

TASAVVUF

KONUSUNDA
BİLİNMESİ
GEREKEN



SORU

BEYAN

Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, 1968'de Bayburt/Aydıntepe'de doğdu. 1993'te Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1996'da OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisans öğrenimini ve 2002'de Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doktora öğrenimini tamamladı. 1994'ten 2003'e kadar Gazi Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Tasavvuf Ana Bilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak çalıştı. 2003'te aynı anabilim dalında Yrd. Doç. Dr. kadrosuna atandı. 2006'da kadrosu Hitit Ü. İlahiyat Fakültesine aktarıldı. 2008'de Doçent ve 2014'te Profesör unvanı aldı. Hâlen Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesidir.

Yayınlanmış eserlerinden bazıları şunlardır: *Mehmed Emin Tokadî: Hayatı, Risaleleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendî-Müceddidîlik, *Osmanlı'da Müderris Bir Sûfî Ebû Said Muhammed Hadimî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, *Halil Hamdi Dağıstanî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*.

Prof. Dr. Zafer Erginli, 1965 yılında İstanbul'da doğdu. İlköğrenimini İstanbul'da, ortaöğrenimini Bursa'da bitirdi. 1992 yılında Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1995'te yüksek lisans, 2001'de doktorasını Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladı. 1992-1996 yılları arasında MEB bünyesinde öğretmenlik yaptıktan sonra KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi'ne Araştırma Görevlisi olarak atandı. 2003'te yardımcı doçent, 2008'de doçent ve 2014'te Profesör oldu. 2015-2018 yıllarında Gümüşhane Ü. İlâhiyat Fakültesi Dekanlığı görevini yürüttü. Hâlen Hitit Ü. İlâhiyat Fakültesi'nde öğretim üyesidir.

Yayınlanmış eserlerinden bazıları şunlardır: *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı* (2008), *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî* (2008), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (editör ve mütercim olarak 2006), *Bağdat Tasavvuf Mektebi* (2014).

Prof. Dr. Abdurrezzak Tek, 1973'de İstanbul'da doğdu. 1998'de Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Aynı yıl mezun olduğu fakültede Tasavvuf Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Yüksek lisans tezini 2000 yılında tamamladı. 2002-2003 yıllarında Londra'da The School of Oriental and African Studies'te (SOAS) alanıyla ilgili araştırmalarda bulundu. Doktorasını 2005 yılında tamamladı. Hâlen Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesidir.

Yayınlanmış eserlerinden bazıları şunlardır: *Abdüllatif Kudsî, Bayramiliğe Dair Melâmet Risaleleri, Tasavvufî Mertebeler, Nakşibendîliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi*.

Prof. Dr. Kadir Özköse, 1967 yılında Zile/Tokat'ta doğdu. Lisans eğitimini Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'nde (1991), yüksek lisansını 1995'te, doktorasını 2000'de Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladı. 2001'de Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı yardımcı doçent, 2005'te doçent kadrosuna ve 2010'da Profesör kadrosuna atandı. Araştırma amacıyla bir süre Mısır, Cezayir ve Fas'ta bulundu. 2009-2010 akademik yılında Kırgızistan'daki Oş Devlet Ü. Araşan İlahiyat Fakültesi dekanlığı görevinde bulundu. 2012-2015 arasında Gaziosmanpaşa Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2015-2017 arasında Bozok Ü. Rektör Yardımcılığı görevlerini yürüttü. Hâlen Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesidir.

Yayınlanmış eserlerinden bazıları şunlardır: *Libya'da Tasavvufî Hayat, Sûfî Davet'ten Devlete, Tasavvuf ve Gönül Eğitimi, Anadolu Tasavvuf Önderleri, Dervişin Günlüğü, Altın Silsileden Altın Halkalar* (Halil İbrahim Şimşek'le birlikte), *Mağrib Tasavvufu*.

Tasavvuf Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru, Beyan Yayınları'nın 805. kitabı olarak yayına hazırlandı; dizgi ve sayfa düzeni DBY Ajans, kapak Yusuf Kot, baskı ve cild Erkam Yay. San. Tic. A.Ş. (Sertifika: 19891 İkitelli OSB Mh. Atatürk Bulvarı Haseyad 1. Kısım No: 60/3 C Başakşehir - İstanbul Tel: +90 212 671 07 00 -Pbx-) tarafından gerçekleştirildi ve Aralık 2020'de İstanbul'da yayımlandı.

E-kitap ISBN 978-625-7569-93-4

Sertifika No: 14723

BEYAN YAYINLARI

Ankara Cad. 21 • 34112 Cağaloğlu-İstanbul

Tel: +90 212 512 76 97 - Tel-Faks: +90 212 526 50 10

www.beyanyayinlari.com.tr / bilgi@beyanyayinlari.com

www.facebook.com/beyanyayinlari

www.twitter.com/beyanyayinlari

Tasavvuf

Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru

Yazarlar

Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek • Prof. Dr. Zafer
Erginli • Prof. Dr. Abdurrezzak Tek • Prof. Dr. Kadir
Özköse

Editör

Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek

Genel Koordinatör

Prof. Dr. Adnan Demircan

BEYAN

Takdim

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla...

Soru sormak ve sorgulamak, ilk insandan bugüne kadar insanoğluna yoldaşlık eden bir olgu. Sorabilme ve muhakeme edebilme yeteneği aynı zamanda Yüce Allah'ın insana yüklediği sorumluluğun da bir yansıması. Bununla birlikte her soru mutlaka iyi niyetlerle ortaya çıkmamakta. Bazı soruların eleştiri ve red amacı taşıdığı da bir gerçek. Nitekim peygamberler tebliğde bulunduklarında öğrenme ve merak giderme saikiyle bazı sorulara muhatap oldukları gibi onları sıkıştırmak, zorda bırakmak ve ilzam etmek amacıyla da sorulara muhatap olmuşlardır. İster iyi niyetle ve bilgi edinmek için sorulmuş olsun, ister art niyetli olsun, soru sormak, ilme açılan bir kapı olmuştur.

Sorular, soranın ilgisini ve kapasitesini yansıtır. Her soru aynı zamanda insanlar arasındaki ilişkiyi ve gündemi ortaya koyar. Günümüz insanının ürettiği sorular, bugüne ait sorunları ve merakları yansıtır. Elbette her soru, her dönemde cevaplandırılmayabilir, bir dönemde üretilen cevap, başka bir dönemde yetersiz bulunabilir ve eleştiri konusu yapılabilir. Ancak sorunun mahiyeti ve verilen cevap önemlidir.

Aslında soruların farklı şekillerde sorulma imkânı olabildiği gibi cevapların da çeşitli olması mümkündür. Her sorunun mutlak ve tek cevabı olmaz. Bazı cevaplar kişiden kişiye ve dönemden döneme değişir.

Elinizdeki kitap İslâm medeniyetinin asırlardır muhatap olduğu, ancak günümüz insanının zihnini kurcalayan sorulara cevap vermek üzere hazırlanmıştır. Cevapların yegâne cevaplar olduğu iddia

edilemez. Elbette bu sorulara farklı insanların başka cevapları da olabilecektir. Soruları cevaplandıran alanın uzmanları cevaplarının ikna edici olmasını temenni etmektedirler.

Kitapta 88 soru ve cevabı yer almaktadır. Soruların sayısı, sonsuzluk işaretinden [∞] mülhem olarak belirlenmiştir. 88 rakamıyla bu tür soruların ve cevapların sayısız olduğunu hatırlatma amacı güdülmüştür.

Soruların özellikle birçok yerde cevabı bulunabilecek klasik bilgilerin araştırıldığı sorular olmadığını, daha çok güncel zihnin problem olarak gördüğü konulara dâir olduğunu ifade etmek gerekir. Bu soruları belirlerken bir alan çalışması yaptığımızı, okuyuculardan ve çeşitli platformlardan yararlanarak soruları belirlediğimizi belirtelim.

Kur'an/Tefsir, Hadis, Fıkıh, Siyer, İslâm Tarihi, İnanç, Mezhepler Tarihi ve Tasavvuf alanlarındaki soruları ihtiva eden ve her birinde 88 soru bulunan 8 kitaptan oluşacak seriye alanın uzmanı olan birçok ilim adamı katkıda bulundu.

Alan editörü ve yazar olarak projemize katkıda bulunan bütün hocalarıma ve meslektaşlarıma teşekkür ederim.

Çalışmamızın zihninizdeki soruların bir kısmını çözmesini ve ufkunuzu açan yeni sorular üretmenize vesile olmasını niyaz ediyorum.

Adnan Demircan
Başakşehir-Ocak 2019

Önsöz

İnsanlar soruyla başladıkları düşünce gelişimlerini yine ürettikleri sorular sayesinde sürdürür ve ilerletirler. Yaratılış itibariyle sahip olduğu iradesini kullanan insanın meraklı bir varlık olduğu bilinmektedir. Herhangi bir meseleye muhatap olan insanda onun mahiyetine belli bir merak oluşur. Önce “ne”, “niçin”, “nerede” ve “nasıl” gibi sorularla başlayan irdeleme zihinlerde konuya ilişkin yeni açılımlara kapı aralar. Aslında akla gelen soruların düşünce oluşumu ve gelişiminin ilk belirtileri olduğu söylenebilir. Sorulara ilişkin başka biri tarafından verilen veya kişinin kendi gayretiyle bulunan cevaplar belli bir fikir hareketine dönüşür.

Soruların olmadığı bir insan hayatı neredeyse tasavvur edilemez. Bir yerde akıl, irade ve konuşma varsa orada soruların oluşması kaçınılmaz olur. Bu doğrultuda kişinin muhatap olduğu fikirleri, hareketleri ve gelişmeleri şu veya bu yönüyle zihninde oluşturduğu sorularla irdelemesi doğal bir süreçtir. Dolayısıyla düşünce ve hareket boyutları olan, insan hayatını pek çok yönüyle ilgilendiren, insanı ilahî kemale ve vuslata ulaştırma amacını taşıyan tasavvufun çeşitli soruları akla getirmesi, bunlara cevaplar aranması ve ortaya çıkan meselelere yönelik zihinsel çözümler üretilmeye gayret edilmesi onun daha doğru bir şekilde tanınmasına katkı sağlayacaktır.

İslâmî ilimlerin bir kısmını kapsayan ve o ilim alanında bilinmesi gerekli 88 soru temasıyla hazırlanan kitap serisinin bir parçası olarak *Tasavvuf Hakkında Bilinmesi Gereken 88 Soru* düşünüldü. Elinizdeki bu kitapta okuyucuya kolaylık sağlaması amacıyla sorular belirlediğimiz belli bir sisteme göre sıralanarak; Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK tarafından yazılan bölümde tasavvufun tanımı ve İslâm düşüncesindeki

yeriyle alakalı 12 (1-12) soruya, Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ tarafından yazılan bölümde teşekkül ve sistemleşme dönemiyle alakalı 37 (13-49) soruya, Prof. Dr. Abdurrezzak TEK tarafından yazılan bölümde kurumsallaşma dönemiyle ilgili 20 (50-69) soruya, Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE tarafından yazılan bölümde ise çeşitli tasavvufî meselelerle ilgili 19 (70-88) soruya cevap verilmiştir.

Tasavvufî düşüncenin bazı terim ve konularına yönelik sorular cevaplanırken anlam genişlemesi veya daralması meydana geldiği için ilk dönemden günümüze kadar bütüncül bir şekilde bakılması gerektiği anlaşılmıştır. Çünkü tasavvufun gelişen yapısı ve sürekliliği sebebiyle bu alanda oluşan kavramlar ve konuları birbirinden keskin sınırlarla ayırmak mümkün olamamaktadır. Mesela ilk dönemle ilgili soruda geçen kavramın orada farklı bir boyutu açıklanırken, diğer dönemle ilgili soruda aynı kavramın başka bir boyutunun izah edilmesi gerekmiştir. Böyle bir durumda, aynı konuya ilişkin açıklamaların bütünlüğünün korunabilmesi için bazen benzeşen ve tekrar gibi görünen ifadelerin oluşması kaçınılmaz hâle gelmektedir. Dolayısıyla okuyucuların söz konusu bu durumu dikkate almaları ve ona göre değerlendirme yapmaları maksada uygun olacaktır.

Yazarlarımızın cevaplarında dikkatli bir üslup kullanılmaya gayret edilmiş olmasına rağmen, gözden kaçan bazı hatalı veya eksik ifadelere rastlanılabilir. Okuyucuların bu çalışmanın iyi niyetle yapıldığını düşünerek görülebilecek hataları peşinen kabul ettiğimizi ve bir sonraki baskıda bunların düzeltileceğini bilmelerini isterim.

Metindeki tarihlemelerde kesme işaretiyle ayırım yapılmış olup işaretin öncesindeki birinci kısım Hicrî ve sonrasındaki ikinci kısım Miladî tarihi göstermektedir.

Bu kitabın editörlüğünü şahsıma tevdi eden ve büyük bir özveriyle okuyup önerilerde bulunarak yayınlanmasını sağlayan proje yürütücüsü Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN'a, gayretle çalışan yayınevi ekibine, teklifimi kabul ederek kendilerine tahsis edilen bölümleri

yazan Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ, Prof. Dr. Abdurrezzak TEK ve Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE hocalarımıza müteşekkirim. Elinizdeki eserin umulan faydalara vesile olmasını Yüce Rabbimden niyaz ederim.

Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek

1- Tasavvufun birçok tanımının olmasının sebebi nedir? Her ilim gibi tasavvufun da tek bir tanımı olması gerektiği düşüncesinden hareketle tasavvufu nasıl tanımlayabiliriz?

Tarikat mensubu olan bazı arkadaşlarımızla kantinde sohbet ederken iyi insan olmak için gerekli olduğunu iddia ettikleri ve savundukları tasavvufun tam tanımını yapmakta zorlandıklarını müşahade ettim. Bunun sebebini sorduğumda bana temel tasavvufi eserlerde bile tasavvufun tanımına dâir pek çok görüş ve açıklamaya rastlanabileceğini, fakat tek bir tanımdan söz edilmediğini söylediler. Hatta bahsettikleri farklı tanımlardan bazılarını naklettiler. Size göre tasavvufla ilgili bu kadar çeşitli tanımlamanın ortaya çıkmasının sebebi nedir? Her ilim dalı gibi tasavvufun da tek bir tanımı olması gerektiği düşüncesinden hareketle tasavvufu nasıl tanımlayabiliriz?

Gelişimi geniş tarih dilimlerine yayılan, zamanla müesseseleşerek toplumsal yapının hemen her alanına nüfuz eden ve bugün de pek çok kesim tarafından kabul gören tasavvufun ne olduğu sorusuna “şudur” veya “budur” şeklinde kesin ve net bir cevap vererek mutlak bir tanım yapmak onun yapısı itibariyle oldukça güçtür. Ancak bunu ifade ederken tasavvufun tamamen tanımlanamaz bir düşünce veya anlayış biçimi olmadığını da belirtmek gerekir. Tasavvufun kesin tanımının yapılmasındaki bu zorluğun bazı nedenleri vardır. Söz konusu tanımlama zorluğunun nedenlerinden biri, tasavvufî düşüncenin esasen ferdî (kişisel) manevi olgunlaşma sürecini içermesi ve dolayısıyla tecrübe edilmesinin bir kişiden diğerine farklılık göstermesidir. Daha ötesi tasavvufî tecrübe, mahiyeti bakımından onu yaşayan kişinin kendi manevi hayatında sürekli değişme ve gelişme

hâlinedir. Bu sebeple eskilerin deyimiyle “efrâdını câmi ağyârını mâni” yani “aynı mahiyetteki şeyleri toplayan, aynı nitelikte olmayanları ise dışarıda bırakan” şekilde tam bir tanımlama yapmak dilin imkânları açısından mümkün olmamaktadır.

Her ne kadar tasavvufun ne olduğuna dâir tam bir tanımlama yapılamasa da ona sahip olan veya onu tecrübe edenlerin kendi hâllerini ortaya koyan birtakım açıklamaları vardır. Bunlar bizim tasavvufun toplumsal ve bilimsel anlamda etkilerini belirlememize imkân sağlar. Sûfîlerin kendi tecrübelerini yansıtan açıklamalarında, manevi-ruhî seyirlerinin herhangi bir aşamasındaki hâllerinden dile getirilebilenleri ifade edilir. Çünkü tasavvufî kaynaklarda: “Sufî konuştuğunda hâline uygun söz söyler ve kendinde bulunmayan bir şeyden bahsetmez.” denilerek onların ancak manevi tecrübelerine ait bazı unsurları sözlü veya yazılı olarak aktarabildiklerine işaret edilmektedir. Manevi tecrübelerini yazıya aktaran sufîlerin açıklamalarından hareketle tasavvufî anlayışın ne olduğuna veya onun kapsamına ilişkin bazı yargılara ve değerlendirmelere kapı aralanabilir.

Soruda bahsedildiği gibi temel tasavvufî kaynaklarda pek çok tasavvuf ve sûfî tanımı yer almaktadır. Bunlar içerikleri itibariyle amel, ahlak ve düşünce bağlamında değerlendirilebilir. Genellikle zikredilen tasavvuf tanımlarında sözü edilen bu üç unsurdan biri veya birkaçı öne çıkarılmaktadır. Burada önemli olan tasavvufî anlayışa hangi yönden bakıldığıdır. Mesela amelî açıdan bakıldığında tasavvuf “ruhsatları değil azimetini tercih ederek amel etmektir.” Ahlakî bir değerlendirmede “kötülüklerden kurtulup iyilikleri benimsemektir.” Düşünce açısından ise “kişinin kendi geçici varlığından vazgeçip daimi olan Allah’a ulaşma çabasıdır.” denilebilir. Bütün bu tanımlamalar sûfîlerin tasavvufî seyirlerindeki manevi-ruhî tecrübelerine göre çoğaltılarak farklı boyutlarıyla çeşitlendirilebilir.

Tasavvufun mahiyeti açısından genel bir bakışla “irfânî düşünce geleneği” şeklinde tanımlanması mümkündür. İrfânî düşünce geleneği,

karşılaşılan metinleri ve olayları içsel bakış açısıyla yani gönül gözüyle değerlendirmeyi esas alır. Böyle bir yaklaşımla her düşünce belirtisi veya olayın görünen kısmının ötesinde görünmeyen, içe doğan veya bâtinî yönleriyle yorumlanması söz konusudur. Bu yaklaşım, tasavvufî düşüncenin gönül (kalp) boyutuyla alakalıdır. Her şeye gönülden bakma ve onunla yorumlamayı önceleyen tasavvufî anlayış, aynı zamanda insanın Allah’la irtibatını sağlayan gönlü (kalbi) huzura erdirmeyi ve onu gerçek sahibi olan Allah’a arınmış bir şekilde sunmayı öğütler. Çünkü İslâm’a göre kalp (gönül), insana temiz bir şekilde teslim edilmiştir. Allah kalbin arındırılmasının önemine işaretle âyet-i kerimede “*O gün, ne mal ne de oğullar yarar sağlar. Ancak Allah’a sağlam ve temiz kalp getiren (yarar görür).*” (Şuara, 26/88-89) buyurmaktadır. Hz. Peygamber ise bir hadis-i şerifinde geçen “Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza değil, kalplerinize ve amellerinize bakar.” (Müslim, Birr 32) ifadesiyle Allah’ın insanları yapıp-etmeleri ve kalplerinin durumuna göre değerlendireceğine işaret etmektedir.

