

ISSN 1302-3543

tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

Scientific and Academic Research Journal مجلة البحوث العلمي والأكاديمي

İstanbul 2022



tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi
Scientific and Academic Research Journal مجلة البحوث العلمي والأكاديمي

ISSN 1302-3543

Sayı | Issue: 50 (Ekim | September 2022)

<p>İmtiyaz Sahibi/Owner İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına Prof. Dr. Ahmet Cevat Acar</p> <p>Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz</p> <p>Editör/Editor-in-Chief Doç. Dr. Veysel Akkaya</p> <p>Editör Yardımcıları/Associate Editors Seybetullah Yüce, Mehmet Cafer Varol</p> <p>Kitâbiyat/Review Editor Abdullah Tırabzon</p> <p>Dil Editörleri/Language Editors</p> <p>Türkçe/Turkish Muhammed Furkan Cinisli</p> <p>Arapça/Arabic İyat Erbakan, Büşra Yüksel</p> <p>İngilizce/English Elif Beyza Demirtaş</p> <p>Son Okuma/Proof Mücahit Akbal</p> <p>Sekreter/Secretary Seybetullah Yüce</p> <p>Tasarım/Design Muhammed Fatih Küçük</p> <p>Baskı/Press Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş.</p>	<p>Yayın Kurulu/Editorial Board Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever Prof. Dr. Süleyman Derin Prof. Dr. Necdet Tosun Prof. Dr. Ramazan Muslu Prof. Dr. Kadir Özköse Prof. Dr. Semih Ceyhan Doç. Dr. Hikmet Yaman Doç. Dr. Ali Namlı Doç. Dr. Ercan Alkan Doç. Dr. Veysel Akkaya</p> <p>Danışma Kurulu/Advisory Board Prof. Dr. Arif Naushahi Prof. Dr. Dilaver Gürer Prof. Dr. Ethem Cebecioglu Prof. Dr. Hamid Algar Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz Prof. Dr. Himmet Konur Prof. Dr. İlhan Kutluer Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç Prof. Dr. Mustafa Aşkar Prof. Dr. Mustafa Çiçekler Prof. Dr. Mustafa Kara Prof. Dr. Mustafa Tahralı Prof. Dr. Mustafa Uzun Prof. Dr. Ramazan Muslu Prof. Dr. Reşat Öngören Prof. Dr. Safi Arpaguş Prof. Dr. S. Hayri Bolay Prof. Dr. Süleyman Uludağ Prof. Dr. Nodirkhon Khasanov</p>
--	--

Altunizade Yerleşkesi, Kuşbakışı Caddesi, No: 2, 34662, Üsküdar – İstanbul, Türkiye

Telefon: +90 (212) 692 88 12, E-posta: istam@izu.edu.tr

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

© İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İZU), 2022

ISSN 1302-3543

Tasavvuf, ulusal, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.

Dergi yılda iki sayı olarak yayımlanır.

Tasavvuf is a national, peer-reviewed and academic journal.

The journal is published biannually.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/Editorial _____ V

Makaleler/Articles

İşârî Tefsirlerden Tasavvufî Âdâp Kuralları İstinbât Etmenin İmkânına Dair Bir Değerlendirme: -el-Bahru'l-medîd Örneği-

An Evaluation of the Possibility of Deducing the Rules of Sufism from Ishari Commentary: The Example of al-Bahru'l-medîd

تقييم لإمكانية استنباط قواعد الأداب الصوفية من التفسير الإشارية: مثال البحر المديد

Hamit Demir _____ 1

Tasavvufun Teşekkül Döneminde İhlâs Kavramı

The Concept of Ikhlâs in the Establishment Period of Sufism

مفهوم الإخلاص في فترة نشوء التصوف

Damral Bashirov _____ 27

Çeçenistan Tasavvufu'nda Zikir

Dhikr in Chechnya's Sufism

الذكر في التصوف الشيشاني

Ziyaudin Makhaev-Necdet Tosun _____ 49

Tunus Millî Kütüphanesi'nde Bulunan Bazı Tasavvufî El Yazmaları

Some Sufi Manuscripts Found in Tunisia National Library

بعض المخطوطات الصوفية التي موجودة في المكتبة الوطنية التونسية

Yüksel Göztepe-Fatih Çınar _____ 75

Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'sinde Sabır ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişki

The Relationship between Patience and Psychological Well-being in Yunus Emre's Risaletu'n-Nushiyye

العلاقة بين الصبر والرفاهية النفسية في كتاب "رسالة نُصحية" ليونس أمره

Cemile Sağır _____ 107

Tasavvuf Klasiklerinde Oruç	
Fasting in Sûfî Classics	
الصوم في كلاسيكيات التصوف	
Veysi Cengiz	133

Kitâbiyât/Book Reviews

Risâleler: Ubeydullah Ahrâr	
Ayça Küçüközbeç	167
Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkânı	
Fatma Adsoy	173
Dostlara Yâdigâr ve İsmail Fakîrullah'tan Hikmetler	
Zübeyde Özer	177
Temsiller: Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm	
Burhanettin Gülaçar	183
Yayın İlkeleri/Editorial Guidelines	189

Editörden | Editorial

Tasavvuf Dergisi'nin aziz okuyucuları,

Dergimizin 50. sayısını takdim etmeyi bizlere nasip eden Cenâb-ı Hakk'a hamd u senâlar olsun...

Bu sayımız altı araştırma makalesi ve dört kitap incelemesinden oluşmaktadır.

Bu sayımızda Ar. Gör. Hamit Demir'in **“İşârî Tefsirlerden Tasavvufî Âdâp Kuralları İstinbât Etmenin İmkânına Dair Bir Değerlendirme: -el-Bahru'l-medîd Örneği-**” başlıklı araştırmasını;

Doktora Öğrencisi Damral Bashirov'un **“Tasavvufun Teşekkül Döneminde İhlâs Kavramı”** başlıklı makalesini;

Doktora Öğrencisi Ziyaudin Makhaev ve Prof. Dr. Necdet Tosun'un **“Çeçenistan Tasavvufu'nda Zikir”** başlıklı çalışmasını;

Doç. Dr. Yüksel Göktepe ve Dr. Fatih Çınar'ın **“Tunus Millî Kütüphanesi'nde Bulunan Bazı Tasavvufî El Yazmaları”** başlıklı araştırmasını;

Doktora Öğrencisi Cemile Sağır'ın **“Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'sinde Sabır ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişki”** başlıklı makalesini;

Doktora Öğrencisi Veysi Cengiz'in **“Tasavvuf Klasiklerinde Oruç”** başlıklı çalışmasını okuyucularımızın istifadesine sunuyoruz.

Kitap incelemesi bölümünde ise, Risâleler (Ubeydullah Ahrâr), Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkânı, Dostlara Yâdigâr ve İsmail Fakîrullah'tan Hikmetler, Temsiller: Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm adlı kitapların incelemesi bulabilirsiniz.

Dergimizin bu sayısında katkı veren tüm yazarlarımıza, hakem olarak görev yapan tüm akademisyenlerimize verdikleri değerli katkılar nedeniyle Dergimiz ve Yayın kurulumuz adına teşekkür ediyorum. Bir sonraki sayımızda buluşmak temennisiyle...

Doç. Dr. Veysel Akkaya

Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

ISSN: 1302-3543

Ekim/October 2022, 25 (50): 1-25

**İşârî Tefsirlerden Tasavvufî Âdâp Kuralları İstinbât
Etmenin İmkânına Dair Bir Değerlendirme: -el-Bahru'l-
medîd Örneği-**

An Evaluation of the Possibility of Deducing the Rules of Sufism
from Ishari Commentary: The Example of al-Bahru'l-medîd

Hamit Demir

Araştırma Görevlisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf
Ana Bilim Dalı,

hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr | ORCID: 0000-0002-5930-0249

Makale Bilgisi/Article Information**Makale Türü/Article Types:** Araştırma/Research Article**Geliş Tarihi/Received:** 25 Ağustos/August 2022**Kabul Tarihi/Accepted:** 06 Eylül/September 2022**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October**Cilt/Volume:** 25**Sayı/Issue:** 50**Sayfa/Pages:** 1-25

Atıf/Cite as: Demir, Hamit. "İşârî Tefsirlerden Tasavvufî Âdâp Kuralları
İstinbât Etmenin İmkânına Dair Bir Değerlendirme: -el-Bahru'l-medîd Örneği-
[An Evaluation of the Possibility of Deducing the Rules of Sufism from Ishari
Commentary: The Example of al-Bahru'l-medîd]". Tasavvuf İlmî ve Akademik
Araştırma Dergisi-Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal 25/50
(Ekim 2022): 1-25.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal
tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism
detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul
Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel
ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği
beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been
followed while carrying out and writing this study and that all the sources used
have been properly cited (Hamit Demir).

Öz*

Hız. Peygamber'in güzel ahlakı tamamlama vazifesi, vahyin aydınlığında deruhte edilmiştir. Makale, bahsi geçen yargının süfi nass yorumculuğu bağlamında ve tasavvufî âdâb kuralları ekseninde örneklendirilmesini kapsamaktadır. Bilindiği üzere Hız. Âişe'ye peygamberin ahlakı sorulduğunda "O'nun (s.a.v) ahlakı Kur'an'dı" cevabını vermiştir. Hız. Âişe'nin sözü, âyetlerin sadece inanç ve amel konularını ele almadığına, uygulanabilir edep kuralları ve bu edep kurallarını istinbat etmeye imkân tanıyacak nazari prensipler içerdiğine delâlet eder. Örneğin Ahmed İbn Acibe (öl. 1224/1809) tarafından kaleme alınan el-Bahru'l-medid adlı işâri tefsirde, tasavvufî âdâb kurallarını âyetlere ircâ' etme refleksi göze çarpmaktadır. Özellikle adı geçen eserde istinbât edilen edep kurallarının azımsanamayacak yoğunlukta olması, âyetler ve tasavvufî âdâb kuralları arasındaki ilişkiyi müstakil bir eser bağlamında incelemeye imkân tanımaktadır. Makale, tasavvufî âdâb kurallarının referans noktalarını vahiyden istinbât etmenin imkânını örneklendirme amacını taşımaktadır. Edebe işaret eden yorumlar, metin analizi yöntemiyle incelenmiş, İbn Acibe'nin âyetlerle edep kuralları arasında kurduğu ilişkinin naslardan delillendirilebilir arka planı ve benzetme yönlerine dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Edep, İşâri Tefsir, *el-Bahru'l-medid*, Ahmed İbn Acibe.

* Bu çalışma Prof. Dr. Dilaver Selvi danışmanlığında 26.12.2018 tarihinde sunduğumuz "İşâri Tefsirlerde Tasavvufî Âdâb *el-Bahru'l-medid* Örneği" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

An Evaluation of the Possibility of Deducing the Rules of Sufism from *Ishari* Commentary: The Example of *al-Bahru'l-medîd*

Abstract

The duty of completing the good moral values of the Prophet was undertaken in the light of revelation. The article exemplifies this provision in the context of *ishari* exegesis and on the axis of mystical ethics. When Aisha was asked about the morality of the Prophet, she replied, "His morality was the Qur'an". Therefore, the verses contain not only the issues of belief and practice, but also the applicable rules of decency and the theoretical principles that will enable these rules to be drawn. In *al-Bahru'l-medîd* written by Ibn Acibe (d. 1224/1809), there is a tendency to refer to mystical etiquette in verses. The considerable intensity of the rules of decency found in the aforementioned work makes it possible to examine the relationship between the verses and the rules of mystical etiquette in the context of an independent work. The article aims to exemplify the possibility of deriving the reference points of the rules of mystical etiquette from the revelation. The comments pointing to manners were examined by the method of text analysis, and attention was drawn to the provable background and analogy aspects of the relationship that Ibn Acibe established between the verses and the rules of adab.

Keywords: Mysticism, Decency, *Ishari* Exegesis, *al-Bahru'l-medîd*, Ahmad İbn Ajiba.

تقييم لإمكانية استنباط قواعد الآداب الصوفية من التفسير الإشارية: مثال البحر المديد

المخلص

تم القيام بواجب استكمال المكارم الأخلاق للنبي في ضوء الوحي. تتناول المقالة تمثيل هذا الحكم في سياق تفسير الصوفي وعلى محور قواعد الآداب الصوفية. كما هو معروف، وعندما سئلت عائشة عن أخلاق الرسول أجابت: أخلاقها القرآن. يشير هذا الكلام إلى أن الآيات لا تتناول فقط قضايا العقيدة والأعمال، ولكنها تحتوي أيضًا على مبادئ نظرية تمكن باستنباط قواعد الحشمة والأدب المعمول بها. بالإضافة إلى هذه الجملة، في تفسير البحر المديد الذي كتبه أحمد بن عجيبة (ت 1809/1224)، يلفت إن الانعكاس في تطبيق قواعد الآداب الصوفية على الآيات مذهل. على وجه الخصوص، فإن الكثافة الكبيرة لقواعد الأدب الموجودة في العمل المذكور أعلاه تجعل من الممكن فحص العلاقة بين الآيات وقواعد الآداب الصوفية في سياق عمل مستقل. تحدف المقالة إلى توضيح إمكانية اشتقاق النقاط المرجعية لقواعد الآداب الصوفية من الوحي. تم فحص التعليقات التي تشير إلى الأخلاق من خلال أسلوب تحليل النص، ولفت الانتباه إلى الخلفية التي يمكن إثباتها وجوانب القياس للعلاقة التي أسسها ابن عجيبة بين الآيات وقواعد الأدب. الكلمات المفتاحية: التصوف، الأدب، التفسير الإشاري، البحر المديد، أحمد بن عجيبة.

Giriş

İslam tarihinde Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini ve murâd-ı ilâhîyi anlama gâyesinin tezâhürü olarak, farklı metodları benimseyen muhtelif tefsir türleri teşekkül etmiştir. Kaynakları ve yöntemleri bakımından bir tasnife gidilecek olursa dirâyet, rivâyet, işâret, lügavî ve karma tefsirler bunların başlıcalarındandır.¹ İşârî tefsir âyetlerin; keşf, ilham ve ferâset nûru ile yorumlanması neticesinde ortaya çıkmıştır. Her ne kadar meşruiyeti etrafında bazı tartışmalar cereyan etse², muhtelif tanımları yapılsa ve yapılan yorumun kabulü için bazı şartlar belirlense de³ neticede “Kur'ân bütünlüğünü ve sahîh sünneti esas alarak, aşırı te'villere kaçmadan, akla ve mantık kaidelerine de muhalefet etmeden, bazı işârî yorumlara gidilebileceği” ifade edilmiştir.⁴ Sûfiler kendi meslek ve metodlarına uygun olarak Kur'ân âyetlerinden birtakım anlamlar istinbât etmişler, zamanla bu istinbât faaliyeti işârî tefsir geleneğini oluşturmuştur.

İşârî tefsir tanımlarında, keşf ve ilhamın kaynaklığında ittifak edilmiş olup burada ferâset nûru da zikredilmiştir. Zira “Müminin ferâsetinden sakının, çünkü o Allah'ın nûru ile bakar” hadîsinde⁵ ferâset ile Allah'ın (cc) nûru arasında bir bağ olduğu ve bu bağın fevkalade bir anlayışa kapı araladığı görülmektedir. Dahası bu hadisin devamında وينطق وتفوق الله “... ve Allah'ın tevfiikiyle konuşur” ifadesinin varlığı tam da konuya mesned teşkil edebilecek türdendir. Çünkü bu hadis, hem hadis kitaplarımızın tefsir babında hem de “إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ” âyeti⁶ bağlamında kaydedilmiştir. Âyette geçen *mütevessim* kelimesi, “bir şeyin alâmetlerine ve eserlerine bakarak tefekkür edip o şeyin delâlet ettiği

¹ Abdülhamit Birışık, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/290-294.

² Bahsi geçen tartışmalara sûfi perspektiften yaklaşan bir çalışma için bk. Kadir Özköse, “Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtını/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”, Kur'ân'ın Bâtını ve İşârî Yorumu, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur'ân Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018).

³ Konunun mahiyeti, meşruiyeti ve metodolojik çevresi doktora düzeyinde çalışılmış olup ilgili tez bilahare kisve-i tab'a bürünmüştür. Bahsi geçen çalışma için bk. Yunus Emre Gördük, Tarihî ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013).

⁴ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 214.

⁵ Muhammed b. İshâ b. Sevre b. Musâ b. Dahhâk et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Tefsîru'l-Kurân”, 16.

⁶ el-Hicr, 15/75.

mânâyâ istidlâl eden kimse”⁷ anlamıyla, işâret edilen bağa ve iddia edilen görüşe destek verir mahiyettedir. Ayrıca Kuran’ın düşünme ameliyesine karşılık gelen tevessüm, tefekkür, tezekkür, te’akkul ve tedebbür gibi muhtelif kavramlar kullanması, metnin anlam katmanlarına sahip yapısına işâret etmektedir. Şu halde daha açık bir ifade ile *bakan* gözler, *Allah’ın (cc) nûru ile baktıklarında* illetin ardındaki hikmeti, zâhirin ardındaki bâtını,⁸ maddenin ötesindeki mânâyı, sathın altındaki derûnu *görebilme/anlayabilme* imkânını elde edebilirler. Mevlânâ (ö. 672/1273) her ne kadar konuyu işârî tefsir bağlamında ele almasa da “Allah’ın nûrundan herhangi bir şey bir sır saklı kalabilir mi?”⁹ sorusuyla ferâset nûru ile bakmanın fevkaledeliğini ifade etmektedir. Ayrıca *konusan* diller, *Allah’ın (cc) tevfiği ile konuştuklarında* sıra dışı ve metafizik yorumlamalarda bulunabilecektir. Ezcümle ferâset nûrundan kaynaklanan ince bakış, keskin görüş, derin anlayış ve ilahi tevfiikle konuşma da işârî tefsire kaynaklık eder.

Peki, kimler böyle bir yorum yapma yetkinliğine sahiptir? Âyet-i kerimede *tezkiyenin* talimden önce zikredilmesinden,¹⁰ vahyin ilkâsına hazırlık mahiyetinde gece namazı ve tilâvetin emredilmesinden¹¹ hareketle tezkiye-i kalp, tilâvet ve ibâdet, sûfî nass yorumculuğunun ön şartları olarak mütalaa edilebilir. Zira “sûfilere göre Kur’ân, kendini ancak yaşayanlara açan bir ilim deryası ve ilham kaynağıdır.”¹² Bu cümleden olmak üzere Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) “*Ona ancak temiz olanlar dokunur.*”¹³ âyetindeki temizliği nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi; dokunmayı da vahyin sırlarına, hakikatlerine ve ince işâretlerine ulaşmak olarak yorumlar.¹⁴ Son tahlilde tezkiye, tilâvet, ibâdet ve *ilâhî tevfiğin* bir araya

⁷ Konyalı Mehmed Vehbi Efendi, *Hülâsatü’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’ân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 7/2765.

⁸ Zahir ve batın kavramları, hadis-i şeriflerde geçmekte olup işârî yorumun imkânını delillendirmek için sıklıkla kullanılmaktadır. Konu hakkında müstakil bir çalışma için bk. Dilaver Selvi, “Her Âyetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerinde Değerlendirmeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011).

⁹ Mevlana Celâleddin-i Rûmî, *Fihî Mâ Fih*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Sufi Kitap, 2019), 197.

¹⁰ İlgili ayetler için bk. el-Bakara, 2/151; el-Cuma, 62/2.

¹¹ el-Müzzemmil, 73/1-5

¹² Süleyman Derin, *Kuran-ı Kerim’de Seyr ü Sülûk -Ahmed İbn Acibe Tefsiri’nde-* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 13.

¹³ el-Vâkıa, 56/79.

¹⁴ Ahmed el-Haseni İbn Acibe, *el-Bahru’l-Medîd fi tefsiri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 7/404; Kuşeyrî, tefsirinde yorum sahibini zikretmeksizin temizlikle, Kur’ânı anlamak arasında bir ilgi kurar. bk. Abdülkerim b. Hevâzin

gelmesiyle;¹⁵ keşif, ilham ve ferâset nûru kaynaklığında yapılan vahyi yorumlama faaliyeti, işârî tefsîr olarak adlandırılabilir.

İşârî yorum kimi ne kadar bağlar? Evvelce ifade edilmelidir ki tasavvuf literatüründe yer alan *keşfinde yanıldı* ifadesi, keşf ve keşf kaynaklığında ortaya atılan yorumların mutlak ve yegâne olmadığını, sûfilerin böyle düşünmediklerini gösteren delildir. Ayrıca Kuşeyrî'nin eserinin adında işâret kelimesine yaptığı atıf, İbn Acîbe'nin sûfi muhayyilenin ürünü olan yorumlarını, *işâret* başlığında zikretmesi de bu görüşü destekleyen argümanlar olarak mütalaa edilebilir. Özellikle İbn Acîbe, eserini tasavvuf yoluna muhabbeti ve sülûku olanlar için yazdığını açıkça ifade ederek, serdettiği görüşlerin umumu bağlayıcılığı olmadığını da netleştirmiş olur. Ayrıca o, yaptığı her yorumun sonunda "En doğrusunu Allah (cc) bilir" demek suretiyle yanılabilir olduğunu, yaptığı yoruma mutlaklık ve kesin doğruluk atfetmediğini zımnen ifade eder.

İşârî tefsir geleneğinin 18. yüzyıl Afrika'sındaki temsilcilerinden biri olan Faslı Şâzelî şeyhi Ahmed İbn Acîbe (ö. 1224/1809), telif ettiği *el-Bahru'l-medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*¹⁶ adlı eseri ile geleneğe yeni bir soluk kazandırmıştır.¹⁷ Bu tefsir, bazı yönlerden önceki işârî tefsirlerden farklılık arz etmekte olup¹⁸ özellikle tasavvufî âdâp kurallarını âyetlerin *işâret*lerinden elde etmesi, makalenin merkez noktasını teşkil etmektedir. Elbette İbn Acîbe'den önce de âyetlerle tasavvuf adabı arasında ilgi kuran sûfi müellifler olmuştur. *Bahru'l-Medîd*'in farkı hem sûfi nas yorumculuğu ile bütün âyetleri yorumlaması hem de tasavvuf adabı kabilinden serdedilen bütün kuralları âyetlerin *işâret*lerinden istinbât edebilmesidir. Tasavvuf tarihinde birçok âdâp kitabı yazıldığı gibi birçok da işârî tefsir kaleme alınmıştır. Fakat Kur'ân âyetlerinin her birini baştan sona sûfi nass yorumculuğu bağlamında ele alan ve tasavvufî âdâp kurallarına yoğun bir şekilde dikkat çeken disiplinlerarası başka bir eser

Kuşeyrî, *Tefsîru'l-Kuşeyrî el-müsemmâ Letâifü'l-işârât*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 3/285.

¹⁵ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud (Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Hadis, 1960), 147-148.

¹⁶ Eser, Prof. Dr. Dilaver Selvi tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2016).

¹⁷ İlgili eseri sûfi yorum bağlamında inceleyen müstakil bir çalışma için bk. Mahmut Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu –İbn Acîbe Örneği-* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2016).

¹⁸ İbn Acîbe'nin tefsir yöntemi ve eserinin farklı kılan hususlar için bk. Dilaver Selvi, "Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 261-282.

bilinmemektedir. Ayrıca tasavvuf akademisinde de özellikle âyetlerle tasavvufî âdâp ilişkisine odaklanan müstakil bir çalışma kaleme alınmamıştır.

Hz. Aişe'nin "O'nun (s.a.v) ahlâkı Kur'ân'dı"¹⁹ şeklindeki beyânı, Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayatında uyguladığı ahlâk kuralları ile âyetler arasındaki temsil-tebliğ ilişkisini gözler önüne sermektedir. Edep ise ahlâk kavramının şemsiyesi altında yer alan daha incelikli ve daha nitelikli davranışlar bütünü olarak görülebilir. Özellikle sûfî gelenek söz konusu olduğunda ahlâk kavramı yerini edebe bırakmaktadır. Toplumsal ilişkileri tesis eden muâşeret kuralları sûfî gelenekte edep kavramı ile karşılanmış, konuyu sûfî gelenek ve muayyen tarikatlar özelinde ele alan müstakil eserler telif edilmiştir. İbn Acîbe ise hem bahsi geçen telif geleneğinin hem de işârî tefsir telifâtının güzide bir örneği ile âyetler ve tasavvufî âdâp kuralları arasında bir bağ kurmuştur.

Ahmed İbn Acîbe, edep kurallarını belli bir tasnif ve tertiple ele almamıştır. O eserin olağan akışı içerisinde âyetlere, âyetlerin tefsirlerine ve son olarak âyetlerin işâretlerine yer vermiştir. Âyetlerin işâretleri başlığında, özellikle sosyal ilişkileri ve insanlar arası münasebetleri ele alan muamelat âyetlerinden hareketle birtakım tasavvufî âdâp kuralları istinbât etmiştir. Makalenin başlıkları müridin riâyet etmesi gereken genel edep kuralları, tekke adabı, davet adabı ve müridin sair insanlarla ilişkisini dizayn eden kaideler bağlamında belirlenmiştir. İbn Acîbe'nin âyetlerin işâretlerinden istinbât ettiği her bir edep kuralının kaydedilmesi, makalenin sınırlarını aşacak olmakla birlikte çalışmanın amacı da zaten bu değildir. Özellikle her başlıktan bir veya birkaç örnek, naslarla *delillendirilebilir arka planına* ve istinbâta imkân tanıyan *benzetme yönüne* dikkat çekilerek ele alınacaktır. Genellikle edep kuralının istinbât edildiği âyet metni, İbn Acîbe'nin konuya taalluk eden yorumu ve bu yorumun tahlilî şeklinde bir tertip takip edilecektir.

1. İnsanların Sâlih Amellerini Tenkit Etmemek - Güzel Bakmak

¹⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 5/163.

“Sadakalar konusunda müminlerden hem gönüllü olarak fazla verenlere hem de verecek fazla bir şey bulamayanlara dil uzatıp onlarla alay edenleri Allah rezil edecektir. Onlar için elem verici bir azap da vardır.”²⁰

Münafıklar, kalplerindeki nifakın bir tezahürü olarak çok sadaka verenleri riya ile az sadaka verenleri cimrilikle itham edip alaya almışlardır.²¹ Nüzûl sebebi malum bu âyetin işâretlerinde İbn Acîbe, müminlerin ve müridlerin de benzer hatalara düşebileceğini düşünmüştür. Hz. Peygamber’in (s.a.v) nefsi ile bir an bile baş başa kalmak istememesi,²² Hz. Yusuf’un “*Ben nefsimi temize çıkaramam*”²³ ifadesi ve hadislerde sıkça yer alan ve kalbin sebatını isteyen dualar birlikte mütalaa edildiğinde İbn Acîbe’nin taşıdığı kaygı anlaşılır hale gelecektir. O, bu kaygıdan hareketle müminlerin işlerini ve hallerini değerlendirmek için terazi kuranların ilâhî rahmetten mahrum kalacaklarını söyler.²⁴ Bu yaklaşımını destekleyecek rivâyet ise yine hadislerde yer almaktadır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) “Bir kişi, ‘İnsanlar helak oldular’ dediğinde, onların en helak olanı kendisidir.”²⁵ buyurmaktadır. Neticede insanların özellikle inançlarına dair çıkarımlarda bulunmak gaybı taşlamak kabilinden bir iş olmakla kerih görülmüştür. Aynı şekilde kendisi sâlih amel işlediği için şeytanın iğvası ile insanların amellerini değerlendirmeye teşebbüs tehlikesi de söz konusudur. İbn Acîbe bu örnekten de anlaşılacağı üzere Kur’ân’ın kâfirler ve münafıklar bağlamında dile getirdiği uyarıların müminler için de geçerli olduğunu düşünmektedir. Çünkü ölüm gelene kadar kişinin iman ve küfür arasında geçiş yapması yahut imanlı olduğu halde kâfirlerin ve münafıkların işlediği amelleri işleme, söylediği sözleri söyleme tehlikesi her mümin için daima vardır. Neticede İbn Acîbe’nin de idealize ettiği üzere sûfiler; vahyin sarâhaten, delâleten ve işâreten konu edindiği güzellikleri yaşamaya, tavsiyelerine uymaya, kerih gördüğü şeylerden uzak durmaya, kafirlere hitap eden âyetlerden bile kendilerine pay çıkarmaya çalışan bir titizliktedirler (titizlikte olmalıdırlar). Allah’ın (cc) tenkit ettiği insanlara benzemekten sakınmak, bu titizliğin bir tezahürü ve güzel edebî gereğidir.

²⁰ et-Tevbe, 9/79.

²¹ Bedreddin Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016), 1/468-470.

²² Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebi Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Edep”, 110.

²³ Yûsuf, 12/53.

²⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, 3/102-103.

²⁵ Müslim, *Birr*, 139; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 85.

İbn Acîbe, mezkûr tehlikeden korunma yöntemi olarak *güzel bakmaktan* söz eder. “*Birbirinizi ayıplamayın. Birbirinizi (kötü) lakaplarla çağırmayın.*”²⁶ âyetinin işâretlerinde insanların, yaratıcılarına nispetle hürmete layık olduklarını söyler.²⁷ Çünkü kişinin müşrik, kâfir, münafık veya fâsık olması kulluk sıfatını iptal etmemektedir. Zira Allah (cc) Hayy ve Rezzak gibi sıfatları ile her kula tecellî eder. Mürid, bu ve benzeri esmânın tecelligahı olması hasebiyle kullara kem nazarla değil cem nazarıyla bakar. Cem nazarı ile bakan, tevhid-i ef’âl zevkini tadar ve bütün kulları Allah’ın (cc) taht-ı tasarrufunda görür. İşte bu nazara ve nazariyeye sahip olan kimseler, insanların inançlarını sorgulama teşebbüsünde bulunmayacak, müminlerin sâlih amel ve ibâdetlerini yargılamayacaklardır. İbn Acîbe’ye göre kimliği, yaşama biçimi, değer yargıları ne olursa olsun her bir insana adalet ve merhametle yaklaşmak, marifete ulaştırıcı vesilelerden biridir.²⁸ Bu düşünce Mevlânâ’da “kimseyle savaşıma yok, gül bahçesi gibi hoşum ben”²⁹ ifadeleriyle dile gelen yaklaşımın İbn Acîbe’deki bir tezahürü gibidir. İlk âyette münafıkları uyaran mesajı müminlere de ileten İbn Acîbe burada ise müminlere hitap eden âyetin kapsamını genişletmekte ve bütün insanları ilgili uyarının şemsiyesi altına dâhil etmektedir.

2. Mâlâyânîyi Terk Etmek

“Müminler kurtuluşa ermiştir. Onlar namazlarında huşû içindedirler. Onlar faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirirler.”³⁰

Kur’ân-ı Kerim’in kurtuluşa eren müminlerin vasıflarını anlatırken, namazda huşunun hemen akabinde *boş şeylerden yüz çevirmeyi* ikinci sırada; yani zekat, namusu korumak, emanetlere ve ahidlere riâyet, namazda devamlılık gibi hususların öncesinde zikretmesi dikkat çekicidir. İbn Acîbe bu âyetin işâreti bağlamında peygamberlerin kavimlerine ilk emirlerinin alışkanlıklarını terk olduğundan söz eder. Talim ve terbiye konuları sebebiyle Hz. Peygamber’in (s.a.v) görevlerine veraset ettikleri düşünülen meşâyih da bu görevin icrâsında yine nebevî yönetime başvurmuşlardır. Dolayısıyla mürşid-i kâmillerin, müridlerine ilk

²⁶ el-Hucurât, 49/11.

²⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, 7/169.

²⁸ Ahmed el-Haseni İbn Acîbe, *el-Fütühâtü’l-İlâhiyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1971), 184.

²⁹ Celâleddin-i Rûmî Mevlânâ, *Mesnevi-i Şerif*, çev. Süleyman Nahîfî (İstanbul: Timaş, 2014), 149.

³⁰ el-Mü’minün, 23/1-3.

telkinleri kötü ve boş işleri terk etme yönündedir. Ancak böyle bir vazgeçişin akabinde iyi ve faydalı işlere yöneliş gerçekleşebilir.³¹ Konunun bir önceki başlıkla irtibatlı olduğu noktalardan birisi de insanları inanç, amel ve ahlâk noktasından değerlendirmenin mâlâyânî kabilinden mütalaa edilmesidir.

Boş söz bağlamında ele alınacak bir diğer âyette ise *Ashâb-ı Kehf* sayısına dair cereyan eden bir tartışmanın akabinde nazil olmuştur. Âyet Hz. Peygamber (s.a.v) ve ashâbının şahsında bütün inananları şöyle uyarmaktadır: “*Sana açıklananın dışında münakaşaya girme!*”³² Bağlamından da anlaşıldığı üzere gayb hakkında ve tahminler ekseninde yapılan tartışmalar yasaklanmaktadır. Zira Müslümanlar kendilerine açıklanan bilgi dışında herhangi bir konuda münakaşaya girmemelidir. Çünkü *Ashâb-ı Kehf* kaç kişi olduğunun murâd-ı ilâhî ve verilecek mesaj bağlamında çok bir değeri yoktur. Bilakis aslanan onların inandıkları değer uğruna verdikleri mücadele, ödedikleri bedeldir. Dolayısıyla bilgiye dayanmayan, gayba uzanan, sonunda dünyaya ve âhirete dair fayda zuhûr etmeyecek bir tartışma faydasız iş ve boş sözdür. İbn Acîbe, İbn Mes’ûd’un “Ben, bir müminin dünyası veya âhiretine yarayan bir iş yapmadan öylece boş oturmasını hoş görmem” ifadesini “*Bir işi bitirince hemen başka bir işe koyul*”³³ âyetinin işaretlerinde derç eder. Buna göre âyetin emrine uyan kimse; mâlâyânî, faydasız iş ve boş sözlerle meşgul olup vaktini zayi etmeyecektir. Netice-i kelâm, başta zikredilen âyetteki *lağv*, hadisteki *mâlâyânî* ile şöyle tefsir edilmiştir: “Kişinin kendini ilgilendirmeyen şeyi terk etmesi İslam’ının güzelliğindedir.”³⁴ İbn Acîbe’ye göre mâlâyânî ile meşgul olmak kadar, boş ve mâlâyânî işlerin işlendiği yerleri terk etmek de kemâl alametidir.³⁵

3. Manevî Hali Gizlemek

“*Görünen kısımlar müstesnâ, zinetlerini göstermesinler.*”³⁶

İbn Acîbe, tesettürle ilgili âyetin işârî yorumunda fitne tehlikesini merkeze alan birtakım yorumlarda bulunur. Buna göre mânevî haller, sûfî

³¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 3/407.

³² el-Kehf, 18/22.

³³ el-İnşirâh, 94/8.

³⁴ Tirmizî, “Zühd”, 11.

³⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 5/151.

³⁶ en-Nûr, 24/37.

mahremiyet kurallarına göre iç âlemin sadece ehil olanlara açılacak zinetleridir. Buna mukabil *âyetin istisna tuttuğu şey* ise sâlikin elinde olmadan, gayr-ı ihtiyari kendinden zuhûr eden hallerdir.³⁷ Dolayısıyla nasıl ki zâhirî zinet, ancak kişinin kendisine ve nikâh akdi ile bağlı olduğu eşine izhar edilebiliyorsa mânevî zinetler de ancak sâlike ve intisap akdi ile bağlı olduğu mürşidine açıklanabilir. Hatta Abdulkâdir-i Geylânî (ö. 561/ 1165) müridin kendisine sorulmadıkça, yaşadığı halleri şeyhine bile anlatmasını edepsizlik addeder.³⁸

İbn Acîbe'nin âyetin zâhirî anlamı ile işârî yorumu arasında ortaklık teşkil eden hareket noktası fitne tehlikesidir. Zira gerek zâhirî gerek bâtınî olsun, ifşâ edilmemesi gereken zinetlerin açığa vurulması, şahit olanlara zararlıdır. Özellikle bâtınî zinetlerin, yani manevî hallerin ifşâsından doğacak fitne, zâhiri fitneden daha büyüktür. Çünkü insanların mistik-metafizik meselelere olan ilgilerinden dolayı bâtına dair hallerin ifşâsı bir kişi ile sınırlı kalmaz, daha büyük kitlelere ulaşır. Neticede temel İslami bilgilere sahip olmayan, tasavvuf mesleğinin kendi iç dinamiklerini bilmeyen ve sûfilerle tecrübe benzerliğine sahip olmayan sıradan insanların işittikleri bu tarz fevkalade, idraki zor meselelerle muhatap olması; dinin ruhânî-derûnî doğasını ve tasavvuf mesleğini inkâra sebep olabilecektir. Çünkü insanlar, âriflerin ve mürşid-i kâmillerin yaşadıkları manevî tecrübe ve sahip oldukları hakikat ilmi hakkında farklı görüşler benimsemişlerdir.³⁹ Mûcize ile desteklenen ve vahiy gibi eşsiz bir mesajla insanlara seslenen Efendimiz (s.a.v) bile şâir, kâhin ve sihirbaz olmakla itham edilmiştir.⁴⁰ Dolayısıyla vayh de şîir, sihir ürünü, kâhin sözü olarak yaftalanmıştır. Vahyin mucizevi doğasını kısmen kendinde taşıyan keramet meselesi ve sûfilerin kendilerine mahsus bilgi edinme yöntemleri olan keşf ve ilham, sair insanların gündemlerini en çok meşgul eden konulardandır. Sûfî taifenin uyguladıkları programların, söyledikleri sözlerin, yaşadıkları hallerin bilgisizce tenkit edilmesi neticesinde onlar hakkında da benzer şeyler söylenmesi söz konusu olabilmektedir. Bu durum onların Efendimiz'e (s.a.v) olan manevî verâsetlerinin doğal bir çıktısı olarak mütalaa edilebilir. Fakat özellikle insanların bahsi geçen olumsuz durumlardan ve idrak edemeyecekleri hallerin yıpratıcı

³⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 5/70.

³⁸ Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih el-Geylânî, *Âdâb Kitabı*, çev. Osman Güman (İstanbul: Ehil Yayıncılık, 2017), 33.

³⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 8/216.

⁴⁰ el-Hâkka, 69/40-42.

etkisinden korunabilmesi için bâtinî zinetlerin gizlenmesi gerekir. Genelde sûfilere göre özelde ise Şeyh Bûzîdî (ö. 1229/1814) ve halifesi İbn Acîbe'ye göre hakikatleri gizlemek,⁴¹ manevî halleri fâş etmemek, sûfi düşüncenin nazik meselelerini herkesle paylaşmamak ve onları ehli olmayanla konuşmamak, tasavvuf edebinden sayılmaktadır. Nitekim sûfilerin sembolik dil ve istilâh kullanma sebeplerinden biri de hakikatleri ehil olmayandan gizlemek, sırları ifşâdan ve insanları fitneden korumaktır. Hatta bu gayenin; ilk tasavvuf klasiklerinin telif edilme sebeplerinden olması,⁴² konunun ehemmiyetini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

4. Tekke Âdâbı

İbn Acîbe'nin âyetlerin işaretlerinden hareketle tespit ettiği edep kurallarının en yoğun olarak görüldüğü konulardan biri tekke âdâbıdır. İlgili yorumlar, daha çok mescitleri ve kutsal mekanları konu edinen âyetler bağlamında dile gelmiştir. Yani tekke âdâbına dair tespitlerin mescit âyetlerinden çıkarılması tekke ve mescit arasındaki fonksiyonel benzerlik bağlamında gündeme gelmektedir. Aslında bu bağ, İbn Acîbe'nin kendi çıkarımından ziyâde mescitleri, *Allah adının anıldığı yerler* olarak tavsif eden âyetlerin⁴³ delâletiyle kurulabilecektir. Tekkelerin bütün yönleriyle mescitlerle aynileştirilmesi söz konusu olmadığı gibi aradaki benzerliğin göz ardı edilmesi de mümkün değildir. İbn Acîbe, bu benzerlikten hareketle tekke âdâbına dair birçok hususu, âyetlerin işaretlerinden çıkarabilmiştir. Fakat burada iki örnekle iktifa edilecektir.

*"Hıtta (bizi bağışla) deyin ve kapısından secde ederek girin ki hatalarınızı bağışlayalım."*⁴⁴

Kudüs'e giriş edebini ifade eden âyet, tevâzu ve hürmeti salık vermektedir. Söz konusu edebin niyet, söz ve fiilden oluşan üçayağı vardır:

⁴¹ İbn Acîbe, bu konuda şeyhi Bûzîdî ile aynı kanaate sahiptir. Şeyh Bûzîdî'nin konu hakkında mütalaaları için bk. Muhammed bin Ahmed Bûzîdî, *el-Âdâbü'l-merdiyye li sâliki tariki's-süfyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 9.

⁴² Kuşeyrî'nin istilâh kullanımı ve eserini telif gayesine dair mütalaaları için bk. Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 8-9; Kelâbâzî'nin istilâh kullanımının önemi ve metinde bahsi geçen tehlikelere dair mütalaaları için bk. Muhammed b. İshak Buhârî Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-Tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 102.

⁴³ el-Bakara, 2/114; el-Hac, 22/40.

⁴⁴ el-A'râf, 7/171.

Bağışlanma niyeti, bağışlanma talebinin dile getirilmesi ve hürmetle girmek. Özellikle âyetin sonunda yer alan bağışlanma vaadi, anlaşıldığı üzere edep şartıyla kayıtlanmıştır. Dolayısıyla edebin dindarlık tecrübesi ve manevî nimetlere erişme noktasındaki önemi açıktır. Tekkelere girerken de mezkûr üç unsurun ikâme edilmesi müridin ve tekkeleri değerli görenlerin edebindedir. Nitekim İbn Acibe “Hemen ayakkabılarını çıkar, şüphe yok ki sen kutsal vadi Tuvâ’dasın.”⁴⁵ âyetinin işâretlerinde tekkelere atfettiği kutsallığı belirginleştirir. Ona göre bu âyetin muhtevâsından ve mesajından istinbât edilebilecek üç edep kuralı şunlardır:

1. Terbiyeye ehil şeyh ve müridlerin huzuruna ayakkabı ile girmenin kerâheti.
2. Mescitlere ve tekkelere girerken temiz de olsa ayakkabıları çıkarmanın gerekliliği.
3. İki ayakkabının iki âlem (dünya-âhiret) şeklinde yorumlanmasından hareketle tekkelere ve müridleri ziyarete dünya menfaati, cehennem korkusu ve cennet ümidinden âzâde olarak yalnızca Allah (cc) rızâsı için varılması.⁴⁶

Tekkede riâyet edilmesi gereken bir diğer edep kuralı da “İnkâr edenler ‘Bu Kur’ân’ı dinlemeyin, o okunurken gürültü yapın, belki duyulmasını engellersiniz’ dediler.”⁴⁷ âyetinden çıkarılmıştır. Başta ifade edilen müşrik veya kafirleri uyaran hitaplardan müminlere pay çıkarılması durumu burada daha da özelleşmekte ve tekkeye gelen sâliklere seslenmektedir. Elbette müridin zikir ve irşâd meclislerinde icrâ edilen faaliyetin önüne geçecek şekilde kasıtlı eylem ve söylemlerde bulunması düşünülemez. Fakat gaflet ve nisyan ile bahsi geçen hataya düşmesi ve sair insanları olumsuz etkilemesi muhtemeldir. Dolayısıyla mürid, münkirlerin kasten yaptıkları fiilleri kasıt olmaksızın işlemekten sakındırılır.⁴⁸ Zira böyle bir durumda, mecliste bulunan sâliklerin verilen mesajlardan müstefid, zikrin sebep olacağı mânevî hallerden müfeyyez olmaları zorlaşacaktır. Zaten

⁴⁵ Tâhâ, 20/12.

⁴⁶ İbn Acibe, *el-Bahru’l-Medîd*, 4/264-268.

⁴⁷ el-Fussilet, 41/26.

⁴⁸ İbn Acibe, *el-Bahru’l-Medîd*, 6/342.

tekkelerde sükût üzere bulunmak, sūfi taifenin önemseydiği bir edep kuralı olarak kaydedilmiştir.⁴⁹

5. Davet Âdabı

“İçinizden hayra çağırın, iyiliği emreden, kötülüğü nehyeden bir grup olsun.”⁵⁰ âyetinin Müslümanlara yüklediği *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker* vazifesi sūfilerce önemsenmiş ve benimsenmiştir. Özellikle İbn Acîbe tasavvuf yoluna yeni sülûk etmiş kimselere nasihatte bulunmanın sūfi edebinden olduğunu söyler.⁵¹ Fakat sūfiler, sadece sūfilere muhatap olarak kendi davet alanlarını sınırlandırmazlar. Zira İmâm-ı Gazzâlî (ö. 505/1111) kötülükten menedilen kimse için men edilen şeyin münkerattan olması halinde men vazifesinin gerekli olduğunu ifade ederek, herhangi bir sınırlandırmanın söz konusu olamayacağını belirtir.⁵²

İbn Acîbe, Hz. İbrahim'in babasına olan tevhid davetini sūfiler için nazârî ilkeler barındıran örnek bir hadise olarak görür.

“Babasına dedi ki: “Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan şeylere niçin tapıyorsun? Babacığım, doğrusu sana gelmeyen bir ilim bana geldi, öyle ise bana uy ki seni doğru yola ulaştırayım. Babacığım, şeytana kulluk etme! Çünkü şeytan Rahmân olan Allah'a asi olmuştur. Babacığım, sana Rahmân'dan bir azabın dokunmasından ve senin şeytanla dost olmandan korkuyorum.”⁵³

Buna göre davetin başarıya ulaşması için beş temel ilke şöyledir: Güzel hitap, akla hitap, gönle hitap, muhataba merhamet ve yumuşak ifade.⁵⁴

1. Güzel hitap, Hz. İbrahim'in müşrik olmasına rağmen babası Âzer'e *babacığım* şeklinde seslenmesidir.⁵⁵ Bu durum, muhatabın kimliği, din veya tasavvufla olan/olmayan bağına bakmaksızın güzel hitabı

⁴⁹ Ebu'n-Necib Sühreverdî, *Âdâbü'l-Mürîdîn Yol Ahlakı*, çev. Süleyman Gökbulut (İstanbul: Büyüyen Ay, 2014), 143.

⁵⁰ Âl-i İmrân, 3/104.

⁵¹ İbn Acîbe, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*, 175.

⁵² Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 2/804.

⁵³ Meryem, 19/42-45.

⁵⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 4/224-226.

⁵⁵ Kur'an'da benzer birçok hitabı bulmak mümkündür. Nuh (as) inkârcı oğluna “Yavrucuğum” diye seslenirken Lokman (as) oğluna tavsiyelerine “Yavrucuğum” hitabıyla başlar ve bu hitabını üç defa yineler. Harun (as), Mûsâ (as) Tur dağından öfke ile dönünce ona “Ey annemin oğlu” diye seslenir. Bütün bu hitaplar iyi niyetin göstergesi ve merhamet uyandıracak ifadelerdir. İlgili âyetler için bk. Hûd, 11/42; Lokmân, 31/13-16; Tâhâ, 20/94.

salık vermektedir. İbn Acîbe'ye göre muhatabın gönlünü incitecek her türlü söz ve hitap, sûfî edebînin dışında görülmüştür.⁵⁶

2. Akla hitap, tıpkı Hz. Peygamber (s.a.v) örneğinde olduğu gibi⁵⁷ muhatabı düşünmeye sevk edecek sorularla tebliği sürdürmektir. Böylelikle muhatap, kendisine dışarıdan ve doğrudan yöneltilen bir telkinle değil, içeriden ve içselleştirilen bir aydınlanma ile davete icâbet edebilecektir. Bununla mücerred olarak aklın yeterli ve erdirici olduğu kastedilmemektedir. Bilakis akla hitap etmeksizin gönle yapılacak güzel hitabın tesirsiz ve yetersiz kalacağı ifade edilmektedir. Yani başarılı bir davet için mezkûr unsurların birlikteliği gereklidir.

3. Gönle hitap ise tebliğe konu olan meselede de muhatabı incitecek ifadelerde bulunmamaktadır. Hz. İbrâhîm "*Sana gelmeyen bir ilim bana geldi.*" diyerek babasının cehaletini değil, kendi ilmini öne çıkarması bunun incelikli bir örneğidir. Gönle hitap, davetçi ile davet edilen arasında muhabbet bağı kurmaya vesile olacak, gözü kör ve kulağı sağır eden önyargıların aşılmasını beraberinde getirecektir.

4. Merhamet, Hz. İbrâhîm'in babasına "*Sana bir azabın dokunmasından korkuyorum.*" sözünde kendini gösterir. Böylelikle o, azabın dokunmasını kesin bir bilgi olarak değil ihtimal olarak dillendirmiştir. Bu hitap ile babasını azaptan sakındırmış olmakla birlikte, olası bir azabın, babasına duyduğu merhametin neticesi olarak kendisini üzeceğini de zımnen ifade etmiştir. Hz. İbrahim Rahmân ismini kullanarak kendi merhameti ile birlikte Allah'ın (cc) bağışlayıcılığına da atıfta bulunmaktadır.

5. Yumuşak söz de yine bu hitabın satır arasında mevcuttur. Bu konudaki spesifik örneklerden biri Cenâb-ı Allah'ın ilahlık davasında bulunan Firavun'a gönderdiği ulu'l-azm peygamberlere "*Ona yumuşak söz söyleyin, umulur ki öğüt alır veya korkar.*"⁵⁸ emridir. İbn Acîbe'ye göre, mezkûr âyet, din adına davette bulunanlara usûl öğretmektedir.⁵⁹ Davetçinin, kendini Hz. Mûsâ'dan üstün, muhatabını Firavun'dan aşağı görmesi halinde "*Yumuşak söz söyle!*" hükmü değişebilir. Ancak Firavun'dan daha aşağısı ile muhatap olma ihtimalinin zayıflığı ile bir

⁵⁶ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, 178.

⁵⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.v) en sık kullandığı davet metodlarından biri soru sormaktır. Konu hakkında mütalaa ve örnekler için bk. Abdulfettâh Ebû Gudde, *er-Rasûlü'l-muallim ve esâlibihi fi't-ta'lîm* (Halep: Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1996), 92-99.

⁵⁸ Tâhâ, 20/44.

⁵⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 4/158-159.

müminin peygamberden üstün olmasının imkânsızlığı bir arada düşünülürse, davetçinin her hâlükârda yumuşak söz söylemesinin gerekliliği ortaya çıkar.

6. Münkir ve Münafıklara Karşı Edep

Öncelikle ifade edilmelidir ki İbn Acîbe'ye göre tasavvuf münkiri, ihşânı ve terbiye yolunu inkâr eden karşıt görüşlü insanlardır.⁶⁰ Tarih boyunca nebiler ve vahiy kaynaklı mesajları nasıl inkâr edildiyse, veliler ve ilham kaynaklı sözleri de öyle inkâr edilmiştir.⁶¹ Hatta o bu konudaki görüşünde öyle nettir ki şu ifadeleri dillendirmekten geri durmaz: "İnsanların kendisine hürmet ve tazimde ittifak ettiği bir veli görürsen bil ki o ya noksan birisidir ya da Allah hakkında cahildir."⁶² Dolayısıyla İbn Acîbe konu hakkındaki edep kurallarını, inananların dini inkâr eden gruplarla olan ilişkilerini tesis eden âyetlerden istinbât etmektedir. İstinbata imkân tanıyan vech-i şebeh, inkâr edenin kimliği veya neyi inkâr ettiği değil yalnızca inkârdır.

İbn Acîbe'ye göre mürid, elinden geldiğinde tasavvuf karşıtları ile dostluk kurmamalıdır. Zira böyle bir dostluk müridi, gaflet ve isyana sevk etme,⁶³ taat ve seyrinden alıkoyma tehlikesi barındırır. Nitekim bütün dostlukların biteceği, hatta düşmanlığa döneceği mahşer gününde sadece muttakilerin dostlukları kendilerine fayda verecektir.⁶⁴ Dolayısıyla takvayı talep edenlerin takvayı ihmal edenlerle dostluk kurmaması aslında yalnızca sûfî muhayyilenin değil Kur'an'ın bizzat kendi önerisidir. Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî (ö. 563/1168), kişinin inanç ve mesleğine muhalif kimse ile dostluk edemeyeceğini söyler. Hz. Nuh'un inkârcı oğlunun aileden sayılmamasını⁶⁵ da buna delil getirir.⁶⁶

İbn Acîbe'nin bu bağlamda dikkat çektiği bir husus tasavvuf inkârcılarından sâdır olabilecek düşmanca tavırlardır. Böyle kimselere edep dairesinde verilecek en güzel mücadele; onları gönülden ve gündemden uzak tutup mürişidin muhabbeti ile meşgul olmak, yolun

⁶⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 1/111.

⁶¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 3/208.

⁶² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 1/251.

⁶³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 7/351.

⁶⁴ *ez-Zuhruf*, 43/67.

⁶⁵ *Hüd*, 11/45.

⁶⁶ Sühreverdî, *Âdabü'l-Mürîdîn Yol Ahlakı*, 93.

gereklerine sıkı sıkıya sarılmaktır. İbn Acîbe, Şeyh Ali Cemel'in bu konudaki şu sözünü aktararak görüşünü belirginleştirir: "Düşmâna karşı yapılacak gerçek düşmanlık, dostun muhabbetiyle meşgul olmaktır. Sen sevmediğin kimsenin düşmanlığı ile uğraşırsan, sevgilinin muhabbetini kaybedersin. Böylece düşmanın hedefine ulaşmış olur."⁶⁷ Dolayısıyla tasavvuf inkârcıları sûfilere düşmanlık etse de sûfiler onlara düşmanlık etmemelidir. Anlaşılacağı üzere İbn Acîbe'nin bu yaklaşımı sadece sûfilerin değil aynı zamanda tasavvuf inkârcılarının da faydasınadır. Ona göre sûfilerin manevîyat adına elde ettikleri mertebe ve makamlar, bütün insanlara gösterdikleri hürmetten doğmaktadır.⁶⁸ Yani dünya görüşleri, dini temayülleri, meslekleri, meşrepleri ne olursa olsun sûfilerin edepsizlik edeceği bir zümre yoktur. Sûfilerin insanlarla muamelesinde muhatabın kimliği belirleyici değildir. İnsanlar, sûfilerden yalnızca selâm ve duâ işitirler.⁶⁹ İbn Acîbe'nin bu yaklaşımı ve müride telkin ettiği edep ilkeleri, sosyal barış ve uzlaşmaya hizmet etmekte; tasavvufun reddedilmesini, reddedenlerin şahsiyetlerine taarruzda bulunmayı gerektirecek bir iş olarak görmemektedir.

Tasavvuf münafığı, sûfî mesleğini inkâr ettiği halde, herhangi bir maksat veya menfaat beklentisi ile sûfilerden görünenleri ifade eder. Dolayısıyla bu grup inkârcılardan daha aşağı bir zümreyi teşkil etmektedir. Çünkü hem inkârcıdır, hem de inkârını inkâr ederek kimliğini gizlemektedir.

"Münafıklar, kendileri hakkında kalplerindeki ortaya çıkaracak bir sürenin indirilmesinden endişe ederler."⁷⁰

Peki, nifak bir tür kalp hastalığı olduğuna göre sûfiler ve müridler, tasavvuf münafıklarını bilebilecekler midir? Müspet bir cevap ihtimalinde böyle bir bilgi objektif ve bağlayıcı mıdır? Meselenin ayrı bir başlıkta mütâlaa edilmesinin önemi de tam olarak bu sorulara verilecek menfi cevapta gizlidir.

Bilindiği üzere İslam hukûkunda devletin otoritesi altında yaşayan gayr-ı müslimler için zimmî hukuku ve devletin sınırlarına girenler içinse müste'men hukuku vardır. Buna mukâbil gerek Hz. Peygamber'in (s.a.v)

⁶⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 1/196.

⁶⁸ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, 175.

⁶⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 7/291-292.

⁷⁰ et-Tevbe, 9/64.

hayatında gerekse hukuk kuralları arasında münafıklarla ilişkileri tesis eden, umumu bağlayıcı bir kaide söz konusu olmamıştır. Bu durum sûfi düşüncede de makes bulmuş, nifakından şüphe edilen kimselerle olan münasebet, mezkûr bilinmezlikten dolayı ihtiyat ilkesi ile kayıtlanmıştır. Daha açık ifade ile Hz. Peygamber'e (s.a.v) telkin edilen "*Onlar Allah'ın, kalplerindeki bildiği kimselerdir. Onlardan yüz çevir, kendilerine öğüt ver ve onlara, kendileri hakkında tesirli söz söyle.*"⁷¹ tavsiyesi mürid ve sûfilerin, nifaklarından şüphe ettikleri kimselerle münasebetini belirleyicidir. Ayrıca müridler, bu konuda tabi oldukları mürşid-i kâmillerin ahlâkıyla ahlâklanmalıdırlar. Zira veliler, tıpkı Hz. Peygamber (s.a.v) gibi ilâhî rahmet sahibi oldukları ve O'nu (s.a.v) örnek aldıkları için bilseler de münafıkların kimliklerini ifşâ etmemişler ve onların hallerini yüzlerine vurmamışlardır.⁷²

7. Avâma Karşı Edep

İbn Acîbe'ye göre avâm, terbiye yoluna intisabı olmayan kimsedir. Biraz daha genişletilecek olursa avâm tasavvufla, tekke ile mürşid ve sâliklerle olumlu veya olumsuz ilişkisi olmayan insan/insanlar topluluğu olarak karşımıza çıkacaktır. İbn Acîbe'nin bu konuda dile getirdiği birçok işârî yorum söz konusu olmakla birlikte bazıları seçilerek gündem edilecektir.

*"Ey iman edenler, birbirinizi bırakıp da sizden olmayanları sırdaş edinmeyin."*⁷³

Bahru'l-Medîd'de edep kurallarını konu edinen yorumların hemen tamamında müminlere seslenen âyetler müridlere özgülenererek ele alınmıştır. Burada da İbn Acîbe ilgili yaklaşımın bir örneği olarak mürid-avâm ayırımına gitmektedir. İbn Acîbe'nin konu ile ilgili görüşleri yukarıda mezkûr âyetle muhteva benzerliğine sahip sair âyetler etrafında örgülenir. İstinbat edilen edep kuralı ise müridin mürşidi ile arasındaki sınırların, özellikle hallere ve manevî tecrübeye dair bilgilerin avâmla paylaşılmaması yönündedir.⁷⁴ Buna göre mürid, sosyal çevresini kendi ile inanç, amel ve bilinç ortaklığına sahip kimselerden seçmelidir. Çünkü âyet-i kerimenin telkini açıktır: "O halde bizi anmaktan yüz çeviren ve dünya hayatından

⁷¹ en-Nisâ, 4/63.

⁷² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 3/94.

⁷³ Âl-i İmrân, 3/118.

⁷⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 1/325.

başka arzusu olmayan kişilerden sen de yüz çevir.”⁷⁵ Avâm, başta zikir telkini almayan kimse olarak tanımlandığı için mezkûr âyet, müride avâmdan yüz çevirmeyi salık vermektedir. Elbette Kur’ân’da zikir kavramı yer yer namaz ve vahiy anlamlarına gelmektedir. Bununla birlikte genelde sûfî muhayyile ve işârî yorum geleneği, özelde ise İbn Acîbe’nin takip ettiği yöntem yukarıdaki çıkarımı mümkün kılmaktadır. Fakat hayatın olağan akışı ve sosyal çevre, her zaman müridin müridlerle arkadaşlık etmesini imkânsız kılmaktadır. Bu gibi durumlarda da İbn Acîbe “*Fakat onlara düşen belki sakınırlar diye hatırlatmaktır.*”⁷⁶ âyetinin işâreti ile müridlere şu tavsiyede bulunur: “Eğer şartlar onlarla sohbeta mecbur ederse kendilerini uyarmalı, onlara nasihat etmeli ve gücü yettiği kadar söz ve hali ile onları Allah’a (cc) giden yola sevk etmelidir.”⁷⁷

8. Müride Karşı Edep

Müridlerin müridlerle olan münasbetini şekillendiren edep kuralları, Müslümanların birbirleri ile olan münasebetlerini belirleyen âyetlerden istinbât edilmiştir. Buna imkân tanıyan en temel husus, müminlerin kardeş olduklarını belirten âyette geçen *ihve* kelimesinin bilahare sûfilerce *ihvâna* dönüştürülüp aynı tarike müntesip insanlara verilen ad olmasıdır. Dolayısıyla ihvânlık edebi, Müslümanların birbirleri üzerindeki hakların daha hassas bir şekilde gözetilmesinden ve tarîkatın gerektirdiği diğer vazifelerden ibarettir. Özellikle İbn Acîbe’nin bu meyanda tespit edilen önerileri şöylece sıralanabilir: Toplu olarak ifa edilmesi gereken tarikat ritüellerinden geri kalmamak ve tesânüdü bozmamak maksadıyla tarikat kardeşi ile çekişmemek, tarikat kardeşini şeyhine şikâyet etmemek,⁷⁸ kardeşini herhangi bir sebeple itham etmemek,⁷⁹ sair müridlerin manevî seyirleri ile alakalı değerlendirmelerde bulunmamak, kardeşini Allah (cc) rızası için uyarmak ve kardeşinin duacısı olmak.

⁷⁵ en-Necm, 53/29.

⁷⁶ el-En’âm, 6/69.

⁷⁷ Avam tanımı ve konu hakkında mütalaaları için bk. İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, 2/270.

