

Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru

Cağfer KARADAŞ

Doç. Dr., UÜ. İlahiyat Fakültesi
caferkaradas@hotmail.com

Özet

Bu makalede Sufilerin peygamberlik görüşleri tarihi süreç içerisinde ele alındı. Zühd döneminden başlamak üzere, bu konuda görüş belirtmiş önemli isimlere yer verildi. Bunlar, Hakîm et-Tirmizî, Kuşeyrî, Suhreverdî, İbn Arabî, Davud-i Kayserî, İmam Rabbanî ve İsmail Hakkî Bursevî gibi Sufilerin önde gelenleridir. Konu işlenirken sufilikteki dönemsel değişimlerin peygamberlik anlayışına yansımalarına da dikkat çekildi.

Abstract

The Conception of Prophethood in Tasawwuf

In this article, we examined the views of sufis about prophethood in historical process, talked about the prominent scholars who have an approach in this subject from the period of zuhd such as Hakim al-Tirmizi, Kushayri, Suhrawardi, Ibn Arabi, Davud al-Qaysari, Imam Rabbani, and Ismail Haqqi Bursawi. We also pointed out the reflections of the periodic changes on the conception of the prophethood.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Peygamberlik, Umumi Vahiy, Hususi Vahiy, Melek.

Key Words: Tasawwuf, Prophethood, General Revelation, Special Revelation, Angel.

Hız. Peygamber, sahâbe ve tabiîn dönemlerinde rastlanmayan “sufî” kavramının ortaya çıkış tarihi belirsiz olmakla birlikte, genel kanaat, hicrî ikinci asırdan itibaren yaygınlık kazandığı şeklindedir.¹ İlk dönem sufileri, ibadet ve zühhd ile uğraşan, “zâhid, âbid, nâsik” diye nitelenen kimselerdi. Bu dönem sufilerinden bahsedildiğinde bu özellikte şahıslar anlaşılıyor veya kast ediliyordu. Bu anlamdaki sufilik bu devirde doğal ve sade bir görüntü sergiliyor, güzel ahlak ve dindarlık olarak görülüyordu.²

Dinî ilimlerin bağımsızlığını kazanması, farklı öğretim metodlarının gelişmesi, buna paralel olarak bilgi birikimi ve çeşitliliğinin ortaya çıkması, diğer disiplinlerde olduğu gibi tasavvuf alanında da yabancı kültür ve bilimin etkisiyle, yeni arayışların ve farklı yaklaşımların oluşumuna zemin hazırladı. Sufiler, tekkelerle birlikte, yerleşik öğretim ve eğitim mekanlarına kavuştular, ardından kendi esaslarını ve eğitim metodlarını tespitte başladılar. Bu gelişmeler, tasavvufun hem farklı yönlerini hem de diğer ilim dallarına alternatif olmasını gündeme getirdi. Diğer bir ifade ile tasavvuf ilmi kendine özgü esaslar ile diğer ilimlerden farkını ortaya koyarken, aynı zamanda onların dengi ve alternatifi bir ilim dalı olduğunu da göstermiş oldu.

İnanç esasları açısından sufiliği, zühhd dönemi, kelim ile münasebet dönemi, felsefe ile münasebet dönemi ve felsefi dönem olmak üzere dört dönem şeklinde ele almak mümkündür.

Sünnî sufi hareket, **zühhd döneminde**, marifetten çok amele ilhamdan çok ibadete, keşiften çok ahlâka ve kerâmetten çok istikâmete yani teoriden daha çok pratiğe önem verdiğinden³, teorik bir faaliyet olan itikadî konularla ilgilenme ve bu alanda eser verme faaliyeti yok denecek kadar azdır. Sufilerin itikadî alanda eser vermeye yönelmeleri, daha çok kendilerine itikadî açıdan eleştiri ve suçlama yöneltilmesinden itibaren başlamıştır. Bu çıkış hem kendi inancını beyan, hem de eleştiren ve suçlayanlara cevap niteliğinde-

¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut, ts., Dâru'l-Cil, s. 517-525; Mustafa Abdurrâzık, “et-Tasavvuf” (Kütübü Dairati'l-Mearifi'l-İslamiyye'nin hazırladığı *et-Tasavvuf* adlı kitabın içinde), Beyrut 1984, s. 54.

² R. A. Nicholson, “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi bir Araştırma”, (trc. Abdullah Kartal), *U. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 7, c. 7, Bursa 1998, s. 690-691. Örneğin 197/813 tarihinde vefat eden Vekî' İbnü'l-Cerrâh'ın *Kitâbü'z-zühhd* (Beyrut 1415/1994, I-III) adlı eserinde pratik davranış modellerinin ön plana çıkarıldığı görülür.

³ bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999, s. 114.

dir. Bu nedenle zühd dönemini dışarıda bırakırsak, sufi hareket, itikadî açıdan üç dönem şeklinde değerlendirilebilir.

Kelamla münasebet dönemi için bir başlangıç tarihi tesbit etmek zor olmakla birlikte, özellikle, Hallaç gibi sufilikte kırılmaların olduğu, sünnî imajın zedelendiği bir ortamda yeniden sünniliğe vurgu yapma ihtiyacı ile bu dönemin başladığını söylemek mümkündür. Sünnî kelamın şekillendiği, Mu'tezile'nin çekilme sürecine girdiği, felsefenin Farabî ve İbn Sîna'nın etkisiyle toplum içinde yerleşik bir görünüm kazandığı bir ortamda sufi hareket de, pratikten teoriye, fiilî olandan zihnî olana doğru bir evrilme içine girmiştir. Gazzalî'ye kadar süren bu dönem, süfi hareketin kendisini ifade etmesi, toplum içinde yer edinmesi, daha da önemlisi sünnî ilim çevrelerinde meşruiyet kazanması sürecidir. Özellikle sufi kesim, bu dönemde sünnî çizgide yerini belirginleştirmeye aşırı sufi hareketle arasına mesafe koymaya özen göstermiştir. Örneğin, Hucvîrî, sufiliği oniki mezhebe ayırmış, bunlardan on mezhebi sünnî çizgide olmaları sebebiyle, makbul kabul ederken, Hallâciye ve Mansûriye isimli iki grubu aşırı bulması nedeniyle, merdûd ve bâtil saymıştır.⁴ Fahreddin er-Razî ise sufileri altı grup olarak tasnif etmiş bunlardan dördünü Sünnilik içerisinde değerlendirirken diğer ikisini Rafizî ve Bâtinî sınıfına dahil etmiştir.⁵ Bu noktada sufi olan Hucvîrî'nin görüşü, kelamcı olan Fahreddin er-Razî'nin görüşüne paralel düşmektedir. Konuya Abdulkahir el-Bağdadî'nin verdiği bilgiler açısından baktığımızda sufîyenin içinden Mutezile'ye meyleden kişilere bile çekince konulduğu görülmektedir.⁶ Bu dönemin en önemli simaları arasında Hane-fî/Matüridî çizgide yer alan Kelabazî ile Şafîî/Eş'ari mezhebine mensup olan Kuşeyrî ve Ali el-Farmadî sayılabilir.