Belirlenen manevi arınma hedefinin tam olarak gerçekleşmesi için kalp, mutlak olan Allah’ın dışındaki her şeyden ve onu meşgul etme eğilimi gösteren geçici bağların (mâsivâullah) bütününden kurtarılmalıdır. Böylece diğer alakalarından kurtarılan kalp sadece Allah’a yönelecektir.

Sûfîler tarafından geliştirilen ve uygulanan çeşitli manevi (ruhî) terbiye yöntemleriyle dışa ait bağlardan kurtarılmış kalbin (gönül) sahibi olan insan, “Allah’ım! Bize şeyleri hakikatleriyle göster” dileğinde ifade edilen “her şeyi sahip olduğu hakikatiyle görebilme ve düşünebilme yetisi” kazanır. Böyle bir imkânın elde edilmesiyle “Kendini tanıyan Rabbini tanımıştır” sözünün anlamı gâyesine ulaşmış ve şeyler hakikatleriyle kavranmış olur. İnsan bu sayede eşyada olduğu gibi kendi özündeki hakikati de fark ederek Allah’ın ona yüklediği görevlerin bilincine ulaşır. Böylece o, gerçek kul ve şuurlu bir insan olarak kendisine verilen görevleri en iyi şekilde yapmaya gayret eder.

Yani kişi sürekli olarak salih ameller işleyerek kötülüklerden korunup hayatını yaratılış amacına uygun bir şekilde anlamlandırır.

Hayat tarzı olarak tasavvufun insanı götürmek istediği hedef, İslâm'ı Hz. Muhammed'in şahsında temsil edilen kâmil rneklikte olduğu gibi yaşamaktır. Tasavvufun bu amacı, sufîlerin hayatlarında hem zâhirî (dışsal) hem de bâtınî (içsel) veya deruni (manevi) boyutlarıyla bir bütün olarak gerçekteştirilmektedir. Bu yönüyle tasavvuf, "Yaşayan Kur'ân" olarak nitelendirilen Hz. Peygamber'in en kâmil mânâda tecrübe ve temsil ettiği manevi hayatı, ona uyan kişinin kendisine yansıtması ve benimsetmesi için gereken gayreti sağlar. Sûfîler söz konusu amacı gerçekteştirmek için terbiye yöntemlerinde kişinin inanç, amel ve ahlak açısından tekâmül etmesine odaklanarak kendilerine mahsus yöntemler geliştirmişlerdir.

Her ameli Sünnet'e ittiba (uyma) ederek ihlasla yapmak, zikri veya diğer bir deyişle yaratılış amacını düşünmeyi hayatın her ânına yaymak tasavvufî anlayışın önemli belirtilerindendir. Burada ihlas ile kastedilen niyetleri veya amelleri dış unsurlardan arındırıp sadece Allah'ın rızasına uygun yapmaktır. Zikir ise sözlü olarak yapılan alıştırmmanın ötesinde, onunla amaçlanan ihsân boyutu yâni her an Allah'ı görüyormuş düşüncesiyle hareket etmek ve davranmaktır. Kalbin Allah'la irtibatı süreklilik arz etmelidir. Âyet-i kerimde: "*Ve unuttuğun vakit Allah'ı an.*" (Kehf, 18/24) buyrularak arada kopukluğın olmamasına işaret edilmektedir. Dahası bu zikir hâlinin günün her ânına yayılmasına işaretle diğer bir âyet-i kerimde: "*Sabah-akşam Rabbinin adını zikret. Gecenin bir kısmında O'na secde et; gece boyunca O'nu tesbih et.*" (İnsan, 76/25-26) buyrulmaktadır. Bu sayede insanın yaratılış gâyesine uygun olarak, Allah sürekli hatırdâ tutularak onun bütün yapıp-etmelerine zikir hâkim olur.

Din adına yapılanların özünde Allah'ı hatırlama ve O'ndan başkasını düşünmeme vardır. Nitekim âyet-i kerimde: "*şüphesiz ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilâh yoktur. Bana kulluk et ve beni zikretmek*

için namaz kıl.” (Taha, 20/14) buyrularak Hz. Peygamber tarafından “dinin direği” şeklinde tavsif edilen namazın esas gâyesinin zikir olduğuna işaret edilmektedir. Esasen bütün amellerinde Müslümanın tam bir kalp huzurunu elde etmek için Allah’ı zikretmesi, yani O’nu her an hatırında tutması gerekir. Çünkü âyet-i kerimede: “Onlar inanan ve Allah’ı anmakla gönülleri huzur bulan kimselerdir. İyi bilin ki, gönüller ancak Allah’ı anmakla huzur bulur.” (Ra’d, 13/28) buyrularak kalp huzurunun ancak Allah’ın zikriyle gerçekleşeceği belirtilmektedir.

Yukarıda ifade edilen yönüyle bakıldığında zikir, insanın yaşadığı her anda özlere iğfal eden “benlik” duygusunu yok edip Allah’la yeniden diriliştir. Tasavvuf dilinde bu durum fenâ ve bekâ kavramlarıyla açıklanmaktadır. Kişi kendi nefsinden olanı terkedip Allah’ın emrine sığınarak zikri hayatın her ânına hâkim kılar. Âyet-i kerimede: “Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar...” (Al-i İmran, 3/191) buyrularak zikrin her hâlde gerçekleşmesine vurgu yapılır. Mevlânâ’nın bir beytinde “Allah’ı anmak temizliktir. Temizlik gelince, pislik pılını pırtısını toplayıp gider.” denilerek Allah’ın zikrinin olduğu yerde huzursuzluk veren şeylerin olamayacağına ve onların silinip gideceğine işaret edilir.

Ehli olanların ifadelerine göre tasavvufun insanı manen huzura kavuşturmak ve onun tam bir ihlas ile Allah’a yönelmesini sağlamak için geliştirilen manevi terbiye metodu olduğu söylenebilir. Sûfîlerin açıklıkla belirttiği gibi bu metodu benimsemek tamamen kişisel tercihe ve kabule dayanır. Onu benimsemek için herhangi bir zorlama veya dayatma yapılması söz konusu değildir. Herkesin bu manevi metodu benimsemesi gerektiği veya doğrunun sadece bu yöntemde olduğu şeklinde ortaya konulan yaklaşımlar tasavvufî anlayışın özüne uygun değildir.

(Halil İbrahim Şimşek)



2- Tasavvufî tecrübelerin mahremiyeti meselesini açıklar mısınız? Mahremiyetle tasavvufî tecrübenin gizli bir boyutu olduğu mu kastedilmektedir?

Kendimi bildim bileli dindar bir kişiyim ve esnafılık yapmaktayım. İşim gereği tasavvufla alakalı kişilerle sık sık muhatap oluyorum. Aramızda gerçekleşen sohbetlerde kendileri hakkında merak ettiğim şeyleri soruyorum ve karşılıklı bazı fikir alışverişleri cereyan ediyor. Onların yapıp ettikleri bazı uygulamaların mahiyetini sorduğum zaman mutasavvıfların tasavvufu “mahrem bir manevi tecrübe” ve “sır” olarak tanımladıklarını söylüyorlar. İçerdiği manevi tecrübeye dayanan mahrem hususların söz ile tam olarak ifade edilemeyeceğini belirtiyorlar. Bahsedilen tasavvufî tecrübelerin mahremiyeti meselesini açıklar mısınız? Burada tasavvufî tecrübenin gizli veya gizemli bir yanı olduğu mu kastedilmektedir?

Çeşitli konulara kendi zaviyelerinden bakıp o doğrultuda şahsî görüşlerini ifade eden mutasavvıflar mahremiyet meselesini de tasavvufî hayatları esnasında tecrübe ettikleri manevi hâller ve makamlar bağlamında gündem yapmışlar, onları genellikle sır olarak değerlendirmişlerdir. Sır konusu mahremiyet alanını ilgilendirmektedir. Mutasavvıflara göre kendilerine ait manevi tecrübeler veya onların neticesinde meydana gelen hâllerin sözlü ve yazılı olarak anlatılabilen yönleri olduğu gibi ifade edilmeyen veya kişiye özel kabul edilip açıklanmasının mahrem olduğu belirtilen boyutları da vardır.

Mutasavvıflar tarafından kendi manevi hayatlarında yaşadıkları tasavvufî tecrübeler veya seyirlerinde ulaştıkları hâller ve makamlar ile bunların neticesinde ortaya çıkan mükâşefe ve müşahedelerin mahremiyeti konusunda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Bu konu hakkında meydana gelen tartışmaların genellikle sözü edilen içsel

(deruni) tecrübe ve hâlleri yaşayan mürid ile ona rehberlik eden mürşid dışındaki üçüncü şahısların yanında açıklanmasının doğruluğu, söz ve yazının kişinin böyle özel tecrübelerini açıklamada yeterli olma durumu gibi konular etrafında geliştiği söylenebilir.

Genelde dinî, özelde ise tasavvufî tecrübelerin tabiatları gereği onları açıklamak üzere söylenen ve yazılan ifadelerin bilinen bazı bilimsel doğrulama testleriyle tam bir şekilde değerlendirilmesi veya ölçülmesi zor, belki mümkün değildir. Çünkü bu tecrübeleri yaşayanların nezdinde onlar duyu ve akıl dışı olarak nitelenemeyecek türde olmakla birlikte, bunların ötesinde kazanımlardır. Dolayısıyla bu ölçütlerin veya nispeten fizikî diyebileceğimiz alanın sınırlarını aşamayan dilin imkânlarıyla genellikle fizik ötesi (metafizik) boyutla alakalı bir şekilde gerçekleşen tasavvufî tecrübelerin henüz onları yaşamamış kişilere (üçüncül şahıslara) tam olarak aktarılabilmesi mümkün değildir. Fakat bunu söylerken tasavvufî tecrübe ve hâllerin ifade edilmekten tamamıyla uzak olduğu kastedilmemektedir. Bazı unsurların anlaşılmasını sağlayacak birtakım aktarımlar ve açıklamalar yapmak elbette mümkündür. Burada mutasavvıfların yaşadıkları bazı manevi tecrübeleri aktarmak için kendilerine has kavramlar kümesinin oluşturulduğu, bunların tasavvufî düşünce çerçevesinde anlamlandırıldığı ve yönlendirmenin ona göre yapıldığı dikkate alınmalıdır. Çünkü sosyal nitelikli çalışmaların tasvir, açıklama, anlama, anlamlandırma ve yönlendirme şeklinde beş temel boyutu vardır. Bir meselenin tasviri basit kelimelerle yapılabilir. Ancak aynı meselenin açıklama düzeyine taşınması ve anlamlandırılması belli kavramların kullanılmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla mutasavvıfların tasavvufî tecrübelerine ilişkin sözlü ve yazılı olarak ortaya koydukları açıklamalarını onların kullandıkları kavramlar çerçevesinde anlamak ve anlamlandırmak gerekmektedir.

Mutasavvıfların manevi terbiye süreci olan seyir ve sülûk esnasında tecrübe edilen durumlara göre sâlikleri avâm [mübtedi, tâlib](şeriat

aşamasında olup tasavvufî seyir ve sülûklarındaki manevi merhalelerin ilk aşamalarını tecrübe edenler), havâs [*mutavassıt, sâlik, mürid*] (tarikât aşamasında olup tasavvufî hâl ve makamlarının bir kısmını tecrübe edenler), ahassu’l-havâs/hâssu’l-havâs [*müntehi, muhakkik, insân-ı kâmil*] (hâl ve makamları tecrübe ederek hakikate erenler, tasavvufî seyir ve sülûkünde son aşamaya gelmiş olanlar) şeklinde üç derece ile ifade edilen değerlendirmeleri söz konusudur.

Yoldaki durumuna göre tasnif edilme konusunu başka türlü anlamamak gerekir. Çünkü mutasavvıflar bu ayrımla bir tasavvufî yola intisap ettikten sonra sâlikin seyir ve sülûkünde alttan yukarıya doğru yükseliş sürecindeki seviyesi ve durumuna göre bir sıralama yapmışlardır. İlk aşamada olan sâliklerin yakîn düzeyleri, hâlleri, keşf ve şühûdları gibi durumlar ile ikinci ve üçüncü evredekilerin yaşadıkları hâller aynı değildir. Bu sebeple her üç aşamada olanlar o anda aynı şeyleri tecrübe etmedikleri için onların muhatap olacakları zuhûrât, ulaştıkları mertebeler ve hakikatleri kavrayış düzeyleri aynı olmaz. Mesela tövbenin seyir ve sülûkün ilk aşamasındaki tâlib (avâm) açısından belli bir açıklaması ve kapsamı olmasına karşın, aynı terime sâlik (havâs) ve muhakkik (hâssu’l-havâs) derecesinde olanlar için daha farklı boyutlarda anlam verildiği görülmektedir.

Kişinin yukarıda sözü edilen bu aşamalardan geçip sonuca ulaşma hedefini kendi başına yapacağı eğitim ve okumayla gerçekleştirmesi oldukça güçtür. Çünkü yolda gidiş esnasında yaşanan içsel tecrübenin neticesi olarak zuhur edebilecek birtakım hâllerin yorumlanması ve ona göre seyrin devam etmesi gerekir. Yolun gelecekteki şartları ve aşamalarını bilmeyen için ortaya çıkan böyle bir durum üstesinden kolaylıkla gelinebilecek bir süreç değildir. Ancak bütün bu aşamalardaki tasavvufî hâlleri yaşayan ve manevi makamları kâmil bir mürşidin gözetiminde tecrübe edip kemale ererek, irşad vazifesi verilmiş olanların rehberlikleriyle sâlikler için doğru bir yönlenme

veya yol tutma gerekleŖebilir ve arzulanan sonuca ulaŖma sağlanabilir.

Tasavvufi tecrübelerin bireysel olmakla birlikte vasıtasız veya Allah tarafından kendisine doğrudan ihsan edilen bazı hâlleri içerdii ve amacı itibariyle dilin açıklama imkânlarının ötesinde olup mutasavvıfın benliğinin dönüşüm sürecini kapsadığı söylenebilir. Böyle bir tecrübelerin sözlü ve yazılı ortamlarda tam olarak aktarılabilmesi veya açıklanabilmesinin imkânı elbette ciddi bir meseledir. Burada yaşanan hâli aktarmanın kendisi bir sorun olduğu gibi yaşanan tecrübelerin sözlü veya yazılı bir şekilde iletildiğı kişinin onu anlayabilmesi ve yararlanabilmesi de ayrı bir zorluk olarak görölmektedir. Çünkü aynı hâli yaşamayan ve bir rehberin gözetiminde manevi yola girip terbiye sürecinden geçmeyen kişi sadece sözlü veya yazılı olarak kendisine aktarılan manevi tecrübeyi nasıl tam olarak anlayabilir? Bunun gerçekleşmesinin çok zor olduğuna dikkat çeken mutasavvıflar böyle bir duruma işaretle “Tatmayan bilmez.” ifadesini sıkça kullanarak anlamak arzusunda olanları onu tecrübe etmeye çağırılmışlardır. Onların bu tür ifadeleri kullanmaları tecrübelerinin mahiyeti açısından normal karşılanabilecek bir durumdur.

Mutasavvıfların bir kısmı tarafından yaşadıkları tasavvufi tecrübelerle eriştikleri veya kendilerine Allah tarafından bahşedilen birtakım hâllerin bizzat tecrübe edilmeden tam olarak anlaşılma imkânı olmadığı belirtilmektedir. Buna rağmen açıklanan meselelerin hepsi her zaman tecrübe edilmeden anlaşılamaz durumda değildir. Dahası bu tecrübe ve hâller mutlak doğrular olmayıp onların bazılarını maksadına uygun bir şekilde anlamak ve yorumlamak (tevil), yanlış olduğunu belirterek karşı çıkmak ve eleştirmek elbette mümkündür.

Yaşanılan manevi tecrübelerin hepsinin anlaşılmaz olduğu iddia edilseydi; o zaman ilk dönemden itibaren yazılmış olan tasavvufi hâl ve makamları açıklayan eserler, mutasavvıfların seyir ve sülûkları

esnasında yaşadıkları bazı tecrübelerini aktaran, kendilerine nispetle çeşitli tarikatlar oluşturulmuş sûfilerin manevi hayatlarından bahseden önemli sayıdaki usûl, âdâp, tabakât ve menâkıb kitaplarının yazılması, yayılması ve okunması anlamsız olurdu.

Hâlbuki bahsedilen eserler yazıldıkları zamandan beri mutasavvıf olsun veya olmasın birçok insanın bilgilenmesine ve bazı tasavvufî meselelerdeki incelikleri anlamasına katkı sağlamışlardır. Hatta bizzat mutasavvıflar tarafından belli aşamalardaki kişilere bu tür kitapların okunması sıklıkla tavsiye edilmiştir. Aslında geçmişte yaşamış bazı kişi veya toplumların kıssalarına yer verilerek onların bazı tecrübelerinden hareketle belli konuların açıklanması metodunun Kur'ân-ı Kerim'de uygulanan ve böylece kullara öğretilen ilahî bir yöntem olduğu da söylenebilir.

Bazen tasavvufî tecrübeye ulaşılabilen bir hakikat, örneklendirilerek mecazî (metaforik) anlatımla daha rahat ve anlaşılır şekilde ifade edilebilir. Bu tür işaret dilinin kullanıldığı anlatımlar mutasavvıfların hem kendi hâllerini hem de metinlerde keşfettikleri bazı hakikatleri açıklamada sıklıkla başvurdukları yöntemlerdir. Mesela görme engelli bir kişiye renkleri öğretmek isteyeninin durumu böyledir. Renkleri tarif edecek tecrübeye dayalı bir yöntemle onları doğrudan göremeyen kişinin çeşitli açılardan keşfini geliştirerek renkleri kendine has tarzda algılayıp tanımasını sağlamak veya renkleri ona özel yöntemlerle anlatmak mümkündür.

(Halil İbrahim Şimşek)



3- Tasavvuf ve sûfî kelimelerinin kökeni hakkında bilgi verir misiniz?

Okuduğum bazı müelliflerin yazılarında tasavvuf kelimesinin kökeni hakkında pek çok görüş kaydedilmektedir. Bunlardan bir kısmında ise tasavvuf kelimesinin İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde geçmediğini kabul etmekle birlikte, "zarfa değil mazrufa bakmak gerekir" diyorlar. Hatta bazı mutasavvıflardan naklen "Hz. Peygamber döneminde tasavvufun adı yoktu. Ama kendisi vardı..." sözü naklediliyor. Tasavvuf ve sûfî kelimelerinin kökeni hakkında bilgi verir misiniz?

Tasavvufî düşüncenin gelişim seyri itibariyle sistemleşme, teşkilatlanma ve müesseseleşme dönemlerinde yazılan ve tasavvuf klasikleri diye tâbir edilen eserlerde hicri ilk dört yüzyılda yaşamış olan bazı sûfî şahıslardan tasavvuf ve sûfî tanımlarına dâir rivayetler nakledilmektedir. Söz konusu beyanlara bakıldığında; onların bir kısmı tarafından bulundukları coğrafyadaki tasavvufî düşüncenin ana teması, kendilerinin yaşadıkları manevi tecrübeler ve içinde bulundukları manevi gelişimin düzeyine uygun hâller doğrultusunda birtakım tasavvuf ve sûfî tanımları yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte, aynı eserlerde "tasavvuf" ve "sûfî" kelimelerinin kökeni veya bu kelimeler ile türevlerinin bilinen şekilleriyle Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde bizzat geçip geçmediği gibi hususların - kısmi değinmeler dışında - üzerinde pek fazla durulmamıştır. Bilakis bu kelimelerle anılan kesimin yapıp ettiklerine, onların düşüncelerinin içeriğine ve insanlığa kattığı içsel değerlere dikkat çekilmiştir. Sözü edilen değerlerin Kur'ân-ı Kerim   yetlerine yansımaları ile Hz. Peygamber'in sünnet-i seniyyesi ve sahabilerin hayatlarındaki uygulamalarına dâir açıklamalar ve örnekler yer almaktadır.

