

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN TASAVVUF ANLAYIŞI SUFISM UNDERSTANDING OF ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR

HÜSEYİN KURT
YRD. DOÇ DR.
HARRAN Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), yakın dönem ilim ve fikir hayatının müstesna simalarından biridir. O, hayatın içinde bir din anlayışı ile ilmi ve fikri yönden İslâmiyet'i yorumlamış, çağımız Müslümanlarına yeni ufuklar açmış, düşünce ve ruhlardaki donukluğu gidermeye çalışmıştır. Osmanlı Devletinin son dönemi ile cumhuriyetin ilk yıllarında yaşayan Muhammed Hamdi Yazır, felsefi, itikadi, fıkhi, tasavvufi ve sosyal meseleler üzerinde derinliğine düşünen bir din âlimidir. Özellikle tevhid, nübüvvet, velâyet, varlık-âlem-insan, marifetullah, muhabbetullah, tevbe, zikir, takva, kalp, ruh ve nefis gibi tasavvufi konular üzerindeki düşünceleri, onun hem felsefeye hem de tasavvufa olan vukûfiyetini göstermektedir.

Allah, âlem ve insan ilişkisi, tasavvuf düşüncesinin en önemli konularından birini teşkil etmektedir. Bu ilişkinin temelinde, İslâm'ın varlık düşüncesi yer almaktadır. Varlığın hakikatini Allah'tan başka kimse bilemediği için, insanın varlığı bilmesi bir yönüyle olup, varlığın özü itibarıyla değildir. İslâm düşüncesinde Allah'ın varlığı kendi zatındandır ve herhangi bir delile ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Bu hususta Hamdi Yazır, "Hakikat-i Muhammediyye"nin zuhurunun, bütün hilkatin gayesi olduğunu belirterek, varlık ve yaratılış konusunda tasavvufi bir düşüncüyü dile getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, İttisal, Vahdet-i vücud, Marifetullah, Muhabbetullah, Tevbe, Zikir

ABSTRACT

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) is one of the exceptional personalities in science and ideas life in recent period and he has opened new horizons for today's Muslims.

Muhammed Hamdi Yazır, who lived in the last period of the Ottoman Empire and the early years of the republic, is a religious scholar who reflected on philosophical, creedal, fiqh, mystical and social issues. His ideas on important issues of Sufism have indicated to his deep knowledge about both philosophy and Sufism. God, the world and human relations have constituted one of the most important issues of Sufism. On the basis of this relationship has located the idea of existence of Islam. No one knows literally essence of existence but Allah. In this respect, Hamdi Yazır has expressed a mystical opinion about existence and creation by stating that occurrences of "Hakikat-i Muhammediyye" (truths that brought by Prophet Muhammad) are the purpose of all creation.

Keywords: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, unification, unity of existence, the knowledge of the God, the love of God, penitence, invocation.

Giriş

Emmalılı M. Hamdi Yazır, tasavvufla ilgili bir eser kaleme almamasına rağmen eserlerinde tasavvufi konular üzerinde görüş ve düşüncelerini de ortaya koymuştur. Onun özelliklerle tefsirinde, ibadet ve ahlak, seyr-u sülûk, makam ve hâller, insan psikolojisi ve tasavvufi meselelerle ilgili birçok konuyu ele alıp incelediğini görmekteyiz. Onun tasavvuf anlayışını ve bu konuda yazdıklarını bütünüyle ortaya koymak bir makale boyutunu aşacak ölçüdedir. Biz bu çalışmamızda, M. Hamdi Yazır'ın makam ve hâllerle ilgili tevbe, zikir, marifetullah ve muhabbetullah kavramları ile tasavvufi meselelerle ilgili tevhit ve vahdet-i vücud kavramları hakkındaki görüş ve düşüncelerine yer vermek istiyoruz.

1. Makam ve Hâllerle İlgili Kavramlar

1.1. Tevbe

Tevbe, lügatte günahattan af dileyerek ondan vazgeçip geriye dönme, günahattan pişmanlık duyarak onları terk etmedir. Tevbe, af ve özür dilemenin en belîğ çeşididir¹. Tevbe-i nasuh ise, İbn Abbas'ın tanımıyla, "Kalple pişmanlık, dil ile af dileme ve bedenle günaha dönmemeye niyet etmedir."²

Dini açıdan tevbenin tamam olması için, tevbe edenin şu şartları taşıması gerekir: Çirkinliğinden ve kötülüğünden dolayı günahı terk etme, aşırı gittiği için pişmanlık ve üzüntü duyma,

¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986, s. 76; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1955, c. I, s. 454.

² Ebû Tâlib Muhammed b. Ali Mekki, *Kâtu'l-kulûb*, I-IV, Kahire 2001, I, 179; Cürcanî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Beyrut 2003, s. 76.

alışkanlıklarını terk etmeye azmetme ve vakit geçirmeksizin salih amel işleyerek günahın ardından sevap kazanmadır.³

Tasavvuf ehli tevbenin pek çok tarifini yapmışlardır. Onlara göre tevbe, kötü ve günah işlerden pişman olup Allah'a yönelmektir. Avam günahahtan, havas gafletten tevbe eder. Tevbenin şartları; pişmanlık hissi, derhal günahı terk etmek ve bir daha eski hâle dönmeye azmetmektir.

Tevbenin birçok çeşidi vardır. Cehennem korkusuyla yapılan tevbe; cennete girme ümidiyle yapılan inâbe; sırf Allah'a yapılan ise evbe denir. Tevbenin rükünleri ise; farzları îfa, borçları edâ, helal lokma ve nefse muhalefettir.⁴

Elmalılı'ya göre, tasavvuf hayatının kapısı sayılan ve ruhun selameti için mümini Allah'tan ayıran günahın zararlı olduğunu idrak etmekten doğan tevbe, Allah ile insan arasındaki perdelerin kalkmasına vesile olan ilk makamdır. Tevbe, inanmış kişinin kötü huylardan ve İslam'ın ruhuna zıt davranışlardan sıyrılması, samimiyetle güzel huylara dönmesidir. Kul yaptığı günahlarda ısrar etmeyip, Hakk'ın rızasını kazanma yollarını aradığı sürece Allah'ın rahmet kapısı her zaman açıktır.

Elmalılı, tefsirinde tevbenin manası, çeşitleri, şartları, tevbe-i nasuh ve tevbenin kabul edilip edilmemesi hususunda izahlar yapar. Bakara sure-si 37. ayetin tefsirinde tevbeyi şöyle izah eder: “Tevbe, esasen rüçü etmek, asl-ı sabıka dönmek demektir. Binaenaleyh kula nispet edildiği zaman arazî olan günah hâlini bırakıp aslı olan salâh hâline dönmek demek olur. Allah'a nispet edildiği zaman da tâli olan nazarı gadabdan aslı olan nazar-ı rahmete dönmek manasını ifade eder. Bunun için tevbenin manayı şer'isi, kulun günahını itiraf ve ondan nedamet edip bir daha yapmamağa azmeylemesi, Allah'ın da bu tevbeyi kabul ile günahı mağfiret etmesi diye tefsir olunur.”⁵

³ Abdürrezzak Kâşânî, *Mu'cemu'l-ıstılâhâti's-sûfiyye*, Kahire 1992; *Letâifü'l-a'lâm fi işâreti ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 117; Cürcânî, *Târîfât*, s. 70; Muhammed b. Ali Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, Beyrut trs., c. I, s.161-162; Rağîb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 76; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 50-51; H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1997, s. 168-170.

⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1996, s. 529. Ayrıca bkz., M. Zahit Kotku, *Tevbe*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991; Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Luma'*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul, 1996; Kemal Sayar, *Sûfi Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 18-33; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1981, s. 151, vd.

⁵ Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), İstanbul 1992, c. I, s. 326.

Elmalılı, ehli tasavvufun cennete girme ümidiyle yapılan tevbe diye isimlendirdikleri inâbeyi de Ra'd suresi 27. ayetin tefsirinde şöyle izah eder: "Inâbe, Hakk'a ikbal-ü teveccüh ve âyât-ı Hakk'ı teemmül ile tevbedir ki, asıl hakikati hayır nevbetine girmek demektir."⁶

Elmalılı, ehli tasavvufun bir daha eski duruma dönmeme azmiyle yapılan tevbe olarak isimlendirdikleri tevbe-i nasûh'u da, Tahrir suresi 8. ayetin tefsirinde şöyle ifade eder: "Esasen nasûh kelimesi iki manaya mevzudur. Birincisi halislik ve sâfilik manasıdır. Nitekim mumu alınmış halis bala "asel-i nâsuh" denilir. Bu manaca nâsuh, çok hâlis ve temiz demek olur. İkincisi de söküğü dikmek, yırtığı yamamak suretiyle onarıp düzeltmek manasıdır. Nitekim elbisenin dikişine "nesahatü's-sevb" denilir. Bu manaca nâsuh, çok ıslah edici, hiçbir gedik bırakmayacak veçhile eksiklikleri düzeltip, iyi onarıcı demek olur. Bu iki mananın mecmûundan me'huz olarak da nush, hüsn-i niyyet ve hulûs-ı kalb ile hayırhâlık ederek eksiklikleri düzeltip ıslah edecek öğüt vermek, va'z etmek, nasihat eylemek manasına gelir ki, nasihat o verilen öğüdün ismidir. Bu manaca da nâsuh, çok iyi nasihat edici demek olur."

Evvelki ikisinde nâsuh, tevbenin doğrudan doğru sıfatı olarak halis, ciddi, temiz bir tevbe veya insanın dinini, ahlakını çok ıslah edecek müessir bir tevbe demektir. Üçüncü manada ise nasuh, hakikatte tevbe eden kimsenin vasfı olup tevbeye mecazı aklî suretiyle isnat edilmiş olur. Yani bir tevbe ki, onunla tevbe eden kimse evvela kendi nefesine, sonra da dolayısıyla diğerlerine çok iyi nasihat verip düzeltilmiş olacağından; nefsin hakkıyla düzelmesine sebep olan o tevbesine izafet terkibi ile çok iyi nasihatçının tevbesi manasına tevbe-i nâsuh demek doğru olacağı gibi, tavsif terkibiyle çok iyi nasihat edici nâsuh tevbe manasına tevbe-i nâsuh demek de daha belîğ olarak doğrudur. Bu tevbe nasıl olur? Kabahatlerden başka bir sebeple değil, mahza çirkinlikleri yani Allah'ın rızasına muhalif bir kabahat oldukları için vicdanında nedamet ederek ve irtikâbından şiddetli gam duyarak ve bir daha onu yapmamaya azmeyleyerek vazgeçmek ve nefsini buna alıştırıp hiçbir sebep ve mânia, karşısında dönmemeye karar vermekle olur.⁷

Elmalılı, yine Tahrir suresi 8. ayetin tefsirinde tevbenin şartlarını Hz. Ali (r.a.)'dan rivayetle şöyle nakleder: Hz. Ali, Arabî'nin birini "Allah'ım, Senin

⁶ Yazır, *a.g.e.*, c. IV, s. 2982.

⁷ Yazır, *a.g.e.*, c. VII, s. 5126-5127.

için istiğfar ve tevbe ediyorum.” derken işitmiş. “Yâ hâzâ, tevbeyle dil çabukluğu yalancılar tevbesidir.” demişti. O da, “O hâlde tevbe nedir?” deyince de Hz. Ali şöyle demiştir: “Onu altı şey cemetmiştir: Geçmiş günahlara nedamet, ferâizi iade, mezalimi red, hasımlarla helâlleşmek ve bir daha dönmemeye azmetmek, nefsi mâsiyette büyüttüğün gibi Allah’a tâatte eritmek ve ona maasînin tadını tattırdığın gibi tâatin de acısını tattırmaktır.”⁸

Elmalılı, tevbenin kabul edilip edilmeyeceği veyahut kimlerin tevbesinin kabul edileceği konusunda da izahlarda bulunur. Tevbe-i nâsuh'tan bahseden Tahrim suresi 8. ayetin tefsiriyle ilgili olarak şöyle der: “Tevbe ile günahın örtülmesi, hiç işlenmemiş gibi ilm-i ilâhîden silinmesi demek olmayacağı cihetle onun her hususta tam bir masuma müsavi olması lâzım gelecek derecede örtülmesi manasına umumî bir vaid ve teahhüd anlaşılmasın. Kabahat mademki yapılmış, o yapılmıştır. İlm-i ilâhîden silinmesine imkân ve ihtimal yoktur. Ancak tevbe-i nasuh ile, hasenat ve keffaret ile örtülür, bağışlanır cezası affolunur. Mazisi hisab defterinden silinir, hatta ondan sonra hâlde göre tam bir masum gibi muamele edilir. Fakat haddizatında masum olmadığı cihetle o derece yükseltilmesi hususunda teminat verilmez. Bununla beraber ümit de kestirilmez, çünkü Allah her şeye kadîrdir.”⁹

Elmalılı, normal bir tevbenin kabulü ile ilgili olarak da Nisâ suresi 17. ayetin tefsirinde şöyle der: “Allah Teâlâ'nın katıyyen kabulünü va'd-ü taahhüd eylediği tevbe, ancak bir cehaletle bilmeyerek fenalık yapıp da sonra çok geçmeden tevbe eden, günahında ısrar etmeyen kimselere aittir. Yoksa fenalıkları yapıp da, nihayet her birine ölüm gelip çattığı zaman, ben şimdi tevbe ettim diyenlere, bir de kâfir olarak ölenlere tevbe yoktur. Şu hâlde bu ikisi arasında bulunan, yani bilerek günah yapan çok geçmeden tevbe etmeyip seyyiatı itiyad eden ve mamafih haleti nez'a gelip hayattan meyus olmadan evvel tevbe edenlerin tevbelerinin kabulü katî değildir. Meşîyyet-i İlâhiyeye kalmıştır. Bu babda tahkik şudur ki, haleti nezî'den önce henüz hayattan meyus olmazdan evvel küfürden tevbe ile iman, makbuldür. Fakat haleti nezî'de yeis hâlinde küfürden tevbe ile iman makbul değildir.”¹⁰

⁸ Yazır, *a.g.e.*, c. VII, s. 5127.

⁹ Yazır, *a.g.e.*, c. VII, s. 5128.

¹⁰ Yazır, *a.g.e.*, c. II, s. 1316.

