

Kuşeyrî'nin er-Risâle Adlı Eseri Bağlamında Tasavvuf ve Fıkıh İlişkisi

*The Relationship Between Sufism and Islamic Jurisprudence (Fiqh)
in the Context of al-Qushayrî's al-Risāla*

Dr. Öğr. Üyesi

Semih Bekçi

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kilis, Türkiye / Assist. Prof., Kilis 7 Aralık University, Faculty of
Theology, Kilis, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-9823-4184>

semihbekci@kilis.edu.tr

ROR ID: <https://ror.org/048b6qs33>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Ağustos / 1 August 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 5 Aralık / 5 December 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2025

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1756529>



Etik Beyan

Ethical Statement:

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

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımına taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Semih Bekçi, "Kuşeyrî'nin er-Risâle Adlı Eseri Bağlamında Tasavvuf ve Fıkıh İlişkisi", *Sufiyye* 19 (Aralık/December 2025), 1-34.

Öz

Çalışma, Abdülkerîm Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle* isimli eseri bağlamında tasavvuf ve fıkıh arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. Her iki disiplinin kesişiminde yer alan kavramların tasavvufî bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesi ve bu yorumların açığa çıkarılması amaçlanmaktadır. Böylece tasavvufun şer'î hükümlerle uyumlu bir disiplin olduğunun ortaya konması hedeflenmektedir. Kuşeyrî, yaşadığı hicrî beşinci asra damgasını vuran tasavvufun öncü şahsiyetlerin başında gelmektedir. Dönemin fikrî ve siyasî çalkantıları içinde sünî tasavvuf anlayışını savunmuş; tasavvufun meşruiyetini Kur'an ve sünnet eksenli bir yaklaşımla temellendirmeye çalışmıştır. Şeriat ve tasavvufu bütüncül bir yaklaşımla ele almış, söz konusu disiplinleri birbirini tamamlayan dinin iki ana unsuru olarak kabul etmiştir. Bu iki alan arasında kurduğu güçlü denge dolayısıyla "el-Câmi'ü beyne's-şer'i'a ve'l-hakika" unvanı ile anılmıştır. Çalışmada öncelikle Kuşeyrî'nin şeriat ve hakikat anlayışı ortaya konmuş, daha sonra semâ, sefer ve hürriyet gibi terimlerin mânevî boyutları irdelenmiştir. Tasavvufun ameli boyutunu oluşturan söz konusu kavramlar, aynı zamanda birer fikhî mesele olduğundan tasavvuf ile fıkıh arasındaki irtibatı ortaya koymaktadır. Bu nedenle çalışmada özellikle bu üç kavram seçilmiş ve tasavvuf ile fıkıh ilişkisinin anlaşılmasında oynadıkları rol ele alınmıştır. Kuşeyrî'nin ilgili kavramları yalnızca tasavvufî birer ritüel olarak değil, aynı zamanda fikhî açıdan da ele alması, fıkıh ile tasavvuf arasındaki güçlü bağı ortaya koymaktadır. O, tasavvufun ameli boyutunu fikhî ölçütlerle bütünleştirerek her iki disiplin arasındaki uyumu olgunlaştırmıştır. Çalışmada ayrıca kavramların bireyde oluşturduğu deruni karşılıklar, teorik ve pratik yönleriyle değerlendirilmiş, zâhir-bâtin dengesine dayalı bütüncül bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu çalışmada yer alan kavramlar, farklı tasavvufî kaynaklardaki kullanımlarıyla karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Makalede araştırma tekniklerinden doküman analiz yönteminden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Fıkıh, Kuşeyrî, er-Risâle, Zâhir, Bâtin.

Abstract

This study examines the relationship between Sufism and Islamic jurisprudence (fiqh) through the lens of *al-Risâla*, a seminal work by 'Abd al-Karîm al-Qushayrî (d. 465/1072). It is aimed to re-evaluate the concepts at the intersection of both disciplines from a Sufi perspective and to reveal these interpretations. Thus, it is aimed to demonstrate that Sufism is a discipline compatible with religious rules. Al-Qushayrî was one of the leading figures of Sufism in the fifth century AH, a period marked by intellectual and political upheaval. Within this context, he defended a Sunni understanding of Sufism and sought to establish its legitimacy through an approach grounded in the Qur'an and the Sunnah. He adopted an integrative approach to Sharî'a and Sufism, regarding these disciplines as two complementary pillars of religion. Due to the strong balance he established between these two domains, he came to be known by the epithet al-Jâmi' bayna al-sharî'a wa al-ḥaqîqa "the unifier of Sharî'a (the outward path of divine law) and Ḥaqîqa (the inward path of spiritual realization and ultimate truth)." The study first outlines al-Qushayrî's understanding of Sharî'a and ḥaqîqa, then analyzes the spiritual dimensions of key terms such as samâ' (spiritual audition leading to divine presence), safar (inner journey toward God), and ḥurriyya (liberation from the lower self). The concepts in question, which constitute the practical dimension of Sufism, are also matters of jurisprudence, thus demonstrating the connection between Sufism and fiqh. Therefore, these three concepts were specifically selected in this study and their role in understanding the relationship between Sufism and fiqh was examined. Qushayrî's examination of these concepts not only as Sufi rituals but also from a jurisprudential perspective reveals the strong connection between jurisprudence and Sufism. By integrating the practical dimension of Sufism with jurisprudential criteria, he fostered harmony between the two disciplines. In this context, the bâtin (inner, spiritual) meanings these concepts evoke within the individual are examined both theoretically and practically, through a holistic approach rooted in the balance between zâhir (outer, formal) and bâtin dimensions. The concepts in this study are discussed comparatively with their use in different Sufi sources. This article utilizes document analysis, a research technique.

Keywords: Sufism, Fiqh, al-Qushayrî, al-Risâla, Zâhir, Bâtin.

Giriş

İslâm düşünce sisteminde önemli yere sahip olan tasavvuf ve fıkıh, tarihsel süreç içerisinde farklı metodolojik yaklaşımlara sahip olsalar da ele aldıkları konular açısından bir bütünlük içerisinde olmuşlardır. Medreselerde, tekke ve zâviye gibi ilim merkezlerinde yürütülen eğitim faaliyetleri de bu iki alanın kurumsal altyapısını oluşturmuştur. “*Kişinin leh ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir*”¹ veya tafsili delillerden istihraç edilen ameli ve şer’î hükümleri bilmektir² şeklinde tarif edilen fıkıh, bireyin dinî sorumluluklarını belirleyen ve bütün hayatına nüfuz eden bir ilim olarak değerlendirilmiştir.³ Aynı şekilde zâhirî ve bâtinî amellerin tümüne de şer’iat ilmi adı verilmiştir.⁴ Fıkıh zâhirî ameller ile ilgilenirken tasavvuf, kalbin mâsivâdan arınması ve derunî yetkinliğin inşasını hedeflemiştir. Namaz, oruç, zekât, talâk ve hac gibi ibadet ve muameleler zâhirî ameller iken, sıdk iman, zikir, huşû, murâkabe ise bâtinî amellerdir. Zâhirî ameller ile ilgilenen bilim dalına fıkıh, bâtinî ameller ile ilgilenen bilim dalına da tasavvuf denmiştir.⁵ Sûfiler şer’î hükümlerin bâtinî ile ilgilenmiş, kendi riyâzetlerinden, zevklerinden, ruhî hayatlarından, kalb tasfiyesi ve nefis tezkiyesi penceresinden bakarak, fikhî konuları farklı boyutlarda incelemişlerdir.⁶ Diğer bir ifadeyle fakihler, ibadet ve muâmelât gibi amellerin hükümlerini, istinbâtını ve tedvînini yani dış yönünü ele alırken, sûfiler ise zühd, takvâ, ihlâs gibi amellerin bâtinî-derunî boyutlarıyla ilgilenmişlerdir. Böylece şer’iat ilmi iki kısma ayrılmış; tedvin döneminde, nefis muhasebesi ve vera’ gibi tasavvufun tahakkuk alanına dair *er-Riâye*, tahalluk alanına dair ise *er-Risâle* ve *‘Avârif* gibi eserler ortaya çıkmıştır. Bu kitapların içeriklerini bir araya getiren *İhyâ*, sûfiler tarafından müstakil bir eser olarak telif edilmiştir.⁷

1 İmâm Sadeddîn Mesud b. Ömer Teftâzânî, *et-Tevdih mae’t-Telvih li Metni’t-Tenkîh fî Usûli’l-Fikhi* (Karaçi: Kadîmî Kütüphâne, ts), 1/16; Muhammed İzmîrî, *Hâşiyetü’l-İzmîrî Alâ Mir’âti’l-Usûl* (b.y.: y.y., ts), 1/44.

2 Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Mısırî Şâfiî, *Hâşiyetü’l-Cemel Alâ Şerhi’l-Minhâc* (Beirut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1996), 1/37-38.

3 Yunus Apaydın, “Din ve Fıkıh”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 30.

4 Yusuf Hattâr Muhammed, *el-Mevsû’atü’l-Yûsûfiyye fî Beyânî Edilleti’s-Sûfiyye* (y.y.: Dârü’t-Takvâ, t.s.), 469.

5 Hüseyin Ali Ukkâş, “Alakatü’t-Tevâzuni ve’t-Tekâmülü Beyne’l-Fikhi ve’t-Tasavvuf”, *Mecelletü Usûli’d-Dîn* 1 (Aralık 2016), 28.

6 İsmail Köksal, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 83.

7 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Derviş (Dimaşk: Mektebetü’l-Hidâye, 2004), 226.

İlerleyen süreçlerde de fakihlerin tasavvufî meseleler ile ilgilenmeleri, fıkıh ve tasavvufun bir bütünü diğer yarısı olduğunu ortaya koymaktadır. Osmanlı döneminde fakihler tasavvufî meselelerin daha iyi anlaşılması için fikhî konulara tasavvufî yorumlar getirmiş, bu hususta eserler kaleme almışlardır. Molla Fenârî (öl. 834/1430), İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) anlaşılması oldukça zor olan ifadelerini daha anlaşılabilir hale getirmek için *Misbâhü'l-Üns ve Aynü'l-A'yân* isimli eserini yazmıştır. Aynı şekilde Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi'nin (öl. 932/1526), ulemâ ile meşâyih arasında öteden beri ciddi tartışmalara sebep olan semâ ve devrânla zikir konusunda sûfiyenin anlayışını savunur nitelikte bir risâle yazması, Şeyhülislâm İbn Kemâl'in (öl. 940/1534) de ulemâ ile meşâyih arasında bir başka önemli anlaşmazlık konusu İbnü'l-Arabî'nin bazı eser ve görüşleri hakkında olumlu fetva vererek onu savunması, bu çalışmaların bazılarıdır.⁸ Bu veriler tasavvufun başlangıç sürecinde olduğu gibi sonraki dönemlerde de tasavvuf ve fıkıh ilimlerinin birbirine olan ilişkisini ortaya konmaya çalışıldığını göstermektedir. Bununla birlikte sûfilik iddiasında bulunan kimi şahısların fikhî zeminden uzaklaşarak şer'î esaslara yeterince bağlı kalmayıp ve akabinde gelen haklı eleştiriler, tasavvuf ve fıkıhın birbirinden uzak iki disiplin şeklinde yorumlanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda tasavvuf yolunun öncüleri, iki disiplin arasındaki dengeyi koruma adına eserler kaleme almış, tasavvufu şer'î zemine oturtmaya çalışarak önemli bir misyon üstlenmişlerdir. Bu isimlerin başında yer alan Kuşeyrî, eserinde bazı fikhî kavramlara tasavvufî açıdan yaklaşarak fıkıh ve tasavvuf arasındaki dengeyi yeniden tesis etmiştir. Nitekim eserinde her iki alanı mezceden örnekler sunarak tasavvufu fıkıhla temellendiren bir yaklaşım göstermiştir. Tasavvufun, sahih din anlayışından ayrılmaması yönündeki vurgusu ile ifrat ve tefritten arındırılması gerektiğine dair tutumu, fıkıh ve tasavvufun birbirleriyle çatışan iki rakip değil, aksine birbirini tamamlayan iki disiplin olduğunu ortaya koymuştur.