Tasavvuf hakkında diğer insanlar şu veya bu şekilde farklı düşünebilirler. Ancak sûfîlerin kendi tasavvufî anlayışlarının bütünüyle Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetinden mülhem bir hayat tarzı, anlayış ve düşünce yapısı olduğu konusunda herhangi bir şüpheleri yoktur. Dolayısıyla onlar açısından tasavvufun kelime kökü, ifade ediliş biçimi ve şekilsel durumunun sorgulanmasına ihtiyaç olmadığı, belki bunlardan daha ziyade tasavvufun içeriğinin önemli olduğuna dikkat çekilmiştir. Tasavvufta yer alan sabır, şükür, tevekkül, tefekkür, tezekkür, takva, havf-haşyet, ihlas gibi pek çok husus Kur'ân-ı Kerim'den ve Hz. Peygamber'in sünnet-i seniyyesinden esinlenerek meydana getirilmiştir. Yoksa tasavvuf dinî bir fantezi olsun diye ortaya konulmuş bir düşünce ve anlayış değildir. Mesela Abdullah el-Herevî tasavvufî hâller ve makamları yüzlü tasnifle ele aldığı *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserinde ele aldığı her kavramı açıklarken konuyla ilişkili olduğunu düşündüğü bir âyet-i kerimeyi iktibas ederek başlamayı tercih etmiştir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi ilk dönem tasavvuf eserlerinin bir kısmında (*el-Luma'*, *et-Ta'arruf*, *er-Risâle* vs.) tasavvuf ve sûfî kelimelerinin kökeni hakkında bazı nispetlere yer verilmiştir. Aynı eserlerde birtakım kısa değerlendirmeler ve sûfîlerin kendi yollarını tanımları nakledilmiştir. Ancak söz konusu bu sûfî ve tasavvuf tanımları kelimelerin etimolojik durumlarından daha çok onların manevi boyutlarıyla alakalıdır. Çünkü mutasavvıflar zâhirden (kabuk, dış, şekil) çok bâtına (derun, iç, öz) önem vermektedirler. Onların bu tutumları genellikle sahip oldukları düşünce ve yaşadıkları hayat tarzı olan tasavvuf için de geçerlidir.

Tasavvuf ve sûfî kelimelerinin kökeniyle ilgili pek çok nispetlendirme yapıp bunların uygunluğu yorumlanmakla birlikte, burada yedi tanesine kısaca değinmek yerinde olacaktır:

1. Sûfî kelimesinin yün anlamına gelen “sûf” kelimesinden türemiştir. Çünkü “sûf” giyene “sufî” ve bu eyleme de “tasavvuf” dendiği ifade

edilmektedir. Hatta bazı eserlerde Hz. Peygamber'den önceki peygamberlerin birçoğunun “suf” giydiği ve bu tarz elbiseleri sahabilerden bazılarının da tercih ettiği belirtilmektedir.

2. Temiz anlamındaki “safâ” kelimesinden türetilmiştir. Sûfîlerin kalbin tasfiyesi ve nefsin tezkiyesiyle meşgul olmaları bu bağlamla ilişkilendirilmektedir.

3. Ense saçı anlamındaki “sufatu'l-kafa” kelimesinden türetilmiştir. Sûfîler genellikle ense saçlarını uzatmalarına işaretle bu isimle anılmış olabileceği belirtilmektedir.

4. Çölde ve kurak yerlerde yetişen “sufâne” bitkisinden türetilmiştir. Çünkü sûfîler gezgin oldukları için bu bitkilerden yedikleri rivayet edilmektedir.

5. Sûfîlerin sezgici olmaları sebebiyle Yunanca sezgici anlamındaki “sophia” kelimesinden türetilmiştir. Bu nispet daha çok sûfîlerin dışındaki zümreler tarafından yapılmıştır.

6. Mescid-i Nebi'de bulunan ve Hz. Peygamber'e bir nevi öğrencilik eden sahabiler topluluğunu tanımlamak için kullanılan “ashab-ı suffice”den türetilmiştir. Özellikle sûfîlerin faaliyetlerini icra ettikleri mekânları olan tekkelerdeki mürid-mürşid ilişkileri bu meyanda değerlendirilmektedir.

7. Sûfîlerin hizada ve seferde genellikle ön safta yer aldığından hareketle “saff-ı evvel” kelimesinden türetilmiştir.

Aslında tasavvuf ve sûfî kavramları yukarıda bir kısmı sıralanan kelimelerin anlamlarını bir şekilde içerdiği söylenebilir. Ancak tasavvuf ve sûfînin Arapça nisbeti açısından en isabetli görüş birinci sırada zikrettiğimiz “suf” kelimesinden türetilmiş olduğudur.

Tasavvuf ve sûfî kelimelerinin hangi kökene dayandırıldığından ziyade içeriklerinin nelerle doldurulduğu ve süreç içinde kapsamalarının nasıl belirlendiği önemlidir. Çünkü sadece kelime köklerine atıfla veya literal birtakım değerlendirmelerle zihinlerde bazı şüpheler oluşturarak, tasavvufun sahihliği veya meşruluğunu tartışmak

çok sağlıklı ve insafa sığan bir yaklaşımdır. Kaldı ki, dinî kavram olarak kullanılan bazı kelimeler Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde geçmesine rağmen, bilinen terim anlamlarıyla kullanılmadığı da bir gerçektir.

Fakat zühd, zikir, fikir, sabır, tevekkül, takva, kalp, nefis, rıza, tövbe gibi tasavvufun içeriğini oluşturan pek çok kavram ile onların türevleri Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde geçmektedir. Özellikle hadis eserlerinin zühd ve rekâik ile edeb gibi bölümlerinde pek çok tasavvufî kavramı ve onların türevlerini görmek mümkündür. Zaten klasik tasavvuf kaynaklarında alanın terimleri açıklanırken âyet-i kerime ve hadis-i şeriflerden şahitler gösterilmektedir. Dolayısıyla tasavvufî kavramlar ve uygulamaların Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye'den hareketle geliştirildiği söylenebilir.

Sonuç olarak sadece tasavvuf ve sûfî kelimeleri ile geç dönem uygulamalarından bazılarına takılarak parçacı bir bakışla bunların Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde aranması, meseleyi doğru bir şekilde anlamayı zorlaştırmaktadır. Hatta bu konuları tekrarlayarak gündeme getiren bazı kişiler ortaya çıkan maksatlı tartışmaları karmaşaya dönüştürerek hedef saptırmaya yönelmekte ve sûflere karşı düşmanca bir tavrın gelişmesine sebep olmaktadırlar.

(Halil İbrahim Şimşek)



4- Müslüman bir insan dinî hayatını Hz. Peygamber’den kendisine kadar ulaşan şekliyle yaşamış olsa yetmez mi ki, bazılarının ifade ettiği gibi dinî hayatı tam yaşamak amacıyla tasavvufa ihtiyaç olsun?

Bazı eserlerde “Tasavvuf, insanın dinî hayatını tam olarak yaşamasını sağlar” tarzında ifadelere rastlanmaktadır. Ancak “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim.” (Maide, 4/3) mealindeki âyet-i kerimede belirtildiği gibi İslâm kemal (tam) ve mükemmel hâliyle Hz. Peygamber döneminde tamamlanmıştır. Hâl böyleyken Müslüman bir insan dinî hayatını Hz. Peygamber’den kendisine kadar ulaşan şekliyle yaşamış olsa yetmez mi ki, bazılarının ifade ettiği gibi dinî hayatı tam yaşamak amacıyla tasavvufa ihtiyaç olsun?

Tasavvufun veya sûfîlerin esas itibariyle yeni bir din ve şariat getirme gibi bir iddiası olmamıştır. Belki İslâm’ın tasavvufî bakışla yeniden yorumlanması söz konusu olabilir. Zaten sûfîler her zaman İslâm’ın ahkâmına, Hz. Peygamber’in sünnet-i seniyyesine kesin bir şekilde bağlı olduklarını ve bu ilkeler doğrultusunda dinî hayatlarını ihya etmeyi hedeflediklerini açık bir dille belirtmektedirler. Hatta sûfîlerin dinî hükümlerin yerine getirilmesinde tavizsiz tutumları olduğu ve bu yüzden bir kısım insanlar tarafından aşırı gittikleri (rahbâniyet) ithamına maruz kaldıkları bilinmektedir. Dolayısıyla âyet-i kerimede ifade edilen dinin kemale ermiş olmasıyla, tasavvufun ortaya çıkışı ve manevi hayatın buna göre tanzim edilişi arasında bir çelişki yoktur. Çünkü tasavvuf, Hz. Peygamber’in hayatta olduğu esnada yaşanan bu kemal hâlin sonraki süreçte şu veya bu sebeple ihmal edildiği düşünülen manevi boyutunun yeniden ihya edilmesi ve

güçlendirilmesi için ortaya çıkmıştır. Esasen tasavvuf, ilk sûflerin kendi dönemlerindeki genel dinî hayatta tespit ettikleri bazı bozulmaları düzeltmek amacıyla geliştirdikleri manevi hayatın yeniden tesisinden ibarettir.

Tasavvuf insanın manen kemale ulaşmasını sağlayan bir sistemdir. Meşhur Cibril hadisinde “İhsan, O’nu görüyormuş gibi Allah’a kulluk etmendir. Her ne kadar sen O’nu görmesen de o seni görür.” ifadesini bulan İslâm’ın ihsan boyutunda yaşanmasıdır. Mutasavvıfların esas amacı Hz. Peygamber’in vasıflarının kazanılması için gayret edilmesi, bu doğrultuda onun zâhir (dış) ve bütün (i  ) y  n  n birlikte değerlendirilerek belli bir hayat tarzının geliştirilmesidir. Buna kısaca Hz. Peygamber’in manevi ve ruhânî hayatının kendinden sonraki insanlar tarafından model kabul edilip usta ve   ırac ilişkisine benzer bir tarzla tecrübe aktarımıyla nesilden nesile yaşatılıp günümüze kadar getirilmesi diyebiliriz.

Elbette tasavvufun gelişim sürecinin doğal seyri içinde ilk ortaya çıktığı dönemdeki şeklinden farklı olarak çeşitli düşünce açılımları, kavramsal   er  eve ve uygulama biçimleri meydana gelmiştir. Bu durum hemen her düşünce ve anlayışın gelişim sürecinin doğal bir sonucu olduğu gibi tasavvufun seyri için de geçerlidir. Oluşum ve sistemleşme süreci yaşayan diğer İslâmî ilimlerin gelişim seyirlerinde de benzer bazı metot ve içerik genişlemeleri olmuştur. Başlangıçta düşünce ve hareketler geliştirilirken belli bir metot ve sistemle değil, daha çok ferdî bazı gayretler, tecrübeler ve fikri açılımlar kendini göstermektedir. Ancak sürecin olgunlaşmasıyla çeşitli yeni metotlar geliştirilerek söz konusu fikirler daha sistemli bir hâle gelmiştir.

Bir bedeninin ruh olmadan hayatını sürdürmesinin düşünülmesi nasıl mümkün değilse, manevi ve ruhsal y  n  n bulunmadığı bir dinî hayatı tasavvur etmek de imkân dâhilinde değildir. Sadece dinin şekli amellerini açıklayan fıkh ve inanç sistemini beyan eden akaidle dinî hayatın kemale ermediği (olgunlaşmadığı) bilinen bir gerçektir.

Bütünlüğün sağlanması ve arzulanan kurtuluşun gerçekleşmesi için dinî hayatın zâhirine (şekil) ait kısmıyla birlikte manevi ve ruhî boyutunun olması gerekir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in âhirete irtihalinden sonraki yıllarda sözü edilen bu yönün ihmal edildiğini düşünen ilk dönem sûfîleri kendilerine durumdan vazife çıkarmışlar ve Hz. Peygamber'in manevi hayatının Müslümanlar tarafından örnek/model olarak alınıp hakiki anlamda yaşanması gerektiğini düşünmüşler ve bunu usta-çırak metoduyla uygulayarak sürdürmüşlerdir. Dahası mutasavvıflar kendilerine ait bu düşünce, anlayış ve uygulamaların bizzat yaşanarak ve yaşatılarak sonraki nesillere aktarılması gerektiğini düşünmüşlerdir.

Özellikle dünyevî gailelerin çoğalması ve uhrevî boyutun unutulma durumuna gelmesi onların bu yaklaşımını güçlendirmiştir. Çünkü âyet-i kerimede “*Elbette âhiret senin için (bu) dünyadan hayırlıdır.*” (Duha, 93/4) buyurulmaktadır. Öyleyse mutlak anlamda gidilecek yer olan âhiret hayatını mâmur edecek şey kişinin manevi hayatı olacaktır.

Tasavvufî eserlerin bazılarında şariat, tarikat, hakikat ve marifet gibi seyir ve sülûk esnasında tecrübe edilmesi gereken dörtlü aşamadan bahsedilmektedir. Hatta bu aşamaları belirtmek için bazı tarikatlarda dört kapı ifadesi kullanılmaktadır. Bunlar hedefe ulaşmak için geçilen koridorların iç içe kapıları gibidir. Sûfîlere göre birinci aşama tecrübe edilmeden ikinci, ikinci olmadan üçüncü ve üçüncü olmada da dördüncüyü elde etmek mümkün değildir. Burada bazı aşırı yorumcuların iddia ettiği gibi marifete erildiği iddiasıyla dinî mükellefiyetten kurtulma gibi bir durum söz konusu değildir. Bilakis tasavvufî tecrübeyle birlikte daha özenli bir manevi hayat için sorumlulukların ve yükümlülüklerin artması kaçınılmazdır.

Günümüz insanının yaşadığı hayatın yoğun meşguliyetleri ve dünyevîleşme temayülleri dikkate alındığında tasavvufî düşüncede var olan sadeliğin tercih edilmesi, dünyevî tamah ve hırsların giderilmesi, her şeyde kemal boyutunun gözetilmesi, diğergamlığın (isâr) tesis

edilmesi, sabır ve gayretin tercih edilmesi gibi meziyetler kazanılarak ahlakî kemale erilmesi için tasavvufa ihtiyaç vardır. İnsanın normalleşmesi ve daha insancıl düşünmesinin sağlanması açısından da tasavvuf gereklidir. Tarihî süreç göz önünde bulundurulduğunda tasavvufî ilkeleri en ince detayıyla hayatlarında tecrübe eden sûfîlerin sözü edilen hedeflere başarılı bir şekilde ulaştıkları görülmektedir.

Yine günümüz toplumunda yaşayan bir insanın hırslarını kontrol etmesi, diğer insanlara ve canlılara Allah'ın emaneti gözüyle bakıp onlara zarar vermekten uzak durması, çevre ve tabiatı imanî bir mesele olarak görüp muhafaza etmesi, insanlara karşı iyi söz ve güzel davranışı gâye edinerek muamele etmesi istenen bir durumdur. Bütün bu sıralanan hususlar zaten tasavvufun manevî terbiye neticesinde ulaşılmasını hedeflediği insan-ı kâmilin vasıflarıdır.

Maddî zenginlik ve kuvvetin insanlar arası ilişkilerde baskın bir ölçüt olduğu günümüz dünyasında ahlaklı ve erdemli insanlar yetiştirerek gönülleri ihya edip ferdî huzuru sağlayan, toplumsal ilişkilerde hakka riayet eden, Allah'ın yarattığı her şeyi yaratandan ötürü değerli gören bir yaklaşıma şiddetle ihtiyaç vardır. Tasavvufun özü muhafaza edilerek yaygın eğitim bağlamında gerçekleştirilecek terbiye ve hitap şekillerinde birtakım güncellemeler yapıp yeniden düzenlenmesi, tasavvufî eğitimin ehliyetli insanlar tarafından icra edilmesi ve bunun yerine getirileceği mekânların çağın ihtiyaçlarına göre donatılması hâlinde yararlı olacağı âşikârdır.

(Halil İbrahim Şimşek)



5- Tasavvufun dış kaynaklı olduğu ve dış tesirlerle geliştiği şeklinde ifade edilen görüşleri nasıl anlamak gerekir?

Son zamanlarda tasavvufun Yahudi ve Hristiyan mistik tarikatları ve geçmiş dönemlerde yaşayan insanların mensubu oldukları gnostik anlayışa sahip dinler gibi eski medeniyetlerdeki İslâm dışı düşünce ve zümrelerden etkilenilerek ortaya çıkarılan bir anlayış olduğu iddia edilmektedir. Bu meyanda tasavvufun dış kaynaklı olduğu ve dış tesirlerle geliştiği görüşlerini nasıl anlamak gerekir?

İnsanlık tarihi boyunca birçok evrensel ve yerel medeniyetin ortaya çıktığı bilinmektedir. Bunlardan bir kısmı evrensel boyutta olup varlığını sürdürmekle birlikte, diğer bir kısmı yerel ve dar bir alanda kalıp artık ömrünü tamamlayarak yerini bir başka medeniyete bırakmıştır. Söz konusu farklı evrensel boyuttaki medeniyetlerin çeşitli vesilelerle birbirlerinden etkilenmeleri, birinin diğerinden bir unsuru aynen süzerek veya değiştirerek almış olması, içerik ve şekil açılarından aralarında benzerliklerin bulunması, kültürel ve toplumsal bağlar vasıtasıyla aralarında birtakım geçişlerin olması mümkündür. Aslında medeniyetlerin karakterleri açısından bu durumun doğal karşılanması ve yadırganmaması gereken bir gelişme olarak görülmesi lazımdır. Çünkü hakikatin durağanlığı ve sabitliği değil sürekliliği söz konusudur.

Genel bir yaklaşımla medeniyetlerin temelini dinler olduğu söylenebilir. Özellikle medeniyetlerin insanın ahlakı, mutluluğu ve kurtuluşuna yönelik tasavvurlarında temel unsurun din olduğu açıkça görülmektedir. Din ve maneviyatın insanlık tarihi kadar eski ve tâbii bir ihtiyaç olduğu bilinmektedir. Müslümanlara göre bu süreç ilk insan Hz. Âdem'in yaratılışı ile başlamış, ondan sonra da varlığını koruyup

etkinliğini devam ettirerek bize kadar gelmiştir. İnsanların bedenî hayatlarını sürdürebilmesi için maddî ihtiyaçlarının temin edilmesi ve bünyelerinin gelişmesini sağlayacak gıdaların alınması ne kadar tâbii ise, bedenlere can katan ve onu anlamlı kılan ruhlar ve kalplerin olgunlaşıp hakikati keşfedebilmesi için manevi gıdalarının olması tâbiidir. Aslında onu besleyecek olan söz konusu bu manevi gıdaları en etkili şekilde insana sunan dindir. Her dinin yapısı gereği mensupları tarafından yaşanan manevi bir yönü vardır.