Felsefe ile Münasebet Dönemi, Gazzalî ile başlar. Zahirî ilimlerin cansızlaştığını ve diriltilmeye muhtaç hale geldiğini gören Gazzalî bir arayış içerisine girmiş ve çarenin tasavvufu da içine alan yeni bir yapılanmada olduğunu keşfetmiştir. Sufilik, önceki dönemdeki önderlerin çabası sonucu itikadî problemi aşmış, Sünnilik çizgisini netleştirmiş, ulema çevresinde bir ölçüde de olsa yerini almıştı. Bununla birlikte, Gazzalî, sufiliğin İslâm toplumu içerisinde meşruiyet kazanmasında ve tasavvufun sünnî düşünce ile bağdaşır hale gelme-

⁴ bk. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 283-388.

⁵ Fahreddin er-Razî, *İ'tikâdâtü firaki'l müslimîn ve'l-müşrikîn*, Beyrut 1407/1986, s. 97-101.

⁶ Abdulkahir el-Bağdadî, *Üsûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 315-316.

sinde etkili olmuş bir şahsiyet olarak görülür.⁷ Kanaatimizce, Gazzalî'yi sadece dışarıdan yani zahir kesimden gelerek sufilere bir takım yaklaşım ve beyanlarını onaylayan, bir nevi onlara meşruiyet kazandıran şahsiyet olarak görmemek gerekir. O gerçekte Süleyman Uludağ'ın da dediği gibi, "şeriatı tasavvufa yaklaştırma"⁸ misyonunun sahibidir. Onun *el-Munkız mine'd-dalâl* ile *İhyâu ulumi'd-dîn* adlı eserleri incelendiğinde bu durumun açık bir şekilde görülmesi mümkündür. Ancak bu dönem önceki dönemin özelliklerini büyük ölçüde barındırır. Özellikle Ebü'n-Necib es-Suhreverdi (ö. 563/1168) ve Ebü Hafs Ömer es-Sühreverdi (ö. 632/1234) gibi şahsiyetlerin önceki dönemin özelliklerini sürdürdükleri açıktır. Şu kadar var ki, bu dönemle birlikte artık felsefe ile irtibat kuran sufilere yoğunluk ve etkinlik kazandığı da bir gerçektir. Nitekim, İbn Berracan (ö. 530/1136), İbn Sudkin (ö. 548/1153), İbn Kasiyy Bünî (ö. 622/1225) gibi isimler felsefi tasavvuf döneminin habercileridir.⁹

Felsefi Tasavvuf Dönemi, 'varlık' konusunu tasavvuf içerisinde yoğun olarak tartışma konusu olmasıyla başlar. Bu dönemle birlikte sufilik, sadece sünni çevreyle ilişki kuran ve sünni ilkeler çerçevesinde düşünce üreten konumundan çıkıp, özellikle kelam ve felsefeden alınan unsurlarla yeni açılım kazanma sürecine girmiştir. Bu açılım, en kâmil biçimde İbn 'Arabî'de görülür. Özellikle hem kendisinin hem de sufiliğin zirvesi ve şaheseri kabul edilebilecek *el-Fütühâtü'l-mekkiyye* adlı eseri incelendiğinde, orada sufi kültür birikiminin yanı sıra Mu'tezile dahil olmak üzere kelam ve felsefe birikimini de görmek mümkündür. Bu dönemde sufi, zühd döneminin tersine pratikten çok teoriye yönelir; tasavvufun varlık nedeni olan zühd ve tezkiye-i nefis faaliyeti ikini planda kalır. Bu dönemin en önemli temsilcileri olarak başta İbn Arabî (ö. 638/1240) olmak üzere Attar (ö. 610/1229), İbn Fârız (ö. 616/1235), ve Celaleddin er-Rumî'yi (ö. 654/1273) saymak mümkündür.¹⁰

Felsefi tasavvufun sonraki dönemdeki aşırılıkları, onlara yönelik bir muhalefetin doğmasına sebep olmuştur. Tasavvuf dışından sufiliğe ciddi eleştiriler getiren İbn Teymiyye'yi (ö. 728/1328) saymazsak, bu alanda en etkili kişi Nakşibendî kültürü içinde yetişmiş

⁷ İ. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, (translated by Andras and Ruth Hamori), New Jersey 1981, s. 160, 162; İ. Agah Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik*, Ankara 1989, s. 81.

⁸ Süleyman Uludağ, "Kuşeyri'nin Hayatı ve Risalesi", *Kuşeyri Risalesi*, İstanbul 1981, s. 55.

⁹ İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil*, İstanbul 1958, s. 58-59.

¹⁰ Cağfer Karadaş, "Sufi Akaidinin Dönemleri", *Marife*, yıl, 1, sy. 2. Konya 2002, s. 59-71.

olan İmam Rabbânî Ahmed es-Serhendi'dir (ö. 1034/1624). Rabbânî'nin eleştirileri zaman içerisinde etkisini artırarak göstermiş ve bir zamanlar İbn Arabî düşüncesine meyleden Nakşibendilerin tekrar daha zâhir dinî çizgiye çekilmesini temin etmiştir. O'nun şu sözü Nakşibendî çizgisini yeterince açıklar:

“Bilesin ki, Hacegân yolunun şartları şunlardır:
Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat itikadını benimsemek,
Muhammed Mustafa'nın (s.a.v) sünnetine uymak,
Kötü bid'atlerden ve nefsanî arzulardan uzak durmak,
Mümkün olduğunca azimet ile amel etmek.”¹¹

Sufilerin peygamberlik görüşlerine gelince, teorik düşüncenin henüz tam olarak şekillenmediği zühd dönemini hariç tutarak kelim ilmi ile münasebet döneminden sonrasına bakmak gerekir. Çünkü söz konusu kelim ile münasebet dönemi ile birlikte Sufi itikadının teorik çerçevesinin oluşmaya veya oluşan çerçevenin sufilerin kitaplarında ortaya konulmaya başladığı söylenebilir. Zühd döneminde tabii ki sufilerin bir itikadı vardı ve sahip oldukları inancı da temsil ediyorlardı. Ancak ilk dönem sufi kitaplarında bu inancın zikredilmesine ihtiyaç duyulmadığı anlaşılmaktadır, zira o dönemde inanç yönünden ciddi eleştirilere henüz muhatap olmuş değillerdi. Ne zaman ki bu eleştirilere muhatap olmaya başladılar, kendilerini savunmak ve inançlarını ifade ve izah için kimi zaman müstakil eserler vermek suretiyle kimi zaman da yazdıkları eserlerinin başına itikat görüşlerini koymak suretiyle sahip oldukları itikâdî görüşleri dile getirdiler.

Kelim ile münasebet dönemi'nin en çarpıcı örneği Abdulkerim el-Kuşeyrî'dir (ö. 465/1072). Sufiliğinin yanı sıra bir Eş'arî mezhebi savunucusu olması onun özgün tarafını oluşturur.¹² Üstadları arasında bulunan İbn Fûrek ve Ebû İshâk İsferyânî gibi Eş'arîlerin iki önemli simasının, onun bu yönünün ortaya çıkmasında etkili olduğu açıktır. Bundan dolayı Kuşeyrî, nübüvvet konusunda Eş'arîlerin görüşünü olduğu gibi paylaşır. Hassas bir nokta olan mucize ile keramet arasındaki ayrıma dikkat çeken Kuşeyrî'ye göre mu'cize, peygamberlik iddiası ile birlikte bulunur; oysa keramet böyle bir özel-

¹¹ İmam Rabbânî Ahmed es-Serhendi, *el-Mektûbât*, İstanbul ts. Fazilet Neşriyat, I, 336 (290. mektup).

