yârim rızâsın ister* (Şeyhî/113)

14. Şikâyet

Şikâyet sızlanma, yakınma, içini dökme anlamlarına gelir. Şeyhülislâm Yahyâ, âşıkların dünyada rahat etmediklerini, yaralı âşğın en küçük bir iniltisinin dahi sızlanma ve hoşnutsuzluk belirtisi olabileceği endişesiyle sükûtu tercih edişini ikinci mısraı berceste mısra hâline gelmiş olan aşğıdaki beytinde dile getirir:

*Cihânda âşık-ı mehcûra sanma râhat olur
Neler çeker bu gönül söylesem şikâyet olur* (Yahyâ/55)

Şikâyet kula yapılmaz, Hz. Ya'kûb'un yaptığı gibi yine belayı, dert ve elemi veren Allah'a yapılır.²⁶ Bu manada şikâyet, bir nevi kulun içini Allah'a dökmesi olmaktadır.²⁷ Bu bağlamda Nâilî, kulların şikâyete tevesül ettiği nispette rıza makamından uzaklaşacağını ifade eder:

*Ne denlü râh-neverd-i şikâyet olsa ibâd
Makâm-ı kurb-ı rızâdan olur o denlü baîd* (Nâilî/44)

²⁶ "Yakub: 'Ben tasa ve üzüntümü ancak Allah'a arz ederim. Ben, Allah tarafından sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim.'" dedi." Bk. Yûsuf 12/86.

²⁷ Cebecioğlu, "Şikâyet", 464.

Nâbî de, nakıştan şikâyet nakkaştan şikâyet olarak addolunacağından hiçbir yaratılmıştan şikâyet etmemeyi tavsiye eder:

*Bir âferîdeden itme leb-i şikâyeti bâz
Ki nakşdan gile nakkâşdan şikâyetdür (Nâbî/524)*

15. Şöhret

Ün, nam manasına gelen şöhret öne çıkma tutkusu, makam sevgisi ve baş olma hırsı olarak tezahür eder. Şöhret, hiçbir zaman ve hiçbir surette hoş karşılanmamış, bilakis afet olarak görülmüştür. O derece ki, bir kimsenin ibadet ve taatlarıyla tanınıp parmakla gösterilen bir kişi olması kibir ve gururuna yol açacağı endişesiyle o kimse tehlikenin eşliğinde adedilmiştir.²⁸ Nâbî, şöhretin gösteriş manasına dikkat çekmiş ve aslında cimri olup da sırf desinler diye infak edenlerin maksadının gösteriş olduğunu; böyle kimselerin cimriliklerinin günahı yanında bir de gösteriş yapma günahını işlemiş olacaklarını vurgulamıştır:

*İmsak-ı bârı ehline bir kat günâh olur
Şöhret olursa maksadı ihsân idenlerün (Nâbî/784)*

Sosyal tenkit içerikli bir gazelinde Nâbî, insanların gösteriş, şeref ve şevket derdinde olmasa, malı kendisi için dahi harcamayacak kadar cimri olduğunu ifade etmiştir (Nâbî/1029-3). Yani yapılan bu kısmî cömertliğe de şöhret illeti karışmıştır. Aynı gazelin aşağı dercettiğimiz beytinde ise hedefinde şöhret elde etme arzusu olmasa dünyada hiçbir kimseden bir iyiliğin zuhur etmeyeceğini iddia ederek şöhret afetinin yaşadığı asırda ne denli ileri boyutlara ulaştığını gözler önüne sermiştir:

*İtmez zuhûr asrda bir kimseden kerem
Zımında kasd-ı dâiye-i şöhret olmasa (Nâbî/1029-6)*

Nesîmî, her ne kadar yerde ve gökte şöhret bulmuşsa da şöhretin afet olduğunun farkındadır ve âlemin şöhretinden bıkmış usanmış bir hâledir (Nesîmî/495). Usûlî de şöhretin afet olduğunu ifade ederek (geçici)

²⁸ Uludağ, “Şöhret”, 336-337.

nam u nişan için gönlü bela oklarına hedef tahtası hâline getirmeye değmeyeceğini dile getirir:

*Bilirsin şöhret âfetdir dil ü cânı hedef kılma
Belâlar tîrine karşı bu bir nâm u nişân için* (Usûlî/199)

Fuzîlî dünya mülküne itibar edilmemesi gerektiğini belirterek şöhretin itibarının terk edilmesi gerektiğini söyler (Fuzûlî/174-5). Süleymân Şâdî, bir beytinde kendisini nam ve şanı terk etmiş bir derviş kisvesine büründürerek ezelde yârin aşkıyla rüsva olanların şan ve şöhrete aldırış etmeyeceklerini (Şâdî/44-3) belirtir. Devamındaki beyitte de didar devletini bulanların Dârâ'nın saltanatına bakmayacağını, yârin kapısında kul olanların paye ve unvana meyletmeyeceklerini sözlerine ekler (Şâdî/44-4).

16. Tezvir, Kovculuk, Gammazlık

Tezvir yalan söyleme, arabozculuk, iki kişi arasında laf taşıma, dedikoduculuk manalarına gelir. Divanlarda bu işi yapanlar tezvir ehli ve müzevvir olarak vasıflandırılır. Fehîm'in aşağı aldığımız beytinde müzevvir olarak tavsif edilen sufi, kalbini riya pasından arındırmadan Allah'ın vechinden dem vuran bir kişilik olarak karşımıza çıkar:

*Sâf eylemeden âyînesin jeng-i riyâdan
Sûfî-i müzevvir dem urur vech-i Hudâ'dan* (Fehîm/604)

Fehîm'de tezvirin faili olarak 'sufi tipi' tenkit edilirken Nâilî'nin aşağı aldığımız beytinde müzevvir olarak 'zahit tipi' eleştirilir. Omuzunda riya ve tezvir taşımasaydı tüm kusurlarına rağmen zahidin ağırlığına ve verdiği meşakkate katlanılabilirdi. 'Dûş' kelimesindeki mecaz-ı mürseli açacak olursak, bu beytinden yola çıkarak Nâilî'nin giyenlerde dini bir yaşantıya sahip imajı veren aba, hırka, kaba, suf gibi kıyafetlerin de amacı dışında kullanımına karşı çıktığı kanaatini elde edebiliriz:

*Zâhidün sıkletine rûh sıkılmazdı eger
Olmasa hırka-i tezvîr ü riyâ dûşında* (Nâilî/295)

Düşmandan dostuna söz taşıyan, düşmanın destekçisi konumundadır. Kavga iki kişi arasında yanıp sönmeye yüz tutmuş bir alevdir. Kovcu ise

ateşi söndürmemek için sürekli odun taşıyan kimse gibidir.²⁹ Laf taşıyan kimse, düşmanın dostu için attığı fakat dostuna isabet ettiremediği okları yerden alıp tekrar dostunun gövdesine saplayan kişi olmaktadır. O, bu şekilde yaparak dostunu, düşmanından daha çok yaralamakta, dostuna istemeden de olsa düşmanın veremediği zararı vermektedir.³⁰ Söz taşıma hakkında en fazla sözü söylemiş olan Yûnus Emre, Hakk'ın didarını bu dünyada görmemesini temenni ederek haşin olanı (dikçi), arkadan çekiştireni (kovcu) ve söz taşıyanı (gammaz) lanetlemiştir (Yûnus/310). Yine o, bu dünyada gammazlık edenin yarın (cehennemde) yerinin dar olacağını iddia etmiştir (Yûnus/88). Bir kişinin fena bir sözünü koşturup da bir başkasına yetiştirmek doğru değildir. Nitekim böyle yapan gammazların domuzdan beter olduğu ululardan işitilmiştir:

*Bir kişinin yatlu sözün varuban kimseye dime
Biz uludan işitmişüz hınzırdan girüdür gammâz (Yûnus/128)*

Şeyhülislâm Yahyâ, tarizli bir üslupla devlet büyüklerine yakın olmak isteyenine ya maskara yahut da gammaz olması gerektiğini dile getirerek döneminin sosyal bir problemini de ortaya koymuş olur:

*Bu cihânda âşinâ olmak dilersen beylere
Âşinâ ol evvelâ kapularında seglere
Ger sana izzet kıla dersen eger mîr u sipâh
Yâ ki dilin eyle gammâz ol yâ mashara (Yahyâ/276)*

17. Yalan

Yalan hakkında en müessir ifadeleri, yalanla ilgili çeşitli mülahazalarda bulunduğu “dürûğ” redifli yek-ahenk gazelinde (Gazel/378) çağının sosyal ve ahlaki yaşantısına ışık tutmuş bulunan Nâbî kullanmıştır: “Yalan, dünyaya öyle sirayet etti ki yalanın karanlığı aydınlığa üstün geldi. Alınır verilen selam yalancıktan oldu; yalan söz salah, sıdk ve sedadın yerini elinden aldı. Sadakat hakir kaldı, salah fakir düştü; yalanın ihtişamı dünyayı kapladı. Yalan o kadar şöhret buldu ki sıdkın suretine girerek namını unutturdu; artık doğruluk suretinde varlığını devam ettirmektedir

²⁹ Sa'dî-i Şîrâzî, *Bostan*, çev. Azmi Bilgin (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 245.

³⁰ Şîrâzî, *Bostan*, 185.