Allah tarafından peygamberleri vasıtasıyla gönderilen dinler birbiriyle ilintili olduğu gibi, din adına çeşitli toplumlarda ortaya çıkan anlayışlar da bunlardan tamamen bağımsız değildir. Her ne kadar bahsedilen dinî gruplar arasında fiilen illiyet bağı ve doğrudan bir ilişki olmasa da hedeflerinde öldükten sonra kurtuluşu elde etmek olduğu için bu yönde geliştirilen düşünce, metot ve hareketlerde bazı benzerliklerin ortaya çıkması kaçınılmaz bir durumdur. Dolayısıyla diğer medeniyetlerdeki mistik, ezoterik ve gnostik anlayışlarla Müslümanlardaki maneviyatçı yaklaşımların bazı açılardan birbirine benzer yönlerinin olmasının yadırganmaması ve bunun bir eksiklik veya zafiyet olarak görülmemesi gerekir.

Hakikati arama ve kurtuluşu elde etme düşüncesi esasında insanlık tarihi boyunca ortaya çıkan bütün medeniyetlerin özünde var olan bir anlayıştır. Çünkü insanoğlunun fıtratında hem kendinin hem de âlemin hakikatinin ne olduğunu araştırma ve keşfetme arzusu, arınma ve din duygusu vardır. Hz. Âdem'den beri kendilerine peygamber gönderilen bütün insanların ortak paydası bir olan Allah'a ve öldükten sonra dirilişe inanmak, ihlas ile ibadet edip sâlih ameller işleyerek hayatını düzenlemektir. Zaman içinde tahrif olmuş ilâhî dinlerin mensuplarının bile kendilerine göre sahip oldukları manevi hayatları, hakikati arama biçimleri ve kurtuluş inançları vardır. Hatta onların içinde bir üst hakikat arayışı ve ona ulaşma düşüncesine sahip olan yaklaşımlar da söz konusudur. Dolayısıyla hakikate ulaşma arzusu ve gayretinde

olanların düşünce, metot ve eylemlerinde birtakım benzerliklerin olması normal karşılanmalıdır.

İki ayrı düşünce sistemi ve yaşayış biçimi arasında görülen birtakım benzerliklerden hareketle onların birbirleriyle doğrudan ilişkili olduğu, birinin diğerinden ödünç alındığı veya doğduğuna dâir görüşlerin serdedilmesi, meseleye geniş perspektiften ve bütüncül bakılmamasından kaynaklanmaktadır. Eğer sözünü ettiğimiz bütüncül bakış gerçekleşirse arada mevcut olan benzerliklerin mahiyetleri ve sınırları görülerek meselenin boyutları daha iyi anlaşılabilecektir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber döneminden itibaren gerçekleştirilen fetihlerle sınırlar genişlemiş ve buralarda yaşayan çeşitli medeniyetlere mensup insanlar Müslüman olmuştur. Elbette bu insanlar önceden sahip oldukları kültür birikimiyle Müslüman olmuşlardır. Ancak Müslüman olduktan sonra İslâm'a uygun olmayan düşünce, amel, âdet ve alışkanlıklarını terk etmiş, İslâm'a aykırı olmayan gelenek ve alışkanlıklarını da devam ettirmişlerdir. Sözü edilen bu durum ilk Müslümanlar olan Hz. Peygamber'in sahabîleri için de geçerlidir. Çünkü onların da Müslüman olmadan önce sahip oldukları düşünceleri, anlayışları ve yaşayış biçimleri vardı. Ancak Müslüman olunca kendilerinde var olan İslâm'a aykırı unsurları terk etmiş, ama aykırı olmayanlar aynen devam ettirilmiştir.

Özellikle bazı müsteşriklerin araştırmalarında tasavvufu eski medeniyetlerin İslâm'daki tezahürü olarak görme eğilimi dikkat çekicidir. Onlar tasavvufun derinlikli bir içeriği olduğunu ve çölde doğan İslâm'ın veya o bölgelerde yaşayan bedevi Müslümanların böyle bir düşünceye sahip olamayacağını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla tasavvufun eski dinler veya medeniyetlerden devşirme olabileceğini savunmuşlardır. Müsteşriklerin bu tür iddialarını kendi zaviyelerinden bakarak bir şekilde anlamak mümkündür. Ancak söz konusu iddiaların bazı Müslümanlar tarafından dile getirilmesi dikkat çekicidir. Bazı Müslümanların İslâm tasavvufuna farklı bir kaynak bulma derdine

düşerek aslında reddettiklerini söyledikleri müsteşriklerin yanlış görüşleri ve iddialarını bir yönüyle kabul etmiş olmaları manidardır. Hâlbuki bazı müsteşrikler sadece tasavvufa yönelik değil, Kur'ân-ı Kerim ve kudsi hadislerin de eski medeniyetlerden alıntı olduğunu iddia etmektedirler. Peki oryantalistlerin tasavvuf hakkındaki iddialarını kabul edenler, onların aynı mahiyette olan İslâm'a yönelik bu iftiralarını görmüyorlar mı? Oryantalistlerin derdi İslâm'a şu veya bu düşüncenin sokulduğu değil, onun sahihliğinin olmadığını ispata çalışmaktır. Dolayısıyla Müslümanların tasavvuf hakkında ortaya atılan bu tür iddialar karşısında daha dikkatli olması gerekir.

(Halil İbrahim Şimşek)



6- Tasavvuf hakkında farklı yaklaşım, ifade ve algıların sebebi nedir? Özellikle mutasavvıfların yazdıkları eserlerde kendilerini nasıl tanımladıklarını açıklar mısınız?

Dinî alanda araştırma yapan insanların tasavvufa yönelik farklı yaklaşımlar ortaya koydukları veya çeşitli değerlendirmeler ifade ettikleri görülmektedir. Bazıları tasavvufu eleştirirken diğer bir kısmı savunma eğilimindedir. Bazılarıysa daha akademik ve orta yol diye tâbir edebileceğimiz bir yaklaşım sergileyerek tasavvuf hakkında birtakım bilgiler vermekle birlikte, yeri geldikçe çeşitli açılardan eleştiriler yapmaktadırlar. Tasavvuf hakkında bu tür farklı yaklaşım, ifade ve algıların sebebi nedir? Özellikle mutasavvıfların yazdıkları eserlerde kendilerini nasıl tanımladıklarını açıklar mısınız?

Öncelikle tasavvufun dinî hayatın içinde iyi niyetle ve Müslümanlar tarafından geliştirilen, her ferdin kişisel özelliklerine göre değişen özel bir düşünme, yaşama ve uygulama biçimi olduğunu açık bir şekilde belirtmek gerekir. Genellikle sûfîler tarafından kendi manevi hayatlarında tecrübe ettikleri tasavvufî seyirlerinin ilerleme hâllerine ve o andaki manevi durumlarına göre ortaya çıkan boyutlarıyla tasavvuf tanımı yapılmıştır. Çünkü her sûfînin sahip olduğu ve kendi istidadına göre mürşidinin gözetiminde gerçekleştirdiği seyir ve sülûk mertebeleri denilen özel manevi tecrübeleri vardır. Dolayısıyla vuslata doğru sürekli gelişerek seyreden ve buna bağlı olarak tecrübe edilip geçilen hâllerin gerçekleştiği tasavvufun onu yaşayan herkes tarafından aynı şekilde tanımlanması, aynı oranda kabul edilmesi, benimsenmesi ve tecrübe edilmesi beklenemez.

Tasavvufu yaşıyanların durumu bu şekilde olmakla birlikte, onu benimsemeyen veya henüz onunla yolları kesişmeyen insanların tecrübe etmedikleri hâlde sûfîlere dıştan bakarak aynı tepkileri vermeleri, onlarla benzer tanımlamaları ve değerlendirmeleri yapmaları var olan gerçekliğe uygun olmaz. Çünkü insanların yaratılıştan sahip oldukları yapıları gereği sadece tasavvufla ilgili değil, başka alanlarda da karşılaştıkları meselelere ve olaylara tepkileri veya bakışları onların birikimlerine, tecrübelerine ve o andaki ruh hâllerine göre farklılık arz eder.

İslâmî ilimlerle iştigal eden bir fıkıh veya kelâm âliminin bulunduğu konum ve sadece alanıyla ilgili birikimi itibariyle tasavvufu veya onu yaşıyan bir sûfînin bakışıyla değerlendiremeyeceği herkesçe mâlûm bir durumdur. Çünkü sahip oldukları bakış açıları, kullandıkları kavramlar, kendi ilmî birikimleri, hayat tarzları ve dinî anlayışları aynı olmayan kesimlerin tasavvuf gibi özel bir alanla ilgili birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya koyması çok tâbii bir durumdur. Mesela fıkıh açısından ibadetlerin yapılmasında öncelikle şekil şartlarını yerine getirmek gereklidir. Ama mutasavvıflar tarafından ibadetlerin ifasında sadece fikhî şekil şartları yeterli kabul edilmeyip bunların yanı sıra onlara ruh katan huşû, ihlas ve takva boyutlarının da tam olması gerektiği ifade edilir. Bu durum hadis ilminde farklı bir yönüyle tezahür etmektedir. Hadis âlimleri ile mutasavvıfların hadis rivayetlerine bakışları teknik açıdan farklılık arz eder. Bir muhaddis karşılaştığı hadisi o ilmin teknikleri açısından kritik ederek rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetinin sahilik durumunu belirler ve ona göre görüşünü belirtir. Eğer hadisnin Hz. Peygamber'e aidiyetinde bazı sıkıntı ve problemler varsa hadisçiler rivayete şüpheyile bakarlar ve ona göre değerlendirme yaparlar. Ama aynı hadis tasavvufla alakalı bir konuyu açıklığa kavuşturuyorsa mutasavvıflar tarafından hadisçilerden farklı bir bakışla ele alınır. Çünkü sûfîlerin hadis alma ve rivayet etme metotları bazı açılardan hadisçilerden farklıdır. Sûfîlere göre söz

konusu hadis genel nebevî mesaja ve dinî hayata uygunsa onunla amel edilmesinde veya mesajının örnek alınmasında sakınca yoktur.

Kur'ân-ı Kerim'deki âyet-i kerimelerin tefsir ve tevilinde sûfîler ile tefsir âlimleri arasında bazı metot farklılıkları vardır. Müfessirler genellikle âyet-i kerimelerin zâhirî anlamlarına göre yorum yaparlar. Fakat sûfîler âyet-i kerimelerin zâhirî anlamlarını kesin bir şekilde kabul etmekle birlikte, bazı âyetlerin işârî yorum ve tevillerini yapmayı da denemişlerdir. Çünkü sûfîler manevi tecrübelerinin neticesinde kalbî keşiflerinin açıldığını, buna göre bazı müşahede ve mükâşefeler gerçekleştirdiklerini belirtmektedirler. Dolayısıyla sûfîler âyet-i kerimeleri yorumlarken kalplerine Allah tarafından ilham edildiğini ifade ettikleri işaretleri, seyir ve sülûkları esnasında tecrübe edilen manevi hâlleri dikkate alarak tefsir ve tevil yapmışlardır.

Mutasavvıfların yazdığı eserlerde sûfîlerin sahip oldukları vasıflar arasında; dünyevîlikten uzak duran, başkasının elindekilere göz dikmeyen, nefsini kötü huylardan temizleyen, kalbini kirlerden arındıran, iyilikleri yapmada ve kötülükleri terketmede sabırlı olan, “ben”likten kurtulan, kibir ve riyadan kaçınan, Allah'ın rızasını gözetan, güzel ahlakı ve ameli tercih eden, isar sahibi ve hakikati keşfeden gibi özellikler zikredilir. Bu sebeple sûfîler yukarıda sıralanan özellikler ve onların benzerlerini meleke hâline getirmekle birlikte, hayata ve olaylara gönülden gelen bir nazarla bakıp ona göre kendilerine çekidüzen vermişlerdir.

(Halil İbrahim Şimşek)



7- Tasavvuf gerçekten bazıları tarafından iddia edildiği gibi İslâm dışı bir düşünce ve anlayış mıdır?

Toplumda tasavvufu ve onu benimseyen mutasavvıfları çok sert bir üslupla eleştiren, hatta mutasavvıfları zaman zaman tekfir eden yaklaşımlar var. Mesela bazıları şöyle diyor: “Tasavvuf Kur’ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in sünnetinde yeri olmayan, dış tesirler sebebiyle Müslümanlar arasında benimsenip yaygınlaşmış olan bidat bir anlayış ve yaşantıdır. Dolayısıyla Müslümanların bu sonradan uydurulmuş anlayışı reddetmesi ve onu benimseyenleri uyarması gerekir.” Tasavvuf iddia edildiği gibi gerçekten İslâm dışı veya kötü bidat tarzı bir düşünce ve anlayış mıdır?

İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde olduğu gibi günümüzde de bazı kesimler tarafından tasavvufa yönelik çok sert eleştiriler ve ithamlar yapılmaktadır. Öncelikle sûfîlerin “tasavvufa yönelik eleştiri yapılamaz” gibi bir yaklaşım içinde olmadıkları bilinmelidir. Sûfîler insan olmaları sebebiyle masum olmadıkları için hata yapma potansiyellerinden dolayı sürekli tövbe ehli olmayı vurgulamışlardır. Zaten ilk dönemden itibaren bizzat sûfîlerin eserlerinde bazı mutasavvıfların çeşitli sözlerine, serdettikleri görüşlerine ve gerçekleştirdikleri tutumlarına yönelik yaptıkları tenkitler böyle bir iddiayı geçersiz kılmaktadır. Hatta gerçek sûfînin başkasına ait ayıp ve kusurlarıyla meşgul olmak yerine, kendine bakması ve kendindeki kusurları görerek düzeltmesi öğütlenmektedir. Dolayısıyla sûfîlere yönelik alan içi veya dışı şahıslardan bazı değerlendirme ve eleştirilerin gelmiş olması gâyet normaldir.

Eğer ortada bir fikir ve onun savunucuları varsa, elbette onu reddedenler olacağı gibi eleştirenler ve yerenler de bulunacaktır. Dahası herhangi bir fikri ve anlayışı ona muhatap olan herkesin aynı

düzeyde anlaması, kabul etmesi ve benimsemesini beklemek insanın yaratılış tabiatına uygun değildir. Bununla birlikte, yapılan eleştirilerin mahiyeti, şekli ve miktarına dikkat edilmesi gerekir. Her konuda olduğu gibi bu hususun muhataplarından da insaf ölçüleri çerçevesinde fikir beyan etmeleri, empati yapmaları ve ona göre hareket etmeleri beklenir.

Tasavvufa ve onu yaşayan insanların tutum, fiil ve düşüncelerine bazı eleştirilerin yapılması doğal karşılanmakla birlikte, bazen insaf ölçülerinin dışına çıkılarak mutasavvıflara yönelik haksız ithamlarda bulunulup tasavvufun tamamen reddedilmesinin talep edilmesi, dahası böyle bir gereklilikten bahsedilmesi ve hatta sûfîlerin birtakım hâllerinden dolayı tekfir edilmesi kabul edilebilir masum bir durum olarak görülemez. Bununla birlikte sûfîlerin de kendileri gibi düşünmeyen insanları çeşitli iddialarla itham etmeleri, insaf ölçülerini aşarak onlar hakkında zanda bulunmaları ve çirkin tutumlara vesile olmaları doğru değildir.

Dine sonradan ilave veya çıkarmalarla dinin tahrif edilmesi anlamında kullanılan kötü bidat (bidat-i seyyie) kavramıyla tasavvufu örtüştürmek sûfîlerin yeterince veya doğru bir şekilde anlaşılmadığı anlamına gelir. Çünkü gerçek sûfîlerin kendi düşünce ve anlayışlarını kimseye zorla dayatmadıkları, bir kitle hâlinde başkaları üzerinde baskı kurmadıkları ve Allah'ın rızasından başka herhangi bir dünyevî çıkar elde etmek için hayatlarını tanzim etmedikleri bilinmektedir. Sûfîlikte birey ve onun iç dünyası daha fazla önplandadır. Bu sebeple hataların bireysel olarak değerlendirilmesi ve eleştirilerin ona yapılması gerekir. Sûfîlerin bir kısmının kendilerini bütün tasavvuf erbabının ve Müslümanların yegâne temsilcisi olarak görme iddiaları veya genellemeci yaklaşımları olamaz.

Hangi düşünce ve anlayış olursa olsun onun reddedilmesinin genel geçer bir üslubu ve sunuş şekli olması gerekir. Özellikle İbn Teymiyye'den (ö.728/1328) sonra İslâm coğrafyasında oluşan Selefi

yaklaşım ve Muhammed İbn Abdilvehhab'dan (ö.1206/1792) sonra gelişip yaygınlaşan Vehhabî bakışa sahip bazı insanlar tasavvufu kötü bidat sayarak sert bir üslupla onu reddetme yolunu tercih etmektedirler. Elbette sûfîler gibi onların da tasavvufu aynı şekilde kabul etmeleri şart değildir. Ancak karşılarında bulunanlar tasavvufî düşünceye sahip olup mümin, namaz kılan, camiye giden, bütün ibadetlerini dikkatli bir şekilde yerine getirmeye gayret eden, güzel ahlakı kendilerine düstur edinen ve yaratılanları Yaratandan ötürü seven insanlardır. Bu imanlarına şahitlik edilen insanları küfür ve şirkle itham etmek, Müslüman toplumdan dışlanmalarını ve cezalandırılmalarını talep etmek Müslümanca bir yaklaşım değildir.

İnsanlardan belli bir kesim kendilerince haklı görünen gerekçeler ortaya koyarak tasavvufu ve onun etrafında gelişen fikirleri kabul etmediğini açıkça ifade edebilir. Çünkü sûfîlerin bizzat kendileri tarafından çeşitli vesilelerle belirtildiği üzere tasavvuf hem beden hem de ruhen kendilerine uygun olacağını düşünenlerin tercih etmesi gereken bir yoldur. Dolayısıyla “ben mutasavvıf olamam” deyip kendini böyle bir tarza uygun görmeyenlere saygı duyulması gerekir. Ama tasavvufun dışında olanların da mutasavvıflara karşı daha saygılı olması, onların hareket alanları ile fikir ve düşünce hürriyetlerini çeşitli ithamlarla daraltmaması gerekir.

(Halil İbrahim Şimşek)



8- Müslüman vasfıyla tasavvufa yönelik doğru yaklaşım veya değerlendirmemiz nasıl olmalıdır?

Birçok İslâm âlimi tasavvufu İslâmî disiplinler ve ilimlerden biri olarak kabul etmektedir. Bunun yanı sıra bir kısım insanlar da meşruiyet alanını daraltarak tasavvufu İslâmî bir disiplin olarak görmeyip onun dış tesirlerden kaynaklanan bir yorum olduğunu belirtmektedirler. Bazıları da tasavvufun İslâmî bir hayat tarzı ve anlayış olduğunu kabul etmekle birlikte, müstakl bir ilim dalı olmadığını iddia etmektedir. Tasavvufa yönelik doğru yaklaşım veya değerlendirmemiz nasıl olmalıdır?

Soruda işaret edildiği üzere sözüne itibar edilen birçok saygın İslâm âlimi tarafından tasavvufun İslâmî ilim disiplinlerinden biri olduğu görüşü kabul edilmektedir. Bununla birlikte, âlimlerin bir kısmı tasavvufu reddetmemekle birlikte, onun ilimler hiyerarşisindeki bir disiplinden daha ziyade bazı Müslümanlar tarafından tercih edilen bir dinî hayat tarzı ve anlayış olduğu yönünde kanaat belirtmişlerdir. Yani onun sözlü ve yazılı bir ilimden ziyade manevi hayata dâir bir tecrübe ve hâl olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer bir kısım âlimler ise tasavvufun İslâmiliğini tartışmaya açarak, onun İslâmî bir ilim disiplini veya dindarlık biçimi olmadığını iddia etmişlerdir. Ancak bu iddia sahiplerinin ilim camiasında çok fazla rağbet ve kabul gördükleri söylenemez.