1.2. Zikir

Zikir, unutmamanın zıddı olup, lügatte bir şeyi ezberleyip korumak, hatırlamak, şeref, öğüt, namaz, dua ve övgü anlamlarına gelir. Bir şeyin dilde dolaşıp akması, devamlı olması, hatırlanması gereken bir şeyi korumak, Allah'ı anmak da zikirdir. Kur'an'ın sıfatlarından biri olan Zikr-i Hakîm, her türlü ihtilaf ve çelişkiden uzak, sağlam ve şerefli manalarına gelir.¹¹

Tasavvuf terminolojisinde zikir, Allah'ı anmak, hatırdan çıkarmamak ve unutmamak şeklinde ifade edilir. Zikir, tasavvuf ve tarikat ehli kişilerin belli kelime ve ibareleri çeşitli miktar ve yerlerde, edebe riayet ederek, ferdi ya da toplu olarak söylemeleridir. Zikrin hakikati, zikreden kişinin kendisinden geçip, Allah'ın dışında her şeyi unutmamasıdır.¹²

Zikir, genel olarak dilin ve kalbin zikri olmak üzere ikiye ayrılır. Kişinin sürekli olarak diliyle Allah'ı anması, dilin zikridir. Kalbin zikri ise, sevilenin hakikatinin kalpte tasavvuru ve bu düşüncede yoğunlaşmasıdır. Başka bir sınıflamaya göre zikir, hafî (gizli) ve cehrî (açık) olarak iki kısma ayrılır. Hafî zikir, zikreden sadece kendisinin işitebileceği alçak bir sesle yaptığı zikirdir. Cehrî zikir, yüksek sesle veya çevrede bulunanların işitebileceği şekilde, sesli olarak yapılan zikirdir¹³.

¹¹ Rağûb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 179-180; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. II, s. 1507-1509; Firuzabâdî, *Kâmûsu'l-muhît*, Kahire 1989, c. II, s. 34; Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 512; Asım Efendî, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1305, c. II, s. 346. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 539. et-Tûsî, zikrin iki yönüne dikkat çeker, birincisi tehîl, tesbîh ve Kur'an okumak; ikincisi de Allah'ın birliğini, isimlerini ve sıfatlarını hatırlatma (tezkîr), şartlarına göre kalpleri uyarımadır. Bkz. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, Bağdat 1960, s. 223.

¹² Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 101,464; çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, İstanbul 1999; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 290; Kelâbazî, *et-Taarruf li mezhebi ehli tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1979, s. 106; Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn*, (I-V), Kahire 1939, c. I, s. 301; Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 563.

¹³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 588-589; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 783. Mutasavvıflara göre, tasavvufî manada zikir telkinini ilk olarak Hz. Muhammed (s.a.s.) yapmıştır. O, dört halifesine de değişik usullerde zikir telkin etmiş; tarikat kurumlarının teşekkülünden sonra da her tarikat bu dört usule göre zikirlerine şekil vermişlerdir. Bu dört çeşit zikir telkini şunlardır:

1. Siddîkiye: Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye hicret ederken, Hz. Ebûbekir'in kulağına üç kez Allah isminin zikir telkininde bulunmuştu. Bu sırada Hz. Peygamber (s.a.s.) uylukları üzerinde, Hz. Ebûbekir de ayaklarını önde kavuşturarak oturmuş vaziyetteydiler. Hafî (gizli) zikir bu hadiseye dayanır.

2. Kübreviye: Hz. Ömer Müslüman olduğu sırada Hz. Peygamber ile kucaklaşmış, bu esnada Peygamber Efendimiz, "Lâ ilâhe illallah" kelime-i tevhidini cehrî (sesli) olarak ona telkin etmiştir. Fakat Hz. Ömer ayakta duramayıp yere çöktüğü için, Kübreviler ayaklarını önde kavuşturmuş vaziyette oturarak zikrederler.

Kur'an-ı Kerim'de zikirle ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı şunlardır:

“Beni anın, Ben de sizi anayım.”¹⁴ “Ey iman edenler, Allah'ı çok anın.”¹⁵ “Allah anıldığında müminlerin kalbi ürperir.”¹⁶ “Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzere Allah'ı zikrederler.”¹⁷ “Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et.”¹⁸ “Allah'ı çok zikreden erkekler ve Allah'ı çok zikreden kadınlar: Allah, bunlar için bağış ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.”¹⁹

Hz. Peygamber (s.a.s.) de zikrin önemini şu hadisleriyle dile getirmiştir.

“Bir topluluk oturup Allah'ı zikrederse, melekler onları kuşatır, rahmet onları kaplar.”²⁰ “Allah'ı o kadar çok zikredin ki, size mecnun –delidivâne- desinler.”²¹ “Size amellerinizin en hayırlısı haber vereyim mi? Allah'ı zikretmek.”²² “İçinde Allah'ın anıldığı ev ile içinde Allah'ın zikredilmediği ev diri ile ölü gibidir.”²³

Kur'an ve Sünneti kendisine rehber edinen ilk dönem zahitlerinden Hasan-ı Basrî, manevi zevkin namaz, Kur'an okuma ve zikirde aranmasını ister. Ona göre, bunlardan manevi bir haz alamayan kişinin kalbi kasvetlidir.²⁴

3. Nurbahşiye: Hz. Peygamberin, Hz. Osman'ı telkin ettiği harfsiz ve sessiz kalbi zikir çeşididir.

4. Cehriye: Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi diz üstü oturturup, gözlerini kapattırması ve üç defa “Lâ ilâhe illallah” demiştir. Daha sonra da aynı cümleyi üç kere de ona tekrarlatmıştır. Bu nedenle cehri (sesli) zikir yapan tarikatlar, genellikle silsileleriyle Hz. Ali'ye bağlıdır. Bkz. M. Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 241-243; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1985, s. 201-202.

¹⁴ Bakara, 2/152.

¹⁵ Ahzâb, 33/41.

¹⁶ Enfâl, 8/2.

¹⁷ Âli İmran, 3/191.

¹⁸ Âli İmran, 3/41.

¹⁹ Ahzâb, 33/35.

²⁰ Müslim, “Deavât”, 8.

²¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 68, 71.

²² Tirmizî, “Deavât”, 6.

²³ Buhârî, “Deavât”, 66/1, VII, 168; Müslim, “Salâtu'l-Musâfirin”, 211.

²⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 371. Zikir, başkasına sezdirmeden kalb ve ruhla Allah'ı hatırlayıp zikretmek ve Allah'ın haram kıldığı şeyleri yapacağı anda kişinin Allah'ı hatırlayıp vazgeçmesi olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan ikincisi, birincisinden daha üstündür. Bkz. Gazâlî, a.g.e., c. I, s. 297.

Zünnûn-ı Mısri'ye göre, Allah zikreden kulunu her şeyden korur, kul da Allah'ın dışın-da her şeyi unuttur. Böylece kul için Allah her şeye bedel olur. Sehl b. Abdullah Tusterî de, Allah'ı unutmaktan, O'nu zikretmemekten daha büyük bir günah bilmediğini söyleyerek zikre verdiği önemi belirtir. Bkz. Kuşeyrî, a.g.e., s. 368, 372.

Kuşeyrî zikri, Allah'a giden yolda uyulması gereken kuvvetli bir esas olarak görülür. Ona göre, Allah'a ulaşmanın tek yolu olan devamlı zikir, dilin ve kalbin zikri olmak üzere ikiye ayrılır. Daimi zikir mertebesine dilin zikriyle ulaşılır. Zikrin belli bir vaktinin olmayışı ve zikreden kişinin zikrine karşılık bulması zikrin özellikleri arasındadır. Bu açıdan kul bütün vakitlerde zikir yapabilir. Namaz ibadetlerin en şerefli olmakla beraber bazı vakitlerde kılınması caiz değildir. Kalble yapılan zikre herhangi bir sınırlama yoktur. Her zaman ve her yerde yapılabilir. Kuşeyrî, zikredenlerin zikirlerine karşılık bulmalarıyla ilgili olarak, “*Beni zikrediniz, Ben de sizi zikredeyim*”²⁵ ayetini delil getirmek suretiyle, Allah'ın, kendisini ananları andığını belirtir.²⁶

İslam tasavvufunda Allah'ı sürekli anma, O'na olan yakınlığın bir tezahürüdür. Allah'ı anma, “Kur'an ahlakı ile ahlaklanma” olarak görülür. Kur'an'ı özümseyerek anlayan bir insan, yaptığı her işi doğruluktan ayrılmadan, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet vecdiyle yapar.

Elmalılı, tefsirinde zikrin tarifi ve çeşitleriyle ilgili izahlar yapmıştır. Tefsirinin mukaddimesinde zikri şöyle tarif eder: “Zikir, mastar olup anmak, anış ve anılan şey manalarını ifade eder. Anmak ya kalp veya lisan ile olur, bazen de zikirden nefis murad olunur ki, insanın kesbeylediği marifeti hıfz eylemesi onunla mümkün olur.”²⁷

Elmalılı, zikrin çeşitleriyle ilgili olarak da Bakara suresi 152. ayetin tefsirinde şu izahları yapar: “Zikir, ya lisanî veya kalbî veya bedenî olur. Zikir-i lisanî, Allah Teâlâ'yı Esmâ-i Hüsnâsı ile yâd etmek, hamdetmek, tesbih ve temcid eylemek, kitabını okumak, dua etmektir. Zikri kalbî, gönülden anmaktır ki, başlıca üç nevidir:

Birincisi, vücûh-i ilâhîye delâlet eden delilleri düşünmek ve şüpheleri defederek sıfat ve esmâ-i ilâhiyeyi tefekkür etmek.

²⁵ Bakara, 2/152.

²⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 367-370. Gazâlî ise zikri, Kur'an okumadan sonra en üstün ibadet olarak değerlendirir. Ona göre faydalı olan zikir, devamlı ve kalp huzuruyla yapılan zikirdir. Kalbin gafil olduğu bir sırada sadece dil ile yapılan zikrin faydası olsa da bu azdır. Başlangıçta her ne kadar zikirden bir tat alınmasa da, zamanla ünsiyet ve muhabbet meydana gelir. Bunun neticesinde de kişi yaptığı zikirden zevk almaya başlar. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 295, 303-304. İbn Arabî de zikri, ilâhî bir sıfat olarak nitelendirir. Ona göre Allah, “*Beni anın ki Ben de sizi anayım*” (Bakara, 2/152) ayetiyle kendi zikrini kulun zikriyle irtibatlandırmış, kendisini zikredeni O da zikredeceğini bildirmiştir. Çünkü zikir, zikri doğurmaktadır. Bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, II, s. 302.

²⁷ Yazır, *a.g.e.*, s. 1-22.

İkincisi, ahkâmı rubûbiyeti ve vezâif-i ubûdiyeti, yani Allah'ın tekâlifini, ahkâmını, evamir-ü nevahisini, vâd-ü vâidini ve bunların delâilini tefekkür etmek.

Üçüncüsü, enfüsü, afakî mahlûkatı ve bunlardaki esrarı hilkatî temaşa ve tefekkür ile her zerrenin âlemi kudse bir ayine olduğunu görmektir ki, bu âyineye gereği gibi bakanların gözüne o âlemi celâl-ü cemalin envârî in'ikâs eder ve bundan bir âni şuur içinde alınacak olan zevki şuhûdun bir lemhası bile cihanlar değer ve bu makamı zikrin hiç nihayeti yoktur. Bu noktada insan kendinden ve âlemden geçer. Bütün şuurı Hakka müstağrak olur. Hatta zikir ve zâkirden nam-ü nişan kalmaz da, meş'ur yalnız mezkûrdan ibaret kalır. Gerçi bu makamın lâfını edenler çoktur, fakat buna erenlerin lâî ile alâkası yoktur.²⁸

Zikri bedenî, bedenî cevârih-ü âzasından her biri memur buldukları vezâif ile meşgul ve müstağrak olmak ve nehyolundukları şeylerden hâli bulunmaktır.²⁹

Elmalılı'ya göre zikrin bu üç çeşidinden hangisiyle Cenâb-ı Hak zikredilirse, O da ona layık bir vecih ile zâkirini zikir ve yâd edecektir. Elmalılı bu ayetin tefsirinde, Allah ile kul arasında on çeşit zikir şeklinin olabileceğini belirtir ve bunları şöyle sıralar:

1. Beni tâatim ile zikrediniz, ben de rahmetim ile zikredeyim.
2. Beni dua ile zikrediniz, ben de icabet-ü ihsan ile zikredeyim.
3. Beni senâ ve itaat ile zikrediniz, ben de sizi senâ ve nimet ile zikredeyim.
4. Beni dünyada zikrediniz, ben de sizi ahirette zikredeyim.
5. Beni halvetlerde zikrediniz, ben de sizi sahalarda zikredeyim.
6. Beni refahınız zamanında zikrediniz, ben de sizi belâ ve musibetiniz zamanında zikredeyim.
7. Beni tâatle zikrediniz, ben de sizi meûnetle (geçimle) zikredeyim.
8. Beni benim yolumda mücâhede ile zikrediniz, ben de sizi hidayetimle zikredeyim.
9. Beni sîdk-ü ihlâs ile zikrediniz, ben de sizi halâs ve mezid-i ihtisas ile zikredeyim.
10. Beni bidâyeten rubûbiyet ile zikrediniz, ben de sizi nihayette rahmet-ü ubûdiyet ile zikredeyim. Hâsılı bidayeti ubûdiyet zikr, nihayeti ubudiyet şükürdür.³⁰

²⁸ Yazır, a.g.e., c. I, s. 540.

²⁹ Yazır, a.g.e., c. I, s. 541.

³⁰ Yazır, a.g.e., c. I, s. 541, 542.

Elmalılı, insan kalbinin tatmin olması için faydalı zikrin Kur'an olduğunu, Kur'an'la tatmin olmayan kalbin hiçbir şeyle tatmin olmayacağını belirterek şöyle der: "Kur'an'ın tezkirâtiyle Allah'ı zikretmeyen ve bununla itminan bulamayan kalplerin, hiçbir ayetle itminan bulmalarına imkân yoktur. Bunlar ilelebed itminandan mahrum olarak ıstırap içinde çırpınacak; "Ah, bir ayet indirilse idi." deyip gideceklerdir. Allah Teâlâ bunlarda zikir ve itminanını yaratmaz. Artık bunlar kalb-i selim değildirler. Kalp olmaksızın çıkmış, vicdan-ı sahihleri kalmamış, tefessüh etmiştir. Onun için tezkir ayetinden müstefid olmaz da cebr-ü azâb ayetini gözetirler. Zikrullah ile mutmain olmayan bu kâfirler, "...kalpleri de bomboştur"³¹ hükmünce fuadları boş hevâ olmuş kalmış kalpsizlerdir.³²

Elmalılı, "Rabbini, içinden yalvararak ve O'ndan korkarak, yüksek olmayan bir sesle sabah ve akşam an. Gafillerden olma!"³³ ayetini örnek getirerek şöyle der: "Nefs-i insanîde ruh ile beden pek acip bir alakası vardır ki, vicdân-ı kalp, vahdet-i nefsiyye bu alakada tecellî eder. Ve vahdâniyyet-i Hakk'a şuur parıltısı da bu pencereden tulû eyler."³⁴

O, bu ayetle önce ruh ile beden arasındaki ilişkiyi örneklerle açıklamaya çalışır. Sonra da zikir konusuna gelir. "Bu suretle insanda, hüsn-i tefekkürle mani olmayacak şekilde ve kendisine işittirecek kadar zikr-i lisânî hazır olduğu zaman, bu zikr-i lisânîden, hayalde bir eser husule gelir. Ve bundan ruha bir nur yükselir. Sonra bu nurlar, ruhtan lisana, lisandan hayale, hayalden akla yansır. Böylece Elmalılı, ruh ile beden arasındaki ilişkiden yola çıkarak, zikrin insan için faydalarını izah etmeye çalışmıştır.