Günümüzde tasavvuf ile fıkıh arasındaki irtibatı ve ihtilafı konu alan geniş bir literatürün oluştuğu görülmektedir. Osmanlı dönemi sûfî ile fakihlerin arasındaki tarihi mücadele serüvenini ele alan çalışmanın yanı

8 bk. Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 343; Ahmet Ögke, "İzz b. Abdisselam'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/18 (2004), 185-186.

sıra⁹ her iki disiplin arasındaki irtibatı monografik ve bölgesel düzeyde ele alan bazı akademik çalışmalar yapılmıştır.¹⁰ Derviş Dokgöz'ün ise tasavvuf ile fıkıh arasındaki irtibatı ortaya koyan çağdaş çalışmaları derlediği görülmüştür.¹¹ Yapılan bir çalışmada ise konuya daha çok fikhî ağırlıklı bir şekilde yaklaşıldığı, tarikat konularına ve epistemik değer taşıyan meselelere öncelik verildiği tespit edilmiştir.¹² Modern Arap dünyasında da söz konusu iki ilmin ilişkisini ortaya koyan bazı çalışmalara da makale içerisinde yeri geldikçe yer verilmiş ve onlardan istifade edilmiştir.¹³ Bu makalede ise söz konusu çalışmadan farklı olarak Kuşeyrî'nin *er-Risâle* adlı eserinde yer alan büyük ölçüde önceki çalışmalarda yer almayan bazı fikhî kavramlar tespit edilmiş ve onlar üzerinden Kuşeyrî'nin kendine has tasavvufî yorumları analiz edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada tasavvufun pratik yönünü oluşturan ve aynı zamanda fıkıh ilminin ana konuları arasında yer alan sema, sefer ve hürriyet gibi kavramlar ele alınmıştır. Söz konusu kavramlar sûfilerin mânevî tecrübelerini yansıttığı gibi fikhî açıdan tartışılan meseleler arasında yer almaktadır. Bu üç temel unsur çalışmanın inceleme konusu oluşturmuş, bunlar üzerinden tasavvufun fıkıh ilmiyle olan irtibatının ortaya konması amaçlanmıştır. Özellikle semâ, hürriyet ve sefer kavramları üzerinden tasavvufun amelî boyutunun şer'î hükümlerle irtibatı incelenmiş; bu kavramların hem sûfilerin mânevî hayatında hem de fıkıh ilmi içerisinde nasıl anlamlandırıldığı

9 Ferhat Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2002), 73-131.

10 Ahmet Ögke, "İzz b. Abdisselâm'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", *Dini Araştırmalar* 6/18 (Haziran 2004), 183-199; Hamide Ulupınar, "Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ", *Bilimname* 34 (Kasım 2017), 227-246; Nasi Aslan - Mustafa Şeref Aydın, "Zâhir ve Bâtın Bağlamında Tevilin Sınırları/Fıkıh Tasavvuf İlişkisi -Taharet Örneği-" *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 381-408.

11 Derviş Dokgöz, "Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi Üzerine Günümüzde Yapılan Akademik Çalışmalara Genel Bir Bakış", *Social Sciences Studies Journal* 95 (2022), 576-584.

12 Akif Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

13 Modern Arap dünyasında konu ile ilgili yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Muhammed Sâlim Veledü'l-Emin, "el-'Alâkatü beyne'l-fikhi ve't-tasavvuf", *Mecelletü'l-Câmiati'l-Esmeriyye* 6 (Aralık 2006), 392-410; Ali b. Zeryân b. Fâris-Hasan Caferi el-Anzî, *Behcetü'l-esmâ' fi Ahkâmî's-semâ'* (Kuveyt: Mektebetü'l-mezârâ'l-İslâmiyye, 2006); Mohamad Anas Sarminî, "İtticâhâtü'l-ulemâ fi't-teâmuli me'a mesâilî's-semâ fi'l-ezmineti'l-klâsikiyye ve'l-muâsara", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 343-366; Mediha Hamdi Abdül'âl, "es-Semâ 'inde'l-Kuşeyrî", *Mecelletü'l-vâdî'n-Nîl li'd-dirâsâti ve'l-bühûs* 9 (Ocak 2016), 49-88; Avâd Mahmud, *el-Hürriyye 'inde's-sûfiyye*, (Kahire: Câmiatü Ezher, t.s.).

değerlendirilmiştir. Zira tasavvuf şeriat birlikteliğine önem veren, hatta tasavvufu şerîata yaklaştırma misyonunu üstlenen Kuşeyrî'nin zâhir-bâtın dengesini koruması ve bu bağlamda fikhî kavramlara getirdiği tasavvufî yorumlar çalışmayı önemli kılan hususların başında gelmektedir. Ayrıca, diğer tasavvufî klasik metinlere de müracaat edilerek kavramlar, karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır.

1. Kuşeyrî'nin Döneminde Tasavvuf ve *er-Risâle* Adlı Eseri

er-Risâle'nin telif edildiği hicrî beşinci asır, İslâm dünyasının hem siyasi hem de mezhebi açıdan çalkantıların ve çekişmelerin bolca yaşandığı bir döneme tekabül etmektedir. Abbâsî hilâfeti siyasi nüfuz bakımından ciddi ölçüde zayıflamış, merkezî otoritenin sarsılmasıyla birlikte farklı mezhebî ve itikadî gruplar arasındaki gerilimler daha görünür hâle gelmiştir. Özellikle Şîîler ile Ehl-i sünnet taraftarları arasında vuku bulan fikrî çatışmaların yanı sıra, Eş'arîler ile Hanbeliler arasında cereyan eden tartışmalar ve mezhep taassubu ileri seviyelere ulaşmıştır.¹⁴

Sûfîlik iddiasında bulunmalarına rağmen şer'î hükümleri yerine getirmeyi ihmal eden ve dinin zâhirî yükümlülüklerini küçümseyen bir eğilimin giderek yaygınlaşması söz konusu dönemdeki ilmî ve dinî tartışmaların bir diğer boyutunu teşkil etmektedir. Hicrî beşinci asırda tasavvufun halk tabanında yaygınlık kazanmasıyla beraber dini hayatta bazı suistimaller görülmüştür. Sûfî görünümüne bürünen bazı kimselerin sûfîlerin dış görünüşlerini taklit etmiş, onların söz ve terminolojisini kullanmış; ancak tasavvufun özünü teşkil eden riyâzet, mücâhede ve kalbî murâkabe gibi sâlikin uyması gereken ibadetleri hakkıyla yerine getirmemişlerdir. Bu kimseler günah işledikleri halde, doğru yolda oldukları iddialarını daha ileri bir boyuta taşıyarak Allah indinde yüksek makamlara ve hallere ulaştıklarını, gerçeği müşâhede ettiklerini, ilahi ilme sahip olduklarını söyleme cüretinde dahi bulunmuşlardır.¹⁵ Bu süreçte, Kur'ân ve sünnete zâhiren gereken önemi göstermeyen ve tasavvufî hakikatleri bâtinî yorumlarla açıklamaya yönelik sûfî görünümündeki bazı kişiler,

14 Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasi Hilafetinin Zayıflaması ve Yıkılışı", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, ed. Kenan Seyithanoğlu (İstanbul: Çağ Yayınları, 1986), 3/327-329.

15 İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972), 70.

dinî anlayışlarını halka dayatmaya başlamıştır. Bu durum sünnî toplumlarda tasavvufa duyulan güvenin zedelenmesine ve dışlanmasına, hatta reddedilmesine dahi yol açmıştır. Kuşeyrî kendi döneminde görülen bu problemlere kayıtsız kalmayarak, zâhir-bâtın/şerîat-hakikat arasındaki sarsılan dengenin yeniden kurulmasını, tasavvufî hareketin yeniden eski hâline dönmesini sağlamak adına *er-Risâle*'sini kaleme almıştır. Tasavvuf hareketi içerisinde görülen şerîattan sapmalar ve tasavvuftan uzaklaşmalar Kuşeyrî tarafından tespit edilmiş, yaşanan problemlere çözümler üretme hususunda ciddi çabalar sarf edilmiştir. Eserinde gerçek sûfilere, sûfilik iddiasında bulunan taklitçilerden (mustasvife) ayırt etmeye çalışmış; sahih tasavvuf anlayışını ortaya koymak adına, hakiki sûfilerin temel hususiyetlerine, ahlâkî ve amelî özelliklerine geniş biçimde yer vermiştir.¹⁶

Eserinin hemen başında, yaşadığı dönemde tasavvuf alanında ortaya çıkan sorunlara açık bir şekilde dikkat çekmektedir. Gerçek sûfî ve şeyhlerin çoğunun vefat ettiğini, bunların yollarına tabi olup izinden giden müridlerin azaldığını belirtmiştir. Buna karşılık sûfî görünümünde olanların sayısının arttığını ve oluşan boşluğu ise bunların doldurduğuna dikkat çekmiştir. Bu sözde sûfilerin dinî ve şer'î hükümlere ilgisiz kaldıklarını, haramla helâl arasında fark görmediklerini, ibadetleri önemsemediklerini, gaflet içinde yaşadıklarını, saygısızca davrandıklarını, buna rağmen hakiki vuslata ererek, yaptıkları her şeyi Allah'ın iradesi ve izniyle yaptıklarını, ilâhî esrara vâkıf olduklarını iddia ettiklerini anlatmıştır ve eserini bütün İslâm beldelerindeki sûfî cemaatlerini uyarmak için kaleme aldığını önemle anlatmıştır.¹⁷

Bu çerçevede, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'yi kaleme almasının temel saikleri arasında, tasavvuf alanında ortaya çıkan yanlış uygulamaların önüne geçmek ve sûfililiği bireysel iddialardan arındırarak, olması gereken sahih biçimiyle ortaya koymak arzusu olduğu söylenebilir. Kuşeyrî, tasavvufu kişisel yorumlara indirgemek yerine, onu şer'î ölçülerle uyumlu, ahlâkî ve ilmî bir disiplin olarak yeniden tanımlamayı amaçlamıştır. Ayrıca sahih sünnî tasavvufun bazı yabancı öğretilerle kaynaşmış olması, Şii prensipler

16 Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Halil Mansûr (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2001), 7-8; İbrahim Tozlu, "Kuşeyrî'nin Sünnet Müdâfaası", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 3/1 (Haziran 2019), 111.

17 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 8-9; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 82; Süleyman Uludağ, "er Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/122.

ve bâtinî inançlar ile imtizaç etmesi, tasavvufun gerilemesi, kelim ve fıkıh âlimleri tarafından şüpheliyle bakılır hale gelmesi, *er-Risâle*'nin yazılış amaçları arasında zikredilebilir. Bu nedenle *er-Risâle*'nin, sözde sûfîlerin kendilerine çeki düzen vermeleri konusunda uyarı mahiyeti taşıdığını söylemek mümkündür.¹⁸

Tasavvuf tarihi klasikleri arasında en önemli yere sahip olan eserlerin başında gelen *Er-Risâle*, 437-438/1044-1045 tarihleri arasında kaleme alınmıştır. Şeriat ve hakikat dengesinin muhafaza edildiği eserde tasavvufu, kendisine bulaştırılan lekelerden arındırılması amaçlanmıştır. Âlimlerin kahir ekseriyetine göre *er-Risâle*'de işlenen tasavvufî meseleler, Kur'ân ve sünnetin ölçütlerine uygun olduğu gibi, bütün sûfîlerin ittifakıyla kabul edilmiştir.¹⁹ *er-Risâle*, sünnî tasavvufun kilit noktasını oluşturduğundan, kendisinden sonra gelen ilim ehli tarafından benimsenmiştir. Kuşeyrî'nin medresesinde yetişmiş mürîdi Ebû Ali Fârmedî'nin (ö. 477/1084) aynı zamanda Gazzâlî'nin de (ö. 505/1111) şeyhi olması bunun açık göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir. *er-Risâle*'de marifet bilgilerine oranla tasavvufun amelî boyutuna daha çok yer verilmiş, istikâmet, keşf ve mücâhede yolu benimsenmiştir. Vecd ve sekr hallerinden bahsedilmekle birlikte daha çok sabır, tevbe, zühd ve takvâ gibi ahlâkî ve amelî konulara değinilmiştir.²⁰

Bu çerçevede *er-Risâle*'de, tasavvufun amelî ve pratik yönleri ön plana çıkarılırken, fıkıh ile olan ilişkisi güçlü bir şekilde ortaya konmuştur.

2. *er-Risâle*'de Tasavvuf ve Fıkıh İlişkisi

Kuşeyrî'nin kaleme aldığı *er-Risâle* adlı eseri, tasavvufî düşüncenin hem pratik hem de teorik boyutunu ortaya koyan kaynakların başında gelmektedir. Eserde tasavvufî yaşantı ile şer'î ilimler arasındaki denge net bir şekilde gözlemlenebilmektedir. Eserde, tasavvufu şeriatın dışında bir yol gibi gören anlayışlara karşı, onun fikhî ve dinî hükümlerle uyumlu bir disiplin olduğu vurgulanmaktadır. Bu başlık altında, tasavvufî tecrübenin şer'î hükümlerden bağımsız düşünülemeyeceğini vurgulayan Kuşeyrî'nin,

18 Kadir Özköse, "Abulkerim el-Kuşeyrî er-Risâle," *Tasavvuf Klasikleri*, ed. Ethem Cebecioğlu (İstanbul: Erkam Matbaacılık, 2010), 141.