⁷⁸ “Bazı dervişleri de kardeşlerinin kötü hallerini şeyhlere ulaştırırken görürsün. Bu ahlâk, kapıdan kovulma sebebidir.” İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, 2/77.

⁷⁹ “Size selâm verene dünya hayatının geçici menfaatini isteyerek ‘sen mümin değilsin’ demeyin!” Mezkûr âyet için bk. en-Nisa, 4/94; İbn Acîbe âyetin teenni ve hüsn-i zan telkin ettiğini söyler. İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, 2/87.

Bununla birlikte sair grupların aksine müridlerin müridlerle birlikteliği teşvik edilmektedir. Çünkü bu birliktelik, sâliklerin kendilerine tebliğ edilen tasavvuf adabını temsil maharetiyle öğrenmeleri açısından önem arz etmektedir. İbn Acîbe'ye göre zikir ehli dervişler, “*Sabah akşam Rabb’lerine O’nun rızâsını dileyerek duâ edenlerle beraber olmaya sabret.*”⁸⁰ âyetindeki tavsife uygun bir zümre olup kendileri ile birliktelik tavsiye edilmektedir.⁸¹ Ayrıca böyle bir birliktelik manevî açılımlara imkân vermesi bakımından da önem arz etmektedir.⁸²

9. Mürşide Karşı Edep

İbn Acîbe'nin işârî yorumlarında mürid ve mürşid arasındaki hususları ve münasebeti şekillendiren edep kurallarının yoğunluğu göze çarpmaktadır. Konu ekseriyetle Hz. Peygamber'e (s.a.v) karşı göstermeleri gereken edep konusunda ashâbı uyaran âyetlerden istinbât edilmiştir. Çünkü sûfiler, bu konuda ashâb ile Resûlullah arasındaki talim-terbiye bağını, kendilerine rol model kabul etmişlerdir.⁸³

İntisap akdinin gerçekleşmesiyle başlayan süreçte müridin şeyhine karşı riâyet etmesi gereken edep kuralları söz konusudur. Bilindiği üzere intisap, Hz. Peygamber'in (s.a.v) ashâbından aldığı biatın sûfi gelenekte ritüelleşmiş halidir.⁸⁴ İbn Acîbe, intisabı nikah akdine benzeterek⁸⁵ bazı satır arası mesajlar verir. Buna göre intisap akdinde âmir mürşid-i kâmilidir ve akdi sonlandırma hakkı onundur. Dolayısıyla müridin intisap akdini koruması ve akdin gereklerini yerine getirmesi mürşidine karşı üstlendiği edep vazifelerinden sayılmalıdır. Tasavvuf tarihinin mühim simalarından İmâm-ı Rabbânî'ye (ö. 1034/1624) göre de mürid mürşidin kendisine verdiği görevleri yerine getirmekte zorlansa bile intisabından dönmeyi düşünmemelidir.⁸⁶ İbn Acîbe bu husustaki görüşlerini Mâide

⁸⁰ el-Kehf, 18/28.

⁸¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 4/157.

⁸² Tûsî, *el-Lüma'*, 243.

⁸³ Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif* (Mısır: Mektebetü'l-Allâmiyye, 1939), 280-281.

⁸⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de ashâbın Efendimiz'e biatını konu edinen âyetler için bk. el-Fetih, 48/10, 18; el-Mümtehine, 60/12; Tevbe; 9/111; Asr-ı saadette tatbik edilen biatlar için bk. Dilaver Selvi, *Kuran ve Tasavvuf* (İstanbul: Gece Kitaplığı, 2017), 257-267.

⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 5/73-74.

⁸⁶ Ahmed Faruk Serhendî İmam Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Orhan Ençakar (İstanbul: Yasin Yayinevi, 2015), 1/124.

suresi 21. âyetin⁸⁷ işâretlerinde açıklar. Buna göre intisap akdini bozup seyr ü sülûktan yüz çevirmek, İsrailoğulları'nın zorluklarla yüzleşmekten geri durarak Mukaddes Vadi'ye girmekten imtina etmeleri gibidir. Dolayısıyla vadiye girmek intisâba, mukaddes topraklar seyr u sülûka, zorba kavim nefis ve isteklerine, geri dönmek akdi bozmaya benzetilmiştir.⁸⁸

Mürşid-i kâmile karşı riâyet edilmesi gereken bir diğer edep kuralı, ziyaretle ilgilidir. Bunlar genellikle Ahzâb suresi 53. âyette sahabeye yöneltilen uyarılardan⁸⁹ mülhemdir: Ziyarete gidildiğinde şeyhin hanesinden çıkışını beklemek, çağrılmadıkça şeyhin hanesine girmemek, şeyhi uzun süre meşgul etmemek, şeyhin hane halkının hürmetini ihlal etmemek. Ayrıca şeyhin huzurunda sessizce oturmak, şeyhe selam vermemek, yüksek sesle konuşmamak, ondan izinsiz hareket etmemek gibi edep kuralları istinbât edilmiştir.

Sonuç

Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'i (s.a.v), Allah'a (cc) ve âhîret gününe kavuşmayı umanlar, Allah'ı (cc) çokça zikredenler için en güzel örnek yapması, O'na (s.a.v) ittibayı farz kılması, nebevî öğretinin edep konusundaki bütün inanlar için vazgeçilmez konumunu gösterir. Süfîler ise bu konunun farkında olarak hem Hz. Peygamber'e (s.a.v) uymaya hem de onun ashâbı ile olan münasebetini şekillendiren hususları, tarikatlarında uygulamaya ehemmiyet göstermişlerdir. Ayrıca Kur'an'ın tebliği ettiği ve ashâbın Hz. Peygamber (s.a.v) riyâsetinde temsil ettiği muaşeret kurallarına dikkat kesilmişlerdir. Bu kurallar, sūfîlerin yaşantılarıyla ve eserleriyle günümüze kadar aktarılmıştır. Yani âyetlerde öngörülen ve hadislerde tatbikatına dair detayları anlatılan güzel ahlâk örnekleri ve edep kuralları hem yazılı hem sözlü hem de fiili olarak günümüze ulaşmıştır.

⁸⁷ "Ey kavimim! Allah'ın size vatan kıldığı kutsal topraklara girin, sakın geri dönmeyin, sonra kaybedenler siz olursunuz."

⁸⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 2/165.

⁸⁹ "Ey iman edenler, Peygamber'in evlerine vaktine bakmaksızın ve yemeğe izin verilmedikçe girmeyin. Ancak çağrıldığınızda girin, yemeği yediğinizde de hemen dağılın, sohbet etmek için de izinsiz girmeyin! Çünkü o peygambere eziyet veriyor, üstelik sizden utanıyor ama Allah, gerçeği söylemekten sıkılmaz. Bir de hanımlarına, gerekli bir şey soracağınızda bir perde arkasından sorun! Öyle yapmanız hem sizin kalpleriniz hem de onların kalpleri için daha çok temizdir. Sizin, Allah'ın peygamberini incitmeye hakkınız yoktur."

İbn Acibe, tefsiri *el-Bahru'l-Medid'de* tasavvufi edep kurallarına âyetlerin işaretlerinde değinmiştir. Bir müridin hayatının her anında, her bir insana karşı riâyet etmesi gereken edep kurallarını sûfi nass yorumculuğu yöntemi ile ortaya koymuştur. O, bunu yapmakla Kur'ân'ın sadece inanç ve amel konularını ele almadığını, âyetlerde uygulanabilir edep kurallarının var olduğunu ve bu kuralların Kur'ân'dan istinbât edilebileceğini göstermiştir. İbn Acibe söz konusu istinbât faaliyetinde müminlere tavsiye niteliği taşıyan âyetleri kullandığı gibi münkirleri, münafıkları ve Kur'ân'da zemmedilen hasletlerle muttasıf bütün zümrelerden, geçmiş kavimlerden bahseden âyetleri de kullanmıştır. Ona göre vahyin Allah'ın (cc) rızâsına muvâfık olmayan fikir, söylem ve fiilleri etraflıca anlatması, bunlardan sakınmanın edebin gereği olduğuna işaret etmek içindir.

İbn Acibe'nin, müridi merkeze alıp sâir insanları, tarîkatı ve tasavvufu, kabul ve red bağlamında tâbi tuttuğu tasnif (münkir, münâfık, avâm, mürid) makalenin başlıklarını şekillendirmiştir. Ancak edep konusu her ne kadar böyle bir tasnifle sunulmuşsa da makalenin tamamından anlaşılması gereken, kişiden kişiye farklılık arz etse de her insanın edebe ve hürmete layık oluşudur. Söz gelimi bir kimsenin tasavvufu inkâr etmesi hatta tasavvuf ehline düşmanlık etmesi, bir kimsenin sûfiler arasına dünyalık menfaat elde etme veya fitne çıkarma niyetiyle girmesi bile ona karşı edepsizlik yapmaya sebep teşkil etmemektedir. Nitekim İbn Acibe, sûfilerin ulaştıkları şerefi, fikir farklılıklarına bakmaksızın bütün inananlara karşı gösterdikleri edebe bağlar. Ona göre gerçek bir sûfiden, insanlar için iki söz işitilir: Selâm ve duâ. Bununla birlikte sâliklerin, tasavvuf yoluna sülûk eden veya muhabbet duyan kimselerle daha hususi ve yoğun bir münasebetlerinin olması da kaçınılmazdır. Yani kimseye edepsizlik etmemeyi benimsemekle birlikte sûfiler tarikat kardeşleri ve şeyhleri ile olan münasebetlerinde özgünleşen edep ve muaşeret kuralları belirlemekten geri durmamışlardır. İbn Acibe de tasavvufa yaklaşımı menfi veya müspet olan her bir zümre için riâyet edilmesi gereken edep kurallarını *el-Bahru'l-Medid* adlı eserinde yoğun bir şekilde ve ayrı ayrı işlemiştir.

Çalışmamızda İbn Acibe'nin âyetlerden insanı merkeze alarak edep kurallarına yaptığı işaretler tespit, edilmiş, ilgili tespitleri destekleyen argümanlar serdedilmiştir. Fakat İbn Acibe'nin tefsirinde mezkûr örneklerden çok daha fazlasının yer aldığını belirtmek gerekir. Makale

nakledilen sayılı yorumlarla, işârî tefsirlerden tasavvufî âdâp kuralları istinbât edebilmenin imkânını örneklendirmiştir. Çalışma işârî yorum-tasavvufî edep arasındaki irtibatı örneklerle gözler önüne serme amacını gerçekleştirmekle birlikte bu bağlamda yeni çalışmalar yapılmasına öncülük etmeyi hedeflemektedir. Böylelikle sûfîlerin vahyin sadece sarâhaten ortaya koyduğu kaideleri değil işâreten ifade edilen incelikleri ve sâlikî kemâle erdirecek olan ahlâkî meziyetleri de önemsedikleri görülecektir. Daha açık ifade ile İbn Acîbe'ye göre inanç ve amel esaslarını öğreten Kur'ân, sahip olduğu katmanlı ve çok yönlü mesajları ile aynı zamanda İslâm ahlâkının ve özellikle tasavvuf âdâbının da kaynak noktasını teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaûd. 45 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ay, Mahmut. *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu –İbn Acibe Örneği-*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2016.
- Bırışık, Abdülhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts.
- Büzidî, Muhammed bin Ahmed. *el-Âdâbü'l-merdiyye li sâliki tariki's-sûfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- Çetiner, Bedreddin. *Esbâb-ı Nüzûl*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Derin, Süleyman. *Kuran-ı Kerim'de Seyr ü Sülûk -Ahmed İbn Acibe Tefsiri'nde-*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Gudde, Abdulfettâh. *er-Rasûlü'l-muallim ve esâlibihi fi't-ta'lim*. Halep: Matbüâtü'l-İslâmiyye, 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Geylânî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih el-. *Âdab Kitabı*. çev. Osman Güman. İstanbul: Ehil Yayıncılık, 2017.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşari Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- İbn Acibe, Ahmed el-Hasenî. *Bahru'l-Medîd fi tefsiri'l-Kurâni'l-mecîd*. çev. Dilaver Selvi. 5 Cilt. İstanbul: Semerkand, 6. Basım, 2016.
- İbn Acibe, Ahmed el-Hasenî. *el-Bahru'l-Medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ömer Ahmed er-Râvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Acibe, Ahmed el-Hasenî. *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- İmam Rabbânî, Ahmed Faruk Serhendî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Orhan Ençakar. 2 Cilt. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2015.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İshak Buhârî. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-Tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *Tefsîru'l-Kuşeyrî el-müsemmâ Letâifü'l-işârât*. thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2007.

- Mehmed Vehbi Efendi, Konyalı. *Hülâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 4. Basım, 1966.
- Mevlana, Celâleddîn-i Rûmî. *Fihî Mâ Fih*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sufi Kitap, 6. Basım, 2019.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevi-i Şerîf*. çev. Süleyman Nahîfî. İstanbul: Timaş, 2014.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtını/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi". *Kur'ân'ın Bâtını ve İşâri Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur'ân Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018.
- Selvi, Dilaver. "Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu". *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 261-282.
- Selvi, Dilaver. "Her Âyetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerinde Değerlendirmeler". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011).
- Selvi, Dilaver. *Kuran ve Tasavvuf*. İstanbul: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2017.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-. *Avârifü'l-Meârif*. Mısır: Mektebetü'l-Allâmiyye, 1939.
- Sühreverdî, Ebu'n-Necîb. *Âdâbü'l-Mürîdîn Yol Ahlâkı*. çev. Süleyman Gökbulut. İstanbul: Büyüyen Ay, 2014.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. Dahhâk et-. *Sünen-i Tirmizî*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalim Mahmud. Mısır: Dârü'l-Kütübü'l-Hadis, 1960.

Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

ISSN: 1302-3543

Ekim/October 2022, 25 (50): 27-48

Tasavvufun Teşekkül Döneminde İhlâs Kavramı

The Concept of Ikhlâs in the Establishment Period of Sufism

Damral Bashirov

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi,

demirelbesirov1996@gmail.com | ORCID: 0000-0001-7154-779X

Makale Bilgisi/Article Information**Makale Türü/Article Types:** Araştırma/Research Article**Geliş Tarihi/Received:** 13 Mayıs/May 2022**Kabul Tarihi/Accepted:** 23 Ağustos/August 2022**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October**Cilt/Volume:** 25 **Sayı/Issue:** 50 **Sayfa/Pages:** 27-48**Atıf/Cite as:** Bashirov, Damral. "Tasavvufun Teşekkül Döneminde İhlâs Kavramı [The Concept of Ikhlâs in the Establishment Period of Sufism]".

Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi-Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal 25/50 (Ekim 2022): 27-48.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.**Yayıncı/Published by:** İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Damral Bashirov).

Öz

Dini literatürdeki en temel kavramlardan biri de hiç şüphesiz ihlâs kavramıdır. Hadislerde “din”, “samimiyet” olarak ifade edilmiştir. Bu, esasında dinin ihlas ve samimiyet olmaksızın düşünölemeyeceği anlamını taşır. Onun için Kur’ân-ı Kerim’e ve hadis-i şeriflere bakıldığında zaman ihlasın şirkten uzak doğru bir inanç ve riyâdan korunmuş samimi bir kulluğa karşılık geldiği görölmektedir. Dinin bätını yahut derüni boyutu diye ifade ettiğimiz tasavvufun teşekköl döneminde sũfîler, ihlası genel kabulün yanısıra kendi doktrinleri çerçevesinde yeniden yorumlamaya çalışmışlardır. İhlas kavramına getirilen bu yeni bakış açısı, kavramın anlam çerçevesini daha da genişletmiş, sistem içerisinde farklı düşünce gruplarının da ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yine kavramdaki anlam genişlemesi diğer tasavvufi kavramlarla ihlas arasında irtibat kurmayı sağlamıştır. Bu bakımdan ilk dönem sũfîleri açısından bakıldığında ihlas, hem tasavvufi terbiye açısından bir yöntem, hem de melâmî düşüncenin teşekkölünde bir tesir oluşturmaktadır. Aynı zamanda ihlas, diğer tasavvufi kavramlarla da bağlantılı bir şekilde ele alınmaktadır. Makalede bu hususlara değinilmiş ve tasavvufun teşekköl döneminde sũfîlerin ihlas kavramına yükledikleri anlamlar üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İhlas, Melâmet, Riya, Takva, Uzlet, Sıdk, Fena

The Concept of Ikhlas in the Establishment Period of Sufism

Abstract

One of the most basic concepts in the religious literature is undoubtedly the concept of ikhlas. In hadiths, religion is expressed as sincerity. This situation basically means that religion cannot be thought of without sincerity (ikhlas) and sincerity. Therefore, when the Qur'an and hadith sharifs are considered, it is seen that sincerity corresponds to a true belief away from polytheism and a sincere servitude that is protected from hypocrisy. In the formation period of Sufism, which we mention to as the internal or inner dimension of religion, the Sufis tried to reinterpret sincerity within the framework of their own doctrines as well as general acceptance. In this respect, from the point of view of the early sufis, sincerity is both a method in terms of sufi education and an influence on the formation of malamah thought. In addition, sincerity is discussed in connection with other mystical concepts. In the article, these issues are mentioned and the meanings attributed to the concept of ikhlas by the sufis in the formation period of sufism are emphasized.

Keywords: Tasavvuf, ikhlas, malamah, hypocrisy, taqwa.

مفهوم الإخلاص في فترة نشوء التصوف

الملخص

إن أحد المفاهيم الأساسية في الأدب الديني هو بلا شك مفهوم الإخلاص. و في الأحاديث يتم التعبير عن الدين على أنه الاخلاص في النصيحة. هذا يعني في الأساس أنه لا يمكن التفكير في الدين دون النصيحة والإخلاص. لذلك ، عند النظر إلى القرآن والأحاديث الشريفة ، يتبين أن الإخلاص يتوافق مع الإيمان الحقيقي بعيدًا عن الشرك، و يتوافق مع العبودية الصادقة الخالية من الرياء. في فترة تكوين التصوف التي نشير إليها بالبعد الباطني للدين ، حاول الصوفيون إعادة تفسير الإخلاص في إطار مذاهبهم الخاصة وكذلك القبول العام. أدى هذا المنظور الجديد إلى توسيع مفهوم الإخلاص بشكل أكبر من معنى المفهوم، وأدى إلى ظهور مجموعات فكرية مختلفة داخل النظام. في هذا الصدد من وجهة نظر الصوفيين الأوائل ، يعتبر الإخلاص طريقة من حيث التربية الصوفية، وتأثيرًا على تكوين الفكر المالامي. بالإضافة إلى ذلك تتم مناقشة الإخلاص فيما يتعلق بالمفاهيم الصوفية الأخرى. وقد وردت في المقالة هذه القضايا والتأكيد على المعاني المنسوبة إلى مفهوم الإخلاص عند الصوفيين في فترة تكوين التصوف.

الكلمات المفتاحية: التصوف ، الإخلاص ، الملاماتية ، الرياء ، التقوى ، العزلة .

Giriş

“Samimiyet”, “içtenlik”¹ gibi manalara gelen ihlâs kelimesi, dîni literatürde genellikle gösterişten uzaklaşmak, taatta ve ibadette samimi olmak,² kalbi, onun safiyetine mâni olan her şeyden kurtarmak ve temizlemek³ anlamlarına gelmektedir. Kavram olarak ihlâs, hem Kur’ân-ı Kerim’de hem de hadîs-i şeriflerde sıkça zikredilmiş ve önemine vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte tam ve geçerli bir inancın, sahih ve makbul bir kulluğun da anahtarı olarak sunulmuştur.

Dîni metinlerde kullanıldığı şekliyle Tasavvuf doktrininin de en merkezî kavram ve konularından olan ihlâs, sûfiler tarafından yaygın anlamıyla birlikte farklı mâna açılımlarını da ihtiva edecek tarzda ele alınmıştır. İhlâs, esasında niyetle ilgili bir kavramdır. Niyetin içten doğan sese uymak olduğunu söyleyen sûfiler, bu tahrik edici unsurun tek olması durumunda bundan meydana gelen işe, niyet edilen o tek şeye nispetle, ihlâs derler. Bu bakımdan örneğin, sırf insanlar görsünler ve medh etsinler diye sadaka veren de muhlîs, yâni hâlis riyakârdır. Çünkü niyetine riyadan başka bir şey karıştırmamaktadır. Aynı şekilde niyetini her türlü sivâdan arındırıp sırf Allah için sadaka veren kimse de muhlîs olarak isimlendirilmiştir. Bu manada esasında niyet, iyiye de kullanılsa, kötüye de kullanılsa, başka hiçbir şey karıştırılmadan tek maksatla yapılan ameldir. Ancak âdet olarak genellikle ihlâs denildiği vakit sadece Allah rızasına niyet edilerek yapılan işler kastedilir.⁴

Bu çalışmamızda esasen tasavvufun teşekkül dönemi dikkate alınarak sûfilerin, ihlas kavramına yükledikleri mana açılımları incelenmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. Öncelikle Kur’ân ve hadislerde kullanıldığı şekliyle değerlendirilmiş, ardından mutasavvıfların konuyla ilgili söz ve görüşleri bu ve farklı perspektiflerden ele alınmıştır.

1. Kur’ân-ı Kerim’de İhlâs Kavramı

¹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, (Kahire: Daru'l Maarif, 1119), 1227; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2002), 180.

² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 298.

³ Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât Tasavvuf Istılahları*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 68; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 43.

⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi), 4/681.

İhlâs kavramı Kur'ân-ı Kerim'de birçok şekilde ve manada kullanılmaktadır. "Hâlis"⁵, "muhlâs"⁶, "muhlisûn"⁷, "muhlasîn"⁸, "ed-dînu'l-hâlis"⁹, "muhlisîne lehu'd-dîn"¹⁰, "muhlisan lehu'd-dîn"¹¹ ve "ahlasû dînehum"¹² şeklindeki ifadeler bunlardan bazılarıdır. Ayetlerde geçen ihlâs kavramının bir kısmı, içerikleri itibariyle bazı müminlerin sıfatı olarak zikredilmekte ve onları tavsif etmektedir. Bir kısmı ise kulluğun şirkten uzak olması ve sadece Hakk'a tahsis edilmesi anlamında kullanılır. Nitekim Cenâb-ı Hak Zümer sûresinde şöyle buyuruyor: *Bilinmelidir ki, hâlis dindarlık yalnız Allah için olandır.*¹³ Başka bir ayette de: *De ki: Kuşkusuz ben, kendisine içten bir inanç ve bağlılık göstererek Allah'a ibadet etmekte yükümlü kıldım.*¹⁴ Müfessirler bu ayetleri yorumlarken, dindarlığın yalnız Allah için olmasını tevhit olarak açıklamışlardır. Tevhit dininden başka diğer dinler hâlis ve sahih değildir.¹⁵ Yine Hz. Mûsâ'dan bahseden ayette muhlâs kelimesi kullanılmış ve kendisinin ihlâs sahibi olduğu bildirilmiştir. *Bu kitapta Mûsâ'yı da an. Gerçekten o ihlâslı biriydi, resul ve nebi idi.*¹⁶ Taberî (ö. 310/923) bu ayeti tefsir ederken, "muhlâs" kelimesini bazı "kurrallar"ın ve ekollerin, "lâm"ı kesreli yaparak ism-i fâil kalıbıyla "muhlis" olarak okuduklarını söyler. O, bu zaman mananın kulluğu sırf Allah'a tahsis etmek ve ulûhiyette O'nu birlemek anlamına geldiğini bildirir. "Muhlâs" şeklinde okunduğunda ise "Allah Mûsâ'yı risalet için seçti ve ona resullük ve nebilik görevini yükledi" manasını vermektedir.¹⁷

Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'deki "*Kul huvellahu ehad*"¹⁸ diye başlayan ve "ihlâs" sûresi olarak adlandırılan bir sure vardır. Surenin bu isimle adlandırılmasının sebebi, Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarını saf ve katıksız olarak

⁵ en-Nahl, 16/66.

⁶ Meryem, 19/51.

⁷ el-Bakara, 2/139.

⁸ es-Sâffât, 37/169; Yusuf, 12/24.

⁹ ez-Zümer, 39/3.

¹⁰ Yûnus, 10/22; el-Ankebût, 29/65; Lokmân, 31/32; el-Mü'min, 40/14, 65; el-Beyyine, 98/5.

¹¹ ez-Zümer, 39/2, 39.

¹² en-Nisâ, 4/146.

¹³ ez-Zümer, 39/3.

¹⁴ ez-Zümer, 39/11.

¹⁵ Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'u't-turâs, 1423/2006), 3/669.

¹⁶ Meryem, 19/51.

¹⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-kur'ân*, (Mekke: Dâru't-terbiyyeti ve't-turâs), 18/209. Ayrıca bk. Yunus Ekin, İhlâs Kavramının Semantik Analizi, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2002), 147-160.

¹⁸ el-İhlâs, 112/1.

kendinde toplamasından dolayıdır. Zira *İhlâs* suresinde ne cennet ve cehenneme, ne azap ve sevaba, ne emir ve nehiy'e, ne de başka her hangi bir hususa dair ifadelere yer verilmiştir. Dolayısıyla surede Allah Teâlâ'nın sıfatları hiçbir şeyle karıştırılmaz. Aynı zamanda bu sure, "*Tevhit*" suresi olarak da zikredilmektedir. Çünkü "*İhlâs*" suresinde Cenâb-ı Hakk'a ortak koşanlara dair en ufak bir ima dahi mevcut değildir.¹⁹

Sonuç itibarıyla Kur'an-ı Kerim'deki ihlâs kavramının sağlam bir inanç, kullukta ve ibadette Cenâb-ı Hakk'ın uluhiyetini birlemek ve ona ortak koşmamak gibi anlamlarda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

2. Hadislerde İhlâs Kavramına Yüklenen Anlam

İhlâs kavramı hadis-i şeriflerde de sıkça zikredilmiş ve anlam çerçevesi biraz daha genişletilmiştir. Ayrıca müphem kalan bazı kısımlar tefsir edilerek ilave anlamlar kazandırılmıştır. İlgili hadislerden bir kısmı şöyledir:

*Dininde ihlâşlı ol! Böyle yaparsan az amel bile sana kâfi gelir.*²⁰

*Allah bu ümmete, zayıfların duası, namazları ve ihlâsları sebebiyle yardım eder.*²¹

*Kim hiçbir ortağı olmayan, tek olan Allah'a ihlâsla ibadet ederek, namazı dosdoğru kılarak, zekatı vererek dünyadan ayrılırsa, Allah kendisinden razı olduğu halde ölmüş olur.*²²

Peygamber Efendimizden rivayet edilen bu hadislerde genellikle doğru inanca, şirkten arındırılmış sağlam bir tevhit akidesine ve kullukta samimiyete vurgu vardır. Esasen ameller bakımından az da olsa samimiyet ve ihlâsla yapılan bir işin, ihlâssız yapılan çok amelden daha kıymetli olduğu yönündeki uyarılar her hususta ihlâsın bir rûkn olduğuna dikkat çeker. Gerçekten amel ve ihlâs, ruh ile beden gibidir. Biri olmadan diğeri düşünülemez. Hz. Peygamber (s.a.v) bazı hadislerinde ihlâsı kelime olarak kullanmasa da onun içeriğine dikkat çekmiştir: *Şüphesiz ki Allah sizin*

¹⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulüb-Kalplerin Azığı*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 4/53.

²⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisabûrî, *el-Müstedrek alâ's-sahiheyin*, nşr. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: y.y., 1411/1990), 4/341 (No. 7844).

²¹ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü Nesâî*, nşr. Hasan Muhammed Mesûdî, (Kâhire: y.y., 1348/1930), 6/45 (No. 3178).

²² İbn Mâce Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen-ü İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuad Abdalbâki, 1/27 (No. 70).

*suretlerinize bakmaz. Ancak sizin kalplerinize bakar.*²³ İhlâs kalpten doğan bir duygu olduğu için Cenâb-ı Hakk kalplerin hallerine göre insana ve amele değer verir.²⁴ Bu bakımdan ihlâsın aslında niyetle aynı manada kullanıldığı görülmektedir. Nitekim hadiste şöyle buyruluyor: *Ameller niyetlere göredir.*²⁵ Yani kimin niyeti sırf Allah rızası için ise, karşılığı da ona göre olur. Kimin niyeti de mâsivâ için ise ona göre karşılık alır. Kur'ân'daki ihlâs kavramıyla aynı içeriğe sahip bu hadislerin yanında bir de gizli şirk ya da riyâ diyebileceğimiz bir mana açılımına vurgu yapan bir kısım hadis-i şerifler de mevcuttur.

Bir gün Allah Resulü (s.a.v), arkadaşlarının Deccal hakkında konuştuklarını görünce yanlarına gelmiş ve onlara “*sizin hakkınızda beni, Deccal'ın şerrinden daha çok endişelendiren bir hususu size haber vereyim mi?*” buyurmuş. Onlar da “buyur ya Resûlallah” demişler. Bunun üzerine Hz. Peygamber; “*Bu gizli şirktir. Kişinin namaza durduğunda başkaları onu gördüğü için namazını güzelleştirmesidir*” demiştir.²⁶ Bu hadiste diğerlerinden farklı olarak doğru inancın varlığıyla birlikte, psikolojik bir hal olarak, kendisini başkalarına daha takvalı ya da ibadetlerini daha güzel ve süslü gösterme gibi duygudan bahsediliyor. Bu hal bir kimsenin kendisi de farkına varmadan uluhiyette zahir anlamda olmasa da batınî yönden Hakk'a ortak koşması anlamına geldiği için, Allah Resulü tarafından gizli şirk olarak adlandırılmıştır. Riyâ tabiriyle de ifade edilen bu hal dini literatürde ihlâsın zıddı olarak kullanılır. Dolayısıyla hadis-i şeriflerde ihlâsa yapılan vurgu Kur'ân-ı Kerim'deki anlamına mutabık olmakla birlikte biraz daha ince ve derunî mana açılımına sahiptir. Diğer bir ifadeyle Kur'ân'daki ihlâs kavramının adeta tefsiri mesabesinde dir.

3. Tasavvufun Oluşum Döneminde Sûfilerin İhlâs Kavramına Yükladıkları Anlam

İhlâs kavramı ya da ihlâs konusu Kur'ân ve sünnette hem inanç hem de ibadetler bakımından makbul bir kulluğun temel unsuru olduğu gibi,

²³ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki (Kâhire: y.y., 1374/1955), 4/1987 (No. 2564).

²⁴ Ekin, *İhlâs Kavramının Semantik Analizi*, 156.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, (Beyrut: y.y., h. 1366), 1/6 (No. 1).

²⁶ İbn Mâce Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki, 2/1406 (No. 4204).

tasavvuf doktrininin de merkeze aldığı en önemli kavramlardan biridir. Tasavvufun teşekkül döneminde sûfilerin ihlâs kavramına yükledikleri mana açılımlarını iki şekilde ele almamız mümkündür: Birincisi Kur’ân-ı Kerîm’de de kullanıldığı manasıyla her türlü şirkten uzak bir şekilde kulluğun sırf Cenâb-ı Hakk’a tahsis edilmesidir. İkincisi ise, aynı zamanda mutasavvıfların genel eğilimini de kendisinde toplayan, insanların övgüsünden uzak, onların medhini arzulamaktan kurtulmuş ve dolayısıyla Allah rızasının dışında herhangi bir gaye ve maksada matuf olmayan bir kulluktur.²⁷

Kuşeyrî (ö. 465/1072), ihlâs kavramını ele alırken en başta şu ayet-i kerîmeyi zikreder: “*Bilinmelidir ki, hâlis dindarlık yalnız Allah için olandır.*”²⁸ Ayetin hemen ardından ise, şu hadis-i şerifi aktarır: “*Şu üç hususta bir müslüman’ın kalbi hıyanet (ve hasette) bulunmaz. Allah için ihlâs ile amel etmek, devlet adamlarına samimî bir şekilde nasihatte bulunmak ve her hâlükarda İslâm cemaati ile olmak.*”²⁹ Kuşeyrî’nin ihlas kavramını anlatırken öncelikle konuyla bağlantılı bir ayete, ardından ilgili bir hadise yer vermesi, sûfilerin herhangi bir mevzuda görüş beyan ederken temel referans noktalarının Kur’ân ve hadise dayalı olduğunu bildirmesi anlamına gelir. İhlâs kavramını tasavvufun teşekkül dönemi dahilinde ele aldığımızı hatırlarsak Kuşeyrî’nin kullandığı metot biraz daha anlam kazanmış olacaktır. Zira bu dönem aynı zamanda tasavvufun diğer dini disiplinlerle uzlaşma dönemidir. Nitekim ardından ihlâsla ilgili aktarmış olduğu hadisin son kısmında yer alan “*her hâlükarda İslâm cemaati ile olmak*” ifadesi de esasında sûfilerin her konuda ehl-i sünnet ve’l-cemaat ile aynı çizgide hareket ettiklerinin bir ifadesidir. Bu yaklaşım aynı zamanda sûfilerin, ihlâs kavramına yükledikleri birinci anlam çerçevesini oluşturur. Çünkü mutasavvıflar da ilk önce sâlim ve hâlis bir inanç ve kulluğun gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Örneğin; Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin (ö. 283/896): “*Lâ ilâhe illallah diyen tevhit ehli çoktur, ama onlardan muhlîs olanları (samimileri) azdır*”³⁰ sözü buna işaret eder. Zira sahip

²⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah yayınları), 289. Ayrıca bk. Mahmud Esad Erkaya, *Kur’ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 90.

²⁸ ez-Zümer, 39/3.

²⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned-i İmam Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb Arnavut-Adil Mürşid v.d. (1461/2001), 3/325.

³⁰ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lümâ-İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1434/2012), 85.

olduğu tevhit inancını kusurlardan arınmış halde, samimi ve ihlâs üzere yaşayan çok az insan vardır. Dolayısıyla sûfilerin söz ve görüşlerinden hareketle, ihlâs kavramıyla öncelikle samimi ve doğru bir inancı kastettikleri sonucuna varabiliriz.

İlk dönem sûfilerinden Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915-16), ihlas hakkında; “İhlâs, yaptığın işi görmemendir”³¹ demiştir. Bu tarif de mutasavvıfların ihlâs’tan kastettikleri ikinci manadır. Yani kişinin yapmış olduğu amele değer vermemesi ve nefesine bir pay çıkarmamasıdır. Aslında bu tanım, tasavvufî terbiye yönteminin sonucuna vurgu yapan bir anlatımdır. Sûfiler tarafından “*fenâ*” olarak da ifade edilen bu hal bir bakıma ihlâsın elde edilmesiyle orantılı olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909) *fenâ* nazariyyesinin ikinci mertebesini anlatırken ibadet ve taatlerdeki zevk alma düşüncesinden de fânî olmak gerektiğini söylemektedir.³² Diğer bir ifadeyle ihlâs, esasında nefsin haz duymasından da kurtularak kulluğu sadece Cenâb-ı Hakk’a has kılmaktır. İmâm-ı Gazzâlî (ö. 505/1111), “kendisine başka bir şeyin karışması ihtimali bulunan bir şeye, o başka şeyin karışmamasını” ihlâs olarak tanımlar. Ayette şöyle buyrulmaktadır: “*Nitekim size hayvanın karnında, besin artıklarıyla kan arasında bir yerde bulunan bir nesne, içenlere lezzet veren saf süt içiriyoruz.*”³³ Gazzâlî’ye göre sütün hâlis ve sâfi olması, kendisine karışma ihtimali bulunan kan, sidik ve pislik gibi herhangi bir şeyin karışmamasıdır.³⁴ Bu nedenle ibadetlerde yahut Allah için yapılan her hangi bir işte niyete Hakk’ın rızasının dışında bir şeyin karışmaması ihlâs olarak ifade edilir. Nitekim Cüneyd el-Bağdâdî de ihlâsı, hangi konuda olursa olsun Hakk’ın rızasına uygun düşen iş olarak tanımlar.³⁵

Amelleri zâhiri ve bâtinî şeklinde iki kısma ayıran sûfilere göre ihlâs, esasında bâtinî ameller nevindedir. Onlara göre amelin tam olmasının başlıca şartlarından birisi de bâtinî yönden sıhhatli olmasıdır. Nitekim Hucvirî (ö. 465/1072), “bir amel, ancak ihlâs sayesinde makbul bir amel olur” demektedir. Zira bedene nispetle ruh ne ise, amele nispetle ihlâs da

³¹ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li-mezhebi ehli’t-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut-Lübnan: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1971), 117; bk. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah yayınları, 6 baskı, 2019), 164.

³² Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî (k.s) Hayatı Eserleri ve Mektupları*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat), 153.

³³ en-Nahl, 16/66.

³⁴ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Din*, 680.

³⁵ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 117.

odur. Nasıl ki, ruhsuz beden sadece bir et parçasından ibaretse, ihlâssız kulluk da hebâ olmuş bir iştir. Sözelimi bir kimse bin sene ihlâslı olsa, ancak ihlâsla amel etmediği müddetçe ihlâsı tam olmaz. Yine diğer bir kimse, bin yıl durmadan zâhiren amel etse, ihlas üzere bulunmadığı sürece ameli amel olmaz.³⁶ Aynı şekilde ihlâsın bu yönüne dikkat çeken Sehl b. Abdullah et-Tüsterî bu hususu şöyle ifade eder: “İlimden nasibi olan müstesnâ, dünyâ cehâletle doludur. Kendisiyle amel edilen ilim müstesnâ, bütün ilimler sâdece iddiâ ve delildir. İhlâs ile yapılan amel müstesnâ, bütün ameller boştur. İhlâs ehli olanlar da büyük bir tehlike ile karşı karşıyadır.”³⁷ Esasında bu ifadelerden yola çıkarak sûfilerin nazarında, amellerin kabûlü için ihlâsın şart olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Zira onlara göre ihlâssız bir amel sadece kabuktan ibarettir.

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ihlâsın şu iki şeyden uzaklaşmakla mümkün olacağını bildirmektedir: Birincisi riyâ, ikincisi de hevâdır. Ona göre bu iki husustan emin olan kimse Cenâb-ı Hakk’ın benzettiği gibi süt misali halis ve pak³⁸ bir ihlâsa sahip olur. Mekkî’ye göre amellerimize insanlar için riyâ duygusu ya da nefsin şöhrat tutkusu yönündeki hevâ ve isteği karıştığı vakit hâlis olmaktan çıkarlar. Bu tarz iş ve amellerde, dürüstlük, samimiyet ve edep söz konusu olmaz.³⁹

Gazzâlî’ye göre ihlâsın asıl mânâsı kulluğu sadece Allah için yapmak ve bunun karşılığında da O’ndan bir şey beklememektir. Şayet kul yaptığı işlerden dolayı bir sevap elde etmeyi umuyorsa yahut azaptan korktuğu için yapıyorsa, bu kimse kamil manada ihlâslı değildir. Zira o kişi ibadet ve kulluğu kendi nefsi için yapmaktadır.⁴⁰

Dolayısıyla buraya kadar anlatılanlardan hareketle ilk dönem sûfilerinin ihlâs konusundaki yaklaşımları değerlendirildiği zaman şu sonuca ulaşmak mümkündür: İhlâs bir taraftan tevhid ilkelerine uygun doğru bir inanca karşılık gelirken, diğer yonden ibadet ve kulluk hayatında riyadan korunmuş samimi amellere tekabül etmektedir.

³⁶ Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1996), 185; Ayrıca bk. İdris Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbadetlerin İç Anlamı* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 73.

³⁷ Serrâc, *el-Lümâ-İslam Tasavvufu*, 85.

³⁸ en-Nahl, 16/66.

³⁹ Mekkî, *Kütü'l-Kulüb-Kalplerin Azığı*, 4/45.

⁴⁰ İmam Gazzâlî, *Kalplerin Keşfi-Mükâşefetü'l-Kulüb*, çev. Ali Kaya (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2012), 192.

a. Melâmî Düşüncede İhlâs

Tasavvufun oluşum sürecinde sûfiler arasında farklı düşünce ve meşreplere sahip ekollerin ortaya çıkışı, bazı dinî ve tasavvufî kavramların şekillenmesinde de etkili olmuştur. Bu ekollerden birisi de üçüncü asrın yarısından itibaren Nişâbûr ve Horasanda yaygınlık kazanan Melâmîlik'tir. Kurucu şahsiyetleri Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884) ve Ebû Osman el-Hirî (ö. 298/910) olan bu ekol, iki temel esasa dayanmaktadır: Birincisi, her türlü nefsânî amel ve düşünceden korunmak, ikincisi ise, yapmış olduğu iyi amelleri ve özellikle de Rabbiyle arasındaki ilişkiye dair manevî halleri gizlemek.⁴¹ Dolayısıyla melâmet yolunu benimseyen sûfilerin odak noktası ihlâsı elde etmek ve riyâdan da sakınmaktır. Bunu yaparken de amellerini gizlemeyi usul olarak addetmişlerdir. Hatta bu noktada sadece insanlardan değil, kendi nefislerinden de gelecek olan ucb ve kendini beğenmişlik duygusundan korunmayı hedeflemişlerdir. Sözelimi Hucvirî, Melâmet ehlinin vasıflarını anlatırken bu hususa dikkat çeker ve mücahedeleri ne kadar çok olursa olsun, bunu kendi kuvvet ve kudretinin sonucu olarak görmediklerini söyler. Onun için de melâmet yolunu benimseyenler kendini beğenme haline düşmez, böylece de ucb halinden korunmuş olurlar.⁴²

Melâmîliği “istikamet”, “kast” ve “terk etmek” üzere üç şekilde ele alan Hucvirî, kastı şu şekilde açıklar: “Bir kimse halk arasında büyük bir makam ve itibar kazanmış olur. Halk arasında parmakla gösterilen bir şahsiyet haline gelir. Bu durumda kalbi makama ve itibara meyleder, tabiatı halk ile alâka kurmaya heves eder. Fakat o kalbini halkın itibar etmesi arzusundan tahliye ederek Hakk ile meşgul olur. Bunun için melâmet yoluna girmeye kendini zorlar, şeriatça zararlı ve sakıncalı bulunmayan bazı davranışlara teşebbüs etmek suretiyle halkın kendisinden nefret etmesine sebep olacak kadar işleri ileri götürür. Halka karşı takındığı tavır bu olur. Bu suretle artık halk onunla ilgilenmez hale gelir.”⁴³ Pasajdan da anlaşıldığı gibi, melâmî düşüncede halkın teveccühünden ve methinden uzaklaşmak, kendi nefisini insanlar nezdinde küçük düşürmek ve

⁴¹ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Mânevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2015), 245. Ayrıca bk. Ergün Öztürk, *Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve "el-Melâmetiyye" Adlı Risalesi Çerçevesinde Melâmetilik ve İlkeleri*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 66.

⁴² Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, 122.

⁴³ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, 123.

kınanmasını sağlayacak hareketlere yönelmek, ihlâsı elde etmenin ve riyâdan kurtulmanın yöntemini oluşturuyor.

Kelâbâzî (ö. 380/990)'nin naklettiği bir rivayette Horasan dervişlerinden bir grubun Ebû Bekir el-Kahtabî'yi ziyarete gittiklerini, Ebû Bekir'in de kendilerine “Şeyhiniz Ebû Osman size neyi emretmektedir” diye sorduğunu, onların da: “Çok amel ve ibadet etmemizi, ancak amellerimizin de kusurlu olduğunu hiç aklımızdan çıkarmamamız gerektiğini emretmektedir” derler. Bunun üzerine Ebû Bekir: “Yazık! Ameli yaratanı görerek amelden gâib olmayı emretmiyor mu” der.⁴⁴ Ebû Osman el-Hîrî, Nişâbur'da tasavvufun yayılmasına öncülük eden ve melâmîlik konusundaki fikirleriyle tanınan bir sûfidir.⁴⁵ Ebû Osman'ın amelleri kusurlu görmesi ona göre ihlâsa nefsanî bir duygunun karışmasını önler ve sâliki riyaya düşmekten korur. Ebû Bekir Kahtabî ise, ameli kusurlu kabul etmenin ötesinde, ameli yaratanı görmekle birlikte amelin kendisini görmemenin ihlâsa daha muvafık olduğunu düşünür. Diğer bir ifadeyle yaptıklarını kendi fiili ve kesbi olarak değil, Hakk'ın bir lütfu ve ihsanı olarak algılar. Bu şekildeki görüş farklılıkları, esasında meşrepten kaynaklanan ve teferruattaki bir ayrılıktır. Zira iki görüşte de ortak hedef ihlâsın elde edilmesidir. Biri ameli kusurlu görerek kendini riyâdan koruyor, diğeri de ameli görmemekle kendini riyâdan koruyor. Amelde riyânın bulunmaması da ihlâsın mevcudiyetinin alametidir.

b. Tasavvufî Terbiye Açısından İhlâs

Tasavvufta sâlik'in Hakk'a doğru yolculuğunda mânevî makam ve mertebeleri tamamlayıp kemale erinceye kadar geçirdiği sahfalara “*Seyr-ü Sülûk*” veya “*tasavvufî terbiye süreci*” denilmektedir. Sülûk'tan maksad her türlü kötü ve çirkin huylardan uzaklaşıp iyi ve güzel huylar edinmek, Allah'tan başka her şeyden mânen yüz çevirip Hakk'a vuslatı gerçekleştirme.⁴⁶ Bu bakımdan sûfilerin nazarında tasavvufî terbiye ve Seyr-ü Sülûk'un en önemli unsuru, kullukta ihlâstır. Zira mânevî yolculuğun sıhhatli olması ihlâsın sıhhatli olmasına bağlıdır.

⁴⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 117.

⁴⁵ Erhan Yetik, “Ebû Osman el-Hîrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/208.

⁴⁶ Damral Bashirov, *Tasavvufta Ölüm*, (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 27.

Sûfilerin ihlâsla ilgili görüş ve ifadelerini değerlendirirken, esasında mutasavvıfların, kulun istidadı nispetinde ya da bidâyet ve nihâyet hallerine göre ihlâsın, farklı anlam boyutlarına işaret ettikleri görülmektedir. Nitekim Ebû Tûrâb en-Nahşebî'nin: "Âriflerin riyâsı müridlere göre ihlâs mesâbesindedir" dediği aktarılmaktadır.⁴⁷ Bu söz esasında bidâyet ehli müridlerin ihlâslarının tam olarak riyâdan arındırılmadığını ifade etmektedir. Riyânın pek çok şekli vardır. Sâlik, nefsin hilelerini tamamen bilmediği için, ihlâs üzere olduğunu zannederken, farkına varmadan riyâ çukuruna yuvarlanmış olur. Bu bakımdan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî şöyle söylüyor: "Riyâyı ihlâs ehli olanlardan başkası tanıyamaz."⁴⁸

İhlâsı, "amelin her çeşit karışıklıktan arındırılması" olarak tanımlayan Herevî (ö. 481/1089), bu manada üç türlü ihlâstan bahsetmektedir. Birincisi, ameli görmemek, yapmış olduğu amelin karşılığını beklememek ve amelden râzı olmamak.⁴⁹ Bu mertebedeki ihlâs, kişinin ibâdet ve kulluğunda nefesine bir pay çıkarmayıp, Hakk'ın lütûf ve ihsânı olduğu şuuruna ermesidir. Bu sâyede kul, ucub, övünme ve ameline güvenme duygusundan uzaklaştığı gibi, yaptıkları sebebiyle dünyevî ya da uhrevî her hangi bir karşılık beklentisi içinde de olmaz. Nitekim Zunnûn el-Mısırî bu hususta şöyle diyor: "Şu üç şey ihlâs alâmetidir: Kişinin nezdinde halkın övmesi ve yermesi eşit olmak, amelde ameli görmeyi unutmak (çalışmak, ancak çalışmaya kıymet vermemek), amelin âhirette sevap getireceğini unutmak."⁵⁰ Ebû Abbas b. Atâ (ö. 309/922), bu mertebedeki ihlâs hakkında buyurur: Hâlis amel, (ucub, riya ve karşılık bekleme gibi) âfetlerden kurtulmuş ve arınmış olandır.⁵¹

Herevî'ye göre ihlâsın ikinci mertebesi, sâlikin şeriatın zâhirini ihmale götürecektir şuhûddan sakınması ve kulluğunun Cenâb-ı Hakk'ın tevfiğiyle husûle geldiğini müşahade etmesidir.⁵² Mutasavvıflara göre mürid, şuhûdu sırasında ameli bakımından iki hususta hataya düşebilir. Birincisi, amelin kendisine değil, Allah'a nispet ettiği için kusursuz ve mükemmel görmesi; diğeri, ibadetler hususunda gayret ve çaba

⁴⁷ Serrâc, *el-Lümâ-İslam Tasavvufu*, 237.

⁴⁸ Serrâc, *el-Lümâ-İslam Tasavvufu*, 253.

⁴⁹ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn-Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 93.

⁵⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 290.

⁵¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 117.

⁵² Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn-Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî*, 93.

göstermemesidir. Çünkü bu mertebede sâlik, çaba ve gayretin Hak'tan olduğu düşüncesiyle kulluğunu ihmal edebilir. İnsanı böyle bir hata ve yanılığdan ise, ancak ihlâslı olması ve yaptıklarının kendi çabasının bir ürünü olduğunu değil, Hakk'ın lütuf ve ihsânının bir eseri olduğunu kavraması kurtarabilir.⁵³

Herevî'nin nazarında ihlâsın üçüncü mertebesi ise, ameli ilmin zahirine muvafık kılmak, Hakk'ın hükmüne rıza göstermek ve gayrın hâkimiyetinden kurtulmakla meydana gelen ihlâstır.⁵⁴ Mutasavvıflar müridin, bu mertebede evvelâ amelinin, şerîata uygunluğuna özen göstermesi gerektiğini vurgulamışlardır. Ayrıca zâhirî yönden her ne kadar kulluğunu sevap ummak ve ilâhî cezâdan emin olmak niyetiyle ifa ediyor görünse bile, kalbinde yaptıklarındaki gerçek gayenin “mârifetullah” olduğunu bilmektedir. Devâmında ise, Cenâb-ı Hakk'ın kendisiyle ilgili hükmünü, ezeli bilgi ve hikmetine uygun şekilde yerine getirdiği şuuru ermesidir. Bu düşünce onu, Hakk'ın dışındaki her şeyden kurtarıp sadece O'na kul olmaya yöneltir.⁵⁵

Sûfilerden bazıları ihlâsı zorunlu bir sonuca bağlamışlardır. Örneğin nefesine uyguladığı çetin riyazet ve uzun mücadelelerin yanında zühdüyle öne çıkan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî⁵⁶ şöyle der: “Kırk gün süreyle samîmiyet ve ihlâsla zühde devam eden kişide Allah tarafından birtakım kerâmetler zâhir olmaya başlar. Kimden böyle bir şey zâhir olmamışsa bu onun zühdüdeki sadâkat ve ihlâsın noksanlığındandır.”⁵⁷ Bu ifadeye göre ihlâsla yapılan amel zorunlu bir sonucu gerektirmektedir. Aslında bu söz, Sehl b. Abdullah'a göre ihlâs üzere amel eden bir kimsenin ihlâsının sahilliğini ölçen bir kustas işlevi görmektedir.

c. İhlâsla İlgili Bazı Kavramlar

1. Riyâ

Arapça gösteriş yapmak manasına gelen “riya” kelimesi ile, dini literatürde amel işlerken Allah'tan başkası düşünülerek yapılan işler kast

⁵³ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah el-Ensâri el-Herevî Örneği*, (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 116.

⁵⁴ Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn-Hâce Abdullah el-Ensâri el-Herevî*, 93.

⁵⁵ Tek, *Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah el-Ensâri el-Herevî Örneği*, 117.

⁵⁶ Mustafa Öztürk, “Sehl et-Tüsterî”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/321.

⁵⁷ Serrâc, *el-Lümâ-İslam Tasavvufu*, 369.

edilir.⁵⁸ İhlâs ve riyâ kavramları genellikle bir birinin zıddı olarak kullanılmaktadır. Birinin varlığı diğerinin yokluğu anlamına gelmektedir. Marifete ulaşmada ihlâsı en önemli unsur olarak kabul eden sûfilere göre, ihlâsın zıddını tanımayan ihlâsı da tam anlamıyla gerçekleştiremez. Tasavvufun teşekkül dönemi sûfilerinden Ebû Osman el-Mağribî (ö. 373/983): “Bir şeyin zıddını bilmeyen onu tanıyamaz. Bu nedenle ihlâslı birinin ihlâsı ancak riyâyı tanıyıp onu terk ettikten sonra tam olarak gerçekleşir”⁵⁹ demektedir. Bu bakımdan mutasavvıflar ihlâs ve riyânın ne olduğuna, aralarındaki farkın nasıl bilineceğine de temas etmişlerdir. Horasan’ın ilk büyük sûfilerinden Fudayl b. İyâz (ö. 178/803) bu hususta: “Halk için amelî (ve günah olan şeyleri) terk etmek riyâdır, halk için amel (ve ibadet) ise şirkîdir. İhlâs ise Allah’ın bu iki şeyden seni afiyette kılmasıdır” demiştir.⁶⁰ Dolayısıyla ihlâs, bu iki durumdan kurtulmakla elde edilir.

İlk dönem sûfilere riyâyı tanımanın ve ondan kurtulmanın kolay olmadığına vurgu yapmışlardır. Yusuf b. Hüseyin bu manada şöyle der: “Dünyada en azîz şey ihlâstır, riyâyı kalbimden söküp atmak için ne kadar gayret ediyorum! Buna rağmen riyâ kalbimde âdeta başka bir renkte bitmektedir.”⁶¹

Yine burada bir noktaya dikkat çekmek gerekmektedir. Sûfilerin bir makama ya da hale ulaşmaları hepsinde aynı tarikle olmadığı ve kendi sübjektif tecrübelerine dayandığı için bu hususta söyledikleri sözler de bazen birbirine zıt gibi gözükabilir. Nitekim yukarıda aktardığımız Ebû Osman el-Mağribî’nin, ancak riyâyı tanıyıp onu terk edenlerin ihlâsı gerçekleştireceği şeklindeki söz ile, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin riyâyı, ihlâs sahibi olandan başkası tanıyamaz⁶² şeklindeki ifadesi buna örnektir. Dolayısıyla birinde riyâyı tanımak ihlâsı elde etmek için şart koşularken, diğerinde ihlâs sahibi olmak riyâyı tanımanın şartı kabul edilir. Sonuç itibarıyla Tasavvuf’un oluşum dönemine baktığımızda sûfilerin, özellikle ihlâs kavramıyla riyâ arasında mühim bir ilişkiye vurgu yaptıkları, birinin diğerinden bağımsız ele alınamayacağını altını çizdikleri görülmektedir.

⁵⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 620.

⁵⁹ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler-Tabakâtu’s-sûfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 293.

⁶⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 291.

⁶¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 292.

⁶² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 290.

2. Takvâ

Sözlükte korkma, sakınma, kaygılanma gibi anlamlara gelen “*takvâ*” kelimesi, dini literatürde, “Hakk’a kulluk etmekle, O’nun cezalandırmasından korunmak ve nefsi, yapacağı yahut terk edeceği zaman cezalandırmayı hak edecek şeylerden muhafaza etmeyi ifade eder.”⁶³ İlk dönem sûfilerinin nazarında takvâ, zâhir ve bâtın şeklinde iki türlü manaya taalluk eder: a) Zâhirî anlamdaki takvâ, dinin hudutları içerisinde kalmaktır. Diğer bir ifadeyle şeriat sınırlarını ihlal etmemek, helal ve haram çerçevesinin dışına çıkmamaktır. b) Bâtındaki takvâ, niyet ve ihlâstır.⁶⁴

Takvâ, esâsında istikamet üzere bulunma kaygısıdır. Zâhir anlamda istikamet üzere olmanın alameti dinin hudutları içinde bulunmak olduğu gibi, sûfilere göre, bâtın cihetinden istikametın şartı da niyet ve ihlâstır. Bu yönüyle takvâ mutasavvıflar tarafından, ihlâs ile bağlantılı bir şekilde ele alınmaktadır. Hatta onlara göre takvânın aslı ihlâstır. Örneğin; Ebü'l-Hüseyn el-Verrâk'ın (ö. 320/932'den önce): “Takvânın aslı ihlâs, ihlâsın hakikati ise Hakk’a karşı takvâ sahibi olmanı sağlayacak kişiler hariç her şeyden uzak durmaktır”⁶⁵ sözü buna işaret eder.

Yine, “*Kestiğınız kurbanların eti ve kanı Allah'a ulaşmaz, Fakat takvâmız ona ulaşır*”⁶⁶ âyetini Sehl b. Abdullah et-Tüsterî şöyle izah eder: “Buradaki takvâ, nefsten ve halktan teberrî etmek ve uzaklaşmak manasına gelir. Bu manadaki teberrî, nefsten ve halktan beri ve uzak olmak anlamında ihlâs dediğimiz şeyin kendisidir.”⁶⁷ Dolayısıyla sûfilere göre, takvâ ile ihlâs birbirine yakın iki kavramdır. Bâtın cihetiyle takvânın alameti, riyadan uzaklaşmak ve ihlâsla amel etmektir.

3. Uzlet

Tasavvufun teşekkül dönemindeki sûfilerin ihlâsla ilgili yaklaşımlarını değerlendirirken ihlâsla arasında irtibat kurduklarını tespit ettiğimiz diğer bir kavram da uzlettir. Lakin sûfilerin, uzleti, ihlâsla irtibatlandırırken dikkat çektikleri husus, bir yöntemle işaret eder. Diğer bir ifadeyle ilk dönem mutasavvıflarının nazarında uzlet, ihlâsı elde

⁶³ Cürcânî, *Ta'rifât Tasavvuf Istilahları*, 102; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 625.

⁶⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 57.

⁶⁵ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler-Tabakâtu's-sûfiyye*, 168.

⁶⁶ el-Hac, 22/37.

⁶⁷ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 116; bk. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, 163.

etmeyi sağlayan bir yöntemi oluşturur. Nitekim Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859) ihlâsa ulaşmak konusundaki tespitlerini anlatırken şöyle der: “İhlâsı elde etmede yalnızlıktan (halvet) daha etkili bir şey görmedim. Zira kişi yalnız kaldığında, Allah Teâlâ’dan başkasını görmez. Allah’tan başkasını görmeyince de Allah’ın hükmünden başka bir şey onu harekete geçirmez. Halveti seven, ihlâs direğine sarılmış ve doğruluğun en büyük rüknüne yapışmıştır.”⁶⁸ İhlâs gösteriştikten kurtulmuş bir ameli ifade ettiği için riyanın zıddıdır. Riyâ ise, insanlar görsünler ve takdir etsinler diye yapılan iştir. Kul, uzlette iken insanlardan uzak, Allah ile birlikte bulunduğu için, kulluğunda Hak’tan başka bir ortak bulamaz. Bu hal sâliki zorunlu bir şekilde kulluğunu sadece Hakk’a tahsis etmeğe yöneltir. Bunun için tasavvufun oluşum sürecinde uzletin, ihlasla ilişkisi üzerinde durulmuştur.

4. Sıdk

Sıdk ve ihlâs esasında kelime anlamı olarak bir birine yakın manaya gelmektedirler. İki de samimi ve doğru olmayı ifade eder. Sûfilere göre bu yakınlık ve ilişki kavram olarak da bulunmaktadır. Onların nazarında ihlâs ancak sıdk ile tamam olur. Yine sıdk da ihlâs bulunduğu zaman gerçekleşir. Dolayısıyla mutasavvıflar, bu iki kavram arasında döngüsel bir bağlantıdan söz etmişlerdir. Nitekim, Zünnûn el-Mısrî’nin: “İhlâs, ancak ihlâsta bulunması gereken sıdk ve sıdk üzerine sabır ile tamam olur. Sıdk ise ancak ve ancak sıdkta bulunması gereken ihlâs ve ihlâsta devam etme ile tamam olur”⁶⁹ sözü, bu hususu anlatmaktadır.

Yine denilmiştir ki; “İhlâs, kendisi ile Hak Teâlâ murât edilen ve sıdk kastedilen şeydir (ameldir).”⁷⁰ Dolayısıyla iki kavram da esasında aynı niyeti gerçekleştirir.

5. Fenâ

Ebû Yakub es-Sûsî, şöyle der: “İnsanlar, ihlâslarında ihlâs gördükleri zaman ihlâsları ihlâsa muhtaç olur.”⁷¹ Bu kısım esasında metafizik bir açılıma gerek duymaktadır. Çünkü ihlâsı görmek zaten ihlâsın olmadığı için bir belirtisi olduğu için burada hangi ihlâs ihlâsa muhtaçtır?

⁶⁸ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler-Tabakâtu’s-sûfiyye*, 7.

⁶⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 290.

⁷⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 291.

⁷¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 290.

Ya da burada ihlâsın farklı bir boyutundan mı bahsediliyor? Esasında bu sorunun cevabı ilk dönem sūfilerinin fenâ kavramına yükledikleri anlamda saklıdır. Cüneyd el-Bağdâdî fenâ nazariyesinin üçüncü mertebesinde bahsederken kulun dış varlığının dışarıda görünür olduğunu ama, kendisinin bunun farkında olmadığını söyler. Zira kul tamamen Hak'ta yok olmuştur. Artık insan olarak kendine has bir ferdiyeti yoktur. Allah kulu istilâ edip kuşattığı vakit onun varlığını ondan çekip alır, kendi varlığını ona verir ve kul, Hakk'ın varlığıyla hayat sürer ki bu, kulun, ebedî varlığına dönmesi, yani Allah'ta yaşamasıdır.⁷² Dolayısıyla kulun, fenâsı hâlis ve tam olduğu zaman ne kendinde bir varlık görür ne de ihlâs. Kendinde bir ihlâs görmeye başladığında ise, kendinde bir varlık görmüş demektir ki, bu da hem fenanın eksikliğine hem de ihlâsın noksanlığına işarettir.