¹² bk. *Kuşeyrî*, adı geçen savunusunu *Şikâyetü Ehli's-Sunne bi hikâyeti mâ nâle lehum mine'l-mihne* adıyla kaleme almış ve eser Taceddîn Sübkî'nin *Tabakâtü's-Şâfîyyeti'l-Kübrâ* (Beyrut ts. Dâru'l-Ma'rife) adlı eserinin II. cilt 275-288 sayfaları arasında bize ulaşmıştır.

liği yoktur, bu yüzden de keramete asla mu'cize ismi verilemez.¹³ Nebi-veli farkına da bir ölçüde giren Kuşeyrî, velinin “ısyandan uzak ve sürekli ibadet ve taat içinde olması” ile “Allah tarafından kul ve dost kılınmış olması” şeklinde iki anlamının olduğunu vurgular. Ancak bu anlamlarından hareketle, peygamberlerde bulunan ismet sıfatına velinin sahip olduğu anlamının çıkarılmaması gerektiğine dikkat çeker. Şu kadar var ki, “Benim velim kitabı indiren Allah'tır. O salihleri korur”¹⁴ mealindeki ayette “salihleri korur” kısmından hareketle Allah'ın velî kulunu hizlândan koruyacağını ve tevfik ile destekleyeceğini belirtir.¹⁵ Verdiği tariftten ve sonrasında Kuşeyrî'nin *salih kul olmak* ile *korunmuşluğu* (mahfuz) birlikte düşündüğü görülür. Şunu da eklemek gerekir, ona göre bu korunmuşluk kulluk imtihanını (mihmeti) ve günaha gitme gücünü ortadan kaldırmaz. “Cüneyd'e 'Arif zina eder mi ey Ebâ Kâsım” diye soruldu. O, uzun süre düşündü sonra başını kaldırdı ve “Allah'ın emri olup bitmiş bir kaderdir”¹⁶ mealindeki ayeti okudu.¹⁷

Gazzâlî sonrası dönemde yaşayan Bağdat Nizamiye medresesinde öğrenim görmüş olan ve daha sonra da o medresenin müderrisi olan *Ebü'n-Necîb es-Suhreverdî*'nin (ö. 563/1168) peygamberlik görüşü büyük ölçüde Eş'arî anlayışına uygundur. Ancak 'mu'cize' ve onun peygamberliği kabul noktasındaki fonksiyonu hususunda kendisine özgü görüşü vardır. Geleneksel anlayışa göre peygamber “mu'cize ile desteklenmiş kişi” olarak tanımlanır ve mucize peygamberin elçiliğinin delili olarak görülür. Ebü'n-Necîb Suhreverdî bunun aksine, peygamberin peygamberliğinin mucize ile değil, 'irsal' (peygamberin elçi olarak gönderilmesi) ile sabit olduğu kanaatini ortaya koyar. Bu görüşü, "peygamber mucize göstermese de peygamberdir ve insanlar ona inanmak zorundadır" anlamına gelir. Ancak buradan Suhreverdî'nin mucizeyi kabul etmediği sonucu çıkarılamaz. Muhtemelen o, mucizenin 'tehaddî (meydan okuma)' yönüne bakarak, bunu kafirlere yönelik bir tehdit ve inatlarını kırma olarak görmüş ve bundan dolayı da müminler için gerekli bulmamış olabilir. Zaten mucizenin “peygamberin elinde gerçekleşmesi” ve 'tehaddî' özellikleri ile kerametten ayrıldığını söylemesi bu ihtimali güçlendirmektedir. Kerametın gizli tutulması hususuna vurgu yapması, zühd ehli

¹³ Abdulkerim Kuşeyrî, *Luma' fi'l-i'tikâd (Selâs resâil li'l-Kuşeyrî*, nşr. Tıblâvî Mahmûd Sa'd), Beyrut 1409/1988, s. 29-30; a. mlf., *el-Fusûl li'l-usûl (Selâs resâil li'l-Kuşeyrî*, nşr. Tıblâvî Mahmûd Sa'd), Beyrut 1409/1988, s. 60, 70-72.

¹⁴ el-A'râf 7/196.

¹⁵ Abdulkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, Beyrut 1410/1990, s. 359.

¹⁶ el-Ahzâb 33/38.

¹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 360.

sufilerin anlayışının bir yansımasıdır. Ona göre keramet, velinin isteği ile değil, Allah'ın iradesiyedir.¹⁸

Tasavvufun felsefe ile münasebet döneminde peygamberlik konusunda en özgün görüş sahibi, bu döneme adeta damgasını vuran, tasavvuf alanında otorite sayılan *Muhyiddin İbn Arabî*'dir. Ancak İbn Arabî'nin özellikle velilikle ilişkilendirilmiş nübüvvet görüşünü büyük oranda *Hakîm et-Tirmizî*'den (ö. 285/898) aldığı görülür. Her ne kadar bu görüşler İbn Arabî ile şöhret bulmuş olsa da yine de öncelikle Hakîm et-Tirmizî'nin peygamberlik ve velilik hakkındaki görüşlerini vermekte yarar vardır.

Hakîm et-Tirmizî'ye göre nübüvvet Allah'ı bilmektir. Allah'ın nuru ile örtülmüş şeyleri görmektir. Nübüvvet bürhân iledir, velayet ise bizatihi bürhândır. Vahiy, peygambere ruh (melek) ile gelir, ilham veliye sekînet ile verilir. Hz. Muhammed (s) bütün peygamberlerin önüne geçirildi ve Allah O'na hatm-i nübüvveti verdi. Böylece peygamberlik onunla tamamlandı. Allah, Hz. Peygamber'in ruhunu kabz ettiğinde, ümmeti içinde kırk siddik kıldı. Onlarla yeryüzünü destekledi. Onlar, peygamberin ehl-i beyti idi. Kırktan her biri öldüğünde yerine bir başkasını getirdi. Onların sayıları azaldığında ve dünyanın zevali yaklaştığında, Allah bir kişiyi seçti ve gönderdi. Onu hatm-i velayet özelliği ile donattı. Velilerin sonuncusu (Hâtimü'l-velâye) olan bu kişi, kıyamet gününde diğer velilerin önünde Allah'ın hücceti olacaktır. Diğer bir deyişle Hz. Muhammed'in (s) diğer peygamberlerin önderi olması gibi, bu kişi bütün velilerin önderi olacaktır ve ona sefaat makamı verilecektir.¹⁹

Hakîm et-Tirmizî'nin görüşleri, düşüncesinin zeminini oluşturan *İbn 'Arabî*'ye göre ise, insanlar akılları ile ulaşabilecekleri son nokta olan "Allah'ın varlığı ve birliğine" vakıf olduklarında, O'nun hakkında daha çok bilgi verecek ve O'nunla kendi aralarında irtibat kuracak bir vasıtaya ihtiyaç duyarlar. İşte bu ihtiyacı giderecek olan O'nun tarafından görevlendirilmiş bir *elçî*dir. Zira akıl, sınırlı kapasitesi ile sınırlı şeyleri bilebilir ve düşünebilir. Allah'ın mutlak olması hasebiyle O'nu sınırlandırmak imkan dahilinde bulunmadığına göre, kendisini zihinlere, kendi istediği şekilde nakşedecek ve akılların

¹⁸ Ebu'n-Necib Suhreverdî, *Adâbü'l-mürîdîn*, Kahire, ts. (Dâru'l-Vatani'l-Arabî), s. 26; Çağfer Karadaş, "Ebu'n-Necib es-Suhreverdî ve İtikadî Görüşleri", U.Ü.İlahiyat Fak. Dergisi, c. 10, sy. 2, Bursa 2001, s. 123-134.