19 Kuşeyrî, *er-Risâle*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978), 27-28.

20 Özköse, "Abulkerim el-Kuşeyrî er-Risâle", 141-142.

tasavvufun amelî yönünü İslâm'ın zâhirî hükümleriyle temellendirme biçimi ortaya konulacaktır. Ayrıca tasavvuf ile fıkıh arasındaki ilişkinin anlaşılmasında anahtar birer unsur olarak öne çıkan semâ, sefer ve hürriyet gibi kavramlar çerçevesinde, sûfî tecrübenin fikhî ölçütlerle nasıl ilişkilendirildiği de incelenecektir. Tasavvufun amelî boyutunu teşkil eden söz konusu bu temel kavramlar, aynı zamanda doğrudan fikhî meselelerle irtibatlı oldukları için fıkıh ile tasavvuf arasındaki ilişkinin anlaşılmasına da önemli katkı sağlamaktadır. Bu sebeple çalışmada semâ, hürriyet ve sefer kavramları özellikle seçilmiş, hem sûfî tecrübenin mahiyetini hem de bu tecrübenin fikhî çerçeveye nasıl irtibatlandırıldığını ortaya koyma açısından bu kavramlar üzerinde durulmuştur.

2.1. er-Risâle'de Şerîat-Hakikat İlişkisi

Şer' kökünden türeyen şerîat ifadesi sözlükte deniz kıyısındaki yer, yol, doğru ve açık yol gibi anlamlara gelmektedir.²¹ Terim anlamı ise İslâm'a ait dinî, ahlâkî ve hukukî hükümler bütünü olup,²² Allah'ın Peygamberler aracılığı ile bildirdiği, yapılması ibadet olan dinî yükümlülüklerdir.²³ Hakikat ise sözlükte sabit ve gerekli olmak, gerçeklik gibi anlamlara gelmektedir.²⁴ Terim olarak ise tevhîd, rubûbiyyet, müşâhede gibi anlamlara geldiği gibi kulun kendi sıfat ve iradesinden sıyrılıp, Hakk'ın iradesi ve sıfatı altına girmesi şeklinde yorumlanmıştır.²⁵

Fıkıh ve tasavvuf ilimleri metot ve yöntem açısından farklılık gösterse de mahiyetleri, ele aldıkları konular ve nihai amaçları itibarı ile bir bütünlük içindedirler. Şerîatın zâhirî hükümleriyle fıkıh ilgilenirken, tasavvuf ise bu hükümlerin bâtinî ve derunî boyutlarını konu edinmektedir. Bu

21 İbn Manzûr, Ebu'l Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebîr- Muhammed Ahmed Hasbullah - Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1119), "şr'a", 25/2238; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), "şr'a", 4/3391.

22 Talip Türcan, "Şeriat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/ 571.

23 Tahânevî, Muhammed Ali, *Mevsû'atü Keşşâfî İstalahâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), "şer'", 1018; Cürçânî, Seyyid Şerif, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık Minşâvî (Kahire: Dârü'l Fadîle, t.s.), "şer'ia", 109.

24 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Ankara: Otto Yayınları, 2014), "Hakikat", 188.

25 Abdülmün'im Hıfni, *Mu'cemü Mustalâhâtî's-Sûfîyye* (Beyrut: Dârü'l-Meysera, 1987), "Hakikat", 79.

itibar ile biri diğerinden daha üstün görülmemiş, dinin üç temel boyutu olan İslâm, iman ve ihsânın aslî unsurları olarak değerlendirilmiştir. İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) şerîatın, ilim, amel ve ihlâstan müteşekkil bir sistem olduğunu, tarikat ve hakikatin ise şerîatın ihlâs boyutunu tamamlayan faktörler olduğunu ifade ederek, fıkıh ve tasavvufun birbirini tamamlayan iki temel unsur olduklarının altını çizmiştir.²⁶

Sûfîler şerîatın hem pratik yönünü uyguladıkları hem de söz konusu pratiklerin sırları ve mânevî boyutlarıyla ilgilenmeleri sebebiyle hakikat ehli şeklinde kabul edilmişlerdir. Bu hususta fıkıhsız tasavvufun zındıklığa, tasavvufsuz fıkıhın ise fasıklığa yol açacağına dair yaklaşım, fıkıh ve tasavvufun ancak birlikte ele alındığında insanı hakikate ulaştırabileceğini göstermektedir. Tasavvuf, şerîat hükümlerinin özü olarak nitelenmiş, her iki ilim arasında bir muhalefet olmadığı, bilakis tasavvufun, şerîatin semeresi olduğu ifade edilmiştir.²⁷

İmâm Şâfiî (ö. 204/820) *Divan*'ında hem fıkıhın hem de tasavvufun birlikte tahsil edilmesi, öğrenilip ve yaşanması gerekliliği üzerinde durur. Fıkıh öğrenmeyen sûfînin cahil kalmaya mahkûm kalacağı, tasavvuf öğrenmeyen fakîhin de takvâdan yoksun bir bilgiyle yetinmek zorunda kalacağını savunur.

İmâm Şâfiî'nin şu beyitleri söz konusu iki ilmin birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğunu ve ideal dindarlığın bu bütünlüğün sağlanmasıyla mümkün olabileceğini ortaya koymaktadır:

فقيها و صوفيا فكن ليس واحدا فاني وحق الله اياك ناصح
فذلك قاس. لم يذق قلبه تقى وهذا جهول، كيف ذو الجهل يصلح

Hem fakîh ol hem de sûfî, sakın olma sadece biri

Şüphesiz ben Allah hakkı için öğütlerim seni

Sade fakîh, katı kalpli takvâdan nasiplenmemiş kişi,

Sade sûfî, zır cahil, nasıl ıslah olur böyle biri.²⁸

İslâm'daki mânevî hayatın ve ahlâkî değerlerin adı olan tasavvuf, hüküm ve müeyyidelerle toplumu ve sosyal ilişkileri düzenleyen fıkıhın

26 İmâm Rabbânî Ahmed Fârûk Sirhindî, *Mektûbât*, trc. Mahmud Murad Minzelevî el-Mekki (İstanbul: İhlâs Vakfı Yayınları, 2002), (Mektup No: 36), 84.

27 Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsa Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, thk. Abdülmecid Hayâlî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2005), 22.

28 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris Şâfiî, *Divânü'l-İmâmî-Şâfiî*, thk. Ömer Tabbâ' (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1995), 56. Mısranın tercümesi için bk. Abdullah Kahraman, "Yunus Emre Divân'ında Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Marifet (Dört Kapı)", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/1 (Mayıs 2017), 5.

mütemmimi olarak görülmüştür. Dinin zâhirî hükümlerini yerine getirmekten ibaret olan şerîatin tek başına hakikate ulaştıramayacağı ifade edilmiş,²⁹ Kur'ân'ın ve sünnetin derunî manalarının da bilinmesi ile hakikate ulaşmanın mümkün olacağı kaydedilmiştir. Tasavvuf ve şerîat ilimlerinin bütünlüğünü ihmal edenler eleştirilmiş, bu bağlamda tasavvufî anlayışa karşı çıkan fakîhler ile fikhî esaslara itibar etmeyen sûfiler, dinin tek yönünü temsil etmekle itham edilmişlerdir. Bu yaklaşımları tek gözlülük metaforuyla değerlendirilmiştir. Buna karşılık, hem zâhirî hükümleri hem de bâtinî boyutları gözeten; yani fıkıh ve tasavvufu birlikte yaşayan kimseler “kâmil” sıfatıyla tanımlanmıştır. Fakîhler ile sûfiler arasında tarihsel süreçte zaman zaman ortaya çıkan karşılıklı eleştirilerin, aslında her iki ilmin de hakiki temsilcilerinden ziyade, kendi disiplinlerinin gereklerini tam olarak yerine getiremeyen kimselere yönelik olduğu vurgulanmıştır.³⁰

Tasavvufun temel klasiklerden biri kabul edilen ve İslâm düşünce tarihinde müstesna bir yere sahip olan *er-Risâle*, şerîat ve tasavvuf dengesinin korunduğu bir eserdir. Kuşeyrî bu eserinde sûfilerin yaşantılarını ve görüşlerini sistematik bir biçim ele alırken, şerîat hükümlerine bağlılıktan taviz vermemiş, böylece tasavvufî meseleleri Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde temellendirme gayreti gütmüştür. Şerîat ve hakikat arasındaki dengeyi güçlü bir şekilde yansıttığından “el-Câmi'ü beyne's-şerî'a ve'l-hakîka” lakabı ile tanınmıştır. Tasavvuf tarihindeki bu büyük hizmeti kendisini tasavvufun öncü şahsiyetleri arasına sokmuştur. Böylece tasavvufî düşüncenin meşruiyetini temellendirerek tasavvuf tarihine damgasını vurmuştur.³¹

Kuşeyrî bu eserinde dinî vecibelere karşı lakayt davranan, şerîat hükümlerine gerekli önemi göstermeyen sözde sûfileri eleştirmektedir. Onun bu tenkitli yaklaşımı tasavvufu sünnî bir zemin üzerine inşa etme çabasının açık bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu gayretinin bir diğer tezahürü de eserinde tasavvufun tartışmalı konularına yer vermemesi ve şerîat hükümlerine bağlılıkları ve zâhidâne yaşantılarıyla öne çıkan sûfilerle

29 Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfsih 'ani'l-ahvâl ve'l-müsîl ilâ zî'l-'izzeti ve'l-celâl*, thk. Muhammed Muhammed Ebû Leylâ (Washington: Neşrû cem'iyeti'l-behs fi'l-kıyemi ve'l-felsefe, 2001), 240-267.

30 bk. Abdulvehhâb Şa'rânî, *Letâ'ifu'l-minen ve'l-ahlâk fî beyâni vücûbi't-tehaddüss bi-ni'meti'l-lâhi 'ale'l-ittlâk (el-Minenü'l-kübrâ)*, thk. Ahmed İzz (Suriye: Dârü't-takvâ, 2004), 77.

31 Kuşeyrî, *er-Risâle*, haz. Süleyman Uludağ, 17.

iktifa etmesidir. İlk dönem sûfîlerin şerîata yönelik titiz tutumlarını nakledip, şathiye türü ifadeleriyle tartışma konusu olan Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi zatların biyografilerine yer vermemiştir. Nitekim eserinde sûfîleri zikretmesindeki temel amacının, onların riyâzet, nefis terbiyesi ve mücâhede gibi uygulamalarının yanı sıra şerîata bağlılıklarını ve sünneti ihyâ etmedeki rollerini ortaya koymak olduğunu açıkça kaydetmiştir.³²

Kuşeyrî'nin, eserinde şerîat ve tasavvuf arasındaki muvazeneyi korumak adına yürüttüğü bu hassas ve sistematik yaklaşımı fakîhlerin de dikkatini çekerek, tasavvufa yöneltlen eleştirilerin nabzını düşürmeyi başarmış, sûfîliğin meşruiyetine dair tartışmalarda önemli bir dönüm noktası olmuştur. Kuşeyrî, dış görünüşe fazlaca önem verip, tasavvufun bâtinî ve rûhânî yönlerini ihmal eden zâhir ulemâsı ile fıkıh ve şerîat hükümlerine karşı mesafeli durarak yalnızca bâtinî tecrübeyi ön planda tutan bazı sûfîleri uzlaştırma çabası göstermiştir. Kaleme aldığı *er-Risâle* ile tasavvufu şerîata yaklaştırma misyonu üstlenmiş, tasavvufun kelam, fıkıh ve hadis çevrelerinde tutunup genişlemesini sağlamıştır. Zaten kendisinden sonra gelen Gazzâlî de hicrî beşinci asırda tasavvufun uzaklaşan zâhir ulemâsını derunî hayata yaklaştırmak için çaba sarf etmiş, böylece o da şerîatı tasavvufa yaklaştırarak, daha sonra teşekkül edecek tarikatlar döneminin sağlam temellerini atmıştır. Gazzâlî, Kuşeyrî'nin ardından tasavvuf ile şerîat arasındaki bağı ve bütüncül din anlayışını yeniden tesis etme görevini üstlenmiştir.³³ Bu itibarla Kuşeyrî'nin *er-Risâle'si*, özelden sahih ve sünni tasavvufun, genelde de İslâm anlayışının serdedildiği bir klasik başyapıtı özelliği taşıdığı söylenebilir.

