

İLİTAM
TASAVVUF DERS
NOTLARI

2024-2025 EĞİTİM ÖĞRETİM YILI BAHAR DÖNEMİ

İçindekiler

1. HAFTA DERS NOTU	0
I. TASAVVUF TARİHİNİN KONUSU	1
II. TASAVVUF TARİHİNİN GAYESİ	2
III. TASAVVUFUN TARİFİ MESELESİ	3
1. Tasavvufun Tarif Edilemez Oluşu	3
2. Tasavvuf Dersleri Tasavvuf İçin İleri Sürülen Tarifler	4
3. Tasavvuf İçin İleri Sürülen Tariflerin Farklı Oluşu	4
4. Tasavvufun Farklı Şekillerde Tarif Edilmesinin Faydası	5
IV. TASAVVUFUN ÖZELLİKLERİ	5
OKUMA METNİ I	7
Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'nin manzûmesinden:	7
OKUMA METNİ II	8
(Ebû Nasr es-Serrâc, el-Luma')	8
2. HAFTA DERS NOTU	10
I. SÜFÎ KAVRAMI	11
1. Süfî Kelimesinin Menşei	12
2. Mutasavvıflar Genellikle Niçin Yün Elbise Giyinmişlerdir?	17
3. Süfî Kıyafetinin İstismar Edilmesi	18
4. Süfî ve Mutasavvıf	19
5. Süfîlere Verilen Diğer İsimler	19
II. MİSTİSİZMİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ	20
1. Mistisizmin Tanım ve Tarihi	20
1.2. Mistisizm-Tasavvuf İlişkisi	23
2. Tasavvuf Mistisizm Farkı	24
OKUMA METNİ I	30
(Ebû Nasr Serrâc, el-Luma')	30
3. HAFTA DERS NOTU	33
I. TASAVVUFUN DOĞUŞU	34
1. Asr-ı Saadet	34
2. Zühhd Dönemi	41
3. Zühhd Mektepleri	46
4. Kitâbü'z-Zühhd Literatürü	53
4. HAFTA DERS NOTU	54
I. BATI VİLÂYETLERİNDE ZÜHD VE TASAVVUF: SURİYE VE MİSİR	55
1. Zünnûn el-Mısırî	57
II. BAĞDAT TASAVVUF EKOLÜ	59
1. Tasavvufî Psikolojinin Yükselişi: Muhâsibî	59

2. Bağdat Geleneğinin Teşekkülü.....	62
3. “Sahv”ı Esas Alan Tasavvuf: Cüneyd-i Bağdâdî.....	65
4. “Tasavvuf İlminin Lisânı”: Ebû Said el-Harrâz.....	68
5. Aşk Tasavvufunun Zuhuru.....	70
5. HAFTA DERS NOTU.....	76
I. BÂYEZİD VE HALLÂC’IN “SEKR”İ ESAS ALAN TASAVVUFU	77
II. BASRA’DAKİ ZÜHD VE TASAVVUF HAREKETLERİ.....	87
III. KINANMA YOLU: HORASAN MELÂMETİYYE’Sİ.....	90
IV. NEDEN TASAVVUF? İSLÂM’IN ALTIN ÇAĞI’NDA TASAVVUFUN İTİBARINA İLİŞKİN BAZI GÖZLEMLER	93
6. HAFTA DERS NOTU.....	96
I. TASAVVUF GELENEĞİNİN SİSTEMLEŞTİRİLMESİ	97
1. Ebû Nasr es-Serrâc ve Kitâbu’l-Lüma’sı.....	98
2. Ebû Tâlib el-Mekkî.....	100
3. Doğu Sınırında Tasavvuf: Kelâbâzî.....	101
4. Horasan Geleneğinin Sistemleştirilmesi: Sülemî.....	103
5. Ebû Nuaym’ın Hilyetü’l-Evliyâ’sı.....	105
6. Kuşeyrî’nin Risâle’si.....	106
7. Fars Dilinde Tasavvuf: Hücvîrî’nin Keşfu’l-Mahcûb’u.....	108
8. Hanbeli Neşveli Tasavvuf: Ensârî el-Herevî.....	110
9. Tasavvuf İlminin Rüşdünü İspatı: Gazâlî	113
7. HAFTA DERS NOTU.....	121
I. TASAVVUFUN ANAHTAR KAVRAMLARI	122
8. HAFTA DERS NOTU.....	139
I. TASAVVUFTA METEDOLOJİ VE BİLGİ.....	140
1. Bir Metodoloji Olarak Tasavvufta Genel Giriş.....	140
II. TASAVVUF EPİSTEMOLOJİSİNİN TEMEL KAVRAMLARI.....	146
III. KEŞF VE MÜŞAHEDE BİLGİSİNİN EPİSTEMİK DEĞERİ	151
1. Keşfi Bilgide Hata Meselesi	153
9. HAFTA DERS NOTU.....	156
I. TASAVVUFTA METAFİZİK DÜŞÜNCE	157
1. Tasavvufun İsim Arayışı.....	161
2. Tasavvufun Yeniden Tanımı: Metafizik Anlamak	162
3. Tasavvufun Yeniden İnşası: Metafizikte Mevzu, Mesele ve Mebâdî.....	164
4. İbnü’l-Arabî ve Konevî Sonrasında Metafizik Düşünce.....	167
10. HAFTA DERS NOTU.....	169
I. SEYRUSÜLÜK KAVRAMLARI.....	170
II. TARIKAT KAVRAMI VE TASAVVUFUN KURUMSALLAŞMASI.....	180
1. Tarikat ve Şeriat İlişkisi.....	183

2. Tekkeler	185
11. HAFTA DERS NOTU.....	190
I. ANA TARİKATLAR VE BAZI KOLLARI	191
1. Kadiriyye.....	191
2. Rıfâiyye.....	199
3. Yeseviyye.....	201
12. HAFTA DERS NOTU.....	203
II. ANA TARİKATLAR VE BAZI KOLLARI	204
4. Nakşibendiyye	204
5. Halvetiyye.....	214
6. Şâzeliyye.....	225
13. HAFTA DERS NOTU.....	229
I. ANADOLU MERKEZLİ TARİKATLAR	230
1. Bektaşîyye	230
2. Mevlevîyye	232
3. Bayramîyye	238
4. Celvetiyye	248
14. HAFTA DERS NOTU.....	254
I. KERÂMET, RÜYA VE RİCÂLÜ'L-GAYB.....	255
1. Kerâmet.....	255
2. Ricâlü'l-gayb.....	256
II. İSTİMDAD	257
III. TEVESSÜL	258
IV. TEVECCÜH.....	259
V. RÂBİTA	260

1. HAFTA DERS NOTU

-Tasavvuf Tarihine Giriş-

-Tasavvufun Tarifi Meselesi-

I. Tasavvuf Tarihinin Konusu

(Süleyman Uludağ, Tasavvuf Dersleri)

Tasavvuf tarihinin konusu; sūfîyâne hayatın menşeyini, zuhurunu ve tekamülünü tarihi seyri içinde incelemek, tasavvufun sistemli bir düşünüş şekli haline gelişini göstermek, büyük mutasavvıfları, bunların fikirlerini, tarikat kurucularını ve tesis ettikleri tarikatların özelliklerini tetkik etmektir Tasavvuf tarihi, zâhidane ve sūfîyane hayatın mahiyetini ve tarih boyunca gösterdiği şekillenmelerini araştırır. Tasavvufî hadiselerin nasıl cereyan ettiğini doğru bir şekilde tespit eder.

Tasavvuf tarihi (Târihu't-tasavvuf) deyimini ile İslam tasavvufu tarihi (Tarihu't-tasavvufî'l-İslâmî) deyimini arasında fark vardır. Birincisi şümulü geniş olan umumi bir tabirdir. Hem İslâmî hem de gayri İslâmî ruhânî hayatı içine alır. İslam'dan evvelki mistik yaşayışı da ihtiva eder. İkinci tabir ise sadece İslâmî zühdü ve tasavvufu ifade eder, diğer dinlerdeki mistik hayata ve İslam'dan önceki ruhânî yaşayışa şamil değildir. Daha hususi bir tabirdir.

Bazı alimlerin haklı olarak ileri sürdükleri gibi tasavvuf kelimesinin ve bu kelimenin delalet ettiği mananın Müslümanlara has olduğu kabul edilirse bahis konusu iki tabir arasında bir fark bulunmamış olur. Hint tasavvufu, Hristiyan tasavvufu gibi deyimler artık dilimize girmiş, yerleşmiştir. Fakat bu iki tabirin farklı manalarda kullanıldığı da zaman zaman görülmektedir. Bu gibi mana farklarına göre de tasavvuf tarihinin konusu genişlemekte veya daralmaktadır.

İslam'ın ruhunda ayet ve hadislerin özünde mündemic olan tasavvuft hayatın İslam'dan evvelki hak dinlerde de mevcut olduğu muhakkaktır. Kur'an'da önceki peygamberlerden (enbiya-i salifeden) bahsedilirken onların ve onlara tabi olanların safîyâne yaşayışları da anlaşılmaktadır. Eski peygamberlerde görülen tasavvuft motifler mutasavvıflar tarafından daima örnek olarak zikredilmiştir. Tasavvuft bir mahiyet arz eden eski peygamberlerle ilgili ayet ve hadisler devamlı surette sūfîlere ve onların yaşayışlarına tesir etmiştir. Mesela Kehf Suresinde geçen Hz. Musa ve Hz. Hızır kıssası. Onun için İslam tasavvufunu tetkik ederken İslam'ın zuhurundan çok evvelki zamanlara kadar uzanmak bir zaruret halini almaktadır.

İslam tasavvufunun menşei ayet ve hadislerdir. Sūfîyane hayatın kaynağı Resulullah ve O'nun ashabıdır. Ancak asr-ı saadetten iki üç asır sonra İslam'ın ruhani hayatına yabancı unsurların karıştığı ve bunun tesiriyle bir takım batıl tarikatların zuhur ettiği de bilinen bir husustur. İslam tasavvufuna Hint, İran, Yunan ve Hristiyanlık gibi yabancı kaynaklardan ne gibi fikir ve itikatların sızmış olduğunu tespit etmek için de mistik hayatın İslam'dan evvelki durumunu gözden geçirmemiz icap etmektedir.

İslam tasavvufu bütün beşeriyetin tarih boyunca yaşamış olduğu ruhânî ve mistik hayatın bir cüzüdür. İslam'ın dışında kalan ruhânî hayatın büyük bir kısmı batıl bile olsa cüzü

anlamak için küllü tetkik etmekte fayda vardır. Nitekim dinler tarihi ile sanat tarihinde de durum böyledir. Tasavvuf tarihi, umumi tarihin bir bölümü ve fikir tarihinin bir parçasıdır. Onun için gerek umumi tarihlerde gerekse felsefe tarihinde tasavvuf tarihinden bahsedilir. Tasavvuf tarihini bunlardan ayrı düşünmek kabil değildir. Tasavvuf tarihi ile genel tarih ve felsefe tarihi girift bir manzara arz etmektedir. Bundan dolayı umumi tarih ve felsefe tarihi gibi hususlar bilinmeden tasavvuf tarihinin tam olarak anlaşılması mümkün sayılmamaktadır.

II. Tasavvuf Tarihinin Gayesi

Tasavvuf tarihini gayesi; tasavvufun hayat tarzını, bu hayat tarzının inkişafını ve tekamülünü, tasavvufî tefekkür ve iman şeklini, önemli mutasavvıfları, tarikat müesseselerini, tarikat tesis eden ve tasavvufa yeni bir veche veren büyük sûfîlerin hayatlarını, fikirlerini, inançlarını ve eserlerini tetkik etmek, bunlar arasındaki tesir ve aksi tesirleri göstermek ve böylece İslam düşüncesinin mühim bir cephesini aydınlatmaktır. Ruhî ve manevî hadiselerin seyrini bu hadiseler için ileri sürülen izah tarzlarını ve bunların tenkitlerini realiteye uygun bir şekilde nakletmek, tasavvufî yaşayışın akışını olduğu gibi tanıtmak tasavvuf tarihinin en başta gelen vazifesidir.

Tasavvufî hayatın bilfiil yaşanmasını temin etmek, bu konunun gayesi dışındadır. Bu husus, tasavvufun şekli demek olan tarikatla yani bir tarikata intisapla temin edilir. Tasavvuf tarihi, tasavvufun nazari yönünü, sözle anlatılması mümkün olan kısmını inceler. Mevzu, tasavvufun hâl ciheti değil, kâl cihetidir. Sûfîyâne hayatın dış görünüşünü, ayinlerin icra ediliş tarzını, şeyh-mürît münasebetlerini tespit etmek, bu hususların istinat ettiği manevî ve rûhî temelleri göstermek bu derslerin hedefidir.

Tasavvuf tarihi, tasavvufun mahiyetini ve gelişme tarzını objektif ve tarafsız bir gözle inceler, asırlık bir maziye sahip olan İslam tasavvufunu belli bir tarikata veya zihniyete göre incelemeyi. İslam tasavvufunu muayyen bir tarikatın esaslarına göre değerlendirmeyi. Aksine, tarikatlar karşısında tarafsız kalmaya ve her tarikatı İslam tasavvufunun bir parçası olarak görmeye çalışır. Bir Mevlevî, İslam tasavvufunu, mensup olduğu tarikatın esaslarına göre değerlendirir. Aynı şekilde bir vahdet-i vücud ehli İslam tasavvufunu vahdet-i vücûd nazariyesine göre izah eder. Diğer tarikat mensupları da bu şekilde hareket ederek tasavvufu kendi tarikatlarına uygun bir tarzda izah eder. Böyle hareket eden ve bu şekilde düşünen kimselere göre tasavvuf demek kendi tarikatları ve kendi zihniyetleri demek olur. Mesela bir vahdet-i vücud ehli tasavvufu vahdet-i vücûddan ibaret sayar. Vahdet-i vücûd olmadan tasavvufun olabileceğine ihtimal vermez. Tasavvuf tarihinde ise durum böyle değildir. Tasavvufî tarikat ve görüşlerden hiçbirisi diğerinden üstün tutulmaksızın eşit şartlar altında ve tarafsız bir zihniyetle bu derslerde incelenir. Gerek tasavvufun esasına gerekse tasavvufun tatbik şekli olan tarikatlara yöneltilen itiraz ve tenkitlerle bunların cevabı olduğu gibi nakledilir. Hangi tarikat ve nazariyelerin doğru veya daha doğru olduğunu araştırmak bu derslerin

konusuna girmez. Ehl-i sünnet akidesine muhalif olan merdud tarikatlar dahi incelenirken olduğu gibi gösterilir ve bu nevi tarikatların şeriata neden muhalif oldukları, ehl-i sünnet ulemasının bu tip tarikatlara ait tenkitleriyle izah edilmeye gayret edilir.

Tasavvuf tarihinde yeni bir şey keşfedilmeye ve yeni bir görüş ortaya atılmaya çalışılmaz. Bulunan ve bilinen tasavvufi hakikatler anlatılır. Bu bakımdan tasavvuf tarihi felsefe tarihine benzer. Nihayet tasavvuf tarihinin gayesi muayyen bir tarikatı telkin etmek de değildir. Bu derslerde belli bir tarikatın, hatta belli bir tasavvufi nazariyenin telkin edilmeye çalışılması diğer tarikatların ve tasavvufî nazariyelerin ihmal edilmesi gayeden uzaklaşılması sonucunu doğurur. Dersleri çıkmaza sokar, meseleyi anlaşılmaz ve içinden çıkılmaz hale getirir.¹

III. Tasavvufun Tarifi Meselesi

(Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Dersleri*)

Önce şu suali soralım: “Acaba tasavvufu tarif etmek mümkün müdür?” Tasavvufun mahiyetine ve hususiyetine vaki olanların büyük bir ekseriyeti tasavvufun tarif edilemeyeceğini, diğer bazıları ise çok güç olmakla beraber tasavvufu tarif etmenin imkânsız olmadığını ifade etmiştir. Bu çerçevede birkaç meseleyi ele alacağız:

1. Tasavvufun Tarif Edilemez Oluşu

Bu görüşte olan sûfiler kanaatlerini şu şekilde delillendirirler:

a) Tasavvuf bir ilim değildir. Umumiyetle güç ve çeşitli de olsa her ilmin bir tarifi mevcuttur. İlimler tarif edilirken tarifi şartlarına riayet edilir. Halbuki tasavvuf bir ilim değildir. Diğer ilimlerde olduğu gibi tasavvuf efradını cami, ağyarını mâni olan hakiki tariflerle izah edilemez. Tasavvuf bir yaşama şekli ve hayat tarzıdır. Bu öyle bir yaşama şeklidir ki dışarıdan bakmakla bilinemez ve dışarıda olanlara tanıtılamaz. Tasavvuf hayatı yaşayanlarla bu hayatın hâricinde bulunan kimseler arasında kalın bir perde çekilmiştir. Bu perdenin tariflerle ortadan kalkmasına ise asla imkân ve ihtimal yoktur.

b) Tasavvufî hayatı tanımak (ta'arruf) ile tanıtmak (tarif) arasında fark vardır. Tasavvufî hayatı tanımak mümkün, tanıtmak ise imkânsızdır. Bu hayatı tanımak için içine girmek, bu hayatı tadarak yaşamak lazımdır. Bir şahsa hiç yemediği bir yemişin tadını ve hiç dinlemediği bir mûsikînin keyfiyetini tam olarak tanıtmak mümkün değilken ve bu gibi şeylerin bile tanınması tatmaya ve dinlemeye yani yaşamaya bağlı iken en yüksek seviyedeki his ve heyecanlarla dolu tasavvufun rûhânî ve derûnî mahiyetini birtakım kuru ve yavan sözle tanıtmak nasıl mümkün olur? Tasavvufî hayatı bizzat yaşamayanlara bunu tarif etmeye kalkışmak köre renkleri, sağıra sesleri tarif etmek için uğraşmaya benzer. Onun için

¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Dersleri*, İstanbul: Sufi Kitap, 2022, ss. 20-23.

mutasavvıflar daima “men lem yezuk lem ya’rif”, “tadan bilir, tatmayan bilmez” cümlesini tekrar edip durmuşlardır. Mevlânâ’nın “benim gibi ol da bil” sözü de bu gibi bir ruh halinin ifadesidir.

c) Tasavvufî hayat sosyal ruhun en yüksek bir seviyede tezahür etmesidir. En ulvî insanî his ve heyecanların yaşanmasını hedef alan içtimai bir cereyandır. Tarifler bu hayat tarzını ihata edemez. Bu yaşayış şekli tariflerin ve tariflerdeki kayıtların sınır ve şumûlü içine sığdırılmaz. Onun için tasavvufî hayatı tarif etmek mümkün değildir.

2. Tasavvuf Dersleri Tasavvuf İçin İleri Sürülen Tarifler

Birçok mutasavvıf, tasavvuf için muhtelif tarifler ileri sürmüşlerdir. Tasavvufun tarif edilemeyeceğine kani olanlar bile tasavvuf için çeşitli tarifler yapmak zarureti hissetmiştir. Bir dereceye kadar herkesi ilgilendiren umumi bir telakki olan tasavvufu tarif etmekten veya tarif etmeye çalışmaktan müstağni kalmanın imkanı yoktur. Muhtelif zihniyette ve çeşitli seviyelerdeki insanların mutasavvıflara, tasavvufun ne olduğunu sormaları karşısında mutasavvıfların her zaman susmaları veya “tasavvuf tarif edilemez” demeleri mümkün değildir. Bundan dolayı hemen hemen her mutasavvıf tasavvufu tarif etmiş ve bu tariflerin birçoğu tasavvuf kitaplarına kaydedilmiştir. Sûfîlerin hayatlarından bahseden *Tabakât-ı Sûfiyye*’de de bu tariflere rastlamak mümkündür.

Bu arada şunu da ifade etmek gerekebilir ki genel olarak “tarif” iki çeşittir. Birincisi “hakiki tarif”tir. Bu nevi tarif, tarif edilen şeyin mahiyetini ve esasını tanıtır. Böyle bir tasavvufu tarif etmek imkânsızdır. İmkânsız oluşunun sebepleri biraz evvel açıklanmıştır. Bunlardan ikincisine ise “ism-i tarif” adı verilmektedir. Bu da tarif edilen şeyin esasını değil bir yönünü tanıtmayı hedef alır. Tarif edilmek istenen şeyi, bir veya birkaç vasfı ile tanıtmaya çalışır. Bir şeyi hakim mümeyyez vasfı ile değil arızlarıyla ifade eder. Tasavvufu bu nevi tariflerle tanıtmaya çalışmak mümkündür. Çünkü bu nevi tarifler bir netice değil bir başlangıç sayılırlar. Onun için de itiraz ve münakaşa konusu olmazlar. Çünkü bu noktadaki gaye tasavvufî hayatı tavsif ve tasvir etmekten ibarettir.

3. Tasavvuf İçin İleri Sürülen Tariflerin Farklı Oluşu

Tasavvuf için yapılan tariflerin birbirlerinden bir hayli fark olduğu görülmektedir. Bunun birtakım sebepleri vardır.

a) Tarif Yönünden: Tasavvufun tarifleri “hakiki tarif” değil, “ism-i tarif” oldukları için birbirinden farklı olmuştur. İsm-i tariflerde bu normal sayılır. Mesela adalet ve hürriyet gibi kavramlar için de çok farklı ism-i tarifler ileri sürülmüştür. Tasavvuf ilmini muayyen bir şekilde tarif eden, bu ilmin başka bir şekilde tarif edilemeyeceği iddiasında değildir. Hatta bazen tek bir mutasavvıfın dahi tasavvuf için çeşitli tarifler öne sürdüğü vakidir.

b) Muhatap Yönünden: Tasavvufun farklı şekillerde tarif edilmesinin bir sebebi de “Muhatap”tır. Sûfî; tasavvufu tarif ederken muhatabın ilim, irfan, ihlas ve istidat bakımından durumunu nazar-i itibara aldığı gibi zihniyetini, inanışını ve yetiştirme tarzını da dikkate almakta ve tasavvufu herkesin anlayabileceği bir dil ve tariflerle tanıtmaya çalışmaktadır. Bu ise muayyen bir sūfiden veya muhtelif sūfîlerden farklı tariflerin rivayet edilmesi neticesini doğurmaktadır.

c) Bizzat Mutasavvıflar Yönünden: Tasavvufta birçok makam ve dereceler vardır. Mutasavvıfların vasıl oldukları hâl ve makâmı bir değildir. Tasavvufta yeni intisap edenlerle, bu yolda bir ömür harcamış olanların makamları arasında dağlar kadar fark vardır. Bu yüzden, sahip oldukları hâl, makâm, irfân ve istidât bakımından yekdiğerinden farklı olan sūfîler tasavvufu birbirinden farklı şekillerde tarif etmiştir. Her sūfî tasavvufu, yaşadığı haline, sahip olduğu makâmına, irfânına ve idrâkine göre tarif etmiştir. Bu durum ise tariflerin çeşitlenmesine sebep olmuştur. Tıpkı çeşitli seviyelerde matematik tahsil etmiş muhtelif kimselerin matematiği kendi bilgi seviyelerine göre tarif ederek farklı tarifler ortaya koymaları gibi.

d) Tarikatlar Yönünden: Zâhit, ârif, âşık mutasavvıfların meslek ve meşrepleri de yekdiğerinden az çok farklıdır. Mutasavvıflardan bazıları aşk ve muhabbeti, bazıları ilim ve irfanı, bazıları mücahede ve riyazatı tasavvufî telakkilerine esas almışlardır. Bu gibi telakki farkları da tasavvufun farklı şekillerde tarif edilmesine yol açmıştır.

4. Tasavvufun Farklı Şekillerde Tarif Edilmesinin Faydası

Tasavvuf için birçok tariflerin yapılmış olması bizim için faydalı olmuştur. Çünkü bu tarifler tasavvufun hususiyetlerini tanıtıcı ve vasıflarını belirtici mahiyettedirler. Her tarif, tasavvufun bir özelliğini tanıtmakta ve bir mümeyyiz vasfını belirtmektedir. Böylece tariflerin gözden geçirilmesi tasavvuf hakkında daha sarîh ve daha sağlam bilgi edinmemizi temin etmektedir. Tariflerin bazıları tasavvufun ahlak yönünü, bazıları ibadet yönünü, bazıları sevgi ve aşk yönünü, bazıları marifet yönünü vs. tanıtmaktadır. Böylece biz tasavvufî hayatı tek yönüyle değil muhtelif yönleriyle tanımak imkanını bulmaktayız.²

IV. Tasavvufun Özellikleri

(Hasan Kâmil Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar)

Bütün İslâmî ilimler gibi tasavvufun da kaynağı Kur'an ve sünnettir. Tasavvuf, konusu, gayesi, metodları ve ilgilendiği alan açısından diğer İslâmî ilimlerden farklı bir takım özelliklere sahiptir. Bu özelliklerden bazıları genel anlamda mistisizmin özellikleriyle benzerlik arz etmektedir. Tasavvufun başlıca özelliklerini şöylece sıralamak mümkündür:

² (Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Dersleri*, ss. 50-55.

Tasavvuf Ders Notu

1. Tasavvuf, tatmak ve yaşamakla, manevî tecrübe ile anlaşılan hâl ilmidir, kâl ilmi değildir. Bu manevî tecrübelerin sözle anlatılması mümkün olmadığından “Tatmayan bilmez.” denilmiştir. Tasavvufun hal ve zevk ilmi olması, onun bir değil, bir çok tarifinin yapılması sonucunu doğurmuştur. Çünkü tasavvuf ehlinden herbirinin hâli, makamı, rûhî tecrübe ve sezgileri farklı farklı olduğu, herbiri konuya ayrı manevî derece ve makamlardan baktığı için tarifler de değişik şekillerde olmuştur.

2. Tasavvuf bilgisinin konusu “ma’rifetullah”tır. Tasavvufun gayesi sâlikleri “İhsan” denilen Allah’ı görüyormuşçasına kulluk şuûruna erdirmektir. Bu yüzden tasavvufî bilginin temeli, Allah’ı tanımak (ma’rifet); rûknü, O’nu sevmek (aşk ve muhabbet); zirvesi de O’na varmak (vuslat)tır.

3. Tasavvuf tatbikî bir ilim olduğundan, mürşid ya da şeyh denilen üstad nezdinde ve terbiyesi altında öğrenilir. İslâmî ilimlerden “Kırâat” da bu özelliğe sahiptir. O da bir “fem-i muhsin”den alınarak öğrenilir. Ancak diğer İslâmî ilimlerde böyle bir zorunluluk yoktur.

4. Tasavvuf neş’esini öğreten, mürşid ya da şeyh denilen zâtın Hz. Peygamber (s.a.s.)’e ulaşan kesiksiz bir silsileye sahip bulunması gerekir. Hz. Peygamber’in manevî otoritesini devam ettiren tasavvuf büyükleri, tasavvufî eğitim için böyle bir silsileyi zarûrî görmüşlerdir. Aslında ilk hicrî asırlarda tefsir, hadis ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerde bir silsile ve rivâyet zinciri aranırken İslâmî eserlerin tedvîninden sonra buna fazlaca gerek duyulmamıştır. Tasavvuf erbâbı ilimlerinin özelliği sebebiyle silsile şartını devam ettirmişlerdir.

5. Tasavvuf kitâbî bir ilim değildir. Yani bir kimse tasavvufa dâir yazılmış kitapları okuyarak sûfî ve şeyh olamaz. Fakat diğer İslâmî ilimlerin durumu böyle değildir. Meselâ bir kimse fıkha dâir eserler okuyarak fakih, tefsirler okuyarak müfessir, hadis kitapları okuyarak muhaddis olabilir. Tasavvuf ilminin bir mürşid nezaretinde talim edilmesi zorunluluğu, onun kitaplardan öğrenilmesini imkânsız kılmıştır.

6. Tasavvuf mâ-verâe’l-akl bir ilimdir. Felsefe ve mantık gibi tamamen akla dayanan aklî bir ilim değildir. Akıl-üstü, kalb ve vicdan ilmidir. Nasıl kelâm ilmi, dînî nasların şerh ve yorumunda akıllı bir araç olarak kullanırsa, tasavvuf da keşf ve ilham denilen bilgi kaynağından yararlanır. “Tasavvuf akıl-üstü bir ilimdir,” derken tasavvufun tamamen akıl dışı ve mantığı olmayan bir ilim olduğu anlaşılmamalıdır. Çünkü tasavvufta da birçok şey akılla ifâde edilir. Fakat tasavvuf pür-akıllı bir ilim değildir. Tasavvuf akıllı aşan bir ilim oluşu sebebiyle “kerâmet” gibi hususî durumlar arzeder. Keramet velilerde görü ve taraf-ı ilâhîden verilen özel bir haldir.

7. Tasavvuf, gözle gördüğümüz bu şehâdet ve nâsût âleminden başka, zaman zaman gayb âleminden de bahseder. Özellikle “ricâlü’l-gayb” denilen gayb erenleri, kutup ve gavs denilen tasarruf sahipleri bu konuda söz söyleyen kimselerdir. Tasavvufta gayb âlemine aid

bilgiler mürşidin irşâdı, zevk, hâl, kalbî keşf ve rûhî tecrübelerle elde edilir. Güzel ahlâk ve manevî kemâlât, marifete ve kalbi bilgiye ulaşmanın yollarından biridir.

8. Tasavvufa tarîkat denilen ve Allah’a götüren özel yollarla girilir. Bu yollar pek çoktur ve mürşid denilen yol gösterici şahsiyetlerin önderliğinde kat edilir. Bu yolların da kendine göre bir takım kuralları vardır.³

Okuma Metni I

Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi’nin manzûmesinden:

Bidâyette tasavvuf sûfî bî cân olmağa derler
Nihâyette gönül tahtında sultan olmağa derler
Tarîkatde ibaretdir tasavvuf mahv-ı sûretten
Hakîkatde sarây-ı sırda mihman olmağa derler
Tasavvufta şerîat nâme-i hestîyi dürmektir
Tasavvuf ehl-i şer’u ehl-i îman olmağa derler
Tasavvuf ilm-i ta’bîrât u te’vîlâtı bilmektir
Tasavvuf can evinde sırr-ı Sübhan olmağa derler
Tasavvuf kalb evinden mâsivallâhı gidermektir
Tasavvuf kalb-i mü’min arş-ı Rahman olmağa derler
Tasavvuf cümle zerrât-ı cihanda Hakk’ı görmektir
Tasavvuf gün gibi kevne nümâyan olmağa derler
Tasavvuf anlamaktır yetmiş iki milletin dilin
Tasavvuf âlem-i akla Süleyman olmağa derler
Tasavvuf ism-i a’zamla tasarruftur bugün kevne
Tasavvuf câmi-i ahkâm-ı Kur’an olmağa derler
Tasavvuf her nazarda zât-ı Hakk’a nâzır olmaktır
Tasavvuf sûfiye her müşkil âsan olmağa derler
Tasavvuf ilm-i Hakk’a sînesini mahzen etmektir
Tasavvuf sûfî bir katreyken ummân olmağa derler

³ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2009, ss. 26-28, 34-62.

Tasavvuf külli yakmaktır vücûdun nâr-ı “lâ” ile

Tasavvuf nîr-i “illâ” ile insan olmağa derler

Tasavvuf cânı cânâna verip âzâde olmaktır

Tasavvuf cân-ı cânân cân-ı cânân olmağa derler

Tasavvuf bende olmaktır hakikat ey İbrâhim

Tasavvuf şer’-i Ahmed dilde burhan olmağa derler

Okuma Metni II

(Ebû Nasr es-Serrâc, el-Luma’)

باب البيان من علم التصوف ، ومذهب الصوفية ، ومنزلتهم من أولى العلم القائمين بالقسط

قال الشيخ أبو نصر: سألت عن البيان عن علم التصوف ، ومذهب الصوفية، وزعم أن الناس اختلفوا في ذلك: فمنهم من يغلو في تفضيله ورفعته فوق مرتبته ، ومنهم من يُخرجه عن حد المعقول والتحصيل، ومنهم من يرى أن ذلك ضرب من اللهو واللعب وقلة المبالاة بالجهل، ومنهم من ينسب ذلك إلى التقوى والتقشف ولبس الصوف والتكلم في تنوّك الكلام واللباس وغير ذلك، ومنهم من يسرف في الطعن وقبح المقال فيهم حتى ينسبهم إلى الزندقة والضلالة؛ فسألني أن أشرح له من ذلك ما صح عندى من أصول مذهبهم المؤيد المنوط بمتابعة كتاب الله عز وجل، والاعتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم، والتخلق بأخلاق الصحابة والتابعين، والتأدب بآداب عباد الله الصالحين، وأقيد ذلك بالكتاب والأثر: بالحجة، ليحق الحق ويبطل الباطل، ويُعرف الجد من الهزل، والصحيح من السقيم، ويرتب كل نوع منه في موضعه إذ كان ذلك علماً من علوم الدين، فأقول و بالله التوفيق.

إن الله تبارك وتعالى، أحكم أساس الدين، وأزال الشبهة عن قلوب المؤمنين بما أمرهم به من الاعتصام بكتابه، والتمسك بما وصل إليهم من خطابه، إذ يقول جل جلاله: [وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا]، الآية وقال عز وجل: [وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى]، ثم ذكر الله تعالى أفضل المؤمنين درجة وأعلامهم في الدين رتبة فذكرهم بعد ملائكته وشهد على شهادتهم له بالوحدانية بعد ما بدأ بنفسه وثنى بملائكته فقال عز وجل: [شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط] وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: [العلماء ورثة الأنبياء].

وعندى، والله أعلم، أن أولى العلم القائمين بالقسط الذين هم ورثة الأنبياء، هم المعتصمون بكتاب الله تعالى، المجتهدون في متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم، المقتدون بالصحابة والتابعين، السالكون سبيل أوليائه المتقين وعباده الصالحين، هم ثلاثة أصناف: أصحاب الحديث، والفقهاء، والصوفية، فهؤلاء هم الأصناف الثلاثة من أولى العلم القائمين بالقسط الذين هم ورثة الأنبياء، وكذلك أنواع العلوم كثيرة: فعلم الدين من ذلك ثلاثة علوم: علم القرآن، وعلم السنن والبيان، وعلم حقائق الإيمان، وهي العلوم المتداولة بين هؤلاء الأصناف الثلاثة وجملة علوم الدين لا تخرج عن ثلاث: آيات من كتاب الله عز وجل، أو خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو حكمة مستنبطة خطرت على قلب ولى من أولياء الله تعالى.

وأصل ذلك حديث الإيمان حيث سأل جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم عن أصول ثلاثة: عن الإسلام والإيمان، والإحسان الظاهر والباطن، والحقيقة، فالإسلام ظاهر، والإيمان ظاهر و باطن، والإحسان حقيقة الظاهر والباطن، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: الأحسان، أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، وصدقه على ذلك جبريل، والعلم مقرون بالعمل، والعمل مقرون بالإخلاص، والإخلاص أن يريد العبد بعلمه وعمله وجه الله تعالى؛ وهؤلاء الأصناف الثلاثة في العلم والعمل متفاوتون، وفي مقاصدهم ودرجاتهم متفاوتون، وقد ذكر الله تعالى تفاضلهم ودرجاتهم فقال عز وجل: [وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ]، وقال: [وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ بِمَا عَمِلُوا]. وقال: [انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: [الناس أكفاء متساوون كأسنان المشط، لا فضل لأحد على أحد إلا بالعلم والتقوى].

فكل من أشكل عليه أصل من أصول الدين وفروعه وحقوقه وحقائقه وحدوده وأحكامه ظاهراً وباطناً فلا بد له من الرجوع إلى هؤلاء الأصناف الثلاثة: أصحاب الحديث، والفقهاء، والصوفية؛ وكل صنف من هؤلاء مترسم بنوع من العلم والعمل والحقيقة والحال، ولكل صنف منهم في معناه علم، وعمل، ومقام ومقال، وفهم، ومكان، وفقه، وبيان علمه من علمه وجهله من جهله، ولا يبلغ احد إلى كمال يحوى جميع العلوم والأعمال والأحوال، وكل واحد فقاهه حيث وقفه الله تعالى ومحله حيث حبسه الله عز وجل، وأنا أبين لك من ذلك إن شاء الله تعالى على حسب الطاقة أن كل صنف من هؤلاء بأى نوع من العلم والعمل ترسموا وبأى حال تفاضلوا، وأيهم أعلى طبقة بما لا يدفعه عقلك ويحيط به فهمك إن شاء الله تعالى.

2. HAFTA DERS NOTU

-Sûfî Kelimesinin Tahlili-

-Mistisizm-Tasavvuf İlişkisi-

I. Sûfî Kavramı

(Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Dersleri*)

Yukanda tarif edilen vasıflara haiz olan ve o hayatı yaşayan kimselere “sûfî” adı verilmektedir. Bundan başka “sûfî” kelimesi hakkında da çeşitli tarifler yapılmıştır. Bu tariflerden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Bişr el-Hafî (öl. 227/841): “Sûfî, kalbi Allah için temiz olandır.” Yani kalbini Allah rızası için saf ve temiz hale gelmiş kimsedir.

2. Ebu Ali er-Rûzbârî: “Sûfî, safâ-yı kalp üzerine sûf (yün) giyinendir.” Yani içi ve dışı temiz olan kimsedir.

3. Ebû Bekir eş-Şiblî: “Sûfî, insanlardan ayrılarak hakka muttasıl olandır.”

4. Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896): “Sûfî kanının heder, malının mübah olduğuna kanî olandır.” Yani, mal ve can masumiyeti sûfî için bahis mevzuu ve can da dahil olmak üzere hiçbir şeye malik değildir. Sûfî malını ve canını mülkiyet yolu ile kendine izafe etmez. O “malike’l-mülk’ün” (mülkün sahibinin) tek olduğuna inanır.

5. Ebu Turâb en-Nahşebî (öl. 245/859): “Sûfîyi hiçbir şey kederlendirmez ve bulandırmaz. Tersine her şey onunla saflaşır ve durulur.”

6. Cüneyd-i Bağdâdî: “Sûfî arz gibidir. Kötü olan her ona atılır fakat ondan sadece iyi ve güzel olan şeyler sudur eder.” ve “Sûfîyye bir ailenin fertleri gibidir. Yabancılar aralarına girmez. İyisi de kötüsü de sûfîye basarak yürür. O bulut gibidir, her şeyi gölgelendirir. Yağmur gibidir, her şeyi sular. Sûfî iki güzel hal arasında muhayyer kaldığı zaman daha güzeli ile hallenendir.”

7. Ebu Hamza el-Bağdâdî (öl. 289/901): “Samimi sûfînin alameti zengin iken fakir olması, aziz iken zelil olması ve meşhur iken unutulmasıdır. Sahtekar sûfînin alameti ise fakir iken zengin olması, zelil iken aziz olması yani itibar kazanması ve tanınmamış bir kimse iken meşhur olmasıdır.”

Yukarıda zikrettiğimiz tarifler “tasavvuf” ve “sûfî” tabirlerinin çeşitli yönlerini ele almaktadır. Bu tarifler Kuşeyrî’nin *er-Risâle* ve Kelabâzî’nin *et-Ta’arruf* adlı eserlerinden iktibas edilmiştir. Kelâbâzî 380/990, Kuşeyrî ise 465/1072 tarihlerinde vefat etmişlerdir. Böylelikle yukarıdaki tariflerin hicri beşinci yüzyılın ortalarına kadar yapılmış tarifler olduğu ortaya çıkmış olur. Halbuki tasavvuf hicri beşinci yüzyıldan sonra da hızlı bir şekilde gelişmiş ve büyük mutasavvıflar yetiştirmiştir. Henüz “vahdet-i vücûd” gibi tasavvufî felsefenin olmadığı bir zamanda yapılmış olan mezkur tarifler tabiatı ile beşinci yüzyıldan sonraki mutasavvıfların tariflerinden farklı olacaktır. Bununla beraber tasavvuf, özü ve mahiyeti itibarıyla değişmediği için bu tarifler daha sonraki tasavvufî hayat için de doğru sayılabilir.

Görüldüğü gibi bu tarifler, tasavvufun ahlâkî yönünü vurgulamaktadırlar. “Marifet”, “aşk”, “muhabbet” ve “ittisal” gibi deyimlerin geçtiği tariflere az rastlanmaktadır. Bu gösterir ki ilk zamanlarda tasavvuf ahlâkî bir karaktere sahipti. İbadet ve tâate o zaman büyük bir önem verilmekte idi. Gitgide tariflerde ahlakî kayıtlar azalmış ve yerini aşk, irfan, sevgi ve ittisal gibi deyimlere bırakmıştır. R. A. Nicholson (öl.1945), tasavvuf ve tasavvufi zihniyetle ilgili Arapça ve Farsça yetmiş sekiz kadar tarif zikretmektedir. Tariflerin listesi yetmiş sekizden ibaret değildir. Abdulkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38), güvenilir sûfîlerin eserlerinden bir araya getirdiği yaklaşık bin adet tarifi alfabetik sıraya göre sunmuştur.

1. Sûfî Kelimesinin Menşei

Tasavvufî hayatın mahiyetini tetkik ederken “sûfî” ve “tasavvuf kelimelerinin hangi kökten ve menşeden geldiğini tespit etmek çok önemlidir. Zira bu nevi tabirler ile hayat arasında bir bağ mevcuttur. Bu irtibatın tahlil edilmesi tasavvuf ve tabirin iştikakının, etimolojisinin araştırılması tasavvufun mahiyetinin anlaşılmasını kolaylaştıran bir unsur olarak görülmüştür. Onun içindir ki bu konuya dair olan eserlerin çoğunda sûfî ve tasavvuf terimlerinin iştikakı üzerinde önemle durulmuştur.

Bazıları bu kelimenin menşei Antik Yunan’a, bazıları dayandırmışlardır cahiliyye devri Arap kültürüne, bazıları Hz. Peygamber (s.a.v) zamanına, bazıları ise asr-ı saadet sonrasına dayandırmışlardır. Öte yandan sûfî kelimesinin kökünü, zâhitlerin elbiselerinin kumaşında ya kalbin safvetinde arayanlar da olmuştur. Sûfî kelimesinin menşei ve iştikakını açıklamak için ileri sürülen görüşler ve bunların tenkitleri kısaca şöyledir.

A. “Sûfî kelimesinin Antik Yunan Kültürü’nden alındığına dair görüş

a. Sûfî kelimesi Arapça ve İslâmî bir menşee sahip değildir. Bu kelime Arapça’ya Yunanca’dan geçmiştir. Sûfî kelimesinin kökü Yunanca “sophia” kelimesidir. “Sophia” Yunanca’da hikmet demektir. “Hikmet sevgisi” manasına gelen felsefe, philos: (seven) ve “sophia” (hikmet) kelimelerinden türetilmiştir.

b. Sûfî kelimesinin menşei Yunancada arayanlardan bazıları bu kelimenin Yunanca “sophos” kökünden geldiğini iddia etmişlerdir. “Sophos” hakim yani hakikati ve hikmeti elde etmiş olan bilge kişi demektir. Bu iddianın sahiplerine göre sûfîlerin hikmet peşinde koşmaları, hikmete sahip bulunduklarına kâni olmaları hatta sadece kendilerinin sahib-i hikmet olduğu inancında olmaları sûfî kelimesinin bu menşeden gelmiş olduğunun bir delilidir.

Bu Görüşün Tenkidi

a. Müslümanlar, Antik Yunan filozoflarına putperest ve müşrik nazarıyla bakıyorlardı. Putperest olduklarına inandıkları insanlar için kullanılan “sophia” ve “sophos” gibi vasıfları kendileri için uygun gördüklerini söylemeye imkân yoktur.

b. Sûfî deyiminin İslam aleminde zuhuru ve kullanılmasının yaygın hale gelmesi, Müslümanların Antik Yunan felsefesini tanımlarından çok evveldir. Zira ilk defa sûfî adını almış olan Ebu Hâşim es-Sûfî'nin vefat tarihi hicri 150, miladi 767 senesidir. Tarihî bakımından da bu iddia doğru görünmemektedir.

c. Araplar, öteden beri dillerine bağlı ve lisanlarını çok seven bir millet olarak bilinir. Şimdiye kadar hiçbir Arap lisan ve lügat alimi bu kelimenin acemî bir kelime olduğunu, yani Arapçaya yabancı dillerden geçtiğini söylememiştir. Lügat kitaplarında ve Arap diline ait tetkiklerde böyle bir kayda rastlanmamaktadır. Kılı kırk yararcasına kelimelerin kökünü inceleyen nahiv ve lügat alimlerinin bu kelimenin yabancı menşeli olduğundan hiç bahsetmemeleri, kelimenin Arapça bir menşee sahip olduğunun delilidir.

d. Araplar Yunanca'dan aldıkları felsefe, felasife ve feylesof gibi kelimeleri (sîn) harfiyle yazdıkları ve telaffuz ettikleri halde sûfî, tasavvuf ve mutasavvıf kelimelerini (sâd) harfiyle yazmışlar ve telaffuz etmişlerdir. Bu kelimeler aynı kökten gelmiş olsalardı bunlardan biri (sin) diğeri (sad) harfi ile zılmaz ve telaffuz edilmezdi.

B. “Saff” kelimesinin cahiliye dönemi Arap kültüründen alındığına dair görüş

Cahiliye zamanında işini ve gücünü bırakıp da Ka'be civarında devamlı olarak Allah'a ibadetle meşgul olan “Sûfe” isminde bir zat vardır. Bu zatın asıl adı Gavs b. Mürre idi. Bu zattan sonra Kabe civarında onun gibi ibadete kendilerini vakfedenlere “Sûfe” ismi verilmişti. Devamlı surette Allah'a ibadet ederek “Sûf” adını aldılar. Gavs b. Mürre'nin annesi. nin doğurduğu çocuklar yaşamazmış; nihayet bir oğlu olursa başına yün bağlayarak Ka'be'ye adayacağını söylemiş. Sonra oğlu doğunca bunlara “Beni Sûfe” demişlerdir. Bunlar zuhur-ı İslam'da ihtida edip ibadetle meşgul olduklarından kendilerine katılanlara edenlere sûfiyye denilmiştir.

Bu Görüşün Tenkidi

Cahiliye zamanında zuhur eden İslam'ın doğmasıyla ortadan kalkan dinî bir adetin sûfiler tarafından ihya edilmeye çalışıldığını kabul etmek çok güçtür. Sûfilerin putperest cahiliye Araplarına mensubiyet iddiasında olduklarını ve onların dini geleneğini devam ettirdikleri kabul edilemez bir vakıadır. Zira bilhassa ilk sûfiler dine titizlikle bağlı olmakla tanınmış kimselerdi.

C. Sûfî kelimesinin Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında mevcut olduğuna dair görüş

Kuşeyrî, *er-Risâle* adlı eserinde şöyle bir hadis aktarır: “Ebu Cuhayfe anlatıyor: “Bir gün Resûlullah (s.a.v) evinden çıkmış, yüzünün renginin değiştiği görülmüştü. Şöyle buyurdular: ‘Dünyanın safveti gitti, bulanıklığı kaldı. Bir müslüman için ya ölüm bugün bir hediyedir.’ Bazıları, bu hadiste geçen “safvet” kelimesinin sûfiler için kullanıldığını ifade ettiler. Resulullah'ın Medine'deki mescidinin sofasına ikamet eden ve vakitlerini ibadetle

geçiren fakir muhacir ve ensara “ehl-i Suffe” adı verilmekte idi. Sûfî kelimesi bu tabirde geçen “Suffe” kelimesinden gelmektedir.

Bu Görüşün Tenkidi

Sûfilerin yaşayışı ile ehl-i Suffe’nin yaşayışı arasında bazı bakımlardan benzerlikler mevcuttur. Onun için sûfilere mana ve ruh itibarıyla ehl-i Suffe ile irtibatlandırmak doğrudur. Ancak “sûfî” kelimesini “Suffe” kelimesinin ism-i mensûbu olarak kabul etmek lügat bakımından mümkün değildir. Zira “sûfî” kelimesi “Suffe” kelimesinin ism-i mensubu olsaydı, sûfî kelimesi; olarak değil, sûffî şeklinde söylenirdi. Bu görüşü tenkit eden İbn Teymiyye (ö. 728/1328) diyor ki: Ehl-i Suffe, Mescid-i Nebvî civarında devamlı olarak ikamet eden muayyen kimseler değildi. Yeni Müslüman olan şahısların Müslüman olmayan kabilelerini terk ederek Medine’ye sığınma mecburiyetinden ve zaruretiinden doğan sosyal bir müesseseydi. Bunlardan bazıları burada bir müddet ikamet ettikten sonra suffayı terk ederlerdi. Sayıları bazen artar bazen eksilirdi. Adetleri doksan ila dört yüz arasında değişirdi. Burada ikamet edenler diğer Müslümanlarla aynı cinstendi. Dindarlık, ilim, marifet bakımından onlara faik durumda değillerdi. Hatta içlerinden irtidat ettiği için Hz. Peygamber tarafından katledilen bir kimse de mevcuttur.

Sûfî kelimesinin kökeninin ehl-i Suffe’de aranmasının yanlış olduğunun başka bir delili sahâbeden ve hatta tabiinden hiçbir kimseye sûfî adının verilmemiş olmasıdır. İddia edildiği gibi bu kelime Asr-ı Saadet’te şayi olmuş olsaydı sûfî diye maruf olan sahabelerin bulunması icap ederdi. Halbuki sahabenin biyografilerine ait eserlerde böyle bir şeyden hiç bahsedilmemektedir.

D. Sûfî kelimesinin “sıra” manasına gelen “saff” kelimesinden türediğine dair görüş

Himmatlerinin yüce olması, kalpleriyle Allah’a teveccüh etmeleri dolayısıyla nezd-i ilâhîde ilk sırada (saff-ı evvel) bulundukları için sûfilere “sûfî” adı verilmiştir.

Bu Görüşün Tenkidi

Bu görüş mana itibarıyla doğru görülebilir. Fakat lafız ve lügat yönünden yanlıştır. Çünkü “sûfî” kelimesi safftan gelseydi ism-i mensubunun (saffî) şeklinde olması icap ederdi. Ayrıca “tefe’ul” babına nakledilince “tasavvuf” değil, “tasaffuf” şeklini alması gerekirdi.

E. Sûfî kelimesinin “sıfat” kelimesinden türediğine dair görüş

Sûfî kelimesi, “sıfat” kökünden türetilmiş bir ism-i mensuptur. Zira sûfî, bütün kötü vasıflardan sıyrılarak en güzel huylarla vasıflanan kişidir. Tasavvuf, Allah’ın ahlakı ile ahlaklanmak ve onun sıfatlarını taşımaktır.

Bu Görüşün Tenkidi

En iyi sıfatlarla vasıflanmayı ve bütün kötü sıfatları terk etmeyi gaye edinmesi bakımından “sûfî” kelimesi için böyle bir izah yapmak mana bakımından doğru ise de lugat bakımından yanlıştır. Zira “sûfî” kelimesinin kökü sıfat olsaydı ism-i mensubunun “sıfatî” olması lazım gelirdi.

F. Sûfî kelimesinin “sûfâne” kelimesinden türediğine dair görüş

“Sûfî” kelimesinin kökü bir nebat adı olan “sûfâne” kelimesidir. Bu görüşte olanlara göre “sûfî” kelimesinin bu kelimedenden türetilmesinin sebebi, sûfilerin yeme ve içme ile ilgili olan tutumlarıdır. Sûfiler yemeyi zaruret miktarına inhisar ettirdikleri ve çoğunlukla çöl bitkileri yedikleri için kendilerine “sûfî” denilmiştir.

Not: “Sûfâne: Bir türlü me’kül (yenilebilir) nebât (bitki) adıdır ki kasîr (kisa) ve hürde (küçük) tüyleri olur. Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanusu’l-Basîfî Tercemeti’l-Kâmûsil-Muhit Kâmûsu’l-Muhit Tercümesi*, nr. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 4/3766

Bu Görüşün Tenkidi

Sûfilerin yeme ile ilgili tutumlarını belirtmesi bakımından güzel bir izah tarzı olan bu görüş dil kaideleri bakımından hatalıdır. Çünkü sûfî kelimesi “sûfâne” kelimesinden gelseydi ism-i mensubu “sûfânî” olurdu.

G. Sûfî kelimesinin “enseden sarkan saç” anlamına gelen “sûfetü’l-kafa” kelimesinden türediğine dair görüş

Bu görüşe göre; “sûfî” kelimesi “enseden sarkan saç” manasına gelen “sûfetü’l-kafa” kökünden gelmektedir. Sûfiler giyim ve kuşamlarına önem vermedikleri için kendilerine “sûfî” denilmiştir. Saçlarını çok uzattıkları için “eş-Şa’rânî” adını alan sûfiler mevcuttur.

Bu Görüşün Tenkidi

Sûfilerin kılık ve kıyafetlerini belirtmesi bakımından bu açıklama yerinde ve güzeldir. Çünkü sûfiler genellikle kıyafetlerine önem vermezler. Ancak bu görüş de dil kaidelerine uymamaktadır. Çünkü bu iddia doğru olsaydı sûfî kelimesinin “sufatî” şeklinde olması gerekirdi.

H. Sûfî kelimesinin “safvet” kelimesinden türediğine dair görüş

Sûfî kelimesi “sâd-fe-vâv” harflerinden yapılan “safv” “safvet” kökünden gelmektedir. Bu kök tasavvuf bakımından çok mühimdir. “Safâ”, “safîyye”, “safîyy”, “esfîyâ”, “tasfîye”, “istisfa”, “istifa”, “mustafa” vb. kelimeler de bu kökten gelmektedir. Ebu Turâb en-Nahşebî: “Sûfiyi hiçbir şey kederlendirmez ve bulandırmaz. Tersine her şey onunla saflaşır ve durulur” demiştir.

Tasavvuf Ders Notu

Bısr el-Hafî, “Sûfî Allah için kalbini saf hale getirmiş olan zattır.” buyurmuştur. Tasavvufî hayatta kalp temizliği esastır. Ancak kalp temizliğinin dışta tezahürlerinin görülmesi de lazımdır. Onun için bazı mutasavvıflar; sufinin “esrâr-ı saf, asârı temiz” yani içi dışı pampak olduğu için sûfî şeklinde adlandırıldığını ifade etmişlerdir.

Şair, edip ve kâtip Ebü'l-Feth Büstî (ö. 400/1010), bu hususta ilginç bir görüş ileri sürmüştür. Bu hususta söylediği şiirinde şöyle demektedir:

“İnsanlar bayağıdır tartışılar sûfî kelimesi üzerine

Sûfî'nin “Sûf”tan geldiğinde directtiler

Directtiler de

Bahşetmedim asla ben bu ismi tek kişiye

Bir pak yiğitten özge kimseye

Safâ bulup lâîk oldu Sûfî ismine”

“Cüziye”, “Allah tarafından mükafatlandırıldı”; “Ufiye”, “Allah tarafından afiyet verildi” anlamlarına geldiği gibi müfâale bâbından meçhul fiil olarak “Sûfiye” de “Allah tarafından gönlü sâf hâle getirildi” demektir. Sonraları, bu meçhul fiil isimleştirilerek “sûfî” ve “sûfiyye” kelimeleri yapılmıştır. Bu takdirde “sûfiyye”, Allah tarafından sevildi demektir.

Bu Görüşün Tenkidi

‘Sûfî’ kelimesinin istikakını izah için ileri sürülen bu açıklama tasavvufun gayesine çok uygun düşmektedir. Fakat şayet bu “sûfî” kelimesi “safvet”, “safv” ve “safâ” kökünden gelseydi ism-i mensubunun “sûfî” değil, “safavî” gelmesi lazım gelirdi” denilmek suretiyle bu görüşe de itiraz edilmiştir. Fakat Kelabâzî şöyle der:

“Anlatılan özelliklerin hepsi ve yukarıda geçen terimlerdeki manaların tümü sûfîlerin isim ve ünvanlarında toplanmıştır. Zikredilen ibarelerin hepsi doğru, (sûfî kelimesinin kökü olan) kelimelerin manaları birbirine yakındır. Sûfî kelimesinin köküdür, diye ileri sürülen lafızlar görünüş itibariyle farklı ise de bunların manaları birdir. Eğer sûfî kelimesi “safâ” ve “safvet”ten getirilirse “Safaviyye” şekline gelir. Şayet “saffî” ve “suffâ” kökünden getirilirse nisbeti “Sâfiyye” ve “Suffiyye” olur. Safeviyye kelimesinde (vâv) harfini (fe) harfine takdim ederek “Sûfiyye” demek veya Sâfiyye ve Suffiyye kelimelerine, (fe) harfinden evvel bir (vâv) harfini ziyade etmek de câizdir. Arapçada bu nevi kelime kullanma şekilleri mevcuttur.”

Sûfî kelimesinin kökünü izah için sürülen bu görüşler hiçbir zaman genel kabule mazhar olmamıştır. Bu gibi görüşler bir yakıştırma mahiyetinde görülmüştür. Sûfî kelimesine ses ve imla bakımından az çok benzeyen, tasavvufun iç ve dış görünüşüne uygun düşen çeşitli kelimeler sûfî ve tasavvuf kelimesinin kökü gösterilmek suretiyle hem bu kelimeler tasavvufileştirilmiş hem de “sûfî” ve “tasavvuf” kelimeleri mana bakımından zenginleştirilmiştir. Tasavvufta bu gibi ya kıştırmalar ve münasebet aramalar nadir görülen

şeylerden değildir. Sûfîler başka kelimelere benzeyen tasavvufî istilahlarla bu kelimeler arasında bir münasebet görmeye çalışmışlar ve benzeyişten kendi lehlerine neticeler çıkarmışlardır. Mesela “safî kalbi saf olan kimsedir” derken sûfî ve saf kelimelerinin mana itibarıyla de aynı olduğunu söylemişlerdir.

I. Sûfî” kelimesinin “sûf” kelimesinden türediğine dair görüş

Ulemanın büyük bir ekseriyetine göre “sûfî” kelimesi, “sof kelimesinin ism-i mensubudur. “Sûf”, yün manasına gelmekte dir. İlk zâhitler ekseriya yünden yapılmış kaba ve sert elbiseler giydikleri için kendilerine sûfî denilmesi adet olmuştur. Daha sonra sûfî kelimesinden tasavvuf kelimesi türetilmiştir. Arapça’da bir kimse “kamîs” (gömlek) giydiği zaman “tekammese” (gömleği giydi) denildiği gibi, sûf giyen kimseye de “tesavvefe denilir. Ayrıca, Farsçada yün elbise giyenlere “peşmîne-pûş” denilmektedir.

Zahitlere sûfî lakabının başkaları tarafından verilmiş olması kuvvetle muhtemel olmakla beraber zâhitlerin de bu ismi memnuniyetle kabul ettiği görülmektedir. Mutasavvıflara göre sûf yani yün, evliya ve enbiyanın kıyafetidir.

Sûfîlere göre; Allah’la konuştuğu gün Hz. Mûsâ’nın sırtında yünden bir cübbesi vardı. Hz. İsa da yün elbise giyerdi. Havariler de onun gibi giyinirlerdi. Hz. Peygamber (s.a.v) ve ashâbının birçoğu da yün elbise giyerlerdi. Bir hadiste Resûlullah’tan bahsedilirken “Resûlullah eşeğe biner ve yün giyinirlerdi” denilmektedir. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) şöyle demiştir: “Yetmiş kadar Bedir gazisine yetiştim. Bunlardan elbise hepsi yün elbise giyinirlerdi.” Ebû Hureyre ve Fudâle b. Ubeyd Ehli Suffe’yi şöyle tavsif etmişlerdi: “Açlıktan yerlerde sürünürlerdi. Bunları gören Araplar deli sanırlardı. Elbiseleri yünden idi. Hatta bunlardan birisi terlediği veya yağmur yağdığı vakit koyunların neşrettiği koku gibi bir koku etrafa yayılırdı. Bir gün Uyeyne b. Hısn Peygamber Efendimiz’e, ‘Bunların kokusu bana eza veriyor, sen bundan hiç eza duymuyor musun’ demişti.”

2. Mutasavvıflar Genellikle Niçin Yün Elbise Giyinmişlerdir?

Çünkü onlar nefislerinin hazzı için yani nefsin rahat etmesi ve hoşlanması için elbise giymezlerdi. Yumuşak, zarif ve kibar elbise giymeyi meşrepleriyle bağdaştırmazlardı. Elbise giymelerinin sebebi “setr-i avret” yani mahrem yerlerini örtmekti. Onun için kaba kıldan ve kalın yünden yapılmış elbise giymekle yetinmişlerdi. Sıhhati koruma ve setr-i avreti bu elbiseler sağladığı için daha fazlasına gitmeyi lüks ve israf saymaktaydılar.

Genellikle bir akım ve hareket, o akımı ve hareketi belirten bir mana ismiyle ifade edilir. Mesela hadislerle uğraşanlara muhaddis, tefsirle meşgul olanlara müfessir ve akılcılara rasyonalist vb. denir. Halbuki sûfîler bu çeşit bir mana ismiyle değil de kıyafetleriyle ilgili bir madde ismiyle anılmışlardır. Yani sûfîler isim verilirken fikir ve kanaatleri değil, kıyafet ve yaşayışları nazar-ı itibara alınmıştır. Bu hususu izah için Ebu Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) şöyle diyor:

“Sûfileri libâslarına izâfe edince bu onların ilimlerine, uygulamalarına, hal ve ahlâklarına şâmil bir isim oldu. Nitekim Allah Teâlâ, Hz. İsa'nın (a.s.) ashâbını giydikleri beyaz elbiseye nisbetle Havârîler şeklinde yad etmiştir. Allah Teâlâ onları sahip oldukları ilim, davranış ya da hal ile anmak yerine bu adla zikretmeyi tercih etmiştir. Bana göre sûfilerin durumu da aynıdır. En doğrusunu Allah bilir. Sûfiler zâhir libâsına nisbetle bu adı almış, büründükleri bir hal ve ilimle anılmamışlardır. Çünkü sûf giymek peygamberlerin ve siddıkların âdeti; miskinlerin ya da ibâdet ehli kişilerin şîâridir.”

Kuşeyrî, sûfinin, sûf yani yünden geldiğini ileri sürenlerin görüşünü naklettikten sonra “Fakat bu taife (sûfiler) tahsisen yün elbise giymemişlerdir” diyor. İlk sûfilerin özellikle yün elbise giymedikleri ve başka maddelerden mamûl elbise giyenlerin de aralarında mevcut olduğu bilinmektedir. Hatta yün elbiseye karşı tepki gösteren ve bu kıyafeti bidat sayanları bile vardı. Mesela Sufyân es-Sevrî'ye (öl. 161/778) göre sûfiler gibi devamlı olarak yün elbise giymek bidattır. Hammad b. Eba Süleyman (öl. 120/738) ise bu kıyafetin Hristiyanlara ait bir giyinme tarzı olduğuna kanaatindeydi. İbn Sîrîn (öl. 110/729) ise bu hususta daha temkinli konuşmakta ve “Hz. İsa yün elbise giyerdi. Peygamberimiz ise keten elbise giyinirlerdi. Peygamberimize iktida etmek bize daha sevimli olmalıdır demekte idi. Sûfilerin başka şeyler giymekle beraber genellikle yün elbise giydikleri bu kıyafetleriyle çevrenin dikkatini çektikleri ve bundan dolayı kendilerine sûfî adının verildiği ise muhakkaktır.

3. Sûfî Kıyafetinin İstismar Edilmesi

Yünden elbise giyen sûfilerin muhitlerinde hürmet görmeleri ve itimada şayan görülmeleri birtakım fasık, münafık ve gözü açık kimseleri sûfî kıyafetini kuşanarak halkı kandırmaları sonucunu doğurdu. Sûf giymek menfaat celbetmenin bir aleti olarak görüldü, kullanıldı. Sözlük yazarı ve hadîs âlimi Nadr b. Şümeyl'in (öl. 204/820) sûfilerden birine “şu yünden mamul cübbeni bana satar mısın?” diye sorması üzerine: “Olmaz avcı ağını satınca ne ile avlayacak?” cevabını alması bunu göstent. Birtakım saf dil kimseler de sûf giyinmekle bir adamın sûfî olacağını sanmışlar ve sûfilerin kıyafetini taklide başlamışlardır. Riyakarların menfaatperestlerin ve saf dil insanların bu halini gören sûfiler bu durumdan şikayetçi olmuşlar ve sûf giymenin makbuliyet derecesini belirtmek lüzumunu duymuşlardır. Ebû Süleymân ed-Dârânî (öl. 215/830) sûf giyen birini görünce sormuş: “Bu zühd aletini neden izhar ediyorsun? Bu sûfun sana ne faydası oldu? Adamın sukût etmesi üzerine Ebû Süleyman: Keşke elbisen kutnu kumaştan olsa da bâtının sûfîyâne olsa demişti. Bir diğeri ise: “Kalbin sûfî gibi olsun da zarar yok; en lüks kumaşları üst üste giy” demişti. Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765) ise bahsedilen müraile benzememek için sert kıl elbise üzerine ipek elbise giyiyordu. Mutasavvıflar, sûfiyi, “temiz kalp ile birlikte sûf giyen kimsedir” şeklinde tarif etmişlerdir.

Dervişlik dedükleri hırka ile tâc ile değil

Gönlün derviş eyleyen hırkaya muhtac değil.

Yunus Emre

4. *Sûfî ve Mutasavvîf*

Sûfî kelimesi hakkında yapılan açıklamalardan sonra tasavvuf ve mutasavvuf tabirini izah etmek kolaylaşır. “Sûf” kelimesi “tefe’ul” babına nakledilince tasavvuf kelimesi elde edilir. Bu babın bir nevi külfet ve tekellûf ifade ettiği nazar-ı itibara alınarak tasavvuf kelimesine (sûfileşmek, sûfî gibi olmaya çalışmak) gibi bir mana verilmiştir. Bu duruma göre sûfinin derecesi mutasavvıftan üstündür. Sûfî nefsanî arzularından kurtulan, sûfîyâne hayatı bilfiil yaşayan ve yaşayışın zevkine eren kimsedir. Mutasavvîf ise sûfilik hakkında malumatı olan zattır. Kemal derecesine ermemiş olmakla beraber sûfîyâne hayattan mutasavvîf da zevk almıştır. O da hâl ve makam sahibidir. Ancak nefsânî arzuların kalıntıları vardır ki, buna “bakiyye-i nefis” denilir. Sûfîyye, safâ, safvet sahibi olanlardır. Bu safâ ve safvete ulaşmak isteyenlere ise mutasavvîfe denilmektedir. Bununla beraber sûfî, sûfîyye, mutasavvîf ve mutasavvîfe kavramları genellikle ayrı manada kullanılmaktadır.

Mustasvife ve Sûfîyye

Menfaat, makam ve şöhret gibi dünyevi düşüncelerle kendini sûfîyye ve mutasavvîfeye benzeten fakat aslında bunlarla alakası bulunmayan kimselere “mustasvife” adı verilmektedir. Mustasvife, bu yolun sahtelerine ve mukallitlerine verilen bir isimdir. Kısaca sûfîyye sahib-i vusûldür. Yani gayelerine vâsıl olmuşlardır. Mutasavvîfe ise sahib-i vusul olma yolundadırlar. Yani gayeye vâsıl olmak için riâyet etmekle mükellef oldukları esaslara uymakla meşgullerdir. Mustasvife ise sahib-i fuzûldür.

5. *Sûfilere Verilen Diğer İsimler*

Sûfilere daha birçok isim verilmiştir. Bu isimlerden her biri sûfîyenin bir yönünü ve bir hususiyetini belirtmektedir. Onun için bu isimler üzerinde durulması sûfilere çeşitli yönleriyle tanınmasını sağlayacaktır.

a. Mûsûhî: “Mûsûh”, “mish” kelimesinin çoğuludur. “Mish”, kıldan yapılmış bir elbisedir. Sûfiler kıldan mamul elbiseler giydikleri için kendilerine “mûsûhî” de denilmiştir.

b. Gurebâ: Memleketlerini terk ederek diyar diyar gezdikleri veya kendi memleketlerinde bile olsalar hallerini kimsenin anlamaması için derûnî dünyalarında kimsesiz kaldıkları için sûfilere, garipler manasına gelen “gurebâ” ismi verilmiştir. “İslam garip olarak başladı yine garip olma haline dönecektir” hadîsi de bunlara “gurebâ” denilmesine tesir etmiştir.

c. Seyyahîn: Hak yolunda çok sefer ettikleri için sûfilere “seyyahlar” manasına “seyyahîn” adı verilmiştir.

d. Cûiyye: Şamlılar, sûfilere “cûiyye” (açlar) adını vermişlerdir. Çünkü sûfiler sadece hayatlarını sürdürecekt kadar yemekle iktifa eder ve daimi açlık prensibine riayet ederlerdi.

e. Fukarâ: “Fukarâ” “fakîr” kelimesinin çoğuludur. Fakirlik sûfilikte çok önemlidir. Sûfî malik ve memlûk (sahip olan ve kendisine sahip olunan) sıfatlarını taşımayan kimsedir. Yani sûfî hiçbir şeye malik değildir. Fakat (tamah, ihtiras vs. gibi) hiçbir şey de ona malik ve hâkim olmaz.

f. Derviş: Farsça’da “derviş” fakir demektir. İlk zamanlarda fakir kelimesi Farsçaya derviş diye tercüme edilmiş ve çoğulu olan “dervişan” şeklinde de kullanılmıştır. Bu kelime Farsçada ve Türkçede “fakîr” ve “fukarâ” tabirlerini unutturacak kadar çok kullanılmış ve nihayet Arapçada da “derâvîş” şeklinde çoğul hale getirilmiştir.

g. Nûriyye: Bir hadîste: “Bir kimse dünyadan el etek çekerse Allah onun kalbini nurlandırır.” buyurulmuştur. Kalpleri Allah tarafından tenvir edildiği için sûfilere “nûriyye” de denilmiştir.

h. Şikeftiyye: “Şikeft” Farsçada “mağara” ve “taş oyuğu” manasına gelir. Sûfilerin çöllerde ve sahralarda dolaştıkları ve zaruret zamanlarında mağaralara sığındıkları için bu ismi almışlardır. Ayrıca sûfilere ehl-i hakikat, ehl-i tarikat vs. gibi isimler de verilmiştir.⁴

II. Mistisizmin Kavramsal Çerçevesi

(Tahir Uluç, İbn Arabî’de Sembolizm)

Günlük konuşmalardan en ciddî fikrî yazılara kadar konuşmacının veya yazarın hakikatini tam olarak anlayamadığı veya yeterince dile getiremediği herhangi bir şey hakkında çoğu kez ‘çok’ pekiştirmeye edatı eşliğinde ‘mistik’ sıfatını kullandığına hepimiz şahit olmuşuzdur. Bu terim, hayrete ve dehşete düşüren bir tabiat olayının tasvirinden bireyin yaşamış olduğu derin ve karmaşık duyguların tavsifine kadar uzanan çok geniş bir anlam yelpazesinde kullanılmaktadır. Bu yüzden mistik kelimesi, günlük hayatın dışında ve ötesinde olan veya öyle olduğu farz edilen, bu özelliğinden dolayı karşı karşıya kalanın kendisinin anlamak ve başkalarına açıklamakta güçlük çektiği her türlü esrarengiz olgu, olay, durum ve fikir hakkında kullanılır olmuştur. Tıpkı diğer terimler gibi kullanıldığı anlam ve bağlamın genişlemesine paralel olarak mistisizm terimi de semantik derinlik ve kesinliğinden çok şey kaybetmiştir. Bu yüzden bir okuyucu veya dinleyicinin bu terimi kullanan yazar veya konuşmacıdan onunla tam olarak ne kastedtiğini sormaya hakkı vardır.

1. Mistisizmin Tanım ve Tarihi

Mistisizm teriminin kullanıldığı ve bizi asıl ilgilendiren bağlamlardan birisi de bireyin Yüce Hakikat’ın doğrudan şuuru ile neticelenen yoğun ve akıl üstü duygusal tecrübesidir. W. R. Inge’in (ö. 1954) 1899’da mistisizme ilişkin yirmi beş tanım sıralayışı bu terimle ilgili olarak

⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Dersleri*, ss. 55-71.

-oldukça spesifik bir alanda kullanıldığında bile- anlamlı ve kapsayıcı bir tanıma ulaşmanın zorluğuna işaret etmektedir. Mistisizmin kapsamlı ve anlamlı bir tanımının yapılmasında karşılaşılan güçlüğü iki temel sebebi vardır: 1. ‘Mistisizm’ kelimesinin modern terminolojik anlamı ile kök anlamı arasında tatmin edici bir bağın kurulamayışı. 2. Terimin, Eski Yunan’dan başlayarak günümüze ulaşınca değin köklü bir semantik dönüşüme uğraması.

Bir kısım sosyal bilimciler, mistisizmin etimolojik şeceresinin onu anlama ve tanımlamada dikkate değer bir katkısı olmadığını öne sürerler. Ne var ki, bu terim üzerindeki sis perdesini kaldırmada yine terimin etimolojisine ve tarihî gelişimine inmekten başka çıkar bir yol görünmemektedir. Bu yüzden ilk olarak kelimenin etimolojisini ve tarihsel gelişimini kısaca ele alacağız, sonrasında mistik tecrübe ve şuurbilgi bakış açısından yapılmış mistisizm tanımları üzerinde durmaya çalışacağız.

‘Mistisizm’ kelimesi, Hind-Avrupai bir kök olan ‘mu’dan türemiştir. Kelimenin sözlük anlamı, dile getirilemeyen sesleri taklit etmektir. Latince’de sessiz ve dilsiz anlamına gelen ‘mutus’ ismi, gözleri ve dudakları kapamak anlamındaki Yunanca ‘myein’ fiilinden türemiştir. Bu fiilden de, gizem anlamına gelen ‘mysterion’, gizemlerin kendisine açıklandığı kimse mânâsındaki ‘myster’ ve gizemli kişi veya şey anlamına gelen ‘mystikos’ türemiştir. Buna göre mistisizm kelimesinin ‘sessizlik’ ve ‘gizem-gizlilik’ olmak üzere iki temel anlamı olduğunu söyleyebiliriz.

Mistisizmin gizem ve gizlilik anlamının köklerini Eski Yunan’daki ‘gizem dinleri’nde (mystery religions) buluyoruz. Grekçe ‘mustéria’ veya ‘mystérion’ kelimesinden türeyen ‘mystery’ (sır, gizem), genelde çoğul olarak kullanılır ve dinî ayinler anlamına gelir. Fakat ‘mister’in bu kullanımdan türediği kesin değildir. Sır kültleri Helenistik ve Romen dünyalarda, klasik dinin iflası sonucu doğan dinî açlığa cevap verdiğinden ötürü oldukça yaygınlaşmıştır. Bu kültürler Eski Yunanlılar’a oldukça egzotik görünmüş ve bu yüzden pek çok kişiyi cezbetmiştir. Sır dinlerinde çifte bir gizlilik vardır. Bu da terimin içerdiği iki anlama dayanmaktadır: Mister, hem sırlara hem de gizli bir kutlamaya ve sadece müntesiplere (initiate) açık olan ayinlere işaret eder. Buna göre misterler, diğer resmi inançlardan karakterce farklı olan özel bir dinî tezahüre delalet eder.

Misterlerin diğer gizlilik anlamı, içerdiği gizli bilgilerdir. Misterlerin eşyanın bâtinî bilgisini ve ilâhî bilgiyi kazandıracağına ve bu bilgi sayesinde kişinin ezeliyetle yeniden buluşacağına inanılmıştır. Bu yüzden mistiğin amacı, fânî dünyadan ebedî âleme geçmektir. Bunun yolu da kabul ayinleridir. Salıklar bu intisap gereğince, katıldıkları gizli ayinlerde icra edilen pratikler ve kendilerinin yaşadığı tecrübeler konusunda dudaklarını ebediyen mühürlemek gibi ağır bir vecibeye muhataptırlar. Bu yüzden, mister ayinlerine ve sırlarına ilişkin oldukça sınırlı bir bilgiye sahibiz.

Mistisizm teriminin ikinci anlamı olan sessizliğe gelince, bu kullanım Yeni-Platoncu etki altında ortaya çıkmıştır. Yeni-Platoncu nazariyede ‘mistik’ ismi, sessizlik ve özellikle de sözsüz tefekküre (contemplation) işaret eder olmuştur. Kelimenin bu anlamı, Hristiyan bağlamda daha da belirginleşmiştir.

Mistisizm teriminin Hristiyan literatüre 5. ve 6. yüzyıllarda yaşamış Pseudo Dionysius’un *Theologie Mystica* adlı risalesi aracılığıyla girdiği söylenir. Dionysius’un bu eseri Ortaçağ Hristiyan ilahiyatçıları üzerinde öylesine derin bir tesir icra etmiştir ki, *Theologie Mystica* Tanrı hakkında kişiye özel bilgi ve kavrayışın teknik terimi haline gelmiştir. Bu terim ile birlikte ‘contemplation’ (tefekkür) de aynı mânâyı ifadede kullanılmıştır. Ancak ikinci terimle, daha çok, alışılmış ibadetler dışındaki spiritüel tecrübenin oldukça gelişmiş biçimine işaret edilmiştir. Bundan da ‘mistisizm’ kelimesinin modern terminolojide sahip olduğu ‘kişiye özel Tanrı bilgisi’, yani ‘marifet’ veya ‘gnosis’ anlamında ilk kez Dionysius tarafından kullanıldığı sonucu çıkmaktadır.

Ortaçağ Batı Avrupa’sında Latince sıfat ‘mysticus’, Hristiyanlığa ait kutsal metinlerin yorumlanması ile alakalı özel bir anlam kazanmıştır. Hristiyan ilahiyatçıların yazılarında bu terim, kutsal metnin bâtinî ve sembolik anlamına işaret eder olmuştur. Böylece Ortaçağda ‘mysticus’ kelimesi, metnin zâhir sözlük anlamının altındaki gizli mânâyı işaret etmekle orijinal Grekçe kökünü yansıtmıştır. Hristiyan bağlamda ilkin kutsal metnin gizli bâtinî anlamı için kullanılan bu terim, anlam genişlemesine uğrayarak zamanla bütün bir manevî hakikati ifade eder olmuştur.

Modern zamanlara gelindiğinde ‘mistisizm’ sözcüğü, ‘Tanrı ile birleşme’ ve ‘insanın kemâle ermesi’ olarak kavramsallaştırılan Hristiyan irfanının en yüksek evresine isim olmuştur. Hristiyan mistikleri kemâle erme sürecini üç evrede tasvir ederler; ‘tasfiye’ (purification), ‘aydınlanma’ (illumination) ve ‘mistik tecrübe’ (mystical experience). Bunlardan ilki müptedîlerin, ikincisi mutavassıtların, üçüncüsü ise müntehîlerin ve kemâle erenlerin mertebesidir.

Mistisizme ilişkin bu etimolojik ve tarihsel bakış, onun ilk olarak eski Yunan’da sırrî cemiyetlere kabulden sonra cemiyetin tertip ettiği ayinler hakkında başkalarına konuşmamak anlamına geldiğini, daha sonraki dönemlerde Pseudo-Dionysius’un eserleri marifetiyle semantik bir dönüşüm geçirerek gnostisizme denk bir anlam kazandığını ortaya koymaktadır. Modern zamanlarda mistisizm hakkında pek çok tanım girişiminde bulunulduğunu ifade etmiştik. Fakat bu tanımlarda, Rudolf Otto’nun (ö. 1937) deyimiyle korku ve hayranlık uyandıran Yüce Varlık’la olan samimi ve doğrudan ilişki tecrübesi temel bir unsur olarak yer almıştır.

1.2. Mistisizm-Tasavvuf İlişkisi

Tasavvuf tarihçileri tasavvufun doğuşunu iki biçimde açıklarlar. Bunlardan ilkinde tasavvufun etimolojisinden yola çıkarlar. ‘Tasavvuf’ kelimesi yaygın kanaate göre yün ve yünlü elbise anlamına gelen ‘sûf’tan türemiştir. Bu kelimedenden de yünlü elbise giymek anlamına gelen ‘ta-sav-va-fe’ fiili türemiştir. Buna göre ‘mutasavvıf’, kaba ve yünlü elbise giyen kimse demektir. Sûfîler dünya hayatının lüks ve eğlencesinde uzak durmak amacıyla bu elbiseyi tercih etmişlerdir. Sonraları yünlü elbise giymek dünya hayatına dönük bu olumsuz tavrın sembolü olacaktır. Dolayısıyla etimolojik yaklaşım, tasavvufu zühd temelinde açıklamaktadır.

İkinci tür açıklama, tasavvufu, müminin Rabb’i ile olan özel ve samimi ilişkisine dayandırır. Bu ilişki de, hadis literatüründe ‘Cibrîl hadisi’ olarak bilinen bir rivayete dayandırılır. Söz konusu rivayete göre Cebrâil Hz. Peygamber’e insan sûretinde gelerek ona birtakım sorular sormuş ve Hz. Peygamber’in verdiği cevapları tasdik etmiştir. Bu rivayette bizi ilgilendiren, Cebrâil’in ‘ihسان’ın mahiyetine ilişkin sorduğu soruya karşılık olarak Hz. Peygamber’in onu, ‘Allah’ı görüyormuşçasına ibadet etmek’ olarak tanımlamasıdır. Buna göre tasavvuf, Allah’ı görüyormuşçasına ibadet etme idealini gerçekleştirme yolu olarak ortaya çıkmıştır.

Erken dönem sûfîler olarak görebileceğimiz zahitler, Allah’ın rızasını ve yakınlığını kazanmak amacıyla dinî emirler ve yasaklar hususunda hassas davranmışlar, ‘takvâ’ olarak bilinen bu hassasiyeti nafîle ibadetler ve zikir yapmak ve dünya nimetlerinden uzak kalmakla desteklemişlerdir. Hicrî ilk iki yüzyılın İslam toplumunda başgösteren siyasal ve toplumsal problemler, zahitlerin inziva hayatını tercih etmelerinde önemli bir etkindir.

İlk sûfîlerde zühdle birlikte dikkati çeken bir başka özellik, Tanrı ile özel ve samimi bir ilişki kurma isteğidir. Sûfîlerin zühd hayatını tercih etmeleri de dünyanın lüks ve eğlencesinin kendilerini Tanrı’dan uzaklaştırdığı inancından kaynaklanmaktadır. Bu durumda zühd, Hakk’ın yakınlığını elde etmek için bir araç olmaktadır. Nitekim Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/907) tasavvufu, “nefsin bütün isteklerini ve zevklerini terketmek” olarak tanımlamıştır.

Acaba Greko-Romen bir çevrede ortaya çıkan ve şekillenen ‘mistisizm’ kavramını yabancı olduğu topraklardaki kültürel ürünler hakkında kullanmak ne derece doğrudur? Bizim eserlerine ulaştığımız araştırmacılar, bütün dinî geleneklerde dinin biçimsel ritüel boyutu ile tatmin olmayan ve inançlarını derin ruhî tecrübe düzeyinde gerçekleştirmek isteyen kimselerin varlığını kabul etmektedirler. Ancak bu araştırmacıların bazıları, mistisizmin soyut ve belirsiz bir kavram olup dolayısıyla bu kişilerin yaşadıkları tecrübenin ‘mistik’ olarak nitelendirilemeyeceğini öne sürerler. Bu bağlamda ‘Müslüman mistiklerin’ “tasavvuf nedir?” sorusunun, bazılarının sandıklarının aksine, “mistisizm nedir?” değil, “tasavvuf nedir?”den ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Bu tezin sahiplerine göre, sözde Müslüman mistik,

mutasavvıf, mürid veya sûfî, mistisizmi tatbik etmemiştir; o, İslam'ın temel akidesi olan tevhidi en derin anlamıyla içselleştirmeye çalışmıştır.

Mistisizm kelimesinin İslam manevî hayatını bütün derinliğiyle yansıtmadığı kabul edilebilir. Ancak bu terimin genel anlamda bütün dinlerin mensuplarının yaşadıkları derunî-bâtınî hayatı isimlendirmede önemli bir fonksiyon icra ettiği açıktır. Dahası bütün geleneklerde bazı bireylerin Tanrı ile olan özel ve doğrudan bir diyalog tecrübesi yaşadıkları kabul edildikten sonra, bu tecrübenin mistisizmle veya bir başka terimle isimlendirilmesi bu ortak özü değiştirmeyecektir. Dahası Mehmed Ali Aynî (ö. 1945) ve Cavit Sunar gibi ilki Osmanlı ilmiyesinin son mümessillerinden ve ikincisi Cumhuriyet akademiyasının ilk temsilcilerinden olan iki önemli tasavvuf araştırmacısı ve hocası eserlerinde 'tasavvuf' ve 'mistisizm' terimlerini eşanlamlı olarak kullandıkları gibi, her iki bilim adamı İslam öncesi dönemdeki Hind, Mısır, Yunan, Yahudi ve Hristiyan geleneklerindeki mistik hareketleri de 'tasavvuf' olarak isimlendirmekten kaçınmamışlardır.

René Guénon (ö. 1951) İslam tasavvufu ile mistisizm arasında on bir tane farklılık tespit etmiştir. Fakat Fransız araştırmacının tasavvufa hasredip mistisizmde bulunmadığını iddia ettiği unsurların gerçekten tasavvuf dışındaki mistisizmlerde var olup olmadığı tartışılmalıdır.⁵

2. Tasavvuf Mistisizm Farkı

(Mustafa Tahralı, "Fransız Müslüman Abdülvâhid Vahyâ (René Guénon) 'nın Eseri'nde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı")

İngiliz oryantalist Nicholson'un "tasavvuf" kelimesini "mistisizm" ile tercüme etmesinden itibâren, Bâtî'da İslâm tasavvufu özü itibariyle "mistik" bir şey olarak ele alınmış, bunun neticesi olarak da artık "bâtın" ilminden bahsedilmez olunmuştur. Bu gibi mes'elelerde, bu şeyleri ancak kitaplar vâsıtasıyla tanıyan oryantalistlerin görüşleri, batılıların büyük ekseriyeti nazarında, bunları doğrudan doğruya ve fiilen bilen, yâni bizzat tasavvufa intisap etmiş kimselerin kanâatinden daha fazla dikkate alınır olmuştur."

Bâzı kimseler muhtelif din ve tasavvuf doktrinleri arasında iktibas ve tesirlerin olduğunu söylerler ve bir "synchrétisme" (telifçilik) den bahsederler. Bu kimseler iki ayrı din veya tasavvuf arasında benzer unsurların varlığını gördüler mi hemen iktibasla izah etmeye kalkışır. Onlara göre sonrakiler öncekileri kopya etmiştir. Fakat bu kimseler aynı hakikatin, hiç bir iktibas olmaksızın az veya çok benzer şekilde yâhut birbiriyle mukayese edilmesi mümkün ifadelerle anlatılabileceğini hiç düşünmezler. Çünkü bu kimseler böyle bir ve tek hakikatin mevcûdiyetinden bile habersizdirler. Yine bâzı kimseler İslâm tasavvufunda Hind

⁵ Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, ss. 15-21, 26-31.

tasavvufundakine benzer metodların olmasını bahâne ederek İslâm tasavvufunun Hind'den alındığını ileri sürerler. Böyle bir iddiâda bulunan oriyentalistler, her iki tasavvufta benzer metodlar bulunmasının esâsen mevzûun tabiatı ve mâhiyeti icâbı olduğunu hiç düşünmemişlerdir.

Bu oriyentalistler aynı iktibas fikrini Mukaddes Kitaplara da tatbik etmek istemişlerdir. Bu kimselerin tek gayeleri “beşer üstü” olan vahiy ve ilhâmı reddetmektir. Esâsen dini-mânevi mevzular “hümanist” yâni “beşeriyetçi” görüşlerle açıklanamaz ve bunlarla asla uzlaşamaz. Çünkü “hümanist” (beşeriyetçi) görüş “beşer-üstü” unsuru hiç hesaba katmamaktadır. Dînî-tasavvufî (traditionnel) doktrinlerde bir “syncrétisme” ve iktibâsın olması imkânsızdır. Aynı şekilde, bu doktrinleri gerçekten anlayan kimseler de bir “syncrétismes” yapmazlar. Meselenin esası şudur: Bütün dini-tasavvufî (traditionnel) doktrinler arasında esasta dâimâ bir birlik vardır. Bu da, bu doktrinlerin “beşer-üstü” olmasından, yâni “ilâhi” kaynaktan neş’et etmesinden ileri gelmektedir.

Tasavvufî sâha ile mistik sâha arasını karıştırmak bugün en çok vuku bulan hatâlardan biridir. Şark doktrinlerini umûmiyetle “mistik” diye tavsif etmek moda olmuştur. Gerçi oriyentalistler bu kanâate bir art-düşünce dolayısıyla varmamışlardır, fakat anlayışsızlıkları ve az-çok gayr-i şuûrî de olsa tarafgirlikleri onları böyle bir fikre saplanmaya sevketmiştir. Esâsında bu durum onların her şeyi batılı görüş noktasına getirmek alışkanlığından ileri gelmektedir.

Abdülvâhid Yahyâ, Yahûdi filozof Bergson’un *Din ve Ahlakın İki Kaynağı* isimli kitabındaki “statik din” ve “dinamik din” tasnifini ele alarak Bergson’un: “Dinamik din en yüksek ifâdesini mistisizmde bulur” görüşünü tenkid ederek bu filozofun mistisizmi hiç anlamadığını söyler. Onun haksız olarak mistisizmi Hıristiyanlığın menşesine koyduğunu ve Yahudi peygamberlerini de birer mistik haline getirdiğini belirtir. Bergson’un peygamberlerin nübüvvet vasfı ve aldıkları vahiylerin mâhiyeti hakkında en küçük bir bilgiye sahip olmadığını, hele hele kitabının Hind’le alakalı sayfelerinin akıl almaz bir anlayışsızlığa delâlet ettiğini söyleyerek şiddetle tenkid eder.

Şimdi maddeler hâlinde kısaca tasavvuf ve mistisizm arasındaki farklılıkları müellifin eserlerinden yine hülâsa pasajlar naklederek ele alabiliriz.

1. Mistisizmi karakterize eden iki şey vardır: Passiflik (passivité) ve metod yokluğu. Mistisizmde insanın nereden başlayacağı nereye gideceği aslâ bilinemez. Tasavvufta ise müphem ve bulanık hiç bir şey yoktur. Bil’akis çok kat’i ve çok “pozitif” şeyler vardır.

Mistisizm pasif, tasavvuf aktiftir. Mistisizmde fert kendisine gelen şeyi sâdece kabûl etmek durumundadır. Ferdin bu hususta hiç bir dahli yoktur. Bunun içindir ki burada fert her türlü tesire “açık”tır. Kişi için esas tehlike de buradadır. Mistisizmde kişi bu tesirler arasında herhangi bir tefrik yapabilmek için gerekli olan “doktrinal” bir hazırlığa da sâhip değildir.

Tasavvufî tarikte ise bir şeyin “tahkik ve tahakkuk”u (réalisation) için teşebbüs ve gayret ferde âittir. Bu çalışma metodlu bir şekilde, sıkı ve daimi bir kontrol hâlinde devâm eder ve normal olarak ferdin kendi imkânlarının hududlarını aşmak neticesine kadar ulaşır. Ferdin bizzat kendi vâsıtalılarıyla kendisini aşamayacağı da âşikârdır. Onun için sadece ferdi teşebbüsün kâfi gelemeyeceğini de belirtmek lâzımdır. Ama sâlik için her nevi “tahkik ve tahakkuk”un hareket noktasını teşkil eden bu teşebbüstür. Mistik ise, böyle bir “tahakkuk” hususunda, ferdiyet (individualité) yâni beşeriyet sahasının ötesine gitmeyen noktalarda bile, hiç bir şeye sahip bulunmamaktadır. İşte mistiklerdeki bu passiflik vasfı, bâzı kimselerin onları “medyum” ve “sensitif” (hissi, duyucu tip)lerle karıştırmalarına yol açmıştır”.

Mistik hemen hemen dâimâ, kolayca kendi muhayyilesinin verilerine aldanmaktadır. Muhayyilesinin verimleri, ekseriyâ onun “tecrübe”lerinin gerçek neticeleriyle, kendisi farkına varmaksızın, birbirinden ayırt edilemez şekilde karışmaktadır. Onun için mistiklerin “keşif”lerine (révélation) fazla bir ehemmiyet atfetmemek gerekir. Hiç olmazsa söyledikleri şeyler kontrolden geçirilmeden aslâ kabul edilmemelidir. Tasavvufî bilgilerin mistiklerin keşiflerine ihtiyacı yoktur. Aksine tasavvufî bilgiler, mistiklerin keşiflerinde muhayyile mahsûlü veyâ ferdi fanteziden daha başka şeylerin de gerçekten mevcûd olduğunu gösteren yegâne garantidir.

Mistik için şahsî bir gayret ve çalışmaya ihtiyaç yoktur, yaratılışının müsâit olması kâfidir. Hattâ böyle bir gayretten îtinâ ile sarf-ı nazar etmesi gerekir. Gayret ve çalışma onun “yol”una zıttır. Hristiyan ilâhiyatçılar, herhangi bir gayretle “keşif” veya fevkalâde bir hal elde etmeye gayret eden kimseyi sahte “mistik” olarak kabul ederler.

Tasavvufta ise, bir istidat ve kabiliyet gerekli olmakla berâber çalışma ve gayret de bir şart teşkil eder. İstidat yoksa bütün gayretin boşa gideceği tabiidir. Zirâ kişi bizzat kendinde taşıdığı imkânları geliştirebilir. Gayret ve çalışma şartı yerine getirilmeden “kuvve”den (puissance) “tahkik ve tahakkuk” (réalisation) denilen “fiil”e (acte) geçmek mümkün olamaz.

Tasavvufta sâlikin dâimâ aktif olması gerekir. Bir müslüman mutasavvıfın dediği gibi: “İnsan hâline hakim olmalıdır, hâl insana değil!...” Müridin şeyhine itâati pasiflik demek değildir. Çünkü mürid kendi rızası ve irâdesiyle şeyhine itâat eder. Ayrıca bu itâat sâdece terbiyevi bir vasfı taşımaktadır. Hakiki bir şeyh bu itâatı kat’iyyen suistimâl etmez ve müridine bütün hârici tesirlerden bilhassa kurtulmasını ve kendi derûnundaki mürşidi bulmasını öğretir. Zirâ hakiki mürşid insanın içindedir, derûnidir. Şeyhin öğretim ve terbiyesine tâbi olmak ve ona itaat, bu yükselişe ermek ve “Kendi”ni, “Zât, Nefs-i hakikiyye”yi bulmak içindir. Üstelik “mürid” kelimesi de “irâde eden, isteyen” mânâsıyla açıkça göstermektedir ki tasavvuf, mistisizmin aksine, tamâmen “aktif” bir yol ve tutumdur.

2. Tasavvufta, insanın kendi kendine tasavvufa intisab etmesine imkân yoktur. Tasavvufa sülûk ancak bir şeyh vâsıtasıyla olur. Şeyh müride “mânevi tesir”i (influence

spirituelle) (el-bereke), (Türkçe’de himmet, feyz) intisâb esnasında nakleder. Böylece müridde bir ruh aydınlığı meydana gelir. Bu “ikinci doğum” (vilâdet-i sâniye) denilen şeydir. Bu “mânevi tesir”in sâyesinde mürid gelecekte elde edeceği ilerlemelerin nüvesine sahip olmuş olur. İlerdeki çalışmalarıyla da bu tohumu geliştirir.

Tarikata intisap tasavvufa intisâbın ilk şartıdır. Zaten tasavvufa intisâb etmek demek bir tarikate intisâb etmek demektir. Böylece bu intisapla berâber bütün tasavvuf doktrinlerinde “ikinci doğum” denilen şey başlamış olur. Çünkü insanın önüne, içinde yaşadığı cismâni dünyâdan başka bir âlem açılır. Müridin mânevi imkânları işte bu âlemde gelişecektir. Bu durumun gerçekleşebilmesi için intisap gerçekten ve fiilen yapılmalıdır. “İdeal” yâni “zihnen” veyâ “fikren” bir intisap geçerli değildir. “İdeal” bir intisâbın hiç bir tesiri olamaz. Çünkü ancak bir mürşide, yâni tarikatte irşad salâhiyetini hâiz bir kimseye intisap sûretiyle “manevi tesir” elde edilebilir. Kişinin müntesip ve sâlik olması için niyetinin bulunması kâfi değildir. Zîrâ kişinin niyeti tam ve hâlis olmakla berâber sâlik olmak için zaruri olan evsâfa sahip olmayabilir. Gerçekten mürid ve sâlik sıfatını kazanabilmek için nizâmi bir tarikate şeyh vâsıtasıyla “kabul edilmiş” olmak lâzımdır. Bir tarikat şeyhinin müride “mânevi tesir”i verebilmesi için de şeyhin bizzat buna sahip olması gerekir. Bu da şeyhin kesiksiz bir tarikat silsilesine sahip olmasıyla mümkündür. Şeyhin böyle bir silsilesi yoksa “mânevi tesir”i, feyzi ve himmeti kimseye veremez. Çünkü kendisinde yoktur.

Tasavvufta, nizâmi bir tarikate intisap gerekli olduğu için mutasavvıf, şeyh ve sâlikin hakikisini sahtesinden tefrik etmek kolayca mümkündür.

Mistisizme gelince: Ne şeyh, ne de intisâb edilecek nizâmi bir tarikat vardır. Bu sebeple gerçek mistisizmi sahtesinden ayırt edebilmek oldukça zordur. Mistik “tecrîd edilmiş” (isolé), “istisnâî ve gayr-i nizâmi” (irrégulier) bir tiptir. Hattâ bâzan kendisi bile ne olduğunu bilmez. Her hâl ü kârda mistik ve mistisizmde her nevi kontrolden uzak bir şeyler vardır. Bundan dolayı bir mistiği tanımak için hiç bir tanıma vâsıtası yoktur. Ayrıca bir mistiğin “şeceresi” (généalogie) yâni bir “silsile”si yoktur. Bu sebeple kimin sâhiden mistik, kimin sahte olduğunu tesbit etmek güçtür.

3. Mistisizmde bir “silsile” olmamasına mukâbil, bütün tasavvuflarda kesiksiz bir “silsile” vardır ve şarttır. Buna tasavvufta büyük bir ehemmiyet atfedilir. Bu silsilenin menşei “beşer-üstü”dür ve “gayr-i beşeri”dir. İslâm tasavvufunda tarikatler silsilelerini zikrederken Cebail’i (a.s.) ve sonra Hz. Peygamber’i (s.a.v.) saymak suretiyle silsilelerinin bu “gayr-i beşeri” yönünü belirtmiş olmaktadır. Bu bakımdan diyebiliriz ki tasavvufun özü ve esâsı “gayr-i beşeri”dir. Tarikatlere has bâzı ezkâr, evrâd v.s. esaslar da “gayr-i beşeri”dir, yâni şahısların keyf ve arzularına göre tesbit edilip uydurulmamıştır”.

4. Tasavvufta bir doktrin ve şifahi bir öğretim vardır ve şeyh vâsıtasıyla müride verilir. (Biz bu öğretime sohbet diyoruz). Şeyh mürşiddir, yol göstericidir ve müridin mânevi

gelişmesini kontrol eder. Ama çalışmayı mürid yapar. Neticede elde edeceği şeyi de mürid çalışmasıyla elde eder. Yapılan bu çalışma her müridin istidâdına göre ayarlanmıştır.

Tarikatlerde câri olan zikir ve evrâdın tesirini gösterebilmesi için şeyh tarafından müride “telkin” edilmesi gerekir. Şeyh tarafından verilmeyen, izinsiz yapılan bir zikrin mürid üzerinde hiç bir tesiri yoktur.

Mistisizmde ise mürşid tarafından verilen bir öğretim yoktur. Zâten mürşid olmayınca ne öğretim ne de bu öğretime tâbî mürid vardır. Öğretimin olmadığı yerde terbiye edici ve yetiştirici bir doktrinin olmayacağı da tabiidir.

5. Tasavvufa intisap birbirini tâkîb eden üç safha gösterir:

A-Ferdin tabiatına has bâzı imkânları ihtivâ eden “evsâfı” hâiz olmaktır (qualification) ki buna istidat (potentialité) diyebiliriz. Bu, âdetâ daha sonraki mânevi çalışmaların üzerinde gerçekleşeceği “ilk madde” (materia prima) gibidir.

B-Bir tarikate bağlanmak suretiyle kişiye “mânevi tesir”in ve feyzin verilmesi. “Kuvve hâline geçme” (virtualité) dediğimiz bu safhada müride bizâtihi kendinde taşıdığı imkânları geliştirmesi ve onları bir nizâma koyması için bir “nur” verilmiş olur.

C-Bâzı dış destek ve yardımcıları (şeyh, zikir, riyâzat v.s.) sâyesinde yapılan “derûnî”, mânevi çalışma ki, buna “fiile geçme” (actualité) diyoruz. Böylece sâlik en son gâye olan “vuslat”a, “Kurtuluş”a (Délivrance) ulaşmaya yâni Vahdet-i Vücûd’u (Identité Suprême) idrak edinceye kadar derece derece makamdan makama yükselir.

Mistisizmde böyle bir kademelenme yoktur. Mistik olabilmek için sadece husûsî bir istidâda sahip olmak kâfidir. Fakat bu istidat tasavvufî istidattan tamamen farklı, hattâ bâzı taraflarıyla ona zıttır. Mistik olmak için bu istidattan başka bir şeye ihtiyaç yoktur.

6. Tasavvufta her tarîkatin husûsî bir “teknik”i yâni âdâb ve usûlü vardır. Tabiatıyla bir tarikate girmek isteyen kimsenin bu usûl ve âdâba uyabilecek ve bu kâidelerden fiili ve gerçek bir istifâde temin edebilecek yaratılışa olması gerekir. Tarikatler de ancak böyle kimseleri kabûl ederler. Farklı yaratılış, meşreb veyâ evsafta olanlar kendi karakterlerine uygun başka bir tarik tarafından kabûl edilirler. Meselâ bâzı tasavvufîlerde yalnız erkekleri kabul eden tarikatler olduğu gibi, hem erkek hem de kadınları kabul eden tarikatler de vardır. Tasavvufî tarikatler Ortaçağ sonlarından beri Batı’da yok denecek kadar azalmış ve mânevi seviyelerinden de pek çok kaybetmişlerdir. Hattâ tasavvufî karakteri bizzat mensupları tarafından bile bilinmez bir hâle girmişlerdir. Mistisizmin, Batı’daki bu tasavvufî teşekküllerle hiç bir alakası olmamıştır ve bugün de yoktur. Her tasavvufî teşekkülde “teknik” kâideler mevcud olduğu halde mistisizmde yoktur.

7. Tasavvufî tarikatlerde tesbit edilmiş belli bir “ezkâr ve evrad”ın (rituel) bulunması onu mistisizmden ayıran temel farklardan biridir. Mistisizmde tesbit edilmiş bir “rituel” yoktur.

Zâten bu durum, mistisizmin istisnâilik ve gayr-i nizâmilik (irrégularité) dediğimiz karakterinden hemen anlaşılır. Gerçi mistisizmde bir takım “ibâdet” (rites) nev’inden şeyler varsa da bunlar dinin zâhirinde olan, herkesin ifâ edebileceği umûmi şeylerdir. Ayrıca mistisizmde bu ibâdet ve duâlara (rites) olan bağ da mutlak sûrette zarûrî değildir. Tasavvufta ise belli ezkâr, evrâd ve usûlü olmayan tarikat yoktur.

8. Mistiklerin bâzıları yaptıkları duâlarla, İslâm tasavvufundaki tâbirle, ancak “ilme’l-yakin” derecesine yükselebilirler. Halbuki tasavvuf ehli yaptıkları zikir ve mücâhedelerle “ayne’l-yakin” derecesini de geçerek “Hakka’l-yakin”e ulaşırlar. Böylece “insân-ı kâmil” olmak imkânı elde edilmiş olur. Mistisizmde ise “insan-ı kâmil” olmak gibi ne bir imkân ne de gâye vardır.

Mistikler gaye olarak her zâhir ehli gibi dâimâ “selâmet”i (salut), yâni Cennet’e girebilmeyi hedef alırlar. Halbuki tasavvuf ehli için son ve en yüksek gâye “Kurtuluş”tur (Délivrance). Yâni içindeki herşeyle dünyâ ve âhireti terk ederek yalnız Allâh’ı dilemek, her türlü varlık ve ikilikten kurtulup “Vuslata ermek” ve “Hak’la Hak olmak” gibi bir nihâi hedef vardır. Mistiklerin “Tanrı’ya kavuşma” (union à Dieu) dedikleri şeyin bununla bir alakası yoktur.

9. Her tasavvufî çalışma ve “tahkik” (réalisation) özü îtibariyle “derûni”dir, “iç”e âittir. Mistik haller ise bunun aksine olarak “extase” yâni “kendinden çıkış” ile alakalıdır. Meselâ bir kimse kendi beşeri sıfatlarından kurtulmaksızın meleklerle irtibat hâline geçebilir, fakat bu tasavvufî bakımdan bir ilerleme sayılamaz. Ancak, sâlik melek mertebesini kendisine hal edebildiği takdirde bir ilerleme söz konusu olabilir.

Tasavvufî hal ve makamlar, mistik haller gibi niçin ve nasıl olduğu bilinmeksizin bulutlar ötesinden gelen meçhul bir şey değildir. Bil’akis, tasavvufî hal ve makamlar müsbet ilmi kânunlara ve sağlam teknik kâidelere dayanmaktadır.

Tasavvufta intisapla berâber kişi dâimâ muhâfaza edeceği bir hal ve feyz iktisâb etmiş olur. Bu hâli sonradan hiç bir kimse geriye alamaz. Mistik haller ise geçici, hatta çok âni ve kaçamak (fugitif) olarak vâkî olur. Bu hal mistik üzerinde bir iz bırakmaz, mistik girdiği hâlin içinden aynen geri çıkar ve bu hâli bir daha hiç bulmayabilir. Bu durum mistik hallerin “hârici” (phénoménique) yâni hâriçten vukû bulucu karakteriyle izâh edilebilir. Tasavvufta ise sâlikin hallerinde bir “derûnilik” (intériorité) yâni kişinin ruhunun derinlikleriyle alakalı olmak gibi bir durum vardır.

10. Tasavvufta her mevzuda bir hiyerarşi vardır. Her sâlik sahip olduğu mânevi bilgi ve dereceye göre bir yer işgâl eder. Bu derecelenme bir pramit misâliyle anlatılabilir. Bu dereceler tabandan tepeye doğru gittikçe daralır. Mistisizmde hiyerarşi yoktur.

Müellifin bu tesbitine tasavvuftan şu misâlleri verebiliriz : Kırklar, Yediler, Üçler ve Kutup; mürid, sâlik, vâsıl; mürid, sâlik, halife, şeyh; avâm, havâs, ehassü’l-havâs gibi.

11. Mistiklerde ızdırıp (souffrance) bir nevi itiyat hâline gelmiş bir şeydir ve bu, mistisizmde fiilen bir ehemmiyet arzeder durumda görünmektedir. Tasavvufta ızdırâbın husûsî ve imtiyazlı bir yeri yoktur. Sâdece bâzı husûsî durumlarda insandaki gizli imkânların gelişmesi için bir vesile veya bir hareket noktası teşkil edebilir. Tasavvufî bakımdan bu hareket noktası veyâ vesilenin bambaşka bir şey olması da mümkündür. (Burada ilk mutasavvıflardan İbrâhim b. Edhem'in tasavvufa girişine vesile olan hâdise hatırlanabilir).

Ayrıca, ızdıraba bu kadar ehemmiyet verilmesi acaba Hristiyanlığın bir icâbı mıdır veyâ batılı insanın mizacının tabli temâyülllerinin bir neticesi olarak, sonradan Hristiyanlığa zorâki sokulmuş bir şey midir suâli araştırılmaya değer bir husustur.

Abdülvâhid Yahyâ'nın bilhassa tasavvuf, tarikat, intisap ve seyr ü sülûke tahsis ettiği iki kitabından derleyip bir araya getirdiğimiz bu fikirler ve müellifin temâs ettiği daha bir çok “bu çeşit teknik mülâhazalardan kolaylıkla anlaşılır ki tasavvuf ve tasavvufî seyr ü sülûk (initiation) mistisizmden tamâmen farklı bir şeydir ve onunla en küçük bir münasebeti yoktur”. Mutasavvıf müellifin daha başka temâs ettiği noktalar varsa da, biz burada belli başlılarını ele almakla iktifâ ediyoruz.

Tasavvuf ve mistisizmi arasındaki farklarla ilgili hususlara, son olarak, müellifin şu görüşünü de ilâve ederek sözlerimi bitirmek istiyorum: Mistikler dinin zâhirinde kalmakla berâber, gerçekleştirdikleri, bizzat yaşadıkları haller dolayısıyla, hem filozoflardan, hem de zâhir âlimlerinden üstündür. Fiilen ve hâlen elde edilen en küçük bir bilgi parçası bile zihin ve muhakeme yoluyla elde edilen bilgilerden çok kıymetlidir. Tabiatıyla bu üstünlük mistiklerin ulaştıkları iç haller dolayısıyladır. Halleri öyle olmasına rağmen mistiklerin yaşadıkları bu hâli, doktrinal hazırlıkları olmadığı için anlaşılabilir bir şekilde açık seçik ortaya koyamamaları mümkündür. Ayrıca elde ettikleri bu hallere rağmen dâimâ yoldan sapmak ve şaşımak tehlikesiyle karşı karşıya bulunurlar. Çünkü mistisizmin mâhiyet ve tabiatı dolayısıyla, mistiklerin zâhiri plandan öteye geçmelerine imkânları yoktur.⁶

Okuma Metni I

(*Ebû Nasr Serrâc, el-Luma'*)

باب الكشف عن اسم الصوفية ولم يحوا بهذا الاسم، ولم نسبوا إلى [هذه] اللبسة

⁶ Mustafa Tahralı, “Fransız Müslüman Abdülvâhid Vahyâ (René Guénon)’nın Eseri’nde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Sayı: 4, Ekim 1981.

قال الشيخ رحمه الله: إن سأل سائل فقال: قد نسبت أصحاب الحديث إلى الحديث، ونسبت الفقهاء إلى الفقه فلم قلت: الصوفية ولم تنسبهم إلى حال ولا إلى علم، ولم تضيف إليهم حالاً كما أضفت الزهد إلى الزهاد والتوكل إلى المتوكلين والصبر إلى الصابرين؟ فيقال له: لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم، ومحل جميع الأحوال المحمودة، والأخلاق الشريفة، سالفاً ومستأنفاً، وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال، مستجلبين للزيادة؛ فلما كانوا في الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقين اسماً دون اسم، فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالاً دون حال، ولا أضفتهم إلى علم دون علم، لأنني لو أضفت إليهم في كل وقت حالاً [هو] ما وجدت الأغلب عليهم من الأحوال والأخلاق والعلوم والأعمال وسميتهم بذلك، لكان يلزم أن أسميهم في كل وقت باسم آخر، وكنت أضيف إليهم في كل وقت حالاً دون حال على حسب ما يكون الأغلب عليهم، فلما لم يكن ذلك نسبتهم إلى ظاهر اللبسة، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء، و يكثر في ذلك الروايات والأخبار، فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسماً مجملاً عاماً مخبراً عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة، ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم إلى ظاهر اللبسة فقال عز وجل: [وَإِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ] [الآية] وكانوا قوماً يلبسون البياض فنسبهم الله تعالى إلى ذلك ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التي كانوا بها مترسمين، فكذلك الصوفية عندى والله أعلم.

نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم بها مترسمون، لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصدّيقين وشعار [المساكين] المتنسين.

باب الرد على من قال: لم نسمع بذكر الصوفية في القديم وهو اسم محدث

إن سأل سائل فقال: لم نسمع بذكر الصوفية في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم أجمعين، ولا فيمن كان بعدهم، ولا نعرف إلا العباد والزهاد والسياحين والفقراء، وما قيل لأحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: صوفي، فنقول وبالله التوفيق:

الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لها حرمة، وتخصيص من شمله ذلك، فلا يجوز أن يعلق عليه اسم على أنه أشرف من الصحبة، وذلك لشرف رسول الله صلى الله عليه وسلم وحرمة، ألا ترى أنهم أئمة الزهاد والعباد والمتوكلين والفقراء والراضين والصابرين والمخبتين، وغير ذلك، وما نالوا جميع ما نالوا إلا ببركة الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم

وسلم، فلما نسبوا إلى الصحبة التي هي أجل الأحوال استحال أن يفضلوا بفضيلة غير الصحبة التي هي أجل الأحوال وبالله التوفيق.

وأما قول القائل: إنه اسم محدث أحدثه البغداديون، فمحال، لأن في وقت الحسن البصري رحمه الله كان يعرف هذا الاسم، وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم، وقد روى عنه أنه قال: رأيت صوفيا في الطواف فأعطيته شيئا فلم يأخذه وقال: معى أربعة دوانيق فيكفيني ما معي.

وروى عن سفيان الثوري رحمه الله أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء ، وقد ذكر في الكتاب الذي جمع فيه أخبار مكة عن محمد ابن إسحاق بن يسار، وعن غيره يذكر فيه حديثاً: أنه قبل الإسلام قد خلت مكة في وقت من الأوقات، حتى كان لا يطوف بالبيت أحد، وكان يجي من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف. فإن صح ذلك فإنه يدل على أنه قبل الإسلام كان يعرف هذا الاسم، وكان يُنسب إليه أهل الفضل والصلاح، والله أعلم.

3. HAFTA DERS NOTU

-Tasavvufun Ana Kaynaklarla İlişkisi-

-Zühd Kavramı ve Zühd Hareketi-

I. Tasavvufun Doğuşu

(Ali Bolat, “*Tasavvufun Doğuşu*”)

1. Asr-ı Saadet

Bir şeye isteksiz olmak, değer vermemek anlamına gelen zühd; dünyaya, maddeye ve eşyaya, tasavvufi kullanımıyla “masiva”ya değer vermeme, dünyadan ve dünyalık peşinde koşmaktan yüzçevirme, hayatı âhirete dönük olarak yaşama, bu amaçla ibadetlere sarılma demektir. Başka bir ifadeyle, İslâm’daki ruhânî ve manevî hayatın aldığı şekle zühd, bunun temsilcilerine de zâhid adı verilir. Bu anlayışın temeli halvet, tebettül, takva, tevekkül, zikir, riyâzet, verâ, hüzn, sabır, aşk, muhabbet, cehennem korkusu ve ümit üzerine kuruludur. Bu ruhanî ve manevî hayatın seyrini ifade etmek üzere, tasavvuf tarihinde asr-ı saadetten itibaren tabîîn ve tebe-i tabîîn devrini kapsayan ve Horasanlı ünlü zâhid Şakîk-i Belhî’ye kadar (ö. 194/809) devam eden hicrî iki asırlık zaman dilimi zühd dönemi olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemi daha iyi ve sağlıklı değerlendirebilmek için Emeviler dönemi öncesi ve sonrası itibarıyla ele almak yerinde olur kanaatindeyiz. Bu ayırım zühd hareketinin dinamikleri itibarıyla yapılmış olup, asr-ı saadette zühdü besleyen unsurlar Kur’ân-ı Kerim ve sünnet olarak karşımıza çıkarken, bundan sonra, özellikle Hz. Osman devrinden itibaren patlak veren hadiseler, Emevi yönetiminin keyfi uygulamaları ve bunların psikolojik ve sosyal yansımaları, zühd hareketini şekillendiren önemli bir unsur olmuştur.

İnsanoğlunun dünya hayatına karşı tutumunu ifade eden bu durum, din ve milliyeti ne olursa olsun her zaman ve kültürde varolagelen bir kabuldür. Sözgelimi, İbnü’l-Cevzi, menfaatine düşkün, putperest Arap toplumunda dahi, insanların içinde bulundukları durumdan rahatsız olan, buna bir tepki olarak örneğin, Kâbe’nin civarında hayatını sürdüren ve ibadetle meşgul olan insanlardan bahsetmektedir (İbnü’l-Cevzi, 1989:161). Keza “Hanifler” adı verilen ve putlara tapmaktan sakınan bazı şahısların da aynı şekilde hareket ettikleri bilinmektedir. Hz. Peygamber’e risalet gelmeden evvel de Hira mağarasında uzlete çekilip, yılın belirli zamanlarında inziva hayatı yaşadığı ve burada Allah’ı tefekkür ile meşgul olduğu malumdur. Tabii ki bu durum, zühd hareketinin gayr-ı İslâmî kökene dayandığı anlamına gelmemektedir. Kabul edilmelidir ki mistik eğilim bütün dinlerde müşterek bir husustur. Ancak, mistik duygunun tezahürleri, her inancın kendine özgü hususiyetlerini taşımaktadır.

Tasavvuf tarihinde de zühd telakkîsi İslâm’ın kendi dinamikleriyle ortaya çıkan ve bilahare kitleselleşen bir hareket olarak karşımıza çıkmış, bu anlayışın Kur’ân-ı Kerim’den sonra birinci derecede kaynağı Hz. Peygamber’in zahidane hayatı olmuştur. Bu itibarla ilk olarak Allah Rasulü’nün dünya hayatına bakışının ortaya konulması zühd hadisesinin anlaşılması için elzemdir.

1.1. Bir Zâhid Olarak Hz. Peygamber

Kur'ân-ı Kerim'de "Yüce bir ahlâk üzere" olduğu (Kalem, 68/4) ifade edilen Hz. Peygamber'in yaşantısı zahidler için bir model olmuştur. Bu durum sadece nübüvvet sonrası değil, nübüvvet öncesi için de geçerlidir. Zira o, risalet öncesi yalnız başına tefekküre dalar, bunun için inzivaya çekilir, burada maddî hayatın bütün kaygılarından uzak kalır, düşünceye daldı.

Hayatı boyunca üst üste iki gün arpa ekmeği ile dahi karnını doyurmayan, bazen bir ay boyunca mübarek hanelerinde sıcak aş pişmediği anlar yaşayan, "Ey Allahım, Muhammed ailesine yetesiye rızık ihsan eyle" diye dua eden Hz. Peygamber'in sofrasının değişmeyen yiyeceği hurma ve sudur. Günlük hayatında son derece sade ve mütevazî yaşayan Hz. Peygamber'in hanımları bir aralık bu mütevazî hayata dayanamayıp dünyalık istemişler, Hz. Peygamber de onları ya dünyayı ya da Allah ve Rasulünü seçmekte serbest bırakmış, eşlerinden bir ay da ayrı yaşamıştı. Bu sürenin sonunda Allah Rasulü'nü ziyarete giden Hz. Ömer gördüğü manzara karşısında kendini tutamayıp ağlamıştı. Zira o (s.a.v.), bir hasır üzerinde yatmış, hasır mübarek vücudunda iz bırakmıştı. Bilahare, Allah Resulü'ne olan tutumlarından pişmanlık duyan hanımları şu ilahi hitaba muhatap oldular "Ey Peygamber, hanımlarına söyle, eğer dünya hayatına ve zevkini istiyorsanız, gelin sizi donatayım ve güzellikle bırakıp salıvereyim. Yok eğer Allah ve Rasul, ahiret yurdunu seviyorsanız bilin ki Allah sizden ihsan sahibi olan hanımlara büyük ecirler hazırlamıştır." (Ahzâb, 33/28-29).

İbn Mesud'dan rivayet edildiğine göre Rasûl-i Ekrem bir hasırın üzerinde uyumuş, hasır onun vücudunda izler bırakmıştı. Kendisine bir yatak temin edilmesi teklif edilince, "Benim dünya ile ne işim var? Ben dünyada, seferi esnasında bir ağaç altında gölgelenen sonra da oradan çekip giden bir yolcu gibiyim" cevabını vermişti. Hz. Aişe'nin, geceleri ayakları şişene kadar ayakta durup ibadet ettiğini haber verdiği Hz. Peygamber, kul peygamber veya melik peygamber olmak arasında muhayyer bırakıldığını, kul peygamber olmayı tercih ettiğini ifade etmiş, sahabeye de zühde yönelmeyi telkin etmiştir: "Kendisine dünyada zühd verilmiş ve az konuşan bir kimseye rastladığınız zaman ona yaklaşın; çünkü onun telkin ettiği şey hikmettir" (İbn Mace, Zühd, 1). Serrâc, Hz. Peygamber'in, ashabına ve onlardan sonra gelenlere yön veren özellikler içerisinde şunları sıralamaktadır (Serrâc, 1960: 139): Haya, sehâ, tevekkül, zikir, şükür, hilm, sabır, afv, merhamet, müsamaha, şecaat, rifk, ihlas, sidk, zühd, kanaat, huşu', haşyet, heybet, havf, reca, Hakk'a iltica, ibadet, mücahede. "Dünyada zahid ol ki Allah seni sevsin, insanların elinde olan şeylere karşı da zahidce davran ki insanlar da seni sevsin" (İbn Mace, Zühd, 1) buyuran Allah Resulü bir gün Abdullah b. Ömer'in omuzuna elini koyarak, kendisine dünyada ya garib bir insan gibi veya bir yolcu gibi olmasını tavsiye etmiştir. Bu nedenle dünyaya hak ettiğinden fazla değer vermemek esastır. Bu manada dünyaya ve dünyalığa kul olmayı yeren pek çok sözü mevcuttur: "Ahirete nazaran dünyanın değeri sizden birinizin parmağını denize daldırmasına benzer. Parmağı ile denizden aldığı suyu göz önüne getirsin" (Müslim, Cennet, 55). "Ademoğlu karnından daha fena bir kap doldurmamıştır"

(Tirmizî, Zühd, 48) “Eğer dünyanın Allah katında sineğin kanadı kadar bir kıymeti olsaydı, kâfir bir kimse ondan bir yudum su içemezdi.” (Tirmizî, Zühd, 13). Bütün bu örnekler Hz. Peygamber’in dünya adına ne varsa terk ettiği anlamına gelmemektedir. Onun vurguladığı husus Kur’ân-ı Kerim’den hareketle dünyaya gönlü kaptırmamak, sadece hak ettiği kıymeti vermektir. “Allah’ın sana verdikleri içinde âhiret yurdunu ara ve dünyadan nasibini de unutma” (Kasas, 28/77) âyeti mucibince Allah’ın helal kıldığı şeyleri haram kılma cihetine gitmemiş ve zühd konusunda zaman zaman aşırıya kaçan sahabeyi uyarmıştır. Bunun yanı sıra Allah Rasulü, dürüst ve emin tacirlerin nebiler, siddiklar ve şehitlerle beraber olacağını ifade etmiş, ashabına sahip oldukları mallardan infakta bulunmalarını telkin etmiştir: “Dünyada zahidlik, ne helali haram kılmak ne de malı-mülkü terk etmektir. Dünyada zahidlik, ancak Allah’ın elinde olana, kendinde olandan daha fazla güvenmen; başına bir musibet geldiğinde, musibet başında olduğu sürece onun ecir ve mükafatından ümitli olmandır.” (Ebu Nuaym el-İsfahani, 1987: I, 69) Şüphesiz ki, Hz. Peygamber’in zahidliğinin belirgin özelliklerinden biri de onun cömertliğidir. Her zaman son derece mütevazî bir hayat süren Allah Resulü, bir ganimet dağıtımı sonunda, hissesine düşen bir sürüyü hayranlıkla seyretmekte olan ve henüz Müslüman olmayan Safvan b. Umeyye’nin durumunu fark ederek, “Hoşuna gitti ise sürü senin olsun” demiş, buna inanamayan Safvan da Müslüman olmuştur.

1.2 Ashâb-ı Kirâm’ın Zühd Hayatı

Sûfî kitabiyatı içerisinde özellikle Ebu Nuaym el-İsfahânî’nin *Hilyetü’l-Evliya*, İbnü’l-Cevzî’nin *Sıfatu’s-Safve* ve Şarânî’nin *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*’sında sahabenin kılık-kıyafet, yeme-içme, barınma konularına dair, nimetlere değer vermemek, ibadet ve taatle meşgul olmak, tevekkül, Allah korkusu merkezinde tezahür eden zahidane yaşantılarından örneklerle fazlasıyla yer verildiğini görmekteyiz.

Hz. Peygamber’de olduğu gibi, ashabında da bu dünyanın geçici ve bir imtihan alanı olduğuna yapılan vurgu dikkat çekmektedir. Bunun da esası, dinin emirlerine mutlak olarak boyun eğmek ve bu hususta tevekkülden ayrılmamaktır. Bu nedenle dünya malını hor ve hakir görmek, dünyalığa ve zenginliğe önem vermemek ilk müslümanların şiarı olmuştur. Dünya hayatını bu çerçevede değerlendiren ve ona göre yaşayan sahabenin hayatında şatafatı çağrıştıran bir unsur görmemiz mümkün değildir. Sahabenin zahidane tercihleri tabiidir ki sûfîler için ilham kaynağı olmuş, bu manada onlar Hz. Peygamber’in telkinlerinin müşahhas örnekleri konumunda görülmüştür. Kur’ân-ı Kerim’de yanlarının yataklarından uzak kalan, korkarak ve umarak Rablerine yakaran ve kendilerine verilen rızıktan infak eden kişiler şeklinde tanımlanan (Secde, 32/16), geceleri az uyuyan, seherlerde istiğfar eden (Zariyat, 51/17-18) sahabe içerisinde özellikle Hulefâ-yı Râşidîn’in ayrı bir yeri olduğu görülmektedir.

Kureys’in en büyük tacirlerinden biri olmasına rağmen Hz. Ebu Bekir (ö. 13/634) oldukça sade bir hayat sürmüştür. Sahip olduğu mal varlığı onun zühdüne engel olmamış, gerektiğinde her şeyini infâk etmekte tereddüt etmemiştir. Bir muharebe için yardım toplandığı

sırada bütün malını Allah ve Rasulüne bağışlayan, ailene ne bıraktığı sorusuna da “Allah ve Rasulünü” cevabını verecek derecede diğergam olan Hz. Ebu Bekir, halifeliği döneminde de zühd hayatından vazgeçmemiş, insanın dünya zinetine düşkünlüğü nedeniyle kalbinde gurur ve kendini beğenme huylarının egemen olacağını ifade etmiştir. Ahiret azabı endişesinden, “Keşke hayvanların yiyeceği bir ot olaydım da bu azab korkusunu, hesap gününün şiddetli kaygısını çekmeseydim” (Serrâc, 1960:171) diyecek kadar derin ürperti duyan Hz. Ebu Bekir, sûflere göre marifete dair konuşanların başında gelir. Tasavvuf düşüncesinde, marifetin nihayetinin Allah’ın hakkıyla bilinemeyeceği, O’nun idraklerin ötesinde olduğu görüşünü sûfiler Hz. Ebu Bekir’den naklen benimsemişlerdir.