Elmalılı'ya göre, karşılıklı bir şekilde yerleştirilmiş aynalar nasıl ışığı artırarak birbirlerine devrediyorlarsa ve bu artmanın sonu yoksa, zikrin nuru, tıpkı bu aynadaki gibi, ruh, lisan, hayal ve akıl arasında artarak sonsuza doğru yükselir. Burada makamların sonu yoktur. Bu bir marifetullahı erme yolculuğudur. Bu yolculuğa ruh ile beden uyumlu bir şekilde iştirak ederse, Hakk'ın birliğine ulaşma mümkün olabilir. Bu seyrinde gemi nefis, dümen ise zikrullahıdır.

Sonuç olarak, "Biz insanı zorluklar içerisinde yarattık."³⁵ ayeti gereğince, çekilen sıkıntılar ve Allah yolunda yanan kalplerin şifası, Kur'an'da "Ken-

³¹ İbrahim, 14/43.

³² Yazır, a.g.e., c. IV, s. 2985.

³³ Araf, 7/205.

³⁴ Yazır, a.g.e., c. III, s. 2362.

³⁵ Beled, 90/4.

dini zikir” olarak verilmiştir.”³⁶ Ancak Allah’ı anmak ve hatırlamakla kalpler mutmain olur. Gönüller huzura erer. İçsel acılar, sancılar sükûna kavuşur, yatıştır ve şifa bulur. Çünkü her şeyin başlangıcı ve sonu Allah’a bağlıdır.

1.3. Marifetullah

Sözlükte mastar olarak “bilmek, tanımak, ikrar etmek”, isim olarak “bilgi” anlamına gelen marifet (irfan) kelimesi, ilimle eş anlamlı gibi kullanılmakla birlikte aralarında bazı farklar vardır. İlim tümel ve genel nitelikteki bilgileri, marifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder. İlimin karşısı cehil, marifetin karşısı inkârdır. Bu sebeple ilim kelimesi her zaman marifetin yerini tutamaz.³⁷

“a-ra-fe” kökünden gelen marifet kelimesi, bir şeyi hakikatiyle şüpheyne mahal kalmadan bilmek demektir. Ayrıca bilen ile bilinen arasında bir vasıta olmayan bilgiye marifet adı verilir.³⁸

İlk dönemlerden itibaren sûfiler, sûfi olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlar, bu bilgiyi marifet, irfan, yakîn gibi yine kendilerine has terimlerle ifade edip, bunun için bazen ilim kelimesini de kullanmışlardır. Ancak ilim terimini marifet anlamında kullandıklarında bunu tasavvufî terminolojiye ait bazı sıfatlarla niteleyerek “ledün ilmi, bâtin ilmi, esrar ilmi, hâl ilmi, makam ilmi, fenâ-bekâ ilmi, mükâşefe ve müşahede ilmi” gibi tabirler oluşturmuşlar, bu tabirlerle marifet dedikleri ilâhî esrar ve hakikatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir. Marifetin mukaddimesinin ilim, ilimsiz marifetin muhal, marifetsiz ilmin vebal olduğuna inanan sûfiler, marifetin ledünnî bir ilim sayıldığı görüşündedir. Onlara göre bu ilimde vehmin tesiri bulunmadığından ismet (masumiyet, saflık) vardır; diğer ilimler ise vehmin etkisi altında oldukları için saf ve masum değildir.³⁹

Sûfiler, sülûk ile ve yaşanarak öğrenilen bu bilgilerin aynı konularda aklı istidlal ve kıyaslarla ya da belli metinleri okumakla elde edilen bilgilerden

³⁶ Rađ, 13/28.

³⁷ Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “arf” md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 996;

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1955, c. IX, s. 236.

³⁹ Hâris el-Muhâsibi, *er-Riâye li hukukallah*, (Tah. Abdülhalim Mahmud), Kahire 1990, s. 88, 279; Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ* (nşr. Osman İsmail Yahya), Beyrut 1965, s. 482, 569.

daha üstün olduğuna inanırlar. Nitekim Cüneyd-i Bağdadî, “Mavi gök kubbesinin altında bizim ilmimizden daha şerefli bir ilim olsaydı gider onu öğrenirdim.” demiştir.⁴⁰ Ruveym b. Ahmed de ilk farzın marifet tahsil olduğunu, marifet sahibinin (arif) mevlâsının tecellilerini temaşa ettiğini söylemiştir.⁴¹ Onlara göre akıl ve naklin alanı dışında kalan hususlarda vasıtasız olarak elde edilen marifet, akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgiden daha değerli ve daha güvenilirdir. Böyle bir bilgiyle Allah’ı tanımaya “mârifetullah” (el-ilm bi’llâh), bu yolla Allah’ı bilen ve tanıyanlara da “ehl-i ma’rifet, ârif, ârif billâh, ehl-i irfan, âlim billâh” denir.

“*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etmeleri için yarattım.*”⁴² mealindeki ayette geçen “ibadet etsinler” ifadesini sûfiler “beni tanısinlar” şeklinde yorumlamışlardır. Çünkü ibadet, ibadet edilenin bilinmesine (marifet) bağlıdır. Bilinmeyene ibadet edilmez, dolayısıyla marifetsiz ibadetin bir anlamı yoktur. Sûfilere göre, “*Allah’ın, kalbini İslam’a açtığı bir kimse rabbinden bir nur üzere değil mi?*”⁴³, “*Ey iman edenler! Eğer takva üzerinde olursanız O size bir furkan verir.*”⁴⁴ mealindeki ayetlerde geçen “nûr” ve “furkan” kelimeleri de marifete işaret etmektedir. Sûfilerin kutsî hadis olarak kabul ettikleri, “*Ben bir gizli hazine idim, tanınmaya muhabbet ettim ve âlemi tanımak için yarattım.*” ifadesi onlara göre âlemin yaratılış gayesinin muhabbet ve mârifetullah olduğunu göstermektedir. Bu sebeple bütün varlıkların fitratında marifet arzusu vardır.

Mutasavvıflara göre marifet, “kalbin Allah’la olan hayatı”, “Allah’ı sıfat ve isimleriyle tanıyanın niteliği”, “birbirini izleyen nurlarla Hakk’ın kalplere doğması”, “ilahi bir na’t/vasıf”⁴⁵, “kalbe atılan bir nurla iç aydınlığa kavuşma hâli”, “kalp gözüyle ilahi gerçekleri görmek”tir. Bu tarifler söz konusu bilginin mahiyetini tanıtmaktan ziyade kaynağı, elde ediliş yolu ve biçimi, gerçekleşme şartları, güvenilirliği, çeşitleri, etkileri ve sonuçları gibi hususlarla ilgili olup bunların her biri marifetin ayrı bir yönüne vurgu yapması bakımından önemlidir. Tarifler üzerinde düşünerek marifet hakkında genel

⁴⁰ Serrâc, *el-Lüma*, s. 239.

⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 604.

⁴² Zâriyât, 51/56.

⁴³ Zümer, 39/22.

⁴⁴ Enfâl, 8/29.

⁴⁵ Serrâc, *el-Lüma*, s. 56; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 63; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 601.

bir kanaat sahibi olmak mümkünse de bunun özüne nüfuz etmek sülûke ve manevi tecrübeye bağlıdır. Tanınan ama sözle tarif edilemeyen bir bilgi, bir duygu ve bir aydınlanma hâli olan marifetin yakîn, zevk, vecd, fena, huzur gibi tasavvufî hâllerle de yakın ilişkisi vardır. Marifet konusundaki tariflerin yetersiz kalması ve bu yolda ilerleyen sûfîlerin gittikçe Hak'la ilgili bilinmezliklerin arttığını görmeleri onları, “Marifet Hakk'ın bilinmeyeceğini bilmektir.” deme noktasına ulaştırmıştır.⁴⁶

Marifet Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgi olmakla beraber tasavvufta esas olan “mârifetullah” denen özel bilgidir. Âlem ve nefis hakkındaki marifet ise Allah'ı tanımanın aracı olması bakımından değerlidir. Bu sebeple mârifetullah “Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgi” şeklinde tanımlanmıştır. Fakat Allah'ı bu şekilde tanımak da insanın kendini tanımasına (ma'rifetü'n-nefs) bağlıdır. “nefsini bilen kimsenin Rabbini bileceğini” belirten söz⁴⁷ de bunu anlatmaktadır. Ebû Saîd el-Harrâz aynı kavramı, “Nefsini bilmeyen Rabbini bilemez.” şeklinde ifade etmiştir. İnsanın nefsini bilmesi Rabbini bilmesinin başlangıcı, Rabbini bilmesi nefsinin bilmesinin neticesidir; yani insan nefsinin sıfatlarında arif olmadıkça Rabbinin sıfatlarını idrak edemez.⁴⁸

Sûfîlere göre Allah kullarına, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”⁴⁹ şeklinde soru sorarak kendisini onlara ezelde tanıtmıştır. Bu anlamda marifet ezeldir. Dünyaya gelen insanlardan bir kısmı bu marifeti itiraf, bir kısmı inkâr eder. Bundan dolayı Hakk'a dair marifetin zaruri olduğunu ileri sürenler de olmuştur.⁵⁰

Hak vergisi olan marifetin artma ve eksilme kabul edip etmeyeceği tartışılmış, genellikle marifetin açıklık ve kesinlik derecesini ifade eden yakînin duruma göre artacağı veya eksileceği kabul edilmiştir.⁵¹ Marifetin en mükemmel şeklinde rivayet yoluyla bilinen dinî hususların hakikatleri kula zahmetsiz ve külfetsiz olarak gözle görülür gibi açık bir şekilde bildirilir. Bu bilginin elde edilmesinde kulun amelinin ve zahir ilimlerine sahip

⁴⁶ Serrâc, *a.g.e.*, s. 57.

⁴⁷ Süyûtî, *el-Hâvi, li'l-fetâvî*, Beyrut ts., II, 451-455; a.mlf., ed-*Dürerü'l-müntezire* (nşr. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ), Riyad 1403/1983, s. 185.

⁴⁸ Serrâc, *a.g.e.*, s. 57.

⁴⁹ Ârâf, 7/172.

⁵⁰ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 65; Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 348.

⁵¹ Hucvîrî, *a.g.e.*, s. 348.

olmasının hiçbir tesiri yoktur; doğrudan Hak'tan gelip bunda vehim, akıl ve düşüncenin dahil olmadığından nuru gayet parlaktır. Gazâlî'nin hakiki marifet ve yakini müşahede dediği, siddîk ve mukarrebûn denilen yüksek seviyedeki dindarların marifeti de budur.⁵² Fakat herkesin marifeti aynı seviyede olmadığından marifetin çeşitli derecelerinden bahsedilmiştir. Hucvirî Allah hakkındaki marifetin biri ilmî, diğeri hâli olmak üzere iki türünden söz eder. İlmî marifet her şeyin temelidir. Çünkü cinler ve insanlar sırf Allah'ı tanımak için yaratılmıştır.⁵³ Sûfiler, ilmî marifet yanında "kulun Allah'a karşı tutum ve duruşunun sağlıklı olması" anlamında ikinci bir marifetten bahsetmişler, bunun ilmî marifetten daha faziletli olduğunu, zira sağlıklı bir hâlin daima sağlıklı bir ilmi gerektirmekle beraber sağlıklı bir ilmin her zaman sağlıklı bir hâli içermediğini söylemişlerdir.⁵⁴

Elmalılı'nın marifet anlayışına baktığımızda, onun genel anlamda diğer müfessirlerle aynı düşünceleri paylaştığını ancak kendine has bazı farklı görüşlerinin de bulunduğunu görüyoruz. Mesela Bakara suresinin 164. ayetini açıklarken o, öncelikle akıl kelimesi, onun vasıfları ve önemi üzerinde durur. Akıl olmadan doğrudan hislere tesir edecek mucizelerin büyük bir faydasının olmayacağını söyler. Fakat bundan mucizenin önemli olmadığı gibi bir sonuç çıkarmak mümkün değildir. Göklerin ve yerin yaratılması ve ayette anlatılan eşsiz tasarruflar, aslında en büyük mucizelerdir. Bu mucizelerin idrakinden hâsıl olacak faydaların yanında örneğin Safa Dağı'nın altına çevrilmesi gibi geçici ve münferit bir mucizeyi istemek çok küçük bir şeydir.

"Bu büyük ve sürekli mucizeleri idrak ve mütâlaa ile Hâlık Teâlâ'nın kanunlarına vukûf ile ittibâ eyleyenler, Safa Tepesi'ni altın yapmak gibi bir isteği sonra kendileri bile yapabilirler. Çünkü bu sayede yalnız Safa'nın değil, bütün Mekke dağlarının altın ile döşenmesi bile mümkün olur. Allah Teâlâ, bunun da yolunu yapmıştır. Yalnız maddenin kanunlarını iyi bilme de bu isteğe kâfi gelir. Allah'tan ve Peygamber'den daha büyük, daha hayati, kudsi, külli ve ebedi şeyler istemek gerekir."⁵⁵

Elmalılı, Allah ve Peygamberden istenecek en büyük şeyin de marifet olduğunu belirtir ve tanımını şu şekilde verir: "Kemâlî marifet, kitab-ı mün-

⁵² Gazâlî, İhyâ, c. I, s. 27; c. III, 11, 15.

⁵³ Zâriyât, 51/56.

⁵⁴ Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 342; Serrâc, *el-Lüma*, s. 64.

⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 569.

zelin âyât-ı kavliyesinden, kitab-ı hilkatın âyât-ı fi'liyyesini ve ondan Hak Teâlâ'nın zât ve sıfatını okuyup anlamak..."⁵⁶

Buradan da anlaşıldığı gibi, Elmalılı bu tanımla diğer müfessir ve âlimlerle hemen hemen aynı görüşleri paylaşarak marifetin sadece okuyup anlamaktan ibaret olmadığını açıklar. "Anladıktan sonra onun kanunlarına, evâmirine, ahkâmına ittibâ ederek, tarîk-i müstakîmden, râdiye ve mardiyeye makamlarını alarak bekâbillâha vâsıl olmaktır."⁵⁷ Onun marifetten anladığı şey, sadece bir ilim değil, aynı zamanda yaşanan ve yaşanırken de insanı bir yerlere götürebilen, kişinin yükselmesine basamak teşkil eden bir ilim olmasıdır.