Zâhirî hükümler ve ibadetler, ancak fıkıh yoluyla elde edilebildiğinden sûfinin fıkıh bilmesi temel bir şart olarak görülmüştür. İhlâstan yoksun bir şekilde yapılan ibadetlerin makbul bir değere sahip olamayacağı dikkate alındığında fakîhin de tasavvufî bir yaşantı içerisinde olması beklenmektedir. Bu bağlamda Kuşeyrî, tasavvuf yoluna girmek isteyenlere önce şerîat ilmi tahsil etmelerini şart koşmuş, Kur'ân ve sünnetin dışına çıkılmaması noktasında hassasiyetini dile getirmiştir.³⁴

32 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 87.

33 Kuşeyrî, *er-Risâle*, haz. Süleyman Uludağ, 17-26.

34 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 620; İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti, Şifâü's-Sâil*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977), 291-296.

Kuşeyrî şerîatı, Allah'ın emir ve yasaklarının öğrenilip uygulanması sûretiyle ubûdiyyetin (kulluğun) gereğini yerine getirme şeklinde tanımlarken, hakikati ise rubûbiyyetin tecellilerini kalp gözüyle müşâhede etmek şeklinde tarif etmiştir. Tarifte geçen rubûbiyyetin müşâhede Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmek şeklinde ifade edilen ihsân makamı ile ilişkilendirilmiştir.³⁵ Kuşeyrî, şerîatla temellenmemiş hiçbir hakikat anlayışının tasavvufî açıdan geçerli olmadığını, aynı şekilde hakikat ile teyit edilmemiş hiçbir şerîatın da makbul olamayacağını bildirmiştir. Onun “Şerîat Hakka kulluk, hakikat ise Hakkı temaşa etmektir”³⁶ şeklindeki ifadeleri, şerîat ve hakikatin birbirini tamamlayan dinin iki temel unsuru olduklarını ortaya koymaktadır. Kuşeyrî, şerîatın dinin zâhiri boyutunu; hakikatin ise mânevî yönü temsil ettiğine dair düşüncesini “(Allahım!) *Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz*”.³⁷ âyetiyle temellendirmiştir. Ona göre âyetin birinci kısmında, kulun ameli kendi iradesiyle gerçekleştirdiğini yani emri ilâhî olan şerîata uyma vurgusunun yapıldığını; âyetin ikinci kısmında ise kulluğun ifasında mutlak anlamda Allah'a muhtaç olma halinin belirtildiğini, dolayısıyla hakikate vurgu yapıldığını aktarmıştır.³⁸

2.2. Semâ

Semâ sözlükte dinlemek, duymak (duaya icabet etmek), kulağın duyduğu etkili ve güzel ses, itaat, şarkı gibi anlamlara gelmektedir.³⁹ Tasavvuf literatüründe ise sūfînin kalbine doğan ilhâm ve vâridâtı iştmesi ve iştittiğini kalbe aktarması sürecini ifade eden mânevî bir hâl anlamına gelmektedir.⁴⁰ Semâ, başlangıçta dinlenen ilahinin etkisiyle coşup dönmeyi ifade ederken,⁴¹ zamanla mûsikî nağmelerini dinlemek ve bu esnada gerçekleştirilen ritmik hareketlerin tümü anlamına gelen bir terim hâline gelmiştir.

35 Mustafa Arûsî, *Netâicü'l-efkârî'l-kudsiyye fî beyâni me'ânî şerhi'r-risâleti'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdolvâris Muhammed Ali (Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007), 2/142.

36 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 118.

37 Kur'ân-ı Kerîm Meali (Erişim 16 Aralık 2025), el-Fâtiha 1/5.

38 Arûsî, *Netâicü'l-efkâr*, 2/143-144.

39 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “sm”, 3/2096.

40 Semih Ceyhan, “Semâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/455.

41 Sūfî semâ ederken, kâinatın ve meleklerin tesbihatına katılır. Böylece varlığın hakikatine istidadı ve kabiliyetine göre vâkıf olur. bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, “semâ”, 426.

Semâ kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de mazi,⁴² muzari⁴³ masdar⁴⁴ kalıplarında olmak üzere iki yüze yakın âyette geçmekte olup⁴⁵ çoğunlukla duymak ve işitmek anlamlarında kullanılmıştır. Özellikle Kur'ân-ı dinleyip onun en güzeline uyanların hidayete erdirileceğini bildiren âyetler⁴⁶ ile Hz. Peygamber'e indirilen vahyi dinlediklerinde gözlerinden yaşlar boşalan kimselerden bahseden âyetler⁴⁷ semân insanda muhabbet, vecd, havf ve recâ halleri uyandıran mânevî bir hâl olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) huzurunda şiirler okunduğu halde bu durumu yasaklamadığı, Hassân b. Sâbit'i övdüğü⁴⁸ hatta "*Muhakkak şiirde hikmet vardır*"⁴⁹ hadisi ile de desteklediği bilinmektedir. Sahâbeler de Kur'ân-ı semâ anında tefekküre dalmakta, vecd haline bürünmekte, gözyaşı dökmekteydi.⁵⁰ Havf ve recâ hallerinin bâriz bir şekilde görüldüğü bu durum ilk dönemlerde semâ uygulamaları hakkında malumat vermektedir.

İlk dönem sûfîlerinin, Allah ve peygamber sevgisini anlatan, âhiret hayatını ve ölüm konularını hatırlatan kaside ve şiirler dinlemek üzere bir araya geldikleri, nağmeyle okunan bu parçaların mecliste bulunanlar üzerinde etki ettiği, vecd ve coşkuyu meydana getirdiği ifade edilmiştir. "Semâ meclisi" adının verildiği bu toplantılar, sûfîlerin ruhî arınma, kalbî uyanış ve ilahî aşka ulaşma çabalarının bir parçası olarak tasavvuf tarihinde yer edinmiştir.⁵¹

Semâ için kurulan ilk halkanın hangi tarihte ve kiminle tasavvufa girdiğini belirlemek oldukça güçtür. Ebû Ali Tenûhî'nin ilk semâ halkasını Bağdat'ta icra ettiğini aktaranların aksine⁵² ondan önce hicrî üçüncü asırda Zünnûn el-Mısırî'nin (ö. 245/859) bu uygulamayı hayata geçirdiğini

42 el-Bakara 2/93; en-Nisâ 4/46; el-Mâide, 5/7.

43 el-A'râf 7/204; el-Enfâl 8/20; Yûnus 10/67.

44 Hûd 11/20.

45 Abdalbâkî Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li Elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire: Matbaatü Dâri'l-kütübî'l-Mısriyye, 1364), 358-361.

46 ez-Zümer 39/18.

47 el-Mâide 5/83.

48 Muhammed b. Ahmed b. Sâlim Seffârîni, *Gizâü'l-elbâb fî şerhi manzûmeti'l-âdâb* (b.y.: Müessesetü Kurtuba, 1993), 1/186.

49 Tirmizî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 69.

50 Ahmed b. Abdülhalim b. Abdusselam İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, thk. Muhammed Uzeyr Şems (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2019), 5/232.

51 Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 106-107.

52 Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, trc. Mehmed Ali Aynî (İstanbul: Ataç Yayınları, 2020), 39.

ifade edenler vardır. Zira Mısırî'nin semâi, Allah tarafından kalbe ilka edilen bir vâridât şeklinde tarif ettiği, hak ile dinlemenin hakikate, nefis ile dinlemenin de zındıklığa sürükleyebileceğini ifade ettiği nakledilmektedir.⁵³ Kendisinin aslen Arap olmayışı ve çok seyahat eden sûfîlerden olmasından dolayı farklı kültürlerden alıp benimsediği görüşü bu ihtimali güçlendirmektedir.⁵⁴

Semâ sûfîler üzerinde de benzer bir etki uyandırmış, Allah'ı hatırlatan, Cennet arzusu uyandıran, Cehennem korkusunu aktaran âyetleri işittiklerinde derin bir tefekkür hali içerisinde kendilerinden geçip gözyaşı akıtmışlardır. Meşruiyet ve cevazı noktasında ihtilaf bulunmayan bu tür semânın sûfîler nezdinde hak olduğu ifade edilmiştir.⁵⁵ Bununla birlikte ilerleyen süreçlerde semâ kavramının mefhumu zamanla genişlemiş, musiki, şarkı ve raks (ritmik hareket) anlamlarını çağrıştırmaya hale gelmiş olması⁵⁶ meşruiyetinin de tartışılmasına neden olmuştur. Fıkıh ve hadis âlimlerinin dış tenkidine maruz kaldığı gibi bazı zâhid ve sûfîlerin de eleştirilerinin odağı olmuştur. Sûfîler de bu eleştirilerden kurtulmak adına zevk ve nefesine düşkün kimselerin kullandığı mûsikî (ğınâ) yerine semâ ifadesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Semâ kavramındaki geniş anlam yelpazesinden faydalanarak bu kavramdan, Allah ve Resûlullah'tan semâi kastettiklerini beyan etmişlerdir. Böylece bir nebze olsun tenkitlerin hedefinden uzaklaşmaya çalışmışlardır.⁵⁷

Semâ konusu fakihler arasında tartışma konusu olmuştur. Nitekim onlar semâi mutlak bir şekilde hükme tabi tutmamış, bu hususta tafsilata ihtiyaç duyulduğunu ifade etmişlerdir. Semânın içeriği ve icra ediliş biçimi, fakihler tarafından belirleyici unsurlar olarak görülmüş, Kur'ân dinleme ve vaaz gibi dinî içerikli unsurlarla icra edilen semâ caiz görülürken; zurna, şarkı ve eğlence içerikli unsurlarla yapılan semânın ise haram

53 Ebû Nasr es-Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Mahmud (Mısır: Darü'l-kütübü'l-hadîse, 1960), 342.

54 Esin Bilâsiyûs, *İbnü Arabî Hayâtühü ve Mevhebühü*, trc. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Mektebetü'l-Encilü'l-Misriyye, t.s.), 172-176.

55 Şihâbuddîn Ebu Hafs Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-Me'ârif*, thk. Abdulhalim Mahmud - Mahmud b. Şerîf (Kahire: Darü'l-Me'ârif, t.s.), 224.

56 Ebü'l-Hasan Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, haz. Abdülhâdî Kindil (Kahire: el-Meclisü'l-'alâ li's-sekâfe, 2007), 638.

57 Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ* (Bursa: Uludağ Yayınları, 1976), 227-230.

hükmü taşıdığı dile getirilmiştir.⁵⁸ Semâ ve devran, tarih boyunca fakihler arasında helal-haram ekseninde tartışmalı konu olmaya devam etmiştir.⁵⁹ Semâın haram veya helal olması ile ilgili ilk literatürün hicrî beşinci asrın başlarında yazıldığı kabul edilmektedir. Kuşeyrî'nin çağdaşları olan, Şâfiî fakîhi Ebü't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058) ile Zâhirî mezhebinin önemli temsilcisi kabul edilen İbn Hazm el-Endelüsî (ö. 456/1064) bu hususta eser kaleme alan kişilerin başında gelmektedir. Taberî'nin kaleme aldığı *er-Red 'alâ men yuhibbû's-semâ'* isimli eseri semâın haramlığına dair yazılan ilk eser olmuştur. Buna mukabil İbn Hazm ise *Risâletün fî'l-ğinâi'l-melhî e mubâhun hüve em mahzûrun* isimli eseriyle semâın mübah olduğuna dair ilk eseri ortaya koymuştur.⁶⁰ Tartışmalar ileriki asırlarda da devam etmiş, özellikle Osmanlı döneminde şeyhülislâmlar arasında ileri bir boyuta taşınmış, farklı yorumlara konu olmuştur.⁶¹ Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi semâ ve devranın, niyetin sahih olması ve kişiyi nefsin arzularından uzak tutması hâlinde helâl kabul edilebileceğini savunmuştur. Buna mukabil kendisinden sonra gelen Kemalpaşazâde (öl. 940/1534), semâ ve devranı “raks” olarak nitelemiş, raksın da şer'î yönden haram olduğunu beyan etmiştir. Hatta bu ritüelleri helâl görenleri küfre düşmekle itham edecek kadar sert bir tutum sergilemiştir.⁶²

Semâ konusu sûfî literatürde geniş bir yelpazeye sahiptir. İlk dönem sûfilerinden kabul edilen Hücûrî (ö. 465/1072) eserinde semâ kavramının, hakikat ve mahiyetini, çeşitlerini, fikhî boyutunu, hükmünü ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiştir. Semâın şer'î yönünü ele alırken mutlak caizlik veya mutlak haramlık bildiren hükümlerin ifrat ve tefrite yol açabileceğini belirterek bu tür keskin ifadelerden kaçınmıştır. Ayrıca şeriatın ve

58 Muhammed Emîn İbn Abidîn, *Reddû'l-Muhtâr Ale'd- Dürri'l-Muhtâr Şerhü Tenvîri'l-Ebsâr* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003), 6/408-409; Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, 7-8.