Allah Rasülü’nün kendisinin, “Bu ümmetin muhaddesi (İlhâma mazhar kişisi)” olarak tanımladığı Hz. Ömer halife iken üzerinde on iki yama bulunan bir elbise ile halkın karşısına çıkıp hutbe irad edince kızı Hafsa, Allah’ın bol rızık ve hayır ihsan etmesi nedeniyle daha yumuşak elbiseler giymesini, daha güzel yemekler yemesini telkin etmişse de o, Allah Resülü’nün çektiği geçim sıkıntısından bahsederek Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir’in gittiği yoldan gitmeye devam edeceğini söylemiştir. O, Ebu Musa el-Eş’arî’ye yazdığı bir mektupta, dünya hayatında ahireti kazandıracak amellere ulaşabilmek için zühdden daha faziletli bir şey olmadığını ifade etmiş; yol üzerinde bir çöplüğün kenarından geçerken, “İşte gönülden kendisine bağlandığınız dünya bu çöplük gibidir” demiştir. “Sabır ve şükür iki deve olsaydı hangisine bineceğimi düşünmezdim” diyen Hz. Ömer, kendisine fakirlikten şikâyet gelen bir adama “Eğer bir gecelik yiyeceğin varsa fakir değilsin” cevabını vermiştir. Hz. Ömer, dünyaya karşı mesafeli olmasını ve ahireti tercih etmesini önermiştir: “Ahirete dair işlerde zarar etmektense dünyaya ait işlerde zarar ediniz. Böylesi sizin için daha hayırlıdır.” Hz. Ömer’in, sahip olduğu dünyalığın hesabını verme konusunda büyük endişe duyduğu, bu nedenle son derece hassas davrandığı görülmektedir: “Dünya dolusu altınım olsa, Allah’ın azabından kurtulmak izin onu sadaka verirdim.” (Ebu Nuaym el-Isfahânî, 1987:1/52). Ona göre, insanın dünyaya ait ne kadar az meşguliyeti olursa o kadar huzura erer: “Dünyada az ile yetinmek kalb ve cesed için rahatlıktır” (Abdullah b. Mübarek, 1992:147)

“Hayrı dört şeyde buldum” diyen Hz. Osman bunları şu şekilde sıralamıştır. “Onlar ki iman ettiler, salih ameller işlediler, inandılar, sonra ittika ettiler ve ihsan ettiler. Şüphesiz Allah ihsan edenleri sever” (Maide, ve hüznü ile 5/93) âyetinin kapsamında olduğunu ifade ettiği (Ebu Nuaym el-Isfahani, 1987:1/56) Hz. Osman, hayâsı, gece ibadetine düşkünlüğü temayüz etmiş; bunun yanında, mal varlığını Allah yolunda harcamakta tereddüt etmemiş, “Eğer ben İslâm’da açılan bir gediği bu malla kapatacak olmasaydım, bunu toplamazdım” demiştir. (Serrâc, 1960:136-137).

Tasavvuf geleneğinde sahabe arasında ayrı bir yeri olduğu kabul edilen Hz. Ali’nin bu hususiyeti, Onun Hz. Peygamber’den, özel bir bilgi almış olmasına ilişkin nakledilen rivayetlerle de bağlantılıdır. Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’de ilmin zahiri ve bâtınının

bulunduğunu ifade etmesi, tarikat silsilelerinin büyük çoğunluğunun Hz. Ali'ye dayandırılması, ayrıca Hz. Peygamber tarafından cehrî zikir telkin edildiğinin benimsenmesi Hz. Ali'ye verilen ehemmiyeti göstermektedir. Hz. Ali'nin zühd ve takvası da aynı derecede dikkat çekmektedir. “Bütün hayır şu dört şeyde toplanmıştır: Susmak, konuşmak, bakmak ve amel etmek. Her konuşma ki Allah'ı anmıyor, o boştur; her susma ki tefekkürle değildir, sehvdır; her bakma ki ibretle değildir, gaflettir; her hareket ki Allah'a ibadet değildir, fetrettir. Allah o kula rahmet etsin ki nutkunu zikir, susmasını fikir, nazarını ibret, hareketini ibadet yapar” sözü onun dünyaya bakışını özetler mahiyettedir (Serrâc, 1960:140). Bir gün hazinenin bulunduğu yere gelmiş ve “Ey sarı ve beyaz (altın ve gümüş) dünyalıklar, gidin benden başkasını kandırın” demiştir. Ona göre insanları bu dünyaya bağlayan şey, tûl-i emel sahibi olmak ve aşırı isteklerdir: “Tûl-ı emel size ahireti unuttururken hevaya tabi olmanız sizi Allah'tan uzaklaştırır” diyerek insanları bu iki konuda dikkatli davranmaları konusunda uyarmış; “Zühd nedir?” sorusuna, “Dünyayı ister Müslüman ister kâfir yesin buna aldırmamandır” cevabını vermiştir (Kelabazî, 1980:109).

Serrâc, hulefâ-yı râşidînin temel hususiyetlerini tasavvufî bakış açısıyla değerlendirmiş; Hz. Ebu Bekir'i, dünyayı tamamen terk ederek her şeyini Allah yolunda infâk edenlerin; Hz. Ömer'i dünyanın yarısını Allah yolunda, diğer yarısını da aile ve akrabalarının hukuku için ayıranların; Hz. Osman'ı dünyalık biriktiren, ancak biriktirdiğini Allah yolunda harcayanların; Hz. Ali'yi de dünyaya meyletmeyen, dünya kendisine geldiği halde onu reddedenlerin önderi olarak tanımlamıştır.

Suffe Ashabı

Sahabe içerisinde ashab-ı suffe olarak adlandırılan grubun İslâm'ın ruh hayatında ayrı bir yeri vardır. Sayıları hakkında değişik rivayetler bulunan ashab-ı suffe için Mescid-i Nebevi'nin yanındaki hücreler tahsis edilmiş idi. Aralarında Ebü'd-Derdâ, Ebu Musa el-Eş'arî, Ebu Hüreyre, Ebu Zerr el-Gifarî, Süheyb-i Rumî, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mesud ve Selman-ı Farisî'nin de bulunduğu bu zümre, yaşayış ve davranışları bakımından ilk zahidler için birer örnek durumunda görülmüştür.

Vakitlerinin çoğunu Hz. Peygamber'in mescidinde ilim öğrenmekle ve ibadetle geçiren ve burada barınan sahabeye ad olarak verilen suffe ashabının bunun dışında bir meşguliyetleri yoktu. Sayıları 70 ile 300 arasında değişen bu zümre hem hadis hem de özellikle tasavvuf ilmi açısından ayrı bir yeri haizdir. Sahabe içerisinde zahidane tercihleriyle temayüz etmiş olanlar daha çok suffe ashabı içerisinde. Onların bir dünyalık edinmemeleri, daha çok ibadet ve riyazât ile meşgul olmaları gibi hususiyetleri ilk zahidleri hatırlatmaktadır. Suffe ashabının hususiyetlerine dair Ebu Hüreyre demiştir ki: “Ehl-i Suffe'den 70 kadar kişiyi tanırım; hiçbirinin üzerlerini örtecek bir şeyi yoktu. Yalnız omuzlarına aldıkları bir örtüleri vardı. Bu örtü kimisinin baldırlarına, kimisinin de topuklarına kadar inerdi. Avret yeri görünmesin diye elleriyle örtülerini toplamaya çalışırlardı.” (Buhari, Salat, 58).

Önde gelenleri içerisinde, Hz. Peygamber'in, kendisini Selman-ı Farisî ile kardeş yaptığı Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652), müslüman olmadan önce ticaretle meşgul iken, daha sonra ticaretle ibadeti beraber yürütemeyeceği kanaatine varmış ve ticareti bırakmış, bütün zamanını Allah Resulü ile beraber geçirmeye gayret etmiştir. Hz. Ömer, kendisini Dimaşk kadısı olarak tayin ettikten sonra dahi zühd hayatını terk etmeyen Ebü'd-Derdâ, henüz Müslüman olduğu zamanlarda ibadete aşırı düşkünlük göstermiş etmiş; Selman-ı Farisî, İslâm'ın böylesi bir tutuma izin vermediğini söyleyerek onu uyarmıştır. ve ailesini ihmal "Bilmeyene bir kere, bilip de yapmayana yedi kere yazıklar olsun" diyerek ilmi ile âmil olmanın önemine işaret eden Ebü'd-Derdâ, Allah'ın rızasını kazanmanın yolunun dünyayı terkten geçtiğini ifade etmektedir: "Allah'ın dünyayı hakir addettiğini en iyi gösteren şey şudur ki; Allah'a ancak orada isyan edilir ve dünyayı terk etmedikçe Allah'tan hiçbir şey elde edilemez" (Câhız, 1968:1/145). Ona göre dünyadan değerli olan şeyler, insana Allah'ı hatırlatanlardır: "Allah'ı anmak ve ona götüren şeyler müstesna, dünya ve onda olanlar melundur" (Abdullah b. Mübarek, 1992:135) 116

Ashab-ı suffeden Ebu Zerr el-Gifârî (ö. 32/652), Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan üzücü hadiselerden dolayı inzivaya çekilmiş, özellikle Hz. Osman döneminden itibaren, Şam'ın fethinden sonra servetin bollaşması ve Müslümanların lüks içinde yaşamaya başlamasından rahatsızlık duymuştur. Bu esnada Şam'da bulunan Ebu Zerr, seleflerinde gördüğü sadeliği arıyor, bu nedenle Hz. Osman'dan zenginlerin malından zekât dışı da vergi alarak fakirlere dağıtmasını istiyordu. Onun Hz. Osman idaresine karşı olmasının en önemli nedeni zenginleri koruduğuna olan inancıydı. Hz. Peygamber'in, hakkında "Yeryüzünde Meryem oğlu İsa'nın zühdü üzere yaşar" dediği (Tirmizî, Menakıb, 36) Ebu Zerr, zamanının ileri gelen devlet ricalini, özellikle Muaviye'yi mal biriktirmedeki hırsından dolayı tenkit etmiş ve onlara, "Ey iman edenler, doğrusu hahamların ve rahiblerin çoğu, halkın mallarını haksız yollardan yerler ve insanları Allah'ın yolundan uzaklaştırırlar. Altını, gümüşü yığıp Allah yolunda harcamayanlar var ya, işte onları acı bir azabın beklediğini müjdele." âyetini hatırlatmıştır. (Tevbe, 9/34)

Şam valisi Muaviye'nin, Ebu Zerr'i Hz. Osman'a şikâyet etmesi üzerine Rebze'de mecburi ikamete tabi tutulmuş ve vefatına kadar burada kalmıştır. Hz. Osman, kendisine Rebze'ye gitmek üzere bir binek vermeyi teklif edince bunu reddetmiş ve "Siz dünyanıza gidin, bizi Rabbimiz ve dinimizle baş başa bırakın" demiştir (Ebu Nuaym, el-İsfahanî, 1987:1/160). Zühd ve takvasıyla meşhur olan bu sahabî, vefat ettiğinde geriye harap bir ev ile üç koyun ve birkaç keçi bırakmıştı. Hz. Peygamber, onun hakkında "Kim dünyaya karşı en az meyli bulunan birine bakmak isterse ona baksın" buyurarak Ebu Zerr'den övgüyle bahsetmiştir. (İbn Hanbel, 1978: II/215)

Bir ilim ve irfan mektebi olan suffice ashabından Selman-ı Farisî de her zaman az ile yetinmeyi kendisine şiar edinmiş, elinin emeğiyle geçinmeyi bir prensip olarak benimsemiş, bu amaçla sepet örüp satarak ihtiyaçlarını temin etmeye çalışmıştır. Ganimet olarak elde edilen bir

buğday yığınının yanından geçerken Selman-ı Farisî, Allah tarafından kendilerine ihsan edilen bu bolluğun Hz. Peygamber zamanında yaşanmadığını, onların bu imkânlar olmaksızın ahirete göçtüklerini söyleyerek ağlamış; bununla beraber bu durumun kendileri için kazanç, Hz. Peygamber ve ashabı için de bir kayıp olmayıp, asıl hayır içinde bulunanların Hz. Peygamber ve ashabi olduğunu ifade ederek özlemini de dile getirmiştir.

Sahabe içerisinde ruhanî yaşantısı itibarıyla zahidlere örnek teşkil edecek çok sayıda sima mevcuttur. Onlar, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği bütün ahkâmı öğrendikleri gibi, onun zâhidâne yaşayışını da örnek almışlar ve bir sonraki nesle aktarmışlardır. Bu itibarla sahabe de Hz. Peygamber'in yolundan giderek zühd ve takva yolunu seçmiş ve zühd, onların döneminde benimsenen bir hayat tarzı olmuştur. Sahabenin, Hz. Peygamber'in sohbetlerindeki tutumu da ilgi çekicidir. O (s.a.v.) konuşmaya başlayınca yanında bulunanlar başlarını öne eğip, derin bir huşu ve sükûta dalar, kendilerinden geçer, gözleri yaşarır, kalbleri titrer, sanki başlarına konan kuşu uçurmamak için azami çaba gösterirlerdi. Huzur, huşu ve ruhaniyet dolu bu halini meclislerden ayrıldıktan sonra sürdüremeyenler üzüldü, hatta münafık olduğunu düşünenler dahi olurdu. (Müslim, Tevbe, 3)

Yukarıda örnekleri verildiği üzere, bütün mesaisini ilme harcayan, İslâm'ı tebliğ eden, daha fazla ibadetle meşgul olan Ebu Zerr, Ebu'd-Derdâ ve Ebu Hureyre gibi çoğunluğunu suffice ashabının oluşturduğu kişilerin yanında, hem din hem de dünya ile meşgul olan, Abdurrahman b. Avf (ö. 31/651), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/701) ve Zübeyr b. Avvam (ö. 36/701) gibi dünya ve nimetlerine karşı müsbet bir tutum takınıp, mal varlığını İslâm için harcayanlar, gerektiğinde, savaşa hazırlanan ordunun ihtiyaçlarını karşılayanlar, fakir ve ihtiyaç sahiplerine yardım edenler de vardı.

Öte yandan az sayıda da olsa zühd konusunda aşırı bir tutum takınan sahabilerin de varlığı bilinmektedir. İhtimal ki bunlar Kur'ân'da dünyanın şiddetle kötülenmesinden ve dünyaya dalanların kıyamette çok çetin bir azaba maruz kalacaklarından endişe ederek bu yolda aşırıya kaçmışlardır. Hz. Peygamber'in bu konuda mutedil bir tutum takındığını v ya kaçanları uyardığını biliyoruz. Örneğin, Hz. Peygamber'in evine üç kişi gelmiş ve zevcelerinden onun ibadetini sormuşlardı. Hz. Peygamber'in ibadetleri kendilerine haber verilince bunu azımsamışlar, birisi bundan sonra geceleri hep namaz kılacağını, diğeri devamlı oruç tutacağını, üçüncüsü de eşine yaklaşmayacağını ifade etmişti. Daha sonra bu sözleri duyan Allah Rasulü, "Vallahi, Allah'tan en çok korkan ben olduğum halde bazen oruç tutar bazen tutmam, bazen namaz kılar bazen kılmam, kadınlarla da evlenirim. İşte benim âdetim ve sünnetim budur. Sünnetimden yüz çeviren sabenden değildir" buyurmuştur.

Sa'd b. Ebi Vakkas'ın rivayet ettiğine göre Allah Rasulü, aynı şekilde düşünen (Eşiyle birlikte olmayı, nefesine hoş gelen yemek yemeyi kendisine yasaklayan) Osman b. Maz'ûn'a her hususta ölçülü olmasını, bunun için kendisini örnek almasını, eşinin, misafirinin ve nefsinin de kendi üzerinde hakkı bulunduğunu hatırlatarak her birine hakkını vermesini tenbih etmiş ve

onu bu kararından vazgeçirmiş, Sa'd, “Şayet Rasulullah Osman b. Maz'ân'a izin verseydi kendimizi hadım ederdik” demiştir (Müslim, Nikah, 3; Ebu Davud, Tatavvu', 28). Geceleri devamlı surette namaz kılan, gündüzleri oruçlu geçiren Abdullah b. Amr'ı da Hz. Peygamber bundan men etmiş ve “Rabbinin de, vücudunun da, ailenin de sende hakkı vardır” buyurmuştur (Buhari, Teheccüd, 20).

Netice itibarıyla sahabe, genel olarak Hz. Peygamber'i kendisine örnek alarak ölçülü bir zahidane hayatı benimsemiştir. Hz. Peygamber'in ve sahabenin yaşayışı olarak karşımıza çıkan ve özellikle Allah korkusu, hüznün, sabır, riyazât, huşu', vera' ve dünyaya kıymet vermeme şeklinde tezahür eden bu yaklaşım, İslâm'ın ruhanî hayatının esasını teşkil etmektedir.

2. Zühd Dönemi

Asr-ı saadetten sonra zühd hareketi gittikçe yaygınlaşarak etkisini artırmıştır. Bunda birtakım psikolojik ve sosyal nedenlerin etkisinin olduğu da görülmektedir. Müslüman coğrafyanın genişlemesi, bu genişleme neticesinde karşılaşılan yeni topluluklar ve yeni kültürler, siyasi iradenin baskıcı uygulamaları, yavaş yavaş baş gösteren lüks ve israf tüketimi zühd hayatını yönlendiren unsurların başında gelir.

Dünyaya ait değerlerin kıymetlenmesi, buna bağlı olarak meydana gelen dünyevileşmeye karşı tabiî nesli içerisinde salih amellere, ahlâkî erdemlere, dinin emir ve yasaklarına daha sıkı sarılan ayrı bir zümre teşekkül etmiştir. Bu devirde zühd hareketi yeni bir hüviyet kazanmış ve büyük ölçüde Allah korkusu esaslı bir gelişim seyri göstermiştir. Sühreverdî (ö. 632/1234), *Avârifü'l-Maârif*'inde Hz. Peygamber'den sonra zühd hareketinin yaygınlaşmasını şu şekilde özetler: Hz. Peygamber'in döneminden sonra kendilerine “tâbiûn” denilen bir kısım insanlar sahabeden ilim öğrendiler. Allah Rasulü'nden sonra peygamberlik geride kaldı, ilahi vahiy kesildi, çeşitli görüşler ve farklı beklentiler ortaya çıktı. Şahsi arzu ve düşünceler ilmin tadını kaçırdı. Takva ehli olanların oluşturdukları çevre ve fikirler sarsılmaya başladı. Cehalet ve bilgisizlik çoğaldı. Cahilliğin ördüğü ağ ve oluşturduğu perdeler hakikatleri gizledi. Dünya ve dünyaya ait değerler kıymetlendi. Bunları elde etmeye çalışanlar arttı. Menfi şartların istila ettiği bu ortamda bazı kimseler salih amelleri, yüce halleri, azimete sarılmaları, dini emir ve yasaklara kuvvetli bağlılıkları ile ayrı bir grup oluşturdu. Dünya ve dünyevî değerlere karşı zühdü benimsediler. Yalnızlığı ve uzlet hayatını tercih ettiler. (Sühreverdî, 1966:63-64)

Bu metinden de anlaşılacağı üzere, asr-ı saadetten sonra zühd hareketinin yaygınlaşmasının en temel nedeni aşırı ve kontrolsüz dünyevileşmedir. İbn Haldun da (ö. 808/1405), ikinci hicrî asr itibarıyla insanların dünyaya meylinin arttığını, buna bir tepki olarak sûfî veya mutasavvıf gibi özel isimlerle anılan zümrelerin oluşmaya başladığını ifade ederek Sühreverdî'nin düşüncelerini paylaşır.

Aralarında Üveys el-Karenî (ö. 37/657), Herim b. Hayyân (ö. 70/690), Hasan el-Basrî, (ö. 110/728), Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Sabit el-Bünânî (ö. 120/737) ve Cafer-i Sâdık (ö. 148/765) gibi zahidlerin de bulunduğu, zühd tarihi açısından 100-120 yıllık zaman dilimi “I. Zühd Dönemi”; Emevî yönetimine karşı tepkinin daha ön plana çıktığı ve zühd hareketinin şekillenmesinde bu dönemde yaşanan toplumsal buhranların etkili olduğu, 2. hicrî asrın sonuna kadar geçen zaman da “II. Zühd Dönemi” olarak değerlendirilebilir. Her iki dönem arasında belirgin bir ayırım yapacak olursak I. Zühd Dönemi dini bir hareket veya bir mezhep olmaktan ziyade Kur’ân ve sünnetin önderlik ettiği bir eğilim iken II. Zühd Dönemi tepkisel bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Şüphesiz bu tepkiselliğin özünde mevcut siyasi ve sosyal düzene karşı duyulan tepkinin yanında şekilci fıkıh ve manadan yoksun kelâma başkaldırı da vardır.

2.1. Zühd Hareketinin Ortaya Çıkış Nedenleri

Emevîlerin ilk yıllarından itibaren zühd anlayışının yeni bir ivme kazanmaya başladığı hissedilmektedir. Bu devirden itibaren toplum içerisinde sürekli olarak ibadetle meşgul olan, dünyaya sırt çeviren, yeme-içme ve giyim-kuşamda perhizkâr davranan bir zümre oluşmaya başlamış, bu zümre mensuplarına, ağırlıklı tercihlerine göre fukarâ, cû’iyye, şikeftiyye, âbid, zahid, nâsik, kurrâ gibi isimler verilmiştir. Sûfî ve tasavvuf kelimelerinin ortaya çıkışına kadar anılan şekilde isimlendirilen bu zümreler, zühd hareketinde yeni bir dönüşümün habercisi konumunda olmuşlardır. Müslüman toplumda bu zümrelerin ortaya çıkmasında şüphesiz çok farklı sebepler söylenebilmekle birlikte, tasavvuf klasiklerinde, sözgelimi Kuşeyrî’nin *Risâle*’sinde “fitne, fesad ve bid’atlerin çoğalması” üzerinde durulmaktadır. Bunlara ek olarak birtakım sosyal ve psikolojik nedenlerin de göz önünde tutulmasında fayda vardır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Herşeyden önce zühdün Kur’ânî kaynaklı, Hz. Peygamber’in ve doğal olarak sahabenin bir yaşam tarzı olduğunu ifade etmeliyiz. Dolayısıyla birincil derecede ve en önemli etken Kur’ân ve sünnet olmaktadır. Kur’ân-ı Kerim’de ve hadislerde müminlerin dünya hayatına ve maddi zevklere dalmamaları, ahirete ve manevî değerlere öncelik vermeleri hususundaki kuvvetli vurgu bu hareketin oluşumunda temel sâik olmuştur. Allah’ı görüyormuş gibi ibadet eden takva sahibi bir mümin olabilmeyi gaye olarak belirleyen âbid ve zahidler, zühd ve fakri tercih ederek Allah’a çok şükreden bir kul olabilmek için gecenin bir bölümünü ibadetle geçiren Allah Resulü’nü ve onun gibi yaşama gayreti içinde olan sahabeyi örnek almışlar, asr-ı saadetin tevbe, riyazet, mücahede, sabir, tevekkül, haşyetullah, vera’, hüzn gibi ilkelerden oluşan manevi ve ruhani havasını sürdürmeyi amaçlamışlardır.

b. Vefatından sonra Hz. Peygamber’e duyulan özlem ve ihtiyaç, idealize edilen bu dönemin ruhaniyetinin canlandırılma çabasına dönüşmüştür.

c. Zühd hareketinin ortaya çıkış ve gelişmesinde şüphesiz insanların yaratılıştan getirdiği psikolojik durumun tesiri, başka bir ifadeyle zâhidin fitratı da önemlidir. Batınî-sırrî

bir yönü bulunan insan bunu ortaya çıkarabileceği ortamlarda bu yönünü pekâla geliştirebilir. Toplumda aradığı huzuru bulamayanların mistik arayışlar içerisine girmesi gayet doğaldır.

d. Zamanla baş gösteren ahlâkî çöküntü ve dinî hayatın zayıflaması neticesinde insanlar bir köşeye çekilerek ibadet ve taat ile meşgul olmaya başlamışlar, bu kişiler zahidane tercihleriyle dikkat çekerek âbid, nâsik, kurrâ, zâhid gibi isimlerle anılmışlardır.

e. Özellikle Cemel ve Sıffin Savaşları ile belirginleşen ayrışmalar, huzur ve emniyet ortamının artık kaybolması, Emevi hanedanının müstebid yönetimi insanları umutsuzluğa yöneltmiş, bu durum dünya hayatını tamamen terk eden zahid zümrelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hz. Osman zamanında başlayıp Hz. Ali döneminde alevlenen siyasi çatışmalar sahabeyi dahi birbirine düşürmüş, yaşanan üzücü olaylar toplumda bir hayalkırıklığı ve ümitsizlik meydana getirmiştir.

f. Siyasi çekişmelerin bir neticesi olarak ortaya çıkan Haricî zihniyete bağlı olanların toplumda estirdikleri terör havasına bir tepki olarak insanlar inzivaya çekilme eğilimi göstermişlerdir.

g. Sınırları gittikçe genişleyen imparatorluğun meydana getirdiği lüks ve dünya zevklerine düşkünlük, toplumun duyarlı Müslümanlarının reaksiyoner bir tavır sergilemelerine neden olmuştur.

h. Emevî yönetiminin bir devlet politikası olarak yürüttüğü Arap milliyetçiliği, Arap olmayan unsurlara karşı sert ve gayr-ı İslâmî tutumları da zühd hareketinin yayılmasında önemli bir diğer nedendir. Arap kavmiyetçiliğine dayalı oluşturulan yönetim ve hâkimiyet anlayışı Mevâlî adı verilen Arap olmayan unsurların tepkisini çekmiş; kendilerini hâkim ve idareci bir zümre olarak gören, sair meşguliyetlerle ilgilenmeyi zül addeden bu anlayış toplumda sadece tasavvufî değil, fikhî ve kelâmî tartışmalarda da önemli bir etken olmuştur. Örneğin, Ömer b. Abdülaziz (ö.101/720) döneminde Horasan'a vali olarak atanan ve kısa bir süre görevde kalan Cerrah, minberden müslüman halka "Sizlere eza ve cefa etmek için geldim. Bugün ben ırkına düşkün bir adamım. Allah'a yemin ederek söylüyorum ki, benim kaviminden olan bir kimse (Arap) bana göre, başka kavimden olan yüz kişiden daha sevimli ve makbuldür." diye haykırmaktan çekinmemiştir. Bu zihniyetin halet-i ruhiyyesini aksettirmesi bakımından, Ebu Hanife (ö.150/767)'nin, kendisine kadılık teklif eden Halife Mansur (ö.158/775)'a verdiği şu cevap manidardır: "Ey müminlerin emiri, ben Arap değilim, mevâlîdenim, soyumda kölelik var. Arapların ileri gelenleri vereceğim hükme razı olmazlar." Mevâlîye yapılan bu muamele Horasan'da İslâm'ın derûnî ve ahlâkî ilkelerinin daha fazla önemsenmesi neticesini doğurmuştur (Konur, 2005:7-8).

1. Kelamcıların şüphecî yaklaşımları, fukahânın insanı tatmin etmeyen, kalbine hitab etmeyen kuru mütalaaları zühd hareketini besleyen bir diğer unsurdur. Fakihler özellikle dinin amelî yönü üzerinde dururken, kelamcılar da Allah-kâinat, Allah-insan münasebeti üzerinde

yoğunlaşmışlar ve bu alanda akla büyük ölçüde değer vermişlerdir. Öze inmeyen, kalıpta kalan dayatmacı kabullerin insanı tatmin etmediği, duygu yönünü besleyemediği açıktır. Bu aşırı şekilci yaklaşımlara karşı zahidler, duymuş oldukları rahatsızlığın sonucu olarak dinin batınına önem vermeye meyletmışlerdir.

i. İslâm öncesi dönemde, gerek Arap Yarımadasında gerekse komşu Hristiyan bölgelerde birçok manastır bulunmaktaydı. Cahiliye Arapları buralarda yaşayan rahiplerle görüşüyorlardı. Özellikle Kuzey Arabistan'da yaşayan Hristiyan Arapların zühd ve ruhbanlık deneyimlerinden haberdardılar. Bunun yanı sıra Kur'ân-ı Kerim'de Allah korkusuyla gözlerinden yaşlar gelen ehl-i kitabdan bahsedilir. Ayrıca Müslümanlara sevgice en yakın kimselerin Hristiyanlar olduğu ifade edilir: "Müslümanlara sevgice en yakın olanlar Biz Hristiyanız" diyenlerdir. Bunun sebebi, onlar arasında rahib ve keşişlerin bulunmasından ve onların kibirli olmayışlarındandır" (Maide, 5/82). Bu nedenlerle müslümanların Hristiyanlarla irtibarları her zaman yakın olmuştur. Hatta İbrahim b. Edhem, marifeti Sem'an isimli bir rahipten öğrendiğini söyler. Şüphesiz bu münasebetler, zühd telakkisinin özü itibarıyla Hristiyanlık'tan veya başka bir kültürden intikal ettiği anlamına gelmemekle birlikte ferdî tercihlerde bir tesirin varlığına işaret etmektedir.

2.2. Zühd Döneminin Özellikleri

Asr-ı Saadet ile başlayıp 2. hicrî asrın sonuna kadar devam eden zühd döneminin genel özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Bu dönem âyet ve hadislerin yorumlanması ile teşekkül etmiştir. Bu nedenle, ortaya konulan mülâhaza ve uygulamalar sonraki dönemler ölçüsünde tartışma konusu olmamış, ilk zâhidler de tarikatlar üstü şahsiyetler olarak tavsip görmüşlerdir.

b. Ortaya konulan pratikler, riyazet ve mücahedeler genelde ahlâken olgunlaşmaya, daha iyi bir dînî yaşantıyı ortaya koymaya yöneliktir.

c. Riyazet ve mücahede adına yapılan uygulamalar son sınırına kadar götürülmüştür.

d. Zühd hayatı tevbe, riyâzât, mücâhede, sabir, takvâ, tevekkül, haşyet, vera', hüzn, muhabbet gibi terimler çerçevesinde şekillenmiştir.

e. Bu dönemin zihniyet yapısı dinin pratiklerine ve şeklî yapısına önem verme, şeriattan ayrılmama ve tevilden kaçınma şeklinde özetlenebilir. Tabir caizse, uçan tasavvuftan ziyade yere basan bir tasavvuf anlayışı ortaya konulmuştur.

f. Bu devre zühddü "ağlayan" bir zühddür. Gözü yaşlı, bağıryanık ve beti benzi soluk zâhidler sonsuz bir tevekkül anlayışı içerisinde zamanlarını ibadetle geçirmişlerdir.

g. Bu devrede tasavvufun tahalluk yönü tahakkuk boyutunun önüne geçmiş, daha çok fakr ve tevekkül ağırlıklı bir dini yaşantı ağır basmıştır. Başka bir ifadeyle bu dönemde nazariyeden çok amele, istikamete önem verilen bir dönemdir.

h. Zühhd döneminde tasavvufun tahakkuk boyutuna ilişkin örnekler münferid de olsa mevcuttur. Bu manada, Rabiâtü'l-Adeviyye'nin muhabbet, Maruh Kerhî'nin marifete dair görüşleri dikkat çekicidir.

1. İlk tekke bu dönemde inşa edilmiştir. Rivayete göre bir Hristiyan emiri av esnasında farklı yönlerden gelip birbirine sarılan, ardından oturup sohbet eden ve yiyeceklerini paylaşan, daha sonra da ayrılan iki kişi görür. Bunlardan birini çağırıp sorar:

O adam kimdi? - “Bilmiyorum.”

Senin neyin olur? - “Hiçbir şeyim.”

Nerelidir? - “Bilmiyorum.”

Peki sizi böylesine birleştiren muhabbet nedir? - “O bizim yolumuzdandır.”

Sizin toplandığınız bir yer var mı? - “Hayır.”

O halde size bir yer yapayım, orada toplanın.

Bunun üzerine emir Remle'de bir tekke inşa etmiş ve onların hizmetine vermiştir. Bu hareket kendisini daha çok nesirle ifade etmiş, öğüt içerikli bir söyleme sahip olmuştur.

i. Dinin manevî boyutuna vurgu, sembolik anlatımlardan çok, sade tasvirler dikkati çekmektedir. Zühhd edebiyatı basit, sade ve çoğunlukla mensur şekilde söylenmiş nasihat ve hikmet türü sözlerden ibarettir.

j. Bu dönemde *Kitabü 'z-Zühhd'*lerin dışında kaleme alınmış müstakil bir eser mevcut değildir.

k. Bu dönemde, âbid, nâsik, bekkâûn, zâhid ve kurrâ gibi benzeri kavramlar kullanılmıştır. Bu adlandırmalar, dönemin özelliğini ifade etmesi bakımından önemlidir. Zira bu kavramlar, dünyevileşmeye reaksiyon oluşu yansıtmaktadır.

l. II. hicrî asırda fıkhnın kuru bakış açısı sunması, kelâmın insanı tatmin etmemesi zühhd hareketine yön veren diğer bir unsur olmuştur.

m. Zühhd dönemi İslâm'ın temel dinamikleri kadar siyasal ve sosyal problemlere karşı çıkışın bir tezahürüdür.

n. Öne çıkan fikirler, yapılan vurgular, bölgesel problemlere çözüm olarak ortaya atılan değerlendirmelerdir. Kûfe'deki zühhd hareketinin siyasetle iç içe olması, Medine mektebinin sadeliği ve iç çekişmelerden uzak kalabilmesi, melâmetiyyenin 3. hicrî asırda Horasan'da ortaya çıkması gibi farklılıklar bu perspektiften ele alınmalıdır.

o. Bu dönemde zâhidlerin yaşantıları münferid bir özellik taşımaktadır. Bununla birlikte fikir ve uygulamalarıyla göze çarpan bazı zâhidlerin öncülüğünde Medine, Basra, Kûfe ve Horasan'da 4 büyük zühhd ekolü ortaya çıkmıştır.

ö. Rabiâtü'l-Adeviyye ve Davud Tâî'nin bekarlığı tercih etmeleri, Davud Tâî'nin zühd yoluna intisabının ardından kitaplarını nehre atması, bir başka zâhidin, evinin yıkılan çatısını, odasını tamir etmeyi, kendisini Allah'ı anmaktan alıkoyacağı düşüncesiyle uygun görmemesi gibi bu dönem zühd hayatının tabir caizse uç örnekleri de yok değildir. Dünyayı tamamen dışlayan bu anlayış fazla barınmamış ve bireysel tercihler olarak kalmış, daha ziyade toplum içerisinde bir zühd hayatı tezahür etmiştir. Bununla beraber aşırı tercihlerde dünyaya karşı küsmüşlüğü'nün tesirinin önemsenmesi gerektiğini yineleyelim. Devletin tepesinde yaşanan kavgalar, iç huzursuzluklar insanları kendi içlerine kapatmış ve dünyaya karşı bir tavır meydana getirmiştir. Saray, sultan gibi kavramlar her zaman uzak durulması hususları olmuştur.

3. Zühd Mektepleri

Hicrî ikinci asrın sonuna kadar, yukarıda kısaca izah edilmeye çalışılan nedenlerin ortaya çıkardığı zühd hayatı her ne kadar ferdî olarak tezahür etmiş ve bireysel tercihler ön plana çıkmışsa da fikir ve uygulamalarıyla dikkat çeken zâhidlerin öncülüğünde bazı bölgelerde tabir caizse ekolleşmelerin gerçekleştiğini görmekteyiz. Bunlar Medine, Basra, Küfe ve Horasan ekolleri/mektepleridir.

3.1 Medine Mektebi

Medine'de, Kur'ân ve sünnet merkezli zühd hayatı ilk olarak tabiidir ki Hz. Peygamber'in şahsında, ardından sahabe ve özellikle ashab-ı suffe nezdinde tezahür etmiştir. Medine ekolünü besleyen en önemli unsur şüphesiz Hz. Peygamber ve sahabenin zahidane hayatları olmuştur. Özellikle Emevî yönetimine karşı yürütülen muhalefette Medine'nin her zaman önemli bir yeri olmuştur. Nisbeten siyasetten uzak bir görüntü verse de Medine, Emevi istibdâdının karşısında bir tutum takınmıştır. Suffe ashabından başka bu mektebin önemli temsilcileri arasında Said b. el-Müseyyeb dikkat çekmektedir. İnsanın kendine yapabileceği en büyük iyiliğin ibadet etmek, en büyük kötülüğün de günah işlemek olduğunu söyleyen Said b. el-Müseyyeb'e göre geçim temini için çalışmak kişinin dinine zarar vermez. Onun zühd anlayışında sadelik ve gösterişten uzak bir yaklaşım esastır. "Bir kimse ihsanda bulunuyor, iyilik yapıyor ama kendisine karşılık verilip övülmesini istiyor" diyen bir kişiye Said b. el-Müseyyeb: "Sana gazap olunmasını mı istiyorsun?" (Abdullah b. Mübarek, 1992:105) cevabını vermiştir. Ona göre gerçek kulluk tefekkür, Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve nehiylerinden sakınmakla mümkün olabilir. Aynı zamanda Ebu Hüreyre'nin damadı olan Said b. el-Müseyyeb, Abdülmelik b. Mervan'a biat etmeye davet edildiğinde buna yanaşmamış, bu nedenle kırbaçlanarak zincire vurulmuş ve sokaklarda dolaştırılmıştır. Medine zühd ekolünün tipik bir temsilcisi konumunda olan Said b. el-Müseyyeb'in şahsında bu ekolün sünnet merkezli sade bir zühd anlayışını öngördüğünü ifade etmeliyiz.

3.2 Basra Mektebi

Kadîm kültürlerin en canlı olduğu bölgelerden biri olarak Basra, sadece tasavvuf değil, kelâmî ve felsefî tartışmalarda da aklı öne çıkaran bir yaklaşımın ortaya konduğu bir ilim ve irfan merkezidir. Bu nedenle Basra’da tenkitçi bir anlayış göze çarpmaktadır. Bu mektebin temel özellikleri, korku, hüznün ve sevgi anlayışını benimseyen bir zahidliğin, riyazetçi bir yaklaşımın ve insanı şerlerden uzaklaştıran devamlı bir hüznün benimsenmiş olmasıdır. Basra’daki zühd hareketi, biri tipik zühd anlayışı diyebileceğimiz ve Hasan Basrî tarafından temsil edilen “Korku ve Hüzn Ekolü”, diğeri de Rabiâtü’l-Adeviyye’nin başını çektiği, Allah’ı karşılıksız sevmek ilkesiyle hareket eden “Sevgiye Dayalı Zühd Ekolü” olmak üzere iki çizgide gelişim göstermiştir. Birincisi Hasan Basrî’nin Habîb Acemî (ö. 115/733), Muhammed b. Vâsi’ (ö. 127/744), Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748), Abdülvahid b. Zeyd (177/793), Ferkad Sebhî (ö. 131/748) gibi talebeleri vasıtasıyla; diğeri de Rabiâtü’l-Adeviyye’den başka Amr b. Mürre (ö. 116/734), Utbe b. Ebân (ö. 150/767) ve Maruf Kerhî (ö. 200/815) gibi zahidler aracılığıyla gelişmiştir.

21/642 yılında Medine’de doğan Hasan Basrî, Hz. Peygamber’in hanımlarından Ümmü Seleme’nin himayesinde yetişmiş, bu vesileyle 120 kadar sahabiye ulaşmıştır. Hasan Basrî: “Yetmiş Bedir gazisine ulaştım. Onlar sizin iyilerinizi görselerdi artık ahlakın kalmadığına hükmederlerdi, kötülerinizi görselerdi bunların hesap gününe inanmadıklarını düşünürlerdi” (Ebu Nuaym el-İsfahanî, 1987:II/134) sözüyle sahabeye duyduğu derin özlemi dile getirir. Emevîler’in baskı ve şiddete dayalı yönetimiyle tanınan Irak valisi Haccac’ı ağır bir dille eleştirmiş, öldüğü zaman Allahım, onu öldürdüğün gibi kurduğu yönetimi de ortadan kaldır” demiştir. Hasan Basri, korku merkezli zühd hareketinin temsilcisi kabul edilir. Bu itibarla, Onun sahabe ile olan münasebetleri de göz önünde tutulursa, Basra ekolünün büyük ölçüde Medine ekolünün etkisinde geliştiğini söylemek mümkündür. Basra valisi Süleyman b. Harb’in verdiği kadılık görevini ücret almadan bir süre yürütmüş, daha sonra bu görevinden ayrılarak vaaz ve irşad ile meşgul olmuştur. Hasan Basri, Halife Ömer b. Abdülaziz’e mektup yazarak dünyaya meyil ve içine dalınan zevk ü safa konusunda ona uyarılarda bulunmuştur. Yanlış olduğunu düşündüğü uygulamalarda iktidarı çekinmeden eleştirebilen Hasan Basri iyi bir hatip ve etkili bir vaiz olarak akıcı üslubuyla, derin bir tefekkürün, manevî bir tecrübenin ürünü olan hakimane sözleriyle zahidler ve sûfiler üzerindeki tesiri Basra’yı aşan bir şöhrete ulaşmıştır.

Hilyetü’l-Evliya’da daima korku ve kaygı içinde olduğu ifade edilen (II, 131) Hasan Basri’ye göre insan sürekli olarak bu hal içerisinde olmalıdır. Bunun farkına varan mümine de hüznün yaraşır. “Mümin mahzun olarak akşamlar ve mahzun olarak sabahlar; onu bundan başkası mesud edemez” sözüyle ortaya koyduğu bu yaklaşım, öncülüğünü yaptığı Basra zühd ekolünün temel karakteri olmuştur. İnsan yaptığı ibadetin kabul edilip edilmediğini bilemediği için korku duyar; bununla birlikte bu bilgisizlik, ibadetinin kabul edilmediği anlamına gelmediği için de bir ümit içerisinde olmalıdır. Bu nedenle insan havf ve recâ arasında bir hayat sürmelidir.

Hasan Basrî'ye göre zühd, sadece az yemek, haram ve şüphelilerden kaçınmak değildir. Zühd bunları da içermek üzere, fânî olan her şeyden feragat etmektir. Dünyaya sırtını çevirmek, mal ve makama göz dikmemek, Allah'a külliyyen teveccüh ve tevekkül etmektir.

Hasan Basrî'nin zenginliğe karşı tavır almasının nedeni, insanları mal ile imtihan konusunda uyarmaktır. Bu nedenle, kendini ibadete veren kişinin mi yoksa ailesinin geçimini temin için gayret edenin mi daha faziletli olduğu sorusuna ikisinin de itidal içinde olmadığını, hem ibadet etmenin hem de geçimini temin etmek için çalışmanın gerektiğini ifade etmesi dikkat çekici bir yaklaşımdır. Onun, kılık kıyafet konusunda zühdünü ifşa edecek bir tercihte bulunmaktan kaçınması, inziva hayatını tercih etmemesi, bu düşüncesi ile bağlantılıdır. Ancak, bu dünya ile meşguliyeti kişiye ahireti unutturmamalıdır: “Bu dünya ile, orada hiç değilmişsin gibi; öteki dünya ile ise, artık onu hiç terk etmeyecekmişsin gibi olun.” (Câhız, 1968: II/34)

Hasan Basrî'nin talebelerinden Mâlik b. Dînâr da hocası gibi korku ve hüznün temelinde bir zühd anlayışı benimsemiştir. Gençlik yıllarında eğlence ve işret âlemlerinde bulunan Malik b. Dînâr'ın, bir gece arkadaşları uyurken, ud çaldığı esnada duyduğu ürperti üzerine Hasan Basrî'ye giderek tevbe ettiği nakledilir. Mâlik b. Dînâr Allah sevgisi üzerinde de durmuştur. Ona göre her günahın temelinde dünya sevgisi ve menfaat hırsı bulunmaktadır. Bu sevgi ve hırsın yerine Allah sevgisini yerleştirmek gerekir. Ona göre Ömer b. Abdülaziz de böyle davranmış, dünyaya iltifat etmeyince dünya onun peşinden gelmiştir. Bu ekolün temsilcilerinden, “Bekkâûn”dan Abdülvahid b. Zeyd (ö. 177/793)'in de Malik b. Dinar'ın vaazlarında yüksek sesle ağladığı, Basra'ya yetecek kadar hüznü sahip olduğu nakledilir.

Hasan Basrî'nin çağdaşı olan Rabiâtü'l-Adeviyye (ö. 180/801) Basra ekolünde Sevgiye Dayalı Zühd Ekolünün temsilcisi olarak kabul edilir. Tasavvuf kaynaklarında “Nâsikât, Sâlihât, Mütezehhidât” diye anılan kadın sûfiler arasında en meşhuru Rabiâtü'l-Adeviyye'dir. Ömrünün çoğunu Basra'da geçiren Rabia, kendisine yapılan evlenme tekliflerini reddetmiştir. Rabia'nın bu tavrının kökeninde zühd anlayışı ve evliliği ilahi aşkın önünde bir perde olarak görmesi düşüncesi vardır. Rabia şöyle demektedir: “Rabbim, seni iki sevgi ile seviyorum. Biri sana karşı aşk ile bağlanışımın ifadesi, diğeri senin sevmeye layık oluşunun içimde yarattığı sevgi. Sana aşk ile bağlanışım yüzünden yalnız seni anıyor ve senden başkası ile alakanmıyorum. Senin sevgiye layık oluşun ise, seni görmek için aradaki perdeleri kaldırmandır.” Bu düşünceleriyle o, tasavvufta ilahi aşk mefhumunu dile getiren ilk kişi olmuş ve bu yolda bir çığır açarak Marûf Kerhî, Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Zünnûn Mısırî gibi sûfileri etkilemiştir. Bu itibarla onun, zühd hareketinin tasavvufa dönüşüm sürecinde önemli bir yeri olduğu söylenebilir.

Yukarıda zikredilen düşünceleri Rabia'nın ibadet anlayışına da yansımıştır. Zira bir münacatında, “İlahi, sana cehennemden korkarak ibadet ediyorsam, beni cehennem ateşinde yak. Yahut cenneti umarak ibadet ediyorsam cennetini bana haram kıl. Yalnız seni sevdiğimden dolayı sana ibadet ediyorsam beni ezeli cemalinden mahrum etme” demektedir. Rabiâtü'l-Adeviyye'nin zühd anlayışı, Allah'a zatı itibarıyla sevgi duymak ışıktan yararlanırla herhangi bir

beklenti içerisinde olmaksızın Ona bağlanmaya dayanmakla birlikte; vera', hüzn, tevekkül gibi o dönem zühdünün temel hususiyetlerini de içermektedir. Şaranî'nin, "Güldüğünü gören olmadı" şeklinde tanıttığı Rabiâtü'l-Adeviyye, rivayete göre saraydan sızan i narak gömleğini dikmiş, ancak bundan dolayı pişmanlık duyarak diktiği yeri yırtmadan rahat edememiştir. Bir adamın Rabia'ya, "Ne istediğin varsa benden iste" dediği, onun da "Ben dünyanın sahibinden bir şey istemeye utanıyorum, ona sahip olmayandan ne isteyebilirim ki" karşılığını verdiği nakledilir. Kendisine, "Kabul olunduğunu sandığın bir amelin var mı?" diye sorulunca "Bu konuda en küçük bir şey hissedersen o amel yüzüme çarpılır" diyerek, yapılan ibadetlere kıymet biçmeyi doğru bulmamıştır. Yanında ateşten söz edildiğinde dehşetten kendisinden geçen, bir âyet okununca bağırıp düşen, kefeni daima önünde, secde ettiği yerde bulunan, gözyaşlarından secde yerinde sanki su biriken Rabia'nın Allah korkusundan çok ilahi sevgiye dair değerlendirmeleri dikkat çekmiş ve hatta tasavvuf büyük ölçüde bu çizgide bir gelişim seyri takip etmiştir.

3.3 Kûfe Mektebi

Arap nüfus kadar Farisîlerin de bulunduğu bu bölge Şiiliğin merkezi olarak bilinmektedir. Emevi muhalefetine önemli merkezlerinden biri olan Kufe halkından bir grup Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinde, ona vermiş oldukları sözü tutmamalarından kaynaklanan bir sorumluluk duyarak, bu tavırlarından pişmanlık duymuşlar, üzüntü ve gözyaşı ile zühd hayatına yönelmişlerdir. Kerbela'da yaşanan acı olayların toplumda meydana getirdiği derin etki Kufe'de, pişmanlıklarından dolayı Tevvâbün hareketi altında tecessüm etmiş, bu zümreye, çokça ağlamalarından dolayı Bekkâûn adı da verilmiştir. Bu itibarla ehl-i beytin maruz kalmış olduğu durum Kufe'deki dini hayatı her yönüyle etkilemiştir denilebilir. Bu nedenle mezhepte şîa temayülü ve ehl-i beyt sevgisi, şiirde platonik aşk anlatımı, remzî ve sembolik üslup bu bölgenin manevî hayatının bariz vasıfları olarak göze çarpmaktadır.

Kufe mektebinin önde gelen zâhidleri arasında Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Cafer es-Sadık, Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767), Câbir b. Hayyân (ö. 150/767), Süfyan Sevrî (ö. 161/777), Davud Tâî (ö. 165/781) ve İbn Semmâk (ö. 189/805) sayılabilir. Kaynaklarda ilk defa sûfî lakabıyla anılan kişi olarak zikredilmesi itibarıyla (Câmî, 1995:153) Ebû Hâşim el-Kûfî bu mektebin önde gelen simalarındandır. Süfyan Sevrî'nin de hocası olan Ebû Hâşim hakkında Süfyan, riyanın inceliklerini ondan öğrendiğini ifade etmiştir.

Kendi adıyla anılan fıkıh mezhebinin imamı, bir müfessir, muhaddis olduğu kadar zühdüyle de meşhur olan Süfyan Sevrî sık sık şariat hükümlerine uymanın gereğine vurgu yapmış, bu arada ameldeki ihlase da dikkat çekmiştir. Ona göre kişi için en faziletli şey nefsini bilmesi, dinin sınırlarını koruması, emirleri yerine getirip yasaklardan kaçınması, bunu yaparken de ilmin gereğine göre hareket etmesidir. Feridüddin Attar, Süfyan'ın vera' ve takvada en üst mertebeye ulaştığını ifade eder. Kendisinden nasihat isteyen birisine, "Uzlete

çekil, insanlara karışma. Kurtuluş insanları terkdedir. Nefsinle meşgul ol, kendini ibadete ver” şeklindeki tavsiyesi bu mektebin karakteristik özelliğini yansıtır.

Kûfe mektebinin diğer bir siması, Ebû Hanife’ye talebelik yapmış olan Davud Taî’dir. Bir gün hocası ona ilmi ikmal ettiğini söyleyince, Davud Taî, “Geriye ne kaldı” diye sormuş; Ebu Hanife, “Amel” karşılığını verince Davud Taî inzivaya çekilerek zühhd hayatına yönelmiştir. İnsanın, amel edeceği kadar ilim öğrenmesini öğütleyen Davud Taî’nin, zühde yöneldikten sonra kitaplarını imha ettiği de nakledilir. Ölüm döşğinde yanına girenlerin, içinde kuru ekmek bulunan bir kap, bir su kabı ve yastık olarak kullandığı bir kerpiçten başka eşya bulamadıkları Davud Taî’nin, utandığından dolayı Allah’tan cennetini isteyemediği nakledilir. En tanınmış müridi olan Maruf Kerhî, hakkında “Tâî kadar dünyaya değer vermeyen birini görmedim” demiştir.

3.4 Horasan Mektebi

Anadolu’nun İslâmlaşmasında önemli bir yeri olan Horasan’ın diğer bölgelere nazaran İslâmî ilimlerin hemen hepsi göz önüne alındığında nev’i şahsına münhasır bir yapısı olduğu görülmektedir. Zira bu bölge tefsir, hadis, fıkıh, kalam ve tabii ki tasavvuf alanında mümtaz şahsiyetler çıkarmıştır. Kaynaklarda geçen “Horasan Erenleri” tabiri, Horasan merkezli bir hareket olan melâmet anlayışını benimseyen sûfilere karşılık olarak kullanılagelmiştir. Bu bölgedeki zahidler zaman zaman Bağdat ve Basra civarındaki sûfilerle görüşerek onlardan etkilenmiş olmalarının yanında tevekkül konusunda dikkat çekici bir şekilde ayrılmaktadır. Bu mektebin önemli şahsiyetleri arasında Şakîk Belhî (ö. 194/810), İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Fudayl b. İyaz (ö. 187/802), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) ve Ahmed b. Harb (ö. 234/848) sayılabilir.

Horasan bölgesi Arap-Mevâlî çekişmesinin en canlı olduğu yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, daha önce de zikredildiği gibi, kendilerine revâ görülen ikinci sınıf muamele neticesinde olumsuz şartlar altında İslâm’la tanışan Horasanlılar, din adına takdim edilen şeyler içerisinde kendi durumlarıyla doğrudan alakalı olmayan hususlarla karşılaştılar. Bu nedenle İslâm’ın hemen her toplumda geçerli olabilecek derûnî ve ahlâkî prensiplerine öncelikle ilgi duydular. Nitekim bölgenin İslâmlaşma sürecinde civardaki âlimlerin genelde ibret verici, zühhd ve takva içerikli hadisleri konu edinmeleri dikkat çekmektedir. Horasan’da ilk eser yazan kişi olarak bilinen Abdullah b. Mübârek’in *Kitabü’z-Zühhd* ve *r-Rekâik* adlı eseri bunun en güzel örneklerinden biridir. Anlatmaya çalıştığımız keyfiyeti izah için onun, “Biz çok ilimden ziyade az edebe muhtacız.” sözü manidardır. Bütün bu nedenlerden ötürü bölgede katı bir tutum kök salamamış, daha çok, mutasavvıfların temsil ettiği hoşgörülü tavır egemen olmuştur. Bu hoşgörülü tutum sebebiyle, önceleri eyyamcılık ve yol kesicilik yapan kimseler bile sonraki yıllarda önde gelen sûfiler arasında yer alabilmiştir. Öncelikle İslâmiyetin zühhd ve takvaya dair ifadeleri üzerinde durma eğilimi, kısa sürede Horasan’da yoğun bir manevî/tasavvufî atmosferin oluşmasını sağlamıştır (Konur, 2005:10).

Horasan mektebinin en temel hususiyeti tevekkül ve teslimiyet olup, önde gelen temsilcileri içerisinde en önemli zâhidi hiç şüphesiz İbrahim b. Edhem'dir. Belh'in seçkin bir ailesine mensup olan İbrahim b. Edhem, bir av esnasında hâtiften gelen bir ses üzerine üzerindeki bütün malını bir çobana vererek, onun kıyafetini aldıktan sonra zühd yoluna intisab etmiştir. Onun riyazet hayatına yönelmesinde Belh'te Budist kültürün varlığının tesiri olduğu ifade edilmişse de mesnetten yoksun bir iddiadır. Hayatı boyunca elinin emeği ile geçinmeyi prensip edinen İbrahim b. Edhem, bostan bekçiliği, ırgatlık, odunculuk ve değirmencilik yapmış, bunu da zühdün bir gereği olarak değerlendirmiştir. Ona göre zühd üçe ayrılır:

- a. Farz olan zühd haramlardan sakınmaktır,
- b. Fazilet olan zühd helal nimetlere karşı gösterilen zühddür,
- c. Selamet olan zühd ise şüphelilerden sakınmaktır (Ebu Nuaym el-İsfahânî, 1987:VIII/26).

İbrahim b. Edhem'in zühdünde tevekkülün önemli bir yeri vardır. Onun tevekkül anlayışı mutedil bir seyir takip etmektedir. "Gerçek asalet helal kazanç ile karnını doyurmaktır" (Ebu Nuaym el-İsfahânî, 1987:VII/369) diyen İbrahim b. Edhem, insanın rızkının peşinde koşmasını tevekküle ters görmemektedir. Zira ona göre tevekkül, Allah'ın vaadine, hükmüne tam anlamıyla teslimiyettir. Bu yaklaşımıyla bağlantılı olarak, İbrahim b. Edhem, insanlara ulema meclislerine devam etmelerini, cihada katılmalarını, hacca gitmelerini, namazı cemaatle kılmalarını telkin etmiştir. İbrahim b. Edhem, edebiyatımızda da geniş bir yer tutmuştur. Örneğin Ziya Paşa, İbrahim b. Edhem'i şu şekilde anar:

Her şahsı harîmi Hakk'a mahrem mi sanırsın

Her tâc giyen çulsuzu Edhem mi sanırsın

Horasan bölgesindeki ilk hadis âlimleri arasında adı geçen Abdullah b. Mübarek Kitabü'z-Zühd türü eser verenlerin başında gelir. "Kalbini dünya sevgisi ve günahlar kuşatmışsa, o kimsenin hayra ulaşması nasıl mümkün olur?" diyen Abdullah b. Mübarek'in zühd anlayışında sıkı bir murakabe hakimdir. Kendisinin ticaretle uğraştığı malumumuz olan Abdullah b. Mübarek'e göre kişinin, ailesinin geçimini sağlamak için çalışması ve Allah yolunda cihadın yerini tutacak başkaca bir amel yoktur.

Abdullah b. Mübarek sade bir zühd anlayışı benimsemiş olmakla birlikte, marifete dair değerlendirmeleri de mevcuttur. Buna göre her şeyin temelinde edeb olmalıdır. Zira edebi basit görenin sünnetlerinde, sünnetleri basit görenin farzlarında, farzları basit görenin ise marifetinde aksaklıklar vardır (Attar, 1991:248).

Başlangıçta Serahs ile Ebîverd arasında eşkiyalık yapan Fudayl b. İyâz'ın, tevbe etmesine, aşık olduğu bir cariyei görmek için duvara tırmanırken bu esnada duyduğu, "İman edenlerin Allah'ı anma ve O'ndan inen Kur'ân sebebiyle kalblerinin ürpermesinin zamanı

gelmedi mi?” (Hadîd, 57/16) âyeti sebep olmuş ve “O an geldi” diyerek yol kesiciliği bırakmıştır. Fudayl’ın zühhd anlayışı Allah korkusuna dayalıdır. Öyle ki Süfyan b. Uyeyne, Fudayl’dan daha çok Allah korkusu ile dolu başka birisini görmediğini ifade etmiştir. Ona göre Allah korkusu sayesinde kul kalbinden dünya sevgisi ve rağbetini atabilir. Kaynakların “Bekkâûn” adı verilen zümre içerisinde saydığı Fudayl’ın gülümsediğinin dahi görülmediğini kaydeder. Ona göre insanların düşüncelerini dikkate alarak bir amelde bulunmak şirk alametidir. İhlas ise Allah’tan başkasını düşünmemek ve O’ndan başka kaygı taşımamaktır.

Fudayl b. İyaz, sadece zahir ile meşgul olanlara yönelik tenkitlerinde son derece katı bir tutum takınmıştır. Sözgelimi, yanına gelen Süfyan b. Uyeyne’ye şöyle demiştir: “Siz ulema sınıfı memlekette meşale edindiniz, herkes sizden ışık ve feyz alırdı. Sonra zulmet oldunuz. Yıldız idiniz, halk sizinle hidayete ererdi, sonra halkı şaşırtıcı hale geldiniz. Emirlerle gidiyorsunuz, nereden aldıklarını bilmediğiniz ihsanlarını alıyorsunuz, sonra da sırtınızı mihraba dayayarak ‘Haddesena filan an filan’ diyorsunuz.’ Zâhir ulemasını “Âlimü’l-Dünya” olarak tanımlayan Fudayl, ilm-i zahir erbabını dünyaya dalmak ve dinin özüne nüfuz edememekle itham etmiştir. Onun fütüvvet ve melametın ilk temsilcilerinden olduğu iddia edilse de, benzer görüşlerin diğer zahidler tarafından da dile getirildiği görülmektedir. Fudayl b. İyaz, mümini, “Az konuşan, çok çalışan, sözünde hikmet, sükutunda tefekkür, bakışında ibret, işinde iyilik bulunan kişi” olarak tarif etmiştir (Ebu Nuaym el-İsfahanî, 1987: VIII/98).

Tevekkül konusundaki tutumu ile dikkat çeken bir diğer Horasanlı zâhid Şakîk Belhî’dir. Zühhd hayatına yönelmeden önce ticaretle uğraştığı, oldukça zengin olduğu ve yine ticaret için gittiği Türkistan’da ziyaret ettiği puthanede karşılaştığı bir putperest ile diyalogunun onu zühde sevkettiği rivayet edilen Şakîk Belhî, karşılaştığı putpereste, hiçbir fayda sağlamayan putu bırakıp, bilgili ve güçlü olan Allah’a inanmasını söyleyince; putperestin ona, ‘Eğer böyle ise O, kendi şehrinde sana rızık vermeye kâdir değil miydi?’ şeklinde karşılık vermesi üzerine Şakîk ticareti bırakmış ve hemen memleketine dönmüştür. Şakîk Belhî, tevekkülün mahiyetini, sebeplerini, teşrii hikmetlerini, kazanılması yollarını tetkik ederek müridin sülûkü üzerinde yapacağı tesir üzerinde duran ilk zâhid olmuştur. Hac esnasında Şakîk, İbrahim b. Edhem ile karşılaşmış, İbrahim’e, geçimini nasıl temin ettiğini sormuştu. İbrahim b. Edhem: “Elime birşey geçince şükrediyor, geçmezse sabrediyorum” deyince Şakîk, “Belh köpeklerinin de yaptığı budur. Buldukları vakit riayetkar olur, bulamadıkları zaman sabrederler” demişti. Bunun üzerine aynı şeyi İbrahim b. Edhem Şakîk’e sormuş, Şakîk: “Bulduğumuzda dağıtırız, bulamadığımızda şükrederiz” demişti (Attar, 1991:266). Şakîk’in tevekkül anlayışında dünya hayatında kazanmaya olumsuz bir bakış vardır. Rivayete göre, mal varlığı yerinde olan efendisinin bu zenginliğinden dolayı son derece sevinçli görünen bir köleyi çarşıda gıpta ile seyreden Şakîk, bütün mal ve mülkün sahibi Allah Teâlâ’nın kendisinin rızıkına da kefil olacağını düşünerek dünya meşgalesi ile ilgilenmeyi terkedecektir. Yani Şakîk Belhî’nin tevekkül anlayışında rızık peşinde koşmak tevekküle terstir. Şakîk, bu konuda, “Kazanmayı,

sebeplere sarılmayı istemeyi terkederek âhirete hazırlan, Allah’a tevekkül et” demektedir (Ebu Nuaym el-İsfahanî, 1987: VIII/58-59). Bu konuda Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 261/875), Şakîk ile ters düşmüş; “İki somun ekmeği temin etmekten sakınan” Şakîk Belhî’nin, Allah’ın kendisini bir şekilde rızıklandıracağı, bu nedenle rızık peşinde koşmanın anlamsız olduğu şeklindeki tavrını eleştirmektedir. Sûfinin, yaşadığı manevî deneyimleri hakkında konuşmasını doğru bulmayan Şakîk, bu konuda talebesi Hâtim el-Esamm’ı da (ö. 237/851) uyarmış, konuşmadan önce defaatle düşünmesini telkin etmiştir.

4. *Kitâbü’z-Zühhd Literatürü*

Kur’ân ve sünnetin talim ettiği ve ashabın fiilen yaşadığı “zühhd ve takva” gibi isimlerle anılan ruhî ve manevî hayat, dünya-ahiret dengesinin bozulmasından ve dünyanın ahireti gölgeleyecek bir biçimde öne çıkmasından ötürü bir karşı tavır olarak sistemleşmiştir.

Asr-ı saadete özlem duyan muhaddis ve zâhidler o devrin ruhânî hayatını ortaya koymayı amaçlayan eserler kaleme almışlardır. Kültür tarihimizde *Kitabü’z-Zühhd* olarak bilinen bu çalışmalar Kur’ân ve sünnette zühhd unsurları ile Hz. Peygamber, sahabe ve ilk zâhidlerin yaşantılarından örnekler içermektedir. Bu eserler hicrî I. asrın sonlarından başlayarak II. asırda ilk örneklerini vermiş, III. asırda yaygınlaşmış, sonraki asırlarda da örneklerine rastlanmıştır. Bugün bilebildiğimiz ilk *Kitabü’z-Zühhd* tarzı eser, *Sahîfetü Ali b. el-Hüseyn ve Kelâmühû fi’z-Zühhd* adıyla Zeynelabidin b. Ali (ö. 92/710)’ye aittir. Eseri günümüze kadar ulaşabilen diğer *Kitabü’z-Zühhd*’lerin en meşhurları Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), Muafa b. İmran (ö. 185/801), Vekî b. Cerrâh (ö. 197/812), Esed b. Musa el-Umevî (ö. 212/827), Bişr-i Hâfî (ö. 227/841), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Haris el-Muhasibî (ö. 243/857), Muhammed b. el-Müsennâ (ö. 260/873), Ebu Davûd es-Sicistânî (ö. 275/888), İbn Ebi’d-Dünya (ö. 281/894), İbn Ebî Asım (ö. 287/900), Cafer el-Huldî (ö. 348/959), Beyhakî (ö. 458/1066), Hatib el-Bağdadî (ö. 463/1071) ve Celaleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından kaleme alınan eserlerdir. Bu eserlerin yanı sıra bugün elimizde mevcut olmayan ve fakat sadece ismen varlıklarından haberdar olduğumuz, Sabit b. Dinar (ö. 150/768), Fudayl b. İyaz (ö. 187/803), Ahmed b. Harb (ö. 234/848), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Ebi’l-Havarî (ö. 246/860), İbnü’s-Sâîğ (ö. 279/892), İbn Kuteybe (ö. 310/922) ve Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021)’ye ait *Kitabü’z-Zühhd*’ler bulunduğu bilinmektedir.⁷

⁷ Ali Bolat, “Tasavvufun Doğuşu”, *Tasavvuf-El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, ss. 109-137.

4. HAFTA DERS NOTU

-Sûfîlerin Öncüleri-

-Tasavvufun Erken Dönem Merkezleri-

I. Batı Vilâyetlerinde Zühhd ve Tasavvuf: Suriye ve Mısır

(Alexander Knysh, Tasavvuf Tarihi)

Ebû Süleymân ed-Dârânî ve Halkası 3/9. yüzyıl başlarında Basra ve kısmen de Kûfe, İslâm'daki zâhidâne ve sûfiyâne hayatın ana merkezleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Zühhd ve tasavvufla alakalı fikirler buradan İslâm'ın yeni başkenti olan Bağdat'a doğru ilerler. İslâm dünyasının diğer bölgeleri de böylesi fikirlere duyarsız kalmamışlardır. Abdülvâhid b. Zeyd ile Rebî' b. Sabîh'ten Basra ve Abadan'da ilim tahsil etmiş olan Ebû Süleyman ed-Dârânî, Suriye'de Hasan-ı Basrî'nin tâliminin kendisine özgü bir versiyonunu geliştirmiştir. Fudayl ve Şakîk gibi Ebû Süleyman da tevekküle özel bir vurguda bulunmuştur; ayrıca İlahî İrade'nin tam ve koşulsuz kabulü olan rızayı öğütlemiştir. Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin bu kavramlara zühhdün zirvesi nazarıyla baktığı görülmektedir. Kendi ifadesiyle “ne bu âlemde ne de ahiret'te... insanları Allah'tan uzak tutacak kadar önemli bir şey yoktur; gerek aile gerekse de çocuk, insanın dikkatini Allah'tan başka tarafa çeken her şey, felâket olarak addedilmelidir.” Hakiki ilm-i İlahî ya da Mârifetullah, azamî taatle elde edilebilir. Bu kâmil manada adanmışlık, Ebû Süleyman'ın bekârlığı tercih edişini izaha yardım eder. Ona göre, “bekâr insanın hissedebileceği aşk lezzeti ve kalbin katışıksız teslimiyeti, evli insanın asla tecrübe edemeyeceği bir şeydir.” Bu açıdan bakıldığında, kadınlar dünyada zihni Allah'tan uzaklaştıran başlıca husustur; zira -onun ifadesiyle “yeryüzünde kadınlardan daha hoş bir şey yoktur.” Bu uyarıları, paradoksal bir biçimde Ebû Süleyman'ın bir eş ve oğul sahibi olmasını engellemiştir. Şakîk'in aksine, Ebû Süleyman ed-Dârânî bir mücâhid değildir: Kâfir düşmana karşı cihadı azamî derecede takdir etmiş olsa da kişinin arzularına ve nefsinin dürtülerine karşı mücadelenin (mücâhedetü'n-nefs) oldukça zor olmakla birlikte çok daha soylu bir görev olduğunu düşünmüştür. Bu mücâhadenin başarıya ulaşması için de kalp ve azaların sürekli olarak murakabe edilmeleri gerekir ki günah işlemelerinin önüne geçmek geçilebilsin. Daha da önemlisi, Dârânî bu mücâhadeyi bir dizi “aşama” ya da “derece” (derecât) ile bölümlenmiş bir yolda ilerleme olarak görmüştür. Bu dereceler aşağı yukarı Şakîk'in önceki bölümde tanımlanan “menzillerine” (menâzil) tekabül etmektedir. Ebû Süleyman ed-Dârânî, kişinin bir sonrakine geçmedikçe içinde bulunduğu dereceyi tasvir etmesinin mümkün olamayacağını iddia etmiştir. Bir kişinin mârifetullah miktarı, yeri geldiğinde onun yol boyunca ilerleme süratini de belirleyen zâhidâne amellerinin miktarıyla doğrudan orantılıdır. Kemâlâta eriştiğinden emin olan Dârânî, Suriye'deki çağdaşlarından daha fazla mârifetullaha ve ilahî sırra eriştiğini iddia etmiştir. Onun iddiasının bazı yoldaşları tarafından ciddiye alındığının kanıtı, en önemli müridi Ahmed b. Ebû'l-Havârî'nin öncülüğündeki sadık bir müntesip kitlesinin Dârânî'nin etrafında toplanmasıdır. Ebû'l-Havârî, Râbia el-Adeviyye ile sıkça karıştırılan Râbia binti İsmâil isimli dul bir salih hanımla evlenmiştir. Râbia'ya zengin kocasından 300.000 dinarlık bir servet miras kalmış ve o da bu parayı Ahmed b. Ebû'l-Havârî ve onun zâhid ihvanı için harcamaya karar vermiştir. Bu hanımın örnek takva ve iffetinden

etkilenen Ebû Süleyman ed-Dârânî, evlilik bağına yönelik kuvvetli muhalefetine rağmen onların evliliklerini bizzat tebrik etmiştir. Sonraki bir söylence, Râbia ve Ebû'l-Havârî'yi hayatlarını tamamen Allah'a adayıp arka planında cinselliğin değil, tam manasıyla platonik bir ilişkinin yer aldığı bir çift olarak tasvir etmektedir. Bununla birlikte, bu söylence Ahmed b. Ebû'l-Havârî'nin en az birisi takva ve dindarlığıyla meşhur üç hanımla daha evlenmiş olduğu gerçeğiyle pek uyuşmamaktadır. Dahası, Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin aynı zühd halkasına mensup zühd ve takva ehli bir hanım olan kız kardeşinden de bahsedildiğini görüyoruz. Sonraki tasavvuf kaynaklarca zikredilen Râbia binti İsmail ile alakalı çok sayıda menkıbe, onun Basralı adaşı hakkında rivayet edilenlerle yakın benzerlikler taşımaktadır. Sonunda Râbia'nın menkıbevi ikizinin ortaya çıkışına neden olacak değişken bir motifle karşı karşıya olduğumuz akla gelmektedir. Her hâlükârda, öyle görünüyor ki ilk dönem zühd âleminde, Basralı Râbia el-Adeviyye tek numune olmaktan uzaktır. Hanım zâhidlerin varlığı, Basra ve Irak'la sınırlı da değildir. Sonraki sûfî tabakatlarındaki görüntüsünün aksine, Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin kendisini bir sûfî olarak dahi görmemesi dikkate değer bir husustur. Her ne kadar “sûfî” mefhumu diğer zâhidler için -söz gelimi Mâlik b. Dinâr- kullanmış olsa da kendisini bu grupla özdeşleştirmede ihtiyatlıdır. Malik'in Irak'taki eğitim geçmişi ve Ebû Süleyman'ın ilim hayatının başlarında Basra ve Abadan'daki zühd tâlimi göz önünde bulundurulduğunda, onun “tasavvuf” derken esasen o dönemde yün giyme uygulamasıyla sıkı bir biçimde özdeşleştirilmiş olması muhtemel Irak zühd ve tasavvuf geleneğini kastettiği çıkarımında bulunulabilir. Bir bütün olarak bakıldığında, İbn Ebû'l-Havârî tarafından sistemleştirilen Ebû Süleyman'ın tâlimi, tasavvufî olmaktan çok zühd neşvesi taşıyan bir dünya görüşünü ortaya koymaktadır. İbn Ebû'l-Havârî'nin sözleri, sürekli olarak “hem dünyada hem de ahirette iyi olan her şeyin kökeni” olarak Allah korkusu ve tevazuu ön plana çıkarmaktadır. Bazen Allah aşkını, sûfînin nihai hedefi olarak tarif etmesine ya da kendisinin “mârifet” olarak tanımladığı şeye doğru nefsin yedi dereceli inkişafından bahsetmesine rağmen, Şakîk'in çizgileri boyunca bu inkişafa ilişkin sistematik bir açıklamada bulunmamıştır. Onun tasavvuf anlayışının meyve vermesi, ancak takipçilerine kalmıştır. İbn Ebi'l Havârî'yi saymazsak, bu görev Antakyalı Ahmed b. Asım el-Antâkî (ö. 220/835) tarafından üstlenilmiştir. Antâkî'nin, Bağdatlı çağdaşı olan büyük mütefekkir Hâris el-Muhâsibî'nin tasavvufî psikolojisiyle benzerlik taşıyan birkaç risâleyi telif ettiğine inanılır. Bu risâlelerin nispet durumunun belirsiz olmasına ve A. Arberry'nin el-Antâkî'nin çağdaş zühdü “yüksek mevkilerde hâkim olan dünyeviliğe karşı bir itiraz olarak kabul edilen bir hayat tarzından bir varlık teorisi ve teosofi sistemine” dönüştürdüğü iddiasını destekleyecek yeterli kanıt olmamasına rağmen, Suriye'deki zühd ve tasavvuf düşüncesinin Şam ve yakın çevresiyle sınırlı olmadığı konusunda çok az şüphe bulunmaktadır. Antaki'nin *Kitâbu'l-Halvet* isimli eserinde yer alan kanıtlar, onun bu kitabı muhtemelen Antakya yerlileri ve Arap-Bizans sınır hattındaki ribâtlarda meskün olan mücâhidler dahil geniş bir okuyucu kitlesini muhatap aldığı izlenimi uyanmaktadır. Eğer risâle gerçekten ona aitse, Antâkî'nin

birçok ifadesi “onun hakiki bir sūfî olduğuna işarettir.” Mesela Antākî’nin aşağıdaki sözleri, sūfî âşıkın hâlini şöyle tasvir etmektedir:

Diğerleri aşığa baktığında, âşık onları görmez; ona seslenildiğinde, işitmez; başına bir musibet geldiğinde hüznülenmez; talih yüzüne güldüğünde, sevinmez. Kimseden korkmaz ve kimseden ümit etmez... Adeta arzda senden başkası ve semâda Hak Teâlâdan başkası yoktur.

el-Antakî’nin tasavvufî psikoloji ve nefis muhasebesiyle meşgul olduğu, hocası Ebû Süleyman ed-Dârânî tarafından ona verildiği ifade edilen “Kalplerin Kaşifi [lafzen Casusu]” (Câsûsü’l-Kulüb) lakabıyla da tasdik edilmektedir.

1. Zünnûn el-Mısırî

Müslümanlar tarafından fethedildiği 3/9.yüzyıl başlarına kadarki dönemde Mısır’daki zühd hayatına ilişkin bilgilerimiz sınırlıdır. İslâm öncesi Mısır’da zengin bir Hristiyan ruhban geleneğinin varlığı göz önüne alındığında, bunun oluşum aşamasındaki İslâm zühdü üzerinde belli bir tesiri olduğu muhtemel görünmektedir. Bununla birlikte, eğilimleri ve sosyal yapısıyla alakalı tarihi bulgular sınırlı seviyededir. İlk döneme ait bir vakayinâme, 815 yılında İskenderiye’de toplu olarak “sûfiler” (es-Sûfiyye) olarak tarif edilen asi zâhidlerden oluşan bir grubun isyanından bahsetmektedir. Abdurrahman es-Sûfî isimli bir kişi yönetimindeki asiler, valiyi daha katı bir şeriat uygulamaya ikna etmişler ve şeriatla bağdaşmaz kabul ettikleri bazı fermanlarına itiraz etmişlerdir. Bu hadise, sadece Mısır’ın toplumsal manzarasında zâhidlerin varlığının değil, ayrıca onların faal siyasî duruşunun da bir göstergesidir; üstelik İslâm âleminin geri kalanında bu hadisenin herhangi bir benzeri de bulunmamaktadır.

Bu hadiseden sarfınazar edilirse, bildiğimiz kadarıyla Mısır’daki zühd ve tasavvuf düşüncesinin ilk temsilcisi, Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/86) isimli oldukça sakin ve münzevi bir zâttır. Yukarı Mısır’da, İhmîm’de (Ahmim), Nübyeli bir ailede dünyaya gelen Zünnûn, ilk kelâm tahsilini Suriye’de ve aralarında Maliki mezhebinin müessisi Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Fudayl b. İyâz gibi âlimlerin rahle-i tedrisinden geçtiği Hicaz’da tamamlar. Kelâmî mevzularda Kur’an’ın mahluk (yaratılmış) olmadığı düşüncesini savunan gerçek bir gelenekçi olmuştur. Bu duruşu, söz konusu düşünceye muhalif olanların halifenin Bağdat’taki sarayında el üstünde tutulup Kur’an’ın mahluk olduğu akidesini kabul etmeyenlere yönelik dolu dizgin bir zulüm seferberliği başlattıkları zaman az kalsın Zünnûn’un hayatına mal olacaktır. Sonraki dönem sūfî otoritelerin yanı sıra çağdaşı Hâris el-Muhâsibî aracılığıyla günümüze kadar ulaşan Zünnûn’un tasavvufî deyişleri, onun Doğulu zâhidler ve ilk mutasavvıfların kelime dağarcığı ve düşüncelerine tümüyle aşina olduğunu göstermektedir. Halife el-Me’mûn (ö. 219/833) ve haleflerinin saltanatlarında gerçekleşen o bednâm mihne esnasında, Zünnûn Kur’an’ın mahluk olmadığını benimsediği suçlamasıyla yakalanarak Bağdat’a getirilmiş ve sorguya çekilmiştir. Ne var ki 241/855’de seleflerinin yürüttüğü dinî siyaseti tersine çeviren Halife Mutevekkil’in emriyle serbest bırakılmıştır. Mısır’da da tasavvufî fikirleri tâlim ettirmesi sebebiyle zulüm

görmüştür; ancak bu olayda ona yöneltilen suçların tam olarak neler olduğu konusunda çok az bilgiye sahibiz. Kendisini tamamen Allah’a ibadete adanmış mütevazî bir şahsiyet olan Zünnûn, İhmîm’de ve muhtemelen ömrünün sonlarına doğru inzivaya çekildiği Giza’da çevresine küçük bir müntesip grubu toplamıştır. Tâlimiyle alakalı bilinen şeylerin büyük bölümü, Zünnûn’un duaları ve mevzelerinin yanı sıra hatırı sayılır bir edebi değere sahip tasavvufî şiirlerin birçoğunu iktibas eden Ebû Nuaym (ö. 898/1038), Attâr (ö. yaklaşık 627/1220) ve Câmî (ö. 430/1038) gibi sonraki dönem sûfî müelliflerince muhafaza edilmiştir. Sonraki dönem sûfî müellifler, onun tasavvuf yolunun “hâlleri”i (ahvâl) ve “makâmlar”ı (makâmât) hakkında sistematik bir tâlimi başlattığı düşüncesindedirler. Bu nedenle de Camî’ye göre “O, bu taifenin [yani sûfilerin] reisidir; onların tamamı onun ahfâdıdır ve onunla irtibatlıdır. Ondan önce de bu şeyler mevcuttu; lakin o, tasavvufî sembolleri izah eden ve bu yol ile alakalı konuşan ilk kişidir. Zünnûn, bazı beyanlarında Allah’a giden yolun on yedi “makâm”ından (makâmât) bahseder. Bu makâmların ilkinin, kulun Allah’ın davetine icabeti olarak tarif eder; makâmların sonuncusunu ise insanın Allah’a tam manasıyla sıdkı ve tevekkülü (sıdku’t-tevekkül) tarif eder.

Zünnûn’un sözleri, “sûfilerin din daha bariz hâle gelecek olan aşk sembolizmini yansıtmaktadır.” Allah’tan sıkça sâlikin can dostu (enîs) ve sevgilisi (habîb) olarak bahseder ki bu da onun “Allah’ın sevdiği şeyi sevip hoşnut olmadığı şeylerden hoşnut olmamasına ve daima hayırlı işler yapıp Allah’tan uzaklaştıran her şeyi terk etmesine” neden olur. Meşhur bir deyişinde, Cenâb-ı Hakk’a şu tarzda hitapta bulunmaktadır, “Allah’ım! Halkla beraberken Sana ‘Rabbim’ diye seslenirken, bir başına olduğumda Sana ‘Mahbûbüm’ diye sesleniyorum!” Zünnûn’un imtiyazlı, sezgisel bilgi ya da mârifet tâlimi, Allah ile ünsiyet kavramıyla yakından irtibatlıdır. Bu bilgi, ona sahip olan ârifleri (ârifün) diğer inananlardan ayırır. Zünnûn’a göre “ârifler bizzat varlık sahibi olmayıp Allah’ta mevcut olmaları hasebiyle vücûda sahiptirler.” Zünnûn, ilim ya da bilgiyi üçe ayırır: sıradan Müslümanların bilgisi; âlim ve ârif olanların bilgisi; son olarak “Allah’ı kalpleriyle gören” Allah dostlarının (evliyâ) bilgisi. Zünnûn’a göre evliyâ, Allah’ın seçilmiş kullarıdır; kendilerine haddizatında “dünya ehli olanların kulaklarına çalınmasın diye dile getirilmemeleri” gerekli mârifet bahşedilmiştir. Zünnûn’un sohbetlerinde bu âlî ilim, Allah’ın ezelden beri mutena kullarına bahşettiği kadim, saf bir imân -insanı hidâyete erdirmesi için cismânî bedenine atılan ilahî bir kıvılcım olarak takdim edilir. Bu düşünce, muhtemelen Zünnûn’u “hiyeroglifler, simya, ilm-i nücûm ve sihir” alanında ehliyet sahibi bir “sihirbâz” olarak tasvir eden bazı Müslüman ve Batılı yazarların basmakalıp bir biçimde ona atfettikleri Kıptî İrfâncılığı ve Neo-Platonist fikirlere en fazla yaklaştığı husustur. Yukarıda ana hatları dile getirilen tasavvufî unsurların yanı sıra Zünnûn’un tâlimi, kişinin Allah’ın azabından korkmasının O’nun rahmetini ümid etmekten daha üstün olduğu, tevbenin vücûbu, nefis terbiyesi ve onun belîğ bir şekilde “Allah’ın arz üzerinde dokunduğu her şeyi ikiye bölen kılıcı” olarak tasvir ettiği kavil ve amelde ihlâs gibi geleneksel zühhd kaidelerini

tazammun eder. Diğer bir deyişle, onun çalışmalarını zühdden tasavvufa kesin bir geçiş işareti olarak görmek için yeterli kanıt bulunmamaktadır.

II. Bağdat Tasavvuf Ekolü

1. Tasavvufî Psikolojinin Yükselişi: Muhâsibî

Zünnûn'un talimi, birçok çağdaşı üzerinde hatırı sayılır bir etki bırakmıştır. Devrin önde gelen dinî psikologu, kelâmcısı ve ahlâkçısı olan Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) de Zünnûn'a büyük değer vermiştir. Hadis derslerine başladığı ve Hasan-ı Basrî'nin yerel zühd geleneğiyle tanıştığı Basra'da meskûn Arap bir ailede dünyaya gelir. Daha sonra Bağdat'a yerleşir. Burada galip ihtimalle devrin en önde gelen fakihî ve kendi ismiyle anılan nüfuzlu mezhebin müessisi İmâm Şâfiî dahil o dönemin önde gelen âlimlerinin gözetiminde mükemmel bir kelâm ve fıkıh eğitimi almıştır. Dahası, Muhâsibî'nin eseri, o dönemin çeşitli kelâm ekolleri özellikle de Mu'tezilîler tarafından kullanılan "kati felsefî tanımlar ve diyalektik yöntemlere" tam manasıyla aşına olduğunu gözler önüne serer. İstisnâî dürüstlüğü resmeden birkaç menkıbe dışında, Muhâsibî'nin hayatıyla alakalı çok az şey bilinmektedir. Örneğin, İslâm dairesi dışında yer alarak dalaletle düşmüş bir mülhid olarak gördüğü babasından kalan mirası reddettiği rivayet edilir. Yazılarında yer alan nadir bulgulardan hareketle, Bağdat'taki başlıca meşguliyetinin tâlim ve vaazları olduğu görülmektedir ki bu da kendisine geniş bir takipçi kitlesi çekmiştir. Muhâsibî'nin birçok eserinin yapısı, genellikle müridi tarafından sorulan sorulara bir mürşidin verdiği cevaplar şeklinde olup onun pedagojik ya da terbiyevî alakalarını da yansıtmaktadır. Diğer eserleri ise bazen otobiyografi niteliği taşımakta olup "zühdle alakalı meselelere dair bir dizi vaaz" dan müteşekkildir. Bu eserler, genel itibarıyla Muhâsibî'nin dinî hakikat ve necât hususundaki şahsî serüvenini tasvir etmektedirler. 232/846 yılında muhtemelen Mu'tezilîlere karşı yürütülen harareti bir polemikte istidlâle başvurusu, meşhur Bağdatlı vaiz ve Sünnî bir mezhebin müessisi olan Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) hiddetini celbetmiştir. Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ın katı imani (fideist) ve lafzî bir tefsirine sıkı sıkıya bağlı nüfuzlu âlimlerden oluşan bir grubun başını çekmiş ve istidlâl yoluyla bunu savunmaya yönelik herhangi bir teşebbüse de karşı çıkmıştır. Buna ilaveten, menfur bir bidat addettiği Muhâsibî'nin psikolojik tahlili muhasebe anlayışından huzursuzluk duymuştur. İbn Hanbel'in husumeti, Muhâsibî'ye ve bazı takipçilerine yönelik topyekûn bir şiddete sebebiyet vererek onu Kûfe'ye sığınmaya mecbur bırakmıştır. Muhâsibî, Kûfe'den İbn Hanbel'e bir mektup göndermek suretiyle iddia edilen "kabahatler"i için af dileyip tevbe etmiştir. Bununla birlikte, İbn Hanbel, muhtemeldir ki etrafında geniş bir takipçi kitlesi bulunan belâgat sahibi mahir bir âlim olan Muhâsibî'nin şöhretini kıskandığı için onu affetmeyi reddetmiştir.

Neticede Muhâsibî'nin hayatının sonraki evresi, İbn Hanbel'in amansız husumeti sebebiyle gölgelenmiştir. Hanbeli muhaliflerinin iftira ve karalamalarına maruz kalan Muhâsibî, umumla olan ilişkisini asgariye düşürmek ve evinde inziva hayatı yaşamak

durumunda kalmıştır. Sonunda Bağdat’a geri dönse de ömrünün geri kalanını tam bir yoksulluk ve belirsizlik içinde geçirmiştir. Bağdat’ta vefat ettiği zaman, müntesiplerinden sadece dördü İbn Hanbel’in onun ölümünden sonra cenaze namazının kılınmamasına yönelik fetvasına karşı çıkma cesareti göstermişlerdir.

Muhâsibî’nin “muhasebetü’n-nefs” ibaresinden (nefsi sigaya çekmek ya da “kişinin kendi bilincini sorguya çekmesi”) türemiş ismi, tâliminin merkezi fikrine de işarete bulunmaktadır. Başlıca eseri olan *Kitâbu’r-Riâye li Hukukillah* (Allah’ın Hukukuna Riâyet Kitabı), rabbânî bir hayat sürmeye ve Allah’a ihlâsla ibadet etmeye iştiaak duyan herhangi bir kişi tarafından uygulanması gerekli vicdânî “muhasêbe” ilminin ayrıntılı bir izahını sunan ilk kişidir. Onun mirasına tâlip bir Batılının ifadesiyle bu eser, “insan tabiatı ve zaaflarına dair derin bir bilgiyi ortaya koyarmaktadır; o (Muhâsibî), bu zaaflarla mücadele ve Allah’a hulûs-i kalp ile ibadete erişmede, tefrik edici hikmet ile hakiki bir mana emiri ve ruhların rehberine ait ilham içre bir basiret sergilemektedir. Sonraki dönemde yaşamış olan sûfî psikolojisinin birçok temsilcisine -en önemlileri Ebû Tâlib el-Mekkî, Gazâlî, Ebû Medyen, İbnü’l-Arabî ve İbn Abbâd er-Rundî ilham kaynağı olan bu etkileyici risâle, Yeni Ahit’teki İkinci meselesinin tam bir tercümesiyle başlamaktadır; aynı eserin başka bir bölümünde, Muhâsibî’nin ifadeleri İncil’de geçen buğdayın burçaktan ayrılması imgesini çağrıştırmaktadır. Muhâsibî’nin ruh ve kalbe ait en gizli hareketleri tahlili, seleflerinde başarılı bir biçimde riâyâzet, fakr ve nefsi köreltme şeklinde tezahür eden yalınkat zâhidliğin ötesine geçmesine imkân vermiştir. Bu yüzeysel zühd anlayışına temkinle yaklaşan Muhâsibî, müntesiplerini dürüstlük gösterişinden sakınmaya teşvik etmiştir. Bunun genellikle riâyâ -sohbetlerinde eş zamanlı olarak “münafıklık,” “boş gurur” ve “kendini beğenmişlik gibi reziletleri ifade eden bir kavramla neticeleneceği uyarısında bulunur. Muhâsibî’nin tâliminde riâyâ, Allah dostlarını (evliyâ) karakterize eden safa ve kemâle erişmede başlıca bir engel olarak takdim edilir. Muhâsibi der ki “Allah onları veli edindiğinde, lütuflarını onlara bahşeder: Bu lütuflar zâhir olduğunda, onlar da Allah’a olan aşklarından ötürü tanınırlar. Aşk kendisine mahsus bir tezahür şekli ya da sûretine sahip değildir...; âşık ise Cenâb-ı Hakk’ın ona hidâyet etmesi ve kalbine ilham olunan şeyler yoluyla Allah’ın onların dillerinde izhar ettiği nimetlerin bereketi ve evsafıyla bilinir. ... Bu sebeple Allah’ın Aşkı için seçtiği kimselerin kalplerinde O’nun lütuflarının mukim oluşu, Allah Aşkı’nın alâmetidir denmiştir.” Kişi ibadet ya da zühd fiilini yerine getirirken gerçek niyetini tetkik etmek suretiyle söz konusu fiile bulaşabilecek riâyâ emarelerini tespit edip giderebilir. Böylece o kişi artık Allah’a en kâmil şekilde kulluk edebilir. Bu nefis muhasebesinin özünde, insanın habis yönleri ve nifak emareleri için tevbe etmesine sebep olan çift yönlü bir tesir bulunur. Muhâsibî bunu Allah korkusu (havf) ve O’nun rahmetini ümid etme (recâ) olarak tanımlar. İnsan Allah korkusuna sıkı sıkıya sarılıp O’nun sınırsız merhametinden ümitvâr olduğu sürece, gayesine ulaşmada başarılı olması da mümkün hâle gelir.

Muhasibî, *Kitâbu 'l-Vesâyâ* isimli eserinde okuyucularını Allah'a giden yoldaki engeller hakkında bilgi verir; bu engeller arasında dünyaya bağlanma ve bunun sonucunda mağrurlanmayı özellikle tehlikeli görür. Ayrıca kalbi Allah'ı zikir ve O'na ibadetten uzaklaştırdığını düşündüğü dünyevî şeyler ve servetle aşırı meşguliyet konusunda uyarılarda bulunur. Aynı zamanda, *Risâletü 'l-Mekâsib* ve *'l-Vera'* ve *'ş-Şubuhât* isimli eserinde “şüpheli şeyler konusunda aşırı sertliği kınarken, riyâzet ve zühhd ihtiyacını savunmayı sürdürmektedir.” İfrat derecede bir tevekkül tarzını savunan Şakîk-i Belhî'nin aksine, Muhâsibî itidal tavsiyesinde bulunur: Allah'a olan tevekkül, kişinin maişet teminine mani olmamalıdır; kişi diğerlerine zarar verecek tarzda miskin olarak yaşamamalıdır.” Farklı münzevî ve zâhid türlerini izah ederken, atıl ve durağan bir zühddense faal, derûnî bir zühde yönelik tercihini açıkça ortaya koymaktadır. Bu tercih doğrultusunda, okuyucularını onları çevreleyen toplumun zaruret ve âdetlerine uyum göstermekle birlikte nefis muhasebesi, itidal, sükûnet ve nefsi dizginleme yoluyla toplumun ifsad edici etkisinden kaçınmaya teşvik etmiştir. Ona göre ferdi necât arayışıyla dünya ve toplumdan zâhidâne bir kaç kabul edilemez bir seçenektir. Kişinin kendisini sürekli olarak dünyanın câzibesi ve ayartıcılıklarına karşı teyakkuzda tutmasının bir yöntemi olarak Kıyamet Günü'ndeki hadiseler yanında Kıyamet'in ardından cennet ve cehennem ehlinin hayatını tahayyül ya da tefekkür (tevehhem) etmeyi tavsiye etmiştir. Bu uygulama, onun *Kitâbu 't-Tevehhüm* ve *'l-Ahval* isimli eserinin ana fikrini teşkil etmekte olup şu şekilde izah edilmektedir:

Onun davetiyle, tüm mahlûkat O'nun Huzuru'na çağrılır, ölümler kalkıp ayakları üzerinde doğrulurlar; her milletten muazzam bir ordu, hükümdar ve gedâ yan yana ... tevazu ve ihtirâmla Sultanlar Sultanı'nın önünde insanların amel defterleri başlarını eğeler. Sonra güneş ve ay kararır, arz ve semâvât yarılp yok olur; yedi kat semâda mukim semavi varlıklar, Mahşer Meydanı'nda ölümler arasından doğrulanlara rehberlik ederler; orada ... dağıtılır... [Ardından] mizân kurulur ve günahları sevâplarından ağır gelenler, ebedi azaba mahkum edilir ve sevâpları günahlarından ağır çekenler de ebedi saadete nâil olurlar.

Ruhun cennete doğru ilerleyişi, Rabbin Cemâl'ini rü'yeti ve kutlu kılınanların neşelerine dahil oluşu gibi sonraki hadiseler de canlı bir şekilde resmedilmektedir. Muhâsibî'nin tasavvurunda ahiretle alakalı bu dramatik sahneler, takva ehlinin rabbânî ve Allah korkusu içre bir hayat sürme kararlılıklarını pekiştirmek ve ahiretteki akıbetlerini olumsuz yönde etkileyecek herhangi bir günah işlemekten uzak tutma amacını taşır.

Bilhassa J. van Ess tarafından daha evvel özel bir monografide ele alınması sebebiyle Muhâsibî'nin kelâmî görüşlerine burada değinme gereği yoktur. Mesele, tasavvuf tarihi üzerinde uzun soluklu etkide bulunmuş olan Muhâsibî'nin Bağdat'taki tasavvuf hareketinin müjdecisi olup olmadığıdır. J. van Ess'in ardından J. Baldick de Muhâsibî'nin “ne sûfî ne de bir mistik” olmayıp daha ziyade ahlâkî öğütler veren bir kelâmcı olduğu iddiasında bulunmuştur. Sûfîliğin Asr-ı Saadet'in ilk asrında zuhur etmiş homojen ve tutarlı bir hareket olduğunu, ortak bir dizi fikir ve uygulamalara dayanmasının da büyük ölçüde sonraki dönem sûfî tabakat geleneğinin bir ürünü olduğunu göz önünde bulundurursak, bu tespit doğru olabilir.

Dolayısıyla, Muhâsibî birçok açıdan hatırlanacağı üzere kendisini Iraklı “yün elbise giyenlerden” ayırmış olan Ebû Süleyman ed-Dârânî’den ne eksik ne de fazla bir “sûfî”dir. Muhâsibî’nin zâhidâne tabiatı, J. Chabbi’nin kâmil bir mutasavvıftan çok İbn Hanbel’in aktif Sünniliğinin bir öncüsü olarak tarif ettiği Fudayl b. İyaz’dan çok farklı değildir. Her hâlükârda, burada mevcut olsalar bile sayıları oldukça az olan hakiki “sûfîler”in, yani kendilerini sarîh bir şekilde sûfî şeklinde tarif eden kişilerin övünç kaynağı olduğu bir dönemi ele almaktayız. Diğer taraftan, Bağdat’taki tasavvufî referansları ciddi şüphelere yol açmayan Hasan el-Musûhi (ö. 257/870), Serî es-Sakâtî (ö. 253/867), Ebû Hamza el-Bağdadi (ö. 289/92), Cüneyd (ö. 298/910), en-Nurî (ö. 295/907) gibi şahsiyetlerle Muhâsibî’nin bir biçimde irtibatlı olduğu inkâr edilemez. Cüneyd hariç olmak üzere bu zâhid ve mutasavvıflar kendilerini Muhâsibî’nin dostları ya da talebeleri olarak (muhtemelen Hanbeliyye’ye mensup militan kanadın misillemeye bulunacağı korkusuyla) takdim etmemelerine rağmen, Muhâsibî’nin mirasına aşina olduklarını ortaya koymuşlar ve kendilerini onunkine oldukça benzer bir dille ifade etmişlerdir. Muhâsibî’ye yönelik acımasız eleştirilere rağmen, Bağdatlı sûfîlerin duayeni Serî es-Sakati (ö. 253/867) Muhâsibî’nin nefis muhasebesine ve kişinin gerçek niyetinin titizlikle tahliline dayanan ahlâkî tâlimlerine olan minnettarlığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Hanbelilerin neden olduğu korku bir yana bırakılırsa, Serî’nin bu önde gelen çağdaşına yönelik zâhirî husumeti genel itibarıyla aynı muhatap kitlesine hitap eden iki meşhur vaiz arasındaki tabii bir rekabete yorulabilir. Muhâsibî öncelikle bir kelâmcı olsa da ortaya koyduğu ilkeleri ilahî aşka dair sohbetleri gibi rahatlıkla tasavvufî olarak tanımlanabilecek çok sayıda unsur ihtiva etmez. Onun bir sûfî olarak tasnif edilip edilemeyeceği ise bizim tasavvuf tarifimize dayalı bir husustur. Tasavvufu 3/9. yüzyılın ikinci yarısı ilâ 4/10. yüzyıl başlarında Bağdat’ta neşvünema bulan sûfîyâne ve zâhidâne gelenekle eşanlamlı olarak değerlendirecek olursak, Muhâsibî’yi elbette tasavvufun önde gelen savunucularından biri olarak görmek mümkündür.

2. Bağdat Geleneginin Teşekkülü

Muhâsibî’nin müridi Cüneyd yoluyla ilişkilendirildiği Bağdat zühhd ve tasavvuf ekolü, Basra ve Kûfe’de zuhur eden ilk dönem zühhd hareketlerinin fikirlerini tevarüs etmiştir. Bağdat’ın İslâm dünyasının siyasî ve kültürel merkezine dönüşmesinin (8. yüzyılın ikinci yarısı) hemen ardından seküler hüner sahiplerini, zanaatkâr ve sanatkârları cezbetmeye başlamıştır. Bağdat’ın zenginliği, kültürel ambiyansı ve prestiji, mutena âlimler yanında ahlâkî değerleri hiçe sayan sergüzeşt peşindekiler ve maceraperestleri de çekmiştir. Bu entelektüel ve kültürel buluşma noktasına zühhd-tasavvuf mayası katılarak müstakil bir zühhd ve tasavvuf anlayış tarzının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Zamanla bu tarz ya da trend, “tasavvuf” olarak tanınmaya başlamıştır; tasavvuf artık İslam dini hayatındaki zühhd ve tasavvuf tarzlarından oluşan geniş bir yelpazeyi kasteden bir isme dönüşmüştür. Bağdat ekolünün başlangıcı, genellikle yarı efsanevi bir şahsiyet olan Ma’rûf-i Kerhî ile ilişkilendirilir. Aşağı Irak’ta Hristiyan ya da Sabii bir ailede dünyaya gelen Ma’rûf-ı Kerhî, hayatının büyük bölümünü

Bağdat'ın Kerh mahallesinde geçirmiştir. Meşhur bir zahid olan hocası Bekr b. Huneys vasıtasıyla Kûfe'deki zühd geleneğiyle tanışır. Meşhur Kûfeli zâhid Dâvûd et-Tai (ö. 166/787) ile irtibatlı olduğu dile getirilmektedir. Her ne kadar bazı İslâm âlimleri tarafından yalanlansa da bu irtibatın Dâvûd et-Tâi'nin Bağdat'a ikinci ziyareti esnasında gerçekleştiği söylenmektedir. Ma'rûf-i Kerhî'nin cins-i latife ve evliliğe karşı çıkışı ("Bir kadın ya da bir duvar görmüşüm, benim için farkı yok"), bekârlığı aslında rabbani bir hayatın ön koşulu olarak ele alan Dâvûd'un etkisinde kalmış olabileceğini akla getirmektedir. Ma'ruf'un Basralı zâhid Ferkad es-Sabahi'nin (ö. 132/749) rahle-i tedrisinden geçtiği daha net bir biçimde ortaya konabilir bir husus olup onu Hasan-ı Basri'nin halkası ve Basra zühd ekolüyle irtibatlandırmaktadır. Sonraki dönem tasavvuf kaynakları, Ma'ruf'u Bağdat'ın Kerh mahallesinde kendi camisinin minberinden tevazu, riyâzet ve Allah'ın hükümlerine kâmil bir şekilde rızayı vazeden takva sahibi bir vaiz olarak tarif etmektedirler. Ma'rûf, kelâmî tartışmalara pek iltifat etmemiş ve lafta değil fiilde takvayı öğütlemiştir. Hatta bazı kaynaklar onun hadis bilgisine rağmen ümmî olduğunu ve medrese eğitimi almadığını bile iddia etmişlerdir. Onun düşünce çizgisini İbn Hanbel ve takipçilerinde zirve noktasına ulaşan gelenekçi düşünce çizgisine doğrudan dahil eden meşhur deyiş de Ma'ruf'a aittir: "Allah kulunu sevdiğinde, ona [sâlih] fiillerin kapısını açar ve kelami ihtilafların kapısını kapatır." Bu deyiş, söz konusu devirde tasavvufun henüz bir asır sonra göreceğimiz geniş yelpazedeki dini tutumlar ile entelektüel ve zâhidâne yönetimler şeklinde henüz ayrışmamış daha geniş imani (fideist) hareketin önemli bir parçası izlenimi uyandırmaktadır. Beklenildiği üzere, Ma'ruf'un mirasına hem Hanbeliler hem de sûfiler sahip çıkmışlardır. Menkıbeler onun çok sayıda kerametini tasvir ederken, dualarının mucizevi tesirine de vurguda bulunmaktadırlar. Dicle'nin batı kıyısında yer alan türbesi, vefatının ardından sıkça uğranan bir ziyaretgâha dönüşmüştür. Sonraki dönem müellifleri, Bağdat halkının onun türbesinde yapılan duaların yağmurun yağmasına vesile olduğuna inandıklarını nakletmektedirler.

İlk dönem Bağdat tasavvufunun diğer bir temsilcisi olan "yalınayak" lakaplı Bişr-i Hâfi'nin (ö. 227/842) hayatı ve tâlimine dair fazla vesîka mevcuttur. Doğu İran'da bulunan Merv şehrinin yerlisi olan Bişr-i Hâfi'nin delikanlılardan oluşan bir topluluğa, hatta rivayete göre sefâhat ve şaraba düşkün bir haydut çetesine mensup olduğu söylenir. Belli bir noktada sefih arkadaşlarıyla ilişkisine bir son verip batıya doğru, Mâlikî mezhebinin müessisi Mâlik b. Enes'in (ö. 179-795) yanı sıra bir gelenekçi ve mücâhid-zâhid olan İbnü'l-Mübarek'in halkasında hadis ve fıkıh tahsili için Irak ve Arabistan'a yolculukta bulunmuştur. Tasavvufa yönelişinin ne zaman ve nerede gerçekleştiği açık değildir. Bir menkıbeye göre fıkıh tâlimini bırakarak hadis kitaplarını gömmüş ve fakr üzere bir yaşam sürmeye başlamıştır. Kendi ifadesiyle fıkıh ve hadis tahsili, insanı ahiretteki hesaba hazırlama konusunda büyük bir yarar sağlamamaktadır. Çoğu durumda kolay ve yüksek kazançlı bir meslek ya da kişinin nefsinin bir pohpohlama aracı olarak işlev görür. Ona göre hakiki zühd, sâlih amellerden müteşekkildir. Bu varsayımdan hareketle, eski meslektaşları olan muhaddislere (muhaddisûn) talebelerine

öğrettikleri binlerce dinî kaidenin yalnızca kırkta birini (zekâtını) yerine getirmeleri konusunda meydan okur. Bîşr-i Hâfî'nin tereddütleri tümüyle yabancı hususlar değildir; benzer bir hassasiyet daha önce Fudayl b. İyâz ve İbrâhim b. Edhem tarafından da dile getirilmiştir.

Bağdat tasavvufun diğer bir mutena temsilcisi Serî es-Sakatî'dir (ö. 253/867). Bir seyyar satıcının oğlu ve kendisi de daha sonra başarılı bir tüccar olan Serî, Abbasi payitahtının Kerh mahallesinde yaşamıştır. Tüccar sınıfının diğer birçok üyesi gibi Serî de dinî ilimlere büyük ilgi duymuş ve bir muhaddis olarak tebarüz etmiştir. Ne var ki ticaret hayatı, Ma'rûf-i Kerhî ile karşılaşmasının ardından aniden son bulur. Ma'rûf'un ateşli vaazlarından birini dinledikten sonra dünyevî meşgalelerini terk edip tasavvufa yönelir. Mânevî arayışı, onu ilkin Basra'ya sonra da Abadan'a taşır. Yolculuğu esnasında, Serî görünüşe göre kendisine İbrâhim b. Edhem ve onun Suriyeli takipçilerinin görüşlerini aktaran Suriyeli zâhid Ali el-Cürcânî ile dost olur. Bu karşılaşmanın hemen ardından, Suriye ve Arap-Bizans hududuna yolculuk eder ve yaşı hayli ilerlemiş olsa da burada Hristiyan küffâra karşı cihada katılır. Bir daha ayrılmamak üzere Bağdat'a döndüğü 218/833'de yolculukları da nihayet bulmuş olur. Serî, Bağdat'ta Bîşr-i Hâfî ve onun zühd temâyülü taşıyan takipçileriyle dostluk tesis etmiş olmakla birlikte, bu bölümün başlarında ana hatlarıyla ele alınan kimi nedenlerle Muhâsibî ile şahsi hiçbir bağı olmamıştır; oysa ortak birçok ahlâki ilkeleri mevcuttur ve ahlâki açıdan nefis terbiyesine yönelik benzer bir yaklaşıma sahiptirler. Serî'nin örnek muttaki ve zâhidâne hayat tarzı, yalnızca Irak ve Horasan'dan değil (örn. Cüneyd, Harrâz, Nûrî, Semnûn), Suriye'den de (Ali el-Gadâirî ve İsmail eş-Şâmî) çok sayıda talebeyi celbetmiştir. Bu meşhur zâhid ve sûfilere ilaveten, vaazları onun zühd ve karizmasından nasipdâr olmaya hevesli çok sayıda dışarıdan dinleyiciyi de cezbetmiştir. Şöhreti öylesine artar ki bir gün onu dünyevi nâm peşinde koşmakla itham eden es-Semmâk isimli antisosyal bir münzevinin tenkitleriyle karşı karşıya kalır. Serî bu tenkitlere kulak verir. Dinleyicilerini birkaç yakın dostuyla sınırlandırıp halka yönelik vaaz vermeyi bırakır. Serî'nin talimi, Bağdat geleneğinin (Ma'rûf ve Bîşr tarafından temsil edilen) unsurları ile Suriye'deki "ağır ibadet ehli"nin geleneğinin unsurlarını İbrâhim b. Edhem ve serhattaki diğer "alp-erenler"ın çizgisi üzerinde karmaşık bir biçimde birleştirir. İbnü'l-Mübarek'in tâlimine hâkim bir düşünce olan dostlara ve genel itibarıyla topluma karşı samimi, fedakârâne sadakat, Serî'nin muhtemelen Ma'rûf ya da Bîşr'den mülhem sâlih amel işlemeye vurguda bulunan özlü deyişleriyle iç içe geçmiştir. İlk sûfî kahramanları andırırcasına Serî de fıkıh tahsiline ve küçümser bir eda ile "ahiret için bir azık olmamak" şeklinde tarif ettiği muhaddislerin ilmî faaliyetlerine kuşku ile yaklaşmıştır. Ameli faziletler hususunda bilhassa sıkıntılara tahammül (sabr), tevazu (humûl), Allah'a itimat (tevekkül) ve samimiyete (ihlâs) önem vermiştir. Münafıklık ve kendini beğenmişlik (riyâ) tehlikelerine yönelik sürekli uyarıları, Muhâsibî'nin nefis muhasebesini andırmaktadır. Serî'nin dinî tutumu, bir anlamda Basra ve Kûfe'nin geleneksel zühdünden bir ayrılığa işaret etmektedir. Vaazlarını temelde selefleriyle aynı varsayımlar üzerine inşa etmiş olsa da eski zühd geleneğinin farklı aşamalarına

yönelik yapmış olduğu vurgular, onun söz konusu geleneğin gelişimi ve kapsamlaşmasına yönelik belirgin katkısını oluşturur.

Serî'nin tâlimi ayrıca onun günahattan kaçınıp çağın dinî ve toplumsal âdetlerine titizlikle uymaya çalışan alışlagelmiş bir zâhidden, derûnen Allah'ı tefekküre gark olan ve dolayısıyla çevresindeki dünyaya bütünüyle kayıtsız kalan ehil bir sûfîye evrilmesini de yansıtır. Bu zıt tavırlar, kimi durumlarda eş zamanlı olarak gerçekleşerek bir yandan zâhiri edebini muhafaza etmek isterken diğer yandan karşı konulmaz bir biçimde Cenâb-ı Hakk ile daimî bir ünsiyete giren sûfînin karşı karşıya kaldığı karmaşayı ve cefaya sebebiyet veren tercihleri yansıtmaktadır. Kişinin Allah indinde günahkâr ve hakîr olduğuna ilişkin abartılı bir his de bu çeşitlilik arz eden dürtülerle birleşir. Söz konusu hissiyat, yüzünün günahlarından ötürü henüz kararmadığından emin olmak için Serî'nin muntazaman burnunun ucuna bakar şekilde tasvir eden menkıbede canlı bir ifadesini bulur. Nefsi fânî gören bu zühd anlayışının tabii bir neticesi ise bildiğimiz üzere ilk dönemde “ağlayanlar” şeklinde tarif edilen kimseler (bekkâin) tarafından geniş ölçüde uygulanan sürekli hüzündür. Serî'nin zühd geleneğindeki ortaya koyduğu çığır açıcı gelişim, ayrıca onun Allah korkusu ve O'nun ihsânını ümit etme arasında zühdle alakalı temel ayrışmanın üstesinden gelmeye yönelik mahirâne teşebbüslerinde de aşikârdır. Serî es-Sakati hayâ, heybet ve üns gibi ara kavramlar takdim etmek dışında sûfînin başlıca motivasyonu ve nihaî muharriki şeklinde takdim ettiği Muhabbetullah kavramını ilave etmek suretiyle havf ve recâ arasında köprü kurmanın yollarını aramıştır. Bununla birlikte, Serî bildiğiyle amel eden bir sûfî olup tecrübesiyle alakalı herhangi bir spekülasyondan itinayla kaçınmıştır. Bu nedenle Allah sevgisi Allah tarafından lutfedilen bir tecrübe, en sofistike tanımları bile aşan “içten içe bir yanış”tır. Tâlibin bu sevgiyi idrâki, onun doğrudan bir tecrübesinin peşine düşmesine bağlıdır. Bu sevgiye mazhar olduğunda, artık onu kendisini dinleyenlere nakletme gücüne sahip değildir, zira onun tecrübesi beşerî idrâkin ötesindedir. Serî'nin tasavvufî tecrübelerinin yoğunluğu ve keşflerinin sahihliği, yeğeni ve müridi olan Cüneyd tarafından tasdik edilmiştir; bununla birlikte, Cüneyd mürşidinin tavsiyesini görmezden gelmiş, kendi keşf ve gayelerine ilişkin ayrıntılı ve akıcı açıklamalar sunma girişiminde bulunmuştur.

3. “Sahv”ı Esas Alan Tasavvuf: Cüneyd-i Bağdâdî

Amcası Serî es-Sakatî gibi Ebû'l Kasım b. Muhammed b. Cüneyd (ö. 298/910) de ticaretle iştigal eden şehirli bir sosyal altyapıdan gelmektedir. Babası züccaciye ticaretiyle meşgul olmuş, Cüneyd de geçimini Hint ipeği (tussah) ticaretiyle temin etmiştir. Genç Cüneyd, o sıralar meşhur bir mürşid olan Serî'nin etkisiyle tasavvuf fikriyatı ve zühd ahlâkını benimsemiştir. Sonunda Bağdat tasavvuf ekolünün önderi olarak amcasının yerine geçer. Serî gibi Cüneyd de Ebû Sevr (ö. 240/855) ve İbn Küllâb (ö. yaklaşık 240/855) gibi meşhur Şâfîî âlimlerin rehberliğinde sağlam bir fıkıh ve kelâm eğitimi almış, çeşitli fikhî meselelerde fetva

verebilecek kadar ehliyet sahibi olmuştur. Ne var ki hocalarının çoğunluğu tasavvufî halkalara mensuptur. Cüneyd, tasavvufî tecrübe ve rabbani bir hayatla alakalı meselelere dair uzun kelâmî tartışmalarda bulunduğu Haris el-Muhâsibî'nin dostluğunu kazanır. Muhâsibî daha sonra Cüneyd'in bu meselelere verdiği cevapları müstakil kitaplar hâlinde kaleme alır. Muhâsibî'nin tasavvufî psikolojisi ve nefis muhasebesinin genç arkadaşı üzerindeki etkisi, Cüneyd'in risâleleri ve kavillerinde kapsamlı bir biçimde ortaya konmaktadır.

Sonraki sûfî geleneği, Cüneyd'i tasavvufî tecrübedeki “sahv”ı esas alan meşrebin en büyük temsilcisi olarak tanımlamaktadır. Bu tecrübe türü, âdet olduğu üzere Bayezid-i Bistami, Hallâc ve daha düşük bir seviyede Nûrî, Semnûn ve Şiblî tarafından temsil edilen sahvin mefhum-ı muhalifi olan sekrin uç biçimleriyle yan yana verilir. Sonraki sûfî müelliflerin ona verdiği ihtirâm pâyeleri -Seyyidü't-taife (bu tâifenin [yani sûfîlerin] efendisi, tâvûsu'l-fukara (fakirle rin [sûfîlerin] tâvûsu), Şeyhü'l-meşâyih (şeyhler şeyhi) çağdaşları ve sonraki sûfîlerce ona duyulan büyük hürmete işaret etmektedir. Halka yönelik dersleri, sûfî ahbablarıyla sınırlı olmamıştır; söz konusu dersler, çok sayıda yüksek rütbeli yetkiliyi ve saygın kelâmcıyı cezbetmiştir. Batılı ilim adamları da bu saygıyı paylaşmaktadır. Bu açıdan, A. Arberry'nin Cüneyd'i “kendisinden aşağı doğru uzayıp giden tasavvufî düşünce manzarasını, bütünüyle kuşatıcı vizyonu içine almış ve bir ressam gözüyle onu tek bir tual üzerinde anlaşılır ve yekpâre kılmış” olan “devrinin sûfîleri arasında en özgün ve nüfuz edici akl şeklinde tanımlaması tipik bir örnektir. Cüneyd'in dili “ziyadesiyle mahirane ve tefekkürî” bir dil olup “daha sonra ortaya konan eserlerin nüvesini teşkil etmiştir.” Cüneyd'in sözlerindeki müphemlik, fikirlerini zâhir uleması için anlaşılmasız hâle dönüştürmeyi amaçlayan kasıtlı bir strateji olabilir.

Sonraki sûfî geleneği, Cüneyd'i “Tevhid İlmi”nin (ilmü't-Tevhid) ilk mümessili ve sülûk ehli tarafından tecrübe edilen tasavvufî hâller (ahvâl) ilminde de ehil bir kişi olarak tasvir etmektedir. Gördüğümüz üzere, bu ifade kısmen doğrudur: “Hâl”lerin tasnifi, onun bazı genç ve daha yaşlı çağdaşları tarafından gerçekleştirmiştir. Cüneyd'in terekesi, çağdaşlarına olan bazı mektupları (resail) ve tasavvufî konularda kaleme alınmış kısa risâlelerden oluşmaktadır. Söz konusu kısa risaleler, genellikle belli âyetlerin şifahi tefsiri şeklinde dercedilmiştir. Daha önce ifade edildiği gibi, Cüneyd'in üslubu kasti bir şekilde müpbemdir ve anlaşılması güçtür. Ne var ki onun üslûbu, tasavvufî coşkularını tasvirde yaşça büyük ve daha dikkatli çağdaşına nazaran hayli açık sözlü olan Hallâc tarafından taklit ve tafsil edilmiştir. Cüneyd, bir mektubunda kendisinin orta yolu tutan biri olduğunu tekzib etmek isteyen şüphecî bir âlim tarafından daha önce yazmış olduğu bir mektubunun açılıp okunduğundan bahseder. Her zaman mevcut olan bu tehlike, onun yazılarının kasten müphem bir üslupla yazılmış olmalarına kısmen gerekçe teşkil edebilir.

Cüneyd'in muğlak bir imgelem ve anlaşılması güç bir terminolojiyle bezeli tâlimi, ilk kez kendisi tarafından etraflica ele alınan bir konu etrafında döner; bu konu uyarınca, eşyanın menşei Allah'tır. Eşya tekrar onda hayat bulmak için (cem') ayrışır (tefrik) ve eninde sonunda

döneceği yine O’dur. Vecdi cezbe ve ardından yeniden dönüş şeklindeki bu diyalektik, tasavvuftaki fânî olma (fenâ) ve onu izleyen Allah’ta bâkî olma (bekâ) tecrübesiyle elde edilir. İnsan nefsi, İlâhî Gerçeklik ile karşılaşma sebebiyle “fenâ” sürecinde büsbütün yok olur ve bu da onu Allah’la sırrî bir birliğe sevk eder. Bu ulvî tecrübeyi tarif ederken, Cüneyd şöyle demektedir:

O sırada sana hitapta bulunulacak, hitap eden sen olacaksın; havâdisin sual edilecek, sual edecek olan sensin; kıymetli hikmetin feyzânî ve keşflerin sereyânî içre; imanın sürekli artışı ve sürgit lütûf içre.

Kendi tasavvufî tecrübesini izah ederken de şöyle demektedir:

Bu söylediklerim, daimî belâ ve dertten; temelleri sarsılan ve fasılasız yangınlarda kendi kendine kendi içinde cefa çektirilen bir kalpten; öylesine sürgit bir cefa ki içinde hiçbir idrak, mana, his, sükûn, gayret ve bilindik sûret kabul etmez; lakin amansız hücumlarında tahayyül ve tasvir edilmesi imkânsız, tahdid ve tahammül dahi edilemez.

Cüneyd, Kur’an’da geçen Cenâb-ı Hak ile henüz tecessüm etmemiş insanlık arasındaki Ezeli Ahit tasviri üzerine (A’raf, 7:172) tefekkür hâlindeyken, “tarihin tüm seyrini, insanın bu ahdi yerine getirme ve vücûd bulmadan önce mevcut olduğu [ezeli] hâle dönme” şeklinde sunmuştur. Allah müstakîl, münferid bir vücud bahşetmek suretiyle insanı bedeni haz ve şehvet yüzünden evveleminde Allah’ın mutlak hâkimiyetini tasdik etmiş olduğunu unutturan maddî imtihan ve mihnet âlemine kasten daldırmıştır. İnsan, zâhidâne riyâzet ya da nefis terbiyesi ve yoğun tefekkür yoluyla hakîr bedeninden sadır olan enâniyet dürtülerinin son eserini ortadan kaldırmaya çalışır. Şâyet bu meşakkatli gayrette başarı elde ederse, ilahî huzur âlemine tekrar kabul edilir. Sonra kendisine yeni, saf bir hayat sunan Allah’ta ve Allah’la bâkî olma hâlini tecrübe ederek bu âleme tekrar döner. Ne var ki sûfî, bekâ hâlinde bile Allah’tan ayrı ve perdeli kalır. Cüneyd bu ayrılık ya da firâkın elim tabiatını vurgulamak üzere Allah’ın eserlerinde İlâhî Cemâl’in yansımalarını temaşa ederken yoğun bir neşe duyan ve Mâşuk’a müştak âşık imgesini kullanmıştır. Bu tevhid ve firâk hissi arasındaki elemli tereddüt hâli, Cüneyd’in mirasının ana fikrini teşkil eder. “Sekr”i esas alan sûfîler Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc’ın zâhir ehlini teyakkuza geçiren ve aralarının açılmasına sebep olan dîsel aşırılıklarından kaçınan Cüneyd, basireti ve mutlak bir nefis hâkimiyeti sayesinde sonraki tasavvufî sistemlerin büyük bir bölümünün üzerine bina edilecekleri temelleri atmıştır.

Siyasî ve toplumsal düzlemde, Cüneyd kendisini bu çalkantılı dönemde gelenek karşısı her türden kişiye yönelik sıkça karşılaşılan eziyetlerden koruyan “açık bir siyasî konformizm” ve bir uysallık sergilemiştir. Cüneyd, dönemin din ve devlet otoritelerine meydan okuma konusunda müridlerini açıkça uyarmıştır. Cüneyd’in siyasî ve toplumsal mücadeleciliği, manevî ve entelektüel gelişmemişliğin bir işareti ve ilahî düzene karşı bir isyan girişimi olarak görmüştür. İhtiyatlı tavrı, çağdaşı olan Bâyezîd-i Bistâmî’nin sözlerine sinmiş olan sekr hâline hâkim olmamayı tasvip etmeyişinde öne çıkar. Bâyezîd’in cezbe hâlindeki sözlerine (şatahât) getirdiği izahlar, açıkçası Cüneyd’in sekre karşı sahvı tercih ettiğini ortaya koymaktadır.

Cüneyd'in sohbetleri, Allah'ın biricikliği ve mutlak aşkınlığına dair Kur'ani kavramlara istinat etmektedir. Cüneyd, insan ve Allah arasındaki ilişkileri iki özün birliği (ittihad) bağlamın da değerlendirmemeye özen göstermiştir. Aksine, bu hadisenin tamamen tecrübî tabiatını vurgulamaktan asla usanmamıştır.

Cüneyd'in devri, karizmatik ve tasavvufî hüner bakımından oldukça zengindir. Muhibleri ve müridleri arasında Ebû Saîd el-Harrâz (ö. yaklaşık 286/899), Ebû Hamza el-Horasanî (ö. 290/903 ve 298/911 arası), Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 291/903 ya da 297/909), Ebû'l-Hüseyn en-Nurî (ö. 303/915) (ö. 295/907), Rûveym b. Ahmed (ö. 303/915), Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946), Ebû Muhammed el-Cüreyrî (ö. 312/924), Ebû Ali er-Ruzbârî (ö. 322/934), Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959) gibi tasavvuf geleneğinin bazı önemli simalarını görürüz. Söz konusu dönem, dinî hüner sahiplerinin daha önce görülmemiş bir biçimde gelişim kaydettiklerine tanıklık edilen bir dönemdir. Tasavvuf alanında çalanların bu dönemi "tasavvufun altın (ya da klasik) çağı" olarak tarif etmeleri tabiidir. Kitabın hacminden kaynaklı kısıtlılık sebebiyle, her biri tasavvuf tablosunda kendine özgü bir izlenim bırakmış olan öncü şahsiyetlere ilişkin ancak kısa açıklamalara yer verme imkânına sahibiz. İslâm İmparatorluğunun muhtelif bölgelerinde meskün olan farklı etnik ve sosyal arka planlara sahip bu şahsiyetler, daha sonra "tasavvuf ilmi" (ilmü't-tasavvuf) olarak isimlendirilecek hususu açıkça dillendirmişlerdir.