Öncelikle bütün bilgi birikimi ve müesseseleriyle önümüzde olan tasavvuf gerçeğini kabul etmek, onun yazılı kaynaklarını ve tarihî seyrini görmek gerekmektedir. Literatürü olan düşüncelerin ilim dalı olarak kabul edildiği erbabınca mâlûmdur. Hâl böyle olunca, tasavvufun kendine âit bir literatürü, usûlü, kavramları ve müesseseleri olması sebebiyle onun bir ilim dalı olarak kabul edilmesi gerekir.

Dolayısıyla böyle bir alanı ilim olarak değerlendirmemek sağlıklı bir yaklaşım değildir.

Tasavvufun gelişim süreci ve tarihî seyrinde şu veya bu kültürden etkilenmiş olması mümkündür. Hatta tasavvufun da başka kültürleri etkilemiş olması söz konusudur. Öznesi insan ve hedef benzerliği olunca, farklı kültürler arası etkileşimin meydana gelmesi gâyet normal bir durumdur. Bununla birlikte, tasavvufun tarihi süreçte olumlu anlamda etkilenmiş olduğu kültürlerden doğmuş veya devşirilmiş gibi gösterilmesi doğru olmaz. Hele söz konusu iddialar vesile edilerek tasavvufun İslâmî ilimlerin dışında değerlendirilmesi duygusal bir yaklaşımdan başka bir şey değildir.

Tasavvufun İslâm düşüncesindeki yeri ve önemi ortadadır. Her Müslümanın yapması gerektiği şekilde sûfîler de tercih ettikleri düşünce ve yaşayış biçimlerinde Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetini esas almışlardır. Çünkü Müslüman bir şahsın karşılaştığı çeşitli meselelere kendi dinî karakterine uygun bir şekilde bakması gerekir. Dolayısıyla Müslüman bir âlim tasavvufa gayr-i müslim bir oryantalist veya müsteşrik edasıyla bakmamalıdır.

Özellikle günümüzde tasavvufun bir ilim dalı olduğu gün gibi âşikâdır. Yurt dışı boyutunu hesaba katmasak bile, Türkiye'deki İlahiyat ve dengi fakültelerde "Tasavvuf" müstakil bir anabilim dalı hüviyetiyle yer almaktadır. Bu kurumlarda alana âit lisans dersleri verilmekte, lisansüstü çalışmalar yürütülmekte ve birçok ilim insanı bu alanda istihdam edilerek tez, kitap, makale ve tebliğ gibi çeşitli türlerde ciddi araştırmalar yapılmaktadır.

(Halil İbrahim Şimşek)



9- Fakirlik (fakr) kavramı tasavvufî açıdan nasıl değerlendirilmektedir?

İlk sufilerin fakirlik (fakr) kavramına çok önem verdiği ve hatta onları nitelemek için “fukara” isminin kullanıldığı bilinmektedir. Acaba mutasavvıflar fakirlik kelimesini sözlüklerden bildiğimiz “yoksulluk” anlamıyla mı yoksa başka bir yorumla mı kullanmışlardır?

“Fakr” kelimesi sözcük anlamı itibariyle “maddî ve manevi imkânlardan yoksunluk, yoksulluk” demektir. Bir kişinin malı, parası ve mülkü az veya yetersiz ona fakir denir. Dinî ve tasavvufî literatürde “fakr” önemli bir terimdir. Fakr kelimesi ve türevleri Kur’ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde pek çok defa geçmektedir. Fakr kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de hem kelime anlamı olan “dünyevî mal ve mülk açısından yoksun” hem de tasavvufî bir terim olan “Allah’a muhtaç” anlamlarında kullanılmıştır. Hz. Peygamber fakrın zikredilen her iki anlamını da içerecek şekilde fakrın utanılacak bir şey olmadığını, aksine onunla iftihar ettiğini belirtmiştir.

Fıkıhta nisap miktarı mala mâlik olmayan kimseye fakir denir. Miskin kelimesi de fakirle benzer anlamda kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerim’de fakir ve miskinler, mal ve mülk yönünden ihtiyaçlı olarak kabul edilip zekât verilmesi gereken kişiler arasında zikredilmektedir. Fakirin İslâm fıkhrındaki terim anlamıyla sözlükteki kelime anlamı belli ölçüde örtüşmektedir.

Sûfîler fakr kavramını izah ederken sûri (zâhiri) ve manevi olmak üzere iki çeşit fakrdan bahsederler. Birincisi bilinen kelime anlamıyla “maddî imkânları kısıtlı olmak, dünyevî mal ve mülk bakımından ihtiyaçlı olmak” anlamında kullanılmaktadır. İkincisi ise kişinin manevi bakımdan her zaman kudreti yüce olan Allah’a muhtaç olduğu

anlamındaki fakirliktir. Kur'ân-ı Kerim'de “*Ey insanlar! Allah’a muhtaç olan sizsiniz. Zengin ve övülmeye lâyık olan ancak O’dur.*” (Fatır, 35/15), “*İşte siz, Allah yolunda harcamaya çağırılıyorsunuz. İçinizden kiminiz cimrilik ediyor. Ama kim cimrilik ederse, ancak kendisine cimrilik etmiş olur. Allah zengindir, siz ise fakirsiniz. Eğer O’ndan yüz çevirirseniz, yerinize sizden başka bir toplum getirir, artık onlar sizin gibi olmazlar.*” (Muhammed, 47/38) buyrularak bu mânâya işaret edilmiştir.

İlk sûfîler isimlendirilirken âbid (ubbâd), zâhid (zühhâd), ârif (urafâ), sâlih (sulehâ), fakir (fukarâ) gibi kelimeler kullanılmıştır. İlk dönem sûfîleri genellikle dünyevî olan şeylere tamah etmemeyi, Allah’ın kendilerine ihsan ettiği dünyalıklarla yetinmeyi ve fazla olanları infak etmeyi yeğlemişlerdir. Sûfîler mal ve mülk hırsının kişiyi Allah’tan uzaklaştırdığına inanmaktadırlar. Zaten Kur'ân-ı Kerim'de dünyevî olanların ve dünya malının geçiciliğinden çokça bahsedilmekte ve sahip olunan bu imkânların infak edilerek diğer insanlarla paylaşılması vurgulanmaktadır.

Fakr teriminin Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'te açık bir şekilde zikredilmesine dayanarak ilk dönemde kullanıldığını ifade etmek mümkün olmakla birlikte, özellikle teşekkül ve sistemleşme dönemlerinde bu terime vurgu yapılmasını o yüzyıllarda Müslüman coğrafyanın genişlemesi, fetihlerle elde edilen topraklarda yaşayan insanların sosyal durumları, Müslümanlar arasında zenginliğin artması, yeni tecrübelerle mülk edinme ve ticaret faaliyetlerinin yoğunlaşması gibi hareketlere bir tepki olarak değerlendirildiği de söylenebilir.

Abdülkerim el-Kuşeyrî tasavvufun temel eserlerinden biri olan *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* adlı kitabında sûfîlerin fakr anlayışını açıklarken yukarıda zikredilen ikinci anlama işaret ederek hiç bir şeye muhtaç olmayan ve yaratılmış her şeyin kendisine muhtaç olduğu Allah karşısında insanın konumu açısından bir değerlendirme yapmaktadır. Kuşeyrî'ye göre insan her şeye kâdir olan Allah tarafından yaratılmış olup sürekli bir şekilde O'na muhtaçtır. İnsanın Allah'tan bağımsız bir

şekilde kendine yeterliği yoktur. Çünkü ona rızık, güç ve hareket imkânı veren Allah'tır. Bu sebeple insan aslında fakir hükmündedir. Dolayısıyla fakir, sahip olunan dünyevî mal ve mülkün miktarına bakılarak değil, insanın yaratılışının tâbii bir tezahürü olarak değerlendirilmiştir.

Bazı sûfîler tarafından fakrterimi varlıkla ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir. Bu durumda fakr “kişinin kendi varlığını yok bilmesi ve Hakk'ın varlığıyla var olduğunun şuuruna varması” şeklinde ifade edilmiştir. Bu anlamıyla fakr manevi boyutuyla değerlendirilmiş olup tasavvuftaki fenâ ve bekâ terimleriyle benzer anlamda kullanılmıştır. Fakr kelimesi manevi veya tasavvufî anlamıyla ele alındığında dünyevî mala sahip olan kişi de esasen fakirdir. Bu sebeple sûfîler, sahip oldukları dünyevî mal ve mülkün azlığına veya çokluğuna bakmaksızın kendilerini fakir ve derviş sıfatlarıyla anmayı tercih etmişlerdir.

Mevlânâ Celâleddin er-Rumî kişinin Allah'ın nazargâhı olan gönlüne/kalbine sevgisini sokmadığı müddetçe dünyevî mal ve mülk edinmesinin tasavvufî açıdan yasak olmadığını belirtir. Mevlânâ bu doğrultuda dünya kavramına farklı bir anlam yükleyerek “Dünya mal, mülk, altın ve kadın değil Allah'ı unutmaktır.” ifadesini kullanır. Bu durumda kişinin dünyevî mal ve mülkü nicelik açısından çok olsa bile, o bunlar sebebiyle Allah'ı unutmuyor ve O'nu sürekli hatırında tutabilmeyi başarabiliyorsa tasavvufî anlamıyla fakir olarak değerlendirilebilir. Mesela Hz. Süleyman ve Hz. Davud peygamberler dünyevî mal ve mülkleri bakımından zengin oldukları hâlde, bu durumlarından dolayı Allah tarafından yerilmemişlerdir. Çünkü onlar, sahip oldukları bu rızıkların kendilerine Allah'tan geldiğine inanan, Allah'a şükreden, O'nu anan ve gönülleri sadece Allah'a yönelenler oldukları için fakir sayılırlar.

İlk dönem sûfîlerinden bazıları “fakr” kelimesinin “maddî imkânlardan yoksunluk” ile “Allah'a muhtaç olma” anlamlarını

birleştirerek kendi hayatlarında “fakr”ı bu şekilde anlayıp uygulamayı tercih etmişlerdir. Hatta onlar bu tercihleriyle onlar fakrı tasavvufla bir yönüyle özdeşleştirmişlerdir. Böylece sûfîler Allah’a vuslatı sağlayacak manevi yol anlamında fakr (dervişlik) diye bir metot geliştirmişler ve onu takip edene de fakir (derviş) demişlerdir. Dolayısıyla onların nefislerini tezkiye (temizlemek) ve kalplerini tasfiye etmek (arındırmak) için yukarıda mahiyetleri açıklanan maddî ve manevi fakrı kendi yollarında birleştirdikleri söylenebilir. Sûfîler bu yaklaşımlarıyla birlikte, kendilerine tam rol model olarak benimsediklerini sürekli bir şekilde vurguladıkları Hz. Peygamber’in fakrının da sözü edilen anlamda olduğunu belirtmiş oluyorlar.

(Halil İbrahim şimşek)



10- Söylendiği gibi tasavvuf bütünüyle ahlak mıdır?

Bazı eserlerde tasavvufun hadis-i şerifte geçen dinin ihsân boyutunda yaşanması olduğundan bahsedilmekte ve buna istinaden “Tasavvuf tümüyle ahlaktır.” sözü nakledilerek tasavvuf ile ahlak özdeşleştirilmektedir. Dinî hayatın kendi içinde tutarlığı olan bir ahlak anlayışının var olduğu bilinmektedir. Buna rağmen tasavvufun İslâm’ın bu yönünü tamamlamak veya ikame etmek üzere ortaya çıktığı savunulmaktadır. Söylendiği gibi tasavvuf bütünüyle ahlak mıdır?

Allah tarafından mükemmel bir şekilde yaratılmış olan insan sahip olduğu fitratı gereği bu dünyaya günahsız ve temiz gelmiştir. Âyet-i kerimede insanın bu mükemmel yaratılışıyla ilgili net ifadeler kullanılarak “Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde (ahsen-i takvîm) yarattık.” (Tin, 94/3) buyrulmaktadır. Ancak insanoğlunun ergenlik veya rüşd çağından itibaren yaşadığı sürece maruz kaldığı kötü ahlak ve huyları tövbe ederek terk etmesi, bu huyların yerine iyilikleri ikame ederek övülen güzel ahlaka sahip olmasını sağlamak dinin temel amaçlarından biridir. Bütün peygamberler insanların maruz kaldıkları ahlakî çirkinliklerin terkedilip onların yerine güzel ahlakın inşa edilmesi için gönderilmişlerdir. Bu duruma işaretle Kur’ân-ı Kerim’de şöyle buyrulmaktadır: “Biz peygamberleri ancak müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak göndeririz. Kim iman eder ve kendini düzeltirse onlara korku yoktur. Onlar mahzun da olacak değillerdir.” (Enam, 6/48), “Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder. Yine onlara temiz şeyleri helal, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer.” (A’raf, 7/157) Ayrıca âyet-i kerimede Müslümanların ahlakî kemalde biricik örneği Hz. Peygamber’e işaretle “Şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin.” (Kalem, 68/4) buyrulmaktadır. Bu

gerçek Hz. Peygamber'in bir hadis-i şerifinde "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim." buyrularak açıklanmıştır.

Bir yönüyle dinî hayatın daha özenli bir şekilde yaşanması ve bu hayatın maneviyat ekseninde düşünülmesi olan tasavvufun ana temalarından biri de bu yolu tercih eden kişinin kötü ahlakı terk ederek güzel ahlakı meleke hâline getirmesidir. Zaten tasavvufta insanın ahlakî güzelliklerin kemaline ermeden ilahî vasıfların tecellisine mazhar olması ve hakikati elde etmesi mümkün değildir. Çünkü tasavvufun nihai amacı asıl nesnesi olan insanın nefsi arzularından, kötü huylar ve alışkanlıklarından kurtarılması, nefsinin tezkiye ve kalbinin tasfiye edilerek onun gerçek sahibi olan Rabbine kâmil bir hâlde vuslatının sağlanmasıdır. Esasen insanın fıtratına uygun olan davranış budur.

Elbette tasavvuf sadece amaçlarından biri olan güzel ahlaktan ibaret değildir. Aslında tasavvuf amelî, ahlakî ve fikrî boyutlarıyla teşekkül eden bütün sistemin genel adıdır. Bu bağlamda tasavvufun seyir ve sülûk (amel ve ahlak), hikmet, marifet ve varlığa (fikrî boyut, tahakkuk) ait birbirini tamamlayan boyutları vardır. Kötü huylar ve ahlakın terk edilip güzel ahlakın elde edilerek artık bir meleke hâline getirilmesi tasavvufun amelî ve ahlakî boyutunu oluşturmaktadır. Tasavvufun nihai hedefi olan insan-ı kâmil nefsinin ahlaken kemale erdirmiş kişidir.

Ebû Hamid el-Gazâlî'ye göre Müslüman bir kişinin helâke götürücü ve kalbi karartıcı olduğu kabul edilen kötü/yerilen ahlakın her türünden kendini kurtarıp tövbe etmesi gerekir. Bundan sonra Gazâlî elde edilen terk etme durumuyla yetinilmeyerek onların yerine övülen-güzel ahlak melekelerinin gayret ve sabırla elde edilip samimiyet ve ihlasla yerine getirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu ahlakî kazanımların sürdürülebilir kılınması için de gelinen aşamada azami derece gayretli, sabırlı ve ısrarcı olunması gerektiğini belirtmektedir.

Tasavvufun ferdî ahlaka yönelik düzenleyici ve inşa edici yapısı, manevi hâl ve makamların belli bir ahlak ekseninde cereyan etmesi

doğal olarak tasavvufun ahlakî yönünün ön plana çıkmasını sağlamıştır. Tasavvufî ahlak (tahalluk) bir nevi seyir ve sülûtaki düşünce ve eylemin odağı hâline gelmiştir. Tasavvufî eserlerde geçen “Allah’ın ahlakıyla ahlaklanın.” ve “Allah’ın sıfatlarıyla vasıflanın.” sözlerini zâhirî bir bakışla değil, bu doğrultuda anlamak gerekir. Belki burada kastedilen mânâ “Allah’ın sıfatları ve isimlerinin tecellisine mazhar olmak için kendinizi hazırlayın” demektir. Yoksa Allah’ın sıfatları yücedir ve insanın vasıfları onlarla aynı olamaz. Çünkü ittihad ve hulûlü savunanların kastettiği mâna ile burada ifade ettiğimiz yaklaşım aynı şeyler değildir. Ama kişi Allah’a yakınlaşmak ve vuslatı elde etmek için çeşitli terbiye metotlarını uygulayarak birçok aşamadan geçer ve Buhârî’de rivayet edilen hadis-i şerifte ifade edildiği gibi artık öyle bir durum meydana gelir ki, insanın melekeleri Allah’ın sıfatlarının tecellisine mazhar olur. Bu aşamada kişi bütün benliğiyle Allah’ın iradesine teslim olup alakalarından (mâsivâullah) kurtularak kendi benliğinden geçtiği için Allah’ın iradesi ve kudretinin hâkimiyetini fark eder. O artık onun işiten kulağı, gören gözü, konuşan dili vs. olur. Yani kişi Allah’ın ahlakıyla ahlaklandığı için âdeti bir ilahî muhafaza zırhına bürünmüştür. Sözü edilen bu organlarıyla Allah’ın iradesinin dışında eylem yapacağı zaman bir dirençle karşılaşır. Bu durum insanın yaratılıştaki kendisine yüklenen hakikatin keşif ve tezahüründen başka bir şey değildir.

(Halil İbrahim Şimşek)



11- Tasavvuf tarihini belli dönemlere göre tasnif etmenin mahiyeti nedir? Yapılan tasniflerden hangisi daha doğrudur veya nasıl bir tasnif yapılırsa daha anlamlı olur?

Tasavvufun tarihî gelişim seyri hakkında bilgi veren bazı eserlerde çeşitli dönemlendirme tasniflerine rastlanmaktadır. Mesela bu tasniflerden birinde “zühd dönemi”, “tasavvuf dönemi” ve “tarikatlar dönemi” şeklinde bir tanzim söz konusudur. Diğer birinde ise selefî, sünnî ve felsefî tasavvuf şeklinde bir tasnif yapılmıştır. Size göre ortaya atılan bu tasniflerin mahiyeti nedir? Nasıl bir tasnif yapılırsa daha anlamlı olur?

Tasavvufun tarihî seyrinin Hz. Peygamber'den itibaren belirlenen çeşitli dönemlere göre tasnif edilerek açıklanması meselesi klasik eserlerde açık bir şekilde adı konulmuş ve ittifak edilmiş sistemli bir durum değildir. Ancak tasavvuf tarihi alanında araştırma yapan sonraki dönemlerin bazı ilim erbabı konunun tarihî seyrinin tam olarak anlaşılması ve bu süreçte cereyan eden fikrî ve amelî irtibatların doğru bir şekilde kurulması için Hz. Peygamber'den itibaren tasavvufla ilgili belli bazı dönemlendirme tasnifleri yapmayı yeğlemişlerdir. Aslında ilmî araştırmalarda bu tarz bir metotla konuların veya kişilerin tasnif edilmesi sıkça rastlanan bir durumdur. Bu meyanda yazılan eserlerde tasavvufî düşünce, onu benimseyen sûfîler ve onların ortaya koyduğu görüşler belli bir anlayışla tarihî dönemlere göre tasnif edilerek verilmiştir.