59 Semâın Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerindeki hükmü ve delilleri için bk. Ali b. Zeryân b. Fâris-Hasan Caferî el-Anzî, *Behcetü'l-esmâ' fî Ahkâmî's-semâ'*, 479-549.

60 Mohamad Anas Sarminî, “İtticâhâtü'l-ulemâ fî't-teâmuli me'a mesâilî's-semâ fî'l-ezmine-ti'l-klâsikiyye ve'l-muâsara”, 348-350.

61 Osmanlı Dönemi'nde cereyan eden semâ ve devran tartışmaları için bk. Fatih Süsleyici, *Fatih Dönemi Tarikat-Devlet İlişkileri* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2024), 179-182.

62 Geniş bilgi için bk. Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, 343-344; Reşat Öngören, “Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devrân Tartışmaları”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11/25 (2010), 123-132.

dinî yükümlülüğün yerine getirilmesi hususunda semâin, temel bir unsur olduğuna dikkat çekmiştir.⁶³

Şeriatı tasavvufa yaklaştırma gayretinde olan İmâm Gazzâlî'nin bu hususta dengeli bir yaklaşım gösterdiğini söylemek mümkündür. Semâin haram olduğunu bildiren bir nassın veya kıyasın bulunmadığından hareket ederek mutlak anlamda haram kabul edilemeyeceğini, hükmünün kişiye ve hâllerine göre, nağmenin içerik ve şekillerine göre değişebileceğini dile getirir. Güzel manzaralara bakmak, güzel kokular sürmek haram olmayıp mubah olduğu gibi, güzel sesleri semâ etmek de haram değildir.⁶⁴ Bu açıdan dinî duyguları harekete geçiren, kişiyi Allah'ın emir ve yasaklarına yönlendiren şiirlerin, mescitlerde okunmasında bir sakınca görülmemiştir.⁶⁵ İmâm-ı Rabbânî sâlikleri mübtedi, mutavassıt ve mün-tehi şeklinde üç gruba ayırdıktan sonra semâin kişi üzerindeki etkilerini değerlendirmiştir. İmâm-ı Rabbânî, mübtedilerin mânevî gelişimlerini sekteye uğratabileceğinden semâin, onlar için zararlı olabileceğinden bahseder. Buna mukabil olarak mutavassıt ve mün-tehiler için semâin yararlı yönleri bulursa da bu kişilerin hakikate vasıl olmak için semâyâ ihtiyaç duymadıklarını, bunun yerine ri-yâzet ve meşakkatli mücâhedeler ile uğraşmalarının gerekliliğinden bahseder.⁶⁶ Dolayısıyla nefsin hevâ-sına uyup ri-yâyâ düşmesi muhtemel kişilerin semâ meclislerinde hazır bulunmaları ihtiyatla karşılanmıştır.⁶⁷

Bu veriler semâin tasavvuf tarihinde hem fikhî hem de tasavvufî yön-leriyle tartışıldığını göstermektedir. İmâm Gazzâlî semâi daha çok fikhî ve ahlâkî yönleriyle ele almıştır. Semâin hükmünü ayrıntılı biçimde in-celemiş, kişinin niyetine, semâin içeriğine ve meydana getirdiği etkisi-ne göre haram, mekruh veya mubah olabileceğini belirtmiştir. İmâm-ı Rabbânî ise semâi daha çok tasavvufî açıdan değerlendirdiği görülmektedir. Semâin, kalpte Allah sevgisini artıran ve kulun vecde ulaşmasına vesile olan bir yöntem olduğunu ifade etmiştir.

63 Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 638-668.

64 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dârü'l-minhâc, 2011), 4/420-450.

65 Hattâr, *el-Mevsû'atü'l-Yûsûfiyye*, 263.

66 İmâm Rabbânî, *Mektûbât* (Mektup No: 285), 526-528.

67 Habîb Abdullah b. Alevî el-Haddâd el-Hadramî eş-Şâfiî, *İthâfû's-Sâil bi Cevâbi'l-Mesâil* (b.y.: Dârü'l-hâvî, 1993), 62-65.

Kuşeyrî ise eserinde semâî; vecd, zikir, marifet ve nefis terbiyesi gibi konularla ilişkilendirerek müstakil bir bölümde ele almıştır. Böylece onu sadece bir ritüel olarak görmemiş, seyr u sülûk eğitimindeki yolculuğun önemli bir parçası olarak değerlendirmiştir. Kuşeyrî, semân nefis teziyesi ve mânevî tekâmül sürecindeki etkin rolünü ele almış, hükmüne, âdâp ve erkânlarına da değinmiş, böylece meselenin hem teorik hem de pratik yönünü ortaya koymuştur. Kuşeyrî'nin semân şer'î hükmü ekseninde yapılan ihtilaflara kayıtsız kalmadığı da görülmektedir. Konuyu sistematik bir şekilde ele alarak değerlendirmelerine âyetlerle başlamış, daha sonra da hadislerle devam etmiştir. Amelî mezhep imamlarının fikhî görüşlerine yer verdikten sonra onları yorumlamış, kendi görüşünü belirterek fikhî yönünü ortaya koymuştur. Kuşeyrî bu yöntemiyle semâ konusunu sadece tasavvufî yönüyle değil, aynı zamanda fikhî bir perspektifle de değerlendirmiştir. Ayrıca, semân şer'î hükmü etrafındaki ihtilaflara değinmesi, onun meseleyi objektif ve bütüncül biçimde ele aldığını göstermektedir.

Kuşeyrî'nin semâa dair değerlendirmeleri, hem Kur'ânî ve nebevî referanslarla hem de sahâbe, mezhep imamları ve sûfî zatlardan nakillerle zenginleştirilmiş çok yönlü bir yaklaşıma dayanır.⁶⁸ Kuşeyrî, “*Söylenenleri dinleyip de en güzeline uyan kullarımı müjdele*”⁶⁹ âyetini semânın meşruiyetine delil olarak gösterir. Ona göre âyetteki “kavl” ifadesinin kapsamlı anlamı semâî da içerdiğini, dolayısıyla semân, dinlenebilir helal bir eylem olduğunu savunmuştur.⁷⁰

Kuşeyrî; Hz. Ömer, (ö. 23/644), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Abdullah b. Cafer b. Ebû Tâlib (ö. 80/699-700) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) gibi sahâbelerden de nakiller yaparak semân mübahlığını ispat etmeye çalışmıştır. Aslında onun bu sahâbe nakilleri, semânın İslâm'ın erken dönemlerinde bile bir tefekkür ve ibadet aracı olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Aynı şekilde Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Sülemî (ö. 412/1021) gibi sûfilerden de semân faziletini ortaya koyan görüşleri naklettiği görülmektedir.⁷¹

68 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 363-365.

69 ez-Zümer 39/18.

70 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 364.

71 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 366-369.

Kuşeyrî'nin semâa yaklaşımı, sadece fikhî meşruiyet tartışmasıyla sınırlı kalmaz, aynı zamanda sûfî yaşantıyı şeriat zemininde temellendirmeye de çalışır. Musibet anında isyanın göstergesi vâveyla sesleri ile eğlence amaçlı çalınan çalgıların, melun (lanetlenmiş) yani haram olduğu rivâyet edilen bir hadisteki “melun” ifadesinin bir vecd ve tefekkür aracı olan semâi kapsamadığını vurgulamıştır.⁷² Onun bu yaklaşımını, tasavvufu şer'î zeminde oturtma gayretinin bir tezahürü şeklinde görmek mümkündür. İnsanı haram olan bir eylem ve söyleme götürecektir çalgı ve zurna gibi aletlerin kullanımının haram olduğu fıkıh ulemâsı ile⁷³ ile semâi şer'î bir zemine oturtmaya çalışan Kuşeyrî arasında bir fikir ayrılığı görülmektedir. Zira Allah'ı hatırlatan, insanı tefekküre ve ibadete sevk eden bir semâ anlayışını savunan Kuşeyrî'nin, fıkıh ulemasının reddettiği söz konusu çalgılarla yapılan semâi kabul etmediği görülmektedir.

Kuşeyrî, İmâm Şâfiî'nin semâi avamlar için mekruh görmesini, bu işi sanat haline getirip eğlence maksadıyla yapanların da şehadetlerinin kabul edilmeyeceğine dair görüşünü naklettikten sonra, bir ayrıma gitmiştir. Ona göre İmâm Şâfiî'nin bu eleştirisinin havasları kapsamadığını, zira böylesine ulvî bir tabakanın gaflet içerisinde hareket etmekten münezzeh olduğunu bildirmiştir.⁷⁴ Şeriat ile tasavvufu yakınlaştırma misyonunu üstlenen Kuşeyrî, bu ifadelerinde kendisinin tasavvufa daha yakın olduğu izlenimini vermektedir.

Kuşeyrî'nin semâ ile hükmü beyan ederken genellikle nassa göre hareket etmesi oldukça dikkat çekicidir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.), şiir olmasa da şiire yakın veciz ifadelerde bulunmasından ve O'nun huzurunda söylenen nağmesiz şiirlere itiraz etmemesinden hareketle semâin şeriatı da tercih edilen bir eylem olduğunu ifade etmiştir. Böylece ibadetlere rağbeti arttıran, tefekkür ettiren, haram, isyan ve küfür içerikli ibareler barındırmayan, şüphelerden, yapılması muhtemel günahlardan uzaklaştıran semâin müstehab olduğunu ortaya koymuştur.⁷⁵

Kuşeyrî semâin insanın iç dünyasında meydana getirdiği etkinin dışsal yönüne yansıdığını bu durumun da kişiyi Allah'a yaklaştıran ameller

72 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 366.

73 *Fetâvâyi Hindîyye (El-Âlemgîrîyye)*, trc. Mustafa Efe (Ankara: Akçağ Yayınları, 1986), 12/111-112; Ali b. Zeryân b. Fâris-Hasan Caferî el-Anzî, *Behcetü'l-esmâ' fî Ahkâmî's-semâ'*, 479.

74 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 365.

75 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 364.

işlemesine neden olduğunu vurgulamıştır. Semân insanın zâhirinde ve iç dünyasında oluşturduğu etkiye değinerek, kişiyi günahlardan koruyan, onun nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesine yönlendiren bir unsur olduğunu dile getirmiştir. Mücâhede kılıcıyla nefsini öldüren diri kalp sahiplerinde marifetullâh bilgilerini doğuracağını bildirir. Riyâzet ile nefsin arzu ve isteklerinden kurtulan kalbin mânevî bir biçimde Allah’a vuslatının, ancak dinî açıdan mubah kabul edilen semâ ile gerçekleşebileceğini savunur.⁷⁶

Kuşeyrî, semâ ehlini değerlendirirken onları içerisinde bulundukları mânevî makamlarına ve Allah’a yakınlık ölçütlerine göre üç farklı mertebeye tasnif etmiştir. Birinci mertebeye olanlar mana âleminde Hakk’ın kendilerine yaptığı hitabı işitmek isteyen hakikat ehli yer alır. Bu makamda semâ eden kişinin kendisinde olmayan ulvî makamlara ulaşma arzusunun bulunduğunu, söz konusu makamlara ulaşmak için kendisini zorladığını bunun da onu riâyâya sürüklemeye tehlikesi barındırdığını ifade etmektedir. Kuşeyrî bu nedenle bu mertebeyi, semânın en alt mertebesi olarak değerlendirmiştir. İkinci mertebeye bulunan semâ ehli ise Hakk’ın kendilerine yaptığı hitaba karşılık cevap veren sâdık sûfîlerdir. Bu kişiler zorlanmadan, bilakis hâllerinin devamını sağlamak için semâ icra ederler. Ruh hâllerine ve vakitlerine uygun olan semâi gerçekleştirerek Allah’a daha da yakın olmak için kurbîyyet makamına vuslatı hedeflemektedirler. Üçüncü ve en yüksek mertebeye ise iradelerini Hakk’ın iradesinde yok eden, fenâ makamında olan istikâmet ehli zatlar yer alır. Bu seviyede semâ eden sûfîler, Hak ile konuşur, Hak ile dinler, Hak ile sükûnet bulur, Hak ile hareket ederler. Bu mertebeye herhangi bir makam veya hâl talep edilmez. Mânevî bir haz ve tam bir teslimiyet ile gerçekleştirilen bu semâ, tevhid ve muhabbetullahın bir neticesi olan fenâ mertebesinin bir tezahürü olarak değerlendirilmektedir. Kuşeyrî, vuslata en yakın olanların ise bunların olduğunu kaydetmiştir. Kuşeyrî, genel olarak hem zâhiri hem de bâtınî etkisine değindiği semânın fitrat, hâl ve Hak ile yapıldığını, söz konusu bu etkinin de kişinin istidat ve kabiliyetine göre farklılık gösterdiğini belirtmiştir.⁷⁷

Kuşeyrî diğer taraftan sekr ve sahv halinde icra edilen semânın da etkisinden bahseder. Sahv hâlinde Allah’ın isim ve sıfatlarının marifetiyle yapılan, başka bir ifadeyle isim ve sıfatlar üzerine tefekkür ederek bilinçli

⁷⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 369.