4. "Tasavvuf İlminin Lisânı": Ebû Said el-Harrâz

Cüneyd'in öne çıkan dostlarından birisi de bazı kaynaklarda (görünüşe göre yanlış bir biçimde) onu müridi olarak tarif edilen Ebû Said el-Harrâz'dır (ö. 286/899 veya daha öncesi). Aslında sonraki dönem müelliflerinden bir bölümü, geçimini ayakkabı tamirinden sağlayan bu kişiyi, kendisine "tasavvufun lisânı" (lisânu't-tasavvuf)" lakabını kazandıran mahâret ve belâgatinden dolayı Cüneyd'in üzerinde bir konuma yerleştirmişlerdir. Ebû Said el-Harrâz'ın tasavvufa intisabı, Cüneyd'le ortak mürşidlerinin (Bîşr, Seri, Zünnûn vd.) eliyle gerçekleşmiştir. Ne var ki Harrâz, hayatının büyük bölümünü Bağdat'ta geçiren meşhur çağdaşının aksine küçüklüğünden itibaren epeyce yolculuk etmiştir. Remle, Kudüs ve Sayda'yı ziyaret etmiş ve on bir yıl Mekke'de ikamet etmiştir. Bağdat'tan son ayrılışına, muhtemelen Hanbeli zâhid Gulâm Halil (ö. 275/888) tarafından 264/878 yılında Bağdatlı sûfî bir gruba karşı gerçekleştirilen bir dizi kovuşturma neden olmuştur. Bu hadise esnasında veya hemen sonrasında, Buhara'ya sığınır. Daha sonra yerel valinin onu "sıradan müminlerin faziletlerini hafife alma" sebebiyle şehir dışına sürgün etmesinden önce yaklaşık 11 yılını geçireceği Mekke'ye yerleşir. Son demlerini Fustât'ta (Eski Kahire) geçirir. Sonraki sûfî tabakatlari, özellikle de Ensârî'nin (ö. 481/1089) tabakatı, Cüneyd bahsinde ele alınan fenâ/beka'nın Harrâz tarafından tafsil edildiğine inanmaktadırlar. Dendiğine göre Harrâz, Allah'ta fenâ ve bekânın sûfînin nihai gayesi olduğu görüşündedir. Bu bilgi, en azından bu kavram özelinde Cüneyd'in

Harrâz'ın talebesi olduğunu zimnen göstermektedir. Harrâz'ın yazıları, iki farklı okuyucu kitlesini muhatap almıştır. Çoğu mürşid gibi Harrâz da mübtedilere tasavvuf yolunu irşadla alakadar olmuştur. Bu amaçla, mübtedileri fiil ve düşüncelerinde sıdk ve ihlâslarını tesis etme gayesiyle tahkike tabi tutmaya teşvik eden *Kitâbu's-Sıdk* isimli eserini kaleme almıştır. Harrâz'a göre bu tahkikin maksadı, en küçük bir enâniyet ve rehavet emaresinden arındırmaktır. Allah'a kulluk hususunda sabır ve sebatla birleşik bu niteliklerin mübtediye tasavvuf yolu boyunca çabuk ve pürüzsüz bir inkişaf temin ettiği farz edilir. Harrâz, daha bâtinî eserlerinde mütekâmil bir okuyucu kitlesini muhatap almıştır. Bu hususlar, Harrâz'ın Bağdat ve Mekke'den çıkarılmasının bir bahane teşkil etmiş olabilir. Bunlardan *Kitâbu'z-Ziya* isimli ilk eserde, Harrâz Allah'a seyirlerinde merâtîp kat etmiş yedi sınıfı ele alır. Bu sınıflardan her biri hususi bir amel ve tefekkürî usûlle Allah'a vasıl olmaya gayret eder. Her sınıftan sâlikler, tecrübelerini izahta Allah'a dair tasavvurlarını yansıtan kendilerine mahsus bir lisân kullanırlar. Yalnızca seyrü sülûkün en yüksek mertebesine erişenler, bu tasavvur kesretini aşma ve Allah'a dair kapsamlı bir ilme ulaşmayı başarabilirler. Bu süreçte, şahsi sıfatları kaybolurken bunların yerini İlahi Sıfatlar alır. Neticede, kendilerini sıradan ölümlülerin erişemeyeceği üstün bir şuur seviyesinde bulurlar. Harrâz onların tecrübelerini “aynû'l-cem” -Cüneyd'in eserlerinde öne çıkan bir terim olarak tarif etmiştir. Ebû Said, bu tecrübeyi şöyle tarif etmektedir:

Allah'a teveccüh eden ve kendisini Allah'a bağlamış olan kul... kendisini ve Allah'tan gayrısını tamamen unutmuştur. Dolayısıyla ona “Nereden geliyorsun ve ne arıyorsun?” diye soracak olsanız, “Allah” demekten başka vereceği bir cevabı yoktur.

Bu sözleriyle bazı Sünnî âlimlerin öfkesini celbetmiş olması muhtemeldir. Harrâz, *Kitabu'l-Keşf ve'l-Beyan* isimli eserinde nebiler (enbiyâ) ve veliler (evliya) arasındaki ilişkileri, nebilere velilerin üstünde bir konuma yerleştirenlere bir reddiye maksadıyla ele almıştır. Harrâz'ın ortaya koyduğu delillerde, velayet ve nübüvvet birbirlerini tamamlayan işlevleri yerine getirirler. Aralarındaki temel fark, yönelimlerinde yatar. Nebîye Allah tarafından yaşadığı topluma şeriatı yayma ve uygulama vazifesi verilmişken, evliyâ Allah'ın azametini tefekküre gark edilmiştir ki bu da evliyânın etraflarındaki dünyaya aldırnamalarına yol açar. Diğer bir deyişle, Harrâz'a göre nübüvvet ve velâyet birbirlerini tamamlamakla birlikte insan ve Allah arasındaki irtibatın iki farklı şeklini, yani vahyin zâhiri ya da ezoterik ve bâtinî ya da ezoterik cihetlerine tekabül eden şekillerini temsil eder görünmektedir. Harrâz aynı zamanda ikisi arasında herhangi bir ihtilâfın bulunmadığını daima vurgulama iştiağını taşımıştır: “[Şeriatin] zâhir[î anlamına] muhalif her bâtin[î tâlim] bâtıldır.” Keza ne nübüvvet ne de velâyet birbirinden üstün tutulamaz. Bu yüzden zâhir ve bâtinı temsil edenler, yani nebiler ve velilerin benimsediği bakış açıları, eşit derecede meşru ve sahihtir. Bir müddet sonra bu fikirler, Hakim et-Tirmizî (ö. yaklaşık 300/910) ve İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) eserlerinde daha ayrıntılı hâle getirilmiştir.

Harrâz bu dünyada Emr-i İlâhî'ye itaatsizlik ve günahın varlığını izah etmeye çalışırken, önceki bölümle ana hatlarıyla ele alınan Ezeli Ahid ya da Misâk kavramına başvurmuştur. Tecessüm etmemiş insan ruhları, kendilerine aşağı tabiatları bahşedilmeden önce Allah'ın Mutlak Hükümranlığı ve Rububiyeti'ni tasdik etmişlerdir. Ne var ki gün geçtikçe aşağı tabiatları, insanların çoğunluğunun dikkatini bu ezeli taahhütten doğan yükümlülükleri yerine getirmekten başka yöne çevirmiştir. İnsanlar da arzularına ve anlık isteklerine karşı koyamamışlardır. Neticede tüm insanlık iki kategoriye ayrılmıştır: günahkârlar, yani Allah'la yaptıkları ahitlerinden dönenler ve sâlihler, yani ahitlerine sadık kalanlar. Harrâz adl-i ilahî nazariyesini ortaya koyarken, mantık dışı bir şekilde baştan beri günahkârların zulmetten yaratılırken sâlihlerin nûrdan yaratıldıklarını öne sürer. Ne var ki bu açık tutarsızlık, tasavvufî tecrübenin çeşitli nüanslarının ve bilhassa Harrâz'ın kısa risâlelerinde sunduğu Allah'a yakınlık ya da kurbîyyet kavramının derin bir psikolojik tahliliyle telâfi edilmiştir. P. Nwyia'nın oldukça iyi bir biçimde açıkladığı gibi Harrâz'ın tasavvufî kelime dağarcığının teşekkülüne katkısı oldukça büyüktür. Harrâz, Allah'ın kâmil velilerinin tecrübelerini izah ederken Cüneyd'den daha ileri gider. Örneğin kişinin cem tecrübesinde artık kendisini Allah'tan ayrı bir varlık olarak tasavvur edemeyeceği bir noktaya ulaşabileceğini kabul eder. Sûfî bu hâle ulaşıldığında, sıradan fânîler âlemini terk edip kendisini bu süreçte ezeli sıfatlarına vasıl olduğu ilahi özle tamamen özdeşleştirir. Cüneyd'in sahv nokta-i nazarından bakıldığında, bu düşünce bir miktar olağandışı görünmüştür. Bu da Harrâz'ı tasavvuf geleneğine katkıları bir sonraki bölümde ele alınacak her şeyi tüketen İlâhi Aşk'ı savunan sûfîler kategorisine dahil eder.

5. Aşk Tasavvufunun Zuhuru

Cüneyd'in yakın çevresinde bulunan üç sûfî, ilahi aşka olan müşterek rağbetleri sebebiyle müstakil bir zümre teşkil etmektedirler. Bu kişiler Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/907) Semnûn el-Muhîb (ö. 298/910) ve Ebû Bekir eş-Şîblî'dir (ö. 334/945).

Bağdat'ta Horasan kökenli bir ailede dünyaya gelen Nûrî, ömrünün büyük bölümünü Abbasi payitahtında geçirmiştir. Ebû'l-Hüseyin Nûrî, Aşk-ı İlâhî'ye mazhar olma ve Maşûk'a olan sadakati göstermenin aslî bir şartı olarak kabul ettiği riyâzetin en katı biçimlerine yönelik bir eğilimi Serî es-Sakâtî'den tevarüs etmiştir. Bu tavır, onun tasavvufu “nefsin arzularına karşı müsamahayı terk” şeklindeki tarifinde vurgulanır. Ömrü boyunca, kendisini hayret uyandıran bir sadeliğe ve acılara tahammül etmeye tabi kılarak bu ilkeyi eksiksiz yerine getirmeyi arzulamıştır. Günlerini Bağdat'ın dışında yer alan bir barakada ibadet ve tefekkürle geçiren Nûrî, barakasından sadece haftada bir kez cuma namazı için ayrılmıştır. Ahmed b. Ebi'l-Havârî en-Nûrî ile olan dostluğu yoluyla, İbrâhim b. Edhem ve Arap-Bizans serhâtlarındaki mücâhid-zâhidlerin temsil ettiği Suriye zühd geleneğine aşina hâle gelir. Cüneyd kendisine büyük hürmet göstermiş, hatta bir keresinde “Emiru'l-Mü'minîn” yani Bağdat'taki halifeyle telmihle Nûrî'ye “Emiru'l-Kulûb” olarak atıfta bulunmuştur. Harrâz ve Cüneyd'in aksine, Nûrî tasavvufî

tecrübelerin tabiatına dair spekülasyondan kaçınmıştır. Ona göre “akıl zayıftır ve zayıf olan da ancak kendisi gibi zayıf olana iletir.” Nûrî ayrıca bazı mustasviflerin ya da sûfî geçinenlerin âdetleri olduğu üzere zühdün zâhiren sergilenişini eleştirir. Onun bakış açısına göre “[gerçek] tasavvuf, zâhirî ilimlerden değil, ahlâktan müteşekkildir. Bu ilke uyarınca, şeriattan sapmaları sert bir şekilde eleştirmiş, hatta bir defasında ahlâk zabıtası (muhtesip) görevini üstlenerek halifenin masası için hazır edilen şarap testilerini büyük bir cesaretle kırmıştır. Bu davranış, talebelerine evinde gizlice ders veren ve başkentin dinî ve dünyevi otoriteleriyle ilişkileri iyi tutmaya çalışan “Cüneyd’in dost kazanmak için duygularını gizleme”sinin aksi bir tavrıdır. Gerçek bir İlahî Aşk sevdalısı olan Nûrî, oldukça yüksek seviyede duygusal bir tasavvuf modelini savunmuştur. Allah’a yönelik yoğun aşk hissini vurgularken, sıkça dünyevi aşk şiirlerinden yararlanmış ve bu şiirleri sözü edilen ulvi tecrübenin tabii bir vasıtası olarak görmüştür. Dostu olan müminleri imanın derûnî, lâtif boyutları hususunda uyarmak için sıklıkla şathiye kabilinden sözler sarf etmiş ve bu da onun dalâletle suçlanmasına ve hâkim huzuruna çıkmasına yol açmıştır. Halifenin yanı sıra Gulâm Halîl ve Bağdat kâdi’l-kudâtı Ebû İshak el-Hammadî gibi halifenin dinî meselelerdeki müşavirleri tarafından Nûrî’ye yapılan eziyetlere ilişkin çok sayıda menkıbe mevcuttur. Bu menkıbeler çoğunlukla onun yüksek manevî hâlini vurgulamayı amaçlayan takva öyküleridir. Bu menkıbeler aynı kalıptan çıkmış gibidirler; Nûrî, yöneticiler ya da zâhiren haddi aşan beyanlardan kaygı duyan âlimler tarafından tevkif edilir (örneğin ezan okuyan müezzine “Allah belanı versin” diye karşılık vermek ya da havlayan bir köpeğe “lebbeyk” demek); ne var ki çok geçmeden şathiyeleriyle alakalı mükemmel bir şekilde ehl-i sünnete uygun izahta bulunmasının ardından salınır. Diğer bir çok ifadenin yanı sıra Nûrî’nin Allah ile onun mümtaz mahlukatı arasındaki ilişkiyi tarif için “arzu” ya da “aşk” kelimelerini kullanması yüzünden öfkeye kapılan zâhirî âlim Gulâm Halîl’in ilahî aşkı savunan yetmiş kişiye karşı açtığı meşhur davada beraat etmiştir. Kadim Basra zühd ekolünün başat bir temsilcisi olan Gulâm Halîl’e göre Nûrî ve takipçileri tarafından dile getirilen Allah ve insan arasında karşılıklı bir ünsiyet imkânı, idam cezasını gerektiren ilhâda eşittir. Halife ve onun hanımları üzerindeki nüfuzunu kullanan Gulâm Halîl, sûfîleri küfür suçlamasıyla mahkemeye çıkarmayı başarmıştır. Rivayete göre Nûrî, önce kendi canının alınmasını teklif ederek Halîl’in gaddar planını boşa çıkarır. Zira Nûrî’nin enâniyet izi taşımayan tavrı, davanın yeniden görülmesine ve ardından hükümlü sûfîlerin suçsuzluklarının kanıtlanmasına yol açmıştır. Lakin Nûrî, Bağdat’tan Rakka’ya gitmeye mecbur bırakılır ve başkente dönmeden önce 14 yılını orada geçirir. Bağdat’ın önde gelen mürşidleriyle alakalı bu olayda, Cüneyd tipik biçimde itham edilenler arasında bulunmamaktadır: Dendiğine göre Cüneyd, bir “fakih” gibi görünerek tevkif edilmekten kurtulmuştur.

Nûrî, rasyonel spekülasyona yönelik açık muhalefetine rağmen, *Makâmâtü’l-Kulûb* isimli bir risâlede tasavvufî tecrübelerle ilişkin ferâsetli bir tasnif sunmuştur. Tasavvuf yolundaki müptedileri muhatap alan eser, açık bir didaktik amaç taşır. Nûrî mârifetullahı her müminin üzerine düşen bir vazife olarak görmüştür. Cenâb-ı Hakk’ın aklî melekelerle tamamen

kavranabileceğini reddettiği için, müridânını Rabbleriyle ünsiyet ve O'na dair kâmil bir ilim tesis etme konusunda kalplerine güvenmeye yönlendirmiştir. Bu süreçte kalp, Kur'an'da kalbin kısımları olarak bahsi geçen dört isme tekabül eden dört ana safhadan geçer: sadr, kalb, fuad ve lübb. Nûrî'nin tasnifine göre sadr, manevi inkişafın ilk safhasına tekabül etmekte olup Nûrî tarafından Allah'ın iradesine katıksız bir zahiri teslimiyet (islâm) olarak tarif edilir; kalbin en içteki kısmı olan lübb mertebesinde, Allah'ın Birliği'nin (tevhid) tam bir tahkiki gerçekleştirilir. Nûrî'ye göre, müminin kalbi Allah'ın "beyt"i ya da "mesken"i olup ilahi ve beşeri tabiatların mükemmel bir ahenkle mukim olduğu yerdir. Bu birlik kalpten heves, şehvet ve cehl perdelerini kaldıran hakiki bir mârifet hayatına sevk eder. Diğer bir güçlü bir remizde, sûfinin kalbini Hafv ve Recâ isimli iki vezirin yardım ettiği Yakın Sultanı'nın tahtına benzetir. Geç dönem Fars sûfilerinin bahçe imgesinden çok daha öncesinde, Nûrî sûfî kalbini ilahi lütfun sürekli seyelânıyla varlığını idame ettiren sulak, çiçeklerle bezeli bir bağ ya da bahçe olarak tasvir etmiştir.

Nûrî'nin dilindeki samimiyet, tasavvufî hislerindeki yoğunluk, aktif bir toplumsal duruş ve ilmi âdetlerle zâhiri âdâba hürmeti açıkça reddedişi, onu Cüneyd'in sûfî dostları arasında bile başına buyruk bir kişiye dönüştürmüştür. Tartışmalı ünü onun aşk üzerine dünyevi bir şiiri işitince cezbeye düşerek kendi kendini yaralaması neticesinde gerçekleşen trajik ölümünü konu alan bir efsaneden çıkarılmaktadır. Diğer bir menkıbede, Rakka'daki uzun sürgününden dönünce Cüneyd'in başını çektiği Bağdat'taki yeni sûfî toplulukla araları açılır. Rivayete göre, onların tecrübelerini ve seyrü sülûkün nihaî gayesini ele alırken kullandıkları ziyadesiyle müphem dile teessüf eder. Cüneyd'in bu muğlak dili kullanan bazı talebeleriyle vahim bir karşılaşmanın ardından hasta düşer, âmâ olup çöl ve mezarlıkları mesken tutar. Eski dostları tarafından terk edilmiş bir hâlde çok geçmeden vefat eder. Cüneyd ve bağlıları tarafından ihtiyatlı bir biçimde benimsenen inhıraf ve müphemlikleri reddetmesine yol açan Allah'la birlik fikrini hararetle savunan bu sûfinin sonu böylesine acı olmuştur.

"Muhib" (Aşık) lakaplı Semnûn, Bağdat tasavvufundaki aşk temâyülünün diğer bir temsilcisidir. Harrâz ve Nûrî gibi Semnûn'un uyum eksikliği ve Allah ile ilişkisini tarif ederken kullandığı belirgin aşk sembolizmi, onu Bağdat toplumunda uyumsuz bir kişilik kılmıştır. Bir rivayete göre onun itidal eksikliği, Gulâm Halil tarafından tahrik edilen sûfilere yönelik zulümde asıl bahaneyi oluşturmuştur. Bu doğru olsa bile, Semnûn'un beyanları onun Cüneyd ve müridanının görüşlerinin hilafına olacak şekilde mârifetin üstüne konumlandığı Allah aşkını savunduğunu açıkça göstermektedir. Serî'nin Allah'ın kendisine âşık kullarının azmini imtihan etmek için onları neredeyse tahammül edilemez imtihanlara tabi tuttuğu görüşünü izah ederken, Semnûn elem ve hüsrânına dair canlı şiirsel tasvirler sunmaktadır:

Sabrı kuşanmışım ve deverân eder

Çark-ı felek bir libas gibi etrafımda,

Nida ederim sonra “Sabret ey Nefsim
Hüznle mahvolursun yoksa.”

Öylesine devasa ki elemim
Sanki sarsılıp duran ulu bir dağ
Bir yıldız gibi baş aşağı kayar gider
Öylece sırra kadem basıverir.”

Semnûn, nafilâ namazlarda aşk ve vecdi sebebiyle bacaklarını neredeyse kemiği çıkana kadar birbirine sürtmektedir; handiyse tüm âlemi aşk feryadıyla doldurmak ister. Semnûn bir defasında Cenâb-ı Hak’tan kendisini elemli bir dert ile imtihan etmesini niyaz eder. Semnûn bu meydan okuma yüzünden Cenâb-ı Hak tarafından idrar tutamama illetine duçar olunca, acınası bir hâlde imtihanı kaybeder. O andan itibaren kendisinden “Semnûn-ı Muhib” yerine “Semnûn-i Kezzâb” olarak söz etmeye başlar. Semnûn’un “sonuna kadar” şeklinde tasvir edilebilecek zihniyeti, en dramatik ifadesini onun zühdünün alamet-i farikasını teşkil eden aşırı ibadet biçimleri ve nefsi çilelere maruz bırakma anlayışında bulur. Sonraki tabakatlara göre Semnûn’un umuma yönelik ilahi aşk sohbetleri öylesine duygu yüklü ve yoğundur ki yalnızca insanları değil hayvanları, hatta cansız nesneleri bile etkilemiştir.

Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946) portresi olmadan aşk acısı çeken sûfîler galerimiz eksik kalır. Ateşli mizaca sahip olan Şiblî’nin hayat hikâyesi, şahsiyetine dair tam bir inşayı imkânsız olmasa bile güçleştiren kalın efsane katmanlarıyla örülüdür. Bağdat’ta ya da Samarra’da Halife el-Muvaffak’ın hizmetinde çalışan Mâverâünnehirli bir devlet yetkilisinin ailesinde gözlerini dünyaya açar. Halifenin hacîbinin oğlu olan Şiblî’nin kendisi de halifenin hizmetine tayin edilmiştir. Genç ve hırslı Şiblî aynı anda hem Mâlikî fakihî hem de titiz bir muhaddis olarak temayüz etmiştir. Dünyevi kariyeri, İran’daki Demâvend (Dumbevend) valiliğine tayin olduğunda zirveye ulaşmıştır. Ancak çok geçmeden o vakit kırk yaşında olan Şiblî, Bağdatlı meşhur sûfî Hayr en-Nessâc (ö. 322-934) ile kısa bir görüşmenin ardından ani bir dönüşüm tecrübe eder ve o andan itibaren manevî rehberi ve dostu hâline gelen Cüneyd’in sûfî halkasına katılır. Bu iki büyük sûfî arasındaki içten ve bazen değişken ilişkiler, sonraki çoğu tabakat eserinde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Söz konusu tabakatlarda birkaç ana motif dolayımında gerçekleşir: Söz gelimi Şiblî’nin Allah’a olan aşkını ifade etmedeki aşırılıklarına yönelik Cüneyd’in olumsuz tutumu ve bu aşırı duygusal müridi tarafından sergilenen sosyal ve dinî âdetlere bariz bir şekilde hiçe saymasına olan itirazı. Cüneyd’in sırrîliğe olan meyli, Şiblî’nin Bağdat camilerinde halka yönelik vaaz vermesi ve bu yüzden bazı yerel fakihlerle ihtilafa düşmesini kınamasına da neden olmuştur. Cüneyd hayattayken, Şiblî’nin asabi mizacını kontrol altında tutmaya muvaffak olmuştur. Lakin 297/910’da vefat etmesinin ardından, Şiblî tuhaf

tabiatının dizginlerini elden bırakmış ve haddi aşan davranışlar ve mahcubiyete sebep olan beyanlar sergilemeye başlamıştır. Şiblî'nin “sekr”i esas alan tasavvufî eğilimi, bu meşrebin Bağdat'taki başlıca taraftarı olan ve kendisiyle duygusal bir yakınlık hissettiği Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc'ın (ö. 309/922) ona yönelmesine neden olmuştur. Bununla birlikte, Hallâc'ın mahkeme edilişi ve infazı esnasında düşük bir profil sergilemiş, rivayete göre (zira pek doğru görünmemektedir) idam sehпасının ayakları altında eski dostunu yadsımıştır. Hatta sonraki döneme ait bir menkıbede, Hallâc'ın gaddarca idamından Şiblî'nin kısmen sorumlu olduğu dile getirilmektedir. Bu bilgi doğru görünmemektedir, zira Hallâc'ın dara çekişinin hemen akabinde Şiblî de görünüşe göre bu büyük sûfî şehidin fikirleriyle oldukça benzer fikirler vazetmeye devam etmiştir. Dahası, Şiblî tuhaf davranışlarını ve şatah sözlerini sürdürmüştür. Eziyet görme ihtimali ortaya çıkınca da işi deliliğe vurmuştur. Merkebinin kuyruğunun altında değerli aromatik maddeleri yakmak, pahalı altın sikkeler saçmak gibi tuhaflıklardan zevk alması tekrar be tekrar tımarhaneye düşmesine sebep olmuştur. Onun Allah'la olan ünsiyetini, hatta tam özdeşleşmesini ifade eden zâhiren küfür içeren “kinâye”leri dört bir yana yayılmış ve hatta Bağdat'ın üç harikasından biri olarak kabul edilmiştir. Tecrübelerini, aktarmaktan genellikle büyük haz duyduğu işret ve aşk şiirlerinden devşirme bir imgelem ve dilde sunmuştur. Şiblî birçok tasavvufî paradoks ve beytin yanı sıra geride büyük bölümü devrinin önde gelen mürşidi ve Sünnî âlimi hâline gelen geniş bir müridân halkası bırakmıştır.

Her ne kadar sonraki dönem sûfî müellifleri Şiblî'yi Cüneyd'den sonra Bağdat sûfîlerinin ikinci en büyük mürşidi olarak tasvir etseler de muhtemelen yerel tasavvufî hareketin başına geçemeyecek kadar garip ve sağı solu belli olmayan bir şahsiyettir. Üstelik, bu harekete tâlimlerinin ehil bir temsilcisi olarak görülemeyecek denli geç bir yaşta katılmıştır. Cüneyd'in müridânına halifesi olarak tavsiye ettiği Ebû Muhammed el-Cerîrî (el-Cureyrî; ö. 312/924), meşhur selevinin fikirlerine önemli hiçbir katkıda bulunmayan şaşırtıcı derecede silik bir şahsiyettir. Bununla birlikte, zühd ve takvada şüphe götürmez bir şöhrete sahip agâh ve ihtiyatlı bir kişi olarak kendisini takip edenlerin bağlılıklarını kontrol altında tutabilmiş ve Hallâc'ın idamının öncesi ve sonrasındaki çalkantılı dönemde hareketi yaygın potansiyel tehlikelerden uzak bir şekilde idare etmeyi başarabilmiştir. Cerîrî'nin ilmî hayatının başlarında, eserlerini ileride ele alacağımız meşhur Basralı sûfî Sehl et-Tüsterî'den ders almış olması önemli bir husustur. Dolayısıyla Cerîrî her biri kendine mahsus hüviyeti muhafazaya heveskâr Basra ve Bağdat zühd-tasavvuf ekolleri arasında bir köprü olarak görülebilir. Hem Basra hem de Bağdat geleneklerine bağlılığı, onun her iki ekolün taraftarları için makbul kılarak talip halkasını genişletmiştir. Cüneyd'in bazı takipçileri Hallâc'ın davasının hemen akabinde zulümden kaçmak için Bağdat'ı terk etmek durumunda kalmalarına rağmen, Bağdat ekolü bu felaket dönemini atlatabilmiş ve zamanla nüfuzunu Irak sınırları ötesine genişletebilmiştir. Abbasî payitahtından siyasî gerekçelerle göç eden sûfîlerden bir bölümü, Bağdat ekolün tâlimlerinin Mısır, Arabistan, İran ve Mâverâünnehir'e taşınmasına aracılık etmişler, dolayısıyla Cüneyd'in

tasavvufî meşrebinin bölgesel zühd ve tasavvuf hareketlerine hâkim olmasının alt yapısı oluşturmuşlardır.

Tablo 2. Üçüncü Bölüm. Bağdat Ekolü

Basra ve Küfeli Zahid ve Sûfîler



Muhâsibî(ö. 243/857) Ma'ruf-i Kerhi (ö. 200/815)

Bîşr-i Hafi (ö. 247/910)

Seri es-Sakati (ö. 253/867)



Ebû Said el-Harrâz (ö. yaklaşık olarak 286/899)

Cüneyd-i Bağdadî (ö. 298/910).

Ebû Hamza el-Horasani (ö. 290/903 ve 298/911 arası)

Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 291/903 ya da 298/911)

Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/907)

Rüveyr b. Ahmed (ö. 303/915)

Hayr en-Nessâc (ö. 322/934)

Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946)

Cerîrî (ö. 312/924)

Ebû Ali er-Rûzbârî (ö. 322/946)

Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959)

Hallâc (ö. 309/922), İbn Ata' (ö. 309/922) ve takipçileri (Hallâciyye)⁸

⁸ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, ss. 49-78.

5. HAFTA DERS NOTU

-Sûfîlerin Öncüleri-

-Tasavvufun Erken Dönem Merkezleri-

I. Bâyezîd ve Hallâc'ın “Sekk”i Esas Alan Tasavvufu

(Alexander Knysh, Tasavvuf Tarihi)

Hallâc'ın yargılanıp idam edilmesinin tasavvuf tarihinin sonraki dönemi açısından önemi, Orta Çağ Müslüman müelliflerinin tasavvuf içindeki “sekk” ya da “ifrata kaçan” bir eğilim olarak tanımladıkları olguya daha yakından bakmayı gerektirir. Sekk kavramı geleneksel açıdan Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 ya da 261/875) ve Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc ile irtibatlandırılmakla birlikte, ileride göreceğimiz gibi bu iki şahsiyetin şathiye kabilinden ifadeleri birbirinden önemli ölçüde farklıdır ve tasavvufî tecrübenin iki ayrı türünü temsil etmişlerdir. Lâkin son tahlilde, Bâyezîd ve Hallâc'ın fikir ve tasavvurları önceki bölümde ele alınan ilahî aşk taraftarlarıyla önemli ölçüde tutarlıdır. Daha önce dile getirildiği gibi, Şiblî bir süreliğine Hallâc'a bağlanmıştır ve görünüşe göre Cüneyd'in çevresindeki diğer birçok mutasavvıf da Hallâc'ın trajik ölümünün gerekçesi olarak aktarılan “insanı küfre götüren” çok sayıda ifadenin büyük bir hevesle arkasında olmuşlardır. Dahası Hallâc'ın İran'da “sekk”i esas alan emsâlî Bâyezîd-i Bistâmî de Allah ile mukabele ya da hitâbelerini anlatırken ondan daha az cüretkâr değildir. Bununla birlikte, Şiblî ve diğer ilahî aşk ozanları gibi Bâyezîd de memleketinde büyük bir şöhret ve hürmete muhatap olmuş, yatağında huzur içinde vefat etmiştir. Hallâc'ı tüm bu kişilerden ayıran husus, halifenin otoritesinin zayıflayıp itibarının sarsılması ve Karmatîlerin yağmalamalarının payitahtın eşiğine kadar ulaşması gibi İslâm toplumunun bir dizi dahilî ve haricî kargaşayla kuşatıldığı bir dönemde, Hallâc'ın gerçek görüşlerini gizlemeye razı olmamasıdır. Üstelik, Hallâc'ın hikâyesinde görünenden daha fazlasının söz konusu olduğu ve ölümünün ardında cüretkâr fikirleri ve şathiyelerinin olduğu kadar ihtimaldir ki saray entrikaları, payitaht sakinlerinin komplocu bakış açıları ve halifenin sarayında gerçekleştirilen yoğun iktidarı ele geçirme gayretlerinin de olduğu dile getirilmektedir. Ne var ki Hallâc'a dair sonraki dönem müverrihleri tarafından ihtimamla şekillendirilen ve onun sıradışı hayatı ve trajik ölümüne ilişkin anlayışımızı şekillendirmeye devam eden geleneksel Hallâc portresini “yapısöküm”e tabi tutmanın yeri burası değildir. Gelmiş geçmiş en meşhur sûfilerden biri olan Bâyezîd-i Bistami, İran'ın kuzeyinde yer alan Bistâm kasabasında dünyaya gelir ve sürgünde geçirdiği kısa süreli birkaç sürgün dönemi (nüfûz sahibi bir yerel fakihin husumeti yüzün den) ve Mekke'ye hac yolculukları dışında hayatı boyunca burada yaşar. Ele aldığımız birçok sûfinin aksine, Bâyezîd herhangi bir tasavvufî ya da kelami ekole mensup olmayan müstakil bir şahsiyettir. İslâm âleminin o kesiminde hakim olan Hanefiyye'ye bağlılığı da itibaridir. Her hâlükârda, onun mirası üzerinde baştan sona tasavvufî olan görünür bir iz bırakmamıştır. Kimi kaynaklar onu gizli bir Şii olarak resmetse de bu beyanların sıhhatini tespit etmek imkânsızdır. Bâyezîd kendisini tipik bir münzevi sûfi olarak takdim eder: İnsanlarla bir arada durmaktan uzak durmuş ve zamanının çoğunu bir başına bir hücrede ya da evinde geçirip tefekkür ve çetin zâhidâne uygulamalarda meşgul olmuştur. Saliha bir kadın olan annesiyle ilişkisine dair bazı dokunaklı menkıbelerin

ortaya koyduğu üzere, ebeveynleri Bâyezîd'in şahsiyetini şekillendirmede başlıca etken görünmektedirler. Bâyezîd'in Zünnûn ile mektuplaşıp Seri es-Sakatî ile dost olduğu da söylenmektedir. Ne Arapça ne de İslâm'ın şartlarını bilen esrarengiz sûfî Ebû Ali es-Sindî'nin rehberliğinde kaleme aldığı *el-Fenâ fi't-Tevhid* isimli eseri, onun tasavvufî düşüncesi üzerinde Hint monist felsefesinin olası etkilerine ilişkin hararetli bir akademik tartışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bununla birlikte, bu hipotez oldukça temelsizdir. Müslüman seleflerinin söz ve şiirlerinde mevcut olan hususlardan onun tâlimlerinde bulunmayan çok az şey vardır. Semâ katlarını geçip Cenâb-ı Hakk'ın huzuruna doğru mucizevi yükselişine dair çığır açıcı (en azından tasavvuf literatüründe) beyanı ise İsrâ sûresi 1. âyet, 60. âyet ve Necm sûresi 10. ilâ 14. âyetlerde işarette bulunulan ve müfessirler tarafından tafsilatlı olarak izah edilen Peygamberimizin Miraç tecrübesini model almıştır. Bu beyan Bâyezîd'in vefatından sonra adının çıkmasının büyük oranda müsebbibi olduğu için onu A. Arberry'nin tercümesi içinde aktarmak daha uygun düşmektedir:

Ruhumun semâvâta yöneldiğini gördüm. Kendisine cennet ve cehennem gösterilmesine rağmen o hiçbir şeye bakmıyor ve hiçbir şeyle ilgilenmiyordu; zira ruhum (zâhiri) hadiseler ve perdelerden azade idi. Sonra vücûdu Ahadiyyet ve kanatları daimilikten müteşekkil bir kuşa dönüşüp Vahidiyyet mertebesinde Keyfiyet semâsına uçtum, ta ki Tezkiye katını geçip Ezeliyyet sahasına nazar kılana ve orada Ahadiyyet ağacını müşâhede edene kadar. Gördüm ki bizzat bunlarım. Şöyle nida ettim: “Ey Rabbim, benliğimle Sana vasıl olamam ve nefsimden kaçamam. Ne yapayım şimdi?” Allah şöyle buyurdu: “Ey Bâyezîd, Habibime (yani Hz. Muhammed'e) tabi olmak suretiyle benliğinden azat olman gerekir. Onun hâk-i pâ-y-i âlisini gözüne sürme eyle ve ona tabi olmaya devam et.”

Hakk ile gerçekleştirdiği en etkileyici (ve tartışmalı) karşılaşmalardan birini izah ederken Bâyezîd şöyle demektedir:

O'na ayne'l yakîn ile nazar kıldım ve O'na “Bu kimdir?” dedim. O da “Bu ne Ben ne de Benden gayrısı. Benden başka ilah yoktur” buyurdu. Sonra beni hüviyetimden sıyrıp Hüviyetine kattı... Sonra ben O'nunla Kendi lütuf lisânıyla konuşarak şöyle dedim: “Seninle olan nasıl benimle oluyor?” O dedi ki “Ben seninle Seninim: Senden gayrı ilah yok.”

Bu sıradışı dinî tecrübe, rollerin değişimi olarak tasvir edilebilecek meşhur bir şuur hâlinin yani “âbid'in Allah ve Allah'ın da abid rolünü oynadığı” bir hâli örneklendirmektedir. Böylesi bir hâlde “[mutasavvıflın hüviyeti sorgulanır ama aynı zamanda [onun] şuur[u] sıradışı bir şekilde kesiftir.” Bu ve benzeri birçok şathiyede (çoğ. şatahât), Bâyezîd kendisini hayret verici zâhidâne maharetler vasıtasıyla benmerkezli meşguliyetlerden sıyırdıktan sonra Allah'ın teveccüh etmiş olarak tarif eder. Bu hâldeyken, o ve Allah dışında hiçbir şey mevcut değildir; insan nefsi ve Mutlak arasındaki hayati sınır belirsizleşir ve sonunda kaybolarak ikisinin tam ve tefrik edilemez bir birliğiyle sonuçlanır.

Bir defasında Allah beni yükseltti ve Huzurunda durdurup “Ey Bâyezîd! Halkım seni görmek istiyor” dedi. Ben de Vahdâniyyet'inde tezyin et ve bana Hüviyyet'ini kuşandır; beni Ahadiyyet'ine yükselt, öyle ki halkın beni gördüğünde “Seni gördük: Sen Bu olasın ve ben orada bulunmayayım.” dedim.

Gördüğümüz üzere bu ve benzeri tasavvufî paradokslar, fenâ fikrinin müesses hâle gelmesinde Bağdatlı sûfîler Cüneyd ve Harrâz'ın vesile olduklarının delilidirler. Dolayısıyla Bâyezîd'in tâlimi, Allah'a ibadetle (ve buna eşlik eden dünyayı terke vurguyla) insan nefsinin Allah'ta fani olması şeklinde hakiki bir tasavvufî tecrübeye önemli bir geçişin alâmeti olarak görülebilir. Bu tecrübe Bayezid'in "Kendimi tenzih ederim!" Şanım ne yücedir;" "Senin bana itaatin benim sana itaatimden daha büyüktür," "Çadırımı arşın hizasına kurdum "Ka'be'yi beni tavaf ederken gördüm;" "İki âlemdede Allah'tan başkası yok vb. taşkın şâthiyeleri konusunda bilgi verebilir. Bâyezîd'in yakıp yok eden tevhid tecrübesinden neşet eden böylesi cüretkâr ifadeleri, onun Bağdat'taki daha "agâh" ya da sahv ehli emsâlleri nezdinde büyük bir rahatsızlığa dönüşür ki onlar intisab etmemiş kimseler için bu sözlerdeki hayli aşikâr görünen küfürden azade olarak yorumlama tekniği geliştirene kadar. Bâyezîd'in pervâsız şâthiyelerini Farsçadan Arapçaya tercüme ettiği söylenen Cüneyd, açıkçası zâhir ulemasının şüphelerini gidermek için tasarlanan bir tefsirde onların dinen uygunluğunu ispat teşebbüsü içinde varını yoğunu ortaya koymak durumunda kalmıştır. Cüneyd'e göre fenâ tecrübesi mertebeye aşağı bir hâldir. Sonunda fenânın yerini sûfinin bu dünyaya ve sakinlerine "geri dönüşü alır ki doğrudan Allah'tan aldığı marifeti onlara bildirebilsin. Cüneyd mertebe bakımından üstün bu tasavvufî hâle Allah'ta bâkî olma (bekâ) adını verir ve onu "vecdin yakıcı esrikliğinin ardından gelen sahv" ile eş tutar. Her ne kadar mahâreti birçok âlimi sûfîlerin tevhid tecrübesinin meşruiyetine ikna konusunda başarısız olsa bile Cüneyd'in fenâ/beka ayrımı, müesses ulema nezdinde bu tartışmalı kavramları kabul edilir kılmada oldukça yararlı olmuştur. Cüneyd'in tasavvufî tecrübe müdafaasının etkisi, Hallâc'ın mahkeme edilip idam edilmesiyle önemli ölçüde zayıflamıştır; bu durum, Sünnî ulema tarafından desteklenen cemaat ruhu ile bazı radikal mutasavvıfların yönlendirdiği yıkıcı bireysel taşkınlıklar arasında dramatik bir ayrışmayı da ortaya koymuştur. Hücvîrî (ö. 465/1072 ve 469/1077 arası) gibi bazı sonraki dönem sûfî müellifler, mütemadiyen Cüneyd ve takipçilerine (Cüneydiyye) özgü sahv ve uysal tavırlarını Bâyezîd ve müntesiplerine (Bâyezîd'in ilk ismi olan Tayfur'dan mülhem Tayfûriyye) özgü sekr ve cezbeli tutumlarıyla peş peşe sıralarlar. Tasavvufta "sekr"i esas alan eğilimin diğer bir büyük temsilcisi olan Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc (ö. 309/922) ise bu ayrışma ya da çatlağı genişletmekten doğrudan sorumludur.

Çoğu Müslüman ve Batılı âlim Hallâc'ın hayatı, tâlimi ve trajik ölümünü bir bütün olarak İslâm dini için dönüm noktası olarak görmektedirler. Hallâc 244/857 civarında İran'ın Fars eyaletinde yer alan Tûr'da dünyaya gelmiştir. Hallaçlıkla işgal eden babası, Tûster ve Vâsıt arasındaki dokumacılık yapılan yöreye yerleşmek için Tûr'dan ayrılır. Aile de çoğunlukla Sünnî-Hanbelî nüfusun yaşadığı bir kasaba olan Vâsıt'a (Dicle kıyısında) yerleşir. Hallâc Vâsıt'ta geleneksel İslâmî ilimler üzerine mükemmel bir eğitim görür. 12 yaşında hıfzettiği Kur'an üzerine ihtisasıyla temayüz eder. Hayatının bu erken safhasında bile Kur'an'ın bâtinî manasına ilgi duymaya başlamıştır. Kırk yaşında Vâsıt'tan Basra'ya geçince, meşhur sûfî müfessir Sehl et-Tûsterî'nin (ö. 283/896) takipçilerine katılır. Hallâc Basra'dayken, Amr el-

Mekkî'nin elinden hırka giymiştir. Meşhur şeyh Ebû Yakub el-Akta'nın kızı Ümmü'l-Hüseyn ile evlenmiş, bu evlilikten üç oğlu ve bir kızı olmuştur. Hallâc'ın ondan başka eşi olmamıştır. Hallâc evinden uzaklara yolculuk ettiğinde, ailesini Karnebâi kabilesine mensup kayınbiraderine emanet etmiştir. Hallâc ayrıca kayınbiraderi yoluyla çoğu Irak'ın güneyindeki şeker kamışı tarlalarında ve tuzlalarda çalıştırılan siyahi kölelerden oluşan Şîî kökenli Zenc isyanını destekleyen bir kabileyle yakınlık kurmuştur. Bu hadise daha sonra Hallâc'a yönelik suçlamalarda önemli rol üstlenecektir. Hallâc'ı suçlayanlar -görünüşe göre yanlış bir biçimde onu Arabistan ve Güney Irak'ta faaliyet gösteren Karmatîler ve İsmaililer nâmına hareket eden bir davetçi (da'î) olarak takdim etmişlerdir. Her ne kadar Hallâc'ın bazı Şîî ya da İsmailî düşüncelerin etkisinde kalmış olması ihtimal dahilinde olsa da Sünnî inanca derinden bağlı kalmış, Basra'da zâhidâne ve dindarâne bir hayat sürmeye devam etmiştir. Zenc isyanı halifelik birliklerince bastırılmadan kısa bir süre önce Hallâc Cüneyd'le dostluk kurar ve en-Nurî'nin müridi olacağı Bağdat'a gitmek üzere Basra'dan ayrılır. Halifenin ordusu tarafından Zenc isyanının acımasızca bastırılmasının ardından, Hallâc da hac için Mekke'ye doğru yola koyulur.

Hallâc Mekke-i Mükerreme'ye ulaştıktan sonra bir yıl boyunca mabedin avlusunda kalıp merakı mucip bir şekilde tevbe ve sürekli oruçla meşgul olmaya yemin eder. Bu süreç boyunca sükût etmeye söz vermiş ve meşakkatli bazı zâhidâne uygulamalar ve yoğun tefekkürle meşgul olmuştur. Bu olağanüstü zâhidâne ameller, çok geçmeden meyvesini vermiş ve Hallâc Allah'la manen bir birliğe eriştiğini hissetmeye başlamıştır. Sahvı esas alan mürşidlerin tavsiye ettiği gizlilik ilkesinin aksine, Hallâc tecrübesini aleniyete vurmuştur. Sonuç olarak bu tecrübelerin müntesip olmayanlara fâş edilmemesi hususunda uyarıda bulunan Amr el-Mekkî dahil eski hocaları tarafından reddedilmiştir. Hallâc'ın yanında olan sûfîler onu reddetmiş olsa da hararetli bir biçimde ilahî aşk sohbetleri ona geniş bir takipçi kitlesi kazandırmaya yetmiştir.

Hallâc kendi nâmına önceki mürşidleri ve arkadaşlarıyla olan bağını Irak'a dönüşünün ardından bütünüyle kopardığını göstermek için, geleneksel sûfî libasını terk ederek genellikle askerler tarafından giyilen sıradan bir elbiseyi (kebe) tercih etmiştir. Bu, Hallâc'ın bundan böyle kendisini umumun önünde insan ve Allah arasındaki birliği konusunda bir tartışmaya girmesini kesinlikle yasaklayan sûfî âdetlerine bağlı görmediğini ortaya koyduğu düşünülen sembolik bir harekettir. Umuma yönelik vaazlarında, kendisini dinleyenleri Allah'ı kalpleriyle bulmaya davet etmiştir. Bu düşünce kendisine Hallâcu'l-Esrar (Sırların Hallâc'ı) lakabının verilmesine neden olmuştur. Hallâc'ın halka yönelik hizmetleri, devrin dini ve dünyevi otoritelerinin buğzunu arttırdığı gibi onu Bağdat sûfîleri arasında yer alan eski arkadaşları ve mürşidlerinden de uzaklaştırır. Hallâc bu esnada tâlimlerine şevkle karşılık verip kendisinin müridi olan Abbasi saray erkânından bazı kimselerle de dost olur. Bu kişilerinin böylesine ihtilafli bir sûfiye hamilik etmeleri, onu hilekârlık ve sahte kerametler sergilemekle suçlayan Mu'tezilî ve Şii liderlerden oluşan nüfuzlu bir hizip arasında öfkeyi tetikler. Hallâc'ın güçlü rakipleri, ona yönelik saldırıları kışkırtarak Hallâc'ın Irak'tan ayrılıp Horasan'a gitmesine

neden olmuştur. Bu sürgünden yılmayan Hallâc, mesajını beş yıl boyunca Horasan'a yerleşen Araplar arasında yaymaya devam etmiştir. Bir süreliğine İran'ın doğusu ve Orta As ya'daki "müşrik" kitlelere karşı cihad edenlere ev sahipliği yapan ribâtlarda ikamet etmiştir. Irak'a döner dönmez de ailesini de alıp Bağdat'a gitmiştir.

Hallâc'ın şöhreti artık öylesine büyüktür ki ikinci defa hac yolculuğuna çıktığında, dört yüz müntesipten oluşan bir topluluk ona katılır. Mekke-i Mükerreme'ye ulaşmasının üzerinden çok geçmeden onu sihir ve hokkabazlığın yanı sıra cinlerle anlaşma yapmakla itham eden yerel âlimler ve sûfilerle ters düşmüştür. Bu ithamlar Hallâc'ın sıradan halk nezdinde de şöhretine gölge düşürmemiş görünmektedir. İkinci haccından dönünce, Hindistan ve Türkistan'a doğru uzunca bir yolculuğa çıkmış olup buralarda Hinduizm, Maniheizm ve Budizm etkisinde kalmış olması ihtimal dahilindedir. Hallâc 290/902 yılları civarında üçüncü ve son haccı için Mekke'ye döner. Hallâc omuzlarını örten murakka' yani yamalı bir libâs ve belinde bir Hint peştamalıyla Cenâb-ı Hak'tan kendisini hiçliğe tenzil etmesi, hâkir ve rezil kılması niyazında bulunur. Ayrıca Allah'tan kulunun kalbi ve dudaklarından kendisini izhar etmesini ister.

Hallâc Bağdat'ta ailesine kavuştuktan sonra kararsız bir tavır sergiler. Geceleri mezarlıklarda dua etmekte, gündüzleri ise çarşı pazarda yakıp kavuran Allah aşkını ve dostlarının ellerinde ölme arzusu dillendirmektedir. Birkaç defa kendisini dinleyenlerden onu feci bir şekilde öldürerek Allah'tan kurtarmaları çağrısında bulunmuştur. Dahası, evinin bahçesinde Kâbe'nin bir örneğini inşa edip hac zamanı onu tavaf etmesi, aleni bir hoşnutsuzluk uyandırmıştır. Hallâc'ın fiilleri ve sohbetleri halkın duygularını harekete geçirmiş ve eğitilmiş sınıf arasında endişeye sebep olmuştur. Meşhur Zâhirî âlim Muhammed b. Dâvûd, onun Allah ve insan arasında karşılıklı aşkın imkânından söz ettiği beyanlarını zemmetmiş ve idamını talep etmiştir. Onun bu hükmüne tasavvufî ilhamın mahkemenin yetki alanı dışında olduğunu öne süren Şafiî fakih İbn Süreyc itiraz etmiştir. Hasmâne bir beyana göre, Hallâc tam da bu esnada el-Mansûr Camii'nde Şiblî'ye muhtemelen en meşhur şathiyesiyle karşılık vermiştir: "Ene'l-Hak". Bu ifade, Allah ile tam bir özdeşliğe eriştiği imasını taşımaktadır.

Hallâc'ın halka yönelik vaazları, toplum nezdinde ahlâkî açıdan bir ıslâhı amaçlayan geniş bir halk hareketini başlatmıştır. Toplumsal eşitsizlik ve adaletsizlikleri kınaması, Abbasî başkentinin dinî ve askerî otoritelerini rahatsız eden uzun vadeli siyasî sonuçlar doğurmuştur. Bu esnada Hallâc'ın davasına inanan kimseler, onun zamanın kutbu (kutbu'z-zaman) olduğunu ilan ederler. Hallâc, vaazlarına büyük bir iştiaqla icabet etmeye devam eden Bağdat'taki kitlelerin yanı sıra İbn Hemdân ve İbn İsa isimli nüfuzlu vezirleri de kendi tarafına çekebilmiştir. Saray entrikalarına bulaşması, Hallâc'ın çok sayıda nüfuzlu hasım kazanmasına da sebep olmuştur. 296/908'de başarısız bir darbe ve çocuk yaştaki halife el-Muktedir'in yeniden tahta geçmesinin ardından, Hallâc da kendisini yeni tayin edilmiş olan nüfuz sahibi Şîi sermayedâr İbnü'l-Furat'ın düşmanları arasında bulur. Başlarda Ahvaz eyaletinde bulunan Sus'a kaçmak suretiyle İbnü'l-Furat'ın gazabından kurtulabildiyse de üç yıl sonra tutuklanıp

Bağdat'a getirilmiştir. Bu defa ileride Hallâc'ın son mahkemesine riyâset edecek olan Vâsıt'ın Sünnî valisi Hâmid'in nefretinin kurbanı olmuştur. İlâhlık ve hulûlü telkin ettiği iddiasıyla itham edilerek Bağdat'ta hapsedilmiş ve burada dokuz yıl kalmıştır.

301/913'te Hallâc'ın müridânından birinin kuzeni olan aydın vezir İbn İsa, Hallâc'ın aleyhine sunulan delillerin düzmece olduğunu öne sürerek Hallâc'ın hapisteki destekçilerinin salıverilmesini emretmiştir. Ne var ki Bağdat'ın emniyet reisinin de aralarında yer aldığı Hallâc'a düşmanlık besleyen kişilerin baskısına daha fazla dayanamayan vezir, himayesi altındaki bu sūfînin alenen tahkir edilmesinin önüne geçememiştir: Hallâc dört gün boyunca boyundurukla teşhir edilirken, tellâl şöyle bağırmaktadır, “Bakın Karmatîlerin dâîsi burada.” Hallâc, ilerleyen yıllarda çoğunlukla halifenin sarayında mahpus olarak kalmış, burada mesajını diğer mahpuslara aktarmıştır. Saray ricâlinden bazı kişilerin yanı sıra valide Sultan Şağab'ın araya girmesiyle onu mahkemeye çıkarma teşebbüsleri sürüncemede kalmıştır. 303/915'te halifenin humma rahatsızlığını iyileştirir; iki yıl sonra veliaht şehzâdenin gözde papağanını hayata döndürür. Sağaltmaya yönelik bu kerametler, Hallâc'ın başta valide sultan olmak üzere halifenin ailesine mensup nüfuzlu bir zümrenin himayesini elde etmesini sağlamıştır. Nispeten sakin ve güvenli geçen bu süreçte, Hallâc Allah'tan başkasına secde etmeyi pervâsızca reddeden İblis'in trajik akıbeti üzerine bir teemmül mahiyetinde olan *Tâsinü'l-Ezel* ile İslâm geleneğine göre Peygamber'in “iki yay arası hatta daha yakın” bir mesafeden Allah'ı tefekkür edişi esnasında gökyüzüne mucizevi bir biçimde yükselişine (mi'râc)” dair kısa bir risâle dahil en önemli eserlerini kaleme almıştır.

Hallâc ömrünün son yıllarını halifenin sarayında hapiste geçirmiştir. 308-9/921-2'de muhtemelen halifenin sarayında Hallâc'ı destekleyenlerin nüfuzunu ortadan kaldırmaya can atan Hâmid'in isteği üzerine son kez mahkemeye çıkarılır. Vezirin Hallâc'ı tehlikeli bir mülhid olarak mahkûm etme mücadelesi Bağdat'ın saygın âlimi İbn Mücahid tarafından da desteklenmiştir. Her ne kadar İbn Mücâhid o devirde İbn Sâlim ve Şiblî dahil önde gelen bazı sūfîleriyle irtibatlı olmasına rağmen, daha önce dile getirildiği gibi vaazları dönemin sūfî büyükleri tarafından kesin bir biçimde eleştirilen Hallâc'la ahbaplık etmemiştir. Bazı Hanbeli âlimler tarafından desteklenen sūfî müfessir İbn Atâ, muhtemelen Hallâc'ı serbest bırakmaya mecbur etmeyi umarak Hâmid'in mâli politikasına yönelik halk gösterileri tertip etmiştir. Ne var ki Hâmid geri adım atmaz. Üstelik bu halk protestoları, İbn Atâ'nın mahkemeye çıkarılmasını talep etmesi için Hâmid'e bir bahane de sağlar. İbn Atâ'nın Hallâc'ın aleyhine şahitlik etmeyi reddedip vezirin bir “Allah dostu”nu suçlama hakkı bulunmadığını cesurca dile getirmesi üzerine, Hâmid öfkeden deliye döner. Ardından halifenin hizmetkârlarını İbn Atâ'nın üzerine salar ve onlar da İbn Atâ'yı ruhunu teslim edinceye kadar kendi nalinlarıyla vahşice döverler.

Hâmid ve o dönemde daima iktidar sahiplerini destekleyen Malikî kadı Ebû Ömer İbn Yusuf, mahkemenin Hallâc'ın idam fermanını vermesi için ellerinden geleni yapmışlardır.

Hallâc'ın kişinin “kalp Kâbe'sini yedi defa tavaf etmesi” gerektiği ifadesini aktaran kadı, bunun hac farızasından vazgeçirmeye yönelik bir davet olduğunu beyan etmiş ve onu Kâbe'yi tahrip etmeyi planlayan bir Karmatî daîsi olmakla suçlamıştır. Mahkemede Şafî mezhebini temsilen hiç kimsenin bulunmadığını dile getiren Hanefî kadı, idam hükmüne itiraz eder. Ne var ki muavini Ebû Ömer İbn Yusuf'u destekler ve şahitlerin vekili de 84 imza toplamayı başarır. Mahkemeye riyâset eden Ebû Ömer, Hâmid'in baskısıyla “Kanını dökmek caizdir” fetvasını verir.

Başmabeynci Nasr ve Valide Sultan iki gün boyunca halifeye tavassutta bulunmuşlar ve o esnada hummadan mustarip olan halife de idamın ertelenmesini emretmiştir. Ne var ki vezir idamın infazı konusunda Sultan'ı ikna etmeyi başarır. Efsaneye göre Ebû Hamid, el-Muktedir'in tereddütlerini şu delille gidermiştir: “Eğer idam edilmezse, şeriatı değiştirecek ve herkes onun yüzünden irtidat edecek. Bu da kaçınılmaz olarak devletinizin yıkılmasına yol açacak.” Hallâc ertesi gün Bab-ı Horasan'da, “muazzam bir kalabalığın” huzurunda acımasızca kırbaçlanmış, sonra canlı canlı darağacına (sâlib) çekilmiştir. İsyancılar dükkânları ateşe verirlerken, dostları ve düşmanları da Hallâc'ı darağacına asılı olduğu hâlde sorgulamaktadırlar. Cevaplarından bazıları orada hazır bulunanlarca kaydedilmiş ve daha sonra onun “sevda”sıyla ilişkili diğer menkıbelerle yayılmıştır. Boynunun vurulmasına dair halifenin fermânı gece yarısına kadar gelmemiş ve böylece idamı yirmi dört saat daha ertelenmiştir. Gece boyunca kerametler ve harikulade hadiselerle ilgili söylentiler Bağdat sakinleri arasında yayılarak bir halk ayaklanmasına zemin hazırlar. Hallâc'ı itham edenler, büyük bir toplumsal ayaklanma tehdidiyle harekete geçerek onun mahkûmiyet kararını alelacele imzalayıp şu duyuruda bulunmuşlardır. “Bu, İslâm adına [yapılmıştır]; kanını akıtmak helaldir.” Hallâc'ın başı düşmüş, bedeni yağa bulanıp yakılmıştır, külleri bir minarenin tepesinden Dicle'ye savrulmuştur (27 Mart 922).

Hallâc'ın mahkemesi, Abbasi sarayında özellikle el-Muktedir'in reşit olmadığı bir dönemde yoğunlaşan dinî, siyasî ve mâlî entrikalar bağlamında gerçekleşir. Onun davası, halifenin vezirlerinin 4/10. yüzyıl sonlarında sahip oldukları büyük gücü de gözler önüne sermektedir. Hallâc'ın asıl davacıları, Şîî vezir İbnü'l-Furât ve sonra da onun Sünnî halefi Hâmid'dir. Hallâc'ın toplumsal adaleti savunmasının yanı sıra İslâm'da ahlâkî ve manevî ıslaha yönelik çağrıları, başkentin kaymak tabakasının kalplerine korku salmıştır. Hallâc'ın Bağdat sokakları ve pazarlarındaki vaazları, onun idamının gerçekleşmesinde etkili olan özellikle yüksek mevkiye sahip Mâlikî ve Hanefî birçok dini otorite ve devlet yetkilisi tarafından fitne ve isyana teşvik olarak yorumlanmıştır. İşin ilginç yanı, Hallâc'ın en güçlü destekçilerinin Bağdat ahâlisi üzerinde hatırı sayılır bir nüfuza sahip olan Hanbelîler olduğu görülmektedir. Hanbelîlerin desteği, Hallâc'ın daha önceki mahkemelerde nasıl hayatta kaldığını izaha yardımcı olur. Aynı zamanda, Hallâc'ın toplumun müntesip olmayan üyeleriyle alakadar olurken ihtiyatı ve gizlilik ilkesini cüretkâr bir biçimde bir kenara bırakması, Gulâm Halil'in

tahrikiyle ilahi aşk taraftarlarına karşı açılan davaların ardından düşük bir sosyal profil sürdürme konusunda istekli olan dost sûfilerce onaylanmamasına yol açmıştır. Keza birçok sûfî üstâd, Hallâc'ın halka yönelik kerametlere müsamaha göstermesini ucuz bir popularite arayışı ve Allah'ın mümtaz velilerine bahsettiği ilahi gücün sorumsuzca kullanımı olarak görmüşlerdir. Aralarında Mu'tezile'ye meyilli bazı nüfuz sahibi saray mensupların da yer aldığı Hallâc aleyhtarları, onu gizli amaçlar doğrultusunda keramet göstermekle suçlamışlardır. Nihayet haddi aşarcasına Allah'la birlikte olma iddiası, onu küfre düşme ve hulûl iddiasında bulunmakla (Hıristiyanlıktaki enkarnasyon düşüncesine benzer bir biçimde Allah'la hakiki bir birlik) itham eden çok sayıda ana akım âlimini rencide etmiştir. Benzer bir anlayışla hac ve namaz gibi ibadetlerin bâtinî önemine olan vurgusu, zâhir ulemasının bir bölümü tarafından bizzat ibadeti ortadan kaldırma teşebbüsü olarak yorumlanmıştır.

Hallâc'ın trajik ölümünde daha da önemli olan husus, Abbasi Devleti'ne yönelik ciddi tehditlere tanıklık eden devrin bulanık siyasi atmosferidir. Hanedan, içeride gitgide zayıflayan Bağdat'taki idarenin sorumsuz içtimâî ve mâlî siyasetinden beslenen geniş bir toplumsal memnuniyetsizlikle karşı karşıya kalmıştır. Dışarıda ise halifelik eyaletlerin bölünmesi ve hemen yanı başında yani Irak'ın güneyi, Arabistan'ın doğusu ve Suriye Çölü'nde faaliyet gösteren çeşitli mehdilik yanlısı hareketlerinin zuhuruyla baş etmek durumunda kalmıştır. Hallâc, hanımı üzerinden Şii Zenc isyanıyla ilişkilendirilir; uzak bölgelere olan yolculukları Karmati davası için birer tahrikle ilişkili olarak yorumlanmıştır. Bu şüpheler daha sonra kendilerinden hoşlanılmayan “Gulât” Şîî gruplar arasında tedavülde bulunan tema ve terimleri kullanmasıyla daha da can sıkıcı bir hal almıştır. Tüm bu unsurlar Hallâc'ı itham edenlere onu halktaki memnuniyetsizliği körükleyen bir kişi ve Kabe'yi tahrip etme niyeti taşıyan gizli bir Karmati ajanı olarak tasvir etme bahanesi sağlamıştır. Son olarak Hallâc'ın hayatının son demlerinde şهادeti faal bir biçimde arzulayıp bunu aşk ve çile yoluyla Allah'la mutlak birliğe erişmenin bir vasıtası olarak gördüğüne inanmak için sebepler mevcuttur. Her hâlükârda mahkeme esnasındaki cüretkâr tutumu kesinlikle durumuna yardımcı olmamıştır.

Hallâc ardında çok sayıda nazım ve nesir hâlinde beyan bırakmıştır. Bu beyanlar müridleri tarafından itina ile derlenmişti, İbn Hafîf (ö. 371/982) ve Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209) gibi sonraki dönem sûfî müellifleri tarafından bir araya getirilmiştir. Bunlara ilaveten Hallâc, aralarından bazıları bize ulaşan birkaç küçük risâle kaleme almıştır. Hem sözleri hem de risâleler, aşına olduğumuz insan ve Allah'ın birliği konusunu tafsil niteliğinde olup bu birlik esnasında Allah sadık kulunun (âbid) kalbinde Kendisini müşâhede eder. Bu birlik ya da cem, Hallâc'ın iki cevherin birliği olarak değil de iman ve aşk ya da muhabbet fiili olarak sunduğu bir “ittihad”a sevk eder. Bu hassasiyeti izah teşebbüsüyle Hallâc şu cüretkâr ifadeleri dillendirmektedir: “Senin Ruhun tıpkı amberin hoş kokulu miskle karışması gibi benim ruhumda karışmıştır,” “Bir bedene hulûl etmiş (hâlelna) iki ruhuz Biz...” Bu düşünce çizgisi, Hallâc'ın tüm öğretisinin simgesi hâline gelecek aşağıdaki dizelerde zirvesine ulaşmıştır:

Hamdolsun aşikâr edene nâsûtunu

Lâhûtunun göz kamaştıran sırrını

Ve ardından mahlukatında aşikâr olana

Yiyip içen biri sûretinde.

Böylesi beyanların Hallâc'ı esasen mahkemesi esnasında dile getirilen hulûl ithamlarına maruz bırakmasında hayret uyandırıcı bir yön bulunmamaktadır. Burada iki cevherin, yani beşerî (nâsût) ve ilahî (lâhût) cevherin birliğine mi yoksa basitçe beşerî ve ilahi iradenin birliğine mi atıfta bulunduğu belirsizdir.

Hallâc'ın eserlerindeki ana meselelerden biri de Allah'ın başka herhangi birine taati cüretkar bir biçimde reddettiği için cezalandırdığı İblis'in trajik kaderini irdelemesidir. Şeytanın kibrinden ötürü Allah'ın emrine tabi olmayı reddedişini açık bir biçimde kınayan İslâm akidesinin aksine, Hallâc'ın yorumuna göre İblis kendisini "[Allah'ın] birliğini, kâmil anlamda tevhidi ve ebedî sıdkı vazetmeye adanmış olmasına rağmen severek ibadet ettiği Allah tarafından yıkıma uğratılan trajik, mağdur bir şahsiyet" olarak takdim etmektedir.

Bu düşünce, Hallâc'ın *Kitâbü't-Tavâsîn* isimli risâlesinde yer alan bir pasajda da vurgulanmaktadır:

Semâ sâkinleri arasında İblis gibi muvahhid yoktu. [Beşerî] cevher ona göz kamaştırıcı ihtişamıyla izhar edilince, ona tek bir nazar dahi kılmayıp Mabud'a tecrid üzere ibadet etti... Hak Teâlâ ona "Secde et" dediğinde "Senden gayrısına haşa!" dedi. Hak ona "Lanetim üzerine dökülse de mi?" dedi. İblis de "Senden gayrısına haşa!" cevabını verdi.

Hallâc'ın cüretkârca İblis'i örnek bir muvahhid olarak tasvir etmesi, bunu apaçık küfür addeden ulemanın büyük bölümünü hiddetlendirdiği gibi kendisiyle dost olan çoğu sûfîyi de hiddetlendirmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî'nin "şathiyeler"ine Cüneyd'in getirdiği izahlarda görüldüğü üzere sonraki dönem sûfî müellifleri Hallâc'ın İblis bahsindeki yorumunu geleneksel tefsir standartlarıyla insicamlı hâle getirmek için hünerlerini ortaya koymuşlardır; buna göre İblis, meşhur kibriyle hareket eden bir günahkârlık timsâlidir. Hallâc'ın ölümünden sonraki etkisine ilişkin L. Massingnon tarafından itina ile yapılan analiz bu konuyu ele alma zorunluluğundan bizi kurtarmaktadır. Hallâc'ın mirasının karmaşık bir biçimde Orta Doğu'nun bâtinî irfânının unsurlarını -yani Neo-Platonik metafizik, gnostisizm ve harflerle rakamların anlamları üzerine Kabalacı spekülasyon- Kur'an'daki remiz ve ıstılahlarla birleştirdiğini söylememiz kafidir. Ortaya çıkan ürün ise zâhir uleması ve idareciler bir yana, Hallâc'ın sûfî çağdaşları için bile ziyadesiyle cüretkâr addedilebilecek sıradışı ve paradoksal bir tâlimdir. Bunun Hallâc'ın idamının başlıca sebebi ya da yalnızca bahanesi olup olmadığı önemsiz bir husustur.

Hallâc'ın korkunç ölümünün ardından, bazı müridleri ya gizlenmişler ya da dağılmışlardır. Diğerleriye Bağdat'ta yakalanıp boyunları vurulmuştur. Bir kısmı da Horasan

ve Orta Asya'ya kaçarak Hallâc'ın tâlimini yerel tasavvufî gruplar arasında yaymışlardır. Onların gayretleriyle tasavvuftaki “sekr” meşrebi Muhammed el-Destanî (ö. 417/1026), Harakânî (ö. 425/1033), Ebû Said-i Ebû'l-Hayr (ö. 440/1049) ve Farmedî gibi manevî silsilelerini ya Bâyezîd-i Bistâmî'ye ya Hallâc'a yahut her ikisine dayandıran önde gelen bazı İranlı sûfîler tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Hallâc'ın müridi Şirazlı İbn Hafîf, İran'ın zühd geleneği ile Bağdat ekolünün tefekkürî tasavvuf anlayışını birleştiren müstakil bir tasavvufî ekol tesis etmiştir. İbn Hafîf bunlara teşekkül safhasındaki Eş'arî kelâmının unsurlarını ilave etmiştir.

Orta Asyalı sûfî müellif Ebubekir el-Kelâbâzî, *Kitâbu't-Taarruf li Mezbebi't-Tasavvuf* isimli eserinde (ö. 380/990) Hallâc'ı küfür ya da zındıklık ithamlarından aklama ve onun fikirlerini ana akım tasavvuf geleneğine çekmeye yönelik bir girişimde bulunmuştur. Kelâbâzî “ehl-i sünnet itikadi ile sûfîler arasında Hallâc'ın idamıyla büyük ölçüde genişleyen boşluğu birleştirme” görevini üstlenmiştir. Ortaya koyduğu deliller doğal olarak Hallâc'ı savunma yönelimi taşısa da Kelâbâzî alenen Hallâc'ı zikretme riskine girmemiştir. *Taarruf* genelinde büyük sûfî şehidinin beyanları isim verilmeksizin iktibas edilmiştir; bu da çoğunluğu Hallâc'ın tâlimlerine ihtiyatla yaklaşan Sünnî ulemanın gönüllerinde, Hallâc'ın davasının dramatik anılarının bir dert olarak kaldığının açık bir göstergesidir. Hallâc ve takipçileri, yani Hallâciyye, *Keşfu'l-Mahcub* isimli eserinde “sahih” tasavvufu “bâtıl” kollardan ayırmayı ve böylece sahîh olanı ehl-i sünnet için makul hâle getirmeyi arzu eden Gazneli sûfî müellif Ali el-Cüllâbî el-Hücvîrî (ö. 465/1073 ya da 469/1077) tarafından şiddetle kınanmıştır. Müslüman âlimler bugüne kadar Hallâc'ın şeriat karşısındaki durumu konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Bu bağlamda, âlimlerin görüşleri üç ana başlık altında tasnif edilebilir: (a) onun görüşlerinin basitçe reddinden küfrünün açıkça ve nihai olarak beyanına (tekfîr) kadar geniş bir yelpaze oluşturan kınama, (b) onun davranışları için bir mazeret (itizâr) bulma teşebbüslerinden koşulsuz kabulüne kadar geniş bir yelpazeyi kapsayan velîliğin (velâyet) tasdiki; (c) sonuç olarak Sünnî ulemanın çoğunluğunun tavrı hâline gelen hükmün sonraya bırakılması (tevakkuf).

Batı'da Hallâc ile alakalı görüşler dramatik bir biçimde farklılık arz eder. A. Müller ve d'Herbelot gibi Hallâc'ın hayatı ve eserlerini çalışan ilk Batılılar, onu gizli bir Hristiyan olarak tasvir etmişlerdir; Reiske onu küfürle itham ederken Tholuck da paradoksları istismarla itham etmiştir. A. von Kremer, Hallâc'ı ilhamını Hint'ten alan bir monist olarak kabul ederken, Kazanski bir psikopat olduğunu öne sürerek Hallâc'ı ciddiye almamış ve Browne da onu “tehlikeli ve mahir bir entrikacı” olarak tarif etmiştir. Hayatının büyük bölümünü bu sûfî üstadına dair kapsamlı bir tablonun parçalarını bir araya getirmeye adan L. Massingnon, onun şahsi tecrübesinde tasavvufî hayatın zirvesini müşahade etmiştir. Massingnon'a göre Hallâc'ın trajik ölümünün ardından İslâm maneviyatı asla eski hâline dönememiş, uzun süreli ve tekdüze bir gerileme sürecine girmiştir. Bu gerilemenin en çarpıcı ifadesi, İslâm maneviyâtına

“yabancı” Neo-Platonist unsurları sokarak onun bidâyetindeki tecrübî mahiyetine geri döndürülemez biçimde gölge düşüren İbnü’l-Arabî ve takipçilerinin “şevksiz” felsefi monizminde bulunur. L. Massignon’un öğrencilerinin yapmış oldukları dahil yakın dönemde yapılan çalışmalar, Hallâc’ın mirasıyla ilişkili bu görüşün tarafgir ve oldukça şahsi tabiatını ortaya koymuşlardır. Örneğin Massignon tarafından kahramanı Hallâc’a ait olduğu kabul edilen mevzu ve fikirlerin birçoğu, Hallâc tarih sahnesine çıkmadan uzun bir süre önce Basra ve Bağdat’taki selefleri tarafından açıkça dile getirilmişlerdir. Bununla birlikte, söz konusu bulgular Hallâc’ın bir bütün olarak tasavvuf tarihi üzerindeki uzun soluklu tesirini azaltmamaktadır. İşin gerçeği, sonraki dönemde birçok sûfî kendilerini bariz bir şekilde Hallâc’ın (ve Bâyezîd’in) vecdî ya da “sekr”i esas alan maneviyatıyla özdeşleştirmişler ve bu maneviyatı Cüneyd ve takipçilerinin daha geleneksel ve “sahv”ı esas alan tasavvufuyla kıyaslamışlardır. Bâyezîd dahil selefleri ve çağdaşlarından Hallâc’ı ayıran husus, onun pervasız tecrübelerini içinde tutmayı inatla reddetmesidir. Cüretkâr tabiatı ve uyumsuzluğu sarayın istikrarsız siyasetine müdahil olma sııyla birleşerek sonunda trajik bir biçimde ölmesine neden olmuş, kendisine ölümünden sonra “bâkî” kalmasını sağlayan şehitlik hâlesi bahşetmiştir.

II. Basra’daki Zühhd ve Tasavvuf Hareketleri

Tasavvuftaki bölgesel akımları incelemeye, o dönemde Sehl et-Tüsterî, onun müridi Muhammed b. Sâlim (ö. 297/909) ve Sâlim’in oğlu Ahmed b. Sâlim (ö. 356/967) ile yakından irtibatlı olan Basra zühhd ve tasavvuf ekolüyle başlamak istiyorum. Her ne kadar bu ekolün birçok temsilcisi Bağdat’taki çağdaşlarıyla yakın bağlar tesis edip aktif bir diyalog geliştirmiş olmalarına rağmen, akîde ve amel hususunda kendi hüviyetlerini beyan arzusu taşımışlardır. İki ekol arasında herhangi bir sistematik karşılaştırma, güvenilir vesikaların olmayışı ve her iki ekolün de birbirinden farklı fikrî ve amelî unsurlar ihtiva etmesi sebebiyle imkânsızdır. Genel itibarıyla Basralı sûfîlerin tâlimleri, Bağdat’taki emsallerine nazaran daha muhafazakâr ve daha az spekülâtiftir. Bağdat’taki bazı aşk tasavvufu taraftarlarına karşı meşhur davayı açan Basra kökenli âlim Gulâm Halil, muhtemelen bu muhafazakâr ve ağırlıklı olarak zâhidâne meşrebin tipik bir temsilcisidir. Daha önce Basra zühhd hareketiyle olan irtibatı, Bağdat’a döndükten sonra yersiz ve nahoş bulduğu civardaki mutasavvıfların irfân tasavvurlarına neden itiraz ettiğini izaha yardımcı olabilir. Eğer bu iddia doğruysa, yerel iki zühhd-tasavvuf anlayışı ifadesi ve burada kendilerini temsil edenler tarafından kullanılan imgelem arasındaki gerilimlerin dramatik bir örneğiyle karşı karşıyayız demektir. İleride göreceğimiz üzere bu gerilimler, Bağdat ekolünün taraftarları tasavvufî dünya görüşlerini taşralı zâhid ve mutasavvıflar arasında yayma teşebbüsünde bulunduklarında gün yüzüne çıkmıştır. Her hâlûkârda, 4/10. ilâ 5/11. yüzyıllardaki zühhd-tasavvuf geleneğinin sûfî müdâfileri (apologist) tarafından planlı bir biçimde tanzim ve takviye edilişi öncesinde, bazen temsilcileri arasında bir çekişmeye sebep olmaya yetecek kadar farklı birçok bölgesel tasavvufî zühhd unsuruna tanık oluruz. Kimi durumlarda bu farklılıklar, sözü edilen zühhd ve tasavvuf ekolleri tarafından savunulan karşıt

kelâm doktrinleriyle vurgulanır. Bu durumun canlı bir örneği Abbasî payitahtının tasavvuf müessesesi ile Sâlimiyye olarak bilinen Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) Basralı müntesipleri arasındaki gerilimlerde ortaya çıkmaktadır. Vaktiyle Cüreyrî, Hallâc ve Ebû Talib el-Mekkî gibi önemli sûfîlere hocalık etmiş olan Tüsterî özellikle dikkate şayandır. Hüzistân (günümüz İran'ı) eyaletinin Tüster şehrinin yerlisi olan Tüsterî, Süfyân es-Sevri'nin rivayetlerini aktaran dayısı İbn Sevvâr'dan hadis tahsil etmiştir. Kendisinden önceki y sonraki birçok sûfî gibi Tüsterî de meşhur Abadan ribâtında bir süre ikamet ve eder. Orada İsm-i Celâl'in doğudan batıya yeşil harflerle semâya nakşedildiğini dile getirilen birtakım meşakkatli zâhidâne uygulamalarla meşgul olur, Tüsterî'ye göre silsilesi, Irak'a ziyareti esnasında kısa bir süreliğine görüştüğü Zünnûn-ı Mısırî'ye dayanmaktadır.

Tüsterî'nin hayatının ilk yirmi yılına zühd ve riyâzet damgasını vurur; bu da özellikle altmış yıl boyunca kendisine eşlik eden ve vefatına değin yanı başında olan Muhammed b. Sâlim (ö. 297/909) gibi iştiyak sahibi bir mürid grubunu cezbetmiştir. Muhammed b. Sâlim'in yanı sıra oğlu Ahmed b. Sâlim ve Ebu Talib el-Mekkî (ö. 396/996) de mürşidleri Tüsterî'nin sistematik bir biçimde takdim etmediği, hatta yazmaya bile yeltenmediği mirasının başlıca şarihleri ve yayıcıları olmuşlardır. Tüsterî'nin çevresinde bulunan diğer talebeleri arasında on altı yaşındayken talebeliğe başlayan ve kendisiyle iki yıl geçiren (260/873'ten 262/875'e kadar) Hallâc'dan bahsetmemiz gerekir. Tüsterî, 263/877'de siyasi ya da itikâdî gerekçelerle Tüster'den sürgün edilir ve Basra'ya yerleşmesine izin verilir. Burada meşhur Hanbeli âlimi Ebû Dâvûd es-Sicistânî ile dost olur. Bu esnada "Hüccetullah" olduğunu iddia etmesi, onu küfr ile itham eden şehrin ileri gelen Şafîî fakihlerinin küplere binmesine neden olur.

Tüsterî'nin Basra'da vefat etmesiyle birlikte takipçileri de birkaç farklı gruba ayrılır. Bunlardan birisi Cüneyd'in takipçileri arasına katılmak üzere Bağdat'a taşınır. Bu grubun en mühim üyesi, Cüneyd'in ardından şehirdeki sûfîlere riyaset eden Cüreyrî'dir. Katı bir Hanbeli vaizi olan el-Berbehârî'nin yer aldığı diğer bir grup, Bağdat'ın Muhavvel mahallesine yerleşmiştir. Tüsterî'nin Basra'da kalmayı seçen takipçileri ise farklı bir kelâmî ekol olan Sâlimiyye'yi tesis ederler. Bu ekol, ismini Tüsterî'nin ömrü boyunca refiki olan Muhammed b. Sâlim'in oğlu Ahmed b. Sâlim'den almıştır. Sâlimiyye'nin ortaya koyduğu ilkeler, Ahmed'in müridi Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kût'u'l-Kulûb* isimli eserinde nihai ifadelerini bulmuşlardır. *Kût'ul-Kulûb*, Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* isimli eseri üzerinde de büyük bir etkiye sahiptir. 5/11. yüzyılın ilk yarısında, Salimiyye'nin kelâmî nazariyeleri (çoğunluğu rû'yetullah ve Kıyamet Günü'ne dair diğer hadiselerle alakalıdır) bazı Hanbeli kelâmcılarının saldırılarına maruz kalır. Tüsterî'nin tasavvuf anlayışıyla doğrudan bir alakalarının bulunmayışı nedeniyle bu kelâmî tartışmaları burada ele alma gereği bulunmamaktadır. Öte yandan, bir mutasavvıfın Allah'ın kendisine sıdkının ve mahviyetinin bir mükâfatı olarak ihsan ettiği "yakîn nûru" (nûr'ul-yakîn) yoluyla bu dünyada mükâşefeyi tecrübe etmesinin muhal olduğunu dile getirmesinin, Tüsterî'nin küfr ile itham edilmesine yol açtığını belirtmek gerekir. Bu

ithamlar, Tüsterî ve takipçilerinin nûru'l-yakin ile alakalı beyanlarının Kıyamet Günü'ne kadar rü'yetullâhın müminlerce tecrübe edilemeyeceği şeklindeki ana akım İslâmî akideye ters düştüğü yorumunda bulunan zâhir uleması tarafından yöneltilmiştir. Sonraki dönem milel ve nihâl (heresiography) literatüründe, Hulmâniyye mezhebinden bahsedildiğine tanık oluruz. Söylendiğine göre Hulmâniyye, Allah'ın herhangi bir güzel nesne ya da ferdde mukim olabileceğini iddia etmek suretiyle Sâlimiyye fikriyatının mantıksal neticesini ortaya koymuştur. Mezhebin Şam'da meskûn İranlı bir mutasavvıf olan kurucusu Ebû Hulmân el-Fârisî (3/9. yüzyılın ikinci yarısında yıldızı parlamıştır), takipçilerine yakışıklı bireylerin, güzel bitkilerin, hayvanların ya da diğer nesnelerin önünde secde etmeleri çağrısında bulunur. Hulmân, saydığı bu şeylerin sûretlerindeki güzelliğin, Allah'ın güzelliğinin maddi bir yansıması olduğunu ve bu yüzden de tüm müminler tarafından ibadet edilmeye layık olduklarını öne sürmüştür. Hulmâniyye'nin herhangi bir biçimde Sâlimiyye" ile ya da Şam'daki bir zühd ya da tasavvufî hareketle (örn. Ebû Süleyman ed-Darânî ve müridleri) ilişkili olup olmadığının tespiti mümkün değildir. Bununla birlikte, Allah'ın mümin kullarının O'nu ahirette kendi gözleriyle görecekleri gibi O'nu bu dünyada da kalben müşâhede edebileceklerini kabul eden fikrin basit bir tafsili de olması mümkündür. Birçok Sünnî âlimin yanı sıra Bağdat ekolünün önde gelen bazı sûfîleri, bu fikre şiddetle karşı çıkmışlardır.

Tüsterî'nin tasavvufî tâliminin ana fikri, Allah'ı sürekli zikretmektir. Zikir sürekli bir biçimde yapılırsa, mümin kulun Rabbinin huzuruna vasıl olmasını temin eder. Zikir uygulaması, bu kitabın son bölümünde ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır. Burada Tüsterî'nin zikri insanlığın bir bütün olarak Bezm-i Elest'te O'nun Rubûbiyeti'ne şahit kılındığında, Allah ve insanoğlu arasında gerçekleşen Misâk tecrübesini sûfinin yeniden yaşamanın bir vasıtası olarak kabul ettiğini belirtmemiz yeterli olacaktır. Nihayet sûfî, Allah'ın kâmil kulunun kalbinde Kendi zikrini tahakkuk ettirdiği bir noktaya erişir. Ameli seviyede ise Tüsterî sürekli istiğfar ve Allah'a tam tevekkülü tavsiye etmiştir ki bu da onun nazarında sûfinin herhangi bir dünyevi meseleyle meşgul olmasının önüne geçer. Tüsterî'nin kelâmî ve tasavvufî fikirlerinin kaynağı, bâtinî manasının açığa çıkarılması için Kur'an'ın lafzı üzerine derinlemesine bir tefekkürdür. Bu tefekkür, vahyin işarî ya da remzi imkânından ilham alan ve böylelikle sûfîlerin tarifî zor tecrübe ve irtibatlarını aydınlatıp anlamlandıran bir tefsiri beraberinde getirmiştir. Kur'an'daki meşhur "nûr âyeti" (Nûr, 24:35) üzerinde tefekkürde bulunan Tüsterî, Cenâb-ı Hakk'ı saf bir nûr olarak arz eder. Bu ilahi nûrdan da insanlık henüz vücûda gelmeden önce Cenâb-ı Hakk'ın methine mazhar olup kâmil bir âbidin tecessüm etmiş hâli ve evvelemirdeki numunesi olan Hz. Muhammed'in nûrdan özü, yani Nûr-i Muhammedî hâsıl olur.

Daha önce de dile getirildiği gibi Tüsterî'nin Basra'daki müridleri, Sâlimiyye isimli bir ekol tesis etmişlerdir. En önemli takipçileri Muhammed b. Sâlim'in oğlu Ahmed b. Sâlim'den ismini alan Sâlimiyye, Basra'daki Malikîlerle irtibatlandırılmıştır. Bu da Ahmed b. Sâlim'i

Basra nüfusunun çoğunluğunu oluşturan hasım Hanbelîler ve Şâfiîlerle karşı karşıya getirmiş olabilir. Her ne kadar Ahmed ve takipçileri zühdle alakadar olsalar da kaynaklar onları sûfî olarak tanımlamamaktadır. Aksine, sonraki dönem Müslüman müellifler, özellikle de Bağdatlı Hanbelîlerle bağlantılı olanlar, Sâlimiyye'yi sapkın bir kelâmî fırka olarak değerlendirirler. Hanbelîler gibi Sâlimîler de kelâma muhalif olarak bilindikleri için bu durum daha da şaşırtıcı bir hal alır. Bu muhalefet, güçlü Eş'arî eğilimlere sahip bir sûfî olan Şirazlı İbn Hafîfi (ö. 371/982) Sâlimiyye'ye yönelik bir reddiye kaleme almaya sevk etmiş olabilir. Tüsterî'nin Bağdat'a yerleşmiş olan talebeleriyle İbn Hafîf'in dostane ilişkiler tesis etmesi, o vakte kadar Sâlimiyye'nin kendine özgü kelâm doktrinine sahip bir zühd-kelam fırkası olarak görüldüğünün göstergesi olabilir. Ahmed b. Sâlim'in başlıca müridi olan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb* isimli eseri, başlangıcından itibaren Basra zühd hareketini karakterize eden katı ancak geleneksel bir takva tarzını da ortaya koymaktadır. Şayet Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*'u esasen şeyhinin ibadet tarzını ve dünyaya bakış açısını yansıtıyorsa, Sâlimiyye'nin tâlimleri de Cüneyd'in halkasında bulunan sûfilerinkiyle büyük ölçüde bağdaşır görünecektir. Hem Cüreyrî'nin hem de Tüsterî'nin vaktiyle Bağdat'a hicret etmiş olan diğer takipçilerinin yerel sûfî toplulukla çabucak kaynaşmış olmaları, iki tasavvufî ekol arasında mevcut olan yakınlığın diğer bir kanıtıdır. Bu nedenle ikisi arasındaki gerilimler, ilkesel anlaşmazlıklardan çok, hareketin bölgesel fırkalarının liderleri arasındaki manevî hâkimiyet ve daha geniş bir itibar mücadelesinden kaynaklanıyor olarak yorumlanabilir. Sonuç olarak ortaya çıkan fikrî rekabette, nüfuz sahibi Hanbelî ve Şâfiî ulema tarafından desteklenen Bağdat zühd ve tasavvuf ekolü, daha az nüfuza sahip Maliki mezhebiyle aynı kaderi paylaşan Basralı rakiplerine karşı zafer elde etmiştir. Bağdat tarzı sûfilîğin hızla yayılışı, bu tarzın tasavvufî zühd şeklinin yanı sıra Cüneyd'e kadar uzanan manevî silsilesinin sonunda rekabet hâlindeki zühd ve tasavvuf eğilimlerini bünyesine katarak ya da baskı altına alarak Irak'ta etkili olmasını sağlamıştır. Esasen aynı yapı, Bağdat tasavvuf geleneğinin nüfuzunun tedricen hâkim zühd ve tasavvufî hayat modeli hâline geldiği Irak dışındaki bölgelerde de açıkça görülmektedir. Seyyah temsilcilerin civardaki vilayetlerde bu geleneğin değerlerini ve nüfûzunu yayma girişimlerinin, kendi konumları yeni gelenler tarafından tehdit edilen yerel zühd ve tasavvufî grupların mukavemetiyle karşılaşması şaşırtıcı değildir. Bu mukavemetle karşı karşıya kalan sûfilerin, rakipleriyle birleşmek ya da onları yerlerinden etmekten başka bir seçeneği kalmamıştır.

III. Kınanma Yolu: Horasan Melâmetiyye'si

Bu gevşek yapılı zühd hareketinin ismi, "Allah yolunda cihad eden ve kınayanın kınamasından korkmayan"ları öven Maide sûresinin 54. âyetinden mülhemdir. Çoğu müfessire göre bu âyet, Melâmeti zâhidlerin ilk Melametiler olarak kabul ettikleri "Hz. Peygamber ve ashâbı"nı kastetmektedir. Bununla birlikte, tarihi açıdan kimliği saptanabilir bir grup olarak Melâmetiyye ilk defa 3/9. yüzyıl Nişâbur'unda zuhur etmiştir. Yerel Melâmetilerin büyük bölümü, orta sınıf zanaatkârlar ya da tüccarlardan oluşan bir muhite mensupturlar.

Melâmetiyye'nin ilkelerini ilk tanımlayan müellif olan Sülemî (ö. 412/1021), Melâmetiyye'nin kökenini Hamdûn el-Kassar ve onun müridi Ebû Hafs el-Haddâd'ın (ö. 265/874 ile 270/879) arası tâlimleriyle irtibatlandırmaktadır. Bu isimlere Horasan tasavvufuna nihai şeklini verdiği varsayılan Yahyâ b. Muâz'ın bir zamanlar müridi olan Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) de ilave edilmelidir. Tüm bu kişiler, kaynakların muazzam bir şekilde inkişaf etmiş olarak tarif ettikleri hakiki manevi hâllerini gizleme arzuları ve hayalarıyla meşhurdurlar. Melâmetiyye'nin müessisleri, kendilerini takip edenleri halka vazetme, zâhidâne fiillerini umumun gözü önünde ifa etme ve belirgin bir kisve giymekten kaçınmışlardır. Melâmetilerin tâlimi uyarınca “zühd ve takva, toplum hayatında tek bir vazifeye indirgenmemeli, bilâkis onun her cihetine tesir etmelidir.” Bu amaçla Melâmetiyye mümessilleri, kendilerini takip edenlere bâtınlarındaki manevi hâlleri gizlemelerini ve geçimlerini alınteriyle kazanmalarını tavsiye etmişlerdir. Aynı zamanda Kerrâmiler ve diğer zâhidler tarafından yaygın olarak uygulanan dilenmeyi de hoş görmemişlerdir. Yamalı bir hırka ya da yün libâs giyme dahil zühdün herhangi bir zâhirî tezahürü de sıradan müminleri etkileme anlamını taşıyan kibir alametleri olarak kınanmışlardır. Melâmetiyye müessisleri, aynı zamanda takipçilerine sağ elin verdiğini sol el görmeksizin fakirlere sadaka verme, yoğun bir şekilde zâhidâne amellerle meşgul olma ve evlerinde تنها kaldıklarında aba giymeleri tavsiyesinde bulunmuşlardır. Tüm bunların gayesi, yüksek manevi hâllerini potansiyel hayranlarından gizlemek ve nifaka kaymaktan sakınmaktır. Melâmetiyye'nin üç müessisinden biri olan Hamdûn el-Kassâr, Kerrâmî zâhidlerinin halkın önündeki gösterişli fiillerini lafını esirgemeksizin tenkit eden bir zât olarak tarif edilen Sâlim el-Bârûsî'nin bir mürididir. Sıkça aktarılan bir menkıbeye göre Bârûsî, İbn Kerrâm'ın müridlerinin zahidâne dış görünüşlerinin sinelerinde barındırdıkları kibirle çeliştiğini öne sürmüştür. Dolayısıyla Melâmetiyye'nin bir alamet-i farikası olarak zühdün bilerek gizlenişinin, Sûfîyye'den ziyade Kerrâmîyye'ye karşı bir tepkiden ileri gelmiş olması mümkündür. Bu durum, Melâmetiyye'nin neticede İbn Kerrâm tarzı zühd hayatına kararlı bir biçimde karşı durmayı sürdürmekle birlikte tasavvufî harekete nasıl entegre olduğunu da izah etmektedir.

Melâmetiyye'nin sırrı, bâtına dönük ibadete vurguda bulunmasının sonuçlarından biri de erkânlarını yazmaya dökme konusundaki isteksizleridir. Sülemî ve Kuşeyrî (ö. 465/1074) gibi sûfîler, Melâmetî tâlimlerinden birçoğunu benimseyerek onları sonraki sûfî geleneğinin önemli bir parçası hâline getirmişlerdir. Şâyet Melâmetiyye tâliminin tutarlı bir ilkeler bütünü olarak var olduğu kabul edilecek olursa, yekpare bir yapıya sahip olmadığı da başlıca temsilcileri arasındaki ihtilaflardan çıkarsanabilir. Örneğin bir dönem halka vaaz etme söz konusu olmuş ve bu durum, Ebû Hafs ve Hamdun el-Kassâr şiddetle karşı çıksa da Ebû Esmân tarafından savunulmuştur. Hücvârî'ye göre Ebû Osman'ın vaazları öylesine şöhret bulur ki, “Nîşâbur halkı, onlara sûfîlerle alakalı sohbette bulunması için bir minber inşa ederler.” Bu anlaşmazlık, daha genç nesle mensup Melâmetî şeyhlerinin Melâmetiyye'nin başlardaki tutumundan yolun erkânını kitleler arasında yayma teşebbüsüyle ayrıldıklarının göstergesi

olabilir. Bunun Kerrâmiyye'ye mi yoksa tasavvufî davete mi yönelik bir ödün ya da karşı koyma girişimi olup olmadığı konusu belirsizliğini sürdürmektedir. Aynı şekilde Sülemî, Ebû Osman'ın tâlim usûlünü seleflerinin mirasından bir ayrılış olarak görmektedir. Ebû Osman'ın terbiye faraziyelerin izah ederken, Sülemî onların kendi faraziyelerine benzer olduklarını ima etmektedir ki Sülemî'nin sözü edilen faraziyeleri, sonraları meşâyihin çoğunluğu tarafından da paylaşılmıştır. Üstelik, Ebû Hafs ve Kassâr'ın aksine Ebû Osman kendi erkânını yazıya dökme konusunda herhangi bir vicdan azabı da duymamıştır; oysa her iki selefi de bu hususta uyarılarda bulunmuştur. Tüm bu bulgular, Ebû Osman'ın tâliminin tasavvuf ve Melâmetî gelenekleri arasında bir uzlaşma sağlanmasını amaçladığını gözler önüne sermektedir. En azından bu durum, her iki geleneğe de istinat eden Sülemî'nin kendi okuyucularına aktarmayı arzuladığı izlenimdir. Her hâlükârda, Melâmetîler ve sûfîler arasındaki sınır her zaman keskin değildir. Ebû Hafs dahil Melâmetî tâliminin önde gelen üç mümessili, Irak'a yolculukta bulunmuşlar ve burada Tüsterî, Cüneyd ve onların müridânıyla hemdem olmuşlar, hatta rivayete göre Cüneyd'in teveccühünü kazanmışlardır. Melâmetiyye'nin ilkelerinin Nîşâbur'la sınırlı olmadığı, Rey şehrinde Yusuf b. Hüseyin'i (ö. 304/916) Ebû Osman el-Hîrî'den daha iyi bir Melâmetî olarak takdim eden bir menkıbeyle de teyit edilmektedir. Melâmetiyye'nin tâlimleri, genel itibarıyla Iraklı sûfîler tarafından ortaya konan aynı değerler, kavramlar ve terminolojiyi yani Allah'a şükrü, havf ve recâ arasında bir dengeyi (Yahyâ b. Muâz'ın aksine) tesisi, Allah'a ve O'nun Emrine itaati, yalnızca Allah'ı tefekkürü, Allah için muhabbet ve şevki ortaya koymaktadır. Bu ve benzeri düsturlar, sâlikin bâtınını kemâle erdirmeye ve onu Hâlık'ına dair daha kâmil bir anlayışa sevk etme amacı taşımıştır. Melâmetî hareketinin önderleri, nadiren tasavvufî tarzda zühdü kişinin bâtınî hâlinin zâhiri işaretlerine fazla önem vermekle eleştirmişlerse de buna mesnet teşkil edecek tüm hususlar, tasavvufun zaman ve zemin içinde nasıl geliştiğine ilişkin basmakalıp bir anlayış izleyen tasavvufa meyyâl müellifler tarafından ortaya konmuş tasavvufî literatürden itinayla çıkarılmıştır. Diğer taraftan, Iraklı sûfîlerin büyük bölümü, Melâmetiyye'nin nefsin vesveselerine odaklanmasını, bu yaklaşımın insan nefsinin Allah'a karşı gelebilecek kendi kendine yeten bir gerçeklik olarak takdim etmesi sebebiyle nahoş bulmuşlardır. Sûfî nazariyatçılara göre Melâmetî terbiyenin özünü oluşturan nefsin levâm edilmesi ya da kınanışı, tasavvufî yolda merhâle kat etmiş mürşidlerden ziyade yolun başındaki mübtedileri karakterize eden kendini bilme yaklaşımının nispeten erken bir safhasıyla ilişkilendirilmektedir. Kamil mürşidler artık nefslerinin ve onun vesveselerini farkında olmayıp tamamen Allah'ı tefekkürle meşguldürler.

Melâmetî düsturlara dair müspet bir anlayış ortaya koymuş ilk kişi olan Sülemî, sürekli olarak Melâmetîleri şehirli orta sınıfa mensup genç meslek erbâbını bir araya getiren fütüvvet cemiyetleriyle irtibatlandırmıştır. Genel hatlarıyla manevî yiğitlik ve diğerkamlik şeklinde tanımlanabilecek fütüvvet ülküsü, takipçilerinin kendilerini avamdan üstün görmelerini ya da sıradan insanların noksanlıklarını küçümsemelerini yasaklayan Melâmetî tâlimiyle iç içe geçmesini sağlamıştır. Keza hem Melâmetî hem de fütüvvet önderleri, bağlılarından kibre

kapılmamaları için diğer insanlar ne denli günahkar olurlarsa olsunlar onları kendi nefslerine tercih etme (isâr) tavsiyesinde bulunmuşlardır. Ameli açıdan gerek Melâmetiyye gerekse fütüvvet cemiyetlerinin mensupları, ortak intisâb merâsimleri uygulamış ve sade olmakla birlikte hususi bir kıyafet şekli benimsemiş görünmektedirler. Ayrıca Kerrâmiyye ve diğer bazı müşidler arasında âdetleri olduğu üzere Allah’a tevekkülün aşırı tezahürlerine karşı ortak bir negatif tavır sergilemişlerdir.

Yine Melâmetî düsturlarının sinmiş olduğu fütüvvet cemiyetleri ve zanaatkâr loncaları, esasen ufak çapta ticaretle uğraşanlar, zanaatkârlar ve dükkan sahiplerinden müteşekkil olduğu için, onlara öncülük eden kimseler de bağlılarından kazanç sağlayan işleri terk etmeleri talebinde bulunmayı göze alamamışlardır. Bununla birlikte, hareketin önderlerinden en azından bir kısmının hiç olmazsa iş hayatlarının sonlarına doğru “temelli” zâhid olmaları mümkündür. Bu durum, onların sorumlu orta sınıf vatandaşlık değerleriyle uyumlu tevazu içinde dürüst ve insaflı davranmak, gizlice hayır hasenatta bulunmak, itidali gözetmek ve sâlih amellerde bulunmak gibi hususları vurgulamalarına engel olmamıştır. Fütüvvet ve Melâmetiyye gelenekleri arasındaki ilişkinin tabiatını tespit etmek, sırrî karakterleri nedeniyle güçtür. R. Bulliet’ye göre “okçulukta olduğu kadar şiirde de mahir” muhabbetli ve sadık bir beyefendi olan ideal yiğit (feta) şeklinde nitelendirilebilecek fütüvvet kavramı, “tasavvuf yolunda müşidine tabi olan iffet ve uhuvvet sahibi bir mürid şeklindeki [melâmetî] sûfî tasavvuruyla uyum arz etmemekle birlikte,” “aralarında uyumsuzluk da yoktur. Bunlar eş zamanlı olarak mevcuttular.” Bu iki gelenek ile onlara ait uygulama ve müesseseler arasındaki etkileşimin tam kapsamı belirsiz durumdadır.

Bununla birlikte, zamanla diğerlerinin kınamasını tevazu ile kabul etmeye hazır olmaktan ziyade onların kınamaları için faal bir biçimde çaba gösteren ahlâk dışı yönelimlere sahip bazı serseri ve düzenbazlar, Melâmetî ismini benimsemişlerdir. Melâmetî tâliminin özünde mevcut olan özgürlük yanlısı ve antisosyal potansiyelin daha sonraki gelişimi, hareketin bütününe itibarsızlaştıran avare dervişlerin faaliyetleriyle irtibatlandırılır. Özellikle de kendilerine mahsus bir kisve giyme ve cehrî zikirden kaçınma, fasılasız yolculukta bulunma ve çarşıdaki insanlarla yakın ilişkiler içine girmekten uzak durma gibi bazı orijinal Melâmetî düşünce ve uygulamaların canlanması, bazen 9/15. ve 13/19. yüzyıllarda Orta Asya ve Hindistan’da faal olan Nakşibendiyye ile ilişkilendirilmektedir; ancak söz konusu durum bölümün kronolojik kapsamı dışındadır.

IV. Neden Tasavvuf? İslâm’ın Altın Çağı’nda Tasavvufun İtibarına İlişkin Bazı Gözlemler

3/9. ve 4/10. yüzyıllarda Horasan ve Mâverâünnehir’deki zühd ve tasavvuf hareketlerini incelenirken elde edilen izlenim, hatırı sayılır bir çeşitliliğin var olduğu şeklindedir. Bu bölgelerde 4/10. yüzyılların ilk çeyreğinde başlayıp sonraki iki yüzyılda ivme kazanan Irak

tasavvufunun tedricen yayılışı ve sonuçta itibar elde edişi, ilmî literatürde henüz tatminkâr bir karşılık bulmamıştır. Bazı araştırmacılar bunu “onun [yani tasavvufun] ferdî ve umumi eğilimleri güçlü bir biçimde sentezleyişinin etkisi”ne dayandırmaktadırlar; bu da tasavvufa “manevi muharriklerini bertaraf edip kurumsal özelliklerini kendi içine çekerek hem Kerrâmiyye hem de Melâmetiyye’yi marjinalleştirme” imkânı vermiştir. Bazı araştırmacılar ise iktidarda olanların sonunda tarih sahnesinden silinip giden rakip zühd ve tasavvufî eğilimlere karşı kasıtlı olarak tasavvufu desteklemedeki rolünü öne çıkarmaktadırlar. Bu bakış açısı uyarınca, devlet yöneticileri gevşek yapılı, şehirli orta sınıfa özgü tasavvufu, alt sınıfa mensup ve geniş ölçüde taşralı Kerrâmiyye ya da sırrî Melâmetiyye’ye nazaran daha “idare edilebilir” bulmuşlardır. Nihayet, bazı Batılı müellifler Nişâbur’un yanı sıra Horasan ve Mâverâünnehir’deki diğer şehirlerde bulunan birkaç dinî ve fikhî ekol arasındaki şiddetli hizip mücadelesinin rakip zühd ve tasavvuf eğilimlerinin kaderlerini etkilemiş olabileceğini, sûfiyyeyi ön plana çıkarıp muhaliflerini ise toplumun kenarında bıraktıklarını öne sürmüşlerdir.

Öyle de olsa, son tahlilde bu hâkimiyet mücadelesinden tasavvuf galip çıkarak hem Melâmetîlerin hankâh müessesesini hem de Melâmetîlerin fütüvvet irfânını bünyesine katıp onları değerlendirmiştir. Biraz önce zikredilen muhtemel dinî-siyasî âmillerin dışında tasavvufun neticedeki bu başarısı, 4/10. yüzyılın başlarında Bağdat’ta eğitim görmüş birtakım sûfiler tarafından gerçekleştirilen tasavvufun değerlerini coşkulu bir biçimde yayma girişimiyle temin edilmiştir. Her ne kadar Hallâc’ın mahkemesini ve onun sempatizanı olduklarından şüphelenilen kişilere yönelik korkunç bir eziyet dalgasını tetikleyen idamını müteakiben gerçekleştiği tekrar be tekrar dile getirilmiş olsa da Bağdat’ta eğitim görmüş bu sûfilerin halifelüğün Doğu’daki topraklarına göç etme nedenleri bilinmemektedir. Bu sûfi göçmenlerden biri olan Ebubekir el-Vâsitî Irak tarzı tasavvufun yayılışında oldukça belirgin bir rol oynayacaktır. Cüneyd ve Nûrî’nin bir talebesi olan Vâsitî, nispeten genç bir yaşta Horasan’a göç etmiş ve uzun yolculukların ardından Merv’e yerleşerek 320/932’de burada vefat etmiştir. Cüneyd gibi Vâsitî de kendi tasavvufî tâliminin nüvelerini müphem imgeler ve esrârlı telmihlerin ardına dikkatle gizlemiştir. Bununla birlikte tasavvufî söylemleri, anlaşılması güç bu ifade tarzına alışık olmayan bazı zâhir ulemasını tedirgin etmiş görünmektedir. Sözü edilen ulemanın şüpheleri, Vâsitî, sonunda onun tasavvufî söylemlerine hoşgörü gösteren Merv sakinleri tarafından buyur edilene kadar yıllarca niçin bir şehirden diğerine yolculuk ettiğini açıklayabilir. Vâsitî’nin terminolojisi ve fikir dünyası, onun Bağdat Ekolü’nün tâlimlerine medyûn olduğunu ortaya koymaktadır. İfadelerinden bir bölümü, zühd ve takva üzere bir hayatın yerel versiyonlarına ilişkin örtülü bir eleştiri olarak yorumlanabilse de Horasanlı meslektaşlarıyla olan başlıca anlaşmazlığı, onların terbiye usulleriyle alakalıdır. Nişâbur’a varır varmaz, Melâmetî şeyhi Ebû Osman el-Hîrî’nin müridanından bazılarıyla görüşür. Şeyhlerinin tâlim usûlüyle alakalı sorusuna cevaben, şeyhlerinin kendilerine “itaatkâr” olun lakin daima noksanlıklarımızı göz önünde bulundurun” diye emrettiğini söylerler. Vâsitî onlara Ebû Osman’ın usûlünün tam bir mecûsilik olduğunu, zira kişinin zühd ve taate dair fiillerine

bütünüyle kayıtsız kalıp dikkatini taatinin kaynağı olan Zat’a yoğunlaştırması gerektiğini söyleyince, Ebû Osman’ın müridânı dehşete düşerler. Bu hadise, daha sonra Vasîtî’nin müntesiplerini imanlarının “ifsâd” olmaması için Horasan’a yapacakları ziyarete yönelik niçin uyarıda bulunduğunu açıklamaya yardımcı olacaktır. Bazı Batılılar, bu uydurma olduğu açık delile dayanarak, Horasan’daki Melametiyye ile Irak’taki nevzuhur sûfîyye arasında ciddi çatlak olduğunu iddia etmişlerdir; iddianın devamında, söz konusu çatlak, çoğunluğu Horasan ve Maverâünnehir’den gelmiş olan klasik tasavvufî risaleler ve tabakatların müellifleri tarafından tamir edilmiştir. Böyle olması pekâlâ mümkündür. Ne var ki buradaki meselenin rakip zühd ve tasavvuf ekollerinin bağlıları arasında geniş bir fikri ihtilaftan ziyade müridlerin şahsi tercihleri ya da aralarındaki rekabet olduğu öne sürülebilir. Bu yüzden örneğin Allah korkusu ve O’nun rahmetini ümit etme (muhtemelen Yahyâ b. Muâz’ın “ümitvar” duruşunun aksi yönde) arasında hassas bir dengeyi tesis ihtiyacı konusunda Ebû Osman ve Vâsîtî kayda değer bir fikir birliği ortaya koymaktadırlar. Keza, Melâmîtiyye ve sûfîyye zühd ile tasavvuf nazariyat ve uygulamalarına ilişkin diğer birçok önemli konuda tam bir ittifak içindedirler.

Aynı zamanda, Irak tasavvufunun düsturlarını, manevi silsilelerini, ehil şahsiyetlerini ve talim usûllerini hırçın bir biçimde yaydığı inkâr edilemez. Irak tasavvufunun yerel zühd ve tasavvuf geleneklerinin tedrici olmakla birlikte geri dönülemez bir biçimde yerini aldığını görmezden gelmememiz de gerekir. 4/10. yüzyılın başından sonlarına kadar yüzyıldan daha kısa bir süre içinde Nişâbur’da “sûfî” olarak nitelendirilen takva sahibi şahsiyetlerin sayısı beşten kırk sekize yükseltmiştir. Irak geleneğinin sayı ve tâlim bakımından dikkat çekici hakimiyetine, bizlere tasavvuf tarihinin idealize edilmiş ve tutarlı bir resmini sunan muazzam bir apolojetik literatürün ortaya çıkışı eşlik eder. Batılı tasavvuf araştırmacıları ancak şimdilerde bu resmi bir nebze ciddiye almaya başlamışlardır.⁹

⁹ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, ss. 81-124.

6. HAFTA DERS NOTU

-Erken Dönem Tasavvuf Literatürü-

-İlk Tarihsel ve Kavramsal Oluşumlar-

I. Tasavvuf Geleneğinin Sistemleştirilmesi

(Alexander Knysh, Tasavvuf Tarihi)

4/10. yüzyıl sonları, her şeyden önce tasavvuf geleneğini bir inşa ve tahkim dönemidir. Bu dönemde, çağlar boyu tasavvufun nasıl evrildiği konusunda anlayışımızı şekillendirmeye devam eden devasa bir sûfî tabakat literatürü külliyyatının ortaya çıkışı ve gelişimine tanık oluruz. 356/967 ve 465/1074 yılları arasında yüz yıldan kısa bir süre içinde, tasavvuf ilminin (ilmü't-tasavvuf) başlıca tüm yönlerini kapsayan onlarca risâle, tarih ve âdâb eseri zuhur etmiştir. Bu eserler, tasavvufun teknik terminolojisi, velîlerin kerâmetlerinin tabiatı, sohbet ve cemaatle ibadet âdâbı gibi konuları ele almışlardır. Söz konusu tartışmalar, neredeyse tasavvufun oluşum sürecinden önce yaşamış olanlar dahil tasavvuf geleneğinin müessisleri addedilen kişilere atfedilen muteber beyanlarla desteklenmiştir.

İlk dönemlerin bu muhterem şahsiyetlerinin örnek hayat hikâyeleri, sonraki dönem müelliflerine kaleme aldıkları eserleri okuyanlar için muteber davranış şekilleri ve gündelik hayatta karşılaşılan somut manevî ve ahlâkî ikilemlere yönelik hazır cevaplar verebilme gayretiyle başvurdıkları devasa bir veri havuzu sağlamıştır. Tasavvufî usûl, âdâb ve tabakat eserlerinin müellifleri, ilk dönem sûfîlerinin tâlimlerini muhafaza etme ve nakletmenin yanı sıra açık bir apolojetik gündem takip etmişlerdir. Öncelikle tenkit edenlerin özellikle de tasavvufun Müslümanların müşterek hayatlarını tahrip etme potansiyelinden endişe eden Sünnî âlimlerin nezdinde bu hareketi meşrulaştırma arzusu taşırılar. Buna karşılık, tasavvuf müdafileri de tasavvufî klasiklerde mevcut olan beyanların Hasan-ı Basrî, Süfyân-ı Sevrî, Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Eş'arî gibi fıkıh ve kelâmın kurucu şahsiyetlerinin ortaya koydukları ilkelerle tam bir mutabakat hâlinde olduklarını göstermeye gayretinde olmuşlardır. Diğer dönemlerden farklı olarak 4/10. ve 5/11. yüzyıl sûfî müellifleri, eserlerine Sünnî İslâm'ın "sahih akide" sine olan sadakatlerini ispat amacını taşıyan bir dizi itikâdî ifadeyle başlamayı âdet edinmişlerdir. Belli ki ehl-i sünnet anlayışlarını şu ya da bu kelâm ekolü ya da fırkasına mensubiyetleri belirlemiştir. Kendilerinden önce zühd ve takva ile ilgili hadisleri derleyen sonraki dönemin tasavvuf savunucuları ya da apolojetikleri, en başından beri nazârî ve amelî tasavvuf unsurlarının İslâm'ın ayrılmaz bir parçası olduğu konusunda okuyucularını ikna etmeyi arzulamışlardır. O dönemin genel itibarıyla şüphe duyan âlimlerine tasavvufun istikamet üzere olduğunu ispatlama amacıyla sürekli olarak Hz. Peygamber ve ashâbının örnekliğine ve salâhiyetine müracaat etmişlerdir.

Ne yazık ki bu apolojetik literatürün ilk örnekleri günümüze ulaşamamıştır. Elimizde olanlar ise bu ilk eserlere ilişkin sonraki dönemlerin tasavvufî eserlerinde yer alan kitap isimleri ve nadiren de iktibaslardır. Kaybolmuş görünen eserlerle alakalı olarak, bu türe ait muhtemelen ilk kitap olan şu eserden bahsedilebilir: Cüneyd'in müridlerinden olup doksan dört yaşında

Mekke’de vefat eden Ebû Said el-Arabi’nin (ö. 341/952) *Tabakâtü’n-Nüssâk*’ı. Ebû Said’in o dönemin mezhepleri, kelami fırkaları ve loncalarına (örn. fukaha, mütekellimin, şuara, nahiv alimleri vb.) dair tabakat kitaplarıyla aynı yapıda olan eseri, açık bir biçimde tasavvufun farklı ancak bütünüyle ortodoks bir entelektüel akım ve dindarlık biçimi olarak meşruiyetini ortaya koyma amacıyla hazırlamıştır. Bu eser, aynı apolojetik amacı güden sonraki döneme ait çok sayıda taklit ve tafsilin or taya çıkmasına da neden olmuştur. Bu konuda Ebubekr Muhammed b. Dâvûd Parsa’nın (ö. 342/953) *Ahbâru’s-Sûfiyye*’si, Ca’fer el-Huldi’nin (ö. 348/959) *Hikâyetü’l-Meşâyih*’i, Ebü’l Ferec el-Varasani’nin (ö. 372/982) *Tabakâtu’s-Sûfiyye*’si ve Ebubekr İbn Şâzân er-Razi’nin *Hikâyâtu’s-Sûfiyye*’si gibi birkaç eser örnek verilebilir. Bu eserler, tasavvufa nihaî şeklini ve ortodoks tonunu veren Ebû Nasr es-Serrâc’ın (ö. 378/988) *Kitâbu’l-Lüma fi’t-Tasavvuf*’u, Ebu Talib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) *Kûtu’l-Kulûb*’u ve Ebûbekr el-Kelâbâzî’nin *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*’u gibi klasik tasavvuf eserleri için temel teşkil etmişlerdir. Bunlara ilaveten, Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) tarafından kaleme alınan çeşitli eserler, özellikle de *Tabakât’s-Sûfiyye* ve *Hakâiku’t-Tefsîr*’i ve Ebûl Kasım el-Kuşeyrî’nin (ö. 465/1074) kaleme almış olduğu *er-Risâle* isimli eserden de bahsetmemiz gerekir. Bu eserlere 4/10. yüzyılın ikinci yarısında faaliyet gösteren ve kimliği bilinmeyen bir müellifin kaleme aldığı nispeten yakın bir dönemde gün yüzüne çıkarılmış *Edebü’l-Mülûk* isimli eser de ilave edilebilir. Çok geçmeden sûfîlerin hayat hikâyelerinden müteşekkil Farsça ilk tabakat eseri olan Abdullah Ensârî el-Herevî’nin (ö. 481/1089) *Tabakâtu’s-Sûfiyye*’sini görürüz. Neredeyse aynı tarihte, onun çağdaşı olan Gazneli Ali b. Osman el-Cullâbî el-Hücvîrî (ö. 465/1073 ile 469/1077 arası) tasavvuf üzerine Farsça ilk el kitabı olan *Keşfu’l-Mahcûb*’u kaleme almıştır. Bu bölümde, söz konusu eserlerin muhtevası ve müelliflerinin hayat hikâ yeleri hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, eserlerde açıklık getirilen bazı tasavvufî hususları ana hatlarıyla ifade etmeye çalışacağız. Bu eserlerin büyük bölümünün İslâm dünyasının doğudaki bölgelerinde vücûda getirilmiş olmaları önemlidir. Bu durum, 4/10. yüzyılın sonlarına doğru tasavvufun manevî ve akli faaliyet merkezinin Irak ve Suriye’den Horasan ve Orta Asya’ya doğru kaydığının göstergesi olabilir. Bağdat ve Basra tasavvufu, bahsi geçen bölgelerde yerel zühd ve tasavvuf mayası ile mayalanarak şimdilerde “tasavvuf” olarak bilinen olguya nihaî şeklini vermiştir.

1. Ebû Nasr es-Serrâc ve Kitâbu’l-Lüma’sı

Sûfî müellifler listemiz, Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) ile başlamaktadır. Aslen Horasan’daki Tûs şehrinden olan Serrâc, İran’ın dört bir yanına yolculuklarda bulunmuştur. İlk dönem tasavvuf tarihçilerinden Ca’fer el-Huldi ile olan irtibatı yoluyla, Cüneyd’in Bağdat’taki halkasıyla ilişkilendirilebilir. Bu ekolün Güney İran’daki temsilcisi olan ve Bağdat tarzı tasavvufa kendine özgü birtakım unsurlar ekleyen İbn Hafif eş-Şirâzî (ö. 371/982) ile dostluk tesis ettiği aktarılır. Sâlimiyye ekolünün başındaki Ahmed b. Sâlim de dahil Tüsterî’nin Basra’daki müridân halkasıyla Serrâc’ın şahsi münasebetleri olmuştur. Bu irtibat ve dostlukları

yoluyla Serrâc, ilk dönem tasavvufî hareketin içindeki geniş bir bölgesel ve doktrinel eğilimle karşılaşmıştır. Serrâc'ın kökenleri Horasan'a kadar uzansa da kitabında kendisini bölgesel farklılıklarıyla birlikte Irak tasavvufunun (öncelikle Bağdat ve Basra tasavvufu olmak üzere) bir taraftarı olarak takdim eder. Hayatının bir noktasında Bağdat'taki Şînîziye Cami ile ilişkilendirilen zâhid ve sûfîlerin tâlim ve terbiye vazifesinin kendisine tevdi edilmesi, Serrâc'ın dönemin Iraklı sûfîleri nezdindeki itibârının bir delilidir. Serrâc'ın *Lüma* isimli eseri, kendilerini genellikle geçmişteki muteber müşîdlerin hayat hikâyelerinden kesitler ve muhtelif sözlerini aktarmakla sınırlayan Ebû Saîd el-Arabî ve Huldî'nin eserlerinden nitelik olarak farklılık arz etmektedir. *Lüma* isimli eserde, dönemin çeşitli sûfî gruplarının düşünce ve uygulamalarına ilişkin kapsamlı bir eleştirel analiz yer almaktadır. Serrâc'a göre başlıca görevi, tasavvufun kadim İslâm geleneğine dayandığını ortaya koymaktır. Bu yüzden de kitabın başında tasavvufun kökenlerini Hz. Peygamber ve ashâbının dönemine kadar götürmeye çaba gösterir. Kitabın gerek başında gerekse geri kalan bölümlerinde, İslâm'ın ilk yıllarındaki kahramanları her gerçek sûfînin taklit etmesi gerekli birer zühd timsali olarak takdim eder. Ümmetin âlimlerinin Peygamber'in yegâne meşru varisleri olduğu beyan eden meşhur hadisi aktardıktan sonra, Serrâc ulemayı üç alt gruba ayırmaktadır: ehlü'l-hadis, fukaha ve sûfîler. Serrâc'a göre bu tasnif, söz konusu alt grupların her birinin örneklik teşkil ettiği düşünülen dini hikmetin üç türüne, yani Kur'an ve sünnet ilmi, bu kaynaklardan hüküm çıkarma ve uygulama ilmi ve iman hakikatlerinin (hakâik) ilmine dayanır. *Lüma*'nın ilerleyen bölümlerinde, Serrâc sûfîleri diğer iki ilmî grupla eşdeğer bir konuma yerleştirmekle kalmaz, ayrıca okuyucularını meşâyih'in diğer ilmî gruplara nazaran daha üstün olduğu konusunda ikna etmeye gayret eder. Örneğin, Kur'an'da ve Peygamber'in sünnetinde ortaya konan yüksek zühd standartları uyarınca yaşayabilmenin üstesinden yalnızca meşâyih'in gelebileceğini öne sürer. Serrâc'a göre diğer iki grubun üyeleri, ilahî iradeyi ancak yüzeysel olarak ele almakta ya da gerçek hayatta ilkelerini uygulama sahasına koymaksızın mekânîk olarak tekrar etmekten daha fazlasını yapmamaktadırlar. Buna mukabil sûfîler, âyetlerde ortaya konan yüce haslet ve vasıfları kendi hayatlarında icap ettiği şekliyle tahakkuk ettirmişlerdir. Dolayısıyla onları sıradan müminlerden ayıran örnek zühd ve itminân hâline erişmişlerdir. Hakiki sûfîler, şeriata harfiyen riâyet etmekle kalmazlar, ayrıca İslâm ümmetinin manevî seçkinleridirler (el-hâssa).

Serrâc bu müdafaa kabilinden (apolojetik) girizgâhın ardından, yüzyıllar içinde sûfîler tarafından bir araya getirilen fikirleri, uygulamaları ve terimleri açıklamaya koyulur. Tasavvuf yolunun makâm ve hâlleri, sûfîyâne sohbetin kaideleri, kerametler ve ilk dönemdeki bazı sûfîlerin şatah kabilinden sözlerine birkaç bölüm ayırır. Bahsi geçen ilk sûfîlerden bazılarının neden olduğu nazarî ve amelî kusurlara da değinir. Serrâc'ın *Lüma*'sı, A. Arberry'nin ifadeleriyle “fevkalâde tevsik edilmiş olup sûfîlerin sadece söz ve şiirlerinden değil ayrıca mektuplarından da bolca iktibasta bulunmaktadır.” Serrâc'ın tasavvufî terimler için verdiği tarifler kusursuz ve incelikli olup okuyucularına karmaşık tasavvufî metinleri anlamaları için değerli ipuçları sunmaktadırlar. Eserindeki her bir bölüm, nazarî ve amelî tasavvufun belli bir

yönüne hasredilen müstakil bir risâle şeklindedir. Serrâc aynı zamanda şeyhlerin kendilerine mahsus tasavvufî tecrübelerini tasnif etme gayretiyle onların beyanlarını bir dizi önceden hazırlanmış kavramsal sınıflandırmaya tabi tutma temâyülündedir. Bu temâyül, seyrü sülûktaki makâm ve hâlleri bazen oldukça zorlama bir tarzda üçlü gruplar şeklinde tahlil edişinde öne çıkar. Vîcdân sahibi ve allâme bir düşünür olan Serrâc, doğrudan Cüneyd’de tecessüm etmiş “sahv” esas alan tasavvufî gelenek içine konumlandırılabilir görüşlerini gizlememektedir. Bu arada, sûfî meclislerine iştirak edenlerin haram addedilen bir alet kullanmamaları kaydıyla tasavvufî şiir ve musiki dinlemek gibi ihtilaflı kimi tasavvufî uygulamalara karşı çıkmamıştır. Serrâc’ın hoşgörülü oluşu, Bâyezîd’in kendisini kâfir kabul eden Ahmed b. Sâlim dahil muarızlarına karşı sarf ettiği şathiyelerini savunmasında aşîkârdır. Bu durum, sûfîlerin hataları aşırılıkları olarak kabul ettiği şeyleri Serrâc’ın kınamasına ve böylece sûfî ortodoksisinin sınırlarını belirlemesine engel teşkil etmemektedir.

2. Ebû Tâlib el-Mekkî

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), amelî açıdan nefis terbiyesine ve ibadetlerin harfiyen ifasına önem veren nispeten daha az teorik bir tasavvufî bakış açısını benimsemiştir. Aslen İranlı olup Mekke’de büyümüş ve burada Cüneyd’in halkasına mensup Basra kökenli sûfî müellif Ebû Saîd el-Arabî’ye bağlanmıştır. Ebû Tâlib el-Mekkî, delikanlılık çağında Basra’daki Sâlimiyeye katılmak için Mekke’den ayrılmış ve buradan da Serrâc’dan ders almak üzere Bağdat’a geçmiştir. Muhtemelen Sâlimiye’ye olan eğilimli oluşu nedeniyle, halka yönelik ilk vaazı sert bir itirazla karşılık bulmuş hatta onun geçici olarak gözlerden uzak kalmasına neden olan bir halk ayaklanmasını tetiklemiştir.” Ebû Tâlib el-Mekkî’nin ünü, onun *Kûtu’l-Kulûb* isimli hacimli tasavvufî eserinden ileri gelmektedir. Günümüz ilim adamları, bu eseri bildiği üzere Tüsterî’nin müridânından Muhammed İbn Sâlim ve Ahmed İbn Sâlim tarafından tesis edilmiş olan Sâlimiye ekolünün ahlâkî ve örfî ilkelerinin ayrıntılı bir izahı olarak görürler. Mekkî’nin Sâlimiye’ye medyûn oluşunun delili, sırasıyla “mürşidimizin mürşidi” ve “mürşidimiz” olarak tarif ettiği Tüsterî ve Ahmed İbn Sâlim’den sıkça iktibasta bulunmasıdır. *Kûtu’l-Kulûb*’daki apolojetik yaklaşım, Serrâc’ın *Lûma*’sına nazaran daha aşîkârdır: Ebû Tâlib’in *Kûtu’l-Kulûb*’u Kur’an’dan, hadislerden ve tasavvufî zühd ve âdetlerin tam manasıyla ortodoks tabiatını vurgulama niyetini taşıyan saygın ana akım Sünnî akideden alınan uzun iktibaslardan oluşmaktadır. A. Arberry’e göre, *Kûtu’l-Kulûb*’un yapısı, her ne kadar tasavvufî bir bakış açısından ele alınmış olsalar da İslâm’ın ibadet şekillerine incelikli bir biçimde yaklaşımı nedeniyle bir miktar ilmihâlleri andırmaktadır.” Ebû Tâlib el-Mekkî’nin eserinde, standart ibadet şekilleri (abdest, çeşitli namaz ve dualar, Kur’an tilâveti, defin usûlleri, hac, zekât, oruç vb.) ve ana akım itikadî meselelere (kabir azabı, Peygamber’in şefaati, kıyametle alakalı hadiseler, ahirette rû’yetullah, cennet ve cehennemin özellikleri vb.) ilişkin titizlikle gerçekleştirilen müzakereler, seyrü sülûktaki hal ve makâmlar (tevbe, sabır, şükür, havf, recâ, terk-i dünya, tevekkül, rıza ve mahabbet) gibi temel tasavvufî mevzular arasına serpiştirilmiştir.