¹⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ* (nşr. Osman Yahya, Beyrut, Matbaatü'l-kâsülikiyye, ts.), s. 334-346; Suad el-Hakîm, "el-Velâyetü's-süfiyye" (*et-Turâsü'l-Arabî*, Ramazan 1409/Nisan 1989) sy. 35,36, s. 179.

önünü açacak olan kimse, gönderdiği bu elçidir.²⁰ Nübüvveti ve gerekliliğini böyle anlayan İbn ‘Arabî, salt nübüvvet anlayışı bakımından öncekilerle pek farklılık arz etmez. Onun farklı tarafı, nübüvvet ile velayeti aynı çerçeveye alma gayretidir. O temelde nübüvveti, nübüvvet-i âmme ve nübüvvet-i teşri şeklinde ikiye ayırır. Nübüvvet-i âmme’yi peygamberler de dahil olmak üzere “Allah dostu” dediği herkesi kapsamına alabilecek genişlikte tutarken, nübüvvet-i teşrii melek ve vahiy vasıtasıyla şer’î hüküm koyucu ve icra edici bir görevle yükümlü kılınan kişilerle sınırlandırır. Bunun dışında şer’î nübüvvet, nebi’nin varlığı ile sınırlı iken, umumî nübüvvet peygamberin varlığı ile sınırlı olmayıp tevarüs yoluyla süreklilik arz eder. Örneğin Hz. Peygamberin vefatı ile teşri nübüvvet son bulmuş ancak umumî nübüvvet devam etmektedir.²¹ İşte bu umumî nübüvvet İbn ‘Arabî “velayet” adını vermekle birlikte veliye “nebi” ya da “resûl” isminin verilmesine karşı çıkar. Her ne kadar veli, nübüvvet mirasından pay almak ve bir nevi nebinin sûretiyle suretlenmek noktasında nübüvvet özelliklerini taşısa da, hüküm koyma (teşri) vasfının olmaması hasebiyle nebi ya da resûl isimlerini almayı hak etmemiştir. Zaten her veli bağlı bulunduğu peygamberin şeriatı ile yükümlü olması dolayısıyla *tâbi* konumundadır.²² Zira veliler peygamberlerin kurduğu merdivenden tırmanan kimselerdir, merdiven kurma gibi bir görev ve özellikleri yoktur.²³

“Resul”, “nebi” ve “veli” özelden genele doğru giden üç ayrı kavramdır. Resul en hususî, veli ise en umumîdir. Bu durumda resul, hem nebi ve hem veli iken yani diğer iki vasfı bünyesinde barındırırken; nebi sadece nebilik ve velilik vasıflarını, veli ise diğer ikisi hariç bir tek velâyet vasfını taşır. Buna göre her resul, nebi ve velidir ama her veli, resul veya nebi değildir.²⁴ Resul ve nebi arasında da farklılık gözetilen İbn ‘Arabî, nebiyi, “Tevrat indirilmeden önce İsrail’in kendisine haram kıldığı şeyler dışında İsrailoğullarına bütün yiyecekler helaldi...”²⁵ mealindeki âyetten hareketle sadece kendi milletine hüküm koymakla görevli olan şekilde tanımlarken, rasûlü kendi kavmi veya etrafı ile sınırlı kalmayan bir teşri vazifesi ile yükümlü olan biçiminde tarif eder.²⁶

²⁰ İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (nşr. Osman Yahya (OY)), Beyrut 1405/1985, *Fütühât*, V, 100-103.

²¹ a. esr., X, 285; XI, 251; XII, 185, 317-318.

²² İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut ts. Dâru Sâdır (DS), II, 376; III, 101; a. mlf., İbn Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, (nşr. Ebü'l-Alâ Afifi), Beyrut 1400/1980, s. 62.

²³ *Fütühât*, (OY), III, 84-85.

²⁴ a. esr., XII, 136.

²⁵ Âl-i İmrân 3/93.

²⁶ *Fütühât*, (OY), XII, 317-318.

Teşrii nübüvvet Hz. Peygamberle birlikte son bulmuştur ama umumî nübüvvet ne zaman sona erecektir? Ona göre bu, son veli olan İsa (as) ile son bulacaktır. O iki ayrı zamanda iki sıfat taşımaktadır, bundan dolayı da iki kere haşrolunacaktır. Birincisi Hz. Peygamberin ümmeti olarak veli sıfatıyla, ikincisi ise İsrailoğullarına gönderilen peygamber olarak gerçekleşecektir. İbn ‘Arabî bu hatm-i velâyeyi de iki kısma ayırır. Birincisi Hz. İsa’nın şahsında gerçekleşen velayet ki, az önce konu edilendir. İkincisi ise Hz. Muhammed’den tevarüs edilen velayettir ki, bunun son temsilcisinin kendi zamanında olduğunu ve kendisine bu kişinin hicrî 595 tarihinde tanıtıldığını söyler, ancak açık kimliğini vermez.²⁷ Bundan dolayı da, bu kişinin İbn ‘Arabî’nin kendisi olup olmadığı konusunda bir hayli tartışma meydana gelmiştir. “Nebi-veli efdaliyeti” konusunda ise İbn ‘Arabî nebinin aynı zamanda veli olması hasebiyle onun velayetinin nübüvvetinden üstün olduğu görüşünü dile getirir. Ehlullah dediği sufilerin “veli nebiden üstündür” sözlerinin iki sıfatın aynı şahısta toplanması itibariyle sözkonusu olabileceğini, aksi takdirde hiç bir velinin nebiden üstün olamayacağını vurgular.²⁸

İbn ‘Arabî zâhir ve bâtın itibariyle nebilerin bütün hal ve hareketlerinde Allah’ın koruması altında olduklarını (ma’sum) zira onların *şâri* vasıflarının bulunması sebebiyle bu korumanın gerekli ve doğal olduğunu vurgular. Velilerin ise kalplerine gelen ilham konusunda *mahfûz* olduklarını ancak bu iki kavram arasında farklılık bulunduğuna dikkat çeker. Nebi bütünüyle bir genel koruma altında iken veli sadece kalbine gelen ilham konusunda bir korumaya sahiptir.²⁹

İbn Arabî’nin ardından gelen takipçileri, tek çizgi üzerinde olmamışlardır. Konevî ve onu takip edenler daha felsefî bir çizgi takip ederken, Şa’ranî ve Bursevî’nin kelamcıların görüşüne yakın bir yol izledikleri görülür.

Davud-i Kayserî, İbn Arabî’nin, Konevî ve Kaşanî vasıtasıyla takipçisidir. Eserlerinde peygamberlik konusunda İbn Arabî’nin görüşlerine paralel bir çizgi takip eder. Ancak bazı açıklamaları itibariyle özgün bir tarafı da bulunmaktadır. Ona göre, ‘nübüvvet’ (peygamberlik) kelime olarak ‘haber vermek’ anlamında ‘en-nebeü’ kökünden veya ‘kaçınmak/sakınmak’ anlamına gelen ‘en-nübüv’ kökünden gelir. Her iki anlam da ‘nübüvvet’ kelimesinde bulunmaktadır. Çünkü nübüvvet görevini yerine getirmekle görevlendirilen kişi olan ‘nebi’

²⁷ a. esr., XI, 290; XII, 120-122; a. mlf., *Füsüsü'l-hikem*, s. 62.