⁷⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 371-372.

bir şekilde yapılan semâ, sûfinin Hakk'ı layıkıyla anmasına vesile olur. Sekr hâlinde yapılan semân ise sûfinin beşerî hazlardan sıyrılıp, keşfe dayalı marifetullah bilgilerine ulaşmasını sağlar. Kuşeyrî bu tür bir semân, kul ile Hakk arasındaki mâsivâ perdelerinin ortadan kalkmasına vesile olduğunu aktarır.⁷⁸ Kuşeyrî bu iki hâl ile icra edilen semâ hakikate ulaşma yolları olarak görür.

2.3. Hürriyet

Hürriyet kavramı, en az insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. Tarihsel süreçte hemen hemen tüm disiplinlerin inceleme alanına dâhil olmuş ve farklı tanımlamaları yapılmıştır. Fıkıh, kelâm, psikoloji ve felsefe gibi farklı ilim dalları, bu kavrama kendi metodolojik yaklaşımları çerçevesinde anlam yüklemişlerdir. Kısıtlanmama, bağımsızlık, özgürlük ve âzat edilme gibi anlamlara gelen hürriyet,⁷⁹ başlangıçta siyaset, ekonomi, felsefe ve sosyoloji gibi alanlarda ele alınan önemli bir olgu iken,⁸⁰ zaman içerisinde ahlâkî bir mahiyet kazanarak anlam genişlemesine uğramıştır. Klasik İslâm fıkıh literatüründe önemli bir yer işgal eden hürriyet kavramı, bir özgürlük statüsü kabul edilmiş, özellikle akitlerin geçerliliği ve şer'î hükümlerin icrası açısından, köleliğin karşıtı olarak hukuki bir bağlamda değerlendirilmiştir.⁸¹ İslâm fıkıhında hürriyet şahsî, fikrî ve iktisadî başlıkları altında incelenmiştir. Seyahat hakkı, kişi güvenliği, mesken dokunulmazlığı ve haberleşme gizliliği ile bedeninin korunması şahsî hürriyet başlı altında toplanmıştır. İnanç hürriyeti ve düşünce özgürlüğü fikrî hürriyetin; çalışma ve kazanma hakkı, mülk edinme serbestisi ve malın korunması ise iktisadî hürriyetin başlığı altında incelenmiştir.⁸² Maddî,

78 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 369; Mediha Hamdî Abdül'âl, "es-Semâ 'inde'l-Kuşeyrî", 59-63.

79 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/827.

80 Hürriyet, İslâm kültüründe, ilk defa sosyoloji ve siyaset alanında Farâbî'nin eserlerinde tezahür ederek "fertlerin istek ve arzularını gerçekleştirme özgürlüğü" şeklinde tanımlanmıştır. bk. Mustafa Çağrı, "Hürriyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1998), 18/ 502.

81 Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz, *el-Muhitü'l-Burhânî fî Fıkhi'n-Nu'mânî Fıkhu'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Abdülkerîm Sâmî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2004), 4/5-73; Yahya b. Ebî'l-Hayr eş-Şâfiî Yemenî, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Kasım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000), 8/322-369.

82 bk. M. Faruk Nebhan, "İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/1 (1978), 275-287.

fikrî ve mânevî olarak üç başlık altında değerlendirilen hürriyetin kaynağı ilâhî olup bunların nasıl kullanılacağı hukuk tarafından düzenlenmiştir.⁸³

Hürriyet, dinî yaşantının özü olan tasavvufî hayatta da önemli bir yer işgal etmektedir. Tasavvufta hürriyet, kulun Allah’a karşı yükümlülüğü esas alınarak, nefsin esaretinden kurtuluş ekseninde mânevî ve ahlâki bir açıdan değerlendirilmiştir. Bu bağlamda sûfîler hürriyeti, Allah ile kul arasındaki ilişkinin dengesini esas alarak, insanın Allah’tan başkasına kul ve köle olmaması şeklinde yorumlamışlardır.⁸⁴ Mahlûkların boyun-duruğundan çıkmak, mâsivâ ile alakayı kesmek, nefsin arzu ve istekleri ile dünyevî zevklerden kurtulmak anlamında kullanılan hürriyet, avamların hürriyeti, havâssın hürriyeti, havâssu’l havâssın hürriyeti şeklinde kategorize edilmiştir.⁸⁵ Serrâc (ö. 378/988) hürriyeti, gerçek kulluğun nihâi noktası olarak tanımlamış, hiçbir varlığın Allah’a kulluk noktasında kişiyi yönlendirmemesi şeklinde açıklamıştır. Kulun ne dünyada maddi bir karşılık istemesi ne de ahirete yönelik bir menfaatin beklentisi içerisinde olmaması gerektiğinin altını çizmiştir. Zira mâsivânın esaretinden kurtulamayan kişinin gerçek kulluğa erişemeyeceğini ifade etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî de ârifin ulaşacağı en son makâmın hürriyet olacağını bildirerek hürriyet ile ubûdiyyet arasındaki ilişkiye atıf yapmıştır.⁸⁶ Buna göre sûfînin hakiki hürriyeti ne cennet arzusu, ne de cehennem korkusu olup sadece Allah’a vuslat olarak değerlendirilebilir. Zira bu düşünceye sahip biri üzerine nefis ve şeytanın tahakküm kurması düşünülemez.⁸⁷

Kuşeyrî *er-Risâle* adlı eserinde konu ile ilgili âyet ve hadisi zikrettikten sonra hürriyeti; kulun, yaratılmışların kölesi olmaması şeklinde ele almış,⁸⁸ dünyevi hiçbir otorite ve gücün etkisi altında kalmadan, mâsivânın kalpte yer etmemesi şeklinde izah etmiştir. Ona göre gerçek hürriyet kulun kalbinde bütün maddî şeylerin aynı değerde olmasıdır. Nitekim altın ve taşın kalbinde aynı değere sahip olduğunu bildiren Hz. Hârîse (r.a.),

83 Şamil Dağcı, “Temel Hak ve Hürriyetlerin Korunması”, *Uluslararası Avrupa Birliği Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 2/98; Huriyye Yunus Hatîb, *el-İslâm ve Mefhûmü’l-hürriyye* (Kıbrıs: Dârü’l-Mültekâ, 1993), 73-101.

84 Avâd Mahmud, *el-Hürriyye ‘inde’s-sûfiyye*, 631-639.

85 Cürcânî, *Ta’rifât*, “hürriyyet”, 76.

86 Tûsî, *el-Lüma’*, 450, 531.

87 Mecdî Muhammed İbrahim, *el-Hürriyye ‘inde İbn Arabî* (Kahire: Mektebetü’s-sekâfeti’l-dîniyye, 2004), 29-30.

88 Kulun yaratılmışların boyunduruğunda olmasının nedenin onların elindekilerine tamahkârlık olduğu ifade edilmektedir. Nitekim kişi isteğinin esiridir. bk. Arûsî, *Netâicü’l-efkâr*, 3/267.

hürriyet olgusunda sûfilere öncülük etmiş, gerçek kulluğun Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmek olduğunu göstermiştir. Kuşeyrî'ye göre hürriyete ubûdiyyet ile ulaşılabilir. Ubûdiyyet ile hürriyetini kazanan sâlik nefsin esaretinden de âzat olmuş olur.⁸⁹ Bununla birlikte ubûdiyyet ile hürriyeti kazanmanın aslî unsur olduğundan bu makamın, nefsin hevâ ve isteklerinden uzaklaşarak kazanılan hürriyetten daha üstün olduğu vurgulanmıştır.⁹⁰

Kuşeyrî, hürriyet ile kulluk arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaşarak hürriyetin, kulluğun kemâlinde gizlendiğini vurgulamıştır. Kişinin Allah'a karşı gösterdiği samimiyet ve ihlâsın kendisini özgürleştirdiğini ve başkalarına köle olmaktan kurtardığının altını çizer. “*Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et*”⁹¹ âyeti kerimesi gereğince dünyada kulluktan uzaklaşmayı, emir ve yasaklara riayet etmeme düşüncesini bile kişiyi dinden soyutlaştıran bir unsur olarak değerlendirmiştir.⁹² *er-Risâle*'de, kölenin üzerinde bir dirhem bile kalsa hürriyetine kavuşamadığı gibi, nefsin arzu ve isteklerinden kurtulamayan veya tam bir ubûdiyyet hâli yaşamayanların da hakiki anlamda hür olamayacaklarını, mertebe kat edemeyeceklerini vurgulamıştır.⁹³

Tüm bu veriler hürriyete kavuşmanın iki temel başlık altında incelendiğini göstermektedir; birincisi maddenin esaretinden, şehvetin, arzu ve isteklerin prangasından kurtulmak, ikincisi de iradesini Allah'ın iradesi altında eriterek ubûdiyyette bulunmak.⁹⁴ *er-Risâle*'de ubûdîyetin eksik olduğu yerde hürriyetten söz edilemeyeceği belirtilerek⁹⁵ söz konusu iki olgu arasındaki sıkı bağın altı çizilmiştir.

Kuşeyrî'nin tasavvufî perspektiften ele aldığı hürriyet olgusunun, nefsin esaretinden kurtulup Allah'a kul olmanın manasını barındırdığı görülmektedir. Hürriyet, tasavvufî anlamda olduğu gibi fikhî açıdan da insana özgür hareket etme alanı sunsa da Kuşeyrî'ye göre bunun daha

89 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 253.

90 Avâd Mahmud, *el-Hürriyye 'inde's-sûfiyye*, 644.

91 el-Hicr 15/99.

92 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 252-253.

93 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 253-254.

94 Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hatimi İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999), 4/196; Avâd Mahmud, *el-Hürriyye 'inde's-sûfiyye*, 644.

95 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 254.

derin bir anlamı vardır. Zira ona göre hürriyet derunî bir yolculuğun anlamını taşır ve sâlik bu mânevî seyrinde ubûdiyyetle sonsuz bir hürriyete kavuşur. Fıkhî açıdan hürriyet insana bazı kısıtlama ve başkasının otorite ve yetkisinden kurtulma özgürlüğü sunduğu gibi,⁹⁶ Kuşeyrî özelinde ele alınan hürriyet olgusu da kişiye nefsin esaretinden kurtulma imkânı verir.

2.4. Sefer

Yolculuk, seyahat etme gibi anlamlara gelen sefer ifadesi hem İslâm hukukunda hem de tasavvuf literatüründe içerdiği ve yüklendiği anlam bakımından geniş bir yelpazeye sahiptir. Fakîhlerce temel hak ve hürriyetler kapsamında sayılan seferin normal şartlarda engellenemeyeceği belirtilmiş, duruma göre de hükmünün değişkenlik gösterebileceği ifade edilmiştir. Sefer, amacı bakımından ibadet etmek, mubah bir işi gerçekleştirmek ve günah işlemek maksadıyla üzere üç kısma ayrılmıştır. Dinî hükmü açısından da farz, vâcip, mendup, mekruh ve haram olmak üzere beş kısma ayrılmıştır.⁹⁷ Fıkhî eserlerde, seferin tanımı, şartları, hükümleri, amaçları ve gayesi zikredilmiş, sefer halinde iken kılınan namaz ve tutulan oruç gibi ibadetlere ruhsat verilerek, dört rek'atlı farz namazların kısaltılabileceği, oruçların ertelenebileceği izah edilmiştir.⁹⁸ Klasik tasavvuf eserlerinde ise seferin mânevî ve derunî yönü ele alınmış, sâlikin yüksek dereceler kat etmesinde seferin gerekliliği üzerinde durulmuştur. Fıkıh açısından sefer, belli bir mesafenin aşılmasıyla hüküm kazanırken⁹⁹ tasavvufta sefer, mesafesiz bir yolculuk olup Hakk'a vuslatın adı olmuştur. Bu açıdan bakıldığında her iki ilim dalında da bir geçişten bahsetmek mümkündür. Fıkıhta bedeninin bir yolculuğu söz konusu iken tasavvufî manada ise ruhun geçişi ve mânevî bir arayışı söz konusudur. Bu durum seferin hem zâhirî hem de derunî anlam taşıdığını ortaya koymaktadır.