Elmalılı'nın, marifete hangi yolla ulaşılabileceği konusunu açıklarken de aynı bakış açısını görmemiz mümkündür. Bu yolda akıl, bizim en başta gelen yardımcımız, fakat yücelere ulaşabilmek için akıl üstü güçlere de ihtiyacımız vardır. Bu aynı zamanda akıl sahibi olmanın bir gereğidir.

"Akıl sahibi olan kişi seyr-i marifetullahta hem akıllarının kıymetinden ve âlem-i ukûlün hususiyetinden geri kalmamalı hem de akla haddinden fazla kıymet verip de âlem-i ukûlün yüceliği üzerinden yükseklik ve hakiyyet yok zannetmemelidir."⁵⁸

O, bunun aksini yapanları da; "Bak, halk O'nun, hüküm O'nun; evet O, Rabbü'l-Âlemin olan Allah ne ulu!"⁵⁹ ayetinin tefsirinde, ilmî bir dille eleştirir:

"Kendisinden gafletle, yalnız makulüne müstağrak kalan akıllar, batından haberdar olamaz, münhasıran, tecelliyâtı âfakiyyeye saplanır, Rabbini de sırf âfâkî görmek ister ve bütün ümidini hariçten bekler. Zanneder ki, semadaki güneş, Rabbinden daha zahirdir. Ve o, kendisinden daha yüksektir. Çünkü kendini duymayan, Rabbini de duymaz. Buna mukabil, kendini duyan ve fakat kendine icra-yı tesir edip duran makulünden gafletle yalnız kendine meftun, kendine mağrur ve kendi âlemine müstağrak kalan akıllarda münhasıran tecelliyat-ı bâtıniye saplanır. Semadaki güneşi kendinde farz eder. Rabbini de hep kendinde veya kendi cinsinden bir akıl, bir ruh olarak görmek ister ve bu surette kendini mâfevki yok bir ilâh veya

⁵⁶ Aynı yer.

⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 570.

⁵⁸ Yazır, *a.g.e.*, c. III, s. 2193.

⁵⁹ Âraf, 7/54.

ilâh cinsinden addeyleyler. Çünkü kendi haddini bilmez, haddini bilmeyen de Rabb'ini bilmez. Hakk'ın akla hâkim olduğunu zanneyler. Bilmez ki istivâ-i hâkimiyet ne şems-ü kamer âlemlerinin, ne de ukûl-ü ervah âlemlerininidir. Her ikisinin fevkinde Hak Teâlâ'nındır. Allah Teâlâ'nın akıllar fevkinde öyle bir kudret ve kuvveti, öyle bir uluvv ve azameti vardır ki, leyl-i nehara geçirdiği gibi, akılları çâk çâk olmuş sîneleri, neharı leyle geçirdiği gibi şems-ü kamerin üstüne geçirir.”⁶⁰

Elmalılı, “istivâ” kelimesinin tefsirinde, yine bu konuyu ele alarak şöyle der:

“Bunu anlayabilmek için de hakikat-i vücudun cism-ü cismaniyete münhasır olmadığını, hatta cismaniyetin, bir vücud-i arazi ve izafiden ibaret bulunduğunu ve marifeti, Hak için cisim ve ruhun fevkinde geçilmek lazım geldiğini sezme şarttır. Bunun içindir ki, cisimden başka vücud, cismani yükseklikten başka ulviyet duyamayanlar, bu bâbda şer'an bir dereceye kadar mazur sayılırlar.”⁶¹

Görüldüğü gibi Elmalılı, sadece akli ölçü alan ve ilme ulaşma vasıtası olarak görenleri şiddetle eleştirmektedir. Bu kişiler kendi akıllarında boğulmuş oldukları için, Hakk'ı, kendilerinin bildiği gibi zannederler. Bir kişinin marifete ulaşabilmesi için ilk şart, onun, aklın sınırlarını aşmasıdır. Yani kişi akli ve onun sınırlarını sorgulayarak, karanlıklara arkasını dönmeli ve Hakk'ın nuru olan marifete ulaşmalıdır. Burada dikkatimizi çeken, Elmalılı'nın fikrî ve istidlâlî ilimleri, marifet karşısında küfür ve şüphe karanlığı ile bir tutmasıdır. Ona göre esas olan, marifet-i ikândır ki, bunun ikân-ı îmanîden, ikân-ı îyanîye kadar dereceleri vardır.⁶² Burada Elmalılı'nın “nur” kelimesini marifet karşılığında kullandığı görülmektedir. Bu açıklamayı, “Hiç kör, görenle bir olur mu veya zulmetler nur ile eşit midir?”⁶³ ayetinin tefsirinde yapar:

“Marifetullah îmânî, tevhid ise bir nurdur. Önü sonu açık, delilleri her tarafta parlaktır. Akli olan, nasıl olur da nûr-i tevhidi bırakıp da şirke sapsar?”⁶⁴ Zulümât çok, nur bir tanedir. Tıpkı vech-i hakkın bir tane olduğu gibi. El-

⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 2192-93.

⁶¹ Yazır, *a.g.e.*, c. III, s. 2179.

⁶² Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 875.

⁶³ Ra'd, 13/16.

⁶⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 874-75.

malılı, kendi aklına sıkışıp kalan ve ilerisini görmeyen kişinin durumunu bir örnekle şöyle izah eder:

“Malum ki, her şeyde ancak bir vech-i hak vardır ve Allah’a ancak o vecihten gidilir. Buna mukabil, her şeyde vücûh-i batıl nâmütenahidir. Mesela, bir şey kaybettiniz, o bir yerdedir ve ancak oradadır. O anda, bunda vech-i hak budur, fakat siz bir kere onu bilmiyorsunuz ve hele o yeri bildiğiniz hâlde ‘o orada yoktur’ diye itikad etmiş bulunuyorsanız, oradan başka hangi taraf aklınıza gelse, vech-i bâtıldır, bulamazsınız. Bu, bir şeye karşı, büyüen cihât-ı cihan, batıl kesilir. Bu suretle herhangi bir şeyde bir vech-i hakka mukabil, nâmütenâhi vücûh-i batıl vardır. Nur-i Hak olan marifet doğunca, bu zulmetlerden çıkılır”⁶⁵

Elmalılı, marifetullah nuru yitirilirse insanın yaşayacağı ruh hâlini etkileyici bir dille anlatır. Böylece o, insanın içinde bulunduğu iç dünyasını da dile getirmiş olur:

“Nûr-i Hak bulunmadı mı, yerler gökler hiç; gündüz, gece, güneşler zifir, gözler kör, kulaklar sağır olur; kalpler bin türlü hayalât ile buhranlar içinde çırpınır kalır. Aranan bulunmaz, ne aranacağı bilinmez, gönüllere vesveseler, elemeler, azablar çöker, etrafı evhamlar, umacılar kaplar, cinler, şeytanlar başa toplanır. O zaman insana varlık, bir belâ kesilir de ‘Ah keşke ben de hiç olsaydım.’ diye haykırır.”⁶⁶

Bütün bunlara karşılık, Nur-ı Hak doğarsa kâinat ve içindeki tüm varlık hayat bulur.

“...O sırada herhangi bir sebepten Nûr-ı Hak zuhur ediverirse, semalar güler, yıldızlar doğar, baharlar açılır, neşveler sunulur, elemeler silinir, inkıbazlar unutulur, gönüller inbisat ve inşirah ile dolar, zevk-i vücûd duyulur. Ve zaten işte Nur-i Hakk’ın bu bir lemha-i zevkîdir ki, insana ‘hayat, hayat!’ dedirtir. Bu zevki ebedileştirmek isteyen âkiller de, kendini kendisine bırakmaktan vazgeçip, Nur-i Hakk’a ermek için onun urve-i vüskâsına yapışmalıdır.”⁶⁷

Bununla birlikte Elmalılı, bir yönden de marifetin sınırlarını ve niteliğini tartışır. Bunu da, marifeti iman ve muhabbet karşısında değerlendirerek yapar. Elmalılı’ya göre, Allah’a imanda sadece marifet yeterli değildir. Bir mü-

⁶⁵ Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 874-75.

⁶⁶ Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 875.

⁶⁷ Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 874.

minin bu konuda söyleyebileceği son söz, “Seni hakkıyla tanıyamadık.” olmalıdır. O, iman sahasının, marifet sahasından daha geniş olduğunu, marifette bir kaydolmakla birlikte, imanda bu kaydın söz konusu olmadığını vurgular. Salim iman, Kürsî-i ilâhiye iman edip marifet taslamamaktır.⁶⁸

Mümin yerlerin, göklerin, mekân ve zamanların, Kürsî'nin, Arşın ihâta edemediği, vücûd-i ilahiye, eşyanın her zerresinde, mekânın her noktasında, zamanın her lahzasında marifete yol bularak ulaşır. Ve her şeyi idrake ancak onunla muvaffak olur.

Buradan marifetin mekânın neresi olduğu sorusu karşımıza çıkmaktadır.

“O ki, birbiriyle ahenktar yedi göğü yaratmıştır. Çok merhametli olanın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsiniz. Gözünü çevir bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?”

İki defa gözünü çevirip bak; göz aciz ve bitkin hâlde sana dönecektir.

And olsun ki, biz en yakın olan göğü kandillerle donattık. Bunları şeytanlara atış taneleri yaptık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık.⁶⁹

Yukarıdaki ayetlerin tefsirinde Elmalılı bu sorunun cevabını verir. İnce bir sezikle, ayetin metninde geçen “Aciz ve bitkin hâlde sana dönecektir.” ifadesinde marifetin gerçekleşeceği mekânın, ‘kalp’ ve ‘kendisini’ manalarında da kullanılan ‘nefis’ olduğunu söyler.⁷⁰ O, Metâlib ve Mezâhib adlı eserin Dibâcesi’nde nefsi vicdan ile vücudun birleştiği yer olarak tanımlamaktadır. Burada o, Allah’ın insanı kendisinin içinde ve dışında her an birer nokta olarak uçuşup duran parıltı ve olguları fırlattığını, onları birbirine bağlayarak taneler, diziler, cüz’ler, kül’ler, heyetler, toplumlar, milletler, devletler... kısaca âlemleri gösterdiğini söyler.⁷¹ Elmalılı bunu, vicdan ile vücudun birleştiği yer olarak da açıklar.⁷²

Bu yerde (makamda), Allah’ın kuluna bazı gerçekleri göstermesi, sezdirmesi söz konusudur. Bu gerçekleri basar ve basiret olanlar, Allah’ın rahmetinin bir eseri olarak görülürler. Buradan yola çıkılarak marifet, “enfüs ve afakı bir birlik nizamında birleştiren nur” olarak tanımlanmaktadır. Bu nur sayesinde insan, afaktan kendine dönerek hakikati kalbinde bulabilecektir.

⁶⁸ Yazır, *a.g.e.*, c. I, s, 854.

⁶⁹ Mülk, 67/3-5.

⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VII, s. 5187.

⁷¹ Yazır, Elmalılı Hamdi, *İslam Düşüncesinin Problemine Giriş*, s. 3.

⁷² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VII, s. 5187.

Elmalılı'ya göre insanın marifetullah'a ermesi, yani Allah'ı bilmesi, kendisine üflenen ilahî nefha sayesinde.

“Nefs-i insânîyi, rûh-i hayvanîden ayırt eden ve insanı marifet-i Hakk'a ulaştırarak kendini ve gayrini bildiren bu ruh hakkındadır ki, “Ona ruhumdan üfledim.” buyrulmuştur. Biz bunu, kendisiyle duyar, vicdan, irade, akletme, kelâm-ı bâtinî gibi eserleriyle tanırız.”⁷³ Yine tefsirinin başka bir yerinde, marifetullah'a sadece âfakî ve enfûsî delillerden istidlal yolu ile ulaşamayacağını vurguladıktan sonra, bilakis insan yaratılışının bu delillerden biri olduğunu söyleyerek, marifet bilgisinin insan fitratında bulunan bir garîze olarak nitelendirir. İnsan nasıl kendinin kendi olduğunu bilebiliyorsa, marifete ulaşması da bu şekilde mümkündür. Elmalılı'ya göre bunun için dışarıdan bir tembih ve ihtar gereklidir. Bazı insanlar bu bilgiyi ortaya çıkarır, bazıları da üstünü örter kafir olur.⁷⁴

Elmalılı'nın marifetullah'a ulaşma konusundaki görüşlerine bir örnek de Şems suresini açıklarken yaptığı yorumlardır.

“Kasem olsun, o güneşe ve parıltısına ve ona uyduğu zaman aya!”⁷⁵

Elmalılı'ya göre, özellikle bu iki ayette marifetullah konusu çok belîğ bir şekilde anlatılır. Bu noktada kendisi de bazı benzetmelerde bulunur. Güneş ve onun ışığı, hakikat ve onun bizlere yansıması ya da gönderilmesidir. Burada önemli olan, hakikatin karşısında ona muhatap olan varlıktır. Bu varlığın, gönderilen hakikati ya da ışığı almaya muktedir olması gereklidir. İşte burada Elmalılı, önce olayın maddi boyutu olan görme olayını anlatır. Ona göre, güneşin ilk akla gelen özelliği ışıktır. Ve ışığın en önemli fonksiyonu da, üzerine değdiği eşyaların, dış hudutlarıyla benzerlerini bizim gözümüze taşımasıdır. İşte bu şekillenme ve görüntüler, bizim gözümüzdeki şuur nuruyla birleştiğinde görme hadisesi meydana gelir. Bizdeki ruhi ve manevi âlem, ışığın afak ve enfûs arasındaki bu artarda yansımalarına, bizim hislerimizi eklememizle oluşur. Karşılıklı etkileşim ve alıp verme sonucu insan, eşyanın ardındaki hakikati marifete yol bulur.⁷⁶

Burada, görme olayının maddi boyutu ardındaki manevi boyuta işaret eden Elmalılı, eşyayı bilmedeki bu keyfiyetin bir benzerinin Cenâb-ı Hakk'ı bilmede, yani marifetullahta da olduğunu izah etmektedir.

⁷³ Yazır, *a.g.e.*, c. IV, s. 3199.

⁷⁴ Yazır, *a.g.e.*, c. III, s. 2325-26.

⁷⁵ Şems, 91/1-2.

⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 5848.

“Ona uyduğu zaman aya...” ayetini okuduktan sonra ise konu daha iyi bir şekilde anlaşılmaktadır. Eğer biz de, ay gibi, güneşe ve onun ziyasına gözlerimizi ve gönüllerimizi açıp, zevk ve irademizi Hakk’a yönlendirirsek, yani nefsimizi terbiye edersek, marifetullaha ulaşabilir, ay gibi nurlanabiliriz.