Bunlara ilaveten kazançlı işlerle, nefis muhasebesiyle vb. meşgul olmanın caiz oluşu gibi meseleleri de ele almaktadır. Ebû Tâlib el-Mekkî, Serrâc gibi hatta ondan daha vurgulu bir biçimde tasavvufî tâlimler ve hayat tarzının, “ilkın Hasan Basrî tarafından nakledilen ve ardından mürşid ve müridlerin nakilleriyle titizlikle muhafaza edilen” Hz. Peygamber ve ashâbının sahih örfünü temsil ettiğini öne sürmektedir. Ona göre bu asli örf, zamanla onu intikal ettiren ilim ehlinin dünyevi ve şahsi emelleriyle tahrip edilmiştir; bu kişiler ayrıca söz konusu örfü kınanmaları gerekli bidatlerle, en önemlisi de Mekkî’nin önem atfettiği felâha ulaşma gayesiyle tamamen alakasız addettiği kelimelerle etkisiz hale getirmişlerdir. Ebû Talib el-Mekkî’ye göre, Peygamber’in gerçek takipçileri olan sûfiler, onun kıymetli mirasını asli saflığına yeniden kavuşturma çabasıındadırlar. Mekkî’in eserinin ayırt edici bir özelliği olan ahlâkî ve örfî değerlerin Sünni akideyle girift bir birleşimi, nihai izahını Gazâlî’nin abidevi eseri olan *İhyâu Ulûmi’d-din*’de bulur. *İhya*’da Ebû Tâlib el-Mekkî’nin *Kûtu’l-Kulûb*’undan uzun pasajlar kelimesi kelimesine yeniden aktarılmıştır.

Tasavvuf yolunun bidâyetindeki kimselerin ihtiyaçlarını karşılayan *Kûtu’l-Kulûb*’un aksine, Ebû Tâlib el-Mekkî’nin *İlmu’l-Kulûb* isimli bir diğer risâlesi açık bir biçimde havâsa hitap etmektedir. Bu yüzden, iki eserin dil ve içeriği birbirlerinden tamamen farklıdır. *Kûtu’l-Kulûb* umum için “sahv” ve “te’dip” esasına dayalı bir tasavvufî takva anlayışını temsil ederken, *İlmu’l-Kulûb* esasen âriflerin mertebeleri, tevhidin tabiatı ve bir sûfinin hayatındaki anlamı, Allah ile insan arasındaki ezeli misâka dair hadiseler, nûr-i Muhammedi gibi tasavvufun girift ve bilkuvve ihtilaflı meselelerine değinmektedir. Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*’da olduğu gibi *İlmu’l-Kulûb*’da da Tüsterî’nin Muhammedi nûr ile Allah ve insanların nefsleri arasındaki misâkla alakalı görüşlerine bağlılığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, *Kûtu’l-Kulûb*’a nazaran *İlmu’l-Kulûb*’un sonraki dönem tasavvuf düşüncesi üzerindeki etkisi oldukça sınırlı olmuştur.

3. Doğu Sınırında Tasavvuf: Kelâbâzî

Dönemin diğer bir sûfî müellifi olan Ebûbekr Muhammed el-Kelâbâzî’nin (ö. 380/990 ya da 385/995) ünü, büyük oranda *et-Taarruf li Mezhebi’t-Tasavvuf* isimli risâlesinden ileri gelmektedir. Hadis ve ahlâkla alakalı diğer birkaç eser daha Kelâbâzî’ye atfedilmiş olmakla birlikte bu eserler unutulup gitmiştir. Kelâbâzî’nin Hallâc’ın idamıyla birlikte büyük ölçüde genişleyen kelâm ve tasavvuf arasındaki i uçurumu birleştirme amacını taşıyan tasavvufî eserinin geniş kabul görmesi, büyük ölçüde özlü ve anlaşılır olmasından kaynaklanmaktadır. Daha önce ele alınan eserlerin aksine, Kelâbâzî’nin *Taarrufu* Buhara’da yani Irak ve Horasan’daki geleneksel sûfî merkezlerinden bir miktar uzakta kaleme alındığı müşahade edilmektedir. Dolayısıyla müellifin yalnızca Irak tarzı tasavvufa dair hususi bir ilme sahip olduğunu göstermekle kalmayıp kendisini bu tarzın en tartışmalı taraftarı olan Hallâc’ın savunucusu olarak takdim etmesi daha da dikkat çekici bir durumdur. Kelâbâzî’nin Irak

geleneğine olan aşinalığı, bu geleneğin dağılmakta olan İslâm imparatorluğunun en doğudaki illerinde yaşayan Müslümanlar arasında geniş bir nüfuza ulaştığını ortaya koymaktadır.

Selefleri gibi Kelâbâzî'nin başlıca amacı da açıkçası apolojetiktir. Tasavvufun Sünni akide nezdindeki meşruiyeti konusunda müntesip olmayanları ikna etmek üzere tasavvufun kökenleri, kelâmî doktrini, kavram ve uygulamalarını izah için büyük özen gösterir. Kitabın ilk bölümünde tâlim meselelerine odaklanır. Ebû Hanife ismi altında Mâverâünnehir'de tedavülde olan Sünni tâlimlerin, ilk dönemin [mütekaddimin] tanınmış tüm şeyhleri tarafından paylaşıldığını ispata çalışır. Aynı zamanda önde gelen sûfî otoritelerin tâlimlerine muhalif olmalarından ötürü Mu'tezile'nin bazı düsturlarını tenkit eder. Kelabâzî'nin yaklaşımının özgünlüğü hem Şâfîi/Es'arî hem de Hanefî itikadını eşit bir biçimde ehl-i Sünnet olarak kabul etmesine dayanır; bu, Sülemî ve Kuşeyrî gibi sûfî/Es'ari kökenli sûfî müelliflerin pek tasvip etmeyecekleri bir görüştür. Diğer taraftan *Taarruf*'ta ortaya konmuş olan görüşler, hemen hemen gelenekseldir. Selefleri gibi Kelâbâzî de seyrü sülûktaki makamları tarif etmektedir: tevbe, zühd, sabır, fakr, tevazu, havf, takva, ihlâs, şükr, tevekkül, rıza, [Allah'ın ismini] zikir, üns, kurb, tevhid, muhabbet vb. Bunlara ilaveten Kelâbâzî sekr ve sahv, keşf, sûfînin nefsinin Allah'ta fani kılması (fenâ) ve tekrar kendi şuur ve sıfatlarına dönmesi (bekâ) dahil çeşitli tasavvufî terim ve kavramları ele almaya gayret eder." Kelâbâzî'nin eseri neredeyse bütünüyle (sıklık sırasına göre) Hallâc, Cüneyd, Nûrî, Tüsterî, İbn Atâ, Harrâz, Zünnûn ve Vâsiti gibi Irak tasavvufunun muteber şahsiyetlerine atfedilen konularına göre tasnif edilmiş iktibaslardan oluşur. Öte yandan Horasan ekolünün temsilcilerinden ise daha ihtiyatlı olarak ve bazen de tasvip etmeyerek iktibasta bulunulmuştur. Kelâbâzî, *Taarruf*'un son bölümünde Allah'ın sûfî velilerine bahşettiği hususî lütûf ve mevhibelere vurguda bulunarak sûfîyâne amel ve ahlakın bazı yönlerine değinmektedir." Apolojetik ya da savunmacı bir gündemi olmasına karşın, Kelâbâzî müridler arasında bazı nazari ve ameli kafasında karışıklığa meselelerde ihtilafların var olduğunu samimi bir şekilde kabul etmektedir. Ayrıca ileri seviyede bazı tasavvufî hakikatlerin avamın kafasında karışıklığa yol açabileceğini ve bu sebeple müntesip olmayanlara fâş edilmemeleri gerektiği kanaatindedir. Kelâbâzî'nin bu husustaki ketumluluğu, Hallâc'ın Bağdat'taki trajik ölümünün ardından müntesiplerine yönelik gerçekleştirilen işkence seferberliğine bağlanabilir. Her hâlükârda, risâlesindeki birçok bölüm, sûfîlerin herhangi bir siyasi ihtiras taşımadıklarını ve eksikliklerini giderip ibadet etmekle meşgul olduklarını açıkça ispat amacını taşır. Kelâbâzî'nin Irak tarzı tasavvuf anlayışını benimsediği ve memleketi Mâverâünnehir ile İran'ın doğusundaki zühd ve tasavvuf geleneklerini tasvip etmediği, Hakimiyye ya da Kerrâmiyye'ye yeterince değer vermeyişinde açıkça görülebilir. Kelâbâzî ârifler hiyerarşisinde ya onları aşağı bir mertebeye indirgemekte ya da onlardan hiç söz etmemektedir."

4. Horasan Geleneğinin Sistemleştirilmesi: Sülemî

Kelabâzî'den kısa bir süre sonra, mirası elimizdeki en eski tabakat olan *Tabakâtu's-Sûfiyye* dahil "ilm-i tasavvuf" ile alakalı çok sayıda risâleyi içeren Ebû Abdurrahman es-Sülemî telifata başlar. Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin tasavvuf tarihi açısından önemi göz önüne alındığında, şahsiyeti ve edebî eserleri yakından incelemeyi hak etmektedir. Sülemî 325/937 ya da 330/942'de Nişâbur'da zengin Arap sakinlerden bir ailede dünyaya gelir. Bir bakıma zâhid olan Sülemî'nin babası Mekke'ye gitmek için Nişâbur'dan ayrıldığında, oğlunun eğitimini annesinin babası olan Ebû Amr İsmail b. Nüceyd'e (ö. 366/976-7) emanet eder. Meşhur bir Şâfiî âlimi olan İbn Nüceyd, Nişâbur Melâmetiliğinin önderi Ebû Osman el-Hîrî'den (ö. 298/910) dini ilimler tahsil etmiş ve rivayete göre gençken Cüneyd'le tanışmıştır. Sülemî'nin tasavvuf yoluna resmen dahil oluşu, İbn Nüceyd'in dostu ve Eş'ariyye'ye meyilli bir Hanefi fakihi olan Ebû Sehl es-Su'lûkî (ö. 369/980)³⁰ vasıtasıyla olmuştur. Su'lûkî, kendi talebelerine ders verebilmesi için Sülemî'ye bir icazet verir. Sülemî yaklaşık olarak 340/951 yılında kâmil bir mürşid olduğunu teyit edercesine Ebû'l-Kasım en-Nasrâbâdî'nin (367/977-8) elinden "hırka" giyer, Nasrâbâdî ise 330/942'de Bağdat'ta Ebûbekr eş-Şiblî'den el almıştır. Nasrâbâdî ile çoktandır devam eden irtibatı, Sülemî'nin hem dedesi hem de Su'lûkî yoluyla zaten ilişki içinde olduğu Bağdat tasavvuf ekolüyle irtibatını pekiştirmiştir. Sülemî ayrıca eserlerinde sıkça *Lûma'* isimli kitabından iktibasta bulunduğu Ebû Nasr es-Serrâc ile de temas halinde olmuştur. Coşkulu bir hadis talebesi olan Sülemî, meşhur muhaddisleri bulmak için Horasan ve Irak civarında yolculuklarda bulunmuş, Merv ve Bağdat'ta uzun süre kalmıştır. Hicaz'a kadar yolculuk etse de görünüşe göre Suriye ya da Mısır'a gitmemiştir. Yolculukları, 366/976'da Nasrâbâdî ile birlikte Mekke'ye hacca gidişle dönüm noktasına ulaşmış ve yolculuğun hemen sonrasında Nasrâbâdî vefat etmiştir. Sülemî 368/978 civarında Nişâbur'a dönünce, hocası İsmail Nüceyd de vefat etmiş olup Sülemî'ye hatırı sayılır miktarda para, bir ev ve bir kütüphane bırakır. Ev ve kütüphane çok geçmeden şehrin Sikketu'n-Nevend isimli mahallesinde küçük bir tekkeye (düveyre) dönüşür. Sülemî ömrünün geri kalan kırk yılını meskûn bir âlim olarak burada geçirir ve birkaç vesileyle Bağdat'a ziyaretlerde bulunur. Ömrünün sonlarına doğru Horasan'ın dört bir yanında bir Şafii alimi ve çok sayıda tasavvufi risâle kaleme almış bir müellif olarak büyük hürmet görür. Sülemî vefatını müteakiben müessisi olduğu tekkeye defnedilir.

Sülemî oldukça velud bir müellif olup gelecekte kendi hayat hikâyesini kaleme alacak olan Ebû Said Muhammed b. Ali el-Haşşâb'ı (381-452/991-1064) refiki ve katibi olarak istihdam etmiştir. Haşşâb, üstadının eserlerinin uzunca bir listesini çıkarmış olup listede yüzden fazla eser zikredilmektedir. Bu eserler 360/970 yılından başlayarak Sülemî'nin vefatına kadar yaklaşık elli yıllık bir süre zarfında kaleme alınmıştır. Otuz kadar eserinin el yazması hâlinde mevcut olduğu bilinmektedir; bunlardan bazıları neşredilmiştir. Sülemî'nin mirası üç ana kategoride ele alınabilir: sûfî tabakatlari, Kur'an tefsirleri, sûfî ahlâk ve erkânıyla alakalı

risâleleri. Bu kategorilerden her biri başlıca bir eser ile temsil edilmektedir. Sülemî'nin oldukça geniş *Târihu's-Sûfiyye* isimli eserinin, bin sûfînin hayat hikâyesini kapsadığı söylenmektedir ve eser ancak sonraki döneme ait kaynaklardaki iktibaslar yoluyla bilinmektedir. Muhtemelen Nişâbur'da 376/986 yılında vefat etmiş olan İbn Şâzân er-Râzî'nin bu türdeki daha eski bir eserinin genişletilmiş bir versiyonudur. Sülemî'nin *Tabakâtu's-Sûfiyye*'sinin de *Tarihu's-Sûfiyye*'nin daha kısa bir versiyonu olduğu görülmektedir. *Tabakâtu's-Sûfiyye*, yüz beş sûfînin tarihçe-i hayatları ve sözlerinden yapılan seçkileri içermektedir. Sünenü's-Sûfiyye ismini taşıyan tasavvufî ahlâk ve erkânla alakalı hacimli eseri ise artık mevcut değildir. İktibaslardan yola çıkarak, bu eserin yine Sülemî'ye ait *Adâbü's-Sohbe* ile '*Uyübü'n-Nefs ve Müdâvâtühâ* gibi müstakil risâleler şeklinde elden ele dolaşan tasavvufî ahlâka dair daha küçük risâleleriyle benzerdir. Eser, Sülemî'ye göre peygamber ve ashâbını örnek alan tasavvufî ameller, ahlâk ve âdâbı ele almaktadır. Sülemî'nin başlıca tefsiri olan *Hakâiku't-Tefsîr* isimli eseri, ilk dönem müridlere nispet edilen tefsir sohbetlerinden oluşan hacimli bir derlemedir. İbn Atâ (ö. 309/922), Vasîfî, Tüsterî, Harrâz ve Cüneyd gibi sûfilerce kaleme alınmış tefsirlerden yapılan iktibaslara dayanan bu eser, işârî tefsir sanatını İslâm entelektüel haritasına kararlı bir biçimde dahil etmeye yönelik planlı ilk girişimi temsil etmektedir. O andan itibaren, Kur'an'la alakalı işârî teviller tabakat, irşad ve ahlâk literatürünün yanı sıra tasavvufî geleneğin de ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'i, bir anlamda "ilk dönem geleneksel tefsir bağlamında Taberî'nin (ö. 310/921) meşhur *Camîu'l-Beyan*'ı hangi işlevi gördüyse o da klasik tasavvufî tefsir bağlamında aynı işlevi görmüştür. Sülemî'nin sûfî geleneğinin çok yönlü ve belîğ bir savunucusu olduğunu görmekteyiz. Irak tasavvufuna içten bağlılıkları halifelîğin doğu beldelerindeki zühd ve tasavvufî hareketlerini takdir etmelerine mani olan Kelâbâzî ve Serrâc'ın aksine Melâmetî zâhidi İbn Nüceyd'in terbiyesinde yetişen Sülemî, Melâmetiyye tâlimine büyük ilgi göstermiş ve ilkelerini eserlerinde öne çıkarmıştır. *Tabakâtu's-Sûfiyye*'sinde tarif ettiği takva sahibi kişilerin çoğunluğu Horasanlıyken, Iraklı sûfîleri kati surette görmezden gelmemesi dikkat çekicidir. Dahası, müspet bir anlayışla takdim etmekle kalmayıp sûfîlerin bir derece üzerine yerleştirdiği Melâmetiyye hareketinin fikirlerini izaha *Risâletü'l-Melâmetiyye* isimli hususi bir risâle hasreder; sûfiyyeye mensup olanlar tarafından Melâmetilerin yüksek manevî hâllerinin ihtiyatlı şekilde gizlendiğini aktarmıştır. Sonunda yerini Irak kökenli tasavvufun aldığı coşkulu bir zühd ve tasavvuf geleneğinin ilkelerinin günümüze kadar muhafazası, Sülemî vesilesiyle olmuştur. Serrâc, Kelâbâzî ve İbn Tâhir el-Makdisî el-Kayserânî (ö. 507/1113) gibi müdafiler tarafından Irak tarzı tasavvufa yönelik önyargıları kısmen de olsa Sülemî sayesinde tashih edebilmekteyiz.

Sülemî'nin mirası özellikle de ilk dönem sûfî üstaplara dair tabakatlari, kendisinden sonra gelen sûfî müellifler için birinci elden önemli bir kaynak işlevi görmektedir. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliya*'sı, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1074) *er-Risâle fi't-Tasavvufu* ve Abdullah el-Ensârî'nin (6.481/1089) *Tabakatu's-Sûfiyye*'si gibi 5/11. yüzyıl tasavvuf literatürü şaheserlerinde de geniş bir biçimde iktibas edilmişlerdir."

5. Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-Evliyâ'sı*

Büyük Şafii alimi ve sûfî tabakatçısı Ebû Nuaym el-İsfahani, “sûfîler” ya da onların doğrudan selefleri olarak tarif ettiği 689 takva sahibi şahsiyetin tarihçe-i hayatları ve sözlerinden oluşan en kapsamlı derlemeyi kaleme almıştır. İşin ilginç yanı, büyük sûfîlere ilişkin bu tabakat mecmuasına, dört Râşid halifenin söz ve fiillerini aktararak başlamaktadır. Daha sonra ashâb ve Sünni mezhep imamları dahil dört halifeden sonra gelen neredeyse her meşhur Müslüman alim ya da zahidi tanıtmaya devam eder. Ebû Nuaym, güçlü tasavvufî bağlantıları (annesinin babası İbnü'l-Bennâ (ö. 286/899], İsfahan'ın meşhur şeyhlerindendir) olan bir ailede dünyaya gelir. Bir muhaddis olan babası, oğlunu memleketinin en büyük hadis âlimlerinin nezaretine emanet etmek suretiyle ona mükemmel bir eğitim imkânı sağlamıştır. Yerel kaynaklar tükenince, Ebû Nuaym da İran genelinde tahsil için seyahate koyulur. Daha sonra Irak ve Hicaz'a uğrar. 371/982'de Nişâbur'a ulaşır ve burada Sülemî'nin de aralarında bulunduğu devrin birçok ünlü âliminin halkalarına iştirak eder. Hadis alanındaki engin bilgisi, söylenenlere göre kendi evinde ikamet eden seksen kadar öğrenciyi cezbeder. Bununla birlikte Sülemî'nin şöhreti, çok sayıda düşman edinmesine de yol açmıştır; bunlardan en önemlisi, İsfahan'daki nüfuzlu Hanbeli grubunun lideri İbn Mende'dir. Bir süre sonra Ebû Nuaym'ın Hanbelileri “hulul” ile ithamı ve Eş'ari kelâmını güçlü bir biçimde desteklemesi nedeniyle İbn Mende ve Ebû Nuaym arasında vahim bir husumet zuhur etmiştir. Neticede Ebû Nuaym o zamanlar Hanbeli grubun hâkimiyetinde olan İsfahan'daki büyük camiden sürgün edilir. Sultan Mahmud Sebük Tegin tarafından şehrin ve caminin yağmalanıp tahrip edilmesinin hemen ardından, Ebû Nuaym da İsfahan'a dönebilmiş ve orada ders vermeye kaldığı yerden devam edebilmiştir.

Ebû Nuaym'ın yazılı mirası, hadisle alakalı aldığı birkaç küçük risâle ve en azından iki büyük eserden oluşmaktadır. Bunlar arasında *Hilyetü'l-Evliyâ* en meşhur olanıdır. Titiz bir müellif olan Ebû Nuaym, eserinde kudemâdan takva sahibi şahsiyetlerin örnek zühdlerini öven menkıbeleri bir araya getirmeyi amaçlamıştır. Bu doğrultuda zühdle alakalı ilk dönem hadis kitaplarına özellikle de İbnü'l-Mübarek (ö. 181/797) ve Esed b. Mûsa'nın (ö. 212/827) eserlerine geniş yer vermiştir. Metinlerdeki hafif farklılıklar bir yana Ebû Nuaym genel itibarıyla bu kaynaklarda yer alan orijinal rivayetleri aslına sadık bir şekilde aktarmıştır. Bir muhaddis olması sebebiyle, aktardığı hadislerin senetlerini verirken özel bir dikkat sergilemiştir; Hilye'de aktarılan her dini ilke ya da menkıbe, bir râvi zinciriyle “desteklenmiştir” (isnâd). Yaşça kendisinden büyük çağdaşı ve hocası olan Sülemî'ye bağlılığı, okuyucunun dikkatini celbeden bir özelliktir, Sülemî'nin *Târîhu's-Sûfiyye'si*, Ebû Nuaym'ın şaheseri için bir model işlevi görmüş olmalıdır. Sıkça iktibasta bulunulan diğer bir kaynak da tabakat yazarı Ca'fer el-Huldi'nin eseridir. Bu durum, onun zühdle alakalı hadisleri aktarırken Sünni akide ve ahlâk anlayışıyla uyumlu hale getirmek için eldeki malzemeyi süzgeçten geçirmediği anlamına gelmez. Ebû Nuaym'ın sûfî geleneğine yönelik yaklaşımının seçici

tabiati, onun sūfî geleneğini potansiyel olarak itiraz edilebilecek ya da mahcubiyet verebilecek unsurlardan arındırmayı amaçlayan apolojetik gündemini ifşa etmektedir. Ebû Nuaym, kitabının mukaddimesinde sahih bir zühdün tarifini vermeyi amaçlar; itidali tavsiye edip sūfîlerdeki bazı aşırılıkları özellikle de Tanrı'nın insanda tecessüm ettiği (hulûl) düşüncesini ve bunun doğal sonucu olan ibâhiliği (mubahiyye) tenkit eder. Ebû Nuaym'ın entelektüel tercihleri, kendisinden yaşlı çağdaşı Sülemî'nin ihtiramla *Tabakâtu's-Sûfîyye*'sine dahil ettiği Hallâc'ın hayat hikâyesine yer vermeyişinde ortaya konmaktadır. Ebû Nuaym, Şâfiî hiziple yakın irtibata sahiptir. Hanefî hizbin temsilcileri Şâfiî hizbe şiddetle karşı çıkarken, Ebû Nuaym'ın tabakat eseri de Hanefî mezhebinin müessisisine yer vermemektedir. Hilye'nin sadece son ciltlerinin hakiki manada sūfî olarak tarif edilebilecek kimselere tahsis edilmiş olması dikkat çekicidir. Eserin bu bölümü, Sülemî'nin *Tabakâtu's-Sûfîyye*'si ile kabaca örtüşmektedir. Ebû Nuaym'ın eserinin ilk ciltlerinde hayat hikâyeleri aktarılan kadın ve erkeklerin çoğunluğunun tasavvufî hüviyetleri en hafif tabiriyle zayıftır. Ebû Nuaym bu kişileri kendi devrinin hakiki sūfîleriyle aynı çizgiyle yerleştirerek, ulema içinde yer alan potansiyel muhaliflerin gözünde sūfîleri meşrulaştırmaya gayret etmiştir. Bu gaye ile tipik tasavvufî ilke ve ifadeleri sanki “selef” yani İslâm'ın ilk iki asrındaki örnek Müslümanlar söylemişçesine aktarmıştır.

6. Kuşeyrî'nin Risâle'si

5/11. yüzyılda yaşamış diğer bir büyük sūfî müellif olan Abdülkerim Kuşeyrî (465/1072) Horasan'da ortaya çıkmıştır. Kuşeyrî, 376/986'da Üstüva bölgesinde Arap kökenli zengin bir ailede doğar. İlk eğitimi Arap dili ve edebiyatı üzerinedir. Bir bey oğlu olan Kuşeyrî ayrıca savaş sanatları, binicilik ve okçuluk eğitimi alır. On beş yaşında sahibi olduğu bir köyün vergilerini düşürme umuduyla Nişâbur'a gider. Oradayken dini ilimlerin hazzına varır ve bir medresenin başında bulunan meşhur sūfî Ebû Ali el-Dekkâk'ın halkasına katılır. Dekkâk'ın en önemli müridi olmakla kalmaz, ayrıca bir süre sonra kızıyla evlenir ve ondan sonra medresenin başına geçer. Kuşeyrî ayrıca aralarında İbn Fûrek ve el-Isferâini gibi devrinin mümtaz şahsiyetlerinin de yer aldığı Nişâbur'un önde gelen âlimlerinden Şâfiî fikhî ve Eş'arî kelamı tahsil etmiştir. Daha sonra genç Şâfiî önderlerle dostluk kurmuş ve Nişâbur'daki Şâfiî-Eş'arî grubun bir lideri konumuna gelmiştir. Hadis rivayetleri için sıkça yolculuk ettiği ve Merv, Bağdat ve Hicaz'ı ziyaret ettiği söylenir. Dekkâk'ın vefatının ardından, Sülemî'nin müridlerinden oluşan halkaya katılır. Bu kişiler, Kuşeyrî'yi Horasan'da Şiblî'nin müridi Nasrâbâzî tarafından temsil edilen Irak tasavvuf geleneğiyle tanıştırlar. Nişâbur'un 429/1038'de henüz yolun başında olan Selçuklu hanedanının idaresine geçmesinin ardından, Kuşeyrî de şehirdeki Hanefî ve Şâfiî hizipler arasında sürüp giden mücadeleye karışmış olur. 436/1045'de Eş'arî ve takipçilerinin istikamet üzere olduklarını savunmaya yönelik bir beyanat vererek Şâfiî-Eş'arî grubun lideri olarak hangi tarafta olduğunu ortaya koymuştur. Şâfil grubun başındayken yapmış olduğu faaliyetler, Hanefî muarızlarını öfkelenendirir. 446/1054'de kudretli

Selçuklu veziri el-Kündürî rakip Hanefî hizbe katılınca, Kuşeyrî yakalanıp Nişâbur kalesine hapsedilir. Fakat çok geçmeden takipçileri silah zoruyla Kuşeyrî'yi serbest bırakırlar. 448/105'da Bağdat'taki sarayında hadis dersleri vermekle vazifelendiren halife el-Kâim'in davetini kabul eder. Horasan'a döndükten sonra ise Tûs'a yerleşmek durumunda kalır, zira Nişâbur hâlâ muhalif Hanefî hizbin sıkı kontrolü altındadır. Kündürî'nin siyasetini tersine çevirip Şâfiî ve Hanefî taraflar arasındaki güç dengesini yeniden tesis eden Nizâmülmülk'ün vezir olmasıyla o vakit yetmiş dokuz yaşlarında olan Kuşeyrî de doğduğu şehre dönebilmiş ve vefatına kadar orada kalmıştır. Altı oğlu kendi çabalarıyla meşhur birer âlim olmuştur. Böylece Kuşeyrî ailesinin namını dört bir yana yaymışlardır.

Her ne kadar Kuşeyrî birçok konuda eser vermiş olsa da şöhreti öncelikle tasavvufî eserlerine dayanır. Bu eserlerden biri olan *er-Risâle fi't-Tasavvuf* 438/1046'da tamamlanmış olup diğerlerinden çok daha meşhurdur. Açık bir biçimde özümsememiş nasihat ve ahlâk vazeden beyanlar ya da kronolojik olarak düzenlenmiş biyografik bilgi sunan Ebû Nuaym'ın *Hilye*'si ya da Sülemî'nin *Tabakât*'ının aksine Kuşeyrî'nin *Risâle*'si “tasavvufun nazari yapısına ilişkin özenle tasarlanmış ve hayranlık uyandıracak denli eksiksiz bir izahat” sunmaktadır. Özlü ve açık olması nedeniyle *Risâle* günümüze kadar standart (ve belki de en yetkin) bir tasavvufa giriş işlevi görmüştür. Biraz önce ele alınan diğer tasavvufî eserler gibi Kuşeyrî'nin *Risâle*'si de açık bir apolojetik mesaj taşımakta olup tasavvufa şeriatın hükümleriyle tam bir mutabakat içinde olan meşru ve saygın bir İslâmî bilim rolü biçmiştir. Müellif hakiki sûfîler ile sorumsuz davranışları ve sözleri dışarıdaki insanların nezdinde tasavvufun imajini lekeleyen taklitçiler ya da mustasvifler arasında ayırma bulunmaya özen göstermektedir. Kuşeyrî kitap genelinde tasavvufu Sünnî camiaya dahil olmasını engelleyen herhangi bir yakışsız özellik ve aşırılıklardan arındırmayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken de sûfîler arasında belli nazarî ve amelî meselelerde ihtilaflarının mevcut olduğunu okuyucularından gizlemeye çalışmamaktadır.

Kuşeyrî'nin *Risâle*'si birkaç bölümden oluşmaktadır. Eser, İslâm'ın ilk üç asrında yaşamış olan meşhur sûfîler ve onların zâhid seleflerine dair bir dizi kısa hayat hikâyesiyle başlar. Bu hayat hikâyelerinin büyük bir bölümü, doğrudan Sülemî'nin *Tabakât*'ından alınmıştır. Selefî gibi Kuşeyrî de hayat hikâyeleri ya da tabakat bölümünü İbrâhim b. Edhem'le başlayıp Ebû Abdullah er-Rûzbârî (ö. 369/980) ile bitirmektedir. Bu bölümü tasavvufî istilahlara dair bir bölüm izlemektedir. Hâli tarif edip makâmı olan farklılıklarını izahla başlayan Kuşeyrî, “tasavvuf ilmi”ndeki (ilm hâzihi't-tâ'ife) kırk beş civarında kavramı ele alır. Allah'a giden yolda sûfinin kat ettiği mertebelere getirdiği açıklamalar, selefî Serrâc'ınkilere oranla daha ayrıntılıdır. Serrâc yalnızca yedi makâm (tevbe, vera', zühd, fakr, sabır, tefekkür, rizâ) ve on hâl (murâkabe, kurb, muhabbet, havf, recâ, şevk, üns, itminân, müşâhede ve yakîn) sıralarken, Kuşeyrî'nin listesi tasavvufî disiplin ve tecrübeye ilişkin çok sayıda önemli nüanslarını vurgulayan birkaç düzine ilave terimden oluşur. Kuşeyrî başlıca tasavvufî

kavramlara yönelik tahlilini, ilk sûfî üstâdlara dayandırdığı geniş bir muteber ifade ve şiir dizisiyle tasvir etmiştir. Özellikle Irak ekolüne mensup sûfîlerden sıkça iktibasta bulunmaktadır: Cüneyd, Şiblî, Tüsterî, Bişr el-Hâfî, Serî es-Sakatî, Nûrî ve de Zünnûn. Buna mukabil, Ebû Hafs el-Haddâd ve el-Hîrî'nin başını çektiği yerel Melâmetî hareket neredeyse görmezden gelinmiştir. *Risâle*'nin eğitici etkisi velîlerin kerametleri, sohbet âdâbı, mürşid ve mürid(leri) arasındaki münasebet, semâ, velâyet vb. hususların işlendiği bölümlerde belirgin durumdadır. Kuşeyrî eser genelinde tasavvufu “yeterince kesin ve açıkça tanımlanabilir bir hayat tarzı ve düşünce sistemi” olarak tasvir etmektedir. Tevhid'in yanı sıra Zât-ı İlâhî ve sıfatları ile iman ve küfr arasındaki ilişkilere yönelik bahisleri, Kuşeyrî'nin Şâfiî mezhebine medyûn olduğunu ortaya koymaktadır.

7. Fars Dilinde Tasavvuf: Hücûrî'nin Keşfu'l-Mahcûb'u

Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücûrî (ö. 465/1073 ya da 469/1077) tarafından kaleme alınmış olan ve tasavvufun Fars dilindeki en eski ve muntazam izahı addedilen *Keşfu'l-Mahcûb* isimli eser, Kuşeyrî'nin muteber *Risâle*'siyle aynı döneme rastlar. Hanefiyye'ye mensup bu İranlı sûfî, bugün Afganistan sınırları içinde yer alan Gazne'nin dış mahallelerinden biri olan Hücûrî'de dünyaya gelmiştir. Hücûrî'nin hayatına dair eldeki sınırlı bilgi, esasen *Keşfu'l-Mahcûb*'da yer alan kendi atıflarından gelmektedir. Ebû'l-Fazl el-Huttalî'den tasavvuf tahsil etmiş ve onun aracılığıyla Şiblî ve Cüneyd'in halkasıyla irtibatlandırılmıştır. Bunlara ilaveten, İslâm beldelerine yaptığı uzun yolculuklar boyunca istifade ettiği diğer pek çok sûfî şeyhten sıkça iktibasta bulunur. Görünüşe göre Irak'ta bir süre ikamet etmiş ve önceleri zengin olsa da sonradan borç batağına saplanmıştı. Kısa ve mutsuz bir evlilik hayatı olmuştur. Ömrünün sonlarında, bir işgal gücü tarafından hapsedilerek Lahor'a götürülmüş ve son günlerini burada geçirmiştir. Vefatının ardından bir velî olarak ihtiramda bulunulan Hücûrî'nin türbesi, bir ziyaretgâha dönüşür. Kaleme aldığını ifade ettiği on civarında eser arasından günümüze yalnızca *Keşfu'l-Mahcûb* ulaşmıştır. Her ne kadar ilim adamları *Keşfu'l-Mahcûb*'un tam olarak ne zaman kaleme alındığı konusunda ihtilaf etseler de, büyük ihtimalle Hücûrî'nin ömrünün sonlarına doğru Ebû Said el-Hücûrî isimli bir kişiye cevaben Lahor'da yazılmıştır. Eserin sebep-i telifi “farklı şeyhlere ait sözleri bir araya getirmek değil, sûfîlerin doktrin ve uygulamalarını ele alıp izah etmek”tir. Her ne kadar *Keşfu'l-Mahcûb* geleneksel bir tabakat bölümü ihtiva etse de sûfîlerin ve onların zâhid seleflerinin nazari yönlerinin dikkatli bir şekilde tetkik edilmesi amacıyla biyografik ayrıntıları büyük oranda atlanmıştır. Müellif kendi görüşünü dile getirmeden önce, genellikle ele alınan konu hakkında kendisinden önceki müelliflerin görüşlerini aktarmakta, gerektiğinde de bu görüşlerin yanlışlığını ortaya koymaktadır; tasavvufî meselelerle alakalı tartışmalar, müellifin kendi tecrübesinden yola çıkılarak elde edilen örneklerle tasvir edilmektedir. Bu şahsi unsur, Hücûrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'unu sunum yöntemi bakımından daha akademik ve formel olan Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinden farklı kılmaktadır. Hücûrî'nin eserinin genel yapısında, Serrâc'ın *Lüma*'sının

etkisi açıktır. Hücûrî eserinde Sülemî ve Kuşeyrî'nin kaleme aldıkları eserlere sıkça atıfta bulunmaktadır. Sülemî ve Kuşeyrî'nin yanı sıra dönemin diğer sûfî müellifleri gibi Hücûrî de tasavvufî ilkeler ve ahlâkî değerlerin Sünnî akideyle bağdaştığını ortaya koymayı arzulamıştır. Bu yüzden de tasavvuf ilminin sûfî olmayan okuyucuları tedirgin edebilecek bazı ihtilaflı hususlarını dikkatli bir şekilde yumuşatarak arz edilmiştir. Hücûrî, insan nefsinin Allah'ta fânî olması (fenâ) düşüncesini ortaya koyarken, iki cevherin hakiki manada ittihadını telkin ettiği ithamıyla karşılaşmamak için bunu ihtiyatlı bir şekilde dile getirir. Aynı şekilde, beşerin İlâhî Cevher'e dahil olabileceği ya da onda mukim olabileceğini kabul eden herhangi bir düşüncenin bâtil olduğunu beyan etmektedir. Hücûrî'ye göre fenâ, bir ateşte yanıp tutuşmaktır. Öyle bir ateştir ki yanan şeyin cevherini değiştirmeksizin her bir şeyin tabiatını kendi tabiatına dönüştürmektedir. Hücûrî, eser genelinde ârif bir kişi ne kadar inkişâf ederse etsin şeriata tabi olmaktan muaf olamayacağı konusunda okuyucularına uyarılarda bulunur. Cezbe ve sûfî meclislerinde semâ gibi ihtilaflı konuları ele alırken, büyük bir dikkat gösterir ve tasavvufî şiirde gözlemlenen aşk sembolizmine hoş gözle bakmaz. Musiki dinleme ve tasavvufî şiirleri okumaya cevaz vermekle birlikte, raksa şiddetle karşı çıkmaktadır. Tasavvuftaki nefis terbiyesine yönelik mutedil yaklaşımına rağmen bekârlığı tavsiye etmesi ve evliliği sâlikin seyrü sülûkunda ciddi bir engel olarak kabul etmesi oldukça manidârdır. Hücûrî'nin tasavvufî anlayışının diğer bir ayırt edici özelliği de tasavvuftaki hâller ve makâmlar arasındaki ilişkilere bakış açısıdır. Hücûrî'ye göre sâlik, belli gereklilikleri yerine getirirken ve titiz bir biçimde nefis terbiyesi gerçekleştirirken, kısa süreli ve geçici bir hâlde daimi olarak kalabilir. Sonuç olarak bu kişinin hâli “temkin” olarak isimlendirilen hususi bir makâma dönüşebilir. Hücûrî temkînin seyrü sülûktaki herhangi bir makâmdan üstün olduğu görüşündedir. Hücûrî'ye göre “temkin,” tahkike ulaşmış sûfîler için doğrudan Allah ile irtibata erişebilecekleri bir “karar mahalli”dir.

Keşfu'l-Mahcûb, 4/10. ve 5/11. yüzyıllarda yaşamış olan sûfîleri tasavvufî ekollere göre ele alan ilk kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Hücûrî bu ekol ya da mekteplerden on ikisini listelemiş ve takipçileri tarafından kabul edilen ilkelerin kısa bir özetini sunmuştur. Bu ekollerden Melâmetiyye ya da Sâlimiyye gibi bir bölümü kitabımızda daha önce bahsi geçen tasavvufî risâlelerde zikredilirken, diğer bir bölümü yalnızca Hücûrî'nin kitabında mevcut görünmektedir. Bu grupların gerçekten var olup olmadıkları ya da Hücûrî tarafından tasavvuf geleneğini sistemleştirme arzusuyla oluşturulup oluşturulmadıkları açık değildir. Bununla birlikte, her bir tasavvufî ekolün müessesine atfettiği tâlimleri ile şahsî kanaatlerini sıkça karıştırdığına inanmak için çokça sebep mevcuttur. Bu ekollerin tâlimlerini ele alırken, söz konusu ekolün alamet-i farikası olarak gördüğü kavramı (örneğin Cüneyd'in ekolü için “sahv”) ayrı tutma eğilimi taşırken, ekolün dünya görüşünün (Weltanschauung) diğer unsurlarına sathi olarak değinmektedir.

R. A. Nicholson, *Keşfu'l-Mahcûb*'un tasavvufî düşünce tarihi içindeki rolünü özetlerken şöyle demektedir:

Hücvîrî derin bir mutasavvıf ve kusursuz bir düşünür olmamakla birlikte, eseri bir bütün olarak tasavvuf araştırmaları için takdire şayan bir girizgâh niteliği taşır: Bu eser, bize müellifin kendisi, görüşleri, tecrübeleri ve serüvenlerine doğrudan bir temas sağlama ... özelliği taşıırken, tesadüfen de olsa İslâm âleminin farklı bölgelerindeki dervişlerin tavırlarına ışık tutmaktadır. Hücvîrî'nin nazârî ve amelî tasavvufa yönelik izahları, sadece kapsamlı ve ilk elden bilgi sunmasıyla değil ayrıca yazdığı her şeyde iz bırakan güçlü karakteriyle de farklılık arz etmektedir.

8. Hanbeli Neşveli Tasavvuf: Ensârî el-Herevî

Hücvîrî İslâm'ın doğudaki beldelerinde Şâfiî-Eş'arî zümre ile şiddetli bir mücadele içinde sıkışıp kalan Hanefi mezhebine mensup olsa da *Keşfu'l-Mahcûb* isimli eseri Sülemî, Ebû Nuaym ve Kuşeyrî gibi Şâfiî ulema tarafından kaleme alınan benzer eserlerle oldukça uyumlu görünmektedir. Hücvîrî'nin mezhebi bağlılığının kendisini hissettirdiği yegâne örnek, Hanefi mezhebi müessisi Ebû Hanîfe el-Numân'ı (ö. 150/767) müteahhirîn sûfîlerinden takvalarıyla öne çıkan sûfîler listesine dahil etmesidir. Bu durum, Eş'arî eğilimli sadık bir Şâfiî âlimi ve dolayısıyla Hanefi itikadının doğal bir karşıtı olan Ebû Nuaym tarafından Ebû Hanîfe'nin açık bir biçimde görmezden geldiğini göz önünde bulundurduğumuzda, bilhassa önemli bir husustur. Bununla birlikte, şu ana kadar ele aldığımız tasavvufî eserlerin apolojetik mesajı, diğer yönleri temelde aynıdır. Şu ana kadar çok az dikkat çekilen bir itikâdî mezhep de Hanbeliyye'dir. Hanbeliyye'nin tasavvufa ilişkin görüşleri, bir dönemden diğerine geniş ölçüde farklılık arz eder ve müstakil bir çalışmayı gerektirir. Burada Hanbelîliğin en önemli temsilcilerinden ve “hem samimi biçimde amel eden hem de nazariyata vâkıf bir sûfî şahsiyet” olan Abdullah el-Ensârî el-Herevî'ye (ö. 481/1089) odaklanacağız. Günümüzde Afganistan sınırları içinde yer alan Herat'ta dünyaya gelen Ensârî, dört yaşında okula başlayan ve altı yaşındayken Kur'an kıraatini öğrenen bir dâhidir. Ensârî henüz dokuz yaşındayken, aralarında Herat'ın seksen yaşındaki Şâfiî kadısının da yer aldığı doğduğu bu şehirdeki meşhur âlimlerden hadis dersleri almaya başlamıştır. Başlarda Şâfiî ulemadan ders almış olmasına karşın, daha sonra Şâfiî mezhebinden ayrılıp mizacı ve dini görüşlerine daha yakın hissettiği Hanbeliyye'ye geçmiştir. Daha sonra tahsiline Nişâbur, Tûs ve Bistâm'da devam eder ve buradan Bağdat'a geçer. Bağdat'ta bulunduğu dönemde, Abbasi payitahtındaki Hanbeli geleneğin belli başlı temsilcilerinden de ders alır. Herat'a dönünce, büyük İranlı sûfî Ebü'l-Hasan el-Harakânî (ö. 425/1033) ile tanışır. Bâyezîd-i Bistâmî'nin büyük bir hayranı olan Harakânî, kelâmî tartışmalara alaka göstermeyen formel bir eğitimi olmayan tipik bir karizmatik keşf ehlidir. Arapça bilmeyen ve yarı ümmi olan Harakânî, yoğun tasavvufî tecrübelerini Farsça rubailere ve kıssalara dökmüştür. Bu rubai ve kıssalar, bilindik bir konuyu işlemektedirler. Sâlikî, Sırr-ı İlâhî'de fânî olmaya sevk eden ve onu yakıp kavuran ilahi iştiaak. Bu bağlamda Harakânî gerçek mutasavvıfın cennet ve cehenneme yönelik ilgi eksikliğini, cennet ve cehennemin

Yaratıcısına yoğunlaşılmasıyla bütünüyle gölgede kaldıkları şeklinde açıklar. Sâlik ve Allah arasındaki muhabbetten hasıl olan birliğe dair sözleri, Bâyezîd'in "sekr"i esas alan tasavvuf anlayışına medyûn olduğunu ortaya koymaktadır. Harakânî'nin analitik bir nefis murakabesi emaresi göstermeyen irticali sohbetleri, Harakânî bu ulu kişiyi tüm zamanların en büyük sûfisi kabul eden Ensârî üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Ensârî'nin manzum münacatları ve müridlerine tevdi ettiği ahlâki nasihatleri, Harakânî'ninkileri örnek almıştır.

Ensârî Herat'a döndükten sonra vaktini bir taraftan ders vermeye, diğer taraftan da mantık ve kıyasa istinat etmeleri nedeniyle Hanbelilerin pek tasvip etmedikleri kelamcılarla cedeleye ayırmıştır. Bunun bir sonucu olarak kendisini defalarca Herat'tan sürgün eden nüfuzlu Eş'ari kelâmcılarıyla çok geçmeden ters düşmüştür. Bunlardan yılmayan Ensârî, mürşidi Yahyâ b. Ammar'dan devraldığı hankâhta, talebelerinin önünde Eş'arilik ve Mu'tezile'yi zemmetmeye devam eder. Bir hatip ve mutasavvıf olarak şöhreti, sadece Selçuklu emirleri tarafından değil, ayrıca onun devrin en büyük dinî otoritesi (Şeyhü'l-İslâm) olduğunu beyan ederek pahalı hediyelere boğup göklere çıkaran Abbasi halifeleri tarafından da takdir görmüştür.

Tasavvuf geleneğiyle alakalı engin bir bilgiye sahip olsa da Ensârî, bir müelliften ziyade vaiz ve hatiptir. Ancak ömrünün sonlarına doğru müridânın baskısıyla başlıca eserlerini katiplerine intinsâh ettirmeyi kabul etmiştir. Risâlelerinden birkaçı, sâlikin seyrü sülûkuna dair ayrıntılı bilgi sunar. Bunlar arasında, Ensârî'nin *Menazilü's-Sâirîn* isimli eseri diğerlerine nazaran daha meşhurdur. Müridlerinin ricalarına binaen kaleme alınan eser, Allah'a giden yolda yüz meydan ya da menzil hakkında kısaca bilgi vermektedir. Söz konusu menziller, on farklı başlık altında tasnif edilmiştir: bidâyet, ebvâb, muamelât, ahlâk, usûl, edviye, ahvâl, velâyet, hakikât ve nihâyet. Ensârî'nin bu başlıklar altında sıraladığı menzilleri, geleneksel sûfî yolunun makâmı ve hâllerine tekabül eder. Ensârî'nin tasnifindeki her makâm, sâlike mahsus kemâl mertebesine tekabül eden üç tahkik seviyesine ayrılır. Ensârî'nin sülûk anlayışında yakaza tasavvufî hayatın ilk mertebesini, tevhid ise son mertebesini oluşturur. Son menzilin eriştiği en uç kısımda, Cenâb-ı Hak Kendi Birliğine şahid olurken, Kendinin müşâhedesini seçilmiş olan az sayıdaki kişiye bahşeder.

İlelû'l-Makâmât isimli risâlesinde, Ensârî geleneksel tasavvufî makâmaların noksanlıklarını ele alır. Söz konusu makâmaların kaçınılmaz bir biçimde ikiliğin yanı sıra sâlikin enâniyet içeren hareketleriyle lekelenmiş olduklarını ortaya koyar; bunlar ancak sâlik tevhid mertebesine ulaştığında kaybolurlar. Bu noktada, tüm bu noksanlıklar ve perdeler ortadan kalkar; sâlik de Allah'ı doğrudan tefekkürde tamamen müstağrak olur.

Ensârî'nin *Tabakâtu's-Sûfiyye*'si, Herat'ta konuşulan Fars lehçesiyle kaleme alınmıştır. Eser, Ensârî'nin hankâhında ikamet eden talebelerine verdiği şifâhî derslere dayanmaktadır. Sülemî'nin *Tabakât*'ını model almakla birlikte daha ayrıntılı olup konu dışında sözler, şiirler ve münacatların yanı sıra müellife ait çok sayıda şahsî kanaati (bunlar Sülemî'nin ilk örneğinde

bulunmamaktadır) içerir. Ensârî'nin kadim şeyhlerle ilgili yorumları, zihninin özgün oluşunun canlı birer tanığıdır. Bağdat tasavvuf ekolünün başlıca temsilcilerini ele alırken, Ebû Saîd el-Harrâz ve Rûveym b. Ahmed'i (ö. 303/916) büyük Cüneyd'e tercih eder. Dört asır sonra, İranlı büyük sûfî ve şair Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) Ensârî'nin *Tabakât*'ından *Nefahâtü'l-Üns* isimli muteber tabakatının temel dayanağı olarak istifade etmiştir. Diğer taraftan Câmî'nin eseri, günümüzde bile bu türdeki en büyük eserdir.

Ensârî, Hallâc'ın destekçileri olan İbn Hafif ve Nasrâbâdî'nin de yer aldığı manevî silsileye varis olması nedeniyle, bu büyük tasavvuf şehidiyle alakalı hükmü sonraya bırakmıştır. Sonraki dönemlerdeki birçok sûfî gibi Ensârî de Hallâc'ın tecrübesinin sahil olduğunu kabul eder. Bununla birlikte, Hallâc'ın ilahî sırrı "fâş" etmesini görmezden gelmemiştir. Daha ihtiyatlı seleflerinin aksine, Ensârî meşâyih'in durumu ya da tartışmalı bazı kelâmî meselelerle alakalı şahsi tercihlerini ifade ederken lafını esirgememiştir. Bahsi geçen kelâmî meselelerle alakalı olarak, Eş'arîler ve Mu'tezilelere yönelik hakaretimiz cedel dilinin açıkça ortaya koyduğu üzere macerayla dolu hayatı boyunca kararlı bir biçimde Hanbelî cenâhında yer almıştır. Aynı zamanda, kelâmî irtibatlarına aldırmaksızın sûfilere karşı kadirşinas olmuştur. Hanbelilik çerçevesi içinde tasavvufî zühdü geliştirme girişimi oldukça dikkat çekicidir; söz konusu girişim, İbn Cevzî (ö. 597/1200), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve modern dönemde İbn Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) gibi bazı meşhur Hanbelîler tarafından tasavvufa yönelik gerçekleştirilen ciddi saldırılar yüzünden tasavvufî zühd anlayışı ve Hanbelilik arasında bir uyumsuzluk olduğu şeklindeki müzmin düşüncüyü tekzip etmektedir.

Bu dönemdeki tasavvuf literatürüne ilişkin birkaç örnek daha vermek mümkündür. Bununla birlikte, daha önce zikrettiğimiz hususlar söz konusu literatürün içeriği ve temelini oluşturan tartışmalı gündemine ilişkin bize genel bir fikir vermektedir.

Gördüğümüz üzere, *Edebü'l-Mûlûk* isimli müellifi bilinmeyen muhtemel bir istisna haricinde bu literatürün büyük bir bölümü, İslâm imparatorluğunun doğudaki topraklarında, özellikle de Horasan'da ortaya çıkmıştır. Sülemî'nin eseri dışında bu eserlerin tamamının Serî es-Sakatî, Sehl et-Tüsterî, Nûrî, Cüneyd ve Şiblî gibi şahsiyetler tarafından temsil edilen Irak usûlü zâhidâne ve sûfîyâne hayat tarzına ihtiramda bulunması merak uyandırıcıdır. Bu tarafgirliğin bir sonucu olarak, Irak tasavvufunun zuhurundan önce bu bölgelerde mevcut olan zühd ve tasavvuf eğilimleri pek dikkat çekmemiştir. 4/10. yüzyılın başlarında Bağdat'ta hilâfet devletinin siyaseti ve kültürel üstünlüğüyle ilişkili olduğu varsayılsa da bu ithal tasavvufî hayat tarzına yönelik eğilimin nedeni belirsizdir. Bu faktörler, Irak tasavvufun İslâm dinî haritasındaki merkezî konumunu pekiştirmiş olabilir. Söz konusu eserlerin müelliflerinin dağılma sürecinde olan İmparatorluk'un doğu vilâyetlerinde yaşamış olmaları, o devirde kültürel hayatın odağının yavaş yavaş doğuya doğru kaydığının göstergesi olabilir. Bu süreç, kendisini yabancı ve yerli kelâm ekolleri ile dinî hayat tarzları arasında şiddetli çekişmeler ve diyaloglar biçiminde dışa vuran bir kültürel ve dinî canlanışı beraberinde getirmiştir. İslâm

âleminin doğudaki bölgelerinde zühd ve tasavvufî fikirlerin başlıca aracı olarak Arapçadan Farsçaya geçiş, kültürel bağlamda bu önemli geçişin altını çizmektedir. O devirden itibaren tasavvuf literatürü tahlil edilirken, ortaya çıkmış olduğu bölgelerde bir bütün olarak dinî ve siyasî durumun arka planıyla birlikte ele alınmak durumundadır. Irak'ın "ithal" tasavvufî geleneği ve "yerli" Kerrâmiyye/Hakimiyye hareketleri arasındaki gerilimlerin yanı sıra Irak tasavvuf geleneğinin sonunda başarılı olmasını temin etme konusunda halifelik ve şehir temelli dinî müesseselerin oynadıkları rol, bu gözlemi destekliyor görünmektedir. Akıldan çıkarmamak gerekir ki ne denli önem taşırsa taşısin, tasavvuf ilim sahibi savunucularının karmaşık dinî ve dünyevi konumlarının yalnızca bir yönünü teşkil etmektedir. Bu kişilerin kelâmî görüşleri ve fikhî irtibatları, tasavvufî tâlimleri izahlarına önemli ölçüde müdahildirler ve tasavvufî tercihlerinden kolayca ayrıştırılamayacak durumdadırlar. Diğer bir deyişle, bahis konusu kişiler, ilgileri yanında dinî ve sosyal tutumları tasavvufla sınırlı tutulamayacak kadar çok yönlüdür. Bu entelektüel çok yönlülük, tamamı faal bir biçimde Horasan'ın çeşitli fikhî ve kelâmî hizipleri arasındaki hararetle kelâmî tartışmalara katılmış olan Ebû Nuaym, Kuşeyrî ve Ensârî gibi ilk dönem sûfî müelliflerce temsil edilir. Bu kişileri salt sûfî olarak tanımlamak, onların çok sayıda entelektüel irtibatını ve çok yönlü kişiliklerini görmezden gelmek anlamına gelecektir.

Bu müelliflerin farklı arka planları ve ilmî bağlantıları göz önüne alındığında, eserlerinin hâlâ büyük oranda tek biçimlilik sergilemesi şaşırtıcıdır. Orta Asyalı sûfî Kelâbâzî'nin eseri ile 4/10. yüzyılın ikinci yarısında yetişmiş olan ve ismi bilinmeyen Irak ya da Hicazlı sûfî müellifin eserinde temelde aynı kavramlar, terimler, menkıbeler ve değerler yer almaktadır. Bu müellifler, iddialarını aynı sûfî otoritelerin ifadeleriyle desteklemektedirler; bu da geleneğin hâlihazırda istikrara ulaştığının ve uzakta yer alan bölgelere yayıldığının açık bir göstergesidir. Söz konusu tasavvufî eserlerin müellifleri tarafından izlenen apolojetik gündem, kitabımızın ilerleyen bölümlerinde etraflıca ele alınacaktır. Özetle ifade etmek gerekirse, bu durum "takva sahibi selef'in fikir ve uygulamalarıyla uyumlu olduğunu ortaya koyarak tasavvufu Sünnî İslâm'ın safına çekmeye yönelik planlı bir çaba olarak tarif edilebilir. Bu apolojetik gündem uyarınca, bahsi geçen sûfî müellifler İslâm'ın ilk dönemlerindeki örnek kahramanları tasavvuf geleneğinin kurucuları olarak tasvir etmişlerdir. Bu eğilim, büyük Sünnî kalamcı Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) eserlerinde meyvesini vermiştir. Gazâlî, birçok kişi tarafından tasavvufu "ana akım" İslâm'la uzlaştırmada başarılı olan en büyük tasavvuf savunucusu olarak görülmektedir.

9. Tasavvuf İlminin Rüşdünü İspatı: Gazâlî

Gazâlî'nin Hayatı

Horasan'ın Tûs şehrinde (günümüzde Meşhed yakınlarında) doğan Ebû Hâmid Gazâlî ve kardeşi Ahmed, genç yaşta yetim kalırlar. Tahsil hayatları Tûs'ta başlar. Daha sonra Ebû

Hâmid, Cürcân'a gider. Ardından Tûs'ta bir süre kalan Gazâlî, "İmâmu'l-Harameyn" [Mekke ve Medine'nin İmamı] lakaplı meşhur Eş'arî kelâmcısı Cüveynî'nin halkasına katılmak üzere Nîşâbur'a gider ve Cüveynî 478/1085'de vefat edene kadar Nîşâbur'da kalır. Pek bilindik olmayan diğer birkaç hocanın bahsi geçse de hocaları arasında en fazla tanınanı Ebû Ali el-Fârmedî'dir. Gazâlî kelâm ve fıkıh tahsili görür. Doğuştan kabiliyetli olan Gazâlî, çok geçmeden devrinin önde gelen bir Sünnî ilahiyatçısı hâline gelir. Gazâlî 478/1085'te Nîşâbur'dan ayrılarak çok sayıda meşhur âlimi cezbeden kültürlü Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün "otag"ına gider. Vezir ona hürmet ve alaka gösterir. Tam olarak belirtmese de Bağdat'a gidişinden kısa bir süre sonra belki de daha öncesine rastlayan bir tarihte, Gazâlî bir şüphe ve manevî buhran sürecinden geçmiş, bu da onu daha tatmin edici bir entelektüel konum ve pratik bir hayat tarzı bulmaya yönelik faal bir arayışa sevk etmiştir. 484/1091'de Nizâmülmülk tarafından Bağdat'ta kurulan prestijli Nizâmiyye Medresesi'ne Şâfiî fıkıh dersleri vermek üzere tayin edilir. Gazâlî artık Bağdat'ın en gözde âlimlerinden biridir ve dört sene boyunca üç yüzlü aşkın öğrenciden oluşan bir dinleyici kitlesine ders verir. Fırsat buldukça okumalar yaparak felsefî tetkiklerini sürdürür ve birkaç kitap kaleme alır. Bununla birlikte, 488/1095'de bedenlen ders vermesini imkânsız kılan sinirsel bir rahatsızlık geçirir. Birkaç ay sonra hacca gitme bahanesiyle Bağdat'tan ayrılır. Oysa gerçekte müderrisliğin yanı sıra fıkıh ve kelâm tedrisini bırakmaktadır. Bunlardan vazgeçmesine neden olan şeyler, o zamandan bugüne kadar çokça tartışılmalıdır. Bazı araştırmacılar Gazâlî'nin "dine yönelik aklî ve şer'î yaklaşımlardan tatmin olmayıp Cenâb-ı Hakk'a dair daha şahsî bir tecrübe ihtiyakı hissettiğini öne sürerlerken, bazıları da onun tasavvufa ani teveccühünün ardındaki samimiyete ihtiyatla yaklaşılması gerektiği tavsiyesinde bulunmaktadırlar. Gazâlî bizzat cehenneme girme endişesi taşıdığını dile getirmiş ve devrinin âlimlerinde gözlemlediği yozlaşmaya ilişkin çok sayıda eleştiri getirmiştir; dolayısıyla kendisinin de içinde yer aldığı fakîhlik mesleğinin bir bütün olarak yozlaştığını hissetmiş olması mümkündür. Öyle ki Gazâlî'nin anladığı şekliyle dürüst bir hayat sürmenin yegâne yolu, bu meslekten bütünüyle ayrılmaktır. Esasen kendisini himâye eden Nizâmülmülk'ü 485/1092'de katleden ve yazdığı eserlere saldıran İsmaililerden (Haşhaşiler) çekindiği iddiası, olsa olsa bir faktör addedilebilecek bir hususu abartılı bir şekilde vurgulamak olur. Diğer bir iddiaya göre, devrindeki bazı siyasî hadiseler Gazâlî'yi endişeye sevk etmiş olabilir; Gazâlî Bağdat'tan ayrılmadan kısa bir süre önce Selçuklu Sultani Berkıyaruk, halife ve muhtemelen Gazâlî tarafından desteklenen amcası Tutuş'u idam ettirir. Gazâlî, ancak Berkıyaruk'un 498/1105'te ölümünün ardından müderrisliğe dönebilmiştir.

Her ne olursa olsun, Gazâlî'nin Bağdat'taki vazifesini bırakmasıyla 499/1106'da Nîşâbur'a müderrislik için dönüşüne kadarki on bir yıllık bir süre, "tetkikle ve birbiri ardına kitap telif etmekle" geçmiştir. 488/1095 sonbaharında Bağdat'tan ayrıldıktan sonra bir süre Şam'da kalır, sonra da Kudüs ve el-Halil üzerinden 489/1096'da hacetme niyetiyle Medine ve Mekke'ye gider. Ardından kısa bir süreliğine Şam'a döner ve buradan da 490/1097'de Bağdat'a doğru yola çıkar. Bu yolculuk, büyük ihtimalle memleketi Tûs'a olan yolculuğu esnasında

gerçekleşen kısa süreli bir ziyaret olsa gerektir. Gazâlî Şam ve Tûs'ta gözlerden uzak bir hayat sürerken, genellikle uzlet içinde fakir bir sûfî olarak yaşamış, vaktini tefekkür ve diğer manevi tâlimlerle geçirmiştir. Bu süre zarfında, en mühim eseri olan *İhyâu Ulûmi 'd-Dîn*'i kaleme almış ve belki de seçkin bir dinleyici kitlesine *İhyâ*'nın ihtiva ettiği konular üzerine ders vermiştir. Bu sürecin sonlarına doğru seyrü sülûk ve nefis terbiyesine dair berrak bir kavrayış elde etmiş ve bunun insan için en ulvi hayat tarzı olduğuna kani olmuştur. Bununla birlikte kendisini hakiki bir sûfî olarak kabul edip etmediği kesin olarak belli değildir.

499/1105-6 yılında, Nizâmülmülk'ün oğlu ve aynı zamanda Horasan'ın Selçuklu emiri Sencer'in veziri olan Fahrülmülk, Gazâlî'nin medresedeki derslerine dönmesi için baskıda bulunur. Gazali, kısmen meşhur bir hadis uyarınca o asrın başında gelmesi takdir olunan müceddidin kendisi olduğu düşüncesinden hareketle baskıya boyun eğmez. 499/1106 yılında Nişâbur'daki Nizâmiyye'de ders vermeye başlar ve çok geçmeden *el-Münkız mine 'd-Dalâl* isimli meşhur otobiyografisini kaleme alır. Ne var ki 505/1111'de vefat etmeden önce bir kez daha medresedeki vazifesini bırakıp Tûs'a çekilir. Muhtemelen Nişâbur'a gitmeden önce burada bir hankâh tesis edip genç sâlikleri tasavvufî hayatın nazari ve ameli yönleri konusunda yetiştirir.

Gazâlî'nin Eserleri ve Tâlimleri

Gazâlî'nin düşüncesine ilişkin yapılan çalışmalarda karşılaşılan güçlüklerden birisi, hiç kuşkusuz çok sayıda kitap kaleme almış olmasına rağmen bazı kimselerin ona yazmadığı kitapları atfetmesidir. Bazı durumlarda, aynı kitap farklı isimlerle karşımıza çıkmakta olup ilim adamları neyin mevcut ve neyin mevcut olmadığını tam olarak bilene kadar el yazmaları üzerinde gerçekleştirilmesi gerekli daha çok iş söz konusudur. Ayrıca, en azından 7/13. yüzyılda, kitapların yanlışlıkla Gazâlî'ye nispet edildiği de iddialar arasındadır. Sıhhatlerinden kuşku duyulan eserler, daha ziyade Gazâlî'nin sahih olarak kabul edilen eserlerinde yer alan fikirleriyle çelişkili görünen ileri düzeyde kelami ve felsefî görüşleri ifade eden eserlerdir. Gazâlî'nin düşünce zenginliğinden kaynaklı olarak, çelişkilerin varlığını kesin bir biçimde ortaya koymak da kendi içinde güçlükler barındırmaktadır. Orta Çağ'da bile bu çelişkilerin bütünüyle farkında olan bazı Müslüman âlimler, Gazâlî'nin avam ve havasa yönelik farklı yazılar yazdığı, diğer bir deyişle herkese ifşa etmek istemediği batini görüşleri bulunduğunu dile getirmişlerdir. Eğer durum gerçekten böyleyse, Gazali'nin ihtiyatlı tavrı bahsi geçen sahlilik meselesini daha karmaşık hale getirir. Bununla birlikte, Gazali farklı dinleyici kitleleri için farklı talim seviyelerine sahip olsa bile, daha düşük seviyelerde ortaya koymuş olduklarıyla “yüksek seviyelerde asla çelişmediğini düşünmek için hiçbir sebep bulunma maktadır. Günümüz ilim dünyasında, en makul yöntem, Gazâlî'ye aidiyetinden şüphe duyulmayan ana eserlere yoğunlaşmak ve diğer eserleri ise içlerinde dile getirilen görüşler Gazâlî'ye ait olduklarından şüphe duyulmayanların içinde bulunanlarla çelişmediği sürece kabul etmektir.

Daha önce ifade edildiği gibi Gazâlî vefatından bir ya da iki yıl önce dini görüşlerinin gelişimi ve hakikate yönelik meşakkatli arayışına dair malumat sunan meşhur *el-Münkız mine'd-Dalâl*'ı kaleme almıştır. Eserin biyografik değerinden Batılı ilim adamları bazen kuşku duysalar da genel itibarıyla Gazâlî'nin otobiyografisi olarak tanımlanır. Gazâlî'nin hayatıyla alakalı yukarıda verilen ayrıntıların büyük bölümü, *Münkız*'dan alınmıştır. Bu eser, buradaki maksadımız için özellikle önemlidir, zira kendi devrinde mevcut olan bazı etkin düşünce sistemlerini (yani kelâm, İsmailiyye'deki mehdilik düşüncesi ve Helenistik felsefe) inceledikten sonra, müellifin tasavvufî tecrübesinin üstün olduğu fikrine nasıl ulaştığını izah etmektedir. Gazâlî'ye göre tasavvufî ahlâk ve manevi disiplin, İslâm'ın öngördüğü takva anlayışının icapları ve adetlerine titizlikle riayet edilmesiyle birlikte müminleri hakikate, akl-ı selime ve nihayet felaha ulaştırmak için elzemdır.

Münkız'da tasvir edilen şüphe döneminin ardından, Gazâlî yakîn arayışında esaslı bir felsefe tetkikine girişir; onu felsefeyle tanıştıran, hocası Cüveynî'dir. Bu tetkik, Bağdat döneminin bir bütün olarak ilk kısmını kapsamaktadır. Buradan öğrendikleri, esasen Farabî'nin (339/950) Arap Neo-Platonizm'i (Meşşâîliğin bazı unsurlarıyla karışmıştır) ve İbn Sinâ'dır (ö. 428/1037). Her ne kadar nihai gayesi onların düşüncelerinin hangi açılardan Sünnî akideyle örtüşmediğini ortaya koymak olsa da ilkin herhangi bir eleştiriye tabi tutmaksızın bu şahsiyetlerin felsefelerinin izahını kaleme alır. *Makâsıdu'l-Felâsife* isimli bu eser, 12. ve 13. yüzyıllar boyunca İspanya ve Avrupa'nın geri kalanında büyük rağbet görür. Bu eserin peşinden, 488/1095'te tamamladığı *Tehâfüt'ül-Felâsife* isimli felsefi düşüncelerin bir eleştirisini kaleme alır. Gazâlî bu devasa eserde, filozofların düşüncelerinin Sünnîler tarafından itiraz edilen ya da onların iddialarıyla çelişen yirmi hususa dikkat çeker. Müellife göre bu hususlardan üçü bağlamında filozoflar küfre düşmüşlerdir. Gazâlî *Tehâfüt*'te filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymayı amaçlamaktadır ve herhangi bir kesin kanaat ortaya koymamaktadır. Bu nedenle, şüpheli bir tavır takınmakla itham edilmiştir. *Tehâfüt* Gazâlî'nin Bağdat'tan ayrılmasına sebep olan buhrandan hemen önce kaleme alındığı için bu itham göz ardı edilmektedir; dolayısıyla o dönemde Gazâlî'nin kesin kanaati bağlamında bir miktar kararsız olduğu ihtimal dahilindedir. Bununla birlikte, birkaç yıl sonra *İhyâ*'yı kaleme alırken artık kanaatinin ne olduğu konusunda şüphe taşımamaktadır. Felsefi sorgulamanın farklı dalları arasında Gazâlî'yi en çok etkileyen mantık ve özellikle de Aristo'nun mantıksal kıyasıdır. Gazâlî, kendileri için felsefe kitaplarının kolaylıkla erişilebilir olmadığı ya da kitaplardaki teknik dilin kolay anlaşılır olmadığı Sünnî fukaha ve mütekellimîn için Aristo mantığıyla alakalı birkaç risâle kaleme alır. Felsefeye iştiaak duyduğu sıralarda, Gazâlî ahlâk üzerine *Mizânu'l-Amel* isimli bir eser kaleme almıştır; ancak mevcut metnin tamamının ona ait olup olmadığı şimdiye kadar sorgulanagelmiş bir husustur. Ömrünün sonlarına doğru felsefeye olan iştiaakı kaybolduğu için de ilk eserlerinde yazmış olduklarının büyük bir bölümünü reddetmiş olması mümkündür.

Gazâlî'nin akâidle alakalı başlıca eseri olan *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, muhtemelen Bağdat'tan ayrılışının öncesinde ya da hemen sonrasında yazılmıştır. Bu eserde hocası Cüveynî'nin *Kitâbu'l-İrşâd*'ıyla neredeyse aynı konuları ele almakla birlikte Aristo mantığından özellikle de kıyastan çokça yararlanmışır. Ayrıca Gazâlî'ye göre *İktisâd*, itikâdla alakalı bilindik eserlere oranla sûfileri mârifete hazırlama olasılığı daha yüksek bir eserdir. Süregelen bu tasdik, dinle alakalı aklî tartışmaların itikâd alanının sınırları ötesine uzanması gerektiği ve itikâdla alakalı kapsamlı tartışmaların pratikte hiçbir değeri olmadığı kanaatine varmış olsa bile Gazâlî'nin itikâdî bakımdan daima bir Eş'arî olarak kaldığı fikrini güçlendirmektedir. Gazâlî'nin *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka* isimli eseri, kelâm alanında değerlendirilebilir. Eser kısmen İsmaililerin (Bâtînîyye) bâtinî tâlimlerini karşı kaleme alınmıştır. Bununla birlikte eserin asıl gayesi, âyetlerin işârî tefsirlerinin müsaade ettiği ölçüde Gazâlî'nin kendi görüşlerinin müdafaasıdır. Gazâlî son eseri gibi görünen *İlcâmü'l-Avâm 'an İlmi'l-Kelâm*'da kâfi derecede ilme sahip olmayanları kelâmıla iştilal ettikleri takdirde söz konusu olabilecek tehlikelere karşı uyarmaktadır.

Gazâlî'nin edebî mirasının en önemli unsuru, tasavvufun çeşitli nazari ve ameli yönlerini ele almasıdır. Hem hacim hem de muhteva bakımından bu konularla alakalı en büyük eseri ise *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'dir. Eser, İslâm'ın zuhurundan sonraki yüzyıllar içinde Müslüman toplum tarafından terkip edilen kelâmî ve tasavvufî ilimlerin ayrıntılı bir sentezini sunmaktadır. İhya birçok açıdan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb* isimli eserinde ortaya koymuş olduğu zühd ve tasavvuf ahlâkının bir devamı ve ayrıntılandırılmış hâli olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazâlî çoğunlukla bu eserden birebir uzun iktibaslarda bulunmuştur. Ayrıca diğer tasavvufî klasiklere, özellikle de Kuşeyrî'nin Risâle'si ve Serrâc'ın *Lüma*'sına istinat etmiştir. *İhya*'da ele aldığı meselelerin neticesi, "Müslümanların Bir Allah'a taatten ibaret bir hayat sürmeleri, ancak kâmil bir şekilde tasavvuf yoluna tabi olmak suretiyle mümkündür." Gazâlî beşerî mizaçtaki farklılıkların bilincindedir ve bu yüzden de tasavvuftaki nefis terbiyesinin kişinin kendi kabiliyet ve temayüllerine uygun olarak gerçekleştirilmesini tavsiye etmiştir. *İhyâ* dört kısımdan (rub') oluşmaktadır: İbadetler (ibâdât); toplumsal âdetler ve kişisel davranışlar (âdât); reziletler ya da helâke sevk eden ahlâkî noksanlıklar (mühlikât); faziletler ya da necâta sevk eden vasıflar (münciyât). Her bir rub ya da kısım, tasavvufun teşvikte bulunduğu murakabe ve zühd disipliniyle ana akım Sünnî anlayışı karmaşık bir şekilde meczeden on kitaptan oluşmaktadır. Bu yüzden *İhyâ*, samimi Müslümanlar için dinî hayatın her yönüne, yani ibadet ve ibadetlerle alakalı uygulamalar, gündelik hayattaki işler, kalbin tasfiyesi ve seyrü sülûkta mertebe kat etmeye yönelik tam bir rehberdir. İlk iki kitap, ilimlerin farz-ı ayn olan kısmını ele alır. Gazâlî geleneksel bilgiye hak ettiği hürmeti gösterip ana akım Sünnî ulemadan hikmet devşirmiş olmasına rağmen, sahip olan kişinin âyetlerin hakiki manasını keşfetmesine ve herhangi bir şüphenin önüne geçen yakîn ve itminâna erişmesine imkân veren ilahî ilham kaynaklı tasavvufî bilgiyi zimnen tercih eder. Ana akım Sünnîliğin ahlâkî ve fikrî vasatı arasına sıkıştırılan (belki de kasıtlı olarak) bu ifadeler, Gazâlî'nin İslâmî Neo-Platonizm, irfânî

nazariyat ve tasavvufun daha bâtinî yönlerine düşünülenden daha fazla hayran kaldığını Gazâlî düşüncesinin bu bâtinî yönleri, onun ileride ele alınacak olan *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eserinde ön plana çıkmaktadır. Bu hayret verici gösterebilir. Gazâlî'nin dinî bilginin o devrin ulemasının elinde bir dünyevî ikbal vasıtası hâline geldiği hissiyâtından kaynaklanır; oysa Gazâlî'ye göre dinî girişim, bilginin gayesi, ahiret selâmetinin elde edilmesidir. Bu yüzden Gazâlî şeriatin somut ilkelerini ayrıntılı bir şekilde izah ederken, bu ilkelerin mümin kişinin nihai selâmetine nasıl katkıda bulunduklarını göstermeye çalışmıştır.

Gazâlî benzer konuları ele alan birtakım küçük risâleler de kaleme almıştır. *Bidâyetü'l-Hidâye*, samimi bir Müslümana günahlardan kaçınmaya yönelik nasihatte bulunmasının yanı sıra gündelik hayatta uyması gerekli kuralları ele alan kısa bir risâledir. Gazâlî genel okuyucu için *İhyâ'nın* kısa bir özeti olan *Kitâbu'l-Erbâîn* ile insanların ilahî isim ya da sıfatları hangi manada taklit edebileceklerini ve “İlahî sıfatlar yoluyla Allah'ın bilinebileceği” meselesini ele alan *Maksâdu'l-Esmâ* gibi dinî ahlâk konusunda birkaç küçük risâle daha kaleme almıştır. Gazâlî, şaheseri olan *İhyâ'nın* yapısı ve muhtevasıyla önemli ayrım noktaları içermekle birlikte *İhyâ'nın* Farsça bir muhtasari (Urduca, Arapça vb. dillere tercüme edilmiştir) addedilen *Kimyâ-yı Saâdet*'te benzer bazı meselelere değinmektedir.

Gazâlî'ye tasavvufî irfân ve metafizik üzerine yazılmış olan kimi eserler de nispet edilmektedir. Gazâlî'ye ait olmayan ya da ona aidiyetinden şüphe duyulan eserlerin büyük bölümü bu alanlardadır. *Mişkâtü'l-Envâr*'ın Gazâlî tarafından kaleme alındığında ittifak vardır. Gazâlî'nin gerçek mirasına ait en bâtinî eseri olan *Mişkât*, tasavvufî aydınlanma (Nûr sûresi 35. âyeti olan “Nûr âyeti”nden mülhem) ve farklı kesimlere mensup arayış içindeki insanlara Allah'ın tecellileri gibi düşüncelere odaklanmaktadır. Gazâlî, *Mişkât*'te Orta Doğu'ya mahsus irfânî bilgiye, özellikle de Neo-Platonist sudûr doktrini ve İrfânîyye'ye ilişkin bilgisini ve apaçık hayranlığını diğer herhangi bir eserde olmadığı kadar açığa vurmaktadır. Allah'ı Mutlak Nûr ile özdeşleştirmesi, hareketsiz maddenin zulmetiyle hareketli ruhun nûrunun etkileşimine ilişkin mecazî ifadeleri bulunan İbn Sînâ gibi düşünürlerle olan benzerliğini ortaya koymaktadır. Gazâlî'nin *Mişkât*'inin bâtinî ve metafizik unsurları, sonraki dönem sûfî düşünürlerin özellikle de Yahyâ es-Sühreverdi ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde tafsil edilmiştir. Gazâlî'nin Allah katındaki şeylerin bilgisinin mahiyetini ele alan *Risâletü'l-Ledüniyye* isimli eseri, bâtinî eserler kategorisine girmektedir. Sonraki yüzyıllarda çeşitli dinî hareketlere ilişkin daha fazla çalışma yapılmıncaya kadar Gazâlî'nin etkisinin dengeli bir şekilde izahı muhtemelen mümkün olmayacaktır. Bu yüzden aşağıdaki değerlendirmeler bir ölçüde geçici niteliktedir.

(a) Gazâlî'nin İsmâilî tâlimlere yönelik eleştirisi, hareketin entelektüel cazibesini azaltmaya yardım etmiş olabilir; bununla birlikte, hareketin Alamut'u ele geçirmesinden sonraki başarısızlığı, diğer birçok faktöre bağlı olarak gerçekleşmiştir.

(b) Gazâlî'nin felsefecileri eleştirmesinin ardından Müslüman Doğu'daki felsefi hareket büyük isimler ortaya çıkaramamıştır; bununla birlikte, felsefenin gerilemesinin ne oranda

Gazâlî'nin eleştirilerinden kaynaklandığı ve ne oranda diğer nedenlerle gerçekleştirdiği belli değildir. *Tehâfütü'l-Felsefe*'sinin geniş ölçüde bilindiği Müslüman Batı'da ise felsefenin devam etmesi, diğer bazı sebeplerin de söz konusu olduğunu akla getirmektedir.

(c) Gazâlî'nin felsefe alanındaki çalışmaları, felsefi ilimlerin bazı yönlerinin özellikle mantığın kelâmıla birleşmesine yol açmıştır. Oysa Gazâlî, burada hocası Cüveynî dahil önceki bazı Eş'arî düşünürlerce tesis edilen bir temayülü izlemiştir. Zamanla kelâmcılar, kelâmın kendisinden çok felsefi mukaddimelere daha fazla zaman ve zemin ayırmaya başlamışlardır. Buna benzer olarak, Gazâlî'nin bir müminin ilahî âleme ilişkin bilgisinin tabiatı hakkındaki düşünceleri ile istikamet ve takva sahibi bir kişinin zâhir ulemasının safsatalarından üstün olan İlâhî sırlara dair bir keşf ya da doğrudan zevke erişebileceği yönündeki kanaati de Mekkî, Sülemî, Ebû Nuaym ve Kuşeyrî gibi tasavvuf savunucularının (apologists) eserlerinde zaten fark edilebilir olan temâyülün bir devamıdır.

(d) Şüphe yok ki Gazâlî, şeriatın hükümlerine riâyeti selâmete erişmenin güvenilir ve anlamlı bir yolu olarak arz etmek suretiyle her eğitim seviyesinden samimi Müslümanlara büyük bir hizmette bulunmuştur. Tûs'ta talebeleriyle birlikte ikamet ettikleri hankâhı, Gazâlî'nin zâhidâne ilkelerinin gerçek hayata uyarlanma girişimi olarak görülebilir. Sülemî, Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr, ve Ensârî tarafından tesis olunan benzer meskenleri örnek alan bu hankâh, “tarikat” olarak bilinen tasavvufî kurumların oluşumuna katkıda bulunmuştur.

(e) Gazâlî'nin tâlimlerinin Sünnî düşünce ile tasavvufî dinî hayatı “uzlaştırma”dan ne ölçüde sorumlu olduğunu belirlemek güçtür. Gazâlî'nin bu konudaki ızafî başarısı, fikirlerinin orijinallikinden çok onun “Sünnî kesimin en dar görüşlü kısmı haricinde herkes tarafından hürmet edilen Sünnî bir âlim olarak muhteşem ününe atfedilebilir. Daha önce de işaret edildiği üzere, Gazâlî'nin *İhyâ*'sının büyük bölümü, ondan önceki klasik sûfîler özellikle de Ebû Tâlib el-Mekkî tarafından keşfedilmiş olan malum alanı kapsamaktadır. Gazâlî'nin tasavvufî hüviyetine ilişkin bilgiler sınırlıdır. Bununla birlikte, şahsi örnekliğinin yanı sıra tasavvufî ahlâk ve ilkeleri şevkle savunuşunun, tasavvufu ana akım Sünnî ulema yanında kendi döneminden itibaren halk kitleleri için saygın ve övgüye değer bir seçenek kılma konusunda önemli katkılar sağladığında şüphe bulunmamaktadır. Gazâlî'nin çok yönlü oluşu ve entelektüel ilgilerinin genişliği, tasavvufun git gide daha önemli bir rol üstlendiği İslâmî kültürün karmaşık ve kapsamlı oluşunu kâfi derecede yansıtmaktadır. Gazâlî, İslâmî ve İslâmî olmayan farklı tâlimlere ait birtakım unsurların, tarîkât adı verilen tasavvufî müessesede tatbik edilmeye başlanan muhterem bir hayat tarzı ve dünyaya yön veren nevi şahsına mahsus bir sistemle kaynaştırılmasına da aracılık etmiştir.

Tablo 3. Dördüncü Bölüm. Tasavvuf Geleneğinin Sistemleştirilmesi

Ebû Saîd el-Arabî (ö. 341/952), Cüneyd'in bir talebesi ve *Tabakâtü'n-Nüssâk*'ın müellifi.

Tasavvuf Ders Notu

Muhammed b. Dâvûd Pârsâ (ö. 342/953), Ahbâru's-Sûfîyye'nin müellifi.

Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959), Cüneyd ekolüne mensup bir sûfî, *Hikâye-tü'l-Meşâyih*'in müellifi.

Ebû'l Ferec el-Varasânî (ö. 372/982), *Tabakâtu's-Sûfîyye*'nin müellifi.

Ebûbekr İbn Şâzân er-Râzî (ö. 376/986), *Hikâyetü's-Sûfîyye*'nin müellifi.

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), *Kûtu'l-Kulûb*'un müellifi.

Lâedrî (4./10. yüzyılın ikinci yarısı), *Edebu'l-Mülûk*'un müellifi.

Ebû Bekr Kelâbâzî (ö. 380/990), bir tasavvuf klasiği olan *Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*'un müellifi.

Ebû Abdurrahman Sülemî (ö. 412/1021), *Tabakâtu's-Sûfîyye*, *Hakâiku't-Tefsîr* ve tasavvuf ilmine dair birçok küçük risâlenin müellifi.

Ebû'l-Kasım el-Kuşeyrî (ö. 465/1074), bir tasavvuf klasiği olan *er-Risâle fi't-Tasavvuf*'un müellifi.

Ebû Nuaym İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ*'nın müellifi.

Ali b. Osman el-Cüllâbi el-Hücvîrî (ö. 481/1089), Farsça kaleme alınmış ilk tasavvufî eser olan *Keşfü'l-Mahcûb*'un müellifi.

Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089), *Tabakâtu's-Sûfîyye*, *Sad Meydân* ve *Menâzilü's-Sâirîn* dahil tasavvufla alakalı birkaç risâlenin müellifi.¹⁰

¹⁰ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, ss. 127-156.

7. HAFTA DERS NOTU

-Tasavvufun Dili-

-Hâller ve Makamlara Dair Kavramlar-

I. Tasavvufun Anahtar Kavramları

1. Vakit Kavramı

(Semih Ceyhan, “*Vakit*”)

Tasavvuf kaynaklarında vakit kelimesinin “sâlikin içinde bulunduğu hal, bu halin gerçekleştiği genel ontolojik (ilâhî-küllî-vücûdî) zaman, sâlikin tarikat fiillerini uygulama anı” anlamlarında geçtiği görülmektedir. İlk sûfiler vakti, “kulun iradesinin ve kesbinin tesiri olmadan doğrudan doğruya Hak’tan kendisine gelen, onu tasarrufu ve hükmü altına alan mânevî hal ve bu halin gerçekleştiği anlık durum” şeklinde tanımlamışlardır. Buna göre vakit, filozofların tanımladığı gibi matematiksel zamanda bir kesit ve ölçü birimi değil sâlikin tecrübe ettiği halin hakikati ve bu hakikatin taayyün ettiği geçmişle gelecek arasındaki zaman dilimidir. Kuşeyrî ve Hücvîrî’nin eserlerinde vakit tasavvuf kavramları arasında hal ile birlikte ilk sırada yer alır. Kuşeyrî iki tür vakitten bahseder. Birincisi şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk’ın tanımı bağlamında “kulun içinde bulunduğu hal”dır. Eğer kulun zihni ve kalbi dünyevî düşüncelerle dolu ise vakti dünya, âhiret ise vakti âhiret, neşeli ise vakti neşe, hüznü ise vakti hüznüdür. Kul, vakti ve hali neyi gerektiriyorsa ona rıza ve teslimiyet göstermelidir. Sûfiler tarafından çokça kullanılan, “Sâlik vaktin hükmüne uyar”; “Vakit kılıç gibidir, karşı gelirsene keser atar” sözleri bu durumu ifade eder. Ancak vaktin hükmüne teslim olma ve iradeyi terketme dinen emredilmeyen veya menedilmeyen hususlarda söz konusudur. Zira işi takdire havale etmek, işlenen kusurlar karşısında kayıtsız ve ilgisiz davranmak yine din tarafından emredilmeyen bir tavidir. Bununla birlikte mutasavvıflar müridin yaşadığı vecd, sekr, mahv, istiğrak gibi hallerde şeriatın gerekliliklerini yerine getiremeyebileceğini, sahv haline döndüğünde şeriata uymanın bir zorunluluk olduğunu belirtmiştir. Vaktin ikinci türü “bu halin meydana geldiği bir zarf olarak zamansal an”dır. İlk dönem sûfilerinin vakti, “Geçmişle gelecek zaman arasında hâlihazırdaki şeydir”; İbnü’l-Arabî’nin, “İki yokluk arasındaki durumdur” şeklindeki tarifleri bu anlama işaret eder. Sûfiler halin meydana geldiği, müridin bütün varlığını kaplayan zamanın ölçülemeyen en küçük parçası olan an için “ân-ı dâim, ân-ı hâzır, vakt-i dâim, vakt-i saâdet, lemhatü’l-basar, dehr” tabirlerini kullanırlar. Hz. Peygamber’in, “Benim Allah ile öyle bir vaktim var ki o vakte ne mukarreb bir melek ne de nebî-i mürsel girer” hadisindeki (Aclûnî, II, 173) vakitten maksadın, halk ile birliktelik esnasındaki dünyevî-zâhirî zaman değil Hak ile birliktelik halindeki ilâhî-küllî vakit olduğu ileri sürülmüştür. Dehr kelimesiyle karşılanan bu vakit her şeyin “kün” (ol) emriyle yaratıldığı ilk kutsal zamanı ifade eder. “Dehre sövmeyiniz, zira dehr Allah’tır” hadisine göre (Buhârî, “Edeb”, 101) kutsal vaktin ve bu vaktin zuhuratı olan dünyevî zamanların asıl sahibi Allah’tır, bu sebeple O’ndan gelen haller de sûfilere göre bu bölünüp parçalanmayan vakit ve anda meydana gelir (Kuşeyrî, s. 180-181). Diğer bir ifadeyle

bu vakit sâlikin halinin gerçekleştiği genel ontolojik (küllî-vücûdî) zamandır ki bütün zamanları kuşatır. “Ân-ı dâim” anlamındaki vakit kelimesi, hallerle ilgili olduğu kadar geçmiş ve gelecek şeklinde bölünen zamanın aşılması fikriyle de irtibatlıdır. Tarihî zamanın aşılarak bütün zamanların kaynağı olan ân-ı dâime ulaşılması, görünürdeki çokluğun ve bölünmüşlüğü aşılarak tek hakikate veya varlığa erişmenin bir şeklidir. Bu sebeple ân-ı dâim tek varlığın ve birliğin (vahdet-i vücûd) bir tezahürüdür. “Tecelliden yoksun vakit yoktur” diyen sûfiler hallerin ve vakitlerin doluluğuna dikkat çekmişlerdir. Bu düşünce İbnü’l-Arabî’nin vakit kelimesini açıklarken dayanağı olan, “O her gün bir şe’ndedir” âyetinin (er-Rahmân 55/29) yorumundan ibarettir. Buna göre vakit tıpkı mekân gibi Hakk’ın sürekli tecellilerini (teceddüdât-ı emsâl, halk-ı cedîd) taşıyan bir mazhar ve tecelligâhtır. İnsana düşen vazife her anda gerçekleşen bu tecellileri idrak etmektir. Hakk’ın tecellileri kulun istidadına göre zuhur ettiği için vakit kulun halinin gerektirdiği her şeydir. İbnü’l-Arabî bu düşüncesiyle vakti insanın haller ve tecelliler vasıtasıyla Hakk’a dair mârifete erişeceği bir imkân kabul eder (Fütûhât-ı Mekkiyye, IX, 356-359). Tasavvuf metinlerinde sıkça kullanılan kavramlardan “ibnûlvakt” (vaktin oğlu) vaktin ve halin gereklerini yerine getiren, geçmiş ve gelecek endişesinden kurtulan insanın ilâhî tecelliler karşısındaki edilgenliğini anlatır. Ebûlvakt ise vakit ve halin hükmünden kurtulup zamanda ve hallerinde tasarrufta bulunan kimsedir. Birincisi telvin, ikincisi temkin ehlinin sıfatıdır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ibnûlvaktin sûfî, ebûlvaktin sâfî olduğunu söyler (Mesnevî, III, beyit 1426). Tasavvufta aslolan, sülûkü kemale erdirip ebûlvakt olmaktır. Zira seyrüsülûk edilgenlikten etkinliğe doğru bir seyir izler. Sûfiler bunu “kurb-i nevâfil, kurb-i ferâiz” tabirleriyle açıklamışlardır. Nâfile ibadetlerle gerçekleşen Hakk’a yakınlıkta Hak kulun vasıtası iken farz ibadetlerle yakınlıkta kul Hakk’ın vasıtası olur. Buna göre ibnûlvakt kurb-i nevâfille Hakk’ın gözüyle görür, kulağıyla işitir ve eliyle tutarken ebûlvakt kurb-i ferâizle Hak fiillerini kul aracılığıyla işler. İbnü’l-Arabî ve takipçileri ebûlvakt için “sâhibü’l-vakt, sâhibü’z-zamân, seyyidü’l-vakt, imâmü’l-vakt, aynü’z-zamân” tabirlerini kullanmışlardır. İnsanın kemalini niteleyen sâhibü’l-vakt vaktin hakikatini ve dehr isminin anlamını bilen kişidir. O’nun takdiriyle andan ibaret olan vakit ayrılır, anların hükümleri birleşir. Ebûlvakt vaktin dürülmesini, yayılmasını, gizliliğini ve açıklığını his ve hayal, ruh ve misal, makam ve hal olarak müşahede eden kimsedir. İbnü’l-Arabî’ye göre sâhibü’l-vakt her asırda bir kişidir ve Hz. Muhammed’in vekili sıfatıyla zamanın kutbudur (Suâd el-Hakîm, s. 663-666). İbnûlvakt kavramıyla bağlantılı olarak sûfiler tarikat fiillerini icra etmede vakti gözetmenin, fiillerin neticesinde meydana gelen hali murakabe ve nefsi daima muhasebe etmenin Hakk’a vuslatta önemli kurallardan biri olduğunu söylemişlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî, ârifin her vakitte o vakit için en uygun hareket tarzını icra eden kişi olduğunu belirtirken İbnü’l-Arabî vaktin bir nur ve kulun bu nurla beraber bulunduğunu, kulun bu nuru müşahade etmesi gerektiğini, zira kulun ilâhî bir ismin tecellisi olan vakitle ayakta durduğunu kaydeder. Ebû Hafs Şehâbeddin es-Sühreverdî, mürşidlerin müridlerine vakitlerini tamamıyla dolduracak meşgaleler vermesi gerektiğini, bu meşgalelerin bedeninin organlarıyla yapılan fiiller değil

muhasabe, murakabe, tefekkür, zikir gibi kalple yapılan fiiller olduğunu söyler. Nakşibendiyye'nin on bir esastan biri sayılan “vukûf-ı zamânî” bu tür fiillerle ilgilidir. Abdülhâlîk-ı Gucdüvânî müridin her an nefsin hallerini bilmesi, kendisini Hak'tan alıkoyacak her şeyden uzak durması, kalbini Hak ile muamelesinde sürekli hesaba çekmesi, vird ve zikirlerini vaktinde yerine getirmesi gerektiğini ifade eder.¹¹

2. Hal Kavramı

(Mehmet Demirci, “Hâl”)

Sözlükte “değişme, dönüşme, durum ve tavır” gibi anlamlara gelen hâl kelimesi (çoğulu ahvâl) Arapça havl kökünden gelir. Birçok sûfî, kelimenin bu anlamından hareketle hâlî parlayıp sönen ve sürekliliği olmayan şimşeğe benzetmiş ve “Hal, isminden de anlaşılacağı üzere geçici bir şeydir” demiştir (Kuşeyrî, s. 54). Cüneyd-i Bağdâdî, “Hal kalbe inen bir şey olup devam etmez” derken bu hususa işaret etmiştir (bk. Serrâc, s. 66). Öte yandan ilk sûfîlerden itibaren hâl kelimesi, “yerleşme, konaklama” mânasına gelen hulûl masdarı ile arasında bir ilgi kurularak bu masdarın ism-i fâilî gibi görülmüş ve buna dayanılarak kelimeye bazı tasavvufî mânalar yüklenmiştir. Bu görüşte olanlar hâlî, “Kalbe hulûl eden veya saf zikrin kalbe girmesini sağlayan ve yok olmayan şeydir” diye tarif etmişler ve yok olana hâl denemeyeceğini belirtmişlerdir (Serrâc, s. 66, 411). Buna göre kelimenin havl kökünden geldiğini söyleyenler onun değiştiğini ve yok olduğunu, hulûl kökünden türediğini söyleyenler ise sabit ve devamlı olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak genellikle halin devamlılığı olmayan gelip geçici bir duygu olduğu kabul edilmiştir. Nitekim İbnü's-Sâîğ'a göre hâl şimşek gibidir, anında yok olup gider; devam ederse ona hâl değil nefsin vesvesesi (hâdis-i nefis) denir (Sülemî, s. 315). Neşe-hüzün, kabz-bast, heybet-üns gibi ruhî durumları gelip geçici bir his ve heyecan olarak gören sûfîlere göre de bir hâl meydana gelir gelmez hemen yok olur; bu bakımdan şimşeğe benzer. Fakat bir hâl yok olunca hemen ardından onun bir benzeri veya zıddı olan başka bir hâl meydana gelir. Meselâ kabz hâlî peş peşe gelen kabz halleriyle devam eder. Belli bir süre devam eden bu haller er geç sona erer ve peşinden onun zıddı olan bast hâlî meydana gelince kabz hâlî tamamen ortadan kalkar. Tasavvufta mânevî ve ruhî duygu ve heyecanları ifade eden hallere büyük önem verilmiş ve ehl-i hâl olmak mutluluk kabul edilmiştir. Sûfîler, hâl sahibi olmanın önemini anlatmak için Hz. Peygamber'in sohbetlerinde bulunan Hanzale b. Rebî'i örnek verirler. Hanzale, Resûl-i Ekrem'in huzurunda iken cennet ve cehennemî gözüyle görüyormuş gibi bir hâl yaşar, huzurdan ayrılınca da bu duyguları kaybolurdu (Müslim, “Tevbe”, 12). Bu durumdan yakınan Hanzale'ye Hz. Peygamber bu tür hallerin zaman zaman meydana gelebileceğini, fakat devamlı olmayacağını söylemiştir (Serrâc, s. 190). Haller konusunda tasavvufta yapılan incelemeler sonucunda ulaşılan bilgilere “ilm-i hâl” veya “ilm-i ahvâl” denir. Bir çeşit tasavvuf psikolojisi demek olan ilm-i hâl öneminden dolayı tasavvuf ilmiyle aynı anlamda kullanılır.

¹¹ Semih Ceyhan, “Vakit”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 2012, 42/491-492.

Nitekim sûfîler tasavvufa “ilm-i hâl” veya “ilm-i ahvâl”, şer’î ilimlere de “ilm-i kâl” demişlerdir. Bu adlandırmanın sebebi tasavvufun ancak yaşanarak anlaşılabilmesi, sözle veya yazıyla anlatma veya anlaşılma imkânı bulunmamasıdır. Bu husus biri “lisân-ı hâl”, diğeri “lisân-ı kâl” olmak üzere iki ayrı dinî ifade biçiminin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Tasavvufi his ve heyecanların, mânevî hayatın ve ruhî sırların sözle anlatılmasını mümkün ve câiz görmeyen sûfîler bunları birbirine hal diliyle anlatırlar; başka bir ifadeyle ulvî duyguların anlaşılabilmesi için yaşanmasının şart olduğunu belirtirler. Tasavvuf tarihinde mânevî hallerden ilk bahsedenler Serî es-Sakatî, Zünnûn el-Mısırî, Hâris el-Muhâsibî ve Ebû Süleyman ed-Dârânî gibi sûfîler olmuştur. Bâyezîd-i Bistâmî ise “erbâb-ı ahvâl” olarak tanınıyordu (Sülemî, s. 48, 67, 215; Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 316). Bu dönemde özellikle hal ile “makam” arasındaki ilişkiler üzerinde durulmuş, nitelik itibarıyla birbirinden pek farklı olmayan bu iki kavramdan geçici olan duyguya hal, sürekli olana makam denilmiş, bazı hallerin zamanla makama dönüştüğü örneklerle gösterilmiştir. Meselâ tövbe hissi geçici olursa buna hal adı verilmiş, bu duygunun tekrarlanarak devamlılık kazandığı zaman makam şekline dönüşeceği söylenmiştir. Sabır, tevekkül, rızâ ve zühhd gibi makamlar için de aynı durum söz konusudur. İnsan davranışları tasavvuf düşüncesinde ef’âl, ahlâk ve ahvâl olmak üzere üçe ayrılır. Ef’âl insanın iradeli eylemleridir. Ahlâk doğuştan gelir; ancak sürekli bir eğitimle değişebilir. Ahvâl ise iradenin etkisi olmaksızın doğrudan insana verilir. Makamların irade ile ve çalışarak kazanılan nitelikler (mekâsib) olmasına karşılık haller tamamıyla ilâhî bağışlardan (mevâhib) ibarettir. İyi işler ve güzel davranışlarla halleri daha da saf hale getirmek mümkündür. Çünkü mânevî haller ihlâslı olarak iyi işler yapanlara Allah’ın lutuflarıdır. Bu anlamda haller güzel davranışların meyveleri olup iş ve davranışların temizliği oranında saflaşırlar. Şer’î emir ve yasaklara samimiyetle uymak ve ahlâkî davranışlarda bulunmak mistik hallerin temelini oluşturduğu gibi niteliğini de yükseltir (Kuşeyrî, s. 183, 196). Tasavvufta ulaşılan her makamın kendine mahsus ahvâlî vardır. Bir makamdan diğer bir makama yükselen sûfinin halleri de değişir ve böylece daha mükemmel hallere ulaşmış olur. Ayrıca belli bir makamda bulunan sâlikin halleri de kendisi bu makamda iken sürekli değişir ve mükemmelleşir. Hallerdeki değişim sonsuza kadar sürüp gider. Bu durum Hakk’a doğru yapılan mânevî yolculuğun (seyrüsülûk) sonsuzluğunu ifade eder. “Bazan kalbimi bir perde bürür ve onun için günde yüz defa istiğfar ederim” (Müslim, “Zikir”, 41; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 26) meâlindeki hadisi sûfîler, “Hz. Peygamber bir halden daha ileri bir hale ulaştığında önceki halde bulunmuş olmayı kusur saydığından tövbe ederdi” şeklinde yorumlamışlardır. Sûfîlerin, “Salih insanlara sevap kazandıran amelleri onlardan daha salih insanlar işlerlerse bu ameller onlara günah getirir” demelerinin anlamı da budur (Kuşeyrî, s. 184). Hal ile vakit kavramları da birbirine yakın anlamlar taşır. Genellikle vakti hal anlamında kullanan sûfîler geçmiş ve gelecek zamanla pek ilgilenmezler. Çünkü onlara göre geçmişi ve geleceği düşünmek, içinde yaşanılan zamanı (hal) zayi etmekten başka bir şey değildir. En önemli ve değerli zaman vakit ve hal denilen şimdiki zamandır. Bu durum tasavvufta, “Dem bu demdir dem bu dem” şeklinde de ifade edilir. Sûfî

“ibnülvakıt”tir, her an içinde yaşadığı zaman parçası olan hali değerlendirir. Her vakitte o vakitte yapılması en doğru olan şeyi yapar; her an Allah ile arasındaki hali mülâhaza edip bunu değerlendirir. Bazı sûfiler bu değerlendirmeyi her gün, bazıları her saat, bazıları her vakit, bazıları da her an (her nefes) yaparlar. Tasavvuf yoluna yeni girenler bazan, bu yolda mesafe alanlar daha sık, ileri noktalara ulaşanlar ise her nefes bunu gerçekleştirirler. Birincisine “vakit sahibi”, ikincisine “hal sahibi”, üçüncüsüne “nefes sahibi” denir (İzzeddin el-Kâşî, s. 70). Genellikle hal kavramı zayıf ve kuvvetli veya birbirinin zıddı olan birçok değişik halleri ihtiva eder. Tövbe, vera’, zühd, fakr, sabır, tevekkül ve rızâyı makam olarak gösteren Serrâc murâkabe, kurb, muhabbet, havf, recâ, şevk, üns, itminan, müşâhede ve yakîni de hal olarak gösterir (el-Lüma’, s. 68-104). Tasavvuf terimlerini onar onar gruplandıran Herevî muhabbet, gayret, şevk, kalak, ataş, vecd, dehşet, heyemân, berk ve zevki “ahvâl” başlığı altında toplamıştır. Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî’nin Âdâbü’l-mürîdîn’i ile İzzeddin el-Kâşî’nin *Mişbâhu’l-hidâye*’sinde “ahvâl” başlığı altında toplanan haller birbirinden farklıdır. Bu durum his ve tavırla ilgili her şeye tasavvufta hal dendiğini gösterir. Tasavvufta sûfiler haller açısından hallerine hâkim olanlar (âbâ-i ahvâl), hallerine mahkûm olanlar (ebnâ-i ahvâl) diye iki gruba ayrılmıştır. Hallerine mağlûp ve mahkûm olanlar cezbeli ve coşkulu sûfiler olup sözlerini ve davranışlarını kontrol edemezler. Bu halde iken kendilerinden şer’î hükümlere uygun düşmeyen söz ve davranışlar sâdır olabilir. Bunlar halin hükmü altında bulundukları sürece sorumlu sayılmazlar. Hallerine hâkim ve galip olan velîlerin sözleri ölçülü, davranışları dengeli ve şer’î hükümlere uygundur. Peygamberler ve büyük velîler hallerine hâkimdirler. Başlangıçta haline mağlûb olan sâlik tasavvuf yolunda ilerledikçe haline hâkim olur. Bazı sûfiler ve ârifler ise hal kaydından tamamıyla âzade olmuşlar, kendilerini “muhavvilü’l-ahvâl” olan Allah’a teslim ederek O’ndan gelen her şeye râzı olmuşlardır. Bâyezîd-i Bistâmî, “Herkesin bir hali vardır, ama ârifin hali yoktur” (Herevî, Tabakât, s. 561) sözüyle bu hususa işaret etmiştir. Tasavvufta hale hâkim olmak ona mahkûm olmaktan çok daha değerli bir durumdur. Hal kaydından kurtulmak ise en yüksek makamdır. Hal ve hâlet telvin ehli için söz konusudur. Temkin ehli olanlarda hal ve hâlet bulunmaz. Mânevî halleri yaşamakta olan bir sâlikten bazı kerametler zuhur edebilir. Dolayısıyla ehl-i hâl bazan duası makbul keramet sahibi velî anlamına da gelir. İbnü’l-Arabî hali, “kulun yaratma hususunda Hakk’ın sıfatıyla zuhur etmesi ve eserlerin onun himmetiyle meydana gelmesi” şeklinde tarif ederken bu noktaya işaret etmiştir (el-Fütûhât, IV, 151).¹²

3. Makam Kavramı

(Süleyman Uludağ, “Makam”)

Sözlükte “ayak üstü durulacak yer, ikametgâh, mertebe, mevki” gibi anlamlara gelen makâm kelimesi tasavvuf terimi olarak ahlâk ilkeleriyle sülûkün mertebelerini, velîlerin

¹² Mehmet Demirci, “Hâl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 1997, 15/216-218.

kabirlerini veya sembolik türbelerini ifade etmektedir. Kur'an'da rabbın (er-Rahmân 55/46; en-Nâziât 79/40), meleklerin (es-Sâffât 37/164), Hz. İbrâhim'in makamından (el-Bakara 2/125), takvâ sahipleri için güvenli bir makamdan (ed-Duhân 44/51) ve kerîm makamdan (eş-Şuarâ 26/58; ed-Duhan 44/26) bahsedilmekte, Hz. Peygamber'in övülmüş bir makam (makâm-ı mahmûd) sahibi olduğu bildirilmektedir (el-İsrâ 17/79). Övülmüş makam ifadesi ezan duasında da geçmektedir (Buhârî, "Ezân", 8; Tirmizî, "Şalât", 43; Nesâî, "Ezân", 38). Tasavvufta makam kavramı III. (IX.) yüzyıldan itibaren mücâhede ve sülûk kavramına bağlı olarak doğmuştur. Tasavvufî anlayışa göre nefis günah ve kötülüklerden mücâhede ve riyâzetle arındırılabilir. Günah ve kötülüklerden aşama aşama uzaklaşan sâlikin yaşadığı sevinme ve üzülmeye gibi bir anlık duygusal değişimlere hâl, halin sürekli ve kalıcı oluşuna makam adı verilmiştir. Makam, düzenli ve disiplinli bir gayret sayesinde halin istikrar ve süreklilik kazanmış şeklidir (bk. HAL). Bununla birlikte hallerin ancak bir kısmı makama dönüştürülebilir. Meselâ ara sıra işlediği günahlardan dolayı pişman olan bir sâlik disiplinli ve düzenli çaba ile pişmanlık duygusunu sürekli ve kalıcı duruma getirince bu hali makama dönüşmüş olur. Seyrüsülûk bir anlamda insanın, yaratılışında var olan iyi huy ve temiz duygularını kalıcı ve sürekli bir duruma getirmeye çalışmasıdır. Bu da hallerin makama dönüşmüş olması demektir. Öte yandan hal ile makam arasında bazı farklar bulunduğu kabul edilmiş, genellikle sevinme, üzüntü, rahatlık ve sıkıntı gibi duygular hal; zühd, tövbe, sabır, şükür ve takvâ gibi dinî ve ahlâkî ilkeler makam olarak adlandırılmıştır (Serrâc, s. 65; Kuşeyrî, s. 191). Hal ile makam arasındaki bir fark halin ilâhî bir lutuf olarak görülmesi, makamın ise çalışarak bir süreç içinde kazanılmasıdır. Bazı sûfîlere göre haller de makamlar gibi kalıcı olabilir. Bunlar bir halin daha başka haller içerdiğini düşünürler (Kuşeyrî, s. 94). Mısır'da Zünnûn el-Mısırî, Horasan'da Bâyezîd-i Bistâmî ile Şakîk-ı Belhî, Bağdat'ta Serî es-Sakatî tasavvufî hal ve makamlardan bahseden ilk sûfîlerdir. Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî Maḳāmâtü'l-ḳulûb adlı eserinde kalp, fuâd, sadr ve lûb makamlarından bahsetmiştir. Ona göre sadr İslâm'ın, kalp imanın, fuâd mârifetin, lûb tevhidin kaynağıdır. Ebû Bekir el-Kettânî ise bazısı nur, bazısı zulmetten olmak üzere Allah ile kul arasında bin makamın bulunduğu kanaatinde (Herevî, s. 49, 439). Makamlar hakkında sûfî müelliflerin 7, 9, 10, 40, 100 ve 1001 gibi farklı rakamlar verdikleri görülmektedir. İlk sûfî müelliflerden Ebû Nasr es-Serrâc tövbe, vera' takvâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rızâ olmak üzere yedi makamı sıralar, daha başka makamların bulunduğu da işaret eder (el-Lüma', s. 65). Necmeddîn-i Kübrâ el-Uşûlü'l-'aşere adlı eserinde on makamdan (tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murakabe, rızâ) söz eder. Hâce Abdullah el-Herevî Menâzilü's-sâ'irîn ve Şad Meydân adlı eserlerinde makamları 100 olarak tesbit etmiş ve her makamı üç dereceye ayırmıştır. Meselâ ihlâs makamının birinci derecesi riyadan sakınmak, ihlâsa karşılık bir şey talep etmemek, ikinci derecesi ihlâslı iş yapmak için çabalamakla beraber yapılan işin Allah'a lâıyk olmadığını görüp mahcup olmak, üçüncü derecesi ihlâslı olmak fakat ihlâsı görmemek ve ihlâslı olduğunu iddia etmemektir. Makamın derecelerine menzil, bazan hal denir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî tevekkül, yakîn, şükür, sabır, murakabe, istikamet, ihlâs, sıdk, hayâ, hürriyet, zikir,

tefekkr, fütüvvet, huluk, firâset, gayret, nübüvvet, risâlet, fakr, gınâ, tahakkuk, hikmet, edep, sefer, mârifet, muhabbet, şevk, semâ, keramet, mûcize ve rüya gibi tasavvufun temel meselelerini birer makam olarak ele alıp incelemiştir (el-Fütûhâtü'l-Mekkîyye, II, 264-486). Sûfiler, bir makama ulaşmanın geride kalan makamla ilişkiyi kesmek anlamına gelmeyeceğine, aksine ilk kazanılan makamın hayatın sonuna kadar devam edeceğine dikkat çekmişlerdir. Meselâ tövbe hem ilk hem son makamdır. Sabır, şükür, rızâ, zühd gibi makamlar da böyledir. Bazan bir makam iki veya daha fazla makamı içerir; bazan da bir makam bütün makamları kapsayacak kadar etkili ve belirgin olabilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 149-152). Makam ve hallerin arasına kesin sınırlar konulmamış, onların bir bütün olarak yaşandığı, geliştirilip güçlendirildiği kabul edilmiştir. Seyrüsülûkte makamların bir ölçüde sabit bir sıralaması vardır. Makamlar tövbe ile başlar, tevhidle sona erer. Mürşidler sâlikin bir makamı tam olarak gerçekleştirmeden bir sonraki makama geçmesine, meselâ tevekkül makamının hakkını tam olarak vermeden kanaat makamına, tövbe makamının hakkını vermeden inâbe makamına geçmesine izin vermemişlerdir. Çünkü makamlar tam olarak gerçekleştirilmeyip eksik bırakılırsa ilk makamlardaki kusurlar mutlaka ilerideki makamlarda kendini belli edip sülûkü engelleyecektir (İbn Haldûn, s. 585). Her makamın belli nitelikleri, gerçekleşme şartları, hikmetleri ve hükümleri, bunlara uygun olarak gerçekleştirilen bir makamın da belli sonuçları vardır. Sâlikin makamlardan bir veya birkaçına ulaşması ölünceye kadar bu makama sahip olacağı anlamına gelmez. Kazanılan makamların kaybedilmesi mümkündür. Öte yandan şarta bağlı olan bir makam şartın ortadan kalkmasıyla sona erer. Meselâ havf ve recâ makamı cennete girene kadar devam eder, cennette havf-recâ söz konusu olmaz (İbnü'l-Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkîyye, II, 507). Hücvîrî, her sâlikin ulaştığı makamlar içinde belli bir makamın niteliklerine daha fazla sahip olduğunu, bunun da onun yaratılışından geldiğini belirtir. Bu anlamda tövbe Âdem'in, zühd Nûh'un, teslim İbrâhim'in, inâbe Mûsâ'nın, hüzn Dâvûd'un, recâ İsâ'nın, havf Yahyâ'nın, zikir Muhammed'in makamıdır (Keşfü'l-maḥcûb, s. 484). Hücvîrî'nin burada makamı “meşrep ve karakter” anlamında kullandığı görülmektedir. Makamlar ahlâkî olgunluğa ermedeki aşamalar sayıldığı gibi Hakk'a giden yoldaki menziller olarak da görülmüştür. Ferîdüddin Attâr, Mantıku't-ṭayr'da yedi makamdan (talep, aşk, mârifet, istiğnâ, tevhid, hayret, fakr/fenâ) bahsetmiş, bunları geçilmesi güç yedi vadi olarak tasvir etmiştir. İbnü'l-Arabî, el-İsrâ' ile'l-maḥâmi'l-esrâ adlı eserinde mi'racda Hz. Peygamber'in ulaştığı makamı ruhun Hakk'a yükselmesi şeklinde açıklamıştır. Allah'ı sürekli olarak zikreden ve Kur'an'ın sırları üzerinde derin düşüncelere dalan velîler bu makama erişirler. Ona göre burak Allah sevgisinin, Mescid-i Aksâ Hakk'ın nurunun, duvar kalp saflığının, süt zevkî bilginin, semânın kapısını çalmak nefis mücâhedesinin, refref ilâhî aşkın, sidretü'l-müntehâ imanının simgeleridir. Bu noktaya ulaşılınca perde kalkar ve sırlar keşfolunur (el-Fütûhâtü'l-Mekkîyye, II, 357). Şah Veliyyullah ed-Dihlevî makamı “kazanılmış ahlâkî ve ruhî melekeler” olarak tanımlamıştır. Ona göre akıl, kalp ve nefis üç latife olup bunlardan her birinin halleri ve makamları vardır. Aklın temel makamı yakîndir, diğer haller ve makamlar onun şubeleridir. Kalbin makamı

muhabbet, hali sekrdir; nefsin makamı tövbe, hali aşağı arzulara mağlûp olmaktır (Hüccetullâhi'l-bâligâ, s. 612-639). İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinin sonunda âriflerin makamlarını felsefî açıdan değerlendirmiştir. Velîlerin hakiki veya sembolik kabir ve türbelerine de makam denilir. Veysel Karamî, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Yûnus Emre, Karaca Ahmed gibi ünlü velîlerin çeşitli yerlerde ziyaretgâh olan makamları vardır.¹³

4. Tövbe Kavramı

(Abdurrezzak Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*)

Tasavvufî makamların ve menzillerin ilki kabul edilen tövbe aynı zamanda kendisinden sonraki manevî aşamaların da temelini oluşturur. Bu nedenle tövbenin şartlarına uygun olarak yerine getirilmesi diğer manevî hallerin sahih ve muteber olmasının sebebi kabul edilir. Zira tövbe makamındaki zafiyet ve eksiklik ondan sonra gelen bütün hal ve makamları olumsuz yönde etkileyecektir. Bazı sûfîler tövbe makamından önce yakaza menziline bahsederler. Yakaza sâlikin haricî veya içinden gelen bir etkiyle gaflet uykusundan uyanması, ihmâlkârlıktan kurtulması, kendine gelmesi, aklını başına toplaması, tövbe ve istiğfar etmesidir. Böyle bir farkındalık ve uyanış olmadan bir insanın ciddi ve samimi bir şekilde tövbe etmesi mümkün görülmemiştir. Buna göre yakaza tövbenin temeli, tövbe ise yakaza halinin sürekli ve kalıcı bir duruma gelmesidir. Sûfîler tövbeyi çeşitli şekillerde tarif etmişlerdir. Bu tanımlar tövbenin muhatap aldığı kişiyi ve niteliğini göstermesi açısından önemlidir. Mesela Selh et-Tüsterî tövbeyi “kulun günahını unutmamasıdır” diye tanımlarken Cüneyd-i Bağdâdî “kulun günahını unutmamasıdır” şeklinde tarif etmiştir. Paradoksalmiş gibi görünen her iki tarif de özne kabul edilen muhatabın manevî derecesi açısından açıklık kazanmaktadır. Sehl'in tarifi henüz tasavvufî terbiyesinin başında olan ve günaha bulaşma ihtimali bulunan müritlerle; Cüneyd'in tarifi Hakk'ı zikretme halinde bulunan ve O'ndan başka bir şeye yönelmeyen hakikat ehli ve âriflerle ilgilidir. Çünkü hakikat ehli fenâ halinde olduğundan Hak'tan ve O'nun tecellilerinden başka bir şey görmezler; değil günahlarını hatırlamay, kendilerinde varlık dahi görmezler.

Tövbe Allah'ın kuluna, kulunun da O'na dönmesidir. Allah'ın kuluna dönmesi ona tövbeyi nasip etmesidir. Kulun rabbine dönmesi ise işlediği gınahtan ve yaptığı kötülükten dolayı O'ndan af dilemesidir. Ebû Hafs el-Haddâd “Tövbe O'ndadır, O'nadır” derken bunu kasteder. Tövbe kulun Allah'a dönüşüdür, ancak bunu kula nasip eden ve onu buna muvaffak kılan Allah'tır. Ebû Tâlib el-Mekkî kişinin hergün Allah'a biraz daha yaklaşmasının tövbe ile gerçekleştiğini söyler. Sûfîler sadece dille yapılan tövbeyi “yalancılardan tövbesi” olarak tanımlamışlar ve bunun fâsid bir tövbe olduğunu söylemişlerdir. Rabia el-Adeviyye'nin “Tövbe tövbeden tövbedir” sözü gönülden yapılmayan ve sözden ibaret kalan fâsid tövbeyi ifade eder. Avâmın, havâssın ve âriflerin tövbesi birbirinden farklıdır. Avâmın tövbesi günahlardan olup

¹³ Süleyman Uludağ, “Makam”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: 2003, 27/409-410.

dille yapılırken, havâssin tövbesi gafletten olup kalple yapılır. Âriflerin tövbesi ise Allah'tan başka her şeyden (mâsivâdan) tövbedir. Mutasavvıfların nazarında günah sâlikle sevgilisi arasında bir perdedir. Hakk'a ulaşmak için bu perdenin mutlaka kaldırılması gerekir. Tövbenin sağlıklı olabilmesi için geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğe ait şu üç aşama aynı anda içinde bulunmalıdır: Pişmanlık duymak (geçmiş), günahı bırakmak (şimdiki zaman), bir daha dönmemeye azmetmek (gelecek). Bazı sûfiler tövbeyi amacı açısından tövbe, inâbe ve evbe olmak üzere üçe ayırmışlardır: Allah'ın azabından korkmaktan dolayı yapılane tövbe, azabından korkmakla birlikte sevap umarak yapılane inabe, Hakk'ın rızasını kazanmak ve emrini yerine getirmek için yapılane da evbe denir. Tövbe müminlerin, inâbe evliyanın, evbe ise peygamberlerin makamıdır.

5. Muhasebe Kavramı

Muhasebe, sâlikin yaptığı iyi ve kötü işler açısından nefsin hesabına çekmesi ve âhiret için ne hazırladığını gözden geçirmesidir (muhasebe-i nefis). Sâlik muhasebesi sonucunda eğer günahları çoksa takvaya sarılır, iyiliklerini arttırıp kötülüklerini azaltma yoluna gider. Ebû Osman el-Mağribî, tasavvuf yolunda bir kişiye gerekli olan en değerli şeyin muhasebe, murakabe ve amellerini şer'î bilgilere göre yerine getirmek olduğuna işaret etmiş; Vâsîtî de amellerin en üstün olanın kalbi gözetim altında tutmanın yanı sıra zâhiri muhasebe, bâtını da murakabe ile imar etmek olduğunu söylemiştir. Muhasebe kavramı nefsin hesabına çekme konusundaki titizliğinden dolayı ilk dönem sûfilerinden Hâris b. Esed el-Muhâsibî ile özdeşleşmiştir. Ona göre muhasebenin temelini marifet, havf ve recâ oluşturur. Ancak bu konuda başarı sağlayabilmek için ayrıca doğru bir niyet, irâde, tövbe, halvet, riyazet, zikir, tefekkür, takva, murakabe ve vera' gibi unsurlar da gereklidir. Şu halde nefis muhasebesi ile tövbe arasında güçlü bir bağ vardır. Zira muhasebe hususunda başarılı olmanın ilk adımını, tövbe ahdinde kararlılıkla durmak (azimet) oluşturmaktadır. Bunu gerçekleştirebilmenin ise üç adımı vardır: Birincisi kişinin, Allah'ın kendisine verdiği sayısız nimetlere karşılık, işlediği günahları düşünmesi ve bu ikisi arasında mukâyese yapmasıdır. Böylece nefsin hesabına çekerek ilâhî lütufların karşılığında iyiliklerinin mi yoksa kötülüklerinin mi daha ağır bastığını anlama imkânı bulur ve ona göre halini yeniden düzenler. Dolayısıyla sâlikin nefis muhasebesinde başarılı olması için iyi ile kötüyü, hak ile batılı birbirinden ayırt edebileceği fıkıh bilgisine sahip olması, nefsinin kötülüğün kaynağı olduğunu bilmesi ve nelerin onu Hakk'a yaklaştırdığını ve nelerin de uzaklaştırdığını anlaması gerekir. Muhasebenin ikinci adımı, kişinin kulluk görevinin Allah'ın onun üzerindeki hakkı olduğunu bilmesi ve bundan dolayı herhangi bir karşılık beklememesidir. Haddizatında yapmış olduğu ameller, Hakk'ın onu kendisine yaklaştırmak için bahşettiği lütuflardır. Burada asıl dikkat edilmesi gereken husus, sâlikin işlediği günahların kendi aleyhine birer delil olduğunu bilmesi ve onları kaza ve kadere nisbet etmemesidir. Zira sûfilere göre sebep ne olursa olsun her halükarda kulun günah işlemekten kaçınması gereklidir ve bu hususta hiçbir mazeret ileri süremez. Üçüncü adımı ise sâlikin, beğendiği her amelinin

aleyhine olduğunu ve başkalarını ayıpladığı her günahın da kendi başına geleceğini bilmesidir. Kişinin amelini beğenmesi onu, Allah’a karşı kulluk görevini hakkıyla yerine getirdiği düşüncesine sevk eder. Bu ise, nefsinden hoşnut olmasına; dolayısıyla nefsinin de onu aldatmasına ve nefsinin muhasebeden vaz geçmesine sebep olur. Halbuki bir sâlikin tasavvufi eğitimi boyunca aklından çıkarmaması gereken en önemli husus, nefsinden sâdır olan hiçbir amelinin Hakk’ın huzurunda değerlendirmeye layık olmadığıdır. Bundan dolayı Herevî, sâlikin bu yolda yürürken hataya düşmemesi için sürekli nefsinin hesaba çekmesini ve bu hususta vaktini asla zayi etmemesini öğütlemiştir. Kuşeyrî, muhasebe makamını tamamlamadan murakabe makamına geçilemeyeceği kanaatindedir. Kişi geçmişte işlediklerinden dolayı nefsinin hesaba çeker, içinde bulunduğu haller açısından kalbini güzelce denetler; durumunu düzelterek kararlılıkla Hakk’a yönelir ve her nefes alıp verişinde Allah’ı düşünürse Allah’ı murakabe etmiş olur.”