96 Ali b. Ebî Bekir Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-mübdetedi*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, t.s.), 6/212.

97 Şemsüddîn Serahsî, *Kitâbü'l-mesûrât* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 1/235-253; Said b. Ali b. Vehf Kahtânî, *Salâtü'l-müsâfir: Ma'fhum ve Envâ' ve Âdâb ve Derecât ve Ehkâm fî Dav'i'l-Kitâbi ve'sünne* (Riyad: Matbaatü Sefir, t.s.), 5-76; Fahrettin Atar, "Sefer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/294.

98 Şemsuddin Muhammed b. Hatîb Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzî'l-Minhâc*, thk. Muhammed Halîl Ayıntâbî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 1/395-407.

99 Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü* (Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1985), 2/315-351.

Birçok sûfî şahsiyet kalabalık ortamlardan uzaklaşarak ıssız yerlerde halvete yönelmiş, meşreplerine uygun ortamı bulduğunda orda kalmış, aksi takdirde başka yerlere seyahat etmiştir. Hayatları boyunca devam eden bu sefer hali onların ayırt edici özelliği kabul edilmiştir. Aslında sûfîlerin bu yolculukları Allah'a yaklaşmak arzusuyla yaptıkları madde-den manaya, gönül dünyalarına yaptıkları bir seferdir. Sûfîlerin seferleri peygamberlerin sünneti addedilmiştir. Hz. İbrahim'in (a.s.) Babil'i terk edip Şam'a oradan da Mekke'ye geçmesi, Hz. Musa'nın (a.s.) Mısır'dan Medyen'e oradan da Tûr-i Sînâ'ya, Hz. İsa'nın (a.s.) hayatının seferlerle dolu olması, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'den Medine'ye hicreti, sûfîlerin sefer hâllerine delil kabul edilmiştir.¹⁰⁰

Seferi, zâhirî ve bâtinî olmak üzere ikiye ayıran Hücvîrî, âdâplarını zikrettiği zâhirî seferin, hac ibadeti, ilim tahsili veya veli bir şahsiyetin ziyareti için yapılması gerektiğini, bunların da Allah'ın rızasını kazanmak niyetiyle yapılmasının gerekliliğini vurgulamıştır.¹⁰¹ Eserinde tasavvufu on prensip üzerine oturtan Kelâbâzî (ö. 380/990) ise, bu prensiplerden bir tanesinin çokça seyahat etmek olduğunu ifade etmiştir. Bu prensibi “Yeryüzünde gezip dolaşın ve Allah'ın ilk yaratılışı nasıl başlatıp devam ettirdiğini görün”.¹⁰² Yeryüzünde gezip de kendilerinden öncekilerin sonu ne olmuş görmezler mi?”¹⁰³ âyetleri ile desteklerken, sûfîlerin seferlerinin ibret alma ve tefekkür amaçlı olduğunu altını çizmiştir.¹⁰⁴

Sûfîler mânevî seferi, kalbin zikirle Allah'a yönelmesi ve O'na ulaşabilme gayesiyle gerçekleştirdiği mânevî bir yolculuk şeklinde tanımlamışlardır. Tasavvufî literatürde derunî anlamda uygulanan bu seferin dört çeşidi bulunmaktadır:

a. es-Seyru ilallâh: Kesretten vahdete olan yolculuktur. Sâlik nefsin mertebelerini kat ederek Hakk'a ve hakikate ulaşır. Bu mertebe Esmâ-ii ilâhiyyenin tecellilerinin başlangıcıdır.

b. es-Seyru fillâh: Vahdetten bâtinî ilme olan yolculuktur. Sâlik bu mertebede Allah'ın sıfatları ile muttasıf olmuştur.

100 Ömer Abdullah Abdurrahim, “Kuşeyrî ve menhecühü fi't-terbiyeti'd-de'aviyye”, *Mecelletü Külliyyeti't-terbeviyye* 3/162 (Ocak 2015), 334.

101 Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 591-592.

102 el-Ankebût 29/20.

103 er-Rûm 30/9.

104 Ebubekir Muhammed b. İshâk el-Buhârî Kelâbâzî, *Kitâbü't-Ta'arrufli Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* (Kahire: Mektebetü'l Hâncî, 1994), 61-62.

c. es-Seyru billâh: Birbirine zıt olan zâhir ve bâtının salık için aynı olma durumudur. Bu da kâbe kavseyn makamıdır. Velâyet makamının nihai noktasıdır.

d. es-Seyru anillâh: Hak'tan halka dönme halidir. Kesrette vahdet halini temaşa etmektir. Fenâdan sonraki bekâ, cem'ten sonra ki fark halidir.¹⁰⁵

Sefere çıkma veya ikâmeti tercih etme hususunda sûfiler farklı yaklaşımlar göstermişlerdir. Gazzâlî, Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl Tüsterî (ö. 283/896), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) gibi şahsiyetler hac farızası dışında sefere çıkmayıp ikâmeti tercih etmişken, çoğunluğunun ise ilmi ve dinî sâiklerle sürekli sefer halinde oldukları görülmektedir. Kuşeyrî bunların çoğunlukta olduğunu bildirmiş ve sâikin mânevî yolculuğunda önem arz eden konular arasından sayıldığı için eserinde sefer ile ilgili bölüm açmış, seferin mânevî olgunluğa ermede bir yol olduğunu, ancak bu etkinin sâikten sâike değiştiğini izah etmeye çalışmıştır.¹⁰⁶

Kuşeyrî, diğer tasavvufî istilahlarda olduğu gibi konuyu ilgili âyet ve hadis ile delillendirmiştir. Seferin bedenî ve kalbî olmak üzere ikiye ayrıldığını, kalbî seferin bir sıfattan başka bir sığata terakki etmekten ibaret olduğunu ifade etmektedir. Nefsindeki bir hasleti terk edip onun yerine daha ulvî ve yüce bir sığata sahip olmanın zorluğuna dikkat çekerek bunu layıkıyla gerçekleştirenlerin azlığına vurgu yapmaktadır. Nefsin süfli arzu ve isteklerinden uzaklaşıp Hakk'a yakın olmayı sefer olarak değerlendiren Kuşeyrî, bu şekilde yapılan mânevî ve kalbî bir seferin, ibret alma ve tefekkür için yapılan bedenî seferden daha etkin olduğu kanaatini taşımaktadır.¹⁰⁷

Kuşeyrî eserinde sefer hâli yaşayan zatlardan kesitler sunduktan sonra seferin her sâlik için uygun olamayabileceğini aktararak bu hususta ihtiyatlı davranılmasının gerekliliğini vurgular. Âriflerin aksine olgunlaşma sürecindeki bidayet ehli mürîdin halvet aşamasında iken şeyhinden izinsiz vaziyetini değiştirmemesi gerektiğinin altını çizerek. Ona göre kalp ile vuslata ermeden vakitsiz sefere çıkmanın, ümit edilen makama ulaştırmayacağını dolayısıyla böyle bir inisiyatif almanın öldürücü bir zehirle eşdeğer olduğunu savunur. Bununla birlikte yeryüzünün genişliğine

105 Cürcânî, *Ta'rifât*, "sefer", 103; Tahânevî, *Keşşâf*, "sefer", 957.

106 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 320.

107 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 321.

atıfta bulunarak¹⁰⁸ ikamette bulunulan yerde dinen mahzurlu sayılan ve şerîata aykırı durumlardan uzaklaştıracak, müridi mânen koruyacak ve ona rehberlik edecek bir şeyhin olmadığı bazı durumlarda ise seferin gerekliliğini savunur. Mürid, içinde bulunduğu ortamın fitnesinden korunmak, makam ve maldan uzaklaşmak, hac farızasını eda etmek, Allah dostlarını ziyaret etmek maksadıyla mânevî bir arayış içerisinde seyahate çıkmasının kendisini vuslata erdireceğini kabul eder.¹⁰⁹

Kuşeyrî, ilim tahsili için yapılan seferlerde zorluk ve açlığın olabileceğini; bu bağlamda Hz. Musa'nın da ilim yolculuğunda açlığa ve meşakkate düçar olduğunu,¹¹⁰ Allah'a doğru gerçekleştirdiği sefer esnasında tuttuğu otuz günlük oruç hâlinde ise açlık hissetmediğini belirtir.¹¹¹ Bu minvalde sûfîlerin de kalbî yolculuklarında yaptıkları mânevî arayışlarında lezzet bulduklarını ifade etmeye çalışmıştır. Tefekkür ve ibret almak, Allah'ın âyetlerini temaşa ederek vahdaniyetini müşâhede etmek gayesiyle, yeryüzünde sefere çıkmanın câizliğine vurgu yapmıştır.¹¹² Sûfîlerin bu tür seyahatlerindeki temel gayeleri, günlük hayatın sıradanlığından uzaklaşarak bedenlerini maddî zorluklara alıştırmak, tevekkül ve sabır gibi nefsânî ve cismânî riyâzetlerle nefsi terbiye etmektir. Bu minvalde seferin bazı erkânlarına değinen Kuşeyrî, sefer hâlinde riyâzet ve mücâhedelere devam edilmesini, zikir ve evrâdların terkedilmemesini ve sâlih kimselerle sohbetin sürdürülmesini sefer âdâplarından saymıştır. Yaşanılan zorlu süreçlerde icra edilen bu tür uygulamalarla mâsivâ ile alakanın kesilmesi, Allah ile kul arasındaki perdelerin ortadan kaldırılmasının amaçlandığını ifade etmiştir.¹¹³

108 el-Ankebût 29/56.

109 Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Letâîfü'l-İşârât*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007), 2/461; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 429.

110 el-Kehf 18/62.

111 Kuşeyrî, *Letâîfü'l-İşârât*, 2/227.

112 Kuşeyrî, *Letâîfü'l-İşârât*, 1/449; Kûyâtî Mahmud Mûrî, *Ârâu'l-Kuşeyrî el-Kelâmîyye ve's-sûfiyye* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 2009), 312- 315.

113 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 323.

Sonuç

Kuşeyrî'nin *er-Risâle* adlı eseri, İslâm düşünce geleneğinde fıkıh ile tasavvuf arasındaki dengeli ilişkiyi kuran sistematik bir kaynak olarak öne çıkmaktadır. Eserde yer verilen sûfî şahsiyetlerin hayatları, düşünceleri, görüş ve mânevî tecrübeleri şer'î delillerle temellendirilmiş, böylece tasavvufun Kur'ân ve Sünnet'e bağlılığını esas alan bir yaklaşım ortaya konmuştur. Kuşeyrî, şer'at ve tasavvuf arasındaki hassas dengeyi metodolojik bir tutarlılıkla koruyarak dinin zâhir ve bâtın boyutlarının birbirini tamamlayan iki yönünü vurgulamıştır. Kur'ân ve sünnetin desteklemediği iddialara önem atfetmeyerek şer'at ve hakikat bütünlüğünü muhafaza etmiştir. Onun bu tutarlı yaklaşımı tasavvufun meşruiyetine yönelik tenkitlerin hafiflemesine katkı sağlamıştır.

er-Risâle'de semâ, hürriyet ve sefer kavramlarının şer'at sınırları içerisinde tasavvufî manalarla zenginleştirildiği görülmüştür. Kuşeyrî, özellikle semân meşruiyetini temellendirirken Kur'ân ve sünneti merkezli bir yöntem izlemiş, konuyu zikir ve marifet gibi tasavvufun temel unsurlarıyla ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda şer'î deliller, fikhî değerlendirmeler ve sahabe ile sûfîlerin görüşlerinden yararlanarak semâ bütüncül bir çerçevede ele aldığı tespit edilmiştir. Onun ortaya koyduğu bu metodolojik yaklaşımın, tasavvufî uygulamaların şer'î zemindeki meşruiyetini güçlendirdiği kanaatindeyiz. Kuşeyrî'nin sema için farklı mertebeler kategorize etmesi, meselenin seyr u sülûktaki işlevselliğini ve dinamikliğini gösteren önemli bir bulgu şeklinde değerlendirilebilir. Böylece tasavvufun ameli boyutunu fikhî ölçütlerle bütünlleştirerek her iki disiplin arasındaki uyumu pekiştirmiştir.