Ayrıca yeniden Sûsî'nin sözüne dönecek olursak burada esasında enaniyetin bir boyutundan bahsedildiğini de söyleyebiliriz. Zira kişinin amelinde ihlâs görmesi, amelinin kendi çabasının ürünü olduğu duygusundan kaynaklanıyor. Bu ise, başından beri sūfilerin, ihlâs kavramının ikinci kısmını oluşturan ameli kusurlu görmek ya da ameli değil, ameli yaratanı görmek şeklindeki vurgularının tam zıddını oluşturan bir paradigmaya kaymaktır. Yine Ebû Yakub Sûsî'nin bu konudaki diğer bir sözü şu şekildedir: "Hâlis amel odur ki, meleğin haberi olmaz ki sevabını yazsın, şeytanın haberi olmaz ki onu bozsun ve nefsin de haberi olmaz ki onunla kendini beğensin." Kelâbâzî bu sözü açıklarken, hâlis amelin kulun her şeyden kesilerek Cenâb-ı Hakk'a yönelmesi ve amellerinden dolayı O'na dönmesi olduğunu bildirir.⁷³ Yani her fiilini tövbeyi gerektiren bir amel olarak görür.

⁷² Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi (k.s) Hayatı Eserleri ve Mektupları*, 154.

⁷³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 117.

Sonuç

İhlâs, inanç, ibadet ve kulluk bakımından dinin, merkeze oturttuğu en önemli kavramlardan birisidir. Kur'ân-ı Kerim'de pek çok yerde zikredilen bu kelime, esasen sağlam, her türlü şirkten ve şüpheden berî olan hâlis bir inanca tekâbül eder. Böyle bir inanca sahip olan kimse de muhlîs olarak adlandırılıyor. Hadislerde de sıkça atıf yapılan ihlâs konusu, Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği şekliyle samimi ve doğru bir inanca karşılık gelmekle birlikte, genellikle ibadetler hususunda samimi olmaya ve kullukta Hakk'ın uluhiyetine zarar verecek şeylerden uzak bir şekilde yapılan amele tekabül etmektedir. Nitekim bir kısım hadislerde ihlâsın zıddı olarak kullanılan ve riyâ ya da gizli şirk olarak ifade edilen hususlar konunun bu yönüne dikkat çeker. Yine hadislerde bazen niyetle aynı manada da kullanılan ihlas kelimesi, aslında her işin sonucunu belirleyen bir ölçüttür. Amellerin niyetlere göre olduğunu ifade eden hadisi şerifler de meselenin bu yönüne vurgu yapar. Dolayısıyla hadislerde geçtiği şekliyle ihlâs, tanım bakımından Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımının yanında biraz daha geniş bir mana ihtivâ etmektedir.

Tasavvufun teşekkül döneminde sûfilerin, ihlâs kavramına çizdikleri anlam çerçevesi ise, Kur'ân ve hadislerdeki anlam boyutunu içine alacak şekilde, hatta daha geniştir. Amelleri zâhir ve bâtın şeklinde iki kısma ayıran ve ihlâsı bâtînî ameller nevinden sayan sûfiler, ihlâs olmadan amelin geçersiz olacağı kanaatindedirler. Zira onlara göre ruhsuz beden gibi olan böyle bir amelin hiçbir kıymeti yoktur.

Sûfilerin nazarında gerçek ihlâs, kulun yaptığı her işi, varlığından soyutlanarak sırf Allah için yapmasıdır. Bunun için bir kimse, yaptığı amellerde nefsine bir pay çıkarıyorsa mutasavvıflara göre o kimse gerçek anlamda ihlâs sahibi değildir. Zira onlara göre muhlîs, yaptığı ameli bile görmeyen kimsedir. Bunun için ihlâsı, kişinin yaptığı işi görmemesi⁷⁴ olarak ifade eden sûfiler, bu şekilde ameli görmekten gâip olmayı yahut *fenâ fi'l-a'mâl* diyebileceğimiz bir yönelimle ameli Fâil-i mutlak olan Hakk'a nisbet ederek riyâdan kurtulmayı ve ihlâsa ulaşmayı hedeflemişlerdir. Ayrıca mutasavvıfların nazarında kişinin kendisini ihlâs üzere görmesi de büyük bir yanılgıdır. Diğer bir ifadeyle ihlâsda ihlâs görmek kişinin ihlâsının da ihlâsa muhtaç olduğu anlamına geliyor. Dolayısıyla sûfilerin

⁷⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 117.

ihlâs hakkındaki yaklaşımları değerlendirildiği zaman şu sonuçlara ulaşmaktayız:

Birincisi, onların nazarında ihlâs, öncelikle inanç konusunda sağlam, doğru ve samimi olmaya işaret ediyor.

İkincisi, kulluk ve ibadetlerde riyâ yahut gizli şirk olarak ifade edilen hususlardan kurtulma anlamına geliyor.

Üçüncüsü ise, sûfilere göre ihlâs özellikle kulluk ve ibadetlerde kişinin yapmış olduğu işi kendisine nispet etmemesi, Hakk'ın bir lütfü olduğunu düşünerek nefesine bir pay çıkarmaması anlamına gelir.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdadi (k.s) Hayatı Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat (baskı tarihi yok).
- Bashırov, Damral. *Tasavvufta Ölüm*. Bursa: T.C. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Ta'rifât Tasavvuf Istılahları*. Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- El-Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisabûri, *el-Müstedrek alâ's-sahiheyn*, nşr. Mustafa Abdulkadir Ata, 4 Cilt. b.y.: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 1. Basım, 1411/1990.
- El-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahih*, 8 Cilt. b.y.: El-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1. Basım, h. 1366.
- En-Nesâî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Süneni Nesâî*, nşr. Hasan Muhammed Mesûdî, 8 Cilt. b.y.: Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübra, 1. Bsm, 1348/1930
- Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: OTTO yayınları, 2017.
- Ekin, Yunus. "İhlas Kavramının Semantik Analizi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6 (Temmuz-Aralık 2002), 147-160.
- Öztürk, Ergün. *Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve "el-Melâmetiyye" Adlı Risalesi Çerçevesinde Melâmetilik ve İlkeleri*. Konya: T.C. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdroğlu. IV Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi.
- *Kalplerin Keşfi-Mükâşefetü'l-Kulûb*. çev. Ali Kaya. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2012.
- Hucvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn-Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Aliyyu'l Kebir v.d. Kahire: Daru'l Maarif, 1119.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuad Abdalbâki, b.y.: Müessesetü Nadire, 1. Basım, 1410/1990.

- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned-i İmam Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb Arnavut-Adil Mürşid v.d. 50 Cilt, b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1461/2001.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah yayınları.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1971.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasan b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâu't-turâs, 1423/2006.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuad Abdalbâki. 5 Cilt, b.y.: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şerikahu, 1. Basım, 1374/1955.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-Kulüb-Kalplerin Azığı*. çev. Muharrem Tan. IV Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Öztürk, Mustafa. "Sehl et-Tüsterî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/321-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *İlk Zâhid ve Süfiler-Tabakâtü's-süfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân*. 18 Cilt. Mekke: Dâru't-terbiyyeti ve't-turâs.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lümâ-İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1434/2012.
- Tek, Abdurrezzak. *Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Türk, İdris. *Tasavvuf Düşüncesinde İbadetlerin İç Anlamı*. İzmir: T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
-, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah yayınları, VI. baskı, 2019.
- Yetik, Erhan. "Ebû Osman el-Hirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/ 208. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

ISSN: 1302-3543

Ekim/October 2022, 25 (50): 49-74

Çeçenistan Tasavvufu'nda Zikir

Dhikr in Chechnya's Sufism

Ziyaudin Makhaev

Doktora Öğrencisi,
Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
ziyaudin@yahoo.com,
ORCID: 0000-0003-1818-2167

Necdet Tosun

Prof. Dr.,
Marmara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
ntosun@hotmail.com,
ORCID: 0000-0001-7618-916X

Makale Bilgisi/Article Information**Makale Türü/Article Types:** Araştırma/Research Article**Geliş Tarihi/Received:** 03 Ağustos/August 2022**Kabul Tarihi/Accepted:** 06 Eylül/September 2022**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October**Cilt/Volume:** 25**Sayı/Issue:** 50**Sayfa/Pages:** 49-74

Atıf/Cite as: Makhaev, Ziyaudin-Tosun, Necdet. "Çeçenistan Tasavvufu'nda Zikir [Dhikr in Chechnya's Sufism]". Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi-Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal 25/50 (Ekim 2022): 49-74.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ziyaudin Makhaev-Necdet Tosun).

Öz

Bu makâlede, Çeçenistan'da yaşayan Müslümanların, özellikle Nakşibendî ve Kâdiri mensubu mutasavvıfların zikirle ilgili görüşleri, ilgili nasları yorumlama şekilleri, zikir âdâbı, zikirlerde uyguladıkları metotları, seyr ü sülûk anlayışları ve zikir ayinleri hakkında kısaca bilgi verilecektir. Makale, giriş, Çeçenistan süfîlerinde zikir, letâif-i aşere (on latife), zikir adâbı, Nakşibendîlerde zikir usûlü, Kâdirilerde zikir usûlü, kabir tevhidî ve sonuç olarak on bölümden oluşmaktadır. Çalışmada Çeçenistan'da ve kısmen Dağıstan'da (çünkü Çeçenistan'daki Nakşibendî silsilelerin çoğu oradan gelmektedir) yaşayan Nakşibendî ve Kâdiri şeyhlerinin eserleri ve şahsî tecrübeleri esas alınmıştır. Çalışmamızda, Çeçenistan'daki bazı tasavvufî uygulamalarının diğer bölgelerdekenden farklı oluşuna dikkat çekilmiş ve özellikleri açıklanmıştır. Bunlardan başlıcaları a) Rusya'nın Çeçenistan'daki bütün şeyhleri ortadan kaldırmasıyla, ortaya yeni bir şeyhsiz tarikat geleneği çıkmış olması; b) Bölgede sürekli devam eden savaşlar neticesinde cihadın, tasavvufun bir parçası haline gelmiş olmasıdır. Rusya kökenli tarihçilerin çoğu, Çeçenistan'daki müridizm (Nakşibendî) ya da zikrizm (Kâdiri) hareketlerinin tasavvufî alakaları olmadığını savunmaktadırlar. Bu iddialar, ancak Çeçenistan'daki cihadı, medeniyete karşı, aşırı dinci, fanatik bir hareket olarak göstererek, Rusya'nın yüzyıllardır Çeçenistan'da sürdürdüğü sömürgeci politikasını haklı çıkarma çabalarından başka bir şey değildir. Makalede, Çeçenistan'daki süfîlerin giyim tarzları ve zikir ayinlerinde kullanılan müzik âletleri hakkında bilgi sağlamak amacıyla görsellere yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Çeçenistan, Kâdiri, Nakşibendî, seyr ü sülûk, zikir.

Dhikr in Chechnya's Sufism

Abstract

In this article, brief information will be given about the views of the Muslims living in Chechnya, especially the Naqshbandi and Qadiri Sufis, about dhikr, ways of interpreting the relevant verses, dhikr etiquette, the methods they used in dhikr, concept of seyr u sulûk and the dhikr rites. The article consists of ten sections as introduction, dhikr in Chechnya Sufis, letâif-i ashere, dhikr etiquette, dhikr method among Naqshibendis, dhikr method among Qadiris, oneness of grave and conclusion. The research is based on the works of Naqshbandi and Qadiri sheikhs living in Chechnya and partly in Dagestan (because most of the Naqshbandi lineages in Chechnya come from there) and my personal experiences. In our research, attention is drawn to the difference between Sufism in Chechnya and Sufism in other regions and their properties are explained. Most Russian historians argue that the muridism or zikrism movements in Chechnya have nothing to do with Sufism. These claims are only an effort to vindicate Russia's colonial policy in Chechnya for centuries by presenting the jihad in Chechnya as an ultra-religious and fanatical movement against civilization.

Key Words: Chechnya, Naqshbandiyya, Qadiriyya, Dhikr, Sufi training.

الذكر في التصوف الشيشاني

ملخص

في هذه المقالة، سيتم تقديم معلومات موجزة عن آراء المسلمين وخاصة الصوفيين النقشبندية والقادرين الذين يعيشون في الشيشان حول الذكر، وطريقتهم في تفسير النصوص ذات الصلة، وآداب الذكر، والطرق التي يطبقونها في الذكر، وفهمهم لسير السلك وعن طقوس الذكر. يتكون المقال من عشرة أجزاء هي المقدمة، الذكر في الصوفيين الشيشان، عشر لطيفة، آداب الذكر، طريقة الذكر عند النقشبندية، طريقة الذكر عند القادرين، وحدانية القبر وجزء الاستنتاج. يعتمد البحث على أعمال شيوخ النقشبندية والقادرين الذين يعيشون في الشيشان وجزئياً في داغستان (لأن معظم الأنساب النقشبندية في الشيشان أتون من هناك) وخبراتي الشخصية. في بحثنا، تمت الإشارة إلى الفرق بين الصوفية في الشيشان والمناطق الأخرى وشرح خصائصها. أهمها: أ) مع القضاء على جميع الشيوخ في الشيشان من قبل روسيا، ظهر تقليد الطريقة بدون شيخ. ب) أصبح الجهاد جزء من الصوفية بسبب الحروب المستمرة في المنطقة. يجادل معظم المؤرخين الروس بأن الحركات المرادية (النقشبندية) أو الزكسية (القادرية) في الشيشان لا علاقة لها بالصوفية. هذه المزايم ليست سوى جهود لتبرير السياسة الاستعمارية الروسية في الشيشان منذ قرون من خلال تقديم الجهاد في الشيشان كحركة دينية متطرفة ومتعصبة ضد الحضارة. و في المقال، تم تضمين صور لتقديم معلومات حول أنماط ارتداء الصوفيين في الشيشان والآلات الموسيقية المستخدمة في طقوس الذكر.

الكلمات المفتاحية: الشيشان، النقشبندية، القادرية، الذكر، تدريب الصوفية.

1. Giriş

Sözlükte “bir şeyi anmak, hatırlamak” anlamında olan ve terim olarak da “Allah’ı hatırlamak için yapılan her türlü faaliyet”¹ manasında olan “zikir” (zıkr) kelimesi (çoğulu ezkâr), dinî literatürde “Allah’ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş” anlamında kullanılır.²

Bazı âlimlere göre “insan” kelimesi unutmak manasındaki “nisyân” kelimesinden türemiştir. Bezm-i elest mertebesinde Allah’ın “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” sorusuna “evet” diye cevap vermişlerse de çoğu insanın ruhu bedene girerek dünyaya geldikten sonra bu sözü unutmuşlardır. Bu nisyân hastalığının tedavisi ancak zikir ile olabilmektedir³. Cenâb-ı Hakk’a hakikî mânâda kulluk, zikrin kalbe kazandırdığı derinlik nisbetinde gerçekleşir. Sâlih bir kalp ile yapılan zikir, ibadeti birtakım törenler olma şeklinden uzaklaştırarak, kalbî bir lezzet ve coşkuya tahvîl ederek insanı ihsân mertebesine ulaştırarak, Allah’ın varlık ve kudret hissini onun günlük yaşantısının bir parçası haline getirmektedir.

Dört asırdan beri Ruslara karşı bağımsızlık mücadelesi veren Çeçenler manevî gücü tasavvuftan almışlardır. Bu direnişlerde Rusların Nakşibendileri “müridizm”, Kâdirîleri de “zikrizm” terimleri ile anmaları, tasavvufun bu coğrafyadaki rolünü gözer önüne sermektedir. Her ne kadar bazı Rus ya da Rus tesirinde kalmış tarihçiler bu hareketleri tasavvufla alakaları olmayan siyasî isyancıların hareketleri olarak göstermeye çalışmış iseler de bu yaklaşım Ruslar’ın asırlardır sürdürdükleri işgalci ve soykırım siyasetini haklı çıkarma çabalarından başka bir şey değildir. Çünkü İslâm ve tasavvuf kültürüne göre, şartlar gereği cihad farz olduktan sonra bir mürid (derviş) için vuslat yollarının en kısa ve muteber olanı şehâdet yoludur ve cihad da zikrin en üst mertebesidir.

Çeçenistan’da ilk tasavvuf izleri 16. asırda görülmektedir. O zaman irşâd faaliyetleri gösteren Şeyh Termol ve Şeyh Bersan hakkındaki bilgiler çok kısıtlıdır ve tasavvûfî mensubiyetleri bilinmemektedir. Daha sonraki

¹ Necdet Tosun, *Zikir ve Tefekkür*, (İstanbul: Hâcegân, 2010), 11.

² Reşat Öngören, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/ 409-412.

³ Tosun, *Zikir ve Tefekkür*, 12.

faaliyet 18. asrın sonunda Nakşibendî meşrepli Şeyh Uşurma (Mansur) önderliğinde yapılan Ruslara karşı direniş olmuştur. İslam çatısı altında bütün Kafkasya halklarını bir araya getirmeye çalışan Uşurma, Birleşik Kafkasya fikrinin temelini atmış oldu, ama hayata geçiremedi. 15 Temmuz 1791'de Anapa Kalesi'ni Rus birliklerine karşı İpeklizâde Köse Mustafa Paşa ile birlikte savunurken yaralanarak esir düşmesiyle faaliyeti son buldu. 19. asrın başında bölgede yeniden yayılan Nakşibendî tarikatı, irşâd faaliyetleriyle yerlilerin ümmetin şuurunu uyandırdı ve bölgeyi işgal eden Ruslara karşı cihadın temelini attı. 19. asrın ortasında bölgede zuhûr eden Kâdirî tarikatı, Ruslara karşı yenilgiye uğrayan millete bir merhem oldu ve hızla yayılarak milleti âdeta bir beden haline getirdi. Fakat bunu yeni bir direniş hareketi tehlikesi olarak gören Rusya, manevî güç kaynağı olan tasavvufun kökünü kazımaya karar verdi. Bu durum Dağıstan'da farklı idi. Çünkü Şeyh Şâmil döneminde bile direniş hareketini kendi topraklarında istemeyen beylikler, Ruslarla iş birliği yaparak Şâmil'i Çeçenistan'a gitmeye zorlamışlardı. Hiçbir zaman beylik ve köleliği olmayan Çeçen toplumu özgür olmadan yaşamayı düşünemiyordu. Bu yüzden herhangi bir birleştirici unsuru, bunlar direniş için bir fırsat bildiler.

Dağıstan'daki tasavvuf ve tarikat anlayışı diğer ülkelerdeki ile benzer yapılarda şekillenmiştir. Genellikle şeyhler bir ya da birkaç halife belirleyip icazet vermek suretiyle silsileleri devam ettirmişlerdir. Bu silsileler Sovyet döneminde dahi varlığını sürdürmüştür. Bu durum Çeçenistan ve İnguşetya'da ise daha farklı olmuştur. Bunlar da aynı usule devam etmek istemişlerse de Rusya, manevî güç kaynağı olarak gördüğü tasavvufun köklerini kazmayı hedeflemiş ve bütün şeyhleri ortadan kaldırmıştır. Sürgün ya da idam edilen bu şeyhlerin silsilelerinin çoğu kesilmiştir. Tarikatlara karşı uygulanan bu soykırım, Sovyetler döneminde de ateizm bayrağı altında devam etmiştir.

Şeyhleri sürgün ya da idam edilip ortadan kalkmış olsa bile, bir kere zikir lezzetini alan Çeçenler tasavvufi hayatı yaşamaya devam ettiler. Mürşidlerinin ailelerine bakmışlar ve onları âdeta kendi âileleri saymışlardır. Tarikat içindeki kardeşliği korumuş ve şeyhlerin öğretilerini nesilden nesle aktararak korumaya çalışmışlardır. Zikir toplantılarına devam etmişler ve virdleri yerine getirmeye önem vermişlerdir.

Bu çalışmada Çeçenistan'daki zikir anlayışını ele alırken, eskiden orada yaşamış, Taşev Hacı'nın (ö.1263/1846) "Ümmül-hisân", Molla Muhammed'in (ö.1333/1915) "Cevâhirü's-sülûk", Şeyh Ali-Mirza'nın (ö.

1358/1942) “*el-Cânibü'l-Eymen*” ve “*Cevâmi‘i'l-Kelim fî Levâmi‘i‘l-Ulûm ve‘l-Hikem*”, Abdusselâm Tutgiriyev'in *Cevâbü's-Sâilîn ve Hücçetü'l-Mürîdin* (telif 1281/1864), Cemâleddîn, Gâzikumûkî'nin (ö.1284/1867) *el-Âdâbü'l-Marziyye*, Hasan el-Kahî'nin (ö.1355/1937) *Tenbîhü's-Sâlikin ilâ Ğurûri'l-Müteşeyyihîn* gibi eserleri ve günümüz tasavvufî hayatı hakkındaki gözlemlerimizi baz alarak konuyu inceledik ve zikir âyinleri, zikir âdâbı, zikrin mertebeleri, çeşitleri ve metotları gibi konuları ele aldık."

2. Zikir Çeşitleri

Kuşeyrî'ye göre iki nevi zikir vardır: **Dilin zikri** ve **kalbin zikri**. Kalbin dâimî zikri mertebesine, kul lisan zikri ile vâsıl olur. Tesirli olan kalp zikridir. Kul hem kalple hem dille zikir halinde olursa sülûk halindeki vasfı itibarıyla kemâla ulaşmış olur.⁴

Zâkirin (zikredenin) söyleyiş tarzına göre ise zikir iki kısma ayrılır: **hafî** (gizli, sessiz, içinden) ve **cehrî** (cemaatle ya da münferid olarak yüksek sesle) yapılan zikir.

Silsilesi Hz. Ebû Bekir'e dayandırılan Nakşibendiyye tarikatında genellikle hafî olarak “ism-i zât zikri” (Allah), “nefy u isbat zikri” (lâ ilâhe illallah) gibi zikirler icra edilir. Silsilesinin Hz. Ali'den geldiği kabul edilen Kâdiriyye, Rifâiyye, Sühreverdiyye, Sa'diyye, Şâzeliyye, Bedeviyye, Halvetiyye, Bayramiyye, Mevleviyye gibi tarikatlarda zikir genellikle sesli (cehrî) ve hareketli olarak esmâ-i hüsnâdan belli isimlerin veya kelime-i tevhîdin ya da ism-i zâtın tekrarı şeklinde yapılır.

Yapılış tarzına göre de zikir, **kuûdî** (oturarak), **yarı kıyâmî** (diz üstü dikilerek, nisf-ı kıyâm) ya da **kıyâmî** (ayakta) diye isimlendirilmiştir.⁵

Çeçenistan'da genel anlamda Kâdirî ve Nakşibendî olarak iki silsile mevcuttur. Nakşibendî tarikatına ait silsilelerin çoğu Hâliidiyye kolunun temsilcisi Dağıstanlı Muhammed el-Yarâğî'ye (ö.1254/1838) dayanmaktadır. Az da olsa hac seyahatlerinde icazet alanların getirdiği birkaç farklı kol da mevcuttur. Çeçenistan'daki Şeyh Muhammed Mazhar (Müceddidi) ve Şeyh Cemâlülleyl el-Mekkî kolları da bunlardandır.

⁴ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul, Dergah Yayınları, 2012), 301.

⁵ Öngören, “Zikir”, 44/409-412.

Kâdiriyye tarikatını temsil eden Şeyh Kunta Hacı'nın silsilesi hakkında bilgiler yetersizdir. Sadece hac seyahati esnasında icazet aldığı bilinmektedir. Onun halifeleriyle bu tarikattan Bammatgirey, Çimmirza ve Batal Hacı adında üç kol daha türemiştir.

3. Zikrin Fazileti

Şeyh Cemâleddin Gâzikumûkî⁶ der ki: “Zikir, müridin kılıcı, zâkirin kalkanı ve velâyetin kimliğidir; kim ki zikirde muvaffak olursa, o velayete ermiş demektir; kim ki zikri terk ederse velayetten azlolunmuş demektir. Zikir, vuslat ölçüsüdür ve Hakk'a kavuşma nurunun delâletidir. Vuslata giden en kısa yoldur ve amellerin en faziletlisidir. Nitekim Allah Teâlâ: “Allah'ı anmak elbette (ibadetlerin) en büyüğüdür.” (Ankebût, 29/45) buyurmaktadır. Başka bir ayette Allah Teâlâ: “Siz beni anın ki, ben de sizi anayım.” (Bakara, 2/152) buyurmaktadır. Zikrin faziletinin büyüklüğü için, karşılığı (sevabı) olarak kulun Allah tarafından anılıyor olması kâfidir. Kalbi cilalama ve parlatma konusunda zikir, bakır cilalamasındaki çömleğe benzer. Halbuki ona nisbeten diğer ibadetlerin durumu bakır cilamasında sabun kullanılmasına benzer.”⁷

Cemâleddin Gâzikumûkî'ye göre bir mürid, insan-ı kâmil mertebesine ancak bir mürşid terbiyesiyle ulaşabilir. Mürid, Hz. Peygamber'e kadar uzanan bir silsile halkasına dâhil olduğu ve kâmil bir şeyh tarafından kendisine zikir telkin edildiği zaman, nefsinde Peygamber Efendimiz'e ve ondan da Allah'a kadar uzanan şeyhler halkası harekete geçer. Mürid o halkaya dâhil olmaz ise, ömür boyu Allah'ı zikretse dahi Allah'ın huzuruna varamaz. Nitekim büyük sûfiler, şeyh olmadan bir müridin kendi ibadetiyle ancak sevaba ve cennete ulaşabileceğini ve hiçbir şekilde Allah'ın huzuruna varamayacağını söylemişlerdir. Bu telkin edilen zikir sayesinde mürid Allah'ın huzurundaki müşâhede makamına ulaşır.⁸

⁶ Cemâleddin Gâzikumûkî, Dağstanlı Nakşibendiyye Hâlidîyye tarikatının en önemli isimlerinden biridir. Muhammed el-Yarâğî'nin halifesi, Şeyh Şamil'in mürşidi ve kayınpederidir.

⁷ Cemâleddin Gâzikumûkî, *el-Âdabu'l-Marziyye fi't-Tarikati'n-Nakşibendiyye*, (Tıpkı Basım,) (Temirhan Şura: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1905), 30-31.

⁸ Gâzikumûkî, *el-Âdabü'l-Marziyye*, 33-34.

Şeyh Taşev Hacı⁹ der ki: “Allah Teâlâ: “وَأذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُمْ” (O’nu size gösterdiği şekilde anın!)¹⁰ buyurmaktadır. Onun manası “Size gösterilen mertebelerinize göre zikredin! şeklindedir.”¹¹ Taşev Hacı’ya göre zikredenler açısından insan mertebeleri şu şekildedir:

a) Sevap için zikir yapanlar. Bunlarda zikrin gayesi sadece sevap kazanmak ve mizanı doldurmaktır. Bu zikrin Allah katında fazla bir değeri yoktur.

b) Cennetteki derecelerde yükselmek için zikir yapanlar. Böyle zikir yapana cennette derece vardır. Cennetteki bir derece yüz fersahtır ve bu Allah için zor değildir. Bu zikrin de Allah indinde fazla bir kıymeti yoktur.

c) Eğlence ve coşku için zikir yapanlar. Bu zikrin ne makamı vardır ne de itibarı. Fakat bu zikir giybetten daha iyidir ve şer’an muteber sayılır.

d) Şevk ve hasretle zikir yapanlar. Bu zâkir (zikir yapan) sevab, kurbet ve makamı beklemez. Sırf huşû ve muhabbetten dolayı zikreder. Bu zikir Allah’ın indinde sevimlidir ve yapan da O’na vâsıl olur.

e) Allah’a kurbet, huzurda bulunma, ünsiyet, meclis, kelam, rü’yet için zikir yapanlar. Bu kimseler, Kur’an’da “سابق بالخيرات” (hayırlarda öne geçen) diye hitap edilenlerdendir. Aynı tasnifi Molla Muhammed Karatayev¹² de yapmaktadır.¹³

Şeyh Taşev Hacı der ki: “Zâkir Mahbûb’a ulaştığında ona yüksek sesle zikir yapmak yasaktır. Çünkü Yüce Melik’in huzurunda edep bunu gerektirir. Ancak, zikrin gerçek mânâsı olan “Yüce Allah’ın hakikatini kendi zâtından başkası bilemez” hakikatine ulaşarak vecde gelenler müstesna. O kimse Allah’ı cehren zikretse de mazur görülür.”¹⁴

⁹ Taşev Hacı Sayasanlı. Nakşibendî şeyhi Muhammed el-Yarâğî’nin halifesidir. Çeçenistan’daki en önemli mutasavvıflardan biridir.

¹⁰ *Kur’an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Alltuntaş - Muzafer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Bakara, 2/198.

¹¹ Taşev Hacı, *Ümmü’l-Hisân*, El yazması, H. 1240 (Tıpkı basım), (Nalçık: Tetragraf basımevi, 2011), 67-70.

¹² Molla Muhammed Karatayev (1839-1915). Çeçenistanlı düşünür, mutasavvıf. Dağıstanlı Nakşibendî şeyhlerinden Muhammed el-Ubûdî’nin (1828-1895) halifesidir. *Cevâhirü’s-Sülûk* adlı eserin yazarıdır.

¹³ Muhammed Karatayev, *Cevâhirü’s-Sülûk*, (Tıpkı Basım), (Temirhan Şura: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1913), 127.

¹⁴ Taşev Hacı, *Ümmü’l-Hisân*, 67-70.

Molla Muhammed Karatayev der ki: “Akıl sahibi herkes Hak Teâlâ’yı çokça zikretmeli ve bunu isimlerinden hangisiyle yaparsa yapsın, mânâsına vararak yapmalıdır. Şayet kalbi o ismin mânâsından gâfil kalır ise, sevabı yoktur. Ama gafletle yapılmış zikir bile Allah’ı (rızâsını) celb eder. O yüzden manadan gâfil oldu diye onu bırakmamalı ve her hâlükârda çoğaltmalıdır. Nitekim zikrin manasındaki gaflet zikrin kendisinden gâfil olmaktan daha iyidir. Belki de manadan gâfil olan zikrullahın çokluğu, onu manaya vararak yapılan zikre yükseltir. Bu, akıl sahibi kimsenin niteliğidir. Belki yakaza hâlindeki zikrullah onu huzurla yapılan zikrullahla yükseltir ki bu âlimlerin sıfatıdır. Ve belki de huzurla yapılan zikrullah onu, mezkûrun dışındaki her şeyden münezze zikrullahla yükseltir ki o da hakikî âriflerin mertebesidir.¹⁵

”وانذكر ربك اذا نسيت“ (Unuttuğun zaman Allah’ı zikret!) (Kehf 18/24) âyetini Molla Muhammed Karatayev Allah’tan gayri her şeyi (mâsivâyı) unuttuğun zaman...” diye açıklamış ve “İşte o zaman o gerçek manada zâkir olur. Bu makamda lisan zikri kesilir ve zâkir Mutlak Vücûd’da mahv (fenâ) olur. Allah ismini çokça zikrettiği zaman o isim müridin kanına ve etine karışır ve o zikirde gâfil kaldığı zaman bile kalbi ve dili zikretmeye devam eder. Ve bunun delili de çok zikreden birinin başı kesildiği zaman onun akan kanının çok zikrettiği zikir lafzını yazmasıdır, tıpkı Yusuf’a âşık olan Züleyha’nın eli kanadığı zaman kanı Yusuf ismini yazdığı gibi. Şa’rânî *Bahrü'l-Mevrûd*’da diyor ki:

Bazılarına Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc’ın ve peygamber torunu Hz. Hüseyin’in kanlarından sorulmuştu. Dediler ki, Hallâc’ın kanı Allah ismini yazmış, Hüseyin b. Ali’nin kanı ise yazmamıştır. Nedeni ise Hallâc dininde töhmet altında kaldığı için öldürülmüştü. Töhmet ise aklanmayı gerektirir ve onun kanı ona şahitlik etmiştir. Hüseyin b. Ali ise hilâfet ve mal için öldürülmüştü.¹⁶

Molla Muhammed’e göre zâkir zikrini çoğalttığı zaman onun sırlarını görmeye başlar, malı bereketlenir, azı çoğalır ve bütün ihtiyaçları görülür. Velâkin zâkir kendi zikrinde hiçbir şekilde Allah’tan gayrısını kastetmemeli, düşünmemelidir. Bu gizli şirk türüdür. Zâkir kendi batınını Allah’tan gayri bütün kasıtları yok etmekle saflaştırmalı, O’nun emrine boyun eğmeli ve rızasını kastetmeli ki kalbi üzerindeki perdeler kalsın.

¹⁵ Karatayev, *Cevâhirü’s-Sülûk*, 126.

¹⁶ Karatayev, *Cevâhirü’s-Sülûk*, 126.

Bir de kelime-i tevhiddeki harfleri değiştirmeden doğru söylemeli ve Lâ'nın meddini yedi elif kadar uzatmalıdır.¹⁷

şeyh Kunta Hacı'ya göre zikri inkâr eden üç tür insan vardır: a) Cehrî zikri inkâr eden Nakşibendiler; b) Nakşibendilerin tarzını benimsemeyen Kâdiriler ve diğer cehrî zikir yapanlar; c) Tasavvuf ehli olmayıp, bu ikisini de inkâr edenler. Bunlardan ilk ikisi hak üzeredir, üçüncüleri ise dalalet üzeredirler. İlk grupta olanlar Nakşibendî yoluyla Allah'a ulaşanlardır. Bunların kalpleri tevhid ve hafî zikrin devamı ile pâk olmuştur. Allah onların kalplerine nurundan nur indirmiş ve onları nimetlendirmiş ve bereketlendirmiştir. Bunlar cehrî zikir yoluyla dini izhar ve irşad emrini almamışlardır. Zikri gizli yaparlar ve cehrî zikir yapanların sesi bunlara çirkin ve kaba gelir. Çünkü bu hâl bunlar için gizlidir ve Allah'tan hayâ ederek seslerini ykseltmezler. Onun için de inkâr etmekte mazurdurlar. İkinci grup ise, Kâdirî ya da başka herhangi zikr-i cehrî yoluyla Hakk'a ulaşarak O'nun nimet ve bereketine nâil olanlardır. Bunlar hafî zikir yapanlara "Bunların kalplerine marifetullah tadı ve lezzeti girmiş olsaydı bunlar şevk ile hareketlenir ve sevinçten bağırırıldı" diyerek cehrî zikri hafî olana tercih ederler. Bunlar da bu konuda mazurdurlar. nc bir grup ise tasavvuf ehli olmayıp zikir ile kalpleri pâk olmamış ve marifetullâh derecesine nâil olmayanlardır. Bunlar hem cehrî hem hafî zikri inkâr ederler. Bu kimseler dalâlet içindedirler ve insanları dalâlete sürüklerler.¹⁸

4. Letâif-i Aşere

Sfiler, keşif ya da tecrübe yoluyla, vücutta bazı letifeler/ruhanî merkezler belirlemişlerdir. Müceddidiyye ncesi Nakşibendî kaynaklarında önemli bir yeri olmayan letâif konusu, Müceddidiyye'nin kurucusu İmâm-ı Rabbânî tarafından tarikatın seyr  slk metodu olarak temellendirilmiştir. Ona göre insanda beşi halk, beşi de emr âlemine ait on latife (letâif-i aşere) vardır. Halk âlemine ait latifeler anâsır-ı erbaa ile (hava, su, toprak, ateş) nefstir. Emr âlemine ait latifeleri de kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ şeklinde sıralayan İmâm-ı Rabbânî, Nakşibendiyye tarikatında seyr  slkn kalp latifesinden başlayarak emr âlemine ait bu beş latife ile (letâif-i hamse) sürdürülmesi usln ortaya koymuştur.

¹⁷ Karatayev, *Cevâhiri's-Slk*, 127.

¹⁸ Abdüsselâm Tutgiriyyev, *Cevâbü's-Sâiln ve Hüccetü'l-Müridin*, (Tıpkı basım), (şam: el-Mektebetü Cevlân, H.1330), 11-12.

Halifelerinden Mîr Muhammed Nu'mân'a göre bu beş latifeden her biri için insan vücudunda bir yer takdir edilmiş ve bu yerlerde yoğunlaşarak zikir yapma usulü Müceddidiyye'de seyr ü sülûkün önemli bir unsuru hâline gelmiştir. Kalp latifесinin yeri sol memenin iki parmak altında, "Süveydâ" denilen bir noktadır. Ruhun yeri sağ memenin iki parmak altında, sırrın yeri sol memenin iki parmak üstünde, hafnın yeri sağ memenin iki parmak üstünde, ahfânın yeri de göğsün ortasıdır. Halk âlemine ait "nefs-i nâtıka" olarak bilinen nefsin yeri alnın tam ortasıdır.¹⁹

Molla Muhammed Karatayev de letâif-i aşereden bahseder. Ona göre bunların ilk altısı kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ ve nefstir. Bunların nurları ve buldukları peygamberlerin kademleri (mevkîleri, meşrepleri) vardır:

a) Kalbin yeri sol memenin iki parmak altında, hafif sola kaymış vaziyettedir; Hz. Âdem'in kademindedir; nurunun rengi sarıdır. Hasan el-Kahî bu konuda şöyle der: "Sûfilerin çoğuna göre bu insanın hakikatidir ve ismi *hakikat-i câmi'*adır. Felsefeciler buna *nefs-i nâtıka* derler, bazıları ise *insan latifesi* derler. O mahalde zikir ile meşgul olmak isteyen sâlik kalbini mâsivâ olan her şeyden boşaltmalı ve o mahalden manayı düşünerek, sessizce içinden "Allah, Allâh" ismini zikretmelidir".²⁰

b) Ruhun yeri sağ memenin iki parmak altında, göğse doğru kaymış vaziyettedir; Hz. Nuh ve Hz. İbrahim kademlerindedir; nurunun rengi kırmızıdır.

c) Sırrın yeri sol memenin iki parmak üstünde, göğse doğru kaymış vaziyettedir; Hz. Musa'nın kademindedir; nurunun rengi beyazdır.

d) Hafnın yeri sağ memenin iki parmak üstünde, göğse doğru eğilmiş vaziyettedir; Hz. İsa'nın kademindedir; nurunun rengi de siyahtır.

e) Ahfânın yeri göğsün tam ortasıdır; Hz. Muhammed'in kademindedir; nurunun rengi yeşildir.

j) Nefsin yeri alnında, iki kaş arasındadır; nurunun rengi yoktur.

Kalan dört letâif ise insanın vücudunu teşkil eden anâsır-ı erbaa, yani toprak, su, hava ve ateştir. Bu letâif-i aşerede Allah'ın zâtî, sıfâtî ve fiilî tecellîleri tezahür eder. Sâlikin latifelerinden birinde tecellî-i ilâhî hâsil

¹⁹ Osman Türer, "Letâif-i Hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/143.

²⁰ Hasan el-Kahî, *Tenbihü's-Sâlikîn ilâ Gurûri'l-Müteşeyyihîn*, (Dımaşk, 1996), 466

olup keyfiyeti ve hâli zuhûr ederse, kademinde olduğu peygamberin meşrebine girer ve onun kalbinden ilâhî feyz alır. İlâhî feyz müridin letâifine gelir.²¹

Hasan el-Kahî der ki: “Bütün zikirlerde aslî olan, kalbin şuurlu olmasıdır ve zikrin adedi şart değildir. Nitekim kalbi Zât-i Kudsiyyenin mülâhazasıyla meşgul olan kişi ve o halde devam ederken hal-i istihlak nedeniyle Allah'ın ism-i şeriflerini zikretmese bile bu hal ahsen ve üstün bir haldir. Bu hal mübtedilerin (yolun başında olanların) değil, akviyânın (âriflerin) halidir.”²²

Şeyh Taşev Hacı'ya göre cehrî ya da hafî zikirlerde zâkirin latîfelerinin durumu onun ulaştığı makamı belirler. Onun sıralamasında ilk makam lisan makamıdır. Sonra nefs, kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâ olarak devam eder.

Lisan: Bu mertebede insan âdeta kalbinin unuttuğu şeyi zikreder.

Nefs: Bu mertebede zikir harf ve seslerle duyulmaz. O sadece his, kalp ve gizli hareketlerle meydana gelir.

Kalp: Bu mertebede kalp kendi içinde Cemâl ve Celâl sıfatlarının tecellisini müşâhede eder.

Ruh: Bu mertebede, zâkirin Allah'ın sıfatlarının tecellisini ruhta müşâhede ettiği mertebedir.

Sır: Bu mertebede, zâkirin mahlûkattaki esrâr-ı ilâhiyyenin tecellilerini murâkabe ettiği mertebedir.

Hafî: Bu mertebede insan, âlemdeki Zât-ı Ehadiyyet'in nurlarını hisseder.

Ahfâ: Bu mertebede mürid hakka'l-yakîn hakikatine nazar eder. Bu mertebeye tamamen mâsivâdan gizlidir. Aksi hâlde rubûbiyet sıfatı ile bağdaşamaz. Bu mertebedeki hakka'l-yakîn müşâhedesini çölde duran bir kale içinde iğne deliği kadar olan bir delikten dışarıyı izlemek gibidir. Deliğin küçük olması, yanarak kül olup yok olmaması için ona bir rahmettir. Çünkü daha fazla ışığa dayanamaz. Bir de nefsin hakka'l-yakîn mertebesine yükseldiğinde kibre kapılma tehlikesi vardır. Bu mertebede kul, “Bezm-i Elest” mertebesinde bazılarının dediği gibi “Sen sensin, ben

²¹ Karatayev, *Cevâhirü's-Sülûk*, 1/139-140.

²² Kahî, *Tenbîhü's-Sâlikin*, 467

benim!” diyebilir. Bu yüzden kulun bir denize atlarcasına bu müşâhede yi arz etmesi hem tehlikeli hem de yasaktır. Hakka'l-yakîn hakikatini Allah'tan başkası bilemez. Bu yüzden kul onu ancak müşâhede edebilir.²³

Bu mertebede kibre kapılma tehlikesine karşı Kunta Hacı da uyardığıdır. Ona göre bu yolculuğun rehbersiz yapılması imkânsız ve tehlikelidir. Nitekim bu yola rehbersiz giren bir sâlikin rehberi şeytan olur.²⁴

5. Nakşibendîlerde Zikir Âdâbı

Şeyh Cemâleddin Gâzîkumûkî'ye göre zikrin âdâbı vardır ve Allah'a vuslat için onlara riâyet edilmesi şarttır. Zikir ile meşgul olmak isteyen mürid abdestini alır ve kibleye dönerek namazdaki oturuşun tersine teverrük oturuşu ile dizler üstünde oturur ve beş, on beş ya da yirmi beş defa istiğfar kelimesini (estağfirullah) kalp ile uyumlu olarak söyler. Sonra içinden kendisinin müznib, affedilemeyecek kadar ihmalkâr ve sâlih amellerden boş olduğunu itiraf eder ve Allah'a tevekkül ederek O'ndan af dileyip O'nun faziletine sığınır. Sonra ölümü ve kabri düşünür. Kendisinin ölüp kefenlendiğini, kabre götürüldüğünü ve orada defnedildiğini tahayyül eder. Sonra herkesin oradan ayrıldığını ve soğuk, ıssız bir yerde yapayalnız kaldığını hisseder. Bütün işlerden, mallardan, akrabalarından ümit kesilmiştir. Kendisine yardım edebilecek yegâne varlık Allah'tır. Ve kendisi rezil, hakir, güçsüz ve mahcup bir şekilde O'nun (c.c.) önünde durmaktadır. Bu vaziyeti çeyrek saat kadar sürdürür ve sonra bir Fâtîha, üç İhlas okuyarak sevabını tarikatın pîri Bahâeddin Şâh-ı Nakşibend'e hibe eder ve kalben ondan medet umar. Sonra kendi mürşidinin suretini iki kaşı arasında mûlahaza eder ve nazarını şeyhin alnında yoğunlaştırır ve kalben ondan bu yolculuk için medet umar. Buna tasavvufta “râbita-i şerife” adı verilir. Sonra şeyhin suretini siluet olarak kalbin ortasına indirir ve orada bırakır. Ve sonra bütün hissiyatı ile kalbe teveccüh eder ve orada ism-i Celâl (Allah) kelimesinin manasını bir benzetme yapmadan tasavvur eder. Ve müridin kalbi O'nun (c.c.) zâtına delâlet eden mana ile dolar. Buna “kalbin vukûfu” (duruşu, şuuru) adı verilir ve bu her zikir yaptığında olmazsa olmaz rûkn-i a'zamdır. Sonra, kalbin vukûfu ve kalbin lisanı ile mürid: “إلهي انت مقصودي ورضاك مطلوبي” (İlâhî! Maksûdum [gâyem] Sen'sin ve

²³ Taşev Hacı, *Ummu'l-Hisân*, 67-70.

²⁴ Tutgiriyeve, *Cevâbü's-Sâilîn*, 5-8; Tutgiriyeve, *Ecvibetü'l-Üstzî'l-Müfîz li-Esileti'l-Mürîdi'l-Müsta'fîz*, (Tıpkı basım), (Şam: el-Mektebetü Cevlân, H.1330), 6-7.

matlûbum [arzu, taleb ettiğim şey] Senin rızandır!) der ve ism-i Celâl (Allah) zikrine başlar. Buna mümkün olduğu mertebe yukarıda zikrettiğimiz kalbin vukûfu ile devam eder ve her yüz sayıdan sonra kalben “إلهي انت مقصودي ورضاك مطلوبي” ifadesini tekrar eder. Şayet mürid şuuru kaybederek cezbe hâlinde kendinden geçiyorsa, zikri durdurmalı ve sadece kalbin vukûfuna devam etmelidir. Şuuru yerine gelince de zikre tekrar başlayabilir.”²⁵

6. Nakşibendîlerde Zikir Usulü

Kuzey Kafkasya'daki sûfilerin faaliyetleri ve görüşleri hakkında birkaç eser kaleme alan Nakşibendî şeyhlerinden Hasan el-Kahî der ki: “Nakşibendî tarikatında genel olarak iki tür zikir vardır: *İsm-i Zât* (Allâh) ve *nefy u isbât* (Lâ ilâhe illellâh). Mürid *ehl-i cezbe* ise şeyh ona ism-i Zât'ı telkîn eder, sonra nefsinin durulmasını hedefleyerek *nefy u isbât* zikrini telkin eder. Eğer mürid *ehl-i cezbe* değilse, şeyh ona nefsin durulmasını beklemeksizin *nefy u isbât* zikrini telkin eder. Mürid o zikre cezbe hali meydana gelene kadar devam eder. Sonra şeyh *ism-i Zâtı* ve ardından nefsin durulmasını hedefleyerek *nefy u isbâtı* telkin eder. Bu çoğu Nakşibendiyye şeyhinin yoludur.”²⁶

Çeçenistan'daki Nakşibendiyye kollarında cemaatle yapılan zikir âyinleri birbirlerine benzer. Zikri şeyh, onun vekili ya da “turak” denilen her mahalledeki cemaatin lideri yönetir. Bu tür zikir âyinleri haftada bir yapılır ve bu toplantılarda ayrıca mahalledeki problemler de konuşulur. Nitekim Nakşibendîler prensip olarak Kâdirîler kadar dünyadan yüz çevirip inzivaya çekilmezler. Günlük hayatlarını, giyim tarzlarını bile değiştirmeden normal yaşarlar ve diğer insanlardan pek farklı görünmezler. Bu yüzden Ruslar bu tarikat ile mücadele konusunda oldukça zorlanmışlardır.

Müridler halka hâlinde oturur ve alçak bir sesle kelime-i tevhidi zikrederek sağa sola sallanmaya başlarlar. Devamında zikir lafzını şeyh, onun vekili ya da zâkirbaşı belirler. Zikir esnasında müridler alkış tutabilir ve bazen cezbeyle gelebilirler. Bazen zikir “nazm” denilen ilâhilerin eşliğinde de yapılabilir. Bu tip âyinler 1 ya da 1,5 saat sürebilir.

²⁵ Gâzikumûkî, *el-Âdâbü'l-Marziyye*, 43.

²⁶ Kahî, *Tenbihü's-Sâlikin*, 460

Şeyh Muhammed el-Ubûdî'nin müridleri Nakşî olmalarına rağmen zikri cehren ve hareketli yaparlar. Zikrin gizli yapılmasına özen gösterilir, yani diğer insanların göremeyeceği bir yerde yapılması tercih edilir. Müridler halka hâlinde oturur ve hafif bir sesle zikre başlarlar. Ama daha sonra tıpkı Kâdirî şeyhi Bammatgirey Hacı (Ovda) müridleri gibi baş sallamaya başlar, ellerini sağa sola sallarlar. Zikir hareketlendikçe sesleri yükselir ve cehrî zikre döner. Bazen cezbe gelen müridler kendinden geçebilir. Yani Nakşibendî usulüne uygun başlayan zikir yavaşça Kâdirî zikrine dönüşmektedir.²⁷

Şuayb b. İdris el-Bakinî (1857-1911) *Tabakätü'l-Hâcegâni'n-Nakşibendiyye* adlı eserinde Cemâleddin Gâzikümüki'nin müridlerinin cehrî zikir yaptıklarına şahid olduğunu belirterek şaşkınlığını şu şekilde aktarmıştı:

Şeyh Cemâleddin'in izin verdiği şeyh ve müridlerin, kendileri Nakşî olmalarına rağmen bütün zikirlerini sadece cehren yaptıklarına çok şaşırılmışım. Ve aralarında şeriat hükümlerini ve tarikat inceliklerini iyi bilen büyük âlimler de vardı. Hâlbuki Nakşibendilik'te cehrî zikir yoktur. Onlar kendi (Nakşîlikle ilgili) kitaplarında ancak hafî zikir görebilirler. Ben onların şeyhlerine ve müridlerine bunun sebebini sorduğumda bana açıklayıcı bir cevap veremediler. Sonra Hacı Halil Efendi el-Canıği'nin kitabını karıştırırken içinde Şeyh Cemâleddin hattıyla kendisine yazmış olduğu icazet kağıdında şu yazıyı gördüm: "Kâmil Şeyh İbrahim el-Kâdirî Dağıstan diyarındaki Şâmil vilayetine gelmiş ve yerleşmişti. Orada tanıştığı Şeyh Cemâleddin Efendi'nin kâmil ve mütekemmil bir Nakşibendî şeyhi olduğunu öğrendi ve ona cehrî zikir yapması için Kâdirî izni vermek istedi ve ona icazet verdi."²⁸

Cehrî zikir uygulamaları Nakşibendiyye'nin farklı yerlerinde karşımıza çıkmaktadır. Mesela, Ömer Tuğrul İnançer İstanbul'daki bazı zâviyelerde Nakşibendî "Desdere" zikrinden şöyle bahseder:

Nakşibendiyye'de cehrî (sesli) zikri benimseyen kollarda uygulanan özel bir kıyâm âyini de desdere zikriydi. Yeseviyye'de "zıkr-i erre" denen usule benzeyen bu zikirde gırtlak sesleri hâkimdir. Âyinde ayakta karşılıklı saf tutan veya halka olan dervişler bedenlerini sağa sola eğerek zikre iştirak ederler. Zikrin temposu hızlanınca dervişlerin sağ dizlerini yere vurup tekrar dik durarak yaptıkları bu zikir çok zor, ama çok coşkun ve estetikdir. Özbek Tekkesi olarak da anılan Sultanahmet Mehmet Paşa Yokuşu'ndaki ve Üsküdar'da Bülbülderesi ile Sultantepe'deki Nakşibendî tekkelerinde bu tarz zikir yapılırdı. Beşiktaş'taki Yahya Efendi ve Neccarzâde

²⁷ "Nakşibandiyskiy Tarikat", *Virdovaya Struktura Çeçnii İnguşetiyyi, Bölüm 1: 02.10.2011*, <https://chechnyatoday.com/news/16642>.

²⁸ Şuayb b. İdris el-Bâkinî el-Kasrahî Dağıstâni, *Tabakätü'l-Hâcegâni'n-Nakşibendiyye*, (thk: Abdülcelil el-Atâ el-Bekrî), (Şam, 1999), 396-397.

tekkeleri, Edirnekapı Sarmaşık Tekkesi, Eğrikapı Emir Buhârî Tekkesi gibi Nakşibendî tekkelerinde de Kâdirî ve Rifâî zikir usulüne benzer sesli zikir ayinleri yapılırdı.²⁹

Hasan el-Kahî Nakşibendîlerin bazen cehrî (sesli) zikir yaptıklarını söyler ve Şeyh Mahmûd Encîrfânevî'nin, talebelerin durumlarına göre onlara bazen cehrî zikir yaptırdığını söyler. Zâhirî âlimlerden biri ona “Cehrî zikrin amacı nedir?” diye sorduğunda “Uyuyan uyansın ve gâfil tenbih olsun ki, Allah'a yönelsinler, tarikat yolunu tutsun ve Allah'a tövbeyi hâlis kılsınlar” diye cevap verdiğini söyler. O zat: “Niyetiniz hâlis ise bu cehrî zikir size câizdir!” demiş ve ardından: “Peki, bu zikrin câiz olduğu kişileri nasıl ayırt edebiliriz, vasıfları nedir?” diye sormuş. Şeyh Encîrfağnevî de: “Bunlar dilleri yalan ve gıybetten, karınları haram ve şüpheli rızıktan, kalpleri riya ve gösterişten, sıraları mâsivâyâ yönelmekten temiz olanlardır.” diye cevap vermiş.³⁰

Hasan el-Kahî der ki:

Şeyh Mahmud Encîrfağnevî döneminden Şeyh Emîr Külâl zamanına kadar müridler cehrî zikir meclislerine devam etmişlerdir. Ama Şeyh Bahâeddîn Nakşibend geldiği zaman Abdülhâlik Gucdevânî'nin rûhâniyetinden gelen bir emir ile onu kısıtlamış.

Emir Külâl'in müridleri cehrî zikre başladıkları zaman, Bahâeddîn Nakşibend aralarından kalkardı ve müridler bundan rahatsız olurlardı. Fakat ölüm döşeğinde Emir Külâl kendi arkadaşı ve müridlerine ona (cehrî zikre) devam etmelerini vasiyet etmiş. Onlar da: “Ama Nakşibend Hâcegânı cehrî zikir yapmazlar. Bu nasıl olur?” deyince: “Allah'ın verdiği her şeyde bir hikmet vardır. Ona muhalif olmayın.” diye cevap vermiş. Fakat Emir Külâl'in vefatından sonra bir toplantı yapılmış ve cehrî zikir terk edilerek Nakşibendî geleneğine göre hafî zikre devam edilmesine karar verilmiştir.³¹

Yakarında belirttiğimiz gibi bazı Nakşibendî şeyhlerin cehrî zikir uyguladıkları görünmektedir. Bu durum bazen söz konusu şeyhin Nakşibendî yolundaki icazetin yanı sıra Kâdirî icazeti de almış olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat bununla birlikte zikrin dışardaki insanlardan gizli kalmasına dikkat etmişlerdir. Tarikat arasındaki bu zikir uygulamasındaki farklılıklar, dört mezheb arasındaki ihtilaflara benzetilebilir. Bunlar aslında bir ihtilaf değil, ümmet için bir rahmettir. Tarikatlar arasındaki zikir metodları ile alakalı farklı uygulamalar da

²⁹ Ömer Tuğrul İnancer, “İstanbul'da Tarikat Âyin ve Zikirleri”, *Antikçağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Târîhi*, ed. Çoşkun Yılmaz, (İstanbul: Mas Matbaacılık A.Ş., 2016), 5/326

³⁰ Kahî, *Tenbihü's-Sâlikin ilâ Ğurûri'l-Müteşeyyihîn*, 461.

³¹ Kahî, *Tenbihü's-Sâlikin ilâ Ğurûri'l-Müteşeyyihîn*, 462.

sûfler için bir rahmettir ve şeyh müridin mizacına göre bir metodu tercih edebilir.

7. Kâdirîlerde Zikir Usulü

Kâdirî tarikatında seyr ü sülûk diğer esmâ tariklerinde olduğu gibi esmâ-i seb'a dediğimiz "Lâ ilâhe illallah, Allah, Hû, Hay, Vâhid, Azîz, Vedüd" (veya Lâ ilahe illallah, Allah, Hû, Hak Hay, Kayyum, Kahrâr) isimlerinin zikredilmesiyle gerçekleştirilir. Bunlar usul isimleridir. Usul isimlerinden her biri emmâre, levvâme, mülheme, mutmainne, râziye, marziyye, kâmile denilen nefsin yedi mertebesinden birine karşılık olarak belli sayıda zikredilir. Nefsin her mertebesinin ismi (zikri), seyri, âlemi, mahalli, hâli, vâridi ve nûru vardır.³²

Bu zikirler sâliklerin istidatlarına göre verilir ve vücudun letâif denilen yerlerinde yapılır. Bu usulde sâlik ilk latife olan kalpten başlayarak 5.000 defa ism-i Celâl'i (Allah) zikreder. Bu latifenin kırmızı olan nuru zuhur edinceye kadar zikre devam eden sâlik, diğer latifelere bu tertip üzere devam ederek seyr ü sülûkünü tamamlar.³³

Nefsin yedi mertebesini iç içe geçmiş halkalara benzetirler. Seyr ü sülûk esnasında mürid nefs-i emmâreden başlayıp, kötü sıfatlarından arınarak sırasıyla diğer mertebelere geçer. Kişi, bu mertebelerin özelliklerini öğrendiğinde kendi hâlini anlayabilir. Fakat bir üst mertebeyi tanımak, ancak ona intikalle olur. Özellikle belli bir seviyeden itibaren ortaya çıkan lezzetler, huzur ve itmi'nan hâli sadece yaşanarak bilinebilir. Bu sebeple nefis terbiyesinde hâl, makam ve mertebe meselelerinin hakikati sözlü ve kitabî anlatımla anlaşılmaz. Bu hususlarda kâl değil, hâl esastır.³⁴

Nefs	Emmâre	Levvâme	Mülheme	Mütmainne	Râziye	Merziyye	Kâmile
------	--------	---------	---------	-----------	--------	----------	--------

³² Nihat Azamat, "Kâdiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/131-136.

³³ Azamat, "Kâdiriyye", 24/131-136.

³⁴ Cihat Ceylan, "Nefsin Mertebeleri", *Derviş Bohçası*, <http://semerkanddergisi.com/nefsin-mertebeleri-2>, (Erişim 23.05.2022)

Usûl	لا إله إلا الله	الله	هو	حق	حي	قيوم	قهار
Seyir	الى الله	الله	على الله	مع الله	في الله	عن الله	بالله
Alem	Şehâdet	Berzah	Ervâh	Hakikat	Lâhût	Şehâdet	Kesrette vahdet
Mahal	Sadr	Kalp	Rûh	Sırr	Sıru's-sır	Hafa	Hafu'l-Ahfa
Hâlât	Meyl	Muhabbet	Aşk	Vuslat	Fenâ	Hayret	Bekâ
Vâridât	Şerîat	Tarikat	Marifet	Hakikat	Yok	Şerîat	Cem'u'l-Cem (tüm varidat)
Envâr	Mavi	Sarı	Kırmızı	Beyaz	Yeşil	Siyah	Yok
Maâdîn	Demir	Gümüş	Altın	İnci	Cevher	Memlü	Hayat Mazharı
Furûat	Fer'i yok	Fer'i yok	Ferrâh	Vehhâb	Vâhid	Ehad	Samad

Tablo 1: Kâdirîlerin seyr ü sülûk şeması³⁵

Zikirdeki esmâ konusunda Kunta Hacı: “Allah’a giden en kısa yolu araştırdım ve *‘lâ ilâhe illallah’* kelimesinde buldum. Sonra var gücümle Allah’ın hazinelerini araştırdım ve anahtarını sadece mâsivâdan ilişki kesmekte buldum. Kul nerede ararsa arasın, kalpten başka bir yerde Mevlâ’yı bulamaz. Ama onun için kalbi mâsivâdan boşaltması lazımdır. Çünkü Allah ortak kabul etmez. Kalbi mâsivâdan temizlerse Mevlâ’yı orada mutlaka bulur.”³⁶

Devrânî Zikr

Devrânî âyinler halka hâlinde sıralanan dervişlerin ayakta adım atarak çemberi döndürmeleri şeklinde yapılan âyinlerdir.³⁷ Kıyamî zikri benimseyen tarikatlarda kıyamdan sonra devran da yapılır. Ancak Türkiye’de yaygın olan Halvetî devranının aksine Kâdiriyye tarikatının Eşrefiyye, Rûmiyye ve Resmîyye kollarında devran sağa doğru döndürülür.³⁸ Çeçenistan, Dağistan ve İnguşetya’da yaygın olan Kuntîyye’de (Kunta Hacı kolunda) ise hem sağa hem sola döndürülür. Rûmiyye ve Eşrefiyye kollarındaki uygulama genel çizgileriyle şöyledir:

³⁵ <https://www.islamda.org/2018/02/7-nefs-mertebe-ve-dereceleri.html>

³⁶ Tutgiriyyev, *Ecvibetü'l-Üstâd*, 27.

³⁷ İnançer, “İstanbul’da Tarikat Âyin ve Zikirleri”, 5/328.

³⁸ Azamat, “Kâdiriyye”, 24/131-136.