6. Fakr Kavramı

Kulun kendinde bir varlık görmemesi; malının, mülkünün, amelinin, halinin ve mertebelerinin ilâhî bir lutuf olduğunu kabul etmesidir. Bu durumda kişinin mutlak olarak Allah’a muhtaçlığı ortaya çıkar. İlk sûfîler “yoksulluk” anlamına gelen fakr ile “Allah’a muhtaç olma” anlamındaki fakrı birleştirerek bunu kendi meslekleri ve gayeleri haline getirmişlerdir. Onlara göre fakr Allah’a giden yol, fakir de bu yolun yolcusudur. Fakr konusundaki görüş ayrılıklarından biri, kişinin Allah’a muhtaç olduğunun idrakinde olmasının mı (iftikâr ilallah), yoksa manevî zenginliğin mi (istiğnâ billâh) daha üstün olduğu meselesidir. Ahmed b. Ebü’l-Havârî, Hâris el-Muhâsibî, Ebû Said Ebü’l-Hayr gibi sûfîler manevî zenginliğin kendini Allah’a karşı muhtaç olduğunu bilme halinden daha üstün olduğunu söylerken, bazı sûfîler ise Allah’ın kendisine ganî, insanlara fakir sıfatını verdiğini göz önüne alarak insana fakrın daha çok yakıştığını belirtmişlerdir. Söz konusu iki hal arasında fark görmeyen Cüneyd-i Bağdâdî ise bu hususu “Allah’a muhtaç olma hali sağlam olmayanın Allah ile müstağnî olma hali de sağlam olmaz; bu iki halden biri olmadan öbürü tam olarak gerçekleşmez” sözüyle dile getirmiştir. Öte yandan ilk dönem zâhidlerin dünyayı kötüleyip fakri zenginliğe tercih ettikleri, bunu yaparken fakir sahâbileri ve özellikle ashâb-ı Suffe’yi kendilerine örnek aldıkları görülmektedir. Ancak onlar fakirliği dinî kurtuluş için daha ihtiyatlı bir yol kabul ederken zenginliği de kötülememişler; tasavvufun maddî zenginliği asla reddetmediğini vurgulayarak mal sahibi olmanın fakra ve sûfiliğe engel olmadığına dikkat çekmişlerdir. Sûfilere göre fakirlik mala sahip olmamak değil köle olmamaktır. Dolayısıyla burada aslolan beşerî sıfatlardan sıyrılıp kendini bir şeye mâlik görmemek ve sahiplik iddiasında bulunmamaktır. “Allah zengindir, siz ise fakirsiniz.” (Muhammed, 47/38)

Sûfîler daha sonraki devirlerde fakr anlayışını fenâ ve kulluk anlayışıyla birleştirmişlerdir. Sâlik Cenâb-ı Hak karşısında hiçbir şeye sahip olmadığını yani fakir olduğunu idrak eder. Kendi varlığının gerçek sahibinin mevlâsı olduğunun şuuruna vararak

fenâ mertebesine ulaşır. Fakr bu noktada tevhidin en yüksek dercesidir. “Fakr tamamlanınca geriye sadece Allah” kalır sözüyle sûfiler bunu kastetmişlerdir. Hazret-i Peygamber’in “Allah’ım beni fakir yaşat, fakir öldür, fakirlerle haşret!” duası da bu anlamdadır.

7. Takva Kavramı

(Süleyman Uludağ, “Takva”)

Sözlükte “korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak, çekinmek” anlamlarındaki vikâye masdarından türeyen takvâ kelimesini Seyyid Şerîf el-Cürcânî, “Allah’a itaat ederek azabından sakınmaktır, bu da ceza almayı haklı kılan davranışlardan nefsi korumak suretiyle gerçekleşir” şeklinde tarif eder (et-Ta’rîfât, “vky” md.). Takvâ ve kökün ittikâ, takî, etkâ, müttakî gibi diğer türevleri ve fiil şekilleri Kur’ân-ı Kerîm’de 285 yerde geçmektedir. Kur’an’da ve hadislerde takvâ bazan sözlük anlamında, bazan da “Allah’ın emirlerine uyup yasaklarından kaçınarak azabından korunma” anlamında kullanılır. Genellikle peygamberler ümmetlerine, “Allah’tan sakının ve bana itaat edin” diye hitap etmiştir (eş-Şuarâ 26/108, 179). Peygambere itaat eden Allah’a da itaat etmiş olacağından (en-Nisâ 4/80) takvâ Allah’a ve resulüne itaat etme anlamını içerir. Kur’an’da takvâ sahibi müminlerden bahsedilirken Allah’ın onları cehennem azabından koruduğu anlatılır (ed-Duhân 44/56; et-Tûr 52/18; el-İnsân 76/11); bundan dolayı mümin Allah’ın kendisini cehennem azabından korumasını ister (el-Bakara 2/201; Âl-i İmrân 3/191). Allah’a “ehl-i takvâ” denmesi (el-Müddessir 74/56) koruyan ve korunulan olmasındandır. “Ateşin azabından bizi koru” duasında (el-Bakara 2/201; Âl-i İmrân 3/16, 191) veya, “Kendinizi, ailenizi ateşten koruyun” âyetinde geçen (et-Tahrîm 66/6) “koru” ve “koruyun” ifadeleri aynı kökten gelir.

İlk zâhid ve sûfiler Allah’tan sakınmaya, Allah’a sığınmaya ve şüpheli şeylerden kaçınmaya büyük önem vermiştir. Bu dönemde takvâ ile ilgili bazı tarifler yapılmış, takvânın çeşitlerinden, sonuç ve faydalarından bahsedilmiştir. Mubah ve helâl olan dünya nimetlerinin ihtiyaçtan fazla tüketilmemesi sûfilere göre takvâ sahibi olmanın gereğidir. Bazı zâhid ve sûfiler bu tür nimetlerin en azıyla yetinmeyi takvâ-nın icabı diye görür. Sûfiler daima ihtiyatı esas almayı ve azîmetle amel etmeyi tercih etmiş, şüpheli şeylerden uzak durmuştur. Câiz olana göre değil evlâ ve efdal olana göre amel eden sûfiler, ebrârın (iyi insanlar) yaptığı amelleri işleyen mukarrebînin (daha iyi insanlar) günaha girmiş sayılacağını söylemiştir (Kelâbâzî, s. 84, 85, 97, 98; Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 529; Kuşeyrî, s. 735). Sûfilere göre kalpte karar kılan takvâ bütün bilgi ve bereketlerin kaynağıdır (Sülemî, s. 438). Bu sebeple takvânın öneminden bahseden âyete (en-Nisâ 4/31) “kutbü’l-Kur’ân” denilmiştir (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 281). Sûfiler sağlıklı dinî bilgilere, keşf ve keramete ulaşmanın ancak takvâyı esas alan bir dinî yaşayışla gerçekleşeceği görüşünde birleşmiştir. Allah nefse (kalp) günahı da takvâyı da ilham etmiştir (eş-Şems 91/8). İman çıplaktır; elbisesi takvâ, ziyneti vera’, ürünü ilimdir (a.g.e., I, 289; II, 375). Bu anlamda takvâ günahlardan arınmış kalpteki ilâhî bir ışıktır. Kul bu ışıkla kötüyü ve günah olanı bilir ve ondan kaçınır, iyi ve sevap olanı görür ve ona uyar (Serrâc, s.

303). Hâris el-Muhâsibî takvâyı, “Allah’tan gelen bir nurla Allah’a itaat etmek ve günahları terketmektir” şeklinde tarif eder (er-Ri’âye, s. 48). Ebû Bekir el-Verrâk’a göre kul yakîn nuru ile hallerini nurlandırır ve bu nur sayesinde takvâ ehli mertebesine ulaşır (Sülemî, s. 227; Kuşeyrî, s. 279; Ferîdüddin Attâr, s. 238). Muhammed el-Cerîr, takvâ ve murakabe hallerini sağlamlaştırmadan keşf ve müşâhede mertebesine ulaşmanın mümkün olmadığını belirtir (Kuşeyrî, s. 278). Sûfiler takvânın zâhirî ve bâtinî yönlerinden bahsetmiştir. Bâtinî takvâ kalpteki iyi niyet ve ihlâstan, zâhirî takvâ dinî hükümlere titizlikle uymaktan ibarettir (a.g.e., s. 279; Ferîdüddin Attâr, s. 495). Muhâsibî’ye göre kalpteki hakiki takvâ ibadetlerde Allah’ın rızasını, beden ve organların takvâsı ise hak hukuk gözetmekten ibarettir (er-Ri’âye, s. 47). İbn Mesrûk’a göre takvâ Allah’a duyulan saygının semerisidir. Müminlere saygı göstermek Allah’a olan saygının sonucudur. Kul bu saygıyla takvânın hakikatine erer (Sülemî, s. 241). Allah’ın kuluna verdiği en güzel şey takvâdır; bütün faziletlerin kaynağı olan takvânın temeli ihlâstır (a.g.e., s. 300). Takvâ güzel ahlâk ve helâl lokmadır (a.g.e., s. 108). Tevekkül, rızâ ve sabır takvânın göstergesidir (Kuşeyrî, s. 279). Helâllîği şüpheli olan şeylerden sakınmak avamın takvâsıdır. Havas ise helâl olan şeylerin ihtiyaçtan fazla olanını terketmeyi takvânın gereği kabul eder. Bazı sûfilere göre takvâ zaruri olmayı terketmektir. Âriflere göre takvâ kulun Allah’tan başka her şeyden korunması ve gönlünde sadece O’na yer vermesidir (a.g.e., s. 278). Mürîd perhîzkâr olmalı, helâl konusunda kılı kırk yarmalı, fakat işi vesvese noktasına kadar götürmemelidir (Necmeddîn-i Dâye, s. 258). Mutasavvıflar takvânın çeşitli mertebelerinden bahseder. Avamın takvâsı şirk ve küfürle, havassın takvâsı günah ve kötülükle, evliyanın takvâsı fiilleri vesile kılıp Allah’a yaklaşmakla, peygamberlerin takvâsı fiilleri Allah’a nisbetle ilgilidir (Kuşeyrî, s. 282). Takvâ sahibi şirki tevhide, münafıklığı iman ve ihlâsa, haramı veya helâllîği şüpheli olan şeyleri helâle, bid’atı ibadet ve amellere karıştırmaz. Zikirle meşgul olmak dilin, Allah’a itaat etmek bedeninin, Allah’tan başkasına bağlanmamak gönlün takvâsıdır. Gazzâlî, “müminin iradesiyle kalbini kötülüklerden arındırması” şeklinde tarif ettiği takvâyı iki kısma ayırır. Esas takvâ haram ve yasaklardan kaçınmak olup her müslümana farzdır. Aslî olmayan takvâ ise Allah’ın kulunu hayırlı ve edebe uygun olana yönlendirmek için onu aslında helâl ve mubah olan şeylerden menetmesidir. Bu takvâ farz değil fazilettir (Minhâcü’l-‘âbidîn, s. 45). Takvânın verain özel bir şekli ve ileri aşaması olduğunu söyleyen Gazzâlî, Kur’an’da takvâ kavramının “haşyet ve havf” (el-Bakara 2/41), “itaat ve ibadet” (Âl-i İmrân 3/102), “kalbi gûnahtan koruma” (en-Nûr 24/52) anlamında kullanıldığına dikkat çeker (İhyâ’, I, 25; II, 95; III, 42); gözün, kulağın, dilin, kalbin ve midenin takvâ bakımından beş önemli organ olduğunu özellikle belirtir (Minhâcü’l-‘âbidîn, s. 40-89). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî takvânın insanın zihnini ve ufkunu açtığını söyler (Mesnevî, I, 140). Tasavvufta takvâ aynı zamanda bir makam olarak da kabul edilmiştir (Serrâc, s. 7; Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 364). Takvâ mürid ve dervişlerin gözetmeleri gereken bir esastır (Kuşeyrî, s. 276, 735). Sûfiler müminin kendi takvâsından kendini koruması gereğine dikkat çekmişlerdir. Muhâsibî, takvâ sahibi olduğunu sanıp büyüklenen ve başkalarını hor gören sözde dindarlardan söz ederken bunların şeytanın

kandırdığı kimseler olduğunu, gerçek takvâ ehlinin kendini başkalarından önemsiz, başkalarını kendinden değerli görmesi gerektiğini söyler (er-Ri'âye, s. 561). Vâsitî, “Takvâ kulun kendini takvâsından korumasıdır” derken (Kuşeyrî, s. 289; Ferîdüddin Attâr, s. 745) aynı hususu vurgulamaktadır.¹⁴

8. Vera Kavramı

Haram ve günah olup olmadığı şüpheli hususlardan özenle kaçınıp helâl ve mübahların bir kısmından feragat etmektir. Bu açıdan vera' takvanın ileri derecesidir. Takva yasak olanı, vera' ise şüpheli olanı terk etmektir. Vera' kavram olarak Kur'ân'da geçmemekle birlikte, “Seni şüpheye düşüren şeyi bırak, şüphe vermeyene bak” gibi verai tarif eden ve faziletinden bahseden hadisler bulunmaktadır. Şeriat, tarikat ve hakikat açısından haram ve şüpheli olan şeylerden zâhiri ve bâtını arındırmak olan vera', sûfîler açısından tam anlamıyla bedenî ve kalbî bir sakınmayı ifade eder. Manevî yolculuğunda müridin haram ve şüpheli şeylere düşme korkusuyla ruhsatlardan kaçınması, mübâhlardaki genişliği terk etmesi ve azimete yönelmesi için nefesine baskı yapması bu halin zâhirindeki yansıması, kalbine Hak'tan başka bir şeyin girmesine izin vermemesi de bâtınındaki tezahürüdür ki verain ileri derecesi budur. Mutasavvıfların vera' ile ilgili tanımlarında bu iki yönü görmek mümkündür. Örneğin Ebû Saîd el-Harrâz verai, halka en ufak bir şekilde haksızlık yapmamak; Şiblî, bir an bile olsa mâsivâyâ iltifat etmemek; Süfyân es-Sevrî vicdanı rahatsız eden şeyleri terk etmek; İbrahim el-Havvâs da kulun bütün dikkatini Allah'ın râzı olduğu şeylere virmesi şeklinde tarif etmiştir. Taatin asli vera', verain asli takva, takvanın aslı nefis muhasebesi, bunun da aslı havf ve recâdır. Verain zayıflığının göstergesi ise ihtiras ve dünyaya rağbet etmektir.

9. İhlas Kavramı

İhlas kalbi şirk ve riyâdan, bâtil inançlardan, kötü duygulardan, çıkar hesaplarından ve genel mânâda gösteriş arzusundan temizlemeyi ve her durumda sadece Allah'ın rızasını gözetmeyi ifade eder. Buna göre ihlâs, yalnızca Allah'a yönelip O'na kulluk etme, O'na güvenip O'ndan yardım isteme, din konusunda kendini Allah'a adama, inancın saflığını bâtil itikadlarla zedelemekten sakınma şeklinde hem şirke hem de riyâyâ zıt bir anlam taşımaktadır. İhlâsın özünü, kişinin bütün amellerini sadece Hak için îfâ etmesi ve halkın değerlendirmesini kesinlikle dikkate almaması oluşturur. Bu nedenle mutasavvıflar kulun, yaptığı amel ve ibadetleri yok saymasının ve bunlara bakarak nefisine pay çıkarmamasının gerekliliği üzerinde önemle durmuşlardır. Onlara göre kurtuluşa çok ibadetle değil ibadetteki ihlâsla erişileceğinden, amel ve ibadetleri halktan ve nefisten korumak gerekir. Cüneyd-i Bağdâdî ihlâsı, kendini ve fiilini görme duygusunun kalkması; Kuşeyrî, tâat ve ibadette sadece Hakk'ın rızasının ve O'na yakın olmanın gözetilmesi şeklinde tarif etmiştir. İhlâs hususunda üzerinde

¹⁴ Süleyman Uludağ, “Takva”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 2010, 39/484-486.

durulması gereken diğerk bir husus ihlâs sahibi olduğı kanaatini taşımanın, ihlâs eksikliğinin göstergesi olmasıdır. Allah bir kulunun ihlâsını makbul kılmak istediğı zaman onun ihlâsını görmesine engel olur. Bu durumda kul, kendi irâdesi ve gayretiyle ihlâsa kavuşan değil, Allah tarafından kendisine ihlâs bağışlanan olur.

10. Havf ve Recâ Kavramları

Hoşlanılmayan bir durumun başa gelmesi veya arzulanan bir şeyin elde edilememesinin insanın ruhunda oluşturduğu elem ve huzursuzluğu yansıtan bu psikolojik hal, tasavvufî açıdan daha çok Allah korkusu ve âhirete yönelik endişeleri ifade etmek için kullanılmıştır. Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren cehennemden korkup gözyaşı dökmek, kulluğun ve zühdün alâmeti olarak görülmüş; havf, hüzn ve ağlamaya büyük önem verilmiş ve hemen bütün tanınmış sûfiler havfla ilgili değişik yorumlar yapmışlardır. Havf konusuna geniş yer veren ve onu sistematik olarak inceleyen ilk sûfî müellif Ebû Tâlib el-Mekkî'dir. Tasavvufî faziletler içinde tövbe, sabır, şükür ve recâdan sonra ele aldığı havfın takva, haşyet, hazer, vecel ve işfâk gibi korkuyla ilgili bütün makamları kapsayan bir terim olduğunu belirtmiştir. Yine havf ile vera' arasındaki ilişki üzerinde durarak verain havftan kaynaklanan bir hal olduğunu söylemiştir. Ebû Hafs el-Haddâd havfı bir meşale olarak tasavvur etmiş, kalpte bulunan hayır ve şerrin bu meşalenin yardımıyla görülüp ayırt edilebileceğini düşünmüştür. Ebû Süleyman ed-Dârânî, kalbin harap olmasını havf duygusunun yok olmasına bağlarken Hâtim el-Esam havf ile ibadet arasındaki münasebete dikkat çekmiş ve onu ibadetin süsü olarak görmüş, Hâris el-Muhâsibî de Allah'tan korkmayı âhiretteki sorumluluğun esası olarak savunmuştur. Sûfilerin havf konusunda üzerinde durdukları bir başka husus, bu halin ifrat ve tefritinden sakınmanın gerekliliğidir. Havfın zayıf olan derecesi tutkuları dizginlemeye, kötü alışkanlıkları yok etmeye ve hevâ ateşini söndürmeye yetmeyeceğı gibi aşırı olanının da aklı, tabiatı ve mizacı bozarak kişiyi ümitsizliğe sevkedeceğı ve karamsarlığa düşüreceğı açıktır. Ayrıca sûfiler aşırı korkunun akıl ve beden sağlığına zarar veren ve mutlaka tedavi edilmesi gereken bir hastalık olduğunu da belirtmişlerdir. Çoğunlukla havf ile birlikte kullanılan recâ ise kulun ilâhî lütuf ve rahmetin genişliğini hissetmesi, sonunun iyi olacağını düşünüp sevinmesi, kalben rahatlık ve ferahlık duymasıdır. Havfın kaynağı Allah'ın gazabı, azabı ve cehennem iken recânın kaynağı ilâhî rahmet, mağfiret ve cennettir. Havf ve recâ hallerini bir kuşun iki kandan benzeten sûfiler biri olmadan diğerkinin işe yaramayacağını, her iki halde de aşırıya kaçmaksızın orta yolun (beyne'l-havf ve'rrecâ) tutulması gerektiğini belirtmişlerdir. Havf ve recâ ile ilgili tariflerde manevî gelişimlerinin başlangıcında bulunan sâliklerin daha çok korku ve endişe hissine sahip olmaları gerektiğine dikkat çekilmiş; ancak bu yolda mesafe almalarıyla birlikte recâ hallerinin giderek güçlenmesi ve korku hallerine denk gelmesinin, hatta en ileri aşamalarda hâkim bir his olmasının önemine vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla söz konusu iki kavram birbirinin ziddi gibi görünse de böyle olmayıp birbirlerini tamamlayan iki mertebe olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Allah'la ünsiyet halinde olup kalbini O'na bağlayan ve vaktini Hakk'ın

cemalini müşâhede ile geçiren kimse için ise bu iki halin öneminin kalmadığı da ifade edilmiştir. Havfin zıddı Allah'ın mekrinden ve azabından emin olmak, recânın zıddı rahmetinden ümid kesmektir. Havf ve recânın ileri derecesine kabz ve bast, kabz ve bastın ileri derecesine de heybet ve üns adı verilir.

11. Kabz ve Bast Kavramları

Kabz sâlikin bir anda kalbine gelen manevî sıkıntı ve huzursuzluk sebebiyle hissettiği tutukluk ve durgunluk halini ifade eder. Genellikle karşıtı olan bast (rahatlık, ferahlık) ile birlikte kullanılır. el-Kâbız ve el-Bâsıt Allah'ın isimlerindendir. Allah bazen celâlini ve azametini göstererek kalpleri kabzeder, daraltır; bazen de cemalini ve lütfunu göstererek onları bast eder, açar. Kabz ve bast halleri diğer manevî haller gibi geçicidir. Kabz ve bast hallerinin niteliği ve şiddeti vâridin niteliğine ve şiddetine bağlıdır. Vârid kuvvetli olursa sâliki tamamıyla kendinden geçirir. Bir uyarı veya kınamaya işaret eden vârid kalpte kabz halini, ilâhî yakınlığı ve lutfâ yönelmeye işaret eden vârid ise bast halini doğurur. Kimi sûfilere göre kabz ve bast halleri, kötülüğü emreden nefsin galip veya mağlup durumda olmasıyla ortaya çıkar. Nefsin galip gelmesinden dolayı kalbe gelen üzüntü kabz, mağlup durumda olmasından hâsıl olan sevinç ise basttır. Zaman zaman bast halinin sâliki heyecanlandığı, ölçüsüz şekilde konuşmasına sebep olduğu görülür. Böyle durumlarda onun elinden geldiğince sükûnetini ve edebini koruması gerekir. Bast halinin zevkine kapılanların bazen ayaklarının sürçtüğü ve manevî hallerini yitirdikleri belirtilmiştir.

12. Fenâ Kavramı

İlk dönemlerde kötü ahlâktan kurtulup güzel ahlâkla donanmak şeklinde anlaşılan fenâ ve bekâ terimi cehaletin yerine ilmin, gafletin yerine zikrin, masiyet ve günahın yerine taat ve ibadetin geçmesi şeklinde anlaşılmıştır. Aynı zamanda kişideki beşerî hazların ve nefsânî arzuların değil de ilâhî irâdenin galip ve hâkim olmasını ifade eden bu iki halle ilgili olarak sûfiler, yaşadıkları hallerle bağlantılı olarak zamanla değişik ve daha zengin tanımlar ortaya koymuşlardır. Tasavvufî literatüre göre bu konudan ilk defa bahseden Ebû Saîd el-Harrâz fenâyî, kulun kendi fiilini görmemesi, yaptığı ibadetleri kendisine nisbet etmemesi ve fenâsı sebebiyle eşyayı fark etmemesi diye tarif etmiştir. Kulluğu görmek demek, yapılan ibadetleri kendine nisbet etmek ve onlara güvenmek demektir. Sûfiler, bu tavrın kişinin rûhî gelişmesini engelleyen bir durum olduğunu söyler. Çünkü kul kendi fiil ve davranışlarını görmediği zaman gerçek kul olma mertebesine ulaşmış demektir. Sâlik ilâhî hakikatin bütün benlik ve şuurunu istilâ ettiği fenâ halinin ardından kendi varlığının da farkında olmadığı fenâü'l-fenâ halini yaşar. Ebû Yakub en-Nehrecûrî bu durumu, Allah'a nisbetle kulun kendi varlık ve fiillerini görme duygusunun yok olması, bekâyı ise kulun dinî hükümlerde Allah'ın iradesini gözetmesi şeklinde tanımlamıştır. Bazı sûfilerin fenâ hakkında yanlış görüşlere sahip olduklarını belirten Serrâc, fenânın sâlikin kendi sıfatlarından çıkıp Hakk'ın sıfatlarıyla muttasif olması, kendi irâdesinden soyutlanıp Hakk'ın irâdesine tabi olması şeklinde anlaşılması gerektiğini, aksi

halde Hulûliyye mensupları ve Hristiyanlar gibi yanlışla düşüleceğini vurgulamıştır. Böyle bir yanlış anlama sebebiyle kendi dönemindeki sûfîlerle tartıştığını belirten Hücûrî'ye göre fenâ konusunda değişik ifadeler kullanılsa da hepsinin ulaşacağı nokta şudur: Kulun fânî olması demek, Hakk'ın celâl ve azametini temaşa etmesi, O'nun celâlinde dünya ve âhireti unutması ve bu hali yaşadığının bile farkına varmamasıdır. Bu durumda iken sûfî söylediğini Hak ile söyler, bedeni huşû halinde bulunur, ruhu saf ve duru hale gelir. Tarikatlar döneminde ise fenâ ve bekâ kavramları fenâ fi'sşeyh, fenâ fi'r-resûl, fenâ fillah, bekâ billâh gibi birbirini tamamlayan yeni boyutlar kazanmıştır. Bir şeyhe bağlanan mürid onun emirlerine bağlı kalmak ve onu sevmekle fenâ fi'sşeyh aşamasını tamamlamış olur. İkinci merhalede mürid Hz. Peygamber'in sevgisinde fânî olur. Çünkü Hz. Peygamber'i sevmek Allah'ı sevmenin ön şartıdır. Bu nedenle fenâ fi'r-resûl fenâ fillah makamına giriş kabul edilir. Fenâ fillah mertebesine ulaşan sâlik kendi fiil ve vasıflarından sıyrılıp Hakk'ın sıfatlarıyla donanır ve Hak ile kâim olduğunun şuuruna varır. Böylece Allah'ta fânî olmasının ardından O'nunla bâkî olma mertebesine ulaşır.

13. Cem ve Fark Kavramları

Halk olmaksızın Hakk'ı görmeyi ifade eden cem terimi, tefrika veya fark kavramlarıyla birlikte kullanılır. Cem tam bir ittisâl hali olup kulun manen, zihnen ve kalben Hak'la olması hali ve bilincidir. Cemden daha mükemmel ve daha üstün hale ise cem'u'l-cem adı verilir. Cem kişinin eşyayı Hak'la kâim görüp kendini güç ve kuvvetten soyutlaması; cem'u'l-cem ise mahv ve mâsivâdan tamamıyla fânî olmasıdır. Yani bütün varlık ve mahlukâtı Hak ile görerek, birinin varlığı diğerine engel olmaksızın kesrette vahdeti, vahdette kesreti müşâhede etmesidir ki bu durum, bir anlamda cem ile farkın aynı anda bulunması demektir.

Fark ise cem halinin aksine kişinin halkı ve kulluğunu müşâhede etmesidir. Madde âleminin tesiri altında bulunan sâlikin Allah'tan ayrı kalmasına fark-ı evvel, kendisini Hak'la hissetme haline yani ceme ulaştıktan sonra mahlukâtın Hak'la var olduklarını kavramasına ve çoklukta birliği, birlikte çokluğu görmesine fark-ı sâni denir. Bu halde bulunan sâlik varlıkları Hak'la kaim olarak görür. Hakk'ı görmesi varlıkları görmesine, varlıkları görmesi Hakk'ı görmesine engel olmaz. Bu aşamada sâlikin bütün söz ve davranışları dinî hükümlere uygundur; bundan dolayı halkı irşad ehliyetine sahip kabul edilir. Sûfîlerin çok önemli gördükleri fark-ı sâni, sâlikin ruhanî bir miraçtan sonra dinî görevleri eda edeceği sahv haline iade edilmesidir. Farkı olmayanın kulluğu, cemi olmayanın da marifeti olmayacağından her iki hal de gerekli görülüş; Fatihâ sûresindeki “Sadece sana ibadet ederiz” cümlesinin farka, “Sadece senden yardım isteriz” cümlesinin de cem haline işaret ettiği belirtilmiştir. Şu halde kulun ibadet ve taâtlerini kendi kazanımı olarak görmesi tefrikaya, Cenâb-ı Hakk'ın sayesinde olduğunu idrak etmesi cem haline, mâsivâdan bütünüyle fenâ bulması da cem'u'l-ceme işaret etmektedir.

14. Aşk-Muhabbet Kavramları

Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde geçmemesi sebebiyle ilk dönemlerden itibaren mutasavvıfların bir kısmı aşk kelimesinin kullanılmasına karşı çıkmış, bunun yerine muhabbet kelimesini tercih etmişlerdir. Zira onlara göre aşk aşırı sevgi yani sevgide ölçüyü aşma olarak kabul edilmiştir. Allah için böyle bir aşırılık düşünülmeceğinden O'nun kuluna olan sevgisine aşk denemez. Ancak kimi sûfîler "İman edenler Allah'ı daha şiddetle severler" âyetindeki "şiddetli sevgi" den maksadın aşk olduğunu söylemiş ve Allah sevgisinin aşk kelimesiyle ifade edilmesini müsamaha ile karşılamışlardır. Allah'ı tanıyan O'un sever, tanıma arttıkça sevgi de gelişir ve güçlenir. İşte bu sevgiye aşk denir. Sevginin bu şekilde aşk halini alması, sâlikin marifette yetkinleşerek ilâhî güzelliği idrak etmesinden ileri gelir; bu idrak arttıkça aşk da güçlenir. İlk sûfîlerden itibaren çeşitli tariflerle açıklanmaya çalışılan muhabbetin en meşhur tanımlarından biri Muhammed b. Ali el-Kettânî'nin "Muhabbet bütün tercihlerin sevgili lehine yapılmasıdır" diye yaptığı tanımdır. Mutasavvıflar muhabbeti üç derecede ele alırlar. Bunların ilki halkın muhabbetidir. Sevenin sevdiğini gönlünde tutup ona itaat etmesi bu tür muhabbetin şartıdır. İkincisi hakikat ehli müminlerin muhabbetidir. Bu türde muhabbet ehli arzu ve heveslerinden arınarak sevdiğinin iradesine göre hareket etmeyi esas alır. Üçüncüsü sıddıklar ve âriflerin muhabbetidir. Sırf Allah'a yönelik olan bu muhabbet marifetten kaynaklanır. Kuşeyrî de muhabbeti, Allah'tan kula, kuldân da Allah'a yönelik olmak üzere iki şekilde izah eder. Allah'ın kuluna olan sevgisi ona hususi surette bir nimet vermeyi irâde etmesidir. Yine ona rahmet etmesi ve sevap vermesi bu gruba girer. Allah hakkındaki muhabbeti ise, kalben hissettiği bir şey olup ifade edilemeyecek kadar latîf bir histir. Bu hal ve his insani, Allah'ı tazîme, rızasını tercih etmeye, O'ndan ayrı kalınca sabırsızlanmaya, kararsızlığa, O'na ihtiyaç duymaya ve sürekli O'nu zikrederek ünsiyetini elde etmeye sevk eder. Kuşeyrî ayrıca böyle bir sevginin Allah için hudût ve ihata gibi şeyleri ihtiva etmediğini de vurgulamıştır. Muhabbet haddizatında Allah'ın el-Vedûd isminin tecellisidir ve bundan dolayı hakiki mahbûb sadece Hak'tır. Sevilen diğer güzel şeyler O'nun güzelliğinin yansıması olduğundan bunlara yönelik sevgi de aslında ilâhî kaynaklıdır. Bu nedenle sûfîler beşerî aşkı ilâhî muhabbete geçiş için bir vasıta kabul ederler. Varlığın aslı muhabbet olduğundan insan ancak muhabbet yolunu izleyip Hakk'ı ve halkı severek Allah'ın yakınlığına erebilir. Sonuç olarak muhabbet nihaî makam ve en yüksek değerdir, tasavvufî mertebeler onun sonucudur. Tövbe, sabır, zühd, şükür, rıza, tevazu, cömertlik gibi erdemlerin özünde sevgi vardır.¹⁵

¹⁵ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa: Emin Yayınları, 2016, ss. 156-188.

8. HAFTA DERS NOTU

-Tasavvufî Metodoloji ve Bilgi-

-Keşfî Bilginin Değeri-

I. Tasavvufta Metodoloji ve Bilgi

1. Bir Metodoloji Olarak Tasavvufa Genel Giriş

(Mahmut Erol KILIÇ, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”)

Dînî ilimlerin bazı dalları tarihi süreç içerisinde doktrinin tesbit ve nakline kendilerini hasrederlerken bazıları da bu doktrinin yorumlanması, açıklanması ve yeniden üretilmesi işiyle daha fazla uğraşır olmuşlardır. Mesela İslam dini özelinde Tasavvuf, Kelam ve Felsefe ikinci guruba giren yani doktrini yorumlaya çalışan ekoller olmuşlardır. Bu guruptakiler metinlerin tesbitinden ziyade bunların yorumlanmasıyla birinci elden ilgilenmişlerdir. Bu gurubun içerisinde yer alan Tasavvuf ise getirmiş olduğu nev’i şahsına münhasır açıklamalar ile özel bir konumda yer almıştır. İlimleri, gövdesiyle dallarıyla bir ağaç gibi tasavvur eden klasik ilimler hiyerarşisi şeması göz önünde bulundurulacak olursa hiç şüphesiz ki tasavvuf “Dînî ilimler” ana gövdesinin bir alt dalı olmaktadır. Bu yazımızda Gazzâlî, Râzî, Îcî, Taftazânî, Devvânî v.b. gibi bazı İslâm âlimlerinin bilinen ilimler tasnifi (tasnifu’l-ulûm) teşebbüslerini tekrarlayacak değiliz. Fakat şu da unutulmamalıdır ki her tasnif çıkarma teşebbüsü söz konusu ilim adamının o anki dünya görüşünden ve o an için bağlı bulunduğu fikrî paradigmadan bağımsız olmamıştır. Hatta entellektüel tekâmülü içerisinde, muayyen bir ilim adamının ilk önce çıkardığı ilim tasnifinin omurgasının daha sonraki yıllarda kendinde değişen önem sıralamasıyla beraber değişebildiği de görülmüştür. İbn Sînâ ve Gazzâlî bu işaret ettiğimiz hususun iki tipik örneğidir. Kimi âlimler; “teorik bilimler pratik bilimler” diye bir ayrımla tasnife başlarlarken kimi âlimler ise “aklî ilimler naklî ilimler”, kimileri “ulûmu’l-müteşerria ulûmu’l-hikemiyye”, kimileri de “âlî ilimler ednâ ilimler” diye bir ayrımı tercih etmişlerdir. İlimler tasnifi çıkarılmasıyla alakalı konularda dikkati çeken bir konu da bu teşebbüslerde daha çok filozoflukları ve kelamcılıkları öne çıkan alimlerin görüşlerinin meşhur olmasıdır. Oysa bu meşhur ilim tasnifi çalışmalarının yanı sıra bazı sûfî müelliflerin de ya müstakil risâleler kaleme aldıkları veyahut da diğer eserlerinde bilvesile bu konuyu işledikleri görülür. Bunların ilk iki guruptakiler kadar kitlesel olarak meşhur olmamalarının sebebi bu iki guruptan yer yer ayrılan görüşlerinin olmamasındandır. Halbuki, mesela bir Kuşeyrî’nin, bir Hakîm et-Tirmizî’nin, son döneminde Gazzâlî’nin , bir Azîzüddîn Nesefî’nin, bir Abdülkerim el-Cîlî’nin, bir Abdurrahmân el-Bistâmî’nin, bir Eşrefoğlu Rûmî’nin, bir İsmail Hakkı Bursevî’nin, bir Erzurumlu İbrâhim Hakkı, v.b. gibi mutasavvıf düşünürlerin eserleri dikkatlice tarandığında çok rahatlıkla bu kişilerin de ilimler tasnifi yaptıkları görülecektir. Yine Muhyiddin İbn Arabî’nin, başta *el-Fütûhâtü’l-Mekkîyye* ve *Merâtîbu ulûmi’l-vehb* isimli eserleri olmak üzere bir çok eserini göz önünde bulundurduğumuz zaman onun hep ilimler tasnifiyle meşgul olduğunu görürüz. Binanaleyh mutasavvıfların çıkardığı böylesi ilim tasniflerinin -yer yer diğerleriyle olan farklılıklarını da göstererek bir veya bir kaç akademik teze mevzu olabileceğini ve hatta olması

gerektiğini de hatırlatmak isterim. “Zühed ilimleri”, “Keşf ilimleri”, “Vehb ilimleri”, “Aşk ilimleri”, “Kur’an mertebeleri ilimleri”, “Ahval ilimleri”, “Makâmât ilimleri”, “Velâyet ilimleri”, “Tecellî ilimleri”, “Zat ilimler”, “Sıfat ilimleri”, “Fiiller ilimleri” v.b. gibi bir çok metafizik ilimler tasnifleriyle bence muhakkik sûfîlerin hiç başka yerlerde görülmeyen orijinal “bilgi” görüşleri bulunmaktadır. Zaten Taşköprülüzâde, Kâtip Çelebi, Nev’î Efendi, Gelenbevî v.b. gibi Osmanlı ilim geleneğimizin temsilcileri ilimler tasnifi çalışmalarını işaret etmeye çalıştığımız irfânî bakış açısıyla yapmış olduklarından bizim önerdiğimiz bu akademik çalışmalar kimilerinin dudak bükerek bakacağı türden nev-zuhur faraziyeler olmayacak bilakis geleneğin ihmal edilen bir damarının yeniden gün yüzüne çıkarılması olacaktır.

Hâsılı, tek tek ayrıntısına girmeden bütün bu ilim tasniflerine kuş bakışı bir bakışla baktığımız zaman bilgiye ulaşmanın yolları açısından başlıca şu iki ayrımın yapıldığını görüyoruz. Mantık ve istidlâllerle bilgiye ulaşanlar (tarîku ehli’n-nazar ve’l-istidlâl) ve riyâzet ve nefisle mücâhede tecrübesini yaşamak sûretiyle ulaşanlar (tarîku ehli’r-riyâze ve’l-mücâhede); nazar yoluyla bilgiye ulaşanlar (tarîku’n-nazar) ve arınma yoluyla bilgiye ulaşanlar (tarîku’t-tasfiye). Elde ediliş şekilleriyle farklılaşan bilginin tabiatıyla kendisi de bu tasniflerde aynı şekilde ikiye ayrılarak anlatılmaktadır. Yani; vehb yoluyla alınan bilgiler (ulûmu’l-vehb) ve okumak sûretiyle alınan bilgiler (ulûmu’l-kesb); ancak ve ancak ontolojik anlamda orada bulunmak ve bilgiyle özdeşleşmek suretiyle sahip olunacak bilgiler (ilmu’l-hudûrî) ve orada bulunmadan sırf okumak suretiyle alınacak bilgiler (ilmu’l-husûlî); mânevî ilimler (ilmu’l-ma’nâ) ve maddî ilimler (ilmu’l-maddî); bâtinî ilimler (ilmu’l-bâtın) ve zâhirî ilimler (ilmu’z-zâhir).

Bu ikili ayrımların pratiğe yansımalarının en bâriz örneğini biz İbn Rüşd’ün İbn Arabî’yle karşılaşmasında ona sorduğu şu soruda görmekteyiz; “–Keşf ve feyz-i ilâhî’de bulduğun şey bize mantığın (nazar) verdiği şey midir?”. Bu soruya İbn Arabî’nin verdiği o meşhur paradoksal cevabta aslında kendi din felsefelerinde dikey metodolojiyi ve tûmdengeliyi esas, yatay metodolojiyi ve mantıksal çıkarımları ise ilkiyle irtibatlı ama tâlî olarak kullanmakta olan sûfî metafizikçiler ile bunlardan yalnız başına ikincisini izleyen meşşâî (peripatetik) düşünürler arasındaki en temel farkı görmekteyiz. Genç bir sûfî olarak İbn Arabî’nin bu soruya bir yönüyle “Evet” ve bir yönüyle de “Hayır” olarak cevap vermesi sûfî metafizikçilerin sanılanın aksine ve diğerlerinin hilâfına her iki metodolojiyi de kendi yerlerinde kullanmaya bir itirazlarının olmadığını göstermektedir. Çünkü İbn Rüşd’ün de itiraf ettiği gibi; “Sûfîlerin nazar hakkındaki görüşlerinde izledikleri yol nazarî bir yol (tarîk) değildir. Yâni öncüllerden (mukaddemât) ve kıyastan mürekkep değildir. Sûfîler gerek Allah bilgisinin (mârifetullah) ve gerekse mevcûdâtın bilgisinin şehvânî ârizalardan tecridi esnâsında nefste açığa çıkan bir şey olduğunu, tıpkı bir fikrin taleb edilen yere gelmesi gibi bir şey olduğunu ileri sürerler. Buna dinden bir çok zâhirî deliller getirirler. Meselâ; ‘Allah’tan korkun ki Allah da size öğretsin’; ‘Bizim için gayret sarfedeni biz yolumuza ulaştırırız’; ‘Eğer Allah’tan korkarsanız O da size iyiyi kötünden

ayırdececek bir anlayış verir' v.b. gibi kasdettikleri mânâda olduğunu zannettikleri bir çok âyeti delil olarak getirirler. Biz de deriz ki varlığını kabul etsek bile bu yol avâmın yolu değildir. Avâmın ihtiyâcı olan bu değildir. Eğer insanlar için seçilen yol bu olsaydı o zaman nazar tarîkinin bâtil olması icâb ederdi". İbn Rüşd'ün bu ifadelerinden onun bu yolu prensib olarak kabul ettiğini fakat avâma açık olmaması gibi pratik bazı nedenlerden dolayı tenkid ettiğini anlamaktayız.

Halbuki sûfî müellifler Kur'an'da hem enfüsî ve hem de âfâkî iki tarzın da bulunduğunu fakat Hakk'ı bilebilecek olan aklın dikey olanı (akl-ı meâd) olduğunu ileri sürerler. Yâni sûfiler yüksek metafizik bilgisini keşf ve tecellî ile elde ederlerken tarlalarını akıl ve mantıkla sürerler. Hatta İbn Arabî metafizik konularda nazar ve burhanın her ne kadar nihâî araçlar olmasalar da doğru kullanılmaları hâlinde bâzen doğru araçları bulmaya götürebilir olduklarını da teslim eder. Yani kimilerinin zan ettikleri gibi sûfî muhakkiklerde akıl ve mantığın külliye red edilmesi diye bir şey söz konusu değildir. Ne var ki mesele Tanrı'yı bilme olduğunda onlar bu organların yetersiz olduğunu ileri sürerler. Mevlânâ'nın tâbiriyle: "Aklın adını kötüye çıkaran akl-ı cüz'î'dir" (Akl-ı cüz'î akl râ bednâm kerd) yoksa onlar Akl'ın bütününe karşı, küllî akla karşı asla değildirler. Sadece, Tanrı'yı bulmayı akl-ı cüz'î'ye havâle etmeye karşı çıkarlar ve bunun boşuna bir uğraş ve vakit kaybı olacağını ileri sürerler. Çünkü onlara göre Hak aklî değil şuhûdîdir, aklî olan ise halktır. Diğer taraftan onlar da nazarı, mantığı, istidlâlî günlük işlerinde kullanırlar. Âlem-i emr'e âit nesnelerin bilinmesi için bu bilişsel araçlara başvururlar. Bu yüzden, sûfî muhakkikler ehl-i nazara nisbetle iki yöntemi de yerinde kullandıkları, yâni biri yatay (âfâkî) diğeri dikey (enfüsî) iki türlü biliş melekelerini de kabul ettikleri için "iki kanatlı" (zü'l-cenâheyn) olarak tanımlanırlar. Hatta ilginçtir ki tasavvufî yoldaki riyâzet ve inzivâlar sonunda ilk elde edilen keşfin adı "keşf-i nazârî" veya "keşf-i aklî" olarak isimlendirilmektedir. Tabi bilâhare bu keşiflerin ardından sırasıyla "keşf-i nefsanî", "keşf-i rûhanî" ve sonunda da "keşf-i rabbânî" mertebeleri gelecektir. Zaten İbn Arabî'nin dediği gibi sonuçta; "Nazarında isâbetli olanlar keşf ehline muvâfakat, fakat nazarında isâbetli olmayanlar ise muhâlefet ederler". 10 Yine İbn Arabî'nin dînî ilimler meto dolojisine dair kendine has tesbitlerde bulunduğunu görürüz. Mesela der ki: "Hakk'ta (fihî) sefer edenler iki kısımdır:

a- O'nun hakkında akılları ve fikirleriyle sefer edenler ki bunlar sonunda yolu şaşırdılar çünkü kendilerine rehber olarak sâdece kendi 'fikirlerini' aldılar. Bunlar feylesoflar ve onlara tâbî olanlardır.

b- İkinci gurup ise O'nda yine O'nun tarafından sefer yaptırılan resûller, nebîler, ve seçkin velîler yâni Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebî Yezîd el-Bestâmî, Ferkad es-Sebhî, Cüneyd el-Bağdâdî, Hasan el-Basrî v.b. gibi zamânımıza gelinceye kadar bu yolda meşhûr olmuş muhakkik sûfîlerdir." Çünkü ona göre Tanrı bilgisi ne rasyonel felsefenin çabalarıyla ve ne de bu felsefenin "Dogma içerisinde yarattığı Tanrı" (İlâhun mu'tekad) düşüncesiyle elde edilebilir. İsbât-ı vâcib yöntemiyle Tanrı'nın isbatlanması diye bir şey onlara ters gelmektedir. Muhakkik

sûfilere göre ilâhiyat bilgisi veya teolojinin yöntemi ancak tûmdengelimdir ve ancak Tanrı'nın yine kendisini bildirmesiyle olur. Aslında bu konu “bilginin” mahiyeti etrafında dönen epistemolojik tartışmalarla da irtibatlı bir konudur. “Bilgi” alınır bir şey, kazanılır bir şey mi yoksa verilen bir şey midir? Mistikler ile rasyonalistleri bilginin mâhiyeti açısından birbirinden ayıran en önemli fark burada yatmaktadır. Öncekilere göre esas bilgi varlık bilgisidir, yani ilâhî bilgidir. İnsan da yaratılışı itibariyle tanrısal emânetlere sahip bir varlık olduğu için bilgi onda mûmdemiçtir. Bu bilgi, zaten süjesinden ayrı olmadığı için bilen ve bilinen birliğinde ortaya çıkacak bir cevherdir. Bilgi insanda zaten verilmiş konumdadır fakat kendisinin açığa çıkmasını engelleyen unsurların ortadan kaldırılmasını beklemektedir. Daha önce de söylediğimiz gibi muhakkik sûfiler kazanılan (kesbî) bilgiyi inkar etmezler fakat onu “bilgi”ye giden yolda hazırlık çalışmaları olarak görürler. Bunlar ancak vehbî bilgiye götürdükleri oranında faydalıdır yoksa kişinin yolunu saptırmaktan başka işe yaramayacaklardır. Işık olmaları gerekirken onu örten perdelerden bir perde de kendileri olurlar. Rasyonalistlere göre ise tam tersine bilgi tartışarak, denenerek elde edilecek bir şeydir. Fakat sûfilere göre hakikat, mantıksal çıkarımlar, diyalektik tartışmalar boyunca cerayan edecek tez antitez sentez sürecinin sonucunda açığa çıkacak bir şey değildir. Zaten bu tür kısır döngülü tartışmalara gerçek sûfiler katılmazlar. Çünkü İbn Arabî'nin tabiriyle: “Muhakkikler sû-i edeb bir konuşmaya katılmazlar. Zaten onlar susunca bereket de kalktı... Keşf ve şühûd yolu, münâzara, mücâdele ve her ne olursa olsun karşı tarafın delillerini çürütmeye çabalama gibi tarzları kaldırmaz. Çünkü bu tarz sonunda sâhibine geri döner. Sâhib-i vücûd olan muhakkik ise elde ettiği şeyle zâten mutlu ve mesuttur”. Kişiyi düşen bu sonuçsuz tartışmalarda vakit kaybetmek yerine, bu biliş tarzı için gerekli olan şartları yerine getirmeye çabalamasıdır. Hak ancak “keşf ilimleri”yle münkeşif olacak, bilinecek olduğundan ortada tartışılacak bir şey yok, bilakis “tattıracak” bir şey vardır. Çünkü sûfilere göre “hikmet” delâlet-i nebevî ile elde edilen bir ilmi huzûrî olduğundan onu elde etmek için ilk atılacak adım tıpkı bütün nebîlerin yaptığı gibi riyâzet ve halvetler neticesinde o hâzır-oluşu gerçekleştirmektir. Zira “Kime Hikmet verilmişse...” (II/269) âyetinde de belirtildiği üzere “Hikmet”in bu verilen ve tûmdengelen yapısının muhâtabı olmak ancak sûfî şâirin “Pâdişah konmaz saraya hâne mâmûr olmadan” deyişinin işaret ettiği temizliği yapmakla gerçekleşecektir. Sûfiler bunu Kur'an'da geçen “...men tezekkâ” (Şüphesiz temizlenen kimse kurtuluşa ermiştir [el-A'lâ, 14] ibâresinden istidlâl ederler. Yânî onlara göre kirli nefisler pâk olanı bulamazlar. Kir ve Pâk bir arada bulunamaz iki kategoridir. Kir varsa pâk olmaz, pâk varsa kir olmaz. Mamafih sûfî muhakkikler ibâdet, riyâzet ve halvet amellerinin kendilerinin bilgi alıcısı olmadığını buna aracılık ettiklerini ileri sürerler. Yani bu amellerin sonunda kişide bir nûr oluştuğunu ve ancak o nûr ile Hakk'ı tanıyabildiklerini söylerler. Yoksa bu amellerin tek başına yeterli olduğunu hiç bir sûfî söylememiştir. Niyâzî'nin;

“Savm ü salât ü hâc ile sanma biter zâhid işin

İnsân-ı kâmil olmaya lâzım olan irfân imiş”

beyti tam bu mânâyâ işâret etmektedir. Onlar bu yönleriyle Hâricilerin, Seleflerin ve bazı ehl-i hadîsin zühd anlayışlarından uzaklaşırlar. Bunlarda mutlak manada ibadetler esas iken sûfilere bu ibadetlerin kişide hasıl edeceği hal ve makam önemlidir. Yoksa kul ile Rabbi arasındaki perdelerden bir perde de o ibadetler olabilmektedir. Hemen hemen bütün dînî pratiklerde yer aldığını gördüğümüz ve sûfilere göre Tanrı bilgisini elde etme yolunda atılacak ilk pratik adım olan “halvet” ve “inzivâ” uygulamasının aslında düşünce tarihinde de önemli bir yeri bulunduğu maalesef modernler tarafından unutulmuştur. Kadim ve ezoterik felsefe okullarında öğrencinin metafizik konulara olan temerküzünün sağlanmasında başvuru yollardan en önemlisi budur. Pithagoras’ta, Platon’da karşılığı olan bir uygulamadır. Mesela İslam filozoflarından İbn Miskeveyh felsefe ile meşgûl olmak isteyenlere önce “kalblerin temizlenmesi” işiyle uğraşmalarını tavsiye eder zira ona göre “hikmet ilâhî vergilerin en büyüğü ve Allah’ın kendi dostlarına ikrâm ettiği en faziletli yüceliktir”. Bunun ardından halveti tavsiye eder. Der ki; “Derin bir konu üzerinde düşündüğümüz zaman çevredeki şeylerin bizim nefsânî faaliyetimize mânî olmaması için onlara göz kapatırız. Eğer nefis (bil-kuvve akıl] zâtı itibârıyla maddî olsaydı onun aktivasyonu, maddî dünyadan ilgisini kesmek zorunda kalmazdı”.

Sûfî muhakkikler bu tür uygulamalara niçin diğerlerinden fazla önem vermektedirler? Çünkü onlara göre Tanrı bilgisi dışarıda (taşrada) aranacak bir şey değildir. Allah bütün isimlerini yalnızca en şerefli mahluk olarak yarattığı “insana” talim ettiğini söyler. Yine bu O, “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye iştîyak duydum ve bunun üzerine yarattım” derken ilk yarattığı şey “insan” olmaktadır. Yine kutsal metinlerde yer alan; “Onun hamurunu kendi elleriyle kardı” ve “onu kendi sûreti üzere yarattı” (imago dei) ve sonra “ona kendi rûhundan üfledi” ve bu yüzden “ben size şahdamarınızdan daha yakınım” gibi sözleri bir araya getirildiği zaman hep bir “yakınlık”, yani kurbiyyet teolojisinin yapıldığını görmekteyiz. Âlemde gördüğümüz bütün diğer varlıklar ise hep bu asıl nüshadan (nüsha-yi kübrâ), bu prototipten (prima materia) kopya edilecektir. Her şey o insân-ı hakîkî’nin açılımından ibaret olacaktır. Binanaleyh insan ister farkında olsun ister olmasın kendinde meknûz, içinde gizlenmiş bu tanrısal kâbiliyetlerle mücehhezdir.

Muhakkiklere göre “görülürler âlemi” (âlem-i şehâdet) adını alan şu içerisinde bulunduğumuz maddî varlık planı bir özün, bir mânânın bir biçime, bir sûrete büründüğü, enfüsün âfâk ile, için dış ile, dikeyin yatay ile buluştuğu yer olarak tasavvur edilmektedir. Yine “Zuhûr âlemi”, “tezâhür âlemi”, “imkân âlemi” v.b. gibi muhtelif adlarla da anılan bu muayyen yerde bâtın zâhir ile âşikâr olurken rûh da içine üflendiği beden ile elle tutulur, gözle görülür olmaktadır. Az önce naklettiğimiz “Ben insana kendi rûhumdan üfledim” âyetini bu bağlama yerleştirirsek bu tezâhür mertebesinde insanın hakikatinin ne olduğunu gayet iyi anlarız.

Hasılı tasavvufun bağlı bulunduğu din ilimleri her şeyden evvel fizikötesi ilimlerdir, mânevî ilimlerdir. Birinci derecede mevzûsu Tanrı: zâtı, sıfatları, fiilleri; Mebde’: insanın yaratılışı, âlemin yaratılışı; Varlık: hayatın hakikati ve gâyesi, yaratılmış varlıkların

mertebeleri, nübüvvet ve risâlet; Meâd: ric'at, ölüm, kabir hayatı, berzâh âlemi, sırat, kıyamet, mizan, mükâfât ve ceza, cennet ve mertebeleri, cehennem ve mertebeleri v.b. gibi konulardır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi dînin bu en temel doktrini üzerine yorum getiren okullar başlıca Tasavvuf, Felsefe ve Kelam ekolleridirler. Şüphesiz din, bu yukarıda saydığımız konulardan başka, ikincil olarak dünya hayatının hem beşerî ve hem de içtimâî anlamda tanzimine dair de bilgiler getirmektedir ki dinin sırf bu yönüyle ilgilenen ayrı branşlar vardır. Ama hiç şüphesiz ilimlerin en üstünü Tanrı ilmidir, mârifetullah'tır. Babası Taşköprülüzâde'nin tanzimi olan *Mevzuatü'l-Ulûm* kitabını Türkçeye çeviren Kemaleddin Efendi'nin (ö.1032) kendi yazdığı mukaddimede sarf ettiği şu cümleler tastamam buna işâret etmektedir: “Bu ilim, yâni Allahü Teâlâ'yı tanıma ilmi, ilimlerin en şerefli olduğu herkesin ma'lûmudur. Bir ilmi elde etmek ve ona vâkıf olmak, bir çok ilimleri elde etmeğe bağlı olduğundan, din âlimleri, müctehid din imamı ve diğer nebi ve resullerin, yani peygamberlerin vârisleri olan ilmi ile amel eden âlimler ve olgun üstadlar kalb ve kalıb mücâdeleri, ruh ve beden riyâzetleri ile ince ve garip ilimler çıkarmış ve o derecede güzel kitaplar yazmışlardır ki insanların akılları bunları anlamaktan âcizdir. İlimlerin şerefi, bildirdiklerine göre olunca ve hepsinin isteği marifetullah olunca, ona vesîle olan ilimlerin de şerefi buna göre anlaşılmış olur. O ilimlerin meydana gelmesine ve devamına çalışan büyük âlimler ve yüksek mutasavvıfların şeref ve izzetleri de zihin sahifelerinde yazılmış olur.. Merhûm babam, anlaşılmayan [işte o] ince bilgilere vâkıf, tarîkat ehlinin hallerine ve hakîkate vâsıl ve ârif bir kimse idi..”.

Birincil ve ikincil mevzûlarını yukarıda saydığımız Din ana sahasının muktezâsını en üst ilmeklerinden çözmeye çalışan bir mekteb olan Tasavvuf'un şerefi bu yüzden mevzûundan gelmektedir. Eşrefü'l-ulûm tâbiri her ne kadar branşlar arasında tatlı bir rekabete yol açmışsa da daha çok tasavvuf için kullanılmıştır. Bu yönüyle o tabir caizse bir tür din felsefesidir. Dinin derinliklerinde yatmakta olanı bulup çıkarmaya çalışan bir tür din arkeolojisidir. Dinin sırlarını çözmeye çalışan bir şifre-çözücüdür (decoder). İşte bu açıdan tasavvuf bir ilim değil bizatihi bir “metottur” da denilebilir. Çünkü ilim, o metodu izlemenin sonunda hâsıl olacaktır. Tasavvuf bir yoldur (tarîk) sözü aynı mânayadır. Yanlış metod yanlış sonuçlara götürecektir. Din ilimlerinde bu durum farksızdır. Yunus'un meşhûr “Çıktım erik dalına” dizeleri metafizik ilimlerde izlenecek yanlış bir metodun doğuracağı yanlış sonuçlara işaret eden nefis sözlerdir. Yani üzüm yemek isteyen kimsenin erik ağacına çıkması daha baştan yaptığı büyük bir metodik hatadır. Üstelik erik ağacı diye çıktığı da erik ağacı değil ceviz ağacı olunca tam bir yanlışlıklar zinciri durumu yaşanacaktır. Bu tam bir koas ve belirsizlik durumudur. Onun bu sözleri Tanrı'yı yanlış yollarda aramanın ve orada bulduğunu zannetmenin şiir diliyle mücmelen ifadesidir Yüzlerce sayfalık bir felsefe metninin izah etmek istediğini remz diliyle söyleyiştir. Sanki Yunus, Ebu'l-Hasan-ı Nûrî'nin; “Vusûlsüzlüğümüz, usûlsüzlüğümüzdenidir” sözünü bilmeceleştirmek istemiştir bu şiirinde. Yine bir diğer önemli sûfi Mevlânâ Celaledin Rumî'nin de bir çok beyitinde sık sık bu tür mantık yanlışlarına kinayede bulunduğunu hem de bir Mantık anabilimdalı uzmanının çalışmasından öğrenmekteyiz.

Binanaleyh İslâmî ilimler disiplinleri içerisinde “Tasavvuf”un müstakil olarak çok hassas bir yeri vardır. İlim geleneğimizde bütün bu disiplinler arasında kesişim noktasının hep tasavvuf üzerinden kurulduğu görülmüştür. Mutasavvıf bir fakih, mutasavvıf bir muhaddis, mutasavvıf bir müfessir, mutasavvıf bir şâir, mutasavvıf bir vezir, mutasavvıf bir paşa, mutasavvıf bir hükümdar..v.s. Bunların hepsini birbiriyle buluşturan sırf soyut bir İslam anlayışı değildir. Yani işlenmemiş, yorumlanmamış âfâkî bir İslam değil bilakis ârifler tarafından yorumlanmak sûretiyle işleminden geçmiş bir İslam’dır bunun adı. Çünkü birlik “öz”dedir, cevherdedir. Formda ise ayrılık vardır. İslâmî ilimlerin birbirleri arasında bir köprü olarak tasavvufu seçmek Gazzâlî’nin *İhyâu ulûmiddîn* projesinde gerçekleştirmeyi hedeflediği bir ülküdür ve her zaman için geçerlidir. Tasavvufun bu birleştirici bir üst şemsiye olma modeli bugün için de aynı imkanlara sahiptir. Hatta mezhepler arasında yakınlaşmalarda tasavvuf kilit rolü oynamaktadır. Bir dönem Şia ve Sünni âlimleri daha çok fıkıh ağırlıklı bir “dârü’t-takrib” denemesi, yani mezhepleri yakınlaştırma denemesi yaptılar ama bu proje çok etkili olamadı. Bize göre gerek İmâmiyye Şiâsını ve gerekse Alevîliği Sünnilikle yakınlaştırmakla mümkün olan tek bir alan vardır ki bunun adı tasavvuftur. Zaten Alevîliğin -târihî ve siyâsî tesirler bir tarafa- tamamiyle bir tasavvuf problemi olduğunu söyleyen yaklaşımlar ağır basmaktadır.

Netice olarak, bir din felsefesi olan tasavvufun metodolojisinin diğer ilimler arasındaki durduğu yeri genel olarak tesbit etmeye yönelik bu mukayeseli giriş denemesini hususi olarak Cüneyd, Zünnun, Kuşeyrî, Hucvîrî, Gülâbâdî, İbn Arabî, Cîlî, Bosnevî, Eşrefoğlu, Erzurumî, Gümüşhânevî v.b. gibi mutasavvıf düşünürlerin eserlerinde tasavvufun iç yönteminin nasıl açıklandığının münhasıran tesbit ve tafsili izleyecektir ki bu müteakip bir çalışmanın konusu olacaktır.¹⁶

II. Tasavvuf Epistemolojisinin Temel Kavramları

1. Marifet

(*Abdurrezzak Tek, Tasavvuf ve Tarikatlar*)

İlk dönemlerden itibaren sûfîler, sûfî olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarını söylemişler ve bu bilgiyi marifet, irfan, yakin gibi terimlerle ifade etmişlerdir. Onlara göre marifet Allah ve O’nun sıfatları, fiilleri isimleri ve tecellileri hakkında manevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgidir ve bu yönüyle ilimden farklıdır. Zira ilimler vehmin etkisi altında olduğundan hata ve yanılgıdan uzak değildir. Marifet ise ledünnî bir ilim sayıldığından vehmin etkisinde değildir; aksine özünde saflık ve masumiyet vardır. Ayrıca seyrüsülûk ile yaşanarak öğrenilen bu tür bilgi aklî istidlâl ve kıyaslarla yahut belli metinleri okumakla elde edilen bilgilerden daha üstün ve daha değerlidir.

¹⁶ Mahmut Erol KILIÇ, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl I*, 1 (2004), ss. 100 – 109.

Böyle bir bilgiyle Allah'ı tanımaya marifetullah, bu yolla Allah'ı bilen ve tanıyanlara da ehl-i marifet, ehl-i irfân, ârif, ârif billâh, âlim billâh denir. Öte yandan sûfiler marifetin nakil va akıl yoluyla elde edilen bilgileri geçersiz kılmadığını ve onların değerini azaltmadığını ifade etmiş, aksine marifetin sağlıklı ve geçerli olması için âyet ve hadislere aykırı düşmemesini şart koşmuşlardır. “Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etmeleri için yarattım” meâlindeki âyetten geçen “ibadet etsinler” ifadesini sûfiler “beni tanısinlar” şeklinde yorumlamışlardır. Çünkü ibadet, ibadet edilenin bilinmesine yani marifete bağlıdır. Bilinmeyene ibadet edilmez, dolayısıyla marifetsiz ibadetin bir anlamı yoktur. Yine Allah kullarına “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” sorusuyla ezelden kendisini onlara tanıtmıştır ki, bu anlamda marifet ezeldir. Marifet aynı zamanda insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgiyi de ifade eder. Ancak âlem ve nefis hakkındaki marifet Allah'ı tanımanın aracı olması bakımından değerlidir. Allah'ı bu şekilde tanımak ise insanın kendisini tanımasına (marifetü'n-nefs) bağlıdır. Tariflerden hareketle marifet hakkında genel bir kanaat sahibi olmak mümkünse de bunun özüne nüfuz etmek sülûke ve manevî tecrübeye bağlıdır. Bununla birlikte sûfiler Allah'ı tam olarak bilmenin ve tanımanın mümkün olmadığına da dikkati çekmişlerdir. Bu sebeple Allah'ın zatı hakkında tefekkürle dalmak cehalet kabul edilmiştir. Nitekim marifetin hakikati ve ulaştığı son nokta hayret makamıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Allah'tan başka Allah'ı tanıyan yoktur” cümlesi bu hususu ifade eder.

2. Şathiye

Sûfînin kendini kontrol edemediği vecd, heyecan, galeyan ve istiğrak hallerinde söylediği, içeriğinde dava ve iddia bulunan paradoksal ve çelişik sözlerdir. İlahî azamet ve tecellilerin güzelliği karşısında hayrete düşüp kendinden geçen bazı sûfiler manevî sarhoşluk (sekr) ve fenâ halinde “Ben Hakkım” (Enelhak), “Tenzih ederim kendimi, şanım ne yücedir” (Subhânî ma a'zama şânî), “Cübbemin altındaki Allah'tan başkası değildir” (Leyse fi cübbetî ma sivallah) gibi şathiyeler söylemişlerdir. Bu tür sözler ve haller âşığın mâşuku için “Ben oyum, o da ben” demesine, aniden aynaya bakan bir kimsenin aynada yansıyan sureti görüp aynayı fark edememesine benzetilmiştir. Şathiye sahibi sûfiler Hakk'ı nefislerinde içkin olarak müşâhede ederler. Bunlarda Hak mahbûb-ı ilâhî olarak tecelli eder. Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Ebû Bekir eş-Şiblî, Sehl et-Tüsterî gibi sûfiler böyle olup bunlar rûhî yönleri ağır basan ve güçlü rûhî temayülleri olan kişilerdir. Şathiyelerin temel özelliği müphem, kapalı ifadeler olup dinin zâhirî hükümlerine uymayan bir izlenim vermesidir. Bu nedenle şathiyelerin dine aykırı olmadığını göstermek, muğlâklık ve müphemliklerini gidermek için bu tür sözler yorumlanmaya çalışılmış, haklarında çeşitli şerhler yazılmıştır. Bâyezîd-i Bistâmî gibi İslam'a bağlılığıyla tanınan sûfilerin şathiyeleri yorumlanırken, İslam'a bağlılığı bilinmeyenler ise eleştirilmiştir. Mutasavvıflar genelde hakikat ehlinin şathiyeleri bilerek ve kasten söylemediklerini, bundan dolayı kınanamayacaklarını belirtirler. Çünkü vecd halinde sâlik mükellef değildir. Ayrıca herkesin kullandığı ve anladığı dil vecd hallerini ifade etmeye yetmez.

Bununla birlikte sûfîler şâhiyelerin anlatılmaması, yayılmaması ve örnek gösterilmemesini tavsiye etmişlerdir. Haddizatında onlar bu yaklaşımlarıyla bir taraftan âlimlerin eleştirilerini dikkate alırken, diğer taraftan tasavvufun bağımsızlığını da korumayı amaçlamışlardır. Şâhiyelerde geçen ve benlik ifade eden hallerin tabîî ve beşeri sayıldığını, zira insanın çok sevindiği veya üzüldüğü zamanlarda aklına ve iradesine hâkim olamadığını, heyecan ve şaşırma neticesinde söylemek istemediği bir sözü söylediğini belirtmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber çölde devesini kaybeden bir kimsenin hayatının tehlikeye girdiğini, daha sonra birden devesini görünce heyecanlanarak “Allahım, sen benim kulumsun, ben senin rabbinim!” dediğini nakletmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre şâhiye sâlikin nihayet değil bidayet halinde görülür. Sâlik sülûkün nihayetine ve gayeye ulaşınca şâhiye azalır. Bâyezîd-i Bistâmî’nin şâhiyeleri onun o sırada henüz sülûkünün başlangıcında olduğuna işaret eder. Kemâl mertebesinde bulunan veliler temkin ehli olduğu için nadiren şâhiye söylemişlerdir. Diğer yandan bazı kişiler İslam’ın lafzına ve ruhuna aykırı saçma sapan sözleri, hezeyanları (türrehât) şâhiye gibi göstermeye çalışmışlar ve bundan dolayı mazur olduklarını iddia etmişlerdir.

3. Rüya

İlk zâhid ve sûfîlerden itibaren rüya tasavvufta bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Peygamberlerin gördüğü rüyalar vahiy, takva sahibi müminlerin ve velilerin gördüğü rüyalar ilhamdır. Hz. Peygamber’den sonra vahiy gelmeyeceğinden gayb âlemiyle ilişkinin rüya ile kurulacağı kabul edilmiştir. Nitekim Peygamberimiz sadık rüyaları nübüvvetin bir parçası olarak değerlendirmiş ve vahyin kesilmesinden sonra geride bu yolun kaldığını söylemiştir. Rüya uykuda, uyanırken ve uyku ile uyanıklık arasında görülebilir. Sûfîler bu anlamda rüyaları vâkia, hayâlât, havâtır, idrâkât, letâif gibi yakın anlamlı kelimelerle ifade etmişler, uyku için de mânâ kelimesini kullanmışlardır. İnsan uyuduğu zaman beş duyu organı ile maddî âleme ait şeyleri his ve idrak etme kabiliyetini yitirir; duyulur ve zorunlu bilgilerle meşgul olan muhayyile ve tasavvur melekesi kendisini bu gibi şeylerden sıyrır. Böylece kişi kalbinde yaratılan ve karar kılınan şeyleri tahayyül ve taasvvur yoluyla idrak eder. Hak’tan ve melek aracılığıyla kaynaklanan rüyalar sâdık rüya, nefisten ve şeytandan kaynaklanan rüyalar kâzib rüya olarak isimlendirilir. Sâlih müminlerin gördüğü rüyalar genellikle müjdeleyici nitelikte olduğundan bunlara mübeşşirât adı verilir. Sâdık rüyaların üçüncü kısmı ilhamî rüyalar. İlhamî rüyalar kişiyi kulluğa yöneltten lütuflardır. Şeytandan veya nefisten kaynaklanan ve adgâsü ahlâm ya da kâbus adı verilen kâzib rüyalar karışık, anlamsız ve genellikle sıkıntı vericidir. Tasavvufi hayatta rüya marifet, hikmet, vaaz, irşad, uyarı gibi hususların kaynağıdır. Birçok sûfî, zâhid ve veli gördüğü rüyaya göre hayatına, davranışlarına ve tasavvufi terbiyesine yön vermiştir. Bir kısmı gördükleri bir rüyanın ardından tasavvuf yolunu tutmuş, bir kısmı rüyalarında Allah’tan ve Hz. Peygamber’den gelen işaret üzerine irşad faaliyetine başlamış, bazıları da aldıkları talimatla eserlerini yazmıştır. Yine kaynaklarda, sûfîlerin rüyalarında vefat eden velileri görüp onlara âhiret ve kabir halleriyle ilgili sorular sorduklarına dair birçok örnek

nakledilmektedir. Rüyalar kişiye özel ve ferdî bir bilgi kaynağı olduğundan hiçbir zaman genel ve kesin bir hüküm ifade etmez. Hatta bazı rüyaların şeytanın vesvesesi veya nefsin arzusu şeklinde gerçekleşmesi mümkündür. Bu nedenle rüyalarla amel etmek, görülen hususların şerî hükümlere aykırı olmamasına bağlıdır.

4. Vâkıa

Sûfinin vecd ve istiğrak halinde vâkıf olduğu hakikatleri anlatmak için kullanılan bir terimdir. Vâkıa uyku ile uyanıklık arası bir halde iken meydana gelir; rüyaya benzemekle birlikte esasen ondan farklıdır. Ayrıca gelip geçici olmayıp sâlikin kalbine yerleşmesi bakımından da havâtırdan ayrılır. Zikir esnasında kendinden geçip gaybet halini yaşayan sâlikin kalbine birtakım remiz ve görüntüler akmaya başlar. Sâlik kendine gelince ilâhî bir lütuf olarak ya o remizlerin manasını bilir ya da şeyhi tarafından kendisine yorumlanır. Vâkıa haram ve helallere dikkat eden, bütün zamanını zikir ve ibadetle geçiren kimselerin kalbine geldiği gibi yoğun zikir ve ibadete devam etmediği halde manevî alanda kabiliyet sahibi kimselerin kalbine de gelebilir. Muhakkik sûfiler, seyrüsülûk esnasında meydana gelen vâkıaları ibadet ve taatin kabulüne bir alâmet olarak görmüşler, ancak sâlikin bunlarla oyalanmayıp yoluna devam etmesi gerektiğini de vurgulamışlardır.

5. İlham

Feyiz yoluyla doğrudan insanın kalbine ulaştırılan bilgidir. Şeytanın vesvese yoluyla kötü şeyleri telkin etmesine karşılık Allah'ın veya meleklerin iyiliğe ve hayra yönelten bilgileri ilham yoluyla insanın kalbine ulaştırdığı konusunda İslam âlimleri arasında hemen hemen görüş birliği olmuştur. Sûfilere göre kalbin biri duyular âlemini, diğeri gayb ve melekût âlemini algılamaya müsait iki yönü vardır. Beş duyu ile dış dünyayı idrak eden insan iç duyusuyla da gayba ve melekût âlemine muttali olur. Kalbin melekût âlemiyle irtibat kurup doğrudan bilgiler alabilmesi için her türlü kötülükten temizlenmesi gerekir. Bu arınma sonucunda kalpteki perdeler kalkar ve oraya Allah'tan veya melekten bilgiler gelir. Sûfiler ilhamı dinî konularda kesin bilgi kaynağı olarak kabul ederler. Allah veya melek tarafından kalbe ulaştırıldığı için en doğru bilgi olup kesindir. “Allah'tan korkarsanız size iyi ve kötüyü ayırt edecek bir anlayış verir” âyeti buna delildir. Yine sahabe ve tâbiîn nesline mensup müttakî müminlere pek çok ilhamın gelmesi bu tür bilginin varlığına ve doğruluğuna delil oluşturmuştur. Bununla birlikte kişiye özgü olması hasebiyle ilhamın genel geçerliliği olmayacağı gibi, hiçbir şekilde helal, haram, farz, vacip gibi dinî hükümlere mesnet teşkil edemeyeceği de vurgulanmıştır.

6. Keşf-Mükâşefe

Sûfiler keşf ve mükâşefe kavramlarını hem “gâib olan bazı şeyleri bilme” hem de “ilâhî tecellileri temaşa etme” anlamında kullanmışlardır. Çünkü her iki durumda da perdenin kalkması, aralanması veya iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması söz konusudur. Duyulardan kaynaklanan perdeler seyrüsülûk esnasında riyazet, halvet ve zikirle yavaş yavaş açılır, böylece

keşf hali gerçekleşir. Tasavvufa “mükâşefe ilmi”, sûfîlere de “ehl-i mükâşefe” veya “ehli keşf” denmiştir. Keşf ile eşyanın hakikati idrak edilir, birçok olay meydana gelmeden önce bilinebilir. İnsanın zihnindeki düşünceler ve kalbindeki hisler bilinebilir (keşf-i zamâir) veya ölen insanın kabirdeki haline (keşf-i kubûr) muttali olunabilir. Ancak mutasavvıflar bu gibi hallere, kaybolmuş kişiler veya eşya hakkında konuşma gibi hususlara ilişkin keşflere kâmil velilerin iltifat etmediğini, benzeri şeyleri riyazet ehli rahiplerin ve sihirbazların da bildiğini söylemişlerdir. Sâlike açılan perdeler sonucunda sırasıyla mükâşefe ve müşâhede ortaya çıkar. Mertebe açısından müşâhede mükâşefeden üstündür; zira mükâşefe ayne’l-yakîne, müşâhede ise hakka’l-yakîne tekabül etmektedir. Bununla birlikte tam tersini düşünen; mükâşefenin müşâhededeki üstün olduğunu söyleyen sûfîler de vardır. Bunlara göre müşâhede bilgiye ulaştırıcı yol, mükâşefe ise bu yolun nihai noktasıdır.

7. Müşâhede

Allah’ın isim, fiil ve sıfatlarının tecellilerini seyir ve temaşa etmektir. Belli bir manevî mertebede bulunan bir sâlike içinde bulunduğu mertebenin üstü gâibdir, onunla üst mertebeler arasında birçok perde (hicâb) bulunur. Sülûkün amacı bu perdeleri aşip ardındaki ilâhî hakikatleri müşâhede etmektir. Müşâhede fenâ, cezbe ve vecd gibi tasavvufî haller içinde gerçekleşir. Sâlik nefsinden fânî olup Hak’ta bâkî olması nisbetinde bu hali yaşar. Müşâhede halini yaşayan velilere ehl-i müşâhede veya ehl-i şuhûd denir. Büyük veliler ve ârifler her şeyde Allah’ı müşâhede ederler; müşâhedesiz geçirdikleri yılları yaşanmış saymazlar. Nitekim Bâyezîd-i Bistâmî’ye yaşı sorulduğunda dört yaşında olduğunu, yetmiş yıl dünya hicabının ardında kaldığını, hicap içinde geçen zamanı ömürden saymadığını söylemesi bununla ilgilidir. Perdelerin açılması muhâdara, mükâşefe ve müşâhede şeklinde üç aşamada ele alınır. Muhâdara, kulluk sonucunda elde edilen delillerle ilâhî huzurda bulunduğunu düşünmektir. Mükâşefe delillere ihtiyaç kalmadan kalbin Hakk’ın huzurunda bulunmasıdır. Müşâhede ise sâlikin kendini kaybederek Hakk’ı bulmasıdır. Muhâdara sahibi delillere bağlıdır; ona yol gösteren akıldır. Mükâşefe sahibi Allah’ın sıfatlarıyla ünsiyet halindedir; ilmi onu Hakk’a yaklaştırır. Müşâhede sahibi ise Hakk’ın vahdet deryasına dalmış olup marifeti onu ifnâ etmiştir. Müşâhede mücâhedenin neticesi ve semeresidir. Nefsini arındırma yolunda mücâhede etmeyenlerin müşâhede haline ermeleri mümkün görülmemiştir. “Uğrumuzda mücâhede edenleri yollarımıza erdiririz” meâlindeki âyet mücâhedesiz müşâhedenin olamayacağını gösterir. Müşâhedenin gözün müşâhedesi, kalbin müşâhedesi, ruhun müşâhedesi ve sırrın müşâhedesi gibi mertebeleri vardır. Müşâhede rû’yetten farklıdır. Rû’yet bilinen şeyi, müşâhede ise daha önce bilinmeyen bir hususu görmektir. Rû’yet zâhirle, müşâhede bâtınla ilgilidir.

8. Vâridât-Havâtır

Vâridât kişinin irade ve fiillerinin etkisi olmaksızın kalbe ansızın gelen ve onu kaplayan bir haldir. Bu hal özel yönden gelen bir elçiye benzetilmiştir. Bu elçi ya melekî ya da şeytanîdir.

Kişinin ruhaniyetine mutabık melekî vâridin ardından serinlik ve lezzet gelir. Elem vererek kişiyi terketmez, geride kendine mahsus bir ilim bırakır. Şeytanî vâridin ardından ise kişide sıkıntı, elem ve ağırlık halleri meydana gelir. Bu durum şeytanın alevli ateşten yaratılmasından kaynaklanır. Sâlik vâridin şeytanî mi melekî mi olduğunu geride bıraktığı izlere bakarak anlayabilir. Vâridâta ulaşmak için müridin, mürşidi tarafından verilen virdleri okuması, böylece kalbini vâridâta hazır hale getirmesi gerekir. “Virdi olmayanın vâridi yoktur” sözü bunu ifade etmek için söylenmiştir. Vâridât havâtırdan daha genel bir terimdir. Havâtır sadece hitap türünden şeylere mahsustur. Sâlikin kalbine Hak’tan, melekten, nefisten veya şeytandan gelen hitaplar ve seslerdir. İradesiz olarak gelmesi ve gelip geçici olması havâtırın en belirgin özelliğidir. Hiçbir vasıta olmadan doğrudan doğruya Allah’tan gelen hitaba rabbanî veya hakkanî hâtır, nefisten gelene hâcis, şeytandan gelene de vesvese denir. Gelen sesin hangi tür hâtır olduğunun bilinmesi ve bunların birbirinden ayırt edilmesi önemlidir. Rabbanî hâtır son derece güçlüdür; verdiği mesaj hiçbir tereddüte sebep olmayacak şekilde açık ve kesin olup bunda yanılgı ve yanlış anlama söz konusu değildir. Melekten gelen hâtır insanı hayırlı işlere yönelten teşvik mahiyetindedir. Nefisten gelen hâtır ya bedeninin tabii ve zorunlu ihtiyaçlarıyla veya bunun üstündeki aşırılıklarla ilgilidir. Şeytandan olan hâtır ise insanı günah ve haram olan işlere yönelten bir tür kışkırtma şeklindedir. Nefis ve şeytandan gelen havâtır ortadan kaldırmanın yolu ibadet, taat ve zikirle gönlü arındırmaktan geçer.¹⁷

III. Keşf ve Müşahede Bilgisinin Epistemik Değeri

(Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”)

Tasavvuf yoluna girenlerin belli bir mücahede şeklini uyguladıkları bilinmektedir. Bu mücahede sırasında meydana gelen keşf halinin sûfiler nazarında ayrı bir önemi vardır. Zira keşf halini yaşayan mürid, özellikle duyu organları ve aklın yetersiz kaldığı metafizik alanda bazı bilgilere ulaşmaktadır. Kaynaklarda muhtelif vesilelerle temas edilen bu hal, henüz değişik boyutlarıyla ele alınıp yeterince değerlendirilmiş değildir. Bu çalışmada, farklı mahiyet ve derecelerde beliren keşfin bir bilgi kaynağı olarak değeri, bu yolla elde edilen bilginin kıymeti ve kişiye sağladığı faydası üzerinde durulacaktır. Genel olarak manevi perdenin açılmasıyla doğru bilgiye ve gaybe ait konulara vakıf olma anlamında kullanılan keşf, kalbe gelen bilgi anlamındaki ilham ile birlikte “keşf ve ilham” şeklinde kullanıldığı gibi, keşfin en ileri boyutu olan müşahade ile birlikte “keşf ve müşâhede” şeklinde de kullanılmaktadır. Zaman zaman keşfi ifade için ilham teriminin de kullanıldığı ve bununla hem keşfin hem de o sırada meydana gelen bilginin birlikte kastedildiği anlaşılmaktadır. Keşf/mükâşefe tek başına zikredildiğinde ise, bunun genellikle müşahade ve ilhamı da içeren bir ıstılah olarak kullanıldığı görülmektedir. Bazı sûfilerin bu ıstılahları birbirlerinin yerine kullanmaları sebebiyle, çoğu

¹⁷ Abdurrezzak Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 190-201.

defa maksatları tam anlaşılamadığından, ilk bakışta, kendi içlerinde çelişkiye düştükleri izlenimi doğsa da, bir bütün halinde ele alındığında görüşlerinde her hangi bir çelişkinin olmadığı fark edilmektedir. İleri gelen sûfilerin açıklamaları bir araya getirildiğinde keşf hâli ve mertebeleriyle ilgili şunları söylemek mümkündür: Keşf “muhâdara”, “mûkaşefe” ve “müşâhede” olmak üzere üç mertebede meydana gelmektedir. Kalbin Hakk’ın huzurunda olması anlamına gelen muhâdara başlangıç hali olup ilim ehlinin mertebesidir. İlme’l-yakin de denilen bu mertebe tefekkür, istidlal ve kesb ile gerçekleşir. Muhadaradan sonra mûkaşefe haline ulaşılmaktadır. “Kalb” veya “sır” gözünün açılmasıyla gayb aleminin görüldüğü bu mertebede delil, akıl ve duyu organlarına ihtiyaç duyulmaz. Ayne’l-yakin mertebesi de denilen bu mertebe ve sonrası tamamen Allah’ın lütfuyla (vehbi) gerçekleşmektedir. Mûkaşefeden sonra meydana gelen müşâhede hâli ise açık bir şekilde kalbin veya sırrın Hakk’ı görmesidir. Buna aynı zamanda hakka’l-yakin mertebesi de denir.

Keşf, tasavvuf ehlinin yanı sıra bâzı kelâm âlimleri, felsefeciler ve Şîa’ya göre de güvenilir bilgi kaynaklarından biridir. Öte yandan zâhir ehline kabul edilen “burhan ve delîl” (duyu organları, akıl ve istidlâl bunun içindedir) sûfilerce de bir bilgi kaynağı olarak kabul edilir. Keşfin ilk mertebesi “muhâdara”nın tefekkür, kesb ve istidlâl ile gerçekleştiğinin belirtilmesi bunu göstermektedir. Ancak sûfiler bu kaynaklara geçerli oldukları alan (fizik-metafizik), ilgilendikleri konu/obje (Allah-mâsiva), elde edilen bilginin kesinliği ve sahibinde meydana getirdiği yakîn/tatmin açısından farklı değerler yüklemişlerdir. Örneğin burhan ve delîl metafizik alanda yetersiz görülmüş, daha çok fizik alanda geçerli olabileceği kabul edilmiştir. Metafizik alanda ise esas geçerli kaynak, onlara göre, seyr u sülûk sırasında yaşanan keşf hâlidir. Çünkü seyr u sülûk esnasında kalpler bir ayna hâline gelmekte ve mânevî âlemde ilmin ana kaynaklarını görerek oradan yararlanmaktadır. Bu sebeple müridin bir kısım sırlara ve bâzı gayb bilgilerine vâkıf olması söz konusudur. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, sülûk esnasında elde edilen bilginin doğruluk ve kesinlik ölçüsü, yaşanan keşfin derecesine göre farklılık arz edebilmektedir. Örneğin Hücvîrî (ö.465/1072 [7]) bu hususta şöyle bir açıklama yapmıştır: “Bir tâife ‘mârifet ilhamdır’ diyor. (Oysa) bu imkânsızdır. Çünkü mârifette hakkın da bâtılın da bir delîli vardır. Halbuki doğru-yanlış konusunda ilham ehli için bir delil yoktur... İlham aldığı iddia edenlerin birinin dediği diğerinin dediğini tutmadığına göre, hatta birbiriyle çelişen bilgiler ileri sürdüklerine göre, bunların iddiaları şeriat ile kontrol edilmelidir. Şerîata aykırı olan bir söz ilham olamaz... İmdi mârifet şerîattır, nübüvvettir, hidâyettir; ilham (ise böyle) değildir. Ve mârifet konusunda ilhamın hükmü her bakımdan bâtıldır.” Hücvîrî’nin burada, tasavvuftaki genel kullanımı dikkate alındığında “mârifet” terimi ile keşfin en ileri boyutu olan müşâhede hâlinde gelen bilgiyi, “ilham” ile de mûkâşefe mertebesinde gelen bilgiyi kasdettiği söylenebilir. Nitekim son dönem mutasavvıflarından Ahmed Avni Konuk da (ö.1938), rabbânî tecellî olarak tavsif ettiği müşâhededede herhangi bir hatanın söz konusu olmadığını, rûhânî tecellî olan mûkâşefede ise hata olabileceğini belirtmiştir. İşte keşfle gelen

bilginin, yaşanan mertebeye göre hatalı olma ihtimali bulunduğu için, keşfi bilgiyi öncelikle hatâ meselesiyle birlikte ele alıp değerlendirmek gerekmektedir.

1. Keşfi Bilgide Hata Meselesi

Keşfte hata meselesini tasavvufun önemli şahsiyetlerinden İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) meşhur eseri *Mektûbât*'da değişik boyutlarıyla ele almıştır. Ona göre keşfte yanılmanın bir çok sebebi vardır. Bunlardan birisi, ilham alan kişinin kendi yanlış sezgileri ile ilhâmı karıştırarak hepsinin keşf mahsulü olduğunu zannetmesi, bâzen de keşf yoluyla ya da rûyâda gördüğü gaybe âit şeyleri, görüldüğü gibi sanıp zâhirî mânâsına hamlederek yanlış bir hükme varmasıdır. Diğer yandan levh-i mahfuzdaki kazâî hükümlerin bir kısmının değişmez (kazâî mübrem) bir kısmının ise değişebilir (kazâ-i muallak) olması da yanılığa sebep olabilir. Keşf sâhibine, meselâ, bir kimsenin bir ay sonra öleceğine dair levh-i mahfuzdan bir bilgi zuhûr ettiğinde, o, ilk anda bu bilginin hangi kısımdan olduğunu bilemeyebilir. Bu sebeple keşfine dayanarak verdiği bilgide hata eder. İmâm-ı Rabbânî ayrıca keşfi bilgiyi şeytanın bulandırmasından söz etmektedir. Keşf sâhibi bu durumda hatalı bilgileri bağlı olduğu nebînin vahiy ile getirdiği prensiplere; yâni şerîatın naslarına bakarak düzeltmelidir. Şerîatın açık hüküm koymadığı yerde ise keşf ile bir şeyin hak ya da bâtıl olduğuna kesin karar vermek gerçekten çok zordur (müşkildir). Çünkü ilham kat'î değil zannîdir. Böyle bir durumda hata eden sûfî, içtihadında hatâ eden müctehid gibi sayılır. Eğer bu kimseler sülûklerini tamamlayamaz ve o halde kalırlarsa, umulur ki Allah onları sorumlu tutmaz. Bu şekilde yolun yarısında olan sûfîler için en uygun olanı, yolun sonuna ve hakikatına erinceye kadar, keşf ve ilhâmını din âlimlerinin görüşlerine göre düzeltip, onlara uymasıdır. Çünkü âlimlerin delil ve dayanakları, vahiy ile kesin ilme kavuşmuş olan peygamberlerdir... Kitap ve Sünnet'in gerektirdiği şekilde inanmak nasıl gerekli ise, bu iki kaynaktan müctehid imamların çıkarıp ortaya koydukları hükümlerle de amel etmek aynı şekilde gereklidir. İmâm-ı Rabbânî yanılmanın bir başka sebebi olarak, sülûk esnâsında müridin mânevî sarhoşluk (sekr) içinde bulunmasını zikreder. Ona göre ancak sülûkünü tamamlayıp sıddîkiyet makamına ulaşanlar bu halden kurtulur. Sıddîkiyet makamının altındaki her makamda sekr hâlinde bir miktar vardır. Keşfi bilgide böyle yanılma ihtimâli olduğundan, bir çok mutasavvıf müridin ilim sahibi olmasını gerekli görmüştür. Şihâbüddin Sühreverdî (ö. Muharrem 632/ Eylül 1234), özellikle ilmi yönü zayıf olan kimselerin kalbinde Hak'tan gelen seslere (havâtır) benzeyen fakat O'ndan olmayan mesajların ortaya çıkabileceğini belirtir ve ilimde derinleşmiş kimselerden başkasının bunu farkedemeyeceğini vurgular. Kuşadalı İbrâhim Halvetî'nin (ö.1845) ilmi sülûkün yarısı sayması da bu sebeple olmalıdır. İmam Gazzâlî (ö.505/1111) bu hususta şöyle demiştir: “Nice sûfîler var ki, yirmi sene bir hayâl üzerinde kalmışlardır. Şâyet bu yola girmeden önce ilim sahibi olsalar, o hâlin hayâl olduğunu hemen anlarlar ve kendilerini kolaylıkla kurtarabilirlerdi.” Ayrıca *Avârifü'l-maârif*'te kalbe gelen mesajın (havâtır) doğrusunu yanlışından ayırt edememenin ilimde noksanlık vb. sebeplerle birlikte, kişinin yiyip içtiğine

haramın karışması da özellikle belirtilmiştir.!? Sülûk merhalelerini geçmekte olan sûfinin, karşılaştığı bir takım tehlikelerden korunması ve gönlüne doğan ilhamın şeytânî mi yoksa rahmânî mi olduğunun tesbîti için, ayrıca bir rehber ihtiyacı olduğu vurgulanmaktadır. Hatta tasavvuf ehli olmayan İbn Haldun’a göre bile sülûk esnasında rehber şeyhe ihtiyaç farz ve zaruret derecesindedir. Zira müridin yaşadığı haller gizli ve sonsuzdur. Bunlardan birisine fesat karışırsa, diğerlerine de bulaşır. Çünkü her hal bir önceki hâlin üzerine bina kılınmıştır. Hallerdeki fesattan maksat zıtlarının husule gelmesidir. İşte sâlikin helaki burada meydana gelir. Zira bir kere fesat bulaşırsa, irâde dışında olduğu için onun telafisi ve ıslahı artık mümkün olmaz... Eğer sâlik olgun bir şeyhin denetimi altında bulunursa sülûk doğru bir yol takib eder, tehlikelerden emin olur, aldanma endişesi kalmaz. Çünkü şeyh daha önce bu yolda yürümüş, hallerin nereden ve nasıl doğduğunu, engellerin nerede önüne çıktığını görmüştür. O sebeple sûfiler Hz. Peygamber için Cebrail’in vahiy emini olduğu gibi, müridler için de şeyhin ilham emini olduğunu söylerler ve vahiyde nasıl Cebrail’in ihaneti olmazsa, ilhamda da şeyhin ihaneti olmaz derler.

Esasen tasavvuf ehli değişik açılardan vahiy ile eşdeğerde gördüğü keşfi bilginin, burhan ve delîlin geçerli olduğu alanda istidlâlî olarak elde edilen bilgilerle de çelişmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. İmam Gazzâlî ilhâmî bilgi ile, çalışarak kazanılan (kesbî) bilginin mahiyeti, yeri ve sebebi bakımından birbirinden farkı olamayacağını, aralarındaki tek farkın, ilhâmî bilginin aradaki perdenin açılması sonucu elde edilmesi olduğunu belirtmektedir. Bunu şöyle bir misalle anlatmıştır: Bir hükümdarın huzurunda Çinliler ile Romalılar nakış san’atında birbirlerine üstünlük taslarlar. Bunun üzerine hükümdar, “Herkes san’atını göstere, kimin daha üstün olduğunu anlarsın” diyerek sanatkârlardan hünerlerini göstermelerini ister. Tarafların yaptıklarını mukayese etmek kolay olsun diye, bir odanın karşılıklı iki duvarından biri Çinliler’e, diğeri de Romalılar’a tahsis edilir. Birbirlerinin yaptıklarını görmemeleri için de araya bir perde çekilir. Romalılar çeşitli boyalarla çalışarak süslü işlemeler meydana getirirken Çinliler sürekli cilâ ile duvarı parlatmaya çalışırlar. Nihayet Romalılar biz işimizi bitirdik deyince, Çinliler biz de bitirdik deyip kenara çekilir. Hükümdarın Çinliler’e “Nasıl olur, siz bir şey yapmadınız ki” şeklindeki mukâbelesine onlar, aradaki perdeyi kaldırın o zaman görürsünüz, diye cevap verirler. Perde kaldırıldıktan sonra hükümdar, önce Romalılar’ın ince san’atını hayranlıkla seyrederek ve şaşkınlık içinde kalır. Ardından diğer duvara dönünce şaşkınlığı daha da artar. Zira Romalılar’ın bütün yaptıkları, cilâ ile ayna hâline gelen Çinliler’in duvarına aksetmiştir. Üstelik burada daha güzel görünmektedir. İmam Sühreverdî de “ilm-i verâse” diye tâbir ettiği mutasavvıfların bilgisinin, ulemânın çalışarak elde ettiği bilgilerle (ilm-i dirâse) mukayesesini, Gazzâlî’ye benzer bir şekilde yapmakta ve bunun için “süt istiâresi”ni kullanmaktadır. Ona göre ilm-i dirâse süt ise, ilm-i-verâse süttten elde edilmiş tereyağı gibidir. Şâh-ı Nakşibend’in, “Delille elde edilen bilgi, tasavvuf yolunda ilerleyen kimse tarafından bizzat görülür hâle gelir” şeklindeki sözü de aynı şeyin ifâdesidir. İmâm-ı Rabbânî ise bu husustaki görüşünü şu şekilde dile getirmiştir: Seyru sülûk mertebeleri bitip, vilâyet

derecelerinin en sonunda vusûl elde edilince sûfîlerin îman ve itikadlarıyla, âlimlerin îtikadları arasında hiçbir fark kalmaz. Şu farkla ki, bu itikad sûfîler için keşf ve ilham yoluyla meydana gelirken, âlimler için nakil ve istidlâl yoluyla meydana gelmektedir. Tabii burada sözü edilen istidlâlî bilgi, sarîh akıl ve sahîh nakil ile elde edilen doğru bilgi ve buna bağılı olarak meydana gelen sağlam îtikadlardır. Yoksa yanlış ictihad ve yanlış itikadın keşfle te'yîd edilmesi gibi bir şey söz konusu değildir, İbn Arabî, kanâatimce bu hususa işaret etmek için, keşfin verileriyle şerîatin verilerinin aynı olacağını kabul ettiğı halde, keşfi bilginin burhan ve delille ortaya konulan bâzı bilgilerden farklı olabileceğini, fukahânın ictihadla elde ettiğı bir kısım hatalı bilgilerin keşfle ortaya çıkacağını belirtmektedir.

Netice

Tasavvuf ehli keşfi doğru ve kesin bilgiye ulaşmada güvenilir bir kaynak olarak kabul etmiştir. Ancak seyr u sülûk esnasında meydana gelen keşfi bilgide değişik sebeplerden dolayı yanlışlık ihtimali bulunduğundan, bu bilgiler Kitap ve Sünnet'le kontrol edilmelidir. Seyr u sülûk tamamlandıktan sonra belli bir mertebeye ulaşanların elde ettikleri keşfi bilgi ise doğruluk, kesinlik ve korunmuşluk açısından vahiy ile eşdeğerdedir. Aklın ve duyu organlarının yetersiz kaldığı metafizik alanda keşfle bir takım gayb bilgilerine ve kader hükümlerine vâkıf olunabilmekte, ayrıca bizzat Allah hakkında müşâhede ile bilgi elde edilebilmektedir. Öte yandan burhan ve delilin geçerli olduğu alanda keşfle ulaşılan bilgiler, istidlâl yoluyla elde edilen bilgilerle çelişmezler. Naslardan hüküm çıkarma ve dinî hükümleri doğru anlama bakımından keşf ictihadla aynı fonksiyonları icra etmekte, hatta hatalı ictihadların tesbit edilmesine yardımcı olmaktadır. Bununla birlikte keşfi bilgiler subjektif olup keşf sahibinin dışındaki kimseleri bağlamaz. O sebeple daha çok bu hâli yaşayanlar açısından önem arzeden keşfin kişiye sağladığı yarar, îmân ve amelde yakîn/tatmin meydana getirmesinden ibârettir.¹⁸

¹⁸ Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, (İstanbul, 2002).

9. HAFTA DERS NOTU

-Varlık Düşüncesi ve Metafizik-

-Tasavvufun Ontolojisi-

I. Tasavvufta Metafizik düşünce

(Ekrem Demirli, “İbnü’l-Arabî Ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf Ve Felsefe”)

Gazzâlî’nin “kurtarıcı” saydığı tasavvuf düşüncesinde İslâm toplumunun değişim süreçlerinin izlerini üzerinde taşıyacak şekilde önemli değişimler yaşandı. Bu değişimin dâhilî ve hâricî âmilleri üzerinde akademik çalışmalar yapılmamış olmakla birlikte Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) sonrasında İslâm düşüncesini etkileyen âmillerin tasavvufun gelişimini doğrudan etkilediği düşünülebilir. Bu dönemdeki değişim iki merhalede ele alınabilir: Birincisi, büyük tarikatlar teşekkül etmiş, tasavvuf Kâdirîlik, Rifâîlik, Bedevîlik gibi tarikatlar aracılığıyla İslâm toplumuna yayılmaya başlamıştı. Bunu medreselerin yaygınlaşma süreciyle paralel değerlendirdiğimizde tasavvufun gelişim sürecini dönemin sosyal ve siyasal gelişme süreçleriyle irtibatlandırabiliriz. İkinci merhale ise düşünce alanında ortaya çıkan değişimdir. Bu değişim İbnü’l-Arabî, Sadreddin Konevî ve onların talebeleri ve takipçileriyle gerçekleşmiştir. Yeni dönemde tasavvuf düşüncesinin en önemli ve etkili ismi olan Muhyiddin İbnü’l-Arabî Endülüslü bir ailenin çocuğu olarak 1165 senesinde doğmuştur. Biyografisi hakkında bizzat kendisinin verdiği bilgilere bakılırsa, erken bir yaşta din ilimleri tedrisinden geçmiş, zamanın eğitim anlayışına uygun olarak fıkıh, kelâm, tefsir, kıraat vb. din ilimlerini okumuştur. Ailesinin içinde tasavvuf tarihinde tanınmış kişilerin mevcudiyeti İbnü’l-Arabî’yi tasavvufa âşina kılmıştır. Bunun bir neticesi olarak erken yaşta tasavvufa katılmış, dinî bilgilerini bu defa tasavvufî terbiye ile ikmal etme yoluna girmişti. Tasavvufî devresi hakkında en yaygın bilinen hususlardan birisi İbn Rüşd ile görüşmelerini anlattığı bir hikâyedir. İbnü’l-Arabî’nin *el-Fütûhâtü’l-Mekkîyye*’sinde geçtiğine göre, babasının dostu olan büyük filozof İbn Rüşd kendisiyle görüşmek ve halvetten yeni çıkmış olan genç İbnü’l-Arabî’nin ahvalini öğrenmek istemişti. Bu talep üzerine bir araya geldiklerinde İbn Rüşd’ün kendisine “Evet mi?” dediğini, kendisinin de bu soruya “Evet” diye karşılık verdiğini, ardından gülümseyen İbn Rüşd’e “Hayır” dediğini aktarır. Sonra da “Bu ‘evet’ ile ‘hayır’ arasında boyunlar başlarından kopar, ruhlar bedenlerini terkeder” diye ekler. Esas itibarıyla burada belirtilen düşünceler İbnü’l-Arabî’nin genel düşünceleriyle tam olarak uyumlu görünür. Bu yönüyle hikâyeyi İbnü’l-Arabî’nin genel tasavvuru içinde bir yere yerleştirmek ve felsefe-tasavvuf ilişkisi olarak görmek mümkün olduğu gibi İbn Rüşd’ün akıl-vahiy ilişkileri hakkındaki görüşünün bir eleştirisi saymak da mümkündür. İbnü’l-Arabî bu dönemde birkaç defa Endülüs’ten ayrılır. En sonunda yaklaşık otuzlu yaşlarında Endülüs’ten bütünüyle ayrılır ve Afrika üzerinden Mısır, Hicaz ve Şam’a geçer. Bu dönemde İbnü’l-Arabî, tanınmasını sağlayacak olan eserlerini yazmaya başlar. Bunların en önemlileri arasında tartışmasız bir şekilde bütün tasavvuf tarihinin en önemli kitabı olan *el-Fütûhâtü’l-Mekkîyye* ile *Fusûsü’l-hikem* vardır. İbnü’l-Arabî bütün olarak İslâm düşüncesinin sorunlarını bu eserlerinde ele almış ve bu iki kitap tasavvuf tarihinin gidişatını temelden değiştirmiştir. Bunların yanı sıra ahlâk ve siyaset meselelerini ele aldığı ve

Aristoteles'e izâfe edilen *Sırru'l-esrâr*'ı örnek alarak yazdığı *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*, *et-Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye*, *Ankâ'-ı Mugrib*, *Muhâdaratü'l-ebrâr* gibi eserleri vardır. Bazı araştırmacılar eserlerinin irili ufaklı beş yüz civarında olduğunu söylemişlerdir. İbnü'l-Arabî 1240 yılında geride büyük bir entelektüel miras bırakarak vefat etmiş, Şam'da Kâsiyûn dağının eteklerinde defnedilmiştir.

İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvuf tarihinde en etkili ikinci isim Sadreddin Konevî'dir. Konevî 1207 yılı civarında Malatya'da doğmuştur. Babası Mecdüddin İshak'ın Konya ile Abbâsî halifeliği arasında elçilik yaptığı ve geniş bir çevreye sahip olduğu, kaynaklarda zikredilir. Konevî'nin genç yaşlarında İbnü'l-Arabî ile tanıştığı, onun görüşlerinden derinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Eserlerinde verdiği bilgilere göre Malatya'dan sonra Konya'ya gitmiş, Mısır, Hicaz, Şam gibi İslâm beldelerinde bulunmuştur. 1274 senesinde ise vefat etmiş, Konya'da defnedilmiştir. Bazı kaynaklarda İbnü'l-Arabî'nin üvey oğlu olduğu zikredilmektedir. Rivayetlere göre İbnü'l-Arabî, Mecdüddin'in vefatından sonra Konevî'nin dul kalan annesiyle evlenerek Konevî'nin hem hocası hem de üvey babası olmuştur. Konevî eserlerinde İbnü'l-Arabî'yi sıkça zikreder, bununla birlikte İbnü'l-Arabî eserlerinde ondan hiç söz etmemiştir. Konevî'nin eserleri İbnü'l-Arabî'ye göre daha kapalı ve muğlak bir üslûba sahiptir. Bunun temel sebebi, Konevî'nin eserlerinin bütünüyle metafizik bahisler hakkında olmasıdır. Bu eserler arasında en önemlileri *Miftâhu'l-gayb* ile *İ'câzü'l-beyân* adlı Fâtîha tefsiridir. Birinci eserinde Konevî metafizik ilmini mevzu, mesele ve mebâdîsi bakımından ele alır. Bu eser üzerinde yazılmış pek çok şerh, eserin *Fusûsü'l-hikem* ile birlikte etkisini sürdürmesini sağlamıştır. *İ'câzü'l-beyân* ise Konevî'nin görüşlerinde merkezî yer tutan varlık ve Kur'an ilişkisini açıklayan bir eserdir. Öte yandan bu eserin girişi tam anlamıyla bir Meşşâî felsefe ve akıl kritiğidir. Nasîruddin et-Tûsî ile mektuplaşmalarından oluşan *el-Mürâselât* ise Meşşâî felsefe üzerinde türüne çok az rastlanabilecek bir diyalog türüdür. İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle birlikte tasavvuf yeni bir döneme ulaşmıştır. Bu dönem modern çalışmalarda doğru bir şekilde tanımlanmış olmasa bile, bunu “metafizik dönem” diye isimlendirmek mümkündür. Bu süreçte tasavvuf, İslâm ilimlerinin etkisi altındaki varlığından kurtularak bir metafizik olmaya doğru evrilmiş, “vahdet-i vücûd” diye isimlendirilen ana fikir ekseninde ortaya koyduğu fikirlerle İslâm düşüncesinin gidişatına tesir etmiştir. Dikkate değer hususlardan biri, bizzat İbnü'l-Arabî'nin bu değişim süreci hakkındaki bilincidir. İbnü'l-Arabî eşine az rastlanacak bir şekilde kendi devrini önceki devirlerle karşılaştırarak bütün insanlığın geçirdiği evreleri dikkate alan bir tarih ve toplum yorumu geliştirmiştir. Bu tarih yorumu, sadece İslâm ümmetiyle önceki ümmetler arasındaki değişimi değil, İslâm ümmetinin dâhilî süreçlerini de değerlendirmeyi hedeflemiştir. İbnü'l-Arabî bu yaklaşımıyla iki şey yapmıştır: Birincisi İslâm ümmetinin sahip olduğu bilgilerin insanlık mirası içindeki değeri üzerinde durarak tarihin İslâm ümmetine doğru tekâmülüne dikkatleri çekmiştir. Bu yaklaşım, İslâm'ın evrenselliğiyle birlikte Hz. Peygamber'in son peygamber olmasının istilzam ettiği bir yaklaşımdır. Sorunun ikinci yönü ise İslâm ümmetinin dâhilî sürecini açıklama hedefi taşımaktadır. İbnü'l-Arabî İslâm

ümmetinin tarihini yaşadığı döneme doğru bir olgunlaşma süreci olarak görerek daha önce tasavvuf tarihinde hiç görmediğimiz yeni bir şey yapmaktadır: Artık üzerinde konuşulması gereken şey tasavvuf veya İslâm ilimlerinden birisine özgü sorunlar değil, bütün İslâm ilimlerinin kendisine doğru geliştiği bir anlayış olmalıdır. Bu tarih yorumu olmaksızın İbnü'l-Arabî devrinin ilim anlayışını ele almak anlamsız kalacağı gibi sorunu sadece tasavvufla sınırlı görmek de daha işin başında yanıltıcı olacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin tarih anlayışını iki merhalede değerlendirmek gerekir: Birincisi tarihin Hz. Peygamber'e kadarki sürecidir. Bu süreç içinde tarih bir tekamül fikriyle Hz. Peygamber'e ve onun ümmetine ulaşır. Sonradan gelen peygamber ve ümmeti önceki milletlerin ilimlerine ve daha fazlasına sahiptir. İkinci aşama da Hz. Peygamber döneminin kendi içinde geçirdiği aşamalardır. İbnü'l-Arabî bu sürecin kendi içerisinde bir tekâmüle gittiğini söyler. Bunu ise ümmetin tarihini bir geceye benzeterek, onu üçe ayırarak yapar. Gecenin ilk üçte biri ile ikinci üçte biri İbnü'l-Arabî öncesine tekabül ederken, son üçte birlik dönemi İbnü'l-Arabî'nin dönemidir. Bu süreçte tekâmül eden şey “marifetler”dir ve sonraki nesillerde ortaya çıkan bilgiler nicelik olarak ilk nesillerinkinden daha fazladır. Ancak nesiller arasındaki farkları bir üstünlük ilişkisi olarak saptamak, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini yeterince açıklamaz. Bu ilişki, nesillerin belirli bir özelliklerle diğer nesilden üstün olmasıdır. İlk nesiller amel bakımından üstünken sonraki nesiller ise bilgi ve marifette üstündür. Gerçekte bu tahlil, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışını olduğu kadar, ilk dönem sûfî müelliflerin tasavvuf tarihi anlayışını da doğru bir şekilde yansıtır. Çünkü ilk tasavvuf tarihçileri de tasavvufun gelişim süreçlerini amelden bilgiye doğru bir temayül şeklinde dile getirmişler, fakat İbnü'l-Arabî'den farklı olarak ikinci dönemi genellikle daha aşağı saymışlardır.

İbnü'l-Arabî ve takipçileri kendi dönemlerini “marifet dönemi” veya “olgunluk dönemi” saymışlardır. Olgunluk döneminin kendisinden sonraki döneme bakışının en uygun örneği Konevî'nin görüşleridir. Konevî çeşitli eserlerinde karamsar düşünceler dile getirir. Bu tavır “olgunluk dönemi”nin geleceğe yönelik doğal bir değerlendirmesidir. Olgunluk dönemi nebîlik ve nebîliğin sonu, velayet ve velâyetin sonu görüşüyle doğrudan bağlantılıdır. Nebîliğin bir bitimi olduğu kadar velîliğin de bir bitimi ve son temsilcisi vardır. Buradaki ana düşünce, kemale ve olgunluğa eren bir şeyde mutlaka bir gerilemenin gerçekleşeceğidir. Bu sebeple hâtem (son) ve hatm (bitme) kavramları İbnü'l-Arabî ile birlikte Konevî ve takipçilerinde önemli yer tutar.

İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-velâye (velîliğin sonu) teorisi genel velâyet ve nübüvvet teorisinin en önemli yönlerindendir. Esas itibarıyla bu konudaki görüşleri de ilâhî isimler teorisinin bir yansımasıdır. Konevî'nin “Metafizikte mebdâî ilâhî isimlerdir” düşüncesini hatırlarsak, bu düşüncede bütün konuların ilâhî isimlerle ilgili olacağı da ortaya çıkacaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimler eşyanın dayandığı hakikatlerden ibarettir; yani var olan her şey bir isme dayanarak var olmaktadır. Bir başka ifadeyle her şey ilâhî bir ismin tecellisidir. Bu

bağlamda bir şeyin varlıktaki yerini ve buna bağlı olarak değerini anlayabilmek için onun hangi isme dayandığını görmek gerekir. Söz gelişi velâyet Allah'ın "el-Velî" ismine dayanmaktadır. Kul için velâyet, bu isimle bir ilişki şeklinde başlayarak, daha sonra ahlâklanma şeklinde ortaya çıkar ve en sonunda kul bu ilâhî isimle özdeşleşir ve "velî" adını alır. İbnü'l-Arabî bu sebeple velâyetin her kul ile Allah arasındaki bağlardan biri olduğunu söyler. Bu bağ öncelikle peygamberler ile Allah arasındadır ve nebîlik bu zemine dayanır. Nebîler "Allah'a yakın velîlerdir." Konevî daha sonra belirli bir iyimserliği dile getirmiş olsa bile İbnü'l-Arabî ile kemale eren marifet anlayışının son yetkin temsilcinin kendisi olduğunu düşünmektedir. Bu açıklamaları bir araya getirdiğimizde olgunluk döneminin kendisinden sonraya karamsar baktığını gözlemleriz. Bu karamsarlığın sebepleri arasında özellikle Konevî'nin tanık olduğu Moğol istilâsı sayılabilir. Buna İslâm dünyasında yaşanan başka sorunlar da eklenebilir, ancak esas sebep, sûfilerin kendi dönemlerini yerleştirdikleri tarihsel bağlamdır. Gerek İbnü'l-Arabî gerekse Konevî kendi dönemlerini marifetlerin zirveye ulaştığı bir dönem saymış, bunu da kıyamet vaktinin yaklaşmasıyla ilişkilendirmişlerdi. İbnü'l-Arabî bu dönemi "gecenin son üçte birlik bölümü" olarak görmüştü: Muhammed ümmetinin dönemini bir gece olarak var saydığımızda, gecenin son üçte birlik bölümü İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin dönemine tekabül etmişti. Marifetin zirveye ulaşması aynı zamanda sonun yaklaştığı hakkında da bir delildir. Konevî "olgunluk dönemine" ulaşıldığı hakkında kesin bir kanaate sahiptir. Konevî'nin ifadesiyle "ağacın meyveye durduğu dönem" yaşanmaktadır. Artık aynı kemalin ve olgunluğun bir daha yinelenmesi mümkün değildir, çünkü gaye gerçekleşmiştir ve gayenin gerçekleşmesi zorunlu olarak gayeye araç olan şeyin, yani âlemin de ortadan kalkması demektir. Böylelikle Konevî'nin karamsarlığının temel sebebi bu varlık anlayışı gibi görünmektedir.

Konevî *Fâtîha Tefsiri*'nde Mehdî'den ve kıyamet vaktinin yaklaşmasından söz eder. Bu karamsarlık *el-Fükûk*'ta da geçmektedir. Bu karamsarlığın *el-Fükûk*'ta belirtilmesi başka bir yönden önemlidir, çünkü bu kitap olgunluk döneminin en önemli kitabı *Fusûsü'l-hikem* üzerine yazılmış bir şerhtir. Bu yönüyle *el-Fükûk*'taki açıklamalar *Fusûsü'l-hikem* gözüyle geleceğe bakış sayılabilir. Konevî iki müşahedesinden söz eder. Birincisi onun karamsarlığını artırır; bu müşahede gelecekle ilgili bir rüyadır ve bu rüyada Konevî "çadırın dürülmesi" şeklinde özetlediği birtakım hadiseler görür. Bu artık bilgilere ilgi gösterilmeyeceği anlamına gelir. Rüyanın bir bölümü Konevî'yi üzer, ancak ikinci bölümünde veya başka bir rüyada ise "kısmen de olsa" bir süreklilikten söz eder. Bu ise Konevî'yi az da olsa sevindirir. Konevî artık marifetin kısmen sürebileceğine inanmıştır. Bunu ise "Nesilden nesle bu ilmi aktaracak olanlar vardır" şeklinde dile getirir. "Şârihler dönemi" diyebileceğimiz dönemin kurucusu ve başlatıcısı "karamsar" Konevî olmuştur.

1. Tasavvufun İsim Arayışı

İbnü'l-Arabî ve ekolünün kendi dönemlerini marifet ve bilginin olgunluk yüzyılı saydığını belirttik. Bunu hangi açılardan değerlendirebiliriz? İbnü'l-Arabî tasavvufun iç gelişmeleriyle açıklanabilecek bir süreç hakkında görüş belirtmemiştir. Dolayısıyla burada söz konusu olan tek başına tasavvufun olgunluk dönemi değildir. Kendisi bir sûfî olsa bile İbnü'l-Arabî gerçekte bütün ilimlerin gelişim süreçlerinden ve bir gayeye doğru gidişlerinden söz eder. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin tespiti İslâm ilimlerindeki genel gelişim süreçleri ışığında bakmak gerekir.

İbn Haldûn tarih ve ilim Mukaddime'de İslâm ilimlerinin gidişatını ele alırken bilimlerin doğuşundan ve geçirdikleri aşamalardan söz eder. Kelâm ile tasavvuf hakkındaki değerlendirmeleri konumuzla ilgilidir. İbn Haldûn'un her iki bilime yaklaşımı benzerlikler göstermektedir. Kelâm ona göre dinin naslarını anlamak, inanç ilkelerini inançsızlara karşı savunmak amacıyla ortaya çıkan bir ilimdir. İlk kelâmcılar bu gaye ekseninde görüşlerini dile getirmiş, bilimlerini oluşturmuşlardır. İbn Haldûn'un tespiti daha çok Eş'arî ve Cüveynî gibi kelâmcıların temsil ettiği ve "mütekaddimîn kelâmı" denilen dönemle ilgilidir. Ardından kelâm ilminin ikinci dönemi üzerindeki görüşlerini belirtirken kelâmcıların felsefecilerle ilişkilerinin kelâmı ana gayesinden uzaklaştırmasına dikkat çeker. Bilimler bu süreçte aslî kimliklerini kaybederler ki bunun tipik bir örneği kelâmdır. İbn Haldûn'a göre yeni dönemin temsilcisi ve aslında "suçlusu" Fahreddin er-Râzî'dir. Bu yaklaşım tasavvufa da tatbik edilebilir, ancak tasavvuf söz konusu olunca İbn Haldûn sorunun başka bir yönüne dikkat çeker: Ona göre kelâmın felsefeyle ilişkisiyle ortaya çıkan "bozulma" tasavvufta başta velâyet-nübüvvet teorileri olmak üzere Bâtınîlik'le ilişkisinde ortaya çıkmıştır. İbn Haldûn'a göre felsefenin kelâmı getirdiği noktaya tasavvufu düşüren Bâtınîler idi: Sûfiler -ona göre İran ve Irak'ın çeşitli bölgelerinde Bâtınîler'le karışmış, onların imam teorileri başta olmak üzere çeşitli görüşlerinden etkilenmişti ve neticede bir bozulma ortaya çıkmıştı. Bu sayede tasavvuf, velâyet vb. bahislerine dalmış, imamet teorisiyle ilgili konuları ele almaya başlamıştır.

İbn Haldûn'un velâyet kavramı merkezli eleştirileri gerçeği tam olarak yansıtmasa da yeni dönem tasavvufunun farklı geleneklerden miras alınan bir birikime dayandığı açıktır. Bu bakımdan kelâmdakine benzer bir sürecin tasavvuf tarihinde yaşandığı göz ardı edilemez. Ancak bu tedâhül başka bir şekilde yorumlamak da mümkündür. Bunun için İbnü'l-Arabî'de daha açık bir şekilde tanık olduğumuz, bir düşünürün kaynaklarıyla ilişkisi sorununa eğilmek gerekir. İbnü'l-Arabî kendisini ikmal edici ve bütünleştirici bir düşünür saymaktadır. Tıpkı metafizik ilminin tikel-özel ilimlerden yardım alması gibi farklı kaynaklardan yararlandığını, bilimlerin eksikliklerini tamamlayarak hepsini belirli bir ana fikir ekseninde yorumladığını düşünür. İbnü'l-Arabî'nin tavrını Gazzâlî veya başka bir düşünürle karşılaştırsak şu söylenebilir: İbnü'l-Arabî miras aldığı birikimi, ekseninde yorumlayabileceği açık ve seçik bir ana fikre sahipti. Bu ana fikir hiç kuşkusuz vahdet-i vücûd diye terimleştirilen ve Tanrı-âlem

ilişkilerini yorumlayan kapsamlı bir düşünceydi. Böyle bir teori İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine başka düşünürlerde tanık olmadığımız ölçüde bir açılım kazandırmış, birbiriyle çatışan ekolleri ve düşünceleri bir noktada toplayabilme imkânı vermiştir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'yle birlikte ortaya çıkan tasavvuf anlayışı İbn Haldûn için bir bozulma olsa bile İbnü'l-Arabî ve takipçileri bilinçli bir şekilde tasavvuf düşüncesini işlemişlerdi. Bu noktada onlar, “Sünnî tasavvuf” diye isimlendirdiğimiz süreçteki tasavvuf anlayışı kadar ilk zâhitlik devresindeki imamlara da atıf yaparak tasavvufun bütünlüğünü tesis etmek istemişlerdi. Bu yaklaşım “tutarlılık” anlayışının ortaya konulması için önemlidir, zira mensupları arasında tutarlılık bulunmayan bir disiplinin bilim olmasından ve yönteminin de doğru olmasından söz edemeyiz. Bu sebeple İbnü'l-Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de ilk dönem tasavvufunun en önemli konularından birisi olan haller ve makamları ele almış, haller ve makamlar üzerinden değişim-sabitlik sorunu ekseninde tasavvufî düşüncedeki sürekliliği göstermek istemiştir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin temel iddiası, tasavvufun ilimler arasında merkezîliği idi. Tasavvuf ilmi -ki bu noktada isim eski dönemdeki önemini yitirmiş görünür- ilimlerin merkezinde durarak yeni bir varlık ve bilgi anlayışını ifade edecekti. Artık sûfiler kendilerini muhakkik, ilimlerini hakikat ilmi veya Konevî'nin tercihiyle ilm-i ilâhî (metafizik), yöntemi ise tahkîk olarak belirginleştireceklerdi. Bu anlamda tasavvuf tarihinde yeni bir dönemin ortaya çıktığı âşikârdır. Bu dönemin en önemli tezahürlerinden birisi ilk sûfilerdeki Ehl-i sünnet itikâdî ve amelî mezheplerine olan bağlılığın anlamını yitirmiş olmasıydı. İbnü'l-Arabî için artık kelâm ve felsefe gibi nazarî gelenekler eleştirilerek yeni bir metafizik anlayışı ortaya konulduğunu söylemek mümkündür.

2. Tasavvufun Yeniden Tarifi: Metafiziği Anlamak

İbnü'l-Arabî ile birlikte ortaya çıkan tasavvuf anlayışını doğru bir şekilde anlamak için onun bu anlayışını, iki geleneğe yönelik bir eleştiriyle ortaya koyduğunu hatırlamak gerekir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî devri İslâm nazarî geleneklerinin bir eleştirisi şeklinde başlamış, özellikle kelâm ve felsefe, dolaylı olarak da din ilimleri eleştirilmiştir. Bu tavır İbnü'l-Arabî'de fıkıh ve kelâm eleştirisi olarak ortaya çıkmışken Konevî'de daha çok kelâm ve felsefe eleştirisi şeklinde görünmüştü. Bu sebeple dönemi, yeni bir ilim anlayışının ortaya çıktığı bir dönem şeklinde görebiliriz. İbnü'l-Arabî fıkıh-kelâm geleneğini eleştirirken esas itibarıyla te'vil meselesine ve dinî meselelerde sınırsız bir şekilde kullanılan kıyastan kaynaklanan sorunlara odaklanmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre kelâmcılar te'vil meselesini abartarak dinî nasların anlaşılmasını güçleştirmişlerdir. Her şeyden önce te'vil ile Tanrı-âlem irtibatını anlaşılabilir hale getirmişlerdir. Bu noktada dikkat çektiği mesele, dinî naslarda insan-Tanrı irtibatını izah eden nasların te'viliyle bu irtibatın ortadan kaldırılmasıdır. Üstelik bu te'vilde başarılı da olamamışlardır. Çünkü kelâmcılar Tanrı ile âlem-insan arasındaki irtibatı “cisimsel” bir ilişki olmaktan tenzih edip mânevî bir ilişkiye dönüştürmek isterken sürekli çelişkiye düşmüşlerdi. Konevî kelâmı eleştirirken tasavvufu metafizikçilere yaklaştırır. Ona göre muhakkik sûfiler ile kelâmcılar arasında görüş birliğinden söz etmek neredeyse imkânsız iken muhakkik filozoflar

ile s  f  ler arasında görüş birliğinden söz edilebilecek pek çok konu vardır. Bu tavrı daha iyi anlayabilmek için benzer eleştirileri dile getirmiş olan Gazz  l   ile   bn  'l-Arab  -Konev   çizgisini karşılaştırmak gerekir. Gazz  l  'nin din ilimleri hakkındaki eleştirisinden en çok bilineni ihy    ul  mi'd-d  n kavramı altında toplanan din ilimlerine yönelik ele  tirisıyla el-Munkız mine'd-dal  l'deki fırkalar eleştirisidir. Felsefe hakkındaki eleştiri metafizikçi filozofların tutarsızlıklarına dayanmıştı. Metafizikçiler tikel ilimlerdeki başarılarıyla herkesi ikna ederken aradaki bağı göstermeksizin metafizikte aynı kesinliği iddia etmiş olmakla aslında tutarsızlık sergilemişlerdi. Çünkü tikel ilimlerle (  zellikle fizik bilimler) metafizik arasındaki bağı izah etmek mümkün değildir. Buna mukabil kel  m Gazz  l   için yetersiz bir ilimdi. Hiç kuşkusuz bir ilme “yetersiz” demek önemli bir eleştiri kabul edilebilir. Gazz  l  'nin kel  m hakkındaki değerlendirmeleri daha sonra   bn  'l-Arab   tarafından tekrarlanmış, “Her şehre bir kel  mcı k  fi” cümlesi kullanılmıştır. Bununla birlikte   bn  'l-Arab  'de kel  m eleştirisini daha bariz bir şekilde görünür. Bunu kendi metinleri yanında özellikle Konev  'de de görmekteyiz. Meseleyi daha anlaşılır kılmak için Konev  'nin Nas  ruddin et-T  s   ile mektuplaşmalarında geçen bir cümleyi aktarabiliriz. Konev  , T  s  'ye yazdığı mektubunda bütün akılcı muhakkiklerin Allah'ın zatının bilinemeyeceği hususunda görüş birliği içinde olduğuna dikkat çekmiştir. T  s   cevabında bu ifadenin tutarlı olamayacağını, çünkü kel  mcıların bu konuda filozof ve s  f  lerden ayrı düştüğünü ileri sürünce Konev   şu cevabı verir: “Biz ‘ittifak’ derken s  f  ler ile filozoflar arasındaki ittifaktan söz ederiz, yoksa kel  mcılar ile aramızda zaten bir ittifak yoktu.” Bu cümle daha sonra vahdet-i v  c  d üzerinden olmak üzere tasavvufa y  neltilm   eleştirileri anlamak bakımından kayda değerlidir. Çünkü burada tasavvuf, yeni bir devre girdiğine şahitlik edecek şekilde kel  m ve buna bağlı olarak fıkıh geleneğiyle eskiden teessüs etmiş irtibatını kopartmıştır. Sorunun boyutlarını      s  fide b  riz bir şekilde görmekteyiz. Bunlardan birincisi   bn  'l-Arab  'dir.   bn  'l-Arab   s  f  lerin -ki kastettiği daha çok kendisi gibi olan s  f  lerdir  zleriyle filozofların sözleri arasındaki benzeşmenin yol a  tığı bir yanlış değerlendirmeye dikkat çekerek, her ikisinin bilgilerini aynı kaynaktan aldıkları hükmünü vermemek gerektiğini söyler. Konev  'nin de aynı sorunu ele aldığını görmekteyiz. Konev   “akılcı” veya “ehl-i nazar” ile s  f  ler arasındaki benzerlikleri bir sorun olarak tartışır. Buna bir de ilm-i il  h  nin (metafizik) belirli kurallarla sınırlanıp sınırlanamayacağı meselesini ekler. Bu da Konev  'nin d    ncesinde önemli bir konudur, çünkü Konev  'nin yaptığı tam olarak budur. Konev  'ye göre metafizik, konusu ve işlevi sebebiyle, kaideleri tespit edilmesi zorunlu olan bir ilimdir. D  v  d-ı Kayser   (  . 751/1350) de aynı soruna değinir ve s  f  leri ehl-i nazardan ayırıtıran farkın nazar   tartışmalardaki maksadı olduğunu belirtir. “S  f  ler her meseleyi Allah'a yaklaşmak için vesile olarak ele alır” şeklinde özetleyebileceğimiz bu fark, nazar   disiplinler için ortak bir maksada işaret etse bile Kayser   açısından farkı belirtir. Her halükarda s  f  ler için felsefe (  zel olarak metafizik) artık ortak bir disiplindir ve s  f  ler kendilerini filozoflardan nasıl ayırıtıracaklarını bir sorun olarak tartışmışlardır.