(Nâbî/742-743).” Tüm bu mülahazalarla birlikte bir başka beytinde Nâbî, her ne sebeple olursa olsun yalana tevessül etmeyeceğini ifade ederek yalan bilmediğini dile getirmiştir:

*Kurs-ı mihr ü mehini bezl itse
Râstdur bu sözüm yalân bilmem* (Nâbî/861)

Yûnus Emre, her ne sebeple olursa olsun yalan söylememeyi (Yûnus/88); irfan sahibi kimsenin sevdiği için cân verirken, yalancının malına dahi kıymayacak kadar fedakârlık edemeyeceğini (Yûnus/82) belirtir. Şeyh Gâlib dine yalan sığmayacağını dile getirir (Gâlib/356). Nesîmî bir tuyuğunda yalancının Hakk’ı bilemeyeceğini ve kurtuluşa eremeyeceğini ifade eder:

*Ol bilür Hakk’ı ki yalancı degül
Her ki yalan söyler ol nâcî degül
Hacca togrı varmayan hâcî degül
Toğrı söz toğrılara acı degül* (Nesîmî/835)

Sonuç

Divan şairleri cehalet, cimrilik, israf, dalalet, fesat, fitne, gıybet, gurur, ucb, kibir, enaniyet, hırs, kalp kırma, kıskançlık, haset, kin, makam sevgisi, dünya sevgisi, mal mülk sevgisi, riya, şehvet, şikâyet, şöhet, tezvir, kovculuk, yalan olmak üzere ahlak-ı zemimeye dair birçok kavramı şiirlerinde ele alarak insanları bu kötü huylara karşı sürekli uyarıp bu tür çirkin davranışlara temayül göstermemeleri hususunda onlara nasihat etmişlerdir.

Divanları tetkik edilen şairler arasında ahlak-ı zemimeye dair en fazla sözü siyasi ve ictimai olarak büyük bir krizin yaşanıp ahlakın zaafa uğradığı ve Müslümanların parça parça olduğu bir dönemde yaşamış olan 13. yüzyıl şairi Yûnus Emre ve Osmanlı Devleti’nin en buhranlı bir zaman diliminde ömür sürüp çağının sosyal meselelerine kayıtsız kalamayan 17. yüzyılın büyük şairi Nâbî’nin söylediği tespit edilmiştir. Şiirleriyle yaşadığı toplumun ahlakını müspet manada şekillendirmeye çalışan Nâbî’nin, şiirlerini ahlaki bir zemine oturtarak beyitlerinde toplumu ve fertleri felakete sürükleyen çirkin huylardan ve nefsin meylettirdiği gayr-ı ahlaki düşüncelerden kalbi tasfiye etmeyi öğütlediği müşahede edilmiştir. Döneminin ahlaki çöküntüsünden her fırsatta dert yanıp



ızdırabını kalemiyle tecessüm ettirmeye muvaffak olabilen Nâbî'nin nefsi kötü huylardan arındırarak ıslah etme, kalbi ahlak-ı mekârihten tasfiye ederek tenvir etme diye özetlenebilecek şiirlerinin epey yekûn teşkil etmesi onu bu hususta farklı kılmıştır.

Tam anlamıyla Divan şiirin bir temsilcisi olduğu söylenemese de divan sahibi olması dolayısıyla şiirleri incelemeye tabi tutulmuş olan Yûnus Emre, her fırsatta gönüller yapmaya geldiğini dile getirmiş, kalp kırmanın vebali üzerinde durarak kimseyi incitmemeyi ve kimseden incinmemeyi salık vermiştir. Yûnus, bir yandan Moğol saldırıları, diğer yandan Haçlı istilaları arasında tarihinin en kötü dönemlerinden birini yaşayan Anadolu halkına kardeşliği, birlik beraberliği, insan olmanın şerefini anlatırken esas düşman olarak nefsi işaret etmiş ve ondan sadır olan kötü fiillerin izale edilerek yerine güzel ahlakın ikame edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Kasidelerinin methiye kısımlarında memduhlarının adalet ve cömertliğine atıfta bulunmuş olan Ahmed Paşa'nın ise ahlak-ı zemimeye dair herhangi bir beyit terennüm etmediği tespit edilmiştir. Şairlerin en fazla üzerinde durduğu münkerat gurur, cehalet, cimrilik, riya, haset, makam sevgisi, dünya sevgisi ve gybet olmuştur.

Yûnus Emre'den Süleymân Şâdî'ye kadar incelemeye alınan şairler, tertip etmiş oldukları divanlarında iyiliği tavsiye ve kötülüğü men vazifesini bilinçli bir şekilde ifa etmiş, kaynakları arasında Kur'an ve sünnet gibi iki büyük ve mühim temel kaynağı barındıran Divan şiirinin, zemedilmiş ahlak hususunda oldukça parlak ve seçkin fikirler ihtiva ettiğini ortaya koymuşlardır. Ahlak-ı zemime hususunda kadim Türk şiirinin diğer temel kolları olan Âşık Tarzı Türk şiiri ve Tekke şiiri alanlarında ve Tanzimat sonrası teşekkül etmeye başlayan Modern Türk şiiri sahasında da yapılacak bütüncül çalışmalarla İslami Türk şiirinin mekârihü'l-ahlak hususundaki umumi kanaati husule gelebilecektir.

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, Metin. *Nef'i Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Akyüz, Kenan vd. *Fuzûlî Divanı*. Ankara: TTK Basımevi, 1958.
- Arslan, Mehmet. *Leylâ Hanım Divanı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Arslan, Mehmet. *Şeref Hanım Divanı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002.
- Ayan, Hüseyin. *Nesimî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. 2 Cilt. Ankara: TDK Yayınları, 2002.
- Ayverdi, İlhan. *Misallî Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Bilkan, Ali Fuat. *Nâbî Divânı*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötügen Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2007.
- Çağrıncı, Mustafa. "Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çağrıncı, Mustafa. "Edep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/412-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- el-Mekki, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb, Kalplerin Azığı*. 4 Cilt. çev. Yakup Çiçek - Dilâver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 5. Basım, 2014.
- el-Muhasibî, Hâris. *er-Riâye - Nefs Muhasebesinin Temelleri*. çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Ertem, Rekin. *Şeyhülislâm Yahyâ Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- es-Sülemî, Ebû Abdîrahmân. *Sülemî'nin Risaleleri - Tasavvufun Temel İlkeleri*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfûs*. haz. Abdullah Uçman. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2007.
- İmam Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2012.
- İpekten, Haluk. *Nâilî Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- İsen, Mustafa - Kurnaz, Cemâl. *Şeyhî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- İsen, Mustafa. *Usûlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Kalkışım, Muhsin. *Şeyh Gâlib Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1994.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 9. Basım, 2012.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi, Süflerin İnanç ve Ahlâkları*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Küçük, Sabahattin. *Bâkî Divânı. Tenkitli Basım*. Ankara: TDK Yayınları, 2015.
- Macit, Muhsin. *Nedîm Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî Tercümesi*. çev. Şefik Can. 6 Cilt. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 8. Basım, 2006.
- Necmeddîn-i Dâye. *Mirsâdü'l-ibâd - Tasavvuf Yolu*. çev. Halil Baltacı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Özmen, Mehmet. *Ahmed-i Dâ'î Divanı (I-II)*. Ankara: TDK Yayınları, 2001.

Murat VANLI

- Sa'dî-i Şîrâzî. *Bostan*. çev. Azmi Bilgin. İstanbul: Semerkand Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Serrâc Tûsî, Ebû Nasr. *el- Lüma', İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer. *Avârifü'l-maârif- Gerçek Tasavvuf*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 10. Basım, 2014.
- Şâdî, Karşî Süleyman. *Dîvan*. haz. Abdulkerim Abdulkadiroğlu - Ömer Demirbağ. Ankara: 1993.
- Tarlan, Ali Nihat. *Ahmet Paşa Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- Tarlan, Ali Nihat. *Hayâlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- Tarlan, Ali Nihat. *Necatî Beg Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- Tatcı, Mustafa. *Yûnus Emre Külliyyâtı*. 6 Cilt. İstanbul: H Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kbalcı Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Üzgör, Tahir. *Fehîm-i Kadîm - Hayatı, Sanatı, Divân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*. Ankara: AKM Yayınları, 1991.

KİTAP KRİTİĞİ

Book Review

Kitap Kritiği / Book Rewive



<https://doi.org/10.46231/sufiyye.1014999>

Gönderilme Tarihi: 26 Ekim 2021

Kabul Tarihi: 24 Aralık 2021

Sufiyye

Aralık 2021/Sayı: 11

December 2021/Issue: 11



Müesses-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran, 1386, 368 sayfa,
ISBN: 964-00-1068-5

Maârifî ve Nakd ve Tahlîl-i Şurûh-i Mesnevî: Şurûh-i Farsî ve Mevcûd der Îrân

*Introduction, Criticism And Analysis Of Mathnawi Commentaries:
Persian Commentaries And Those Found In Iran*

Arş. Gör. Dr.