Dervişler hilâl şeklinde bir halka oluşturur. Zikre oturularak (kuûdî) başlanır. Şeyh efendinin Fâtiha okumasından sonra salavât getirilir ve Abdülkâdir Geylânî'nin Kibrît-i Ahmer adlı evrâdı özel bestesiyle okunur, ardından kelime-i tevhid ve ism-i Celâl zikrine başlanır. Bu sırada zâkirler ilâhiler okurlar. Kuûdî zikir bir zâkirin aşr-ı şerif okumasıyla tamamlanır; ardından ayakta (kıyâmî) zikre geçilir. Kıyâmî zikre toplu olarak, "Cem' olmuş dervişleri pîrim Abdülkâdir'in" sözleriyle başlayan ilâhinin okunmasıyla girilir, "hayyü'l-kayyûm Allah" esmâlarıyla âhenkli bir şekilde hareket edip dönülerek (devran) devam edilir; ritmik adımlarla zikir halkası sağa döndürülür. Bu sırada zâkirler tarafından ritme uygun ilâhiler okunur. Zikir töreni bir zâkirin okuduğu aşr-ı şerif ve şeyh efendinin duasıyla sona erer. Zikir sırasında kudûm, bendir, halîle, nevbe gibi vurmali sazlar da kullanılır.³⁹

Çeçenistanlı Kunta Hacı'nın Kâdirî kolu olan Kuntiy'e'de devrânî âyinler çarşamba ve pazar akşamları düzenlenir. Zikir toplantılarına "ziyaret" adı verilir. "Ziyaret" günü müridler genellikle akşam namazından sonra gelirler ve salona girerek herkes daire şeklinde halka içindeki yerini alır. Âyini zâkirbaşı yönetir ve başlamadan önce halka içindeki kıbleye dönük yerini alır ve sesli olarak niyet eder. Zikre önce oturarak (kuûdî) salavât-ı şerife ile başlanır. Ardından istiğfar, temhîd (elhamdü lillâh) ve tevhîd (lâ ilâhe illellâh) kelimeleriyle devam edilir. Müridler ritmik olarak sağa sola sallanmaya başlar ve zâkirbaşının işaretleriyle aynı ritimde elleri çırpma başlarlar. Kuntiy'e'nin Çim-Mirza ve Vis-Hacı kollarında elleri çırpma yerine def kullanılabilir. Bir müddet kuûdî zikre devam eden dervişler zâkirbaşının işaretleriyle ayağa kalkar ve zikir ritmini bozmadan kıyâmî zikre geçerler. Kuûdî ve devrânî zikirler birbirinden ayrı olarak da yapılabilir. Bu esnada لا اله الا الله (lâ ilâhe) deyince sağa, الا الله (illallah) deyince sola eğilerek *nefy u isbât* usulüne devam ederler. Bir müddet sonra zâkirbaşının işaretleriyle ikinci safhaya geçilir ve dervişler هو الله (Hû Allah) derken sağa, اِلَّا اللهُ (illallah) derken sola eğilerek elleri çırpma başlarlar. Ardından zâkirbaşı يا رحمان (Yâ Rahmân) ya da يا رحيم (Yâ Rahîm) esmalarıyla el kaldırarak işaret eder ve halkayı sağa ya da sola döndürmeye başlar. Başlangıçta ahenkli adımlarla, ağır bir tempoda yürümeye başlayan dervişler, yavaşça tempoyu yükselterek hızlanmaya başlarlar. Zikir bu usulde devam edip bitebilmektedir. Ama çoğu zaman tempo yükselince

³⁹ Azamat, "Kâdiriy'e", 24/131-136.

şevkleri artar ve هو الله (Hû Allah) usulüne geçilir. Çok hızlı bir şekilde devran yapan bu halkayı zâkirbaşı bazen durdurur ve bir müddet kıyâm zikrine devam ederek dervişlerin dinlenmelerini sağlar ve ardından tekrar devrâna geçerek devam ederler. Zikir bu şekilde, çok hızlı tempoda bir ya da iki saat sürebilir ve halkanın dışında duran bir grup derviş ilâhi söyleyerek bu zikre ayrı bir renk katarlar.

Sonra tekrar هو الله (Hû Allah), إله الله (illallah) zikrine geçirilerek tempo yavaşlar ve zikir salavât-ı şerîfe ile sonlandırılır. Zâkirbaşı zikrin sevabını hibe etmek için eşraftan birini görevlendirir ve o kişi bütün cemaat adına sevabı sırayla Hz. Peygamber'e, Kunta Hacı'ya, silsilede yer alan bütün meşâyih-i sâdâta ve hazır bulunan cemaatin merhum ehl-i beytlerine ve bütün ümmet-i Muhammed'e hibe eder ve dua ile âyini sonlandırır.



Tablo 2: Çeçenistan'daki Kâdiri devranî zikir⁴⁰

⁴⁰ <https://www.kavkazr.com/a/sufiyskie-zikry-v-chechne-i-ingushetii/28816980.html>



Tablo 3: Bir grup derviş devrânî zikir esnasında ilahî söylüyor⁴¹



⁴¹ <https://www.kavkazr.com/a/sufiyskie-zikry-v-chechne-i-ingushetii/28816980.html>

Tablo 4: Çimmirza dervişleri devranî zikirde def kullanıyor⁴²



Tablo 5: Zikir esnasında dışardan seyredenler hiç eksik olmaz⁴³

Genel çizgileriyle aynı olan devran zikri, değişik kollarda bazı farklılıklar arz edebilir. Mesela diğer kollarda halkanın düzenine ve şekline çok dikkat edilirken Bammatgirey müridleri halkaya dikkat etmezler ve çok şiddetli bir biçimde kafalarını öne arkaya sallarlar. Dervişler kolay cezbeye gelir ve ism-i Celâl zikrinde bir ıslık şeklinde ses çıkarırlar. Çim-Mirzâ müridleri ise saz ve def gibi müzik enstrümanları kullanırlar ve devran zikri semâ ile birleşir. Devranî zikir esnasında etraftakilerin ayakta seyretmeleri âdaptandır.

Pazartesi ve çarşamba günleri olan "ziyâret" toplantılarına katılım zorunludur. Katılmayan derviş bir dahaki toplantıda geçerli bir sebep ibraz etmek zorundadır. Aksi takdirde cezaya müstahak olur.

Arap olmayan milletlerde her zaman Arapça mahreç meselesi tartışılmıştır. Zikir esnasında telaffuz edilen isimlerin mahreci konusunda Kunta Hacı şöyle der:

⁴² <https://www.kavkazr.com/a/sufiyskie-zikry-v-chechne-i-ingushetii/28816980.html>

⁴³ <https://www.kavkazr.com/a/sufiyskie-zikry-v-chechne-i-ingushetii/28816980.html>

Allah hiçbir insana iki kalp vermemiştir. Kalbi zikir ile meşgul olmuş ve şevk içinde Hakk'a yönelmiş olan insan bu hatalardan mazur görülür. Çünkü iki düşünce aynı anda bir kalpte barınmaz. Yüksek sesle zikreden kişi kalbini Allah'a yönelttiği sırada, bazıları için çirkin gelen bu sesler Allah katında sevimli olur. Lisan ile zikreden bir kimse kelimelerin zâhirlerine ve i'rab kurallarına dikkat etmeye kalkarsa bir şâire benzemiş olur. Kalp hâli düzelmedikçe lisan hâlinin bir faydası yoktur.⁴⁴

Kuntiyye'de her farz namaz ardından, bazı yerlerde ise sadece sabah ve akşam namazlar ardından cehrî olarak "Tesbîhâtü'l-evliyâ" denilen manzûm beyitler okunur. Beyitlere geçmeden evvel zâkirbaşı kelime-i tevhîdi (Lâ ilâha illallah) sekiz kere özel bestesiyle söyleyerek zikre başlar ve buna farklı iki kişi aynı besteyle devam eder. Cemaat bu esnada onlara bir koro şeklinde eşlik eder. Üçer defa kelime-i tevhîd söyleyerek bir tur daha atılır ve sonra zâkirbaşı "Lâ ilâhe illa'llâh Muhammedü'r-Rasûlullâh sallallâhu teâlâ aleyhi ve sellem" deyip giriş safhasını bitirir. Sonra beyitleri soldan sağa doğru devralarak sırayla birer kişi okur ve diğerleri ona koro şeklinde eşlik eder:

(1-1-1) اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ وَسَلِّمْ

(2-3-3 x 3) لا اِلهَ اِلاَّ اللهُ، لا اِلهَ اِلاَّ اللهُ، لا اِلهَ اِلاَّ اللهُ، لا اِلهَ اِلاَّ اللهُ محمد رسول الله

لا اِلهَ اِلاَّ اللهُ، لا اِلهَ اِلاَّ اللهُ، لا اِلهَ اِلاَّ اللهُ محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم امين.

الى روح نبينا محمد وعلى إله وصحبه ثم الى ارواح أساتذتنا ومشايخنا صوابه

الفاحة

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّ اللهُ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

(1-1-1) اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ، بَعْدَ كُلِّ دَا ءٍ وَدَوَا ءٍ وَتَبَارَكَ وَعَلَيْهِمْ كَثِيْرًا كَثِيْرًا

صَلِّ يَا رَبَّنَا وَسَلِّمْ عَلٰى جَمِيْعِ الْاَنْبِيَاءِ وَالْاَوْلِيَاءِ وَالْمُرْسَلِيْنَ وَآلِ كُلِّ وَصْحَبِ كُلِّ وَسَائِرِ الصّٰلِحِيْنَ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ

عَلٰى اَشْرَفِ الْعَالَمِيْنَ مُحَمَّدٍ الصَّلَوٰثُ، صلوات الله تعالى وملائكته وانبيائه ورسله وجميع خلقه

عَلٰى مُحَمَّدٍ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللهِ تَعَالٰى وَبَرَكَاتُهُ

ورضی الله تعالى عن ساداتنا أصحاب رسول الله أجمعين، آمين برحمتك يا أرحم الراحمين والحمد لله رب العالمين

⁴⁴ Tutgiriyeve, Cevâbü's-Sâilîn ve Hücetü'l-Mürîdin, s. 10.

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَثُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
وَهْدِنَا يَا رَبَّنَا إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ وَنَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ
إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ
آمِينَ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
(1-1-1) لا إله إلا الله محمد رسول الله
(1-1-1) اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ وَسَلِّمْ

Kunta Hacı cehrî zikre verdiği kadar hafi zikre de ehemmiyet vermiş ve şöyle demiştir:

Kul, gece yarısı sıcak yatağından kalkıp elbiselerini giyerek abdestini alıp namaza durduğu zaman, Allah meleklere şöyle der: ‘Ey meleklerim! Kuluma ve yaptığı o güzel ibadete bakın. Onu şu anda seyreden kimse var mıdır ve yaptığı ibadetin tümü benim rızam için değil midir? Ey meleklerim, şahit olun! Onu affettim ve istediği her şeyi verdim.’ Bu hafi ve gizli yapılan ibadetlerin faziletini anlamak için yeterli bir delildir. Akıl sahibi olanlar bu büyük kârı ve kısa zamanda elde edebileceği bu hazineyi görsün ve ibadetini bu şekilde (hafi olarak, riyâdan uzak) yapsın.⁴⁵

Kabir Tevhîdi

Çeçenistan’da, tarikat mensubu olsun ya da olmasın biri vefat ettiğinde, artık bir gelenek haline gelmiş olan ve defin esnasında yapılan **tevhîd zikri** vardır. Cenâzenin farzları yerine getirilip defnedildikten sonra müridler kabir etrafında durur ve ayakta, bir halka hâlinde, yüksek olmayan bir sesle cehren yüz kere *nefy u isbât* zikri tarzında yapılmaktadır. *Kabir tevhîdi* denilen bu zikir bir zâkirbaşı tarafından başlatılır ve herkesin katılımıyla topluca yapılır. Kıyâm âyini tarzlarından biri olan *kabir tevhîdi* cenaze defninden sonra veya bir türbe ziyaretinde yapılan zikirdir. Yüz kere kelime-i tevhîd okuduktan sonra “Muhammedün Rasûlüllâh” ibaresi ile bitirilir ve ardından üç kere salavât-ı şerife getirilir. Ardından zâkirbaşının belirlediği bir kişi tarafından sevabı, gülbank tarzında

⁴⁵ Tutgiriyeve, *Cevâbü’s-Sâilîn ve Hücetü’l-Mürîdin*, 10.

merhuma hibe edilir ve dua ile bitirilir. Bu tarz kabir tevhdî Çeçenistan'da, özellikle Kuntiyye mensuplarınca uygulanmaktadır.⁴⁶

Türkiye'de de türbe ziyaretindeki kabir tevhdî ayininin tipik bir örneği Osmanlı döneminde Celvetî Âsitânesi'nde uygulanmaktaydı: Üsküdar'daki Aziz Mahmûd Hüdâyî Âsitânesi'nde pazar ve perşembe günleri Hz. Pir'in türbesine girilir ve ayakta topluca kelime-i tevhdî çekilirdi. Tevhidin sonunda zâkirbaşı veya imam Mülk suresini okur, şeyhin duası ve gülbangin ardından türbeden çıkılırdı. Avluda türbedar efendinin türbedeki kuyudan çekip kâselere doldurduğu sular şifa niyetine içilirdi. Bu sırada güfteleri Hz. Hüdâî'ye ait olan ilahiler de okunurdu. Muharrem ayındaki türbe ziyaretinde, Hz. Hüseyin ve Kerbelâ şehidlerine hürmeten su içilmezdi.⁴⁷

8. Sonuç

Özü itibariyle barışçıl olan, ahlak, aşk, tevâzu, tevekkül gibi prensiplere dayalı bir öğreti olan tasavvuf, sert karakterli, asırlarca savaş içinde kalmış genetik olarak savaşçı diyebileceğimiz dağlı Çeçen halkına aşılınca, yepyeni bir şahsiyet ve karakter ortaya çıkmıştır. Kendi dilinde "sevgi" dışında "aşk" kelimesi bile bulunmayan, duygulara yer vermeyi her zaman zayıflık alameti sayan sert dağlılar, Allah'a âşık olup zikir başlamışlar. Bir buçuk asır önce bu zikir ateşine tutulmuş ve hemen ardından bütün mürşitleri ortadan kaldırılmasına rağmen yanmaya devam eden bu millet, kendilerine verilen bu tasavvuf incilerini, savaşlar içinde de olsa nesilden nesle miras bırakarak korumaya devam etmişlerdir. Çeçenistan'daki sûfilerin zikirleri bu yönden farklıdır. Çeçenlerin sert, çevik ve hareketli karakterleri, zikir âyinlerine de yansımıştır. Ancak şeyhleri ölüp silsileleri kesildiği için geleneksel mürşid-mürîd ilişkisinden uzak kalmışlardır. Seyr ü sülûk (tasavvufî eğitim) görememektedirler.

Bunlar tasavvuf geleneklerini aile, kabile içindeki yaşam tarzı olarak benimsemişlerdir. Âdabını koruyarak tasavvufu şeyhlerin bıraktığı gibi yaşamaya devam etmeye çalışmaktadırlar. Bu yüzden iyice araştırmadan, dışarıdan izlenimlere dayanarak bu bölgedeki tasavvufu yorumlamak ya da tenkid etmek pek doğru olmayacaktır.

⁴⁶ Bu bilgi şahsi tecrübemize dayanmaktadır.

⁴⁷ İnançer, "İstanbul'da Tarikat Âyin ve Zikirleri", 5/326.

Kaynakça

- Aynî, Mehmet Ali. *Tasavvuf Tarihi*, (çev. Hüseyin Rahmi), İstanbul: Kitabevi Yayınları 2000.
- Azamat, Nihat. "Kâdiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/131-136.
- Bakinî, Şuayb b. İdris. *Tabakâtü'l-Hâcegâni'n-Nakşibendiyye*, (tahkik: Abdülcelil el-Atâ el-Bekrî) Şam: 1999.
- Ceylan, Cihat. "Nefsin Mertebeleri", *Derviş Bohçası*, <http://semerkanddergisi.com/nefsin-mertebeleri-2>. (Erişim 23.05.2022).
- Chechnya Today. "Nakşibandiyskiy Tarikat", *Virdovaya Struktura Çeçni i İnguşetiyyi*. <https://chechnyatoday.com/news/16642>. (Erişim 23.07.2020).
- Gâzikumûkî, Cemâleddîn. *el-A'dâbu'l-Marziyye fi't-Tarikati'n-Nakşibendiyye*, (Tıpkı Basım) Mohaçkale: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1905.
- Heysemî, Ahmed b. Hanbel. *Mecmau'z-Zevâid*, Beyrut: 1988.
- <https://www.kavkazr.com/a/sufiyskie-zikry-v-chechne-i-ingushetii/28816980.html>
- İnançer, Ömer Tuğrul. "İstanbul'da Tarikat Âyin ve Zikirleri", *Antikçağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Târîhi*, edr. Çoşkun Yılmaz, İstanbul: Mas Matbaacılık A.Ş., 2016.
- Kahî, Hasan. *Tenbihü's-Sâlikin ilâ Gurûri'l-Müteşeyyihîn*, Dımaşk: 1996.
- Karatayev, Muhammed. *Cevâhirü's-Sülûk*, (Tıpkı Basım), Temirhan Şura: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1913.
- Öngören, Reşat. "Zikir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/ 409-412.
- Özgen, Mehmet Kasım. "Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı", *Anemon*, 1/2, (Aralık 2013), 215-227.
- Suyûtî. *Câmi'us-Sağîr: Muhtasarı, Tercümesi ve Şerhi*, (haz. İsmail Mutlu - Şaban Döğen - Abdulaziz Hatip), İstanbul: 1996.
- Taşev Hacı. *Ümmü'l-Hisân*, El yazması, H. 1240 (Tıpkı basım, Hzl: Harehanov A., Elmurzayev D.), Nalçık: 2011.
- Tosun, Necdet. *Zikir ve Tefekkür*, İstanbul: 2010.
- Tutgiriye, Abdüsselam. *Cevâbü's-sâilîn ve hüccetü'l-mürîdin*, Şam: 1330.
- *Ecvibetü'l-Üstâdi'l-Müfîz li mesâilil-mürîdil-müstefiz*, Şam: 1330.
- Türer, Osman. "Letâif-i Hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/143.

Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

ISSN: 1302-3543

Ekim/October 2022, 25 (50): 75-105

Tunus Millî Kütüphanesi'nde Bulunan Bazı Tasavvufî El Yazmaları

Some Sufi Manuscripts Found in Tunisia National Library

Yüksel Göztepe

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
ygoztepe@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5701-0267

Fatih Çınar

Dr., Vaiz, Sivas Müftülüğü,
cinar.fatih.58@hotmail.com

ORCID: 0000-001-8192-1714

Makale Bilgisi/Article Information**Makale Türü/Article Types:** Araştırma/Research Article**Geliş Tarihi/Received:** 28 Mayıs/May 2022**Kabul Tarihi/Accepted:** 23 Ağustos/August 2022**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October**Cilt/Volume:** 25**Sayı/Issue:** 50**Sayfa/Pages:** 75-105

Atıf/Cite as: Göztepe, Yüksel-Çınar, Fatih. "Tunus Millî Kütüphanesi'nde Bulunan Bazı Tasavvufî El Yazmaları [Some Sufi Manuscripts Found in Tunisia National Library]". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi-Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal* 25/50 (Ekim 2022): 75-105.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yüksel Göztepe-Fatih Çınar).

Öz

Tunus, birinci asrın ortalarında İslam ile tanışmış bir ülkedir. İslam kültür ve medeniyetinin kadim izlerini barındıran Tunus, diğer İslâmî disiplinlerle birlikte tasavvufî düşüncenin de erken dönemden itibaren tesirli olduğu ve tasavvufî düşünce yapısıyla Bağdat, Basra, Şam ve Horasan gibi tasavvufî ekollerle etkileşimi olmuş bir bölgedir. Tunus'un bu birikiminin en belirgin yansımasını Tunus Milli Kütüphanesi'nde bulunan tasavvufî içerikli yazma eserlerin çeşitliliğinde net bir şekilde gözlemek mümkündür. Tunus Milli Kütüphanesi'nde yapılan taramada tasavvufî sahanın dikkat çekici eserleri olarak göze çarpan kırk iki çalışmanın konu edildiği bu makale ile Tunus'un tasavvufî düşüncesine yön veren bazı eserlere dikkat çekmek ve bu konuda araştırma yapmak isteyenlere yön göstermek hedeflenmiştir. Kuzey Afrika'nın tarihi, siyasi ve ilmi seyri içerisinde önemli bir konuma sahip olan Tunus'taki Milli Kütüphane'de yer alan bazı tasavvufî içerikli eserlerin tanıtımının yapıldığı makalede, öncelikle müellifin adı, ardından eserin adı, varak sayısını zikretmek şeklinde bir usul takip edilmiştir. Ayrıca dipnotlarda her bir eserin Türkiye Yazma Eser Kütüphaneleri'nde nüshalarının olup olmadığına dair anekdot da paylaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Yazma Eser, Tunus, Milli Kütüphane, Tanıtım

Some Sufi Manuscripts Found in Tunisia National Library

Abstract

Tunisia is a country that met with Islam in the middle of the first century. Tunisia, which contains the ancient traces of Islamic culture and civilization, is a region where Sufi thought has been influential since the early period along with other Islamic disciplines and has interacted with Sufi schools such as Baghdad, Basra, Damascus and Khorasan with its mystical mentality. With this article, which focuses on forty-two works that stand out as the remarkable works of the Sufi field in the scan made in the Tunisian National Library, it is aimed to draw attention to some works that shape the mystical thought of Tunisia and to guide those who want to do research on this subject. In the article, some of the sufi works, which hold an important position in the historical, political and scientific course of North Africa, in the National Library in Tunisia are introduced. The method followed in the study is citing the name of the author, then the work followed by the number of foils. In addition, an anecdote about whether there are copies of each work in the Turkish Manuscript Libraries is also shared in the footnotes.

Keywords: Sufism, Manuscript, Tunisia, National Library, Promotion

بعض المخطوطات الصوفية التي موجودة في المكتبة الوطنية التونسية

الملخص

تونس بلد تعرّف على الإسلام في منتصف القرن الأول. وهي التي تحتوي على الآثار القديمة للثقافة والحضارة الإسلامية، هي منطقة كانت للفكر الصوفي فيها تأثير منذ الفترة المبكرة إلى جانب التخصصات الإسلامية الأخرى وتفاعلت بعقليتها الصوفية مع المدارس الصوفية الموجودة في المدن الإسلامية مثل بغداد والبصرة ودمشق وخراسان. هذه المقالة ركزت على اثنين وأربعين عملاً تبرز باعتبارها الأعمال الرائعة للحقل الصوفي في المسح الذي تم إجراؤه في المكتبة الوطنية التونسية، والهدف منها هو لفت الانتباه إلى بعض الأعمال التي تشكل الفكر الصوفي لتونس وإلى إرشاد أولئك الذين يريدون إجراء بحث حول هذا الموضوع. في هذه المقالة عرضت بعض الأعمال الصوفية التي توجد في المكتبة الوطنية بتونس، والتي تحتل مكانة مهمة في المسار التاريخي والسياسي والعلمي لشمال إفريقيا والمنهج الذي تم اتباعه في تعريف الأعمال الصوفية هو ذكر اسم المؤلف أولاً، ثم اسم العمل وعدد الأوراق. بالإضافة إلى ذلك، قد تم في الهوامش ذكر ما إذا كانت هناك نسخة لكل واحد من هذه الأعمال على حدة في مكتبات المخطوطات التركية.

الكلمات المفتاحية: التصوف، مخطوطات، تونس، المكتبة الوطنية، التعريف.

Giriş

İslam ile hicri birinci asrın ortalarında tanışan Tunus, İslam medeniyet tarihinde önemli bir yere sahiptir. Kuzey Afrika'nın incisi konumunda olan Tunus'ta, İslam orduları komutanı Ukbe b. Nafi'nin Kayravan'ı fethinden sonra burada yaptırdığı kendi adını taşıyan cami ile başlayan ilmi faaliyetler, Tunus şehrinin gelişmesiyle birlikte, ikinci asırda kendisini her yönüyle hissettirmiştir. Buradan başta Medine olmak üzere İslam'ın Şam, Bağdat ve Küfe gibi önemli şehirlerine ilim tahsili için giden talebeler olmuştur. Bunlar arasında Tunus'ta medfun olan İmâm Mâlik'in öğrencilerinden Ali b. Ziyad, Mâlikî mezhebine mensup Esed İbnü'l-Furat ve Afrika Mâlikî medresesinin kurucusu Sahnûn b. Saïd gibi din bilginleri bulunmaktadır. Bu âlimler tarafından hadis, fıkıh ve diğer dinî ilimler halkın sosyal ihtiyaçlarına göre yaygınlık kazanırken bir noktada Mâlikî mezhebi de bölgede yerleşmiştir. Bir müddet sonra, naklî ilimlerin yanı sıra aklî ve tecrübî ilimlere olan ilginin artmasıyla ve tercüme faaliyetlerinin hız kazanmasıyla birlikte hicri üçüncü asrın ortalarında (265/878) Kayravan şehrinde "Beytü'l-Hikme" kurulmuştur. İslâm'ın fetihleriyle birlikte Mısır, Şam, Bağdat ve Küfe şehirlerinde kurulduğu gibi başta Kayravan olmak üzere Tunus'un başkenti ve çevresinde de birçok medrese inşa edilmiştir. Özellikle Hafsîlerin hâkimiyeti dönemlerinde (627-982) Şemmâiyye medresesi başta olmak üzere çok sayıda ilim yuvaları kurularak kütüphanelere kitap temin etme geleneği revaç bulmuştur. O devirde Tunus Kütüphanesinde yazma eserlerin sayısının otuz altı bine ulaştığı rivayet edilmiştir.¹

Tunus'ta, 1574 yılında Turgut Reis ve Sinan Paşa'nın İspanya'dan, kırk yıl süren savaşın ardından kurtarılmasıyla hem Hanefî mezhebini yaygınlaşmasına zemin hazırlanmış hem de Sinan Paşa'nın İstanbul'dan getirdiği göçmenlerle kültür mozaîği zenginleşmiştir. Bu kültürel zenginlikle birlikte yeni kurulan medreselerle fikrî hayatın canlanması söz konusu olmuştur. Süreçte her ne kadar yine Kayravan, ilmin en önemli merkezi olsa da diğer şehirlerde de ilmî faaliyetler hızlanmış ve yaygınlaşmıştır.² İspanyolların Tunus'a hâkimiyeti sırasında ilmî

¹ Mehmet Şeker, İsmail Hakkı Mercan, "Tunus Milli Kütüphanesindeki Türkçe El Yazmaları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, (1985), 105-106.

² Mehmet Maksudoğlu, "Tunus'un Osmanlı Devletinden Ayrılması", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, (1986), 137-140; Sabri Hizmetli, "Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus ve

çalışmaları engellenip kitaplar yakılırken, Osmanlıların egemenliği esnasında bu bölgede ilmî aktiviteler yeniden canlanıp gelişmiştir. Zira Osmanlı Devleti'nin ülkeyi hâkimiyeti altına almasıyla birlikte Tunus'un ilim tarihinde Kayravan gibi önemli yere sahip olan Tunus şehrindeki Zeytûniyye Cami'nde yeniden ilmî tartışmalar başlamıştır. Yapılan ilmî münazaraların Zeytûniyye Kütüphanesi'nin zenginleşmesinde önemli payı olduğu bir gerçektir. Böyle devam eden ilmî gelenek günümüze kadar gelmiştir. Birlikteliğin sağlanması ve eserlere ulaşımın daha kolay hâle getirilmesi düşüncesiyle Tunus kütüphanelerdeki eserlerin tamamı Tunus Milli Kütüphanesi'ne taşınmıştır. Tunus Milli Kütüphanesi yüz binlerce monografik eserin yanı sıra yirmi beş bini aşkın yazma eserleriyle birlikte Kuzey Afrika'nın zengin kütüphanelerinden biri olarak günümüzde etkinliğini sürdürmektedir.³ Bu yönüyle Tunus, sosyoloji biliminin kurucusu olarak kabul edilen İbn Haldun gibi seçkin fikir adamlarının yetiştiği bir coğrafya olduğu kadar, İbnü'l-Arabî gibi muhakkik bir sûfinin belli bir süre ikamet ettiği kültür tarihinde önemli yeri olan, bilim ve irfan insanlarının kendisini rahat hissettiği bir medeniyet şehri de olmuştur.⁴

Çalışmada 1996-97 yılında Tunus Milli Kütüphanesi'nde tasavvufî yazma eserlerden kırk iki tanesinin muhteviyâtını tanıtmaya çalıştık. Eserlerden bir ikisi dilimize kazandırılmış olsa da kâhir ekseriyeti Tunus Kütüphanesi'nde yazma olarak varlığını korumaktadır. Yazmalar arasında spesifik eserler de bulunmaktadır. Çalışma ile Tunus ve tasavvuf üzerine araştırma yapan araştırmacıların dikkatlerini çekmeyi ve yapılacak çalışmalara rehberlik etmeyi amaçlıyoruz.

1. Tunus Millî Kütüphanesinde Bulunan Bazı Tasavvufî Eserler ve Muhteviyatları

Tunus Milli Kütüphanesi'nde bulunan yazma eserlerin birçoğu Gazalî'nin "*İhyâu Ulûmiddîn*" ve Kuşeyrî'nin "*er-Risâle*"si gibi meşhur

Cezayir'in Eğitim ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, (1992), 1-21.

³ Şeker- Mercan, *Tunus Millî Kütüphanesindeki Türkçe El Yazmaları*, 105-106; Mehmet Zeki Aydın, "Sosyo-Kültürel Hayat ve Eğitim Açısından Bugünkü Tunus", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (1996), 143-148.

⁴ Abdüsselâm el-Mseddi, "Tunus'ta Eğitim Sistemi", çev. Muharrem Hilmi Özev, *İslâm Ülkelerinde Eğitim Kongresi "Eğitimde İşbirliği ve Kalkınma"*, ed. M. Hilmi Özev, (İstanbul: Tasam Yayınları, 2009), 71-73.

eserlerinden meydana gelmektedir. Bu yazmaları, çoklukları ve birbirlerinin tekrarları mahiyetinde oldukları için makaleye almadık. Burada kırk iki yazma eserin içerik tanıtımını yapacağız. Tunus'un irfan geleneği alanında birikimini yansıtmaya bakımından bu eserlerin önem arz ettiği kanaatindeyiz.

Yazma eserlerin tanıtımını yaparken öncelikle eser ismine, ardından müellifine, kütüphane numarasına, hattının tarzına, ölçüsüne, varak ve satır sayısına yer vereceğiz. Her bir eserle ilgili kısa bir tanıtıma da yer vereceğiz.

1.1. Muhammed b. Ömer el-Abbâsî el- Şâzelî, Vesiletü husûli fi mekârimi'l-ahlâk ve'l-mehâsin, (Tunus: Millî Kütüphanesi, 1831), 37.

Eser, bir mukaddime ve dört fasıldan meydana gelmektedir. Mukaddime, nasihat ve mevâzi içermektedir. Yine, mukaddime de cuma hutbesinin sonunda okunan; “*Muhakkak ki Allah, adâleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor*”⁵ âyet-i kerimesine dair bazı açıklamalar yapılmıştır. Bu meyanda adâlet ve âdil şahsiyetlerin yüksek derecelerine dair bilgiler sunulmuştur. Birinci fasılda “*Kısa*” ile “*Adl*” kavramları arasındaki farka dikkat çekilmiştir. Konu ile ilgili âyetlere yer verilerek, daha sonra insan ele alınmıştır. İnsanda bulunan üç kuvve üzerinde durularak insanın kuvve-ı melekiyye, kuvve-ı sebiyye ve kuvve-ı behiyye yönleri izah edilmeye çalışılmıştır. Bu kuvvelerin karşısında insanın, yapması gerekli olan ve olmayan tutumuna değinilmiştir. Kişinin özellikle itidal üzere olması gerektiği vurgulanmıştır. Eserde, adâlet kavramının karşısına, rezâlet kavramını konularak Aristo ve Eflatun'un bu husustaki fikirlerine yer verilmiştir. İkinci fasıl, tevazuun şerefini ve kibrin zemmini içermektedir. Müellif, tevazuu “*Herkeseye karşı yumuşak davranmak, makam mevki ne varsa manen terk etmek ve miskin nefsin bir menzîl olmaksızın aşığılanması*” olarak tanımlamıştır. Bunu başaran insanın sevimli bir konuma kavuşacağı ve sevilen insanın maddî ve manevî sıkıntılarının azalacağını söylemiştir. Eserde, tevazuun zıddı olarak ele alınan kibirlenme/tekebbür ise, “*İnsanlara karşı yüksek durumda olma arzusu, onları küçük görme ve önemsememe*” olarak tarif edilmiştir. Bu

⁵ en-Nahl 16/90.

durumun bir azgınlık ve aşırıya gitme hali olduğu üzerinde durulmuştur. Ârif ve sûfilerden nakiller yapılarak, haddini aşan insanların, bu kötü sıfatla muttasıf olan kişilerin kınanışlarıyla ve aşırı sıkıntılara duçar oluşlarıyla ilgili rivayetler verilmiştir. Üçüncü fasıl, güzel ahlâkı övmek ve kötü ahlâkı yermek hususundadır. Dördüncü fasıl ise cömertliğin şerefi ve yüceliği, cimriliğin alçaklığına dairdir.⁶

1.2. Muhammed b. Abdurrahman b. Irâkî, Vasiyyetü'l-müntezâ garbe'l-vatan li-küllî Har'eti bi'l-Mushaf ve'l-kefen, (Tunus: Millî Kütüphane, 18437?), 31-41.

Risâle, isminden de anlaşıldığı üzere, müridlere vasiyet amacıyla yazılmıştır. Müellif, eserinde, “*Tenbih*” diyerek, Haris el-Muhasibî, Abdülkerim Kuşeyrî gibi seçkin sûfilerden nakiller yapmış ve müridlerini kâmil kişiler olma yönünde irşâd etme gayretinde olmuştur. Müellif, öncelikle, kâmil imanın vasıflarını bir başlık altında açıklamış, bu sıfatlardan en başta geleninin Allah'ı çok zikretmek olduğunu belirtmiştir. Daha sonra, tevhidin hakikî mânâsını ele alarak, Tevhid-ı Zât-ı İlâhiyye'nin zikirlerde olduğunu vurgulamıştır. Aynı zamanda Allah'ı her türlü vehim, tahayyül ve tasavvurdan tecrid etmek gerektiğini ifade etmiştir. Müellif, risâlesinin sonunda, tasavvufun gayesinin insanı ele alarak kâmil insan hâline getirmek olduğunu zikretmiştir. Ayrıca eserde bazı tasavvufî kavramlar ele alınarak, çeşitli nakillerle kavramların izahı yapılmış, ihvânın gayretli olması istenilmiş ve ihvân hayra teşvik edilmiştir.⁷

1.3. Cemâleddin Muhammed b. Hadr el-Habeşî, en-Nûreyn fi ıslâhî'd-dâreyn li'l-Habeşî, (Tunus: Millî Kütüphane, 17916), 12.

Müellif, risaleyi üç baba ayırmıştır: Birinci bâbda dünya işlerinin özelliklerine dair genel bir çerçeve çizmiş ve genel olarak konuyu bu çerçeve etrafında işlemiştir. Dünya işlerini kolaylaştıran durumlar anlatılarak insanın rızkını kolay elde etmesiyle çokça istiğfar yapması

⁶ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

⁷ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

arasında bir bağ kurmuştur. Kişinin rızkını kolayca elde etmesi için bol istiğfar etmesi ve namaz kılmasını salık vermiştir. İkinci bâb âhîret işleriyle ilgilidir. Burada kabir azabına değinilerek, kabir azabını defeden hususlar üzerinde durulmuş ve bu minvalde kişinin çokça tesbih etmesi ve Kur'ân-ı Kerim'i tilavet etmesi, sürekli abdestli olması, muhtaçlara sadaka vermesi ve beş vakit namazını düzenli ve vaktinde kılması tavsiye edilmiştir. Risâle'nin üçüncü bâbında ise duâ etmenin önemine dikkat çekilmiştir. Duâ, hadislerde geçtiği şekliyle, ibadetin özü olarak sunulmuştur.⁸ Müellif burada, Buhârî ve Müslim gibi hadis kitaplarından derlediği duâ ve tesbihle ilgili çok sayıda hadisi nakletmiştir.⁹

1.4. Ali b. Ahmed el-Âmidî eş-Şehîd es-Sânî, et-Teneyyhâtu'l-illiyye ala vazâifi's-salâti'l-kalbiyye, (Tunus: Millî Kütüphanesi, 18335), 8.

Mukaddimede eserin yazıldığı konu üzerinde durularak, namazın esrarından, âdâbından bahsedilmiştir. Konu hakkında bazı tasavvufî hakikatler dile getirilmiştir. Bu minvalde namaz kılanın kalbine doğan ilahî sırlardan bahsedilmiştir. Namazın terkibine uygun olarak bu husus üç şekilde şerh edilmiştir. Kalbin vakitleri gözetmesinin anlamı ve tahkiki üzerinde durulmuştur. Müellife göre ibadet mertebeleri, derecelere göre hiyerarşik bir yapı arz etmektedir. Birinci bölümde, kalbin cismânî ve laîfe-i Rabbânî oluşu anlatılmıştır. Kalbin bir ayna olduğu, hakâik-i ilâhiyyeye mazhar bulunduğu ve günahlar sebebiyle karanlıklarla dolduğu ifade edilmiştir. Risâle'de genel olarak kalbin ruhânî manası üzerinde durulduğunu söyleyebiliriz.¹⁰

⁸ Hz. Peygamber (a.s) dua hakkına şöyle buyurmuştur: "Duâ ibadetin beynidir." Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1 / 485. Risâle şârihi Ensârî, bu hadisi, şöyle yorumlamıştır: "Yani kulun saf (halis) hali; yalvarıp inleyerek, yakarak duâ yapıldığı zamanki hâli olup, bu ibadetin halis durumudur. Çünkü AllahTaâlâ bu sıfatlarla muttasıf olan kulu övmüştür. Peygamber (as) "Allah'ın acizlikten tembellikten cimrilikten korkaklıktan, yaşlılıktan ve kabir azabından sana sığınırım. Allah'ım fayda vermeyen ilimden, doymak bilmeyen nefisten huşusu olmayan kalben kabul olmayan duâdan sana sığınırım" şeklinde duâ etmiştir." Ensârî, *Risâle Şerhi*, 119. Bkz. Tirmizî, "Daavat", 1; İbn Mâce, "Duâ", 1.

⁹ Yapılan kütüphane taramasında Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 1187 demirbaş numarası ile kayıtlı nüshası tespit edilmiştir. Cemâl ed-dîn Muhammed b. Abd er-Rahmân el-Habeşî, *Kitâbü'n-Nüreyn fi İslâhî'd-Dareyn*, (Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 1187), 192.

¹⁰ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

1.5. el-Hasan eş-Şâzelî, *ed-Durretu'l-mudîetu fi şerhi ahzabi'l-uca*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18075), 24-27.

Risâle, Ebü'l-Hasan Şâzelî'ye ait "*Hizbu'l-Bahr*" adlı esere yapılan muhtasar bir şerhtir. Mukaddimede Şâzelî tarikatına mensup çok sayıda ilmî niteliklerle mücehhez sûfî şahsiyetin bulunduğu vurgulanmıştır. Bu yönüyle bakıldığında mukaddime bir noktada Şâzelî tarikatının övgüsünü içermektedir. Müellif, Şâzelî'nin "*Hizbu'l-Bahr*" adlı eserinin çok şerhinin yapılmasını, tarikata müntesip âlimlerin fazlalığına bağlamıştır. Yine eserde, Ebül-Hasan Şâzelî'nin vasıfları üzerinde durulmakla birlikte bazı tasavvufî ıstılahların izahları da yapılmıştır. İstılahlar izah edilirken birçok seçkin mutasavvıflardan nakillerde bulunulmuştur. Hakk'ı zikirde "Allah" lafzının azametine dikkat çekilmiş ve Risâle'nin sonunda Şâzelî tarikatının hizbi verilmiştir.

1.6. Ahmed b. Yahya b. Ebî Rade et-Tilimsânî, *Def'u'n-nakameti fi's-salâti ala nebiyyi'r-rahmeti*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18574), 115.

Eserin isminden de anlaşılacağı gibi Risâle'de sıkıntılardan Hz. Peygamber'e salâvat çekmekle kurtulup huzûra kavuşulacağı konusu üzerinde durulmaktadır. Risâle'nin müellifi, Mısırlı bir ediptir. O, Risâle'yi, 764/1362 yılında Mısır'da ortaya çıkan ve geniş bir bölgeyi etkisi altına alan, tâûn hastalığı üzerine kaleme almıştır. Eserde, insanları psikolojik olarak rahatlatmak ve tâûnun insanlar üzerindeki tahribatını azaltmak amacıyla, tevbe ve istiğfarın faziletlerine delalet eden hadislere yer vermiş ve Hz. Nebî'ye salavât getirmenin faziletleri üzerinde durmuştur. Ayrıca tâûn salgınıyla ilgili keşif ehli velilerden çeşitli nakiller yapılarak tâûna sabreden netice de kavuşacağı mükâfatlara işaret etmiştir. Bu dönemde Mısır'da zuhur eden tâûnun İslam tarihinde vuku bulan tâûnların en meşhuru olduğuna dikkat çeken müellif, hâtimede, edebiyatçıların tâûn hakkındaki bazı şiir ve nesir örneklerine de yer vermiştir.¹¹

¹¹ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

1.7. Muhammed b. Abdurrahman el-Hemedâni Aynu'l-Kudât, *es-Seb'ıyyât fi mevâizi'l-berriyyât*, (Tunus: Milli Kütüphane, 18373), 94-101.

Risâle, yedi rakamının İslam'daki azimet ve mahallinden bahsetmektedir. Eserin içerisinde Osmanlıca risaleler de yer aldığından eserde geçen bazı kelimelerin altlarına, Türkçe anlamları yazılmıştır. Dibâcede “*Yedi şey yedi şeyle süslendi. Sonra bu yediyi diğer bir yedi tezyin etti*” ifadesi geçmektedir.

Buradan itibaren yedi şeyin ne olduğu ve özellikleri üzerinde durulmuştur. Verilen bilgiye göre yedi şeyden birincisi havanın yedi semâvât ile tezyin edilmesidir. Müellif, burada konuyla ilgili bazı âyetleri zikretmiştir. Daha sonra bu yedi göğün yedi yıldızla süslendiğini belirtmiştir. İkinci olarak fezânın yedi arz ile tezyin edilmesi konusunu gündeme getirmiştir. Yine konuyla ilgili âyetler zikredilmiş ve bu yedi arzın yedi denizle süslendiğini belirtmiştir. Müellifin nakline göre yedi şeyden üçüncüsü cehennemın yedi derece ile tezyin edilmesidir. Yazar burada cehennemın isimlerini zikretmiştir. Dördüncü olarak yazar, Kur'an'ın yedi âyet ile süslendiğini söylemiştir ki bu yedi âyetin Fatiha Sûresi olduğunu nakletmiştir. Yazarın verdiği bilgiye göre, yedi şeyin beşincisi Âdemoğlu'nun yedi azâ ile süslenmesidir. Müellife göre bunlar, insanın iki eli, iki ayağı, iki dizi ve yüzüdür. Bu azalar ibadet azalarıdır. Eller duâ, ayaklar hizmet, dizler oturma ve yüz secde mahallidir. Yedi şeyin altıncısını insan ömrünün yedi kısma ayrılmasıdır. Müellif bunları “Râzi”, “Fatıym”, “Sâbi”, “Gulâm”, “Şâb”, “Kühl” ve “Şeyh” olarak isimlendirmiştir. Müellif daha sonra bu hâllerin, yedi kelime ile süslendiğini ifade etmiştir. Ona göre yedi şeyin yedincisi, dünyanın yedi bölge ile süslenmesidir ki bu bölgeler şunlardır: Hindistan, Hicaz, Basra, Badiye ve Kufe, Irak ve Şam, Rum ve Ermeniyeye, Horasan'dan Belh'e kadarki bölge, Çin ve Ye'cüc ülkesi. Burada yedi bölgenin yedi gün ile süslendiği ve bu yedi günün yedi peygambere ikram edildiğinden de bahsedilmiştir ki müellif bu eşleştirmeyi şu şekilde yapmıştır: “Musa-Cumartesi, Âdem-Perşembe, İsa-Pazar, Davud-Pazartesi, Süleyman-Salı, Yakup-Çarşamba, Muhammed-Cuma.”¹²

¹² Yapılan kütüphane taramasında Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi'nde 22 Sel 5003 ve 22 Sel 3439 demirbaş numaralı iki yazma nüshası tespit edilmiştir. Muhammed b. Abdurrahman el-Hemedâni Aynu'l-Kudât, *es-Seb'ıyyât fi mevâizi'l-*

Hemedânî, Risâle'de, yedi rakamına binaen âlemin yaratılışı ve insanın konumu üzerinde sembolik ifadeler kullanmıştır.

1.8. Muhammed b. Ebi Bekr b. ed-Deyrî en-Nâsirî, *İhtisâru'l-hisâli'l-mukeffira li'z-zunûbi'l-mukaddime ve'l-mu'ahhara li-Ahmed b. Hacer, (Tunus: Millî Kütüphane, 8325).*

Bu eser, "İmâmü'l-muhaddisîn" lakabıyla tanınan ünlü hadis âlimi Kadiyyü'l-Kudât İbn Hacer el-Askalânî'nin "Günahları Örtten Hasletler" şeklinde Türkçeye tercüme edilebilecek olan Risâlesi'ndeki isnâdlarını, râvî zincirlerini zikretmeksizin doğrudan hadis metnini almak şeklinde vücuda getirilmiş bir çalışmadır. Eserde nakledilen hadislerin ekseriyeti, sûfîlerin kullandığı garib, meşhûr ve ahlâkla ilgili sözlerden oluşmaktadır. Bu sözlerin büyük bir kısmı kişiyi amellere teşvik eden nasihatlerden meydana gelmektedir.¹³

1.9. *Ünsü'l-munkati'in ve riyâdu's-sâlihîn ila ibâdeti Rabbi'l-âlemîn, (Tunus: Millî Kütüphane, 18469).*

Risâle, zarûrât-ı diniyye diyebileceğimiz, ilmihâl bilgileriyle ilgili hadislerden müteşekkildir. Eserin içindeki bölümler, tahâret, namaz, oruç, hac, zikir, cihad ve tesbih namazı gibi sûfîlerin ebrâr yolunda terakkî eden âbidlerin bilmesi ve yapması gereken amellerle ilgilidir. İçerisinde birçok garip ve meşhur hadis bulduğu eser, daha ziyâde amel etmeye teşvik edici niteliktedir. Risâle'de bulunan bazı hadisler, yapılan az ve kolay amellere çok sevâb verileceği yönünde veriler içermektedir. Bu hadislerden biri şöyledir: "Bir kişinin abdest suyunu dökmeye yardım eden kimsenin, geçmiş ve gelecek günahları bağışlanır." Eser, Hz. Peygamber'in hadisleri ışığında kişiyi günah kirlerinden temizleyecek ve olgunluğa götürecek telkinlerden meydana gelmektedir.¹⁴

berriyyât", (Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 22 Sel 5003); (Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 22 Sel 3439).

¹³ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

¹⁴ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

1.10. Muhammed b. Abdurrahman b. Irâkî, *Te'dîbu'l-akvâl ve tehzîbu'l-a'mâl ve terkîbu'n-niyyât ala ekmeli'l-ahvâl*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18437), 18.

Risâle'nin girişinde, tevhidin mânâ ve hakîkati, besmelenin anlamı açıklanmıştır. Risâle, üç ana bölümden meydana gelmiştir. Bölüm başlıkları şu şekildedir: “Nikâha Özendirme ve Teşvik”, “Nikâhtan Kaçındırmak”, “Nikâhın Adâb ve Muâşarâtı”, “Karı-Kocanın Bilmesi Gereken Hususlar.”

Birinci bâbda nikâh, âyet ve hadislerle teşvik edilmiştir. Evlenmenin iyi ve güzel yönleri ortaya konularak bu teşvike kapı aralanmıştır. İkinci bâbda, evlenmekten hangi durumlarda sakınılması gerektiği belirtilmiştir. Üçüncü bölümde ise evlilikte eşler arasında bilinmesi gereken, birbirinin hukûkuna riâyet etmek ve genel ahlâk kurallarıyla ilgili konular üzerinde durulmuştur. Her bölüm başlığı kırmızı mürekkeple yazılmış, “Tenbih”, “Faide” ve “Edeb” gibi ehemmiyet verilmesi gereken hususlara dikkati çekmek amacıyla bu başlıklar farklı mürekkep ile yazılmıştır.¹⁵

1.11. Abdurrahman b. Ahmed el-Ezherî, *Vasiyyetu'l-müntezî ğarbe'l-vatan li-küllî har'eti bi'l-mushaf ve'l-kefen*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18505), 8.

Risâle'nin müellifi Ahmed el-Ezherî'nin mukaddimede belirttiğine göre, kendisi Şeyh Muhammed ed-Dencihî'nin öğrencilerindendir. Hocasının müridleri için telif etmiş olduğu *Bidâyetü hakâiki ünvanî't-tarik* adlı eserini bidâyette okuduğunu fakat içindeki ince mânâ ve yüce hakikatleri anlamakta zorluk çektiğini, sonra Allah'ın lütfuyla anlayamama acziyetinden kurtulduğunu ve eserden idrak ettiği hakikatleri bu Risâle'yi kaleme alarak anlattığını belirtmiştir. Eserin hacmi küçük olmasına rağmen tasavvuf felsefesinin önemli konularından biri olan zât-sıfât ve isim ilişkisi konusu ele alınmış ve müellif, Risâle'nin başlangıcında isim-müsemma, mazhar-ı esmâ ve fiillerin mazhariyeti gibi konulara yer vermiştir. Eserde âlemin, Allah'ın

¹⁵ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

esmâ ve sıfatlarının mazharı olduğu vurgulanmış, konuyla ilgili çeşitli âyet ve hadisler gündeme getirilmiştir.

Şeyh, eserine dört asılı değerlendirerek başlamıştır. Tasavvufî ıstılahlardan “Mazhar”ı ele alınırken detaylı bilgi vermiş ve bu konuda bazı âyetleri zikretmiştir. “Elestü bi-Rabbikum” ifadesini “Müzhiru’z-Zâtî” olarak belirtmiş, sonra, mazhar-ı sıfat konusunu ele almıştır. Müellife göre mazhar-ı Zât’a, vüsûl imkânsızdır. Zât, ancak sıfatlar ile bilinebilir. Sıfatlar da ancak kendilerine delalet eden isimlerle anlaşılabilir. Bu da mazhar-ı esmâdır. Esmâ ise Allah’ın eserleri ile tanınabilir. Müellif, insanların gerçek anlamda Allah’ın marifetini, idrakten ve tavsifinden yoksun olduğunun ısrarla vurgulamıştır.¹⁶

1.12. Muhammed b. Ebi Bekr b. Nâsıreddîn ed-Dımaşkî, *Berdu’l-ekbâd an fakri’l-evlâd*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18634), 18.

Risâle, kişinin ölen çocuğunun arkasından nasıl bir tavır takınması gerektiği, onun ardından feryâd u figan yapmasının gereksizliğini izah etmektedir. Ölüm sonrası kabir azabı, ölen çocukların ahiretteki durumları gibi konular hadisler, kelâm-ı kibarlar ve çocuğu ölmüş sâlih insanların bu imtihan karşısındaki takınmış oldukları tavırlarla izah edilmiştir. Ayrıca belâ ve musibetler karşısında, Allah’a ve ahiret gününe inanan mü’minlerin nasıl olması gerektiği konusu ahlakî açıdan ele alınmıştır. Bu konu anlatılırken, bazı velilerin çocuklarının ölümü karşısında normal insanlara tuhaf gelecek, sevinmek, her zamanki hüzünlü hallerine rağmen neşeli hareket etmek gibi, halleri de örneklerle anlatılmıştır.¹⁷

1.13. Abdurrahman b. Muhammed el-Bistâmî, *el-İstihâre*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18075), 7-10.

Müellif, risalesinin başında, ilimlerin, Allah’tan ilhâm-ı Rabbânî suretiyle alındığını vurgulamıştır. Yazar, istihâre yapmanın önemine değinmiş, insanın anlama ve algılamakta çaresiz kaldığı zahirî ve bâtinî konularda istihârenin lüzumu üzerinde durmuştur. O, kişinin sıkıntıya

¹⁶ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

¹⁷ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

düştüğü konularda bu durumdan kurtulmak için nasıl istihâre yapması gerektiğini de izâh etmiştir. Ayrıca istihâre yapma usulü ile ilgili hadisler ve büyük sûfilerden bazı zevâtın bu hususla ilgili âdâb ve erkânıyla ilgili sözlerine yer vermiştir.¹⁸

1.14. Abdulvehhâb b. Ahmed eş-Şârânî, *Letâifu's-sünen ve'l-ahlâk fi beyâni vucûbi't-tehaddüs bi-ni'metillahi ala'l-ıtlâk*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18583), 369.

Abdulvehhâb-ı Şârânî, eserin mukaddimesinde Allah'ın lütfettiği nimetlerden bahsetmiş, insana ihsan edilen nimetler içerisinde en yücesinin insanın ahlâkı olduğunu vurgulamıştır. Risâle, on altı bâb ve bir hâtimedden meydana gelmektedir. Eserin ilk on sekiz varağı Allah'ın lütfettiği nimetleri zikretmek şeklinde meydana getirilmiştir. Bu hususta belli başlı başlıklar şöyle sıralanmıştır: “Hz. Peygamber'in kevnîyetinden kaynaklanan üstün nimet, nefisten nefret etme nimeti, nefsin reddetme nimeti, Allah'a çok övgüde bulunma nimeti, yemek ve içmekte cömertlikte bulunma nimeti, fakirliği kerih görmeme nimeti, kişinin ne kadar şefkat ve merhametli olursa olsun kendini yeterli görmemesi nimeti.”

Müellif, on sekiz ile üç yüz altmış dokuzuncu varakları arasında, nimet ve minnetleri açıklamıştır. O, ayrıca burada tasavvuf ahlâkıyla alakalı fütüvvet, seha ve kanaat gibi kavramlar üzerinde durmuştur.¹⁹

1.15. Ahmed b. İbrahim b. en-Nahhâs ed-Dımaşkî, *Meşâri'ul-eşvâk ila meşâri'ül-uşşâk*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18585).

Müellif, bu geniş çaplı Risâle'de cihâd ve faziletlerini anlatmıştır. Risâle, otuz üç bâb ve hâtimedden oluşmaktadır. İlgili mevzuları açıklarken hadis kaynaklarından alıntılar yapılan İlk on bâbı şöyledir:

¹⁸ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

¹⁹ Yapılan kütüphane taramasında Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi Atıf Efendi Koleksiyonu ve Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi Nuruosmaniye Koleksiyonu'na iki nüshası tespit edilmiştir. Abdulvehhâb b. Ahmed eş-Şârânî, “*Letâifu's-sünen ve'l-ahlâk fi beyâni vucûbi't-tehaddüs bi-ni'metillahi ala'l-ıtlâk*”, (İstanbul: Atıf Efendi, 34 Atf 1561), 331; (İstanbul: Nuruosmaniye, 34 Nk 2540), 360.

“Kâfirlere karşı cihad emrinin vucûbiyetinin zikri”. Burada, Allah yolunda cihâdı terk edenler ve gaza yapmadan ölenler için çetin bir vaâdin varlığına vurgu yapılmıştır. Ardından Allah yolunda cihâdın ve mücâhidlerin faziletleri hakkında çeşitli fasılları içeren bir bâb gelmektedir. Sonrasında Allah yolunda, hac üzere iken cihâdın fazileti, Allah yolunda gayret etmeye teşvik, Allah yolunda mücadelede önde gitmek, Allah yolunda gidip gelmenin faziletleri, Allah yolunda yürümek ile toz toprağa bulanmanın faziletleri, denizde gazanın karada gazadan üstünlüğü ve faziletleri, Allah yolunda harcamanın fazileti ve Allah yolunda harcamadan kaçınanların çetin azaba duçar olacaklarına dair bâblar gelmektedir.²⁰

1.16. Hasan b. Ali eş-Şâfiî ez-Zührî el-Medâbiğî, İhtisâran behcetü's-sâmi'in ve'l-munâzirîn bi-mevlidi Seyyidi'l-evvelîn ve'l-âhirîn el-Medâbiğî, (Tunus: Millî Kütüphane, 17907), 11.

Hız. Peygamber'in doğumu ile ilgili kaleme alınmış bir Risâle'dir. Eser, mevlidin tasavvuf düşüncesinde yerini konu edinmesi dolayısıyla bu konuda örnek bir muhtasar risâle niteliği taşımaktadır. Çalışmada, Hız. Peygamber'in Hız. Âdem'in ruh ile ceset arasında iken nübüvvete nâil olması ve vucûdî zuhuru gibi hususlara değinilmiştir. Bu mevzu ele alınırken “Âdem, su ile çamur arasında iken ben nebî idim”²¹ hadisinden hareketle bazı izahlar yapılmıştır.²²

1.17. Abdurrahman b. Muhammed el-Bistâmî, Vasiyyetu'l-müntezî ğarbe'l-vatan li-kulli har'eti bi'l-mushaf ve'l-kefen, (Tunus: Millî Kütüphane, 18075), 20-23.

Risâle'nin başında müellif, Şâzelî tarikatına mensup biri olduğunu belirtmiştir. Risâle, bir aşk anlatımı ve vecd çalışması niteliğindedir. Müellif, 826/1422'de Hız. Peygamber'i rüyasında görüp O'ndan bazı ilâhî sırları aldığını ve bu sırları ceberut âleminin diliyle ifade ettiğini

²⁰ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

²¹ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (Konya: Yediveren Yayınları,2001), 280.

²² İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

söylemiştir. Müellif, Risâle’de bazı tasavvufî sır ve hakikatlerden bahsetmiş, ara sıra da şiirlerle bu sırları gizlemeye çalışmıştır. Hz. Peygamber’den şu hadisi nakletmiştir: “Allah’ın gizli hazineleri vardır. Onların anahtarı şairlerin lisanıdır.” Müellif çalışmada, harflerin bazı sırlarından da bahsetmiştir.²³

1.18. Abdurrahman b. Muhammed el-Bistâmî, *Kılâdetü’l-ervâh ve sa’âdetü’l-efrâh*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18075), 16-18.

Müellif, veciz olarak tarikat silsilesinden, tarikat sırlarından ve hakikatlerinden bahsetmiş ve şiirle tarikat silsilesini vermiştir. Yazar, Şazelî tarikatında yapılan dualar hakkında da özlü bilgiler vermiştir.²⁴

1.19. *Risâletun fi âdâbi’l-mutasavvife* (Yenkulu an culli’l-mutasavvife), (Tunus: Millî Kütüphane), 69.

Risâle, varak açısından eksiktir. Hacimli bir risâle olduğu anlaşılan eserin mukaddime ve ilk bölümleri mecmua içerisinde yoktur. Eser, tasavvuf istilâhlarının şerhi olarak, sûfi âdâbını ihtiva etmektedir. Risâle’de ele alınan ilk konu marifettir. Sûfi sözleri ve beyitleriyle konular şerh edilmiştir. Risâle’de sırasıyla marifet, muhabbet, şevk, semâ, sohbet, uhuvvet, sefer, isbât-ı kerâmet-ı evliyâ, gaybet-huzur, sekr-sehv, açlık ve şehvetin terki ve haset vb. kavramlara dair çeşitli açıklamalar yapılmıştır.²⁵

1.20. Ömer b. Reslân el-Belkinî Ebu’l-Hafs, *Fetâvâ fi cevâzi’s-senâi ve hüsni’z-zanni*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18326).

Risâle, şu sorularla başlamıştır: “Bir kimsenin İbn Arabî hakkında iyi itikatta bulunması, onu övmesi, hüsn-i zan beslemesi veyahut da ona teslim ve süluk eylemesi caiz midir? Bunlardan hangisi evladır? İbn Arabî’den nakledilen şeyler hakkında Allah’ın gazabı mucip midir? Şayet İbn Arabî’ye hüsn-i zanda bulunamaz, ona inanana yahut da tam aksine

²³ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

²⁴ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

²⁵ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

zemminde ve şetminde müspet olmayana ne lazım gelir?" Eser, bu gibi sorulara cevap vermek kastıyla kaleme alınmıştır. Fetvalar genelde menfi bir yapı arz etmektedir. Şeyh İbn Reslân'ın naklettiği bazı fetvaları, Şeyhül-İslâm Salih b. Ömer el-Belkinî toplamıştır.²⁶

1.21. Ali Nureddin es-Senûsî, *Risâletun fi beyâni'l-kebâ'ir ve's-sağâir mine'z-zünûb*, (Tunus: Millî Kütüphane,17930), 29-38.

Risâle, küçük ve büyük günâhlar konusunu içermektedir. Büyük günâhların cezâları ve adâlet mevzuu, mürüvvetin açıklanması ve bu konuda tembihler, tövbe, rüknü ve şartları gibi konular ele alınmaktadır. Büyük günâhlar; küfür, livata, zina, içki içmek gibi adımlar olarak sıralanırken küçük günâhlar, harama bakmak, şehvetle dokunup öpmek ve yabancı ile halvette bulunmak şeklinde sayılmıştır.²⁷

1.22. Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Mahdisî, *Risâletun fi zemmi'l-vesvâs ve ehlihi ve beyâni aybih*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18408), 9.