Tasavvufî düşüncenin seyrinin bazıları tarafından zühd (hicrî 1-2. asırlar), tasavvuf (hicrî 3-4. asırlar) ve tarikatlar dönemi (hicrî 5 ve sonrası asırlar) şeklindeki tarihî dilimler hâlinde tasnif edilerek sunulması, sözü edilen yüzyıllarda öne çıkan anlayışlara ve

kümelenmelere göre yapıldığı söylenebilir. Buna göre hicrî ilk iki asırda zühd, sonraki iki asırda tasavvuf ve daha sonraki asırlarda ise tarikat lar ekseninde bir anlayış ortaya konulduğu varsayılmıştır. Ancak burada tasavvufun sanki hicri üçüncü asırdan sonra ortaya çıktığı gibi bir izlenim oluşmaktadır. Hâlbuki tarihî olarak bakıldığında, tasavvufu Hz. Peygamber'den itibaren belli aşamalarla gelişen bir süreç olarak değerlendirmek gerekir.

Soruda dikkat çekilen diğer tasnifte de benzer bir durum vardır. Buna göre selefî (hicrî 1-3. asırlar), sünnî (hicrî 4-6. asırlar) ve felsefî dönem (hicrî 7 ve sonrası asırlar) şeklindeki tasnifle bahsedilen dönemlerde yaşayan şahsiyetlerin İslâm toplumunda gelişen mezhep ve düşünce bazındaki durumlarına uygun bir düzenleme yapılmıştır. Özellikle miladî 10 ve 11. Asırlarda yazılan eserlerdeki yönelimi dikkate alarak sûfîlerin Mutezile ve Bâtınîlerin görüşlerine sahip olmadıklarının zımnen vurgulandığı belirtilmektedir. Dolayısıyla bu tür düzenlemelerde belli bir amaç güdüldüğü ve ona göre bazı tespitlerin yapıldığı ifade edilebilir.

Yukarıda sözü edilen her iki tasnifin de kendine göre bir mantığı olmakla birlikte, tasavvufun teşekkül (oluşum), sistemleşme (tedvin), teşkilatlanma (örgütlenme) ve müesseseleşme (ekolleşme) dönemleri şeklinde yapılacak bir tasnif maksada daha uygundur. Çünkü yukarıda sözü edilen tasnifler dikkate alındığında sanki adı konulan dönemde sadece belirtilen yaklaşımın hâkim unsur durumunda olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki tasavvuftaki zühd anlayışını belirli bir dönemle sınırlandırmak, ilk dönemi ve daha sonra geliştirilen tarikatları tasavvuftan ayrı gibi düşünmek doğru bir değerlendirme ve tespit yapmayı zorlaştırır.

Diğer tasnifte yer alan selefî, sünnî ve felsefî tasavvuf şeklindeki ayırım dikkate alındığında ilerleyen zaman zarfında sûfîler arasında mezhep ve düşünce farklılığı olduğu gibi bir izlenim meydana gelebilir. Ancak ilk dönem sûfîlerinden Râbia el-Adeviyye, Haris el-

Muhasibî ve Hakîm et-Tirmizî'yi felsefî tasavvuf denilen yaklaşımdan ayrı bir şekilde düşünmek, bunları Serrac et-Tusî, Ebû Bekir el-Kelabâzî ve Abdülkerim el-Kuşeyrî gibi zatların eserlerinde dikkat çekilen sünnîlikten ayrı tasavvur etmek kafa karışıklığına sebep olabilir.

Eğer dönemleri bizim önerdiğimiz tasnifteki gibi teşekkül, sistemleşme, teşkilatlanma ve müesseseleşme diye tasnif edersek; hem soruda zikredilen tasnifleri sürecin içinde değerlendirmiş hem de belirlenen dönemler arasındaki sürekliliği ve fikrî gelişimi doğru bir şekilde takip etme imkânı bulmuş oluruz. Mesela Râbia el-Adeviyye, Haris el-Muhasibî, Cüneyd el-Bağdadî, Hakîm et-Tirmizî, Abdullah el-Herevî ve Ebû Hamid el-Gazâlî gibi sûfîleri sözü edilen sıralamaya göre okuduğumuzda İbnü'l-Arabî'nin geldiği noktayı ve onun fikirlerini anlamakta zorluk çekmeyeceğimiz söylenebilir. Çünkü Cüneyd el-Bağdadî, Hakîm et-Tirmizî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi bazılarının tanımladığı tasavvuf felsefesi denilen düşünce bağlamından ayrı düşünmek bizi doğru bir değerlendirme yapmaktan uzaklaştırır. Bilakis bu tarz birlikte düşünmeyle beraber farklı dönemlerde yaşayan ama birbirini tamamlayan görüşleri savunan sûfîler arasında bağlantılar kurulabilir ve bu durumda daha sağlıklı ilmî değerlendirmeler yapılabilir.

İlk dönemden beri var olan tasavvufî herhangi bir kavramı göz önünde bulundurarak düşünelim. Söz konusu bu kavramın tasavvufun teşekkül, sistemleşme ve müesseseleşme dönemlerinde anlamı genişletilmiş veya daraltılmış olabilir. Mesela birçok eserde tasavvufî hâl ve makamların ilki olarak zikredilen tövbe kavramı teşekkül döneminde sadece işlenen günahlar veya yapılan yanlışlardan pişmanlık duyularak yapılan bir uygulama şeklinde anlaşılmıştır. Sonraki dönemde aynı anlam muhafaza edilmekle birlikte manevi seyri belli bir düzeye yükselen kişinin aslında câiz olan ama fuzuli ve boş olarak değerlendirilen birtakım eylemlerden pişman olup tövbe etmesi şeklinde açıklanmıştır. Daha sonraki dönemde zikredilen her iki

anlam korunmakla birlikte, kişinin manevi seyrinin ilerlemesiyle kendi varlığını görüp benliğini terk edememesinden dolayı tövbe etmesi şeklinde ifade edilmiştir. Zikredilen örnekte de açıkça görüldüğü gibi burada bahsedilen üç aşamalı açılımla bir anlam genişlemesi meydana geldiği anlaşılmaktadır.

Tasavvufun tarihî süreçte toplumsal ihtiyaçlara göre dinî hayatın yenilenmesi ve diri kalmasını sağlama noktasında çok önemli bir görevi yerine getirdiği anlaşılmaktadır. Bu sürecin teşekkül dönemi ile sonraki aşamaları arasında esas ve amaç konularında bir sapma olmamıştır. Sonraki asırlarda aynı fikri benimseyip hayatına uygulayanların sayılarının çoğalması ve bu kişilerin coğraf  dağılım bölgelerinin artmasıyla bazı açılardan sistemleşme ve kurumsallaşma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu durum sadece tasavvufla ilgili değil diğer  sl m  ilimler için de geçerli bir gelişmedir. Mesela fıkıh, kelam, tefsir ve hadis gibi ilim dalları Hz. Peygamber döneminde günümüze ulaştığı şekliyle usûlü, kavramları, literatürü ve kurumsal yapılarıyla mevcut değildi. Ancak teşekkül ve sistemleşme sürecinin ardından gelişen yapıyla müesseseseleşmesi, buna yönelik birtakım fikirler ve us llerin ortaya çıkması doğal gelişen seyrin bir neticesi olarak değerlendirilmelidir. Tasavvufun gelişme seyri buna benzer şekilde gerçekleşmiş olmakla birlikte, bu anlayışı benimseyenlerin kendilerine has geliştirdikleri uygulamalarını icra ettikleri ve birtakım sosyal faaliyetlerini yürüttükleri zâviye, dergâh, tekke, asitâne ve hangâh gibi özel mekânlar inşa edilmiştir.

(Halil  brahim şimşek)



12- Tasavvufun oluşumunda ve gelişiminde Bâtınîlik ile Şîa'nın tesiri olup olmadığı ve Şîa ile tasavvufun ilişkilendirildiği konular hakkında bilgi verir misiniz?

Bazı tefsirlerde bâtinî yorumlara, velâyet ve teslimiyet gibi anlayışlara yer verilmesinden dolayı, tasavvufun oluşumunda ve gelişiminde Şîa ve Bâtınîlin tesiri olduğundan bahsedilmektedir. Sözü edilen bu iddianın doğru olup olmadığı ve tasavvufun Şîa ile ilişkilendirildiği konular hakkında bilgi verir misiniz?

Malum olduğu üzere Şîa, Hz. Ali'nin imametini benimseyen, bu görevin neseben onun evladiyla devam ettiğine inanan ve söz konusu bu görüşlerini inançlarının bir esası olarak kabul eden bir mezheptir. Şîa'nın İmâmîyye, Caferiyye, İsmâîliyye, Talimiyye ve Zeydiyye gibi kolları mevcuttur. Tabii bir mezhep olarak Şîa'yı ve onun mensuplarının görüşlerini burada ayrıntılarıyla açıklarsak konu haddinden fazla uzayacaktır. Bu sebeple Şîa hakkında bu kadar bilgiyle yetinerek sorunun cevabına geçebiliriz.

Şîa'daki velâyet, masum imam, ehl-i beyt sevgisi ve bazı gruplarında bâtinî yorum gibi birtakım anlayışlardan dolayı geçmişte ve günümüzde yaşayan bazı müellifler tarafından zikredilen konuların tasavvuftakilerle benzerliklerine işaret edilerek Şîa ile ilişkilendirme yapılmıştır. Hatta bazıları bu hususu biraz daha öteye taşıyarak, sözü edilen görüşlere istinaden tasavvufun Şîa tesiriyle ortaya çıktığını iddia etmişlerdir.

Sûfîlerin velâyet, mürşid ve işarî yorumlarıyla Şîa'daki anlayışların bazı istisnâ ve kısmî benzerlikleri olmasına rağmen, bunların tam mânâsıyla örtüştürülmek istenmesi yüzeysel bir yaklaşım olur. Çünkü konuların detaylarına inildiğinde Şîa'daki velâyetin daha çok yönetim

ve hüküm vermeye alakalı olduğu, bâtinî yorumların imamet merkezli olduğu ve onunla ilgili bazı konuları kapsadığı, masum imamın hüküm vermede tek otorite olarak kabul edildiği açıkça görülecektir. Hâlbuki sûfîlerin velâyetinin kişinin manevi seyrindeki istidadıyla elde edildiği, işârî yorumlarının hükümleri kapsamayıp kişinin manevi dünyasıyla alakalı olduğu, tasavvuftaki mürşidin otoritesinin ise devlet yönetimiyle ilişkili olmadığı, bilakis tasavvufa intisap eden kişinin manevi seyrinin onun rehberliği eşliğinde sürdürülmesiyle ilgili olduğu âşikârdır.

Tasavvufun teşekkül ve sistemleşme dönemindeki sûfîlerin Şîa ile bir alakası kaydedilmemektedir. Hatta ilk dönem müellif sûfîlerinden olup velâyet görüşünü en geniş şekliyle eserinde ele alan Hakîm et-Tirmizî *er-Red ale'r-Rafıza* adıyla Şîa'ya reddiye yazmış bir kişidir. Yine Tirmizî'den yarım asır önce vefat edip eserinde marifet ve kalp hayatı konusunda geniş bilgiler veren Haris el-Muhasibî; kendinden sonraki yüzyılda teşekkül eden Ehl-i Sünnet'in kurucu ve öncü isimleri arasında zikredilmektedir. Şîa'daki imamet anlayışıyla benzetilen şeyh/mürşidin karizmatik otoritesine teslimiyeti vurgulayan Abdülkerim el-Kuşeyrî tasavvufu sünnî çizgiye çeken insan olarak zikredilmektedir. Eğer iddia edildiği gibi tasavvufun gelişiminde Şîa etkileşimi söz konusu olsaydı Kuşeyrî bu görüşü savunmazdı.

Soruda tasavvufla alakalı olarak dikkat çekilen Bâtınîlik ise, nassların zâhir mânalarının ötesinde bâtın mânaları olduğunu belirterek bunları ancak masum imamın bilebileceğini iddia eden grupların anlayışıdır. Bâtın herkesin bilemeyeceği gizli olan demektir. Bu anlamda her zâhirin bir bâtını olduğu ve bunların da tevilinin bulunduğu, söz konusu tevillerin ise Allah'la irtibat hâlinde olan özel şahsiyetler tarafından bilinebileceği fikri Müslümanlar arasında özellikle sûfîler ve Şîa'nın değişik gruplarını kapsayan pek çok kesimle ilişkilendirilen bir yaklaşımdır. Tasavvufta müridin seyrinde terakki ederek insan-ı kâmil olma hedefine ulaşması, bu aşamaya erdiğinde velâyeti elde edip keşfinin açılması ve onun birtakım ilahî ilhamlara mazhar olmasıyla,

Şîa ve Bâtınîlikteki imamların konumlarının benzetilmesi aradaki bazı detay farklılıklarının gözden kaçırıldığını ortaya koymaktadır.

Belli bir gruba işaretle kullanılan Bâtınîlik ve Bâtınîler ile tasavvuf ve sûfîler arasında doğrudan bir bağ kurmak veya bu iki farklı anlayışı ve kesimi bazı benzerliklerden hareketle birebir örtüştürmek doğru bir yaklaşım değildir. Özellikle ibâhîlikle bazı dinî ilkeleri ifsat eden, çok gizli bir şekilde teşkilatlanıp birtakım kalkışmalar ve kumpaslarla devletlerin yönetimlerini ele geçirmeğe çalışan Bâtınîler ile sûfîlerin aynı kefeye konularak değerlendirilmemesi gerekir. Sûfîler de âyetlerin bâtınî (işârî) yorumunu yapmıştır. Ancak zâhiri reddetmedikleri için sûfîlerin yorumları onları ibahaya ve ilhada götürecek tarzda değildir. Zaten Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Bâtınîlik akımı Mecusîlik, Sabîlik ve Yahudilik gibi eski dinî anlayışların karışımından oluşmuş gayr-i İslâmî bir görüştür. Ehl-i Sünnet çizgisinde olduklarını vurgulayan mutasavvıfların böyle bir gayr-i İslâmî zümreyle irtibatlandırılması muteber tutum değildir.

Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanan *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "Bâtıniyye" maddesinde belirttiği üzere Bâtınîler'in tevillerine göre nasların zâhirlerinden (görünen hâlleri ve şekillerinden) çıkarılan dinî yükümlülükler halk içindir. Lider konumuna sahip ve bâtınî yorumu yapmaya yetkin olduklarına inanılan imamlar ile onların yardımcıları olan hüccetler âyet-i kerimelerin bâtınî mânâlarını bildikleri için onlardan yükümlülük (tekliif) kalkmıştır. Dolayısıyla onların avâm sayılan halk gibi namaz kılması, oruç tutması, zekât vermesi ve hacca gitmesi gerekmez. Hatta onların yaptıkları bâtınî tevillere göre abdest almak zâhir ehlinin bilgisizliğini gidermek, namaz kılmak imama itaat etmek ve oruç tutmak imamın sırlarını korumak şeklinde yorumlanmıştır. Sözü edilen bu yorumlara bakıldığında Bâtınîler'in İslâm'ın temel ibadetlerini kendi dinî hayatlarından çıkardıkları anlaşılmaktadır. Böyle bir topluluğun görüşleriyle namaz, oruç ve hac gibi İslâm'ın temel

ibadetleri konusunda olağanüstü hassasiyetleri açıkça bilinen sûfîleri, sadece şeklen ibadet etmek yetmez deyip bunların âdâp ve erkânının da dikkatle yerine getirilmesinin öğütlendiği tasavvufu bağdaştırmak ve örtüştürmek haksızlık olur. Tasavvufun kurumları olan tarikatların önemli bir kısmında Hz. Peygamber'in sünnetine uymak ve ona göre manevi hayatı tanzim etmek tarikatın esası olarak kabul edilmiştir.

Tasavvufun gelişiminde Bâtınîler'in de içinden çıktığı Şîa'nın veya gayr-i İslâmî bazı anlayışların tesiri olduğu düşüncesi genellikle müsteşriklerin savunduğu ve onların kendi sahip oldukları bu tür görüşlerini ispata gayret ettikleri bilinen bir gerçektir. Ama sırf onların bu yargısı ve tutumu sebebiyle tasavvufun gelişiminde Şîa'nın doğrudan etkisi olduğu iddiası ortaya çıkmamıştır. Tasavvufî düşüncede yer alan bazı görüşlerden dolayı söz konusu iddiayı savunan birtakım Müslüman ilim adamları da olmuştur. Sûfîlerin bir kısmı tarafından ehl-i beyt sevgisi yoğun bir şekilde ifade edilmiş ve âyet-i kerimelere ilişkin işârî/bâtınî yorumlar yapılmıştır. Dahası bazı tasavvufî eserlerde namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerin manevi boyutlarına ilişkin açıklamalar yer almıştır. Fakat bütün bunlar tasavvufun Şîa ve Bâtınîlik etkisiyle ortaya çıktığı veya gelişiminde onların doğrudan tesirinde kaldığı iddiasını haklı kılmaz.

Şîa ve Bâtınîlik ile tasavvufun özdeşleştirilmesi veya tasavvufun bu iki anlayışın tesiriyle ortaya çıktığı ve geliştiğinin iddia edilmesi doğru bir yaklaşım olarak kabul edemeyiz. Elbette tasavvufta sadece zâhire bakmak ve değer vermek yerilmiş olup bâtına önem verilmesi vurgulanmıştır. Ama tasavvufta zâhirin tamamen terkedilmesi ve teklifin kaldırılması gibi bir durumdan bahsedilemez. Çünkü sûfîler tarafından iç (bâtın) ve dış (zâhir) bütünlüğünü sağlamanın gerekliliği sürekli ve ısrarlı bir şekilde ifade edilmiştir.

(Halil İbrahim Şimşek)



13- Tasavvufun teşekkül dönemindeki gelişim sürecine dâir çeşitli iddialar ve görüşlerden söz ediliyor. Sözü edilen görüşlerin mahiyetini ve sürecin nasıl gerçekleştiğini kısaca açıkla mısınız?

Tasavvufun teşekkül dönemindeki gelişim sürecine dâir çeşitli iddialar ve görüşlerden söz ediliyor. Sözü edilen iddia ve görüşlerin mahiyeti ile sürecin nasıl gerçekleştiğini kısaca açıkla mısınız?

Hz. Peygamber'in risalet görevini sürdürdüğü dönemde dinin tek kaynağı kendisiydi. Çünkü vahiy ona geliyor, o tebliğ ediyor, açıklıyor, nasıl yaşanacağı konusunda örnek oluyor, gerekli gördüğü zaman ashabına uyarılarda bulunuyor ve hemen her hususta onlara yol gösteriyordu. Tarihî açıdan bakıldığında, bir kavram ve terim olarak tasavvuf elbette Hz. Peygamber zamanında yoktu. Günümüzde dinî düşünce ve hayatımızın bir parçası olan diğer disiplinlerin adları da o zaman yoktu. Ancak bunların köklerinin Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. Peygamber'in hayatında, sahabenin yaşantısında yer aldığı ve daha ötesi insanın yapısında yaratılıştan var olduğu bir gerçektir.