Çetin KASKA



İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0002-1168-5522

cetinkaska@hotmail.com

Öz

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si muhtevası ve tesiri bakımından Türk ve dünya edebiyatında seçkin bir yere sahiptir. Hicri sekizinci yüzyıldan günümüze kadar *Mesnevî*'ye birçok şerh yazılmıştır. Bu şerhlerin yazımı Anadolu'da başlayıp İran, Hindistan, Avrupa, Suriye ve Mısır'a kadar uzanmıştır. *Mesnevî* şerhleri sayesinde Mevlânâ'nın düşüncesi birçok insana ulaşmıştır. *Mesnevî* Farsça yazıldığı için şerhlerin çoğu Farsça yazılmıştır. Hindistan ve Anadolu'da bazı şârihler de şerhlerini Farsça kaleme almıştır. Bu çalışmada Rızâ Şecerî'nin "Mesnevî Şerhlerinin Tanıtımı, Eleştirisi ve Tahlili: Farsça Şerhler ve İran'da Bulunanlar" adlı eseri ele alınacak ve bu eserde geçen Farsça *Mesnevî* şerhleri hakkında kısaca bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, Şerh, Farsça, Rızâ Şecerî.

Abstract

Mathnawî of Mawlânâ has an outstanding place in both Turkish and world literatures in terms of its content and influence. Many commentaries have been written for Mathnawî from the eighth century to the present day. The writing of these commentaries started in Anatolia and extended to Iran, India, Europe, Syria, and Egypt. Thanks to Mathnawî commentaries, thoughts and ideas of Mawlânâ have reached many people. Since Mathnawî was written in Persian, most of the commentaries were written in Persian. Some commentators in India and Anatolia also wrote their comments in Persian. In this study, work of Rezâ Shecerî titled "Introduction, Criticism and Analysis of Mathnawî Commentaries: Persian Commentaries And Those Found In Iran" will be discussed and will be given brief information about Persian Mathnawî commentaries in this work.

Keywords: Mawlana, Mathnawî, Commentary, Persian, Rezâ Shecerî

Hicri sekizinci yüzyıldan günümüze kadar Mevlânâ *Mesnevî*'sine birçok şerh yazılmıştır. *Mesnevî* Farsça yazıldığı için şerhlerin çoğu Farsça yazılmıştır. Rızâ Şecerî kaleme aldığı “*Mesnevî Şerhlerinin Tanıtımı, Eleştirisi ve Tahlîli: Farsça Şerhler ve İran’da Bulunanlar*” adlı eserinde Türkiye, İran ve Hindistan’da yazılan altmıştan fazla Farsça *Mesnevî* şerhi hakkında detaylı bilgi vermiştir. Bu şerhlerin bazıları *Mesnevî*’nin bütün beyitlerine, bazıları ilk 18 beyite, bazıları da muhtelif defter ve hikâyelere yazılmıştır. Şecerî tarafından 1379 yılında Terbîyet Muderris Üniversitesi’nde sunulan doktora tezinin kitaplaşmış hali olan bu eser içindekiler, önsöz, giriş, sonuç, bibliyografya ile birlikte iki ana bölümden oluşmaktadır. Eserin ilk bölümünde Şecerî ilk *Mesnevî* şerhinden başlayıp Abdülhüseyin Zerrînkûb’un *Mesnevî* şerhine kadarki şerhlere değinmiştir. İkinci bölümdeyse ilk bölümde zikredilen bazı şerhler daha detaylı ele alınmış ve bunların tenkit ve tahlili yapılmıştır. Halen Kâşân Üniversitesi Fars dili ve edebiyatı bölümünde görev yapan Şecerî, *Mesnevî* üzerine çok sayıda makale yazmıştır. Şecerî eserinin ilk bölümünde (26-30) ilk Farsça *Mesnevî* şerhinin hicri sekizinci yüzyılda Ahmed-i Rûmî tarafından yazıldığını ifade etmiştir. Daha sonra bazı muhakkiklere göre *Mesnevî*’nin ilk şârihinin Mevlânâ’nın kendisi olduğunu, hatta Mevlânâ’nın talebelerine ders sırasında *Mesnevî*’nin zor beyitlerini açıkladığını, *Fîhi Mâ Fîh*, *Gazelîyyât-i Şems* ve diğer eserlerini *Mesnevî*’nin anlaşılması için kaleme aldığını zikretmiştir. Şecerî, Mevlânâ’dan sonra *Mesnevî*’yi şerh eden kişinin Sultan Veled olduğunu söylemiştir (26-34).

Müellif, İran’da Mevlânâ ve şiirlerine özellikle hicri dokuzuncu yüzyılda ilgi gösterildiğini, bu yüzyılda *Mesnevî*’ye yazılan *Künûzü’l-hakâ’ik* ile *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr* gibi şerhlerin Kemâleddîn-i Hârizmî tarafından kaleme alındığını belirtmiştir. Bu şerhlerden ilki manzum, ikincisi mensur olarak yazılmıştır. Şecerî, Kemâleddîn’den sonra hicri dokuzuncu yüzyılda Şâh Dâî, Ya’kûb-i Çerhî, Abdurrahman-i Câmî, Esîr-i Lâhîcî, Mussanifek ve Vâiz-i Kâşîfî gibi kişilerin *Mesnevî*’ye Farsça şerhler yazdıklarını söylemiştir. Şecerî eserinin ilk bölümünde İran, Türkiye ve Hindistan’da yazılan *Mesnevî* şerhlerine kısaca değinmiştir (31-35, 35-37, 84-86, 88, 106-108).

Müellif ilk bölümde hicri dokuzuncu yüzyıldan hicri on üçüncü yüzyıla kadar siyasî tutuculuk, Safevî hükümetinin Şîliği desteklemesi, muhaliflere güçlük çıkarması, tasavvuf ehli sünûnlere eziyet etmesi gibi

sebeplerden dolayı İran'da çok az *Mesnevî* şerhi yazıldığını söylemiştir. Şecerî bu dönemde Çiştîyye, Nakşibendiyye ve Kâdiriyye fırkalarına bağlı mutasavvıfların İran'ı terk edip Hindistan, Sind ve Afganistan'a gittiklerini ve *Mesnevî*'ye o topraklarda önemli şerhler yazdıklarını ifade etmiştir (30-41). Eserde baskıya rağmen Safevî döneminde Mollâ Muhammed Sâlih-i Kazvînî, Kutbeddin Muhammed Lâhîcî-i Eşkûrî, Hac Molla Muhammed Ali Nûrî, Mîrzâ Hasan b. Muhammed Sâdik Hân, Hâc Mollâ Hâdî-i Sebzevârî gibi kimselerin *Mesnevî*'ye birer şerh yazdıkları belirtilmiştir. Safevîlerden sonra Bediüzzamân Fîrûzânfer, Muhammed Takî Ca'ferî, Celâleddîn-i Humâî, Muhammed İsti'lâmî ve Abdülhüseyin Zerrînkûb gibi kimselerin de *Mesnevî*'ye önemli şerhler kaleme aldıkları beyan edilmiştir (30-41).

Şecerî'nin eserinden hareketle (41-81) Farsça yazılan *Mesnevî* şerhlerinin bazısı manzum bazısı da mensur olarak yazılmıştır. İlk *Mesnevî* manzum şerhi Kemâleddîn-i Hârizmî'ye ait olan *Kunûzü'l-hakâik*'tir. Abdurrahman-i Câmî manzum şerh yazar ikinci kişidir. Üçüncü kişi ise 600 beyitten oluşan *Gülşen-i Tevhîd*'i yazan Şâhidî'dir. İlk mensur *Mesnevî* şerhi Ahmed-i Rûmî'ye ait olan *Dekâ'iku'l-hakâik*'tir. İkincisi ise Kemâleddîn-i Hârizmî'nin kaleme aldığı *Cevâhirü'l-Esrâr*'dır. Daha sonra Şâh Dâî, Sürûrî ve daha birçok kimse *Mesnevî*'ye mensur şerhler yazmıştır. *Mesnevî*'nin kâmil şerhlerinde anlaşılması zor beyitler açıklanmış ve anlaşılması kolay beyitler mensur olarak izah edilmiştir. Kâmil şerhler muhtasar şerhlere göre daha azdır. Müellife göre bazı şârihler *Mesnevî*'nin anlaşılması zor kelâmî, felsefî, irfânî, fikhî ve Arabî rumuzlar içeren sorunlu beyitlerini şerh etmişlerdir. Bu doğrultuda bazıları zevklerine, maksatlarına, muhataplarının seviyesine göre seçkiler oluşturup onları şerh etmiş, bazıları geçmişten günümüze kadar birçok muhatapı etkileyen hikâyeleri şerh etmiş, bazıları güçleri yetmediği için sadece birkaç defteri şerh etmiş, bazıları da *Mesnevî*'nin altı defterinin hülâsası olan, Mevlânâ'nın yazıp Hüsâmeddin Çelebi'ye verdiği dîbâcede yer alan on sekiz beyti şerh etmiştir (41-81). Şecerî eserinde bulduğu altmış dört Farsça *Mesnevî* şerhi hakkında önemli bilgiler vermiştir (82-115, 119-354). Aşağıda bu Farsça *Mesnevî* şerhleri ve nitelikleri kısaca ifade edilmiştir:

1-Dekâ'iku'l-hakâik: Ahmed-i Rûmî'ye ait olan bu eser Mevlânâ'nın vefatından kırk sekiz yıl sonra kaleme alınmıştır. 720'de yazılan bu eser *Mesnevî*'ye yazılan en eski şerhtir.