Risâle'nin mukaddimesinde şeytanın insanları sırât-ı müstakîmden çevirmek için uğraşmasıyla ilgili bazı âyet ve hadislere yer verilmiştir. Şeytanın inananları doğru yoldan çevirmesini, onların ibadetlerine vesvese sokmakla gerçekleştirdiği yöntemi üzerinde durulmuştur. Müellife göre bazı insanların şeytana itaati vesvese ile meydana gelmiş hatta onlar bununla muttasıf olmuşlardır. Bu kimseler, şeytanın sözünü ve sultanlığını kabul etmiş, Rasulullah'a ittibadan kaçınmış kimselerdir. Bu kişi öyle bir duruma gelmiştir ki abdest aldığı veya namaz kıldığı vakit, bu ibadetlerin bâtil olduğu vesvesesine kapılmıştır.

Müellife göre bazı Müslümanlar da yedikleri yemekten "Acaba murdarlık var mı, yok mu?" diye şüphe ve vesveseye düşerler. Ta ki, onlar bu halleri ile deliler gibidirler ve mevcudatın hakikatlerini inkâr eden sofistlik mezhebine yaklaşırlar. Müellif bu noktada kişiler üzerinde gerçekleşen ve onları vesveseye düşüren bazı noktaları sıralayarak onları

²⁶ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

²⁷ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

kısaca anlatmıştır. Müellifin dikkat çektiği hususlar şöyledir: “*Temizlik ve namazda niyet, Fatıha’da yahut şehadet getirmede kelimelerin tekrarlanması, abdest ve yıkamada su israfı, üç kereden fazla yıkamak hakkında, abdest bozulmadığı halde “bozuldu” vesvesesine kapılmak, şeriat koyucunun kolaylaştırdığı vesvese ehlinin zorlaştırdığı şeyler hakkında.*” Bu bölümler, hadis ve fukaha görüşleri ile birlikte ele alınmıştır.²⁸

1.23. Ahmed b. Ömer el-Hayûkî Necmeddin el-Kübrâ, *Risâletun fi’t-tarîk illallâh*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18437), 101-103.

Müellif, bu muhtasar risâlede, tarikat türlerini ele almıştır. O, şunları söylemiştir: “Allah’a giden yollar yaratıkların nefisleri sayısınca çoktur. Bu tarikler üç türde toplanabilir. Birincisi, ahyâr tarikidir ki, bu yolun ehli, zahîrî amelleri namaz, oruç, hac gibi muamelata müdâvim kimselerdir. Bu yolla vuslat, uzun zaman gerektirir. İkincisi Ebrâr tarikidir ki, bu yolda mücâhede ve riyâzet esastır. Lakin tedbirli, nefis tezkiyesi halleri saflaşması için uğraşır. Bu tarik, birinciden daha kısadır fakat bu şekilde vuslata ulaşanlar azdır. Üçüncü yol ise, şuttâr (şettâr) tariki, bu tarihin ehli, cezbe ve muhabbet ehlidir. Bu yolda olan kimselerden bidayette olup da vuslata erenleri, diğer iki yolların nihayette olan vuslat erbabında daha çoktur. Muhtar olan bu tariki, mevt-i irâdî üzere mebnidir. Mevt-i irâdî ise on fasla ayrılır: Tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, Allah’a bütün varlığıyla yönelmek, sabır, murakabe, rıza.”²⁹

1.24. Muhammed b. Ali b. Irâkî, *Risâletu’l-kavâidi’ş-şer’iyye li-tullâbi’t-tarîkati’l-Muhammediyye*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18437), 18-31.

Şeyh Muhammed b. Irâk, bazı ihvanın kendisine sual sorup, şeriat ve tarikat kâideleri üzerine tarikat ve sülûk âdâbını açıklamasını istediklerini, risâleyi bu amaçla kaleme aldığını beyân etmiştir. O, bu risâleyi müridlerine vaaz olarak sunmuştur. Müellif, edep mevzuunu ele

²⁸ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

²⁹ Yapılan kütüphane taramasında eserin Millî Kütüphane’de iki nüshası tespit edilmiştir. Necm ed-dîn el-Kübra Ahmed b. Ömer el-Hayvakî, *Risâle fi Beyâni Akrebi’t-Turuk*, (Ankara: Millî Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 2695), 5; (Ankara: Millî Kütüphane, 06 Mil Yz A 4468/8), 41b-44a.

almış, insanların edepi bakımından üç tabaka olduğunu söylemiştir. Ona göre dünya ehlinin çoğu, edebî fesâhat içindedir. Havâsın edebi ise kalplerin taharetli sırlarının gözetilmesidir. Müellif, daha sonra kelime-i şهادeti bâtinî mânâda şerh etmiştir. Müellife göre kelime-i şهادet iki kavildir; Allah'ın zâtını, sıfatlarını, fiillerini ve Rasûlullâh'ın doğruluğunu ispattır.

Müellife göre, imânın binâsı dört rükündür ve bunlar şunlardır: “Allah'ın zatının marifeti, Allah'ın sıfatlarının marifeti, Allah'ın fiillerinin marifeti ve Semiyat.” Semiyat, hayır ve şerrin, kabir azabının, Münker ve Nekir'in sual sormasının, mizanın, sıratın, cennet ve cehennem, sabit olduğunu tasdik etmektir. Dört rüknü, usul-i dine havidir. Müellif daha sonra Hz. Ömer'den nakledilen İslam, iman ve ihsanı açıklayan hadisi zikretmiştir. Ardından İslam'ın beş rüknü ve niyet mevzuuna dikkat çekmiştir. Müellif, niyetten sonra “Tevbe” kavramını açıklamış, ilim konusuna değinmiş ve ilim-malum ilişkisini de ele almıştır.³⁰

1.25. *Risâletun fi't-tasavvuf*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18437), 133-137.

Risâle, tasavvuf yolundaki müride nasihatler şeklinde değerlendirilebilir. Eserde, müellif “Senin için gerekli olan şudur ki, sana gereken şudur ki” şeklinde bâb başlığı diyebileceğimiz ibarelerle müridlere hitap etmiştir. Ona göre mürid, Resullerin tümünün getirdiklerine, Allah'tan haber verdiklerinden bildiğin veya bilmediklerine inanmakla yükümlüdür.³¹

1.26. *Risâletun fi't-tasavvuf*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18437), 133-106.

Risâle, tasavvufî terbiyenin kişiden kişiye değişen hallerine göre bu terbiyenin kısımları ve tarikat önderinin bu terbiyedeki metodu hakkında yazılmıştır. Çalışma, şeyhe bu konuda yöneltilen bir sual üzere kaleme alınmıştır. Risâle'de her müridin kendi mîzâc ve istidadına göre farklı metotların uygulanması hususuna dikkat çekilmiştir.

³⁰ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

³¹ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

1.27. *Risâletun fi't-tasavvuf*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18437), 42-47.

Müellif, esere başlarken icadın (Allah'ın âleme vücûd bahşetmesinin) türlerini anlatmıştır. Daha sonra “Zulümât” ve “Envâr” ıstılahlarını açıklamıştır. Eserde, bu üç icad türünün vahdet-i vücûd nokta-ı nazarından açıklaması yapılmıştır. Birinci nevi icad “Kün” –Ol-emri iledir ki, bu nevi âlemin çoğunun “Gayrî” olmamasıdır. Diğer nevi de yine “Kün” ile icad etmiştir ki, “Adn cenneti” gibi gâibin icadıdır. Bir diğer icad ise insandır. Bu girişten sonra müellif, Risâle’de Hz. Âdem’in icadını, terkiğini ve âlemin vücûda getirilişini anlatmıştır.³²

1.28. *Hasan el-Ebtahî, Risâletun fi hukmi şevbi'd-duhân fi meclisi'l-Kur'ân*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18002), 17.

Risâle'nin ele aldığı mevzuları şöyle sıralayabiliriz: “Kur'ân'ın huzûrunda tütün içmek tenzihen mi tahrimen mi mekruhtur?”, “Kur'ân-ı Kerim okuyan bir kimseye dinî veya dünyevî bir mevzu yöneltildiği zaman Kur'ân'ı okumaktan ayrılıp mevzuu açıklamaya yeltenmesi, sonra tekrar tilavete geri dönmesi, bu tavrın hükmü?”, “Yalnızken Kur'ân-ı Kerim okuyan bir kimsenin tilavette meddi ve gunneyi terk etmesinin hükmü?”³³

1.29. *Nasr el-Huseynî el-Bekrî, Risâletun fi'l-halveti*, (Tunus: Millî Kütüphane, 17906), 8-13.

Müellif, Risâle’de halvet hakkında nebze-i latifede bulunmuştur. Sâdâtın yapageldiği halveti şöyle tanımlamıştır: “Halvetle kastedilen şudur ki, bânının tasfiyesi, nefsinin riyazette konumlandırılması, gücünün yettiği ölçüde huzur ve murakabe esnasında Allah'ı zikre devam ile şehvetlerin terkidir.” Müellif, sûfi nezdinde halvetin inceliklerine geçmeden önce, Hz. Peygamber'in bi'setten önceki halvetini ele almıştır. Buna “Halvet-i gayriyye” demiştir. Bunu takiben halvette uygulanacak usul ve hakikati ele almıştır. Halvetteki yanılmalara engel olacak esasları sıralayan müellif, sâlikin havâtır ve hevâcisi nasıl ayırt edebileceği

³² İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

³³ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

konusu üzerinde de durmuştur. Yazar, müşahede ve vakı'a gibi kavramları da izah etmiştir.³⁴

1.30. Muhammed b. Ahmed el-Bekrî el-Halvetî, *İrşâdu's-sâlik ile's-seyri'l-mâlik, el-Vasiyyetu'l-halebiyyetu li's-sâlikîn tarîkatü's-sâdati's-sufiyye, (Tunus: Millî Kütüphane, 217), 29.*

I. Risale, 1-11 varak, II. Risâle 12-29 varakları arasındır. Müellif, 601/1205 yılında, Şeyh Abdussamed b. Abdurrahman el-Cavi el-Hilmanî ile birlikte yolculuğa çıkmış ve Yemen'e uğramıştır. Burada ihvanı için muhtasar bir risale kaleme almıştır. Risalelerinin başında "Yalan ve Vasıtaları" mevzuunu ele almıştır. Mürîdlere tavsiye ve tembih tarzında yazılan eserde şu mevzulara dikkat çekilmiştir: "Allah için gerekli, senin aleyhinde olan şeyleri bilmek, beş vakit namaza devam etmek, ihlaslı olman, virdleri tam vaktinde yerine getirmek." Aynı zamanda her iki risalede de Halvetî, tasavvuf adabına dair bilgiler anlatılmıştır.³⁵

1.31. *Risâletun fi't-tasavvuf, (Tunus: Millî Kütüphane, 18075), 27-60.*

Müellif, risâlesinde bazı duâlara yer vermiştir. Bu duâları belli adetlerde, belli günlerde okuyan kimselerin şifâ bulacağını, işlerinin rast gideceğini ve onların rûhen rahatlayacaklarını belirtmiştir. Bazı duâları yazıp akan suya atmak, İnşirâh sûresini bin defa okumak gibi sadrın genişlemesine vesile olacak husûslara işaret etmiştir. Bazı varaklarda ara sıra kare içinde harfler ve rakamlar vererek bu harflerin esrârı olduğunu söylemiştir. Bazen peygamber ve sahabelerden dualar nakletmiştir. Bu dualar bazı sıkıntılardan kurtuluş vesilesi olarak verilmiştir. Esmâü'l-Hüsna'dan bazı isimleri belli sayıda okuyanların dünya ve ahiret saâdeti, insanlar arasında mesut yaşamak gibi hallere kavuşacaklarına dair vurgular yapmıştır. Zaman zaman hikemî şiirlere de yer vermiştir.³⁶

³⁴ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

³⁵ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

³⁶ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

1.32. Muhammed b. Muhammed el-Havâfî Zeynüddin, *Risâletun fi'nşiyâbi's-Şeyh Celâleddin el-Kâifi*, (Tunus: Millî Kütüphane, 1851), 183-186.

Müellif, bu küçük risâlede sülûk yolunu medhederek ve sülûk ehlini övdükten sonra kendi tarikat şeceresini vermiştir. Sonra müridin tarikatta yol kat edebilmesi için dünyayı zâhir ve bâtın anlamda terk etmesi, kasr-ı emel sahibi olması, Allah'a yönelmesi, hikmet sahibi olması ve Allah'ın tecellilerini murâkabe etmesi gerektiğini zikretmiş ve bazı kerâmet içeren hadiseler anlatılmıştır. Yazar burada Hz. Ömer'in, bazı sahabelerin ve velilerin kerametlerine yer vermiştir. Hâtimede üç kabirden bahsetmiştir.³⁷

1.33. Muhammed b. er-Rahman b. Zikrî, *el-İlmâmu'l-îlâm bi-nefesetin min buhûri ilmi mâ tezammanethu salâtu'l-Kutbi Abdisselâm*, (Tunus: Millî Kütüphane, 2956), 190.

Müellif, evvelâ risâleye Hz. Peygamber'in yaradılışının keyfiyetiyle başlamıştır. Hz. Peygamber'in ruhâniyetine salavât şeklini anlatan yazar, meleklerin Hz. Âdem'e secdelerinin aslında Hz. Muhammed'in nuruna yaptıkları secde olduğunu vurgulamıştır. Hz. Peygamber'in gerek zatiyla gerekse cismâniyetiyle mahlûkâtın efendisi olduğunu söyleyen müellif, O'nun cemâl-i şeriflerini tafsilatıyla anlatmıştır. Teferruatlı bir şekilde Hz. Peygamber'in faziletleri üzerinde duran yazar, birçok garip hadisler rivayet edilerek Hz. Peygamber'e övgüler sıralanmıştır. Bu risâle, tamamen Hz. Peygamber'in yüceliği üzerine yazılmış bir eser olup, konular hadisler, kelimâ-ı kibâr ve sûfîlerin sözleriyle süslü bir tarzda işlenmiştir.³⁸

1.34. Ahmed Abdullatîf eş-Şîşî, *el-Ukûdu'l-cevâhiriyye bi'l-cuyûdi'l-meşrikiyye*, (Tunus: Millî Kütüphane, 2878), 59.

³⁷ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

³⁸ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

Bu risâlede müellif, çok çeşitli sorulara cevap vermiştir. Bu mânâda yazar, sayısız cennet gıdalarından, mizanın keyfiyetinden ve sırttan bahsetmiş, ilk yaratılanın Hz. Peygamber'in nûru olduğunu hadislerle destekleyerek dile getirmiştir. Risalet ve nübüvvet arasındaki farka da değinen müellif, Hz. Peygamber'in sadrının yarılması olayına dair de bilgi vermiştir. Nebi ve velilerin kabirlerinde namaz kılmaları, rûhların kabirlerinde dünyada mı, yoksa ahirette mi olduklarına dair bazı konulara da izahlar getirmiştir.³⁹

1.35. Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-Budûru's-sâfire ahvâlu'l-uhrâ*, (Tunus: Millî Kütüphane, 2842), 158.

Bu risâlede Suyûtî, evvelâ, meleklerin niçin yaratıldığı ve kıyametın kopuşu, İsrâfil'in vazifesi, sûr-i evvel ve sûr-i sâni, bu iki sur arasındaki vakitte insanların topraktan bir bitki gibi çıkışları, kıyamet gününün uzunluğu, hesap, mahşer günü, sırat ve müminlerin o gün nurânî oluşları gibi konuları teferruatlı bir şekilde anlatmıştır. Mü'minlerin ibadetlerinin onların nurunu artırması, kâfir ve müminlerin durumları, endişe ve sevinçleri, hesapsız olarak cennete girecek mü'minler, Kevser ve mizan durumu gibi konuları çeşitli nakillerle gündeme taşımıştır. Eserde müellif, bazı tâbiün ve âriflerin görüşlerine epeyce yer vermiştir. Eserde, Araf ehli üzerinde genişçe duran yazar, cennetin dereceleri ve cehennem tabakaları, cennetteki mü'minlerin ulaşacağı nimet ve çeşitli ırmaklar, şaraplar, ipek elbiseler, huriler ve binekler konularını genişçe anlatmıştır. Kâfirlerin cehennemdeki azapları, akrepler, zakkum ve azap çeşitlerine dair de teferruatlı açıklamalar yapmıştır.⁴⁰

³⁹ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

⁴⁰ Yapılan kütüphane taramasında bu eserin Türkiye yazma eser kütüphanelerinde şu yazma nüshaları tespit edilmiştir: Celâl ed-dîn Abd er-Rahmân b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-Budûru's-Sâfire fî Umurî'l-Ahire*, (Çorum: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 426/2); (Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 1031); (Ankara: Milli Kütüphane, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi, 60 Zile 162); (Konya: Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi, 32 Ulu 6); (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon, 45 Ak Ze 262); (Trabzon: İl Halk Kütüphanesi, 61 Hk 287); (Konya: Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi, 07 El 2483); (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi, 07 Tekeli 68/2); (Konya: Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 1599); (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 314); (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon, 45 Ak Ze 262);

1.36. Mahmud b. Süleyman el-Halebî, *Menâzilu'l-ahbâb ve menâzilu'l-elbâb*, (Tunus: Millî Kütüphane, 4027), 127.

Müellif, risâlede Hz. Peygamber ve mü'minlerin cennetteki makâmları, durumları ve onlara verilecek nimetlerden bahisle söze başlamıştır. İnsanlar arasındaki sevgi ile ilgili birçok hadis, sahabe kavli, ârif ve şairlerden nakiller yapmıştır. Dostların ne kadar birbirlerini severse sevsinler sonunda ayrılmaya mahkûm olduklarını vurgulayan müellif, sevgi üzerine hikmetli birçok söze yer vermiştir. Sevgi yüzünden deliye dönen, mecnûn olan âşıkları konu edinen yazar, bunun en güzel örneğinin Leylâ ile Mecnûn olduğu söylemiş, Mecnun'un kalbinin Leylâ'yı tanımadan önce boş olduğunu, Leylâ'yı tanınması ile birlikte bütün benliğini Leylâ'nın sevgisini kuşattığını detaylı bir şekilde anlatmıştır. Bir kişinin âşık olduğunda sevgisinin onun kanını yakarak sevdaya dönüştürmesinden ve bu sevdanın insanın dimağını istilâ ederek fikirlerini bozmasından da bahsetmiştir.⁴¹

1.37. Abdurrahman b. Muhammed el-Bistâmî, *Nazmu's-sülûk fi musâmerâti'l-mülûk*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18075), 12-14.

Müellif, belli bir yaşa kadar hayatının sülûk ehli içerisinde bulunmadığını, önceleri sûfilerle haşır neşir birisi olmadığını, daha sonra tasavvufla tanıştığını, sülûk esnasında birçok olaya şâhid olduğunu, fakat bunları söylemenin yasaklığını eserde dile getirmiştir. Bazen bunlara şiirle birlikte işarî şekliyle temas eden müellif, ara-sıra Hz. Peygamber'den ve bazı âriflerden ihlâs ehline önem vermek ve hürmet göstermek hususunda nakiller yapmıştır.⁴²

1.38. Ali Nureddin es-Senicî, *Nûru'l-hidâyeti fi kerâmâti ehli'l-velâyeti*, (Tunus: Millî Kütüphane, 17930), 29.

(Ankara: Milli Kütüphane, Nevşehir Gülşehir Karavezir İlçe Halk Kütüphanesi, 50 Gül-Kara 142).

⁴¹ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

⁴² İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

Müellif, “Bazı kimselerin velinin kerameti vardır, keramet ve tasarrufu öldükten sonra da devam eder diyenlerin kâfir olacağını söyleyenlere” cevap vererek risâleye başlamıştır. Velilerin kerametini, ehl-i sünnetin ittifakla kabul ettiğini izah ettikten sonra, velilerin keramet ve tasarruflarının ölümünden sonra kesilmediğini, bir grup âriften örnek vererek anlatmaya çalışmıştır. Bundan sonra kâmil velî olmak için kendine göre önemli bazı şartların olması gerektiğini zikretmiştir ki onun saydığı şartlardan bazıları şunlardır: “İnsan-ı kâmil nebiyle veliyi, halk ile Hâlık'ı ayıracak kadar dinî usul bilgisine sahip olmalı, naklî ve aklî ilimlerde, şeriat ahkâmını fark edecek kadar âlim olmalı, şeriatın üzerinde durduğu övülmüş ahlakla bezenmiş ve bütün güzelliklerde örneklik edecek ve bütün çirkinliklerden uzaklaşacak derecede akıl ve verâ sahibi olmalı.” Müellif bunları zikrettikten sonra kutup, evtad, ebdal gibi ricalü'l-gayb meselesini anlatmaya başlamış, sahabe, tabiun ve bazı velilerin kerametlerini naklederek söylediklerini ispatlamaya çalışmıştır.⁴³

1.39. Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Netîcetun fi'l-mehceri bi'z-zikri*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18505), 28.

Suyûtî, bu eserinde, Hz. Peygamber'in hadisleriyle tasavvufu anlatmıştır. “Ben kulumun zannı üzereyim; kulum beni nasıl zikrederse, be de ona, o şekilde muamele ederim” şeklinde birçok hadis zikretmiş ve zaman zaman da bu hadisleri yorumlamıştır.⁴⁴

1.40. Muhammed b. Ebi Bekr ed-Didî en-Nâsirî, *Mahzu'n-nasîhati li-zevî'l-ukûli's-sahîha*, (Tunus: Millî Kütüphane, 18325), 93-105.

Müellif, risâlesinin başında, hürmet ettiği şeyhlerin kabirlerinin nerede bulduklarını zikretmiştir. Risâle'de bâb başlığı bulunmamaktadır. Müellif Risâle'de, bütün canlıların rızıklarının Allah'a ait olduğunu vurgulamış, tanınmış bazı sûfî, takva ve verâ ehli âlimlerin

⁴³ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

⁴⁴ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

öldükten sonra yâd edildikleri övgüye değer vasıflarını ve hatırlanış şekillerini misâller vererek anlatmıştır.

1.41. Abdurrahim b. Ahmed el-Kâdî, *Dakâiku'l-ahbâr fi zikri'l-ceffeti ve'n-nâr*, (Tunus: Millî Kütüphanesi, 1117), 117.

Risale, kırk sekiz bâbdan meydana gelmektedir. Bâb başlıkları şöyledir: “Seyyidü'l-Mürselîn Nebî'nin (as.) yaratılışı, Hz. Âdem'in (as.) yaratılışı, meleklerin zikri, ölümün yaratılışı, ölüm meleğinin zikri, ruhun cevabının zikri, uzuvların cevabının zikri, şeytanın zikri, nida zikri, yer ve kabrin zikri, hurûctan sonra ruhun nidasının zikri, ölüm üzere musibet hakkında, ölüme ağlama hakkında, ölüme sabır gösterme hakkında, ruhun bedenden çıkışı hakkında, Münker ve Nekir'den önce ilk gelen melek hakkında, amellerin cevabı hakkında, Kiramen kâtibîn hakkında, hurûcdan sonra ruh hakkında, sûr, ba's ve haşr hakkında, Allah'ın yaratıklarını haşretmesi hakkında, Burak hakkında, sûrun üflenmesi ve feziğ hakkında, şeylerin fenâsı hakkında, sûr, ba's ve kıyamet günü hakkında, kıyamet günü yaratıklara verilecek sıfat hakkında, cennetin yaratılması hakkında, saatin azameti hakkında, kitapların uçuşması hakkında, mizana konulması hakkında, sırat hakkında, cehennem hakkında, cehennem kapıları hakkında, cehennem hakkında, insanların ateşe sevki hakkında, zebaniler hakkında, cehennem ehlinin yedikleri içtikleri hakkında, amellere göre azabın çeşitleri hakkında, içki içenlerin azabı hakkında, cehennemden çıkış hakkında, surdan sonrası hakkında, yaratıkların neşri hakkında, yaratıkların mahşere sevki hakkında, kıyamet günü yaratıkları geçişi hakkında, cennet ve kapıların bulunması hakkında, cennet ağaçları ve huriler hakkında, cennet ehli ve nimetleri hakkında.”⁴⁵

1.42. Abdussamed b. Abdillah el-Mısırî el-Ahmedî, *el-Kevâkibu'd-dürriyye fi'n-nisbeti ve'l-kerâmâti'l-Ahmediyye*, (Tunus: Millî Kütüphanesi, 1137), 104.

Bedeviyye veya Ahmediyye tarikatının kurucusu Ahmed el-Bedevî'nin nesebi, vasiyet ve kerametleri üzerine yazılmış bir risâledir. Risâle'de geçen bâb başlıkları şöyledir: “Ahmed Bedevî'nin nesebi

⁴⁵ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

hakkında, Ahmed Bedevî'nin bazı vuku bulmuş kerametleri hakkında, Ahmed Bedevî'nin bazı vasiyetleri hakkında." Hâtimedede, Ahmed Bedevî'ye nispet edilen hadiseler ve ulemânın onun hakkında yapmış oldukları övgülere yer verilmiştir.⁴⁶

Sonuç

Tunus, İslam kültür ve medeniyetinin önemli merkezlerinden biridir. Tunus Millî Kütüphanesi'nde bulunan yazma eserler, İslam dünyası ve dünya kültürüne Tunus'un katkısını gösteren seçkin örnekleri barındırmaktadır. Makalede, Tunus'un İslam dünyasını ve dünya kültür tarihini etkileyen düşünce yapısına kaynaklık teşkil eden tasavvufî muhtevalı bazı eserlerin tanıtımına yer verilmiştir. Ömer el-Abbâs'ın *Vesîle*, Abdurrahmân b. Irâkî'nin *Vasiyyet*, Hadr el-Habeşî'nin *en-Nûreyn* ve el-Âmidî'nin *et-Teneyyuhât* adlı eserlerinde ağırlıklı olarak güzel ahlâk, sâliklere nasihatler ve manevî yolculuğun davranışlarında kişiye kazandırması beklenen olumlu değişim konularının işlendiği görülmektedir. Yine Hasan-ı Şâzelî'nin *ed-Dürer* adlı eserinde Şâzelî yolunun esasları ve zikir konusunu detaylı bir şekilde ele aldığı müşâhede edilmektedir. Kuzey Afrika coğrafyasında etkili bir tarikat olan Şâzelî tarikatının esaslarını dile getiren bu eserin bu coğrafya ve tarikatın yaygın olduğu diğer bölgeler açısından önemli olduğu açıktır. Bu anlamda dikkat çeken bir başka müellif ve eseri Tilimsânî ve *Defû'n-nekamet* adlı çalışmasıdır. Şâzelî tarikatında büyük önem verildiği gibi Tilimsânî'nin bu eserinde de salavât-ı şerife konusunun detaylı bir şekilde işlenmesi bölgede etkin olan tasavvufî akımların Hz. Peygamber'i tanıma, anlama ve modelleme noktasında takip ettikleri yöntemde aynı metodu kullandıklarını gösteren bir veri niteliğindedir. Tunus Millî Kütüphanesi'nde yer alıp çalışmada tanıtımı yapılan eserler arasında meşhur sûfî Hemedânî'nin *es-Seb'îyyât* adlı çalışması da dikkat çekicidir. Müellif bu çalışmada yedi kat gök, Cehennem'in yedi tabaksı, Kur'an'ın süslendiği yedi âyet ve insanın süslendiği yedi aza gibi yedi özelliği dolayısıyla Hakk'ın lütufta bulunduğunu söylediği yedi başlıkla eserini şekillendirmiştir. Hemedânî'nin bu şekildeki bir tasnifle okuyucunun dikkatini bu konulara çekmek istediği anlaşılmaktadır. Kütüphanede bulunup tanıtımı yapılan eserlerden Nâsirî'nin *İhtisâr*'ında müellifin

⁴⁶ İnternet üzerinden yapılan taramada bu eserin Türkiye genelindeki yazma eser kütüphanelerinde yazma nüshasına rastlanmamıştır.

sâliki çeşitli amellere teşvik ettiği, es-Senûsî'nin *Risâle*'sinde büyük ve küçük günahları konu edinip sâliki bu günahlara karşı uyardığı ve Şîrânî'nin *Letâifü's-sünen*'de kişiye lütfedilen nimetleri sıralayıp minnet konularını dile getirdiği, fütüvvet, sehâ ve kanaat gibi başlıklara eserinde yer verdiği gözlemlenmektedir. Müelliflerin bu çalışmalarıyla sâlike Hakk'a layıkıyla kul olabilmenin yol haritasını sunmayı hedefledikleri söylenebilir. Dımaşkî'nin *Meşâriku'l-eşrâk*'ında cihâd konusunu kişi ve toplum açısından ele alıp geniş değerlendirmelerde bulunması ise coğrafyada öteden beri süregelen fizikî ve manevî mücâdelenin kilometre taşlarını göstermesi bakımından önemlidir. Tanıtımı yapılan eserlerde amelî tasavvufun çeşitli konularını ele alan eserlerin yanında irfânî boyutuyla tasavvufun çeşitli konularının ele alındığı eserlerin de yer aldığını söylemek gerekmektedir. Bu çizgide kaleme alınan çalışmalar olarak Muhammed-i Bistâmî'nin *Vasiyyet*, *Kilâdetü'l-ervâh* ve es-Senîcî'nin *Nûru'l-hidâye* adlı çalışmaları örnek olarak verilebilir. Bu eserlerde müellifler aşk, vecd, tarikat sırları, kerâmet ve çeşitli hakikatleri ifade imkânı bulmuşlardır. Necmeddîn-i Kübrâ ve el-Bekrî'nin *Risâle*'lerinde de hemen hemen aynı konuların işlendiğini hatırlatmak yerinde olacaktır. Eserler içerisinde Hz. Peygamber'in sâlik açısından değeri ve konumunu dile getiren çalışmalar da dikkat çekicidir. Bu meyânda Medâbiğî'nin *Mevlîd*'ini ve özellikle çalışmasını Hz. Peygamber'in yaradılışının keyfiyetine tahsis eden Zikrî'nin *el-İmâmü'l-i'lâm* adlı eserini hatırlamak yerinde olacaktır.

Netice olarak ifade etmek gerekirse Tunus Millî Kütüphânesi'ndeki bazı yazma tasavvufî eserlerin konu edinildiği makaledeki yazma eserlerde, adâlet, şeyh-mürîd ilişkisi, dünya âhîret dengesi, ibâdet hassâsiyeti, halvet, duâ, zikir, evlilik, marifet, muhabbet, şevk, semâ, sohbet, uhuvvet, sefer, isbât-ı kerâmet-ı evliyâ, gaybet-huzur, sekr-sehv, aşk, seyr ü sülûk, açlık, ahlâk, nefis mücadelesi, Zât, isim ve sıfatları, yaratılış teorisi ve vahdet-i vücûda dair birçok konunun ele alındığı, bu yazma tasavvufî eserlerin birçoğunun Türkiye yazma eser kütüphanelerinde bulunmaması dolayısıyla bu sahâda araştırma ve inceleme yapacak kimseler için bu makalenin faydalı olacağı kanaatine ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Ahmedî, Abdussamed b. Abdillâh el-Mısırî. *el-Kevâkibu'd-dürriyye fi'n-nisbeti ve'l-kerâmâti'l-Ahmediyye*. Tunus: Millî Kütüphane, 1137, 104.
- Aydın, Mehmet Zekî. "Sosyo-Kültürel Hayat ve Eğitim Açısından Bugünkü Tunus". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, (Sivas 1996), 143-148.
- Bekrî, Nasr el-Huseynî. *Risâletun fi'l-halveti*. Tunus: Millî Kütüphane, 17906, 8-13.
- Bistâmî, Abdurrahman b. Muhammed. *Nazmu's-sülûk fi musâmerâti'l-mülûk*. Tunus: Millî Kütüphane, 18075, 12-14.
- Bistâmî, Abdurrahman b. Muhammed. *Kılâdetü'l-ervâh ve sa'âdetü'l-efrâh*. Tunus: Millî Kütüphane, 18075, 16-18.
- Bistâmî, Abdurrahman b. Muhammed. *Vasiyyetu'l-müntezî ğarbe'l-vatan li-kulli har'eti bi'l-mushaf ve'l-kefen*. Tunus: Millî Kütüphane, 18075, 20-23.
- Bistâmî, Abdurrahman b. Muhammed. *el-İstihâre*. Tunus: Millî Kütüphane, 18075, 7-10.
- Dımaşkı, Ahmed b. İbrahim b. en-Nahhâs. *Meşâri'ul-eşvâk ila meşâri'ul-uşşâk*. Tunus: Millî Kütüphane, 18585.
- Dımaşkı, Muhammed b. Ebi Bekr b. Nâsıreddîn. *Berdu'l-ekbâd an fakri'evlâd*. Tunus: Millî Kütüphane, 18634, 18.
- Ebtahî, Hasan. *Risâletun fi hukmi şevbi'd-duhân fi meclisi'l-Kur'ân*. Tunus: Millî Kütüphane, 18002, 17.
- Ebu'l-Hafs, Ömer b. Reslân el-Belkinî. *Fetâvâ fi cevâzi's-senâi ve hüsniz-zanni*. Tunus: Millî Kütüphane, 18326.
- Ezherî, Abdurrahman b. Ahmed. *Vasiyyetu'l-müntezî ğarbe'l-vatan li-kulli har'eti bi'l-mushaf ve'l-kefen*. Tunus: Millî Kütüphane, 18505, 8.
- Habeşî, Cemâleddin Muhammed b. Hadr. *en-Nüreyn fi islâhi'd-dâreyn li'l-Habeşî*. Tunus: Millî Kütüphane, 17916, 12.
- Halebî, Mahmud b. Süleyman. *Menâzilu'l-ahbâb ve menâzilu'l-elbâb*, Tunus: Millî Kütüphane, 4027, 127.
- Halvetî, Muhammed b. Ahmed el-Bekrî. *İrşâdu's-sâlik ile's-seyri'l-mâlik. el-Vasiyyetu'l-halebiyyetu li's-sâlikîn tarikâtü's-sâdati's-sufiyye*. Tunus: Millî Kütüphane, 217, 29.
- Hemedânî, Muhammed b. Abdurrahman Aynu'l-Kudât. *es-Seb'iyyât fi mevâizi'l-berriyyât*. Tunus: Millî Kütüphane, 18373, 94-101.
- Hizmetli, Sabri. "Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus ve Cezayir'in Eğitim ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32, 1-21. Ankara 1992.
- İrâkî, Muhammed b. Ali. *Risâletü'l-kavâidi's-şer'iyye li-tullâbi't-tarikati'l-Muhammediyye*. Tunus: Millî Kütüphane, 18437, 18-31.

- Irâkî, Muhammed b. Abdurrahman. *Vasiyyetü'l-müntezî garbe'l-vatan li-küllî Har'eti bi'l-Mushaf ve'l-kefen*. Tunus: Millî Kütüphane, 18437?, 31-41.
- Irâkî, Muhammed b. Abdurrahman. *Te'dibu'l-akvâl ve tehzibu'l-a'mâl ve terkibu'n-niyyât ala ekmeli'l-ahvâl*. Tunus: Millî Kütüphane, 18437, 18.
- Kâdî, Abdurrahim b. Ahmed. *Dakâiku'l-ahbâr fi zikri'l-ceffeti ve'n-nâr*. Tunus: Millî Kütüphane, 1117, 117.
- Kübrâ, Ahmed b. Ömer el-Hayûkî Necmeddin. *Risâletun fi't-tarik illallah*. Tunus: Millî Kütüphane, 18437, 101-103.
- Mahdisî, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme. *Risâletun fi zemmi'l-vesvâs ve ehlihi ve beyâni aybih*. Tunus: Millî Kütüphane, 18408, 9.
- Maksudoğlu, Mehmet. "Tunus'un Osmanlı Devletinden Ayrılması". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, 137-170. İstanbul 1986.
- Medâbigî, Hasan b. Ali eş-Şâfiî ez-Zührî. *İhtisâran behcetü's-sâmi'in ve'l-munâzirîn bi-mevlidi Seyyidi'l-evvelin ve'l-âhirîn el-Medâbigî*. Tunus: Millî Kütüphane, 17907, 11.
- el-Mseddi, Abdüsselâm. "Tunus'ta Eğitim Sistemi". çev. Muharrem Hilmi Özev. *İslâm Ülkelerinde Eğitim Kongresi "Eğitimde İşbirliği ve Kalkınma"*, ed. M. Hilmi Özev. İstanbul: Tasam Yayınları, İstanbul 2009, 71-79.
- Nâsirî, Muhammed b. Ebi Bekr ed-Didî. *Mahzu'n-nasihati li-zevi'l-ukûli's-sahiha*. Tunus: Millî Kütüphane, 18325, 93-105.
- Nâsirî, Muhammed b. Ebi Bekr b. ed-Deyrî. *İhtisâru'l-hisâli'l-mukeffira li'z-zunûbi'l-mukaddime ve'l-mu'ahhara li-Ahmed b. Hacer*. Tunus: Millî Kütüphane, 8325.
- Risâletun fi âdâbi'l-mutasavvife (Yenkulu an culli'l-mutasavvife)*. Tunus: Millî Kütüphane, 69.
- Risâletun fi't-tasavvuf*. Tunus: Millî Kütüphane, 18075, 27-60.
- Risâletun fi't-tasavvuf*. Tunus: Millî Kütüphane, 18437, 133-137.
- Risâletun fi't-tasavvuf*. Tunus: Millî Kütüphane, 18437, 133-106.
- Risâletun fi't-tasavvuf*. Tunus: Millî Kütüphane, 18437, 42-47.
- Sânî, Ali b. Ahmed el-Âmidî eş-Şehîd. *et-Teneyyuhâtu'l-illiyye ala vazâifi's-salâti'l-kalbiyye*. Tunus: Millî Kütüphane, 18335, 8.
- Senicî, Ali Nureddin. *Nûru'l-hidâyeti fi kerâmâti ehli'l-velâyeti*. Tunus: Millî Kütüphane, 17930, 29.
- Senüsî, Ali Nureddin. *Risâletun fi beyâni'l-kebâ'ir ve's-sağâir mine'z-zunûb*. Tunus: Millî Kütüphane, 17930, 29-38.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Netîcetun fi'l-mehceri bi'z-zikri*. Tunus: Millî Kütüphane, 18505, 28.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-Budûru's-sâfire ahvâlu'l-uhurâ*, Tunus: Millî Kütüphane, 2842, 158.

- Şârânî, Abdulvehhâb b. Ahmed. *Letâifu's-sünen ve'l-ahlâk fi beyâni vucûbi't-tehaddüs bi-ni'metillahi ala'l-ıtlâk*. Tunus: Millî Kütüphane, 18583, 369.
- Şâzelî, el-Hasan. *ed-Durretu'l-mudîetu fi şerhi ahzabi'l-uca*. Tunus: Millî Kütüphane, 18075, 24-27.
- Şâzelî, Muhammed b. Ömer el-Abbâsî. *Vesîletü husûli fi mekârimi'l-ahlâk ve'l-mehâsin*. Tunus: Millî Kütüphane, 18311, 37.
- Şeker, Mehmet. Mercan, İsmail Hakkı. "Tunus Millî Kütüphanesindeki Türkçe El Yazmaları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2. 105-122. İzmir 1985.
- Şîşî, Ahmed Abdullatîf. *el-Ukûdu'l-cevâhiriyye bi'l-cuyûdi'l-meşrikiyye*. Tunus: Millî Kütüphane, 2878, 59.
- Tilimsânî, Ahmed b. Yahya b. Ebî Rade. *Defu'n-nakameti fi's-salâti ala nebiyyi'r-rahmeti*. Tunus: Millî Kütüphane, 18574, 115.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. Konya: Yediveren Yayınları, 2001.
- Ünsü'l-munkati'in ve riyâdu's-sâlihîn ila ibâdeti Rabbi'l-âlemîn. Tunus: Millî Kütüphane, 18469.
- Zeynüddîn, Muhammed b. Muhammed el-Havâfî. *Risâletun fi'nşiyâbi'ş-Şeyh Celâleddin el-Kâifî*. Tunus: Millî Kütüphane, 18511, 183-186.
- Zikrî, Muhammed b. er-Rahman. *el-İlmâmu'l-i'lâm bi-nefesetin min buhûri ilmi mâ tezammanethu salâtu'l-Kutbi Abdisselâm*. Tunus: Millî Kütüphane, 2956, 190.

Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

ISSN: 1302-3543

Ekim/October 2022, 25 (50): 107-132

**Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'sinde Sabır ve
Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişki**

The Relationship between Patience and Psychological Well-being
in Yunus Emre's Risaletu'n-Nushiyye

Cemile Sağır

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf
Anabilim Dalı,
aygulcsagir@gmail.com | ORCID: 0000-0001-9637-6368

Makale Bilgisi/Article Information**Makale Türü/Article Types:** Araştırma/Research Article**Geliş Tarihi/Received:** 01 Mayıs/May 2022**Kabul Tarihi/Accepted:** 23 Ağustos/August 2022**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October**Cilt/Volume:** 25**Sayı/Issue:** 50**Sayfa/Pages:** 107-132

Atıf/Cite as: Sağır, Cemile. "Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'sinde Sabır ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişki [The Relationship between Patience and Psychological Well-being in Yunus Emre's Risaletu'n-Nushiyye]". Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi-Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal 25/50 (Ekim 2022): 107-132.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Cemile Sağır).

Öz

Bu araştırmada, Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye* isimli eserinde sabır kavramının psikolojik iyi oluş ile ilişkisi ele alınmıştır. Sabır, psikolojide ve tasavvufta kendisine yer bulan temel kavramlardandır. Tasavvufta iradenin güçlenmesinde önemli erdemlerden biri kabul edilen sabır, Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye*'sinde önemle üzerinde durduğu olgulardandır. Psikolojide sabır, kişinin sıkıntılar karşısında sakin kalabilmesidir. Eserde sabır mefhumu, öfkeye ve sıkıntılara karşı bir çözüm önerisi şeklinde kullanılmış ve ahlâki açıdan değerlendirilmiştir. Bu çalışmada amaç, eserde sabır kavramının psikolojik iyi oluş üzerindeki olumlu etkisinin tespit edilmesidir. Araştırmanın konusunu, Yunus Emre'nin eserindeki ahlâki olgulardan sabır ve onun psikolojik iyi oluşla örtüşmesi teşkil etmektedir. Yunus Emre'nin risalesindeki sabır olgusu tek başına bir çalışmada ele alınmamıştır. Ayrıca araştırma, sabretmenin insanın psikolojik iyi oluşu yönünden değerlendirilmesi ve seyr u sülûk açısından gerekliliğini göstermesi açısından önemlidir. Bu bağlamda çalışma, Yunus Emre'de sabretme olgusunun günümüz psikoloji çalışmalarına kaynaklık ve rehberlik edebileceğine yönelik incelemeler içermektedir. Bu amaçla doküman analizi yöntemiyle tasavvuftaki sabır mefhumu, psikolojik iyi oluşla ilişkisi göz önünde bulundurularak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Risâletü'n-Nushiyye, Sabır, Psikolojik İyi Oluş, Tasavvuf.

The Relationship between Patience and Psychological Well-being in Yunus Emre's *Risaletu'n-Nushiyye*

Abstract

This study analyzes the relationship between the concept of patience and the basic dimensions of psychological well-being in Yunus Emre's *Risaletu'n Nushiyye*. Patience is one of the fundamental concepts in sufism and psychology. Patience, which is acknowledged as one of the significant virtues in empowering the will in Sufism, is one of the concepts that Yunus Emre emphasizes in *Risaletu'n-Nushiyye*. In psychology, it is the ability to remain calm in the face of hardship. In the paper, it is presented as the moral evaluation and proposed solution against anger and hardships. The aim of this study is to determine the positive effect of patience on man's psychological well-being through *Risaletu'n Nushiyye*. The subject of the paper is patience, and its relationship with psychological well-being in Yunus Emre's work. The phenomenon of patience in Yunus Emre's treatise has not been handled in a single study. Additionally, the research is important in terms of evaluating patience regarding human psychological well-being and showing its requirement concerning *sayr suluq*. Within this framework, the study contains assessment of patience which can be used as a source and guide for today's psychological studies by using document analysis method.

Keywords: Yunus Emre, *Risaletu'n-Nushiyye*, Patience (sabr), Psychological Well-Being, Sufism.

العلاقة بين الصبر والرفاهية النفسية في كتاب "رسالة نُصحية" ليونس أمره

الملخص

في هذه المقالة سيتم مناقشة العلاقة بين مفهوم الصبر والرفاهية النفسية في عمل يونس أمره المسمى "رسالة نُصحية". الصبر من المفاهيم الأساسية في علم النفس والتصوف. الصبر، الذي يُقبل على أنه أحد الفضائل المهمة في تقوية الإرادة في الصوفية، هو أحد المفاهيم التي أكدها يونس أمره في "رسالة نُصحية". والصبر في علم النفس هو القدرة على الهدوء في مواجهة الشدائد. في هذه المقالة تم استخدام مفهوم الصبر كمقترح حلٍّ ضد الغضب والمناعب وتم تقييمه أخلاقياً. والهدف من هذه الدراسة هو تحديد الأثر الإيجابي لمفهوم الصبر على الرفاه النفسي في "رسالة نُصحية". وموضوع البحث: هو أن الصبر من الحقائق الأخلاقية في عمل يونس أمره وتداخله مع الرفاه النفسي. ولم يتم التطرق إلى ظاهرة الصبر في أطروحة يونس أمره في دراسة خاصة. وبالإضافة إلى ذلك، يعتبر البحث مهماً من حيث تقييم الصبر من حيث الرفاهية النفسية للناس وإظهار ضرورته من حيث سير السلوك. وفي هذا السياق تشتمل الدراسة على فحوصات تشير إلى أن ظاهرة الصبر لدى يونس أمره يمكن أن تكون مصدراً ودليلاً لدراسات علم النفس الحالية. ولهذا الغرض تم تقييم ظاهرة الصبر عند الصوفية من خلال مراعاة علاقتها بالصحة النفسية باستخدام أسلوب التحليل والتفسير.

الكلمات المفتاحية: يونس أمره، الرفاهية النفسية، الصبر، رسالة نُصحية، تصوف.

Giriş

Tasavvufta nefis terbiyesinde, mâneviyat yolunun mihenk taşlarından olan ve âyet ve hadislerde de tavsiye edilen sabır, sûfilerin ahlâki olgunluğa erişmesinde ve iradesinin kuvvetlenmesinde önemli görülen niteliklerdendir.¹ Taşdığı bu önemden ötürü tasavvuf eserlerinde kendisine yer bulan ve faziletlerinden, özelliklerinden ve çeşitlerinden bahsedilen sabır, sıkıntılarla mücadelede başarıya açılan kapının anahtarı kabul edilir. Diğer taraftan seyr u sülûk da yani sûfinin manevî yolculuğunda nefsin arındırılarak dönüşümünü gerçekleştirmek için önemli kabul edilen vasıflardandır. Tasavvufun önemli şahsiyetlerinden Yunus Emre'nin ahlâka dair nasihatler verdiği *Risâletü'n-Nushiyye* adlı eserinde de sabır, nefisle mücadelede öne çıkan kavramlardandır.

Siyasi ve sosyal bir kaos ortamının hüküm sürdüğü on üçüncü yüzyıl Anadolu'sunda Yunus Emre, eserleri yoluyla verdiği ahlâki öğütlerle hem bireyin kendisinde hem de toplumda huzuru yaşatmak için mücadele etmiştir.² Ekonomik ve sosyal yaşamda yaşanan çalkantılar, ağır vergiler, Moğol akınlarıyla meydana gelen düzensizlik ve siyasal birliğin sağlanamaması ülkede huzursuzluğa sebebiyet vermişti. Bu sırada Anadolu'da sûfiler, hayır ve şerri, her işte bir hikmetin bulunduğunu ve O'nun iradesiyle gerçekleştiğini halka anlatarak teselli ediyorlardı.³ Yunus Emre'nin de halkı teselli etmek için yazdığı *Divân ve Risâletü'n-Nushiyye*, onun günümüze kadar ulaşan iki eseridir. Araştırmanın odak noktası, eserde seyr u sülûk sırasında nefsiyle mücadele eden bireye, sabır kavramının kazandırdıklarıdır.

Yunus Emre, eserde ahlâki nasihat ve kavramları ele almış, doğru ve yanlış göstermeye çalışmıştır. Devam eden savaşlar, iktidar kavgaları, yoksulluk nedeniyle toplumda huzur ve güven kalmamıştır. Yaşanan bu ahlâki çözülme sürecinde o halka bazı değerleri aşılama çalışmıştır. Zalimlerden korkmadan zulme karşı çıkılmasını, kaçmak yerine mücadele edilmesini belirtmiştir. Geçici bu dünyada sınavdan geçen insan, zalimlik

¹ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2018), 182.

² Faruk Yılmaz, *Yunus Emre (Hayatı-Düşüncesi-Etkisi)* (Marifet Yayınları, 1992), 20.

³ Yılmaz, *Yunus Emre (Hayatı-Düşüncesi-Etkisi)*, 43-45.

yerine iyiliği tercih etmelidir. Gerçek Müslüman başkalarına da iyilik eden ve severdir. Ona göre, güzel ahlâk birbirini sevip saymakla mümkündür.⁴

Kadim gelenekte nefis, sûfinin kendini bilme yolunda, en büyük düşmanı kabul edilir ve onunla mücadele büyük cihad şeklinde tanımlanır. Onunla girilen bu mücadelede amaç, bireyin kemâlât sürecinin hayatına tatbikidir. Mesnevi türünde yazılmış didaktik eser *Risâletü'n-Nushiyye*'ye göre nefis; cimrilik, kin, nefret, aç gözlülük, öfke, kıskançlık, kibir gibi duygulardan beslenir. İstenmeyen bu sıfatlarla mücadele edebilmenin yolu ise sabır, tevazu, cömertlik, doğruluk, kanaat gibi yukarıda bahsi geçen kötü huyların zıddı iyi huylardan geçer. İnsana dair huyların alegorik bir dille anlatıldığı risalede, nefsin kötü huylarıyla mücadele edip kurtulmanın yolları gösterilir.⁵ Nefis ile yapılan bu mücadele, Yunus Emre'nin deyişiyle "ateşten bir denizi" geçmek kadar tehlikeli ve zordur. Bu uzun ve meşakkatli kemâlât yolculuğunda yolcu sabretmelidir.⁶ Sabrın önemi anlatılırken, onunla musibetler arasındaki ilişkiye, zorluklar karşısında pozitif bir tutum kazandırmasına dikkat çekilir. Eserde sabır, sıkıntıları alt etmede gereken ahlâki bir özelliktir. Ayrıca zor ve tehlikeli dönüşüm sürecinde, nefsi istenmeyen sıfatlarından arındırmada gerekli bir niteliktir. Günümüzde tasavvufî ahlâk değerlerinin, karakter gelişimi ile insanın psikolojik iyi oluşuna olumlu katkısı ve iyileştirici yönü üzerinde yapılan çalışmalarda, sabır da ele alınan ahlâki tutumlardandır.

Yunus Emre'nin üzerine yapılan çalışmaların büyük bir kısmı eserlerinde yer alan ahlâk anlayışıyla ilgilidir. Yapılan literatür taraması sonucunda, *Risâletü'n-Nushiyye*'de dünya algısı,⁷ açgözlülük⁸ ve insan ve ahlâk görüşü⁹ üzerine çalışmalar bulunduğu ancak sabır olgusu üzerine yapılmış müstakil ve disiplinler arası bir çalışmanın henüz ortaya konulmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca günümüz insanının manevî

⁴ Yılmaz, *Yunus Emre (Hayatı-Düşüncesi-Etkisi)*, 142-153.

⁵ Yılmaz, *Yunus Emre (Hayatı-Düşüncesi-Etkisi)*, 85.

⁶ Ahmet Doğan, "Yunus Emre Divanı'nda İdeal İnsan", *Journal of Turkish Studies* 8 (Ocak 2013), 835-836.

⁷ Hasan Ekici, "Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye Adlı Eserinde Dünya Algısı", *V. Uluslararası Aksaray Sempozyumu*, (Aksaray: Aksaray Üniversitesi, 2020), 66.

⁸ Mehmet Sade - Semra Erdem, "Sinop Üniversitesi Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu", *Yunus Emre ve Risâletü'n-Nushiyye Işığında Gençlik ve Ahlak*, (Sinop: Sinop Üniversitesi, 2016), 774.

⁹ Mehmet Kaplan, "Yunus Emre'nin İnsan ve Ahlak Görüşü (Risalat al Nushiyya'nın Tahlili)", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 21 (04 Temmuz 2012), 65-82.

sıkıntılara dair değerli öğütler içermesi nedeniyle konu araştırılmaya değer bulunmuştur. Çalışmada sabrın, insanın psikolojik iyi oluşu yönünden araştırılması ve değerlendirilmesi, bu kavramın ve bununla birlikte eserde yer verilen diğer ahlâkî değerlerin psikolojide kullanılabilirliğini ortaya konması yönünden önemlidir.

Çalışmanın amacı, Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye* adlı eserinden hareketle sabır kavramının tasavvufta ele alınış biçimini ve insanın psikolojik iyi oluşuna katkısını incelemektir. Böylece Yunus Emre üzerinden tasavvufta sabır kavramı ve bunun insanın psikolojik iyi oluşu üzerindeki olumlu etkisi ortaya konulacak ve yapılacak yeni çalışmalara katkı sağlanabilecektir. Bu çalışmada sabır, eserdeki gibi musibetlere sabretmek çerçevesinde ele alınmış, onun işlevi ve psikolojik iyi oluşla ilişkisi incelenmiştir. Bunun için öncelikle Kur'an ve hadislerde ardından ise tasavvufta ve *Risâletü'n-Nushiyye*'de sabır kavramına yer verilmiştir. Devamında ise günümüz insanının psikolojik iyi oluşunda sabrın yeri ve önemi üzerinde durulmuştur. Son olarak sabretmenin bireyin psikolojik iyi oluşu üzerindeki etkisi değerlendirilmiştir. Daha ziyade bu kavramın mahiyetinin disiplinler arası bir bakış açısıyla ortaya konulmaya çalışıldığı araştırmanın alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Sabır ve Psikolojik İyi Oluş

Konusu insan olan ve dinin bätini yönüyle ilgilenen tasavvuf kemâliyattır, uygulanan birtakım yöntemlerle bireyin mânevî tekâmülü söz konusudur. Kişinin bu olgunlaşma ve etkinlik sürecinde nefsin kötü sıfatlardan temizlenmesi hedeflenir. Allah'a vuslatın amaçlandığı bu eğitimde nefis; zikir, uzlet, sohbet gibi uygulamalarla mânevî kirlerinden arındırılır.¹⁰ Sabır da sūfilerin ahlâkî gelişiminde ve iradesinin kuvvetlenmesinde yer verilen önemli olgulardandır.

Arapça "sa-be-ra" kökünden türeyen sabır kavramı, bir musibet karşısında şikâyet etmemek, sükûnet, huzur, tahammül, kendine hâkim olmak,¹¹ hem nimet hem de mihnet anında sükûnetini korumak, sıkıntısını Allah'tan başkasına şikâyet etmemek, engellemek, hapsetmek¹²

¹⁰ Ahmet Cahid Haksever, *Tasavvufu Anlama Kılavuzu*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 34-44.

¹¹ Ragıb el-İsfahani, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 3. Baskı (İstanbul, 2012), 576.

¹² Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, (Haz. Rizeli Hasan Hilmi Efendi), (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305), II, 458-459.

anlamlarında kullanılır. Ayrıca bu kavram, benliği acelecilikten, organları çirkin davranışlardan, dili şikâyetten koruma, ihsan ve sıkıntıda her iki durumda sessiz kalabilme, Allah'tan başkasına şikâyetle bulunmama şeklinde de tanımlanır.¹³ Türkçede haksızlık, acı, yoksulluk gibi üzüntü veren bir durumda bunun geçmesini bekleme erdemi, dayanç ya da olacak veya gelecek bir şeyi telaş göstermeden beklemek manasına gelir.¹⁴

Kur'ân-ı Kerim'de sabır, övülüp tavsiye edilen bir erdem ve felaket anında gösterilmesi beklenen bir tutum şeklinde karşımıza çıkar. Âyetlerde karşı koyma, direnme, ibadetlere sebat etme, yılmama, inanç mücadelesi sırasında zulüm ve haksızlığa göğüs germe, ye'se kapılmama, dayanma ve güç durumlarda Allah rızası adına kendini kaybetmeme anlamlarında yer alır.¹⁵ Sabır, üzücü bir olay karşısında hiç üzülmemek ya da etkilenmemek değil, Allah'a isyana varan sızlanma ve dövünmelerden uzak durmaktır.¹⁶ Dolayısıyla sabretmek acı çekmemek anlamında değil, üzüntü anında Allah'a isyan etmemek anlamında kullanılır. Musibetlere dayanma ile dinin emir ve yasaklarına uymada tavsiye edilen sabretmenin Allah'ın yardımı ile gerçekleşeceğinin altı çizilerek sabredenler övülür¹⁷ ve müjdelenir.¹⁸

¹³ Mustafa Çağrı, "Sabır", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 35 (İstanbul, 2008), 337.

¹⁴ Türk Dil Kurumu Sözlükleri, "Sabır Nedir?". Erişim: 06.01.2022. <https://sozluk.gov.tr/>.

¹⁵ Altun, "Yunus Emre Divanı'nda Sabır ve Ahlâk", 1678; Berat Sarıkaya- Zeynep Şeren, "İnsan Sorumluluğu ve Fiillerine Etkisi Bağlamında Sabır ve Tevekkül Kavramları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (15 Temmuz 2017), 68.

¹⁶ *Andolsun, sizi korku, açlık, mallar (ınız)dan canlar (ınız)dan ve ürünler (iniz)den eksiltmek gibi şeylerle deneriz; sabredenleri müjdele: Ki onlara bir belâ eriştiği zaman: 'Biz Allah içiniz ve biz O'na döneceğiz' derler.* (Bakara 2/155-156.)

¹⁷ Bakara, 2/153; Hüd, 11/115

¹⁸ "Cezalandırmak isterseniz size yapıldığı kadarıyla cezalandırın, fakat sabır göstererseniz bilin ki sabırlı davrananlar için bu muhakkak daha hayırlıdır," Nahl, 16/126; "Sizi mutlaka imtihana tabi tutacağız, tâ ki içinizden cihada çıkanları (dini ve dünyası için çalışanları) ve (zorluklara) sabredenleri bilelim ve (yaptıklarınızla ilgili) haberlerinizi (imanınızı) deneyelim," Muhammed, 47/31; "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınıyacağız. Sabredenleri müjdele!" Bakara, 2/155; "İşte bunlar, zorluklara katlanmalarının karşılığı olarak cennet konağıyla ödüllendirilecek, orada sağlık ve esenlik dilekleriyle karşılanacaklar," Furkân, 25/75; "Ey iman edenler! Sabır ve namazla yardım dileyin. Şüphesiz Allah sabredenlerin yanındadır," Bakara, 2/153; "Ancak sabredip, dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar böyle değildir. İşte onlar için bir bağış ve büyük bir mükâfat vardır," Hüd,11/11.

Hadislerde de sabretmenin önemine işaret edilir.¹⁹ Hz. Peygamber'in hayatında sabra dair örnekler bulunur, hadislerde sabredenler övülür.²⁰ Ayrıca felaketler ve sıkıntılar karşısında sabır tavsiye edilir,²¹ başa gelen musibetlere sabredilmesi gerektiğinin altı çizilir.²² Kur'an ve hadislerden de anlaşılacağı üzere peygamberler de sıkıntıyla imtihan edilmiş, ancak bu sorunlar sabırla aşılabilen bir sınav kabul edilmiştir. Onlar bu süreçte isyan etmeyip üzüntülerini Allah'a bildirmiş ve O'na sığınmışlardır.

Tasavvufta sabır, kemâlât sürecinde aşılması gereken makamlardan biridir. Sıkıntı ve belalara sızlanmamak, nefse haz veren şeylerden uzak durmak şeklinde tanımlanan bu makama erişenler, musibetlerden şikâyet etmez, sıkıntılar karşısında güçlü bir duruş sergilerler, Allah'a teslimiyetin verdiği güçle bunalıma düşmezler.²³ Sabır, nefis terbiyesinin gerçekleştiği mânevîyat yolunun mihenk taşlarından biridir ve sûfiler tarafından ahlâki olgunluğa erişmede ve iradenin kuvvetlenmesinde önemli kabul edilen bir makamdır.²⁴

Tasavvufî metinlerde erken dönemden itibaren sûfî ahlâk davranışına dair oluşturulmaya çalışılan çerçeve etrafında sabır kavramına da yer verilmiştir. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ve Kelâbâzî

¹⁹ Buhârî, Cihâd, 112; Müslim, Cihâd, 20.