İbnü'l-Arabî'nin metafizik eleştirisi esas itibarıyla epistemolojiktir. İbnü'l-Arabî'nin “ehl-i nazar” dediği filozoflar metafizikte salt akli kullanarak hakikati özellikle de Tanrı hakkındaki bilgimizi eksik bırakmışlardır. Bu itibarla Tanrı ve dolayısıyla eşya hakkındaki nihaî bilgi ancak Tanrı'nın kendisinden gelebilir. Bu nokta, İbnü'l-Arabî'nin metafiziği dinî bilgiyle uzlaştırmak istediği noktadır. Fakat burada İbnü'l-Arabî meselâ İbn Rüşd gibi hareket etmez; onun tavrı daha çok kelâmcılara yakın görülebilir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri nihaî bilgiye ulaşmada nübüvveti, vahyi vazgeçilmez bir bilgi kaynağı olarak görmüş, tasavvufi bilgiyi ise bu vahyin takip edilmesi olarak nitelemişlerdi. Bu durumda metafizikçi-akılcı ile sûfî arasındaki fark, vahyi takip eden ile akli takip eden arasındaki farktır.

İbnü'l-Arabî'nin felsefe eleştirisinde üzerinde durduğu önemli meselelerden birisi Tanrı hakkındaki bilgimizdir. Tanrı hakkındaki bilgimizin nihaî kaynağı vahiy olmalıdır. Vahyi önceleyen ise akıl ve “selim fıtrat” diye isimlendirdiği ve tam olarak anlaşılması güç olan, insanın bozulmamış tabiatıdır. Ona göre vahiy bizdeki başka bilgi kaynakları hakkında hüküm veren ve onları doğrulayan veya yanlışlayan bir hakem mesabesinde. Vahyin haklarında doğru veya yanlış diye hüküm verdiği bilgilerimizi teşbih ve tenzih hükmü şeklinde iki şekilde tasnif mümkündür. Aklimız Tanrı'yı tenzih ederken hayal gücümüz onu sürekli teşbih eder. Bu ayırım filozof ile sıradan insanın Tanrı tasavvurlarının bir uzlaştırılması şeklinde görülebilir. Fakat İbnü'l-Arabî bu tasnifi yaparken aklın tikel bir güç oluşundan hareket ederek sorunu esaslı bir eleştiriye dönüştürür. Akıl ve tenzih gerçeğin bir kısmını bize verirken hayal-teşbih gerçeğin öteki kısmına işaret edebilir. Mutlak hakikat iki gücün birden hareket etmesiyle idrak edilebilir. Bu durumda insanın bilgisi bir paradoksa ulaşır. İbnü'l-Arabî bu paradoksu tenzih ve teşbih hükmünü birleştirmek (el-cem' beyne't-tenzîh ve't-teşbîh) şeklinde ifade etmiştir. Tenzih ve teşbih meselesi İbnü'l-Arabî'nin pek çok konudaki görüşlerinin ortaya konulduğu temel bir bilgi meselesidir. Özellikle kelâmcı gelenek olmak üzere din ilimlerine yönelik temel eleştiri tenzihçilik ve bu kapsamda çeşitli âyetlerin sürekli te'vil edilmesiyle ilgilidir. İbnü'l-Arabî'ye göre kelâmcılar, insanbiçimci bir Tanrı anlayışı yerine te'vil yoluyla daha soyut bir Tanrı anlayışı yerleştirdiklerinde meseleyi çözmüş olduklarını zannetmişlerdir. Aslında yaptıkları şey sadece mücessime gibi bazı katı geleneklere göre daha soyut bir Tanrı fikri geliştirmekten ibarettir. Onların sahip olduğu Tanrı anlayışı da sınırlayıcı bir Tanrı anlayışıdır. İbnü'l-Arabî bunu “Tenzih bir teşbih ve sınırlamadır” şeklinde dile getirmiştir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri buradan hareketle vahyi metafizikte vazgeçilmez bir bilgi imkânı kabul ederek metafizik düşüncenin yönünü değiştirmek istemişlerdir. Ancak bunun için Konevî'nin metafiziği bir ilim olarak yeniden yorumlaması gerekecektir.

3. Tasavvufun Yeniden İnşası: Metafizikte Mevzu, Mesele ve Mebâdî

Konevî metafiziği marifetullah, ilm-i rabbânî, ilm-i ilâhî, bazan ilm-i hakâik, bazan tahkîk veya ilm-i tahkîk, sahiplerini ise muhakkikler, ehlullah, efrâd, kâmil veliler vb. şekillerde

isimlendirir. Her bir isimlendirmenin sebepleri ve gerekçeleri vardır: Öncelikle marifetullah ile ilm-i ilâhîyi eş anlamlı saymak mümkündür. Burada isimlendirme bilginin öznesi değil, konusu ve hedefi bakımından yapılmış bir isimlendirme olmaktadır. Başka bir ifadeyle ilm-i ilâhî, Tanrı'yı ve ilâhî olanı bilmek demektir ki ilk ifadede bu daha da açıktır. Onun ilm-i hakâik diye isimlendirilmesi İbn Sînâ'nın metafiziği doğal ve matematiksel varlığın ilk sebepleri, sebeplerin sebebi, mebde'lerin mebdeinin ilmi isimlendirmesiyle uyumludur. Buna şunu da ekleyebiliriz: “Bir şeyin hakikati” tabiri, sûfiler bakımından tek tek şeylerin Tanrı'nın ezeli ilminde sübût halinde bulundukları durumu ifade eder. Başka bir ifadeyle bir şeyi bilmek, gerçekte ve en nihai olarak ilâhî ilimde bulunuş halini bilmek olduğu gibi metafiziğin esas ve temel görevi de şeylerin Tanrı'nın ilmindeki bulunuşları hakkında bilgi vermek olmalıdır.

Konevî metafiziğin bir ilim olduğundan, onun kendine özgü kaide ve esaslarının bulunduğu söz eder. Metafizik bir ilim ise onun mevzusu olmalıdır. Sûfilerin metafiziğin mevzusu hakkındaki görüşlerini anlayabilmek için filozofların görüşlerini hatırlamak yerindedir. İbn Sînâ için metafiziğin konusu “varlık” idi. Konevî bir ifadesinde metafiziğin konusunun Hakk'ın varlığı olduğunu belirtir. Metafiziğin konusunun varlık olması Konevî'ye göre bazı ilim adamlarının görüşüdür. Burada metafiziğin veya felsefe-i ûlânın konusunu “varlık oluşu bakımından varlık” diye saptayan İbn Sînâ'ya atıf yaptığı bellidir. Konevî'nin “Metafiziğin konusunun Hakk'ın varlığı” oluşuna dair ifadesi İbn Sînâ'nın görüşüyle çelişir görünmektedir. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ'ya göre metafiziğin maksadı Konevî'ye göre metafiziğin konusudur (mevzû'). Bu düşünce İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin Tanrı hakkındaki düşüncelerinin esasını teşkil etmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre herkes bir üst ilke anlamında belirli bir tanrının varlığını kabul etmiştir. Bu yönüyle ateizmden söz etmemiz mümkün değildir. Fakat kabul edilmiş olan tanrı, kişiden kişiye değişebilecek özelliklere sahip bir tanrıdır. Bu özellikleri tahlil ederken aslında İbnü'l-Arabî'nin kastettiği şeyin Tanrı'dan ziyade “ilâhlık” veya “ulûhiyyet” olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle her insan “ilâhlık” fikrine sahip bir halde doğar ve doğuştan gelen bu bedîhî inanç onun bütün davranışlarının zeminini teşkil eder. Her insan fitraten kabul ettiği şeye bazan tabiat, bazan zaman, felek, illet vb. bir isim verir. Bazan onu somut bir nesneye çevirir, bazen belirsiz bir ilke şeklinde bırakır. Bütün bu isimlendirmeler insanların Tanrı hakkındaki inançlarına işaret eder. Bu yönüyle varlığı, bir üst ilkeye atıfla açıklamayan insan yoktur. İbnü'l-Arabî burada fitrat tabirine atıf yapar: İnsan böyle bir ilkeyi fitraten kabul eder. Artık İbnü'l-Arabî için Tanrı'nın varlığının ispatlanması diye bir sorun yoktur. Buna mukabil onun üzerinde durduğu esas sorun, Tanrı-âlem irtibatıdır. İbnü'l-Arabî Tanrı-âlem irtibatının ulûhiyyet kavramıyla ilgili olduğu kadar dinin insanlardan talep ettiği şey olan tevhidin de uluhiyet meselesi olduğuna dikkat çeker. O zaman İbnü'l-Arabî'nin çözmek istediği sorun, Tanrı'nın varlığı değil, ulûhiyyet, yani bir yandan zat ve sıfatlar, öte yandan sıfatlar ve âlem ilişkisidir. Bu ise metafizikte “deizm” diye isimlendirebileceğimiz ve Tanrı-âlem ilişkisini açıklamada selbî hükümleri söyleyen inanışlarla mücadele etmek demektir. Vâkıa İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ana düşüncelerini teşkil eden

vahdet-i vücûd, Tanrı-âlem irtibatını izah etmek, ulûhiyyeti ve Allah'ın birliğini savunmak için Tanrı'nın niteliklerini reddeden kesimlerle mücadeleyi esas almıştı. Bu yönüyle vahdet-i vücûdu bir deizm reddiyesi olarak yorumlamak, dönemin metafizik anlayışını doğru değerlendirirken zorunludur.

Konevî'ye göre metafizikte meseleler (mesâil) “ana isimler sayesinde ortaya çıkan hususlar, mertebeler, her kısmın hükümlerinin tafsillerinin kendileriyle olan ilişkisi ve bunun yeri; bu nispet ve eserler ile ortaya çıkan vasıflar, özellikler, fer'î isimler gibi şeylerdir.” Burada belirttiği şeylerin ise temelde iki ana konuya irca edilebileceğini söyler: Bunlar, bir yandan Tanrı'nın âlem ile irtibatı, öte yandan âlemin Tanrı ile irtibatıdır. Konevî âlemin iki açıdan, Tanrı'nın ise bir açıdan âlemle ve âlem içindeki varlıklarla irtibatlı olduğunu düşünür. Meseleye âlem açısından baktığımızda ise her iki irtibat da metafiziğin sorunudur. Bu yönüyle Konevî, metafiziği, âlemin varlıklarına yayılan tecellîyi bilmek diye isimlendirir. Buradaki isimlendirme metafiziğin meselesinden hareketle yapılmış bir isimlendirmedir. İbnü'l-Arabî ise şekilci âlimlerin Hak ile her varlık arasındaki bu yönü bilemeyişlerine dikkat çeker. Konevî şöyle demektedir:

İnsan için gerçekleşen her ilmin ya Hak ile veya Hak'tan başkasıyla ilgili olduğu bilinmelidir. İlim Hak ile ilgili olursa, bu, ya âlemin Hak ile irtibatı açısından O'nu bilmektir veya Hakk'ın âlem ile irtibatı açısından O'nu bilmektir; söz konusu irtibat, ilâhın me'lûh ile me'lûhun ilâh ile irtibatıdır.

Âlemin Tanrı ile bu irtibat tarzı özel yön (vech-i hâs) diye isimlendirilir ve her bir varlığın Tanrı ile doğrudan irtibatından ibarettir. Daha geneli ise bütün âlemin ve içindekilerin bir silsile vâsıtasıyla Tanrı'dan meydana gelmesidir. Başka bir ifadeyle, çokluğun mutlak birlikten varlığını kazanması, bunun ardından ise kendi aslı ve kaynağıyla hem varlık ve hem de bilgi düzeyinde irtibatını sürdürmesidir. Konevî'ye göre bu da, metafiziğin meselesidir. Ona göre muhakkiklerin bilgisi iki alanla sınırlıdır: Birincisi, bir şeyin Tanrı ile doğrudan irtibatı anlamındaki, o şeydeki özel irtibat yönünü bilmek; ikincisi vasıtalar yoluyla o şeyin Tanrı ile irtibatını bilmektir. Her hâlükârda metafizik öncelikle eşyanın ve varlıkların isimler ve sıfatları yoluyla Tanrı'ya bağlanmasının; meseleye Tanrı açısından baktığımızda ise Tanrı'nın isim ve sıfatlarının âlemde tecelli ve tezahür edişinin bilgisini vermektedir.

Metafizikte ilkeleri (mebâdî) araştırmak bizi ilâhî isimler meselesine götürmektedir. Tanrı hakkındaki bilgimizin kaynağı ilâhî isimler ve bu isimlere dair bilgimizdir. Tanrı'yı bilmek, isimleri bilmektir; her varlık sonsuz sayıdaki bir isim yoluyla Tanrı'ya bağlanır ve O'nun hakkında bilgi edinir. Konevî metafiziğin ilkelerinin ilâhî isimler olduğunu şöyle dile getirir: “Bu ilmin ilkeleri ise Hakk'ın varlığının lâzımı olan hakikatlerin esaslarıdır. Bunlar, zat isimleri diye isimlendirilirler.” Tanrı isimler vasıtasıyla âlemle irtibatlı olduğu gibi âlem tarafından bilinmesini de bu isimler vasıtasıyla mümkün kılmıştır. Konevî'nin dikkat çektiği bir husus, Tanrı'nın âlemde müstağnîliği ve mutlaklığının O'nun kendi isim ve sıfatlarından mutlak ve müstağnî olacağı anlamına geldiğidir. Mukaddes Zat hakkında asıl olan, sıfatlardan

soyutlanmak ve münezzehliktir; bunun sebebi, O'nun sıfatlarla sınırlanmaktan mutlaklığı ve âlemde müstağniliğidir. Tanrı bilgisinden söz etmek, Tanrı'nın isim ve sıfatlarından söz etmek demektir. Bu itibarla Konevî, isimleri gaybın anahtarları diye isimlendirmektedir. Tanrı sayısız ismin ve sıfatın sahibidir. Konevî isimleri öncelikle zat isimleri, sıfat isimleri ve fiil isimleri diye üçe taksim eder. Zat isimleri, Hakk'ın varlığının lâzımı olan isimlerdir. Bu isimlerin bir kısmının hükmü ve tesiri âlemde ortaya çıktığı gibi, bir kısmı ise Tanrı'nın, bilgisini sadece kendisine sakladığı isimlerdir. Bunların bilgisine bazan Tanrı'nın seçtiği kullar da ulaşabilir. İkinci tür isimler, sıfat isimleridir; bunun ardından ise fiil isimleri gelir. Üçüncü kısım ise “el-Hâlık”, “er-Rezzâk” gibi fiile delâlet eden isimlerdir.

İbnü'l-Arabî'den Konevî'ye uzanan süreç açısından metafiziğin diğer ilimlerle ilişkisini çeşitli yönlerden ele almak mümkündür: Metafizik bütün ilimlerden üstündür ve bu onun konusundan kaynaklanmaktadır. Her ilmin derecesi ve değeri, o ilmin konusuyla belirlendiğine göre, konusu Tanrı veya sırf varlık olan metafizik en üstün ilimdir. Ancak üstünlüğünün yanı sıra metafiziğin diğer ilimler için kuşatıcı ve şâmil bir üst ilim olduğu da belirtilmelidir. Konevî bunu metafiziğin konusu açısından ilimleri ihatâsı şeklinde açıklamaktadır. Zira bütün ilimler, doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı ile ilgili olduklarına göre metafizik de bütün ilimlerle ilişkilidir. Bu bağlamda Konevî'nin üzerinde durduğu başka bir husus ise Tanrı'yı bilmenin neticede her şeyi bilmeyi temin etmesidir. Tanrı hakkında bilgi edinen kimse, bu bilgiyle eşyanın mutlak bilgisine ulaşır. Meseleye eşyayı bilmek açısından baktığımızda ise Konevî'ye göre kâmil bilgi, Tanrı'nın bilgisine ulaştırıcı bilgidir. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi isim-mazhar ilişkisiyle izah edilebilir. Tanrı hakkındaki bilginin kaynağını teşkil eden isimler ve sıfatlar yoluyla Tanrı bilgisine ulaşan kimse, zorunlu olarak bu ismin veya sıfatın mazharı ve tecelligâhı olan varlık hakkında da bilgi edinmiştir. İkincisi ise şudur: Görülür âlemdeki her bir varlık ve olgu, zorunlu olarak ilâhî bir asla ve hakikate dayanır. Bir insan sülûk süreciyle ilâhî mertebedeki hakikatler hakkında bilgi sahibi olduğunda, bu bilgi aynı zamanda kevnî hakikatlerin bilgisini de içerir. Konevî bu fikrini daha da ileri götürerek Tanrı hakkında bilgisi olmayan hiç kimsenin eşya hakkında da gerçek bir bilgi sahibi olamayacağını belirtir. Konevî'nin bu tavrının felsefî ifadesi ise illeti bilmenin mâlûlün bilgisini ifade ettiği şeklinde özetlenebilir: İlk Sebep olan Tanrı hakkındaki bilgi, zorunlu olarak netice ve mâlûller hakkındaki bilgiyi istilzam edecektir.

4. İbnü'l-Arabî ve Konevî Sonrasında Metafizik Düşünce

İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin tarih yorumu kendilerinden sonra bir gerileme yaşanacağını kabul etmişti ki vâkıa da böyle oldu. Bu iki düşünürden sonra tasavvuf geleneği içinde onları aşabilecek bir düşünür çıkmadığı gibi aynı zamanda onların eserleri de kendilerinden sonra gelen bütün tasavvuf düşüncesi için referans çerçevesi haline geldi. Bu itibarla başta *Fusûsü'l-hikem* ve Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ı olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin ve Konevî'nin eserleri

sonraki tasavvuf düşüncesinin en önemli metinlerini teşkil etti. Tasavvuf düşüncesi ve buna bağlı olarak metafizik düşünce bu sayede geniş alanlara bu eserlerden yayıldı. Bu kitaplar bir yanıyla İslâm metafizik geleneğinin temel sorunlarını daha geniş kesimlere ulaştırmışken aynı zamanda yeni yorumlarıyla da bu düşüncenin dilini değiştirdi. İbnü'l-Arabî'nin ardından başta Müeyyidüddin el-Cendî, Sâidüddin el-Fergânî (ö. 699/1300), Dâvûd-ı Kayserî, Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi önemli şârihler, onun metafizik düşüncesinin çeşitli yönlerini ele aldılar. Bu bağlamda onlar başta varlık meselesi olmak üzere nefis, nefsin terbiyesi, ilâhî isimler gibi konuları incelediler. Bu dönemin temel özelliklerinden birisi İbnü'l-Arabî ve Konevî'yi kurucu düşünür kabul etmiş olmalarıdır. Şârihler kendi aralarında birbirlerine yönelik eleştiriler dile getirmiş olsalar bile İbnü'l-Arabî ve Konevî'ye yönelik bir itiraz veya eleştiri pek görülmemiştir. Bununla birlikte dönemin en önemli problematiği din ilimleriyle yeni dönemdeki tasavvufun uzlaştırılmasıdır. Bu sorun ise evveleminde vahdet-i vücûd ve buna bağlı konularda ortaya çıkmıştır. Özellikle Molla Fenârî'de olmak üzere şârihler vahdet-i vücûdu savunmaya ve bu düşünce üzerinden tasavvufa yöneltilen eleştirileri cevaplamaya büyük önem vermişlerdir.¹⁹

¹⁹ Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî Ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf Ve Felsefe”, *İslâm Felsefesi Tarih Ve Problemler*, M. Cüneyt Kaya (ed.), Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2018, ss. 507-537

10. HAFTA DERS NOTU

-Sûfînin Menzilleri-

-Yolculuğun Anahtar Kavramları-

I. Seyrusülûk Kavramları

(Hasan Kâmil Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar)

1. Seyru Sülûk

Lügatte “seyr” gezmek, “sülûk” de yürümek ve gitmek anlamındadır. Tasavvuf istilahında ise seyr, cehaletten ilme, kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka, kendi vücudundan Hakk’ın vücuduna doğru hareket, demektir. Sülûk de tasavvuf yoluna girmiş kişiyi Hakk’a vuslata hazırlayan ahlâkî eğitimidir. Bir başka ifadeyle seyr u sülûk, tasavvuf ve tarikata giren kimsenin manevi makamlarını tamamlayıncaya kadar geçirdiği safahata verilen isimdir. Seyrin evveli sülûk, nihayeti ise vusûldür. Sülûk; tahsil, mücadele, nefy ve isbat demektir. Seyr ve sülûk birbirinin ayrılmaz parçaları sayılır. Tasavvuf yolunda “seyr” için sülûkün lüzumu, namaz için abdestin lüzumu gibi sayılmıştır. Nasıl abdesti olmayanın namazı yok demekse, sülûkü olmayanın da seyri yok sayılır.

2. Şeyh-Mürşid

Şeyh lügatte simasında yaşlılık alâmeti beliren; yani en az elli yaşları civarında olan kimse demektir. Çoğulu şüyûh ve meşâyih şeklinde gelir. Tasavvuf istilahında “tarîkat pîri, mürşid ve üstad” mânâsındadır. Tekke ve tarikat şeyhi, medresedeki müderrise benzer, fakat fonksiyon itibarıyla farklılık arzeder. Çünkü müderris ders takrir eder, şeyh ise kendisine intisab eden sâliklere istidad ve kabiliyetlerine göre manevî olgunluğa erdirmek üzere rehberlik ve önderlik eder, faydalı ve zararlı olanı gösterir, onların kalplerine şeriat bilgisini ve Allah sevgisini yerleştirmeye çalışır. Müderrisin yaptığı iş nazari ve kavli, şeyhinki ise ameli ve tatbiki. Şeyh, müridlerinin bütün özelliklerini ve kabiliyetlerini göz önünde bulundurarak, herkese ayrı ayrı yol gösterir. Müridin mizacındaki sertliği tedricen izâle etmeye çalışır. Müridin teslimiyeti tamsa, çabucak yol alır, olgunlaşır ve “kalb safâsı”na ulaşır. Şeyh-mürid münasebeti, baba evlad ilişkisi sıcaklığındadır. Çünkü Peygamberler, ümmetlerine “baba” mesabesinde olduğu gibi; peygamberlerin vekilleri ve vârisleri konumundaki şeyhler de müridlerine karşı “baba” durumundadır. Bu yüzden bazı tarîkatlarda şeyh karşılığı “dede” ve “baba” terimleri de kullanılır. Şeyh, kitap ve sünneti iyi bilen bir âlim olmalıdır. Fakat her âlim şeyh olamaz. Şeyh olacak kimsenin kemal sıfatlarıyla donanmış, dünya ve makam sevgisinden geçmiş, az yeme, az uyuma, az konuşma ve halvet gibi, riyazat ve mücadele, namaz, oruç ve zikir gibi nâfile ibadetlerle nefsini arıtmış, Allah ve Rasûl’ün ahlâkıyla ahlâklanmış bir kimse olması gerekir. Ayrıca da Hz. Peygamber (s.a.s.)’e uzanan kesiksiz bir silsileye sahip bulunmalıdır. Terbiye, olgunlaşmış şahsiyetlerin, insanların eksik ve ham tarafları üzerinde yaptığı temsîlî etkinin adıdır. Şeyhin bütün fiil ve davranışlarıyla telkinleri birbiriyle ahenkli olmalıdır. Değilse, vereceği eğitimin hiçbir tesiri olmaz.

Mürşid veya mürşid-i kâmil, tasavvufta genellikle şeyh kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Mürşid hekime benzer. Hekim nasıl kendisine başvuran hastayı hastalığına ve bünyesinin mukavemet ve direncine göre tedavi ederse, mürşid de kendisine başvuran kimseleri, aynı şekilde teşhis ve tedavi eder. Düşmanla savaşılan askerin stratejisi kumandan tarafından çizildiği gibi, nefis düşmanı ile uğraşan mürîdin mücadele yolu mürşid tarafından tayin edilir. Şeyh ve mürşidler, kendilerine başvuran mürîdleri, “meşreb”lerine göre “seyahat, sohbet ve halvet” yollarından biriyle irşad ederler. Her şeyh aynı zamanda bir mürşiddir. Hakk’a vuslat ve Hakk’ın rızasına ermek, ilim ve kitap mutalaasıyla değil, bir mürşid-i kâmile el ve gönül vermekle olur.

3. Mürîd ve Sâlik

Mürîd lugatte: “İrade eden, irade sahibi” demektir. Istilahta ise “iradesini Hakk’ın ve şeyhinin iradesine teslim etmiş kimse” demektir. Hatta Aziz Mahmud Hüdayî, mürîdi “gerçekte iradesi olmayandır. Gerçi her mürîdin muradı vardır; hakikî mürîdin muradı da Allah’tır.” diye tanımlamaktadır. Mürîd karşılığı olarak bazan Arapça “fakir”, Farsça “derviş” kavramları da kullanılır. Fakir, yokluk ve hiçliğe talip, derviş de bir tarîkatin hâdîmi demektir. Mürîdin yolunda gideceği bir şeyh ve üstada ihtiyacı vardır. Çünkü dünyada şeytanın gizli ve açık pek çok yolu vardır. Mürşidi olmayan mürîdi, şeytan kendi yollarına saptırabilir. Mürşidine teslim olan kimseye mürîd dendiği gibi, bu yolda mesafe kat eden mürîde de “sâlik” denir. Tarikat ve tasavvufta sülûk, ilim ile değil hal iledir. Tasavvufta mürîdin mürşidsiz sülûkü mümkün görülmemiştir. Çünkü insan nefsi, ibadetlerini görerek kendini gösterme meyline tutkundur. İnsanın bu zaafı da ancak rehber bir mürşid vasıtasıyla giderilebilir.

4. Bey’at veya İntisab

Lügatte bey’at satmak, satış muamelesi demektir. Tasavvufta tâlib denilen mürid adayının şeyhe ve onun vereceği emirlere bağlı kalacağına söz vermesi demektir. İntisab, mubayaa, ahid, inâbe, el alma ve ikrar gibi terimler de bu anlamda kullanılır. Tasavvufi anlayışta bey’atin temeli, Hz. Peygamber’in İslâm’a girmek isteyen kişilerden, cihad ve hicret gibi önemli faaliyetlere katılacak sahâbîlerden bey’at almasıdır. Kur’an’da Hudeybiye’de bey’at eden sahâbîler övülmekte, onların Allah Rasûlüne olan bey’atleri Allah’a yapılmış bey’at sayılmaktadır.² Aralarında ufak ayrıntılar bulunmakla birlikte, bütün tarîkatlarda bey’at, gayesi ve yapılış şekli itibarıyla hemen hemen aynıdır. Tarîkata girmek isteyen kimse, önce kendisinin meşrebine uygun bir mürşid arar; gönlünün ısındığı bir şeyh bulunca ona başvurur, istihâre yapar. Şeyh de kendisine başvuran tâlibin tarîkata girmeye ehil olup olmadığını araştırır. Olumlu sonuç alındıktan sonra bey’at ve intisab gerçekleşir. Bey’at sırasında talib gusûl abdestiyle şeyhin huzuruna varır, diz çökerek oturur. Genellikle dizdize oturan şeyh ve tâlib musafaha eder gibi elele tutuşurlar. Şeyh tâlibe önce bütün geçmiş günahlarından tevbe ve istiğfar etmesini telkin eder. Ardından üzerinde hukuk-ı ilâhî, hukuk-ı ibâd (kul hakkı) var ise bunları ödemesini öğütler. Mürid şeyhinin söylediklerini dinler ve bunlara uyacağına; kendisine

talim ve telkin edilenlere riâyet edeceğine dair Allah adına söz verir ve “Allah’ı Rabb, Hz. Muhammed’i peygamber, Kur’an’ı rehber ve şeyhini mürşid saydığını” ifade ederek şeyhinin ihvânı arasına katılıp sohbetlere devam etmeye başlar. Bey’at ve akid sırasında bazı tarîkatlarda hırka, bazılarında sikke giydirilir. Bey’at tam olarak teslimiyet ve bağlılık ifade ettiğinden, onu bozmanın sorumluluğu ve vebâli büyüktür. Bey’at mürşidin kalbinden mürîdin kalbine bir feyz akışı sağlar. Kadınların intisab ve bey’atı, şeyh ile elele tutuşmadan, sözlü veya yazılı olarak yapılır.

5. Semâ ve Âyin

Sema kulağa gelen sesleri algılamak, işitmek ve dinlemek anlamındadır. Şiir ve ilâhî dinlemek ve bu dinleme sırasında vecde gelip kendini tutamayarak sağa-sola bir takım hareketler yapmaktır. Âyin ise âdet, usûl ve merasim anlamına olup, tasavvufta “icrâ-yı zikrullah” demektir. Topluca yapılan tarîkat zikirleri bu adla anılır. Yapılış şekillerine göre her tarîkat âyinine ayrı bir isim verilir. Mevlevî âyinine semâ, Kâdirîlerinkine devrân, Rifâî ve Sa’dîlerinkine zikr-i kıyâm, Halvetîlerinkine darb-ı esmâ, Nakşîlerinkine hatm-i hâcegân, Yesevîlerinkine zikr-i erre, Celvetîlerinkine nisf-ı kıyâm, Şâzilîlerinkine hadra denilir. İlk devir sûfîleri, meclislerinde Kur’an’dan sonra, güzel seslilerden Allah ve Rasûlullah sevgisini hatırlatan manzum veya mensur parçalar dinlerlerdi. Nağme ile okunan bu parçalar, mecliste bulunanlar üzerinde etki eder, vecd halinin ortaya çıkmasına vesile olurdu. Vecd ile meydana gelen sayha ve nara gibi haykırışlarla bir takım ritmik hareketlerin yapılması, semâî, tartışmalı bir konu haline getirmiştir. İlk devir sûfîlerinden itibaren tartışılabilen bu konuda Gazzâlî, orta yolu bulmaya çalışmıştır. İhyâ adlı eserinde bu konuya genişçe yer ayırarak, semâin lehinde ve aleyhindeki görüşleri tartışıp, özetle şu hükme varmıştır: “Semâ, eğer behimî arzuları uyandırırsa yasak, bediî duyguları tahrik ederse mubah ve helaldir.” İlk semâ meclislerinin, ilk sûfîlerden Seriyî Sakatî, Zünnûn Mısırî ve Cüneyd Bağdadi tarafından kurulduğu bilinmektedir. Cüneyd’e göre zikir “Elest bezmi”ni, “Kâlû belâ” âlemini hatırlamak, semâ da bu hitabı işitmek veya onu işitmeye yarayan vasıta. Cüneyd ve Zünnûn Mısırî semâî, yani ilâhî dinlemeyi üç dereceye ayırırlar: Avam, zâhid ve havâssın semâî. İlâhî neşveden haberi olmayan avama semâ haram, riyazet ve mücahede ehli olan zâhidlere mubah, kalplerin ihyası için âriflerin yaptığı semâ ise müstahsendir. Ebû Nasr Serrâc da böyle bir üçlü tasnifle, üçüncü grupta yeralan âriflerin semâ anında Hakk’ın binbir türlü tecellisine mazhar olduklarını belirtir. Mevlânâ Celaleddin Rûmî: “Semâin âşıkların gidası olduğunu, onda Cânan ile buluşup birleşmenin latif bir hayali bulunduğunu; semâ yapan kimsenin semâ anında midesini boş tutmasını, zira ney’in içi boş ve saf olduğundan açıkça inlediğini” söyler. Semâ Allah için ve Allah ile olan ruhla yapılır, nefisle değil. Nefsle zikredip semâ edenler, hakiki zâkirler değildir. Abdülkadir Geylânî, semâin kalb ve ruhla yapılması gerektiğini söyler. Sühreverdî ise semâî diri bir kalp, ölü bir nefis ile dinlemek gerektiğini, kalbi ölü, nefsi diri olanın semâının caiz olmadığını belirtir. Semâ ve âyinde, zâkir, Mezkûr’da fânî olmalıdır. Mezkûr’da fânî olan zâkir, manevî zevke erer. Semâ

meclisi için ârif bir mürşidin emin ve muhlis bir zâkirbaşının bulunması gerekir. Zâkirbaşı zikir idare ederken, mürşid feyzi ve manevî hazzı dağıtır. Tasavvuf klasikleri olarak bilinen eserlerin hemen hepsinde semâ için ayrı bir bölüm açılmış ve semân hükmü tartışılmıştır. Son devir Hâlidî meşâyihinin bir kısmı dışında semâ ve musîkî konusuna tasavvuf çevrelerinde genellikle sıcak bakılmıştır. Osmanlılar zamanında padişahların zikir, semâ ve âyin meclislerine iştiraki ve meşîhat makamının raksa varmayan semâ ve âyine ruhsat vermesi ilgi çekicidir. Camilerin dışında tekkelerin inşa edilmesinin sebeplerinden biri de, camilere girmesine iyi gözle bakılmayan mûşikî âletleriyle semâ ve zikir meclislerini tekke ortamında daha rahat icra edebilmektir.

6. Zikir

Unutmamak, hatırlamak, zihinde tutmak, yâd etmek, anmak demektir. Kur’ân-ı Kerim’de “zikir” kelimesi müştaklarıyla beraber 256 yerde geçmektedir. Kur’an’da genellikle lügat anlamlarına uygun şekilde Allah’ı anmak, O’nu daimâ hatırlayıp hiç unutmamak mânâlarına kullanıldığı gibi, namaz ve Kur’an gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Üç âyet-i kerimede “zikr-i kesîr” emri vardır. Bir âyette “mü’minlerin ayakta, oturarak ve yanları üzere yatmışken Allah’ı zikrettiği belirtilmektedir. Bir âyette “içinden yalvararak ve korkarak, âşikâne olmayan hafif bir sesle Rabbini an da, gâfillerden olma!” lâfızlarıyla anlatılan zikrin, gafletin zıddı olduğu “unuttuğunda hemen Rabbini an” âyetiyle teyid edilmektedir. Bir âyette “dünya malı ve çoluk çocuğun, insanı Allah’ın zikrinden alıkoymaması” emredilirken, bir başka âyette “ticaret ve alış verişin kendilerini Allah’ın zikrinden alıkoymadığı kişiler” “ricâl” (Allah adamı) olarak tavsif edilmektedir. Bir yandan kalplerin ve gönüllerin ancak zikr-i ilâhî ile itminâna erebileceği vurgulanırken, diğer yandan “Hakk’ın zikrinden yüz çevirenin dar bir geçimle ibtilâ edileceğine dikkat çekilmektedir. Münafıkları zemmeden âyette, onların Allah Teala’yı çok az zikrettikleri ifade edilmektedir.

Zikrin fazîleti hadislerde de övülmüştür. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadiste “Rabbımı zikredenle etmeyeni diri ile ölüye” benzetir. Başka hadislerde: “Kulum Beni zikrettiği zaman Beni nasıl sanıyorsa Ben öyleyim ve onunla beraberim...” “Size amellerinizin en hayırlısını ... haber vereyim mi? Allah’ı zikretmek” “Bir topluluk oturup Allah’ı zirkederse, melekler onları kuşatır, rahmet onları kaplar...” buyrulur.

Tasavvuf erbâbı, âyet ve hadislerin aydınlığında zikri tarikatlarının “üssü’l-esâsı” saymışlardır. Ancak zikrin gizli veya âşikâr yapılışı hususunda farklı görüş ve uygulamalar ortaya çıkarmışlardır. Çünkü zikri emreden âyetler de genelde iki türlüdür: Bir grubu doğrudan doğruya ve mutlak mânâda zikri emrederken, diğer grubu “Sabah ve akşam Rabbının adını zikret.” âyetinde olduğu gibi Allah’ın adının anılmasını emretmektedir. Doğrudan zikri emreden âyetler, sanki Allah’ı hiç unutmamayı ve hatırdan çıkarmamayı emrederken; açıktan (cehri veya celi olarak) zikri emreden âyetler ise, bir bakıma zihnî ve kalbi olarak bu noktaya

gelemeyenlerin, dil ile Allah'ın adını anmalarını, Kur'an okumalarını, evrâd ve tesbîh gibi zikrin yardımcı unsurlarıyla meşgul bulunmalarını beyan etmektedir.

Tarikatlar, tarihi seyri içinde ferdi ve toplu zikre büyük önem vererek, bunun icrâ şekli konusunda değişik usuller geliştirmişlerdir. Toplu zikre genellikle semâ, âyin, hadr gibi isimler verildiğinden, onu daha sonraki seyr ü sülûk kavramları arasında açıklayacağız. Ferdî zikir türleri de tarîkatlara göre, lisanın, kalbin, hafînin, ahfânın, sırrın zikri gibi adlar aldığı da olmuştur. Bazan “hafî veya cehrî zikrin mi efdal olduğu” da tartışılmış, genellikle birinin diğerinden efdal oluşundan çok, şahıslara ve içinde bulunulan hâle göre tesirinin farklı olacağı görüşü paylaşılmıştır. Tarîkatlarda hafî zikir, genellikle Hz. Ebû Bekir kanalıyla gelen Sıddîkî meşreplerin, cehrî zikir de Hz. Ali kanalıyla gelen Haydari meşreplerin yöntemi olmuştur. Zikrin lâfızları itibarıyla de tevhid, lafza-i celâl ve esmâ gibi çeşitleri vardır.

7. Sohbet

Sohbet, beraber bulunmak, arkadaş ve dost olmak anlamındadır. Peygamber, mürşid, muallim ve üstadla beraber olmak “sohbet” kelimesiyle ifade edilmiştir. İmanla Hz. Peygamber'i gören, Onunla beraber bulunan ve bu imanla ölen kimselere verilen sahâbî adı “sohbet” kökündendir. Hz. Peygamber, ashâbını sohbetle yetiştirmiştir. Sohbet hem sözlü eğitim, irşad ve tebliğ vardır; hem de hal eğitimi, manevî yansıma söz konusudur. Kur'an'daki: “Andolsun ki Allah'ın Rasûlü'nde sizler için, Allah'ı ve âhiret gününü umanlar ve Allah'ı çokça ananlar için güzel bir örnek (üsve-i hasene) vardır.” âyet-i kerimesi, bu yansımayı ve hal transferini ifade etmektedir. Beşerî eğitimde en etkili yol, örnek olma suretiyle yapılan endirekt eğitimidir. “Mü'min mü'minin aynasıdır.” hadisinde ifade edildiği şekilde, kişinin güzel huylarla donanması, o huylara sahip, temiz kimselerle beraber bulunmasına bağlıdır. Nitekim, Kur'an'da: “Ey iman edenler, Allah'tan korkun; sâdık ve sâlih kimselerle beraber bulunun!” emri insanların iyilerle birlikte bulunmasını emrederken “Hatırladıktan veya işini gördükten sonra zalim kavmin yanında oturup kalma!” âyeti de nefsine karşı zalim ve insana manevî kirler bulaştıracak kimselerle uzun boylu ülfet etmemeyi emretmektedir. İnsan, mücadele etmeden, riyâ, nifak, gurur, hased, şöhrat tutkusu ve başolma arzusu gibi kalbî marazlardan kurtulamaz. Konuya Hz. Peygamber (s.a.s.)'in “İyilerle oturup kalkan kimseyi misk satan kimseyle arkadaşlık yapana, kötülerle düşüp kalkanı da demirci dükkânında bulunana benzeten” hadisleri ışığında yaklaşan mutasavvıflar sohbeti dört derecede mütalaa ederler: 1. Şeyh ve mürşid ile sohbet, mürid için ilaç gibidir. 2. İhvan ile sohbet, vücudu besleyen gıda gibidir. 3. Fâsık ve günahkârlarla sohbet, mikrop gibidir. 4. Kâfir, mülhid ve zındıklarla sohbet zehir gibidir. İnsan sosyal bir varlık olduğundan, fizik çevreden de, sosyal çevreden de etkilenmektedir. Bugün, Kirlian fotoğrafçılığı sâyesinde, herkesin etrafına bir takım aura ışınları neşrettiği keşfedilmiştir. Bu ışınlar, insanın çevresinde bir etki alanı meydana getirir. Ayrıca psikolojik haller sârîdir. Korkmuş ve üzüntüye uğramış insanların yanında bulunanlar, o kişinin bu halinden etkilendikleri gibi, sevinç ve neşe içinde bulunanlar da çevrelerini etkilerler. Bu açıdan

sohbet bir duygu alışveriştir. Nitekim Hz. Peygamber'in sohbetinde duyduğu vecd ve heyecanı sair zamanda duymadığını söyleyen Hanzala'nın durumu buna örnektir. Şeyhler ve müridler Hz. Peygamber'in manevî vârisleri olduğundan, onların halkı irşadda sohbet üslubundan yararlanmaları gayet tabiidir. Ancak sohbetlerde dikkat edilecek husus, karakterlerin imtizacı, huy ve fitratların uyumudur. Sohbet, sohbet dışı zamanlarda insanda meydana gelen gaflet perdesiyle dünya ilgisini sıyrır, zikir ve semâ gibi insan gönlünü arıtır, kişiyi ibadetlerden haz alacak seviyeye çıkarır.

8. Mücâhede ve Riyâzat

Mücâhede insanın nefsinin arzularına, kötü isteklerine ve şeytanın askerlerine karşı direnip savaşmasıdır. Bu savaşın silahı ibadetler, zikir, tesbih ve duadır. Nefs düşmanına bu silahlarla saldırıp onun ikmal kaynağının etrafını riyâzat mayınlarıyla döşemek gerekir. Riyâzat nefsin ve tenin isteklerini kesmek, asgarîye indirmek ve ona zor gelen şeyleri yaptırmaktır. Az yemek, mideyi doldurmamak ve bu suretle nefsi inceltmektir. Mücâhedeye “nefs ile cihad” veya “cihad-ı ekber” de denilir. Nefs ile cihad, düşmanla cihaddan daha zordur. Çünkü görünen düşmanın şerrinden korunmak, görünmeyen düşmanın şerrinden korunmak gibi olmaz. Bu yüzden Hz. Peygamber (s.a.s.), nefs mücâhedesini “büyük cihad” olarak nitelendirmiştir. Allah Teâlâ'nın: “Bizim uğrumuzda mücâhede edenleri yollarımıza iletiriz.” âyeti bir bakıma bu manevî cihada işaret sayılmıştır. Nitekim Ebû Ali Dekkâk “Dışını mücâhedeyle süsleyenin içini Allah, müşâhedeyle güzelleştirir.” sözünü bu âyetle irtibatlandırarak, başlangıçta mücâhede sahibi olmayan kimsenin, bu yolda birtek ışık hüzmeleri göremeyeceğini belirtmiştir. Mücâhede ve riyâzat birbirine yakın anlamlarda iki kavramdır. Mücâhede nefsi iyiliğe zorlamak, riyâzat da nefsi bu işe alıştırmaya çalışmaktır. İşin başı mücâhede, devamı riyâzat, nihayeti de müşâhededir. Mücâhedenin esası, nefsi alışkanlıklarından kesip, daima onun arzu ettiğinin tersini yapmaktır. Nefsin hayra engel iki sıfatı vardır:

- a. Hevâ ve heveslerine dalmak,
- b. İbadet ve tâatlardan kaçmak.

Nefs, hevâ ve hevesleri peşinde koşmak isteyince “takva” yollarıyla dizginlenir, ibadet ve tâatlarda tenbellik gösterince istediğinin tersi yaptırılır. Riyâzat aslında zor bir iştir. Canını dişine takmaktır. Fakat tabib; yani manevî hekim sayılan şeyh, mütehassis olup, yolun inceliklerini bilirse, zorluklar kolaylaşır. Mürîd, başlangıçta tam ihlâs sahibi olmayabilir. İnsanlık icabı kendisinde mevcut bir takım zaafırlar, çeşitli metodlarla islah edilir. Meselâ dünya ihtirasından kurtulunca içinde kendini beğenme duygusu meydana gelirse dilencilik yaptırılır. Bu hal hoşuna gider ve bunu kabullenirse helâ temizliği gibi daha aşağı işler yaptırılır. Riyâzatta tedricilik esastır. Riyâzat kaideleri birden uygulanacak ve daha sonra yapılması gerekenler önceden yaptırılacak olursa, mürîdin dengesi bozulabilir. Nefs tezkiyesine ermek için yapılan mücâhede ve riyâzatın, genellikle kabul edilen görüşe göre, üç esası vardır: Açlık (cû') ve az

yemek (killet-i taâm), az uyumak (killet-i menâm), az konuşmak (killet-i kelâm). Bunlara bazan halvet veya uzlet denilen çile ve erbaîn de ilave edilmektedir.

a) Açlık (Cu) ve Az Yemek (Killet-i Taâm) İnsan nefsinin azdıran şeylerin başında yeme-içmede sınır tanımamak gelir. Yemek ve içmekten başka nimet bilmeyenin ilmi az, sıkıntısı çok olur. Çünkü yeme-içmeye mahkûm olanlar bitki (nebat), şehvetin emrinde olanlar hayvan, ilim ve irfan emrinde olanlar ise insan mesâbeğinde görülür. Bu yüzden insanın amacı, süflî duyguları harekete geçiren yeme ve içme peşinde koşmak değil, ulvî duygulara yardımcı olacak kadar yemektir. Nitekim Kur'an'da: "Yiyiniz, içiniz, israf etmeyiniz. Çünkü Allah israf edenleri sevmez." buyrulur. Kâfirlerin yemeğe düşkünlükleri hayvanlara benzetilir: "Kâfirler, dünyada zevk peşinde koşarlar ve hayvanlar gibi yiyip içerler." Bu yüzden mutasavvıflar, yemeğin insanın kendisini taşıyacak kadar olmasını, insanın taşımak zorunda kalacağı bir dereceye ulaşmamasını şart koşarlar. Azgınlığın ve isyanın genellikle tokluktan kaynaklandığını, Firavn ve Karun'un isyanının tokluk sebebiyle olduğunu belirtirler. Hz. Peygamber ve ashâbının açlık ve oruca devamları tasavvuf ve tarikat çevrelerinin bu konudaki dayanağı olmuştur. Nitekim Peygamberimiz (s.a.s.): "İnsanoğlu karnından daha kötü bir kap doldurmamıştır. İnsana belini doğrultacak birkaç lokma yeter." buyurmaktadır.

b) Az Uyumak (Killet-i Menâm) Kur'an'da geceleyin sıcak yatağından kalkıp Rablarına korku ve ümidle dua edenlerle seher vakitlerinde uyumayıp istiğfar ile meşgul bulunanlar ve gecenin pek azında uyuyup sabahın erken saatlerinde istiğfar edenler övülmekte, uzun gecelerde tesbih, geceleyin teheccüd namazı emredilmektedir. Ancak buradaki gece namazı, Hz. Peygamber hakkında vacip, ümmeti hakkında müekked sünnettir. Az uyumak, Allah'a dönüşün ifadesidir. Çünkü uyku, organları tembelleştirir. Az uyumak kalbi cilâlandırır, nurlandırır. Az uyumak, açlık ve az yeme sonucu elde edilir. Çünkü tok karın, uykuyu artırır. Hz. Peygamber'in gelmiş ve geçmiş bütün günahlarının bağışlandığı Kur'an lisanıyla haber verilmiş olmasına rağmen, gece az uyuyup, kalan zamanı ibadetle geçirmesi ve bunu şükredici bir kul olarak yaptığını ifade buyurması düşündürücüdür. Mutasavvıflar, yeme ve uykunun zaruret miktarı olması sayesinde gayb sırlarının açılabilirliğini belirtmektedirler. Nitekim abdalların vasıfları sayılırken: "Ölmeyecek kadar yemek, tâkat verecek kadar uyumak, zaruret olmadıkça konuşmamak" denilmektedir. Çok uykunun genellikle çok su içmekten geçtiği kabul edilir. Normalden fazla uykunun dimağı rutubetlendirdiğine inanılır. İrfan ehli kişiler, az yemek ve az içmekle vücuddaki faydasız şeyleri atar; az uyumakla, hem bedene, hem ruha rahatlık verirdi. Tabii ki bunda ölçü, vücudun dinlenmesine yetecek bir ölçüdür. Yoksa vücuda eziyet olacak bir uykusuzluk değil.

c) Az Konuşmak (Killet-i Kelâm) Konuşmak insanın terazisidir; fazlası ziyan, azı vakar ifadesidir. Az konuşan kınanmadığı gibi, itibarı da çok olur. Çok konuşmak ise utanç verici ve yüz kızartıcıdır. Dilini tutan kötülüklerden kurtulur. Lüzumsuz konuşma kişinin ayıplarını ortaya koyar ve kişiliğini küçültür; dilini tutup kalbini söyletenin günahları az, kalbi rahat olur.

Az konuşmanın faziletini dile getiren bir takım âyet ve hadisler bulunmaktadır. Nitekim âyetlerde “Ben Rahman olan Allah’a söz verdim. Bugün hiç. bir kimseyle kesinlikle birşey konuşmayacağım.” “Senin alâmetin üç gün süreyle insanlarla sadece işaretle konuşmandır.” buyurulduğu gibi, hadislerde de “Susan kurtulmuştur.” “İki dudağı ile iki bacağı arasındakine garanti verene cenneti garanti ederim.” buyrulur. Tirmizî’nin rivâyetine göre Ukbe b. Âmir, Rasûl-i Ekrem’e kurtuluş çaresini sorduğunda şu cevabı almıştı: “Dilini tut, evin geniş olsun, günah ve hatâna ağla!” Allah insana iki kulak, bir ağız verdiği göre, insanın iki dinleyip bir söylemesi esastır. Kur’an’ın ilk emri oku olduğuna göre, konuşmak değil, ilme sarılmak gerekir. Mevlânâ da Mesnevî’sine “Dinle” diye başlıyor, çünkü insanın konuşmaktan çok dinlemeye ihtiyacı vardır.

9. Halvet (Uzlet) ve Çile

Halvet, lügatte yalnız kalma, sevgiliyle başbaşa olma demektir. Tasavvuf istilahında, tarîkata giren bir mürîdin muayyen bir zaman sonra şeyhinin emriyle insanlardan uzaklaşarak, tekkelerin çilehâne veya halvethâne denilen özel bir bölümünde inzivâ hayatı yaşaması, kendini Hakk’a vermesidir. Halvetin gayesi kalbden mâsivâyı çıkarmaktır; gönlü ağıyardan temizlemek, Hakk’ın sayısız nimetlerini düşünüp kendinden geçmektir. Sevgilisine tutulan âşıkın tenhalara kaçması ve onun düşüncesiyle yeme, içme ve uykudan kesilmesi gibi, Hak yolcusunun yalnızlığı seçmesidir. Halvetle uzlet yakın anlamlı kelimelerdir. Ancak uzlet daha genel, halvet ise daha özel anlamlıdır. Uzlette süresi ve sebebi belli olmayan bir yalnızlık ve halktan uzaklaşma vardır. Halvetteki yalnızlık ise sürelidir. Bir başka ifade ile uzlet, maddî varlık olarak insanlar arasından uzaklaşmaktır. Çile, Farsça “çihil” (kırk) kelimesinden alınmış, Arapça “erbaîn” karşılığı olan ve “halvet” anlamına kullanılan tasavvuff bir terimdir. Mürîdin fitratındaki sivri noktaları törpülemek için yapılan fiili sabır telkini şeklinde bir alıştırma, İnsanda kötü huy ve mezmum sıfatların kaynağı sayılan nefsin terbiye ve tezkiye edilmesi hususunda başvurulmuş riyâzat ve mücahede yollarından biri de “çile” ve “erbaîn” denilen halvet usulüdür. Halvet, tarîkate intisab eden sâlikin muayyen bir zaman sonra şeyhinin gözetiminde تنها, karanlık bir yere (halvethâne) çekilerek az yemek, az uyumak suretiyle devamlı ibadet ile meşgul olmasıdır. Halvetin süresi tarîkatlere göre üç gün, kırk gün, ya da binbir gündür. En yaygın süre kırk gündür. Halvet ve çilenin kırk gün olmasının, mutasavvıflara göre Kur’an ve Sünnet’ten bir takım mesnedleri vardır. Nitekim Hücvîrî *Keşfu’l-Mahcûb* adlı eserinde bu kırk günlük sürenin Mûsâ (a.s.) ile ilgili şu âyete istinad ettiğini söyler: “Mûsâ ile otuz gece (bana ibadet etmesi için) sözleştik ve bu otuz geceye on gece daha kattı.” Sühreverdi ise bu âyetten başka şu hadisi de çileye delil sayar: “Kırk gün Allah için ihlâsla amel edenin kalbinden diline doğru hikmet pınarları akar.” Mutasavvıflardan bazıları çile ve halvet ile Peygamberimizin, peygamberliğine tekaddüm eden günlerde Hira-Nûr dağındaki hayatıyla bir ilgi kurmak istemiştir. Çile ve halvet ile îtikâf arasında da bir benzerlik söz konusudur. Halvetten gaye kalb

evini mâsivâdan temizlemek, Hakk'ın sayısız nimetlerini düşünerek gönül halvethânesine Mevlâ'yı koyup, kesrette vahdeti müşahede etmektir.

Halvet ve çile, riyâzat ve mücahede ile iç içe olduğundan, çilesini seyahatla tamamlayan ve ömrünü çile ile geçiren mutasavvıflar eksik değildir. Tasavvufî kaynaklarda halvet ve çileye ilk devirlerden itibaren yer verilmiş, Gazzâlî ve benzeri mutasavvıflar, uzlet ve halvetin fayda ve zararları konusunu büyük bir titizlikle tesbite çalışmışlardır. Gazzâlî, halvet ve uzlet sayesinde kişinin, dile aid âfetlerden uzaklaşacağını; kalbin riyâ ve süm'a gibi manevî hastalıklardan korunacağını, zühd ve kanaat alışkanlığı kazanacağını; kişinin kötü kimselerle ülfet etmekten kurtulacağını; ibadet ve zikre ayrılan zaman artarak insanın belli bir itmi'nâna ereceğini; kin ve düşmanlık duygularının son bulacağını ve Allah'a yakınlık vasatının ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Tarikatların teşekkülünden sonraki dönemde kaleme alınan Sühreverdi'nin *Avârifü'l-Maârif* adlı eserinde halvet ve çileye genişçe yer verilmiş, şartları ve âdâbı tesbit edilmiştir. Sühreverdi'den sonra muhtelif tarikat şeyhlerinin yazdıkları eserlerde “çile” ve halvete dair verilen bilgiler, genellikle bu eserden aktarmadır. Sadece farklı tarikatlerin değişik bazı uygulamaları, zaman içinde ortaya çıkmıştır. Meselâ Mevlevîler, çileyi “riza” kelimesinin ebced hesabıyla tekabül ettiği sayıyı esas alarak “binbir gün” olarak kabul etmişlerdir. “Çile” bütün tarikatlerde şeyhin denetiminde ve belli şartlarına uyularak yapılır. Şartların yerine getirilmemesi halinde çile bozulmuş olur. Buna “çile kırmak” tabir edilir. Çile kıranlara da “çile kırıgını” denilir. Şeyhin emri ile çileye giren ve izinsiz tekkeden ayrılmadan binbir günlük süreyi dolduranlara “çile çıkardı” derler, “dede” ünvanı verirlerdi. Çile esnasında mürîd, şeyhi tarafından pek çok sınamalardan geçirilir ve bu suretle nefsin ıslahına çalışılırdı. Çile ile eş anlamlı olarak kullanılmakta olan halvetin bir değişik mânâsı da “Halvet der-encümen” dir.

10. Celvet veya Halvet Der-Encümen

Celvet, lügatte bir kimsenin vatanından ve ailesinden uzak düşmesi; kılıç ve ayna gibi şeylerin pasının silinmesi, parlatılması; birşeyin ortaya çıkması, zâhir olması anlamındır. Tasavvuf istilahında ise “halktan uzaklaşıp tenhada Hakk ile başbaşa kalmak” demek olan halvetle karşıt anlamlıdır. Kulun ilâhî sıfatlarla ve güzel huylarla bezenerek halvetten çıkıp halkın arasına karışması demektir. Halvet ve celvetin birer tasavvufî kavram olarak kullanılması, İbn Arabî'den sonradır. Ondan önceki kaynaklarda “halvet kavramına rastlanırsa da celvet kavramına pek rastlanmaz. Halvet ve celvet, tasavvufî bir makam ve meşreb olarak Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatından alınmıştır. Nitekim O'nun Hira Mağarası'ndaki peygamberlik öncesi hayatı halvet, nübüvvetle başlayan ve halkın içinde geçen ondan sonraki hayatı, celvetir. Bu anlamıyla hemen bütün peygamberlerin, büyük velilerin hayatında halvet ve celveti görmek mümkündür. Ancak meşreb açısından bazılarında halvet, bazılarında celvet hali galibtir. Bu meşreb farklılığı sebebiyle bu iki kavram iki ayrı tarikatın (Halvetiyye ve Celvetiyye) adı olmuştur. Bir başka ifadeye göre celvet, kalbden bulanıklıkların giderilmesi,

gönül aynasının parlatılması ve nûr-i ilâhînin kalbi aydınlatmasıdır. Bu hale ermek için, önce bir halvet hayatı yaşayarak insanın riyâzatla nefsinin sivriliklerini törpülemesi ve kalbini nefsinin etkisinden kurtarması gerekmektedir. Nefsin sivrilikleri giderilerek sâlik iyi huy ve sıfatlarla bezenince, onun halkın arasına karışması câizdir, hattâ yerine göre vâcibtir. “Salâh olmadan ıslah olmaz.” Halvet salâh içindir. Salâh gerçekleşince başkalarını ıslah yolu açılır. Bu da gizli durmakla değil, halka karışmak ve hal yansması yoluyla gerçekleşir.

Celvet kavramı, Nakşbendîlerde “Halvet der-encümen” olarak ifade edilmiştir: “Halk içinde, fakat tek başına” veya “El kârda gönül Yar’da” demektir. Bu makama erenler, iç dünyalarındaki fırtınaları dindirmiş, nefsini itmi’nâna erdirmiş kimseler olduklarından, halk ile meşguliyetleri, dünya işleriyle uğraşmaları, onların Hakk ile olan bağlarını koparmaz. Gönülleri bir iç aydınlanması şeklinde daima Rablarından gelen bir nurla parıldar; kalpleri böyle bir kemâle eren ihlâs ehli kimselerin sözleri, fiillerinin terennümü ve aynasıdır. Dillerinden dökülen, kalplerinden doğan hikmet pınarının damlacıkları, ya da çağlayanıdır. Konuştukları zaman hikmet söylerler. Böylelerinin halveti celvete tercih etmesi câiz olamaz. Ama, nefis canavarına sahip olamayan ve onun zararının başkalarına ulaşmasına karşı duramayana da tavsiye edilecek olan, herhalde celvet değil, halvettir; nefsi hapsedmektir.

11. Ârif

Arif, düşünerek, işin sonunu getirerek ve tecrübe ile bilgi sahibi olan demektir. Âlim, mutlak ilim ve bilgi sahibidir. Arif, marifet ehlidir, marifet ise takvâ ve sülûk neticesi hâsıl olan bir bilgidir. “Arif” kavramı yerine bazan “âgâh” kelimesi de kullanılır. Arif her yerde Hakk’ın binbir tecellisini müşahade edebilen kimsedir. Nitekim Mîmşad Dîneverî, “Ârife göre kâinat bir aynadan ibarettir. Ona baktığında Hakk’ın tecellisini müşahade eder.” demektedir. Marifet ehli olan ârif de, keşflerinde yanılabilir; çünkü o da insandır. Masum olan ancak peygamberlerdir. Ârif ve sûfilerin keşflerindeki hatası müctehidlerin ichtihadındaki yanılması kadar tabiidir. Ebû Tûrâb Nahşebî, ârifi “hiçbir şeyden etkilenip bulanmayan, herşeyin kendisinden safvet kazandığı kişi” olarak tanımlamaktadır. Ebû Bekir Kettânî’ye göre ârif: “Hakk’ın emirlerine uygun amellerde bulunan, hal ve hareketlerinde ilâhî emir ve yasaklara asla muhalefet etmeyen, daima Allah’ı zikreden kimsedir.” Zünnûn Mısırî, ârifin üç alâmeti bulunduğunu belirtir: a) Marifetin nuru verain nurunu söndüremez. b) Şerîatın zâhirine muhalif bâtın ilminden bahsetmez. c) Kerâmetleri kendisini şerîatın zâhirine aykırı hareket etmeye sevk etmez; yani ârif “erdim” diye vera’ duygusunu, günah ve haramlardan sakınmayı elden bırakmaz. Arifin en önemli sıfatı istikamettir. Nitekim Muhammed b. Fadl “Arifin herşeyden önce, varlığı bütün güzellikleri tamamlayan, yokluğu da her türlü eksiklik ve günahın sebebi olan istikamete ermesi gerekir.” der.

12. Veli Velâyet

Velî, lügatta düşmanın zıddıdır. Allah’a dost veya Allah için dost olan kişi demektir. Tasavvuf kavramı olarak: a) “Feil” vezninde ve ism-i mefûl mânâsında “Allah’ın gözetip koruduğu kimsedir.” Nitekim Kur’an’da: “O bütün sâlih kullara velilik ediyor (yönetiyor.)” buyrulur. b) Yine “feil” kalıbında ism-i fâil mânâsında “Allah’a tâat ve ibadet işini uhdesine alan kişi” demektir. “Allah îman sorumluluğu taşıyanların velîsidir.” Velâyet velînin sıfatıdır. İki türlü velâyet vardır: Velâyet-i âmme, velâyet-i hâssa.

a) Velâyet-i âmme: Şerîatin farz ve vâcib derecesindeki emirlerini edâ etmek için çabalama ve gayret gösterme haline denir. Bunu yapmak her mükellef mü’min için zarurî bir gerektir. Bu yüzden bu gayret içindeki bütün mü’minler bunun kapsamına girer.

b) Velâyet-i hasa: Farz ve vâcib amellerde ileri gitmekle birlikte, Kur’an’ın zikir ve tefekkür konusundaki emirlerine sarılarak, ayakta, oturarak ve yanları üzre yattıklarında bile zikir ve fikir uyanıklığına ermiş, murakabeden gafil olmayan, bütün ibadetlerinde “ihsan” denilen Allah’ı görüyormuşçasına kulluk şuuruna ulaşmış kişilerin halidir. Kurb ve huzur hali bu makamdadır.

Sâlik, dinde kemalin zirvesine ermeye can atan kimsedir. Tasavvufta bunun muhtelif yolları vardır. Velâyetullah adlı eserinde İmam Şevkânî, velâyete açılan yolun şartlarını şöyle sıralamaktadır: a. Sağlam bir inanç ve teslimiyet, b. Farzları yerine getirip yasaklardan sakınmak. Emir ve yasaklar, zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki türdür. Zâhirî emirler, namaz, oruç, hac, zekât ve benzerleri; zâhirî yasaklar, içki, kumar, zina; bâtinî farz ve emirler ise ihlâs, sidk, emanet, tevbe ve sabır; bâtinî ve manevî yasaklar, riyâ, sû-i zan, gıybet, nemîme türü şeylerdir. c. Farzların edâsından sonra nâfilelere devam, kulu Hakk’a yaklaştırır. Nitekim bir kudsî hadiste: “Kulum Bana nâfilelerle yaklaşır, hatta Ben onun gören gözül, tutan eli, işiten kulağı, yürüyen ayağı olurum.” buyurulmuştur. “Nâfile, farz ve vâcib ibadetlerin, farz ve vâcib ölçüsünden fazla yapılması demektir. Nâfileler; namaz, oruç, hac, zekât, zikir ve salât ü selâm ve tesbih türü ibadetlerdir. Nâfile bir de “atiyye” anlamı taşır. İbn Arabî, Fütûhât’ında “nâfilelere devamda Allah sevgisi naslaştırmıştır. Nefl, ziyade demektir. Sen ziyadesin vücudda, Hakk Teâlâ mevcut idi. Sen ma’dum iken, vücûd-i hadis ile mevcut oldun. Sen vücud-ı Hakk’ta nâfile olmakla, sana nâfile meşru kılındı.” demektedir. Nâfilelerin farzlardan misli olmalıdır; değilse bid’at olur. Velî Allah ile meşgul olan, O’nu arzu edip, O’na ulaşmaya çalışandır. Hadîs-i şerifteki ifâdesiyle “yüzlerini görmenin insana Allah’ı hatırlattığı” kimselerdendir.²⁰

II. Tarikat Kavramı ve Tasavvufun Kurumsallaşması

(Semih Ceyhan, “Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair”)

²⁰ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 185-204.

Dinî literatürde “gidilecek yol, izlenecek usul, sülûk, hal, gidiş, âdet, meslek, merasim, mânevî kurum” gibi semantik açıdan birbirini çağrıştıracak anlamlarda kullanılan tarikat kelimesi, özellikle tasavvuf kaynaklarında hem doktriner hem de kurumsal göstergelere sahip bir terimdir.

Doktriner anlamda tarikat, insanı kendisinin ve evrenin hakikatlerine, bu hakikatleri bir bütün olarak kendisinde barındıran Hz. Muhammed’e, hakikatlerin kaynağı ve yaratıcısı olan Allah’a götüren ruhanî yol anlamındadır. Sûfiler bu yolda uygulanacak zâhirî ve şeklî davranışların (şeriat) Allah ve elçisi Hz. Muhammed tarafından belli bir düzen dahilinde belirlendiğini, davranışları aşk ve şevkle tam bir şekilde yerine getiren kimsenin çeşitli ahlâkî ve mânevî hallere sahip olacağını, bu hallerin neticesinde insanın hakikate ulaşacağını ve onu bileceğini (mârifet) savunmuşlardır. Buna göre tarikat dinin zâhiriyle birlikte bâtınına ve mânevî tarafına açılan bir yol şeklinde tasavvur edilmiştir. Dinde inançla ilgili konularda itikadî fırkalar, kulların yapmakla sorumlu tutulduğu zâhirî fiiller konusunda fikhî mezhepler, kalbin amelleri ve ruhun halleri konusunda da tarikatlar ortaya çıkmıştır. Sûfiler tarafından insan nefsinin kemale ermesini amaçlayan yollar üç ana grupta toplanmıştır: Namaz, oruç, Kur’an okuma gibi sâlih amellerle nefsi olgunlaştırma yolu (tarîk-i ahyâr); mücâhede ve riyâzet ile nefsi terbiye edip güzel huylar kazanma yolu (tarîk-i ebrâr); bu ikisinin yanı sıra aşk, cezbe ve muhabbet ile Hakk’a doğru seyahat edenlerin yolu (tarîk-i şüttâr). Mutasavvıflara göre Allah’a en kısa sürede ulaştıran yol üçüncüsüdür. Sûfiler tarikat kavramını ifade etmek için dini bir ağaca, ağacın gövdesini şeriata, dallarını tarikata, meyvesini de hakikate benzetmişlerdir. Tarikatta aslanan dinin özü olan varlığın birliğine (tevhit) ve bu birliğin idrak edilmesine (marifet) ulaşmaktır. Tasavvuf metinlerinde geçtiği üzere Allah’a varan yolların yıldızların sayısınca veya yaratıkların nefesleri adedince olması tarikatların dallar misali çeşitlenmesine sebep olmuştur. Tarikat mutlak anlamda Hz. Muhammed’in yolu (tarîkat-ı Muhammediyye) olmakla birlikte, bu ana yola ulaştıracak tâli yollar İslâm dünyasında yaygınlık ve farklılık kazanmıştır. Farklılığın kökeninde insanların mizaç, meşrep ve ihtiyaçlarının değişkenliği vardır.

Hız. Muhammed’e ve Allah’a mânevî açıdan erişmede rehberlik eden bir mürşide bağlı kimseler (derviş, mürit vb.) için konulmuş, mânevî, ahlâkî ve sosyal kuralların bütünü ve bu kurallara göre teşkilâtlanmış müesseseler anlamına gelen tarikatlar, II. (VIII.) asırdan günümüze kadar İslâm coğrafyasının dört bir yanında yaygınlık kazanmış, halkın mâneviyatını yükseltmede, imanını yakîne erdirmede önemli hizmetler ifa etmiştir. İlk dönem tasavvufunda kurucularına nispetle Muhâsibiyye (Hâris el-Muhâsibî), Kassâriyye (Hamdûn Kassâr), Tayfûriyye (Bâyezîd-i Bistâmî), Cüneydiyye (Cüneyd-i Bağdâdî), Nûriyye (Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî), Sehliyye (Sehl-i Tüsterî), Hakîmiyye (Hakîm et-Tirmizî), Harrâziyye (Ebû Saîd el-Harrâz), Hafîfiyye (Ebû Abdullah Muhammed b. Hafîf) ve Seyyâriyye (Ebû Abbas Seyyârî) gibi adlarla anılan tarikatlar, Cüneydiyye gibi silsile açısından ya devam etmiş ya da silsilesi

farklı kanallardan gelen silsilelerle birleşerek farklı adlardaki tarikatlara intikal etmiştir. Dolayısıyla tarih boyunca ortaya çıkan bütün tarikatlar nevzuhur olmayıp, bir silsileye sahip olarak kökenini Hz. Peygamber’den alan feyiz yollarıdır. Bu yollar fikhî mezheplerde de görüldüğü üzere değişik zamanlarda çeşitli tarikat pîrlerinin ortaya koyduğu tarikatın şeriatına dair içtihatlar neticesinde farklı tanzime tâbi tutulduğundan farklı isimlerle anılmıştır. Diğer bir tabirle bütün tarikatlar köken itibariyle tarikat-ı Muhammediyye adına sahiptir. Meselâ tarikat-ı Muhammediyye, Cüneyd-i Bağdâdî’nin tarikat anlayışı ve meşrebinin yola damgasını vurmasıyla birlikte Cüneydiyye, Ömer Halvetî ile birlikte Halvetiyye, Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî ile birlikte Ahmediyye, Ramazan Mahfî ile birlikte Ramazâniyye, Nûreddin Cerrâhî ile birlikte Cerrâhiyye adlarını almıştır.

Kurumsal anlamıyla tarikat, Hz. Muhammed’e ve Allah’a mânevî açıdan erişmede rehberlik eden bir mürşide bağlı kimseler (derviş, mürit vb.) için kurulmuş, mânevî, ahlâkî ve sosyal kuralların bütünü ve bu kurallara göre teşkilâtlanmış müessesedir. Bu müesseselerin kendisinden zuhur ettiği kimse tarikat pîridir. Mânevî bir makam olan pîrlük mertebesi ilâhî bir ihsandır. Pîr olan kimse, tıpkı fıkıh mezheplerinin imamlarında olduğu gibi sosyolojik sâikleri dikkate alarak tarikat “kurmak” amacını gütmeyiz. Teşekkül eden tarikat, zuhuru itibariyle pîre nispet edilir.

İslâm coğrafyasında en yaygın tarikat müesseseleri Halvetiyye, Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Rifâiyye, Şâzeliyye, Sa’diyye, Mevleviyye, Bayramiyye, Bedeviyye, Desûkiyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye, Yeseviyye gibi yollardır. Bu tarikatlar tatbik ettikleri âdap, erkân ve seyrüsülûk esasları açısından farklılık gösterir. Bu ana tarikatlara bağlı olarak gelişen kollar ve şubeler de vardır ki her birisinin bir üst ana tarikata veya kola ilâve olarak kendine mahsus âdap ve erkânı vardır. Tarikatlar içinde en fazla kola sahip tarikat Şâzeliyye’dir. Yaklaşık doksan küsur kola ayrılmıştır. Ardından elli küsur koluyla Halvetiyye, kırk küsur koluyla Kâdiriyye gelir. Ancak bütün tarikat ve kolların ana gayesi birdir: Hakk’a vâsıl olmak. Bir tarikatta zorunlu olan unsurlar, yola tâbi olan müntesipleri yolun kendisinden zuhur ettiği tarikat pîrine, pîrinden Hz. Muhammed’e, Hz. Muhammed’den Allah’a ulaştıracak kesintisiz bir silsileye sahip olması; yaşayan bir mürşidin gözetiminde tarikatın şeriatı ya da sülûk âdabı denilen zikir, evrat, usul gibi uygulamaları içermesidir. Ancak mürşit tarafından telkin edilen bu uygulamaları yerine getiren tarikat yolcusu yolda kademeli bir şekilde mesafe katetmeye başlar.

Tarikatlar öncelikli olarak ferdin maddî ve mânevî tekâmülünü amaçlar. Toplumun kemali ancak ferdin kemaline bağlıdır. Nitekim müslüman toplumların geçmişine bakıldığında halkın tedbir ve tasarrufuyla meşgul olan idarî konumdaki devlet adamlarının, münevverlerinin, ulemânın, sanatkârlarının çoğunun ya tarikat terbiyesinden geçtiği ya da bu yollara muhabbet beslediği, münkir olmadığı açıkça görülür. Tarikatlar fonksiyonel açıdan ferdin mânevî terbiyesini deruhte eden müesseseler olduğu gibi, gayrimüslimlerin ihtidâsında önemli

hizmetlere sahip olmuş, işgalci ve sömürgeci güçlere karşı müslüman halkı müdafaa etmek üzere direniş cepheleri oluşturmuş, İslâm ordularına kumandan ve asker olarak destek vermiş, fethedilen toprakların İslâmlaşmasında ve şehirleşmesinde önemli vazifeler üstlenmiştir. Meselâ Türkler'in Müslümanlığı kabulünde ehl-i tarikin irşat faaliyetlerinin büyük rol oynadığı bilinmektedir. Orta Asya'da, Rusya'da, Hindistan ve Uzakdoğu ülkelerinde, Afrika'da ve Mağrip'te İslâmiyet'in yayılması, İran'da binlerce Mecûsî'nin İslâmiyet'i seçmesi, Anadolu ve Balkanlar'da gayrimüslim ahalinin ihtidası büyük çapta tarikatlar vasıtasıyla gerçekleşmiştir. İslâm estetik ve sanat tarihinin mimarları tarikat müntesipleridir. Âleme cemal nazarıyla bakan sûfiler, her şeyde Hakk'ın cemal sıfatının tecellilerini müşahade etmiş; bu müşahadesinin neticesinde İslâm sanatının şaheserleri vücut bulmuştur. İslâm tarihinde tarikatların bu başarısının kökeninde varlığa irfanî bakış vardır. Tasavvufî irfan anlayışına göre Hakk'ın âlemde en kâmil tecelligâhı olan “hazret-i insan”, mutlak mânada Hz. Muhammed'dir. Tarikat mürşitleri Hz. Peygamber'e yakınlaştıkları ve onu idrak ettikleri ölçüde insanlık hazretinden ve mertebesinden hissedar olurlar ve müritleri irşada kabiliyet kesbederler.

Mutasavvıfların şer'î/ fikhî hükümlerin dışında şeriatın ilke ve maksatlarına mutabık olarak ortaya koydukları, içtihat ettikleri usul ve âdaptaki farklılıklar ana tarikatların, onlara bağlı kolların ortaya çıkmasında en önemli âmildir. “Ve bir ruhbâniyyet ihdas ettiler” (elHadîd 57/27) âyetinin işaret ettiği üzere içtihat/ihdas edilen bu usul, âdap ve erkân, insan nefsinin tezkiye etmeyi amaçlayan, ilâhî hükümlere aykırı olmayan ve mutasavvıfların kalplerine Allah tarafından ilham olunup yerleştirilen hikmetli yöntem ve uygulamalardır. Bu sûfilerin yolundan giden kimseler, onların ortaya koydukları kuralları tatbik ettikleri ölçüde mârifetullahı ermeyi ve Hakk'ın rızasına kavuşmayı isterler.

Her şeyhin ve tarikatın kendi terbiye usullerine göre âdap ve erkânı vardır. Bu âdap, birbiriyle ana hatlarda benzerlik göstermekle birlikte, her tarikatı diğerinden ayıran bazı hususiyetler o tarikatın kendine has edepleri cümlesindendir. Tarikatlara ve kollara ait bu edepler, “âdâbü's-sûfîyye, âdâbü'l-mürîdîn, tarikatnâme, hurde-i tarîk, usûl-i tarîkat, erkânâme, mi'yâr-ı tarîkat” vb. isimlerle anılan risâlelerde mücmel olarak ele alınmıştır.²¹

1. Tarikat ve Şeriat İlişkisi

(Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*)

İlk kaynaklarda bu mesele ‘daha çok şeriat-hakikat veya şeriat-tasavvuf şeklinde ele alınır ve yorumu yapılır. Mesela Kuşeyrî bu konuyu şeriat-hakikat şeklinde ele alır (Risale, s. 240, Hücviri, 498). Sonradan bu iki kavrama ikisi daha eklendi: Şeriat-Tarikat-Hakikat-Marifet. Şeriat iki anlama gelir:

²¹ Semih Ceyhan, “Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih Ve Kültür*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

a. Kur'an ve hadisteki bilgi ve hükümlerin tamamı. Bu anlamda Şeriat=İslam eş anlamlı iki kavramdır. Tasavvuf-Tarikat-Hakikat şeriata dahildir, onun bir parçasıdır.

b. Şeriat Kur'an ve hadisteki zahiri hükümler, bilgiler ve fıkıh ilmidir. Bu anlamda Tasavvuf-Tarikat-Hakikat şeriatın mukabilidir, zira tasavvufun konusu batını fiiller ve onlara ilişkin hükümlerdir. Şeriat-Hakikat bir şeyin dış yüzü ve içyüzü gibidir. Her şeyin bir dış, diğeri iç yüzü olmak üzere iki yüzü olduğu gibi İslam'ın da biri dış, diğeri iç olmak üzere iki yüzü vardır. Birine zahir, diğerine batın denir. Bu anlamda Hakikat/Tasavvuf şeriattan farklı şeydir, ama ona muhalif ve zıd bir şey değildir. Şeriat-hakikat arasındaki uyumu Kuşeyrî şöyle gösterir: “Şeriat kulluğun gereklerini yerine getirmek, hakikat rububiyeti temaşa etmektir. Şeriat Hakk'a ibadet etmek, hakikat onu müşahade etmektir. Hakikatle te'yid edilmeyen şeriat gibi, şeriata bağlı olmayan hakikat de makbul değildir. Allah'ın emri olduğu için şeriat aynı zamanda hakikat olduğu gibi Allah'ın emriyle farz kılınan marifetleri içermesi itibariyle her hakikat de şeriattır (bkz. Risale, 240). Hücvîrî ise şöyle der: “Zahirdeki halin sağlıklı olması şeriat, batındaki halin doğru olması hakikattir. Şeriat-Hakikat bir ve aynı şeydir, diyen zahir uleması da bu ikisi bir arada bulunmaz diyen mülhidler de bu konuda hata etmişlerdir. Şeriat-hakikat farklı şeyler olmakla beraber biri diğerine aykırı değildir, tersine her biri diğerini tamamlar. İmandaki dille ikrar şeriat, kalb tasdik hakikattir. İkrar tasdiki, tasdik ikrarı gerektirir: Hakikat nesh ve geçersiz kılınmayan dini hükümlerdir, şeriatın neshi ve değişmesi ise caizdir. Hakikatsiz şeriat da, şeriatsız hakikat da anlamsızdır, şeriat beden, hakikat bedendeki ruh gibidir. İnsanın insan olması için ikisine birden sahip olması lazımdır. Şeriat-hakikat de böyledir (Keşfu'l-mahcûb, s. 498). Genellikle şeriat-tarikat-hakikat ve marifet kavramları ağaç, çiçek, meyve ve meyveyi tatma benzetmesiyle anlatılır. Şeriat bir ağaçtır, tarikat onun çiçeği, hakikat meyvesi, marifet de bu meyvenin tadılmasıdır (Sadık Vicdani, Tomar-ı turuk-ı aliye, Melamîlik, s. 21). Şeriat bilmek, tarikat bilinenle amel etmek, hakikat ve marifet de bu amelin manevi karşılığını almaktır. Hz. Peygamber'in sözleri şeriat, fiilleri tarikat, manevi halleri hakikattir. Şeriat, tarikat ve hakikat aynı şeye değişik yönlerden verilmiş olan isimlerdir: Ceviz, cevizin yeşil dış kabuğu, sert ikinci kabuğu, içi ve içteki ceviz yağı gibi. Ceviz bu şeylerin ortak adıdır. İslam/şeriat tümünü içerir.

Namazda hizmet-kurbet-vuslat (Allah'a ibadet etme, yakınlığını kazanma ve O'na erme) mertebeleri vardır. Hizmet mertebesi şeriat, kurbet mertebesi tarikat, vuslat mertebesi hakikattir. Namaz bu üç hususun ortak adıdır. Hakk'a ibadet şeriat, huzuruna varmak tarikat, temaşa etmek hakikattir. Hakk'ın emrini ikame şeriat, Hakk'ın emri ile kâim olmak tarikat, Hak'la kâim olmak hakikattir. İlme'l-yakin, ayne'l-yakin, hakka'l-yakin, İslam-iman-ihsan, avam-havas-hassu'l-havas mertebeleri de böyledir (bkz. Mu'sumali Şah, Tarâiku'l-Hakaik, i, s. 56; Gazali, İhya, I, s. 105-110; İmam Rabbani, Mektubat, I, s. 54; Mevlana, Mesnevi, V, 1).²²

²² Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, ss. 257-259

Şeriat tarikat yoldur varana.

Hakikat marifet andan içeru.

Mumsuz baldur şeriat, tortusuz yağdur tarikat

Dost için balı yağa pes niçün katmayalar.

Şer' ile hakikatin şerhini eydem işit

Şeriat bir gemidir, hakikat deryasıdır.²³ (Yunus Emre)

2. Tekkeler

(Semih Ceyhan, “*Tarikat Ve Tekke Kavramlarına Dair*”)

Arapça’da “yaslanmak, oturmak” anlamındaki “vekee” kökünden gelen “tekke” kelimesi Osmanlıca metinlerde “tekye” (çoğulu tekāyâ) şeklinde yazılıp günümüz Türkçe’sinde “tekke” olarak ifade edilmiştir. Bir tasavvuf terimi olarak tekke, bir müridin ve ona bağlı yardımcılarının idaresinde tasavvuf terbiyesinin, tarikat eğitiminin verildiği mekândır. Farsça metinlerde tekke kelimesinin yerine daha çok “dergâh” ve “hankah” kullanılmıştır. Bununla birlikte tekkeler muhtelif zaman ve coğrafyalarda, farklı kültürlerde “âsitâne, zâviye, ribat, buk’a, imaret, düveyre, müseycid, savmaa, mihrap, tevhithâne, harâbat” gibi isimlerle de karşılanmıştır. Tekkeler bazan sadece mescitlerin veya medreselerin içinde bulunduğundan mescit ve medrese kelimeleri tekkeleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Teknik açıdan herhangi bir tarikatın merkez tekkesine âsitâne denir. Mukim dervişlerin kaldığı yere tekke ve dergâh, dervişlerin ikamet etmeyip, sülûk eğitiminin verildiği ve âyin yapılan mekânlara zâviye adı verilir. Bununla birlikte meselâ Mevlevîlik’te olduğu üzere büyük melevîhâneler için âsitâne, küçükler için zâviye kelimelerinin kullanılması yaygınlık kazanmıştır. Tarikatın ismine nispetle özellikle Osmanlı kültür havzasında tekkeler Kâdirîhâne, Melevîhâne, Kalenderhâne, Gülşenîhâne gibi adlarla anılmıştır.

İslâm medeniyetinin temel kurumlarından olan cami, medrese ve tekke Asr-ı saâdet’te Hz. Peygamber’in mescidi çatısı altında farklı isimler almadan bir bütün olarak fonksiyon icra etmiş, Mescid-i Nebevî dahilindeki ilmî, mânevî, içtimaî, askerî ve siyasî bütün işlere dair müstakil müesseseler teşekkül etmiştir. Medrese ve tekkeler Asr-ı saâdet’teki kökenini Ashâb-ı Suffe’nin kaldığı ve ilim tahsilinde bulunduğu Mescid-i Nebevî’nin bitişiğindeki gölgelik sofaya dayandırmıştır. Aralarında Talha b. Ubeydullah, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hüreyre, Ebû Zer el-Gıfârî, Bilâl-i Habeşî, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mes’ûd ve Berâ b. Mâlik gibi âlim ve mâneviyat önderleri Hz. Peygamber’le daima birlikte olmak, ondan ilim tahsil etmek, cihat için devamlı hazırlıklı olmak için burada ikamet etmişler, hayat tarzı olarak dünyevî

²³ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, ss. 261-266.

meşgalelerden mümkün olduğunca uzak kalmışlardır. Oldukça zâhidane bir hayat yaşayan Ehl-i Suffe, tasavvuf tarihinde ilk zâhit ve sûfilerin önderleri kabul edilmiştir ki bu sebeple tasavvuf kelimesinin etimolojik kökenlerinden birinin Ashâb-ı Suffe'ye nispetle “suffe” kelimesi olduğu ileri sürülmüştür. Bu çerçevede tekkedeki hayat ile ashâb-ı Suffe'nin mânevî hayat tarzı tarihî süreçte birbirine benzer bir mahiyet arz etmiştir. Daha sonra tekke Ashâb-ı Suffe'nin ruhanî eğitimini, medrese ilim tahsilini temsil eden müesseseler olarak görülmüştür.

İlk tekkenin ne zaman ve nerede kurulduğuna dair kaynaklar farklı görüş beyan etmişlerdir. Hâce Abdullah-ı Herevî, ilk “sûfî” nisbesi verilen Ebû Hâşim es-Sûfî'den bahsederken ilk tekkenin II. (VIII.) asırda Filistin'in Remle (Ramallah) beldesinde kurulduğunu söyler. Abdurrahman-ı Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns*'ü de bu bilgiyi teyit etmektedir. İbn Teymiyye'ye göre düveyre denilen ilk tekke Basra civarında eski bir yerleşim merkezi olan Abadan'da Abdülvâhid b. Zeyd'in (ö. 177/793) bir müridi tarafından kurulmuştur. Başlangıçta deniz korsanlarına karşı bir askerî üs olarak kullanılan Abadan adası, çoğunluğunu gönüllü gazilerin oluşturduğu bir askerî topluluk tarafından mesken edilmiştir. Zâhidane bir hayat tarzına sahip, nâfile ibadetleri çokça önemseyen ve cihada düşkün olan bu kimseler ilk tekke çatısı altında bu adada toplanmışlardı. Iraklı mücahit, zâhit ve sûfiler için bir eğitim merkezi olan Abadan Tekkesi, daha sonraları Abadan adasının stratejik önemini kaybetmesiyle özellikle Iraklılar için sûfî hayat tarzının yaşanabileceği ideal yerlerden biri haline dönüşmüştür. Makrizî ise ilk hankahın IV. (X.) yüzyılda Zeyd b. Sûhân b. Sabre tarafından inşa edildiğini söylemektedir.

İslâm coğrafyası Bağdat'tan Buhara'ya, Kahire'den Kurtuba'ya kadar genişlerken, ilmî, fikrî ve siyasî yapılanmasını da toplumun çeşitli ihtiyaçlarına göre geliştirmiştir. İslâmî ilimlerin tedvin edilmesiyle bu ilimler medresede okutulurken, tekkeler daha çok toplumun dinî, mânevî, ahlâkî ve sanatsal açıdan derinlik kazanmasına yönelik esaslar üzerinde durmuştur. Bununla birlikte kervan yolları üzerinde veya merkezî konumda olan tekkeler han, imaret ve kervansarayların gördüğü hizmetleri de yerine getirmiştir. Bazı tekkeler sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı güçlendirirken devlet idarecileriyle yakın münasebetler içinde olmuştur. Tekkeler sülûk terbiyesinin verildiği müesseselerin genel adı olmakla birlikte, özellikle farklı sahalarda hizmet veren kurumlara da tekke adı verilmiştir. Cüzzamlıların tecrithanesine “miskinler tekkesi”, okçuların tâlimgâhına “okçular tekkesi” denilmesi buna misaldir.

Tarikat âdap ve erkânının daha düzenli ve sistemli bir hale bürünmesinden sonra tekkeler hakkında bilgiler tasavvuf eserlerine girmeye başlamıştır. Bu eserlerin en önemlilerinden biri Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1236) *Avârifü'l-maârif* adlı kitabıdır. Kitabın XIII-XV. bölümleri ribat ve tekkelere dairdir. Sühreverdî “(Bu kandil) Allah'ın yükseltilmesine ve içlerinde isminin anılmasına izin verildiği evlerdedir. Onların içinde sabah-akşam O'nu tesbih ederler, kendilerini ne ticaretin ne de alışverişin Allah'ı

anmaktan, namaz kılmaktan, zekât vermekten alıkoymadığı erler, kalplerin ve gözlerin dehşetten ters döneceği günden korkarlar” (enNûr 24/36-37) âyetindeki “evler” (büyût) kelimesini tekkelerle irtibatlandırmıştır.

İlk tekkeler basit ve küçük mekânlardan ibaret iken, zaman içinde tarikatların daha müesses nizamlar olmasıyla paralel olarak tekkeler de dervişlerin çeşitli ihtiyaçlarının karşılanması için kompleks birimler şeklinde inşa edilmişlerdir. Tarihî kayıtlardan anlaşıldığı üzere, tekkeler mukim olanların gelirlerini temin için ziraata elverişli geniş araziler üzerine kurulmuş, zengin vakıflarla desteklenmiş, halvethane, semâhâne, derviş hücreleri, sofa, odalar, mescit, hamam, değirmen, mutfak, kütüphane, misafirhane gibi birimlere kavuşmuştur. Bu birimlerde görev alan dervişler çeşitli hizmet sahalarında vazife yapmışlardır. Meselâ Halvetiyye’nin Cerrâhiyye şubesinin âsitânesinde on dört hizmetnişine mahsus on dört vazife vardı: Âsitâne postunda oturup mürşitlik vazifesini yapana “postnişin”; sözlükte “tarikat başı” anlamına gelen tarikat işlerinden sorumlu olana “sertarik”; dervişlerin mânevî terbiyesinden sorumlu olan, şayet şeyh çocuğu ise babasına nispetle çelebi adı verilen “aşçı dede” (sertabbâh); zikir meclisinde görevli olanların başı anlamında, postnişin ile birlikte mukabeleyi idare eden ve çok iyi mûsiki bilgisine sahip olan “serzâkir”; âsitânede namaz gibi ibadetleri ikame ettiren “imam”; dergâhın genel düzeninden ve mukabelenin yapıldığı meydân-ı şerifin düzeninden sorumlu “meydancı”; tarikat pîrinin ve meşâyihinin medfun olduğu türbenin usule uygun olarak bakımından sorumlu “türbedar”; âsitâneye gelen misafirlerden ve dervişlerin muhtelif işlerinden sorumlu “asâdar”; çay ve kahve ocağından sorumlu olup postnişin ile dervişler arasındaki ilişkinin tedbirinde görevli olan “nakib”; dergâhın çarşı-pazar ihtiyaçlarının temininden sorumlu “pazarcı”; âsitânedeki kandillerin bakımı ve aydınlatma işlerinden sorumlu “çerâğî”; su, şerbet vb.nin temin ve dağıtımından mesul “sâki”; dergâhın temizliğinden sorumlu “ferrâş”, mukabele günleri haricinde akşam ezanından sonra dergâhın dış kapısının kapatılmasından (sırlanmasından) sorumlu “kapıcı”. Cerrâhî zâviyelerinde ise âsitânedeki bu on dört hizmet beşe taksim edilir: Postnişin, zâkirbaşı, meydancı, kapıcı, nakib.

Tekkelerin büyük kısmı ya şeyh ve müritler tarafından ya da tarikata ve şeyhine muhabbet besleyen sultan ve devlet yöneticileri tarafından yaptırılmıştır. Tekkeye vakfiye tahsis edilmesiyle de tekkelerin maddî imkânları artmıştır. Maddî imkânları yetersiz kalan birçok tekke daha sonraları tarih sahnesinden çekilmiştir. Tekkelerin inşa edildiği mekânlar önem arzeder. Bir mürşit bazan bir cami veya mescitte halvete girdikten sonra caminin yanına zâviye veya tekkesini inşa etmiş, bu yerler mescid-zâviye konumuna bürünmüştür. Bazı tekkeler devletin iskân politikasına uygun yerlerde kurulmuştur. Kurulan tekkelerin bulunduğu bölge zamanla şehirleşme ve İslâmlaşma sürecini çok çabuk tamamlamıştır. Meselâ Konya Seydişehir’i Horasan diyarından gelip kuran kimse Seyyid Hârûn’dur (ö. 720/1320). Tasavvuf erbabı fethedilen topraklarda tekkeler inşa ederken hem bölgedeki mekânları hem de mekânın sahibi olan ahalinin gönüllerini ihya etmiştir.

Şeyh tarafından yönetilen tekkelerin idarî esaslarını tarikatın dayandığı ilkeler, şeyhin tavrı, vakıf geleneğinin yaygınlaşmasıyla vakfiye metinlerinde belirlenen şartlar belirlemiştir. Meselâ tekke vakfiyelerinde tekke şeyhinin aynı zamanda zâhirî ilimleri tahsil etmiş olmasının şart olarak ileri sürüldüğü görülmektedir. Medreseli şeyhlerin tayiniyle tekkeler medrese gibi İslâmî ilimlerin gayri resmî tedris edildiği mekânlar statüsüne de kavuşmuştur. Bu durum medrese-tekke, zâhirbâtın tartışmalarının mâkul bir seviyede gerçekleşmesini de temin etmiştir. Tekkeler öte yandan bir sanat merkezi ve atölyeleri işlevi üstlenerek toplumda medresenin boş bıraktığı alanı doldurmuştur. Bu sebeple tekkeler şiir, mûsiki, el sanatları ve klasik İslâm sanatlarının her dalında önde gelen müesseseler olmuşlardır. Şiir ve mûsikinin büyük ustalarının tekkelerden yetişmesinin ana sebeplerinden biri, bu tekkelerde teşekkül eden zikir meclisleri, âyin merasimleri ve bu merasimlerde okunan ilâhilerdir. Halvetî ve Mevlevî dergâhları özellikle Osmanlı'da büyük sanat merkezleri konumunda olmuştur.

Tekkelerin ilme ve sanata gösterdikleri alâka topladıkları kitaplardan oluşan kütüphaneler ve arşivleriyle bellidir. Tekke kütüphanelerinde toplanmış kitaplar, günümüzde Süleymaniye Kütüphanesi'nin bazı bölümleri başta olmak üzere birçok şehirdeki kütüphanelerde hizmet vermeye devam etmektedir. Tekkeler sadece bir bölümünde kitap toplanılan binalar değil, aynı zamanda birçok kitabın okunup tedris edildiği mekânlardır. Dervişlerin günlük evradından başka, Mesnevî, Fusûsü'l-hikem, Avârifü'l-maârif, Hikem-i Atâiyye, İhyâ, Kütü'l-kulûb, Mektûbât-ı Rabbânî, Nefehâtü'lüns gibi tasavvuf eserleri tekkelerde ya bir şeyhin ya da onun tayin ettiği bir kişinin gözetiminde okutulmuştur. Bu süreçte tasavvuf literatürünün en önemli şerhleri vücut bulmuştur. Şeyh İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) Galata Mevlevîhânesi'nde dervişlerine yönelik yaptığı Mesnevî takrirleri neticesinde dervîşi Ganem Dede'ye imlâ ettirdiği Mecmûatü'l-letâif ve matmûratü'l-maârif adlı Mesnevî şerhi bunun en başta gelen örneklerinden biridir.

Tekkelerde posta oturacak şeyhin bir mürşid-i kâmilin gözetiminde bir silsileye tâbi olarak seyrüsülûkünü tamamlamış, hilâfet ve icâzete sahip olması genel kuraldır. İslâm toplumlarında her şeyde olduğu gibi şeyhlik müessesesinde de ehliyet ve liyakat esastır. Ehil olan bir şeyhin ya bir önceki şeyh tarafından nasb yoluyla ya da vefat ettikten sonra mânevî işaretlerle tayin edilmesi mümkündür. Saltanat usulüyle yönetilen devletlerde yazılan vakfiye şartlarına göre tekke meşihatlığı babadan oğula intikal eden bir meslek olarak da algılanmıştır. Bu durum ehil ve liyakatli şeyhzâdeler için iyi bir yol olurken, aksi söz konusu olduğunda çeşitli problemlerin ve çekişmelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Post kavgalarının meydana gelmesinde ehil olmayan kimselerin şeyh postuna oturtulmasının önemli payı vardır. Tanzimat'tan sonra “evlâdiye usûl-i sakîmi” adıyla nitelenen şeyhliğin babadan oğula geçmesi, yoldan gelmenin değil belden gelmenin liyakat kesbi için yeter şart görüldüğü zamanlarda çeşitli sorunlara yol açmıştır. Devlet yöneticileri genellikle tekkelere şeyh tayinlerine

karişmamakla birlikte, 1826’da Yeniçeri Ocağı’nın ilgası akabinde Bektaşı tekkelerine yapılan tayinlerde olduğu gibi zaman zaman devlet müdahalesi müşahade edilmiştir.

Osmanlı topraklarında devlet yöneticileri ile tekke arasındaki olumlu ilişkiler dikkat çekicidir. Osman Gazi’nin şeyh Edebâli, Orhan Gazi’nin Dâvûd-i Kayserî, Yıldırım Bayezid’in Emîr Sultan, Fâtih Sultan Mehmed’in Akşemseddin ile ilişkileri kuruluş ve devletleşme safhasındaki Osmanlı hânedanlığının daha sonraki devirlerde devlettekke münasebetlerinin olumlu bir çizgide seyretmesini belirlemiştir. Osmanlı topraklarında hemen her tarıkata ait dergâhlara karşı Osmanlı Devleti eşit mesafede durmuş, bununla birlikte siyasî otoriteye baş kaldıran ya da görüş ve davranışlarıyla toplumda fitnenin zuhuruna sebep olan derviş ve tarikatların tekkelerini sürekli gözlem ve denetim altında tutmuştur. Bedreddinîler, Hamzavî-Melâmîler ve Bektaşılar zaman zaman devletin müdahale ve menfî tavırlarıyla karşılaşmışlardır. Osmanlı şehirleri içerisinde en fazla tekkeye sahip olan pâyitaht İstanbul’dur. Yüzyılın başında yaklaşık 300 dergâh İstanbul’da faal durumdaydı. Osmanlı Anadolu’sunda en fazla tekkeye sahip tarikat Halvetiyye’dur.

Tanzimat’tan önce 1812’de tekke vakıflarını kontrol altına alan Osman Devleti, Tanzimat sonrasında Meclis-i Meşâyih adıyla şeyhülislâmlığa bağlı olarak bir müessese kurmuş; 1918’de yayımlanan Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi’ne göre İstanbul’daki tekkelerin idarî açıdan yönetimi Meclis-i Meşâyih’e, taşradaki tekkeler ise müftülöklere bağlı Encümen-i Meşâyih’e devredilmiştir. Bu nizamnâme ile tekkelerin malî ve idarî özerklikleri sona ermiştir.

Mustafa Kemal Paşa, İstiklâl Harbi için 1919’da faaliyete geçtiği zaman yaptığı ilk işlerden biri Anadolu şehirlerinde bulunan tekke meşâyihine mektup yazmak olmuştur. Tekkeler bütün imkânlarıyla Millî Mücadele’ye katkı sağlamışlar, 1920’de kurulan ilk mecliste birçok tekke şeyhi görev almıştır. 1924’te Diyanet İşleri Reisliği’nin kurulmasıyla tekke ve zâviyelerin yönetimi bu müesseseye devredilmiştir. 1925’in başında patlak veren şeyh Said isyanından sonra, 30 Kasım 1341 (1925) tarihli 677 sayılı Tekke ve Zâviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedârlıklarla Birtakım Unvanların Men’ ve İlgâsına Dair Kanun’la bütün tekkeler kapatılmıştır. 1949’da kanuna muhalefet edenler hakkında ağır cezalar verilmesini düzenleyen 5438 sayılı bir kanun hazırlanmış, 1950’de 5566 sayılı kanunla sadece on dokuz türbe açılmıştır.²⁴

²⁴ Semih Ceyhan, “Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih Ve Kültür*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

11. HAFTA DERS NOTU

-Ana Tarikat Oluşumları-

-İlk Tarikat Kurucuları-

I. Ana Tarikatlar ve Bazı Kolları

(Abdurrezzak Tek, Tasavvuf ve Tarikatlar)

1. Kadiriyye

Abdülkadir Geylânî'ye nisbet edilen Kâdirîlik İslam dünyasının ilk ve en yaygın tarikatlarından biridir. Kâdiriyye'nin kuruluş tarihini Abdülkadir Geylânî'nin yaşadığı döneme kadar götürmek mümkündür. Abdülkadir Geylânî Hazar denizinin güneybatısındaki Gilân' eyaletinde doğdu. Kaynakların verdiği bilgiye göre soyu babası tarafından Hz. Hasan'a annesi tarafından ise Hz. Hüseyin'e dayanmaktadır. Buna göre hem şerif hem de seyyid kabul edilen Geylânî'nin babası hakkında fazla bilgi yoktur. Annesinin kadın velilerden olduğu kabul edilir. Küçük yaşta babasını kaybettiği için annesi ile devrin tanınmış zâhid ve sûfilerinden olan anne tarafından dedesi Seyyid Ebû Abdullah'ın himayesinde büyüdü. Bu durum Geylani'nin küçük yaşlarda tasavvufî bir çevrede yetiştiğini göstermektedir. Velâyetinin ilk müjdelerini çocukluk yıllarında almıştır.

Tahsil hayatına devam etmek için on sekiz yaşında annesinden izin alarak bir kafil ile Bağdat'a giden Abdülkadir Geylânî burada hadis, fıkıh ve edebiyat okudu. Kısa zamanda usul, fûru ve mezhepler konusunda geniş bilgi sahibi oldu. Bu yıllar, Gazzâlî'nin Nizamiye Medresesi'ndeki derslerini bırakıp seyahate çıktığı döneme rastlar. Tahsil süresince Bağdat'taki mutasavvıflarla yakın dostluk kurduğu bu dönemde, Hammâd ed-Debbâs aracılığıyla tasavvuf yoluna girdi. Bir taraftan medresede zâhirî ilimleri okuturken diğer taraftan manevî terbiyesini tamamlamaya çalıştı. Ancak bir süre sonra Bağdat'ın karmaşasından bunalarak inzivaya çekildi. Abdülkadir Geylânî o günlerdeki duygularını şu cümlelerle dile getirmektedir:

“Bir gün ruhum çok daralmıştı. Nefsim o ağırlığın altında adeta inliyordu. Ben de dayanamayıp bu sıkıntıdan bir kurtuluş ve rahatlık için Allah'a yalvardım. Bana şöyle denildi:

-Ne istiyorsun?

-Hayatı olmayan bir ölüm ve ölümü olmayan bir hayat istiyorum.

-Hayatı olmayan ölüm ve ölümü olmayan hayat nedir?

-Hayatı olmayan ölümüm halktan ve kendi bedenimden kurtulmamdır. Öyle ki ne hayırda ne de şerde onları görmeyeyim. Bu ölüm nefsimden, hevâ ve hevesimden, dünya ve ahiret emellerimden ölümümdür. Ölümü olmayan hayata gelince: O, Rabbimin emriyle, fiilleriyle yaşamamdır ki bu sayede bütün varlığım ebediyen Hak ile olsun.” Geylânî yirmi beş yıl süren riyazet, mücâhede ve inziva hayatında çoğunlukla Bağdat harabelerinde dolaştı. Ancak insanlardan uzakta veya halkın içindeyken onlarla ünsiyet etmeksizin geçirdiği bu dönem kesintisiz bir yirmi beş yılı kapsamaz.

Şeyh Hammad'ın sohbetlerine bir süre devam eden Abdülkadir Geylânî, Ebû Sa'd el-Muharrimî'nin halkasına katılarak onun gözetiminde tasavvufî terbiyesini tamamladı ve Muharrimî'nin elinden şeyhlik hırkasını giydi. Buna göre Hammâd onun sohbet şeyhi olurken, Muharrimî ise tarikat şeyhidir. Geylânî inziva döneminin ardından halkı İrşad etmeye ve vaazlar vermeye başladı. Vaaz meclisi tertip etmesinde zamanın kutbu Yusuf el-Hemedânî'nin rolü olmuştur. Bu olayı şöyle anlatır: Hemedan'dan kendisine Yusuf el-Hemedânî denen bir adam geldi. Ona kutup deniyordu. Ribata konuk oldu. Oraya gittimse de onu göremedim. Bana kendisinin ribatın alt katında olduğu söylendi. Hemen oraya indim. Beni görünce ayağa kalktı ve yanına oturttu. Yaşadığım hâlleri bana açıkladı ve müşküllerimi çözdü. Sonra bana insanlara vaaz etmemi söyledi. Ben ise ona Bağdat'ın yerlisi olmadığım için Bağdatlı'lar gibi fasih bir Arapça ile konuşamadığımı ve dolayısıyla çekindiğimi söyledim. Bunun üzerine: “Sen fıkıh, fıkıh usulü, nahiv, lügat ve tefsir öğrendin. O halde vaaz etmen neden sana uygun düşmeyecekmiş? Kürsüye çık ve konuş! Ben sende hurma olacak bir tohum, bir kök görüyorum” diyerek beni teşvik etti.

Vaazları geniş halk kitleleri üzerinde oldukça tesirli olan Geylânî'nin sohbet ve zikir meclislerine halkın yanı sıra âlimlerden, sûfîlerden ve devlet adamlarından pek çok kimse katılmıştır. Vaazlarında Hakk'a teslimiyet, kader, rıza, tevekkül ve sabır öncelikli konulardır. 70.000 kişilik bir cemaatin kendisini dinlemek için bir araya geldiği rivayet edilir. Sözlerinin sadece Müslümanlar üzerinde değil gayri Müslimler üzerinde de son derece etkili olduğu ve yüzlerce kişinin onun sohbetini dinleyerek Müslüman olduğu kaydedilmektedir. Karşılaştığı kişileri bir anda manevî tesiri altına alması ve istidadı olan müritleri irşad halkasına çekme kudretine sahip olması nenediyle “el-Bâzü'l-eşheb” (avını kaçırmayan şahin) unvanıyla anılmıştır.

Kaynaklarda Abdülkadir Geylânî'nin ailesi hakkında geniş bilgi yoktur. Bir müddet evlenmemiş fakat daha sonra, kendi ifadesiyle Hz. Peygamber'in işareti üzerine evlenmiş ve dört hanımından yirmi ikisi kız, yirmi yedisi erkek olmak üzere toplam kırk dokuz çocuğu dünyaya gelmiştir. Geride birçok eser ve yolunu devam ettirecek bir nesil, binlerce talebe ve mürid bırakan Abdülkadir Geylânî 561 (1166) tarihinde Bağdat'ta vefat etti. Türbesinin içinde bulunduğu külliye Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle inşa edilmiştir.

Tasavvuf tarihinde Geylânî iki yönüyle dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki kerâmetleridir ki mutasavvıflar arasında menkıbe ve kerâmetlerinin çokluğu ile ön plandadır. Kerâmetler konusunda titiz olan İbn Teymiyye, Zehebî, İbn Kudâme gibi âlimler dahi Geylânî'nin kerâmetlerinin tevatürle sabit olduğunu belirtmişlerdir. Diğer yönü ise manevî tasarrufunun hem hayatta iken hem de vefatından sonra devam ettiğine inanılmasıdır. Gerek Kâdirî dervişleri, gerekse diğer tarikatlara mensup dervişler zor durumda kaldıkları, yardıma ihtiyaç duydukları zaman Geylânî'yi vesile edinerek istiğâse ve istimdâd dilerler. Bu nedenle “Medet Ya Abdülkadir” sözü bir tarikat geleneği hâline gelmiştir. Zira Geylânî, tüm zamanların

kutbu kabul edilen dört büyük kutubtan (aktâb-ı erba'a) biri olmakla birlikte aynı zamanda gavsü'la'zamdır. Bu yönünü kendisi “Şu ayağım bütün Allah velilerinin boynu üzeredir” sözüyle dile getirmiş, zamanındaki bütün ricâlin üstünde ve onların feyiz kaynağı olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Arabî Hakk'ın “Kün” ilâhî kelimesine ve “Zâhir” ismine mazhar olması hasebiyle Geylânî'nin tasarruf sahibi olduğunu ve kendisinden pek çok kerâmetin zuhûr ettiğini söyler. Yunus Emre'ye nisbet edilen “Seyyah olup şu âlemi arasan / Abdülkadir gibi bir er bulunmaz” dizesi de bu özelliklerini ifade etmek içindir. Abdülkadir yaşadığı dönemde Hanbelîler'in imamı olan Abdülkadir Geylânî Hanbelî mezhebine sarsılmaz bir şekilde bağlıdır. Dinde müçtehit oluşu ve tarikat pîri olması hasebiyle kendisine “Muhyiddin” unvanı verilmiştir. Bu durum başta İbn Teymiyye olmak üzere tasavvufa eleştirel gözle bakan birçok âlimin takdirini kazanmasına sebep olmuştur. İbn Teymiyye onun Cüneyd-i Bağdâdî ve Muhasibî gibi dinî hükümlere hassasiyetle bağlı, büyük ve saygı değer bir şeyh olduğunu söyler. Nevevî, Süyûtî ve İbn Hacer gibi âlimler de onu takdir edenler arasındadır. Öte yandan Geylânî kalam ilminden ve kalam âlimlerinden uzak durmayı tercih etmiş, hatta Ebû Hafs es-Sühreverdî'yi “Bu ilim âhiret azığı değildir” diyerek kalam okumaktan vazgeçirmiştir.

Abdülkadir Geylânî'nin tasavvufî bakışı, şeriata ve dinin zâhirî hükümlerine titizlikle bağlı kalma esaslarına dayanır. Ona göre zâhid ve sûfîlerden dinin sınırlarının dışına taşan söz ve fiiller sadır olmamalıdır. Bu yönüyle İmam Gazzâlî'nin Ehl-i sünnet zemininde yaymaya çalıştığı tasavvuf anlayışı onun tarafından da devam ettirilmiştir. Örneğin Pîr Geylânî vera' ehli bir derviş olmanın şartlarını şöyle sıralar: Gıybet etme, suizanda bulunma, insanları küçümseme, gözünü haramdan koru, doğru sözlü ol, ulaştığın her türlü hayrı ve iyiliği Allah'tan bil, malını hak yolda harca, kibirlenmeyi ve böbürlenmeyi bırak, riyadan uzak dur, İslam cemaatinden ayrılma, beş vakit namazını vaktinde cemaatle kıl!

Ona göre Hakk'a giden yolda sûfinin doğru adım atabilmesi için muhasebe ve mücâhede ehli olması şarttır. Bunun için de şu hususlara mutlaka riayet etmelidir: Doğru veya yalan, bilerek veya bilmeyerek her ne sebeple olursa olsun asla yemin etme; şaka olsun, ciddi olsun asla yalan söyleme; kimseye yerine getiremeyeceğin bir şeyi vaat etme; yaratılmış hiçbir şeye lanet etme; zulme uğrasan bile beddua etme; küçük büyük hiç kimseye kendi işini gördürme; insanlardan bir şey bekleme ve ellerinde olana asla tamah etme; her hâlükarda günaha meyletmekten sakın; tevazuu elden bırakma!

Eserlerinde oldukça sade ve etkili bir üslup kullanan Pîr Geylânî tasavvufî konuları anlatırken herkesin anlayabileceği bir dil kullanmaya özen göstermiştir. Bu nedenle kitapları tasavvuf edebiyatının güzel örneklerinden kabul edilir. Eserleri arasında özellikle şu üç kitap öne çıkmaktadır:

el-Fethü'r-rabbânî: Medrese ve zaviyesinde verdiği sohbetlerin müritleri tarafından yazıya geçirilmesiyle oluşan altmış iki bölümlük bir eserdir. Son derece sade ve etkili vaazlardan oluşur.

el-Gunye li-tâlibî tarîki 'l-hak: İtikad, ibadet ve ahlâka dair konuların ele alındığı eser, muhteva olarak Ebû Talib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'una benzer. Kitapta ibadetlerin faziletlerine, Müslümanların günlük hayatlarında dikkat etmeleri gereken âdâba genişçe yer verilir; bunun yanı sıra bidat mezhepleri ve kelam uleması sert bir dille eleştirilir. Eserin tasavvuf açısından önemli olan kısmı “Adâbü'l-mürîd” adlı son bölümdür.

Fütûhu'l-gayb: Oğlu Abdürrezzak'ın babasının meclislerinde topladığı yetmiş sekiz vaaz, hutbe ve ölümlerini yaptığı vasiyetten meydana gelir. Eser İbn Teymiyye tarafından şerhedilmiştir.

Kâdiriliğin tesis ve yayılışı daha Abdülkadir Geylânî hayatta iken başlamıştır. Bunun en belirgin göstergesi Medyeniyye tarikatının nisbet edildiği Ebû Medyen el-Mağribî gibi dönemin meşhur şeyhleriyle bazı sûflerin onun elinden hırka giymesidir. Haddizatında Geylânî'nin müderris ve vaiz olması geniş bir çevrede tanınmasında ve görüşlerinin kabul görüp yayılmasında etkili olmuştur. Bununla birlikte Kâdiriliğin bir tarikat olarak teşekkül edip kısa sürede İslam coğrafyasının pek çok yerinde yayılmasında, Geylânî'nin çocuklarının, babalarının ilmine ve manevî mirasına sahip çıkmaları yatmaktadır. Bu miras daha sonra Geylânî'nin torunları ve müridleri tarafından kesintiye uğratılmaksızın devam ettirilmiş ve böylece tarikat çeşitli kollara ayrılarak Irak, Hama-Suriye, Afganistan, Hindistan, Pakistan, Balkanlar, Arnavutluk, Batı Afrika, Kuzey Kafkasya, Orta Asya, Doğu Türkistan, Endonezya, Çin gibi dünyanın farklı coğrafyalarında yayılma ve kalıcı olma imkânı bulmuştur.

Kâdiriyye Anadolu'nun tasavvuf iklimine 15. yüzyılda Eşrefoğlu Rûmî ile katılmıştır. Bu yüzyıldan önce tarikat Geylânî'nin soyundan gelen bazı aileler tarafından temsil edilmişse de münferit olarak kalmış, yayılma gücü bulamamıştır. Eşrefoğlu Rumi'nin kurduğu Eşrefiyye Kâdiriliğin bu coğrafyada tarikat olarak ilk temsil edilen etkili koludur. 17. yüzyılda ise İsmail Rûmî tarafından ikinci bir kol olan Rûmiyye teşekkül etmiş ve böylece Kâdirilik başta İstanbul olmak üzere Anadolu ve Balkanlar'da yayılmıştır.

Eşrefiyye

Eşrefoğlu Rûmî İznik'te dünyaya geldi. Sûflerin hayatına yabancı olmayan bir ailede yetişti. İlk tedrisinin ardından Bursa'ya gelerek Çelebi Sultan Mehmed Medresesi'nde ilim tahsiline başladı. Gördüğü bir rüya üzerine medrese eğitimini bıraktı. Sıkıntılı bir halde mürşid arayışı içinde iken Abdal Mehmed' adlı bir meczubun kendisine tasavvufî hayata kabiliyetli olduğunu söylemesiyle, dönemin meşhur şeyhi Emir Sultan'a müritliğe kabûlünü niyaz etti. Emir Sultan yaşlılığını gerekçe göstererek onu Hacı Bayrâm-ı Veli'ye gönderdi. Bunun üzerine Ankara'ya gelen Eşrefoğlu, Hacı Bayram-ı Veli'ye bağlandı ve dergâhta kesintisiz on bir yıl kadar kaldı; bir taraftan riyazet ve mücâhede ile nefsin terbiye etmek için uğraşırken diğer taraftan dergâhın en ağır hizmetlerinde çalıştı. Bu kabiliyetli dervişinin belli bir merhaleyi aştığını düşünen Hacı Bayrâm-ı Veli onu önce dergâha imam tayin etti; ardından da kız

Hayrūnnisâ ile evlendirdi. Tasavvufî terbiyesini tamamladıktan sonra icazet alan Eşrefoğlu şeyhi tarafından bir Bayramî halifesi olarak memleketi İznik'e halkı irşad etmesi için gönderildi. Eşrefoğlu İznik'e dönünce irşad vazifesinden daha çok inziva ve halvet hayatını tercih etti. Kendi iç dünyasına dalınca üstlenmiş olduğu sorumluluğu daha fazla taşıyamayacağını düşündü. Zira ulaşmış olduğu hâli kendisine yeterli görmüyor, vasil olduğu makamla gönlünde itminan kesbedemiyor, daha ileri merhalelere ulaşmak arzusu taşıyordu. Yaşadığı durumu arz etmek amacıyla Ankara'nın yolunu tuttu. Şeyhine "Seyrüsülükün tamamı şimdiki makamımız mıdır, yoksa daha var mıdır?" diye sorunca Hacı Bayrâm-ı Velî "Bir velinin bin sene ömrü olsa bile manevî merhalelerin hepsini aşmaya yetmez" cevabını verdi. Eşrefoğlu'nun meşrebindeki farklılığı ve seyrüsülükteki isteğini gören Hacı Bayrâm-ı Veli ona, Suriye'nin Hama şehrinde oturan Abdülkadir Geylânî'nin beşinci kuşaktan torunu Hüseyin el-Hamevî'ye gitmesini söyledi. Ancak gitmeden önce İznik'e dönünce kırk gün halvete girmesini, halvetteki rüya ve müşâhedelerini bir kâğıda yazmasını tavsiye etti. İznik'e geri dönen Eşrefoğlu hemen erbaine girdi ve halvette kalbine gelen vâridâtları kaleme aldı. Halvetinin ardından ailesiyle birlikte Hama'ya doğru uzun ve çileli bir yolculuğa çıktı.

Anadolu'yu bir baştan bir başa yaya olarak aşan Eşrefoğlu, Hama'ya varır varmaz Hüseyin el-Hamevî'ye intisap etti ve şeyhi tarafından erbainde gördüğü müşâhedelerin yazılı olduğu kâğıda bakılarak tekrar erbaine sokuldu. Çilesini tamamladıktan sonra Kadirî hilafeti alan Eşrefoğlu Rûmî bir Kadirî mürşidi olarak İznik'e döndü ve burada kurduğu tekke ve yetiştirdiği halifeleri vasıtasıyla Kadiriliği Bursa ve civarında kısa sürede yaydı. 100 yaşında 874 (1470) yılında İznik'te vefat eden Eşrefoğlu Rûmî sonraları camiye çevrilen dergâhının haziresine defnedildi. Vefatından sonra vasiyeti üzere yerine halifesi ve damadı Abdürrahim Tirsî posta oturdu.

Eşrefoğlu'nun tasavvuf anlayışının temelini riyazet, mücâhede ve aşk kavramları oluşturur. Ona göre dervişlik yolunda mesafe katedebilmek için aşk meşalesinin etrafında pervaneler gibi dönmek gerekir. Tarikat zühd ve takva iken, hakikat gönlü masivadan çekip Hakk'a döndürebilmektir. Sûfî Allah'a yakın olmaya gayret eden ve büyük bir sabırla bu yoldan dönmeyen kimsedir. Sabır ise bela ve musibetlere sabır, ibadet ve taatte sabır ve günah işlememeye sabır olmak üzere üç şekilde olur. Dervîşi yolundan alıkoyan dünya ve dünyevi tutkulardır. Dünya malı deniz suyu gibidir Geminin altında bulunursa işe yarar, geminin içine girerse onu batırır. Eşrefoğlu Rumi daha hayatta iken tasavvuf anlayışının geniş çevrelere ulaştığı anlaşılmaktadır. Kendisi de bu durumu "Taliblerimiz vardır; Mısır'da, Şam'da, Arap'ta, Acem'de, Türk'te dahi bizim zâhir suretimizi görmediler amma bize teveccüh etmekle onca işler başarmışlardır" sözleriyle ifade eder. Evliya Çelebi de yetmiş bin müridinin olduğundan bahseder. Diğer yandan Eşrefoğlu'nun saray çevresinde de etkisinin bulunduğu kaydedilmektedir. Nitekim Fatih Sultan Mehmet'in hanımı rahatsızlandığında İstanbul'a

çağırılmış ve şifa bulması için duası istenmiştir. Ayrıca Fatih'in sadrazamı Mahmud Paşa'nın Eşrefoğlu'nun müridleri arasında bulunduğu nakledilmektedir.

Eşrefoğlu'nun *Divan*, *Müzekki'n-nüfûs* ve *Tarîkatnâme* isimli üç eseri bulunmaktadır. Osmanlı dönemi tekke şairleri denince akla gelen ilk isimlerden biri Eşrefoğlu'dur. *Divan*'ında genellikle ilâhî aşkı terennüm ettiği manzumeler asırlardan beri din, edebiyat, sanat ve tasavvuf dünyasının bir parçası haline gelmiştir. Tekkelerde, camilerde makamla okunan ilahilerin bir kısmı onun *Divan*'ından alınmıştır. Günümüzde Kâdirî dergâhlarında kıyâmî zikir Eşrefoğlu'nun "Cem olmuş dervişleri pîrim Abdülkadir'in" ilahisiyle başlar.

Müzekki'n-nüfûs Anadolu'da tasavvuf alanında Türkçe yazılan ilk eserlerdendir. Tasavvuf ahlâkı ve dinî konular sade bir dil ve menkıbeler eşliğinde anlatılır. Eser iki ana bölümden oluşur. Birinci bölümde dünya sevgisinin fayda ve zararları, nefs-i emmârenin özellikleri, ölüm, kıyamet, büyük günahlar, tevekkül gibi konular ele alınmakta, ikinci bölümde nefs-i emmârenin terbiye edilmesi, tasavvuf âdâb ve erkânı ve iyi bir müslüman olmanın şartları anlatılmaktadır. Anadolu'da asırlarca insanların elinden düşürmediği bu önemli eser aynı zamanda tasavvufun halk arasında yayılmasında da etkili olmuştur. *Tarîkatnâme* ise daha ziyade tasavvufî terbiyenin aşamalarının ve kaidelerinin konu edinildiği eserdir.

Eşrefiyye, Abdullah-ı Rûmî'nin sağlığında âdâb ve erkân açısından büyük ölçüde son şeklini almakla birlikte halifesi Abdürahim Tirsi vasıtasıyla kuruluş safhasını tamamlamıştır. Eşrefiyye'nin İznik'te Eşrefoğlu Rûmî'nin kurduğu ilk tekkeden sonra ikinci derecede önemli yeri Bursa'daki İncirli Dergâhı'dır. İlk bânisinden sonra Eşrefiyye'ye geçen Nûmâniyye Tekkesi de zamanımıza intikal edebilmiş önemli Eşrefî tekkelerinden biridir. Buna göre Eşrefilik daha ziyade İznik-Bursa çevresiyle sınırlı kalmış, tarikatların kapatıldığı tarihe kadar da faaliyetini sürdürmüştür. Varlığını uzun süre devam ettirebilmesinin sebeplerinden biri, tarikat pîrinden itibaren birçok postnişinin şiir ve tasavvuf başta olmak üzere değişik alanlarda eser vermiş olmasıdır. Eşrefzâde İzzeddin Efendi'nin *Enîsü'l-cinân* adlı Arapça tefsiri, Eşrefzâde Ahmed Ziyaeddin Efendi'nin Bursa'da yaşayan şair ve sûfîler hakkında kaleme aldığı *Gülzar-ı Sulehâ* ve vefeyât-ı urefâ isimli vefeyatnâmesi bunlardandır. Eşrefiyye'ye ait bazı tarikat gelenekleri günümüzde de devam ettirilmektedir. Örneğin mayıs ayının ilk pazar günü İznik'te Eşrefoğlu için anma günü düzenlenmekte ve geleneğe uyularak misafirlere köfteli çorba ikram edilmektedir."

Rûmiyye

Kadiriyye tarikatının İsmail Rûmî'ye nisbet edilen koludur. Bugün Çankırı'ya bağlı Badiğin köyünde doğan İsmail Rûmî bir taraftan medrese ilimlerini öğrenmeye devam ederken diğer taraftan da tasavvuf çevrelerinden istifade etmeye çalıştı. Gençlik yıllarında tahsil için Tosya'ya oradan da Kastamonu'ya gitti. Kastamonu'da Halvetî şeyhi Ahmed Efendi'ye intisap etti, seyrüsülükünü tamamlayıp irşad için icazet almak üzere iken bir gece rüyada Abdülkadir

Geylânî'yi gördü ve onun daveti ve manevî işareti üzerine Bağdat'a doğru yola çıktı. O dönemde Kâdirî Âsitânesi'nin şeyhi olan Seyyid Feyzullah Efendi'ye bağlandı ve bir süre sonra şeyhinin gözetiminde tasavvufî terbiyesini tamamlayarak Kâdirî hilâfeti aldı. Mensup olduğu tarikatı yaymak amacıyla Bağdat'tan ayrılarak Anadolu'ya doğru yola çıktı. Önce Mısır'a uğradı ve burada Ahmed b. Mustafa adlı Mısırlı bir başka Kadirî şeyhinden ikinci bir Kâdirî hilâfeti aldı.