“Bu veçhile gözlerimiz ve gönüllerimiz Hak nurundan tenevvür ederek, bedr-i tâban gibi maddi zulmetlerden sıyrıla sıyrıla, pâk ve nûrânî hakikat âleminde itmi’nan üzere neşv-ü nemâ bulup ilmen ve amelen tezekkî ve tefeyyüz ederek, Rabb’ine rücû eder de, ‘فادخلي في عبادي وادخلي جنتي’ hitabıyla felâha eren nüfûs-i zekiyyeden olur.”⁷⁷

Bu açıklamalarıyla Elmalılı, tasavvuf alanındaki birçok ıstılahı da kullanarak konu hakkında fikirlerini ortaya koymuştur. Ona göre, Kur’an’da belirtilen felaha ulaşabilmek için marifetullah, marifetullaha ulaşabilmek için de nefis terbiyesi gereklidir. O “nüfûs-i zekiye” tabirini de, kurtuluşa eren müminler anlamında kullanmıştır.

Elmalılı’ya göre hakikat zaten ortadadır, önemli olan hakikati bizlerin alabilme problemidir. Güneş denilince biz onun ışığını anlarız. Bunun ardından onun cismine ve diğer özelliklerine geçebiliriz. Çünkü onun ışığıyla bizim şuur nurumuzun birleşmesi ilk aşamadır. İşte bu bize bir örnek teşkil eder. Önce şuurumuza, sonra kendimize ve sonra da mâveramıza geçebiliriz. Zira gözü ve şuru olmayanlar için nur, ziya ve güneş mefhumu yoktur.

Elmalılı, “Bunlar hep berhayât ve insan hilkatinin mukaddimesi ve bunları idrak ile zulmetten çıkıp Hâlık’ına marifet ve gereğince ahlak seviyesine yükselecek ilham almaya kâbil bir nefsin tesfiyesi meselesi ile alakadar olduğunu ihtar için buyuruluyor ki”⁷⁸ dedikten sonra, “Nefse ve onu biçimlendirene, sonra da ona kötülük ve takva kabiliyeti verene yemin olsun ki, elbette nefsinin temizleyip parlatan kurtulmuştur.”⁷⁹ ayetlerini sıralar. Ona göre, üzerinde önemle durulması gereken husus, insanın terbiye edilmesidir. Böylece iman nuru parlayacak ve ilahi hakikatleri almaya hazır duruma gelecektir.

1.4. Muhabbetullah

Sözlükte muhabbet (mahabbet) kelimesinin, hub (hubb) kökünden isim olduğu belirtilmektedir. Literatürde ise muhabbet ve hub ile meveddet ve

⁷⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VII, s. 5849.

⁷⁸ Yazır, *a.g.e.*, c. VII, s. 5855.

⁷⁹ Şems, 91/9-10.

vüd (vüdd) yaygın biçimde “sevgi” anlamında kullanılmakta, sevginin coşkulu şekli ise aşk kelimesiyle ifade edilmektedir. Tehânevî'nin vüd ile ilgili verdiği “seveni kendinden geçirecek derecede coşkulu sevgi” şeklindeki tanımı,⁸⁰ daha çok aşk için uygun düşmektedir. Bazı âlimlere göre muhabbet “eğilim, meyil” manasında iradenin eş anlamlısı olup “kişinin iyi olduğunu bildiği veya zannettiği şeyi istemesi” anlamına gelir. Bununla birlikte muhabbetin iradeden daha güçlü bir istek manası içerdiği belirtilmektedir.⁸¹ Semavî kitaplarda özellikle İncil ve Kur'an'da muhabbet üzerinde önemle durulmuş ve muhabbetin dinî hayatın temeli ve asli unsuru olduğu ifade edilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de muhabbet bir ayette,⁸² hub ise dokuz ayette geçmekte, yetmiş iki yerde aynı kökten isim ve fiiller yer almaktadır. Bu ayetlerde sevginin hem Allah'a hem insana nispet edildiği görülür. “*Allah onları, onlar da Allah'ı severler.*”⁸³ ifadesi Allah'la kullar arasındaki karşılıklı sevgiyi vurgulamaktadır. Allah'ın isimlerinden olan vedûd⁸⁴ onun kullarını çok sevdiğini ifade eder. Allah'a nispet edilen yerlerde O'nun takva sahiplerini, iyilik-severleri, maddi ve manevi temizliğe önem verenleri, tevekkül ehlini, sabırlı davrananları, adaletli olanları, kahramanları, Hz. Peygamber'e uyanları sevdiği; inkârcuları, zulüm ve haksızlık yapanları, günahlarda ısrar edenleri, böbürlenip övünenleri, büyüklük taslayıp gerçeklere karşı çıkanları, nankörleri, hainleri, aşırılığa sapanları, şımarıkları sevmediği bildirilir. Sevginin insana nispet edildiği ayetlerde Allah sevgisi, iman sevgisi, müminler arasındaki sevgi gibi sevgi türlerinden övgüyle söz edilmekte, buna karşılık insanın dünyaya, mala mülke, geçici hazlara aşırı düşkünlüğü, hak etmediği hâlde övülmeyi ve çirkin olan şeyleri ifşa etmeyi sevmesi eleştirilmektedir. Diğer bazı ayetlerde Allah sevgisinin bütün sevgilerden daha güçlü olması gerektiği,⁸⁵ Allah'ı sevmenin başlıca alametinin Peygamber'e bağlılık ve onun yolunu izlemek olduğu⁸⁶ bildirilmekte ve Allah'ı seven, Allah'ın da kendilerini sevdiği kulların müminler karşısında alçak gönüllülüklerinden, inkârcılar karşısında onurlu duruşlarından övgüyle bahsedilmektedir.⁸⁷

⁸⁰ Keşşâf, II, 1470.

⁸¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hbb” md.; Tehânevî, I, 270.

⁸² Tâhâ 20/39.

⁸³ Mâide 5/54.

⁸⁴ Hûd, 11/90; Bürûc, 85/14.

⁸⁵ Bakara, 2/165.

⁸⁶ Âl-i İmrân, 3/31.

⁸⁷ Mâide, 5/54.

Muhabbet konusu hem Allah'a hem insanlara nispet edilerek hadislerde de geniş bir şekilde yer almıştır. Bu hadislerde iyilikseverlik, hoşgörü, yumuşak huyluluk, kolaylaştırıcı olma, kusurları örtme, hayâ, iffet, zâhidlik, takva ve güzel davranma Allah'ın sevdiği meziyetler arasında zikredilir. İnsanların birbirini sevmelerini isteyen çok sayıda hadis bulunmakta olup bu sevginin sırf Allah rızası için olması gerektiği belirtilmektedir. Zira, “*Amellerin en üstünü Allah için sevmektir.*”⁸⁸; “*Sevdiğini Allah için sevmek, yerdiğini de Allah için yermek imandandır.*”⁸⁹ Bir kutsî hadiste, “*Benim için birbirini sevenlere, benim için bir araya gelenlere muhabbetim vacip olmuştur.*”⁹⁰ buyurulmaktadır. Diğer bir hadiste, Allah için birbirini seven ve bu sevgiyle buluşup bu sevgiyle ayrılanlar mahşer gününde Allah'ın özel konukları olarak ağırLANacak yedi zümre içinde gösterilmiştir.⁹¹ “*Sizden biriniz kendisi için sevip istediğini kardeşi için de istemedikçe iman etmiş sayılmaz.*”⁹² meâlindeki hadis bütün kaynaklarda geçmekte ve ahlakın temel ilkelerinden biri kabul edilmektedir. “*İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş sayılmazsınız.*”⁹³ meâlindeki hadis de İslam kardeşliğinin önemini dile getirmektedir. Hadislerde ayrıca gerçek anlamda mümin olabilmek için Allah'ı ve Resulünü her şeyden ve herkesten daha fazla sevmenin gerektiğine dikkat çekilmiştir.⁹⁴

Sûfiler, muhabbet kavramını açıklamak için çeşitli tarifler yapmışlar, Hâris el-Muhâsibî, Amr b. Osman el-Mekkî gibi sûfiler bu konuda risaleler kaleme almışlardır. Ma'rûf-i Kerhî muhabbetin öğretimle elde edilemeyeceği, bunun Hakk'ın bir lütfu olduğu kanaatindeydi. Muhâsibî asli muhabbeti “iman sevgisi” diye tanımlamış, “*Müminler Allah'ı coşkuyla sever.*”⁹⁵ ifadesiyle buna işaret edildiğini belirtmiştir. Ona göre muhabbetin ne olduğu muhabbet ehlinin ahlakından ve hâllerinden anlaşılır.

Tasavvufta manevi hâl olarak kabul edilen muhabbetin üç çeşidinden bahsedilir. Bunların ilki halkın muhabbetidir. Sevenin sevdiğini gönlünde tutup ona itaat etmesi bu tür muhabbetin şartıdır. İkincisi hakikat ehli

⁸⁸ Nesâî, “Sünnet”, 2.

⁸⁹ Buhârî, “İmân”, 1.

⁹⁰ *el-Muvatta'*, “Şîr”, 12; *Müsned*, IV, 386; V, 229, 233.

⁹¹ Buhârî, “Ezân”, 36; Müslim, “Zekât”, 91; Tirmizî, “Zühd”, 53.

⁹² Bkz. *Müsned*, I, 89; Buhârî, “İmân”, 7; Müslim “İmân”, 71, 72.

⁹³ Müslim, “İmân”, 94; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 13.

⁹⁴ Bkz. Buhârî, “İmân”, 8, 9, 14; Müslim, “İmân”, 66-70; Tirmizî, “İmân”, 10; Nesâî, “İmân”, 3-4.

⁹⁵ Bakara, 2/165.

dürüst müminlerin muhabbetidir. Bu türde muhabbet ehli arzu ve heveslerinden arınarak sevdiğinin iradesine göre hareket etmeyi esas alır. Üçüncüsü siddıklar ve ariflerin muhabbetidir. Sırf Allah'ın kadim olan sevgisine yönelmekten ve bu konudaki marifetten kaynaklanan bu muhabbetle, Cüneyd-i Bağdâdî'nin dediği gibi "Seven kendi vasıflarının yerine sevgilisinin vasıflarına bürünür."⁹⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî sevgiyi hevâ, hub, aşk ve vüd olmak üzere dörde ayırır; ayrıca tabii, ruhanî ve ilahi sevgiden bahseder. Tabii sevgi hem insanlarda hem hayvanlarda görülür; canlıların yavrularını sevmeleri böyledir. Ruhanî sevgi insana özgüdür. Allah'ın kulunu, kulun Allah'ı sevmesi ise ilâhî sevgidir. Beşerî sevgi ilâhî sevgiye ulaşmanın bir aracı olarak görüldüğünden önemlidir. Ahmed el-Gazzâlî, Aynülkudât el-Hemedânî, İbnü'l-Arabî ve Fuzûlî'de platonik aşkı andıran bu sevgi türünün güzel örnekleri mevcuttur.

Gazâlî'ye göre insan kendini, kendisine iyilik yapanı, iyiliksever kimseyi, güzeli ve ahengi sever. Bu yönden sevmeye en çok layık olan ise Allah'tır. Çünkü kendini ve kendisine iyilik yapanı seven bir insanın ona varlığını veren, gerek ona, gerekse herkese bol bol iyilik yapan Rabbini sevmesi gerekir. Ayrıca güzeli seven insan kendisi iyi ve güzel (cemil) olup bütün iyiliklerin, güzelliklerin yaratıcısı olan Allah'ı da sever. Allah'ın adalet, merhamet gibi bazı sıfatlarının bir ölçüde insanda da bulunması ikisi arasında bir tenasübün mevcut olduğunu, dolayısıyla bu açıdan da insanın en çok Allah'ı sevmesi gerektiğini gösterir.⁹⁷ Sevginin en üstün derecesi Allah'ı bütün kalbiyle sevmektir. Sevenler kendilerini sevdikleriyle şartlı ve ona bağlı hâle getirirler. Bu sebeple kim Allah'a ihlasla bağlanmışsa, artık Allah onun kalbinin mahbubu, mâbudu ve maksudu olmuş demektir.⁹⁸ Sonuç olarak muhabbet, bütün makamların vardığı son noktadır.

Elmalılı, gerek hayatında gerekse eserlerinde muhabbete büyük önem vermiştir. O, ince seziş, kuvvetli feraset ve geniş ilmiyle Kur'an'ı anlamış ve anlatmış bir âlim olarak, rubûbiyet ve ubûdiyette muhabbetin "üssü'l-esas" olduğunu belirtmiştir.⁹⁹ Ona göre, sevgi ilk baş ve temeldir. Onun bu kanaate varmasına sebep olan ayete bakışı, kendisinin Kur'an'a ve Allah'a muhabbetle yönelişinin bir ifadesidir.

⁹⁶ Serrâc, *a.g.e.*, s. 86-87.

⁹⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 300-307.

⁹⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 316.

⁹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 572.

Elmalılı, Kur'an'da samimiyet, sevgi ve dostluk timsali olarak anlatılan Hz. İbrahim'in "Rabb" arayışında gizli olan inceliği İbrahîmî bir gönülle kavrar.

Hz. İbrahim, "*Ben batanları sevmem.*"¹⁰⁰ demişti. Çünkü o, sevecek bir Rabbi arıyordu. Kulluk edeceği, sığınacağı varlığı, önce sevmesi gerekiyordu. İşte böylece Elmalılı, muhabbeti üssül-esas yapar ve bu yolda devam eder.¹⁰¹

Elmalılı, şu çürüyecek bedenimize değil, gönle ve iç güzelliğine önem verir. "En güzel yaratılışı"¹⁰² tefsir ederken de, bu düşüncesini anlatışındaki güzellik ve yaşadıklarını bir delil olarak ortaya koyar:

"Yüzler ne kadar yaldızlansa, onda bir mehtap parıltısı olmaz. Fakat mehtabı gören göz, hüsn-ü aşkı sezen bir öz vardır ki, güzellik ondadır. Mâşuklarını mâh-ı tâbandan, hurşîd-i rahşandan daha güzel olarak tavsif eden şâirlerin mâcerâ-yı aşkı, inleyen hisaba gelmez şîirlerinde parlayan câzibe-i hüsn-i an bile sade topraklara gömülmeye mahkûm maddi sûretin değil, gönüllerde kaynaşan ruhânî bir tecellinin cilvesidir. Hüsn-ü aşk, zâhire dikilen bir sûret değil, gönüllerde kaynayan bir mânâdır.

"Hayâliyle tesellidir gönül meyl-i visâl etmez

Gönülden özge bir yâr olduğun âşık hayâl etmez" diyen şair de bu manayı terennüm etmek istemiştir.¹⁰³

Elmalılı'ya göre, muhabbetin merkezi kalptir. Aşk, bir Allah vergisidir. Kalpler Allah'ın elindedir. Kin, nefret ve düşmanlığı veren de O'dur. Dilerse dilediği kulunun kalbine muhabbeti koyar.