²⁰ " ... Kim sabrederse, Allah ona dayanma gücü verir. Kimseye sabırdan daha hayırlı ve daha geniş bir ikram verilmemiştir." (M2424 Müslim, Zekât, 124); Ebû Yahyâ Suheyb b. Sinân'dan (ra) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Müminin durumu ne hoştur! Her hâli kendisi için hayırlıdır. Bu durum yalnız mümine mahsustur. Başına sevinecek bir hâl geldiğinde şükreder; bu onun için hayır olur. Başına sıkıntı gelecek olursa ona da sabreder; bu da onun için hayır olur." (M7500 Müslim, Zühd, 64)

²¹ Hz. Âişe'den (ra) rivayet edilmiştir; Hz. Peygamber'e veba hastalığı sorulmuş, Hz. Peygamber de ona şöyle cevap vermiştir: " Veba, Allah Teâlâ'nın dilediği topluluğa gönderdiği bir çeşit azaptı. Allah, onu Müminler için rahmet kıldı. Veba hastalığına yakalanan, sabredip ecrini umarak ve başına Allah'ın yazdığından başka hiçbir şey gelmeyeceğini bilerek memleketinde kalan kimse, şehit sevabına nail olur. " (B5734 Buhârî, Tıb, 31)

²² "Hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve daha geniş bir nimet verilmedi," (Buhari, Zekât 50, Müslim, Zekât, 124).

²³ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 165-166.

²⁴ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2018), s. 182.

(ö. 380/990) sabır, dünya nimetlerinden uzak durmak,²⁵ Allah'ın kazasına rıza göstermek ve tevekkül etmektir der ve onunla günahların temizlendiğini ifade ederler.²⁶ Sabretmek, sıkıntılar karşısında bir çözüm önerisi ve günahlardan arınmada vesile kabul edilir. Bununla kişinin zorluklar karşısında metanetli olmasına ve iradesinin güçlenmesine çalışılır. Ayrıca sıkıntıya sabretmenin, sorunlar için ihtiyaç duyulan çözüm kapısını açtığına işaret edilirken²⁷ bunun zorluğu üzerinde de durulur. Görüldüğü üzere sabır, erken dönemde dünya malı eksikliği karşısında gösterilen tutum şeklinde ve zühd kavramı çerçevesinde değerlendirilirken sonraki dönemlerde musibetler karşısında sakin kalabilmek, şikâyet etmemek, metanet göstermek ve yardımı Allah'tan istemek anlamında kullanılmıştır. Sabır, başa gelene katlanmak veya ses çıkarmadan beklemek şeklinde düşünülmemelidir. Bu sabır değil tahammüldür.

Sabır, psikolojide de incelenen kavramlardandır. Psikoloji biliminde sabır, bir öz kontrol yöntemi ve sıkıntılar karşısında sakin kalabilme erdemidir. Bazı araştırmacılar, sabrı sıkıntılara iyimser yaklaşmak, sorunların çözümü sırasında metanet göstermek, çözüm için çaba sarf etmek ve şikâyet etmemek bağlamında Kur'an perspektifinden ele almışlardır. Dayanıklılık, umut, huzur²⁸ ve iyi oluş, bu çalışmalarda sabır kavramıyla birlikte değerlendirilen olgulardandır.

Psikolojide sabır, bireyin kazanması gereken pozitif bir karakter güç ve şikâyet etmeden zorluklara karşı direnmeyi ve onunla mücadele etmeyi gerektiren bir süreçtir. Hiçbir şey yapmadan beklenen pasif bir teslimiyet ve tahammül etmek değildir.²⁹ O, inançla beslenen ve bir amaç etrafında şekillenen çeşitli etkinliklerin doğru zamanda ve uygun şartlarda aşama

²⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulub fi Muâmelâti'lMahbub*, (tah. Said Nesib Mekarem), I (Beyrut: Daru'l-Hayr, 1995), 298; Ebu Bekir Muhammed Kelâbâzî, *et-Taarruf*, (Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyyeti, 1993), 96.

²⁶ Vahit Göktaş, "Kelabazi ve Tasavvufi Görüşleri", *EKEV Akademi Dergisi* 36 (Yaz 2008), 96. Ebû Tâlib el-Mekkî sabrı ikinci makam olarak zikrederken, Serrâc beşinci sırada zikretmektedir. Bkz. Serrac, *el-Lüma'*, (Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 46; Mekki, *Kutu'l-Kulub*, 298.

²⁷ Abdulkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, (Beyrut: Daru'l-Hayr, 2003), 308.

²⁸ Ahmad Rusdi, "Patience in Islamic Psychology and Its Measurement", *Patience in Islamic Psychology and Its Measurement* (The 3rd Inter-Islamic University Conference on Psychology, Bandung, 2016), 1.

²⁹ Mebrure Doğan, "Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi", *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (2017), 137.

aşama gerçekleştirilmesidir. Tasavvufta ise sabır, bireyin gelişimine katkısı nedeniyle her maneviyat yolcusunun sahip olması gereken bir makam kabul edilir.

Sabır, pozitif psikolojide bireyin psikolojik iyi oluşuna olumlu etkisi bulunan özelliklerindedir. Bir karakter gücü haline getirilebilmesi için temellendirilip davranışa dönüştürülmesi gereklidir. Böylece kişinin manevî ve bireysel gelişimi desteklenecektir. Son yıllarda tasavvufta insanın ahlâki gelişimine dair kavramların insan psikolojisine olumlu katkısı görülmekte³⁰ ve tasavvufta bireyin manevî dönüşümü için kullanılan yöntemler incelenmektedir. Bu yöntemlerden biri olan sabrın insanın psikolojik sağlığı ve iyi oluşu üzerindeki pozitif etkisi üzerine araştırmalar yapılmaktadır.

Psikoloji alanında sürdürülen çalışmalarda, sabretmenin insan sağlığı ve onun psikolojik iyi oluşundaki pozitif etkisi ele alınmaktadır. Uzmanlar, kişiye üzüntü veren durumlar sabırla karşılandığında, yaşanan hayal kırıklığının yerini sükunetin alacağını ve daha mutlu olunacağını ifade etmektedir. Yapılan araştırmalarda sabır, genellikle sıkıntı veren durumlar karşısında gösterilen tepki ve yaşayarak öğrenilen bir beceri şeklinde değerlendirilmektedir.³¹ Bu bağlamda, musibet ve sıkıntılar karşısında sabretmenin huzur getireceğinin ifade edildiği *Risâletü'n-Nushiyye*'de psikolojik iyi oluş çerçevesinde değerlendirilebilir. Burada da sabır davranış haline dönüştürülebilen bir tutumdur ve onunla öfke kontrolünü sağlayan birey, başkalarıyla iyi ilişkiler kurabilmekte ve huzuru elde edebilmektedir. Zorluklar karşısında başına gelenleri şikâyet etmeden karşılayan kişi, sıkıntıların sonunda biteceğini bildiğinden ve olumsuz düşüncelerden uzak durduğundan iyimser, umutlu ve huzurludur.

2. Risâletü'n-Nushiyye'de Sabır ve Psikolojik İyi Oluş

Nasihatnâmeler (pend-nâme) daha ziyade ahlâkî ve didaktik eserlerdir ve gelenek ile dinin emir ve yasakları çerçevesinde yapılması ya da yapılmaması gereken davranışlar ele alınmıştır. Bu eserlerde öğüt verilirken âyet, hadis, atasözleri, vecizeler ve hikâyelerden yararlanıp

³⁰ Doğan, "Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi", 139.

³¹ Len Canter - Healthday Reporter, "Practice Patience for a Happier, Healthier You" (Erişim 23 Ocak 2022).

kıssadan hisse alınması öğütlenir. Genellikle toplumların çözülme dönemlerinde yazılan bu eserlerde; doğruluk, cömertlik, hak, adalet, yardım severlik gibi evrensel ahlâki değerlerle birlikte dinî ve tasavvufî hayatın algılanışı yer alır.³²

Anadolu'da nasihatname türünde yazılmış ilk Türkçe eser kabul edilen *Risâletü'n-Nushiyye*, 1307 (H. 707) yılında, Yunus Emre tarafından mesnevi tarzında kaleme alınmıştır. Aşk ile Allah'a vuslatın anlatıldığı mesnevîde, Kur'an ve sünnete uygun ahlâk ve davranış ilkelerine yer verilir.³³ İnsan-ı kâmilin inşası ele alınırken,³⁴ bir anlamda tasavvufun insan modeli ortaya konur.³⁵ Nefs terbiyesinin ele alındığı eserde, hakikat yolcusuna verilen öğütlerle birlikte bir sûfi ahlâk profili ve buna ulaşmak için bir yol haritası çizilir.

Konusu insan ve onun iç dünyasındaki mücadelesi olan risâlede, ahlâki faziletlerin içselleştirmesi süreci ortaya konurken, sabretmenin önemine ve adabına da değinilir. Buna göre insan, bir sıkıntıyla karşılaştığında, dilini kötü sözlerden koruyabilmeli ve metanet gösterebilmelidir. Sabır başlığından önce eserde, kişinin yaratılışı ve tabiatının meydana gelişi hakkında bilgi verilir. Buna göre insan, suret yani beden ve ruhtan (can) ibarettir. Beden ise bireyin doğası ve mizacı üzerinde etki eden dört unsurdan meydana gelir. Anâsır-ı erba'a³⁶ denilen bu dört madde; hava, su, toprak ve ateştir. İnsanın fıtratındaki iyi huylar,

³² İskender Pala, "Nasihatnâme", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2006), 32/409.

³³ Horata, "Yunus Emre'nin Risaletü'n-Nushiyye Mesnevisi", s. 175-177.

³⁴ *Risâletü'n-Nushiyye'nin beş yazma nüshası bulunmaktadır.* bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bl, 3889; Karaman Nüshası, Yahya Efendi Nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, 3480; Nuruosmaniye Nüshası, 4904; Bursa İl Halk Kütüphanesi, Eski Eserler Bl, 882; bk. Tatcı, *Yunus Emre'den Yolcuya Öğütler*, 52-54.

³⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2008), 122-126; Mustafa Tatcı, *Yunus Emre'den Yolcuya Öğütler* (İstanbul: H Yayınları, 2020), 9-23.; Soner Sağlam, "Risâletü'n-Nushiyye' ve 'Vagz-ı Azat' ta Nefs Terbiyesi", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (01 Mayıs 2017), 352.

³⁶ Anâsır-ı Erba'a: Anâsır, unsur kelimesinin çoğuludur. Anâsır-ı erba'a ise toprak, su, hava ve ateşten ibaret "dört unsur"dur. İnsan bedeni, bu dört unsurun terkibinden yaratılmıştır. Mizaçlar bunlarla ilişkilendirilerek açıklanmıştır. (H. Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, 3/149-151; Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları, 2004), 59.)

su ve toprak elementinden, kötü huylar ise ateş ve rüzgâr elementinden gelir. Bu elementlerden kişiye sabır sıfatını kazandıransa topraktır.³⁷

Topragıla bile geldi dört sıfât

Sabr u eyü hû tevekkül mekremet (9/61)

Her bölümde, sabır, tevazu, kanaat, cömertlik, doğruluk edemleriyle; gıybet, kibir, cimrilik, açgözlülük ve öfke gibi birbirine zıt tutumlar çatışır. Yunus Emre'ye göre, böyle durumlarda akla danışıp onun rehberliğinde bir yol izlenmelidir. Nefs ve ruh arasında kalındığında insana doğru yolu gösteren rehber akıldır. Sistematik bir yolun izlendiği eserde, önce mânevîyat yolcusunun kurtulması istenen olumsuz sıfatın tanımı yapılır. Sonra bir çözüm yolu bulması için akla danışılır. Aklın rehberliğinde hareket eden nefis, istenmeyen bu huydan kurtulur. Eserde dikkati çeken bir başka husus, insandaki kötü huyların iyilerle yer değiştirebilmesi özelliğidir. Bunun için büyük ve zorlu bir mücadele gerekse de kötü tutum ve davranışlardan kurtulmak mümkündür. Ayrıca sabır gibi iyi huyların galip gelmesi, bireyin kendisinde ve çevresinde huzurlu bir atmosfer yaratacaktır. Bu durum şöyle ifade edilir:

İrürdi devlete ol sabr-ı 'âlî,

Ki sabrıla hoş oldu cümle hâli (296/143)

Eserde, manevî yolculukta, kişinin dönüşümünü engelleyen özellikleri iyileştirici ve yapıcı yönde tavsiyeler verilmekte ve insanın dünya ile âhîret saadeti için sabretmesi gerektiğinin altı çizilmektedir. İnsanı beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık kabul edip onu holistik bir yaklaşımla ele alan Yunus Emre'ye göre, bu mücadelede yol gösteren akıl ve ruhtur. Sabır, bu mevcut farklı akıl kategorileri içinde muteber aklın başat özelliklerinden biridir ve insanın huzuru ve iyi oluşu üzerinde pozitif katkısı söz konusudur.

³⁷ Eserde erdemler, ilişkili oldukları elemente göre iyi ve kötü olarak sınıflandırılır. Buna göre insanda mevcut kötü huyların kaynağı hava ve ateş elementidir. Hava ile kişide acelecilik (tezlik), ikiyüzlülük (riya), yalancılık (kizb) ve nefis yani dünyevi arzulara düşkünlük gibi davranışlar ortaya çıkar. Ateş elementiyle ise kendini beğenmişlik (kibir), kıskançlık (hased), şehvet ve açgözlülük (tama, tamahkârlık) gibi tutumlar görülür. Bununla birlikte su elementiyle, kavuşmak (visal), cömertlik (saha), temizlik (safa) ve iyilikseverlik (lütf) meydana gelirken, "toprak" elementiyle, sabır, tevekkül, iyi huyluluk ve mekremet yani ikram edicilik görülür. (Tatçı, *Yunus Emre'den Yolcuya Öğütler*, 59-61.)

2.1. Risâletü'n-Nushiyye'de Sabır

Risâlede sabır konusu, ayrı bir bölümde incelenen tek kavramdır. Ancak sabır kavramının ele alınışı, bu bölümden önce, onun öfke kontrolündeki yeri ve öneminden bahsedilmesiyle başlar. Yunus Emre'ye göre sabır, nefsin istek ve arzularından kurtulmak için gereken bir tutum ve musibetlere karşı kişiyi koruyan bir kalkandır. Tasavvuftaki erdemlerin ve istenmeyen tutumların ele alındığı risalede bu kavram, manevî yolculuktaki fonksiyonu ve ahlâkî yönüyle öne çıkar. Eserde, mâneviyat yolcusu için bir amaç değil bir tutum kabul edilen bu olgu, âyet, hadis ve Kur'an'dan peygamber kıssalarıyla desteklenir.

Risâletü'n-Nushiyye'de sabır, ilk olarak öfke (buşû) bölümünde onun ilacı, başa çıkma yöntemi şeklinde sunulur.³⁸ Öfke, nereden çıkacağı belli olmayan ve kişiye zarar veren sinsi bir düşman gibidir. Ne zaman ne yaptıracağı belli olmayan ve kontrol altında tutulması zor bir sıfattır. Nefste bulunan bu olumsuz özellikle baş edebilecek tek kuvvet ise sabırdır.³⁹ Kişi kulluk görevlerini yerine getirmede de hassas davranmalı ve sabırlı olmalıdır.⁴⁰ Sabretmek sadece öfkeyi baskılamada değil ibadetlerde istikrarla ve usanmadan devam edebilmede de önemlidir. Eserde şöyle ifade edilir:

Her kimün dost tâ'atinde eli yok

Buşu almış anun agzı dili yok (220/122)

Kadim gelenekte zorluklara birer imtihan nazarıyla bakılır. İnsanın dünyaya geldikten sonra yaşamı boyunca maruz kaldığı sıkıntılar, geçilmesi gereken birer sınavdır.⁴¹ Sıkıntılara karşı sabır konusu, Yunus Emre'nin yaşadığı dönemin şartları sebebiyle de ele alınmış olabilir. Yunus Emre, bu yıllarda Moğol istilaları ve ağır vergiler altında ezilen dönemin insanları için manevî bir kandil işlevi görür. Onlara dünya hayatının zorluklarına sabretmenin ödülünün ahirette fazlasıyla alınacağını

³⁸ Fâtihi nüshasında ise sabırla ilgili ayrı bir başlık bulunmamaktadır, sadece bir boşluk bırakılmıştır. (Horata, "Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye Mesnevisi", 190.)

³⁹ Tatçı, *Yunus Emre'den Yolcuya Öğütler*, 140.

⁴⁰ Tatçı, *Yunus Emre'den Yolcuya Öğütler*, 119-122.

⁴¹ el-Mü'minun 23/115; el-Kıyâmet 75/36; el-Ankebût 29/2, 3.

söyleyerek, insanların ahlâki olandan uzaklaşmadan, iyi olanın peşinden gitmeye yönlendirir.⁴² Böylece bir nebze de olsa insanları ferahlatır.

Eserde sabrın adabından da bahsedilir. Birey, içinde bulunduğu güç durum, sıkıntı veya bela anında bir başkasına halini şikâyet etmemelidir. İnsan, sıkıntıların gelip geçeceğini ve ardından onu sevindirecek müjdelere bulunduğunu akıldan çıkarmamalıdır. O halde çaresiz hissedilen anlarda Allah'a sığınmalı ve isyana varan sözlerden kaçınmalıdır. Böylece sabır, bir taraftan nefsi terbiye ederken, diğer taraftan kişinin hayatına düzen ve istikrar getirebilecektir. Sonuç olarak sabır, insana yoldaki engelleri aşmada ve onu kurtuluşa ve mutluluğa götürmede yardımcı olacaktır.

Sabır kimdeyse ol'Arş'a süner

Ki sabr içre bulunur dürlü hüner (302/144)

Sabır imtihanını önemli ve gerekli gören Yunus Emre, sabredenlerin başlanacağından ve mükafatlandırılacağından bahsederken, musibetler karşısında metanetli kalabilmenin önemini de göstermeye çalışır. Sabır, insana güzellikler yanında ebedi mutluluğu da kazandıracaktır çünkü onları ahiret hayatında da çeşitli ihsanlar beklemektedir. Yeter ki, kişi böyle anlarda sükûnetini muhafaza edebilsin. Kişi, sabrederek hem öfkesini kontrol altında tutabilir hem de musibetlerin ve zorlukların üstesinden gelebilir. Dikkat edilmesi gereken; belalar karşısında şikâyet etmeden Allah'a sığınıp sadece O'ndan yardım istemektir. Yunus Emre, bu konuda şöyle der:

Yunus sabrıyla olur işün müyesser

Bulursın sabrıyla bir mülk-i diğer (283, s. 139)

Yunus Emre, dünyanın sıkıntı ve üzüntülerine katlanmada sabrın önemini anlatırken mutluluk ile sabrı bir arada kullanır. Ayrıca sabretmeyi üzüntüden kurtulmanın ilacı kabul eder. İnsanlar, musibetleri fazla ciddiye almamalı çünkü hiçbirisi sürekli değildir. Sabırla tüm zorlukların üstesinden gelinebilir:

Şunun kim dünyede sabır ola yârı

Safâ vü zevk olur her lahza kârı (280, s. 139)

⁴² Musa Kaval, "Yunus Emre ve Mevlâna'nın Eserlerinde İnsan ve Tekâmülü", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (02 Haziran 2013), 103-104.

Tasavvufta sabır makamına ulaşmanın bir yolu da arzuların ve hırslardan vazgeçmektir. Aynı zamanda sabretmek, kemâlât yolunda ilerleyen bireyin kötü huylarından kurtulmasını da sağlar. Bu süreçte ilerlemeye engel teşkil eden nefis ile mücadele zor ve tehlikelidir. Bu uzun süren zorlu yolculukta kişiye düşen sabretmektir.⁴³ “Ateşten bir denizi geçmek” gibi denilen bu zorlu yolda sabretmek, uyulması tavsiye edilen ahlâki bir tutum ve bir baş etme yöntemidir. Kişi, bir zorlukla karşı karşıya kaldığında umutsuz hissetmeyip sabırla altından kalkabilir. Yine öfke anında sabrederek onu kontrol edebilir ve böylece sakin ve akli başında düşünebilmek için bir fırsat elde edebilir.

Manevî yolculukta nefis terbiyesi zorlu bir süreçtir. Hakk'a ulaşma yolunda yolcu, isyan edebilir, ayağı kayabilir. Dolayısıyla bu yolda gidenler, karşılaşacakları tuzakların farkında olmalı,⁴⁴ sebat etmeli, azim ve kararlılıkla yolculuğuna devam etmelidir.⁴⁵ Bu zorlu süreci başarabilmesi için yolcunun ihtiyacı sabretmektir. Eserde bu durum şöyle ifade edilir:

Çü toprak bendese kanda varam ben

Sabır kılmazısam ne başaram ben (293, 142)

Yunus Emre, öğütlerini anlaşılır ve etkili kılabilmek için öğüt veren hikayelerden yararlanır. Bunun için sabrın hakikatini İbrâhim bin Edhem gibi sabırla örnek bir sûfi şahsiyet⁴⁶ ve Hz. Yusuf kıssası çerçevesinde ele alır ve sabrın hakikatini, esaslarını ve adabını ortaya koyar. Onun saadete ulaştıran yönü tespit edilirken, kurtuluşun anahtarı şeklinde tanımlanır. Hz. Yusuf ve İbrâhim bin Edhem, içinde buldukları güç durum karşısında Allah'a güvenip sabretmiş, zühd yaşamını tercih etmiş ve neticede sıkıntılardan kurtulmuşlardır. Allah'a vuslatın yolu, sabırdan ve çilelerden, acıyı tatmaktan geçer. Peygamberlerin ve Allah dostlarının yaşamlarında bunun örnekleri mevcuttur. Öyleyse bu zor durumlar karşısında isyan etmemeli, Allah'a sığınmalı ve O'ndan yardım istemelidir. Böylece sabretmek kişiyi sıkıntılardan feraha götüren kapıyı açacaktır:

⁴³ Ahmet Doğan, “Yunus Emre Divanı'nda İdeal İnsan”, *Journal of Turkish Studies* 8 (01 Ocak 2013), ss. 835-836.

⁴⁴ Tatçı, *Yunus Emre'den Yolcuya Öğütler*, 142.

⁴⁵ Tatçı, *Yunus Emre'den Yolcuya Öğütler*, 124.

⁴⁶ Haluk Gökçalp, “Risâletü'n-Nushiyye'de Tahkiyevî Unsurlar”, *Turkish Studies* 4/7 (2009), 521-522.

*İşitdün Yûsufı ol çah içinde,
Tururdı Sabrıla ol mah içinde” (288, 141)*

*Yapışdı kogaya tartdılar anı
Dedi erişdi uř devlet nişânı Yûsuf kovaya yapıştı. (298, 143).*

*Nebîdür ger velî yol sabra ugrar
Eger sen de varursan sabrıla var (307, 145)*

Sabrın faziletlerine gelince, öncelikle sabır mutluluğun ve güçlü bir iradenin anahtarıdır. Yolcu, sabrederek bu uzun ve meşakkatli yolculuğu tamamlayıp engelleri aşabilir çünkü sabır, bu yolda hedefe ulaşabilmek için gereken azim ve kararlılığa kapı açar. Üstelik onu ahlâkî bir özellik haline getiren kişi, musibetler ve engeller karşısında güçlü bir duruş sergileyebilir. Ancak nefsi yani benliği buna alıştırmak kolay değildir. Eserde bunun reçetesi de verilir; bunun için sabretmenin faydaları unutulmamalıdır. Ayrıca zorluklar karşısında şikâyet etmeden mücadele eden ve yardımı Allah’tan bekleyen kişi, kurtuluşu elde edecektir. Burada akılda tutulması gereken, çekilen sıkıntılar gelip geçiciliğidir. Sabırla çıkılan yolun sonunda kişiyi bekleyen hem dünya hem de ahiret saadetidir. Eserde, sabretmenin sağladığı yararlar hakkında ortaya konulan bazı tespitler şöyledir:

*Sana her hâl ile sabır gerek hoş
Ki sabırla kılurlar kahrı hem nûş (303/144)*

Yunus Emre, sabır tecrübesinin olumlu sonuçlarından ve başa gelen sıkıntının kişiye yarar sağlayacağından bahseder. Bu davranış, insanı olgunlaştırıp eğitirken, ona sıkıntılar karşısında dayanma gücü ve iradesi kazandırır.⁴⁷ Belâ ve musibetler, bireye sadece ceza değil aynı zamanda kazanımdır. Yeter ki bu sıkıntı ve üzüntülerin gelip geçeceği unutulmasın. Sıkıntılar elbet bitecek, Yunus Emre’nin de dediği gibi acılar helvaya dönecektir ancak bunun için zaman gereklidir. Öyleyse hiçbir sıkıntının

⁴⁷ Mustafa Çağırıcı, “Musibet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2006), 255-256.

kalıcı olmadığını ve her şeyin sonunun iyi olacağını unutmadan Allah'a güvenmeli ve sabretmelidir. Bu güven, umut ve tevekkül hali bireyin olumlu anlamda psikolojik iyi oluşuna etki edecektir.

Didi yâ Rab benûm suçum var ola

Anunçûn bana bu iş yarar ola (292, 141)

Göre sabrıla Yûsuf neye irdi

Ki sabrun acısı helvaya irdi (300, 143)

Sabretmenin zıddı sabırsızlıktır. Sabretmeyen kişi kemâle eremez, ayrıca vaktini yalnızca şikâyet ederek geçirir. Bu da onu huzursuz yapar. Hayatında huzur arayanlar sabırla yola devam etmelidir.⁴⁸ Kişinin yaşamındaki istenmeyen durumlar zamanla ve sabırla düzelecektir. Huzur ve saadet bulamayanlar ise sabretmeyenlerdir.

Sabır gerek sana her hâl içinde

Sabırsuz kimse kalur kâl içinde (304, 144)

Sabırsuz kişilerün dirliği hâm

Ki sabrıla eyü olur ser-encâm (309, 145)

Öyleyse gönül rahatlığı isteyen kişi, sabrı bir meleke haline getirmelidir çünkü çekilen sıkıntıya sabretmek, ona mutluluğun kapısını açacaktır. Örneğin, Hz. Peygamber sabrının sonucunda Mirâç mucizesini yaşamış, Hz. Musa ise Tûr'da Allah'ın Cemâlini idrak etmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla tevhide varabilmek için çıkılan yolda, güçlükleri aşabilmenin çaresi sabretmektir. Hayatında huzur isteyen darlık anında sabretmeli ki direnci artsın. Yunus Emre bu konuda şöyle der:

Ögüt gerekise sabırdan işit

Uzayın dirisen sabır ile bit (310, 145)

Sa'adet istersen sabrı güzün gör

⁴⁸ Tatçı, *Yunus Emre'den Yolcuya Öğütler*, 145.

⁴⁹ Tatçı, *Yunus Emre'den Yolcuya Öğütler*, 146.

Ki "va'llahu mu'înü's-sâbirin" gör (316, 148)

Görüldüğü üzere sabır, seyr u sülûk için gerekli ve elzem olgulardan biridir. Yunus Emre, sabır kavramını, öfkeye ve sıkıntılara karşı bir başa çıkma yöntemi olması açısından ele alır. Bunu yaparken de onu, huzur, umut, güven gibi olumlu anlam taşıyan bazı kavramlarla ilişkilendirerek açıklar. Böylece sabrın seyr u sülûk için taşıdığı önemi ve gerekliliği ortaya koyarken, onun insana kazandıracığı güzel sonuçlardan da bahseder. Yunus Emre'ye göre vuslata erişmenin temeli sabırdır. Burada göz ardı edilmemesi gereken husus ise sabrın şartlarını yerine getirmektir. Zorluklarının yanı sıra sabretmek, içinde güzellikler de barındırır. Öyleyse kendi özüne yaptığı yolculuğu tamamlayıp mutluluk isteyen sabretmelidir.

2.2. Risâletü'n-Nushiyye'de Psikolojik İyi Oluş

İngilizce'de "psychological well-being" ile ifade edilen "psikolojik iyi oluş" kavramı, insanın yaşam amacına sahip olması, potansiyellerini gerçekleştirebilmesi, sosyal ilişkilerinin kalitesi gibi unsurları içerir ve anlamlı bir yaşama sahip bireylerin psikolojik sağlığını tanımlamada kullanılır. Carl Ryff'ın psikolojik iyi oluş yaklaşımı altı boyutlu bir kendini gerçekleştirme sürecidir. Bunlar; özerklik (autonomy), çevresel kontrol (environmental mastery), kişisel gelişim (personal growth), başkalarıyla olumlu ilişkiler (positive relations with other people), kendini kabul (self-acceptance) ve yaşam amacıdır (purpose in life). Bunlardan kendini kabul, kişisel gelişim, yaşam amacı, başkalarıyla olumlu ilişkiler ve çevresel kontrol ile *Risâletü'n-Nushiyye*'deki sabır olgusunun örtüştüğü söylenebilir. Eserde Hz. Yusuf kıssası da örnek verilerek, şahsına yapılanların affedilmesi ve başa gelenlerin üzüntüsüyle yaşamdan kopulmaması gerektiğinin altı çizilir. Her şeye rağmen Allah'a sığınıp hayata devam etmelidir. Bireyin kendini kabul etme duygusu, onun kendine karşı olumlu tutum sergilemesidir. Kişisel gelişim, kişinin yaşam boyu gelişmeye devam etmesidir. Yaşam amacına sahip insanın, hayatın anlamı ve amacı bulunduğu dair inancı yüksektir ve yaşamak için hedefleri vardır. Başkalarıyla olumlu ilişkiler noktasında, ilişkilerde sıcaklık ile güven ön plandadır ve yetkinleşen birey diğer toplum üyeleriyle iyi ilişkiler kurar. Sûfi de yaşamı boyunca, kemâlât sürecinde nefsin kötü huylarından kurtulup iyi özellikler elde etmede çaba gösterir. Onun bu süreçte yaşamda amacı, Yaradan ile vuslattır. Üstelik o yetkinlik

kazandıkça, fıtratındaki iyi huylar ortaya çıkar. Çevresel kontrole gelince, bu kişinin kendi psikolojik koşulları doğrultusunda bir çevre seçmesi ve bir faaliyet alanına katılmasıdır. Bu durumda birey, çevresel faktörleri ve faaliyetleri yönetmede mahirdir.⁵⁰ Sabır gibi davranışsal müdahalelerin, bireyin psikolojik iyi oluşu üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğu görülmüştür. Psikolojik iyi oluşun davranışsal müdahaleler yoluyla geliştirilebileceğine dair kanıtlar da vardır.⁵¹ Sıkıntılarının verdiği acılardan sabrederek kurtulan birey, kendine karşı ve çevresine karşı olumlu davranış sergiler. Tasavvufta da kişinin gelişimi, hayatının amacı kabul edilen kemâlât süreci yani manevî yolculuğu boyunca devam eder. Sabretmekle birey, musibetlere karşı güçlü bir duruş sergiler ve mücadele eder. Bu onun çevresindekilere karşı hoşgörü ve yumuşak huylu tavır sergilemesini sağlar.

Kur'ân ve sünnet çizgisinde ideal bir insan portresi çizilen *Risâletü'n-Nushiyye*'de, iyi ve kötü insan davranışlar ortaya konur. Dedikodu, cimrilik, öfke, kibir, yalan, açgözlülük gibi davranışlar, tasavvufun ideal insan modeline uygun bulunmayıp bunlardan kurtulmaya dair çözüm yolları sunulur. Bu noktada öne çıkan temel olgulardan sabır; tevekkül, umut, huzur ve mutluluk gibi kavramlar çerçevesinde değerlendirilir. Bir taraftan da tasavvufun ahlâk çerçevesi çizilir ve bir mânevîyat yolcusunun kurtulması ve kendisinde bulunması gereken huyların altı çizilir.

Yapılan bilimsel çalışmalarda, yaşanan zorluklar karşısında kişinin sabır düzeyi ve psikolojik iyi oluşu arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Diğer taraftan sabır geliştirebilen bir özelliktir. Sabır düzeyi yüksek olan kişilerin, yaşadıkları sıkıntı veya travmayı bireysel gelişimleri açısından bir fırsata dönüştürebildikleri de ifade edilmektedir. Yine psikolojik iyi oluş ve sabırla ilişkili psikolojik dayanıklılık ve öğrenilmiş güçlülük arasında da anlamlı pozitif ilişki tespit edilmiştir.⁵² Yunus Emre de musibetler karşısında sabrın bir tutum olarak benimsenmesini ve bunun yaşamda öne çıkan bir karakter haline

⁵⁰ Carol Ryff, "Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being", *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989), 1069-1071.

⁵¹ Laura A. Weiss vd., "Can We Increase Psychological Well-Being? The Effects of Interventions on Psychological Well-Being: A Meta-Analysis of Randomized Controlled Trials", *PLOS ONE* 11/6 (21 Haziran 2016), e0158092, 12-13.

⁵² Doğan, "Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi", 143-144.

getirilmesini önemser. Diğer yandan da insana sağladığı iç huzurdan bahseder. Yunus Emre'ye göre sabır, mânevîyat yolcusu için Allah'a sığınmak yoluyla bir bekleyiştir. Ayrıca o, isyan etmeden sıkıntılara ve zorluklara dayanma, öfkeliyken cevap vermeme ve kendini kontrol edebilme gücüdür. Sükûnet halinde bağırıp çağırmadan ve isyan etmeden sabreden kişi, bu tutumun sonunda onu bekleyen iyilikler ve mükafatlar olmasının huzuruyla mutludur.

Araştırmalarda elde edilen veriler sayesinde, maneviyatta kullanılan uygulamaların olumlu etkilerinin yanı sıra psikolojik iyi oluş halini de güçlendirdiği söylenebilir.⁵³ Dolayısıyla tasavvuf uygulamaları, bireye psikolojik iyi oluş anlamında da katkı sağlar. Zorluklarla mücadele yöntemlerinden sabretmenin de psikolojik iyi oluş üzerindeki olumlu etkilerinden söz etmek mümkündür. Zira sabırlı insanlar olumlu duygular hissederler ve iyi olma düzeyleri yüksektir. Yine yapılan çalışmalarda istatistiksel olarak sabrın psikolojik iyi olmayı pozitif yönde arttırdığı tespit edilmiştir. Her ikisi arasında istatistiksel manada pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Dolayısıyla sabır düzeyi arttıkça psikolojik iyi oluş düzeyinin de arttığı tespit edilmiştir.⁵⁴

İnsanlar nefsin olumsuz sıfatlarından dolayı hem kendileri acı çekerler hem de çevrelerindeki mutsuz ederler. Ta ki onların tam zıddı olan erdemlerle benliklerini yeniden inşa edene kadar. Öfke de insana zarar veren tutumlardan biridir ve sabır onun tedavisinde ve kontrol altında tutulmasında sunulan olumlu bir vasıftır. Üstelik o, iç huzuru kaybetmeden hayatın zorluklarıyla yüzleşme gücünü içerir. Sabrederek öfkesine hâkim olan kişi, etrafına zarar vermeyeceği gibi manevî gelişimini de gerçekleştirecektir. Oysa sürekli bir öfke hali, bireyin iyi oluşunu olumsuz yönde etkileyecektir. Böylece hem toplumun hem de bireyin huzurlu hissedebilmesi için gereken ortam sağlanabilecektir. Sabırla öfkeyi yenmek mutluluk kazandırdığı gibi sosyal ilişkilerde ve çevrede düzeni sağlamada da yardımcı olacaktır. O, insanı bir taraftan insanı iç huzura dolayısıyla mutluluğa götürürken diğer taraftan da bireyin kişisel gelişimine ve potansiyelinin ortaya çıkmasına yardım eder.

⁵³ Gürsu, "Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş", 510.

⁵⁴ Doğan, "Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi", 148.

Bu anlamda da sabretmek, bireyin psikolojik iyi oluş haline katkı sağlar.

Sabır, zorluklarla yüzleşmede ihtiyaç duyulan güç, zaman içerisinde kazanılan ve ortaya konulan bir davranış biçimi şeklinde ele alınmıştır. Sıkıntı, acı ve zorlukların üstesinden gelmenin yolu olarak da ona işaret edilir. İnsan hayatın güçlükleri karşısında sakin ve soğukkanlı kalabilmeli ki hem iradesi güçlensin hem de iç huzuru elde edebilsin. Yukarıda da belirtildiği gibi dünya hayatı bir imtihan yeridir, dolayısıyla musibetler de yaşamın bir gerçeğidir. Böyle anlarda Allah'a sığınarak sakin kalabilmek bireye iç huzuru yaşatacak, dolayısıyla psikolojik iyi oluşuna katkı sağlayacaktır.

Psikolojik iyi oluş düzeyi yüksek kişilerin sabır düzeyleri ve özgüvenleri yüksektir.⁵⁵ Yunus Emre de sabretmenin insanın iradesini güçlendirdiğini belirtir. Hz. Yusuf'un yaşamından verilen örnek de zorluk ve sıkıntı karşısında sabırla dimdik durmanın ve sükuneti muhafaza edebilmenin insan üzerindeki olumlu katkısı ortaya konur. Böyle zamanlarda sabretmek, bireyin psikolojik iyi oluşunu olumlu yönde etkileyecektir. Diğer yandan, zorluklar karşısında gösterilen sabrın sonunda mükafat ve sürûr olduğunu bilmek de bireyin psikolojik iyi oluşu üzerinde etki sağlayacaktır. Sûfilerin yaşanan sıkıntıları imtihan kabul etmesi, onların bu zorlukların üstesinden gelmelerini kolaylaştırır.

Yaşamın zorlukları karşısında birey, bir taraftan olumlu sonuçlarla karşılaşarak mutluluğu yaşama imkânı elde eder, diğer taraftan ise süreç boyunca yaşanan umut, şükür ve iyimserlik gibi pozitif desteklerle psikolojik iyi oluşa olumlu yönde katkı sağlayabilir. Bu durum psikolojik iyi oluş teorisyenleri tarafından tam bir iyilik hali kabul edilir. Bu da olgun ve kendini gerçekleştirmiş bireyin özelliklerindedir.⁵⁶ Öyleyse sabretmek, kendini gerçekleştirmiş kişilere özgü bir tutumdur ve manevî yoldaki bireye gereken özelliklerindedir. Ayrıca sonunda kendisini bekleyen iyiliklerin olduğunu bilmek kişiye ruhsal dinginlik ve mutluluk hissi de verecektir.⁵⁷ Yunus Emre de musibetler karşısında sabretmenin kişiye kazandıracığı mutluluktan, iç huzur ve mükafatlardan söz eder.

⁵⁵ Doğan, "Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi", 147.

⁵⁶ Doğan, "Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi", 135.

⁵⁷ Nurten Kınter, "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", *EKEV AKADEMİ DERGİSİ* 20/68 (2016), 302-303.

Bunlar kalbi üzüntüden kurtarıp inşirah kazandıran niteliklerdir. Üstelik bunu Allah'a isyan etmemek ve ona ulaşmak noktasında değerlendirmek sabretmeyi anlamlı da kılmaktadır. Üzüntü ve sıkıntıların geçici olduğunu ve sonunun hayra çıktığını bilmek ve tüm bunlardan Allah'a sığınmak hem umut ve mutluluk vermekte hem de bunalan kalpler huzur bulmaktadır.

Kişinin yetkinleşme sürecinde de sabrın bireyin psikolojik iyi oluşu üzerinde pozitif etkisi vardır. Kemâlât sürecinde sabırla bu zorlu yola devam eden, potansiyelini ortaya çıkarıp yetkinleşen birey, bununla birlikte iç huzuru da elde eder.⁵⁸ Tüm bunlar ve Allah'a sığınma duygusunun vereceği huzur ve dinginlik hali çaresizlik hissini ortadan kaldırır. Kişi her türlü zorluk karşısında Allah'tan yardım isteyip O'na sığınır. Üstelik huzur ve mutluluğu elde edenler, musibetler karşısında sabredenlerdir. Sûfi birey, bunu benlik dönüşümü sırasında bir makam yani kişilik özelliği haline getirmelidir yani geçici ve bir anlık bir tutum olmamalı, yaşamının her anında bu özellik onda etkin kılınmalıdır.

Demek oluyor ki, bireyin kötü ve istenmeyen huylarının yerine iyi davranışlar kazanmasına yardımcı sabır, bireyin psikolojik iyi oluşuna katkı sağlayabilir. Ayrıca o, özgüven oluşumuna katkı sağlayan ve özgüven düzeyini yükselten manevî değerlerden biridir. Üstelik sıkıntı, acı ve üzüntü verici bir durum ile yüz yüze gelindiğinde sabretmek, sükûnet halinde daha yapıcı karar alma imkânı da sunar. Bahsedilen bu ilişki ve uyum stratejileri, sabırla elde edilen pozitif sonuçları açıklamaktadır. Sabredenlerin kendini bilme, bireysel gelişim ve mânevîyat gibi hedefler için daha fazla çaba gösterdikleri belirtilmiştir. Aynı zamanda sabır, pozitif duyguları ortaya çıkarmak suretiyle de bireyde iyi oluşa olumlu katkı sağlar. Dolayısıyla, sabır ve psikolojik iyi oluş arasında pozitif bir ilişki bulunduğu görülmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla öğütlerin verildiği bu risale de sabretmenin mânevîyat yolcusuna kazandıracacağı özgüven, musibet anında sakinliğini muhafaza edebilme, öfke kontrolünü sağlama ve azimle bu zor ve tehlikeli yolculuğu sürdürme bağlamında psikolojik iyi oluşa katkı sağlayan öğeleri içerir.

⁵⁸ Kımtar, "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", 302-305.

⁵⁹ Doğan, "Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi", 145-146.

Sonuç

Günümüzde tasavvufa duyulan ilginin giderek artması, tasavvuf değer ve yöntemlerinin psikolojik yönü üzerine çalışmalar yapılmasını da beraberinde getirmektedir. Bunların, insanın mutluluk ve iyi oluşu üzerindeki etkileri değerlendirilmektedir. Bu bağlamda araştırmada, *Risâletü'n-Nushiyye*'deki sabır olgusuyla psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiye yer verilmiştir. Kulluk görevlerini aksatmamak, yaşamda istikrarı sağlamak ve yaşama karşı olumlu duygular beslemek noktasında sabretmenin gerekliliğinden bahsedilmiştir.

Risâletü'n-Nushiyye'de sabır, mânevîyat yolcusunun nefisle mücadelede sahip olması gereken ahlâkî bir unsurdur. Eserde sabretmek, öfkeyi yenebilmek, üzüntü ve sıkıntılar karşısında şikâyet etmemek ve Allah'a teslimiyet göstermek çerçevesinde değerlendirilmektedir. Risâlede sabredilmesi gereken hususlar şöyle sıralanmıştır: Allah'a ibadet ve itaate sabır, öfke anında sabır ve sıkıntı ve belalara karşı sabırdır. Bu görüş, bela, musibet, umut, tevekkül gibi kavramlar çerçevesinde ortaya konulmuştur. İnsanın sıkıntılardan kurtulup mutluluğa ulaşmasında bir vasıta şeklinde gösterilen sabrın önemi, yöntemi ve faziletleri ele alınmıştır. Bu tutum, mânevîyat yolcusuna sıkıntılar karşısında kullanabileceği bir kalkan olarak tavsiye edilmiştir. Sabrı elden bırakmayanların, kemâlâtı elde ettiği ve kurtuluşa erdiği de ifade edilmiştir. Eserde sabrın adabı da anlatılmış ve sıkıntılarla karşılaşan kişinin sükunetini muhafaza etmesi ve içinde bulunduğu sıkıntıyı bir başkasına şikâyet etmeden Allah'a sığınması tavsiye edilmiştir. Unutulmaması gereken, çekilen sıkıntıların kalıcı olmadığı, gelip geçici olduğudur.

Bununla birlikte sabır, kazanılması için zaman ve eğitim gereken ancak sahip olunması zorunlu görülen ahlâkî bir erdemdir. *Risâletü'n-Nushiyye*'de sabrın, iç huzuru, mutluluğu ve sükuneti kazandırmada, çevreyle uyumda, zorluklarla başa çıkmada, anlamlı bir yaşam sürdürmede ve erdemler noktasında iyi oluşla olumlu yönde ilişkisi kurulmuştur. Öfkenin ilacı olan sabır, iç huzuru kaybetmeden hayatın zorluklarıyla yüzleşme gücünü içerir. Sabrederek bu duyguya hâkim olan kişi, etrafına zarar vermeyecek, iyi oluşu olumsuz yönde etkilenmeyecektir. Dolayısıyla kötü huylar da kalıcı değildir çünkü gayret ve çabayla iyi olanlarla değiştirilebilirler. Eserde sabrın, sıkıntı ve ıstırap tecrübeleriyle bir olgunlaşma fırsatına dönüşüp kazanılan bir tutum haline geleceği

belirtilir. Yunus Emre, musibetler karşısında sabrın bir tutum olarak benimsenmesini ve bunun yaşamda öne çıkan bir karakter haline getirilmesini ifade eder.

Günümüzde psikoloji alanındaki araştırmalarda da sabrın insanın psikolojik iyi oluşu ve mutluluğu üzerindeki katkısı gösterilmektedir. Sabır, genel iyi oluş düzeyini arttırarak bireyin olumsuz özelliklerinin azalmasını ve iyi özellikler kazanmasını sağlar. Üzüntü veya sıkıntı anında sabretmek, daha yapıcı yöntemleri kullanmaya imkân verir. Bireyin zorluklar karşısında sergilediği olumlu bakış açısı, onun psikolojik iyi oluş sürecinde önemli rol oynamaktadır. Yine bir sıkıntı, acı, kayıp veya üzüntü karşısında sabreden birey, bu olumsuzlukların üstesinden gelebilir. Nasıl ki psikolojik iyi oluşa sahip kişide, diğerlerine göre umut ve iyimserlik duygusu daha fazladır, bunun gibi sabırla sıkıntılara göğüs geren kişi de musibetlerin bir gün biteceği ve bunun sonunda bir mükâfat elde edeceği noktasında umutludur.

Sonuç olarak tasavvufta ahlâkî kavramlardan, psikolojide ise karakter güçlerden sabır olgusu arasında pozitif bir ilişki kurulabilir. Ryff'ın kendini kabul, bireysel gelişim, hayatın amacı, başkalarıyla iyi ilişkiler ve çevresel hakimiyet çerçevesinden değerlendirdiği psikolojik iyi oluşla, *Risâletü'n-Nushiyye*'deki sabır olgusunun örtüştüğu söylenebilir. Bu noktadan tasavvufa baktığımızda, günümüz psikoloji çalışmalarına ışık tutacak çözümlerin asırlar öncesinden geliştirildiği görölmektedir. Bu ilme dair literatürü derinlemesine inceleyebilmek, uygulanan yöntem ve değerleri ortaya çıkarmak, günümüzde modern insanın sorunlarına çözüm üretmeye yardımcı olacaktır.

Kaynakça

- Altun, Seda. "Yunus Emre Divanı'nda Sabır ve Ahlâk". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/3 (30 Eylül 2020), 1673-1694.
- Canter, Len - Reporter, Healthday. "Practice Patience for a Happier, Healthier You". Erişim 23 Ocak 2022.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları, 5. Basım, 2004.
- Çağrıncı, Mustafa. "Musibet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 255-256. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2006.
- Çağrıncı, Mustafa. "Sabır". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/337-339. İstanbul, 2008.
- Doğan, Ahmet. "Yunus Emre Divanı'nda İdeal İnsan". *Journal of Turkish Studies* 8 (01 Ocak 2013), 829-839.
- Doğan, Mebrure. "Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi". *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (2017), 134-153.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Gökalp, Haluk. "Risâletü'n-Nushiyye'de Tahkiyevî Unsurlar". *Turkish Studies* 4/7 (2009), 298-325.
- Göktaş, Vahit. "Kelabazi Ve Tasavvufi Görüşleri". *EKEV Akademi Dergisi* 36 (Yaz 2008), 87-106.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre ve Tasavvuf*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2008.
- Gürsu, Orhan. "Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş". *Journal of International Social Research* 10 (20 Aralık 2017), 502-512.
- Horata, Osman. "Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye Mesnevisi". *Türk Kültürü Araştırmaları*, 171-203.
- İmam Kuşeyri. *Kuşeyri Risalesi*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Kaval, Musa. "Yunus Emre ve Mevlâna'nın Eserlerinde İnsan ve Tekâmülü". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (02 Haziran 2013).
- Kımtar, Nurten. "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *EKEV AKADEMİ DERGİSİ* 20/68 (2016), 299-332.
- Pala, İskender. "Nasihatnâme". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/409-410. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2006.
- Rusdi, Ahmad. "Patience in Islamic Psychology and Its Measurement". *Patience in Islamic Psychology and Its Measurment*. 1-13. Bandung, 2016.

- Ryff, Carol. "Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being." *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989), 1069-1081.
- Sağlam, Soner. "'Risâletü'n-Nushiyye' ve 'Vagz-ı Azat' ta Nefis Terbiyesi". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (01 Mayıs 2017), 349-351.
- Sarıkaya, Berat - Şeren, Zeynep. "İnsan Sorumluluğu ve Fiillerine Etkisi Bağlamında Sabır Ve Tevekkül Kavramları". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (15 Temmuz 2017), 68-88.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2018.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre'den Yolcuya Öğütler*. İstanbul: H Yayınları, 2020.
- Weiss, Laura A. vd. "Can We Increase Psychological Well-Being? The Effects of Interventions on Psychological Well-Being: A Meta-Analysis of Randomized Controlled Trials". *Plos One* 11/6 (21 Haziran 2016),
- Yılmaz, Faruk. *Yunus Emre (Hayatı-Düşüncesi-Etkisi)*. Marifet Yayınları, 1992.

Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

ISSN: 1302-3543

Ekim/October 2022, 25 (50): 133-166

Tasavvuf Klasiklerinde Oruç

Fasting in Sûfi Classics

Veysi Cengiz

Doktora Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri,
veysi.cengiz@std.izu.edu.tr | ORCID: 0000-0002-5775-2778

Makale Bilgisi/Article Information**Makale Türü/Article Types:** Araştırma/Research Article**Geliş Tarihi/Received:** 29 Mart/March 2022**Kabul Tarihi/Accepted:** 23 Nisan/April 2022**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October**Cilt/Volume:** 25**Sayı/Issue:** 50**Sayfa/Pages:** 133-166

Atıf/Cite as: Cengiz, Veysi. "Tasavvuf Klasiklerinde Oruç [Fasting In Sûfi Classics]". Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi-Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal 25/50 (Ekim 2022): 133-166.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Veysi Cengiz).

Öz

Sûfiler, kalbi ma'siyetlerden alıkoyan en önemli ibadetin oruç olduğunu ifade ederler. Bu sebeple orucun hem maddî kalbe hem de manevî kalbe olan faydalarından bahsetmiş, kalp gözünün açılması için oruç sayesinde gıdâ ve şehvetlere set çekildiğini belirtmişlerdir. Sûfiler, varlıkta yokluğa alıştıran, nefsin âfetlerinden alıkoyan ve insanı kemâle götüren oruç ibadeti ile mâ'rifet ve keşif mahalli olan kalbin tasfiyesi üzerine yoğunlaşmış ve yegâne hedefin kalb-i selime ulaşmak olduğunu belirtmişlerdir. Oruçlu iken sâdece kalbe hâkim olup orucun rûhaniyetine ve âdâbına uygun davranmayı değil, oruç ibadetinden sonra da elde edilen mânevi kazancın sürdürülmesi gerektiğini belirtmişlerdir.

Oruç ibadetiyle, rızâ-yı ilâhîyi, nefsi tezkiye etmeyi, ahlâkı güzelleştirmeyi, sabrı ve takvâyı hedefleyen klasik eser müellifi sûfilerin, konu ilgili izâhatlarının ayrıntılarıyla incelenmesi çalışmamızın amacını oluşturmaktadır. Bu sebeple klasik eser müellifi olarak tasavvuf ilminde rusuh kesbetmiş, bâtinî ve zâhirî ilimlere vukûfiyetleri ve Ehl-i sünnet tasavvufunun oluşumunda önemli katkıları bulunan, Muhâsibî'nin, *er-Ri'âye li-ḥuḳûḳillâh*, Serrâc'ın, *el-Lüma'*, Kelâbâzî'nin, *Kitabü't-tearruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Mekkî'nin, *Kütü'l-kulûb*, Hücvîrî'nin, *Keşfü'l-mahcûb*, Kuşeyrî'nin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Gazâlî'nin, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, Sühreverdî'nin, *Avârifü'l-mâârif*, İbnü'l-Arabî'nin, *Füsûsu'l-hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserleri ile Mevlânâ'nın, *Divan-ı Kebir*'inde konumuz ile alakalı yer alan görüşler incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Oruç, İbadet, Nefis, Kalp, Takvâ

Fasting in Sûfi Classics

Abstract

The Sufis state that the most important worship that keeps the heart away from disobedience is fasting. For this reason, they talk about the benefits of fasting for both the material heart and the spiritual heart, and they state that thanks to fasting, food and lust are blocked to open the heart's eye. The Sufis focused on the purification of the heart which is the place of ingenuity and discovery through the worship of fasting which accustoms people to the absence of existence, prevents them from the calamities of the soul and leads to perfection, and state that the only goal is to reach the heart of peace.

In this study, the opinions related to our subject in Muhasibi's, *al-Riaya li Hukuk Allah*, Serraj's *al-Luma'*, Kalabazi's, *Kitabü't-tearruf li ehli'tasavvuf*. Makki's, *Kutu'l-kulub*. Hücuvrı's, *Keshf sl-mahcub*, Kushayri's *al-Risala al-Kushayriyya*, Ghazali's *Ihya Ulum al-Din*, Suhrawardi's, *Avarif al-Maarif*. İbn al-Arabi's, *Fusus al-Hikam* and *Futuhatu'l-Mekkiye*, and Mevlana's *Divan Kabir* have been examined, authors of each made important contributions to the formation of Ahl as-Sunnah Sufism.

Key Word: Fasting, Worship, Self, Heart, Taqwa

الصوم في كلاسيكيات التصوف

الملخص

ويقول الصوفيون أن الصوم هو أهم عبادة تبعد القلب عن الخزي. ولهذا تحدثوا عن فوائد الصيام للقلب المادي والقلب الروحي ، وذكروا أنه بفضل الصوم يسد الطعام والشهوة لفتح عين القلب. وقد ركز الصوفيون على تنقية القلب ، وهو مكان الإبداع والاكتشاف ، بعبادة الصيام ، مما يجعل الناس يتعودون على عدم الوجود ، ويتمتعهم من مصائب الروح ، ويؤدي إلى الكمال ، وذكروا أن الهدف الوحيد هو الوصول إلى قلب السلام. ويتكبرون أنه أثناء الصوم ، لا ينبغي للمرء أن يسيطر على القلب ويتصرف وفقاً لروح وآداب الصوم فحسب ، بل يحافظ أيضاً على المكاسب الروحية التي يتم الحصول عليها بعد الصيام

مع عبادة الصيام، الهدف من دراستنا هو فحص تفسيرات مؤلفي الأعمال الكلاسيكية للصوفية ، الذين يهدفون إلى الصيام، الرضا الإلهي ، وتنقية الروح ، وتجميل الأخلاق ، والصبر والتقوى ، وفي سبيل ذلك تمت دراسة الآراء المتعلقة بموضوع البحث، والواردة ضمن كتب الراسخين في علم التصوف والمتبحرين في علوم الظاهر والباطن من أهل السنة والجماعة، ككتاب الرعاية لحقوق الله للمحاسبي، واللمع للسراج، وكتاب التعرف لمذهب أهل التصوف للكلايادي، وقوت القلوب للمكي، وكشف المحجوب للمهجوري، والرسالة للقشيري، وإحياء علوم الدين للإمام الغزالي، وعوارف المعارف للسهروردي، وفصوص الحكم والفتوحات الملكية لابن عربي، ديوان كبير فيها ما فيه والمتنوي لمولانا جلال الدين الرومي

الكلمات المفتاحية: الصوم، العبادة، النفس، القلب، التقوي

Giriş

Oruç, bedeninin ve nefsin ihtiyaçlarını sınırlandırmak, nefsin alışkanlıklarını terk etmek ve arzu edilen şeylerin yokluğuna sabrederek nefse boyun eğdirmektir.¹ Oruç süresince kulun her türlü gıdadan ve şehevî zevklerden kendisini imsak etmesi bu amaca matuftur.² Bu nedenle sûfiler, oruç ibadetiyle, takvâyı, sabırlı olmayı, kalbi tasfiye, nefsi tezkiye etmeyi, ahlâkı güzelleştirmeyi ve Allah'ın rızâsını elde etmeyi amaçlar.³

Oruç ibadetinden asıl maksadın, kulun sadece aç ve susuz kalması değil, her türlü günahahtan sakınmak olduğunu belirten Mekkî,⁴ tüm organlara oruç tutturmayı orucun en önemli amacı olarak görür. Bütün organlarına oruç tutturmayı başaramayan kimse, şeklen oruç tutsa da hakîkî mânada özünü yakalayamamış ve oruç ibadetinin manevî kazanımlarından ve hikmetlerinden uzaklaşmış olur.⁵

Klasik eser müellifi sûfilerin oruç ile ilgili yorumları göz önünde bulundurulduğunda, genellikle kalbi esas alarak yorum yaptıkları dikkate değerdir. Serrâc, oruç esnasında kalbi Allah'a ait kılmayı,⁶ Kelâbâzî, oruçlu iken yaratılmışların meşgalesinden kalbi alıkoymayı,⁷ Mekkî, oruç vaktinde kalpte Allah'tan başka hiçbir şeye yer vermemeyi,⁸ Kuşeyrî, oruç anında kalbi her türlü dünyevî âfetten uzak tutmayı ve muhâfaza etmeyi,⁹ Sühreverdi ise, kalbin sürekli güzel düşüncelerle meşgul

¹ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru'l-ihyâit-Türâsü'l Arabî), c, IV, s, 2530; İdris Türk. *Tasavvuf Düşüncesinde İbadetlerin İç Anlamı*, (İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2009), s, 19

² Mehmet Demirci. *İbadetlerin İç Anlamı, Tasavvuf İlmi ve Akademik Dergi*, (Ankara, 2000) sy, 3, s, 20.

³ Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbadetlerin İç Anlamı*, s, 19.

⁴ Ebû Talib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, I-III, thk. M. İbrahim, M. el-Rıdvânî, (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs. 1422/2001), c, III, s, 1246-1247.

⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, c, I, s, 218.

⁶ Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Mahmud, Taha Abdulbâki Surur, (Kahire: Dâr Kütübül Hadis, 1960), s, 303.

⁷ Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak el-Buhârî, *Kitabü't tearruf li mezhebi ehli't tasavvuf*, 2. bs. haz. Arthur J. Arberry, (Kahire: Mektebetü Hanci. 1994), s, 58.

⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, c, III, s, 1245.

⁹ Ebû'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I-IV, haz. Abdullatif Hasan A. Rahman, (Beyrut: Dâr Kütübül İlmiyye. 1971), c, II, s, 87.

edilmesini öngörmektedir.¹⁰ Bu nedenle oruca rahatlıkla kalbin ibadeti denilebilir.

1. Muhâsibî'nin (ö. 243/857), er-Ri'âye li-hukûkillâh'ında Oruç

Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî, nefsinin hesaba çekme hususundaki hassasiyeti dolayısıyla "Muhâsibî" diye tanınmıştır. Yetenekli bir mutasavvıf ve önemli bir râvî kabul edilen Muhâsibî'nin asıl öne çıkan yönü sūfiliğidir. Ondan sora yaşayan tasavvuf klasikleri müellifleri başta olmak üzere Gazâlî'nin de kendisinden etkilendiği bilinmektedir.¹¹ Muhâsibî, ibadetlerde maksadın Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarını terk etmek olduğunu belirtir. Farz ibadetler eda edildiği vakit Allah'ın iradesinin takvâ ve samimiyet ile hâkim kılınması gerektiğini söyleyen Muhâsibî, insanı hataya sürükleyebilecek en önemli menfi unsur olarak nefsi işaret etmekte ve kişinin sürekli nefis muhasebesi yapmasını elzem görmektedir.¹²

Muhâsibî "*er-Ri'âye li-hukûkillâh*" adlı eserinin bedenle yapılan riyâ bölümünde, kulun bedenlen eda ettiği ibadetlerde riyâkârlığa dikkat etmesi gerektiğini ifade etmiş ve insanların Allah korkusu taşıyor veya çok ibadet ediyor desinler diye eda edilen orucun fayda sağlamadığını belirtmiştir. Özellikle nâfile olarak tutulan oruç eğer kişinin sesinin kısılmasına, benzinin atmasına ve hâlden düşmesine sebep oluyorsa, bu hal onun çok oruç tuttuğuna dair bir alamet olması dolayısıyla riyâkârlığa girer demiştir. Hatta hâlden düşme ve benzin atmasını, üzüntü ve sıkıntıya te'vil eden Muhâsibî, bu hâlin Allah'ın kızgınlığını celp ettiğini, oruçlunun hâli, şekli ve duruşu itibarıyla hassas davranıp riyâkârlığa vesile olmayacak şekilde ibadete hassasiyet göstermesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu nedenle Muhâsibî, oruçlunun yüzünde ve hâlinde değişikliklerin olduğunu, bu hâlin kişinin oruçlu olduğunu dışarıya yansıttığına sebep teşkil ettiğini işaret edip, riyâkârlığa sürüklemesini diye dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca Muhâsibî, İbn Mes'ud'un sahabelerin oruçlu hâllerinin dışarıya yansımaması için gayret

¹⁰ Şihâbüddin Sühreverdi, *Avârifü'l maârif*, I-II, thk. A. Halim Mahmud, Muhammed b. Şerif, (Kahire: Dâr el-maârif, 2000), c. II, s. 147.

¹¹ Zafer Erginli, "Muhâsibî", *DİA*, c. XXXI, s. 12-14.