2- Künûzü'l-hakâ'ik fî rumûzi'd-dekâyık: Kemâleddin-i Hârizmî'ye ait olan bu eser *Mesnevî*'ye yazılan ilk manzum şerhtir. Kemâleddin, *Mesnevî*'nin ilk üç defterinin şerhinden oluşan *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr* adlı mensur bir şerh daha yazmıştır.

3-Risâle-i Neynâme: Mevlânâ Ya'kûb-i Çerhî'ye ait olan bu eser *Mesnevî*'nin dibâcesindeki ilk on sekiz beyit ile bazı kıssaların şerhinden oluşmaktadır.

4-Risâle-i Neynâme: Abdurrahman-i Câmî'ye ait olan bu eserde *Mesnevî*'nin dibâcesindeki iki beyit manzum-mensur olarak şerh edilmiştir.

5-Şerh-i Mesnevî-i Musannifek: Musannifek'e ait olan bu eserde *Mesnevî*'nin ilk yedi beyti ayrıntılı bir şekilde dokuz ana başlık adı altında şerh edilmiştir.

6-Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî: Bu şerh Şâh Dâî-i Şîrâzî'ye ait olup, hicri dokuzuncu yüzyılda yazılmış ve *Mesnevî*'deki vahdet-i vücûd hakkındaki beyitlerin şerhinden oluşmaktadır.

7-Şerh-i Ebyât ez Mesnevî: Şemseddin Muhammed Esîr-i Lâhîcî'ye ait olan bu eser *Mesnevî*'nin şu iki beytinin şerhinden oluşmaktadır:

چون بی رنگی اسپر رنگ شد* موسی ای با موسی ای در جنگ شد
چون به بی رنگی رسی کان داشتی* موسی وفرعون دارنداشتی

8-Kâşifü'l-Esrâr ve Matla'u'l-Envâr: Hasan-i Zarîfî'ye ait olan bu şerh, *Mesnevî*'nin 143 beytinin şerhinden oluşmaktadır.

9-Lübb-i Lübbâ-i Ma'nevî: Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'ye ait olan bu eser *Mesnevî*'den alınmış seçme beyitlerden oluşmaktadır.

10-Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî: Vâiz-i Buhârâî'ye ait olan bu şerh sadece *Mesnevî*'nin ilk defterinden oluşmaktadır. Müellif eseri Şâh Dâî'den etkilenerek yazmıştır.

12-Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî: İdrîs-i Bitlisî'ye ait olan bu *Mesnevî* şerhi Sultan Süleyman adına yazılmıştır.

13-Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî: Sâbûnî adıyla meşhur olan Abdülvehhâb b. Celâleddîn-i Hemedânî'ye ait olan bu eser, *Mesnevî*'nin sadece ilk on sekiz beytinin şerhinden oluşmaktadır.

14-Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî: Bu *Mesnevî* şerhi hicri on birinci yüzyılda Hindistan'da yaşayan Mîr Muhammed Nûrullâh-i Ahrârî'ye aittir. Şârîh gençliğinde *Mesnevî* okumuş ve öğrendiklerini kaleme almıştır. Bu şerh gençliğinde aldığı notların bir araya getirilmesiyle oluşmuştur.

15-Fethu'l-Mesnevî: Bu *Mesnevî* şerhini Şâh Feth Muhammed b. İsa Cendâllâh-i Burhânîpûr yazmıştır. Müellif eserinin adını ismine binaen *Fethu'l-Mesnevî* koymuştur.

16-Şerh-i Beytî ez Mesnevî: Bu şerhi Mîrdâmâd'ın talebesi Kutbeddîn Muhammed b. Şeyh Ali Şerîf Lâhîcî-i Eşkûrî yazmıştır. Eser *Mesnevî*'nin aşağıdaki beytinin şerhinden oluşmaktadır:

هر که بالا تر رود ابله تر است* استخوان او بتر خواهد شکست

17-Şerh-i Mesnevî: Ebû'l-Me'âlî-i Lâhorî'ye ait olan bu şerhte *Mesnevî*'nin bazı anlaşılması zor beyitleri şerh edilmiştir. Şârih eserini 1058'de yazmıştır.

18-Şerh-i Beytî ez Mesnevî: Bu *Mesnevî* şerhi Alî b. Şeyh Fazlullâh-i Gîlânî'ye ait olup, aşağıdaki beytin şerhinden oluşmaktadır:

کورکورانه مرو در کربلا* تا نیفتی چون حسین اندر بلا

19-Şerh-i Mesnevî: Bu *Mesnevî* şerhini Mîrzâ Hasan b. Muhammed Sâdik Hân yazmıştır. Eser hicri on birinci yüzyılda I. Şâh Abbâs döneminde kaleme alınmıştır.

20-Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî: Bu *Mesnevî* şerhini Şâh Fakîrullâh b. Abdurrahman Şikârpûr-i Sindî yazmıştır. Şârih bu eseri hicri on ikinci yüzyılda kaleme almıştır.

21-Esrâr-i Mesnevî ve Envâr-i Ma'nevî: Bu *Mesnevî* şerhi Abdullâh Hîşegî-i Kasûrî'ye aittir. Eser *Esrâr-nâme* adıyla da yâd edilmiştir. Eser muhtemelen 1096-1105 tarihleri arasında yazılmıştır.

22-Hall-i Mesnevî: Bu *Mesnevî* şerhi Sâbit adıyla tanınan Muhammed Efdal-i İlahâbâdî'ye aittir. Sâbit bu şerhi 1104'te yazmıştır. Sâbit'in şerhi aşağıdaki beyitle başlamaktadır:

خدا را شکر کز لطف قوی* داد تو فایم به حل مثنوی

23-Mugnâ: Muhammed Âbid bu *Mesnevî* şerhini 1100'de yazmaya başlamış, *Letâifü'l-Ma'nevî* ve *Cevâhirü'l-esrâr* adlı şerhlerden istifade etmiştir.

24-Şerh-i Mesnevî: Şükrüllâh Hân Hânsâr'a ait olan bu şerh, *Mesnevî*'nin bazı anlaşılması zor beyitlerinin şerhinden oluşmaktadır. Eser Âkıl Hân-i Râzî'nin isteği üzerine yazılmıştır.

25-Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî: Abdullâh-i Mültânî'ye ait olan bu *Mesnevî* şerhi Muhammed Şâh zamanında 1138'de yazılmıştır.

26-Hayâtü'l-Meânî: Mollâ Ceyûn-i Seyâlkûtî'ye ait olan bu *Mesnevî* şerhi Evrengzîb zamanında manzum olarak yazılmıştır.

27-Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî: Bu *Mesnevî* şerhi Şâh Behlûl-i Buhârî'ye aittir. Behlûl, Hindistan yarımadası yazar ve şârihlerindendir.

28-Murâdü'l-Mesnevî: Alî b. Abdülazîz-i Buhârî'ye ait olan bu eser, *Mesnevî*'nin dördüncü defterinin şerhinden oluşmaktadır.

29-Hall-i Mesnevî-i Ma'nevî: İmâm Abdülazîz Mollâ Hudâdâd'a ait olan bu şerh *Mesnevî*'nin bazı anlaşılması zor beyitlerinin şerhinden oluşmaktadır.

30-Mahzenü'l-Esrâr: Abdülganî b. İsmail-i Nâblisî'ye ait olan bu şerh *Mesnevî*'nin dibâcesinde yer alan on sekiz beytin şerhinden oluşmaktadır.

31-Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî: Bu eser Dervîş adıyla meşhur olan Muhammed Zâhid'e ait olup *Mesnevî*'nin ikinci ve üçüncü defterlerinin şerhinden oluşmaktadır.

32-Metn ve Şerh-i Mesnevî: Hâcî İmâdüllâh Muhâcir-i Mekkî'ye ait olan bu *Mesnevî* şerhi mufassal bir haşiyedir.

33-Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî: Hâmid b. Mollâ Alî-i Bisârânî'ye ait olan bu eser *Mesnevî*'nin ilk beş defterinin şerhinden oluşmaktadır.

34-Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî: Mollâ Muhammed Alî-i Nûrî'ye ait olan bu eser *Mesnevî*'deki 125 beyite karşılık olarak söylenen 725 beyitten oluşmaktadır.

35-Def-i Şubehât: Diyâram'a ait olan bu şerhte bazı şahısların *Mesnevî* hakkındaki şüpheleri izale edilmiştir.

36-Şerh-i Mesnevî: Vekâr adındaki bir şârihe ait olan bu eser, *Mesnevî*'nin altı defterine yazılan üç ciltlik bir şerhtir.

37-Şerh-i Beytîn-i Mesnevî: Dervîş Muhammed Kâdrî'ye ait olan bu eser *Mesnevî*'nin başında yer alan iki beytin şerhinden oluşmaktadır.

38- Kitâbü'l-Ma'ârif fî Şerhi Mesnevî-i Şerîf: Abdurrahman Hâlis Tâlebânî'ye ait olan bu eser *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinin manzum tercümesinden oluşmaktadır.

39-Miftâhü'l-Meânî: Abdülmiftâh Hüseyin Asgarî'ya ait olan bu şerh *Mesnevî*'ye yazılan bir haşiyedir.