²⁸ İbn ‘Arabî, *Füsüsü'l-hikem*, s. 135.

²⁹ *Fütûhât*, (OY), VII, 41-43; ayr.bk. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî’nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 28-31.

(peygamber), rahmanî haberleri vermenin yanında şeytanî vesveselerden uzak durmaya/kaçınmaya da özen gösterir. Nübüvvetin ıstılah anlamı ise “vahyedilen şer’î hükümleri ve zahir ile alakası bulunan gaybî manaları ilahî emir gereği insanlara bildirmektir”. Bu anlamda nebi, ilahî zatı, sıfatlarını, gaybî manaları ve şer’î hükümleri haber veren kişidir. Peygamberler aldıkları bu bilgilerle halkı irşat etmekle görevlidirler. Çünkü halk kendileri için takdir edilmiş kemal mertebesine ancak onların irşadı ile ulaşabilir. Peygamberlerden ‘ulu’l-azm’ derecesinde olanlara şeriat verilmiş iken, İsrail Oğullarına gönderilen bazı peygamberlere şeriat verilmemiş; Hz. Musâ’nın (as) şeriatına uymaları emredilmiştir.

Peygamberlik Allah’ın tayin ve tespiti ile dir. Allah peygamberi olarak göndereceği kişinin ilm-i ezelîdeki sabit aynını, görevine uygun kabiliyet ile desteklemiş ve donatmıştır. **‘Velâyet’** (velilik) ise, lugat itibarıyla ‘yakınlık/kurb’, ıstılahî olarak ise ‘hakka yakın olmak ve ilahî ahlak ile ahlaklanmak’ anlamına gelir; umumî ve hususî olmak üzere ikiye ayrılır. Umumi velayet kapsamına, inanan ve sahil amel işleyen her kul girer. “Allah, inananların dostudur...”³⁰ mealindeki ayet buna işaret eder. Hususî velayet ise, ancak Allah’ta fânî olup yine O’nda bekâ bulanlar içindir. Bu kapsama giren veli, beşerî sıfatlardan sıyrılarak fânî; ilahî sıfatlar ile muttasıf olmak suretiyle bâki olur. Bütün bu anlamları ile nübüvvet zâhire, velayet ise bâtına hitap eder. Bir başka ifade ile velayet nübüvvetin bâtını, nübüvvet de onun zâhiridir. Bu durumda her nebi velidir, ancak her veli nebi değildir. Çünkü nebi, nübüvvet özelliği taşımayan her veliden kesinlikle üstündür. Nebinin veliliğinin nübüvvetinden üstün olması bu durumu değiştirmez. Her ne kadar nebi ve veli bazen bir vasıta ile bazen de vasıtasız ilahî hazretten gaybî bilgileri alıyorlarsa da, nebi tebliğ ile memur kılınmış ve verilen bilgileri haber vermekle görevlendirilmiştir; üstelik emredilene yapmaktır ve nehyedilenden kaçınmaktır mükellef kılınmıştır. “Ey Peygamber, sana Rabbinden indirilene tebliğ et”³¹ “Sana düşen sadece tebliğ etmektir”³², “Sen ancak sakındıransın(nezîr)”³³ mealindeki ayetler buna işaret eder. Buna karşılık veliye düşen, bağılı olduğu peygambere zâhir noktasında tam bir mutabakatla tâbi olmaktır; velayet derecesi ne olursa olsun bu onun üzerine bir farzdır.³⁴ Şu bir gerçek ki, dünya ve dünyada olan her şey için bir son vardır. Peygamberlik ve velilik için de, son olacaktır. Bu nedenle, peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed (sav), küllî velayetin so-

³⁰ el-Bakara 2/257.

³¹ el-Mâide 5/67.

³² Âl-i İmrân 3/20.

³³ Fâtır 35/23.

³⁴ Dâvûd-i Kayserî, *Tahkiku mâi’l-hayât ve keşfu esrârî’z-zulumât*, (er-Resâil, nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri 1997, s. 183-184.

nuncusu Hz. İsa (as), cüz'î velayetin sonuncusu da Muhyiddin İbn Arabî'dir. Hz. İsa her ne kadar peygamber ise de kıyamete yakın yer-yüzüne indiğinde velilik sıfatı ile inecektir. Bundan dolayı o, kıyamet günü bir kere peygamberlerle beraber nebi olarak, bir kere de Hz. Muhammed'in (sav) ümmetinden bir fert olarak haşr olacaktır.³⁵

Peygamberlerin ve velilerin ilm-i ilâhiden gelen ilimleri, **ilm-i ledün** olarak isimlendirilir. Bu ilim aynı zamanda ebedî hayatı insanlara bahşeden hayat suyudur (maü'l-hayât/âb-ı hayât). İlm-i ledün, beşerî kirlere arınmış, zulmet perdelerini kaldırmış kudsi ve nurânî nefislere alim ve habîr hazretinden feyzin akıtılmasıdır. Allah dostları küllî heyûlâ olan bu ilmi, nefes-i rahmânî olarak da isimlendirir. Aslında haricî alemde var olan her varlık için bir çeşit hayat vardır. "Yerde ve gökte olanlar Allah'ı tesbih ederler"³⁶ mealindeki ayet bu tespiti doğrular. Bunu, ancak anılan ilm-i ledünne sahip olan Allah dostları anlayabilir. "Yedi kat gökte, yerde ve bu ikisi arasında olanlar Allah'ı tesbih ederler. Onu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur, ancak siz bu tesbihi anlayamazsınız"³⁷ mealindeki ayette işaret edildiği üzere, kendilerine hak ve hakkın sırları perdelemiş olanlar, bundan gafil ve habersizdirler. Hak ve hakikat sırları kendilerine açılmış gerçek hayat sahipleri bütün mevcudâtın canlı ve tesbih edici olduğunu yakinen görür. İbn Mesud'un (ra) "Biz yemek yerken onların tesbih seslerinin duyardık" sözü bu görüşü kuvvetlendirici bir tespittir. Hayatın kendi içinde hissî, basit veya mürekkep şeklinde cismânî; nefsi, kalbî, ruhânî ve aklı şeklinde mertebeleri vardır. En düşük hayat hissî, en yükseği ise aklı olandır. Nitekim kafirler hissî hayatı yaşamalarına rağmen 'ölüler' diye nitelenirler. Çünkü onlar, "sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler ve bu yüzden akıl edemezler"³⁸ mealindeki ayet gereği aklı hayat mertebesinde olanı idrak yeteneğinden mahrumdurlar. Bundan dolayıdır ki, Allah, Hz. Peygamber'e "Sen ölümlere işittiremezsin ve yine arkalarını dönüp kaçtıklarında sağırlara da duyuramazsın"³⁹, "Dirilerle ölümler bir değildir, Allah dilediğine işittirir ve sen kabirde olanlara duyuramazsın"⁴⁰ buyurdu. İnkarcılar her ne kadar, hissî hayat düzeyinde göz, kulak ve dil gibi organlara sahip iseler de, aklı düzeyde onlardan bu yete-

³⁵ Dâvûd-i Kayserî, *Risâle fi ilmi't-tasavvuf*, (er-Resâil, nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri 1997, s. 132-133.