¹² Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkillâh*, I-II, çev. A. Hakîm Yüce (İstanbul: Işık Yay. 2005), c. I, s. 52.

gösterdiklerini ve kafalarına yağ sürdüklerini bu nedenle onlara, “*Kafaları yağlanmış oruçlular*” dendiğini nakleder.¹³

Muhâsibî, şeytanın ve nefsin orucu terk etmenin daha faydalı olacağını, bu sebeple daha çok ibadet ve iyilik yapmaya vücûdun tâkat bulacağı hususunu telkin ettiğini, oruç tutmanın ise, güçte zaafiyete sebep olabileceği düşüncesi ile beraber kulun şeytanın fısıltısına kanmasını, oruç ibadeti ile ilgili olarak karşımıza çıkabilecek en önemli âfetlerden biri olarak zikreder.¹⁴ Ayrıca, Muhâsibî, insan oruç tuttuğu zaman nefsinin buna karşı çıktığını, bunun sebebinin ise şehvet ve yemek ile rahata eren nefsin rahatının kaybolması olduğunu ifâde eder. Dolayısıyla Muhâsibî, ibadetler ve hayırlı amellerin nefsin arzusuna göre terk edilemeyeceğini belirtir.¹⁵

İnsanın eda ettiği ibadetin kendisine ait bir mahâret neticesinde değil, Rabbimizin ikram ettiği bir nimet gibi görülmesi ve buna şükredilmesi gerektiğini ifâde eden Muhâsibî, şükürün eda edilmesi neticesinde bile, kişinin hakkıyla şükredemediği hassasiyetine sahip olması gerektiğine dair vurgu yapmaktadır.¹⁶

Muhâsibî, oruç tuttuğu vakit etrafındakilere kötü davranan ve sıkıntı çıkaran, oruçlu olmadığında ise hiçbir şey yapmayan kişilerin, ibadet edeyim derken farkında olmadan Allah’a isyan ettiklerini ifâde etmektedir.

Oruç dâhil, ibadetlerdeki asıl maksat, sadece Allah’ın rızâsını kazanmak ve ecri yalnızca Allah’tan beklemektir diyen Muhâsibî, “*Hakiki mânada oruç tutmak istiyorsan, amacın iftar etmek olmamalı*” ikâzından sonra, “*Ameller hâtimeleriyle değerlendirilir*”¹⁷ diyerek asıl niyetin Allah rızâsı ve günahlardan uzak durmak olduğunu ifâde etmektedir.¹⁸

2. Serrâc’ın (ö. 378/988), el-Lüma’ında Oruç

¹³ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, C, I, S, 181.

¹⁴ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, C, I, S, 120.

¹⁵ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, C, II, S, 377.

¹⁶ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, C, II, S, 377-378.

¹⁷ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, C, I, S, 253.

¹⁸ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, C, I, S, 247.

Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, Tasavvuf klasikleri içerisinde en eski ve sistematik kaynakların başında yer alan *el-Lüma'* adlı bilinen yegâne eserinde, oruç adabı ve sûfîlerin oruç ile ilgili tecrübelerine yer vermiştir.¹⁹

Serrâc, orucun önemli bir ibadet olduğunu ifâde etmiş ve oruç hariç bütün ibadetlerin zâhiren dışarıdan görülebileceğini, orucun ise diğer ibadetler gibi fiile ve harekete ihtiyaç duymadığını ve görünen bir ibadet olmadığını, bu yüzden Peygamberimizin kudsî hadiste, Allah'ın "*Oruç bana aittir, onun ecrini ben vereceğim*"²⁰ buyurduğunu ifâde etmiştir. İbadetler arasında Rabbimizin, yalnızca oruç için âdiyet bildirdiğini ifade eden Serrâc, "*Oruç bana aittir.*" cümlesinden maksadın, hiçbir şekilde gıdâ almaya ihtiyacı olmayan anlamına gelen es-Samed ism-i a'zamının yalnız kendisine ait olduğunu, ancak "*Kullarım, oruç sayesinde bu vasfımın nimetiyle şereflenir*" diye buyurduğuna işaret eder.²¹ "*Onun ecrini ben vereceğim*"²² cümlesinin anlamını ise Serrâc şöyle izâh eder; birçok ibadetin ecri için ifâde edilen, birden on misline, hatta yedi yüz misline kadar karşılık bulacak olan ibadetler içerisinde orucun belirtilmediğini, bu nedenle orucun sevabı sayılı ve mâlum olmamakla birlikte, hesap edilemeyecek derecede fazla olduğunu açıklar.²³

Serrâc'a göre oruç tutanlar "*Sâbirûn*" yani sabır ehlidir. İnsanların alışmış oldukları şeyleri terk etmeye meyletmesi nedeniyle oruç tutanların sabredenler olduğunu ve sınırsız ecri sahipleri olduklarına dikkat çeker. Serrâc, "*Sabredenlere mükâfatları hesapsız verilecektir*" ilâhî fermanına dikkat çeker ve nefsin her türlü arzu ve isteklerine karşı, orucun kişiye sabırlı olmaya sevk ettiğini ifâde etmektedir.²⁴

Oruç ibadetini hakîkî mânada yerine getirmek ve adabına riayet etmek için, için, rızkın Hakk'ın kefaletinde olduğunu vurgulayan Serrâc, nefsin her türlü isteğine karşı çıkmak, bütün âzaları haramdan koruyup şüpheli şeylerden uzak durmak gerektiğini belirtmiştir. Hakk'ın zikrine

¹⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s, 216.

²⁰ el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahihü'l-Buhârî*. I-IX, (Beirut: Dâr İbn Kesir, 1423/2002), "Savm", 9 (No: 1904).

²¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s, 216.

²² Buhârî, "Savm", 9 (No: 1904).

²³ Serrâc, *el-Lüma'*, s, 216.

²⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s, 216-217.

devam edip kalbi Allah'a ait kılmak, oruç ibadetini eda ederken, kâmil mânada eda edememiş olma kaygısından dolayı ürpermek, orucu küçümsemek ve gerçek mânada orucu eda edebilmek için, Allah'tan yardım istemek gerektiğini ifâde eden Serrâc, bu hususları orucun âdâbı şeklinde ifâde eder.²⁵

Sûfilerden bazılarının Hakk'a kavuşuncaya kadar oruçlu olmaya gayret ettiklerini belirten Serrrâc, sûfilerin oruç ibadetine bu kadar ihtimam gösterme sebebinin "*Oruç kalkandır*"²⁶ hadîs-i olduğunu söyler. Serrrâc, ibadetler içerisinde günahlara kalkan olmanın sadece oruç ibadetine has kılındığını, şeytanın her hilesine, nefsin kötü alışkanlıklarına ve cehenneme karşı kalkan olduğunu izâh etmiştir.²⁷

Serrrâc, sûfilerin "*En faziletli oruç, kardeşim Davud'un orucudur, O, bir gün oruç tutar ve bir gün tutmazdı.*"²⁸ hadîsinden yola çıkarak sûfilerin tercihinin Hz. Davud orucu olduğunu ve bu orucun senenin kâmilin oruçlu geçirildiği Dehr orucundan bile daha zor olduğunu, çünkü nefis bir şeye alıştı mı onu sürdürmesi kolaylaşır, lâkin bir gün tutup bir gün bırakmanın, nefse sürekli oruç tutmaktan daha ağır geldiğini işaret eder.²⁹

Serrrâc, oruçlu iken azık derdine düşmeden, rızkının nereden geleceğini ne ile iftar açacağını bilmeyen kanaatkâr sûfî'nin hâlini, kendisine iftariye hazırlamış bekleyen oruçlunun hâlinden daha faziletli olduğunu ifâde etmiştir. Azık derdine düşmeyen sûfî'nin teslimiyet ve tevekkül açısından orucun âdâbını yerine getirdiğini ve faziletli bir oruç eda ettiğine işaret etmiştir. Ayrıca Serrrâc, oruç tutmayanların ortamındaki bir sûfî'nin kendisine iftar için ayrılan azığı iftara saklamaması gerektiğini, eğer iftara saklar ise bunun sebebinin hâl zafiyeti olduğuna işaret eder.³⁰ Ayrıca Serrrâc, Şiblî'nin bir sûfiye, "Sürekli oruç tutmayı gerektiren ebed orucundan zevk alır mısınız?" diye sorduğunda, sûfî, bunun nasıl olması gerektiğini öğrenmek isteyince,

²⁵ Serrrâc, *el-Lüma'*, s, 217.

²⁶ Buhârî, "Savm", 9 (No: 1904).

²⁷ Serrrâc, *el-Lüma'*, s, 218.

²⁸ Buhârî, "Teheccüd", 19 (No: 1131).

²⁹ Serrrâc, *el-Lüma'*, s, 218.

³⁰ Serrrâc, *el-Lüma'*, s, 220.

“Ömrünün geri kalanını bir gün sayar, onu da oruçlu geçirirsin.” Dediyini aktarır.³¹

3. Kelâbâzî'nin (ö. 380/990), et-Ta'arruf ve Bahru'l-fevâid'inde Oruç

Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Buhârî el-Kelâbâzî,³² Gülâbâdî ve Tâcü'l İslâm nisbeleriyle de ma'ruf olup,³³ günümüze ulaşmış *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* ve *Bahru'l-fevâid* adlı iki eseri mevcuttur. “*et-Taarruf*” önemli tasavvuf klasiklerinden bir tanesidir. *Bahru'l-fevâid* ise, fikhî konulara değinilmeden, tasavvufî şerhler içeren hadis kitabı olarak bilinmektedir.³⁴

Bir sûfinin orucu, “*Hakkı görmek için, halkı görmekten uzaklaşmaktır,*” diye tanımladığını belirten Kelâbâzî, orucu, yaratılmışların meşgalesinden kalbi alıkoyup Allah'a ait kılmak ve Allah'tan başka hiçbir şey ile kalbi meşgul etmemek şeklinde izâh eder.³⁵

Orucun sevabını eksiltecek ameller ile meşguliyeti câiz görmeyen Kelâbâzî, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Meryem'in “*Ben, Rahman'a oruç adadım; artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım*”³⁶ âyetini izâh ederken, orucun önemine binaen oruç ibadeti esnasında kişiyi meşgul edecek ve sevabından alıkoyacak hiçbir şeye müsâade edilmemesi gerektiğini de bu bağlamda değerlendirirken, orucu Allah ile beraber olma vesilesi açısından kıymeti bilinmesi gereken bir ibadet olarak görür.³⁷

Kelâbâzî, Rasulullah'ın “*Oruç kalkandır.*”³⁸ hadîsini, orucun Allah hariç, kulu her şeyden koruyan kalkan olduğunu, bu yüzden Rabbimizin oruç için âdiyet bildirdiğini “*Oruç benim içindir.*”³⁹ ecrini ben vereceğim ve karşılığı da benim buyurarak, Rabbimizin orucu kendisine has kıldığını

³¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s, 218.

³² Süleyman Uludağ, “Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim”, *DİA*, c, XXV, s, 193.

³³ Zeliha Öteleş, *Kelâbâzî'nin Bahru'l-Fevâid/Me'âni'l Ahbâr İsimli Eserinde Temel Tasavvufî Kavramlar*. Çanakkale Onsekiz Mart Üni., *İlâhiyat Fakültesi. Dergisi*. (2017) sy, 11, s, 60.

³⁴ Uludağ, “Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim”, *DİA*, c, XXV, s, 193.

³⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s, 109-110.

³⁶ Meryem, 19/26.

³⁷ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s, 109.

³⁸ Buhârî, “Savm”, 30 (No: 1904).

³⁹ Buhârî, “Savm”, 30 (No: 1904).

ifâde etmiştir. Allah'ın oruç için âdiyet bildirip, karşılığını ben vereceğim buyurmasının izâhatını, bu ibâdete şeytanın hiçbir şekilde musallat olamayacağı hususu ile açıklar.⁴⁰ Kelâbâzî, Ebu Hasan b. Ebu Zer'in yukarıdaki hadîsi açıklarken, ma'rifetullah'a hiçbir şeyin eşit bir seviyede olmadığını, orucun karşılığının da ma'rifetullah olduğunu, eşi ve benzeri olmayan bir ibadet için en kıymetli ecrin ihsan edildiğini izâh etmektedir.⁴¹ Ayrıca Kelâbâzî, orucun kalkan olması ile ilgili oruçtaki koruyuculuk vasfına dikkat çekmiş, cehennem ateşi nasıl abdest âzâlarını yakmayacaksa, orucu eda edenleri de cehennem yakmayacağını işaret etmiştir.⁴²

Ayrıca, Ebu Hasan Hemedâni'nin "*Oruç benim içindir*"⁴³ hadîsini şu şekilde yorumladığını ifâde eder, Allah'a ait olan orucu kimsenin bozmaya gücünün yetemeyeceğini, lâkin şeytanın fesada uğratmaya çalışması sebebiyle Allah'ın âdiyet bildirdiğini ve nefsin arzularına kalkan olduğuna işaret eder.⁴⁴

Zekâtın malı eksiltiği görünürde söz konusu olsa da gerçekte malı bereketlendirdiğini belirten Kelâbâzî, orucun yemek, içmek ve şehveti terk etmeyi gerektirdiği halde bedenın şehvet gücünü kırdığını, nefsin arzu ve isteklerini azaltıp ahlâki güzelliğe sebep olması dolayısıyla, orucu bedenın zekâtı diye işaret etmekte ve bu görüşünü,⁴⁵ "*Cesedin zekâtı oruçtur.*"⁴⁶ hadîsine dayandırmaktadır.

Kelâbâzî, "*Hiç kimse, midesinden daha tehlikeli bir kap doldurmamıştır. Oysa insan midesinin üçte birini yemeğe, üçte birini içeceğe, üçte birini de teneffüse ayırmalıdır.*"⁴⁷ hadîsinin şerhinde mü'minin midesini üçte birinden fazla yemekle doldurmasının sünnete uygun olmadığı ve şerre sebep olacağını, kâfirin ise batnını doldurarak şerli hale

⁴⁰ Göktaş, *İlk Dönem Müellif Süflerden Kelâbâzî'nin Oruçla İlgili Yorumları*, (Uluslararası Ramazan Semp. 2012). S, 110.

⁴¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s, 110.

⁴² Göktaş, *İlk Dönem Müellif Süflerden Kelâbâzî'nin Oruçla İlgili Yorumları*, s, 112.

⁴³ Buhârî, "Savm", 9 (No: 1904).

⁴⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s, 110.

⁴⁵ Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, c, 1, s, 322.

⁴⁶ İbn-i Ma'ce, Ebû Abdullah b. Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *es-Sünen*. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. 2001). "Kitâbü's Sıyam", 44 (No: 1430).

⁴⁷ İbn-i Ma'ce, "Kitabü'l-et'ime", 55 (No: 2720).

geldiğini, aşırı yemeğin ortaya çıkardığı şehvetin ve nefsin isteklerinin esiri olduğunu ve bu isteklerin asla bitmediğini izâh eder.⁴⁸

Kelâbâzî, kâfirin yedi şehvetiyle midasını doldurduğunu bu yedi şehvetin ilki, yemek yerken aldığımız tatların, ekşi, acı, tatlı gibi lezzetlere ait bağımlılıklar dolayısıyla fazla yemek yemeğe tabii olan şehvet. İkincisi, gözün şehveti, insanın aç olmamasına rağmen gözüyle gördüğünü yeme arzudur. Üçüncüsü, nefsin şehveti, en tehlikeli olarak nitelenen, hiç bıkmayan, midenin dolmasıyla ortaya çıkan cinsel arzu ve dürtülerdir. Dördüncüsü, ağzın şehveti, yemeğin lezzetli olmasından ötürü aşırı yemek isteği; beşincisi, burnun şehveti, yemeğin kokusunun kişinin iştahının kabarmasına sebep olması nedeniyle fazla yemektir. Altıncısı, kulağın şehveti, yemeğin lezzetli olduğunu duyup yemeğe aşırı yüklenmektir. Yedincisi ise sadece açlığı ortadan kaldıran miktardaki yemektir ki bu da mü'minin yemek yeme âdetidir.⁴⁹

Kelâbâzî, “Oruç tuttuğunuz vakit biri size söver ya da kavga etmeye kalkarsa, kötü söz söylemeyin ve kavga etmeyin, ben oruçluyum deyin”⁵⁰ hadîsini izâh ederken, orucun kulu her türlü sefahatten alıkoyan, kötü söz ve çirkin davranıştan uzaklaştıran yönüne dikkat çekmekte ve ahlâk güzelliğine sebep olduğuna vurgu yapmaktadır.⁵¹

Kelâbâzî’ye göre oruçlunun asıl sevinci, Rabbiyle karşılaştığı andaki sevincidir. Oruç cehennem ateşine ve dünyadaki günahlara kalkandır. Çünkü kişi sadece ve sadece Allah için yemesini içmesini terk etmiştir. Bu nedenle oruçlunun ağız kokusu Allah katında misk kokusundan daha değerlidir.

4. Mekki’nin (ö. 386/996), Kütü’l-kulûb’unda Oruç

“Kütü’l-kulûb” isimli eser, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Mekki’ye (ö. 386/996) âit olup en önemli tasavvuf klasiklerinden biridir.

⁴⁸ Kelâbâzî, *Bahru’l-fevâid*, c, 1, s, 132.

⁴⁹ Kelâbâzî, *Bahru’l-fevâid*, c, I, s, 131-132.; Bkz, Göktaş, *İlk Dönem Müellif Süfilerinden Kelâbâzî’nin Oruçla İlgili Yorumları*, s, 112.

⁵⁰ Buhârî, “Savm”, 30 (No: 1904).

⁵¹ Kelâbâzî, *Bahru’l-fevâid*, c, I, s, 322.

Gazâlî'nin kendisinden etkilendiği bilinen Mekkî'nin "*Kütü'l-kulûb*" dan günümüze ulaşan başka bir eseri tespit edilememiştir.⁵²

Oruçluyu sabır ehli, oruç ayı Ramazan'ı ise, sabır ayı diye niteleyen Mekkî,⁵³ "*Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyiniz.*"⁵⁴ âyetindeki sabırdan maksadın, oruç tutarak zühd hâli üzere Allah'tan yardım istemek olduğunu, bu nedenle oruç ibadetini eda edenin, zahid ve abid olduğunu belirtir.⁵⁵

Orucun kurbiyete vesile olduğuna inanmak ve sadece rızâ-yı ilâhîyi elde etmek için eda etmek gerektiğini ifâde eden Mekkî, orucu terk etmemeye niyet etmeninde farz olduğunu belirtir. Ayrıca, kişi oruç ibadetini eda ederken Allah'ı çokça zikretmeli ve kalbini dünyevî meşgalelerden arındırmalıdır diyen Mekkî, iradesi sağlam ve kendisine hâkim olanlar hariç, her ne kadar orucu bozacak duruma girmeyecek derecede de olsa, kişinin oruçlu iken eşini öpmesi veya tenine dokunması gibi davranışlardan uzak durmasının daha faziletli olduğunu belirtir.⁵⁶

Orucun faziletlerini ve sâlih insanların tuttuğu orucu altı organı muhâfaza etmekle mümkün olduğunu beyan eden Mekkî, bunları "*Göz, kulak, dil, kalp, el ve ayağı ıslâh*" diye ifâde eder. Gözü ıslâh, gözlere hâkim olmak, haram ve nehyedilmiş her manzaradan uzak tutmaktır. Kulağı ıslâh, hoş olmayan şeylerden, gyıbetten ve yalan konuşanların sohbetinden alıkoymak ve çirkin sözlerden kulağı korumaktır. Dili ıslâh etmek; dilimizi faydasız ve mâlâyânî konuşmalardan uzak tutmak, sözün esiri olmaktansa dilimize sahip çıkmak ve dilin her türlü âfet ve belasından korunmak. Kalbi ıslâh; kalbi tamamen Allah'a ait kılmak ve kalpte Allah'tan başka hiçbir şeye yer vermemek, Elleri ıslâh; ellerimizi haram olan her şeyden uzak tutmak ve türlü kötülöklere uzanmaktan alıkoymak. Ayakları ıslâh ise, hayırlı işler dışında uygun görölmeyen yerlere gitmekten ayaklarımızı menetmektir. Bu altı organı ıslâh etmeyi başaran kişi fazilet sahibi oruçluların tuttuğu orucu eda etmiş olur veya böyle bir kimse yakın iman sahiplerinden biridir diyen Mekkî, Tasavvüfi

⁵² Bilal Saklan. "*Ebü Tâlib el-Mekkî*" *DİA*, c, X, s, 239-240.

⁵³ İbn-i Ma'ce, "*Kitâbü's Sıyam*", 55 (No: 1430); Bkz, Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c, III, s, 1245.

⁵⁴ el-Bakara, 1/45.

⁵⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c, I, s, 218.

⁵⁶ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c, III, s, 1246.

açıdan orucu, ise “Peygamberimizin ve sâlihlerin tuttuğu oruç” diye tarif etmektedir.⁵⁷

Mekkî’ye göre, oruçlu iftarını helal rızık ile açıp, çok yememelidir. Oruçlu, oruç anını gaflet içinde değil, zikir, tahmid ve tesbih ederek oruç tuttuğunun idrakinde olmalı, gündüz fazla uyumamalı ve eda ettiği ibadetin farkında olmalı, susuzluğu ve açlığı hissetmelidir. Mekkî, kişi sadece midesi ve fercine oruç tutturursa, onun zâyi ettiği kazandığından daha fazla olduğunu o kimse oruç tutmuştur ancak diğer âzalarını muhâfaza etmediğinden işlemiş olduğu kusurlarla orucunun sevabını zâyi ettiğini ifâde etmiştir. Ayrıca Mekkî, oruç tutup Allah’ın emirlerini çiğneyerek orucunu zâyi eden kimsenin orucunu da bütün âzalarını sadece mesh ederek abdest alıp namaz kılan kimsenin durumuna benzetir. Bu sebeple abdestin gereğini bilmeden, böyle bir abdestle eda edilen namazın makbul olmadığını ifâde etmektedir.⁵⁸

Oruç günlerinde yiyecek ve içeceği azaltmayı ve iftar için acele edip sahurunu son vaktine kadar geciktirmeyi orucun faziletlerinden sayan Mekkî, oruçlunun varsa bir yaş hurma, yoksa kuru bir hurma ile veya su ile iftar etmeyi bereket kabul edip iftar edilmesi gerektiğini belirtmiş ve Rasulullah’ın (s.a.v) namaz kılmadan önce, mevcut olan ne varsa, su, süt veya hurma ile iftar ettiğini izâh etmiştir.⁵⁹

Mekkî, “Nice oruç tutanlar vardır ki; tuttukları oruçtan ellerinde kalan açlık ve susuzluktur.”⁶⁰ hadisini, haramlara karşı âzalarını korumayan, gıybet edip insanların etini yemek suretiyle ecirlerini zâyi edenlerin durumu ile izâh eder. Bu sebeple, orucun ecrinin zâyi edilmemesi gerektiğini ifâde eden Mekkî, yalan, gıybet ve meşru olmayan ameller ile meşgul olunmadıkça orucun sahibine her türlü kötülüğe karşı kalkan olduğunu belirtmiştir. Gıybet eden kimsenin, orucunu yırtmış olduğunu, orucunu tevbe ve istiğfar ile tamir etmesi gerektiğini izâh eden Mekkî,⁶¹ “Beş şey orucu bozar, sevabını yok eder. Yalan, gıybet, koğuculuk, yalan yere

⁵⁷ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c, III, s, 1245.

⁵⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c, III, s, 1246.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, Süleymân b. El Eş'as es-Sicistânî, *Sünen ebi Dâvud*, I-III, thk. Muhammed Abdülaziz el Halidi, (Beyrut: Dâr Kütübü'l İlmiyye, 1996). “Savm”, 22 (No: 2357).

⁶⁰ Heysemî. *Mecmaü'z-Zevâid ve Menbaü'l-fevâid*. I-XX, terc, Hasan Yıldız, vd. (İstanbul: Ocak Yayınları, 2015) Hadis No: 5012, c, V, s, 356.

⁶¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c, III, s, 1246-1247.

*yemin ve şehvetle harama bakış.*⁶² Hadisini delil olarak gösterir ve oruçtan asıl maksadın, kulun sadece aç ve susuz kalması değil, her türlü günahahtan sakınmak olduğunu beyan eder.⁶³

Mekkî'ye göre, oruçlu, orucu uykuya tutturmamalı, oruç anını ibadet aşkıyla, namaz, zikir, tevbe, istiğfar ve sabır ile geçirmek suretiyle oruç tuttuğunun farkında olmalı, açlık ve susuzluğu yüreğinde hissetmelidir. Oruçlu, iftardan önce yemek derdine düşmemeli, kendisine nasip olan şeye az dahi olsa razı olmalı, az olana razı olup Allah'a şükretmelidir.⁶⁴

*"Sabredenlerin ecirleri hesap edilmeyecek kadar fazla verilecektir."*⁶⁵ ayetindeki sabredenlerin oruç tutanlar olduğunu beyan eden Mekkî, "Sabır" kelimesinin orucun isimlerinden biri olduğunu belirtmiş ve nasıl ki bir insan oruç tuttuğu vakit kul ile Allah arasındaki sır olan bir ibadeti eda ediyor ise, Allah'ın da orucun ecrini bir sır gibi başkalarından gizlediğini ifâde etmiştir.⁶⁶

Oruç tutmak, her türlü alışkanlık ve nefsin isteklerinin dizginlenmesi açısından önemli olmakla birlikte, oruçta en önemli hassasiyetin nefsin zaafa uğratılması, isteklerinin azaltılması ve nefisle mücâhade içerisinde olmaktır. Oruç tutanın, tevbe etmiş gibi olduğunu belirten Mekkî, orucu sabırla özdeş kabul etmiş ve tevbenin en önemli vasfının sabır olduğunu ifâde etmiştir.⁶⁷

5. Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072), Risâlesi ve Letâifü'l-işârât'ında Oruç

Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî 'ye göre oruç, Savm-i zâhir ve Savm-i bâtın olmak üzere ikiye ayrılır. Savm-i zâhir, niyet ettikten sonra orucu bozan şeylerden uzak durmak, Savm-i

⁶² Deylemi, Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr. *Firdevs el-Ahbâr*, I-V, I. bs. thk. Fevvez, Ahmed ve M. Mu'tasimbillâh el-Bağdadi (Beyrut: Dâr Kütübü'l Arâbi. 1987), c, 2, s, 312, (No: 2801).

⁶³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c, III, s,1247.

⁶⁴ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c, III, s,1246.

⁶⁵ ez-Zümer, 29/10.

⁶⁶ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c, III, s, 1246-1247.

⁶⁷ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c, I, s, 218.

bâtın ise, kalbi her türlü dünyevî âfetten uzak tutmak ve bütün âzaları muhâfaza etmektir.⁶⁸

Oruç ayının, cehennemden azade ve cennete vasıl olmak için önemli bir vesile olduğunu belirten Kuşeyrî,⁶⁹ "...sizden kim bu meşhur Ay'a (Ramazan'a) şahitlik ederse, oruç tutsun."⁷⁰ ayetini izâh ederken, Ramazan'a erişen kişinin, ya Allah için veya Allah ile oruç tuttuğunu belirtir. Bu ayın Rabbini müşahede edenin, Allah ile oruç tuttuğunu, Allah için orucunu edenin de elbette vaat edilen ecrini alacağını lâkin Allah ile oruç tutanın ise eda ettiği orucun, ona Allah'a kurbiyeti vâcip kıldığını belirtir. Oruç ibadetinde asıl olanın, bütün âzaların Allah'ın emrine boyun eğdirmek olduğunu açıklayan Kuşeyrî'nin,⁷¹ izâhatları göz önünde bulundurulduğunda orucun riyâzet ve mücâhade içerdiği ortaya çıkar.

Orucu, nefis ve kalb ile tutulan oruç olarak tasnif eden Kuşeyrî, nefisle oruç tutmayı, imsak ile iftar arasındaki müddet içinde eda edilen ibadet olarak tarif etmiş ve nefisine oruç tutturanlara "*Selsebîl ve Zencebîl*" şarabı ikram edileceğini belirtmiştir. Kalb ile oruç tutmayı ise, insanlardan uzaklaşarak Allah ile baş başa kalmak ve kalbi Allah'tan gayri hiçbir şey ile meşgul etmemek diye tanımlar. Kalben oruç tutanlara ise "*Rızâ nimeti ile Muhabbet Şarabının*" ikram edileceğini belirtir.⁷² Ayrıca Kuşeyrî, risâlesinde Muzaffer el-Kirmisî'nin orucu, rûhun, aklın ve nefsin orucu diye tasnif ettiğini belirtir. Kirmisî'ye göre, rûhun orucu, ihtiraslı olmamak; aklın orucu, hevâ ve hevese aykırı hareket etmek, nefsin orucu ise, yeme içme ve haramlara karşı perhizkâr olmaktır.⁷³ el-Kirmisî'ye ait bu tasnif aynı zamanda Sülemî'nin "*Tabakatü's Süfiyye*" adlı eserinde de yer almaktadır.⁷⁴

⁶⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c, II, s, 87.

⁶⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c, II, s, 89.

⁷⁰ el-Bakara, 1/185.

⁷¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c, II, s, 87.

⁷² Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c, II, s, 88.

⁷³ Ebü'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyrî *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud, M. b. Şerif, (Kahire: Dârü'l Şa'b. 1989) s, 112.

⁷⁴ Sülemî, Ebü A. Rahman, *Tabakatü's-Süfiyye*, thk. Nureddin Şeribe, (Kahire: Mektebetü'l Hancı, 1986) s, 396

6. Hücûrî'nin (ö. 465/1072), Keşfü'l-mahcûb'unda Oruç

Ali b. Osman b. Ebu Ali Cüllâbî el Hücûrî, şeriat ile hakîkatin derinliklerini ve tasavvufun mahiyetini ehl-i sünnet akîdesi çerçevesinde âyet ve hadis-i şerifler ışığında târif etmeye gayret etmiş önemli sûfilerdendir. Tasavvuf klasikleri arasında önemli bir yeri olan “*Keşfü'l-mahcûb*” onun en meşhur eseridir.⁷⁵

Hücûrî, orucun hakîkatini, kişinin her türlü kötülüğe karşı kendisini tutması mânasında “*İmsâk*” olarak tarif eder. Kötülüğe davet eden nefsin şerrinden ve şehvî isteklerden kurtulmanın yolu, kişinin nefsini zapt etmesi ve kötülüklere karşı kendisini uzak tutması olduğunu belirtir. Hücûrî, oruçlunun gerçek mânada oruçlu olabilmesi için, bütün âzaların Hakk'ın emrine muhalefet etmekten alıkonması gerektiğini ifâde etmiştir.⁷⁶

Orucu, kalbin, gözün, kulağın, dilin, ellerin ve ayakların kontrol altına alındığı ibadet olarak tarif eden Hücûrî, oruç ibadetinin riyâzet olduğunu belirtmiş ve riyâzetin gereği olarak bütün organların, Allah'ın emrine boyun eğdirilmesi gerektiğini ifâde etmiştir.⁷⁷

Hücûrî, beş duyu olarak bilinen göz, kulak, dil, burun ve derinin insan aklının başkumandanları olduğunu belirtir.⁷⁸ Derimizin hissetme vasfı sayesinde tüm vücutta kendisini hissettirdiğini, görme, işitme, tatma ve koklama vasıtasıyla da aklın, rûhun ve nefsin etkilenip ona göre hâl aldığı ifâde eden Hücûrî, hakîki mânada orucun, aklın başkumandanlarını Hakk'ın emrine boyun eğdirmek veya hapsetmek ile mümkün olduğunu söylemiş ve sûfilerin Allah'ın dışındaki her şeyden uzaklaşmayı oruç telakki ettiklerini belirtmiştir.⁷⁹

Nefsin ve şehvî duyguların oruç veya açlıkla terbiye edilmesi gerektiğini ileri süren Hücûrî, Rasulullah'a dayandırdığı bir rivayette, “Aç

⁷⁵ Uludağ, “*Keşfu'l-mahcûb*”, *DİA*, c, XVIII, s, 458.

⁷⁶ Hücûrî, Ali b. Osman el-Cüllâbî. *Keşfu'l mahcûb*, I-II, thk. Es'ad Abdülhadi Kandil, (Kahire: el Mecisi'l Â'la li's-Sekâfe. 2007) c, II, s, 565.

⁷⁷ Adanır, Sultan, *İlk Dönem Sûfilerin'de Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık*, İstanbul Üni, Sosyal Bilimler Ens, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, (Yüksek. Lisans Tezi, 2016), s, 69

⁷⁸ Hücûrî, *Keşfu'l-mahcûb*, c, II, s, 565.

⁷⁹ Hücûrî, *Keşfu'l-mahcûb*, c, II, s, 566.

bir mideye sahip olanın, Allah katında yetmiş gâfil âbid'ten daha sevimli olduğunu" belirtmiştir. Hücuvî'ye göre nefis ne kadar yayılma alanına sahip olursa, kötü arzulara karşı olan eğilimi de o kadar artar. Kişi kendisini gıdâdan uzak tutarsa, akli o nisbette güçlenir, nefsin ve şehvetin gücü zayıflar.⁸⁰

Kulların cennete ancak, Allah'ın rahmeti sayesinde girebileceğini, cennetteki mertebelerin ise ibadetler ile elde edilebileceğini belirten Hücuvî, cennette ebedi kalmanın karşılığının ise oruç ibadeti ile mümkün olabileceğini söylemiş ve bu hususu "Oruç bana aittir, ecrimi ancak ben veririm."⁸¹ Kudsî hadîsiyle izâh etmiştir.⁸²

7. Gazâlî'nin (ö. 505/1111), İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn ve el-Münkız mine'd-đalâl'ında Oruç

Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî et-Tûsî, Hücetü'l-İslâm nisbesi almış alim ve sûfidir.⁸³ Gazâlî, orucu avâm'ın orucu, havâs'ın orucu ve havâsü'l havâs'ın orucu şeklinde üç dereceye ayırır. Avâmın orucu, sadece mide ve şehvete tutturulan oruçtur. Havasın orucu, avâm'ın orucuyla birlikte bütün âzalara tutturulan oruçtur. Havasü'l-havasın orucu ise, avâm'ın ve havass'ın orucuna hassasiyetle riayet etmekle birlikte, Allah'tan başka hiçbir şeyin kalbe dâhil edilmediği oruçtur. Bu oruç türünde iftarda ne yenileceği veya Allah'tan başka bir şeyin hatırdan geçirilmesi bile orucu bozar. Havassü'l havass'ın orucu, Peygamberlerin Sıddıkların ve Erbab-ı kulûbün orucudur.⁸⁴ Gazâlî'nin oruç ile ilgili bu tasnifi, Mekki'nin (ö. 386 /996) "Kütü'l-kulûb" adlı eserinde de yer almaktadır.⁸⁵

Allah'ı hatırlamaktan alıkoyan ve meşgul eden her şeyden uzak durmayı sâlihlerin orucu diye tarif eden Gazâlî, her organın kendi özelliğine göre birtakım hazlara sahip olduğunu belirtmiş ve gerçek orucun bütün organlara oruç tutturmak olduğunu ifâde etmiştir.⁸⁶

⁸⁰ Hücuvî, *Keşfu'l-mahcûb*, c, II, s, 569-570.

⁸¹ Buhârî, "Savm", 9 (No: 1904).

⁸² Hücuvî, *Keşfu'l-mahcûb*, c, II, s, 564

⁸³ Mustafa Çağrı, "Gazâlî" *DİA*, c, XIII, s, 530.

⁸⁴ Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, c, I, s, 659.

⁸⁵ Mekki, *Kütü'l-kulûb*, c, I, s, 222.

⁸⁶ Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, c, I, s, 661.

Oruçlu iken sadece yemek, içmek ve cimadan uzak durup Allah'ın emirlerine aykırı davranmayı, Mekki'nin yapmış olduğu gibi, “*Abdest alırken elleri yıkamak farz iken, sadece mesh etmek ile yetinip namaz kılanın yanılması*” örneğiyle tarif eder.⁸⁷

Nefsin, şehvetin, gözün, dilin, ağzın, kulağın, elin ve ayağın orucunu tarif eden Gazâlî, nefsi şeytanın aleti olarak tarif eder. Nefsin arzu ve isteklerini ortadan kaldıran ibadet diye tarif ettiği orucun, gafilane bir şekilde eda edilmesi durumunda bile kişiye fayda sağladığını belirten Gazâlî,⁸⁸ oruç dâhil tüm ibadetlerden maksadın, “*Nefsi, Allah'ın varlığında yok etmek*” olduğunu izâh eder.⁸⁹

Gazâlî'ye göre insanı hayvanlardan ayıran en önemli unsur, insanın akıl sahibi olması ve aklı sayesinde her türlü şehvetin şerrinden kendisini koruyabilmesidir. Orucun şehveti dizginleyen ve insanın mânen yükselmesine sebep olan yönünün, orucun en önemli etkisi olduğunu ifâde eden Gazâlî'ye göre, şehvî duyguların esiri olmak, hayvanlardan daha aşağı seviyede olmaktır.⁹⁰

Gazâlî, dilin âfetlerinden sakınmanın en önemli yolu Kur'ân-ı Kerîm, zikir ve tesbih ile dili meşgul etmek olduğunu belirtmiş ve bu husususun dile oruç tutturmak olduğunu beyan etmiştir. Oruç tutarak Allah'a yaklaşmanın ve kulların şerrinden sâlim olmanın ancak dili islâh etmek ile mümkün olabileceğini belirten sûfîlerin, dile oruç tutturma gayretinde oldukları bilinmektedir.⁹¹

Gazâlî, Allah'ı anmaktan alıkoyan ve kalbi meşgul eden her bakıştan gözü uzak tutmakla ancak sâlihlerin eda ettiği orucu tutmanın mümkün olabileceğini belirtmiş, kalbin her kötülükten tasfiyesi ve nefis terbiyesi için “*İblîsin zehirli oklarından bir ok*”⁹² olan kötü bakıştan gözleri uzak tutmak gerektiğini ifâde etmiştir.⁹³

⁸⁷ Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 667.; Bkz, Mekki, *Kütü'l-kulûb*, c. I, s. 222.

⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 437.

⁸⁹ Gazâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, s. 64.

⁹⁰ Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 666.

⁹¹ Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 660.

⁹² Hâkim en-Nişâbüri, *el-Müstedrek Ale's-Sahihayn*, nşr. Ebu Abdurrahman b. Hadi, (Kahire: Dar'ul-Harameyn, 1997) c. IV, No: 4956, s. 456.

⁹³ Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 660.

Gazâlî, kulağa fısıldandığında bazı sözlerin duyguları veya şehveti harekete geçirmesinin muhtemel olduğunu, bu nedenle hem kulağın hem de fısıldanan her türlü sözün ve dilin şerrinden korunmak için kulaklara oruç tutturmanın önemine vurgu yapar. Gazâlî, konuşulması haram olan her şeyin, dinlenmesi de haramdır. İlkesinden hareketle, kulağın orucundan maksadın, dinen dinlenilmesi uygun görülmeyen her şeyden kulakları alıkoymak ve faydalı işlere kulakları vesile kılmak olduğunu açıklar.⁹⁴

Fuzulî konuşmayı, münakaşa etmeyi, yapmacık konuşmayı, sövmeyi ve çirkin sözler sarf etmeyi, alay etmeyi, sırları yaymayı, yalan konuşma ve yalan yere yemin etmeyi, gıybet, koğuculuk, iftira, dedikodu ve ikiyüzlülük yapmayı, dilin âfeti olarak izâh eden Gazâlî, “*Susan tehlikeden kurtulmuştur*”⁹⁵ hadîsini göz önünde bulundurarak orucun kula sağladığı en büyük faydalarından bir tanesinin de yukarıda zikredilen menhiyattan dili terbiye etme ve kontrol edebilme fırsatı olduğunu söylemiştir.

Gazâlî, ellerin orucunu, dinen uygun görülmeyen her şeyden elleri menetmek ve hayırlı işlerde isti'mal etmek olarak izâh etmiştir. Ayakların orucu, ise, her türlü kötülükten ve haram yerlere gitmekten ayakları uzak tutmak ve hayırlı menzillere vasıta kılmaktır.⁹⁶

Gazâlî, orucun zâhiri amellerini öğrenmeyi öğütlemiş, mühim olanın ise, en çok ihmal edilen kalbî vasıfları öğrenmek olduğunu izâh etmiştir.⁹⁷ Orucu, kulun Rabbi ile arasındaki sır olarak tarif eden Gazâlî, sabırlı olmayı gerektirdiğini, ecrinin sınırsız olduğunu ve bu nedenle Allah'ın “*Oruç benim içindir*”⁹⁸ buyurduğunu ifâde etmiştir.⁹⁹ Ayrıca Gazâlî, oruçtan asıl maksadın takvâ olduğunu belirtmiş, bunun hâsıl olması için de haramları azaltıp helâlleri artırmak gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁰

⁹⁴ Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 662.

⁹⁵ Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed. *El-Câmiü's Sahih*, I-VI, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî. 1998). “Kıyâme”, 50 (No: 2500).

⁹⁶ Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 663.

⁹⁷ Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 660.

⁹⁸ Buhârî, “Savm”, 9 (No: 1904).

⁹⁹ Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 647.

¹⁰⁰ Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 663.

8. Sühreverdî'nin (ö. 632/1234), Avârifü'l-maârif'inde Oruç

Ebû Hafs Şihâbüddîn es-Sühreverdî, sünnî tasavvuf anlayışının önemli isimlerindedir. Müfessir, muhaddis ve kendi adıyla müsemma olan Sühreverdîye tarikatının şeyhidir. Tasavvuf klasikleri arasında önemli bir yeri olan “Avârifü'l-maârif” onun en önemli eseridir.¹⁰¹

Sühreverdîye göre, Tevbe, 112. Âyet'te yer alan “es-Sâihun” kelimesinden maksat, el Mekkî'nin de ifâde ettiği gibi oruç tutanlardır. Bu bağlamda oruçluların Allah'a açlık ve susuzlukları ile seyahat edip ulaşmaya çalıştıklarını ifâde eden Sühreverdî, “Sabredenlere ecirleri, hesap edilemeyecek kadar fazla verilir.”¹⁰² ayetindeki “Sabredenlerin” oruç tutanlar olduğunu ve sabır kelimesinin orucun isimlerinden biri olduğunu tarif etmiştir.¹⁰³ Ayrıca Sühreverdî, orucu sabrın yarısı olarak tarif etmiş ve Hadîs-i kudsîde, “Oruç benim içindir, onun ecrini ben vereceğim.”¹⁰⁴ buyurularak, Allah'ın orucu kendisine izafe etmiş olduğunu, bu yüzden sadece günahlara kefaret olabilecek sıradan bir ibadet olmadığını belirtmiştir. Bunun sebebini ise, es-Samed ism-i â'zâminin tecellisi olan samedâniyetin olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵

Sühreverdî, Yahya b. Muaz'ın, “Bir kişi aşırı yemek yemeye müptelâ olursa, melekler ona rahmet olsun diye, acıdığından ağlar” dediğini nakleder. Çünkü aşırı yemek şehvet ateşiyle yanmaya ve şeytanın oyuncağı olmaya sebep olmuştur. Kişinin boğazını tutması ve nefsine hâkim olması neticesinde, şehvetin, nefsin ve şeytanın şerrinden kendisini koruduğunu ifâde eden Sühreverdî, mideyi doldurup, kişinin boğazını şehvetlere açmasını ise, şehevî duyguların uyanmasına ve şeytanın fırsat bulmasına sebep olabileceğini tarif etmiştir.

Sühreverdî, oruç esnasında, gıdâdan ve cimâdan uzak durulduğu gibi, âzaların da her türlü menhiyattan uzak tutulması ve kalbin sürekli güzel düşüncelerle meşgul edilmesi gerektiğini tavsiye etmiştir. Dili, yalan, kötü söz ve boş laftan; gözleri harama ve yanlış yerlere bakmaktan,

¹⁰¹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Sühreverdî, Şehâbeddin, DİA*, c. XXXVIII, s. 40.

¹⁰² ez-Zümer, 39/10.

¹⁰³ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, c. II, s. 141; Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, c. I, s. 218.

¹⁰⁴ Buhârî, “Savm”, 9 (No: 1904).

¹⁰⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, c. II, s. 141.

kulakları, gıybet, dedikodu ve abes şeyleri dinlemekten alıkoymak gerektiğini belirten Sühreverdî, hadîs-i şerife göre, yalanın, gıybetin ve başkasını çekiştirmenin orucu bozacağını belirtmiştir.¹⁰⁶

Hız. Mûsâ'nın kırk gün boyunca hiçbir şey yemeden tuttuğu oruç neticesinde Allah ile konuşmaya hazır hale geldiğini izâh eden Sühreverdî, boş mideyle kırk günlük sürede, ihlâs ve samimiyetle nefsinin kontrol edip Rabbine yönelen kimseye İlm-i ledün kapılarının açıldığını belirtmektedir.¹⁰⁷

Oruçlu olan bir kişinin, oruçlu olmadığı vakitlerden daha az yemek yemesi gerektiğinin altını çizen Sühreverdî, oruçlunun helal olmayan azıkla orucunu açmasını, âdâb dışı tutum olarak değerlendirmiştir. Zâhiren ve bâtinen bütün organların günahlardan uzak tutulmasını orucun âdâbı diye zikreden Sühreverdî, nefsi aşırı yemekten alıkoymayı ve rızık hususunda kaygılanmamayı da orucun adabı olarak izâh etmiştir.¹⁰⁸ Ayrıca Sühreverdî, topluluk içerisinde iken müsâade alınmadan nâfile oruç tutulmaması gerektiğini belirtmiş ve bu hususu da sûfîlerin önem verdiği oruç âdâbı diye tarif etmiştir.¹⁰⁹

Hadîs-i şerifte beyan edildiği gibi, Hız. Dâvûd'un tuttuğu orucun, en faziletli oruç olduğunu,¹¹⁰ belirten es-Sühreverdî, bir gün sabra, bir gün de şükre vesile olduğu için genellikle sûfîlerin bu orucu tercih ettiklerini söylemiştir.¹¹¹

9. İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240), el-Futûhâtü'l-mekkiyye ve Fusûsü'l-hikem'inde Oruç

Tasavvuf ilminde zirve olarak kabul edilen Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tai el-Hatemi künyesi ile ma'ruf İbnü'l-Arabî, kendisinden sonra gelen sûfîlerin düşüncelerine tesir etmiş ve ufuklarını açmış en büyük sûfîlerdendir.¹¹²

¹⁰⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, c, II, s, 147.

¹⁰⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, c, II, s, 37.

¹⁰⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, c, II, s, 149.

¹⁰⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, c, II, s, 150.

¹¹⁰ Buhârî, "Teheccüd", 7 (No: 1131).

¹¹¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, c, II, s, 144.

¹¹² Süleyman Uludağ, *İbnü'l-Arabî*, (Ankara: T.D.V Yayınları, 2015) s, 19.

İbnü'l-Arabî, oruç dâhil bütün ibadetleri bu dünyada mevcudiyetin amacı olarak işaret ederken, bu hususu “*Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*”¹¹³ ilâhî fermanı ile açıklar. İbnü'l-Arabî, insanın yeryüzüne ibadet için gönderildiğini ve hayatın gerçek anlamının bu olduğunu izâh ederken, ibadetleri sadece fikhî boyutu ile değil zâhir-bâtın ve şekil-hakikat boyutuyla ele almakta, ilâhî esmâ ve hakikatler çerçevesinde derûnî mânalarıyla birlikte yorumlamaktadır.¹¹⁴

İbnü'l-Arabî, “اعلم، ايدك الله ان الصوم هو الامساك والرفعة” “*Allah seni desteklesin (kardeşim). Bil ki, oruç imsak (tutmak) ve rifat (yükselmek)tir.*” diyerek tembihte bulunmuş ve orucu, ameli terk, Rabbimizin razı olmadığı her şeyden kulun kendisini tutması ve manen yükselmesi diye izâh etmiştir. Ayrıca, Şair İmru'l Kays'a ait bir şiirde “*İze sâme'n-nehâru*” yani “*Gün yükseldiği zaman*” mısrasındaki savm kelimesinin, “*yükselmek*” anlamında kullanıldığını göz önünde bulunduran İbnü'l-Arabî, orucu “*En yüksesk*” ibadet olarak nitelemiş, dolayısıyla “*Savm*” kelimesi ile müsemma olduğunu ifâde etmiştir.¹¹⁵

İbnü'l-Arabî, orucu tarif ederken ekseriyetle ilgili âyet ve hadislerden yola çıkar ve oruç dâhil bütün ibadetleri genellikle Allah'ın sıfatları ve esmâları ile irtibatlandırıp izâh etmeye çalışır. İbnü'l-Arabî, kulun oruç tuttuğu vakit Allah'ın “*es-Samed*” ism-i â'zâmın tecelliyâtına erdiğini ve bunun sürekli değil geçici olduğunu ve bu konuda sürekliliğin Allah'a ait olduğunu ifâde etmektedir.

İbnü'l-Arabî, kulun oruç sayesinde Allah'ın tenzihiyet (her kötü sıfattan uzak olmak) ve samedâniyet (hiçbir şeye muhtaç olmamak) sıfatları ile ahlaklandığını, oruç sayesinde kulun yemeyi, içmeyi ve şehvetleri terk edip meleklerin vasfına haiz maneviyata sahip olduğunu izâh etmiştir.¹¹⁶

Esmâü'l- hüsnâ'dan olan “*Samed*” ism-i â'zâmın “*Ramazan*” ile aynı anlama geldiğini işaret eden İbnü'l-Arabî, “*Ramazan, Allah'ın isimlerinden*

¹¹³ ez-Zâriyat, 51/56.

¹¹⁴ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, 3. bs. (İstanbul: İnsan Yayınları. 2015). s, 276.

¹¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, I-IX, thk. Ahmet Şemseddin. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye. 1999), c, II, s, 328-329.

¹¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, c, II, s, 329.

biridir, Ramazan demeyiniz” uyarısında bulunmuştur.¹¹⁷ Ayrıca Allah’ın Kur’ân-ı Kerîm’de Ramazan kelimesini tek başına değil *“Ramazan Ayı”*¹¹⁸ diye zikrettiğini ifâde etmiştir.

İbnü’l-Arabî, Rabbimizin orucu kendisine has kıldığını, oruçlunun misilsiz ve kulu kemâle erdiren bir ibadeti eda ettiğini, böylece *“Misilsiz olmak”* özelliğini kazandığını belirterek misli olmayanın hakîkatte kâmil olduğunu beyan etmiş ve Rabbimizi *“Kendisi gibi bir şey olmayan”* orucu da ibadetler arasında *“Benzeri olmayan”* diye tarif etmiştir.¹¹⁹

Bütün ibadetlerin Allah’a ait olduğu gerçeğini hatırlatan İbnü’l-Arabî, Rabbimizin oruç hariç hiçbir ibadet için aidiyet bildirmediğini, kul ile Allah arasında sır ve aracısız eda edilen orucun ecrinin de herhangi bir aracı olmadan Allah’tan olduğunu ifâde eder.¹²⁰

Cennet’te yalnızca oruç tutanların gireceği kapı olan Reyyan’ın, oruca has olduğunu belirten İbnü’l-Arabî’ye göre, bu açıdan bakıldığında oruç, kula kemâl sıfatını kazandırır, benzeri yoktur ve ecri mükemmeldir. İbnü’l-Arabî, oruç tutan kişilere Allah’ın bazı yasaklar getirdiğini, yasağın ise olumsuz bir amel olduğunu, bir şey yapmamak, menetmek ve fiili terk anlamına geldiğini bu yönüyle de orucun ibadet olarak eşinin ve benzerinin bulunmadığını ifâde eder.¹²¹

*“Oruç bana aittir, ecrini ancak ben veririm”*¹²² hadisine dayanarak Rabbimizin orucu, kendisine izafe ettiğini, kullarının kendisine yakınlaşması için kurbiyet vesilesi kıldığını ifâde eden İbnü’l-Arabî, orucu ibadetler içerisinde kulu en fazla kemâle erdiren, nefsi her türlü zevk ile şehvetten uzak tutan, kalben ve rûhen yükselten ibadet olarak tarif etmiştir.

İbnü’l-Arabî, Allah’ın oruç tutanlara koyduğu yasaklardan bir tanesinin de oruçlu iken kavgaya etmek isteyene *“Ben oruçluyum”* demek suretiyle, kavgacı tutum ve davranıştan uzak duran ve ben dinimin

¹¹⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, c, II, s, 332.

¹¹⁸ el-Bakara, 1/185.

¹¹⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, c, II, s, 329.

¹²⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, c, II, s, 361.

¹²¹ İbnü’l-Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, c, II, s, 330-331.

¹²² Buhârî, “Savm”, 9 (No: 1904).; el-Afifi, *İbnü’l-Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim*, s, 459.

umuruna uyarım diyen kişinin davranışından yola çıkarak, orucun bir anlamda fiili terk anlamına geldiğini işaret etmektedir.¹²³

İbnü'l-Arabî, “*Muhammed'in canı kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha güzeldir,*”¹²⁴ hadisinde, oruçlunun ağız kokusunun, “*Allah katında miskten daha güzel kabul görmüş olması*” meleklerin ve insanın kötü kokulardan rahatsız olmalarına rağmen Allah indinde oruçlunun ağız kokusundan duyulacak bir rahatsızlığın bulunmadığını ve “*Misk'ten daha güzel*” olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Arabî, Allah katındaki kokuların koklayarak hissettiğimiz kokulara benzemediğini, bize kötü koku olarak beliren bir kokunun Allah katında miskten daha güzel olmasının hem oruçluya uhrevî bir ikram hem de “*Misilsiz olmak*” özelliğiyle de Hakk'ın kullarına bir lütfu ve ikramı olduğunu beyan eder.¹²⁵

“*Oruç kalkandır*”¹²⁶ her türlü kötülüğe perdedir. Allah'ın orucu farz kılarak günahlara kalkan eylediğini, kullarını hem bu dünyanın kötülüklerinden hem de cehennemden koruyacak ibadetin oruç olduğunu, bu nedenle orucu kendinizi koruyacak bir kalkan yapınız diyen İbnü'l-Arabî, Orucu kulu ma'siyetlerden alıkoyan en önemli ibadet olarak görmektedir. Gerçek Allah dostlarının savm-i dâim üzere olduklarını, onlar iftar etseler bile kalplerinin Allah'tan başka hiçbir şeyle meşgul olmadığını ve savm-i hakikî'nin bu olduğunu işaret eder.¹²⁷

Oruç ayının gecelerinin önemli olduğunu ve ibadetle geçirilmesi gerektiğinin altını çizen İbnü'l-Arabî, ilâhî tecellilere mazhar olmanın, sadece oruçlu iken, imsaktan iftara kadar geçen süreyi değil, geceyi de kapsadığını, Kur'ân-ı Kerim'de gece gündüz ayrımı yapılmadan, Ramazan ayının kâmilen zikredildiğini işaret ederek, oruç tutulan günün gecesini de ibadetle geçirmeyi teşvik etmiştir.¹²⁸

¹²³ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, c, II, s, 329.

¹²⁴ Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en Nisaburî. *Sahih-i Müslim*. I-V, thk. Muhammed Fuad Abdulbâki, (Beyrut: Dâr Kütübü'l İlmiyye, 1991). “Siyâm”, 30 (No: 165).

¹²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, c, II, s, 333.

¹²⁶ Buhârî, “Savm”, 9 (No: 1904).; el-Afifi, *İbnü'l-Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim*, s, 459.

¹²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, c, II, s, 332.

¹²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, c, II, s, 333.

Ramazan ayının ilk gecesinden itibaren “*Cennet’in kapıları açılır, cehennem’in kapıları kapanır ve şeytanlar zincirlere vurulur*”¹²⁹ hadis-i şerifi ile ilgili İbnü’l-Arabî yaptığı yorumda, cennetin kelime anlamının örtmek olduğunu, Ramazan’ın duhûlü ile oruçlunun sadece Allah’ın bildiği örtülü ve gizli bir davranışa girdiğini belirtmiş ve orucun kul ile Allah arasındaki sır olduğunu izâh etmiştir.¹³⁰

İbnü’l-Arabî, cehennem kapılarının kapanmasının işaret ettiği derûnî mânânın nefis ateşinin kapılarının kapanması anlamına geldiği kanaatindedir. Şeytanların zincirlere vurulmasını ise, Allah’a kurbiyete ve kâmil mânada oruç tutmaya mâni olabilecek olan her türlü kötülüğe karşı müteyakkız olmak ve aynı zamanda kan mecralarımızda dolaşan şeytanın yollarını tıkamak olarak yorumlar.¹³¹

İbnü’l-Arabî, orucun kemâl’e daha yakın olduğunu izâh ederken,¹³² namaz esnasında, namazı ifsat edecek her türlü fiil ve tasarruftan kişinin kendisini alıkoymak zorunda olduğunu, konuşma, dolaşma ve alışveriş gibi namaza aykırı hareketlerde bulunmanın mümkün olmadığını, çünkü namazın bozulacağını ifâde etmiştir. Kalbin ibadeti olan orucun edası esnasında ise, kul alışveriş yapar, konuşur ve muayyen çerçevede hayatını idame ettirir. Bu yönüyle hayatın akışı içerisinde kişinin ibadetini eda ettiğini belirten İbnü’l-Arabî, orucun bu yönüyle, rûh akıl ve kalbin ıslâhı noktasında çok önemli olduğunu söylemiş, hayatın akışı içerisinde kulun oruç ibadetini eda ettiğini vurgulamıştır.¹³³

10. Mevlânâ’nın (ö. 672/1273), *Dîvân-ı Kebîr’inde Oruç*

Büyük mutasavvıf, âlim, mütefekkir Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî, ibadetlerin zâhiri ve bâtını açıdan hassasiyetle eda edilmesini istemiş ve içi boşaltılmış ibâdet anlayışından uzak durulmasını tavsiye etmiştir. İbadetlerin şekil ve ehemmiyetinden koparılmadan derûnî yönleri ve

¹²⁹ Buhârî, “Savm”, 5 (No: 1900)

¹³⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, c, II, s, 332; Bkz, M. Süreyya Şahin, “Cennet”, *DİA*, c, VII, s, 374.

¹³¹ İbnü’l-Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, c, II, s, 332.

¹³² İbnü’l-Arabî, *el-Futûhâtü’l-mekkiyye*, c, II, s, 330-331.

¹³³ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-hikem*, I-IV, trc. A. Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahrallı, Selçuk Eraydın, (İstanbul: Marmara İlähiyat Fakültesi Yayınları, 2005), c, 4, s, 375.

mâna bütünlüğü içerisinde eda edilmesi için büyük çaba gösteren Mevlânâ, eserlerinde defalarca bu husus ile ilgili uyarılarda bulunmuştur.¹³⁴

Oruç kadar hiçbir ibadetin gönlü aydınlatmadığını ifade eden Mevlânâ, orucun bedenî arzu ve ihtiyaçları kör ederek kalb gözünün açılmasına vesile olması dolayısıyla şaşılacak bir ibadet olduğunu belirtmiştir.¹³⁵

Mevlânâ'ya göre oruç, rûhun gıdâsı,¹³⁶ Kur'ân-ı Kerîm'in sırrı,¹³⁷ İslâm direğinin en büyüğüdür.¹³⁸ Aynı zamanda, insanların nefisleriyle yaptıkları savaşta, kalp gözünün açılması için ağzı gıdâ ve şehvete kapayan, varlıkta iken yokluğa alıştıran ve insanı kemâl'e götüren en önemli ibadettir.¹³⁹

Orucu, kıymeti bilinmesi ganimet olarak gören Mevlânâ, *Oruç bir ganimettir, / hadin oruç tutun, / oruç can şarabıdır, / can, orucu içer.* tasviriyle oruç ibadetini teşvik etmiş, orucun, insanın ihtiyaç duyduğu içecek kadar değerli olduğunu ve oruç sayesinde kişinin, rûhen ihtiyaç duyduğu manevî gıdâyı elde ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁰

Mevlânâ, *Oruç tut, / iftar et, / nimetleri bol bayram da var, / ölümsüz bir yaşayış da var sana.*¹⁴¹ diyerek makbul bir orucun Allah indindeki karşılığına vurgu yapmıştır. Mevlânâ, Ramazan'a, Kadir gecesine ve bayram'a erişmiş olmanın sevincini, Hz. Âdem'in Havvâ'sına ve Hz. Yâkub'un Yûsuf'una kavuşma sevincine benzetmiş, hasret ve iştiyakla oruç ayını beklediğini ifade etmiştir.¹⁴²

¹³⁴ Ali Akpınar. *Mevlânânın İbadet Anlayışı/Mevlânâ'nın İbadeti Mâna ve Şekil Bütünlüğü İçerisinde Ele Alması*, Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu. (Ekim, 2007), s, 13.

¹³⁵ Mevlânâ, Celâleddin er-Rûmi, *Dîvan-ı Kebîr*, I-VII, haz. Abdülbaki Gölpinarlı, (Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 1992), c, VII, s, 635.

¹³⁶ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, VII, s, 636.

¹³⁷ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, IV, s, 253.

¹³⁸ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, VII, s, 635.

¹³⁹ Cumbur, *Mevlânâ ve Oruç Ayı*, (I. Milletler Arası Mevlânâ Kongresi, Konya: 1987), s, 132; Demirci, *İbadetlerin İç Anlamı*, sy, 3, s, 23.

¹⁴⁰ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, VI, s, 241.

¹⁴¹ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, VI, s, 616.

¹⁴² Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, III, s, 89.