1611 yılında İstanbul'a gelen İsmail Rûmî Tophane semtinde kendi tekkesini kurdu. Böylece İstanbul'da ilk defa Kâdirîlik temsil edilmeye başlanmış oluyordu. Kâdirîhâne diye anılan bu dergâhın kurulmasından sonra tarikat hızla yayılmaya başladı ve kısa sürede özellikle Anadolu ve Rumeli'nin değişik şehirlerinde kırk sekiz kadar tekke oluştu. Kâdirîliğe yaptığı bu katkı sebebiyle “pir-i sâni” unvanıyla anılan İsmail Rûmî'nin döneminde tarikatın hem ilmi hem de idarî çevrelerde etkili olduğu görülmektedir. I. Ahmed'in daveti üzerine Sultan Ahmed Camii'nin açılışına dervişleriyle birlikte katılarak Kadiri usulünce bir zikir meclisi düzenlemesi bunun en güzel göstergesidir. Hatta daha sonra bu camide cuma günleri ikindiden sonra Kâdirî evrâdının okunması bir gelenek hâlini almıştır. Kâdirîhâne Kâdiriyye tarikatının İstanbul'daki merkez tekkesi olmuş, Anadolu ve Rumeli'de Kâdirî şeyhlerinin verdiği icâzetnâmeler Kâdirîhâne şeyhi tarafından tasdik edilmiştir.

İsmail Rûmî'nin tarikatlar tarihi açısından önemi, içtihatlarıyla yeniden şekillendirdiği Kâdiriyye'yi İstanbul tasavvuf muhitine dâhil etmesi ve tayin ettiği halifeleri vasıtasıyla kısa sürede Anadolu'nun birçok beldesinde yayılmasını sağlamasıdır. Zamanın kutbu sayılan İsmail Rûmî 1041 (1631) yılında doksan altı yaşında iken vefat etmiş ve âsitânedeki türbesine defnedilmiştir. Vefatından önce, erkek evladı olmadığı için yerine damadı ve aynı zamanda Bağdat Geylânî âsitânesi şeyhi Feyzullah Efendi'nin oğlu Şerif Halil Efendi'yi tayin etmiştir.

Kâdirîhâne kuruluşundan dergâhların kapatıldığı 1925 yılına kadar Rûmiyye koluna bağlı kalmıştır. Öte yandan Rûmiyye kolunun teşekkülü ve hızla yayılması Eşrefiyye yolunun devamına engel teşkil etmemiş, Kâdirîhâne postuna oturan şeyhler müritlerinin tasavvuftaki eğilimlerini dikkate alarak onları Rûmiyye'nin yanı sıra Eşrefî geleneğine uygun bir usulle de yetiştirmişlerdir. Dolayısıyla Kâdirîlik Osmanlı topraklarında özellikle bu iki kol vasıtasıyla yayılmasını sürdürmüştür. Bursa'daki Hamam Tekke ve Kasap Cömert Tekkesi Rûmiyye kolunun temsil edildiği dergâhlardandır.

Rumiyye'nin İstanbul'un tarikat folkloruna katkısı da olmuştur. İstanbul halkı arasında yaygın olan ve ırmikten yapılan “erbaîn helvası” Kâdirîhâne'de yedi derviş tarafından Kur'ân hatmi eşliğinde yılda bir defa yapılır civardaki komşularla birlikte saraya da gönderilirdi, 10 19. asra gelindiğinde Mustafa Resmi Efendi'ye nisbet edilen Resmiyye, Mehmed Müştak Efendi'ye bağlı Müştakiyye, Osman Şems Efendi'nin vücut verdiği Enveriyye, Abdurrahman Halis Talabani'nin Güneydoğu ve Doğu Anadolu'da kurduğu Halisiyye Kâdiriyye'nin bu coğrafyadaki etkin diğer kollarıdır. Cumhuriyet sonrası Kadiri şeyhlerinden Eyüp'teki

Hatuniyye Dergahı'nın meşihatini üstlenen Sâdeddin Efendi'nin, Milli Mücadele açısından ayrı bir yeri vardır. Bu dergâh o yıllarda Anadolu'ya silah sevkiyatı yapan “mim mim” rumuzlu gizli örgütün Eyüp'teki merkeziydi. Sâdeddin Efendi tekkede başta oğlu Nazmi Efendi (ö. 1990) olmak üzere dervişleriyle birlikte Anadolu'ya silahların sevk ve idaresini bizzat yürütmüştür. Yaptığı hizmetlerin zaferden sonra yazılıp çizilmesine karşı çıktığı gibi İstiklâl madalyası teklifini de “Biz bu işi madalya almak için yapmadık. Biz derviş adamlarız; bize din ve vatan yolunda yaptığımız hizmetin karşılığında madalya almak yakışmaz” diyerek reddetmiştir. Öte yandan İstanbul Yahya Efendi Dergâhı şeyhlerinden Abdülhay Öztoprak (ö. 1961) Kâdirî yolunu günümüze taşıyan isimlerden bir diğeridir. Kâdiriyye'den feyiz alanlar arasında Ali Fuat Başgil ve Bekir Sıtkı Sezgin gibi Türk siyaset ve sanat alanında hizmet etmiş şahsiyetler de vardır.

Bugün Türkiye sınırları içinde yaşayan Kâdirî seyyidleri, Osmanlı Devleti tarafından 19. yüzyılın başında Irak'tan getirilerek bölgedeki asayişin sağlaması amacıyla Bitlis, Siirt, Van ve Beytüşşebap gibi şehirlere yerleştirilmişlerdir. Güneydoğu illerinde yaşayan Kâdiri seyyidlerinin çoğu son zamanlarda bu bölgeden ayrılarak İstanbul, Ankara, Bursa ve Mersin gibi şehirlere yerleşmiş, ilim ve öğretim işini bırakarak daha çok ticaretle uğraşmaya başlamışlardır. Bunların Kadiri tarikatıyla bir ilgilerinin bulunduğunu söylemek zordur. Öte yandan Fransızlar'ın 1830'lu yıllarda Kuzey Afrika'yı özellikle de Cezayir'i işgaline yıllarca karşı koyan Emir Abdülkadir (ö. 1883) bir Kadiri şeyhidir.

Kadiriyye tarikatında seyrüsülük diğer esmâ tarikatlarında olduğu gibi Allah'ın yedi isminin (esmâ-i seb'a) zikredilmesiyle gerçekleşir. Halvet, râbita, teveccüh ve murakabe uygulamaları da vardır. Sülûkte nihayete ulaşabilmek için Hakk'a muhabbet etmek, kalbi Allah'tan başka bir şeye iltifattan alıkoymak ve daima Allah'ı zikretmek esastır. Toplu olarak yapılan zikir, cehri kıyâmi olup devrân şeklinde de icra edilir. Ancak zikrin uygulanışı ve virdler bölgeye ve kollara göre farklılık göstermektedir. Zikir sırasında kudüm, bendir, neybe gibi vurmali musiki aletleri kullanılır. Tarikat çeyizi açısından Kadiri tacının tepesinde yer alan Kadiri gülü veya Kadiri mührü dikkat çekmektedir. Hz. Ali'ye dayanan silsile ise Geylani'nin özellikle Abdülvehhab, Abdürrezzak, Abdülcebbâr ve Abdülaziz isimli oğullarıyla devam etmiştir.

Kadiriğin beş temel şartı vardır: Himmeti yüceltmek, haramdan sakınmak, hizmeti güzelleştirmek, azmi arttırmak ve nimete saygı göstermek. Himmetini yükseltenin manevî derecesi yükselir, haramlardan sakınanı Allah korur, hizmeti güzelleştiren kerâmet sahibi olur, azmini arttıranın hidayeti sürekli olur, nimete saygı gösteren şükre yönelir, şükreden de nimeti artar.

2. Rifâiyye

Seyyid Ahmed er-Rifâî'ye nisbet edilen Rifâiyye tarikatı ilk teşkilatlanan tarikatlardan biridir. Bağdat'a yakın Batâih bölgesinde doğan Ahmed er-Rifâî'nin soyu Hazret-i Hüseyin'e dayanmaktadır. Atalarından Rifâa el-Hasan el-Mekkî'den dolayı "Rifâî" nisbesini aldı. Abbâsî Devleti'nde "nakiplik" yapan bir aileye mensuptu. Baba ve dedesinin Bâtinî ve Şîî gruplara karşı Sünnîliği korumakla görevli olmaları, onun Sünnî bir ortamda mücadele içinde yetiştiğini göstermektedir. Yedi yaşında iken babasını kaybedince dayısı Şeyh Mansûr, Rifâî'yi Vâsît'taki kendi köyüne götürdü. Ahmed er-Rifâî burada dönemin önde gelen âlim ve sûfîlerinden Ali Ebû'l-Fazl el-Vâsiti'nin yanında zâhirî tahsilini tamamlarken diğer taraftan tasavvufî terbiyesine başladı. "Herkes üstadıyla ben ise talebem Rifâî ile iftihar ederim" diyen Vâsiti ona icâzet vererek tarikat hirkasını giydirdi. Ahmed er-Rifâî, ilk şeyhi Vâsiti'nin ölümünden sonra dayısı Mansûr el-Batâihî'nin terbiye ve irşad halkasına girdi. Seyrüsülükünü tamamlamasının ardından dayısı Rifâî'ye "şeyhu's-şüyüh" unvanı vererek kendisine bağlı bütün tekkelerin şeyhliğine tayin etti.

İrşad görevine başlayan Ahmed er-Rifâî'nin kısa sürede müridlerinin sayısı hızla arttı. Muhâlifleri tarafından Abbâsî halifesi el-Müktefi'ye, erkek ve kadın müridlerini aynı zikir meclisinde bir arada bulundurduğu iddiasıyla şikâyet edildi. Durumun yerinde araştırılması üzerine iddiaların asılsız olduğu anlaşıncı başta halife olmak üzere idareciler tarafından desteklenmeye başlandı. Ahmed er-Rifâî 1160 yılında bazı yakınları ve müridleriyle birlikte hac yolculuğuna çıktı. Hac dönüşü Medine'yi ziyaret eden Rifâî, şehir uzaktan görününce devesinden inip yürüyerek Ravza-i Mutahhara'ya girdi. Rifâî'nin bu ziyareti esnasında zuhûr ettiği ileri sürülen bir kerâmetiyle ilgili menkıbe oldukça meşhurdur. Rivayete göre Hz. Peygamber'in kabri önüne gelince "es-Selâmü aleyke yâ ceddi!" diyerek selam vermiş, orada bulunanlar Hz. Peygamber'in "Aleyke's-selâm yâ veledi!" sözüyle selama karşılık verdiğini duymuşlar; cezbeyle gelen Rifâî diz çöküp, "Uzakta iken benim yerime varıp toprağını öpsün diye sana ruhumu gönderiyordum; şimdi bu devlet bedenime de nasip oldu; uzat elini de dudaklarımla öpeyim" sözleriyle niyazda bulununca Hz. Peygamber'in kabrinden dışarıya nûrânî bir el uzanmış ve Rifâî bu eli öpmüştür. Aralarında Hayat b. Kays el-Harrânî ve Adî b. Müsafir gibi zatların da bulunduğu büyük bir topluluk hadiseye şahit olmuşlardır. Ahmed er-Rifâî'nin biyografisini yazan müellifler, pek çok şahit ismi sayarak bu menkıbeyi mütevatir bir haber şeklinde değerlendirirler. Nitekim Celâleddin es-Suyûtî bu haberi ayrı bir risalede inceleyerek olayın tevâtür derecesine ulaştığını söyler.

Mutasavvıf olmasının yanı sıra kaynakların âlim, muhaddis, Şafîî fakihî ve müfessir olarak tanıttığı Ahmed er-Rifâî 578'de (1182) yakalandığı bir hastalıktan kurtulamayarak vefat etti. Türbesi Bağdat'ın güneyinde bulunan Vâsît yakınlarındadır. Dört büyük kutubtan biri olarak kabul edilen Rifâî'nin kutbiyyet makamına Abdülkadir Geylânî'den sonra yükseldiği

kabul edilir. Eserleri arasında bizzat kendisi tarafından telif edilen *el-Hikemü 'r-Rifâiyye* isimli risalesi ile sohbetlerinden derlenmiş olan *el-Burhânü 'l-müeyyed* isimli kitap öne çıkmıştır.

Ahmed er-Rifâî'nin tasavvuf anlayışına göre tarikat şeriat demektir. Derviş olmak için toplumdan uzaklaşmak gerekmez. Müridler dünyevî meşguliyetlerini terk etmeksizin, helal ve harama dikkat ederek ve gafletten uzak kalmak suretiyle hak yolunda ilerleyebilirler. Tasavvuf baştan sona edepten ibarettir ve bütün edepler Hz. Peygamber'in sünnetine uyarak elde edilir.

12. yüzyılda daha pirin sağlığında teşekkül etmeye başlayan Rifâiyye tarikatı Irak bölgesinde teşkilatlanmakla birlikte kısa bir süre sonra Suriye, Hicaz, Yemen, Mısır, Hint alt kıtası, Kuzey Afrika'da yayılmış, 13. asrın sonlarından itibaren Anadolu'nun farklı şehirlerinde münferit olarak temsil edilmeye başlanmıştır. İstanbul'da etkili bir şekilde varlığını göstermesi ise 18. yüzyılda Üsküdar'da Rifâî Âsitânesi'nin kurulmasından sonra olmuş; sonraki yüzyıllarda tarikat başta Sayyidiyye ve Ma'rifiyye olmak üzere çeşitli kollarla bütün Osmanlı topraklarında faal bir şekilde devam etmiştir. Günümüzde bu bölgelere ek olarak Balkanlar, Avrupa ülkeleri, Amerika Birleşik Devletleri, Kanada ve Avustralya'da varlığını sürdürmektedir.

Rifâiyye tevazu ve alçak gönüllülüğün esas alındığı bir tarikattır. Tarikata giren sâlikten önce şeriatın emir ve yasaklarını öğrenerek dini yükümlülüklerini yerine getirmesi, sonra farzlarla birlikte nâfile ibadetlerle meşgul olması istenir. Sâlikin tasavvufî terbiyesinde sohbet önemli bir unsurdur. Şeyh ile sohbet ve beraberlik müridin kötü huylarını güzel huylara dönüştürmesine yardımcı olur. Yine mürşit, eğer gerek görürse, seyrüsülük esnasında riyazet, seyahat, halvet, elinde olanı bezletmek ve meşakkatli hizmetler yapmak gibi hususları dervişinden isteyerek sâliki terbiye edebilir. Seyrüsülükün başlangıcı Hakk'a yönelip kalp huzurunu elde etmektir. Bu huzura mürşidin talimatına göre çokça salâtü selâm getirmekle ulaşılır. Salâtü selâm getirmekten maksat sâlikin gönlüne Hz. Peygamber'in ruhâniyetinden gelen feyiz ve nefhaların ulaşmasını sağlamaktır. Bu aynı zamanda Peygamber Efendimizle aynîleşme sürecidir. Zira Hakk'ın huzuruna vasil olmada Hz. Peygamber bir kapı mesabesindedir.

Rifâiyye'de zikir sesli olarak hem ayakta (kıyâmen) hem de oturarak (kuûden) gerçekleştirilir. Bazı gün ve gecelerde zikir esnasında "Burhan" adı verilen bir tür kerâmet gösterilir. Zikrin hızlandığı bir sırada zikri yöneten şeyh kılıç, şiş, tığ gibi aletleri zikir yapan dervişlerin arasından seçtiği kimselerin yanak, karın gibi vücudun değişik yerlerine saplar. Dervişler vücutlarına saplanmış aleti elleriyle tutarken zikre devam ederler. Bunun yanı sıra şeyh yassı bir kaşık biçimindeki "gül" denilen, ateşte akkor haline getirilmiş demiri yalar veya dervişlerin vücuduna temas ettirir. Bunlar arasında ateşe girme, vahşi hayvanlarla oynama gibi uygulamalar da zikredilebilir. Bu tür gösterilerden maksat Allah dilemedikçe ateşin yakmayacağı, kesici aletlerin kesmeyeceği, yırtıcı hayvanların zarar vermeyeceğini ispatlamak olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bunlar Hakk'ın özel bir lütfu olarak değerlendirilmiş, geçmiş

peygamberlerin mucizeleriyle irtibatlandırılmış, tarikatları inkâr edenlerin bir delil (burhan) talep ettiklerinde onları inkâr belasından kurtarmak niyetiyle icra edilebileceği belirtilmiş ve bu yolla inkârcıların hidayete ermesi hedeflenmiştir. Buna rağmen Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin kerâmet ve havârik adı verilen olağanüstü hâllerden kaçındığı, velâyet yolunda bir kimseden böyle şeyler sâdır olmuşsa da bunlara önem atfetmenin doğru olmadığını söylediği bilinmektedir. Ahmed er-Rifâî'den bahseden ilk kaynaklarda bu tür olaylara yer verilmemiş, ancak zamanla bu uygulamalar tarikatın belirleyici niteliği haline gelmiştir. Özellikle batılı araştırmacılar bu gibi ritüellerin Rifâiyye tarikatına, Abbâsî Devleti'nin Moğollar tarafından yıkılmasından sonra şamanist etkilerle girdiğini iddia etmişlerdir. Ancak bu isabetli bir yaklaşım değildir. Çünkü Moğollar'ın gelmesinden önce de Rifâiyye mensuplarında bu uygulamaların varlığı bilinmektedir. Öte yandan bu tür haller Şamanizm tesiriyle ortaya çıkmış olsaydı aynı hallerin o dönemde aynı coğrafyada diğer tarikat mensuplarında da görülmesi gerekirdi, hâlbuki diğer tarikatlarda buna benzer uygulamalara rastlanmamaktadır.

Kenan Rifâî (ö. 1950) Rifâiyye'nin Türkiye'deki son temsilcilerindendir. Medine'de Seyyid Hamza Rifâî'nin yanında tasavvufî terbiyesini tamamlamasının ardından İstanbul'a gelerek Ümmü Kenan Dergâh'ında postnişin olarak irşad faaliyetine başlamıştır. Kenan Rifâî'nin yirminci yüzyılın ilk yarısında yaşayan sûfiler arasında önemli bir yeri vardır. Tasavvufî görüşlerini aşk, irfan ve güzel ahlâk etrafında örmüş; ilim, fikir ve sanat dünyasına birçok insan kazandırmıştır. Romancı ve filoloji doktoru Safiye Erol, mimar Ekrem Hakkı Ayverdi ve mütefekkir Samiha Ayverdi önde gelen talebelerinden birkaçıdır.

3. Yeseviyye

Ahmed Yesevî'ye nisbet edilen Yeseviyye tarikatı 12. yüzyılda Orta Asya'da teşekkül etmiştir. Ahmet Yesevî'nin hayatı hakkındaki bilgiler net olmayıp daha ziyade menkıbelere dayanmaktadır. Kaynaklarda Batı Türkistan'ın Sayram kasabasında veya Yesi'de doğduğu kaydedilmektedir. Babası kerâmetleri ve menkıbeleriyle tanınan ve Hz. Ali'nin soyundan geldiği kabul edilen İbrahim Ata'dır. Bu durum Yesevî'nin temel tasavvufî eğitimini aile çevresinde aldığını gösterir. Ahmet Yesevî'nin ilk hocası ve şeyhi aynı zamanda akrabası olduğu anlaşılan Arslan Baba'dır. Arslan Baba'nın vefatından bir müddet sonra Buhara'ya giden Ahmed Yesevî dönemin önde gelen âlim ve mutasavvıflarından Yusuf el-Hemedânî'ye intisab ederek onun irşad ve terbiyesi altına girdi. Hilâfet aldıktan sonra şeyhinin vefatı üzerine irşad postuna oturdu. Bir müddet sonra ise irşad makamını Yusuf el-Hemedânî'nin bir diğer halifesi Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'ye bırakarak Yesi'ye döndü ve 562'deki (1166) vefatına kadar burada irşada devam etti. Timur tarafından yaptırılan ve devrin mimari şaheserlerinden olan türbesi, etrafında inşa edilen camii ve dergâh ile bir külliye hâlini almıştır.

Orta Asya Türk dünyasının en büyük ismi olan Ahmed Yesevi irşad faaliyetlerini daha ziyade bu bölgedeki göçebe Türk kavimleri arasında yürütmüş ve zamanla kuvvetli nüfuz sahibi

olmuştur. Özellikle İslam'ın ve Ehl-i sünnet akidesinin bölgedeki Türkler tarafından benimsenmesinde büyük rolü olmuştur. Çevresinde toplananlara İslam'ın esaslarını, şariat hükümlerini, tasavvufun âdâb ve erkânını sade bir dille anlatması bu etkinin temel sebeplerinden biridir. Halk edebiyatı türünden “hikmet” adı verilen manzumeleri dervişler vasıtasıyla o coğrafyadaki Türk topluluklarına ulaştırmıştır. Vefatından sonra ise bu manzumeler *Divân-ı Hikmet* adlı bir mecmuada bir araya getirilmiştir.

Ahmed Yesevî'nin Türkler arasında büyük bir şöhret ve nüfuz kazanan halifesi Süleyman Hakîm Ata'dır. Hakîm Ata tasavvuf eğitimini tamamladıktan sonra Yesi'den ayrılarak Hârizm bölgesine gitmiş ve orada halkı irşadla meşgul olmuştur. Ahmed Yesevî gibi hikmet tarzında Türkçe şiirler söyleyen Hakîm Ata'nın bazı şiirleri günümüze ulaşmıştır. Hakîm Ata'nın önde gelen halifesi ise Zengi Ata'dır.

Ahmed Yesevî'nin şeyhi Yusuf el-Hemedânî, aynı zamanda Hâcegân tarikatının kurucusu kabul edilen Abdülhâlîk-ı Gucdüvânî'nin de şeyhi olması dolayısıyla, Yeseviyye silsilesi ile Nakşibendiyye silsilesi Yusuf el-Hemedânî'de birleşmektedir. Tarih boyunca Yesevilik çeşitli kollarla varlığını devam ettirmeye çalışmakla birlikte 16. yüzyıldan itibaren bazı Yeseviyye mensuplarının bölgenin güçlü tarikatı olan Nakşibendiyye'ye intisap etmeye başladıkları görülmektedir. Örneğin Ahmed Yesevî ve Yeseviyye tarikatı hakkında temel eserlerden olan Cevâhirü'l-ebrâr min emvâcî'l-bihar'ın müellifi Ahmed b Mahmud el-Hazînî bunlardan biridir. Bu durum Yeseviliğin, her ne kadar izleri 19. yüzyıla kadar takip edilse de, zamanla Nakşibendiliğin içinde erimesine neden olmuştur. Bazı Vilayetname ve Seyahatnâme türünden eserlerde Hacı Bektaş-ı Veli ve Geyikli Baba gibi mutasavvıflar Yeseviliğe mensupmuş gibi gösterilmiştir. Ancak daha erken tarihli kaynaklarda yer alan bilgiler çerçevesinde bu iki sûfînin Vefâiyye tarikatı şeyhi Baba İlyas-ı Horasânî'nin önde gelen halifelerinden olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla Bektaşilik'le Yeseviyye arasında bir bağdan bahsetmek güçtür.

Yesevilik'te toplu ve sesli olarak icra edilen zikre “zikr-i erre” adı verilir. Zikr-i erre Farsça “testere zikri” demektir. “Allah, Hay, Hû” isimleriyle yapılan zikrin ilerleyen aşamalarında kelimeler kaybolup sadece boğazdan testere sesini andıran bir hırıltı çıktığı için zikre bu ad verilmiştir. Yeseviyye tarikatında tasavvufî eğitimin önemli unsurlarından biri de halvettir. Diğer tarikatlardaki uygulamalardan farklı olarak halvet gruplar halinde yapılır. Gece gündüz kırk gün devam eden halvetin bitiminde büyük bir merasim düzenlenir. Bir başka Yesevi geleneği de tasavvufî eğitimi tamamlayıp hilâfet alan müride hırkanın yanı sıra bir asânın verilmesidir. Yeseviyye mensupları diğer Orta Asya Türkleri gibi Mâtüridi ve Hanefî'dir.²⁵

²⁵ Abdurrezzak Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 285-300.

12. HAFTA DERS NOTU

-Ana Tarikat Oluşumları-

-İlk Tarikat Kurucuları-

II. Ana Tarikatlar ve Bazı Kolları

(Abdurrezzak Tek, Tasavvuf ve Tarikatlar)

4. Nakşibendiyye

Nakşibendiyye tarikatı ismini 14. yüzyılda Orta Asya'da Buhara şehrinde yaşamış olan Bahâeddin Nakşibend'den almaktadır. Bu tarikat, 12. asırda yine Buhara ve civarında teşekkül eden Hâcegân yolunun bir devamıdır. Hâce Yusuf el-Hemedânî ile oluşan bu yolun temelini, Horasan tasavvuf anlayışının ayırıcı vasfı olan fütüvvet ve melâmet ile medrese kültürünün birleşimi oluşturunuyordu. Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde eğitim gören Hâce Yusuf el-Hemedânî tasavvufî terbiyesini tamamladıktan sonra Merv'de bir tekke açarak irşad faaliyetine başladı. Bu tekkeye sûfilerin yanı sıra âlimler de devam ediyordu. Dinî emirlere son derece bağlı olan Yusuf el-Hemedânî sahv ve temkini esasa alan bir tasavvuf anlayışını benimsemişti. Kerâmete ve kerâmet göstermeye iltifat etmez, sekr ve vecdin etkisiyle zuhûr eden ölçsüz söz ve davranışları doğru bulmazdı. 535'de (1140) Merv yakınlarında vefat eden Yusuf el-Hemedânî'nin öne çıkan halifeleri Ahmed Yesevi ve Hâce Abdülhâlîk-ı Gucdüvânî'dir. Ahmed Yesevi Mâverâünnehir'in kuzeyinde, kendi memleketi olan Yesi şehrinde halkı irşad ile meşgul olmuş, zamanla tarikatı Yeseviyye olarak anılmaya başlamıştır. Buhara yakınlarındaki Gucdüvân kasabasında yaşayıp o bölgede tarikatını yayan Abdülhâlîk-ı Gucdüvânî ise Hâcegân silsilesini oluşturması, sesli zikir yerine sessiz (hafî) zikri esas alması ve tarikatın temel on bir ilkesinden sekizini belirlemesi açısından önemli bir isimdir.

Abdülhâlîk-i Gucdüvânî'den sonra Hâcegân yolu Buhara civarında Arif Rivgerî, Mahmud Encîrfağnevî, Ali Râmitenî, Muhammed Baba Semmâsî ve Emir Külâl ile devam etmiştir. Emir Külâl'e intisap ederek tasavvufî terbiyesini tamamlayan Bahâeddin Nakşibend, Gucdüvânî'nin prensiplerinden uzaklaşan Hâcegân yolunu tekrar Gucdüvânî'nin prensiplerine çevirmek suretiyle tarikatın unutulmaya yüz tutan esaslarını ihya etmiş, bu sebeple de zamanla tarikatın kurucusu olarak kabul edilmiştir. Gençliğinde babasının mesleği olan nakışçılıkla meşgul olduğu için "Nakşibend" lakabını alan Hâce Bahâeddin Nakşibend (bugün Özbekistan'da bir şehir olan) Buhara yakınlarında Kasrîârîfân'da doğdu. Küçük yaşta iken dedesinin müşîdi Baba Muhammed Semmâsî tarafından manevî evlat olarak kabul edildi. Semmâsî, beraberinde bulunan müridi Emir Külâl'i, Bahâeddin'in tasavvufî terbiyesi için görevlendirdi. Emir Külâl'in yanı sıra Abdülhâlîk-ı Gucdüvânî'nin ruhanîyetinden üveysî yolla istifade eden Bahâeddin seyrüsülükünün ardından doğum yeri Kasrîârîfân'a dönerek irşad faaliyetini sürdürdü. 791 (1389) tarihindeki vefatıyla doğduğu köy Kasrîârîfân'a defnedildi. Bahâeddin Nakşibend'in manevî varlığı Buhara'nın, bütün Orta Asya müslümanları için bir ilim ve kutsiyet merkezi haline gelmesinde önemli bir faktör olmuştur.

Hâce Bahâeddin Nakşibend, müritlerine bir tarikat silsilesine bağlanmanın kendi başına bir şey ifade etmeyeceğini söyleyerek onlara dinî kaidelere uymayı, takvayı, ruhsatla değil azîmetle amel etmeyi ısrarla tavsiye etmiş ve velilik derecesine bu şekilde ulaşılabilceğini belirtmiştir. El emeği ile çalışıp kazanmaya çok önem vermiş; dünyevî işlerde çalışıp kazanmayı ve kimseye yük olmamayı, çalışırken de Hak'tan gâfil kalmamayı prensip haline getirmiştir. Ehl-i sünnet çizgisinden ayrılmaması, ilme ve âlimlere karşı son derece saygılı olması birçok âlimin kendisine intisap etmesini sağlamıştır.

Melâmet neşvesine sahip olduğu için belirli bir sûfî kıyafeti edinmeyen Bahâeddin Nakşibend, müritlerine de belli bir tarzda giyinmeyi emretmezdi. Sadece keçeden bir takkesinin olduğu, bunu da bir fakire verdiği bilinmektedir. Kerâmetlerin fazla bir değer taşımadığını, asıl dikkat edilmesi gerekenin istikamet üzere kulluk olduğunu şu sözlerle dile getirmiştir: “Bir kimse bir bahçeye girse, her ağaç ve her yaprağın ‘ey Allah’ın velisi’ diye seslendiğini duysa, zâhir ve bâtını o sese iltifat etmemeli, aksine kulluktaki çabası artmalıdır.” Ayrıca onun şu tespiti müritlerinin tasavvufî terbiyesinde izlediği yolu göstermesi açısından dikkat çekicidir: “Biz müridi dilersek cezbe, dilersek sülûk yoluyla terbiye ederiz. Bu bizim elimizdedir. Sohbetimize gelenlerden bazılarının gönlünde muhabbet tohumu vardır. Ama dünyevî bağlar yüzünden gelişip büyümemiştir. Bizim vazifemiz o bağları ve engelleri temizlemektir. Bazılarının ise gönlünde muhabbet tohumu yoktur. Burada da vazifemiz bu tohumu oluşturmaktır.”

Geride yazılı bir eser bırakmayan Bahâeddin Nakşibend’in sözleri kendisinden sonra yazılan eserler yoluyla günümüze ulaşmıştır. Halifelerinden Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420) daha ziyade eser telifi ve medrese usulü talebe yetiştirmekle meşgul olmuş, tarikat yolunu ise diğer halifesi Alâeddin Attâr (ö. 802/1400) devam ettirmiştir.

Alâeddin Attâr’ın iki önemli halifesi vardır. Bunlardan Nizameddin Hâmûş (ö. 853/1449) Sa’deddin-i Kâşgarî’ye (ö. 860/1456) o da Abdurrahman Câmî’ye (ö. 898/1492) icâzet vermiştir. Abdurrahman Câmî birçok dini, tasavvufî ve edebî eser kaleme almış meşhur bir âlimdir. En tanınmış eserlerinden biri olan Nefehâtü’lüns sûfilerin söz ve menkıbelerine dair yazılmış Farsça bir kitaptır. Ayrıca el-Kâfiye’ye yazdığı şerhi, medreselerde Molla Câmî adıyla Arap gramerinin en önemli eserlerinden biri olarak asırlarca okutulmuştur.

Nakşibendiliğin ana silsilesi Alâeddin Attâr’ın diğer halifesi olan Yakub-ı Çerhî (ö. 851/1447) ile devam etmiştir. Farsça tasavvufî eserleri olan Çerhî’nin öne çıkan halifesi ise Ubeydullah Ahrâr’dır. Ubeydullah Ahrâr kurduğu Ahrâriyye koluyla Nakşibendiyye tarikatının yayılmasında önemli katkı sağlamıştır.

Ahrâriyye

Taşkent’te doğan Ubeydullah Ahrâr gençliğinde ilim tahsili için Semerkant’a gitti. Burada bir süre medreseye devam ettiyse de tasavvufa duyduğu meyil sebebiyle eğitimi

sürdüremedi. Bu dönemde tanıştığı Nakşibendî şeyhi Sa'deddin-i Kâşgarî ile birlikte Nizameddin Hâmûş'un sohbetlerine katıldı. Ayrıca bölgedeki diğer şehirleri ziyaret ederek buradaki şeyhlerle görüştü ve onlardan istifade etmeye çalıştı. Herat'taki ikametinin dördüncü yılında Çağâniyan'a gidip Nakşibendî şeyhi Yakub-ı Çerhî'ye intisap etti. Üç ay kadar Çerhî'nin sohbetlerinde bulundu ve şeyhinden hilafet alarak Herat'a döndü. Ertesi yıl Taşkent'te irşad faaliyetine başladı, bir yandan da ziraat ve ticaretle meşgul oldu. Semerkant'ı ele geçirip başşehir yapan Timirlular'dan Mirza Han'ın daveti üzerine, yirmi yıldır ikâmet ettiği Taşkent'ten ayrılarak Semerkant'a yerleşti ve tarikat faaliyetlerine burada devam etti. İlk zamanlar oldukça yoksul bir hayat süren Ubeydullah Ahrâr, devam ettiği ticaret ve ziraat sonucunda ekonomik yönden büyük bir rahatlığa kavuştu. Çok sayıda dükkân, bahçe, sulama kanalı satın aldı, bunların bir kısmını cami, medrese ve tekkelere vakfetti. İdarecilerle kurduğu iyi ilişkiler sayesinde bölgede barışın sağlanmasında ve birçok kişinin İslam'ı benimsemesinde etkili oldu. Ubeydullah Ahrâr 895'de (1490) Semerkant'ta vefat etti ve burada defnedildi.

Vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyen Ubeydullah Ahrâr'a göre sâlik, kelime-i tevhid zikrine devam edip tasavvuf yolunda ilerledikçe önce "lâ ma'bûde illallah" (Allah'tan başka ibadet edilecek yoktur) sonra "lâ maksûde illallah" (Allah'tan başka yönelinecek ve arzu edilecek bir şey yoktur), daha sonra da "lâ mevcûde illallah" (Allah'tan başka varlık yoktur) anlayışına ulaşır. Cezbe anında söylenen şathiyeleri mâkul şekilde izah etmekle birlikte "enelhak" demenin kolay "ene"den (benlik) uzaklaşmanın zor olduğunu belirtir. İnsanların sevgisini kazanıp gönüllerini hoş etmeyi nâfile ibadetlerden, zikir ve murakabeden daha üstün tutan Ahrâr, halkın vergi yükünü hafifletmek için gerekenden fazla vergi vermiş, padişahlarla bağ kurmasını da halkı onların zulmünden korumak maksadıyla yaptığını söylemiştir. Dervişlerin manevî yolculuklarında son derece dikkatli olmalarını, aksi halde elde ettikleri manevî hallerini yitirebileceklerini belirtmiştir. Dinî kurallara aykırı bir söz ya da fiilin, bir kişinin gıybetini yapmanın hatta bir köpeği rahatsız etmenin buna yol açabileceğine dikkat çekmiştir.

Ubeydullah Ahrâr'ın halifelerinden Abdullah İlâhî, tarikatın Anadolu'da etkin bir şekilde yayılmasına vesile olmuştur. Kütahya'nın Simav ilçesinde doğan, İstanbul'da eğitim alan Abdullah İlâhî Semerkant'a gidip Ubeydullah Ahrâr'a intisap etti ve terbiyesini tamamladıktan sonra icazetle memleketi Simav'a döndü. İrşad amacıyla bir ara İstanbul'a ardından bugün Yunanistan'ın sınırları içinde yer alan Vardar Yenicesi'ne gitti ve 896 (1491) tarihinde burada vefat etti. *Keşfü'l-Vâridât* isimli eseri Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ına yazılan ilk şerhtir. Nakşibendiyye'nin İstanbul'da yayılmasında halifesi Emir Ahmed Buhari'nin etkisi büyüktür.

Abdullah İlâhî ile Semerkant'tan Kütahya'ya gelen Emir Ahmed, şeyhinin yanında tasavvufî terbiyesini tamamlamasının ardından onun tavsiyesiyle İstanbul'a gitti. Fatih Camii civarında evinde halkın irşadıyla meşgul iken burası yetmeyince II. Bayezid'in desteğiyle Fatih

semtinde bir tekke inşa etti. 922 (1516) yılındaki vefatıyla tekkesinin haziresine defnolundu. Emir Ahmed Buhârî'nin gayretiyle Nakşibendiyye İstanbul'da kök salıp yayılmıştır. Bursalı Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532) Emir Ahmed'in önde gelen halifelerinden olup tarikatın Bursa'da temsil edilmesini sağlamıştır. İstanbul'daki tasavvufî terbiyesinden sonra memleketine dönen Lâmiî Çelebi Nakkaş Ali Zâviyesi'nde halkı irşad ve eser telifiyle meşgul olmuştur. Onun tasavvuf literatürüne en önemli katkısı Abdurrahman Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns*'ünü Türkçe'ye tercüme etmesidir.

Abdullah İlâhî ile başlayıp Emir Buhârî ve halifeleriyle etkili bir şekilde yayılan Nakşibendiyye'nin Ahrârîyye kolu kısa sürede Kütahya, İstanbul, Isparta, Akşehir, Kastamonu, Bolu ve Bursa gibi geniş bir muhite yayıldı. Ahrârîler kadar yaygın olmasa da bu dönemde Kâsânîyye ve Urmeviyye gibi diğer bazı Nakşibendî kollarının Anadolu'ya geldiği görülmektedir.

Bu dönemde Nakşibendiliği Anadolu'da münferit olarak temsil eden isimlerden biri Ahmed İlâhî'dir. Aslen Buharalı olduğu ve Sadreddin Konevî'nin neslinden geldiği söylenen Ahmed İlâhî Halvetiyye, Melâmiyye, Kübreviyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına bağlı muhtelif şeyhlerden istifade etti. Sonra Anadolu'ya gelerek Fatih döneminde Edremit'te irşada başladı. Fethin ilk yıllarında Ayasofya Camii'nde bir Cuma namazı öncesinde aralarında Fatih Sultan Mehmed'in de bulunduğu kalabalık bir cemaata yönelik vaaz veren Ahmed İlâhî, kendisine sorulan sorulara vahdet-i vücûd zaviyesinden başarıyla cevap verince şöhreti artmıştır.³⁵ Bunun üzerine Fatih'in ricasıyla Edremit'te Sadreddin Konevî'nin Miftahu'l-gayb isimli eserini Farsça şerhetmiştir. Ahmed İlâhî daha sonra Bursa'ya gelip yerleşmiş ve ihya ettiği Yoğurtlu Baba Tekkesi'nde irşada devam etmiştir. Neslinden gelen şeyhler İlâhîzâdeler diye meşhur olmuştur.

Ubeydullah Ahrâr'dan sonra Nakşibendiyye'nin ana silsilesi halifesi Muhammed Zâhid Vahşivârî, Derviş Muhammed, Hâce İmkenegî ve Muhammed Bâkî-Billâh ile İmâm-ı Rabbânî'ye ulaşır. İmkenegî'den hilâfet alan Bâkî-Billâh şeyhinin tavsiyesiyle Hindistan'a giderek Delhi'de kurduğu tekkede halkı irşada başladı. “Bu tohumu Buhara ve Semerkant'tan getirip Hindistan'ın bereketli toprağına ektik” diyen Bâkî-Billâh kısa süren irşad hayatına rağmen Nakşibendiliğin Hindistan'da kök salıp güçlü bir şekilde yayılmasını temin etti. 1012'de (1603) kırk yaşındayken Delhi'de vefat eden Bâkî-Billâh'ın en seçkin ve meşhur halifesi İmâm-ı Rabbânî lakabıyla tanınan Ahmed-i Sirhindî'dir.

Müceddidiyye

Hindistan'ın Sirhind şehrinde doğan İmâm-ı Rabbânî bir süre medrese tahsili yaptıktan sonra Kâdirî ve Çiştî şeyhi olan babası Abdülahad'ın yanında seyrüsülükünü tamamladı. Yirmili yaşlarda iken Agra'ya gidip Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah'ın hizmetine girdi. Bir müddet sonra hacca gitmek üzere yola çıktı ve Delhi'de Baki-Billah ile karşılaştı. Teklifini

kabul ederek onun yanında kaldı ve bu arada kendisine intisap etti. Şeyhinin gözetiminde yeniden seyrüsülûke başladı ve yaşadığı halleri mektuplarla ona bildirdi. Kısa bir sürede manevî eğitimini tamamlayarak şeyhinin en önemli halifesi konumuna geldi. Bâkî-Billâh'ın vefatından sonra irşad hayatına Sirhind'de devam eden İmâm-ı Rabbânî müritlerine, dostlarına ve devlet adamlarına mektuplar yazdı. Müritlerine yazdığı mektuplarda tasavvufî terbiyenin ve tasavvufî düşüncenin ince meselelerini ele alıyor, devlet adamlarına yazdığı mektuplarda ise İslamî kurallara ve Ehl-i sünnet mezhebine bağlılığı öne çıkarıyordu. Halk arasında ve özellikle ordu içinde müritlerinin çoğalmasından endişe eden Bâbürlü hükümdarı Cihangir, farklı bahaneler ileri sürerek İmâm-ı Rabbânî'yi hapsetti. Bir yıl sonra serbest bırakılan ve sonraları bu padişah ile iyi ilişkiler kuran İmâm-ı Rabbânî Sirhind'de 1034 (1624) senesinde vefat etti. Hem Hindistan Müslümanlarının din anlayışında, hem de Nakşibendiyye tarikatının yapısı üzerinde önemli değişiklikler yapması nedeniyle kendisine “Müceddid-i Elf-i Sâni” (hicrî ikinci bin yılın yenileyicisi lakabı verilmiştir. Bu lakaptan hareketle kendisinden sonra devam eden Nakşibendi koluna da Müceddidiyye adı verilmiştir. Nakşibendiyye'nin diğer kolları zamanla etkisini kaybetmiş ya da tamamen ortadan kalkmış iken Müceddidiyye kolu günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir.

Mektuplarında (Mektûbât) ve eserlerinde tasavvufî terbiyeye dair yeni bir bakış getiren ve bu kültüre çeşitli kavramlar kazandıran İmâm-ı Rabbânî, özellikle İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına yönelttiği eleştirilerle tanınmıştır. İmâm-ı Rabbânî başlangıçta vahdet-i vücûd veya tevhîd-i vücûd anlayışına tam manasıyla bağlıydı. Zira kendinden önce Muhammed Pârsâ, Ubeydullah Ahrar, Abdurrahman Câmî gibi Nakşibendî şeyhleri tarafından bu anlayış benimsenmişti. Ancak İmâm-ı Rabbânî vahdet-i vücûdu tasavvuf yolunda aşılması gereken bir mertebe ve anlayış olarak gördü. Ona göre bu mertebenin üzerinde vahdet-i şuhûd isminde daha yüksek bir idrak seviyesi yer almakta, bunun da üzerinde abdiyyet (kulluk) makamı denilen en üst mertebe bulunmaktadır. İmâm-ı Rabbânî vahdet-i vücûd anlayışını bir algı yanılsaması olarak kabul etmektedir. Ona göre Allah'ın hakiki varlığının yanında âlemin zilli (gölgesel) bir varlığı bulunmaktadır. Bu da âlemin hayal olmayıp bir gerçekliğinin olduğunu gösterir. Diğer bir ifadeyle âlem, ilâhî sıfatların gölgesi olarak farklı bir varlığa sahiptir. Bu hususu İmâm-ı Rabbânî şu örnekle açıklar: Gündüz güneş doğunca yıldızlar görünmez hale gelir. Bu esnada bir kimsenin “Gökyüzünde yıldız yok, sadece güneş var” demesi ve böyle inanması vahdet-i vücûd ehline örnek olup ilme'l-yakîn mertebesidir. “Gökyüzünde güneşten başka bir şey göremiyorum, ancak bu durum yıldızların olmadığı anlamına gelmez, yıldızlar vardır ancak güneşin yoğun ışığı sebebiyle örtülmüş, görünmez hale gelmişlerdir” diyen kişi ise vahdet-i şuhûd ehlinin haline örnek olup ayne'l-yakîn mertebesidir. Eğer bu kişinin görüşü güçlenir, idrak seviyesi artar da güneş ve yıldızları ayrı ayrı görebilirse bu, diğer ikisinden daha yüksek bir mertebe olan abdiyyet yani hakka'lyakîn mertebesidir. Bu durumda vahdet-i şuhûd Allah'ı görmek, eşyayı görmemektir. Bir diğer tanıma göre ise âlemi gölge olarak görmek ve her şeyin varlığını Allah'tan aldığını idrak etmektir.

Vahdet-i vücûd eleştirisine rağmen İmâm-ı Rabbânî hiçbir zaman İbn Teymiyye gibi İbnü'l-Arabî'nin muhalifleri arasında sayılamaz. Onun eleştirilerindeki hareket noktalarından biri, içinde bulunduğu dinî coğrafyanın da etkisiyle İbnü'l-Arabî'ye duyulan aşırı tutkunluktan dolayı sözlerinin ve eserlerinin yüceltilip Kur'ân ve Sünnet'e müracaatın ihmal edilmesi kaygısıdır. Nitekim İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî hakkında "Allah'ın evliya ve makbul kullarındandır; nasıl olur da keşfinden kaynaklanan bir hatadan dolayı reddedilebilir?" demektedir. İmâm-ı Rabbânî'nin başta gelen halifesi, oğlu Muhammed Ma'sûm'dur (ö. 1079/1668). Ma'sûm'un halifelerinden Muhammed Murad Buhârî (ö. 1132/1720) ve Yekdest Ahmed Cûryânî (ö. 1119/1707) vasıtasıyla Müceddîdiyye kolu Anadolu'ya gelmiş ve burada yayılmıştır. Üç yaşında iken geçirdiği çocuk felci yüzünden yürüyemez hale gelen Murad Buhârî ilk eğitimini Semerkant'ta almasının ardından ilim tahsili için Hindistan'a gitti. Burada tanıştığı İmâm-ı Rabbânî'nin oğlu Muhammed Ma'sûm'un yanında seyrüsülûkünü tamamladı. Hicaz, Kahire, Şam gibi şehirlerde bulunan Murad Buhârî aldığı bir davet üzerine 1092 (1681) yılında İstanbul'a gelip Eyüp semtinde kendisi için hazırlanan tekke de halkı irşada başladı. Fakat halk ve bazı saray mensupları üzerindeki nüfuzundan rahatsız olan Sadrazam Çorlulu Ali Paşa tarafından sürgün edildi. Bir müddet Bursa'da sürgün hayatı yaşayan Murad Buhârî İstanbul'a döndü ve 1132 (1720) tarihindeki vefatıyla tekkesine defnedildi.³⁹ Hayattayken kendisi adına Eyüp'te tesis edilen Murad Buhârî Tekkesi 20. yüzyılın başlarına kadar irşad hizmetine devam etmiştir. Nakşibendiliğin yanı sıra Melâmîliğe mensup La'lizâde Abdülbaki (ö. 1159/1746), Bursa Ulucami kütüphanesini kurmasıyla tanınan Münzevî Abdullah Efendi (ö. 1210/1795) ve Kösec Ahmed Trabzonî (ö. 1191/1777) Müceddîdi kolunu temsil eden tanınmış sûfîlerdendir.

Nakşibendî-Müceddidiliğin Anadolu'da yayılmasına katkı sağlayan diğer önemli grup Yekdest Ahmed Cûryânî'nin halifeleridir. Mekke'de ikamet eden Ahmed Cûryânî Anadolu'ya gelmemekle birlikte yetiştirdiği birçok mürid ve halifesiyle Müceddîdiyye kolu nun başta İstanbul olmak üzere Anadolu'da yayılmasını sağlamıştır. Ahmed Cûryânî'nin halifeleri arasında en etkili isim Mehmed Emin Tokadi'dir. İrşad görevini uzun süre bir tekkeye sahip olmadan sürdüren Tokadi vefatından kısa bir süre önce Ayvansaray'daki Emir Buhârî Tekkisi'nin şeyhliği boşalınca buraya atandı. Ancak tekke geleneklerinden uzak durmayı tercih ettiğinden tekke de ikamet etmedi. Bir defasında müritleri tarafından tekkesindeki bir mevlit meclisine katılması ve posta oturup dua etmesi istenince, "Meclise gelirim ama posta oturmam" demiş, mescitte cemaat arasına karışıp namaz kılmış, bu arada yanına oturan kişi, "Efendim! Bu tekkenin şeyhi Mehmed Emin Efendi bugün geldi mi? Zira geleceklerini duydum, evliyaullahtan imişler" diye sorunca, Tokadi o adama, "İşittiğiniz gibi değildir, değersiz adamın biridir, eğer gelirse size ben göstereyim" cevabını vermiştir. Mevlit bitince oradaki bir âlime dua etmesini söylemiş, kendisi de sessizce kalkıp evine gitmiştir.

1158 (1745) tarihinde vefat eden Mehmed Emin Tokadî İstanbul Zeyrek'te (Unkapanı) defnedildi. Tokadî'nin yetiştirdiği müritler arasında öne çıkan isim Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin'dir. Çok yönlü bir âlim ve mutasavvıf olan Müstakimzâde farklı sahalarda birçok telif ve tercüme eser kaleme almıştır. Özellikle İmâm-ı Rabbânî ve oğlu Muhammed Ma'sûm'un mektuplarını tercüme etmesi, Nakşibendî-Müceddidî anlayışının Anadolu'da tanınmasında katkı sağlamıştır. Ayrıca kaleme aldığı Risale-i Melâmiyye-i Bayramiyye ile İstanbul'daki Melâmîler'in tarihini aydınlatmıştır. 1202'de (1788) vefat eden Müstakimzâde şeyhi Mehmed Emin Tokadî'nin yanına defnedilmiştir.

Öte yandan Nakşibendiyye-Müceddidiyye'nin yayılmasını temin edenler arasında, Abdullah ed-Dihlevî'nin halifelerinden olup Mekke'de ikamet ederek Anadolu'ya halifeler gönderen Muhammed Can Nakşibendî (ö. 1266/1850); tarikatı Balkanlar'da yayan ve Bahru'l-velâye isimli tabakât kitabıyla tanınan Köstendilli Süleyman Şeyhî (ö. 1235/1819); Bursa'da faaliyet gösteren Mehmed Emin Kerkûkî (ö. 1228/1813) ve Kerkûkî'nin halifesi olarak irşad vazifesini İstanbul'da yürüten Ali Behçet Efendi (ö. 1238/1822) zikredilmelidir.

Halidiyye

Mücedddiyye silsilesi Delhi'de Şiîler tarafından şehid edilen Mazhar Cân-ı Cânân vasıtasıyla Abdullah ed-Dihlevî'ye ulaşır. Mazhar Cân-ı Cânân'nın yanında uzun bir süre hizmet ettikten sonra icazet alan Abdullah ed-Dihlevî şeyhinin vefatından sonra yerine geçerek Delhi'de irşad faaliyetini sürdürdü. İngilizlerin Hindistan'ı işgal edip sömürge halinde yönettiği dönemde yaşamasına rağmen yetiştirdiği birçok halife ile Nakşibendiliğin yayılmasını sağlamıştır. 1240 (1824) senesinde Delhi'de vefat eden Abdullah ed-Dihlevî şeyhi Mazhar Cân-ı Cânân'ın yanına defnedildi. Halifeleri arasında özellikle Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî öne çıkmaktadır.

Hâlidîyye yolunun kurucusu olan Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Irak'ın Süleymaniye şehrinde doğdu. İlk eğitiminin ardından Bağdat'a giderek dinî ilimlerdeki öğrenimini tamamladı ve doğduğu şehre dönerek burada yaklaşık yedi yıl müderrislik yaptı. 1805'te hac niyetiyle çıktığı yolculuk esnasında tasavvufa ilgi duymasını sağlayan olaylar yaşadı. Hac sonrası Hindistanlı bir dervişin tavsiyesiyle Abdullah ed-Dihlevî'ye intisap etmek için yola çıktı. İran ve Afganistan üzerinden altı ay kadar süren yolculuktan sonra Delhi'ye ulaştı. Abdullah ed-Dihlevî'nin gözetiminde seyrüsülükünü tamamlamasının ardından şeyhi tarafından halife olarak Süleymaniye'ye gönderildi. Kendisine Nakşibendiyye'nin yanı sıra Kâdirî, Sühreverdî, Kübrevî ve Çiştî tarikatlarından da irşad için izin verildi. Nakşibendiliği yaymaya başlayan Mevlânâ Hâlid rekabet duygusuna kapılan Irak'taki Kâdirî şeyhlerinin eleştirileri üzerine 1823'te Şam'a yerleşti ve irşad faaliyetini burada sürdürdü. 1242'de (1827) Şam'da yayılan veba salgını sebebiyle vefat etti ve Kâsiyün dağının eteklerine defnedildi.

Hâlidîyye, Mevlânâ Hâlid'in yüzlerce halifesi aracılığıyla Irak, Suriye, Hicaz (Arabistan), Balkanlar, Kırım, Kuzey Kafkaslar (Dağıstan, Çeçenistan) ve Güneydoğu Asya (Singapur, Malezya, Endonezya) gibi geniş bir coğrafyaya yayıldı. Ancak tarikatın asıl etki alanı Kuzey Irak, Doğu ve Güneydoğu Anadolu ve İran'ın Kürtler'in yaşadığı kuzeybatı bölgeleriydi. Osmanlı devlet bürokrasisine mensup çok sayıda kişinin Hâlidîliğe bağlanması tarikatın İstanbul'da güçlü şekilde temsil edilmesini sağladı. Bu durum önceleri kaygıyla karşılanmış ve bir kısım Hâlidî mensupları İstanbul'dan sürgüne gönderilmiştir. Bununla birlikte aralarında İbn Abidin, Rahu'l-me'ânî tefsirinin müellifi Mahmud el-Âlûsî ve II. Mahmud'un şeyhülislâmı Mekkîzâde Mustafa Asım Efendi gibi tanınmış isimlerin bulunduğu pek çok Osmanlı ulemâsı Hâlidîyye'ye mensuptu.

Hâlid-i Bağdâdî'nin İstanbul'a gönderdiği halifesi Abdülvehhab es-Sûsî bağımsız davranmaya başlayınca şeyhi tarafından halifelikten alınarak yerine İzmirli Ahmed Eğribozi görevlendirildi. Hâlidîyye bu zat vasıtasıyla kısa sürede İstanbul'da hızla yayıldı. Hâlidîliğin kısa sürede hem devlet adamları hem de ilmiye sınıfının nazarında itibar kazanmasının temel nedeni Hâlidî şeyhlerin Ehl-i sünnet inancına bağlılıklarının yanı sıra yollarının her türlü bidat ve lâubalilikten uzak olmasıdır.

Hâlidilik, Nakşibendiliğin geleneksel inanç ve uygulamalarının yanında râbıtaya yaptığı vurgu ve cehrî zikirden kaçınmaya özel önem vermesiyle tanınmıştır. Bu kolu kimliği açısından ayıran bir başka husus da siyasî tavrıdır. Hâlidîler, Müslümanların birlik ve kuvvetinin odak noktası olarak Osmanlı Devleti'ne kesin bağlılık göstermişlerdir. Bu nedenle Dağıstan'dan Endonezya'ya kadar Hâlidîyye'nin yayıldığı her yerde tarikat mensupları Osmanlılar'ı destekleme yönündeki faaliyetleriyle öne çıkmışlardır.

Cumhuriyet sonrasında Türkiye'de en yaygın ve etkin tarikat Nakşibendilik olmuştur. Ülkedeki Nakşibendîler'in çoğu da Hâlidîyye koluna mensuptur. Bunlardan sosyal, kültürel ve politik hayatta etkin olanlar şöyle sıralanabilir:

İskender Paşa Grubu: Silsilesi Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî'ye (ö. 1311/1893) dayanan bu grubun en etkin ismi, ömrünün son dönemini İstanbul İskender Paşa Camii imamı olarak geçiren Mehmed Zahid Kotku'dur. Kotku ile aynı yola bağlı olan Abdülaziz Bekkine (ö. 1952) üniversite çevrelerinden kendisine katılan hoca ve talebelerle irşad halkasını epeyce genişletmişti. Onun sohbetlerine katılanlar arasında Türk münevverlerinden Nurettin Topçu gibi şahsiyetler bulunuyordu. İnsan eğitimini esas alan Mehmed Zahid Kotku görev yaptığı camilerde her pazar günü ikindi namazının ardından Râmûzü'l-ehâdis dersleri vermiş, özel sohbetleriyle halkı eğitmeye çalışmıştır. Vaaz ve sohbetlerinde dinî konuların yanı sıra ülkenin ekonomik, politik, kültürel ve sosyal problemleriyle ilgili görüşlerini de ifade etmiş, bu tavrıyla bilhassa üniversite öğrencileri ve politik çevreler üzerinde etkili olmuştur.⁴² Ona intisap edenler arasında Korkut Özal, Sebahattin Zâim, Necmeddin Erbakan gibi şahsiyetler bulunmaktaydı. Mehmed Zahid Kotku'nun 1980 tarihindeki vefatından sonra yerine damadı

Prof. Dr. Mahmud Esad Coşan geçti. Esat Coşan, şeyhinin emriyle kurduğu Hakyol Vakfı'nın çalışmalarıyla bizzat ilgilendi, İslam, Kadın ve Aile, İlim ve Sanat gibi dergiler çıkarmaya başladı. Esat Coşan'ın 2001 tarihinde Avusturalya'da bir trafik kazası sonucu vefatından sonra cemaatin etkinliği zamanla azaldı.

Erenköy Grubu: Silsilesi Mehmed Esad Erbilî'ye (ö. 1931) dayanan bu grup Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun bağlılarından oluşmaktadır. Sami Efendi'nin tarikat faaliyetlerini uzun müddet İstanbul'un Erenköy semtinde sürdürmüş olmasından dolayı bu ismi almıştır. 1930 yılında meydana gelen Menemen olayından sonra Esad Erbilî tutuklanarak müebbet hapis cezasına çarptırıldı, fakat kısa bir süre sonra hastanede vefat etti. Esad Erbilî'den hilafet alan Sami Efendi bu olaylar ve dönemin baskıları sebebiyle irşad görevini gizli ve temkinli bir şekilde yürütmeye çalıştı. 1979 yılında hicret ettiği Medine'de 1984 yılında vefat etti ve buraya defnedildi. Sami Efendi'nin vefatından sonra yerine halifelerinden Musa Topbaş geçti. Musa Efendi döneminde cemaat daha da büyüdü, Erkam Yayınları kuruldu, Altınoluk isminde aylık dini-tasavvufî bir dergi yayımlanmaya başladı. Ayrıca kurulan Aziz Mahmud Hüdâyî Vakfı aracılığıyla fakirlere, öğrencilere ve yaşlılara çeşitli yardımlar yapılmaya başlandı. Musa Topbaş 1999 yılında vefat etti. Cemaat son dönemde özellikle Orta Asya, Balkanlar ve Afrika'da İslamî eğitim faaliyetlerine hız vermiştir. Mahmut Sami Efendi'nin yolunu devam ettiren bir diğer müntesibi Yahyalılı Hacı Hasan Efendi'dir (ö. 1987). Sevenleri tarafından Safa Vakfı kurulmuş olup Yeni Dünya adıyla dinî-tasavvufî bir dergi yayımlanmaktadır.

Menzil Grubu: Adını Nakşibendî şeyhi Muhammed Raşid Erol'un tarikat faaliyetlerini yürüttüğü Adıyaman'ın Kâhta ilçesine bağlı Menzil köyünden almaktadır. Raşid Efendi icazetini babası Abdülhakim Hüseyinî'den (ö. 1972) almıştır. 1980'li yıllarda yurt içinden ve yurt dışından çok fazla ziyaretçi akımına uğraması üzerine Raşid Efendi 12 Eylül 1980 askeri darbesinden sonra sıkı takibat altına alındı ve Çanakkale'nin Gökçeada ilçesine sürüldü. Raşid Efendi bir süre sonra tekrar Menzil köyüne döndü ve 1993 yılında burada vefat etti. Menzil dergâhı içki, kumar gibi kötü alışkanlıklara sahip kişilerin buraya geldikten sonra bu alışkanlıklarından kurtulmalarıyla dikkat çekmiştir. Muhammed Raşid Erol'dan sonra irşad faaliyetleri Semerkant dergisi, Semerkand Yayınevi, Semerkant TV gibi hizmetlerle devam etmektedir.

İsmail Ağa Grubu: Grup adını cemaatin başındaki Nakşibendi şeyhi Mahmud Ustaosmanoğlu'nun bir dönem imamlık yaptığı İsmail Ağa Camii'nden almaktadır. Mahmud Efendi'nin silsilesi, İstanbul Fatih ilçesi, Çarşamba mahallesindeki İsmet Efendi Tekkesi'nde tarikat faaliyetini sürdüren Ahıskalı Ali Haydar Efendi'ye (ö. 1960) dayanır. Mahmud Efendi döneminde irşad faaliyeti daha geniş bir muhite yayılmış, çok sayıda Kur'ân kursu yapılmış ve kurslarda Kur'ân eğitiminin yanı sıra dinî ilimlerin de öğretilmesi amaçlanmıştır. Mahmud Efendi tarikata girmek isteyenlerden; kadınlara çarşaf giymelerini, erkeklere de sakal bırakıp

şalvar, sarık ve cübbe giymelerini tavsiye etmektedir. Bu yönüyle grup, diğer tarikatlardan farklılık arz etmektedir.

Süleyman Efendi Grubu: Süleyman Hilmi Tunahan'ın bağlılarından oluşan Nakşibendî grubu kamuoyunda “Süleymancılar” diye bilinmektedir. Süleyman Efendi Türkiye’de dinî eğitimin yasak olduğu günlerde bulabildiği talebelere gizlice kendi geliştirdiği yeni usul ve tertiplerle çok kısa zamanda Kur’ân öğretmeyi sürdürmüş, bunun yanı sıra klasik dinî ilimleri okutmuştur. 1959 yılındaki vefatından sonra geride tasavvufî anlamda halefi kalmamış, cemaatin faaliyetleri damadı Kemal Kacar (ö. 2000) tarafından sürdürülmüştür. Avrupa’daki Türk işçileri arasında İslamî faaliyetleriyle tanınan cemaat son yıllarda Orta Asya Türk Cumhuriyetleri’nde eğitim hizmetlerini sürdürmektedir. Yedi Kita isimli süreli yayını vardır.

İhlas Vakfı Grubu: Nakşî-Hâlidî şeyhi Abdülhakim Arvâsî’nin bağlılarından oluşmaktadır. 1943 yılında vefat eden Arvâsî’den sonra halife sıfatıyla yerine kimse geçmemişse de iki önemli müridi Necip Fazıl Kısakürek ve Hüseyin Hilmi Işık tasavvufî neşriyata devam etmiştir. Şeyhinin bazı eserlerini sadeleştirip yeni harflerle yayımlayan Necip Fazıl Kısakürek (ö. 1983) ayrıca Büyük Doğu isminde bir dergi yayımlayarak Türkiye’de İslamcı bir neslin yetişmesine önemli bir katkı sağlamıştır. Asıl mesleği kimya mühendisliği olan Hüseyin Hilmi Işık’ın (ö. 2001) soyadına nisbetle etrafında toplanan cemaate halk arasında “Işıkçılar” adı verilmiştir. Cemaatin kurduğu İhlâs Vakfı bazı öğrenci yurtları ve hayır hizmetleri yapmaktadır. Türkiye gazetesi ve TGRT cemaatin en önemli yayın organlarıdır.

Yukarıda zikredilenlerin dışında Erzincan’da yaşayan Terzi Baba (ö. 1264/1847); Erzurum’un Ermenilerin işgalinden kurtulmasında payı olan Alvarlı Muhammed Lütfi (ö. 1956); Dede Paşa lakabıyla anılan Bayburtlu Musa Baştürk (ö. 1974) ve halifesi Abdürrahim Reyhan (ö. 1998); Malatya’nın Darende ilçesinde irşad faaliyetini sürdüren Osman Hulusi Ateş (ö. 1990); Muhammed İhsan Oğuz (ö. 1991); Seydâ el-Cezerî (ö. 1968) ve Şeyh Nazım Kıbrısı (ö. 2014) gibi Nakşî-Hâlidî şeyhleri fikirleri, eserleri ve kurdukları yollarla Türkiye’deki dinî-tasavvufî hayatın devamında etkili olmuşlardır.

Nakşibendiyye, bazı istisnaları olmakla birlikte genel prensip olarak hafi zikri yani sessiz zikretmeyi esas almıştır. Topluca icra edilen dua ve zikir merasimine hatm-i hâcegân adı verilir. Bu zikir tek kişi olarak yapılabileceği gibi çoğunlukla toplu olarak gerçekleştirilir. İstisnalar olmakla birlikte zikir esnasında mûsiki, semâ gibi uygulamalardan uzak durulmuştur.

Nakşibendiyye’nin Müceddidiyye döneminden itibaren, insan bedenindeki “letâif” adı verilen bazı merkezlere yoğunlaşarak zikretme seyrüsülükün aşamalarından kabul edilmiştir. İmâm-ı Rabbânî’ye göre insan on letâiften oluşur. Bunların beş tanesi âlemi emre, beş tanesi de âlem-i halka aittir. Âlem-i emrin beş letâifi kalp, ruh, sır, hafi ve ahfâdır. Âlem-i halkın beş

letâîfî ise nefis ve maddi bedeni oluşturan dört unsur yani anâsır-ı erbaadır (toprak, ateş, su, hava).

Zikir esnasında uygulanan metotlardan biri de nefesi tutarak (habs-i nefes) zikretmektir. Bu yöntemle amaç, kalbi etkileyip zikre iştirak etmesini sağlamak için hapsedilen nefesi kalp üzerine vurmak (darp) ve o bölgeye yoğunlaşmaktır. Bu yapılırken “Lâilâhe illallah” kelimesi bir nefeste tek rakamlı sayılarla en fazla yirmi bir defa söylenir.

Seyrüsülükte önemli uygulamalardan bir diğeri de murakabe ve râbıtadır. Önceleri kalbe teveccüh edip onu dünyevî ve nefsanî düşüncelerden arındırmak anlamında kullanılan murakabe, zikrin bir parçası olarak belli âyet ve kavramların derinlemesine tefekkürü olup, bu tefekkür bağlamında feyzin Allah’ın zâtından sâlikin letâîfine gelişini beklemek ve düşünmek demektir. Râbıta uygulamasının gayesi ise kalbi dünyevi düşüncelerden temizlemek, mirşidin ruhaniyetinden feyiz almak ve giyabında mürşitle manevi beraberlik tesis ederek onun halini müride yansıtmak şeklinde açıklanmıştır. Tasavvuf kültüründe şeyhi sevmek ve onu örnek alma prensibi olan bu uygulama zamanla şeyhin suretini düşünmeye dönmüştür. Haddizatında tasavvuftaki “fenâ fi’ş-şeyh” tabiri râbıtanın özü olan şeyhi sevmenin bir başka ifadesidir. Râbıta sadece Nakşibendiyye’ye mahsus olmayıp Halvetiyye, Kâdiriyye, Çiştîyye başta olmak üzere birçok tarikatta uygulanmaktadır.

Nakşibendiyye’de tasavvufî terbiyenin temel esasları on bir Farsça terimle ifade edilmiştir. Bunlar günlük hayatta ve zikir sırasında müridin riayet etmesi gereken kurallardır. “Kelimât-ı kudsiyye” adı verilen bu kurallar şunlardır: Hûş der dem (her nefes alıp vermede bilinçli olmak), nazar ber kadem (yürürken öne bakmak), sefer der vatan (kötü huylardan iyi huylara doğru yolculuk), halvet der encümen (halk içinde Hak’la olmak), yâd kerd (Allah’ı zikretmek), bâz geşt (nefesi tutarak icra edilen kelime-i tevhid zikrinde, nefesi salarken “ilâhî ente maksûdî ve rizâke matlûbî” demek), nigâh daşt (kalbi dünyevî düşüncelerden korumak), yâd dâşt (Allah’ı hatırlama hâlinin dâimî olması), vukûf-i zamânî (içinde bulunulan hâlin bilincinde olmak), vukûf-ı adedî (zikir esnasında sayıya riayet etmek), vukûf-ı kalbî (zikir esnasında kalbe teveccüh edip zikrin manasının bilincinde olmak). Nakşibendîler halvet uygulamasından genel olarak uzak durmuş, bunun yerine halvet der encümen perensibini benimsemişlerdir. Ayrıca diğer tarikatların aksine Nakşibendiyye’de silsile Hz. Ali’den değil Hz. Ebû Bekir’den gelmektedir.

5. Halvetiyye

Ömer el-Halvetî’ye nisbet edilen Halvetiyye tarikatı, farklı ana kolları ve şubeleri ile İslam dünyasında en yaygın tarikatlardan biridir. “Hak’la dâimî birlikteliği sağlamak için kalbin Hak’tan başka her şeyden yüz çevirmesi” şeklinde tanımlanan halvet anlayışı esasen ilk dönemden itibaren sûfilerce tatbik edilmekteydi. Ancak kavramın müessesleşmesi ve bir tarikat çatısı altında kurumsallaşması Ömer el-Halveti ile olmuştur. Halvet hayatını çok sevdiği, uzlete

çekilip ibadet ve zikirle meşgul olduğu için “Halveti” nisbesiyle anılan Ömer el-Halveti Hazar denizinin güneybatısında yer alan Geylân bölgesindeki Lâhicân’da doğdu. İlk eğitiminin ardından gençliğinde askerliğe ilgi duyarak İlhanlılar’ın hizmetine girdi ve bir savaşta esir düştü. Esaretten kurtulunca Hârizm’e giderek İbrahim Zâhid-i Geylânî’nin halifesi olan amcası Ahî Muhammed’in yanında tasavvufî terbiyesini tamamladı. İrşad faaliyetlerini daha ziyade Tebriz civarında sürdüren Ömer el-Halvetî bölgedeki yöneticilerle kurduğu iyi ilişkiler sayesinde tarikatın kısa sürede tanınmasını sağladı. Vefat yeri ve tarihi hakkında farklı bilgiler bulunmakla birlikte 800 (1398) yılında Azerbaycan’ın Şamahı şehrinde vefat ettiği ileri sürülmektedir.

Halvetiyye’nin tekamül dönemine girmesi tarikatın ikinci pîri kabul edilen Seyyid Yahya Şîrvânî (ö. 870/1466) ile olmuştur. Azerbaycan’ın Şamahı şehrinde doğan Seyyid Yahya Bakü’de sürdürdüğü kırk yılı aşkın irşad faaliyetiyle o dönemde Arzerbaycan ve çevresinde yayılan Bâtınîlik tehlikesine karşı Ehl-i sünnet itikadını savunmuştur. Tertip ettiği Vird-i Settâr’ı bütün Halvetiyye mensupları tarafından okunan vird kitabıdır. Aynı zamanda Seyyid Yahya yetiştirdiği üç yüz altmış halifesiyle tarikatın geniş bir coğrafyaya yayılmasını sağlamıştır. Azerbaycan’da zuhûr edip gelişen Halvetilik Anadolu’ya, Anadolu’dan Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya’ya yayılma imkânı bulmuştur.

Halvetiyye tarikatının Anadolu’ya gelmesi 15. yüzyılın başlarında Amasyalı Pîr İlyas (ö. 837/1433) ile gerçekleşmiş ve onun gayretiyle Amasya ve Tokat civarında temsil edilmiştir. Ancak tarikatın Anadolu’da etkili bir şekilde yayılması Seyyid Yahya’nın bölgeye gönderdiği halifelerinden Dede Ömer Rûşenî, Alâeddin Rûmî, Habib Karamanî ve Muhammed Bahaeddin Erzincanî vasıtasıyla olmuştur. İstanbul’da temsil edilmesi ise II. Bâyezid zamanında Cemal Halveti ile gerçekleşmiştir.

Halvetiyye’de seyrüsülük esmâ-i seb’a denilen Allah’ın yedi ismiyle yapılır. Bu yedi isim (Lâ ilahe illallah Allah HûHakHay Kayyum Kakhâr) nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmile olmak üzere yedi mertebesine işaret eder. Halvetiyye şubelerinin kurucuları olan şeyhler kendi ictihadlarına göre esmâ sayısını azaltıp çoğaltmışlardır. Meselâ Cerrahiyye’nin pîri Nureddin Cerrâhî bu sayıyı yirmi sekize çıkarmıştır. Ömer el-Halveti, tarikatının esasını ilk mutasavvıflardan Hâtim el-Esâm’ın bahsettiği dört ölüm türüyle açıklamıştır. Sâlik devamlı nefsine muhalif olmalı, onunla mücadele etmeli (mevt-i ahmer / kızıl ölüm), her türlü belaya sabretmeli (mevt-i esved/ siyah ölüm), var olanla yetinmeli, şikâyetten kaçınmalı (mevt-i ahdar / yeşil ölüm), az yemeli ve sürekli riyazette olmalı (mevt-i ebyaz / beyaz ölüm). Nefsin bu dört ölümle yola getirilmesi benimsenmiştir.

Halvetiyye tarikatında müridin her gün tek başına okuduğu zikirler, dualar ve virdler vardır. Özellikle Yahya Şîrvânî’nin Vird-i Settâr’ının okunmasına önem verilir. Ayrıca haftanın belli günlerinde tekkelerde cehrî olarak topluca icra edilen zikre “devran, darb-ı esmâ,

hadrâ” gibi isimler verilir. Oturarak halka oluşturan müridler zikre ayakta devam eder, daha sonra da ilahiler eşliğinde devrana başlarlar. Zikir esnasında ney, kudüm, bendir ve nevbe gibi musiki aletleri kullanılır. Tasavvufta önem verilen az yeme, az konuşma, az uyuma, halvet, uzlet gibi riyazet ve mücâhede esaslarına Halvetilik’te titizlikle uyulur. Müşâhedeye ulaşmak için mücâhede şarttır.

Halvetiyye yolunun birçok padişah ve devlet erkânını etkilediği bilinmektedir. Örneğin II. Bayezid’in yanında Cemal Halvetî; Yavuz Sultan Selim’in yanında Sünbül Sinan; Kanûnî Sultan Süleyman’ın yanında Merkez Efendi, Sofyalı Bâlî, Nureddinzâde; III. Murad’ın yanında Şaban-ı Velî; I. Ahmed’in yanında da Abdülmecid Sivâsî yer almıştır.

Seyyid Yahya Şîrvânî’den itibaren Halvetiyye tarikatı Rûşeniyye, Cemâliyye, Ahmediyye ve Şemsiyye olmak üzere dört ana kola ayrılmış; bu kollardan da çeşitli alt kollar ve şubeler meydana gelmiştir:

a. Yahya Şîrvani’nin halifesi Aydınli Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1487) tarafından kurulan Rûşeniyye, Halvetiyye’nin ilk ana koludur. Bu kol daha çok Azerbaycan çevresiyle Tebriz ve civarında yayılmıştır. İbrahim Gülşenî (ö. 940/5833) tarafından kurulan Gülseniyiye ile Muhammed Demirtaşî (ö. 929/1523) tarafından kurulan Demirtaşıyye Rûşeniyye’nin şubeleridir. Her iki şube de Mısır’da etkili olmuştur.

b. Pîr Muhammed Bahaeddin Erzincanî’nin halifesi Cemal Halvetî (ö. 899/1494) tarafından kurulan Cemâliyye, Halvetiliğin İstanbul’da temsil edildiği ilk koldur. Çelebî Halife olarak tanınan Cemal Halveti’nin tasavvuf tarihi ve Anadolu’da gelişen tasavvufî düşünce açısından önemli yönü, Halvetiyye tarikatının İstanbul’daki ilk büyük temsilcisi olmasıdır. Cemâliyye’den Şâbâniyye ve Sünbûliyye kolları doğmuştur.

c. Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin’in (ö. 910/1504) Manisa’da kurduğu Ahmediyye kolundan Sinâniyye, Ramazaniyye, Uşşâkiyye ve Mısrıyye şubeleri neşet etmiştir. Sinâniyye’nin merkez tekkesi İstanbul’da olup kurucusu Ümmi Sinan’dır (ö. 976/1568). Ramazan Efendi (ö. 1025/1616) tarafından kurulan Ramazaniyye’nin öne çıkan kolu Cerrahiyye’dir. Uşşâkiyye’nin kurucusu Hasan Hüsameddin Uşşâkî (ö. 1001/1593) Mısrıyye’nin kurucusu ise Niyâzî-i Mısrî’dir (ö. 1105/1694).

d. Şemsiyye Şubesi, Sivas ve civarında irşad faaliyetini sürdüren Şemseddin Sivâsî’nin (ö. 1006/1597) kurduğu bir koldur. Bu kol Şemseddin Sivâsî’nin yeğeni Abdülmecid Sivâsî’nin (ö. 1049/1639) İstanbul’a gelmesinin ardından Sivâsiyye adıyla anılmıştır. Şemsiyye şubesi Abdülmecid Sivâsî’nin halifesi Abdülahad Nûrî (ö. 1061/1651) ile daha da güçlenmiştir. Özellikle bu kolu temsil eden şeyhlerin, Osmanla tasavvuf tarihine Kadızadeliler-Sivâsîler çekişmesi olarak geçen, bir kısım zâhir uleması ile mutasavvıflar arasındaki mücadelede başı çektikleri bilinmektedir. Halvetiyye’nin tanınan ve etkili olan kolları arasında şu isimler sayılabilir:

Uşşâkiyye

Seyyid Hasan Hüsameddin Uşşâkî'ye nisbet edilen Uşşâkıyye Ahmediyye kolundan ayrılan bir alt koldur. Buhara'da doğan Hüsameddin Uşşâkî ilk dinî bilgileri ticaretle uğraşan babasından aldı. Onun ölümünden sonra bir süre ticaretle meşgul olduysa da gördüğü bir rüya üzerine kendisine kalan mirası kardeşlerine bırakıp tasavvufa yöneldi. Memleketinde bir süre Kübrevî şeyhlerinin sohbetlerine katılan Hüsameddin Uşşâkî, mürşid arayışı amacıyla çıktığı yolculukta Anadolu'ya geldi ve Uşak'ta Halvetî şeyhlerinden Emir Ahmed Semerkandî'ye intisap etti. Şeyhinin gözetiminde tasavvufî terbiyesini tamamladıktan sonra onun emriyle Uşak'a yerleşti. Yaklaşık elli yıl kadar kaldığı Uşak'tan, III. Murad'ın daveti üzerine ayrılarak İstanbul'a gitti. İstanbul'da Aksaray'da kendisine tahsis edilen bir konağa yerleşen Hüsameddin Uşşâkî, ziyaretçilerinin giderek çoğalması üzerine padişah'tan izin isteyip Uşak'a dönmeyi talep ettiyse de arzusu kabul edilmedi. III. Murad şeyhe Kasımpaşa'da bir tekke yaptırarak İstanbul'un bu sakin bölgesinde ikametini sağladı. 1001 (1593) yılında hac dönüşü Konya'da vefat eden Hüsameddin Uşşâkî'nin cenazesi Kasımpaşa'ya getirilerek tekkesinin hazinesine defnedildi.

Uşşâkîliğin kurucusu Hasan Hüsameddin Uşşâkî olmakla birlikte tarikat, ikinci pîr Cemaleddin Uşşâkî (ö. 1164/1751) ve üçüncü pîr Abdullah Salahî Uşşâkî (ö. 1197/1783) tarafından sistemleştirilmiştir. Uşşâkîliğin âsitânesi Kasımpaşa'da yer alan ve Hüsameddin Uşşâkî'nin türbesini barındıran tekkedir. 16. yüzyılın son çeyreğinde Hüsameddin Uşşâkî tarafından kurulan bu tekke, dergâhların kapatıldığı 1925 yılına kadar aralıksız faaliyetine devam etmiştir. Bununla birlikte önceleri İstanbul merkezli bir tasavvuf mektebi olan Uşşâkıyye zamanla halifeler vasıtasıyla Ege ve Rumeli'ye doğru yayılmıştır. Ahmed Câhidî'nin (ö. 1070/1659) Çanakkale ve çevresinde kurduğu Câhidiyye ile Abdullah Salahî Uşşâkî'nin kurduğu İstanbul merkezli Salâhiyye Uşşâkîlikten doğan şubelerdir.

Uşşâkîlik Rumeli ve Batı Anadolu'da yayılırken yer yer Mevlevî, Bektaşî, Gülşenî tarikatları ve Bayramî-Melâmîleri'yle yakın ilişkiler kurması, daha geç dönemlerde tarikatta zâhidlikten rindmeşreblîğe doğru gelişen bir tasavvuf anlayışının öne çıkmasına neden olmuştur. Bu tür meşrebe sahip olanlar kendilerini "Nâzenîn-i Uşşâkî" diye tanımlamışlardır. Uşşâkîlikte zikir usulü ilk dönemlerde kuûdî olsa da daha sonra tarikatın zikir ve âyin usulleri Halvetiyye'nin diğer kollarına uyarak devrânî olmuştur. Nâzenîn-i Uşşâkî ve Melâmî-Uşşâkîler'de ise devran yoktur.

Şâbâniyye

Cemâliyye'nin şubesi olan Şâbâniyye Şeyh Şaban-ı Velî tarafından oluşturulmuştur. Kastamonu'nun Taşköprü ilçesinde dünyaya gelen Şaban-ı Velî, annesini ve babasını küçük yaşta kaybedince bir hanım tarafından evlat edinildi. Bu hanımın gözetiminde ilköğrenimini Taşköprü'de yaptıktan sonra Kastamonu'da tefsir ve hadis dersleri okuyup icazet aldı. Daha

sonra İstanbul'a giderek Fatih medreselerinden birinde öğrenimine devam etti. Tahsilini tamamlamasının ardından birkaç arkadaşıyla birlikte Kastamonu'ya dönmek için yola çıkan Şaban-ı Velî, Düzce ile Bolu arasındaki Konrapa'da Halvetiyye'nin Cemâliyye kolunun pîri Cemal Halveti'nin halifelerinden Hayreddin Tokadî ile karşılaştı. Hayreddin Efendi sohbet sırasında kendisine bir âyetin meâlini sordu, o da müfessirlerin görüşlerine göre cevaplar verdi. Hayreddin Tokadî'nin âyete verdiği işarî yorumlardan çok etkilenen Şaban-ı Veli o güne kadar öğrendiklerinden farklı bir ilmin var olduğunu anladı ve bunu elde etmeye karar verdi. Arkadaşlarına şeyhin yanında kalacağını söyledi ve onun dervişi olup on iki yıl kendisine hizmette bulundu. Seyrüsülükünü tamamlamasının ardından şeyhi tarafından halife olarak Kastamonu'ya gönderildi.

Şeyh Şaban-ı Veli, Kastamonu'ya geldiğinde önce bir mescide yerleşerek inzivaya çekildi. Bu sırada yanına saf bir köylü gelip “Dürüst birine benziyorsun, ne zamana kadar burada garip ve aç oturacaksın, gel koyunlarımızı otlat” diyerek çobanlık yapmasını teklif edince Şaban-ı Velî de irşad görevini kastedip buraya halka çobanlık yapmaya geldiğini söyledi. Birçok defa erbain çıkaran Şaban-ı Velî bazı dervişlerinin ısrarlı daveti üzerine şehir merkezindeki bir mescide, buranın bir yangında yanması üzerine de kendisine bağışlanan bir eve taşındı. Daha sonra Şâbâniyye tarikatının merkezi olacak bu yerde uzun yıllar irşad faaliyetini sürdüren Şaban-ı Veli 976 (1569) tarihinde vefat etti ve tekkesinin bahçesine defnedildi.

Halvete ve riyazete çok önem veren Şaban-ı Velî hayatının son yedi yılını dergâhındaki halvethanede geçirmiştir. Onun zâhir ilimlerdeki bilgisi, zâhir ve bâtın dengesini gözetmesi ulemadan birçok kimsenin kendisine bağlanmasında etkili olmuştur. Örneğin Süleymaniye Camii vaizi Kastamonulu Muharrem Efendi bunlardan biridir. Muharrem Efendi, Şaban-ı Veli'den hilafet almış, vaizliğinin yanı sıra İstanbul'da şeyhlik yapmıştır. Hayatı boyunca şariat ve tarikat âdâbını gözetken Şaban-ı Velî, mensuplarının da bu âdâbı gözetmelerini istemiştir. Şaban-ı Veli bütün tarikat çevrelerince Anadolu'nun dört kutbundan biri olarak kabul edilir. Hayatına dair bilgilerin önemli bir kısmı, Şaban-ı Veli Dergâhı'nın beşinci şeyhi Ömer Fuâdî'nin Menâkib-ı Şeyh Şaban-ı Veli adlı eserine dayanmaktadır. Şâbâniyye Kastamonu merkezli olup Halvetiyye içinde birçok kola sahip en yaygın tarikattır. Çok sayıda halife yetiştiren Şaban-ı Velî, bazı halifelerini irşad göreviyle çevre illere göndererek tarikatın kuruluş sürecini başlatmış, sağlığında iken tarikat İstanbul, Şam ve Gelibolu'da temsil edilmeye başlanmıştır. Şâbâniyye'nin gelişip yayılması ve kurumsallaşmasında Karabaş Velî'nin önemli payı vardır. Onun 1670'de İstanbul'a gelerek Üsküdar'daki Atik Valide Sultan Dergâhı'nda şeyh olmasıyla birlikte Şâbânîlik İstanbul'da daha etkili temsil edilmeye başlanmıştır. Bu nedenle Karabaş Veli (ö. 1097/1685) Şâbânîliğin ikinci pîri sayılır ve kendisine tarikatın Karabaşiyye kolu nisbet edilir. Karabaş Velî'nin ikinci pîr kabul edilmesi ile birlikte tarikatın merkezi İstanbul'a taşınmıştır.

Şâbâniyye kolları vasıtasıyla Anadolu ve Balkanlar başta olmak üzere Irak, Suriye, Hicaz, Mısır, Kuzey Afrika ve Hindistan'a kadar oldukça geniş bir coğrafyaya ulaşma imkânı bulmuştur. Halvetiyye'nin etkili olan şubelerinden Nasuhiyye (Mehmed Nasuhî, ö. 1130/1717, İstanbul), Çerkeşiyye (Çerkeşi Mustafa, ö. 1229/1813, Çankırı), Kuşadaviyye (Kuşadalı İbrahim, ö. 1262/1846, İstanbul), Bekriyye (Mustafa el-Bekrî, ö. 1162/1749, Kahire), Ticâniyye (Ahmed et-Ticânî, ö. 1227/1812, Fas) Şabanîlik aracılığıyla doğan kollarıdır.

Şâbâniyye tarikatında sâlik sülûkünü tevhid-i ef'âl, tevhid-i sıfât ve tevhid-i zât denilen üç makamı, yedi nefis merhalesini ve yedi esmayı seyrederek gerçekleştirir. Sülûk sırasında yaşanan makamlar İslam, iman ve ihsan mertebeleriyle açıklanır. Sâlik yedi mertebeyi aşır sâfiye makamına gelmedikçe nefisini bilip kâmil olamaz. Şâbânîlikte dervişler için halvet üç, beş veya yedi gündür. Erbâin denilen kırk günlük halvet ise sadece şeyhlere mahsustur. Cehrî zikir esas olmakla birlikte kısmen hafî zikir de uygulanmaktadır. Zikir esnasında ilahiler eşliğinde ney, kudüm, def gibi musiki aletleri kullanılır. Toplu zikirler kuûdî olarak başlar kıyamî olarak devam eder.

Sünbûliyye

Cemâliyye'nin bir diğer şubesi olan Sünbûliyye Sünbül Sinan tarafından tesis edilmiştir. Merzifon'da doğan Sünbül Sinan'ın asıl adı Yusuf Sinan'dır. "Sünbül" lakabı ona şeyhi Cemal Halveti tarafından verilmiştir. Sünbül Sinan ilk eğitimini memleketinde yaptıktan sonra İstanbul'a giderek medrese tahsiline başladı. Devrin tanınmış alimlerinden Efdalzâde'nin talebesi ve daha sonra mülazımı oldu. Medrese tahsili sırasında tasavvuf karşıtı olarak bilinen Sünbül Sinan, bir arkadaşı vasıtasıyla tanıştığı Halvetî şeyhi Cemal Halveti'ye bağlanarak tasavvuf yoluna girdi. Üç yıl süren seyrüsülûk döneminden sonra hilafet aldı ve irşad göreviyle Mısır'a gönderildi. Kocamustafapaşa Dergâh'ında irşad faaliyetini sürdüren Cemal Halvetî hacca gitmek amacıyla İstanbul'dan ayrılırken Sünbül Sinan'a haber gönderip kendisinin de hacca gelmesini istediğini bildirdi. Cemal Halvetî yolda vefat edince bu buluşma gerçekleşmedi. Sünbül Sinan hac dönüşü şeyhinin vasiyeti gereği İstanbul'a dönerek Kocamustafapaşa Dergâh'ında postnişin oldu. Bu dergâh, İstanbul'da ilk Halvetî tekkesi olması bakımından Halvetiyye'nin İstanbul'daki diğer bütün kollarınca tarikatın bir nevi âsitânesi kabul edilmiştir.

Sünbül Sinan bir taraftan dergâhtaki irşad görevini sürdürürken diğer taraftan Ayasofya ve Fatih camilerinde vaaz verdi. Yavuz Sultan Selim'in yaptırdığı caminin açılış merasimi sırasında vaaz etme görevini ona vermesi Sünbül Sinan'ın padişah nezdindeki itibarını göstermektedir. II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman dönemlerini idrak eden Sünbül Sinan 936'da (1529) vefat etti. Cenaze namazı Fatih Camii'nde Kemalpaşazâde tarafından kıldırıldı ve dergâhının haziresine defnedildi. Türbesi İstanbul'un en önemli ziyaretgâhlarından biridir.

Sünbül Sinan'ın vefatından sonra yerine Merkez Efendi (ö. 959/1552) posta oturdu. Uzun yıllar müderrislik ve vaizlik yapan Merkez Efendi, Halvetîlere karşı olmasına rağmen Sünbül Sinan'dan etkilenecek kendisine intisap etti, yetişmesinin ardından Kânûnî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan'ın isteğiyle Sünbül Sinan tarafından Manisa'ya şeyh ve dârüşşifâya tabip olarak gönderildi. Merkez Efendi'nin Yavuz Sultan Selim'in kız Şah Sultan'la evlenmesi Sünbülüyye kolunun daha da yaygınlaşmasını sağlamıştır. Nitekim beşyüzü aşkın halife yetiştiren Merkez Efendi'nin şeyhliği döneminde Sünbülüyye, İstanbul başta olmak üzere Anadolu ve Balkanlar'da yayılmış, halifelerin genelde medrese kökenli vaiz ve imam olması da tarikatın kökleşmesini sağlamıştır.

Sünbülüyye kolunda uyulması gereken prensipler arasında müridlerin abdestsiz gezmeleri, teheccüd namazı ve evrada dikkat etmeleri, verilen görevleri yapmaları, rüyalarını şeyhe arzetmeleri, günlük virdlerini bitirmeden yatmamaları, sabah namazından işrak vaktine kadar uyumamaları, yatsı namazından sonra dünya kelamı etmemeleri, pazartesi ve perşembe oruçlarına devam etmeleri, cuma günü gusül abdesti almaları ve kimseden bir şey istememeleri yer almaktadır. Fakirleri sevmeleri, birbirlerini kardeş olarak kabul etmeleri, dışarıdan gelen ve tarikata yeni giren müridlere tecrübeli olanların yardımcı olması istenir. Tarikatın şartlarına uymayanlara sülükün kapısının açılmayacağı vurgulanır. Sünbülüyye'de erbaîn ve halvetin büyük önemi vardır. Nitekim Sünbül Sinan, şeyhi Cemal Halvetî tarafından üç yıl süren bir riyazet ve mücâhedeye tâbi tutulmuştur. Halvetiyye'nin diğer kollarında olduğu gibi Sünbülüyye'de de müridler günlük olarak Yahya Şîrvânî'nin Vird-i Settâr'ını okurlar.

Sünbülüyye'nin İstanbul tarikat kültürü ve folkloruna katkısı olmuştur. Mübarek gün ve gecelerde minarelere kandil yakma âdetini İstanbul'da ilk defa bir Sünbülî şeyhi olan Necmeddin Hasan Efendi (ö. 1019/1610) başlatmıştır. Hasan Efendi, Hz. Peygamber'in doğum günü olan rebûlevvel ayının on ikinci gecesinde Kocamustafapaşa Camii minaresinde kandil yaktırmış, bundan hoşlanan III. Murad bir fermanla bütün İstanbul camilerinde kandil yakılması geleneğini başlatmıştır.

Mısriyye

Niyâzî-i Mısırî'ye nisbet edilen Mısriyye, Ahmediyye ana kolundan ayrılan bir alt koldur. Aslen Malatyalı olan Niyâzî-i Mısırî ilim tahsili için Diyarbakır, Mardin üzerinden Kahire'ye giderek Ezher medresesinde ilim tahsiline başladı. Bu sırada kaldığı Şeyhûniyye Külliyesi'ndeki bir Kâdirî şeyhine insitap etti. İlim ve tasavvuf yolunda büyük bir gayretle çalışırken bu şeyhin, zâhir ilimlerden vazgeçmediği sürece tasavvuf yolunun kendisine açılmayacağını söylemesi üzerine iki tercih arasında kararsız kaldı. Bir gece rüyasında Abdülkadir Geylânî'yi gördü. Geylânî'nin zâhir ilmini öğrenip onunla amel etmesini, tarikat ilmini ise bir mürşide ulaşarak elde edebileceğini, ancak kendisini irşad edecek kişinin bu şehirde olmadığını söylemesi üzerine üç yıldır ikâmet ettiği Kahire'den şeyhinin izniyle ayrıldı. Mısır, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerini dolaşarak dört yıl boyunca mürşidini aradı.

Sonunda Uşak'ta iken, Elmalı'dan Uşak'a gelen Ümmi Sinan'a intisap etti ve onunla Elmalı'ya gitti. Dokuz yıl boyunca şeyhine hizmet etti ve seyrüsülükünü tamamladıktan sonra halife tayin edildi. Şeyhinin emriyle Uşak, Çal ve Kütahya'da irşad faaliyetinde bulundu. Bu dönem Kadızadeliler adı verilen vaizler topluluğunun IV. Mehmed'le yakınlık kurarak ülkede sema, zikir ve devranı yasaklattıkları dönemdir. Niyâzî-i Mısırî vaazlarında bu yasağa sebep olan Vanî Mehmed Efendi ve Kadızâdeliler zihniyetini sürekli eleştirdi. İstanbul'da başlayıp yayılan bu hareketinin etkisiyle aleyhinde bazı dedikodular çıkınca bölgeden ayrılarak birkaç müridiyle Bursa'ya yerleşti. Dervişlerinin giderek artması üzerine 1080'de (1699) Bursa Ulucamii civarında bir dergâh inşa edildi.

Niyâzî-i Mısırî çeşitli siyasi sebeplerle Rodos ve Limni adalarına sürgün edildi. On beş yıl süren bu sürgün hayatından II. Ahmed'in fermanıyla kurtularak Bursa'ya döndü. Ertesi yıl ordunun Avusturya seferine çıkacağı sırada 200 müridiyle birlikte sefere katılma hazırlıklarına başladığı öğrenilince, Bursa'da kalması ve hayır dua etmesi yönünde bir ferman gönderildi. Ancak Niyâzî-i Misri padişaha bir mektup yazarak cihada katılmak istediğini bildirdi. Edirne'ye gelen Mısırî Selimiye Camii'nde büyük bir kalabalıkla karşılandı. Sadrazamın şeyhin halk arasında etkili olduğunu, şehirden uzaklaştırılmazsa kargaşanın çıkacağını ileri sürmesi üzerine Mısırî, otuz kadar müridiyle birlikte tekrar Limni'ye sürgüne gönderildi. Limni'de bir yıl sonra 1105'te (1694) vefat etti. Yunanistan'ın Limni adasındaki türbesi günümüzde yıkık durumdadır. Niyâzî-i Mısırî'nin büyük bir kısmı birkaç yapraklık risalelerden oluşan otuzu aşkın eseri bulunmaktadır. Bunlar arasında *Mevâidü'l-irfan* ve *Divan* adlı eserleri meşhurdur.

Mısriyye kolunun Bursa'daki âsitânesi tekkelerin kapatıldığı tarihe kadar irşad hizmetini devam ettirmiştir. Niyâzî-i Mısırî'nin vefatından sonra halifesi Ahmed Gazzî postnişinlik yapmıştır. Tekkenin son şeyhi ise Mehmed Şemseddin Ulusoy'dur (ö. 1936). Günümüzde âsitânenin yerinde postane binası vardır. Mısriyye'nin Bursa dışında Selanik, İzmir ve Kahire'de dergâhları olduğu bilinmektedir.

Gülşeniyye

Rûşeniyye ana kolundan zuhûr eden Gülşeniyye İbrahim Gülşenî'ye nisbet edilir. Diyarbakır'da doğan İbrahim Gülşenî âlim ve şeyhlerin bulunduğu bir ailede yetişti. Babasını küçük yaşta kaybedince amcası Şeyh Ali'nin yanında öğrenimine devam etti. Ardından Akkoyunlular'ın başkenti Tebriz'e giderek Uzun Hasan'ın kazaskeri Mevlanâ Hasan'ın himayesinde medrese öğrenimini sürdürdü. Tebriz'de bulunduğu yıllarda itibarı artan İbrahim Gülşenî, Uzun Hasan'la görüştü ve bir süre sonra Hüseyin Baykara ile yapılan barış antlaşmasında bulunmak üzere Herat'a gönderildi. Burada ünlü sûfî Abdurrahman Câmî ile tanıştı. Yine Uzun Hasan'ın onu Karabağa, Halvetî tarikatının önde gelen şeyhlerinden Aydınlı Dede Ömer Rûşenî'yi davet etmesi için göndermesiyle Dede Ömer'le bir araya geldi ve ondan etkilenecek kendisine intisap etti. Tebriz'e dönen İbrahim Gülşenî sıkı bir zühd ve riyazet hayatı yaşamaya başladı ve şeyhinin gözetiminde seyrüsülükünü tamamladı. Dede Ömer Rûşenî

892'deki (1487) vefatından birkaç gün önce kendisini halife ilan etti. İbrahim Gülşenî, mürşidi Dede Ömer Rûşenî'nin kendisine bir gül vererek "Sen ol bağ-ı bekânın gülşenisin" demesi üzerine mahlası "Heybetî"yi değiştirerek "Gülşenî"yi kullanmaya başladı. Bu sebeple kurduğu yola Gülşeniyye adı verilmiştir.

İcâzet aldıktan sonra Tebriz'deki tekkenin meşihatını üstlenen İbrahim Gülşenî, Şîî temâyüllü Erdebil şeyhlerinin baskısı nedeniyle Tebriz'den ayrılarak Diyarbakır, Maraş ve Kudüs üzerinden Mısır'a geldi. Kahire'de irşad faaliyetine başlayan Gülşenî'nin şöhreti kısa zamanda etrafa yayıldı. Dönemin Memluk sultanı Gûrî başta olmak üzere devlet ricalinden birçok kişiyi kendine bağladı. Yavuz Sultan Selim Mısır'ı fethedip Kahire'ye girdiğinde onu ziyaret edip bir ihtiyacı olup olmadığını sormuş, Gülşenî de bir dergâh yapılmasını istemiş ve bu isteği yerine getirilmiştir. Fetihten sonra yönetici sınıfından, bilhassa yeniçeri ve sipahilerden birçoğunun kendisine bağlanmasıyla nüfuzunu artıran İbrahim Gülşenî ve Gülşeniyye mensupları birtakım tenkitlere uğramışlar, özellikle vahdet-i vücûd anlayışını benimsemeleri nedeniyle hem ulema hem de merkezî yönetim tarafından zındık ve mülhid olarak telakki edilmişlerdir. Bu nedenle 1523 yılında Kanunî Sultan Süleyman tarafından İstanbul'a çağrılan şeyh, yanına aldığı bazı müritleriyle Kahire'den İstanbul'a gitti. Şeyhül-İslam Kemalpaşazâde'nin başkanlığını yaptığı bir soruşturma sürecinin neticesinde hakkındaki iddiaların asılsız olduğu sonucuna varılarak Mısır'a dönmesine izin verildi. Kaynaklarda Kânûnî'nin Gülşenî'ye karşı büyük bir hürmet beslediği, İstanbul'dan ayrılacağı zaman şeyhin şerefine ulemâ ve meşâyih sarayda bir ziyafet verdiği kaydedilmektedir.

İbrahim Gülşenî İstanbul'da bulunduğu süre (1523-1528) zarfında, dönemin ileri gelen âlimlerinden, tarikat şeyhlerinden ve devlet ricâlinden pek çok kişiyi etkisi altına aldı. Mısır'a dönerken beraberinde bulunan halifesi Hasan Zarîfî'yi (ö. 977/1569) tarikat faaliyetlerini sürdürmesi için İstanbul'da bıraktı. Mısır'a döndükten sonra yaklaşık beş yıl daha yaşayan İbrahim Gülşenî 940'da (1534) vefat etti. Ölümüne "mâte kutbü'z-zaman İbrahim" ibaresi tarih düşülmüştür.

İbrahim Gülşenî'nin tasavvuf düşüncesi üzerinde özellikle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın etkisi vardır. Nitekim Mevlânâ'nın Mesnevî'sine mukabil kaleme aldığı Ma'nevî adlı eseri Gülşenî'nin Mevlânâ'ya olan ilgisini göstermektedir. Bu ilginin temel sebeplerinden biri Mevlânâ'nın "Dîdem rûh-ı hûb-i Gülşenî râ / Ân çeşm-i çerâğ-ı Rûşenî râ" (Gülşenî'nin güzel yüzünü gördüm, o Rûşenî'nin gözünün ışığıdır) beytiyle Gülşenî'nin geleceğini müjdelediğine inanılmasıdır. Öte yandan İbrahim Gülşenî'nin Tebriz'de bazı zâhir ulemanın aleyhinde konuştukları İbnü'l-Arabî'yi savunması, Karabağ mollalarına *Fusûsu'l-hikem*'in önemli meselelerini açıklaması, divanını İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyyetü'l-kübra*'sına nazire olarak yazması bu çerçevede değerlendirilebilir.

İbrahim Gülşenî'nin nazım şeklinde yazılmış bazı eserleri vardır. Bunlar arasında en tanınmış olanı Farsça 40.000 beyitten oluşan *Ma'nevî* isimli kitabıdır. Mevlânâ'nın

Mesnevî'sine nazire olarak yazılan eser Diyarbakır'da on ayda tamamlanmıştır. İbrahim Gülşenî, İstanbul'da iken eseri Şeyhülİslam Kemalpaşazâde'ye inceletmiş, Kemalpaşazâde zâhir ehlinin bunun manasına vâkıf olamayacağını, kitabın birçok ilâhî sırrı ihtiva ettiğini söylemiştir.

İbrahim Gülşenî, Kahire'de kurduğu tekke ile müstakil denebilecek bir tarikat kurma yolunda en önemli adımı atmış; tarikatı, nüfuzlu halifeleri vasıtasıyla daha sağlığında iken Kahire'den başka İstanbul, Diyarbakır ve Edirne'ye ulaşmış, sonraları buralara ilaveten İskenderiye, Mekke, Halep, Urfa, Şam, Antalya, Bursa ve Balkanlar'da da teşkilatlanmıştır. Gülşenî'nin İstanbul'da bıraktığı halifesi Hasan Zarîfî, biri Rumelihisarı'nda diğeri Langa'da olmak üzere tesis ettiği iki tekkenin birden meşihatını üstlenerek Gülşenîliğin İstanbul'un tasavvufî hayatına girmesini sağlamıştır.

Bununla birlikte Gülşenîlik, 18. Yüzyılda tarikatın ikinci pîri Hasan Sezâî'nin (ö. 1151/1737) tesis ettiği Sezâiyye kolu ve bu kola mensup halifeleri vasıtasıyla İstanbul'da daha geniş ölçüde yayılma imkânı bulmuştur. Tarikatın kısa sürede böylesine geniş bir alana yayılabilmesinde, halkla kolayca bütünleşebilen bir yapıda olmasının rolü büyüktür. Nitekim İbrahim Gülşenî, dergâhının kapısını herkesinden insana açık tutmuş ve onları hiçbir ayırıma tabi tutmadan kabul etmiştir. Ancak bu tavrı nedeniyle şeriat dairesinin ve tarikat yolunun dışındaki hususlara izin vermekle suçlanmıştır. Bu konuyu Latîfî “Ol bir azîz idi ki, âsitânesinde, âbid ve âsiye red yoğidi. Bu bâisten hankâhında envâî tavâyiften mülhid ve mübâhî çoğidi”⁵¹ sözleriyle dile getirir. Bu nedenle Gülşenîlik Osmanlı döneminde fikir, yorum ve tavırlarından dolayı tepki gören tarikatlardan biridir. Gülşenî'nin Edirne'de bulunan halifesi Muhyiddin Karamanî'nin (ö. 957/1550) Şeyhülİslam Ebussuûd tarafından yapılan sorgulama sonucunda zındıklık ve ilhâd suçlamasıyla idam edilmesi bu tepkinin bir sonucudur. Bu olay Gülşenîleri şeriat-tarikat konularında daha dikkatli olmaya, ihtiyatlı ve ılımlı bir ifade kullanmaya sevk etmiştir.

Gülşenîyye ile ilgili dikkati çeken diğeri bir husus da Gülşenîlik ile Mevlevîlik arasında, seyrüsülûk adâbı, kullanılan terminoloji, âyin ve erkân, teşrifat ve kıyafet olmak üzere birçok yönden ortak noktanın bulunmasıdır. Aslında tarikatların adâb ve erkân esaslarında birbirine benzerlikler her zaman olmuştur. Fakat Mevlevîlik'le Gülşenîlik arasındaki bu benzerlik daha açık görülmektedir. Kâhire'deki âsitânenin birkaç hücresi Mevlevî dervişlerine ayrılmış, bu hücrelerde sürekli olarak hem Ma'nevî hem de Mesnevî okunmuştur. Gülşenî dergâhında kullanılan nevnîyâz, aşçıbaşı, tarikatçı dede, duâcı dede gibi tabirlerin Mevlevîlik'ten alındığı görülür. Zikir meclisleri sesli olması sebebiyle şiir ve mûsikiye önem verilen Gülşenî tekkelerinde meşhur zâkirbaşı ve bestekârlar yetişmiştir. Zikir esnasında “Gülşenî savtı” adıyla bilinen kısa güfteli, ağır tempolu ilahiler kudüm, mazhar, bendir gibi vurmali sazlar eşliğinde okunur.

Gülşenîyye literatüründe Dede Ömer Rûşenî'nin 17.000 beyitlik Türkçe Divan'ı, Gülşenî'nin Ma'nevî adlı eseri ile Edirne Gülşenî postnişini Hasan Sezâyî'nin Divan ve Mektûbât'ı önemli bir yere sahiptir. Kendisi de Gülşenî olan Cemaleddin Hulvî'nin Lemezât adlı eserinde tarikatın ileri gelenleri hakkında geniş bilgiler bulunmaktadır.

Cerrahiyye

Cerrahiyye Ramazaniyye kolunun Nureddin Cerrâhî'ye nisbet edilen şubesidir. İstanbul Cerrahpaşa'da doğduğu için "Cerrâhî" nisbesiyle anılan Nureddin Cerrâhî öğrenimine Cerrahpaşa Sibyan Mektebi'nde başladı. Süleymaniye Medresesi'ndeki tahsilinin ardından Kahire kadılığına tayin edildi. Yola çıkacağı gün devlet ricâlinden olan dayısı Hacı Hüseyin Efendi'ye veda ziyareti için Üsküdar Toygartepe'deki konağına gitti. Dayısı onu konağın karşısındaki Selami Ali Efendi Tekkesi'ne götürdü. Tekkenin postnişini, Halveti-Ramazânî şeyhi Köstendilli Ali Alâeddin Efendi (ö. 1143/1730) idi. İcra edilen zikir sırasında vecde gelen Nureddin Cerrâhî, şeyh efendiden etkilenerek orada kendisine intisap etti ve Kahire'ye semtine irşad için gönderildi. Burada III. Ahmed'in emriyle kendi adına yaptırılan tekkede on sekiz yıl irşad faaliyetinde bulundu. 1133'de (1721) kırk dört yaşında vefat eden Nureddin Cerrâhî, tekkesinin haziresine defnedildi.

Nureddin Cerrâhî'nin tarikat silsilesi Köstendilli Ali Alâeddin Efendi vasıtasıyla Ramazâniyye'nin pîri Ramazan Mahfi'ye (ö. 1025/1616) ulaşır. 18. Yüzyılın ilk yarısından itibaren Cerrâhiyye, Nureddin Cerrâhî'nin İstanbul ve dışında faaliyet gösteren halifeleri vasıtasıyla Edirne, Tekirdağ, Musul, Mora gibi farklı bölgelerde yayılmaya başlamıştır. Tarikatın merkez tekkesi olan Karagümrük'teki Nûreddin Cerrâhî Âsitânesi'nin yanı sıra İstanbul'da yirmi dört tekke kurulmuştur.

Cerrâhî şeyhlerinin devlet ricâliyle iyi ilişkiler içinde olması, tarikatın itibarının artmasına ve birtakım maddî yardımların yapılmasına da neden olmuştur. III. Mustafa dönemi sadrazamı olan Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın Cerrâhî dervişi olduğu, II. Mahmud'un zamanındaki Cerrâhî şeyhlerine saygı gösterdiği belirtilmektedir. Bununla birlikte özellikle kurucu şeyhlerin vefatından sonra Cerrâhî tekkeleri farklı tarikatların eline geçmiştir. Tekke ve zâviyelerin kapatıldığı 1925 yılında İstanbul'da beş adet Cerrâhî dergâhının faaliyette olduğu görülmektedir. Bu tarihten itibaren Karagümrük'teki âsitânenin dışındaki tekkeler varlıklarını sürdürememişlerdir. Âsitânenin son postnişini İbrahim Fahreddin Efendi tekkelerin kapatılması üzerine Nureddin Cerrâhî'nin türbedarı olmuş ve güç şartlarda tarikatı sürdürmeyi başarmış, kendisinden sonra irşad makamına halifelerinden Muzaffer Ozak geçmiştir.

Muzaffer Ozak döneminde Cerrâhiyye, onun sohbet ve eserleriyle Batı dünyasına ve Amerika Birleşik Devletleri'ne kadar ulaşmış, buralarda tekkeler açılmıştır. Ozak'ın 1985'deki ölümünden sonra yerine Sefer Dal (ö. 1999) geçmiştir. Cerrâhî kültürü günümüzde sürdürülmeye devam etmektedir. Nureddin Cerrâhî'nin Halvetiyye âdâb ve erkânına getirdiği

yeniliklerin kendisinden sonraki şeyhler tarafından da sürdürülmesi, Cerrâhiyye'nin tasavvuf gelenekleri açısından son derece gitmekten vazgeçti. Şeyhinin gözetiminde tasavvufî terbiyesini sürdüren Nureddin Cerrâhî yedi senenin sonunda halife tayin edilerek Karagümrük zengin bir tarikat olmasını sağlamıştır. Öte yandan Cerrâhî şeyhlerinin tarikatın ileri gelenlerinin menâkıbını yazmaları, Türk tasavvuf tarihinin temsilcilerini ve geleneklerini tespiti açısından önemli eserlerin meydana gelmesine yol açmıştır.

1925 yılında Türkiye'de tekkelerin kapatılmasıyla Halvetî tekkelerinin faaliyetlerine resmen son verilmişse de bazen gizli bazen açıktan zikir ayinlerine ve irşad faaliyetlerine devam edilmektedir. Halvetîliğin bugün birçok kolu Suriye, Mısır, Balkanlar ve Kuzey Afrika'da varlığını sürdürmektedir. Türkiye'de ise daha çok Şâbâniyye, Uşşâkiyye ve Cerrâhiyye kolları devam etmektedir.

6. Şâzeliyye

Şâzeliyye tarikatı Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî tarafından oluşturulmuştur. Kuzey Afrika'nın en batı bölgesinde yer alan Gamâre'de doğan Şâzelî'nin asıl adı Ali, künyesi Ebü'l-Hasan'dır. Tasavvufî irşadına ilk olarak Tunus şehrine yakın Şâzile isimli beldeye başladığı için oraya nisbetle “Şâzili” unvanıyla meşhur olmuştur. Bugün Türkler tarafından Şâzilî yerine galatı meşhur olan “Şâzeli” telaffuzu kullanılmaktadır. Şâzeli'nin nesebi hem anne hem de baba tarafından Hz. Peygamber'e dayanmaktadır.

Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî ilk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra ilimlerin merkezi kabul edilen doğuya gitmek üzere yola çıktı. Önce Fas'a ardından Tunus'a geçti. Tunus'a gelmesinin nedeni kimya ilimlerinde uzmanlaşmaktı. Ancak yaşadığı birtakım manevi olaylar üzerine kimya ilmini tahsilden vazgeçip İslâmî ilimlere yöneldi. Uzun süre Tunus'ta kalarak dinî ilimleri tahsil ettikten sonra gönlünde bu ilimlerin bânîna ve ledünnî ilimlere yönelme isteği arttı. Tasavvufî bir arayış içine de giren Şâzeli zamanın kutbunu bulmak amacıyla yolculuklara çıktı; Mısır üzerinden Irak'a geçti. Bağdat'ta Ahmed er-Rifâî'nin halifesi Şeyh Ebü'l-Feth el-Vâsıtî ile buluştu ve onun yanında tasavvuf terbiyesine başladı. Şeyhinin ona, aradığını Mağrib bölgesinde bulacağını söylemesi üzerine Mağrib'e döndü ve burada Abdüsselam İbn Meşîş ile tanıkendisine intisap etti. Beş yıl süren seyrüsülükünün ardından İbn Meşîş'in halifesi olarak önce Şâzilî isimli beldeye sonra Tunus'a gitti. Burada idarecilerden, âlimlerden ve halktan büyük ilgi gördü. Ancak Tunus başkadısı ile anlaşamayınca şehirden ayrılmak zorunda kaldı ve hac niyetiyle yola çıktı. Şâzelî hac dönüşü ilk olarak Tunus'a geldi ve burada ileride halifesi olacak Ebü'l-Abbâs el-Mürsî ile karşılaştı ve kendisine intisap etmesini sağladı. Çevresindekilere “Ben Tunus'a sırf bu genç için döndüm” dediği nakledilir. Ardından o dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerinden olan İskenderiye'ye giderek tekkesini kurdu ve Kahire başta olmak üzere tarikatını yaymaya başladı. Mısır'da hem saray çevresinde hem de ulemâ ve halk nezdinden büyük ilgi gördüğü bilinmektedir. 656 (1258)

yılında tekrar hacca gitmek niyetiyle müridleriyle Kahire'den ayrılan Ebü'l-Hasan eş-Şâzeli Kızıldeniz kıyısında vefat etti. Yerine daha önceden tayin etmiş olduğu halifelerinden Endülüslü Ebü'l-Abbas el-Mürsî (ö. 685/1287) geçti. Mürsî'den sonra ise Şâzeliyye'nin önde gelen şeyhi el-Hikemü'l-Atâiyye isimli eserin müellifi İbn Atâullah el-İskenderî'dir (ö. 709/1309). Özellikle bu iki isim tarikatın sistemleştirilerek geniş halk kitlelerinde yayılmasında öncülük etmiştir. Ebü'l-Hasan eş-Şâzeli kitap yazmak yerine insan yetiştirmeyi tercih eden sûfîlerdendir. Kitap yazmamasının nedeni kendisine sorulduğunda "Benim kitabım dostlarım ve müridlerimdir" diye karşılık vermiştir. İbn Atâullah el-İskenderî başta olmak üzere Şâzeliyye tarikatı mensubu birçok müellif onun tasavvufa dair hikmetli sözlerine, dua ve hizblerine eserlerinde yer vermiştir.

Marifet ve tevekkül anlayışı Şâzeliyye'nin önemli esaslarındandır. Kulun marifeti ibadetine tâbidir. Marifetin göstergesi, kişinin rabbi ile olan ilişkisidir. Seyrüsülük tövbe, istikamet, tehzib ve takrib olmak üzere dört temel merteye üzerine yapılır. Tövbe, tarikata girmeden önce yapılan bir arınma ameliyesidir. İstikamet, tarikata giren kişinin Allah'ın emirlerini yapıp yasaklarından kaçınarak günaha girmemeye özen göstermesidir. Tehzib, tarikata giren kişinin birtakım güzel davranışlar kazanarak ahlâkını süslemesi ve kalbini saflaştırarak tecelligâh haline getirmesidir. Tehzîbin suskunluk, uzlet, oruç, seher vakti ibadet gibi önemli rükünleri vardır. Zamanla bu fiziki rükünlere zühd, vera', tevekkül, şükür, ihlâs, muhabbet, teveccüh, murakabe gibi kalbi boyutu olan unsurlar da eklenir. Takrib ise Allah'a yaklaşmak olup sülûkün gayesi ve sonucudur. Sâlikin devamlı surette Allah'ın huzurunda olduğunu hakka'l-yakin keşf ve idrak etmesidir. Seyrüsülükün bir başka esası da müridi dünyadan koparmak ve dünyevi herhangi bir şeyle meşgul olmasına izin vermeyerek tarikata yönelmesini sağlamak yerine, onun dünyevi meşguliyetine devam ederek tarikatta yol almasını sağlamaktır. Dolayısıyla dünya nimetlerinden sıkı sıkıya kaçınan bir zühd anlayışındansa dünya nimetlerinden faydalanma ve bu nimetleri verene şükretme esası benimsenmiştir. Şükürünü eda edebildikten sonra israf ve harama girmeden güzel giyinmenin ve yiyecek içmenin sûfiye zararının olmadığı görüşü hâkimdir. Ebü'l-Hasan eş-Şâzeli dünyayı terk ve riyazette bir ölçü ve sınır olması gerektiğini şu sözlerle dile getirir: "Yiyecek içmeyi bırakmakta ve dünyayı terkte ifrata kaçma! Çünkü onun yokluk sıkıntısı seni sarar, âzalarını güçsüzleştirir. Bu sefer dünyayı bıraktıktan sonra ona boyun eğerek geri dönersin. Bu daha kötüdür." Şâzeliyye tarikatı öncelikle Tunus ve Mısır'da teşekkül etmiş, ardından Mağrib bölgesine yayılmıştır. Ebü'l-Hasan eş-Şâzeli'nin özellikle Tunus'tan İskenderiye'ye gelmesiyle birlikte tarikat çok daha geniş kesimlere ulaşma imkânı bulmuştur. Yerine geçen Ebü'l-Abbas el-Mürsî gibi önemli simaların kabirlerini barındıran İskenderiye, Şâzeliyye'nin bütün dünyaya yayıldığı merkez konu muna gelmiştir. Zaman içinde Arap dünyası, Hint alt kıtası, Afrika, Anadolu, Balkanlar, Amerika ve Avrupa ülkesinde yayılmıştır. Birçok kolu bulunan Şâzeliyye'nin Nimetullah Veli (ö. 834/1431) ile oluşan Nimetullahiyye, Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö. 870/1467) ile kurulan Cezûliyye, Ali b. Meymûn (ö. 917/1511) ile teşekkül eden Meymûniyye, İmam Şa'rânî

(ö. 973/1565) ile vücud bulan Şa'râniyye, Ebû Hamid Mulay ed-Derkâvî (ö. 1239/1823) tarafından tesis edilen Derkâviyye, Muhammed Hasan el-Medenî (ö. 1263/1847) ile oluşan Medeniyye, Muhammed es-Senûsî (ö. 1276/1859) ile teşekkül eden Senûsiyye, Muhammed b. Zâfir el-Medenî'nin kurduğu (ö. 1321/1903) Zâfiriyye ve Ahmed el-Alâvî'nin (ö. 1356/1934) vücud verdiği Alâviyye en etkili kollar arasındadır. Şâzeliyye'nin kolları arasında Nimetullahiyye hariç hiçbir kolda Şîa meyline rastlanmaz.

Şâzeliyye Kuzey Afrika kökenli bir tarikat olduğu için o günün şartlarında Anadolu'ya ulaşması ve bu topraklarda diğer tarikatlar kadar aktif faaliyet göstermesi pek mümkün olmamıştır. Anadolu coğrafyasında ilk temsil edilmesi 15. yüzyılın başlarında Ali b. Meymun el-Magribi vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Hayatının son yıllarında Bursa'ya gelerek altı yıl kalan Ali b. Meymûn şehirden ayrılıp Şam bölgesine giderken yerine halifesi Sûfîzâde Abdurrahman'ı bırakmıştır. Onun vefatından sonra da Sûfîzâde'nin sohbetlerine devam eden Şeyh Abdülmümin ile tarikat bir müddet daha temsil edilmiştir. Bu ilk temaslardan sonra 18. yüzyıldan itibaren İstanbul'da müstakil olarak bazı Şâzeli dergâhlarının açıldığı görülmektedir. Ancak tarikatın etkinlik kazanması Medyeniyeye kolu aracılığıyla olmuştur. Özellikle II. Abdülhamid tarafından İstanbul'a davet edilen Şeyh Zâfir el-Medenî adına sultanın Beşiktaş'ta yaptırdı Ertuğrul Tekkesi öne çıkmaktadır. Şeyh Zâfir manevî yönden devlete destek olmuş, bunu yaparken doğrudan siyaset ve devlet işleriyle ilgilenmemiş, kuvvetli bağlantılarının bulunduğu Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de asayişin sağlanmasına gayret etmiş, sultana itaat ve sadakati kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Sultan Abdülhamid'in de şeyhe çok değer verdiği, hatta intisap ettiği, bazı cuma selâmlıklarında Ertuğrul Tekkesi'ne gittiği ve bazı özel dinî günlerde onu Yıldız Sarayı'na davet ettiği belirtilmektedir.

Öte yandan son devir âlimlerinden Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914), İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Teşkilât-ı Mahsûsa subayı Ömer Fevzi Mardin (ö. 1953), şair Arif Nihat Asya (ö. 1975) ve Halepli şeyh Abdülkadir İsa (ö. 1991) ülkemizdeki ileri gelen Şâzeliyye tarikatı mensuplarındandır. Ayrıca dünyanın hemen her yerinde bağlısı bulunan Şâzeliyye 20. Yüzyılda Batı'da en çok ilgi gören tarikatlardan biridir. Rene Guenon (Abdülvahid Yahya), Michel (Mustafa) Valsan, Frithjof Schuon (İsa Nureddin), Martin Lings (Ebubekir Sirâceddin), Titus Burckhardt (İzzettin İbrahim), Ian Dallas (Abdülkadir es-Sûfî), Gai Eaton (Sidi Hasan Abdullah Abdülhamid) gibi ihtida etmiş önemli aydınların Şâzeliyye tarikatına intisap etmesi, tarikatı Batılı çevrelerde ilgi odağı yapmıştır. Yine bu yüzyılda tarikatın önemli şahsiyetlerinden Ahmed el-Alâvî'nin kitapları Türkçe dâhil olmak üzere birçok dile çevrilmiştir.

Şâzeliyye tarikatında zikir cehrî olup çoğunlukla “hadrâ” adı verilen âyinler, halka şeklinde veya karşılıklı saf şeklinde oturulur, ardından hızlanarak ayakta icra edilir. Abdüsselam İbn Meşîş'in tertip ettiği *Salâtü'l-Meşîyye*, Şâzeliyye'nin önemli metinlerinden biri olup günlük vird olarak okunmaktadır. Yine Kuzey Arfikalı bir Şâzeli şeyhi olan

Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin yazdığı *Delâilü'l-hayrat* adlı salâvat mecmuası sadece Şâzeliyye içinde değil Nakşibendilik başta olmak üzere birçok tarikatta tanınmakta ve günlük veya haftalık bölümler şeklinde okunmaktadır.

Ebü'l-Hasan eş-Şâzeli, İstanbul halk folkloründe kahvecilerin piri olarak kabul edilmiştir. Eski İstanbul'da birçok kahvede “Her sabah besmeleyle açılır dükkânımız; Hazret-i Şâzeli'dir pîrimiz, üstadımız” levhası asılı bulunurdu. Yine çeşitli tarikatlara bağlı kahve ocaklarında Şeyh Şâzeli'nin adının yazılı olduğu bir levhanın yer alması, kahve hazırlayan dervişlerin ocağı uyandırırken cezveyi ocağa sürerken Şâzeliyye pîrine teveccüh etmesi bir tarikat geleneğiydi.²⁶

²⁶ Abdurrezzak Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 300-373.

13. HAFTA DERS NOTU

-Anadolu Merkezli Tarikatlar-

I. Anadolu Merkezli Tarikatlar

(Abdurrezzak Tek, Tasavvuf ve Tarikatlar)

1. Bektaşîyye

Bektaşîyye Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvuf anlayışı çerçevesinde 13. yüzyılda Anadolu'da teşekkül etmiş ana tarikatlardan biridir. Bektaşîyye'nin pîri kabul edilen Hacı Bektâş-ı Velî'nin hayatı hakkında kendi dönemine ait herhangi bir belge ve tarihi kanıt bulunmadığı için onunla ilgili bilgi sunan kaynaklar ikinci nesil kaynaklardır. Bunlar arasında ilk sırayı 14. asır sûfî şâirlerinden Elvan Çelebi'nin Menâkıbü'l-kudsîyye isimli eseri ile aynı yüzyılda yaşayan Ahmed Eflâkî'nin yazdığı *Menâkıbü'l-ârifin* adlı eserler alır. Bir sonraki asırda kaleme alınan Velâyetnâme ise Hacı Bektâş-ı Velî'nin şahsiyetinin yanı sıra onunla ilgili menkıbeleri içermesi açısından temel kaynaklardan biri kabul edilmiştir. Ancak Hacı Bektâş-ı Velî hakkında bilgilerin sınırlı oluşu onun tasavvuf anlayışı ve temsil ettiği Bektaşîlik'le ilgili kayda değer iki temel tezin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Kaynaklardan hareketle oluşan birinci teze göre Hacı Bektaş-ı Velî Horasanlı'dır. Baba tarafından İmam Musa Kâzım'ın neslinden olup, anne tarafından Nîşâbur'un idarecisi olan bir aileye mensuptur ve burada doğmuştur. Çocukluğundan itibaren Nîşâbur'da iyi bir eğitim almış ve ardından Ahmed Yesevî'ye intisap edip hilafet makamına yükseldikten sonra Diyâr-ı Rûm'a (Anadolu) irşad için gönderilmiştir. İç Anadolu'ya yerleşerek zaviyesini kuran Hacı Bektaş-ı Velî zaman zaman münzevî bir hayat yaşamakla birlikte Türkmen aşiretleri arasında irşad faaliyetlerini sürdürürmüş, aynı zamanda bölgedeki Hıristiyanlar'ın ve Moğollar'ın Müslüman olmasına da gayret göstermiştir. Tahminen 669 (1271) tarihindeki vefatı ile Sulucakarahöyük'teki zaviyesine defnedilmiştir. Bugün Nevşehir'e bağlı olan bu yer Hacıbektaş kasabası olarak bilinmektedir.