³⁶ el-Haşr 59/1.

³⁷ el-İsrâ 17/44.

³⁸ el-Bakara 2/171.

³⁹ en-Neml 27/80.

⁴⁰ Fâtır 35/22.

nekler alınmıştır. Bunun sebebi onların cehaleti, şirki ve küfrü tercih etmeleridir.⁴¹

Hızır (as) ilahi emir ile gönderilmiş bir peygamberdir. Ancak şeriat verilmiş peygamberlerden değildir. O şu an mevcuttur, çünkü onun hakiki varlığı, dünyevî cisim halinden Ahiret yurdunun gerektirdiği melekûtî cisme dönüşmüştür. Yoksa o, dünyevî unsurlardan müteşekkil, yeme, içme vb. insanî hususlara ihtiyaç duyacak şekilde bir bedene sahip olarak mevcut değildir. Bazı sâlih kulların zaman zaman onu görmüş olması muhtemeldir. Onun bu melekûtî cisme dönüşmesi, Cebrail'in (as) melekûtî cisminin sahabeden Dihyetü'l-Kelbî suretinde hissî cisme dönüşmesi gibi değerlendirilebilir.⁴²

İbn Arabî'nin sünnî kelimeler çizgisine yakın takipçilerinden *İsmail Hakki Bursevî*, nübüvvet ile ilgili geleneksel bilgilere bazı üslup farklarının dışında yeni bir ilavede bulunmaz. Ancak sufi zihin yapısı gereği 'velâyeti' nübüvvet içine dahil eder ve kendisini mezhebinin mensubu saydığı İbn 'Arabî'nin tezlerini tekrar eder. Buna göre nübüvvet kesbî (kişi tarafından kazanılmış) olmayıp ilahî irade tarafından belirlenirken, velâyet kesbidir. Velâyet ile nübüvvet arasındaki somut denebilecek en temel farklılık velâyetin teşrii (dinî hüküm koyma) özelliğinin bulunmamasıdır. Her ne kadar Allah'tan ve melekten bilgi alma bakımından nebi ile veli arasında bir benzerlik kurmak mümkün ise de, onun bilgi alması, hem yöntem hem de içerik bakımından nebinin özel surette bilgi almasının dışında gerçekleştiği için tam bir benzerlikten söz etmek mümkün değildir. Bundan dolayı da veliye, rasûl ya da nebi ismi verilemez. Böyle bir isimlendirmede bulunan hem sapkın (dâl) hem de saptırıcı (mudıl) olarak nitelenir. Velinin ilahî kaynaktan aldığı bilgiler açıklayıcı olup, yenilik özelliği taşımaz. Zâten velâyette asıl olan nübüvvete tâbi olmaktır. İnsan-ı kâmil, son peygamber Hz. Muhammed'dir. Ruhânî alemde ilk nebi de "Adem, su ile çamur arasında iken ben nebi idim"⁴³ hadisi gereği O'dur. Hz. İsa kıyamete yakın yeryüzüne indiğinde Hz. Peygamberin ümmetinden olacak, O'nun şeriatı ile amel edecek ve "velâyet-i âmme" onunla son bulacaktır. Hz. İsa, son insan-ı kâmil olması dolayısıyla, onun ölümü ile Kur'an ortadan kalkacaktır.⁴⁴

⁴¹ Dâvûd-i Kayserî, *Tahkîku mâi'l-hayât ve keşfu esrâri'z-zulumât*, s. 184-186.

⁴² Dâvûd-i Kayserî, *Tahkîku mâi'l-hayât ve keşfu esrâri'z-zulumât*, s. 188-191.

⁴³ Sahâvî, bu lafızlarla bir hadis görmediğini nakleder. Ancak buna benzer "Ben yaratılıştaki peygamberlerin ilkiyim, yeniden dirilişte de sonuncusu olacağım" hadisi ile Adem ruh ile cesed arasında iken ben nebi idim" şeklinde hadisler bir çok hadis mecmuasında geçer. bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafa*, II, 169-170.

⁴⁴ Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, İstanbul 1256, s. 104-105, 111, 115; ; a. mlf., *Kitabü'n-necât*, İstanbul 1290, s. 4, 8, 37; ; a. mlf., *Kenz-i mahfi*, İstanbul,

İbn Arabî'ye muhalif bir çizgide duran ve Matürîdî inanç sistemi içerisinde yer alan İmam Rabbanî'nin nübüvvet hakkındaki görüşü, anılan muhalefetin rengini yansıtır. Öte yandan yaşadığı Hint Alt Kitası'nın inanç ve kültürünün de Onun nübüvvet görüşünün şekillenmesinde büyük payı vardır. Bu yüzden O, zamanındaki felsefeci ve hinduların özellikle Hz. Peygamberin şahsında İslam'a ve İslamî sembollere yönelik saldırılarına karşılık "İsbâtü'n-nübüvve" adlı eserini kaleme alarak peygamberlik hakkındaki görüşlerini dile getirmiştir. Ona göre İnsan sahip olduğu duyularla her ne kadar görünen alemleri kavrayabilir ve buna yönelik vacib, caiz, muhal gibi aklı hükümlerinde bulunabilir de, daha ötesine geçmesi özellikle gaybî bilgileri edinmesi imkan dahilinde değildir. İnsanların ilmî ve amelî olarak olgunlaşması, gerçek inancı bulması, sahih ve salih amele yönelmesi, kalbî hastalıklardan kurtulup güzel ahlaka ermesi yani Allah ve kul katında iyi bir insan olabilmesi için peygamberliğe ihtiyacı vardır. Zaten peygamberin temel görevi de, bu konularda insanları bilgilendirmektir.⁴⁵ Dünyevî mutluluğu hedefleyen felsefecilerin aksine peygamberler, dünya ve ahiret mutluluğunu hedef edinirler ve bunun gerçekleşmesi yönünde tavsiye ve uyarılarda bulunurlar. Çünkü geçici dünya nimeti ve saadeti asla amaç ve gaye olamaz.⁴⁶ Etraf bölgelerle irtibatı bulunmayan yüksek dağ başlarında yaşayanların "Biz bir peygamber göndermedikçe bir kimseye azab etmeyiz"⁴⁷ mealindeki ayet gereği Hz. Peygamberin nübüvvetini tasdik gibi bir zorunlulukları da bulunmamaktadır.⁴⁸

Nebi-veli farkına gelince, ona göre nübüvvet ilahi bir lütuf olarak herhangi bir çalışma ve kazanmaya karşılık olmaksızın seçilen bir beşere verilmiş vazifedir. Velayet ise başlangıcı çalışma ve kazanmaya, gerçekleşmesi ise riyazet ve mücahedeye bağlıdır. Her ne kadar bazıları ilahî bir mevhibe olarak bu lütfu mazhar olsalar bile, yine de bu başlangıçta bir kesbin bulunması zorunluluğunu ortadan kaldırmaz. Diğer bir önemli fark ise, velayet beşeri bir vasıtaya bağlı olarak gerçekleşir ki, o da nebidir. Diğer bir deyişle bir nebiye bağlı

Sahaf Rıza, ts., s. 36; ; a. mlf., *Kitabü'n-netice*, (hz. A. Namlı-İ. Yavaş), İstanbul 1997, II, 225; ayr. bk. Çağfer Karadaş, "İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadî Görüşleri", U.Ü.İlahiyat Fak. Der. c. 8, sy. 8. Bursa 1999 s. 265-276.