40-Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî: Serdâr Mihrdil Hân'a ait bu eser, *Mesnevî*'nin ilk defterinin bir bölümüne yazılan manzum bir şerhtir.

41-Şerh-i Beytî ez Mesnevî: Seyyid Sadrüddîn Kâşifî-i Dozfûlî'ye ait olan bu eser, aşağıdaki *Mesnevî* beytinin şerhinden oluşmaktadır:

چونکہ بی رنگی اسیر رنگ شد* موسی در جنگ شد

42-Metn ve Şerh-i Müşkilât-i Mesnevî: Muhammed Ramazânî'ye ait olan bu eser *Mesnevî*'nin bazı anlaşılması zor beyitlerinin şerhinden oluşmaktadır.

43-Rah Âverd-i Mesnevî: Hâc Mîrzâ Muhsin İmâd-i Erdebîlî'ye ait olan bu eser, *Mesnevî*'nin altı defterindeki anlaşılması zor beyitlerin şerhinden oluşmaktadır.

44-Tefsîr-i Mesnevî-i Mevlevî: Celâleddîn-i Humâî'ye ait olan bu eser, *Mesnevî*'nin altıncı defterinde yer alan bir hikâyenin tahlil ve şerhinden ibarettir.

45-Şerh-i Mesnevî-i Şerîf: Bediüzzamân Fîrûzânfer'e ait olan bu eser, *Mesnevî*'nin ilk üç defterindeki bazı beyitlerin şerhinden oluşmaktadır. Bediüzzamân'ın *Mesnevî*'nin ilk iki defterinde yer alan 2108 beytinin şerhinden oluşan *Hülâse-i Mesnevî* adında bir *Mesnevî* şerhi daha vardır.

46-Tefsîr-i Mesnevî-i Mevlevî: Çevâd Selmâsîzâde'ye ait olan bu *Mesnevî* şerhi Nicholson tarafından yapılan şerhin tercümesidir.

47-Nesr ve Şerh-i Mesnevî: Musâ Nesrî'ye ait olan bu *Mesnevî* şerhi beyitlerin mensur basit ve sade yazılmasından oluşmaktadır.

48-Şerh-i Mesnevî: Velî Muhammed Nezîr'e ait olan bu *Mesnevî* şerhi altı ciltten oluşmaktadır.

49-Tefsîr-i Ma'nevî ber Dîbâce-i Mesnevî ba Deh Gazel ez Dîvân-i Şems: Hüseyin Kâzımzâde-i İrânşehrâ'ya ait olan bu *Mesnevî* şerhi 1334'te Tahran'da neşredilmiştir.

50-Meşkûtü'l-Hâcât: Kandahârî'ye ait olan bu eser, *Mesnevî*'deki münacatların seçkisi ile şerhinden oluşmaktadır.

51-Beşinev Ez Ney: Ahmed İktidârî tarafından yazılan bu eser, *Mesnevî*'deki hikâyelerin şerhinden oluşmaktadır.

52-Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî: Muslihuddin Mustafa Sürûrî'ye ait olan bu mensur eser Anadolu'da *Mesnevî*'ye yazılan ilk tam şerhtir.

53-Gülşen-i Tevhîd: İbrâhim Şâhidî'ye ait olan ve 3000 beyitten oluşan bu eser *Mesnevî*'deki bazı beyitlerin şerhinden oluşmaktadır.

54-Cezire-i Mesnevî: Yusuf Sineçâk'a ait olan bu şerh, Mevlânâ, *Mesnevî*'sinin altı defterinden seçilip bir araya getirilen 366 beyitten oluşmaktadır.

55-Şerh-i Mesnevî: Muhammed İsti'lâmî'ye ait olan bu şerh, *Mesnevî*'nin altı defterinin şerhinden oluşmaktadır.

56-Künûzü'l-İrfân ve Rumûzu'l-Îkân: Muhammed Sâlih Rûganî-i Kazvînî'ye ait olan bu eser, *Mesnevî*'nin dördüncü defterinde bulunan bazı anlaşılması zor beyitlerin şerhinden oluşmaktadır.

57-Mükâşâfât-i Rezevî: Muhammed Rızâ-i Mültânî'ye ait olan bu eserde *Mesnevî*'nin anlaşılması zor beyitleri şerh edilmiştir.

58-Letâifü'l-Ma'nevî fi Hakâikü'l-Mesnevî: Abdülatîf Abbâsî-i Gucerâtî'ye ait olan bu eser *Mesnevî*'deki zor beyitlerin şerhinden oluşmaktadır.

59-Esrârü'l-Guyûb: Hâce Eyûb-i Pârsâ'ya ait olan bu eser *Mesnevî*'nin bütün anlaşılması zor beyitlerinin şerhinden oluşmaktadır.

60-Mahzenü'l-Esrâr: Velî Muhammed-i Ekberâbâdî'ye ait olan bu eser *Mesnevî*'nin altı defterindeki anlaşılması zor beyitlerin şerhinden oluşmaktadır.

61-Fütûhât-i Ma'nevî: Nizâmüddîn Muhammed-i Selhâlevî'ye ait olan bu eser *Mesnevî*'deki bazı beyitlerin şerhinden oluşmaktadır.

62-Şerh-i Esrâr: Mollâ Hâdî-i Sebzevârî'ye ait olan bu eser *Mesnevî*'deki bazı zor beyitlerin şerhinden oluşmaktadır.

63-Tefsîr ve Nakd ve Tahlil-i Mesnevî: Allâme Muhammed Takî Ca'ferî'ye ait olan bu eser *Mesnevî*'nin bütün beyitlerinden oluşan küllî bir şerhtir.

64-Sırr-i Ney: Abdülhüseyin Zerrinkûb'a ait olan ve beş bölümden oluşan bu eser *Mesnevî*'deki bazı beyitlerin şerhinden oluşmaktadır.

Tezden üretildiği için daha çok akademik camiaya hitap eden Şecerî'nin bu eseri ilk defa çok sayıda *Mesnevî* şerhini ele aldığı için önem arz etmektedir. Ancak müellifin bu alanda kendisinden önce hazırlanan eserlerden umumiyetle faydalanmaması eserin değerini düşürmüştür. Sade, akıcı ve külfetsiz bir dille yazılan eserde tutarlılık bulunmaktadır. Bazı şerhler hakkında çok az bilgi verilmiş, bu da müellifin hedefini kısmen de olsa gerçekleştirmediğini göstermektedir. Eserin birinci bölümü güzel işlenmesine rağmen ikinci bölümündeki tenkit ve tahlil kısmı iyi işlenmemiş, bazı hususlar sürekli tekrar edilmiştir. Müellif İran'daki şerhler hakkında bilgi verirken kaynaklardan iyi istifade etmiş ancak Hindistan ve Türkiye'deki bazı şerhlerden bahsederken kaynaklardan yeterli oranda yararlanmamıştır. Bazı kelimelerin yazılışında birtakım hatalar göze çarpmaktadır. Bunların bir kısmı baskı hatalarından, bir kısmı da müellifin yanlış yazmasından kaynaklanmıştır. Eser bazı eksikliklere rağmen



Farsça *Mesnevî* şerhleri üzerine çalışan araştırmacılar için iyi bir kaynak mahiyetindedir. Eserin en önemli özelliği çok sayıda *Mesnevî* şerhi hakkında bilgi içermesidir. Bu açıdan *Mesnevî* ile ilgilenenlerin bu eseri mutlaka okumaları gerektiğini düşünüyorum.

Sonuç olarak tarih boyunca *Mesnevî'*ye Türkler, İranlılar ve Hintliler birçok Farsça şerh yazmıştır. İran'da Kemâleddîn-i Hârizmî, Vâiz-i Kâşifî, Abdurrahman-i Câmî; Anadolu'da Ahmed-i Rûmî, Sürûrî, Mussanifek, Hasan-i Zarîf, Şâhidî; Hindistan'da Velî Muhammed-i Ekberâbâdî, Hâce Eyûb Pârsâ ve Abdûlatîf Abbâs önemli Farsça şerhler kaleme almıştır. İlk Farsça *Mesnevî* şerhi Anadolu'da yazılmıştır ancak nakıs olmasına rağmen ilk düzenli Farsça şerh hicri dokuzuncu yüzyılda İran'da kaleme alınmıştır. Safevî döneminde ictimâî, siyasî ve dinî nedenlerden dolayı İran'da *Mesnevî* şerhi yazımı azalmış ve şârihler başka ülkelere özellikle de Hindistan'a göç etmiştir. Hindistan'da özellikle hicri on bir ile hicri on dördüncü yüzyılları arasında İran'dan gelen birçok şârih sayesinde *Mesnevî'*ye birçok Farsça şerh yazılmıştır. Anadolu'da özellikle hicri onuncu yüzyıldan itibaren ciddi manada *Mesnevî* şerhleri yazılmaya başlanmış, ilk kâmil ve derli toplu Farsça *Mesnevî* şerhi Sürûrî tarafından mensur olarak yazılmıştır. Manzum yazılmış *Mesnevî* şerhleri bulunmasına rağmen bu şerhlerden hiçbiri *Mesnevî'*nin bütün beyitlerini izah edecek türden değildir. *Mesnevî'*ye yazılan şerhlerin büyük çoğunluğu mensur yazılmıştır.