"*Fakat Allah size imanı sevdirdirdi.*"¹⁰⁴ ayetini tefsir ederken de muhabbet dair önemli bir noktaya değinir. Allah'ın imanı sevdirmesi, iman etmek için sevginin gerekli olduğunu gösterir. Yani imanın bir irade fiili olabilmesi için, yalnız marifet yani bilmek yeterli değildir. Bilgiye aşk da katmak gerekir. O, mahabbeti ön plana alarak, "Bu haysiyetle dinin başı muhabbetir." sözünü tekrar eder.

¹⁰⁰ En'âm, 6/76.

¹⁰¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1967.

¹⁰² Tîn, 95/4.

¹⁰³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 5937.

¹⁰⁴ Hucurât, 49/7.

Yine aynı ayetin tefsirinde, ulemanın, muhabbetin kısımları hakkındaki görüşlerine yer verir. Onlara göre muhabbet, tabii ve akli olmak üzerekiye ayrılır:

“Mahabbet-i tabiiyye, tab'a mulâyemettir. Mahabbet-i akliye, gayede bir hayr-ü menfaat idrakinden neşet eder ki, sıhhat için ilacı sevmek kabildenden, gayeye nazaran tabii, mebdee nazaran akli ve mecazi bir mahabbet demek olur. Binaenaleyh, mebadisi muktesep olmak itibarıyla, o da muktesep addolunur. Ve bu cihette, bu şuurlu mahabbet iman ve terbiyenin iktisabı haysiyetinde ehemmiyeti haiz bulunur. Nitekim Hz. Ömer de ‘Ya Resulallah (s.a.s.) sen bana iki yanım arasındaki nefsimden başka, her şeyden sevgilisin.’ demişti. Resûlullah (s.a.s.) ‘Ben sana nefsinden de daha sevgili olmadıkça imanın tamam olmaz.’ buyurdu, Bunun üzerine Hz. Ömer hemen ‘Vallahi sen bana iki yanım arasındaki nefsimden daha sevgilisin’ dedi. Resulullah (s.a.s.) da ‘Şimdi Yâ Ömer! İmanın tamam oldu.’ buyurdu. İşte Hz. Ömer’in böyle bir lahza içinde mahabbetini artırarak kalem ile ikrar verebilmesi bu kabildendir.”¹⁰⁵ Bunları aktardıktan sonra Elmalılı, kendi düşüncesini beyan eder:

“Mamafih her iki takdirde de, nefsi mahabbet, bir akıl işi değil, doğrudan doğruya Allah Teâlâ'nın verdiği bir histir. Allah'ın sevdirmedığı şeyler düşünmekle sevelemez ancak Allah'ın sevdirdiği şeyler bilinmek, düşünmek sayesinde akıyla, tecrübe ile sevgi şuuruna erişebilir. İşte böylece imanın esası bir sevgi ile alakadar olduğu ve sevgi de Allah'ın bir vergisi bulunduğu için burada, “Allah size imanı sevdirdi.” buyruluyor. Bu sayede Resulullah'a iman ettiniz ve o iman kalbinizde tezyin buyurdu, onun için onlardan sakındınız.”¹⁰⁶ Elmalılı'nın belirttiği gibi, “*Biliniz ki, Allah kişi ile kalbi arasına girer.*”¹⁰⁷ ayetine göre kul, kalbinin sevgi-nefret gibi eylemlerine malik değildir. Kalbi ile kendi arasında Allah vardır.

Burada insanda muhabbetin oluşumu ve bunun hangi noktadan başlaması gerektiği üzerinde durmak istiyoruz. Acaba Allah ile kulu arasındaki muhabbet nasıl oluşur? Kulun bu konuda ne yapması, hangi yönde çaba sarf etmesi gereklidir? Elmalılı bu konuya;

¹⁰⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VI, s. 4459-60.

¹⁰⁶ Yazır, *a.g.e.*, c. VI, s. 4959.

¹⁰⁷ Enfâl, 8/24.

“De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin.”¹⁰⁸ ayetini tefsir ederken ayetin tam manasıyla anlaşılabilmesi için önce muhabbetin tanımını vererek konuyu izah eder.

“Mahabbet, nefsin kemal ile idrak ettiği bir şeye öyle meylidir ki, ona te-karrüb için lazım gelen esbâb-ü vesâile sevk eder.”¹⁰⁹

Allah, kendi sevgisine ulaşılabilmesi için, Resulüne ittibâyı şart olarak koyuyor. Kendisinin yeryüzündeki elçisine itaati göstererek bize sevgi yolunu açıyor. Zaten muhabbetin tanımında da gördüğümüz gibi, kişi sevince mahubuna yaklaşabilmek için, aşkın tesiriyle vesilelere yönelir. Elmalılı’ya göre bu, sevginin tabiatında vardır.

“Binaenaleyh muhibbin gayesi, mahubun rızasına nâiliyyet ve gazabından korunmak olduğundan mahabbet, irade-i tâati ve ictinâb-ı mâsiyeti gerektirir.”¹¹⁰

Kişi tek sevgili olarak Rabbini görmeyi ve bütün sevgilerinin Allah için olmasını istiyorsa, önce bazı şeyleri idrak etmesi gereklidir.

“Herhangi bir nefis, kemal-i hakikinın ancak Allah’ın olduğunu, bütün vücûdda gerek kendinden gerek mâadasından gördüğü, göreceği, tasavvur edebileceği, herhangi bir hayr-ü kemâlin Allah’tan ve Allah ile ve Allah’a âit olduğunu idrak ettiği zaman, onun bütün mahabbeti Allah için, Allah yolunda ve rızâullah uğrunda olur. Allah’ın dini de, tevhit ve İslam olduğundan, mahabbeti de ancak bu dairede cereyan eder. İrade-i tâatinde ancak bu din hâkim olur.”¹¹¹

Elmalılı burada önemli bir hususa daha temas ederek Hz. Peygamber’e itaatin ve sevginin neden gerekli olduğunu izah eder.

“Ben kendimi bana uyanlarla birlikte Allah’a teslim ettim, de!”¹¹² emriyle muhatap olan ve bu emirleri tebliğ eden Hz. Muhammed’in (s.a.s.) tabîleri, “Ben kendimi Allah’a teslim ettim.” tabiiyetinden çıkmamak ve Allah’tan başkasını sıfat-ı ulûhiyete teşrik etmemek için, bu ittibâ ile mükellef ve bu ittibâ ile mahabbet-i ilâhiyeye mazhar olurlar. Hatta bu alelade bir ittibâ değil, kemal-i rızâ ile itaat olmalıdır. Bu itaat, doğrudan doğruya Allah’a itaat-

¹⁰⁸ Âl-i İmran, 3/31.

¹⁰⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. II, s. 1075.

¹¹⁰ Yazır, *a.g.e.*, c. II, s. 1075.

¹¹¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. II, s. 1076.

¹¹² Âl-i İmran, 3/20.

tir. Çünkü şahsiyet ve enâniyet-i Muhammediye haysiyetiyle değil, risâlet-i Muhammediye haysiyetiyle sâniyen ve binniyâbe bir itaattir. “Bana uyun.” demek, “Allah’a ve Resulüne (s.a.s.) uyun.”¹¹³ demektir. Hristiyanların Hz. İsa’da tevehhüm ettikleri gibi, hâşâ vahdâniyet-i ilâhiye, şahsiyet-i Muhammediyede fâni olmuş değil, bilakis şahsiyet ve hakikat-i Muhammediye, vahdaniyet-i ilâhiyede fâni olmuştur. O, “Kendimi teslim ettim.” diye kendini, kendi benliğini Allah’a teslim etmiş, Hz. Muhammed (s.a.s.) kendinin değil, Allah’ın olduğunu bilmiştir. O, “Bana uyun.” dediği zaman, Allah’ın karşısında arz-ı vücûd etmeye çalışsan, ilâhiyeti beşeriyete indirmeye uğraşan bir benlik değil, bilakis fâni beşeriyeti, hadîd-i şirk ve süfliyattan kurtarıp, Allah Teâlâ’nın kurb-i ehadiyetine, rıdvân-ı ekberine erişirmek için tayyün değil, ‘حُبُّ اللَّهِ’ “Allah için sevmek.” ise ancak bir Allah’ı sevmek ve bilâ şâibe, tevhit üzere sevmektir.”¹¹⁴

Burada, Resulullah’tan başka insanları sevmek ve ittibâ etmek hususunda da görüşlerini beyan eden Elmalılı, bu ittibâ edilen insanların özelliğini vurgulayarak konuya açıklar: Nasıl ki Resûlullah (s.a.s.), kendisine ittibâ emrederken kendi “انا” (ene)sine değil de Allah’ın elçisi olması hasebiyle ve kendi varlığını, Allah’ın varlığında fâni kılmış bir insan olan yönüne çağırmakta ise, sevgimizi vereceğimiz insanlarda da “Allah yolunda giden sevgili kullar” şartını etmiş bir Resulullah (s.a.s.) vicdanı, ubûdiyeti ve risaletini söylemiştir.¹¹⁵ Hz. Resulullah’ta (s.a.s.) Allah’a tam teslimiyet söz konusu olunca, ona olan sevgi ve itaat de Allah’a olan sevgi ve itaat demektir. Yani Allah’a yakın olana yakın olmak, bu şekilde Allah’a yaklaşmak demektir.

Burada önemli olan nokta ‘حُبُّ اللَّهِ’ ile ‘كَحَبِّ اللَّهِ’ arasındaki ayrımı yapabilmektedir: “Allah’ı sever gibi sevmek” ve «Allah için sevmek.”

Elmalılı bu konuyu; hem “Onları Allah’ı sever gibi severler.”¹¹⁶, hem de “De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin.”¹¹⁷ ayetinin tefsirinde ele almıştır.

“Velhâsıl Allah’a itaat ile Resulüne itaat beyninde bir telâzüm vardır. Fakat bunda, “Allah gibi sevmek”le, “Allah için sevmek” arasındaki büyük far-

¹¹³ Âl-i İmran, 3/32.

¹¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. II, s. 1078.

¹¹⁵ Yazır, *a.g.e.*, c. II, s. 1078-1079.

¹¹⁶ Bakara, 2/160.

¹¹⁷ Âl-i İmran, 3/31.

kı unutmamak lazım gelir. Allah gibi sevmek, “Onları Allah’ı sever gibi severler.” Allah’ı bir ortak, bir denk sevmektir. Bu Allah’a şirk ve küfürdür ki, Nasârâ’nın Hz. İsa’ya mahabbet ve ittibâi böyledir.”

“Şimdi bilmeli ki; Allah’ı sevenler, Allah’ın yolunda giden sevgili kullarını da severler, lâkin Allah gibi değil; Allah için severler. Ve bu sevgi ile Allah yolunda onlara ittibâ ederler.¹¹⁸ Binaenaleyh Allah’ın sevdiği kullarını sevmek ve onlara ittibâ etmek günah ve şirk değildir, bilakis mahabbetullah delil olur. Fakat bu mahabbet, hiçbir zaman Allah mahabbeti gibi olmamalı.”

Elmalılı, bu şekilde kâmil insanlara duyulan sevginin sınırlarını çizerek, sağlam bir zemine oturtmuş olmaktadır.

O, yine dinin başının muhabbet olduğunu söyledikten sonra, bu konunun önemini vurgulamak için bir hadis nakleder:

“Kişi halîlinin, yani sır dostunun dini üzeredir. Onun için her biriniz iyi bakınız, kime dostluk ediyor, kiminle sevişiyor.”¹¹⁹ buyrulması da bu manadandır. O, sevgiyi dinin temeline koymuştur. Çünkü seven insan, Allah’a muhalefet etmez, günaha girmez ve Allah da sevdiklerine azap etmez.¹²⁰

Dinin temelinin sevgi oluşu sosyolojik, ekonomik, politik, psikolojik açıdan toplum yapısını da olumlu yönden etkiler.

Elmalılı, Yusuf (a.s.)’in zindandan çıkma hadisesini anlattıktan sonra, “*Ben yine de nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis şiddetle kötülüğü emreder. Ancak Rabbimin rahmetiyle yarlıgadığı müstesna. Muhakkak ki, Rabbim bağışlayıcı ve merhametlidir.*”¹²¹ ayetini tefsir ederken; kul kendi hatalarından istiğfar edip, kendi günahını gördüğünde Rab, onun bütün hata ve günahlarını merhametiyle örter ve işte böyle Yusuf (a.s.)’in nezihliği ortaya çıkar diyerek konuyu izah eder ve olayı aşka bağlayarak bitirir.

“Düşünmeli ki, aşk-ı Hakk, aşk-ı nefsâniye nasıl galebe etti. İhtiras ve gayz ile dolmuş hasımların bile teslim-i nefis ile hüsn-ü şahadetten kendilerini alamadıkları bu nezahet ve fazilet ne büyük bir mertebe-i kutsiyettir. Bakınız hüsn-ü Hakk’ın tecellisi muvacehesinde ihtiraslar nasıl sönüyor, gayzlar nasıl siliniyor, benlikler nasıl kalkıyor da aşk-ı Hak’tan başka payidar olabilecek hiçbir alaka kalmıyor.”¹²²

¹¹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 573.

¹¹⁹ Yazır, *a.g.e.*, c. VII, s. 4459.

¹²⁰ Yazır, *a.g.e.*, c. III, s. 2029.

¹²¹ Yûsuf, 12/53.

¹²² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. IV, s. 2874.

Görüldüğü gibi, Elmalılı'ya göre, bütün nefsi hastalıklardan kurtulmanın yolu aşktan geçer. “Evet, aşk böylesine büyük bir iksirdir, fakat ona ulaşmanın yolu nedir?” sorusu geliyor burada aklına. Büyük şeylerin bedeli de büyüktür. Aşkın bedeli de yanmak, yanmak ve yine yanmaktır. İşte bize göre aşkın bu çilesini çeken Elmalılı Kâria suresinde,

“المبثوث ‘yayılmış’ kelimesini ayetindeki ‘المبثوث’¹²³ يوم يكون الناس كما لفرش المبتوث” görünce, hemen aklına aşk timsali olan pervane gelir.

“Şiir ve edebiyatta pervane, kendisini ateşe atıncaya kadar semâ ve şûleye düşkünlüğü sebebiyle fedailikte mesel olmuştur.” der ve aşk için son sözü Şeyh Sa’dî'nin diliyle söyler:

“Ey mürğ-i sehar aşk zipervâne beyâmûz
Kân suhterâ can şüd-ü âvâz neyâmed”

“Ey seher kuşu! Aşkı pervaneden öğren. Zira o yanmış suhtenin canı gitti de sesi çıkmadı, yani sen de onun gibi can ver de, feryad edip durma!” demiştir. Şüphe yok ki, Şeyh Sa’dî, bununla bir ateşperestlik remzi değil, aşk-ı ilâhîde sabr-u ihlâs ile bir fedakârlık misali kasd eylemiştir.