⁴⁵ İmam Rabbanî, Ahmed es-Serhendî, *İsbâtü'n-nübüvve*, İstanbul 1986, s. 15-18.

⁴⁶ a. eser, s. 4.

⁴⁷ İsrâ, 17/15.

⁴⁸ İmam Rabbanî, *İsbâtü'n-nübüvve*, s. 6.

olmaksızın bir kimsenin velâyet nimetine kavuşması imkan dahilinde değildir.⁴⁹

Değerlendirme ve Sonuç

Zühd dönemini de ekleyerek sufi hareketin, itikadî açıdan dört dönemde incelenebileceğini öngördük. Ancak bu dönemsel ayrımları, önceki fikirlerin tamamen ortadan kalktığı veya son bulduğu şeklinde değil, belli dönemlerde yeni fikirlerin ortaya çıkması şeklinde anlıyoruz. Geriye dönüp baktığımızda muhalif fikirlerin birbirine paralel olarak varlıklarını sürdürdükleri bir gerçektir. Sözgelimi Ehl-i Sünnet kelamının ortaya çıkması bütünüyle Mu'tezile sisteminin ortadan kalkmasından sonra olmamıştır. Her iki akım da birbirine paralel olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Aynı husus Sufilik için de geçerlidir. Zühd dönemi, Sufiliğin ilk dönemi olmakla birlikte, her dönemde zühd özelliklerini taşıyan ve yansıtan zâhid insanlar buluna gelmiştir. Kaldı ki, felsefi sufilik İbn Arabî gibi güçlü bir temsilci ile baskın bir anlayış olarak gelişmiş ve şer'î kurallara bağlılığı ile bilinen Nakşibendilik dahil bütün sufiliği etkilemiş olmasına rağmen, İmam Rabbânî gibi içerden sert bir muhalefetin çıkmasına da engel olmamıştır.

Öte yandan sufilerdeki bu farklı anlayışların, biraz da içinde buldukları kültürün etkisiyle meydana geldiğini söylemek gerekir. Bunun en büyük delili, aynı tarikatın, bölgelere göre farklılık göstermesidir. Çünkü sufiler, genelde halkın içinde irşat faaliyeti yürüten kişiler olduğundan, bölgesel kültüre bigane kalmaları söz konusu olamazdı. Bir başka deyişle, her sufi grup ya da kişi, yaşadığı çevreye, zâhir noktasında uyum sağlar ve kendi sisteminin temel ilkeleri ile çelişmediği sürece toplumun görüşlerini paylaşmakta sakınca görmez. Hatta kimi zaman zâhire uyum sağlama noktasında kendi temel ilkelerini yorumlama yoluna da gidebilir. Ancak onların içinde buldukları toplumu ve kültürü etkiledikleri ve kendi düşünceleri doğrultusunda yönlendirdikleri de bir gerçektir. Sözgelimi, Hint Alt kıtasında Urdu kültür ve dilinin oluşmasında sufilerin büyük payının olduğu birçok araştırmacı tarafından dile getirilir.⁵⁰

⁴⁹ İmam Rabbânî, Ahmed es-Serhendi, *el-Mektûbât*, Mekke 1317/İstanbul ts. Fazilte Neşriyat, I, 361-367 (302. Mektup); ayr. bk. Çağfer Karadaş, "İmam Rabbânî ve İtikadî Görüşleri", U.Ü.İlahiyat Fak. Der. c. 9, sy. 9. Bursa 2000, s. 339-351.

⁵⁰ Abul Hasan en-Nedvî, *Muslims in India* (trc. Muhammed Asif Kidwai), Lucnow ts., s. 73; Abdulhamit Birışık, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Okulları*, İstanbul 2001, s. 47; Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi* (trc. Yasin Aktay), İstanbul 2002, I, 598-609; Çağfer Karadaş, "Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesinin Tarihi

İtikadî açıdan bakıldığında zühd dönemi sufilerinden başlayan gelenek doğrultusunda sufilerin pratik düzeyde dindarlaşmaya katkı sağlama amaçları doğrultusunda kişilere ve topluma yönelik tezkiye ve irşat faaliyeti yürütmeleri dolayısıyla, bir itikat oluşturmak gibi bir hedefleri olmamıştır. Eserlerinden tespit edebildiğimiz kadarıyla onların, genelde buldukları bölgede hakim olan ve kendilerince sahih kabul edilen inanç sistemine tabi oldukları görülür. Örneğin Ebu'n-Necib Suhreverdî ve Şa'ranî (ö. 973/1565), yaşadıkları çevrede Eş'arilik hakim mezhep olduğu için temel prensiplerde onu benimserken, Kelâbâzi, İmam Rabbânî ve Bursevî Matûridî çevrenin etkisiyle eserlerinde ağırlıklı olarak bu ekolü yansıtırlar. Ancak İbn Arabî gibi sistem kuran sufilerin, sistemlerine uygun gelecek şekilde eklektik itikadi bir yapı oluşturdukları da bir gerçektir.

Sufiliğin peygamberlik görüşü, velilik ile ilişkilendirilmediğinde genel İslamî çizginin dışında değildir. Bu konudaki problem büyük ölçüde velilik ile ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Velilik ile peygamberliğin sınırlarının belirginleştirilememesi, diğer bir deyişle her birinin sınırının nerede başlayıp nerede bittiğinin uzlaşma içerisinde tam olarak tespit edilemeyişi, sorunun temelini oluşturur görünüyor. Özellikle peygambere gelen *vahiy* ile veliye gelen *ilham*, peygamberdeki *mu'cize* ile velideki *keramet* bu karışıklığın temel nedenidir. Çünkü mahiyet itibarıyla vahiy ile ilhamı, mucize ile kerameti birbirinden ayırmak çok da kolay değildir. Hakîm et-Tirmizî ile ortaya atılan velâyetin sona ermesi (hatm-i velayet) kavramı karışıklığın biraz daha artmasına neden olmuştur.

Kelam ile münasebet döneminde nebi-veli ayrımı titizlikle korunurken, felsefî tasavvuf döneminde bu titizliğin gözetilmediği söylenebilir. Hatta Şia'nın imamlar için öngördüğü ismet sıfatını, sufilerin 'mahfuz' şeklinde veliler için öngördüğü görüntüsünün bulunduğunu söylemek gerekir. Her ne kadar teorik düzeyde, İbn Arabî başta olmak üzere birçok sufi, nebi ile veliyi net çizgilerle birbirinden ayırmış olsalar bile, umumî nübüvvet kavramı ile veliliği nübüvvetin adeta bir parçası saymaları, zihinlerde karışıklığın doğmasına neden olmuştur. Buradan hareketle vahiy ile ilham ve mucize ile keramet ayırt edilmesi zorlaşmıştır. Teorik düzeydeki bu değerlendirmelerin halk düzeyine yansımalarının peygamber ile velinin eşitlenmesi gibi bir sonuca götürdüğü de görülmüştür. Nitekim sufi bir mürşit olarak faaliyete girişen –az da olsa- bazı zevatın, zaman içinde çevresinden gelen abartılı övgüler sonucunda kendilerini peygamber veya beklenen mesih olarak gördükleri bir gerçektir. Bu tür eğilimlerin ve yöne-

Gelişimine Dair Genel Çerçeve”, *Muhammed Hamidullah Sempozyumu*, Bursa 2005, s. 23.

limlerin önüne geçmenin yolu ilk dönemlerde görülen itikadi titizliğin gözetilmesinden geçtiğinde kuşku yoktur.