Kaynakça

Şecerî, Rızâ, *Maârifî ve Nakd ve Tahlîl-i Şurûh-i Mesnevî: Şurûh-i Farsî ve Mevcûd der Îrân*, Tahran: Müesses-i İntişârât-ı Emîr Kebir, 1386.

TOPLANTI NOTLARI

Meeting Notes

9-13 Ağustos 2021 tarihli Oylat Tasavvuf Toplantısı Notları

Arş. Gör.

Mevlüt Sami ERGÜL



Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0001-9706-151X

mevlut.ergul@hbv.edu.tr

Akademisyenlerin bir araya gelip içerisinde buldukları alanın sorunlarına ve çözümlerine dair toplantılar yapması ve tecrübe paylaşımı ilmî gelişim açısından önem arz etmektedir. Bizler de tasavvuf akademisyenleri olarak akademinin ve alanımızın güncel problemlerini masaya yatırmak ve çözüme ulaştırmak için Bursa’da toplandık. Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu hocamızın başkanlığında gerçekleştirilen etkinliğe Sivas Cumhuriyet Üniversitesi’nden Prof. Dr. Kadir Özköse, Akdeniz Üniversitesi’nden Prof. Dr. Ahmet Ögke, Ankara Üniversitesi’nden Prof. Dr. Mustafa Aşkar, Prof. Dr. Ahmet Cahit Haksever, Prof. Dr. Muhammed Mustafa Çakmaklıoğlu, Prof. Dr. Vahit Göktaş, Doç. Dr. Öncel Demirdaş, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yıldız, Arş. Gör. Harun Alkan, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi’nden Doç. Dr. Mahmud Esad Erkaya, Arş. Gör. Mevlüt Sami Ergül katıldı.

Toplantılar 9-13 Ağustos 2021 tarihlerinde Bursa’nın İnegöl İlçesinde bulunan Oylat Kaplıcaları’nda yapıldı. Bu süreç içerisinde civarda bulunan Geyikli Baba (Babasultan), Dr. Emin Acar, Eşrefoğlu Rumî, Davûd-i Kayseri gibi manevî büyüklerin türbelerine ziyaretler gerçekleştirildi. Toplantılar dâhilinde Prof. Dr. Kadir Özköse, Prof. Dr. Ahmet Ögke, Doç. Dr. Mahmud Esad Erkaya kendi belirledikleri konu başlıkları altında sunumlar gerçekleştirdiler. Bu sunumların özetlerine aşağıda yer verilmiştir.

Tasavvuf Disiplininin Özgün Yapısı

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE¹

Her İslâmî disiplinin yeri vazgeçilemez bir kıymete sahiptir ama tasavvuf disiplininin köprü olma gibi bir özgünlüğü bulunmaktadır. Tasavvuf anabilim dalında çalışanların salt bilimsel çalışmalar ortaya koymak değil tasavvuf disiplini ile aynileşmesi gerekmektedir. Söylem, mensubiyet ve kimlik olarak alanın seyrini içselleştirmesi gerekmektedir. Âriflerin dünyasına sirayet etmek gerekiyor. Zengin bir bilim dalı olmaya başladı. Öncelikle temel tespitim, bu disipline layık bir kimlik sergilemektir. Bir tasavvuf akademisyeni zühdü, verayı ve takva yolculuğunu anlatırken seküler bir mantaliteye bürünemez, madde dünyasındaki çıkar ilişkilerine kendini kurban edemez. Fakülte içerisindeki birtakım etiket kavgalarına veya kendi aralarındaki talihsiz tartışmalara ve anlaşmazlıklara koyulamaz.

Özgün çalışmaları ortaya koymayı şiar edinen tasavvuf akademisyenin tek düze değil çok yönlü çalışmalar gerçekleştirmesi gerekmektedir. Entelektüel üslupla halk dilini yerli yerince kullanması esastır. Tasavvuf araştırmacısının ileri düzeyde Kur'ân kültürüne sahip olması, kelâmî konulara aşına, itikadî meselelerde yetkin, hadis literatürüne hakim, fikhî donanıma sahip, felsefî birikime sahip, psikoloji ve sosyolojinin verilerinden yeterince faydalanan bir isim olmalıdır. Disiplinler arası işbirliği çalışmaları ile akademik tezlerimizle makalelerimizin derinlikli olması gerekmektedir.

Akademik çalışmaların titizlikle yürütülmesi gerektiği kadar, akademik hayatta idari işlerin, yönerge, yönetmelik ve kanunları yerli yerince öğrenmek de gerekmektedir. Akademik çalışmalara gölge düşürmemek kaydıyla idari çalışmalarda alınacak görevlerle kurumumuza katkı sağlamamız başarılı çalışma hayatımızın bir parçasıdır. Akademik çalışmalarda münazara, istişare, tetkik, tenkit, eleştiri ve sorgulama yöntemiyle ortaya konulan eserlerin alandan veya dışarıdan bir başkaları tarafından da okutulmasına özen göstermeliyiz. Odasına kapanmış dünyadan habersiz bir akademisyenin topluma vereceği bir katkı yoktur. Kabuğumuzu kırmamız, toplumda katalizör görevini görmemiz, sosyal ve aktif bir kimlik olmamız gerekmektedir.

¹ Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Tasavvuf anabilim dalı öğretim elemanları olarak fakültelerimizde ve üniversitelerimizde öncü rol oynamamız, akademik çalışmalarda katma değer sağlamamız, bilimsel projelerde rol alamamız gerekmektedir. BAP projelerinde, TÜBİTAK araştırmalarında, ERASMUS ve MEVLANA projelerinde yer almalıyız. Bireysel çalışmalar yanında ekip çalışmalarıyla ortak bilimsel çalışmalara koyulmalıyız.

Ortak çalışmalarla farklı deneyimleri bir araya getirip daha yetkin çalışmalar ortaya koymalıyız. Akademik hayata atılan arkadaşlarımızın kendine özel alan kütüphanesinin oldukça zengin ve donanımlı olması gerekmektedir. Yazma eserler, belgeler, devlet arşivleri, bilimsel çalışmalar, temel kaynaklar inceleme ve değerlendirmelerimizden geçmeli. Tasavvuf anabilim dalında tasavvuf tarihi, tasavvuf edebiyatı, tasavvuf literatürü, tasavvufî tecrübe, tasavvuf felsefesi, tarikatlar, dergâhlar, tasavvuf ıstılahları konularını bir bütün olarak değerlendirip alanı kuşatıcı çalışmalara koyulmalıyız.

Prof. Dr. Ahmet ÖGKE²

Genel olarak akademik câmiada görülen umûmî bir hastalık var: Akademisyen hocaların çoğu, sadece “akademik tatmin” peşinde. Yani “Benim hitap ettiğim kesim sadece bu Fakülte öğrencileridir ve akademik çevredir; ben bunun dışında hiçbir şeyle sorumlu değilim, ben vatandaşa vaaz edemem, halka yönelik sohbet edemem; başkalarına konferans vermekle, periyodik dersler okumakla yükümlü değilim. Dolayısıyla sadece Fakülte derslerimi veririm ve makalemi, kitabımı yazarım; onun dışında da bir şey yapmam” diyen bir zihniyet var, akademik câmiada.

Çeşitli kurum ve kuruluşlardan ve STK’lardan konuşmacı talep ediliyor akademisyenlerden; ama hocalar hiç orali olmuyorlar. Çoğu da korkuyor ve çekiniyor; orada kendi sakat görüşünü müslüman halka anlatınca çeşitli tepkiler almaktan. Müsteşriklerin, modernistlerin, postmodernistlerin ve tarihselcilerin fikirlerinin savunuculuğuna soyunan bazı akademisyenlerin sapkın görüşlerine müslüman halk karşı çıkıyor, tabii olarak. Açıkta Mu’tezile’yi savunan ve Müslüman halk ile arasında sağlıklı bir “din dili” inşa edemeyen akademisyenler tepki çekiyorlar doğal olarak.

² Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dekanı

Bunlara bakıyorsunuz, varsa yoksa “ben makale yazarım, kitap yazarım, akademik çalışma yaparım sadece” diyorlar. Esasında öğrenciyi de pek önemsemiyor bu tipler. Biraz Yüksek Lisans ve Doktora’ya önem veriyor kendi çapında. Bunlar, kendi kapalı dünyalarında akademik tatmin peşinde koşmak, ek ders ücreti peşinde mücadele vermek, para biriktirip iyi bir araba ve ev almakla maddî tatmini hedefliyorlar. En büyük ideal bu. İlimle gelen benlik duygusu, bu sonucu doğurmuş olabilir.

Akademisyenler arasındaki fikir ayrılıklarını, farklı görüşleri, en uç ve abuk sabuk görüşleri bile müspet değerlendirmek lâzım belki. Çünkü bu tür görüşleri savunanlar, gidip sınıflarda öğrencilere anlatıyorlar bunları; ondan sonra da öğrenci diğer hocalara işin doğrusunu soruyor, gerçeği öğrenmek için. Ne oluyor? Bu sefer diğer hocalar da o tür saçmalıklara cevap verecek donanımına sahip olma ihtiyacı hissediyorlar. Yani bir bakıma vücuttaki aşı görevi görüyor bu hocalar. Dolayısıyla diğer hocaları diri ve zinde tutuyorlar; onlar, diğerlerinin “ifadesi ve hızı” oluyorlar bir bakıma. Onlara o gibileri lâzım yani.