Oruç ayını kastederek; “*Bu ayda dualar kabul olur*” diyen Mevlânâ, “*Oruçlunun nidâsının, gökyüzünü deldiğini, oruç kuyusunda sabreden kişinin, Yusuf gibi aşk Mısırına sahip olduğunu*” belirtirken, orucun kişiye kazandıracağı ecrin umulamayacak kadar fazla olduğunu ve kuyuda olsa bile oruçlunun Allah’ın himayesi altında olduğunu belirtmektedir.¹⁴³

Mekkî gibi oruç ayını sabır ayı olarak niteleyen Mevlânâ, *Sabır, güzel bir buluttur / ondan hikmet yağar / çünkü bu sabır ayında, Kur’an indi gökten.* diyerek oruç ayının zahmete değil, rahmete vesile olduğunu, “*Ümitsizliğe düşme; oruç zahmetinden, sonra bayram günü, gelir çatar.*” şeklinde, her hâlükârda orucun biteceğini ve neticesinin mutluluk ve sevinç olduğunu haber vermektedir.¹⁴⁴

Mevlânâ, orucu İbnü’l-Arabî’nin belirttiği şekilde fiili terk ve ibadetler içerisinde kemâle en yakın ibadet olarak görür.¹⁴⁵ Mevlânâ’ya göre oruç esnasında hassasiyetle dikkat edilmesi gereken en önemli husus, “*Söz kapısını örtmek ve oruç kapısını açmaktır.*”¹⁴⁶

Mevlânâ, “*Oruçla kaf dağına çıkan bir serçe bile, zümrüdüanka kesilir cancağazım*”¹⁴⁷ diyerek, orucun kişiye kattığı mânevî kuvveti tasvir etmiş ve “*Orucun kabul oldu mu pehlivansın*”¹⁴⁸ demiştir. Ayrıca, şeytanın bütün hilelerini, atılan oklara benzeten Mevlânâ, bütün okların oruç kalkanına çarpıp kırıldığını belirterek, hadisi şerifte buyurulduğu gibi orucun kötülöklere karşı kalkan olma vasfına dikkat çekmiştir.¹⁴⁹

Orucun vereceği zayıflık, / beti-benzi sarartır, / baş döndürür amma, / bu çeşit zayıflık, bu çeşit sararış yüzünden de insanlar, / yed-i beyzâ’yı elde ederler. Beyitinde Mevlânâ, orucun meşakkatli bir ibâdet olduğunu ve bunun neticesinde hâsil olacak olan sevabın Allah’ın Hz. Mûsâ’ya ikram ettiği, elin beyazlaşması mucizesi gibi şaşırtıcı ve umulmayacak derecede olduğunu belirtir.¹⁵⁰ Ayrıca Mevlânâ, oruç ayında cehennem kapılarının

¹⁴³ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, VI, s, 285.

¹⁴⁴ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, IV, s, 336; Mekki, *Kütü’l-kulûb*, c, I, s, 218.

¹⁴⁵ Cumbur, *Mevlânâ ve Oruç Ayı*, s, 140.

¹⁴⁶ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, II, s, 183.

¹⁴⁷ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, II, s, 14.

¹⁴⁸ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, IV, s, 303.

¹⁴⁹ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, II, s, 183.

¹⁵⁰ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, II, s, 14.

kapatılması ve cennet kapılarının açılmasının neticesinde “*Oruçlunun Allah’a konuk olduğunu ve gökyüzü yemeğine lâyık olduğunu*” belirtir.¹⁵¹

Oruç sayesinde ağzın kapandığını ve gönül gözünün açıldığını ifâde eden Mevlânâ, oruç ibadetini, söz kapısının kapandığı, gönül kapısının açıldığı ibadet olarak zikretmiş ve manevî sarhoşluğa vesile olduğunu belirtmiştir.¹⁵²

Mevlânâ, orucu Hz. Süleyman’a saltanatı sağlayan yüzüğe benzetmiştir. “*Onu elinden çıkarma, çıkardın mı saltanatın ve ordun elinden gider*” diyerek, orucun önemi ve koruyuculuk vasfına dikkat çekmiştir.¹⁵³

“*Karnın boş olsun, ney gibi feryad etmen mühim değil*” diyen Mevlânâ, mide dolu olduğunda şeytanın kalbe girmek için fırsat bulduğunu ifâde etmiş ve “*Kâbe’nin yerine put geçer oturur*” diyerek tokluktaki tehlikeye işaret etmiştir.¹⁵⁴

“*Mi’raç etmek sevdasındaysan, şunu bil ki oruç, senin önüne getirilmiş bir Arap atıdır*” diyen Mevlânâ,¹⁵⁵ Oruçlunun gülüşü, oruçsuzun secdedeki hâliinden yeğdir; çünkü oruç, onu Rahmân’ın sofrasına oturtacaktır.¹⁵⁶

Oruç tutanın kapısında güzel huyların hizmetçi gibi durduğunu belirten Mevlânâ,¹⁵⁷ orucun insana kazandırdıklarını ifâde etmek için, orucun insana can ve gönül bağışladığını vurgular. Eğer şaşmak istiyorsan oruca şaş, çünkü gönül gözünün açılması için bedenî bütün ihtiyaçlarını orucun kör ettiğini belirten Mevlânâ, orucun kişiyi sağlıklı kıldığını ifâde eder. Nefsi, hem orucun hem de namazın düşmanı olarak gören Mevlânâ, nefsi yok eden orucun gerçek oruç olduğunu açıklamış ve oruçlunun helallerden bile imtina ettiğini, bu nedenle haramlardan uzaklaşmanın oruç sayesinde kolaylaştığını vurgulamıştır.¹⁵⁸

¹⁵¹ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, VI, s, 368.

¹⁵² Cumbur, *Mevlânâ ve Oruç Ayı*, s, 132-133.

¹⁵³ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, III, s, 258.

¹⁵⁴ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, III, s, 258.

¹⁵⁵ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, VII, s, 635.

¹⁵⁶ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, VII, s, 636.

¹⁵⁷ Mevlânâ, *Dîvan-ı Kebîr*, c, II, s, 258.

¹⁵⁸ Cumbur, *Mevlânâ ve Oruç Ayı*, s, 138-137.

Sonuç

Orucun fikhî şartları yerine getirmenin ötesinde, derûnî mânalar ihtiva ettiği gerçeğini yaşayarak ve tedvin ettikleri eserleriyle pekiştirmiş olan klasik eser sahibi sûfilere Peygamberimizin ve sahâbelerin tuttuğu orucun çizgisini yakalama gayretinde olduklarını belirtmek onlara karşı vefa borcumuz olduğu kanaatindeyiz. Sûfilere göre, oruç ibadetinin Allah'ın razı olacağı şekilde yerine getirilmesi, nefsi ıslâh etmenin yanında, takvânın, ihlas'ın ve güçlü bir imanın göstergesidir. İnsan, oruç vesilesi ile iradesini kuvvetlendirip kötülüklerden sakınır, menhiyattan uzak durarak kalbini, aklını, rûhunu ve nefsinin terbiye eder. Böylece senenin on bir ayı mubah olanları terk ederek nefis tezkiyesi yapar ve zaman içinde ahlâk güzelliğine erişir.

Sûfilere orucu imsâk olarak nitelemesi ve Allah hariç her şeyden uzaklaşmayı oruç telakki etmiş olmaları önemli tecrübelerin sonucudur. Az yemek yemeği (Killet-i Taâm), az uyumayı (Killet-i Menâm) ve az konuşmayı (Killet-i Kelâm) hassasiyetle tatbik eden sûfiler nefsin askerleri olan şehvetin, tembelliğin, aşırı uyku ve bağımlılıkların şerrinden kurtulup; sıhate, keskin bir zekâyâ, tevâzuya ve orucun en önemli kazanımı olan ma'rifetullah'a ve kalbin hakikatlere açık hale gelmesine vesile olmuşlardır.

Orucun feyiz ve bereketine inanmış insanın eda edeceği makbul bir oruç, Allah'ın hoşnutluğuna vesile olacağına göre, beklenen bu amacın gerçekleşmesi için dikkat edilmesi gereken hususlar vardır. Bu nedenle oruç ibadetinin ecrinden mahrum edecek davranışlardan uzak durulması gerekmektedir. Efendimiz (s.a.v), *"Kim oruçlu iken yalan konuşmaktan, çirkin, kötü tutum ve davranışlardan vazgeçmezse, bilsin ki Allah'ın, onun yemesini ve içmesini terk etmesine ihtiyacı yoktur"* buyurmak suretiyle, hakikî orucun hangi surette olması gerektiğini haber vermiştir. Oruç, kalp, rûh, akıl ve nefis dâhil, bütün âzalara oruç tutturmak ve bu vesile ile insan-ı kâmil vasfını yakalayabilmektir. Ayrıca bu tanım, tasavvuf ehlinin tavsif ettiği orucun da tanımıdır.

Kişi, Cibril hadisinde ifade edildiği gibi Allah'ı görüyormuşçasına ve Allah'ın da onu gördüğüne inanarak ihsan şuuruyla orucunu tutarsa, davranışlarını kontrol eder hale gelir. Böylece hata etmekten ve günah işlemekten kaygı duyar. Bu vesile ile düşüncede, duyguda ve eylemde hep

güzele yönelir, hata ve günah işlememe adına duyduğu kaygı ve hassasiyet, onu orucun amacı olan takvâya yönlendirir. Takvâ ise, kulu hem hidayete hem de en üstün dereceye ulaştırır. Ayrıca orucun, vicâ' etkisi sayesinde kişinin şehvetlerini yenmeye muvaffak olması ve kulu takvâya yönlendirmesi orucun kötülöklere karşı kalkan olma vasfının önemini ortaya koyar.

Sûfiler, nefsin isteklerini kırmanın, buna mukabil rûhun ve kalbin üstünlüğü kurmanın, ancak oruç, açlık ve riyâzet ile mümkün olabileceğini ifâde etmektedirler. Nefsi terbiye etmenin zorluğuna binaen nefis ile mücadele "Cihad-ı Ekber" kabul edilmiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.) pek zorlu geçen Tebük Gazvesinden dönüşlerinde ashabına, "*Şimdi küçük cihat'dan büyük cihada dönüyoruz*" buyurmuşlardır. Nefs üzerindeki yapıcı etkisi dolayısıyla oruç, Cihadı-ı Ekber'de kula en büyük katkıyı sağlamaktadır. Araştırmamızda ulaşılan sonuca göre tasavvûfi klasik eserler, orucun nefis üzerinde yapıcı etkisi bulunduğunu ittifakla ortaya koymaktadırlar. Bundan dolayı orucun Cihadı-ı Ekber'de kula en büyük katkıyı sağlayacağı söylenebilir.

Emredilen orucun ifâde ettiği mâna, sadece işthâ ve şehveti dizginlemek değildir. Tasavvuf ilminin tavsif ettiği oruç, fikhî şartları yerine getirdikten sonra, menhiyattan uzaklaşıp, âzaların hepsini kalp ile Allah'ın razı olacağı fillerle meşgul etmektir. Bütün âzalara tutturulan oruç aynı zamanda kalbi de mâsivadan koparmayı hedefler. Çünkü dil, göz, kulak, mide, el, ayak ve avret mahalli oruç sayesinde ıslâh edilince kalbin ve rûhun ıslâhında mesafe alınmış olur.

Susmayı kalbin salah yollarından bir yol olarak benimseyen sûfilerin dile oruç tutturmalarındaki maksat, dilin âfet ve tehlikelerinden kurtulmaktır. Oruç tutarak kulların şerrinden salim olmanın, dili ıslâh etmek ile mümkün olduğunu belirten sûfilerin, dili korumak ve âfetlerinden sakınmak için terimleştirdikleri ve riyâzette uyguladıkları, killet-i kelâm, samt ve sükûtu kalbin salâh yollarından bir yol olarak benimsedikleri bilinmektedir. Yalanın ve gıybetin orucu bozduğuna dair uyarıları hassasiyetle dikkate alan sûfiler, orucun hakikatini imsâk (tutmak) olarak tarif etmiş ve oruç tutmanın hakikatlerinden birinin de oruç tutturmak suretiyle dile sahip çıkmak olduğunu belirtmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen, Hz. Meryem ve Hz. Zekeriyâ'nın tuttuğu

susma orucunun bu tür oruç olduğu gerçeği, orucun sadece gıdadan ve şehvetten uzak durmaktan ibaret olmadığını ortaya koymaktadır.

Sûfilere göre, gözlere oruç tutturmadaki maksat, harama bakmaktan alıkoymaktır. Gözler, rûhanî kalp aynasını temsil eder. Bu nedenle göz neye bakarsa kalp onu kaydeder. Gözler bedenin dünyaya açılan penceresi olması hasebiyle yanlış yerlerde ve kusur arama gayretinde kullanılmamalı ve sû-i nazardan muhâfaza edilmelidir. Bu nedenle kişi oruçlu iken gözlerine hâkim olmalı ve kalbin kirlenmesine vesile olabilecek her manzaradan gözün uzak tutulması mânasında gözlere oruç tutturulmalıdır.

Kulak, dedikodu ve gybet dinlememelidir. En önemlisi kulağa kötü şeyleri dinletip şehvetin harekete geçmesine, rûhun ve kalbin kirlenmesine sebep olabilecek fiillerden kaçınılmalıdır. Midneyi aç bırakıp oruç tutturduktan sonra, haram ve şüpheli lokmalardan batnı koruyup oruç tutturmak oruca anlam katar. Çünkü oruç, nefsi terbiye eden en önemli unsurların başında yer alır. Aşırı yemek yemenin tembellik ve uykuya insanı müptelâ ettiği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, nebevî kural gereği iftar ettikten sonra bile midenin üçe bölünüp vücûdu rahatlatma cihetine gidilerek mideye oruç tutturmanın farklı boyutu gözden kaçırılmamalıdır.

El ve ayaklarımız Allah'ın çizdiği sınırlarda hareket etmeli kulu isyana götürecekt yerlere gitmeyecek şekilde oruçtan nasibini almalı, yanlış adımlardan korunmalıdır. Kişi Allah'ın çizdiği sınırlarda şehevî isteklerini dizginleyerek, kendine hâkim olmalı ve orucun şehevî duyguları zayıflattığı bilinci ile hareket edip, şehevî duygularına mağlup olmama adına, meşru dâire dışındaki cinsel arzu ve isteklere oruç tutturmalıdır. Bütün organlarına oruç tutturmayı başaramayan kimse, şeklen oruç tutsa da hakîkî mânada özünü yakalayamamıştır. Böylece hem oruç ibadetinin manevî kazanımlarından hem de orucun hikmetlerinden uzaklaşmış olur. Hz. Peygamber'in "*Nice oruç tutanlar vardır ki, oruçtan onlara kalan sadece açlık ve susuzluktur*" hadîs-i şerifi de bu gerçeği vurgular.

Kaynakça

- Akpınar, Ali. "Mevlânânın İbadet Anlayışı/Mevlânâ'nın İbadeti Mâna ve Şekil Bütünlüğü İçerisinde Ele Alması" Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu. s, 9-19, Konya: 2007.
- Adanır, Sultan. *İlk Dönem Süfîlerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık*, İstanbul Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bil. Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. I-IX, Beyrut: Dâr İbn Kesir, 1423/2002.
- Cumbur, Müjgan. *Mevlânâ ve Oruç Ayı*, I. Milletler Arası Mevlânâ Kongresi, s, 131-140. Konya:1987.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbnü'l-Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*. 3. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları. 2015.
- Çağrıncı, Mustafa. "Gazâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XIII/530-534. TDV Yayınları, İstanbul: 1996.
- Demirci, Mehmet. *İbadetlerin İç Anlamı*, Tasavvuf İlmi ve Akademik Dergi, sy, 3, s, 9-30, Ankara: 2000,
- Deylemi, Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr. *Firdevs el-Ahbâr*, I-V, 1. Baskı, thk. Fevvez, Ahmed ve M. Mu'tasimbillâh el-Bağdadi, Beyrut: Dâr Kütübü'l Arâbi. 1987.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. El Eş'as es-Sicistânî, "Sünen ebi Dâvud" I-III, thk. Muhammed Abdulaziz el Halidi, Beyrut: Dâr Kütübü'l İlmîyye, 1996.
- el-Afifi, Ebû'l-Ala, *İbnü'l-Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim*, çeviri, Abdullah Kartal, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, SY, 9, s, 701-706, Bursa: 2000.
- el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Abdülkerim. *Letâifü'l-işârât*. I-IV, haz. Abdullatif Hasan Abdurrahman, Beyrut: Dâr Kütübü'l İlmîyye, 1971.
- . *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud, Muhammed b. Şerif, Kahire, Dârü'l Şa'b, 1989.
- el-Mâverdi, Ebû'l-Hasan. *Edebü'd-Dünya ved-Dîn*, nşr. Mustafa es Sekka, Beyrut, Dâr Kütübü'l-İlmîyye, 1978.
- el-Mekkî, Ebû Talib. *Kütü'l-kulûb*, I-III, 1. Baskı, thk. M. İbrahim, Muhammed el-Rıdvânî, Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 2001.

- en-Nişâbü'rî, Hâkim. *el-Müstedrek Ale's-Sahihayn*. I-V thk. Ebu Abdurrahman Mukbil b. Hadi, Kahire: Dar'ul-Harameyn, 1997.
- Gazâlî, Ebu Hamid M. b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, Çev. Ahmet, Serdaroğlu. I-IV, İst.: Akçağ Yayınları, 1992.
- Göktaş, Vahit. *İlk dönem Müellif Süfîlerin'den Kelâbâzi'nin Oruçla İlgili Yorumları*. Uluslararası Ramazan Sempozyumu, 107-117. İstanbul: 2012.
- Gürer, Dilaver. *İbn-i Arabî'de Din ve İbadet*. I. bs. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.
- Heysemî. *Mecmaü'z-Zevaid ve Menbaü'l-fevâid*. I-XX, terc, Hasan Yıldız, vd. İstanbul: Ocak Yayınları, 2015.
- Hücvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb*. I-II, thk. Es'ad Abdülhadi Kandil. Kahire: el Mecisi'l Â'la li's-Sekâfe. 2007.
- . *Keşfu'l mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. 5. Baskı, Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları. 2016.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali. *Fusûsu'l-hikem*. Tercüme ve Şerhi, I-IV, Çev. A. Avni Konuk, Haz., Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- . *el-Fütûhâtü'l Mekkiyye*. I-IX, thk. Ahmet Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Manzur, M. b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânu'l-Arab*. I-VI. Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-Türâsü'l Arabî, 1997.
- Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak el Buhâri. *Kitabü't tearruf li mezhebi ehli't tasavvuf*. 2. bs. haz. Arthur J. Arberry, Kahire: Mektebetü Hanci, 1994.
- . *Bahru'l-fevâid (el-Meşhur bi-Maâni'l-ahbâr)*, I-II, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail-Ahmed Ferid el-Meziydiy, Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye. 1999.
- Mevlânâ, Celâleddin er-Rûmî. *Mesnevi ve Şerhi*, I-VI, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1989.
- . *Dîvan-ı Kebîr*. I-VII, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Muhâsibî, Hâris. *er-Ri'âye li-ḥuḳûḳillâh*. I-II, çev. A. Hakîm Yüce, İstanbul. Işık Yayınları. 2005.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en Nisaburi. *Sahih-i Müslim*. I-V, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, Beyrut: Dâr Kütübü'l İlmiyye, 1991.
- Öteleş, Zeliha. *Kelâbâzi'nin Bahru'l-Fevâid/Meâni'l Ahbâr İsimli Eserinde Temel Tasavvufî Kavramlar*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Dergisi, 2017.
- Saklan, Bilal. "Ebû Tâlib el-Mekkî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C, X, S, 239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Serrâc, Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî. "*El-Lüma*" thk. Abdulhalim Mahmud, Taha A. Bâki Surur, Kahire: Dâr Kütübü'l Hadis, 1960.
- Sühreverdi, Şihâbüddin. "*Avârifü'l Maârif*" I-II, thk. Abdulhalim Mahmud, Muhammed b. Şerif, Kahire: Dâr el-Maârif, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *El-Câmiü's Sahih* I-VI, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Türk, İdris. (2009). "*Tasavvuf Düşüncesinde İbadetlerim İç Anlamı*" Doktora Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üni, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri. Ana Bilim Dalı.
- Uludağ, Süleyman. "Kelâbâzi, M. b. İbrahim" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C, XXV, s.,192-193. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- ". "*el-Lüma*" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVII/258-260. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- ". İbnü'l-Arabî, Ankara: T.D.V Yayınları, 2015.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVIII/40-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

ISSN: 1302-3543

Ekim/October 2022, 25 (50): 167-171

Risâleler: Ubeydullah Ahrâr**Ayça Küçüközbek**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf
Anabilim Dalı,

akucukozbek@ankara.edu.tr | ORCID: 0000-0003-0697-3623

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Kitap Tanıtımı/Book Review

Geliş Tarihi/Received: 07 Eylül/September 2022

Kabul Tarihi/Accepted: 11 Eylül/September 2022

Yayın Tarihi/Published: 01 Ekim/October 2022

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Ekim/October

Cilt/Volume: 25

Sayı/Issue: 50 **Sayfa/Pages:** 167-171

Atıf/Cite as: Küçüközbek, Ayça. "Risâleler: Ubeydullah Ahrâr". Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi-Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal 25/50 (October 2022): 167-171.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

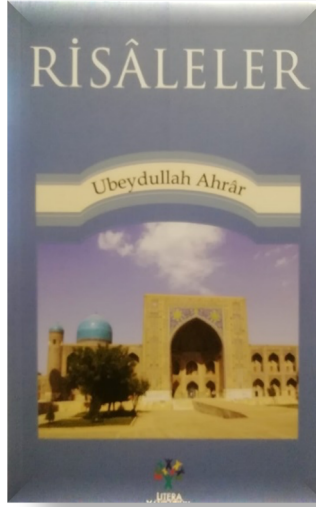
Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ayça Küçüközbek).

Risâleler: Ubeydullah Ahrâr

çev.: Fakirullah Yıldız, ed.:Saidmashrab Abdiev,

Litera Yayıncılık, 2018, 105 sayfa



“Bil ki zikirlerin en faziletlisi La ilahe illallah zikridir. Çünkü bu kelime nefy (La ilahe) ve isbattan (illallah) mürekkeptir.” Hâce Ubeydullah Ahrâr /s.39

Lisans mezuniyetinden farklı alanlarda da çalışmalar yapan bir akademisyen profiliyle karşımıza çıkan Fakirullah Yıldız, İstanbul Üniversitesi Kamu Yönetimi mezunudur. Çevirisini gerekçelendirmeye giriş bâbında, ailesinin bu konuda kendisini cesaretlendirişine değinir. Çocukluğundan itibaren özellikle edebiyat alanına ilgi duymuş ve İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı'nda "Sohbetname-i Muhammed Murat Buhari Metin ve İnceleme" başlıklı yüksek lisansını tamamlamıştır. Çevirmen, halen aynı üniversitede Türk İslam Edebiyatı Anabilim dalında doktora çalışmasını sürdürmektedir.

Daha önce Hızır Bey tarafından Osmanlı Türkçesine çevrilen eserler, *Vâlidiyye ve Havrâiyye Risâleleri* başlığıyla günümüz Türkçesine tercüme edilerek tekrar okuyucuyla buluşturulmuştur. Mütercim, bu metnin çevirisinde Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu'ndaki Hâce Ahrâr hayatta iken Semerkant'ta istinsah edilen en eski nüshayı esas almıştır. Aynı kütüphanede bulunan üç farklı nüshaya da zaman zaman müracaat ettiğini belirtir.

Eserin müellifi Hâce Ubeydullah Ahrâr, H. 806/M. 1404 yılında Taşkent'te doğmuştur. Bahâeddin Nakşbend'in dergâhında yetişen Nizameddin Hâmuş ile onun halifelerinden Mevlânâ Sa'deddîn-i Kâşgarî'nin sohbetlerinden istifade etmiştir. Nihayet dönemin Nakşbendî şeyhlerinden Ya'kûb-i Çerhî'ye intisap etmiş, kısa sürede irşat icazeti almıştır. Hem halk hem devlet erkânı üzerinde nüfuz sahibi olan Hâce, döneminin siyasi olaylarında da etkin rol üstlenmiştir.

Risâleler ismi ile yayınlanan eser giriş, *Risâle-i Vâlidiyye* ile *Risâle-i Havrâiyye*'nin çevirileri ve her iki eserin tıpkıbasımlarından oluşmaktadır. Girişte Ubeydullah Ahrâr'ın hayatına kısaca değinilmiş ve ona nisbet edilen beş eser tanıtılmıştır. Bunlar: Tasavvufi makamlar, Ehl-i Sünnet akâidi ve Hâcegan tarikatının âdâbına dair fıkralardan oluşan *Fıkarat*, Hâce'nin dostlarına yazdığı mektupların bir araya getirildiği *Ruka'ât*, sohbet notlarından derlenerek halifeleri tarafından kaleme alınan *Melfuzât* ile elimizdeki eserde tercümeleri yapılmış olan *Risâle-i Vâlidiyye* ve *Risâle-i Havrâiyye*'dir.

Birinci bölümde *Risâle-i Vâlidiyye* hakkında temel bilgiler verilmektedir. Bu çerçevede eserin telif sebebine, tercümede esas alınan ve yararlanılan nüshalara, risâlenin muhtevasına değinilmiştir. Hâce Ahrâr, risâleyi babasının talebi üzerine kaleme aldığını söyler. Babası,

kendisiyle amel edildiğinde yüce makamlara ulaşmaya vesile olan ehllullahın hâlini, hakikate erdirecek ilimleri anlatmasını kendisinden ister.

Hâce Ahrâr, *Risâle*'ye Besmele ile başlayıp Allah Teâlâ'ya hamd ve selât ü selam ile devam eder. Okuyucuya, Hâce'yi kâtibin elinde tuttuğu kalem varsaymasını, bu şekilde onu aradan çıkararak burada verilen bilgilerin doğrudan Allah Teâlâ'nın bildirmesiyle meydana çıktığını göz önünde bulundurmasını salık verir. Ahrâr eserinde daha çok Bâyezid-i Bistâmî, Rabiâtü'l-Adeviyye, Hâce Abdullah Herevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Şah-ı Nakşbend gibi zatların sözlerine yer verir. Esas bilginin mârifet olduğuna, mârifet kapısına ulaşabilmek için Resulallah'a (s.a.) kavil, fiil ve hâl ile ittibanın usulüne dikkat çeker. Nebî'nin (s.a.) nefis, kalp, sır gibi mertebeleri olduğunu açıklayarak bir kişinin Resulallah'ın (s.a.) mânevî mertebelerini kemâliyle bilmeye güç yetiremeyeceğini söyler. Bununla birlikte herkesin onun zahirî yönüne uyma derecesine göre bu kemâlattan bir nasibi olabileceğini ifade eder. Nefis mertebesindeki bir insanın Nebî'ye (s.a.) tâbüyyetinin, nefsin hevâsına muhalefet ve şeriata aykırı her işten kaçınmakla mümkün olabileceğine dikkat çeker. Nihayetinde nefy ü isbât zikri hakkında bilgi verir. Zâkirlerle birlikte olmanın gerekliliği ve bu esnada dikkat edilmesi gereken edeplerden bahsederek *Risâle*'yi sonlandırır.

Eserin ikinci bölümünde de benzer şekilde *Risâle-i Havrâiyye* hakkında temel bilgilere yer verir. *Risâle*, Ebu Said Ebu'l-Hayr'a atfedilen ve hastalara okunduğunda şifa vesilesi olduğuna inanılan rubâinin anlamı üzerinedir. Hâce Ahrâr, bu rubâinin gerçek manasını anlayabilmek için çok çaba sarf ettiğini ve "Kim bir kapıyı sürekli olarak çalarsa o kapı ona açılır." düsturunca nihayetinde gönlüne bir mananın feyz olunduğunu ifade eder. Hâce, risâleye konu şu rubâi ile metne başlar:

Hüriler, benim nigârımı görmek için saf durdu

Rıdvan, hayretten eline eline vurdu

O siyah ben, o yüzler üzerine mutraf vurdu

Abdâl korkudan mushafa el vurdu.

Hâce Ahrâr, rubâide yer alan kelimelerin manasını teker teker açıklar ve özellikle hastalara okunmasındaki inceliğe değinir. Rubâinin ölümü hatırlatmasının hastalara ne gibi bir mutluluk sağlayabileceğini, insanları iman yönünden sınıflandırarak izah eder. İman derecesine göre

Allah Teâlâ'nın cemâlini görme konusunda iştiyak duyanların ölümü bir vuslat görebileceğini söyler. Maşuka ulaşmak isteyen âşık, aradaki perdelerin kalkmasını neşeyle karşılayacaktır.

İlk iki bölümdeki tanıtım sonrası üçüncü ve dördüncü bölümler, *Risâle-i Vâliyye* ile *Risâle-i Havrâiyye*'nin tercümelerini ihtiva etmektedir. Eserin sonunda ise risâlelerin çevirisinde esas alınan nüshaların tıpkıbasımlarına yer verilmiştir.

Nicelik itibariyle küçük ama nitelik açısından hacimli iki risâle akıcı ve anlaşılır bir dil ile anlam daralmalarını önleyecek eklemeler de yapılarak (Bu eklemeler metin içinde [...] ile gösterilmektedir.) istifadeye sunulmuştur. Böylece kadim konuları ihtiva etmesine rağmen eserin günümüze hitabı kolaylaştırılmıştır. Eser, Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın tasavvufî görüşleri, tarikatı, dönemi hakkında araştırma yapan akademisyenler kadar, tasavvufa ilgi duyan geniş okuyucu kitlesine de hitab etmektedir. Akıcı üslubu ve hacmiyle kısa sürede okunabilecek eser, muhteviyatının kapsayıcılığıyla okuyucunun tefekkür dünyasını hayli meşgul edecek mahiyettedir.

Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

ISSN: 1302-3543

Ekim/October 2022, 25 (50): 173-176

**Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkânı
Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî
Görüşleri****Fatma Adsoy**

Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf Anabilim Dalı,
Eskişehir,
adsoyfatma@hotmail.com | ORCID: 0000-0003-4839-7871

Makale Bilgisi/Article Information**Makale Türü/Article Types:** Kitap Tanıtımı/Book Review**Geliş Tarihi/Received:** 09 Eylül/September 2022**Kabul Tarihi/Accepted:** 11 Eylül/September 2022**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October**Cilt/Volume:** 25**Sayı/Issue:** 50**Sayfa/Pages:** 167-171

Atıf/Cite as: Adsoy, Fatma. "Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkânı, Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri". Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi-Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal 25/50 (October 2022): 173-176.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatma Adsoy).

Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkânı **Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı, Eserleri ve** **Tasavvufî Görüşleri**

Biol Yıldırım, Büyüyenay Yayınları, 2019, 496 sayfa



Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri üzerine hazırlanan çalışma, mezkûr sufînin eserlerinden ve klasik kaynaklardan istifade edilerek hazırlanmıştır. Araştırmacı Atatürk Üniversitesi bünyesinde, İsa ÇELİK danışmanlığında, 2016 yılında savunduğu doktora tezini genişleterek bu eseri oluşturmuştur. Nefs-i emmâreyi remz eden mavi ile nefis-i râziyyeyi simgeleyen yeşilin dairesel bağlantılarla şekillendirildiği dış kapak, bu iki mertebenin iç içe geçmiş hali ile adeta yükselişi simgelemektedir.

Eser, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında müellifin yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti'nin siyasi-ekonomik, ilmî-edebî durumu ile o dönemdeki tasavvufî cereyanlara kısaca temas edilmiştir.

Bu çerçevede Balkanların tasavvufu tanışması, müellifin müntesibi bulunduğu Nakşibendiliğın Rumeli’de faaliyet süreci de ele alınmıştır.

Birinci bölümde Şeyhî’nin hayatı, intisabı, şahsiyeti ve eserleri konu edilmiştir. Yıldırım, bu kısımda öncelikle araştırmanın kaynakları hakkında bilgi verir. Ardından klasik kültürümüzde anı yazarlığı diyebileceğimiz türün pek gelişmediğini, zira mutasavvıfların tevazu gereği kendilerinden çok bahsetmediklerini ve bu konularda araştırma yapanların karşılaşacakları zorluklardan bahseder. Şeyhî’nin doğum yeri, tarihi, ismi, unvanı, mahlası, ailesi, çocukluğu, gençliği, yetiştiği muhit, tahsili, evliliği, aldığı idari görevleri, vefatı, tasavvuf yoluna intisabı, tarikat silsilesi, müridleri, halifeleri, edebi şahsiyeti, eserleri ve yaşadığı coğrafya hakkında açıklamalar yer alır. Kitapta Bulgaristan’da yetişen İsmail Hakkı’dan sonra en velüd sufi müellif olarak zikredilen Şeyhî’nin otuz bir eserinin dil ve anlatım özellikleriverilerek ayrı ayrı tanıtılır (ss.39-104). Ayrıca *Divan* sahibi Şeyhî’nin sade bir dil kullanarak “Yunusça” yazdığı ve “Fuzulice” bir neşvede dile getirdiği gönül mızrabını titreten şiirlerine de kitapta yer verilir.

İkinci bölümde ise Şeyhî’nin tasavvufi görüşleri konu edilir. Şöyle ki; Şeyhî, tasavvufun gayesinin vahdet-i vücud ilemaiyyet-i zat sırrını beyan, marifet-i nefse marifetullahı ayan olduğunu ifade eder. İbnu’l-Arabîtakeipçisi Şeyhî’ye göre seyr ü sülûkun amacı öncelikle kesrette vahdet, sonra da vahdette kesret makamına ermektir (s.152). Kesrette vahdet Hakk’ı halkta müşahede, vahdette kesret ise halkı Hakk’ta müşahededir (s. 225). Yıldırım burada, seyr ü sülûk yöntemleri, engelleri ve salikin hasletlerine dair yüz elli sayfalık ayrıntılı bilgi verir. Sekrin türleri içerisinde“Hayz-ı Rical”dikkat çekici bir başlık kabul edilebilir. Şeyhî, sâlikin ledünnî nisbetin galebesi ile mahv halinden, sahv haline geçince şeriat ahkâmını icraya devam edeceğini,dolayısıyla sekr halinde şeriata aykırı gibi görünen bazı davranışların hoş karşılanması gerektiğini belirtir (s. 253).Şeyhî’ye göre bir veli, hangi ilahi isme mazhar olmuş yani hangi isimle taalluk, tahalluk ve tahakkuk etmişse o ismin manasına uygun davranış sergileyecektir (s.183).

Köstendilli’nin kavram haritasında önemli yer işgal eden velayet-nübüvvet meselesini de ele alan Yıldırım, insan-ı kâmil ve ism-i azam konusunda izahta bulunur. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.) asaleten, diğer kâmiller ise vekâleten insan-ı kâmildirler. Şeyhî, İsm-i Azam konusunda

ilginç bir yorum getirerek İsm-i Azam'ın, insan-ı kâmilin kalbi olduğunu söyler (s.199).

Şeyhî'ye göre vahdet-i vücûd, Hakk'ı bütün gayrilerden tenzih ederek birmektir (s. 386).Vahdet-i vücuda ermek, celâl ve cemâl penceresinden bakarak “Kelbde de körpede de Cenâb-ı Hakk'ın kudret ve cemâlini görmektir.” Eşya, hakikati itibariyle aynı ilahî özden neş'et etmiştir. Varlıklar arasında bu kudsî özde hiçbir fark yoktur. Burada farklılıkları ortaya çıkaran,kişinin bakış açısıdır. Âleme kesret nazarı ile bakıldığında varlıkların birbirinden ayrı olduğu görülür. Eşyaya vahdet nazarı ile bakıldığında ise cümlesi bir vücûd üzerine nakşolunmuş sûretler gibi görülecektir (s. 390).Müellif, ilahî tecellilerin her an zuhur edişini de“Yevm-i cedit ve rızk-ı cedit,” vecizesi ile özetler (s.458).Araştırmacı bu bölümde Şeyhî'nin, Kadızâdeliler-Sivasîler arasında yaşanan anlaşmazlıklara yaklaşımını da dile getirir.

Yıldırım, sonuç kısmının peşinden Şeyhî'nin eserlerinden örnek sayfalara yer verir. Kendisi, bu çalışmadan en büyük istifadesinin vahdet-i vücudu birinci el kaynaklardan öğrenmek olduğunu ifade etmektedir. Ona göre vahdet-i vücuda ermenin alameti, olumsuz bir tecelli ile karşılaşıldığında celâl sıfatı ile teselli bulmak, olumlu bir tecelli ile karşılaşıldığında ise cemâl sıfatı ile mesrur olmaktır(s.461).

Yıldırım, Şeyhî'nin görüşlerini incelerken ağırlıklı olarak *Bahru'l-velâye*, *Mektubât-ı Erbaîn*, *Sakk-ı Şeyhî*, *Nikâtu'l-hikem*, *Hülâsât*, *Kûtu'l-uşşâk*, *Sübha ve Lemeât* adlı eserlerinden istifade etmiştir. Bununla birlikte *Târifât*, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, *Mektûbât*, *Menâzilü's-sairîn* başta olmak üzere sözlük, tasavvuf ve hadis kaynaklarından da faydalanarak genişçe bir kaynakça oluşturmuştur.

Eserdeki hadisler tahriç edilerek dipnotlarda belirtilmiş, ulaşılamayanlar da ifade edilmiştir. Yayıgın olmayan tasavvufi terimler için açıklamalarda bulunulmuştur. Okuyucunun düşünce dünyasını yenileme potansiyeline sahip eser, akıcı üslubuyla genel okuyucu kitlesi yanında tasavvuf alanında araştırma yapmak isteyenler için de hem biyografi hem de adeta kavramlar sözlüğü görünümündedir.

Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

ISSN: 1302-3543

Ekim/October 2022, 25 (50): 177-181

Dostlara Yâdigâr ve İsmail Fakîrullah'tan Hikmetler**Zübeyde Özer**

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı,

zubeydeyasar@gmail.com | ORCID: 0000-0002-4779-7171

Makale Bilgisi/Article Information**Makale Türü/Article Types:** Kitap Tanıtımı/Book Review**Geliş Tarihi/Received:** 10 Eylül/September 2022**Kabul Tarihi/Accepted:** 15 Eylül/September 2022**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October**Cilt/Volume:** 25**Sayı/Issue:** 50**Sayfa/Pages:** 177-181

Atıf/Cite as: Özer, Zübeyde. "Dostlara Yâdigâr ve İsmail Fakîrullah'tan Hikmetler, (Tezkiretü'l-Ahbâb ve Mi'e ve Hâmsûne Hikme), Erzurumlu İbrahim Hakki". Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi-Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal 25/50 (October 2022): 177-181.

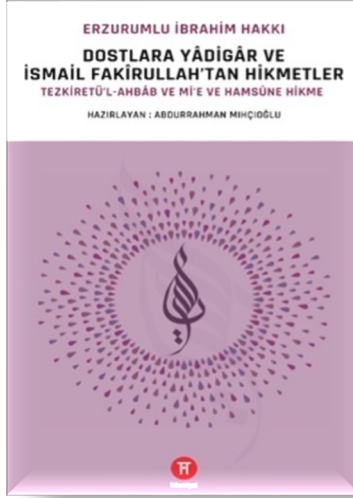
İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Zübeyde Özer).

Dostlara Yâdigâr ve İsmail Fakîrullah'tan Hikmetler
(Tezkiretü'l-Ahbâb ve Mi'e ve Hâmsûne Hikme)
Erzurumlu İbrahim Hakki

Haz.: Abdurrahman Mihçioğlu, Hikemiyât Yayıncılık,
İstanbul 2020, 254 s.



*İlmi Allah erlerinin ağzından al
Kalbinle al mücadeleci aklınla değil (s.170)*
(İsmail Fakîrullah)

Eser, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö. H.1193/ M.1780) Arapça kaleme aldığı iki farklı risalesinin yüksek lisans tezi şeklinde hazırlanıp okuyucuya sunulan halidir. Kapakta merkeze hat sanatıyla Allah yazılan çizim, güneşi ve etrafa yaydığı ışınları anımsatmaktadır. Velîler de Allah'ın nuruyla beslenen ve insanları aydınlatan şahsiyetlerdir. Mor renk bilgeliği temsil eder. Bu bakımdan tasarımın, içerikle de uyumlu olduğu söylenebilir.

Müellif İsmail Fakîrullah Tillovî (ö. 1146/1734), 12/17-18. asırda, Osmanlı coğrafyasında yaşamış ve çok sayıda talebe yetiştirmiş bir isimdir. Onun en bilinen müridi, aynı zamanda damadı olan Erzurumlu İbrahim Hakkı'dır. İbrahim Hakkı, *Marifetnâme* isimli eseriyle şöhret bulmuştur.

İlk risâle, *Tezkiretü'l-ahbâb fi menâkıbı kutbi'l-aktâb* ismiyle kaleme alınmış olup İsmail Fakîrullah'ın nesebi, vatanı, hayatı, kerâmetleri, manevî makamı gibi konulardan müteşekkildir. İkinci risâle ise tasavvuf geleneğinde yer alan "hikem" türüne örnek sayılabilir. *Mie ve hamsûne hikme* isimli bu risale, İsmail Fakîrullah'ın muhtelif sohbetlerde İbrahim Hakkı'ya "Molla" yahut "Molla İbrahim" hitabıyla verdiği nasihatlerin derlemesinden oluşur.

Eser, giriş ve beş bölümden ibarettir. Girişte, Erzurumlu İbrahim Hakkı ile İsmail Fakîrullah'ın yaşadığı dönemde, özellikle Erzurum ve Diyarbakır havalisindeki tarikatlar üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede Halvetiyye, Kâdiriyye, Nakşbendiyye, Mevleviyye ve Celvetiyye'nin tesir sahasına değinilmiştir (s.15).

Birinci bölümde İbrahim Hakkı'nın hayatı, tarikatı, tasavvufi düşüncesi ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, özellikle mensup olduğu tarikat hakkında muğlak kalan kısımlar, torunları ile birebir görüşülerek ve biyografik mahiyetteki eserleri tetkik edilerek giderilmeye çalışılmıştır. Buna göre İbrahim Hakkı, İsmail Fakîrullah'tan aldığı Kâdiriyye ve daha sonra sülûk ettiği Nakşbendî neşvesi ile halkı irşad etmiştir (s. 37). Bu bölümde İbrahim Hakkı'nın İstanbul'daki yazma nüshalar ihtiva eden kütüphanelerdeki eserleri ile müstakil risâlelerinin dökümü çıkarılmış, bugüne kadar onun hakkında hazırlanan kitap, makale, tez ve bildirimlerin listesi araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

İkinci bölümde, menâkıbnâme tarzındaki *Tezkiretü'l-ahbab* ile *Mie ve hamsûne hikme* isimli risâlelerin kütüphanelerde tespit edilen nüshaları tanıtılmış, muhtevaları hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Üçüncü bölümde, *Tezkiretü'l-ahbab*'ın tahkikinde dikkate alınan nüshalar ve

izlenen yöntem anlatılmış, ardından bu risâlenin Arapça tahkikli metnine yer verilmiştir.

Dördüncü bölüm, *Tezkiretü'l-ahbâb*'ın *Dostlara Yâdigâr* ismiyle Türkçe tercümesine ayrılmıştır. Eserin tahkikinin yapıldığı belirtilmekle birlikte tanıtıma konu baskıda, nüsha farklılıkları muhtemelen geniş okuyucu kitlesine hitab kaygısı gözetilerek gösterilmemiştir.

Tezkiretü'l-ahbâb; bir mukaddime, yedi kısım ve bir hâtimedden oluşur. Mukaddime, İsmail Fakîrullah'ın soyu, mezhebi, meşrebi ve tasavvufî ahlâkı hakkındadır. Birinci kısım onun vatani, doğumu, şahsiyeti, ilim ve ibadet hayatı üzerinedir. İkinci kısımda bir menkıbesine, keşfi yönüne, velâyet ve uzlet hayatına yer verilmektedir. Üçüncü kısım, İsmail Fakîrullah'ın övgüye değer vasıfları ve şahsiyeti hakkındadır. Dördüncü kısım, onun günlük ibadetlerine, beşerî vasıflarına dairdir. Beşinci kısım, şemâili ve günlük kıyafetleri üzerinedir. Altıncı kısım, kerâmetleri ve makamı hakkındadır. Yedinci kısım; halk üzerindeki nüfuzuna, yardımseverliğine ve manevî eğiticiliğine ayrılmıştır. Hâtimedde ise vefatına, hâtıralarına, dünyadaki hayır ve hasenâtına yer verilmiştir. İsmail Fakîrullah hakkında bu risâlede verilen malûmat, esasında İbrahim Hakkî Erzurumî'nin Türkçe yazdığı *Marifetnâme*'sinde mevcuttur. Ancak Erzurumî hocasını Arap dünyasına tanıtmak için müstakil olarak Arapça bu risâleyi yazmıştır.

Beşinci bölüm İbrahim Hakkî'nin şeyhinden muhtelif vakitlerde dinlediği nasihatlerden müteşekkil *Mi'e ve hamsûne hikme* isimli Arapça risâlesinin, "*İsmail Fakîrullah'tan Hikmetler*" başlığıyla Türkçe tercümesine ayrılmıştır. Her nasihat müstakil birer hikmet sayılmaktadır. Arapça başlık yüz elli sayısını ifade etse de hikmetlerin adedi bu sayıya ulaşmaz. Fikir vermesi babında bazı nasihatlerini şöyle sıralayabiliriz:

"Kur'an kıraati rûhun gıdasıdır (s.158)

Dünya sadece bir çocuk oyuncuğu, hayal ve noksanlıklardan ibaret bir yerdir (s. 158).

(Dünya) yitip giden bir gölge, hakikati olmayan bir rüyadan ibarettir (s.158).

Uykuyu azaltmak huzur ve sevinç vesilesidir (s.159).

Dilin [mâlâyâniden] sükûtu, kalbin sükûtuna ve sükûnet bulmasına yardımcı olur. Kalbin sükûtu da marifetullahı elde etmek için gereklidir (s.160).

Her kulun Hakk'ın zikrine salâhiyeti olmadığı gibi her kalbin de Cebbâr olan Allah'ın muhabbetine liyakâti yoktur (s.166)."

Menakıbnâme ve hikmet türüne ilgi duyan okuyucuların istifadesine sunulan risâleler, günümüz Türkçesine uygun akıcı bir dille tercüme edilmiştir. Tarih, mekân, ölçü birimi gibi izah gerektiren unsurlar dipnotlarda açıklanmıştır. Bölüm sonuna menkıbe ve hikmetlerde geçen bazı tasavvufî terimlerin açıklamalarının yer aldığı bir lûtgatçe ile fihrist eklenmiştir. Kitap sonunda ise her iki risâlenin Arapça matbu metni yer almaktadır. İbrahim Hakkı Erzurumî'yi yetiştiren İsmail Fakîrullah'ın hayatı, irşadı ve manevî yönü üzerine hazırlanan çalışma, günümüz insanının anlam arayışında bir çözüm önerisi sunma potansiyeli taşımaktadır.

Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

ISSN: 1302-3543

Ekim/October 2022, 25 (50): 183-188

Temsiller: Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm, Muhyiddin-i Rûmî'nin Dört Eseri; Temsil-i Nokta, Temsil-i Şeşer, Temsil-i Kâlîçe ve Daire-i Cihannuma**Burhanettin Gülaçar**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi,
burhanettin5059@gmail.com | ORCID: 0000-0003-3991-3619

Makale Bilgisi/Article Information**Makale Türü/Article Types:** Kitap Tanıtımı/Book Review**Geliş Tarihi/Received:** 12 Eylül/September 2022**Kabul Tarihi/Accepted:** 12 Eylül/September 2022**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October**Cilt/Volume:** 25 **Sayı/Issue:** 50 **Sayfa/Pages:** 183-188

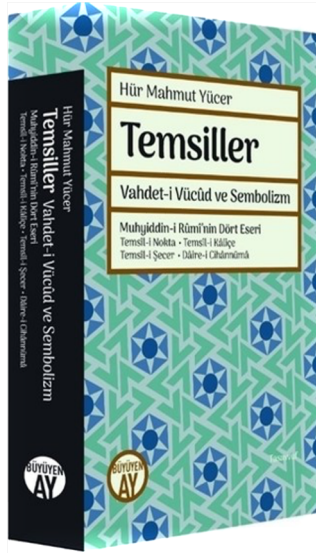
Atıf/Cite as: Gülaçar, Burhanettin. "Temsiller: Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm, Muhyiddin-i Rûmî'nin Dört Eseri; Temsil-i Nokta, Temsil-i Şeşer, Temsil-i Kâlîçe ve Daire-i Cihannuma". Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi-Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal 25/50 (October 2022): 183-188.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Burhanettin Gülaçar).

Temsiller: Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm
Muhyiddin-i Rûmî'nin Dört Eseri; Temsil-i Nokta,
Temsil-i Şeçer, Temsil-i Kâliçe ve Daire-i Cihannuma
Hür Mahmut Yücer, BÜYÜYENAY Yayınları İstanbul, Mayıs 2019
(479 Sayfa)



İlim bir nokta idi onu cahiller çoğalttı. (Hz. Ali, syf. 75)

Tanıtımına konu eserin önemli bir kısmı, aslında başka bir kitabın tanıtımı mahiyetindedir. Kitabın birinci kısmında tasavvufta kullanılan semboller, vahdet-i vücûd ve sembolizm ile ilgili bilgilere yer verilmekte, ikinci kısmında ise Muhyiddin-i Rûmi'nin *Temsilat* diye adlandırdığı *Temsil-i Nokta*, *Temsil-i Şeşer*, *Temsil-i Kâliçe ve Daire-i Cihannuma* kitabı yer almaktadır. Eserin müellifi Hür Mahmut Yücer, *Temsiller* kitabının yanı sıra *19. Asırda Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, *Şeyh Sa'deddin Cebavi ve Sa'adilik*, *Tarikatlarda Evrad Literatürü* kitaplarının yazarıdır. Yazarın tasavvuf tarihi, tasavvuf düşüncesi ve Türk toplum yapısı alanlarında çeşitli makale ve makale çevirisi çalışmaları bulunmaktadır.

Eser ismini, Muhyiddin-i Rûmi'nin *Temsilat* diye adlandırdığı dört kitabından almaktadır. Şeyh Muhyiddin-i Rûmi Edirne'de Halvetiyye Tarikatı şeyhi olan Bâyezid-i Rûmi'nin halifesidir. Yazar, kaynaklarda Muhyiddin-i Rûmi ile ilgili çok fazla bilginin yer almadığını belirtmektedir. Müellif daha sonra Muhyiddin-i Rûmi'nin eserleri ve buldukları kütüphaneleri detaylı bir şekilde işlemektedir. Eserlerinden ulaşılabilenlerinin *Devairü'l Maârif* ve *Temsilat* diye adlandırdığı dört kitabın olduğu belirtilmektedir.

Eserin giriş bölümünde, sembollerin işlevi ve kullanım alanlarıyla ilgili kısa bir bilgi verilmiştir. Sembollerin mücerred gerçekliği müşahhas göstergeler vasıtasıyla insan idrakine yakınlaştırılması hedeflendiği ifade edilmektedir (s.11). Sembollerin İslamiyet'te olduğu gibi diğer dinlerde de kullanıldığı, İslami ilimler arasında ise en çok tasavvufi sahada kullanıldığı ifade edilmektedir. Kitabın devamında ilk tecelli eden şeyin ne olduğu ile ilgili Muhyi'nin görüşlerine yer verilmiştir. Muhyi'nin hadislerin ışığında ilk tecelli eden şeyin kalem, aklı-ı evvel, ay, arş, kürsi ve ruhu'l-ervah olduğu belirtilmiştir. Muhyi'nin bunlarla ilgili açıklamalarından anlaşıldığı üzere bunların nihayetinde dayandığı nokta, Hakikat-ı Muhammedî'dir.

Kitap için önemli sayılabilecek ama pek hacimli olmayan vahdet-i vücûd ve sembolizm arasındaki ilişki işlenmiştir. İbn-i Arabi'nin vahdet-i vücûdu açıklamak için ışık, harf ve ayna sembollerini kullandığı alıntılar yapılmak suretiyle açıklanmıştır. Ayniyet ve gayriyet konusunun özellikle ayna sembolünün kullanılarak anlatılmaya çalışıldığı kitabın üzerinde durduğu diğer bir konudur. Özetle, görüntünün ayna olmadan ortaya çıkamayacağı, aynadaki görüntü ile kişinin tamamen aynı olmadığı gibi ondan bağımsız da olmadığı, ayna üzerinde görüntü olmasa bile aynanın

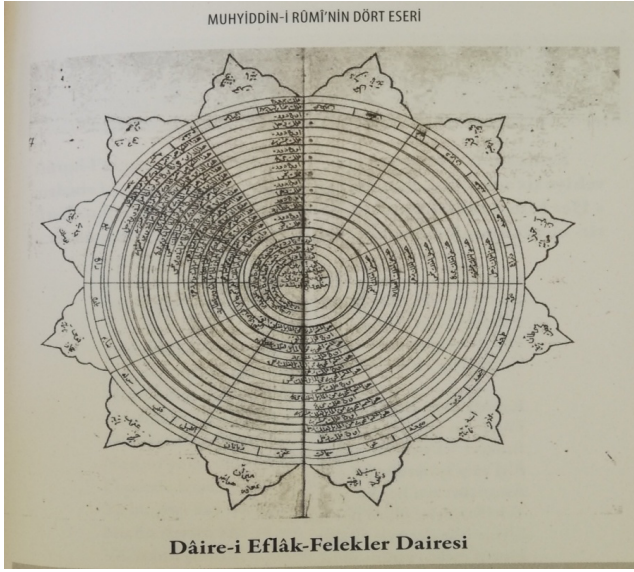
vücudunun devam ettiği şeklinde açıklamayla İbni-i Arabi'nin ayna metaforu görüşü açıklanmıştır.

Eserde, tasavvufta kullanılan bazı semboller işlenmiştir. Buna göre şehadet ve gayb âlemini açıklamak için gölge sembolizmi, Allah'ın rahmetini ve tevhidi açıklamak için nur/ışık sembolizmi, hakiki Bir'in çokluk şeklinde tezahürünü açıklamak için renk sembolizmi, aklı-ı kül ve nefs-i küll hakikatini açıklamak için Âdem ve Havva sembolleri, akıl ve nefis arasındaki ilişkiyi açıklamak için kuş sembolü, Allah'ın sanatlı yaratıcılığını anlatmak için halı sembolü kullanılmıştır. Bunun dışında nokta ve ağaç sembolleri ile ilgili de özet bir bilgi verilmiştir.

Kitap, tasavvufta işlenen semboller ile ilgili nitelikli bilgiler vermesi hasebiyle konuya ilgi duyan akademik çevre ve genel okuyucu kitlesi için önemli bir kaynak görevi görmektedir. Eserde genel olarak akıcı bir dil kullanılmıştır. Bazı terkip ve metinlerin izahı eserin hedef kitlesini genişletmiştir. Kitaptaki konuların işlenişinde tam bir harmoninin yakalandığı söylenemez. Fakat konular arasındaki bu dağınıklık kitabın anlaşılmasında ve verilen mesajın yerini bulması noktasında engel teşkil etmemektedir. Kitabın hacimce önemli bir kısmını Muhyiddin-i Rûmi'nin yukarıda bahsettiğimiz dört eseri oluşturmaktadır. Biz, sırasıyla bu eserlerin kısaca içeriğinden ve yapısından bahsetmekle yetineceğiz.

1. Temsil-i Nokta (Nokta Sembolü)

Eser, geometrik açıdan oldukça düzgün 6 şekil, 20 kaside, çeşitli rubailer, nazımlar ve düzyazı şeklinde açıklamalardan oluşmaktadır. Muhyi, nokta metaforunu açıklamak için; ayet, hadis ve Hz. Ali'den alıntılar yapmaktadır. Hz. Ali'ye isnad edilen "İlim bir nokta idi onu cahiller çoğalttı." şeklindeki sözünü detaylı bir şekilde işlemiştir. Muhyi her bir harfin dini bir terimi ifade ettiğini uzun bir kaside ile anlatmaktadır. Muhyi, zaman zaman Hz. Peygamber'den (s.a.) nakillerde bulunmaktadır. Yücer, hadislerin sıhhati hususunda da bilgi vermektedir.



2. Temsil-i Kâliçe (Halı Sembolü)

Eser çeşitli kaside, rubai, nazım ve düzyazı şeklinde açıklamalardan oluşmaktadır. Bu eserde Muhyi kendisine mi ait yoksa alıntı mı olduğu pek anlaşılmayan çok fazla sayıda Farsça rubai ve manzumeler aktarmaktadır. Yücer'in ifade ettiğine göre halı temsili müstakil bir eser olarak ilk kullanan kişi Muhyiddin-i Rûmî'dir. Muhyi yünün zat mertebesi, nukûşun ise esma ve sıfat mertebesi olduğunu ifade etmektedir. Halının özünde yün olduğunu fakat bakıldığında yünden daha fazla bir şey görüldüğünü ifade etmektedir. Bu eserde zikir konusu özellikle de cehri zikir konusu detaylı bir şekilde ele alınmakta, bununla ilgili âyet, hadis ve tasavvuf büyüklerinin sözleri kullanılmaktadır. Bu eserde, halı sembolizminin yüzeysel ele alınması daha çok zikir, ilim ve ahlâk gibi konular üzerinde durulmaktadır.

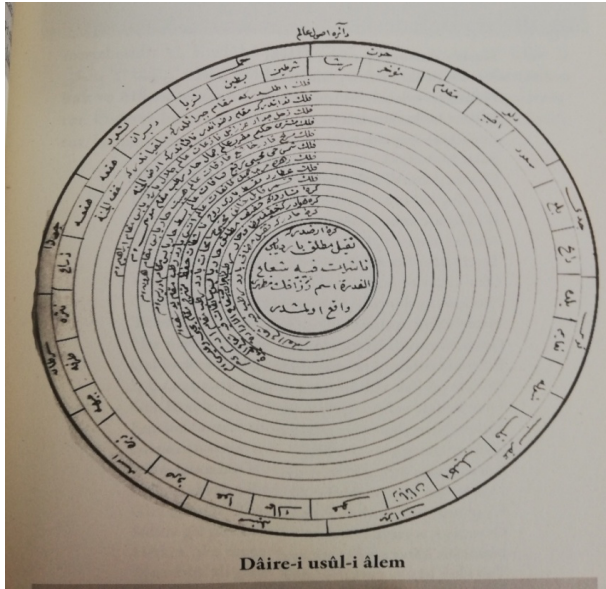
3. Temsil-i Şecer (Ağaç Sembolü)

Diğer iki eserde olduğu gibi bu eser de şiir ve düzyazıdan oluşmaktadır. Fakat bu eserde geçen daire sayısı 11'dir ve her bir dairenin müstakil bir ismi olup çeşitli konuları ele almaktadır. Bu eserde Muhyi ağaç yaprak ve tohum metaforlarını kullanmaktadır. Ona göre tohum toprağa ekilmediğinde nasıl ziyân oluyorsa bir mürşid-i kâmilin

hizmetine girmeyen insanın da neticeye varamayıp ziyan olacağını ifade etmektedir.

4. Daire-i Cihânuma

Bu eserde 19 adet daire ve her dairenin içerisinde yer alan bazı şekiller yer almaktadır. Muhyi bu dairelerden bazılarını Muhyiddin-i Arabî'den bazılarını ise Bâyezid-i Bistami'den mülhem çizdiğini belirtmektedir. Bu daireler arasında ayrıntılı bir şekilde ele alınıp anlatılanlar: Daire-i Cihânuma, vücüt dairesi, ruh dairesi, kalb dairesi, nefis dairesi, zikir dairesi ve mezheb dairesidir.



Manzum ve mensur tarzda kaleme alınan eserin akıcı bir dille çevrildiği söylenebilir. İzah gerektiren hususlarda açıklamalara yer verilmiştir. Bu haliyle eser, konuya ilgi duyan akademik camiaya ve genel okuyucu kitlesine hitap etmektedir.

Yayın Esasları

- Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- Dergiye gönderilecek yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvufdergisi/writing-rules> internet adresindeki “Yazım Kuralları”na uygun yazılmış olmalıdır.
- Dergiye gönderilecek makaleler, kaynakça hariç, dipnotlar dahil 9.000 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerde İngilizce ve Arapça başlıklar, özler ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Özler 150-200 kelime, anahtar kelimeler en az 3 en fazla 5 adet olmalıdır.
- Dergiye yayın kabulü sadece <https://dergipark.org.tr/tasavvufdergisi> sitesi üzerinden yapılmaktadır. Dergipark'ta doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- Dergiye gönderilen yazılar önce Editörler Kurulu tarafından gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayınlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep edilmemekte, hakemlere değerlendirmeleri için ücret ödenmektedir.
- Dergide çift taraflı kör hakemlik uygulaması esas alınmaktadır.
- Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi'ne aittir.

Editorial Guidelines

- Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal is an international, refereed, scientific, and an academic journal.
- The journal is published biannually in April and October.
- The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Guidelines” which can be found via <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvufdergisi/writing-rules>
- The articles that are sent for publication must not exceed 9.000 words without the bibliography and including the footnotes for journal articles and 1500 words for review articles. The articles must have English and Arabic titles, abstracts and keywords. The abstracts of the article must not exceed 150-200 words with at least 3 and at most 5 keywords.
- The applications for all publications must be made through the <https://dergipark.org.tr/tasavvufdergisi>. All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Editorial Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- Authors are not charged any fee during the review and publication process while the referees are paid for their review.
- The journal uses double-blind review.
- The copyrights of the published articles belong to Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal indefinitely.