Bu mana ile divan edebiyatında da nardan ziyade nur üzerine dönen pervaneye dair;

“Döner pervâne âsâ başıma her ârif-i billâh

Dilim bezm-i hakikatte çerağ-ı rûşen olmuştur” gibi binlerce mazmun söylenmiştir. Süleyman Efendi'nin Mevlid-i Nebevî'de;

“Bir acep nûr ol kim güneş pervânesi” mısraı da bunun en güzellerindedir.” diyerek, aşk ve muhabbet konusunda söylenebilecek en güzel ifadeleri kullanmıştır.

2. Tasavvufî Meselelerle İlgili Kavramlar

2.1. Tevhid

“va-ha-de” kökünden türeyen tevhit kelimesi, bir şeyi bir kılmak, birlemek manasındadır.¹²⁴ İbn-i Manzûr tevhidi, “Allah'ı birlemek, ortak koşmaksızın O'na iman etmek”¹²⁵ şeklinde tarif etmiştir. Tevhit, beşeriyet izlerinin yok olup, ulûhiyetin ortaya çıkmasıdır. Cüneyd-i Bağdadî'nin ifadesiyle, “Kadimi sonradan olandan ayırmaktır.” Tevhidin hakikati, bir şeyin

¹²³ Kâria, 101/4.

¹²⁴ Asım Efendi, *Tercüme-i Kâmûs*, c. I, s. 703.

¹²⁵ İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, s. 446.

teklîğine, o şeyin teklîği hakkındaki doğru bir bilgi ile hükmetmektir. Bundan dolayı âlemdaki her şey, Allah'ın vahdâniyetini ispat eder.

Bir tasavvuf terimi olarak tevhit, "Allah'ın zatını aklen tasavvur ve zihnen tahayyül edilen her şeyden tecrit etmek" şeklinde tarif edilir.¹²⁶ Bir ayette "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."¹²⁷ denilerek, hâdisin muhdise benzemediği vurgulanmıştır. Sülemi tevhide, "kulun Allah'tan başka hiçbir şey düşünmeden, görmeden, sırrı, kalbi ve hâliyle Rabbinin huzurunda durması"¹²⁸ şeklinde açıklamıştır.

Tevhit dini olan İslam'ın nefis ve ruh eğitimi olarak tanımlayabileceğimiz tasavvuf öğretisinin odak noktasını tevhit düşüncesi oluşturur. Yani İslam'ın temelinde "Lâ ilâle illallah" akidesi yer almaktadır. Eğer İslam dini hayatımızın her alanını kapsıyorsa, onun temelinde olan tevhit akidesi de hayatımızın her alanında hedefimiz olmalıdır.

Kuşeyri'nin belirttiği gibi, bölünmeyen, eksilme ve artma kabul etmeyen Allah'ın karşısında bizler, içinde birçok parça taşıyan bir yapıya sahibiz.¹²⁹ Bizatihi insan kelimesi, bir cinse ve türe ait vasıflara delalet ettiği gibi, baş, göz, el, ayak gibi farklı organlar anlamına da gelir. İşte bu farklılıklarımızı manen birleme ilkesi ise tevhit olarak karşımıza çıkar. İnsan ancak bütün fiil ve sıfatlarını, organlarını, düşünce, his ve duygularını Allah'ta topladığı zaman tevhide ulaşabilir. Bir olan Allah'a ulaşabilmenin yolu da, bu çokluğu bilmekten geçer. Tasavvuftaki "Nefsini bilen Rabbin bilir." sözü de bu düşünceyi anlatmaktadır.

Hacı Bayram Veli tevhit konusunu bir şiirinde şöyle ifade eder:

"Kim bildi ef'âlini
Ol bildi sıfatını
Anda gördü zâtını
Sen seni bil, sen seni"¹³⁰

Bu dörtlüğün ilk mısrasında, fenâ-yı fiil ve tevhid-i ef'âle; ikincisinde, fenâ-yı sıfat ve tevhid-i sîfata, üçüncüsünde de fenâ-yı zât ve tevhid-i zâta işaret vardır.

¹²⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay. İstanbul 1996, s. 553.

¹²⁷ Şûrâ, 42/11.

¹²⁸ Ebu Abdurrahman Sülemi, çev. Süleyman Ateş, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, Ankara 1981, s. 131.

¹²⁹ Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, s. 474.

¹³⁰ Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1991, s. 299.

Tevhit konusunda Elmalılı'da da aynı sıralamayı görmekteyiz. Ona göre birinci mertebeye tevhid, tevhid-i zâttır. Bu, yok olma, fenâfillâha erme makamıdır ki, burada Allah'tan başka mevcut yoktur. Var olarak görülen ve bilinenlerin hepsi fâni olur, yalnız Allah'ın Zâtı kalır. Bu makam kısaca, "Lâ mevcûde illallah" şeklinde ifade edilir.

İkinci mertebeye ise tevhid-i sıfattır. Bu mertebeye bulunan kimse, her ilim, kudret ve kemali, Allah'ın yanında yok sayar. Çünkü gerçek manada ilim, kudret ve kemal sahibi yalnızca Allah'tır.

Üçüncü mertebeye, tevhid-i ef'âl mertebesidir. Bu da, varlıkta Allah'tan başka gerçek etki sahibi olmadığına ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn veya hakka'l-yakîn olarak inanmak demektir.¹³¹ Tevhid-i sıfat ve tevhid-i ef'âl mertebesinde, gerek sıfat gerekse fiil planında her şeyi Allah'a ircâ etmek söz konusu olmaktadır. Tevhid-i zât mertebesinde ise insan, fenâfillâh derecesine yükselmiş, yani Allah'ta fâni olmuştur.

Elmalılı'nın tevhit anlayışında en çok dikkat çeken yönlerden biri de, kendisinin tevhide ulaşma sürecini bizzat anlatmasıdır. O, nefesine, yani kendisine yöneldiğinde, bir müşâhede anı yaşadığını söyler. İşte bu sırada tek olan Rabb'ini bulur. Bu müşâhedeyi şu şekilde dile getirir:

"Kıyas eden ile edilenin, gizleyen ile gizlenenin, vicdan ile vücudun birleştiği nihai nokta, artık sidre-i müntehâ, yani varlığın son noktası (nokta-i istivâ) oluyor. *'Rahman olan Allah arşa istivâ etti.'* kelâmı, bunun tecelli ettiği yerde asılmış ilâhi bir kitâbe. Bu nişâneği görüyorum. Ehadiyyetinin arşına geldiğimi anlıyorum. Tek olan ve ortağı bulunmayan Allah'tan başka ilâh olmadığına şahadet ederim deyip, bu Ehadiyyet dershanesine giriyorum."¹³²

Elmalılı bu tevhit noktasına nefsiyle değil, vicdanıyla, yani kalp yoluyla geldiğini özellikle vurgulamıştır. O aslında mutlak tevhide değil, vahdet arşına gelmiştir. Mutlak tevhide ulaşmak ancak bedeninin de ortadan kalkmasıyla gerçekleşebilir. İşte bu nedenle Hallâc-ı Mansur, ancak bedeninden de kurtulduğu zaman Hakk'a kavuşmuştur.

Burada onun, tevhidi üçe ayırdığını görüyoruz: "O'ndan başka ilâh yoktur, mukallidin tevhididir. 'Sen'den başka ilâh yoktur' arif olanın tevhidi, 'Ben'den başka ilâh yoktur' ise ancak Sen'in tevhididir."¹³³

¹³¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), İstanbul 1992, c. VIII, s. 6285.

¹³² Yazır, *İslam Düşüncesi Problemlerine Giriş*, Ankara 1996, s. 5.

¹³³ Yazır, *a.g.e.*, s. 8.

Tasavvuf tarihine baktığımızda, gerek ilk dönem gerekse daha sonraki tasavvuf kaynaklarında, tevhit konusu üç kısımda incelenmiştir:

1. Hakk'ın Hak için tevhidi,
2. Hakk'ın halk için tevhidi,
3. Halkın Hakk'ı tevhidi.¹³⁴

Elmalılı bu tecrübeyi, kendi tabiriyle “uzak yolculuk” (müşâhede anı) sırasında yaşamıştır ki, ona göre uzak yolculuk, gözlemleri (müşâhede) artırır. Müşâhedenin artması ise, Allah'ın mutlak yetkinliğine bir aşama daha yaklaşmak demektir. Onun bu içsel ve metafizik yolculuğu, “uzak yolculuk” olarak tanımlaması, insanın kendinden, nefisinden uzaklaşması şeklinde de yorumlanabilir. Çünkü bu rûhî yolculukla insan, kendi nefisinden uzaklaşarak gittikçe Hakk'a daha çok yaklaşır.¹³⁵

Elmalılı'nın, “Ey müteâl olan Rab! Ey Ezelî olan hikmet sahibi! Yâ Rab, bu gördüğüm Sen misin!” gibi ifadeleri, onun bu yolculuğunu ve müşâhedesini göstermektedir ki, özellikle Metâlib ve Mezâhib adlı eserin Dibâce'sinde onun bu üslubu sıkça kullandığını görüyoruz. Burada onun, sanki Rabbi'yle konuşuyormuş gibi bir ifade kullanması, bu ifadelerin oldukça yoğun ve soyut oluşu, ayrıca yazının üzerimizde bıraktığı etki, onun bu manevi yolculuğunun bir sonucudur.

Elmalılı'nın tefsirine baktığımızda, onun tevhit konusunda, kısa kısa da olsa tasavvufî manada açıklamalarda bulunduğunu görüyoruz. Mesele “Doğuların Rabbi” ifadesinin tefsirini yaparken, burada Doğu'nun çoğul olarak gelmesini, “bütün manevi nurların doğuşuna işaret” şeklinde yorumlamıştır.¹³⁶

Yunus suresinin 67. ayetinde geçen “Sizin için geceyi karanlık kıldı...” şeklinde geçen ifadeyi, “ağyârdan (mâsivâ) nazarı kesip, vahdete çekilerek dinlenesiniz diye” şeklinde tefsir etmiştir.¹³⁷ Burada Elmalılı'nın uykuyu, “vahdete çekilmek” olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Bektaşî ve Mevlevî dervişleri de, uykudan uyanıp abdest alarak insanlar arasına katılan kişiye, “Vahdetler aşk olsun.” diyerek aynı noktaya işaret etmişlerdir.¹³⁸

¹³⁴ Kuşeyri, *Risâle*, s. 424; Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 533.

¹³⁵ Yazır, *a.g.e.*, s. 6.

¹³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 4048.

¹³⁷ Yazır, *a.g.e.*, c. IV, s. 2736.

¹³⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp ve Aka Kitabevi, İst. 1977, s. 346.

Elmalılı tevhidi, âdeta fikir dünyasında yoğurarak işlemiştir. Onun bu yönünü Leyl suresinin tefsirinde görebiliriz:

“Açılıp ağardığı vakit gündüze, erkeği ve dişiyi yaratana yemin olsun ki...”¹³⁹ O, ilk ayetteki “ağaran gündüz” tabirini, “Hak güneşinin vahdetle ortaya çıkması”, ikinci ayetteki “erkek ve dişi” tabirlerini ise, “bu ortaya çıkışın vahdetten kesrete seyri” şeklinde yorumlamıştır.

Görüldüğü gibi Elmalılı, tevhit konusu üzerinde önemle durmakta, her şeyin tevhide dayandığını belirtmekte ve İslam akidesinde en önemli unsurun tevhit inancı olduğunu vurgulamaktadır.

2.2. Vahdet-i Vücut

Vahdet-i vücut nazariyesi, tasavvuf tarihçilerine göre, İslam tefekküründe inşa edilmiş en zengin ve tutarlı düşüncelerden biridir. İlk olarak İbnü'l-Arabî'nin talebesi Sadreddin Konevî'de rastlanan vahdet-i vücut ibaresi, esas itibarıyla, “Bir'den zuhur eden mahlûkatın hakiki bir vücuda sahip olmadıkları” düşüncesine dayanır. Vücut niteliği, Vacibu'l-Vücut (varlığı zorunlu) olan Allah'a layıktır ve aittir. Mâsivâ'nın bir hayalden ibaret olduğu düşüncesi, tevhidin bâtını yönüne yapılan aşırı vurgunun sonucudur.

Elmalılı Hamdi Yazır, vahdet-i vücut düşüncesi hakkında temkinli ve eleştirel bir yaklaşım göstermiştir. O, bu meseleyi açıklarken, “Allah'tan başka mevcut yoktur.” sözüyle özetlenen vahdet-i vücut görüşünü, Allah'ı yegâne vâcibü'l-vücut, mâsivâyı da O'na bağlı olan mümkün ve izâfi varlıklar şeklinde anlamakta sakınca olmadığını belirtmiştir. Keşfe mazhar olan havassın marifetullah konusunda ileri merhalelere ulaşabileceğini, ancak onların görüşlerinin vahiy gibi telakki edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, zahir ulemasının ve mutasavvıfların her sözü mutlak doğru görülmemeli, bu sözler Kur'an ve Sünnet'in hükümlerine göre değerlendirilmelidir.

Vahdet-i vücut düşüncesinde asıl maksat olarak bilinen “Lâ mevcûde illallah” tabirini Elmalılı'da da görmekteyiz. Ona göre “Allah'tan başka mevcut yoktur.” denildiği zaman anlaşılması gereken, Allah'ın dışındaki varlığın gerçek olmayıp hayalî, vehmî ve sadece insanın şuuruna yansıyan gölge sıfat veya keyfiyet olduğu, gerçek varlığın ancak Allah'a muhtaç bulun-

¹³⁹ Leyl, 92/2-3.

duğunu tasdik etmektir. Böylece âlemin lizâtihi ve bizâtihi gerçek varlığı inkâr edilmiş olur. İşte bu, vahdet-i vücuddur.¹⁴⁰ Elmalılı şöyle devam eder:

“Biz ‘Lâ ilâhe illallah’i, Allah’tan başka ilâh yoktur.’ manasında kullanırken, birtakım putların birçok kimse tarafından ilâh olarak görülüp tapıldığını inkâr etmemekle birlikte, bunların hak olmadıklarını ilan ve bir Allah’ı ispat ve kabul etmiş oluyoruz.”¹⁴¹

Burada açıklığa kavuşturulması gereken bir husus da, kişinin âlemdeki gerçek varlığın bir tane olduğu bilgisine nasıl ulaşacağı konusudur. Elmalılı’ya göre bu bilgiye ancak keşf yoluyla ulaşılabilir.¹⁴² Böylece o, keşfi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir.