Bazı dönemlerde felsefeciler ile bir kısım kelamcı ve fakihlerin akıl karşısında nasları ikinci plana atması veya böyle bir görüntü vermesi gibi, sufilerin de ilham ve keşif karşısında nasları ikinci plana attıkları veya bunu çağrıştıracak söz ve fiilde buldukları görüntüsü vardır. Örneğin, Katip Çelebi (ö. 1067/1656) tarafından nakledilen Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) "Şeyh, Muhammed'in kamil ve mükemmil vârisidir. Kamil olan vârisler, âyetleri işin gerçeğine vardıldıktan sonra delil olarak kullanırlar. Nazar ve istidlal erbabı ise naslar ve delillerle bilgi elde ederler ve iddialarına göre naslar getirirler"⁵¹ şeklindeki sözüne açık yürekli bir itiraf mı demek lazım? Ancak Kuşeyrî, Rabbanî ve Bursevî gibi bazı sufilerin bu anlayışın tam karşısında yer aldığı da bir gerçektir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, hangi dönemi ele alırsak alalım, teorik planda sufilerin peygamberlik anlayışını, İslam anlayışının dışında değerlendirilebilecek bir veriden söz edemeyiz. Ancak onların velilikle ilişkilendirilmiş nübüvvet anlayışının Sünnî kelam sistemi içerisine oturup oturmaması tartışmalıdır. Mu'tezile sistemi içerisine dahil edilmesi ise, oldukça zordur. Bunun sebebi de Mutezilenin mu'cize ile karıştırılması endişesinden hareketle kerameti ve sufilerin anladığı anlamda keşf ve ilhamı reddetmiş olmasıdır. Acaba sufilik, Fahreddin er-Razi'nin *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* adlı eserinde yaptığı gibi farklı bir mezhep kategorisinde değerlendirmek mümkün olamaz mı? Belki bu yolla sufilik sisteminin anlaşılmasında ortaya çıkan bazı zorlukların üstesinden gelinmesi imkanı doğabilir.

Kaynakça

Abdulhamit Birişik, Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Okulları, İstanbul 2001.

Abdulkahir el-Bağdadî, Üsûlü'd-dîn, İstanbul 1346/1928.

Abdulkerîm Kuşeyrî, el-Fusûl li'l-usûl (Selâs resâil li'l-Kuşeyrî, nşr. Tıblâvî Mahmûd Sa'd), Beyrut 1409/1988.¹ Abdulkerim Kuşeyrî, er-Risâle, Beyrut 1410/1990.

....., Luma' fi'l-i'tikâd (Selâs resâil li'l-Kuşeyrî, nşr. Tıblâvî Mahmûd Sa'd), Beyrut 1409/1988.

Abul Hasan en-Nedvî, Muslims in India (trc. Muhammed Asif Kidwai), Lucnow ts.

⁵¹ Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hak* (sadeleştiren O. Ş. Gökyay), İstanbul 1972, s. 54.

- Bursevî, Kenz-i mahfî, İstanbul, Sahaf Rıza, ts.
, Kitabü'l-hitâb, İstanbul 1256.
, Kitabü'n-necât, İstanbul 1290.
, Kitabü'n-netice, (hz. A. Namlı-İ. Yavaş), İstanbul 1997.
 Cağfer Karadaş, "Ebu'n-Necib es-Suhreverdî ve İtikadî Görüşleri", U.Ü.İlahiyat Fak. Dergisi, c. 10, sy. 2, Bursa 2001, s. 123-134.
, "İmam Rabbanî ve İtikadî Görüşleri", U.Ü.İlahiyat Fak. Der. c. 9, sy. 9. Bursa 2000, s. 339-351.
, "İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadî Görüşleri", U.Ü.İlahiyat Fak. Der. c. 8, sy. 8. Bursa 1999 s. 265-276.
, "Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesinin Tarihi Gelişimine Dair Genel Çerçeve", Muhammed Hamidullah Sempozyumu, Bursa 2005.
, "Sufî Akaidinin Dönemleri", Marife, yıl, 1, sy. 2. Konya 2002.
, İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, İstanbul 1997.
 Dâvûd-i Kayserî, Risâle fi ilmi't-tasavvuf, (er-Resâil, nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri 1997.
, Tahkîku mâi'l-hayât ve keşfu esrârî'z-zulumât, (er-Resâil, nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri 1997.
, Tahkîku mâi'l-hayât ve keşfu esrârî'z-zulumât, (er-Resâil, nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri 1997.
 Ebu'n-Necib Suhreverdî, Âdâbü'l-mürîdîn, Kahire, ts. (Dâru'l-Vatani'l-Arabî).
 Fahreddin er-Razî, İ'tikâdâtü firaki'l müslimîn ve'l-müşrikîn, Beyrut 1407/1986.
 Hakîm et-Tirmizî, Hatmü'l-evliyâ (nşr. Osman Yahya, Beyrut, Matbaatü'l-kâsûlikiyye, ts.
 Hucvîrî, Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982.
 İ. Agah Çubukçu, Gazzalî ve Şüphencilik, Ankara 1989.
 I. Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, (tranlated by Andras and Ruth Hamori), New Jersey 1981.
 İbn Arabî, el-**Fütûhât**ü'l-Mekkiyye (nşr. Osman Yahya (OY)), Beyrut 1405/1985.
, el-**Fütûhât**ü'l-Mekkiyye, Beyrut ts. Dâru Sâdır (DS).
, Füsûsü'l-hikem, (nşr. Ebü'l-Alâ Affî), Beyrut 1400/1980.
 İbn Haldûn, Mukaddime, Beyrut, ts., Dâru'l-Cil.

-, Şifâu's-sâil, İstanbul 1958.
- İmam Rabbanî Ahmed es-Serhendî, el-Mektûbât, İstanbul ts. Fazilet Neşriyat.
-, el-Mektûbât, Mekke 1317/İstanbul ts. Fazilte Neşriyat.
-, İsbâtü'n-nübüvve, İstanbul 1986.
- Katip Çelebi, Mizânü'l-Hak (sadeleştiren O. Ş. Gökyay), İstanbul 1972.
- Lapidus, İslam Topluları Tarihi (trc. Yasin Aktay), İstanbul 2002.
- Mustafa Abdurrâzık, "et-Tasavvuf" (Kütübü Dairati'l-Mearifi'l-İslamiyye'nin hazırladığı et-Tasavvuf adlı kitabın içinde), Beyrut 1984.
- R. A. Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihî bir Araştırma", (trc. Abdullah Kartal), U. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, sy. 7, c. 7, Bursa 1998.
- Suad el-Hakîm, "el-Velâyetü's-süfiyye" (et-Turâsü'l-Arabî, Ramazan 1409/Nisan 1989).
- Süleyman Uludağ, "Kuşeyri'nin Hayatı ve Risalesi", Kuşeyri Risâlesi, İstanbul 1981.
-, İslâm Düşüncesinin Yapısı, İstanbul 1999.
- Taceddîn Sübki'nin Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ, Beyrut ts. Dâru'l-Ma'rife.
- Veki' İbnü'l-Cerrâh, Kitâbü'z-zühd, Beyrut 1415/1994.