Tasavvuf akademisyenlerinin derslerde ve çeşitli konferanslar ve ders okumaları ile saha indiklerinde karşılaştıkları en büyük alana özel sorun ise, tasavvufi kavramların içlerinin boşaltılmış, saptırılmış ve tüketilmiş olması. Özellikle fetö tarafından bunun yapılmış olması. En büyük açmaz bu. Tasavvufla ilgili hangi konuyu anlatırsanız anlatın, hangi kelime veya kavramı kullanırsanız kullanın, muhatabın zihninde hemen olumsuz anlamlar çağrışıyor. Bütün kavramlar iğdiş edilmiş, iğfal edilmiş yani. Tasavvufun 1400 yıllık en temel kavramlarından hizmet desen, himmet desen, tarikat desen, takva desen, zikir desen, şefaath desen, rüya desen... ne dersen de, mutlaka farklı ve yanlış anlaşılıyor. Mutlaka enine boyuna açıklamamız gerekiyor kavramı. Eskisi gibi kullanıp geçemiyorsunuz; çünkü tasavvuf literatüründe anlaşıldığı gibi anlaşılıyor şimdi. Tasavvuf ilmi açısından son 5 yıldır en önemli açmaz bu. Hem Fakülte'deki derslerde, hem de halka yönelik etkinliklerde buna özellikle dikkat etmek lâzım.

Bir başka konu: Tasavvuf akademisyenlerine idareciliğin getirdiği bazı avantajlar var, bazı da dezavantajlar var. İdarecilik, tasavvufî faaliyetlerdeki verimlilik açısından bazı kapıları açıyor; bazı imkânları da kapatıyor. Nasıl açıyor? Meselâ, hem resmî kurumlar, hem STK'lar, hem de halk nezdinde sizi akredite, güvenilir bir otorite olarak refere ediyor. Özellikle son 5 yılda yönetim kademelerinde bulunan bir tasavvuf akademisyeni,

akredite biri olarak kabul görüyor. Bir de bunun tersi durum var tabî. Bazı kesimler de yönetici konumundaki tasavvuf akademisyenlerini, resmî devlet düzeninin bir savunucusu olarak görüyor. Dolayısıyla böyle birinin yaptığı tasavvufî etkinlikleri, devletin denetimi ve gözetimi altında yürütülen resmî toplantılar olarak kabul ediyor. Yani aynı tasavvufî faaliyeti bazı kesimler muteber, güvenilir, devletin de en azından onay verdiği etkinlikler olarak görüyor; ama bazı kesimler de idareci konumundaki tasavvuf akademisyenlerini resmî söylemin temsilcisi olarak görüyor ve onun içinde bulunduğu faaliyetleri “sivil bir faaliyet” olarak görmüyor. Dolayısıyla orada her şey konuşulamaz, her şey dile getirilemez, fikirler sansür edilir, resmî söylemin müsaade ettiği kadar orada faaliyet yürütebilirsiniz, diyor. Yine de her şeye rağmen son tahlilde bakıldığında, idareciliğin bir tasavvuf akademisyenine getirisi götürüsünden daha fazla, özellikle son 5 yıl zaman dili göz önünde bulundurulduğunda.

Bir de idareciliğin yüzü her zaman soğuk oluyor tabî. Ne yaparsanız farklı algılanabiliyor. Herkesi memnun etmeniz de mümkün değil. O zaman illâ ki eleştirileceğiniz bir şeyler bulunup tedavüle / dolaşıma sokulabiliyor. Çeşitli algı operasyonları aleyhinizde dönmeye başlıyor. Ne yaparsanız yapın, yaranamıyorsunuz. Yani zaman içerisinde idarecilik sürekli yıpratıyor. Yönetici konumundaki tasavvuf akademisyeni, bu gibi durumlara göğüs germeye kendini hazırlamalı. Bu yıpranmaya râzı olmalı. Çünkü idarecilik sürekli sizden yiyor, yiyor, tüketiyor; ama siz mum gibi etrafınıza ışık vermeye devam etmek zorundasınız. Allah rızası doğrultusunda yapılacak iyi işlerin, güzel faaliyetlerin hatırına..

Tasavvuf akademisyenlerini ilgilendiren bir başka husus da: Alan körlüğüne düşmemek için, hem disiplinler arası akademik faaliyetlerde bulunmamız lâzım, hem de kendi alanımızla ilgili tasavvuf akademisyenleriyle ortaklaşa çalışmalar yürütmemiz gerek. Halka dönük sürdürülen faaliyetlerin de bu alan körlüğünden kurtulma yönünde çok faydalı olduğunu gözlemliyorum. Bu etkinlikler sırasında öyle sorular geliyor ki, “ben bunu daha önce hiç düşünmemiştim” diyorsunuz ve araştırmaya girişiyorsunuz. Öyle fikirlerle karşılaşıyorsunuz ki, “demek ki böyle de düşünebiliyormuş” diyorsunuz. Halkın gündeminde tasavvufla ilgili neler olduğunu bizzat ölçebiliyorsunuz. Ufuk açıcı pek çok kazanımlar elde edilebiliyor. Onun için muhakkak sahada olmak lâzım. Kendi kabuğumuza çekilip körelmemek lâzım, ve’s-selâm...

Çağdaş Dönemde Tasavvuf Karşısı Bazı Kitaplar

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA³

Tasavvuf, geçmişten günümüze toplumun çeşitli kesimleri nezdinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Bundan dolayıdır ki tasavvufun lehinde olduğu gibi aleyhinde de pek çok müstakil yayın neşredilmiştir. Gerek sûfilere kendi içlerinde birbirlerine karşı yaptıkları tenkitler gerekse diğer disiplinlerce sûfilere yöneltilen eleştiriler önemli bir literatür oluşturmuştur. Günümüzde de tasavvufu eleştiren on beşi aşkın kitap halen kitapçılardan kolaylıkla temin edilebilmekte ve tasavvufa ilgi duyan yahut ona karşı bir pozisyonda duran çeşitli toplum kesimleri tarafından merakla okunmaktadır.

Söz konusu kitapların yazarları incelendiğinde bunların arasında İlahiyatçı akademisyenlerden, selefi akımlara yakın isimlere, bir tarikat intisap edip sonrasında tasavvufu tenkide yönelen kimselerden gazetecilere kadar her kesimden insanın bir şekilde tasavvuf ve mutasavvıfları eleştirdiği fark edilmektedir. Bu eleştirilerin büyük çoğunluğunun vahdet-i vücûd konusuyla ilişkili, daha çok tasavvuf felsefesi olarak da adlandırılan teorik mevzular üzerine olduğu görülmektedir. Bunun en önemli sebebi derinlemesine araştırma ve inceleme imkânı olmadan -sûfilere göre yaşamadan- meselelerin anlaşılmasının güçlüğüdür. Çoğunlukla ikincil kaynaklardan yapılan okumalar neticesinde tasavvufa cephe alan yazarların kitaplarında bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Esasında yalnızca vahdet-i vücûd konusu değil, genel olarak tasavvufa ait kavramların alan dışı araştırmacılar -Ethem Cebecioğlu Hocamızın ifadesiyle laymanler tarafından yeterince tanınmaması tasavvufa yöneltilen eleştirilerin önemli bir nedeni olmuştur. Tasavvuf kavramlarının ıstılâhî anlamlarından uzaklaştırılması, bunların İslâm'a aykırı düşünceler gibi yorumlanmasına sebebiyet vermiştir. Bunun yanında mecazi anlama sahip olan ifadeler, ilk anlamları ile yorumlanarak küfre varan ithamlar için malzeme olarak kullanılabilmiştir. Bu bağlamda tasavvufa yöneltilen bazı tenkitlerin sebebi yazarların bilimsel donanımlarının yetersiz olmasıdır. Zira söz konusu yazarların alanı yeterince tanımadığı, tasavvuf terminolojisine ve literatürüne hâkim olmadığı bizzat yazarların hayat hikâyeleri ve kitaplarda

³ Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

kullandıkları kaynaklar incelendiğinde kolayca anlaşılmaktadır. Tenkit ettikleri pek çok meselenin sûfilerin kendileri tarafından zaten eleştirilen hususlar olduğunu görmemiş olmaları da alandan ne kadar uzak olduklarını göstermektedir. Ne var ki yazarların pek çoğunun yalnızca tasavvuf değil ilahiyat tahsili dahi bulunmamaktadır. Bu durum sağlıklı tenkitler yapmalarının önündeki en büyük engeldir. Bunun yanında önyargı ve tahrif problemi de eleştirilerin seyrini olumsuz yönde etkilemektedir.

Diğer taraftan tasavvufa karşı çıkanların bazılarının “Kur’an Bize Yeter” düşüncesinde olan kimseler olduğu, tasavvufa olduğu kadar hadis ve genel olarak İslâm ümmetinin geleneğine uzak durdukları da görülmektedir. Yazarlar arasında dinin doğru anlaşılıp yorumlanmasına dair kaygısı bulunmadığı izlenimi uyandıran kimselerin dahi tasavvufu tenkit etmeleri ayrıca düşündürücüdür. Bunda tasavvufu eleştirerek toplumun belirli bir kesiminin dikkatlerini üzerine çekme düşüncesinin etkili olabileceği unutulmamalıdır.