Burada önemli bir nokta da şudur: Vahdet-i vücud keşifle bilinip hissedilebilecek bir hadise ise, bu umum için mümkün değildir. İşte bu konuya açıklık getirmek amacıyla Elmalılı, tevhidi ikiye ayırır: Birincisi, “Lâ ilâhe illallah” şeklinde ifade edilen ve herkesi ilgilendiren husustur. İkincisi ise, “Lâ mevcûde illallah” (Allah’tan başka mevcut yoktur.) düsturuyla ortaya çıkan tevhîd-i vücuddur. Bu da sadece marifet yolunda merhale katetmiş havas için söz konusu olabilir.¹⁴³

Elmalılı’ya göre tevhîd-i mahz, vahdet-i vücuttur. Bu noktada onun, vahdet-i vücud konusuyla bağlantılı olarak üzerinde en çok durduğu problem, havas için geçerli olan ve tevhîd-i mahz olarak değerlendirdiği vahdet-i vücudun, ittihad-ı vücud ya da hulûl nazariyesi ile karıştırılmamasıdır. Bu nazariye ise, şirk-i mahzdır. O, bu iki görüşün ayırım noktasını da şöyle ifade eder:

“Lâkin ‘Allah’tan başka mevcut yoktur.’ demekle, ‘Her mevcut Allah’tır.’ demek arasında pek büyük fark vardır.”¹⁴⁴

Buna genellikle panteizm, ittihad-ı ilahiyat denilir ki, bu şekilde varlıkta gerçekten bir çokluk kabul edilmiş ve hepsinin de Allah olduğu iddia edilmiş olur. Fakat bu şekilde tevhit söz konusu olmadığı gibi bilakis Allah’ı çoğaltma ve şirk mevzu bahistir. Bu da kesinlikle vahdet-i vücud olamaz. Bu iki nazariyenin karıştırılarak vahdet-i vücudun itham edilmesinin sebebini ise Elmalılı şöyle açıklar:

¹⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 575.

¹⁴¹ Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 576.

¹⁴² Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1991, s. 309.

¹⁴³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 576.

¹⁴⁴ Aynı yer.

“İşte birtakım cahil ya da dinsizler, “hikmet-i ilâhiye” adıyla muhal olan bu ittihad ve hulûl nazariyesini, vahdet-i vücud ve mahz-ı tevhid diye ele alarak, ‘Lâ ilâhe illâ hû’ demek ‘Lâ mevcûde illâ hû’ demek olduğunda ısrar eder ve bunu da ‘Her mevcut O’dur.’ manasıyla tefsir eder.”¹⁴⁵

Görüldüğü gibi Elmalılı’ya göre hata tamamen yanlış tefsirden kaynaklanmıştır. İttihad ve hulûl nazariyesi olarak adlandırılan bu batıl felsefe Mısır, Hind, Yunan ve Roma’dan gelmiştir.

Vahdet-i vücud meselesini kendi düşünce sistemi içinde bir yere oturtan Elmalılı, konuya objektif bir şekilde yaklaşmayı da ihmal etmez. Meselâ Câsiye suresindeki, “*Hem göklerde ve yerde ne varsa sizin emrinize verdi.*”¹⁴⁶ ayetinin tefsirinde, “Vahdet-i vücudçu sûfiyyenin burada başka bir neşesi vardır.” ifadesiyle başlayıp, Âlûsi’den nakil yaptıktan sonra kendi fikrini beyan eder:

“Bu ifade halk-ı işrak nazariyesine bir tatbik oluyor, halk-u icad tabiri yerine, vücud tabirini koymak daha nezih bir ifade değildir. Bunun için beyan bulunduğu üzere müfessirinin ve muhaddisinin ifadeleri daha sarih ve daha ziyade şâyân-ı tercihtir.”¹⁴⁷

Yine sûfilerin vahdet-i vücuda delil olarak gösterdikleri “*Attığın zaman sen atmadın, lâkin Allah attı.*”¹⁴⁸ ayetinin tefsirinde kendi görüşünü açık bir şekilde ifade eder:

“Burada vahdet-i vücud istidlaline veya bir ittihat tevehhümüne saptanmak doğru değildir. Bunda vahdet-i vücud veya ittihat değil, fiil ve görünür tesirlerin üzerinde tesir-i hakikinin ispat ve gerçek müessirin birliği söz konusudur.”¹⁴⁹

Elmalılı, “*Biz ona şah damarından daha yakınız.*”¹⁵⁰ ayetinin tefsirini yaparken, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’den alıntı yaptıktan sonra, “Âlûsi’nin dediği gibi bazı noktaları hâl ehlinin gayrine ağırdır.” diyerek konuyu izah eder:

Vahdet-i vücud meselesinde de vâzih ve şaibesiz bir akide olmak üzere, Keşşâf Haşiyesi’nde İbn-i Münir’in de beyan ettiği veçhile şunu söyle-

¹⁴⁵ Yazır, a.g.e., c. I, s. 576.

¹⁴⁶ Câsiye, 45/13.

¹⁴⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. V, s. 4314-15.

¹⁴⁸ Enfâl, 8/17.

¹⁴⁹ Yazır, a.g.e., c. I, s. 577.

¹⁵⁰ Kâf, 50/16.

yelim ki, bizim itikadımızca “Lâ mevcûde illallah ve sıfatuhû ve ef’âluhû” (Allah’ın sıfat ve fiillerinden başka mevcud yoktur)’dür. Şu kadar ki, Allah Teâlâ, ef’alinin bazısını bazısına mahal yapmış, o mahalle fâil, hâle O’nun fiili denilmiştir. Bu suretle bütün âlem, Allah’ın fiili, yani halkı olduğu gibi, insanlar ve insanlara cebren ve ihtiyaren nisbet edilen fiiller de, “Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratmıştır.”¹⁵¹ hükmünce Allah’ın halkıdır. İşte bir mümin için zaruri tevhid budur. Sıfat, Zâtının aynı değildir. “Lâ hüve velâ gayruhû”dur. Fiil de fâilin aynı olamaz. Hâlık ile mahlûk, hüve hüve bir olmaz. Allah’ın olmayan hiçbir şey yoktur, hepsi Allah’ındır. Lâkin Allah’ın olmak, Allah olmak değildir.”¹⁵²

Elmalılı, Bismele’nin “be”si üzerinde dururken, Şeyh Abdüh’tan bir alıntı yaparak kendi yorumunu da ekler:

“Bu tevile göre Bismele’nin meâli, “Allah, Rahmân ve Rahîm namına” demek oluyor ki, bu mülâbese manasına râcidir. Fakat bunun hâsılı bir niyabet itirafıdır. Bir işe başlarken ‘filan namına’ demek, ‘Ben bunu ona hilafeten, onu temsilen, onun bir aleti olarak yapıyorum, bu iş hakikatte benim veya başkasının değil, ancak onundur.’ demek olur. Bu da vahdet-i vücud mülâhazasına râci bir ‘fenâfillah’ hâlidir ki, ancak risâlet, velâyet, hâkimiyet, tasarruf gibi makâmât-ı mahsûsada cari olur.”¹⁵³

Görüldüğü gibi Elmalılı, vahdet-i vücudun özel makamlarda bulunan kimselerin anlayabileceği bir makam olduğunu vurgulamıştır.

Elmalılı, vahdet-i vücudu sadece felsefi bir meslek olarak takip edenleri reddeder. Ona göre din ve ahlak adına ilmî bir tarzda ve hikmet kisvesi altında en büyük zarar bu görüşten doğmuş ve nerede bir şirk belirtisi varsa bununla az çok alakası vardır. O, İslam’da tevhit inancının Allah’ı bir bilmek olup, varlığı bir bilmek olmadığını vurgular. Allah’ı bir bilmek seçkin kişiler için mümkündür derken, sırf felsefi bir hâle bürünmüş, zayıf akli muhakemelerle geliştirilmiş ve insanı dinden uzaklaştıran vahdet-i vücuttan başka bir vahdet fikrine daha işaret eder. Bu görüşün keşif yoluyla elde edilmiş ve kabul gören bir vahdet-i vücud olduğunu belirtir. O, felsefi metotla gelişen vahdet-i vücudun “Her mevcut Allah’tır.” şeklinde yanlış bir inanca götüre-

¹⁵¹ Saffât, 37/96.

¹⁵² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VI, s. 4510.

¹⁵³ Aynı yer.

ceğini belirtip, bunun doğrusunun “Allah’tan başka mevcut yoktur.” şeklinde keşifle gelişen vahdet-i vücud olacağını belirtir.¹⁵⁴

Buraya kadar verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Elmalılı, vahdet-i vücud gibi sûfiler arasında tartışmalı olan bir konuyu ret değil, izah etme yoluna gitmiştir. O, vahdet-i vücud bilgisine ancak keşf yoluyla ulaşılabileceğini söylemiştir ki, bu onun meseleyi iyi bir şekilde kavradığını göstermektedir. Bunun yanı sıra konuya tarafsız ve ilmi bir anlayışla yaklaşmış, dolayısıyla vahdet-i vücudu eleştirdiği yönleri de olmuştur. Fakat genel anlamda vahdet-i vücud anlayışını, Ehl-i Sünnetçe de kabul edilebilecek şekilde izah etmeye çalışmıştır.

Sonuç

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, işârî bir tefsir yazmamasına rağmen, tefsirinde Kur’an ayetlerini açıklarken pek çok yerde tasavvufî konular üzerinde düşüncelerini ortaya koymuştur. Tasavvuf ıstılahından birçok konuyu ele alarak, bunlar üzerinde tasavvufî yorumlar yapmıştır. Tevhit, vahdet-i vücud, nübüvvet, velâyet, marifet, muhabbet, aşk, tevbe, zikir, zühd, takva, nefis, ruh, kalp, seyr-u sülûk, sabır, şükür, kurb, yakîn... gibi birçok tasavvufî konu hakkında derinlemesine açıklamalarda bulunmuştur.

Elmalılı, tasavvufî konular üzerinde samimiyetle durarak fikirler yürütmüş, bu konularda yaptığı izah ve yorumlarla kendi kanaatini belirtmiş, benimsemediği görüşleri de ilmî bir üslupla tenkit ederek bu konulara yeni bakış açıları getirmiştir. Bunu yaparken de onun en önemli gayesi, dinin aslını öğrenip diğer insanlara da öğretmek, böylece İslam’ı ve İslam ahlakını yeniden canlandırmaktır. Bu şekilde o, Ehl-i Sünnet çizgisini takip ederek, onun Allah, kâinat, varlık ve insan anlayışını ortaya koymuştur.

Elmalılı, sadece itikadî, felsefî, ahlâkî ve tasavvufî konular üzerinde durmamış, sosyal ve psikolojik konularda da düşüncelerini açıklamıştır. Müslümanların bugün karşı karşıya kaldıkları birçok soruna dikkat çekerek, o dönemde bunların çözüm yollarını göstermiştir.

¹⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 474-475.

Kaynakça

- Albayrak, Halis, "Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", *Elmalılı Sempozyumu*, TDV Y., Ankara 1993.
- Âsım Efendi, *Tercüme-i Kâmûs*, İstanbul 1305.
- Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Pars Matbaası, Ankara tr.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiyede Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, İstanbul 1967.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, Dersaadet Yay., İstanbul trs.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefehât*, Tahran 1370.
- Cebeci, Lütfullah, *Kur'anda Takva*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 2001.
- , *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1991.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV, İstanbul 1994.
- Ergül, Adem, *Kur'an-ı Kerim'de Kalp Kavramı*, Erkam Yay., İstanbul 2000.
- Erkan, Arif, *İslâm'da Zühhd ve Tasavvuf*, İstanbul 1972.
- Ersöz, İsmet, "Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalılı Sempozyumu*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İstanbul 1978.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, (I-V), Kahire 1939.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1977.
- Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cullâbi, *Keşfü'l-mahcub*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. İstanbul 1996.
- Hüdâyî, Aziz Mahmud, *İlim, Amel, Seyrû Sülûk*, İstanbul 1988.
- İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, çev. Mahmut Kanık, İz Yay, İstanbul 1995.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-rûh*, çev. Şaban Hakkı, İstanbul 1993.
- İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, (I-IV), Beyrut 1969.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1955.
- İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât*, İstanbul 1986.
- Kam, Ömer Ferit, *Vahdet-i Vucûd*, İstanbul 1331.
- Kara, İsmail, "Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik", *Elmalılı Sempozyumu*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Kara, Mustafa, "Hak Dini Kur'an Dili'nde Tasavvuf Kültürü", *Elmalılı Sempozyumu*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Kelabâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1979.
- Kotku, M. Zahit, *Nefsin Terbiyesi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991.

- Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay. Ankara 1991.
- Kuşeyri, Abdülkerim, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, İstanbul 1999.
- Mardin, Şerif, *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, çev. Metin Çulhaoglu, İletişim Yay., İstanbul 1994.
- el-Muhâsibî, Hâris, *er-Riâye li hukûkillah*, (Tahk. Abdülhalim Mahmud), Kahire 1990.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İz Yay., İstanbul 2000.
- Özseraç, Hatice, *Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1997.
- Paksüt, Fatma, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı Sempozyumu*, TDV Yay, Ankara 1993.
- Râzî, Fahreddin, *en-Nefs ve'r-ruh ve kuvvahuma*, Ma'hedu'l-Ebhasu'l-İslamiyye, İslamabad 1968.
- Said, Havva, *Ruh Terbiyemiz*, çev. Cengiz Yağcı, Petek Yay, İstanbul 1989.
- Sayar, Kemal, *Sûfî Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- Selvi, Dilaver, *Kur'an-ı Kerimde Velayet ve Keramet*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek lisans Tezi), İstanbul 1988.
- Sunar, Cavit, *Vahdet-i Şuhûd, Vahdet-i Vucûd Meselesi*, A.Ü. Yay., 1960.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbeddin Ömer, *Avârifu'l-maârif (Tasavvufun Esasları)*, çev. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, çev. Süleyman Ateş, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, Ankara 1981.
- et-Tirmizî, Hakîm, *Hatmü'l-evliyâ* (nşr. Osman İsmail Yahya), Beyrut 1965.
- et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, Bağdat 1960, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996.
- Türer, Osman, *Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1999.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, Marifet Yay, İstanbul 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Elmalılı" md., *DİA*.
- Yazıcı, Nesimi, "Elmalılı'nın Basın Hayatı ve Yazarlığı", *Elmalılı Sempozyumu*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), İstanbul 1992.
-, *Metâlib ve Mezâhib*, (Metafizik ve İllâhiyat), İstanbul 1341.
-, *Makaleler*, Haz. Murat Kaya-Cüneyt Köksal, Kitabevi Yay., İstanbul 1997.
- Yıldırım, Suat, *Kur'anında Ulûhiyet*, Kayıhan Yay., İstanbul 1987.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000.
- Yılmaz, Ali, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Türkçesi", *Elmalılı Sempozyumu*, TDV Yay., Ankara 1993.