İslâm tarihinde yaşanan gelişmeler ve sosyal çalkantılar, bir grup insanı Kitap ve Sünnet'teki unsurların yeni açıklamalarına yöneltti. Bazıları hukukî çıkarımları, bazıları inançla ilgili tartışmaları, bazıları Kur'ân'ın anlaşılma şekillerini, bazıları da Hz. Peygamber'in söz, davranış ve tavırlarını içeren hadislerin toplanıp tasnif edilerek yorumlanmasını yol olarak seçti. Bir kısım insan da dinî mesajların insan hayatındaki yaşanma biçimleri ve bunun insanın iç dünyası üzerindeki etkileri üzerinde yoğunlaştı. Bu çerçevede, bir hadiste geçen fıkıh kavramının anahtar bir terim olduğuna dikkat çeker. Fıkıh; fıkıh-ı ekber sıfatıyla inanç esaslarının tespit edilip tartışıldığı akaid ve kelâm, fıkıh-ı zâhir sıfatıyla ibadetlerin şekil ve kurallarının tespit edildiği fıkıh/

İslâm hukuku, fıkıh-ı bâtin sıfatıyla ahlak ve takva hayatının temelini oluşturan zühd ve tasavvuf disiplinlerine ayrışmanın temelini oluşturan belirginleşmeler başladı. Bu çerçevede tarihin Kur'ân-ı Kerim ve hadis, Arap dili ve edebiyatının da bu branşların hemen hepsiyle ilişkili olduğu, Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'in ise bunlara kaynaklık ettiği ve aynı zamanda bunların malzemelerinden birini oluşturduğu görülür.

İlk dönemlerde yaşayan âlimler İslâmî disiplinlerin çoğuyla meşgul olurlarken, zamanla bilginin genişlemesine bağlı olarak bu bilgilerin sağlam ve zayıf olanlarının ayırd edilebilmesi için tenkit edilmesi ihtiyacı doğdu. Bütün bu çabalar sonucunda, genişleyen bilgi alanlarında belli dallar oluştu. Çünkü tek bir insanın genişleyen tüm bilgilere nüfuz etme imkânı gittikçe zorlaştı ve ilimler arasındaki ayrışma zorunlu hâle geldi. Böylece tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, ahlak, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı gibi ilmî disiplinler doğdu ve gelişti. Bunların temel terimleri oluştu, içeriden ve dışarıdan tenkitleri yapıldı. Zamanla bu ilimlerin kurallarının toplandığı kitapların sayısı arttı, tasavvuf da bundan nasibini aldı.

Batı'nın tasavvufla karşılaşması konusundaki mistik yaklaşımlar çağdaş tarihî araştırmaların başlamasından çok öncedir. Batı Ortaçağı'nın Katolik dünyasında bu tür karşılaşmaların varlığı bilinmektedir. Bununla beraber, Batı dünyasında tasavvufun kaynağı ile ilgili olarak ileri sürülen görüşler, tasavvufu tarih sürecinde yabancı kültürlerle belli alışverişler içinde olan değil, tamamıyla yabancı kültürlerin etkisi altında ve bu kültürlerden doğan bir disiplin olarak kabul etme yaklaşımları çerçevesinde gelişmiştir.

Tasavvuf araştırmaları Batı dünyasındaki tarihi sömürgecilik faaliyetlerine bağlı olarak müsteşrik araştırmalarıyla başlamış, 1784 yılında Asiatic Society'nin kurulmasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Çoğunluğu tasavvufu İslâm'dan kopuk gören araştırmacıların temel hedefleri, tasavvufun İslâm dışındaki hangi kültürden kaynaklandığının tespiti olmuştur. Çünkü bu araştırmacılar, Sâmi ırkına mensup olan

Arap zihninde mistik bir boyut olmadığı, dolayısıyla bu zihnin mistik bir düşünce geliştirmesinin mümkün olamayacağı ön kabulüyle hareket ediyorlardı. Bu ön kabulün sonucu olarak da İslâm medeniyetindeki tasavvuf düşüncesinin başka kültürlerle bağlı olarak doğmuş olması gerektiğini düşünüyorlardı. Bu konuda ileri sürülen her iddia bir başka araştırmacı tarafından çürütülerek yeni iddialar ortaya atılmıştır. Mesela tasavvufu Hint ve İran kültürüne bağlayan görüşü reddedenler arasında onu Hristiyanlık ve Yeni Eflâtunculuğa bağlayanların bulunduğu bilinmektedir. Tasavvuf içerisindeki marjinal sûfî gruplar üzerinde yapılan incelemeler de bu iddiaları beslemek için kullanılmıştır. Sömürgeci güçlere karşı direniş gösteren sûfî grupların incelenmesinin ana hedeflerinden biri bu grupların kodlarının çözülmesi niyetidir.

Oryantalistler arasında tasavvufun İslâm'ın özgün mistik boyutu olduğu görüşü, ancak İslâmî ölçülere sıkı sıkıya bağlı temel tasavvufî eserler üzerinde 1910'lardan itibaren yapılan çalışmalardan sonra seslendirilmeye başlanmıştır. Tasavvufun kaynağı konusunda günümüzde Batı dünyasında hâlâ süren bir çift seslilik vardır. Özetle Batı'daki oryantalist/şarkiyatçı tavırların başlangıcında, İslâm kültür ve medeniyetinin nesnelleştirilerek incelenmesi hâkim renk olarak göze çarpar. Sözü edilen iddiaların bu arka plandan bağımsız olarak çözümlenmeye çalışılması gerçeğin tamamını görmemizi engelleyebilir.

Bir toplumun kendi ihtiyaçlarından kaynaklanmayan hiçbir dış tesirli reçete kalıcı olma imkânına sahip değildir. Yabancı tesirlerle oluşmuş olsa, herhangi bir yapının temelinde o toplumun temel ihtiyaçları bulunuyorsa sözü edilen tesirler ikinci derecede anlam ifade edebilir. Kaldı ki tasavvuf ve diğer alanlar arasında birtakım alışverişlerden söz edilse bile, bu tek taraflı değil karşılıklı olup taklit unsuru değil, sosyal ihtiyaçlarla ilgilidir. Ayrıca bu unsurların tek bir millet, kültür veya medeniyete ait olduğu iddia edilemez. Üstelik her mistik geleneğin

temelinde öncelikle kendi kutsal metinleri bulunur. Bir başka deyişle, her mistik gelenek kendi dinî metinlerinin manevi açılımlarının bir toplamıdır. Yahudi mistisizminin temelinde Eski Ahit ve Tevrat'ın, Hıristiyan mistisizminin temelinde de Eski Ahit, Yeni Ahit ve İncil'in inkâr edilemez bir yeri vardır. Bunun gibi İslâm'ın manevi boyutu diyebileceğimiz tasavvufun temelinde Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'in yerini inkâr etmek mümkün değildir. Başka kültürlerin tesirleri belki ikinci derecede etkili olabilir. Ancak Batılı araştırmacılardan bir kısmının da ifade ettiği gibi bahsedilen dış etkilerin tespit edilip ispatlanması kolay bir iş değildir.

Batı dünyasının tasavvufla tanışması İslâm'la karşılaşmasına bağlı olarak gelişme göstermiş olup tarihî süreçte mistik ve oryantalist iki ana damarın zaman zaman birbirine yaklaştığı ve uzaklaştığı durumlar oluşmuştur. Bu bağlamda birbirine bağlı veya zıt olarak şu tür tavırların ortaya çıktığı söylenebilir:

1. Tasavvufun İslâm'dan kopuk olduğunu ispatlama girişimleri.
2. Tasavvufun İslâm kültür ve medeniyetinin bir ürünü olduğunu kabul etme örnekleri.
3. Tasavvufu İslâm'dan kopuk bir anlayış sayarak ondan yararlanma eğilimleri.
4. Sapkın ve çarpıtılmış sûfî oluşumlar yoluyla tasavvufu ve İslâm'ı yozlaştırma girişimleri
5. Tasavvuf yoluyla Müslüman olma örnekleri.

Tasavvufî öğretilere bağlı olan kesimlerin sözü edilen yabancı kültürlerle karşı neden mesâfeli durdukları, tasavvufu yabancı kültürlerle bağlayan yaklaşımları savunanlar tarafından cevapsız bırakılan bir sorudur.

(Zafer Erginli)



14- Tasavvufun teşekkül ettiği dönemde bugünkü gibi nazarî ve kurumsal bir yapısı var mıydı? Şeyh-mürîd ilişkisine dayanan terbiye usûlü o dönemde de geçerli miydi?

Tasavvufun teşekkül ettiği dönemde bugünkü gibi nazarî ve kurumsal bir yapısı var mıydı? Şeyh-mürîd ilişkisine dayanan terbiye usûlü o dönemde de geçerli miydi? Söz konusu bu dönemin genel tasavvufî yapısı nasıldı?

Kuşkusuz ilk tasavvuf yapıları bugünkü tarikatlarla bire bir aynı değildi. Âdap ve erkân konularında oturmuş bir yapıları yoktu. Hatta şeyhlik müessesesi sonraki dönemler kadar belirgin bir yapıya kavuşmuş değildi. Esasen ilk zamanlardaki tasavvuf önderleri için şeyh kavramı yaygın olarak kullanılmıyordu. Hatta bu kavram ilk zamanlarda daha çok hadis ve fıkıh üstadları için kullanılmaktaydı. Bu dönemde *er-Risâle* adlı eserini kaleme alan Kuşeyrî'nin şeyhi için “üstâz” kavramını kullandığı görülür. Arapçada “yaşlı adam, görmüş geçirmiş kişi” gibi mânâlara gelen şeyh kavramının tasavvuf diline yerleşmesi daha sonradır.

Ayrıca ilk dönemlerde tasavvuf önderleriyle takipçileri arasında tarikatlarda görülen şekliyle sıkı bir bağ yoktu. Mesela *Avârîf* adlı temel klasik eserdeki bir kayda göre Cüneyd el-Bağdâdî'nin (ö.297/909) sohbetinde bulunanlardan biri kendisinin söylediklerine itiraz ettiğinde şöyle karşılık vermiştir: “Eğer benim söylediklerime inanmıyorsanız, benden ayrılabilirsiniz.” Yine Şiraz’a göç etmiş bulunan Şiblî'nin (ö.334/946) talebesi olan Ebû Bekir Tamestânî'nin (ö.340/951) bu şehirde Şiblî'nin ve talebelerinin baskı altında kalması yüzünden oradan ayrılarak Nişâbur'a geçtiği, daha sonra orada melâmet yolunu benimsediği rivayet edilmektedir. Bu örnekler, tasavvufun gönülden bir

kabul meselesi olmasıyla birlikte, mürşid-mürid ilişkilerinin ilk zamanlarda sonraki dönemlerdeki gibi çok sıkı olmadığına delil gösterilebilir.

O dönemlerde tasavvufun düşünce sistemi ve terimlerinin şekillenmesi, temel eserlerin yazılması ve yaygınlaşması söz konusu değildi. Terimler açısından bakıldığında, öncelikle tövbe, sabır, şükür, kanaat, tevekkül, rızâ gibi Kitap ve Sünnet'te yer alan terimlerden hareket edilmiş, bu kavramların geçtiği âyet ve hadislerin bâtınî boyutu üzerinde yoğunlaşan sûfî şahıslar ortaya çıkmıştır. 2/8. Yüzyıldan itibaren bu terimler insanın iç dünyası üzerine yoğunlaşmaya başlamıştır. 3/9. Asırdaysa manevi hâller, makamlar, marifet ve velayet çerçevesinde şekillenmiştir.

İslâm'ın ilk üç yüzyılında tarikatlar henüz teşekkül etmemiş ve tekkeler yaygınlaşmamıştı. İslâm toplumunda iç çekişmelerin toplumu rahatsız edici boyutlara ulaşması, sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tabakalarına mensup bazı zâhidlerin gayr-i Müslimlere karşı cihada katılmak üzere sınırlarda kurulan ribatlara yerleşmeleriyle sonuçlanmıştır. Bu zâhidlerden bir kısmı, Müslümanlar arasındaki çekişmelere taraf olmaktansa düşmana karşı mücadele etmeyi tercih etmiştir. Bu durum sözü edilen ribatlardan bazısının zühd rengi almasına sebep olmuş gibi görünmektedir. Esasen askerliğin kendi şartları da savaşlar içinde mensuplarını belli mahrumiyetlere hazırlıklı olma noktasında eğitmeyi gerektirir. Ribatların 2/8. asırda kurulmaya başlandığı ifade edilmektedir. İran ve Mâverâünehir bölgelerindeki ribatların askerî kimliklerinin 3/9. yüzyıldan itibaren tasavvufî mahiyete bürünmeleri bu durumla yakından alakalıdır.

İlk açılan tekkenin 2/8. yüzyılda Suriye'de olduğu haberleri kesin olarak doğrulanamamıştır. Üstelik İbn Asâkir'in beyânına bakılırsa, Hz. Osman döneminin muhalif isimlerinden Zeyd b. Sûhân'ın (ö.36/656) geçimlerini sağlayacak gelirleri olmayan Basralı âbidlerin rahatça ibadet edebilmeleri için bina yaptırması ve onların ihtiyaçlarını

karşlamak üzere görevliler tahsis etmesi daha eskidir. Zeyd, Hz. Peygamber döneminde yaşadığı hâlde onunla yüz yüze görüşme imkânı bulamadığı için muhadramûn olarak zikredilen kitleden biridir. Bu kuruluş en eski tekke olarak adlandırılmasa bile, sonraki tekkelerin ilk örneklerinden biri olabileceği kabul edilebilir. Eskiden tekke görevini gören bu binaların sayısı da fazla değildi. Her beldede - bazılarında birden fazla olmamak üzere - sınırlı sayıda tekke görevi gören bina mevcuttu. Bu da meşreplerin henüz şekillenmemiş ve buna bağlı olarak kurumlaşmanın yaygınlaşmamış olmasıyla alakalıdır.

Sûfî ve tasavvuf terimleri de bu devrede kullanılmaya başlanan iki terim olarak karşımıza çıkar. İlk sûfî adını alan kişinin Ebû Hâşim Kûfî (ö.150/767) ya da başka biri olup olmadığı önemli değildir. Esasen daha önceki tarihlerde Ashâb'dan pek çok kişi ile görüşmüş olan Hasan el-Basrî'nin (ö.110/728) Kâbe'yi tavaf sırasında bir sûfîyle karşılaştığını söylediği rivayet edilir. Hasan ona bir şey vermek istemiş, sûfî ise yanında bulunan dört dinarın kendisine yeteceğini söyleyerek bunu kabul etmemiştir. Bu rivayet, terimin çok eski zamanlarda bilindiğini, ancak henüz yaygınlaşmamış olduğunu gösterir.

Kelâmcı Câhız (ö.255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn*, muhaddis İbn Kuteybe (ö.276/889) *Uyûnü'l-ahbâr*, Endülüslü şair İbn Abdürabbih (ö.328/940) *İkdü'l-ferîd*, edebiyatçı İbnü'n-Nedîm (ö.385/995) *el-Fihrist* adlı eserlerindeverâ ve zühde özel bir bölüm ayıran en eski yazarlardır. Bu durum, sözü edilen yüzyıllarda tasavvufî grupların farklı disiplinlere mensup yazarların kitaplarına bölüm başlığı açılmayı gerektirecek kadar yaygınlaşmış olduğu anlamına gelir. Bilinen en eski sûfî tabakât kitaplarının 4/10. yüzyılda yazılmış olması ise terimin bu yüzyıllarda yaygınlaşmaya başladığını gösterir.

Netice itibariyle başlangıçta tasavvufî hayat düşünce ve kurumlarıyla olgunlaşmış bir yapı olarak yoktu. Ancak tasavvufî hayat tarihî süreçte sosyal, siyasi ve coğrafi şartların etkisiyle farklı şekiller almıştır. Böylece tasavvufun düşünce sistemi ve kurumlaşma süreci

yapılandırılmıştır. Tarikatlarla ilgili eserler ise 6/12. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamış ve 7/13. yüzyıldan sonra yaygınlaşma eğilimi göstermiştir.

(Zafer Erginli)

§

15- Tasavvufî düşüncede Hz. Peygamber'in yeri veya mutasavvıfların Hz. Peygamber algısı hakkında bilgi verir misiniz?

Mutasavvıflar söz ve eserlerinde Hz. Peygamber'i kendilerine örnek aldıklarını söylemektedirler. Yani onlar, kendilerine "model insan" olarak Hz. Peygamber'i kabul ettiklerine dikkat çekmektedirler. Bazı tasavvuf karşıtları bu durumu mutasavvıfların kendilerini meşrulaştırma çabası olarak görmektedirler. Tasavvufî düşüncede Hz. Peygamber'in yeri veya mutasavvıfların Hz. Peygamber algısı hakkında bilgi verir misiniz?

Şunu baştan kabul etmek gerekir ki, her mistik gelenek öncelikle kendi kutsal metinlerinden beslenir, kendi kurucu şahsiyetlerinin örnek alınmasıyla şekillenir. Bu çerçevede Hristiyan mistisizmi, Hz. İsa merkezli mistik bir yapıdır. İslâm'ın mistik boyutu olan tasavvuf da öncelikle Kur'ân-ı Kerim prensipleri ve Hz. Peygamber'in uygulamaları çerçevesinde şekillenmiştir. Hz. Peygamber'in dünya hayatı karşısındaki zâhidâne tavrı yanında, Ashâb'ından pek çoğunun da iştirak ettiği ibadet hayatı, sûfîlerin rehberi olmuştur.

Müzzemmil Sûresi ilk âyetlerinde Hz. Peygamber'e gece ibadeti emredilmiştir: *"Ey örtünen (Peygamber)! Gecenin birazı hariç olmak üzere geceleyin kalk (namaz kıl). Gecenin yarısında kalk yahut yarısından biraz eksilt. Yâhud artır ve tertîl ile (yavaş yavaş, güzel güzel) Kur'ân oku. Doğrusu biz, senin üzerine ağır bir söz bırakacağız (Kur'ân vahyedeceğiz). Şüphesiz gece ibadetinin etkisi daha fazla, (bu ibadetteki) sözler (Kur'ân ve dua okuyuşlar) daha açıktır. Zira gündüz vakti sana uzun bir meşguliyet vardır. Rabbi'nin ismini an ve her şeyden kesilerek (bütün varlığınla) O'na yönel! O doğunun ve batının Rabbi'dir. O'ndan başka tanrı yoktur. O hâlde yalnız O'nu vekil tut! Başkalarının sözlerine sabret ve onları güzel bir*

terkedişle terket. Refah ve zevk sahibi o inkârcıları Bana bırak ve onlara biraz mühlet ver!” (Müzzemmil, 73/1-11) Bu âyet-i kerimelerin devamında Hz. Peygamber’in bütün varlığıyla Allah’a yönelmesi emredilmektedir.

İsrâ Sûresi’nde de benzer bir emir vardır: *“Gecenin bir kısmında da sadece sana mahsus bir nafîle olmak üzere uykudan kalk, Kur’ân ile teheccüd namazı kıl, Rabbinin seni bir makam-ı mahmud’a (şefaât makamına) göndermesi kesindir. De ki: Rabbim, gireceğim yere doğrulukla girmemi sağla, çıkacağım yerden de doğrulukla çıkmamı nasip et ve benim için kendi katından yardım edici bir kuvvet ver.”* (İsrâ, 17/79-81) Bu âyet-i kerimelerde Hz. Peygamber’e sadece geceleyin namaz emredilmemekte, aynı zamanda bu namazın akabinde nasıl dua etmesi gerektiği öğretilmektedir. Hadis-i şeriflerde Hz. Peygamber’in ifa ettiği, ama pek çok insanın kaldıramayacağı bazı ibadetleri olduğu haber verilmektedir.