Kuşeyrî hürriyet kavramını ele alırken, fikhî perspektif ile derunî manayı mezceden özgün bir çerçeve ortaya koymuştur. Zira hürriyeti, sadece maddî ve dünyevî otoritelerin bağlarından kurtulma olarak görmemiş, onun da ötesinde kemâl-i ubûdiyyet ile erişilen mânevî bir makam olarak değerlendirmiştir. Kuşeyrî'nin maddenin esaretinden sıyrılıp Allah'ın iradesine yönelik şekilde formüle ettiği hürriyet tasavvuru, klasik fikhî tanımların ötesine geçerek sülûk sürecindeki sâlik hem zâhirî bağlardan hem de nefsanî kayıtlardan âzâd etmektedir. Kuşeyrî böylece hürriyeti sadece hukuksal bir statü değil, sülûk aşamasındaki sâlikin mânevî tekâmülünün önemli bir aşaması olarak değerlendirmiştir.

Kuşeyrî, hem dışsal hem de içsel boyutlarını ele aldığı sefer olgusunu bir hâlden başka bir hâle yükselişi ifade eden mânevî bir süreç şeklinde tanımlamıştır. İlim, tefekkür ve ibret amacıyla gerçekleştirilen seferin, seyr u sülûktaki önemine dikkat çekmiş ve onu belirli şartlara bağlamıştır. Rehbersiz ve kontrolsüz bir seferin ise kişinin mânevî gelişimini sekteye uğratabileceğini vurgulamıştır. Kuşeyrî bu ihtiyatlı yaklaşımıyla, zâhirî seferi farklı boyutlarda incelediği ve disipline ettiği görülmüştür.

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

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

Etik Beyan / Ethics Statement: Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. / *This study does not require ethics committee approval, as it is based exclusively on a literature review and data obtained from published sources.*

Yapay Zeka Kullanımı / Use of Artificial Intelligence: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. *No AI-based tool or application was used at any stage of the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and the principles of academic ethics.*

Kaynakça

- Abdül'âl, Mediha Hamdî. "es-Semâ 'inde'l-Kuşeyrî". *Mecelletü vâdî'n-Nîl li'd-dirâsâti ve'l-bühûs* 9 (Ocak 2016), 49-88.
- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Matbaatü Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1364.
- Abdulkadir İsa. *Hakâikü 'anî't-Tasavvuf*. Halep: Mavkiü't-Tarîkatî's-Şâzeliyyeti, 2001.
- Ali b. Zeryân b. Fâris-Hasan Caferî el-Anzî. *Behcetü'l-esmâ' fi Ahkâmî's-semâ'*. Kuveyt: Mektebetü'l-mezârâ'l-İslâmiyye, 2006.
- Apaydın, Yunus. "Din ve Fıkıh". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 27-34.
- Arûsî, Mustafa. *Netâiciü'l-efkârî'l-kudsiyye fî beyânî me'ânî şerhi'r-risâleti'l-Kuşeyriyye*. thk.
- Abdulvâris Muhammed Ali. 4 Cilt. Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007.
- Aslan, Nasi - Aydın, Mustafa Şeref. "Zâhir ve Bâtın Bağlamında Tevilin Sınırları/Fıkıh Tasavvuf İlişkisi – Taharet Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 381-408.
- Âsım Efendi, Mütercim. *Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Atar, Fahrettin. "Sefer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/294-298. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bilâsiyûs, Esin. *İbnü Arabî Hayâtühü ve Mevhebühü*. trc. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'l-Encilü'l-Mısıriyye, t.s.
- Avâd, Mahmud. *el-Hürriyye 'inde's-sûfiyye*. Kahire: Câmiatü Ezher, t.s.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Ceyhan, Semih. "Semâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/455. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemü't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık Minşâvî. Kahire: Dârü'l Fadile, t.s.
- Çağrıncı, Mustafa. "Hürriyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/502. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972.
- Fetâvâyi Hindîyye (El-Âlemgîriyye). trc. Mustafa Efe. 16 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1986.
- Haddâd, Habîb Abdullah b. Alevî el-Hadramî eş-Şâfî. *İthâfû's-Sâil bi Cevâbi'l-Mesâil*. b.y.: Dârü'l-hâvî, 1993.
- Dağcı, Şamil. "Temel Hak ve Hürriyetlerin Korunması". *Uluslararası Avrupa Birliği Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*. 2/96-111. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. Kur'an-ı Kerim Meali. Erişim 16 Aralık 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Dokgöz, Derviş. "Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi Üzerine Günümüzde Yapılan Akademik Çalışmalara Genel Bir Bakış". *Social Sciences Studies Journal* 95 (2022), 576-584.
- Dursun, Akif. *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- İzmîrî, Muhammed. *Hâşiyetü'l-İzmîrî Alâ Mir'âti'l-Usûl*. 2 Cilt. b.y.: y.y. t.s.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfşih 'ani'l-ahvâl ve'l-mûsil ilâ zi'l-'izzeti ve'l-celâl*. thk. Muhammed Muhammed Ebû Leylâ. Washington: Neşrû Cem'iyyeti'l-Behs Fi'l-Kıyemi ve'l-Felsefe, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâü 'Ulûmi'd Dîn*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2011.
- Hatîb, Huriyye Yunus. *el-İslâm ve Mefhûmü'l-hürriyye*. Kıbrıs: Dârü'l-Mültekâ, 1993.
- Hattâr, Yusuf Muhammed. *el-Mevsû'atü'l-Yûsûfiyye fî Beyânî Edilleti's-Sûfiyye*. b.y.: Dârü't-Takvâ, t.s.
- Hıfînî, Abdülmün'im. *Mu'cemü Mustalâhâtî's-Sûfiyye*. Beyrut: Dârü'l-Meysera, 1987.
- Hücvirî, Ebü'l-Hasan Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî. *Keşfü'l-Mahcûb*. haz. Abdülhâdî Kindil. Kahire: el-Meclisu'l-'alâ li's-sekâfe, 2007.
- İbn Abidin, Muhammed Emîn. *Reddû'l-Muhtâr 'Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhü Tenvîri'l-Ebsâr*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003.
- İbn Arabî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hatimi. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsüddin. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999.
- İbn Haldûn. *Tasavvufun Mahiyeti: Şifâü's-Sâil*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.
- İbn Haldûn. *el-Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed Derviş. Dimaşk: Mektebetü'l-Hidâye, 2004.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali Kebîr vd. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1119.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdusselam. *Câmi'u'l-mesâil*. thk. Muhammed Uzeyr Şems. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2019.
- Kahraman, Abdullah. "Yunus Emre *Dîvân*'ında Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Marifet (Dört Kapı)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/1 (Mayıs 2017), 1-18.
- Kahtânî, Said b. Ali b. Vehf. *Salâtü'l-müsâfir: Mafhûm ve Envâ' ve Âdâb ve Derecât ve Ehkâm fî Dav'i'l-Kitâbi ve'sünne*. Riyad: Matbaatü Sefir, t.s.
- Kartal, Abdullah. *Kuşeyrî'de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf*. Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2004.
- Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed b. İshâk el-Buhârî. *Kitâbü't-Ta'arrufli Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- Köksal, İsmail. "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 83-104.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Halil Mansûr. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Letâifü'l-İşârât*. thk. Abdülatif Hasan Abdurrahman. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007.
- Kuşeyrî, *er-Risâle*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978.
- Küyâtî, Mahmud Mûrî. *Ârâu'l-Kuşeyrî el-Kelâmiyye ve's-sûfiyye*. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 2009.
- Koca, Ferhat. "Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakılar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2002), 73-131.
- Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz. *el-Muhîtü'l-Burhânî fî Fıkhi'n-Nu'mânî Fikhü'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. Abdülkerîm Sâmî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2004.

- Massignon, Louis. *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*. trc. Mehmed Ali Aynî. İstanbul: Ataç Yayınları, 2020.
- Mecdî, Muhammed İbrahim. *el-Hürriyye 'inde İbn Arabî*. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2004.
- Merginânî, Alî b. Ebî Bekir. *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-mübdetedi*. thk. Talâl Yusuf. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.s.
- Mısırî, Süleyman b. Ömer b. Mansûr eş-Şâfiî. *Hâşiyetü'l-Cemel 'alâ Şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1996.
- Nebhan, M. Faruk. "İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/1 (1978), 275-287.
- Ögke, Ahmet. "İzz b. Abdisselam'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/18 (2003), 183-199.
- Ömer Abdullah Abdurrahim. "Kuşeyrî ve menhecühü fî't-terbiyeti'd-de'aviyye". *Mecelletü Külliyyeti't-terbeviyye* 3/162 (Ocak 2015), 315-348.
- Öngören, Reşat. "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devrân Tartışmaları". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11/ 25 (2010), 123- 132.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Özköse, Kadir. "Abulkerim el-Kuşeyrî er-Risâle". *Tasavvuf Klasikleri*. ed. Ethem Cebecioğlu. İstanbul: Erkam Matbaacılık, 2010.
- Sarmını, Mohamad Anas. "İtticâhâtü'l-ulemâ fî't-teâmuli me'a mesâilî's-semâ fî'l-ezmineti'l-klâsikiyye ve'l-muâsara". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 343-366.
- Seffârîni, Muhammed b. Ahmed b. Sâlim. *Gizâü'l-elbâb fî şerhi manzûmeti'l-âdâb*. 2 Cilt. b.y.: Müessesetü Kurtuba, 1993.
- Serahsî, Şemsüddîn. *Kitâbü'l-mesûât*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1989.
- Sirhindî, İmâm Rabbânî Ahmed Faruk. *Mektûbât*. İstanbul: İhlâs Vakfı Yayınları, 2002.
- Sühreverdi, Şihâbuddîn Ebu Hafs Ömer. *Avârifü'l-Me'ârif*. thk. Abdulhalim Mahmud - Mahmud b. Şerîf. Kahire: Darü'l-Me'ârif, t.s.
- Süsleyici, Fatih. *Fatih Dönemi Tarikat-Devlet İlişkileri*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2024.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb. *Letâ'ifü'l-minen ve'l-ahlâk fî beyânî vücûbi't-tehaddüss bi-ni'meti'llâhi 'ale'l-itlâk (el-Minenü'l-kübrâ)*. thk. Ahmed İzz. Suriye: Dârü't-takvâ, 2004.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *Dîvânü'l-İmâmî's-Şâfiî*. thk. Ömer Tabbâ'. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1995.
- Şirbînî, Şemsuddin Muhammed b. Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*. thk. Muhammed Halil Ayıntâbî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.
- Şirbînî, Muhammed el-Hatîb. *Buceyrimî Ale'l-Hatîb*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1998.
- Tahânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atü Keşşâfî İstalahâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996.
- Teftâzânî, İmâm Sadeddin Mesud b. Ömer. *et-Tevdîh Mae't-Telwîh li Metni't-Tankîh fî Usûli'l-Fikhi*. Karaçi: Kadîmî Kütüphâne, t.s.
- Tozlu, İbrahim. "Kuşeyrî'nin Sünnet Müdâfaası". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 3/1 (Haziran 2019), 101-122.

- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalim Mahmud. Mısır: Darü'l-kütübî'l-hadîse, 1960.
- Türcan, Talip. "Şeriat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/571. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ukkâş, Hüseyin Ali. "Alakatü't-Tevâzuni ve't-Tekâmüli Beyne'l-Fıkhi ve't-Tasavvuf". *Mecelletü Usûli'd-Dîn 1* (Aralık 2016), 28-40.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Açısından Mûsiki ve Semâ*. Bursa: Uludağ Yayınları, 1976.
- Uludağ, Süleyman. "er Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/122. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Ulupınar, Hamide. Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ. *Bilimname* 34 (Kasım 2017), 227-246.
- Veledü'l-Emîn, Muhammed Sâlim. "el-Alâkatü Beyne'l-Fıkhi ve't-Tasavvuf". *Mecelletü'l-Câmiati'l-Esmeriyye* 6 (Aralık 2006), 392-410.
- Yemenî, Yahya b. Ebi'l-Hayr eş-Şâfiî. *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmiş-Şâfiî*. thk. Kasım Muhammed en-Nûrî. 12 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbasi Hilafetinin Zayıflaması ve Yıkılışı". *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. ed. Kenan Seyithanoğlu. 3/327-329. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Tasavvuf Meseleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Zerrûk, Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsa. *Kavâ'idü't-tasavvuf*. thk. Abdulmecid Hayâlî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühü*. 8 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1985.