Hacı Bektaş-ı Velî'nin günümüze ulaşan yegâne kitabı Makâlât isimli eserdir. Daha ziyade tarikat âdâbından bahseden bu eserden de anlaşıldığı üzere Hacı Bektaş-ı Velî, Sünnî bir mutasavvıf olup pîri kabul edildiği Bektaşîlik de Ehl-i sünnet çizgisinde oluşturulmuş bir tarikatır. Ancak bu çizgi 16. yy başlarında II. Bayezid'in teşebbüsüyle Dimetoka'dan getirtilen ve tarikatın ikinci pîri kabul edilen Balım Sultan tarafından değiştirilmiş, daha çok Hurufî-Şîî unsurların karışımından meydana gelen prensipler kabul edilmiştir. Dolayısıyla Balım Sultan sonrasında Bektaşîlik Sünnîlik dışı tarikatlardan biri olarak değerlendirilmiştir.

İkinci teze göre tasavvufî terbiyesini bir Babaî şeyhi olan Baba İlyas-ı Horasânî'nin gözetiminde tamamlayan Hacı Bektaş-ı Velî kendine bağlı bir Türkmen aşireti ile birlikte Anadolu'ya gelmiş ve burada mensup olduğu gayri Sünnî (heterodoks) tasavvuf anlayışını yaymıştır. Dolayısıyla Yesevîlik'ten ziyade Babaîlik, Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi Sünnî olmayan tarikatların etkisi altında oluşan Bektaşîlik kuruluşundan beri bünyesinde Şîî unsurları

barındıran ve Sünnî olmayan bir tarikattır. Makâlât isimli eser de kendisine ait olmayıp Sünnî çevreler tarafından ona nisbet edilmiştir. Zira konargöçer bir Türkmen şeyhinin, okuma yazma oranının düşük olduğu ve dinî kültürün şifahî olarak aktarıldığı bir topluma kendi anlayışını Arapça bir eserle ulaştırma ihtimali tartışmalıdır.

Hacı Bektaş-ı Velî'nin ve Bektaşîyye tarikatının Osmanlı topraklarında tanınmasına ve yeniçerilikle olan bağına gelince; yaşadığı dönemde pek bilinmeyen Hacı Bektâş-ı Velî'yi gerek hayatta iken gerekse ölümünden sonra Osmanlı Beyliği'ne tanıtan Abdal Musa olmuştur. 14. asrın ilk çeyreğinde Hacı Bektâş-ı Velî Tekkesi'nin şeyhi olan Abdal Musa beraberindeki bir kısım dervişlerle birlikte Orhan Gazi'nin hizmetine girerek fetihlere katılmış, bu esnada birlikte savaştığı Osmanlı gazilerine Hacı Bektaş-ı Velî'nin menkıbelerini anlatarak, onun Osmanlı Sultanları tarafından da tanınmasını sağlamıştır. Hacı Bektâş-ı Velî'nin gaziler arasındaki saygınlığını fark eden sultanlar Yeniçeri Ocağı'nı kurarken ocağı ona bağlamışlar, böylece Hacı Bektâş-ı Velî'nin manevî kimliği yeni bir mecrada etkin bir şekilde yayılma imkânı bulmuştur. Fetihler sırasında ve sonrasında gördükleri hizmetler Bektaşî dervişlerine devlet nezdinde hatırı sayılır bir itibar sağlamıştır. Ayrıca Yeniçeri Ocağı'nda Hacı Bektaş Zâviyesi'ni temsil eden bir babanın bulunması ocakla tarikat arasındaki bağı hep sağlam tutmuştur. 16. asra gelindiğinde ise Balım Sultan, devletin de desteğini alarak Bektaşîyye tarikatını sistematik hale getirerek kurumsallaştırmış ve zamanla belli ölçülerde âyin ve erkânında değişiklikler olsa da bugün bildiğimiz hüviyetiyle Osmanlı tarihinde varlığını sürdürmesini sağlamıştır. Kaynaklarda Balım Sultan hakkında doğrudan bir belge bulunmadığından bütün bilinenler yazılı ve sözlü Bektaşî geleneğine dayanır. Rivayete göre Safevî propagandası Anadolu'da etkin olmaya başladığında II. Bayezid, Balım Sultan'ı Hacı Bektaş Dergâhı'nın başına getirerek bölgedeki Bektaşî ve Alevileri bu propagandanın tesirinden kurtarmayı amaçlamıştır. Bu sayede devlet Bektaşîliği kendi himayesi altına alırken aynı zamanda kontrol altında tutma imkânını da elde etmiş oluyordu.

Balım Sultan bütün tarikatı kendisine tâbi hale getirip kontrolü sağladıktan sonra Kalenderîlik'teki mücerretlik (bekârlık) erkânını yeniden uyguladı ve böylece mücerret Bektaşî dervişleri zümresi ortaya çıktı. Ancak Hacı Bektâş-ı Velî'nin soyundan geldiklerini ileri süren çelebiler bunu redderek hakiki Bektaşîler'in kendileri olduğunu savundular. Bu durum mücerretler ve çelebiler olmak üzere ikili bir bölünmeye neden oldu. Öte yandan II. Bayezid'in desteğiyle vakıflarını zenginleştirerek iktisaden güçlenen Bektaşîlik, merkezî bir yapıya kavuştu. Osmanlı topraklarındaki bütün Bektaşî tekkeleri Sulucakarahöyük'teki Hacı Bektaş Asitinesi'nin idaresine bağlandı. Merkez tekkedeki dede-baba, taşradaki zaviyelerin şeyh ve mütevellî tayinlerinde son sözü söyler duruma geldi.

Yavuz Sultan Selim döneminde Safevî probleminin de çözülmesiyle, Balım Sultan'ın vefatından sonra Hacı Bektâş Zâviyesi kapatıldı. Ancak Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yeniden açıldığı nakledilmektedir. Bu devirde merkez zaviyenin şeyhi olup Hacı Bektaş'ın

nesline mensup olduğunu iddia eden Şah Kalender 1526'da isyana kalkıştı. Osmanlı ordularının Macaristan içlerinde bulunduğu bir tarihte çıkarılan bu isyanı bastırmak hayli zor olmuştur. Buna rağmen Bektaşilik Yeniçerilik'ten aldığı güçle 1826 yılına kadar etkinliğini başta Anadolu olmak üzere Balkanlar, Doğu Avrupa, Irak ve Mısır'da sürdürmüştür. Bu tarihte II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmasıyla Bektaşî tekkeleri de kapatıldı veya başta Nakşibendilik olmak üzere diğer tarikatların emrine verildi. Bektaşîliğin ordu üzerindeki bütün yetki ve imkânı da Mevleviliğe devredildi ve tarikatın ordudaki temsilcisi olan şeyhe "mareşallik" unvanı verilerek kurulan yeni ordu ile manevî otorite arasında bir bağ kurulmuş oldu. Aslında II. Mahmud'un asıl hedefi Bektaşîlik değil Yeniçerilik'ti. Tarikatın ilgasını belirten fermanla Hacı Bektaş-ı Veli'nin ve Bektaşî tarikatının olup bitenlerden özenle ayrı tutulması bunun göstergesidir. Sultan Abdülaziz döneminde Bektaşîlik tekrar canlanmış, tahrip edilen bazı zâviyeler onarılmışsa da eski gücüne kavuşamamıştır. 1925 yılında bütün tarikatların, tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla Bektaşîlik Türkiye'de resmen ortandan kalkmıştır. Millî Mücadele yıllarında Bektaşîler'in diğer tarikat mensubu dervişler gibi Anadolu hükümetinin yanında yer aldıkları bilinmektedir. Günümüzde Bektaşîlik, Arnavutluk başta olmak üzere Balkanlar'da faaliyetini sürdürmektedir.

Bektaşî âyin ve erkânı, "dört kapı-kırk makam" formülüyle ifade edilen tasavvuf telakkisine dayandırılır. Sâlik şeriat, tarikat, hakikat ve marifet kapılarını ve her kapıdaki on makamı geçerek Hakk'a ulaşır. "Hak-Muhammed-Ali" tarzında ifade edilen anlayış ve on iki imam inancı Bektaşîliğin esaslarının başında gelir. Teslim taşı adı verilen ve boyuna takılan on iki köşeli yıldız biçimindeki kolye on iki imamı temsil eder. Topluca yaptıkları zikre cem âyini, tarikata giriş merasimine ise ikrar âyini denir. Muharrem mâtemi gibi belirli zaman dilimlerinde gerçekleştirilen âyin ve erkânlar da vardır. Âyinler esnasında nefes adı verilen ilahiler söylenir. Bektaşîler'in şeyhlik makamında bulunan zâta dede-baba; dervişlerine can, erenler; merkez tekkeye de pîr evi denir. Öte yandan Kalenderîlik ve Babaîlik'le olan bağı sebebiyle Bektaşîlik'te İslam'ın itikat, ibadet esaslarına karşı kayıtsız bir tutum öne çıkmakla birlikte, namaz, oruç gibi ibadetlere riayet eden Bektaşîler'in varlığı da göz ardı edilmemelidir.

2. Mevleviyye

Mevleviliğin pîri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî 604 (1207) yılında Horasan'ın bugün Afganistan'ın sınırları içinde bulunan Belh şehrinde doğdu. Adı Muhammed lakabı Celâleddin'dir. "Efendimiz" anlamındaki "Mevlânâ" unvanı onu yüceltmek maksadıyla söylenmiş olup "Sultan" manasına gelen Farsça "Hüdâvendigâr" lakabı da kendisine babası tarafından verilmiştir. Ayrıca doğduğu şehre nisbetle "Belhî" nisbesiyle anıldığı gibi hayatını geçirdiği Anadolu'ya nisbetle "Rûmî", müderrisliği sebebiyle "Molla Hünkâr, Mollâ-yı Rûm" gibi unvanlarla da zikredilmektedir. Babası Bahâeddin Veled "Sultânülulemâ" diye bilinen ve şöhreti Belh'ten bütün İslam âlemine yayılmış olan bir sûfidir.

Bahâeddin Veled bölgenin yöneticisi Hârizmşah Alâeddin Muhammed'i vaazlarında ağır şekilde eleştirince, yöneticiler ve bazı ulemâ ile arasının açılmasını fırsat bilen karşıtları, onun siyasî gaye güttüğünü ileri sürdüler. Bunun üzerine Hârizmşah tarafından ülkeyi terk etmesi istenen Bahâeddin Veled, ailesiyle birlikte Belh'ten ayrılmak zorunda kaldı. Mevlânâ Bağdat, Hicaz ve Karaman üzerinden Konya'da sona erecek göç yolculuğu boyunca, konaklanan yerlerde babası vasıtasıyla devrin birçok sûfî ve âlim şahsiyetleriyle tanışma imkânı buldu.

Bahâeddin Veled, Anadolu Selçuklu hükümdarı Alâeddin Keykubad'ın daveti üzerine Karaman'dan ayrılarak Konya'da kendileri için tahsis edilen medreseye ailesiyle yerleşti. Mevlânâ ilk dinî ve tasavvufî eğitimini babasının gözetiminde aldı. Babasının 628 (1231) tarihinde vefatından sonra halifesi Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmîzî'ye (ö. 641/1244) mürit oldu ve onun rehberliğinde eğitime devam etti. Bu süreçte Tirmîzî'nin işaretiyle, o dönemde dinî ilimlerde merkez sayılan Halep ve Şam'a gitti. Bu iki şehirde dört veya yedi yıl kalan Mevlânâ, Halep'te Hanefî âlimlerden ders aldı. Ardından Şam'a geçti ve burada Arap dili ve edebiyatı, lügat, fıkıh, tefsir ve hadis gibi ilimler başta olmak üzere aklî ve nakli ilimlerden icâzet aldı. Şam'da iken Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sa'deddin-i Hammûye, Evhâdüddin-i Kirmânî ve Sadreddin Konevî gibi dönemin önde gelen mutasavvıflarıyla görüştü. Yaklaşık dokuz yıl süren dinî ve tasavvufî eğitiminin ardından seyrüsülükünü tamamlayan Mevlânâ, babasının yolundan giderek Konya'da müderrisliğe başladı ve aynı zamanda bir Kübrevî şeyhi olarak etrafında toplanan müritlerini irşada koyuldu.

Birkaç yıl süren bu dönemin ardından Mevlânâ'nın hayatında yeni bir safhanın başlangıcı olarak nitelenen, Şems-i Tebrizî ile tanışma aşaması başladı. 642 (1244) yılı içinde Şems-i Tebrizî Konya'ya gelerek Mevlânâ ile buluştu. Bu sırada Şems altmış, Mevlânâ da otuz sekiz yaşındaydı. Şems'in Mevlânâ ile karşılaşması kaynaklarda farklı rivayetlerle anlatılmıştır. Şems-i Tebrizî'ye hayran kalan Mevlânâ, onunla tanıştıktan sonra halkla tamamen alakasını kesti, medresedeki derslerini ve müridlerini irşad etme işini bir yana bırakıp bütün zamanını Şems'le sohbet ederek geçirmeye başladı. Bu durumu kıskanan Mevlânâ'nın talebeleri ve onu seven halk, Şems'in Konya'yı terk edip Şam'a gitmesine neden oldu. Şems'in ayrılışına derinden üzülen Mevlânâ, yazdığı mektuplarla onu Konya'ya davet ettiyse de mektuplarına cevap alamadı. Bunun üzerine oğlu Sultan Veled'i, Şems'i ikna etmesi için Şam'a gönderdi. Onun ısrarlı daveti karşısında Konya'ya dönmeyi kabul eden Şems, Sultan Veled'le birlikte Konya'ya geldi. Şems'in dönüşüyle coşkusu ve aşkı artan Mevlânâ yine Şems'le uzun sohbetlere daldı, semâ meclisleri tertip etti, fakihlere mahsus elbisesini çıkarıp derviş kıyafeti giydi. Bu durum yine halkın, müritlerinin ve ulemânın kıskançlığına sebep oldu ve Şems bir daha geri dönmek üzere ortadan kayboldu. Mevlânâ Şems'in tamamen kaybolmasının ardından bütünüyle coşkunluk âlemine daldı, gece gündüz ara vermeden semâ yaptı, şiirler ve

gazeller okudu. Kaynaklara göre bu ayrılığa dayanamayan Mevlânâ Şems'i bulmak umuduyla tam dört defa Şam'a gitmiş, ancak aylarca aradığı hâlde bulamadan geri dönmüştür.

Mevlânâ ile Şems arasındaki münasebet mürid-mürşid ilişkisinden ziyade sohbet şeyhliği tarzında kabul edilmiştir. Bununla birlikte Mevlânâ'daki ilâhî aşk arayışı Şems'le karşılaşınca kadar tam olarak tatmin edilememiş olsa gerekir ki Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled, Şems'le buluşuncaya kadar babasında ilim ve zühd tavrının baskın olduğunu, aşk yönünün Şems'le kemâle erdiğini söyler. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Şems'i bulmaktan ümidini kesip Konya'ya döndükten sonra kendisinde Şems'in tezahürünü buldu. Selâhaddin-i Zerkûb'u dost edindi. Selâhaddin'in 657 (1265) yılındaki vefatından sonra hilafet makamına kendi manevî terbiyesi altında yetişmiş olan Hüsameddin Çelebi'yi geçirdi. Uzun ve yorucu bir hayatın ardından ansızın ateşli bir hastalığın pençesine düşen Mevlânâ, dostlarının bütün tedavi çabalarına rağmen iyileşemedi. Yedi gün süren bu ateşli hastalıktan kurtulamadı ve 5 Cemâziyelâhîr 672 (17 Aralık 1273) Pazar günü fânî dünyadan melekût âlemine intikal etti. Mevlânâ cenazesinde ağlayıp feryat edilmemesini vasiyet etmiş, öldüğü günü kavuşma vakti olarak tanımlamıştır. Bu nedenle ölüm gününe “şeb-i arûs” (düğün gecesi) denmiş ve ölüm yıl dönümleri bu adla anılagelmiştir.

Mevlânâ'nın Mesnevî ve Divân-ı Kebîr olmak üzere iki manzum eseri, Fihî Mâ Fih, Mecâlis-i Seb'a ve Mektubat isimli üç de mensur kitabı bulunmaktadır. Eserlerinin tamamı, hem Mevlânâ'nın ana dili olan, hem de Anadolu'da dönemin dili olarak kullanılan Farsça ile yazılmıştır.

Mesnevi: Mevlana'nın altı cilt ve yaklaşık yirmi altı bin (25632) beyitten meydana gelen en tanınmış eseridir. İlk on sekiz beyit bizzat Mevlana tarafından kaleme alınmış, kalan kısmı Hüsameddin Çelebi'ye irticalen yazdırılmıştır. Gerek eserin yazımındaki teşviki, gerekse bizzat kaleme almadaki rolü sebebiyle Mevlâna Mesneviyi Hüsameddin Çelebi'ye ithaf etmiş ve adını Hüsâminâme koymuştur. Mevlana'nın seyrüsülükte bulunanlar için irşad kitabı olarak tarattığı Mesnevi, bir metnin insan ve toplumu nasıl dönüştüreceği ne örnek teşkil eder. Mevlâna Mesneviyi yazdırırken amacı şiir söylemek ve hikâyeye anlatmak değildir. Onun bakışında şiir ve hikâyeye, düşünceleri anlatmak için bir araçtan öteye geçmez. Şiiri manayı tasvir eden suret olarak görür, ancak suretsiz mananın zuhûr edemeyeceğini de vurgular. Mesnevînin konusu, tasavvufun konusu olan varlık, varlığın zuhur mertebeleri, insan-ı kâmil, tasavvufî terbiye ve Hakk'a ulaş yollarıdır. Bütün bu meseleler şariat, tarikat ve hakikat bağlamında ele alınarak anlatılır. İlahî aşkın mertebeleri, güzel ahlâk, dürüstlük, cömertlik, çalışmak, alçakgönüllülük, iyilik etmek, doğru sözlü olmak, sabır, şükür, helal lokma yemek gibi konular muhataba talim ettirilir. Mesnevi sadece tefsir, hadis ve tasavvuftan bahseden bir eser değildir. Bunun yanında fıkıh, kelam, tarih ve tip gibi ilimlere ait bilgilere, zamanın örf ve adetlerine yer verilir. Mesnevi'de ayrıntılı biçimde anlatılan tasavvufî düşünce, “Bişnev: dinle” hitabıyla başlayan ilk on sekiz beyitte özet olarak ifade edilmiştir. Eserin muhtevası ve verilmek istenen mesaj, temsili

hikayeler vasıtasıyla muhataba aktarılmaya çalışılır. Hikâyeler insana içinde yaşadığı manevi gerçekliği kavrama konusunda yol gösterir. Bu hikâyelerden bazıları 13. yüzyıl kültürünü yansıtan mizahi veya hezeliyat türünden anlatımlardır. Muhatabtan hikâyenin şekline takılıp kalmaması, verilmek istenen mesajı görmesi istenir. Mesnevinin, Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled tarafından kaleme alınan ve “Veledî Nüsha” olarak bilinen nüshası en eski nüsha olarak kabul edilir. Mesnevî neşirlerinde genellikle Konya Mevlânâ Müzesi'nde bulunan bu nüsha esas alınmıştır.

Mesnevi'nin ilk tam Türkçe manzum tercümesi 18. yüzyılda Süleyman Nahîfî tarafından yapılmıştır. Türkçe şerhler arasında en muteber kabul edilen şerh ise, Galata Mevlevîhane'si şeyhi İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631) tarafından İbnü'l-Arabî'nin görüşleri çerçevesinde yapılan *Mecmûatü'l-letâif* adlı tam şerhtir. Mesnevî'nin tam şerhlerinin yanı sıra ilk on sekiz beytin veya ilk cildinin şerhi gibi kısmî şerhler de mevcuttur. Mesela İsmail Hakkı Bursevî, Abidin Paşa ve Kenan Rifâî'nin yaptığı şerhler Mesnevî'nin I. cildini ihtiva eder. Tam şerhlere örnek olarak Ahmed Avni Konuk, Tâhirülmevlevî ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın şerhleri verilebilir.

Mesnevî'yi okuma ve okutma geleneği Mevlânâ hayatta iken başlamıştır. Mesnevî'yi okuyan, şerh mahiyetinde birtakım açıklamalarda bulunanlara “mesnevîhan” denilmiştir. Mevlânâ'nın halifesi Hüsameddin Çelebi ilk mesnevîhandır. Mesnevîhanlık için icazetname almak şart olsa da icazet için Mesnevî'yi bir mesnevîhandan okumak zorunlu görülmemiştir. Mesnevî'nin dilini anlayacak kadar Farsça bilen bir kimse bir mesnevîhanın kendisine verdiği icazetle mesnevîhanlık yapabilir. Mesnevî başta Mevlevî tekkeleri olmak üzere selâtin camileri, dârülmesnevîler ve padişah saraylarında okunmuş ve okutulmuştur. Aynı şekilde sadece Mevlevî tekkelerinde değil diğer tarikatlara mensup tekkelerde de okunmuştur. 19. yüzyılda Mevlevî olmayanlar için mesnevîhâne (dârülmesnevî) adıyla Mesnevî okutmaya yönelik kurumlar açılmış, mevlevîhânelere gelemeyenler bu müesseselerde Mevlevî kültüründen istifade etmişlerdir. Bununla da yetinilmeyerek Mesnevî okutulması için vakfiyeler bile düzenlenmiştir.

Mesnevî geleneği sadece İslam âlemiyle sınırlı kalmamış, başta Batı dünyası olmak üzere diğer kültürlerle de ulaşmıştır. Halen Batı toplumlarında üzerinde en çok çalışılan, en yaygın okunan Doğu eserlerinden biridir. Hemen bütünü dünya dillerine tercüme edilmiş veya antolojileri yapılmıştır.

Divân-ı Kebîr: Mevlânâ'nın kaside, gazel, rubâî ve diğer şiirlerini içine alan oldukça hacimli bir eserdir. Şiirlerin çoğu Mevlânâ'nın Şems ile buluşmasından sonraki döneme aittir. Divan'daki rubâîler ayrı bir kitap olarak da derlenmiştir.”

Fîhi Mâ Fîh: Mevlânâ'nın çeşitli meclislerdeki sohbetlerinin oğ lu Sultan Veled veya müridlerinden birisi tarafından yazılması ve daha sonra bir araya getirilmesiyle meydana gelen

eseridir. Kitapta Mevlânâ'nın tasavvuf düşüncesi, çeşitli konular eşliğinde yani dünya, âhiret, veli, nebi, mürşid, mürid, cennet, cehennem, aşk, irade, semâ, ibadet gibi meseleler ışığında ele alınmaktadır.”

Mecâlis-i Seb'a: Mevlânâ'nın yedi vaaz ve sohbetinden oluşan eseridir. Herbir sohbetinde konuyla ilgili âyet ve hadislerin açıklanmasının yanı sıra Senâî, Attâr gibi şairlerin şiirlerine ve çeşitli hikâyelere yer verilmiştir.⁸

Mektubât: Mevlânâ'nın değişik sebeplerle çeşitli kimselere yazdığı mektuplardan oluşmaktadır. Bunlar; kendilerinden ayrı kaldığı aile fertleri, yakın dost ve arkadaşlarına yazdığı mektuplar; devlet adamlarına, esnaf ve tüccarlara yazdığı tavsiye, ikaz, nasihat ve hayırlı işlere teşvik için yazdığı mektuplar; kendine sorulan dinî konulardaki sorulara cevap olarak kaleme aldığı fetvâ mahiyetindeki mektuplar olmak üzere üç ana gruba ayrılabilir.?

Mevlânâ, döneminde Anadolu'da hâkim olan tasavvufî anlayışları kendisinde toplayıp meczetmiştir. Şems-i Tebrizî vasıtasıyla Melâmî ve Kalenderî meşrebi benimsemiş, fakat babası ve onun halifesi Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî'den aldığı zühde dayalı tasavvuf anlayışını da bir Kübrevî şeyhi olarak hayatı boyunca geçirdi; gittiği bazı yerlerde mevlevîhâneler açtı ve tarikatın teşkilatlanmasının büyük ölçüde tamamlanmasını sağladı. Daha sonraki dönemlerde posta oturan Pîr Adil Çelebi (ö. 864/1460) tarafından Mevlevîliğin usul ve erkânı, değişmemek üzere yerleştirildi.

Mevlevîlik İstanbul'da ilk zaviyesine, Fatih Sultan Mehmed zamanında kiliseden camiye çevrilen ve daha sonra Kalenderhâne Zâviyesi olarak dervişlere tahsis edilen bina ile kavuştu. Müstakil olarak inşa edilen ilk Mevlevî tekkesi ise II. Bâyezid döneminde 897 (1491) tarihli Galata Mevlevîhânesi'dir. Bunu Yenikapı, Beşiktaş, Kasımpaşa ve Üsküdar mevlevîhâneleri izledi. Tarikatın yayılması sadece devletin pâyitahtı olan İstanbul'la sınırlı kalmadı. Erken dönemde oluşan Afyonkarahisar, Manisa, Halep mevlevîhâne lerinin yanı sıra özellikle Divâne Mehmed Çelebi (ö. 951/1544'den sonra) ve Cünûnî Ahmed Dede (ö. 1030/1621) gibi Mevlevîlerin gayretiyle Bursa, Eskişehir, Gelibolu, Kudüs, Halep, Şam, Kâhire, Bağdat, Cezâir, Sakız, Midilli gibi Anadolu, Balkanlar ve diğer İslam beldelerinde kurulan 100'ün üzerinde mevlevîhâne ile geniş bir coğrafyaya yayılma imkânı bulundu. Her ne kadar 17. yüzyılda bir süre Kadızadeliler tartışması sebebiyle bazı mevlevîhâneler kapatıldı ve sema yasaklandıysa da sonrasında bu badire atlatıldı ve III. Selim ve II. Mahmud'un Mevlevî oluşu ile Mevlevîlik tekrar eski parlak günlerine kavuşabildi.

Mevlevîliğin bu şekilde yayılabilmesinin temel sebeplerinden biri sultanların ve beylerin Mevlânâ'nın yoluna yapmış oldukları bağışlar ve verdikleri ekonomik desteklerdir. Osmanlı Devleti'nin çelebilere tahsis ettiği büyük ölçekli vakıf gelirleri Mevlevîliği iktisâdî yönden güçlendirmiştir. Bu durum aynı zamanda idare ile manevî otorite arasında bütünleşmeyi de sağlamıştır. Verilen destek sayesinde Osmanlı toprakları içinde bulunan bütün

mevlevîhâneler, başta tamir ve iâşe olmak üzere birçok ihtiyacını karşılamakta pek zorlanmamıştır.

Mevlevîlerin devletle birlikte hareket etme anlayışı Kurtuluş Savaşı yıllarında da devam etmiş, başta Mevlânâ Âsitânesi şeyhi Abdülhalim Çelebi olmak üzere bütün Mevlevî şeyhleri bu süreçte Milli Mücadele'yi desteklemişler ve kurdukları Mevlevî alaylarıyla bizzat savaşa iştirak etmişlerdir. Bu desteğin tezahürlerini Cumhuriyet sonrası kurulan ilk mecliste görmek mümkündür. Abdülhalim Çelebi Konya mebusluğu ve meclis başkan vekilliği, Veled Çelebi de Yozgat ve Kastamonu mebusluğu yapmıştır.

1925'te tekkelerin kapatılması ve aynı yıl son postnişin Abdülhalim Çelebi'nin vefatı üzerine Halep dergâhında şeyh bulunan oğlu Muhammed Bâkır Çelebi çecelebilik makamını Halep'e taşıdı. 1943 yılına gelindiğinde Bâkır Çelebi'nin İstanbul'da vefatı ve 1944'te Suriye'nin bağımsızlığını kazanması üzerine yeni dönemde gelebilik makamı ve bu makamın imtiyazları kaldırıldı, Halep Mevlevîhânesi'nin vakıflarına ve bütün gelirlerine el konuldu ve Suriye'deki bütün tekkeler Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne bağlandı. Böylece Mevlevîlik de diğer tarikatlar gibi faaliyetlerine son verilerek tarih sahnesindeki yerini aldı.

Bâkır Çelebi'nin oğlu Celâleddin Çelebi İstanbul'a gelerek 1996'yılındaki vefatına kadar gayretli çalışmalarıyla Mevlânâ'nın fikir ve öğretilerini anlatmıştır. Celâleddin Çelebi'den sonra oğlu Faruk Hemdem Çelebi, kızı Esin Çelebi Bayru ve diğer evlatları 1996 yılında kurulan "Uluslararası Mevlânâ Vakfı" aracılığıyla bu görevi devam ettirmektedirler. Ayrıca 1946 yılında başlayarak günümüzde de devam eden şeb-i arûs törenleri Mevlânâ ve Mevlevîliğin tanınmasına vesile olmaktadır. Bunun sonucu olarak Kültür Bakanlığının girişimleriyle Mevlânâ'nın 800. doğum yılı olan 2007 yılı UNESCO tarafından "Mevlânâ Yılı" olarak ilan edilmiştir.

Mevlevîlik yapısını oluşturan düşüncesi, edebiyatı, mûsikisi, âdâb ve erkânı ile daha çok üst düzey yöneticiler ve münevver tabakaya hitap etmiştir. Birer sanat merkezi olan Mevlevî tekkeleri her zaman rağbet görmüş ve saray tarafından desteklenmiştir. Özellikle İstanbul'daki mevlevîhânelere zaman zaman padişah ve vezirlerin ziyarete gitmeleri ve teveccühleri, toplumun ileri gelenlerinin Mevlevîliğe karşı ilgisini arttırmıştır. Bununla birlikte bir nevi Mesnevî enstitüsü kabul edilen dârulmesnevîler aracılığıyla da Mevlevî kültürü topluma kazandırılmaya çalışılmıştır.

Mevlevîliğin ilim ve amele dayanan manevî eğitiminde mûsiki ve semâin ayrı bir yeri vardır. Ney, rebâb, tambur, ud gibi sazlar eşliğinde mûsikiyle gerçekleştirilen semâ âyini esnasında ism-i celâl (Allah) kelimesinin tekrarıyla sessizce zikredilir. Âyinde bu zikir duyulmayıp sadece icrâ edilen mûsiki duyulduğu için Mevlevîler'de mûsiki önem kazanmıştır. Bu nedenle Mevlevî tekkeleri konservatuar görevi yapmış, başta İsmail Dede, Zekâî Dede olmak üzere tarihimizin önemli bestekârları ve birçok mûsikişinâs bu kurumlarda yetişmiştir.

Ayrıca kültür, edebiyat ve sanat tarihinde ün yapmış şâir, hattat, nakkaş, müzehhip, minyatürcü gibi pek çok sanat erbabı da yine Mevlevî tekkelerinde neşvü nemâ bulmuş; her derviş kendi kabiliyetine göre yönlendirilmiştir. Ney üflemeye, kudüm meşketmeye kabiliyeti olanlar, neyzen ve kudümzenliğe; *Mesnevî*'yi anlama ve şerhetme yeteneği olanlar mesnevîhanlığa yönlendirilmiş, sanata ve şiire kabiliyeti olanların da bu yönlerinin gelişmesine özen gösterilmiştir.

Mevlevîler bin bir günlük çileye dayalı manevî eğitimleri boyunca tâbi oldukları yolun bütün zerafet ve nezaketini davranışlarına aksettirecek şekilde yetiştirilmişlerdir. Öyle ki bu onların konuşma dillerine de yansımış; yakmak, söndürmek, kapatmak, gömmek gibi olumsuz ifadelerle konuşmalarında yer vermeyerek yakmak yerine uyandırmak, söndürmek yerine dindirmek, gömmek yerine sırlamak gibi zarif ifadeler kullanmayı tercih etmişlerdir.

3. Bayramiyye

Bayramiyye 15. yüzyılın sonlarından itibaren Anadolu'da doğmuş ve kısa sürede Osmanlı coğrafyasının değişik bölgelerinde etkili olmuş bir tarikatıdır. Ankara'da Hacı Bayrâm-ı Velî tarafından kurulan Bayramiyye, Erdebiliyye tarikatının bir uzantısıdır. Hacı Bayrâm-ı Velî, Orhan Gazi döneminde hayvancılıkla uğraşan bir ailenin çocuğu olarak Ankara'nın kuzeyinde Solfasol köyünde dünyaya geldi. Solfasol bugün Ankara merkeze bağlı bir mahalle konumundadır. Asıl adı Numan olup Bayram ismi sonradan şeyhi Somuncu Baba tarafından bir kurban bayramı arefesinde buluşmalarından dolayı verilmiştir. Çocukluğunda aldığı temel eğitimin ardından medrese tahsiline devam ederek Arapça, tefsir, fıkıh, hadis gibi dinî ilimlerin yanı sıra matematik, astronomi ve edebiyat gibi çeşitli alanlarda dersler okudu. İcazet aldıktan sonra Ankara'da Melike Hatun adlı bir hayırsever kadının yaptırdığı Kara Medrese'de müderrisliğe başladı. Tasavvufî hayata yönelmeden önce, uzun süre müderrislik yaptığı ve bir dönem Bursa Çelebi Mehmed Medresesi'nde ders verdiği bilinmektedir.

Bursa'da iken müderrisliğinin yanı sıra Yıldırım Bayezid'in kapıcıbaşılık görevini de üstlenmiş olan Hacı Bayram aynı zamanda sûfîlerin meclislerine devam ediyor, Emir Sultan, Abdal Mehmed gibi dönemin önde gelen mutasavvıflarıyla görüşüyordu. Zâhirî ilimlerin kendisini tatmin etmediğini ve aradığı hakikate ulaştırmadığını fark edince gönül dünyasına hitap edecek ve manevî âlemin kapılarını kendisine açacak bir mürşit arayışı içine girdi. Emir Sultan'ın da tavsiyesiyle ve aradığını bulma ümidiyle Ulucami'nin açılışı esnasında tanıdığı Somuncu Baba'ya yöneldi.

Somuncu Baba olarak tanınan Şeyh Hamidüddin Aksarayî, ilk eğitimini ailesinin yanında aldıktan sonra Şam'a giderek bir süre zâhirî ilimlerin tahsiliyle meşgul oldu. Bu arada tasavvufa meyledip Bâyezîdiyye Hankah'ında bir şeyhin hizmetine girdi. Ancak burada aradığı iç huzuru bulamayınca mürşid aramak için yola çıktı. Tebriz yakınlarında Hoy şehrinde yaşayan Safeviyye/Erdebiliyye tarikatı şeyhlerinden Alâeddin Erdebîlî'nin (ö. 832/1429) hizmetine

girdi. Erdebil tekkesinde sülûkünü tamamladıktan sonra tekrar Anadolu'ya gelerek Bursa'ya yerleşti. Şeyhi onun Erdebil'den ayrılışında, velâyet nurunun onunla birlikte artık Acem topraklarından Rum iline geçtiğini söylemiştir.

Bursa'ya geldiğinde sahip olduğu Melâmet neşvesinin de etkisiyle öne çıkmayarak, kendini halktan gizlemeyi tercih etti. Bu dönemde pişirdiği ekmekleri sırtına yüklenerek sokaklarda yoksullara dağıttığı, bundan dolayı kendisine Bursa ahalisi tarafından “Etmekçi Koca” veya “Somuncu Baba” lakabı verildiği nakledilir. Somuncu Baba, bu şekilde halk tarafından tanınmaksızın bir hayat sürmekte iken, Emir Sultan tarafından dönemin padişahı Yıldırım Bâyezîdile tanıştırılmıştır. Rivayete göre, Yıldırım Bâyezîdile yakınlığı bilinen Emir Sultan, Ulu Cami'nin inşası tamamlandığında padişahın, camideki ilk Cuma hutbesini okuması yönündeki teklifini, “Gavs-ı âzam şu anda bu şehirdedir, onun mübarek varlığı varken, halka nasihat ve hitap etmek bize münasip değildir” diyerek geri çevirir ve bu görevin Somuncu Baba'ya verilmesini tavsiye eder. Bunun üzerine Yıldırım Bâyezîdvazifeyi ona verince, Somuncu Baba hutbeye çıkarak oldukça etkileyici bir vaaz verir, bu arada Fâtiha suresinin yedi farklı tefsirini yapar. Ancak bu vaazla birlikte sırrı da açığa çıktığı için idareciler, ulemâ ve halk tarafından kendisine gösterilen itibardan rahatsız olur. Gözlerden uzak ve daha sakın bir hayat sürmek amacıyla Bursa'yı terk eder.

Hacı Bayram, Ankara savaşının ardından Yıldırım'ın esir düşmesi üzerine kapıcıbaşı görevinden ayrılmıştı. Somuncu Baba'nın Adana'ya gidip Ceyhan nehrinin kenarındaki Sis Kalesi'nin dağ yamacında bulunan bir köyde ikâmet ettiğini öğrenince üzerindeki kapıcıbaşı kıyafetlerini tüccar kıyafetiyle değiştirerek yanına aldığı beş altı hizmetkârla birlikte Adana'ya doğru yola çıktı. Somuncu Baba'ya ulaştığında, amacının kendisine hizmet etmek olduğunu ve başka bir muradının da bulunmadığını söyleyerek dervişliğe kabûlünü istedi. Somuncu Baba'nın dervişliğin zor olduğu, gerekli hazırlıkları yapması yönündeki hatırlatmasına karşılık “Efendim, emrin neyse öyle olsun, rıza senindir” diyerek kararlılığını belirtti. Gerek buluşmalarının kurban bayramı arefesinde olması, gerekse dervişliğe yönelişinin bir nişanesi olması hasebiyle şeyhi tarafından kendisine “Bayram” adı verildi.

Bir kısım kaynaklara göre Somuncu Baba'nın Hacı Bayram'ı Ankara'da müderris iken yanına çağırttığı ve tasavvufi terbiye görmüş âlimlerle bu terbiyeyi görmeden ölen âlimlerin manevî mertebelerini göstererek “Öldükten sonra kabir hayatının huzurlu u yoksa huzursuz mu olmasını istersin, buna göre dilediğini seç” dediği, bunun üzerine Hacı Bayram'ın tasavvufi hayata yöneldiği mu beirtilmektedir.

Kurban bayramı sonrası Hacı Bayram şeyhiyle birlikte önce Şam'a, kısa süre sonra da Hicaz'a gitti. Hac dönüşü Adana üzerinden Aksaray'a geldiler. Burada bir yıl süren tasavvufi terbiyesinin ardından Somuncu Baba, Hacı Bayram'a halkı irşad amacıyla Ankara'ya gitmesini söyledi. Şeyhinin işareti üzerine memleketi Ankara'ya gitmek için hazırlıklara başlayan Hacı Bayrâm-ı Velî vedalaşırken “Sultanım, ne amel üzerine olalım, sanat bilmem ne işleyelim?”

diye sorunca “Ekin ek, burçak ek” cevabını aldı. Somuncu Baba’nın ise 815 (1412) tarihindeki vefatına kadar Aksaray’da müridlerini yetiştirmekle meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Vefatından sonra buraya defnedilmiş olmakla birlikte, kabrinin Malatya’nın Darende ilçesinde bulunduğu konusunda farklı görüşler de öne sürülmüştür.

Ankara savaşının ardından Anadolu’da büyük bir otorite boşluğu oluşmuş, Osmanlı şehzadelerinin taht mücadelesi bitmek bilmeyen sıkıntıları beraberinde getirmişti. Böyle bir dönemde Ankara’ya dönen Hacı Bayram, bir taraftan müritleriyle birlikte çiftçilik yaparak geçimini sağlarken diğer taraftan halkı irşad etmek için vaaz ve nasihatlerde bulundu. Aynı zamanda âlim oluşunun da etkisiyle kısa sürede etrafında geniş kitleler oluştu. Yine onun zaman zaman farklı şehirlere seyahatlerde bulunduğu ve buradaki mutasavvıflarla görüştüğü görülmektedir.

Hacı Bayrâm-ı Velî’nin terbiye metodu ve etkili irşadı sonucunda etrafında büyük bir derviş grubu oluşunca bu durumdan rahatsız olan bazı kimseler, saltanat iddiasında bulunma ihtimalini ileri sürerek onu dönemin padişahı II. Murad’a şikâyet ettiler. II. Murad Safevî geleneğinden gelen bu şeyhin etrafındaki yeni oluşuma kayıtsız kalmadı; teftiş amacıyla Hacı Bayram’ı devletin pâyitahtı Edirne’ye getirtti. Hacı Bayram’la görüşen padişah, hakkında söylenenlerin iftira ve dedikodu olduğunu anlayarak kendisinden özür diledi. Bununla da kalmayarak Edirne halkını irşad etmesi için Eskicami’de vaaz vermesini istedi.

Edirne’de kaldığı dönemde saray çevresinin desteğini kazanan Hacı Bayram, Ankara’ya dönerek müridlerinin terbiyesiyle meşgul oldu. İdarecilerle görüşmesi sonucunda oluşan güven ortamının da etkisiyle Bayramiye büyük bir yaygınlık kazandı. Kaynaklara göre, vergiden muaf tutulan müritlerinin çokluğundan dolayı Ankara ve çevresinden vergi toplanamaz hale gelmiş, bunun üzerine II. Murad gerçekte kaç müridi olduğu konusunda Hacı Bayrâm-ı Velî’den bilgi istemişti. Bu olay Bayramiliğin yaygınlık derecesini göstermesi bakımından önemlidir. Hacı Bayram’ın bu dönemde müritlerinin bir kısmını ziraatla, bir kısmını da zanaatla uğraşmaya teşvik ettiği, halkın sorunlarıyla yakından ilgilendiği, yoksulların ihtiyaçlarını gidermeye gayret ettiği bilinmektedir. Bu maksadını gerçekleştirmek amacıyla bir yardım sandığı kurmasını, çarşı pazarlarda dolaşarak yardım toplamasını bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Hacı Bayrâm-ı Velî irşad amacıyla bizzat kendisi Bursa, Balıkesir, Edirne gibi Anadolu’nun çeşitli şehirlerini dolaştığı gibi, yetiştirdiği halifelerini de farklı bölgelere göndererek tarikatını yaymaya çalışmıştır. Örneğin halifelerinden Akbıyık Sultan’ı Bursa’ya, Lütfullah Efendi’yi Balıkesir’e, Akşemseddin’i Çorum ve Beypazarı tarafına, damadı Eşrefoğlu Rûmî’yi de İznik’e göndermiştir. Ayrıca tekkesinde her sabah ve yatsıdan sonra kurulan zikir meclislerinin yanı sıra öğle namazından önce ve sonra tefsir, fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi dersler verilirdi. Bazı kitaplar yorumlanıp onlarla ilgili şerhler yazılıyordu. Nitekim müntesiplerinden İnce Bedreddin, Fahreddin-i Irâkî’nin *Lemaât* adlı Farsça kitabını şeyhinin işareti ile Türkçe’ye tercüme etmiş, yine halifelerinden Yazıcızâde Muhammed ile

Ahmed Bîcan'ın kaleme aldığı *Muhammediyye* ve *Envârü'l-âşıkîn* isimli eserler, Osmanlı kültür hayatında derin izler bırakmıştır. Hacı Bayrâm-ı Velî ise sade bir dil ve hece vezniyle yazılmış bazı şiirlerinin haricinde herhangi bir eser kaleme almamıştır. Haddizatında müderris oluşu da göz önüne alındığında isteseydi Arapça, Farsça veya Türkçe bir eser vücuda getirebilirdi. Ancak kitap yazmak yerine mürid yetiştirmenin daha önemli olduğuna inanmıştır.

Orhan Gazi, I. Murad, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmet ve II. Murad olmak üzere beş padişahın dönemini idrak eden Hacı Bayrâm-ı Velî, doksan yılı aşkın bir ömrün ardından 833 (1430) yılda Ankara'da vefat etti. Sağlığında yaptırılan ve kendi adıyla anılan caminin yanına defnedildi. Kabrinin üzerine daha sonra inşa edilen türbe Ankara'nın en önemli ziyaretgâhıdır. Tasavvuf anlayışı ilahi coşkunluk ve cezbeyle dayanan Hacı Bayram-ı Velî'ye göre seyrüsülûkün temel şartı gönülde Allah sevgisinden başka bir sevgiye yer vermemektir. Böyle bir sevginin oluşması da ilk adımda dünyevî olan şeylere kalben bağlanmamaktan, mal, mülk, makam sevgisi ve şöhret arzusu gibi tutkuları yenmekten geçer. Ancak bu tür süflî isteklerden arınmış bir kalpte ilâhî sevgi zuhûr edecektir. Zira gönül, ilâhî nazarın, Hakk'a duyulan sevginin yeridir, onu canan için hazırlamak gerekir. Allah aşkı manevî yolda yürüyenler için bitmek bilmeyen bir azık gibidir. Bu aşktan mahrum olmak veya sevgiliye kavuşamamak başlı başına bir hüznün kaynağıdır. Aynı kalmak hüznün kaynağına iken, sevgiliyle bir araya gelmek de sevinç günü ve bayram olarak nitelenir.

Dünyevi nimetler bir kimsenin dünya hayatında geçimini temin eden vasıtalar olmasının yanı sıra, ilâhî sevgiyi kazanmasında bir ahaline de gelebilir. Hacı Bayram-ı Velî'nin dünyaya bakışındaki temel nokta budur. Bu nedenle o, müridlerine kabiliyetlerine uygun işlerle meşgul olup elde ettiklerini diğer insanlarla paylaşarak Hakk'ın sevgisini kazanmayı öğütlemiştir. Dolayısıyla onun fakirlik kavramına bakışı mal ve mülk edinmemek şeklinde değildir. Fakrın asıl anlamı Allah'tan başkasına muhtaç olmamaktır. Bu bukundan Hacı Bayram'ın fakirlik anlayışında sadece Allah'a yönelmek ve O'nda fenâ bulmak yani her türlü olumsuz özelliklerden kurtularak Hakk'a ait güzel vasıflarla donanmak fikri yatar.

Dünyaya bakışta asıl olan, onun geçici olma vasfını göz önünde bulundurarak kalben bağlanmamaktır. Çünkü bir insanın, ne kadar çalışıp çabalasa, uğraşıp didinse de, dünyayı her yönüyle elde etmesi mümkün değildir. Aksine dünya ve nimetleri peşinde koşmak kişiyi dert ve mihnete sürükler. Sunduğu imkânlar ve nimetler kalıcı değildir, zengin bir anda fakir, fakir de zengin olabilir. Fitnesi çok, vefası yoktur. Hacı Bayrâm-ı Velî dünyanın aldattıcılığından uzak durmak gerektiğine işaret ederken insanlardan tamamen uzaklaşmayı da kastetmemiştir. Zira onun, günlük hayatında bir köşeye çekilmek yerine halkla iç içe bulunmayı ve onlara yol göstermeyi tercih ettiği görülmektedir. Her ne kadar zaman zaman halvet ve uzlet hayatına yönelse de bu belli bir süreyle sınırlı kalmış ve tamamen müridlerinin manevî eğitimine yönelik olmuştur.

Hacı Bayrâm-ı Velî'den sonra Bayrâmilik geleneği, halifelerinden Akşemseddin ile Şemsiyye, Bıçakçı Emir Dede ile de Melâmiyye olmak üzere ayrı birer kol halinde devam etmiştir.

Şemsiyye

Şemsiyye kolunun kurucusu olan Akşemseddin'in asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza'dır. Şam'da dünyaya gelmiş olup nesebi Hz. Ebû Bekir'e dayanır. Babası Şeyh Hamza ile birlikte yedi yaşında iken Şam'dan Amasya'ya gelerek Kavak kazasına yerleşti. Dinî ilimlerin yanı sıra Matematik, Tıp, Astronomi gibi dersleri de içine alan iyi bir eğitimin ardından, Çorum'daki Osmancık Medresesi'ne müderris oldu. Yirmi beş yaşlarında iken bir mürşid aramak maksadıyla Acem bölgesi ve Maveraünnehir'e doğru yola çıktı, ancak aradığını bulamadan geri döndü.

Bazı tavsiyeler üzerine Hacı Bayrâm-ı Velî'ye bağlanmayı düşünmüşse de, onun nefisleri terbiye etmek için çarşı pazar dervişleriyle birlikte halktan yardım toplamaya çıkmasını doğru bulmadığından bu düşüncesinden vazgeçti. O dönem Anadolu'ya kadar şöhreti yayılmış olan Zeyniyye tarikatı şeyhi Zeynüddin el-Hâfî'ye intisap etmek niyetiyle Horasan'a doğru yola çıktı. Ancak Halep'e vardığında gördüğü bir rüya üzerine geri dönerek Hacı Bayrâm-ı Velî'ye intisap etti. Rivâyete göre, Akşemseddin rüyasında bir ucu Hacı Bayram'ın elinde olan bir zincirin boynunda takılı olduğunu görmüş, rüyasından uyanır uyanmaz Ankara'ya Hacı Bayrâm-ı Velî'nin yanına gelmiştir. Bu sırada dervişleriyle burçak hasadında olan Hacı Bayram, Akşemseddin'e iltifat etmemiş, yemek vakti de herkese yemek verdiği halde ona vermemiştir. Bunun bir nefis imtihanı olduğunu anlayan Akşemseddin ise köpeklerin yalağına konulan yemeği yemek suretiyle Hacı Bayram'ın iltifatına mazhar olmuş ve müritliğe kabul edilmiştir.

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin gözetiminde sıkı bir halvet, riyazet ve mücâhede ile seyrüsülükünü tamamlayan Akşemseddin, şeyhi tarafından Beypazarı'na irşad amacıyla gönderildi. Bu dönemde Akşemseddin'i öne çıkaran husus İstanbul'un fethinde üstlendiği aktif roldür. İstanbul'un fethine padişahla birlikte katılmış ve ordu şeyhi olarak askerin manevî gücünün yükseltilmesini sağlamıştır. Fetih tarihini müjdelemesi gibi, fetihten sonra Ayasofya'da kılınan ilk cuma namazında hutbeyi okuması, fethin manevî mimarlarından biri olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Fethin hemen akabinde de meşhur sahabe Ebû Eyyub el-Ensârî'nin kayıp kabrini bulması, hem padişahın hem de halkın kendisine karşı teveccühünü arttırmıştır.

Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'un fethinde kendisinin en büyük destekçilerinden biri olan Akşemseddin için Eyüp Camii'nin yanında bir medrese inşa ettirmeye karar vermiş, fakat bir süre sonra şeyh ile arası açılınca medresenin durdurmuştur. Bunun üzerine Akşemseddin, Bayramî geleneğinin temsil edildiği önemli merkezlerden biri olan Göynük'e yerleşerek,

müritlerinin eğitimiyle meşgul olmaya devam etmiştir. Akşemseddin 863 (1459)'da Göynük'te vefat etmiş ve Gazi Süleyman Paşa Camii'nin yanına defnedilmiştir.

Bayramiyye tarikatı içerisinde önemli bir konuma sahip olan Akşemseddin, Risale-i Nûriyye gibi tasavvufî içerikli eserlerin yanı sıra, tıp ve diğer ilimlere dair risaleler de kaleme almış, temsil ettiği Şemsiyye kolu, oğulları ve halifeleri aracılığıyla geniş bir alana yayılmıştır. Bu gelenek, halifesi İbrahim Tennûrî'nin (ö. 887/1482) kurduğu Tennûriyye, sonraki yıllarda Mecdüddin İsa'nın (ö. 937/1530) vücut verdiği İseviyye ve Himmet Efendi'nin (ö. 1095/1684) tesis ettiği Himmetiyye şubeleri ile Osmanlı tasavvuf kültüründe uzun süre yaşama imkânı bulmuştur. Öte yandan bu meyanda ismi zikredilmesi gereken bir başka sûfî, Tennûriyye'nin İstanbul'da güçlenmesini ve geniş çevrelere nüfuz etmesini sağlayan Şeyh Muhyiddin Yavsî'dir (ö. 920/1514). Kanûnî dönemi meşhur şeyhülislamı Ebussuûd'un babası olan Şeyh Yavsî, İbrahim Tennûrî'nin halifesi olarak İskilip, Amasya ve İstanbul'da irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. II. Bâyezid'in kendisi için yaptırdığı ve Yavsî Baba Tekkesi olarak bilinen dergâh, Bayrâmîliğin İstanbul'daki ilk büyük merkezi kabul edilebilir. Şeyh Yavsî'nin dikkat çeken bir diğer yönü Şeyh Bedreddin'e olan muhabbeti ve onun Vâridat isimli eserine şerh yazmasıdır.

Melâmiyye

Bayramî Melâmîliği'nin kurucusu kabul edilen Emir Dede'nin hayatı hakkında kaynaklarda verilen bilgiler oldukça sınırlıdır. İsmi ve doğum yeri ile ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bayramî geleneğinden bahseden en eski kaynakta ismi Emir, doğum yeri de Göynük olarak kaydedilir. Bununla birlikte sonraki bazı kaynaklarda ise adı Ömer doğum yeri de Bursa olarak gösterilir. Emir Dede hayatını bıçakçılık yaparak idame ettirdiği için “bıçakçı” anlamına gelen “Sikkînî” unvanıyla anılmıştır. Bu unvanı alışıyla ilgili farklı bir rivayet de vardır. Buna göre, Hacı Bayrâm-ı Veli kaç müridi olduğunu bildirmesine dair II. Murad'ın emrini aldığı zaman, has müritlerini belirlemek ister. Kendisine bağlı olanları bir meydanda toplayarak güya kurban etmek niyetiyle teslimiyetlerini ölçer. Bu sırada sadece bir erkek ve bir kadın müridi ona tam anlamıyla teslimiyet gösterir. Menkıbede sözü edilen erkek müridin Emir Dede olduğu belirtilmektedir. Bu samimi teslimiyetinden dolayı Emir Dede'ye o tarihten itibaren “Sikkînî” lakabı verilmiştir.

Emir Sikkînî, ilk tasavvufî terbiyesini Bursa'da Somuncu Baba'dan aldı. Şeyhinin vefatından sonra, halifesi Hacı Bayram'a intisap ederek seyrüsülükünü onun yanında tamamladı. Hacı Bayrâm-ı Veli'nin vefatının ardından da memleketi Göynük'e döndü. Bu esnada Akşemseddin, irşad maksadıyla Beypazarı'na gitmiş ancak halkın taassubundan dolayı buradan ayrılıp Göynük'e yerleşmişti. Meşrepleri farklı olan bu iki Bayrâmî şeyhinin aynı belde de irşad makamında bulunmaları Bayrâmî dervişlerinin iki ana kola ayrılmasına sebep olmuştur. Bu durum aynı zamanda Hacı Bayrâm-ı Veli'nin hırka ve tacının gerçek sahibinin kim olduğu sorusunu da gündeme getirmiştir. Rivayete göre Hacı Bayram'ın vefatından sonra

dervişler Akşemseddin'e tabi olup onun meclisine katılırlar. Akşemseddin ve müritleri kuşluk ve akşam vakitleri sohbet ve zikir meclisi düzenlemektedirler. Emir Dede dışındaki herkes bu toplantılara katılmakta ve şeyhin elini öpmektedir. Emir Dede ise meclisin bir kenarında oturup zikre katılmaz. Bu duruma canı sıkılan Akşemseddin, Emir Dede'nin yanına giderek "Bu toplantılara senin de katılman gerekir, yoksa senden şeyhin tac ve hırkasını alınız" der. Gönülü incinen Emir Dede, "Mademki böyledir, yarınki cuma namazından sonra geliniz size hırka ve tacı teslim edelim" der. Namazdan sonra Emir Dede etrafındakilere büyük bir ateş yakmalarını söyler. Akşemseddin müritleriyle birlikte Emir Dede'de taç ve hırka olduğu halde ateşin içine girer. Bir müddet de'nin yanına gelince "Bismillah yâ sırr-ı Hacı Bayram" diyerek sonra ateşten çıktığında hırka ve tacın yandığı, fakat kendisine bir şey olmadığı görülür. Hırka ve taç menkıbesi, bir anlamda Bayramî Melâmîleri'nin özel bir kıyafet giymemelerinin ve zâhirî sembollere dayalı tarikat anlayışından vazgeçerek sohbet esasını öne çıkaran bir bakış geliştirmelerinin işareti olmuştur.

Emir Dede aynı zamanda ikinci devre Melâmîliği olarak da tanımlanan "Bayramî Melâmîliği'nin ilk kutbu kabul edilmiştir. İlahi aşk, cezbe ve melâmet neşvesi ağır bastığından Hacı Bayrâm-ı Veli'nin vefatından sonra onun temsil ettiği melâmet anlayışı Emir Dede ile devam etmiştir. 880 (1475) yılında Göynük'te vefat eden Emir Dede buraya defnolundu. Türbesi günümüze ulaşmıştır.

Bıçakçı Emir Dede'nin temellerini attığı Bayrâmî Melâmîliği, onun vefatından sonra halifelerinden Bünyamin Ayâşî tarafından Ankara ve civarında devam ettirilmiştir. Ayâşî'nin kutbiyet dönemi, Osmanlı yönetimiyle Bayramî Melâmîleri arasında daha sonra tırmanacak olan gerilimin başladığı süreç olmuştur. Bu gerilimin temelinde yatan en önemli sebep Melâmîlerin devletin idarî yapısına yönelik eleştirel yaklaşımlarıdır. Ayrıca bu anlayış mensuplarının, melâmet neşveleri nedeniyle gizli bir yapıya bürünmeleri, resmî otoriteyle bağdaşmayan mehdî ve kutup inancına sahip olmaları ve kutuplarını her türlü siyasî yapılanmanın üstünde görmeleri söz konusu gerilimin daha da artmasına ve devlet tarafından sıkı bir takibata uğramalarına neden olmuştur. Hatta bu durum bazı Melâmî şeyhlerinin ilhâd ve zındıklıkla suçlanarak idam edilmesiyle sonuçlanmıştır.

Nitekim bu problemin ilk sonuçlarının kısa sürede ortaya çıktığı görülmektedir. Bünyamin Ayâşî'nin vefatından sonra kutbiyet makamına geçen Pîr Ali Aksarayî, İrakeyn seferine çıkan Kanûnî Sultan Süleyman tarafından bizzat teftiş edildi. Vefatından sonra yerine oldukça genç sayılacak bir yaşta geçen oğlu İsmail Ma'sûkî, Bayramî Melâmîliğini İstanbul'a getiren ilk Melâmî kutbudur. Cezbeli bir yapıya sahip olan Ma'sûkî Süleymaniye, Ayasofya ve Baye zid gibi salâtin camilerinde verdiği vaazlar sonucunda etrafında coşkun bir mürit ve taraftar kitlesi toplamayı başardı. Mehdilik iddiasında bulunduğu yönündeki şikâyetler üzerine sorgudan geçirildi i ve zındıklık suçuyla 935'de (1538) on iki müridiyle birlikte vurularak idam

edildi. Bayrâmî Melâmî mensupları Ma'sûkî'nin katledilmesinden sonra daha temkinli davranmak zoboynu runda kalmışlardır.

İsmail Ma'sûkî'den sonra kutbiyet makamına geçen Ahmed Sârbân'la Melâmî geleneği İstanbul dışına çıkarılarak Rumeli'ye taşınmış ve bu bölgede yayılma imkânı bulmuştur. İrşad faaliyetlerini Ankara ve civarında sürdüren Hüsameddin Ankaravî'nin, kutbet makamına geçişiyle ise Bayramî Melâmîliği yeniden doğduğu topraklara döndü. Aşırı cezbe sahibi olarak nitelenen Ankaravî'nin devlete karşı bir faaliyete girişeceği endişesiyle hapse atılıp ertesi sabah ölü bulunması resmî otoriteyle olan ilişkilerin yeniden gerilmesine neden olmuştur.

Hüsameddin Ankaravî'nin ardından yerine geçen Bosnalı Hamza Bâlî, mürşidinin vefatından sonra bir süre İstanbul'da kaldı fakat takibata uğrayacağını anlayınca memleketi Bosna'ya döndü. Onun, Melâmet anlayışını Balkanlara taşıması yeni bir hareketin başlangıcı oldu. Cezbeli tavrının, riyazeti esas alan anlayışının ve ilâhî aşkı dile getiren sözlerinin etkisiyle kısa sürede aralarında devlet ricali ve yeniçerilerin de bulunduğu birkaç bin mürid toplamayı başardı. Hallerinin istidraç olarak yorumlanması ve sözlerinin ilhâdî çağrıştırdığı gerekçesiyle Bosna ulemâsının tenkidine uğrayan Hamza Bâlî, ümmî olup irşada yetkisi bulunmadığı ileri sürülerek payitahta şikâyet edildi. İstanbul'da yapılan sorgusu sonucunda dönemin şeyhülİslâm Ebüssuûd'un fetvasıyla zındıklık ve ilhâd gerekçe gösterilerek 969 (1561) tarihinde idam edildi. Hamza Bâlî'nin Bayramî Melâmîliği üzerindeki derin tesiri sebebiyle vefatından sonra gelenek, adına izafetle "Hamzavîlik" olarak anılmıştır.

Kutuplarından üçünü kurban veren Bayramî Melâmîleri, yeni akatlarla karşılaşmamak için daha titiz ve daha gizli hareket etmişlerdir. Hamza Bâlî'den sonra kutbiyete geçen Bursalı Hasan Kabâdûz, Melâmîliği gizleyip kontrollü davranmayı tercih etmiş, yetiştirdiği halifeler vasıtasıyla Osmanlı entelektüel hayatına katkı sağlamıştır. Halifeleri arasında "Şârih-i Fusûs" lakabıyla tanınan ve *Fusûs*'u Türkçe'ye ilk defa şerheden Abdullah Bosnevî ve Hüseyin Lâmekânî bilhassa öne çıkmaktadır. Hüseyin Lâmekânî'nin gayretleri sonucunda Bayramî Melâmî geleneği tarikat çevreleriyle yakın ilişki kurmanın yanı sıra devlet ricâlinin güvenini de kazandı. Nitekim Melâmî kimliğini taşıyan Oğlanlar Şeyhi İbrahim ve halifesi Sun'ullah Gaybî irşad faaliyetlerini bu güven ortamında sürdürmüşlerdir.

Hasan Kabâdûz'la başlayan gizli kalmak suretiyle farklı çevrelere nüfuz etme tavrı, kendisinden sonra yerine geçen İdris Muhtefî ile had safhaya ulaştı. Bu süreç Bayramî Melâmîleri'nin kendilerini geri plana çektikleri bir dönemdir. Öyle ki Fatih Çarşamba'da satın aldığı konakta irşad görevini sürdüren Muhtefî'nin gerçek kimliği vefatına kadar ortaya çıkmamıştır. Bu gizliliğe rağmen onun kutbiyyeti döneminde Melâmîlik İstanbul'da çeşitli çevrelerde rağbet görmüş, Fatih'teki Peştemalciler Hanı'nın dokumacı esnafı bu geleneğe bağlanmıştır. İdris Muhtefî'nin gözetiminde Melâmî geleneğini benimseyenlerden biri, Mesnevî şârihi Sarı Abdullah Efendi'dir.

Uzun süren gizlilik döneminden sonra kutbiyyet makamına geçen Beşir Ağa ile Bayramî Melâmîliği yeniden sıkıntılı bir döneme girmiş oldu. Arnavutluk'un Koniça kasabasında doğan Beşir Ağa gençliğinde İstanbul'a gelerek Bostancı Ocağı'na yazıldı. Tasavvufa olan meyli sebebiyle dönemin Bayramî-Melâmî şeyhi İdrîs Muhtefî'ye mürid oldu. Bostancı Ocağı'ndan emekli olduktan sonra da Muhtefî'nin yerine geçen Melâmî kutbu Hacı Kabâyî'ye intisap ederek onun evinin yakınında bir ev satın aldı ve hayatını şeyhinin hizmetine adadı. Silivri'deki çiftliğinden getirdiği ineklerin sütünü sattığı için "Lebenî" (Sütçü) lakabıyla anılan Beşir Ağa, Bostancı Ocağı'nda görev yapması nedeniyle saray çevresinden ve ocaktan pek çok şahsiyeti etrafında topladı. İşkodra'dan gelip kendisine misafir olan hemşehrilerinin Hurûfilik'le itham edilmeleri Beşir Ağa'nın da tahkikata uğramasına neden oldu. Bu tahkikat sonucunda suçlu bulunarak 1073 (1662) yılında Şeyhülİslam Sun'î zâde'nin fetvasıyla doksan yaşını geçmiş olduğu halde Fenerbahçe koyunda boğdurulmak suretiyle idam edildi ve bedeni denize atıldı. Bu olayın ardından Sun'îzâde'yi protesto eden otuz kırk kadar müridinin şeyhülİslamın fetvasıyla idam edildiği anlaşılmaktadır. Ancak bu idamlar, sûfilerin yanı sıra ulemânın da tepkisine yol açmış "şer'an sabit olmaksızın töhmetle kırk adamın katline fetva vermekle" suçlanan Şeyhülİslâm Sun'îzâde azledilerek yerine Minkârîzâde Yahya Efendi atanmıştır.

Sütçü Beşir Ağa'nın idamından sonra Bayramî Melâmî geleneği devam etmiş, zamanla kutbiyyet makamına Şeyhülİslam Paşmakçızâde Efendi ve Sadrazam Şehid Ali Paşa gibi devlet bürokrasisinin üst kademesinde yer alan kişilerden geçenler olmuştur. Yaşanan idamlar sonrasında iyice gizlenen gelenek farklı tarikatlar içerisinde faaliyetine devam etmiştir. Nitekim son temsilcilerinden Abdülkadir Belhî (ö. 1923) Melâmî kutbu olmasının yanı sıra, Eyüp Murad Buhârî Tekkesi'nin Nakşibendî-Müceddidî şeyhidir. Belhî'nin ölümünden sonra yerine geçen Osman Kemâlî Efendi (ö. 1954) Bayramî Melâmîleri'nin bilinen son kutbudur.

Osmanlı yönetiminin Bayramî Melâmîleri'ne karşı bu kadar sert bir tavır takınması ve oldukça temkinli yaklaşmasının temel nedenedaha önce tecrübe edilmiş olan Şeyh Bedreddin, Şah Kalender ve Molla Kâbız gibi dinî-tasavvufî içerikli isyanların idari ve toplumsal hayatta meydana getirdiği kargaşadır. Tavır büyük ölçüde siyasî nitelikte olmakla birlikte, cezalandırmalarda dinî gerekçeler öne çıkarılmıştır. Bu sebeple Bayramî Melâmîleri'nin şeriata muhalif anlayışta ve heterodoks bir yapıda olduğu ileri sürülmüştür. Ancak kanaatimizce bu değerlendirme yanlıştır. Zira Melâmî kutuplarının şeriata bağlılıklarının yanı sıra, müntesiplerine de bu hususta dikkatli olmaları gerektiğini belirttikleri bilinen bir husustur. Örneğin ilhâd ve zendeka ithamıyla idam edilen Sütçü Beşir Ağa'nın müridlerine gönderdiği mektupta onlara, söz ve davranışlarında dinî hükümlere ve tarikat âdâbına sıkı sıkıya bağlı kalmalarını, tam bir teveccühle Allah'a yönelip ilâhî muhabbeti elde etmeye çalışmalarını ve hiçbir sûrette şeriata aykırı söz söylememelerini tenbih ettiği açıktır. Nitekim son dönem müelliflerinden Hüseyin Vassâf "Osmanlı yönetiminin Hamzaviler hakkındaki yanlış naza-

riyesine yanıyorum, erbâb-ı kemâl-i irfâna karşı yapılan nâverâ tecavûze dilhûn oluyorum, bunların mugâyir-i şeriat hiçbir halleri yoktur” sözleriyle meseleye açıklık getirmektedir.

Bayramî Melâmîleri tasavvufî terbiyelerini cezbe, muhabbet ve sohbet esasına dayandırmışlardır. Manevî eğitim mürşide duyulan muhabbet ve ondan gelen cezbe ile gerçekleşir. Melâmet neşvesi gereği tekke edinmedikleri, herhangi bir tarikat yapılanması içine girmedikleri, semâ, devrân gibi zikir âyinleri düzenlemedikleri anlaşılmaktadır. Mensup oldukları geleneğin başındaki kişi için şeyh yerine “kutup” tabirini kullanırlar. İrşad yetkisi Hz. Peygamber’in vârisi ve zamanın kutbu sayılan bu zata aittir. Tek manevî otorite odur. Bu nedenle şeyhlik, halifelik ve icâzet müessesesi gibi unsurlara yer vermemişlerdir. Kutup vefat ettiğinde, kutbiyyet makamı hilâfet yoluyla devredilmeyip manevî açıdan istidâdı en fazla olan kişide zuhûr eder. Tarikata kabul edilenlerin terbiyeleri, kutbun yardımcılık görevini üstlenen “kalbe bakıcılar” tarafından “gönül bekleme” adı verilen rabıtaya benzer bir metotla gerçekleştirilir. Sohbet meclislerine yabancıları almayıp hâllerini hiç kimseye açmazlar; âileleri bu meşrebtan değilse onlardan bile saklarlar. İnsanlara karşı tevazu içinde olup kimseye karşı üstünlük taslamazlar. Şeriata aykırı bir suç işlendiğinde gerekli olan ceza, mahkemeye başvurmaksızın kendi aralarında icra edilir. Bu geleneğe mensup olanların hemen her birinin kendine mahsus bir mesleği olup helâl yoldan kendi kazançlarıyla geçinmeyi tercih ederler. Bayrâmî Melâmîlerin fikir yapısının temelini ise vahdet-i vücûd ve buna bağlı olarak hakikat-ı Muhammediyye inancı oluşturur. Bu çerçevede dikkat çeken diğer bir özellikleri de Ehl-i beyt sevgisine yaptıkları vurgudur.

Öte yandan Bayramî Melâmîliği’nin haricinde 19. yüzyılda Nakşî-Müceddidî şeyhi Muhammed Nûrû’l-Arabî tarafından geliştirilen Melâmîyye-i Nûriyye veya “Üçüncü Devre Melâmîleri” adında bir kol daha vardır. Memleketi Mısır’da ilk eğitiminin ardından tasavvufa meyleden Nûrû’l-Arabî, Nakşibendiyye ve Sibaniyye başta olmak üzere farklı tarikatlardan icazet aldı. Yaptığı r ve devlet kademesinde görevli kimselerle yakın ilişkileri sonucunda Nakşî-Melâmî geleneğini, öncelikle irşad faaliyetlerini seyahatler sürdürdüğü Balkanlar olmak üzere geniş bir coğrafyada yaymayı başardı. Muhammed Nûrû’l-Arabî 1305’de (1888) Usturumca’daki vefatının ardından birçok eser ve halife bırakmıştır. Halifeleri arasında Fatih türbedarı Ahmed Amiş Efendi, Tibyân müellifi Harîrîzâde Kemâleddin Efendi ve onun müntesiplerinden Bursalı Mehmed Tahir dikkat çekmektedir.

Tekkelerin kapatılmasından sonra Bayramiyye de diğer bazı tarikatlar gibi etkinliğini sürdürememiştir. Bununla birlikte Bayramîlik içinde oluşan Melâmî geleneğinin, gizliliğini koruyarak varlığını günümüzde de devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Türkiye’den farklı olarak Balkanlar da ise özellikle Melâmîyye-i Nûriyye bazı tekkeler aracılığıyla temsil edilmektedir.

4. Celvetiyye

Tasavvuf istilahında celvet, “kulun ilâhî sıfatlarla donanmış olarak halvetten çıkması” anlamındadır. Sûfiler Resûlullah’ın peypaberliğinden önce altı ay süreyle devam eden Hira mağarasında ki inziva halini “halvet”, peygamberlikle görevlendirilmesinin ardından halkın arasına karışmasını “celvet” olarak değerlendirmişlerdir. Celvet kavramı ilk dönemlerde bir meşrep ve makamı ifade ederken daha sonra tarikat adı olarak kullanılmıştır. Celvetiyye Bayramiyye’nin bir kolu olarak ortaya çıkmakla birlikte zamanla müstakil bir tarikat haline gelmiştir. “Celvetî tariki” ifadesini ilk defa Mehmed Muhyiddin Üftâde kullandığı için tarikatı Üftâde’ye nisbet edenler olduğu gibi, tarikatta içtihat sahibi olması hasebiyle Aziz Mahmud Hüdâyî’yi Celvetiyye’nin pîri olarak görenler de vardır. Buna göre Hz. Ali’ye dayanan Celveti silsilesi Hacı Bayrâm-ı Veli > Akbıyık Meczûb> Hızır Dede> Üftâde > Aziz Mahmud Hüdâyî şeklinde gelmektedir.

Mehmed Muhyiddin Üftâde

Adı Mehmed, lakabı Muhyiddin, mahlası Üftâde’dir. Bursa’nın Araplar mahallesinde 895 (1490) yılında dünyaya geldi. Ailesinin Bursa’ya Manyas’tan gelip yerleştiği kaydedilmektedir. Üftâde, çocukluğunda bir müddet babasının yönlendirmesiyle ipekçilik (kazzâz) mesleğiyle meşgul oldu, fakat bu meslek onu tatmin etmedi. Babasının ve ustasının vefatı üzerine kazzâzlık mesleğini bırakarak Bayramî şeyhlerinden Muk’ad Hızır Dede’ye intisap etti. Mürşidinin teşvikiyle ilk olarak ilim tahsiline başladı. Sesi güzel olduğundan zaman zaman müezzinlik yaptığı rivayet edilir. Birkaç akçelik maaşı kabul ettiği için rüyasında “Mertebenden üftâde oldun (düştün)” diye uyarılması üzerine ücret almadan fahrî olarak imamlık ve müezzinlik görevine devam etti. Genç yaşta büyük bir teslimiyetle bağlandığı şeyhi Hızır Dede sayesinde tasavvuf yolunun sırlarına, seyrüsülükün temel esaslarına, rüya tabirine vâkıf oldu, terbiyesini tamamlayarak kemâle ulaştı. Yaklaşık sekiz yıl hizmet ettiği şeyhinin vefatından sonra İbnü’l-Arabî’nin ruhaniyetinden Üveysi yolla istifade etti.

Uludağ eteklerindeki Pınarbaşı Kuzgunluk mahallesinde inşa ettirdiği tekkede, otuz beş yaşları civarında vaaz ve irşada başladı. Muhtelif camilerde kürsî vâizliği, Emir Sultan Camii’nde hatiplik yapmış olması onun iyi bir tahsil gördüğünü gösterir. Vaaz ve hutbelerinde Mesnevi’den nakiller yapacak kadar Farsça’ya âşina olan Üftâde, kısa sürede Bursa’da tanınmıştır. Bu durum devlet ricâlinin de dikkatini çekmiş, hatta Sultan III. Murad kendisini ziyaret ederek sohbetlerinde bulunmuştur. Bursa kadı nâibi Mahmud Hüdâyî’nin, manevî sıkıntılarına çare bulmak gayesiyle Üftâde’ye müracat etmesi ve ona tam bir teslimiyetle bağlanması Üftâde’nin etkisini göstermesi bakımından anlamlıdır. Hüdâyî’nin ona intisabı yıllarında olmuştur. Hazret-i Üftâde doksan üç yaşında iken 988 (1580) tarihinde Bursa’da vefat etti ve dergâhının hayatının son civarındaki türbeye defnedildi. Vefatından sonra Mehmed ve Mustafa isimli iki oğlu tekkesinde onun yerine postnişin olmuştur. Üftâde’nin Hutbe Mecmuası

ve Dîvân olmak üzere iki eseri bulunmaktadır. Yunus Emre tarzında sade bir dille yazdığı şiirleri tekke çevrelerinde büyük ilgi görmüş, bunlardan bazıları ilâhî şeklinde bestelenerek okunagelmıştır. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin üç yıl süren seyrüsülükü boyunca müridinin söylediği sözleri Arapça olarak kaydettiği *Vâkıât* isimli eser, Üftâde'nin tasavvuf anlayışını yansıtmaları açısından son derece değerlidir. Buna göre Üftâde'nin en belirgin özelliklerinden biri, her türlü keşf ve marifete rağmen şerî çizgiyi korumak, zühd ve takvadan uzaklaşmamaktır. Onun “mülk ve melekût âleminde bulunan şeylerin tamamı size keşif yoluyla görünse, şeriata uygun biçimde izah etmeye gücünüz yetmiyorsa o keşfi terk edin, fakat şeriati terk etmeyin” sözü bunu göstermektedir. Üftâde'ye göre melekût âleminde seyreden bir sâlik, o âlemin meselelerini mülk âleminde bulunan ve bu âlemin kayıtlarıyla mukayyet olan bir kimseye anlatmamalı, ağzını şeriatin iğne ve ipliğiyle dikmelidir. Eğer sözlerini şariat libasına sokmadan ulu orta konuşursa fesada yol açar. İnsanlara anlayış seviyelerine göre hitap etmek gerekir.

Aziz Mahmud Hüdâyî

Bugün Ankara'ya bağlı olan ve Şereflikoçhisar diye anılan Koçhisar'da doğdu. Çocukluğunun bir kısmını Sivrihisar'da geçirdi ve ilk tahsiline burada başladı. İlk eğitiminin ardından öğrenimine devam etmek amacıyla İstanbul'a gelerek Küçük Ayasofya Medresesi'ne girdi. Medrese tahsili sırasında tanıdığı ve talebesi olduğu Nâsırzâde Ramazan Efendi'nin muîdi (asistan) oldu. Öğrenimi sırasında bir yandan da Halvetî şeyhlerinden Filibeli Nureddinzâde Muslihuddin Efendi'nin sohbetlerine devam etti.

Hocası Nâsırzâde'nin Mısır ve Şam kadılığına tayinlerinde onun yanından ayrılmayan Hüdâyî, Mısır'da hocasıyla beraber bulunduğu sıralarda Halvetiyye'nin Demirtaşıyye kolundan usûl-i esmâ gördü. 1573'te Mısır'dan dönüşünde, Bursa Ferhâdiyye Medresesi'ne müderris ve Câmî-i Atîk Mahkemesi'ne kadi nâibi olarak tayin edildi. Hocası Nâsırzâde de Bursa başkadılığına getirildi.

Öğrencilik yıllarından beri tasavvuf çevreleriyle yakın teması bulunan Hüdâyî hocasının vefatı üzerine resmi görevinden ayrılarak daha önce vaaz ve sohbetlerine katıldığı Muhyiddin Üftâde'ye intisap etti. Üç yıl gibi kısa sürede tasavvufî terbiyesini tamamladı. Şeyhi Üftâde, kendisini çocukluğunu geçirdiği Sivrihisar'a halife tayin etti. Burada altı ay kadar kalan Hüdâyî, şeyhi Üftâde'yi ziyaret etmek için tekrar Bursa'ya döndü. Fakat bu arada şeyhi vefat edince Rumeli tarafına geçti. Trakya ve Balkanlar'da bir süre kaldıktan sonra İstanbul'a geldi. Dönemin şeyhülİslâmı Hoca Sâdeddin Efendi'nin delâletiyle Küçük Ayasofya Camii Tekkesi'ne tayin edildi. Burada bir taraftan irşad vazifesini sürdürürken diğer taraftan Fâtih Camii'nde vâizlik yaptı, tefsir ve hadis okuttu. Bu sırada Üsküdar'da Hüdâyî Dergâhı'nın bulunduğu yeri satın alarak tekkesini inşa etti. Böylece sekiz yıl şeyhlik makamında bulunduğu Küçük Ayasofya Camii Tekkesi'nden ayrılarak Üsküdar'a yerleşti.

Halktan sultanlara kadar geniş bir tesir halkası meydana getiren Hüdâyî, bir yandan Üsküdar'daki tekkesinde irşad görevini sürdürürken diğer yandan çeşitli camilerde vâizlik görevine devam etti. Sultan Ahmed Camii'nin açılışında ilk hutbeyi okudu ve her ayın ilk pazartesi günü burada vaaz vermeyi kabul etti. III. Murad, I. Ahmed ve II. Osman gibi padişahlara mektuplar yazdı, öğütler verdi. IV. Murad'a saltanat kılıcını kuşattı. Ferhad Paşa ile Tebriz seferine katıldı. Zaman zaman padişahların davetlisi olarak saraya gitti ve onlarla sohbetlerde bulundu. Devlet ricâlinin yanı sıra Hoca Sâdeddin, Sunullah Efendi, Sarı Abdullah Efendi, Nev'îzâde Atâî, Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi gibi dönemin önde gelen âlim ve sûfîleri, dergâhının müdâvimleri arasındaydı. Kanuni Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultan'dan olan torunu Ayşe Sultan'la da evlendiği rivayet edilen Aziz Mahmud Hüdâyî 1038 (1628) yılında vefat etti. Otuz yılı aşkın şeyhliğini yaptığı tekkesinin haziresine defnedildi.

Vefat ettiğinde altmışa yakın halifesinin bulunduğu rivayet edilmektedir. Halifeleri ve yazdığı otuz kadar eseriyle Anadolu ve Balkanlar'daki dinî-tasavvufî hayat üzerinde derin etkiler bırakmış ve bu şekilde şöhreti günümüze kadar gelmiştir. İlâhîlerini barındıran *Divân*, Celvetiyye'nin âdâbını anlattığı *Tarîkatnâme*, ilim, amel ve ahlâkî faziletleri dile getirdiği *Câmiu'l-fezâil*, vaaz ve nasihatlarını ihtiva eden *Nesâih* ve *Mevâiz*, devlet ricâline gönderdiği mektuplardan müteşekkil *Mektûbât* başlıca eserlerindendir. Dilden dile nakledilen menkıbe ve kerâmetleri halkın gönlünde taht kurmasını sağlamış, kabrinin ziyaretçileri her devirde artarak devam etmiştir. Özellikle müntesipleri, muhipleri ve türbesini ziyaret edenler hakkında “Denizde boğulmasınlar, âhir ömürlerinde fakirlik görmesinler ve imanlarını kurtarmadıkça göçmesinler” şeklindeki duası, türbesini İstanbul'da Eyüp Sultan'dan sonra ziyaretçisi çok olan yerlerden biri haline getirmiştir. Ayrıca kurmuş olduğu amgin vakfiyesi sayesinde tekkesi, imâret ve külliyesi tarih boyunca halkın sığınak ve barınağı olmuştur.

Celvetiyye, Hüdayî'den sonra dört ana kola ayrılmıştır. Bunlar, Selami Ali Efendi'nin (ö. 1104/1692) kurduğu Selâmiyye, İsmail Hakkı Bursevi (ö. 1137/1724) ile oluşan Hakkyye, Fenil Ali Efendi (ö. 1158/1745) ile vücut bulan Fenâiyye ve Hâşim Baba (ö. 1197/1782) tarafından tesis edilen Hâşimiyye kollarıdır. Celvetiyye tarikatı İstanbul'da aynı kuvvetle temsil edilememekle birlikte nüfuzunu önemli ölçüde sürdürmüştür. Tekkelerin kapatılmasına yakın yıllarda, İstanbul'da Celvetiyye'ye bağlı otuz kadar tekkenin bulunduğu kaydedilmektedir. Tarikatın etkili olduğu ikinci merkez ise Bursa'dır.

İsmail Hakkı Bursevî

Adı İsmail, mahlası Hakkî, hayatının büyük bir kısmını Bursa'da geçirdiği için nisbesi Bursevî'dir. İsmail Hakkı Bursevî'nin aslen İstanbullu olan ailesi, büyük Aksaray yangınında evleri ve eşyaları tamamen yanınca, bugün Bulgaristan'ın sınırları içerisinde bulunan Aydos kasabasına yerleşti. Aydos'a gelişlerinden bir yıl sonra 1062 (1652) tarihinde İsmail Hakkı bu şehirde dünyaya geldi. O zamanlar Osman Fazlı İlâhî, Celvetî şeyhi Zâkirzâde Abdullah Efendi'nin halifesi vasfıyla bölgede irşad faaliyetini sürdürmekteydi. Şeyhin müntesiplerinden

olan İsmail Hakkı'nın babası, üç yaşında iken oğlunu Osman Fazlı Efendi'ye götürmüş ve elini öptürmüştür. Bu sebeptendir ki ileride zaman zaman şeyhi ona “Sen bizim üç yaşından beri müridimizsin. O zamandan beri üzerinde nazarım vardır” gibi iltifatlarla bulunacaktır.

Ailesinin gözetiminde ilk tahsilini tamamlayan İsmail Hakkı, Aydos'a uğrayan Osman Fazlı'nın halifesi Şeyh Abdülbaki ile Edirne'ye gitti ve yedi sene kaldığı bu şehirde zâhirî ilimleri büyük ölçüde ikmal etti. Abdülbaki Efendi geri kalan eğitimini tamamlaması için İsmail Hakkı'yı İstanbul'a Osman Fazlı'nın yanına gönderdi.

Osman Fazlı İlâhî doğduğu şehir Şumnu'da ilk tahsilini tamamladıktan sonra Edirne'ye gitmiş ve burada Hüdâyî'nin halifesi Saçlı İbrahim Efendi'ye intisap etmişti. Sıkı bir riyazet ve mücâhede içinde seyrüsülükünü sürdürürken, şeyhinin kendisine kızını vermek istediğini anlayınca artık ondan feyiz alamayacağını düşünerek yanından ayrılıp İstanbul'a gelmişti. Burada bir başka Celvetî şeyhi Zâkirzâde Şeyh Abdullah Efendi'ye bağlanmış ve sekiz yılda tasavvufî terbiyesini tamamlamıştı. Ardından Fatih Atpazarı semtinde kurduğu tekkede irşad görevine başlamıştı. Henüz yirmi yaşında olan İsmail Hakkı, Osman Fazlı'nın buradaki tekkesine gelerek şeyhe biat etti. Dergâha yerleştikten sonra manevî terbiyesiyle birlikte şeyhinden belâğat, fıkıh usulü, ferâiz ve kelama dair eserler okudu. Ayrıca tekke dışındaki hocalardan da istifade etti; Farsça öğrendi, hüsnü hat ve mûsikî dersleri aldı. Yaklaşık üç yıl süren seyrüsülükünün ardından şeyhi tarafından icâzet verilerek Üskübe halife olarak gönderildi.

Üsküp'te irşad görevine başlayan Bursevi, dini açıdan yanlış davranışlarını gördüğü kadı, müftü gibi şehrin bazı ileri gelenlerini vaazlarında sert bir dille eleştirince ölümle tehdit edildi, yılmayınca kendisi hakkında İstanbul'a şikâyetnâmeler gönderildi. Altı yıl kadar süren mücadelenin ardından Osman Fazlı, Bursevî'yi önce Köprülü ve Usturumca'ya daha sonra da 1685'de Bursa'ya halife tayin etti. Şeyhinin emri üzerine Bursa'ya gelen İsmail Hakkı'nın vazifelerinden biri de vaaz ve nasihatlere devam etmektir. Vaazlarında tertib üzere Kur'ân'ı baştan itibaren tefsir etmeye başladı ve bunları Arapça olarak kaleme aldı. Bu şekilde telif etmeye başladığı tefsirine *Rûhu'l-beyân* ismini verdi.

Bursa'ya ikametinin ardından fırsat buldukça İstanbul'a giderek şeyhini ziyaret etti. Ziyaretlerinin amacı onun nasihatlarından istifade etmek ve kendisine olan bağlılığını yenilemektir. Şeyhini son olarak sürgünde olduğu Kıbrıs'ta ziyaret etti. Şeyhi bu ziyaret esnasında yerine onu tayin etti. Osman Fazlı'nın devlet adamlarıyla iyi ilişkiler içinde olmayışı zaman zaman sürgüne gönderilmesine neden olmuştu. Nitekim son sürgün yeri Magosa'da 1102'de (1691) vefat etti.

İsmail Hakkı'nın, halkın yanı sıra devlet ricâli üzerinde de etkisi vardır. Bu yüzden II. Mustafa zamanında askerin moral gücünü arttırmak için I. ve II. Avusturya seferlerine Bursa'dan davet edilmişti. İki yıl kadar süren bu muharabelerde İsmail Hakkı'nın birkaç

yerinden yara aldığı rivayet edilir. Kahire, Şam, Tekirdağ, Üsküdar'da sürdürdüğü irşad faaliyetlerinin ardından tekrar Bursa'ya döndü. Kendi imkânlarıyla Tuzpazan semtinde bir mescit inşa ettirdi. Aynı zamanda tekke vazifesi gören bu mescitte dervişlerinin gönüllerini imâr etmekle birlikte, vaktinin büyük bir kısmını eser telifiyle geçirdi. Âlim ve sûfî kimliğiyle 100'den fazla eser yazan ve bu sebeple “velûd” unvanını hak eden İsmail Hakkı Bursevî 1137'de (1724) vefat etti ve tekkesinin haziresine defnedildi. Vahdet-i vücûd anlayışına sıkı sıkıya bağlı olan İsmail Hakkı, sekr yerine sahvi, şathiye yerine temkini tercih etmiş ve içinde bulunulan manevî mertebeye göre davranmayı benimsemiştir. Bu sebeple “enelhak” diyen Hallâc-ı Mansûr'u, sırrı ifşâ ettiğine inandığı Niyâzî-i Misrî'yi, Şeyh Bedreddin'i, eksik taraflarını gördüğü sûfî kişi ve zümreleri tenkit etmekten geri durmamıştır.

Celvetiyye tarikatında seyrüsülûkün aşamaları dört temel mertebeye izah edilir. Aziz Mahmud Hüdâyî tarafından geliştirilen bu dört temel esas tabiat, nefis, ruh ve sırdan ibarettir. Dört mertebenin her birinin mukabilinde dört makam bulunur. Tabiatın makamı şariat, nefsin makamı tarikat, ruhun makamı marifet, sırrın makamı hakikattir. Ayrıca bu makamların her birinin kendine özgü renkleri vardır. Tabiatta renk siyahtır ve bu renk toprağı temsil eder. Nefiste renk kırmızıdır, havayı sembolize eder. Ruhta sarıdır ve ateşin simgesidir. Sır ise mavimsi renktedir, suyu temsil eder. Bu dört mertebenin aşılmasıyla anâsır-ı erbaâ tamamlanmış olur.

Tabiat, mübtedî dervişlerin mertebesi olup terbiyesi şariat ve mutedil bir riyazetle gerçekleştirilir. Tabiat yönünün etkisinden kurtulan sâlik nefis mertebesine geçer. Nefsin ıslahı tarikatla ilgili uygulamaları yerine getirmekle mümkün olur. Nefis terbiye edilince kibir, riya, ucub, gazap, haset, makam hırsı gibi kötü huyları iyi huylara dönüşür. Nefis mertebesindeki olumsuz vasıflardan kurtulan ve güzel ahlâka kavuşan sâlik, ruhu ile irtibat kurmuş ve marifetullahla yönelmiş demektir. Ruhun terbiyesi marifetullahla gerçekleştirilir. Cenâb-ı Hak marifetullahla ulaşan kuluna bütün hallerinde doğruluk üzere bulunmayı lutfeder, ruhunu nefsinin esaretinden kurtarır. Marifetullahla ruhunu destekleyen sâlikte ilâhî aşk meydana gelir. Böylece sâlik sır mertebesine yükselir. Sır mertebesinin özelliği mâsivâdan alâkayı kesmek ve Hak'tan başkasına muhabbet beslememektir. Sâlik bu mertebede kemâle ermiştir. Seyrüsülûküne devam ederek zikredilen bu dört mertebeyi tamamlayan kimse kendi varlığından zâil olur, gözünde bütün varlık, hatta nefsi bile yok olur geriye sadece Hakk'ın varlığı kalır ki, tasavvufun amacı bu idrâki sağlamaktır.

Celvetiyye'de tevhid zikri esas olmakla birlikte esmâ-i seb'a zikrinin de büyük bir önemi vardır. Celvetî âyini nisf-ı kıyâm denilen diz üstü kalkılarak yapılan zikir şeklindedir. Rivâyete göre, oturarak yapılan tevhid zikri esnasında Hüdâyî, postunda iken bir anda meclise Hz. Peygamber'in ruhaniyetinin dâhil olduğunu görmüş ve tazim için ayağa kalkmak isteyince Hz. Peygamber işaret buyurarak ayağa kalkmamasını emretmiş, Hüdâyî de o hal üzere kalmış ve zikre devam etmiştir.

Tasavvuf Ders Notu

Celvetîlik son yıllara kadar, başta Üsküdar'daki Hüdâyî âsitanesi olmak üzere çeşitli beldelerde bulunan tekkeleri vasıtasıyla tarikatlar arasında etkinliğini korumuştur. Osmanlı'nın son döneminde kurulan Meclis-i Meşâyih içinde Celvetî şeyhlerinin etkin bir şekilde yer alması bunun bir delilidir. Tekkelerin kapatıldığı ve tarikatların yasaklandığı dönemden itibaren ise Celvetîlik formel bir tarikat olarak tarihteki yerini almış olup günümüzde, kültürümüze kazandırdığı değerler itibariyle yaşamaya devam etmektedir.²⁷

²⁷ Abdurrezzak Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 375-411.

14. HAFTA DERS NOTU

-Tasavvufun Meseleleri-

I. Kerâmet, Rüya Ve Ricâlü'l-Gayb

(Hasan Kâmil Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar)

1. Kerâmet

Kerâmet, ikram, kerem, lütuf ve ihsân demektir. Mü'min bir kulda hârikulâde halin zuhur etmesine “kerâmet” adı verilir. Ehl-i sünnet ulemâsı kerâmetin hak olduğunda müttefiktir. Keramet ehli, amel-i sâlih sahibi, inançlı bir mü'min olmalıdır. İnancı olmayan insanlarda görülen olağan üstü hallere kerâmet değil, istidrac, sihir veya mekr adı verilir. Peygamberlerin gösterdikleri olağanüstü şeylere ise mucize denir. Ancak mucize peygamber tarafından hasımlarla çekişme, münazara sırasında peygamberliğini teyid için gösterilir. Peygamber istediği zaman mucize izharına muktedirdir. ve mucizenin izharı vâcibdir. Kerâmetin ise gizliliği, yani izmari gereklidir. Mucize de, kerâmet de bütün fiiller gibi Allah'a aiddir. Mutasavvıflar, Mu'tezile ve benzerleri gibi kerâmete karşı çıkan ve bunu kabul etmeyenlere karşı şu âyet-i kerimeleri delil olarak gösterirler:

a) Hz. Meryem'e hâmile olan annesi, onu Allah'a adamıştı. Doğduğunda onu mabedin bir kapısına koydular. Onun bakımını teyzesinin kocası Zekeriya (a.s.) üzerine almıştı. “Zekeriyya Meryem'in yanına her girişinde bir rızık buluyordu. “Bunun nereden geldiğini” sorunca da “Rabbımın katından” cevabını alıyordu. Çünkü Allah dilediğini hesapsız rızıklandırır.”

b) Hz. Meryem, oğlu İsa'yı doğurduğu zaman, o annesine “Hurmanın dalını kendine doğru silkele, üzerine derilmiş taze hurmalar dökülsün, dedi.” Meryem ağacı silkeleyince, kuru kütükten üzerine taze hurmalar döküldü. Bu tür olağanüstü ikramlara nail olan Meryem, peygamber değildi. Bunlar olsa olsa ondan bir kerâmettir.

c) Mûsâ (a.s.) ile Hızır arasında geçen kissada peygamber olan Mûsâ'ya peygamber olmayan ve Allah'ın “kullarından biri” dediği Hızır (a.s.) bir süre rehberlik etmiş ve kendisine Hakk katından verilen ledünnî bilgiler sâyesinde bazı sırları çözmüştür. Hızır, peygamber olmadığına göre, bu da onun kerâmetidir.

d) Hz. Süleyman'ın veziri Asaf b. Berhiya, Belkıs'ın tahtını göz açıp kapayıncaya kadar kısa bir sürede getirmiştir. Nitekim bu olay, Kur'an'da Neml sûresinde anlatılır. Seba melikesi Belkıs'ın tahtını Kudüs'e getiren Asaf, peygamber değil, Hz. Süleyman ümmetinden biridir. Bu olay da ancak kerâmet olabilir.

Süflilere göre âyetlerden başka hadislerde de kerâmetin meşruiyyetine delil olabilecek rivâyetler vardır:

a-Rahib Cüreye kıssasında, kendisine iftira atmak isteyen bir fahişe kadına, doğurduğu çocuğun aleyhte şahitlik yapması sonucu Cüreyc'in kurtulması4,

b-Yolculuğa çıkıp yağmura tutulan ve mağaraya girip orada mahsur kalan üç arkadaşın dua ile kurtulmaları,

c-Bir sığırın konuşması olayı. Bunlardan başka hadis kitapları ile tasavvuf klasiklerinden el-Luma', et-Taarruf, Kuşeyrî Risâlesi ve Keşfu'l-Mahcûb'da bazı sahâbîlerden kerâmet türü olaylar nakledilmektedir. Sûfiler genellikle kerâmeti kevnî ve hakikî olmak üzere ikiye ayırırlar. Kevni kerâmet, bazı olağan üstü haller göstermektir. Havada uçmak, denizde yürümek, gönülden geçeni bilmek gibi. Hakiki kerâmet ise ilim, ma'rifet ve ahlâkla ilgili olağanüstü bir mazhariyettir. Müridlerin hallerini iyi yönde geliştirmek, hikmet ve bilgisiyle, iffet ve mehâbetiyle etkili olup, insanlardaki kötü huyları giderip iyi huylar kazandırmaktır. Bu tür kerâmete ilmî ve manevî kerâmet de denilir. Sûfilerin itibar ettiği kerâmet bu tür kerâmettir. Halkın itibar ettiği ise kevnî kerâmettir. Halk şeyhinde veya velilerde o tür kerâmetler görmek ister. Suffler ise onun bir “mekr-i ilâhî” olmasından korkarlar.

Kerâmetin gizliliği esas olduğundan, sûfiler kerâmeti “hayz-ı ricâl” olarak tanımlamışlardır. Nasıl kadınlar hayızlarını gizlerlerse, ricâlullah da kerâmetlerini öylece gizlerler. Nasıl ki hayız görmeyen kadın kadın sayılmazsa, kerâmeti olmayan veli de velî sayılmaz. Gizlenmesi şartıyla ve kevnisinden çok hakikisine meyil suretiyle kerâmet, sûfilerin ilimlerinde ve hayatlarında vardır.

Sûfiler ilk devirlerden itibaren, kerâmetten çok, istikamet üzere olmaya itina gösterilmesi üzerinde dururlar. Gerçek kerâmeti şerîata uymak ve sünneti yaşamak olarak görürler. Hattâ Bâyezid Bistâmî'ye atfedilen şu söz, bu anlayışı seslendirmektedir: “Bir kimsenin havada bağdaş kurup oturduğunu görseniz, onun Allah'ın emir ve yasaklarına riâyet, sünnete uyma konusundaki hassasiyetini görmedikçe sözüne itibar etmeyiniz.” Bazı sûfiler kerâmeti, kendilerine manevi yolda engel ve hicab olarak görürler ve bunun bir mekr-i ilâhî olmasından endişe duyarlar. Nitekim müridleriyle beraber bir tenezzühe çıkan Ebû Hafs Haddad'ın gönlünden şöyle geçer: “Keşke bir koyunum olsa da misafirlerime onu kesip ikram etsem.” Bu düşünce gönlünden geçer geçmez, dağdan bir ceylan koşarak gelir ve başını Haddad'ın dizine koyar. Bu hali gören Haddâd ağlayarak: “Kendimi niyâzı istidrâc olarak kabul edilen Fir'avn durumuna düşmüş sandım.” der.

2. Ricâlî'l-gayb

Gayb erenleri veya bilinmeyen Hakk dostları diyebileceğimiz bu kavram, tasavvuftaki Allah dostluğunun gizliliğine dikkat çekmektedir. Özellikle Hakim Tirmizî tarafından rivâyet edilen bir hadis-i şerif, mutasavvıfların “abdalan” kutub, gavs, evtâd gibi değişik isimlerle yâd ettiği gayb erenlerinin mesnedi sayılmıştır. “Bu ümmetin içinde İbrahim tabiatı üzere kırk, Mûsâ tabiatı üzere yedi, İsâ tabiatı üzere üç, Muhammed (s.a.s.) fitratı üzere bir kişi bulunur. Bunlar derecelerine göre halkın efendisi sayılırlar.”

Abdal, bedel kelimesinin çoğuludur. Büyük peygamberlerin yerine, onlardan bedel anlamınadır. “Allah’ın yeryüzünü kendilerine masahhar kıldığı kimselerdir. Onlar âlemin intizam sebebidir. İnsanların işlerini tanzim ettiklerine inanılır. Velilerin üstün vasıflı olanlarına “evtâd” (direkler) denir. Onların üstünde “revâsî” (dağlar) vardır. Bir felâket zamanında kulların mercii evtâd, evtâdın mercii de revâsîdir. Revâsî seçkin velîlerdir. Revâsî’yi kutup idare eder. Bir başka tasnife göre kutuptan sonra gelen iki kişiye “imâmân” denir. Bunlardan birine “imam-ı yemîn”, diğerine “imam-ı yesâr” adı verilir. İmam-ı yemîn kutbun hükümlerine, imam-ı yesâr da hakikatine mazhurdur. Kutbun yerini imam-ı yesâr alır. Kutup ile iki imam üçleri oluşturur.

Bu topluluğun içinde kadınlar da bulunabilir. Abdal, maddelerini mânâ, nefislerini ruh, mevhum varlıklarını gerçek varlığa bedel verdiklerinden bu adı alırlar.

Kutup: Lügatte değirmen taşının iği demektir. Tasavvuf istilahında en büyük velîdir. Bütün ricâlin başı, kâinatta tasarruf sahibidir.

Gavs: Darda kalındığında iltica ve istimdad edilen kutuptur. Darda kalan sûfiler, “Yetiş yâ Gavs!” diye gavsı sığınır. Gavs, istimdad edene yardım elini uzatır. Abdülkadir Geylânî, “Gavs-ı a’zam” lakabıyla ünlüdür.

Bunlardan başka, sayıları bir rivâyette sekiz, diğer bir rivâyette kırk olan “nücebâ” ile, sayıları on, ya da üç yüz olan “nukaba” denilen ve insanların iç dünyalarından haberdar olan yüce şahsiyetler vardır. Genel olarak ricâlülgayb ve gayb erenleri olarak anılan bu Hakk dostlarının makamı boş kalmaz. Ölenin yerine tedricen kendisinden sonraki gelen yükseltilir.

“Abdal” kelimesi, tasavvufta genelde geniş, kapsamlı bir kullanım alanına sahip olduğu halde, XIV. yüzyıldan itibaren, özellikle alevi motifler taşıyan ve mezheben Alevi bulunan tarikatlar arasında yaygın bir kullanım alanına erişmesi, bazılarında bu kavramın sadece o tarikatlara has bir kavram olduğu intibaini vermişse de yanlıştır.

II. İstimdad

Meded dilemek, yardım istemek demektir. Hertürlü yardımın kaynağı ve başvurulacak mercii Allah Teâlâ hazretleridir. Allah Teâlâ hazretlerinden başkasından doğrudan yardım dilemek sözkonusu olamaz. Tasavvufta Hz. Peygamber, şeyh veya benzeri maneviyat büyüklerinden istimdad, doğrudan onların şahıslarından bir taleb demek değildir. Belki onların ind-i ilâhîdeki itibar ve derecelerinden yararlanmak için bir tevessüldür. “Meded yâ şeyh”, “Meded yâ Abdelkadir”, “Meded yâ Gavs-ı A’zam”, “Meded yâ Hazret-i Hüdâyî” gibi lafızlar ve levhalar, bu şahıslara duyulan manevi sevginin bir ifadesidir. İnsan, beşer olmanın gereği sığınma duygusu taşır. Çocuk anne-babasına, talebe hocasına, mürid şeyhine sığınmak ve yakın olmak ister. İstimdad bu sığınma duygusunun bir tezahürüdür. Vahdet-i vücud inancındaki “insan-ı kâmil” Allah ve Rasûlû’nün ahlâkıyla ahlâklanmış, kemal sıfatlarıyla muttasif ve

Hakk'ın mazharı demek olduğu için, rûhânî bir tasarrufa da mazhardır. Mazhardır, diyoruz çünkü gerçek tasarruf Allah'ındır. Kul veya kişi bu tasarrufun görüntüsüdür. Bu itibarla sâlik ve derviş, insan-ı kâmil olarak gördüğü şeyhinden tarikat pîri veya pîrlerden birinden istimdad ve istiâne ettiğinde, aslında talebini Allah'a arz etmiştir. Çünkü vahdet-i vücud inancında bütün fiiller Allah'ındır, kudret ve kuvvet de sadece O'na aiddir. Konuya bu açıdan bakıldığında, şer'i bir tehlike söz konusu değildir. Ancak istimdad edilen kişinin bizzat kendisinde bir varlık görüp, taleb ondan olacak olursa, elbetteki caiz olmaz. Sahibini şirke düşürebilir.

İstimdadın ölü veya diriden olması, onlara bir varlık izafe etmemek şartıyla mümkün görülmüştür. Hattâ sûfiler ölüden istiane için Kemalpaşazâde'nin Şerh-i Hadis-i Erbain'inde yer verdiği: “İşlerinizde şaşkınlığa düşünce ehl-i kuburdan yardım isteyiniz. (istiane)” hadisini delil sayarlar. Bazı türbelerde yazılı bulunan bu hadisin sıhhati üzerinde tartışmaya girmeden, anlamına müteallik şunu söylemek isterim: “Ehl-i kubûr” ölümler veya ölümü düşünerek kendisini ölüm sonrasına hazırlayanlardır. İnsan dünya işine dalmaktan şaşkına dönünce, kabir ehlinin halini, ölümü ve ölüm ötesini düşünerek, kendini toparlamak ve onların halinden kendi haline bir yardım umarak, gönlünü Allah'a rabt etmek durumundadır. Ölüm râbitası veya tefekkür-i mevt, insanı dünya lezzetlerine aldanmaktan belli ölçüde korur. Bu yüzden hadis-i şerifte “Dünya lezzetlerini unutturan ölümül çokça düşününüz.” buyurulmuştur.

Bazı tarikatlarda, zikir sırasında sâlikin, şeyhinin kalbinden kendi gönlüne bir feyzin aktığını düşünerek istimdad etmesi de söz konusudur. Nitekim Nakşbendî şeyhlerinden Nurullah Bahâî, zikir sırasındaki bu istimdadı şöyle anlatmaktadır: “Zikir murad eden kimse, iki dizi üzerine oturup ağzını kapatır, gözlerini yumar, bütün his ve kuvvetlerini faaliyetten men ederek, şeyhin ruhaniyetine teveccüh edip ondan istimdadda bulunur.”

III. Tevessül

Birşeyi veya bir şahsı Allah için aracı ve vasıta kılmak, şefaathı ve vesile edinmek anlamındadır. Kur'an-ı Kerim'deki: “Ey iman edenler! Allah'tan korkun. O'na ulaşmaya vesile arayın.” âyet-i kerimesi ile şu iki hadis-i şerif vesile veya tevessüle delil sayılmıştır: a) Hz. Ömer (r.a.) Peygamberimizin amcası Hz. Abbas ile tevessül ederek: “Ya Rabbi, kuraklık içinde kalınca Peygamberimiz ile sana tevessül ederdik. Bize yağmur verirdin, şimdi de O'nun amcası ile tevessül ediyoruz. Bizi suya kavuştur.” derdi ve yağmur yağardı.” b) Gözleri kapanan biri, Peygamberimiz'e gelerek: “Ya Rasûlallah, gözlerim kapandı; benim için Allah'a dua buyur.” dedi. Peygamberimiz şöyle buyurdu: “Abdest al, iki rekat namaz kıl, sonra da şöyle de: “Allah'ım Peygamberin Muhammed ile sana tevessül ediyorum. Ey Muhammed, gözümün açılması için senin şefaathı olmanı istiyorum. Allah'ım onun, hakkımdaki şefaathı kabul buyur.” Bunun ardından Hz. Peygamber (s.a.s.) şunları ilâve etti: “Bir ihtiyacın olduğunda hep aynısını yap.” Bu olaydan sonra adamın gözleri açılmıştır. Tevessül, ya ibadet ve amellerle olur, ya da Hz. Peygamber, veli ve salih kişileri vesile kılarak olur. Amellerin Hakk'a yakınlığının

vesile, Allah'ın rızasına ermeye vasıta olduğunda şüphe yoktur. Hz. Peygamber (s.a.s.)'i vesile kılmanın cevazı, kendi ifadeleriyle sabit olan şefaathet yetkisi ve ikinci hadis-i şeriften ortaya çıkmaktadır. Salih kişilerin vesile ittihazı ise, ilk hadis-i şerife dayanılarak genellikle kabul edilen görüştür. Nitekim vesile âyetinin tefsirinde Bursalı İ. Hakkı bu görüşlere işaret eder? İhtilaflı olan ise, ölmüş kimseleri vesile edinerek yapılan tevessüldür. Sûfîler, enbiyâ, evliyâ ve sâlih ulemanın, âhirete intikal etmiş olsalar da ruhaniyetlerine tevessül edilebileceğini kabul etmektedir. Tevessülde öncelikle hedef, Allah'a yaklaşmak, rızasına ulaşmaktır. Bir dileğin kabulü veya bir musibetin def ve ref edilmesi için, enbiya ve evliyâ ile sâlihlerin ruhaniyetlerine tevessül suretiyle Hakk Teâlâ'dan talepte bulunmak da tevessül kapsamına girer.

Tevessül veya vesile anlayışında ibadet ve tâatın çokluğu Cennete girme sebebi değildir. Cennet ve kurbet, Allah'ın lütuf ve ikramıyla olur. O'nun lutfu olmadan ne Cennet ne de kurbet gerçekleşir. Bu yüzden ibadet ve amellerle tâatlar vesile edilerek Hakk'tan niyazda bulunmak, O'na iltica etmek, kulu Allah'a yaklaştırdığı gibi, Cennetin kapılarını da açar. Tasavvuff telakkide “Benim amellerim beni kurtarır ve bana yeter.” düşüncesi yanlıştır. Çünkü ibadetler Cennetin karşılık ve bahası değil, Hak murad etmişse, ancak bahânesidir.

IV. Teveccüh

Teveccüh yöneliş demektir. Genelde Hakk'a yöneliş ve kalbi alâka için kullanılır. Müridin mürşidine yönelip gönlünü bağlaması anlamında kullanıldığı gibi, mürşidin mürşidini tam karşısına alıp ona nazar ederek, hiç konuşmadan başbaşa kalmaları mânâsına da kullanılır. Bu mânâdaki teveccüh için: “Allah Teâlâ benim sadrımı ne ile doldurdu ise, ben onu aynıyla Ebû Bekr'in sadrina ilka ettim.” hadis-i şerifi delil sayılmıştır. Mürşidin nazar ve nefesiyle müridini etkileyip onu bir bakıma rûhî yükselişe hazırlaması, güneşe tutulan büyüteçlerin teksif ettiği güneş ışınlarının, temas ettiği yanıcı maddeleri yakmasına benzetilmiştir. Şeyhin bütün manevî gücünü ve ruhânî tesirini müridin kalbi üzerine teksif ederek feyz vermesi, onu manevî tekamüle hazırlar.

Teveccühün müriden mürşide doğru olanı, Nakşbendilikte “râbita-ı muhabbet” denilen şekildir. Mürid mürşidinin ruhaniyetine muhabbet yoluyla teveccüh ederek, mürşidin ruhaniyeti, onun bâtınında feyz tesiri gösterir. Beşerî zaaf ve sıfatları izâle ederek mürid tedricen şeyhinin boyasına boyanır. Bu sevgi sonucu meydana gelen kalbî bir beraberlik, şahsiyet transferi ve aynîleşmeyi doğurur.

Nakşilikte bundan başka bir de “teveccüh-i kalbi” denilen bir teveccüh şekli daha vardır. Sâlik lafza-i celal zikri sırasında bunun anlamını düşünür. Bu mânâyı bütün idrak gözüyle anlamak üzere kalbine teveccüh eder. Sonuçta melekût âlemi ona tecelli eder. Böylece salık kendi sıfatından fânî olur ve Mezkûr'un; yani zikrettiği Hakk'ın sıfatlarıyla bâkî kalır. Hafi zikir ile vuslat ve fenâ bu yolla gerçekleşir; Bakâ billah böylece tamamlanır.

V. Râbîta

Râbîta, etrafında kıyametler koparılmak istenen, bazılarınca şirke kadar varmakla itham edilen bir tasavvuf problemidir. İlk devir sûfîlerinde lafız olarak rastlanmayan bu kavram, yanlış algılamalar sonucu neredeyse mahkûm edilmek istenmiştir. Râbîta, bağ, alâka ve vuslat anlamınadır. Kur'an'da aynı kökten "ribât", "murâbata" veya "rabt-ı kalb" gibi kavramlar vardır. Kur'an'daki "ribât", "murâbata" ve "rabt-ı kalb" kelimelerinin, sınır boyunda nöbet beklemek veya böyle bir nöbet beklemeye yarayan mekân anlamında fizik bir anlamı olduğu gibi, metafizik ve mistik bir anlamı da vardır. Nitekim bu kökten gelen râbîta ve râbî kelimesi zâhid veya râhip anlamınadır. Râgıb el-İsfahanî (ö.502/1108), el-Müfredat adlı Kur'an lügatinde "Ey iman edenler, sabredin, düşmanlarınızla sabır yarışı yapın ve murâbata yapın (nöbet tutun) Allah'tan korkun ki kurtuluşa eresiniz." âyet-i kerimesinde geçen murâbata kelimesinin iki anlamı olduğunu belirtir. Bunlardan biri müslüman ordugâhlarında düşmana karşı nöbet, diğeri de namazdan sonra öteki namazı bekleyerek nefse karşı uyanıklıktır.

Râbîta, her ne kadar Nakşbendiyye tarikatına has bir özellik olarak dikkat çekiyorsa da, aslında bütün tarîkatlarda vardır. Hattâ râbîta, "kültürler arası ortak bir özelliktir." denilse yeridir. Çünkü râbîta ideal kahramanların, ideal davranışlarından yararlanma, o kahramanlarla bütünleşme ve aynîleşme yoludur. Râbîta insanî bir insiyâktır. Fizik, sosyal ve moral, ya da ruhî ve ahlâkî kişiliğin başkaları üzerindeki müsbet ya da menfî etkisidir. Her ilim ve san'atın pir ve uzmanı, o ilim ve san'at mensupları için örnek ve ideal insandır.

Tasavvufta da istenilen kâmil insanı yetiştirmek için müridlerin gönlüne kâmil bir model konulmuştur. "Her yiğidin gönlünde bir aslan yatar.", "Üzüm üzüme baka baka kararır.", "Kır atın yanında duran, ya huyundan ya suyundan", "Körle yatan şaşî kalkar." gibi atasözleri, bu mânâdaki kalbi bağlılık (râbîta) ve fizik beraberlik sonucu meydana gelebilecek etkileri ifade etmektedir. Tasavvufta râbîtanın amacı "râbîta-i huzur"dur. Yani sâlikin daima huzur-i ilâhîde bulunduğu duygusunu sağlamaktır. Her an Allah'ı karşımızda görür gibi yaşamaktır. Bunu sağlamak ise çok zor, hatta imkânsızdır. Çünkü Allah müşahhas bir varlık değildir. Öyleyse kulun yoğunlaşmasını sağlayacak, teksifini kolaylaştıracak müşahhas bir objeye ihtiyaç vardır. Tasavvufta bu obje Allah'ın en mükemmel tecellilerinin mazharı olan insan-ı kâmil suretindeki şeyhtir. Sâlik önce bu insan-ı kâmile, ardından Hz. Rasûl'e ve O'nun ardından da Rabb-ı Müteâl'e kalbini rabt etmeli ve bu suretle huzur-ı kalbe ermeli, fena fillah'a varmalıdır.

Râbîta bir bakıma başkalarına benzeme ve taklid arzusunun tezahürü olarak, tasavvufî eğitimde bir araç olarak görülmüştür. Çocuklarda anne-babayı taklitle başlayan, öğretmen ve ideal şahsiyetleri taklitle gelişen benzeme duygusu, fitridir. İstenildiği kadar karşı çıkılsın, her insanın hayatında bunun belli bir yeri vardır. Ancak burada taklidden kasdettiğimiz, gelip geçici hevesler türünden olan benzeme değil, aynîleşmedir. Zira basit taklidler, moda gibi gelip geçici

heveslerdir. Aynileşme, taklidin ileri derecesidir. Aynîleşmede önce benimseme ve zamanla itiyad haline getirme sözkonusudur.

Tasavvufta râbîta, kâmil ahlâk sahibi kişilerle kurulması istenen sevgi bağıdır. Sevenle sevilenin bir olmasıdır. İnsan karakteri, başkalarının yaptıklarını aynen yapmak suretiyle, farkına varmadan bir biçim kazanır. Kişiyi sevdiğinin tavırları, şahsiyetinin dokunmasında önemli bir fonksiyon icra eder. Çünkü insan, sevdiklerini önyargısız benimser ve onlarla bütünleşir (identification). Yıldızlar ve güneş için câzibe (çekim) kaidesi neyse, insanlar için de “sevgi” kuralı odur. Genel anlamıyla insandaki sevgi, râbîta ve ilgi, üç derecede incelenmiştir:

1) Tabii râbîta: Kişinin evladı ve yakınlarına duyduğu tabii sevgi bağı.

2) Bayağı râbîta: Dinen emredilmeyen, hatta bazan hoş karşılanmayan dünyevi şeylere duyulan ilgi.

3) Mukaddes değerler ve ulvî şeylere karşı gönül bağı: Allah ve Rasûl sevgisi veya O’nun sâlih kullarından birine, salahından ötürü duyulan sevgi.

İşte râbîtanın bu üçüncü derecesi, tasavvuftaki râbîtadır. Yani ilahî ve zâtî sıfatlarla muttasıf, müşahede ve iyân mertebesine ulaşmış bir mürşid-i kâmile gönül bağlamak, huzur ve gıyabında onun sûretini, sîretini ve rûhâniyetini hayal etmek, yanında iken takındığı tavır, gıyabında da sürdürmeye çalışmak. Râbîtada önemli olan, şeyhin sûret ve sîretini hayalde muhafaza etmektir. Mürşidin huzurunda bulunma mülâhazası, bazan icmalî, bazan da detaylı bir biçimde olur. Mürid dikkatini şeyhi üzerinde yoğunlaştırmalıdır. Bu sûret ve sîreti hayalde muhafaza durumu, zamanla şeyhin ahlâk ve özellikleriyle bezenmiş hale gelmeyi sağlar. Buna fenâ fi’ş-şeyh tabir edilir.

Konuya psikolojik açıdan yaklaşıldığında, psikolojide örnek alınan enerjik karakterlerde “sirâyet özelliği”nin varlığı kabul edilmektedir. Güçlü insanlar, zayıflar için ‘daima ilham kaynağıdır. Adeta onları peşlerinden gitmeye zorlamaktadır. İleriye atılan bir kumandanın askerî harekete geçirmedeki gücü buna en güzel örnektir. Güçlü insanlar ve büyük liderler, bir muknâtis gibi, aynı karakterde olan insanları kendilerine çeker ve etkilerler. Çünkü güçlü insanların sergilediği örnek bulaşıcıdır. Herkes onları taklid etmek ister, onlara duyulan hayranlık hissi, zihni kabiliyetleri geliştirir. İnsanın manevî bakımdan yükselmesine engel olan nefse karşı koyma direnci kazandırır.

Hadis-i şerifte: “Salihlerin anılması sırasında rahmet-i ilahiyye iner.” buyrulur. Salihlerin sadece hatırlanmış olmasıyla ilâhî rahmet inmez. Ancak gönülden onlara uyma ve onların izinden gitme arzusu ve kusurları giderme isteği uyanırsa, bu insanda aksiyon ve aktivite sebebi olur. İyi işlerin sebebi de gönüldeki iyi arzu ve istektir. Salihleri iyi halleriyle anmak, bu hevesin meydana gelmesine sebep olduğundan, onları anmak rahmete medar olur.

Sâlihleri anmak, onlara benzemeye ve dolayısıyla rahmete medar olduğu gibi, onların güzel ahlâkını düşünüp benzeme arzusu taşımak da aynı sonucu doğurur.

Râbıtanın üç basamağı vardır:

1) Mübtedilerin râbitası: “Kişi sevdiğiyle beraberdir. ve “Herhangi bir topluluğa benzemeye çalışan onlardandır.” hadis-i şerifleri gereği, mürşide huzurda iken gösterilen edebi, gıyabında da göstermek, şeyhin boyasına boyanmak (fena fi’ş-şeyh).

2). Mutavassıtların râbitası: Hayatın her anında Rasûlullah’ın huzurunda gibi hareket etmek. Hz. Peygamber’in “üsve-i hasene” olan ahlakıyla bütünleşmek (fenâ fi’r-Rasûl).

3) Münteşîlerin râbitası: “Nerede olursanız olun o sizinle beraberdir.” “Biz insanoğluna şah damarından daha yakınız.” âyetlerinin sırrını idrak şeklindeki “râbita-i huzur”dur (fenâ fillâh). Sûflere Göre Râbıtanın Delilleri Suffler râbitayı tabii bir olay olarak görmekle birlikte, bazı âyetleri buna delil sayarlar. Bu âyetlerin bazıları şöyledir:

1) “Ey iman edenler, Allah’tan korkun ve sâdıklarla beraber olun.” Bu ayetteki beraberlik konusunu Nakşbendiyye meşâyihinden Ubeydullah Ahrâr (ö.895/1490) şöyle açıklar: Buradaki ‘sâdıklarla beraber olma’ emri, mutlak ve daimi bir beraberliği ifade eder. Beraberlik iki türlü olur: Hakiki ve hükmi beraberlik. Hakiki beraberlik, sâdıklarla aynı mecliste, büyük bir kalb huzuru ile, fizik olarak beraberliği paylaşmaktır. Hükmi beraberlik ise, onlarla aynı mekânda beraber olmanın imkânsız olduğu zamanlarda, sûret ve sîretlerini giyabi olarak tahayyül etmek suretiyle fikrî, zihnî ve kalbî olarak beraber olmaktır.

2) “Ey iman edenler, Allah’tan korkun, O’na yaklaşmaya vesile arayın. O’nun yolunda cihad edin.” Bu âyetteki “vesile” mutlak ve dolayısıyla umumidir. Râbita da O’na yakınlığa bir vesile olduğundan, râbitaya delil olarak öne sürülmüştür. Bilindiği gibi vesile “Allah’a yaklaşmak için yakınlığından istifade edebilecek herşeydir. Hakk’a yakınlıkları bilinen ve “görüldüğünde yüzleri Allah’ı hatırlatan” Allah adamlarını Allah’a vesile saymak, hem tevessül, hem de râbitadır. Salihlerle tevessül etmeye hadislerde ruhsat vardır. Nitekim Hz. Ömer’in, Hz. Peygamber’in amcası Abbas’a tevessülü buna delildir. (bk. Tevessül bahsi)

3) “De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun (ittibâ) ki, Allah da sizi sevsin ve suçlarınızı örtsün.” Âyette geçen “ittiba”, görmek (ru’yet) ile olur. Görmenin de bir maddi, bir de manevi olanı vardır. Maddi görme, basarla; manevi görme ise, basîret ve kalb ile olur. Râbita manevî rü’yetten başka birşey değildir. Mürşidine râbita edenin bağlı bulunduğu silsile yoluyla Hz. Peygamber’i görmüş sayıldığı kanâati tasavvufta esastır.

4) “O kadın (Züleyha) andolsun, ona (Yusuf’a) musallat olmayı kafasına koymuştu. Eğer Rabbının burhanını görmemiş olsaydı, o da o kadını arzulamıştı. İşte Biz ondan fenalığı ve fuhşu ber-teraf edelim diye burhan gönderdik. Çünkü Yusuf, ihlasa erdirilmiş kullarımızdandı.”

Bu âyetin tefsirinde Zemahşerî, “Eğer Rabbinin burhanını görmeseydi” ifadesindeki burhanı şöyle açıklamaktadır: Burhandan maksad Ya’kub (a.s.) sûretinin bir anda gözünün önünde canlanıp hayretle parmağı ağzında ona: “Aman kendine sahip ol, ondan yüz çevir.” diye hitab etmesidir. Babasının böyle gözünün önünde canlanıp kendini uyardığını gören Yusuf, toparlanmış ve bu işten sakınmıştır.

Râbîta, bu âyetin tefsirinde açıklandığı üzere, (Yusuf’un Ya’kub’un hayalini görmesi gibi), müridin şeyhinin hayalini göründe ve gönlünde taşımasıdır. Hz. Peygamber (s.a.s.)’e salât ü selâm getirerek gönülde bir sevgi bağı oluşturmak da bir tür âbîtadır. Hz. Hasan’ın dayısı Hind b. Ebî Hâle’den Hz. Peygamber’in hilyesini sorarak: “Onun özelliklerini dikkate alıp onunla kalbi bir bağ kurmak için, senin onu bana tasvir etmeni istiyorum.” demesi bir bakıma kalbi alâka veya râbîtadır. Sonuç olarak râbîta, Allah ile kul arasına üçüncü bir şahsı şeyhi) sokarak irtikâb edilmiş bir şirk değil, aksine mürîdin, nüne ve yanına sunulmuş, model şahsiyete benzemesi, ona kap ile olan beraberliğini kalb ile sürdürmesi olayıdır.²⁸

²⁸ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 316-339.