Kitaplardaki tenkit üslûbu incelendiğinde yazarların umumiyetle sûfîleri tekfir etme eğiliminde olduğu hemen fark edilmektedir. Karşı tarafın düşüncesini ve argümanlarını yeterince araştırmadan inkâr ettikleri ve içtihadî meselelerde bile peşinen onları şirk ve küfür ile itham ettikleri görülmektedir. Bu durum mezhep taassubu ve önyargının sağlıklı tenkitler yapmalarını engellediği anlamına gelmektedir. Bu yaklaşımları, karşı tarafın kendilerine hak verebileceği meselelerde dahi itibara alınmalarını gibi bir duruma sebebiyet vermektedir.

Öte yandan günümüzdeki yazarları tasavvufu tenkit etmeye iten sebeplerden belki de en önemlisi liyâkatsiz, sahte ve cahil şeyhlerin tasavvufu istismar etmeleridir. Taciz ve cinsel suçlarla da zaman zaman gündeme gelen bu kimseler ile ilimden yoksun cahil şeyhlerin toplum içerisinde revaç bulması da toplum nezdinde tasavvuf ve tarikatların genellemeci bir yaklaşımla tenkit edilmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla günümüzde tasavvuf ilminin problemlerinin başında tasavvufu temsil sorunu geldiğini söylemek doğru olacaktır.

Tenkite dair yapılan yayınların niteliği göz önünde bulundurulduğunda ise özellikle ilahiyat mensubu akademisyenlere ait kitaplardaki tenkitlerin daha özenli bir şekilde yapıldığı, diğerlerinin ise kaynaksız, dipnotsuz ve çoğunlukla kulaktan duyma diyebileceğimiz mesnetsiz iddialarla dolu olduğu da gözden kaçmamaktadır. Bunlardan nitelikli tenkit

eserlerinin gerek tasavvuf araştırmacıları gerekse kendisini tasavvuf ehli gören şeyh ve müridler tarafından mutlaka okunması, böylece problemleri tespit edilip çözümler bulma yolunda ilerleme kaydedilmesi önem arz etmektedir. řu husus unutulmamalıdır ki sūfi, şeyh veya veli olarak adlandırılan hiç kimse her ne kadar güzel ahlâkı ve örnek vasıfları bulursa da hatasız ve günahsız değildir. Her tasavvuf büyüğünün ve tasavvufi düşüncenin eleştirilebilecek bir yönü mutlaka olacaktır. Önemli olan önyargılardan arınmış bir şekilde, töhmet ve iftiraldan uzak bir tenkit yoluna gidilmesidir. İşte bu gerçekleştirildiğinde tasavvuf ehlinin de mutedil ve makul sınırlara dönmesi mümkün olacaktır. Aksi takdirde tarafların birbirlerini anlayıp kendilerine çeki düzen vermesi söz konusu olmayacaktır.

Çalışma konusu olarak belirlenen kitaplardaki tenkitler, esas itibarıyla tasavvuf tarihi boyunca tekrar eden tartışmaların bir yansımasıdır. Bundan dolayıdır ki eserlerde eleştirilene konu olan hususlar aynı zamanda üzerlerinde ayrıntılı akademik çalışmalar yapılması gereken mevzulardır. Bu araştırmalar neticesinde muhtemeldir ki doğru bilinen pek çok hatalı bilginin tashihi yahut tasavvufa yöneltilen bazı iddiaların gerçekleri yansıtmadığı açığa çıkacaktır. Öte yandan bu eserlerin üzerinde durduğu “tek dünya dini olarak tasavvuf” gibi çağımızda ortaya çıkan bazı problemleri akademik tasavvuf araştırmaları için yeni çalışma sahaları açabilecektir. Bunun için tenkit literatürünün dikkatle incelenip üzerinde durulan mevzuların araştırma konusu yapılması tasavvuf tarihi çalışmalarının gelişimi için önem arz etmektedir. Ayrıca tasavvufu tenkit eden yazarlarla ilgili yapılacak disiplinler arası ve sosyolojik araştırmalar bu tenkitlerin ortaya çıkış sebepleri ile ilgili daha farklı neticelere varılmasını da sağlayacaktır.



Sufiyye

Aralık 2021/Sayı: 11
December 2021/Issue: 11

ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

Ethical Principles and Publication Policy

Etik İlkeler

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. [COPE Yönerge Türkçe](#)).

Ayrıca bk. [İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı Kararları \(20/01/2018\)](#).

Sufiyye “[İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı-I](#)”, “[İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı-II](#)” ve [Yükseköğretim Kurumları Etik Davranış İlkeleri](#)’ne uymayı taahhüt eder.

Sufiyye, yazarların, derginin ve bilimin haklarını korumak adına **Etik Kurallarına** önem vermektedir. Bu çerçevede tarafların uyması gereken etik kuralları şu şekildedir:

Yazarların Sorumlulukları

- Dergiye gönderilen akademik çalışmalar özgün olmalıdır.
- Alıntı yapılan kaynaklar kaynakçaya mutlaka yazılmalıdır.
- Dergiye gönderilen yazılarda yazarların bu koşullara uymayı kabul ettikleri varsayılır.
- Dergiye gönderilen akademik çalışmalar yayın etiğine aykırı olmamalıdır.

Hakemlerin Sorumlulukları

- Değerlendirdikleri makalelerin eksikliklerini ve bilimsel katkılarını mutlaka bildirmelidirler.
- Hakemlik yaptıkları makalelerin gizliliğine aykırı fiiliyatta bulunmamalıdır.
- Değerlendirmelerinde tarafsız olmalıdırlar.

Editöryal Sorumluluklar

- Editörler, bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptirler.
- Editörler, kabul ettikleri ya da reddettikleri makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Editörler, alanla ilgili özgün makaleler kabul etmelidirler.
- Editörler, makalede hatalar buldukları takdirde yazarın makaleyi düzeltilmesini ya da makaleyi geri çekmesini isteyebilmelidirler.
- Editörler, hakemlerin ismini saklı tutmalıdırlar ve intihal/sahte veriye engel olmalıdırlar.
- Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve *Sufiyye*'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.
- Okuyucu *Sufiyye*'de yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerikle ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yenilenen makaleler v.b.) **sufiyye@kalemderneği.org.tr/journalofsufiyye@gmail.com** adresine mail atarak bildirebilir. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılıyoruz, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

Yayın Etiğine Aykırı Durumun Tespiti

Sufiyye'ye gönderilen tüm akademik yazılarda yayın etiğine aykırı durumların tespiti için **intihal tespit programı** (<https://www.turnitin.com/>) kullanılmakta ve makaleler çift taraflı kör hakemlik usulü üzere an az iki hakem tarafından değerlendirilmektedir.

Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi 4. Madde'ye Göre Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemler Şunlardır:

(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,

d. **Tekrar yayım:** Mükerrer yayınlarını akademik atama ve yükselmelerde ayrı yayınlar olarak sunmak,

e. **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,

f. **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 çalışmaları, 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.
- i. 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,
- j. Akademik atama ve yükseltmelerde bilimsel araştırma ve yayınlara ilişkin yanlış veya yanıltıcı beyanda bulunmak.

Yayın Politikası

1. Makale gönderimi sırasında aşağıda belirtilen hususlara dikkat edilmesi, sağlıklı ve bilimsel bir değerlendirme sürecinin temini açısından önem arz etmektedir.
2. *Sufiyye*, **İsnad Atıf Sistemi'ni** (İSNAD-Metiniçi ve İSNAD-Dipnotlu) kullanmaktadır. (<https://www.isnadsistemi.org/>)
3. 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.
4. Dergi dili **Türkçe** olmakla beraber makalelerin **% 40'nı** geçmeyecek şekilde **İngilizce**, **Arapça** ve **Farsça** makaleler de yayımlanabilir.
5. 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.

6. *Sufiyye'de* telif makale, hazırlama metin (edisyon kritik), çeviri, kitap kritiği, toplantı notları şeklinde gönderilen yazılar değerlendirilmeye alınır.

7. 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.

8. 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.

9. Makalelerde, konuyu anlaşılır bir şekilde özetleyen **150-350** kelimedenden 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. Dergimize gönderilen yazılar, **Microsoft Office Word** programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

13. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orjinal metinler pdf olarak, kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapağı resmi jpeg formatında eklenmelidir.

Makale Son Gönderi Tarihleri

Haziran sayısı için **30 Nisan**

Aralık sayısı için **31 Ekim**

Makalelerin Yayınlanması

- Hakem süreci tamamlanan makaleler, yayımına karar verilen sayıdan 1 ay önce yazarlara bildirilir; makalelerin kontrol edilerek son halinin gönderilmesi istenir.
- *Sufiyye*, gönderilen makaleleri yayımlayıp yayımlamama, gerekli gördüğü durumlarda makaleler üzerinde düzeltmeler yapma hakkına sahiptir. Dergide yayımlanmış bir yazının hukukî sorumluluğu ise yazarına aittir ve dergiyi bağlamaz. Dergiye makale gönderen yazar, bu ilkeleri kabul etmiş sayılır. Bu ilkelere uymayan makaleler değerlendirilmeye alınmayacaktır.