İlk dönemde “fakirler/fukara” olarak tanınan Şam sûfîleri arasında “Ehlü’l-leyl” yani “gece ehli/gece ibadeti yapan kişiler” ifadesi kullanılmıştır. Bazı tarikatlarda önemli bir yeri olan seher ibadetine şu âyet-i kerimede de vurgu yapılır: *“Onlar, sabredenler, doğruluktan ayrılmayanlar, (Hak huzûrunda) dîvan duranlar, Allah yolunda infâk edenler/sadaka verenler ve seher vakitlerinde bağışlanma dileyenlerdir.”* (Âl-i İmrân, 2/17)

Aynı dönemde yapılan sûfî ve tasavvuf tariflerinde sıklıkla Hz. Peygamber’in yolunu izleme veya başka bir ifadeyle Sünnet’e ittiba hususu açıkça ifade edilmiştir.

Tasavvuftaki insandan insana birebir eğitim modeli Hz. Peygamber’in ashâbını yetiştirdiği sistemin tasavvufta uygulanmasından ibarettir. Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve Abdülkerim Cîlî gibi sûfî yazarlar, insan-ı kâmil karakterinin son tahlilde Hz. Peygamber olduğunu ve bu sıfatı alan diğer kişilerin insan-ı kâmil oluşlarının sembolik bir değer taşıdığını belirtmektedirler. Kişinin onun

ahlakına yaklaştığı ölçüde bu sıfatı hak edebileceğini, fakat bu sıfatı alan hiç kimsenin ahlakî açıdan onu geçebilmek bir yana, ona yaklaşabilmesinin bile mümkün olmayacağını ifade etmektedirler.

Annemarie Schimmel'in kendisini "sûfî" olarak tanımlayan bir öğrencisiyle aralarında geçen diyalogu anlatırken uyarı sadedinde söylediği şu söz önemlidir: "Sûfî, Müslüman mistik demektir." Kendisi bu diyalogu yorumlarken Hz. Peygamber'i "her hakiki sûfî için esas referans noktası ve ilk sûfî kabul edilen" bir karakter olarak görür. Dahası sûfî olmanın yolunun onun rehberliğini kabul etmek olduğu hususunda ısrar eder.

Bütün bu örnekler yanında Sünnet'e aykırı uygulamaları olan tasavvuf çevreleri de yok değildir. Sûfîler arasında meydana gelen bu tür hatalara dikkat çekenler de vardır. Tasavvuf kitaplarında bazı sûfîlerin anlayış ve uygulamalarını tenkit eden bölümlerin varlığı bunu açıkça gösterir.

(Zafer Erginli)



16- Sahabe (Hz. Peygamber’i gören ve onunla sohbet edenler) ve tabiûnun (sahabeyi gören ve onlarla sohbet edenler) tasavvufî düşüncedeki yeri nedir?

Mutasavvıfların ifadelerinden hareketle tasavvufun Hz. Peygamber döneminde adı konulmamış bir şekilde var olduğu görüşü doğru kabul edilirse bu durumda sahabe ve tâbiûnun tasavvufî düşüncedeki yeri nedir?

Tasavvufu nâfile ibadetlerin yerine getirildiği bir disiplin olarak kabul etmek gerekirse, Ashâb arasında bu hususta öne çıkan çok sayıda örnek olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber’in Abâdile olarak tanınan dört zattan biri olan Abdullah b. Ömer’e “Abdullah ne iyi bir adamdır. Bir de teheccüd namazı kılsa!” demiş olması (Buhârî, Teheccüd 2, 21, Fezâilü’s-sahâbe, 19, Ta’bîr 25, 36; Müslim, Fezâilü’s-sahâbe 139, 140), Ashâb’ından bu işe yatkın olarak gördüklerini gece ibadetine teşvik ettiğini ortaya koymaktadır. Rivayetin devamında, Abdullah’ın o günden sonra uykularını azalttığı da belirtilmektedir. Hz. Peygamber’in aşırı uygulamalarına müdahale ettiği Osman b. Maz’un da bu hususta öne çıkan isimlerden biridir.

Yukarıda zikredilmiş olan Müzzemmil Sûresi’nin Medine’de nâzil olduğu söylenen son âyetinde şöyle denilmektedir: “Gerçekten Rabbin biliyor ki sen, muhakkak gecenin üçte ikisine yakını, yarısını ve üçte birini ibadetle geçiriyorsun, beraberinde bulunan bir grup da (böyle yapıyor). Oysa geceyi, gündüzü Allah takdir eder. Sizin bundan ötesini başaramayacağınızı bildiği için size lütuf ile muamelede bulundu. Bundan böyle Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun; O, içinizden hastalar bulunacağını, diğer bir kısmının Allah’ın lütfundan bir kâr aramak üzere yeryüzünde yol tepeceklerini, diğer bir kısmının da Allah yolunda çarpışacaklarını bilmektedir; O hâlde o (Kur’ân)dan kolayınıza geleni

okuyun; namazı kılın, zekâtı verin ve Allah’a karz-ı hasen verin! Kendi hesabınıza hayır olarak ne (iyilik) yapıp gönderirseniz, onu Allah yanında daha hayırlı ve karşılık olarak daha büyük bulacaksınız. Allah’tan bağışlanma dileyin! Şüphesiz ki Allah, çok bağışlayan, çok merhamet edendir.” (Müzzemmil 73/20) Âyet-i kerime Hz. Peygamber’in gece ibadeti yolunun başka sahabîler tarafından takip edildiğini açıkça ifade etmektedir. Dolayısıyla daha ilk zamanlarda Hz. Peygamber’in gece ibadetlerini yapmaya çalışan sahabîler bulunduğu bilinmektedir.

Tasavvufun zühdle dünyaya karşı bir tavır alış olduğu kabul edilirse, Ashâb-ı Suffe’den Ebû Zer el-Gıfârî’nin bu konuda öne çıkan sahabîlerden biri olduğu hatırlanabilir. Diğer Suffe ehli olan sahabiler arasında Ebû Hureyre, Selmân-ı Fârisî, Süheyb-i Rûmî, Ebû Mûsa el-Eş’arî, önceden ticaretle ibadeti bir arada yürütmek isterken, daha sonra ticareti bırakıp tamamen ibadete yönelen Ebû’d-Derdâ yer almaktadır. Hatta âhireti dünyaya tercih etme durumunun sahabenin ayırıcı vasfı olduğunu belirtmek için yine Abâdile’den biri olan Abdullah b. Mes’ud’un Tabîîn’den dostlarına söylediği şu söz de önemlidir: “Siz, ashâbdan daha çok namaz kılıyor ve daha çok gayret gösteriyorsunuz. Lâkin onlar sizden daha faziletliydi. Çünkü onlar dünyaya karşı sizden daha zâhid ve âhirete karşı sizden daha râğbetli idiler.”

Dünyaya karşı zâhid olma ve âhireti dünyaya tercih etmenin sahabe’nin vasfı olması tâbiîn dönemi zâhidleri üzerinde etkili olmuştur. Tâbiîn’in zühdüyle meşhur sekiz tanesi şöyle sıralanabilir: Üveys el-Karanî (ö.37/657), Âmir b. Abdullah/Abdülkays (ö.55/675), Ebû Müslim el-Havlânî (ö.62/681-82), Mesrûk el-Kûfî (ö.63/683), Râbî b. Huseym (ö.65/685), Herim b. Hayyân (ö.70/690 ?), Esved b. Yezîd (ö.75/694), Hasan el-Basrî (ö.110/728). Fetihlerle gelen toplumdaki ani refah yükselişlerinin dinî hayatın yaşanmasında getirdiği zayıflama karşısında büyük bir samimiyetle zühde yönelmeleri ve bunu tavsiye etmeleri bu kişilerin ortak noktasını oluşturur.

Tâbiînin ilklerinden olan Üveys el-Karanî (ö.37/657) peygamber sevgisi ve zâhidâne yaşantısıyla örnek bir şahsiyetti. Hatta onun Hz. Peygamber'i görmediği hâlde ondan haberdâr olduğu ve manen ondan istifade ettiğine de inanılır. Bu rivayetlerin bir yansıması olarak tasavvufta daha önce vefat etmiş bir şeyhten feyz alarak yetişmeyi ifade eden üveysî-meşreplik adını ondan alır. Yüz yirmi sahabe tanıdığı söylenen ve bu sekiz tâbiînin sonuncusu olan Hasan el-Basrî (ö.110/728) hem zühd hayatı konusundaki yaklaşımları, hem de tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm konularındaki çalışmalarıyla tanınan bir âlimdi. O da pek çok tarikatın silsilesinde yer alan bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu sekiz tâbiînden başka beşinci râşid halife olarak tanınan Ömer b. Abdülaziz (ö.101/720) hem devlet yönetimindeki adâleti hem devlet başkanı olduğu hâlde tokgözlü ve zâhidâne yaşantısıyla hem de hadislerin toplanması emrini vererek ilme yaptığı büyük hizmetleriyle tanınmaktadır. Hatta Ömer b. Abdülaziz ile Hasan el-Basrî'nin zühdü arasında mukayeseler yapılmış, devlet başkanı Ömer'in zühdünün Hasan'ın zühdünden daha üstün olduğu da ifade edilmiştir. Çünkü dünya elinin altında bulunurken zühd sahibi olmak kolay değildir. Tabiîn nesline mensup olup sahabeden ilim ve irfan öğrenen daha pek çok isim sayılabilir. Bunlardan bazıları da hadis ilmi konusundaki yetkinlikleriyle de tanınır.

(Zafer Erginli)



17- Tasavvufî düşüncenin ilk iki yüzyılını “zühd dönemi”, “selefî tasavvuf” veya “amelî tasavvuf dönemi” olarak değerlendirmenin özel bir sebebi var mıdır? Farklı bir şekilde tasnif etmek mümkün müdür?

Tasavvufî düşüncenin ilk iki yüzyılını “zühd”, “selefî tasavvuf” veya “amelî tasavvuf” dönemi olarak değerlendirenler var. Bu şekilde isimlendirmelerin özel bir sebebi var mıdır? Farklı bir şekilde isimlendirilebilir mi?

Sözü edilen zaman dilimi İslâmî ilimlerin birbirinden tamamen ayrılmış olmadığı bir dönem olarak bilinir. Bu sebeple zühdden başka itikadî, kelâmî, fıkî görüşler ve diğer yaklaşımlar birbiriyle iç içe geçmiş olarak mevcuttur. İlk dönemde çok sayıda kişinin zâhid, kelâm âlimi, fakih, müfessir ve muhaddis olarak karşımıza çıkması veya kıraat ve dil âlimi olarak tanınması, hatta bunlardan bazılarının siyasi olaylara karışmış olması mümkündür.

Dönemin merkezî İslâm dünyasındaki ilmî birikimin, farklı hususlara bağlı olarak yavaş yavaş çeşitlenmeye başladığı görülür. Bu hususlar arasında zamanın geçmesi, siyasi dönüşümler, sosyal hareketlilikler ve ilmî birikimin artması gibi etkenler sayılabilir. Önceden hemen hemen bütün sahalardaki birikime sahip olan âlimler, yavaş yavaş bazı sahalara ilgili birikimi başkalarına bırakarak kendilerini belli sahalara sınırlı gördüler. Zamanın ilerlemesiyle bunlar arasında belli bir sahada yoğunlaşanlar çoğaldı.

Teşekkül sürecinin daha çok “zühd dönemi” olarak adlandırılması eğilimi yaygındır. İlk iki yüzyılda hâkim olan zühde yönelim, bir dönem olarak değil, bir aşama olarak da değerlendirilebilir. Selefî

düşüncenin en az itirazlarına konu olan kişiler bu dönemde yaşayanlardır. Hatta yukarıda sayılan isimler selefî düşünceye mensup kişilerce mûteber sayılır.

İlk dönemin “amelî tasavvuf” olarak değerlendirilmesi de bir noktaya kadar doğru sayılabilir. Çünkü amelin zâhiri ve bâtınıyla bir bütün olarak yaşanması vurgusu, bu dönem zâhidleri arasında çok yaygındır. Ancak böyle bir isimlendirme, sonraki dönemlerde amelî tasavvufun olmadığı şeklinde anlaşılma riski taşır. Sonraki aşamaları, daha çok bu aşamada vurgulanan husus ve hassasiyetlere yeni düşünce ve yaşantıların eklenmesiyle gelişmiş süreçler olarak görmek daha doğrudur. Şu hususlar da göz ardı edilmemelidir:

1. O dönemlerde Müslümanların önünde hayatları örnek alınacak nesil olarak Hz. Peygamber ve onun izinden giden sahabe bulunuyordu. Emevî yönetimi içerisinde pek çok kişinin temsil ettiği hayat tarzları, bu nesillerin örnek alabileceği nitelikte değildi. Bu sebeple zühde ağırlık veren nesillerin önlerinde örnek olarak buldukları bu nesillerin izinden gitmeyi tercih etmeleri kadar normal bir durum olamaz.

2. Emevî yöneticilerinden bir kısmının dünya hayatına yönelmeleri ve o dönemde toplumun her kesiminde dünyevîleşmenin hâkim duruma gelmesi, bazı kesimlerin bu duruma karşı tavır alarak dünyaya ve dünya nimetlerine mesafeli durmaları sonucunu getirmiştir. Dolayısıyla zühd hayatının ortaya çıkmasında siyasi şartların belirleyici değil, etkileyici faktör olduğu kabul edilebilir.

3. Bu hususun hadis edebiyatındaki zühde dâir bölümlerin ve müstakil kitapların ortaya çıkışıyla da alakası vardır. O dönemlerde dünyaya karşı tavır alan kesimlerin zâhid olarak anılmaları da bunda etkendir. Bazı kitaplarda o döneme verilen ismin “Zühd ve Takva Devri” olduğu dikkat çeker.

4. Bu dönem için şemsiye terim olarak kullanılan zühd kavramı, konuyu içine alan tek kavram değildi. “İbadet” ve “Allah yolunda

kurban” gibi anlamlara gelen nüsük kavramı da o dönem kullanılan kavramlardan biriydi. Nitekim sonraki dönemlerde yazılan bazı tabakât kitapları *Tabakâtü’n-nüssâk* olarak adlandırılmıştır. Bu husus o dönemlerde zühd kavramı dışında başka kavramların kullanılmakta olduğuna delil sayılabilir. Öte yandan zühdle asıl vurgulanmak istenen hususun verâ ve takva olduğu anlaşılmaktadır.

Tasavvuf tarihinin başka tasniflere de konu olması imkân dâhilindedir. Fakat bu tasnif yapılırken başlangıç noktasında bütünlük olarak gözüken durumun ve ayrışma olarak gözüken şeylerin tam olarak ayrıştırılması gerekir.

Elimizdeki en eski sûfî tabakât yazarı olan Sülemî, bu dönemde yaşamış olan sûfîleri mütekaddimîn (eski sûfîler) olarak adlandırmış ve bunlardan sonra gelenlere müteahhirîn (sonradan gelenler) demiştir. Sülemî’nin bu tasnifine bakıldığında “zühd dönemi” diye adlandırılan süreçle sonraki dönem arasında farklılık gördüğü açıktır. Sülemî’nin tabakâtında ele aldığı en eski sûfînin İbrahim b. Edhem (ö.161/777), en son sûfîlerden birinin de Ebû Osman Mağribî (ö.373/983) oluşu, Sülemî tarafından “müteahhirîn” kabul edilen sûfîlerin 2/8. ile 4/10. yüzyıllar arasında yaşayanlar olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Ancak bu tarih aralığı Sülemî’nin yaşadığı dönem ve sonrasını dışarıda bırakmaktadır. Yine bazı eserlerde “zühd dönemi” denilen bu süreçte yaşayan ve zahidane hayatlarıyla tanınan kişilerin mütekaddimîn arasında sayılabileceği düşünülebilir. Tasavvufun dönemlerinin tasnifiyle alakalı önceki bir sorunun cevabında bu dönemi “teşekkül süreci” olarak gördüğümüzü ve sadece zühdle tanımlamanın doğru olmadığını açıklamıştık.

Tasavvufî düşüncedeki farklılaşma, önceki aşamalarda yaşanan olgu ve tecrübelerin reddedilip yerine yeni bir şey ikame edildiği bir tarihî süreç olarak algılanmamalıdır. Bu yaklaşım oryantalistlerin kanaatleri arasında örtülü olarak yer almasına rağmen hatalı bir görüştür. Bilakis, bu aşama önceki devrenin imkânlarının sonraki devrede yeni sentez

ve açılımlarla geliştirildiği, yeni ihtiyaçlara karşılık çözüm arandığı bir aşamadır. Bu çözüm arama faaliyetlerinde birbirinden farklı yaklaşımların ortaya çıkması mümkün ve tâbiî bir durumdur. Dolayısıyla söz konusu tercihler tek tip bir sûfî ve tasavvuf olarak da şekillenmemiştir. Tasavvuf tarihine bakışta yanıltıcı durumlardan biri budur.

(Zafer Erginli)



18- Konusu ve amacı belli olan tasavvufun her yerde aynı yansımaları olması gerekmez mi? Ortaya çıkan farklılıkların sebepleri nelerdir?

Tasavvuf tarihiyle ilgili okumalarımda teşekkül dönemindeki tasavvufun yansımalarının çeşitli bölgelerde yaşayan mutasavvıf şahsiyetlere göre farklılık arz ettiğini müşahade ettim. Fakat konusu ve amacı belli olan bir düşünce ve yaşayış biçiminin her yerde aynı yansımaları olması gerekmez mi? Ortaya çıkan bu farklılığın sebepleri nelerdir?

Bahsedilen hususun birbirine bağlı ve bağımsız pek çok sebebi olabilir. Benzer bir durum “En iyi amel hangisidir?” sorusunu yöneltenlere Hz. Peygamber’in verdiği farklı cevaplarda ortaya çıkmaktadır. Bunun muhatabın ihtiyacına göre olduğu düşünülebilir. Ancak verilen her cevabın salih amel kapsamında olduğu kesindir.

Sözü edilen farklılıklardan biri, farklı bölgelere dağılmış olan sahabilerin meşrep ve terbiye farklılıklarına bağlı olabilir. Onlar, Tabiîn neslini kendi meşrep ve terbiye anlayışlarına göre eğitmişlerdir. Bu hususta Hz. Peygamber’den bizzat duydukları şeyler de birbirinden farklı olabilir. Aslında bu yolla farklı sünnetlerin farklı coğrafyalarda yayılmış olabileceği de akla uzak bir durum değildir. Çünkü zühdî hayatın yaygınlaştığı aşamada dinî ilimlerdeki bilgi hazinesinin toplanma ve tedvin edilme süreci henüz tamamlanmış değildi. Bu çerçevede farklı bölgelerde farklı bilgilerin dağılmış olma ihtimali asla göz ardı edilmemelidir.

Ayrıca bir sahabinin kendi şahsî tercihleri ve karakteristik özellikleri irşadında etkili olabilir. Gece ibadetine düşkün bir sahabinin

kendisinden sonrakilere bu hususta irşadda bulunması tâbiîdir. Bir başkası orucu ve riyazeti ön plana çıkarabilir.

Cihadın yaygın olduğu bölgelerde askerî eğilimlerin, küçük sanatkârlık ve ticaretin yaygın olduğu bölgelerdeyse meslekî eğitimle beraber yürütülen irşad faaliyetlerinin hâkim olması mümkündür.

Bu farklılıkların bir başka sebebi, bölge halkında görülen genel özellikler olabilir. Mesela kabileciliğin yaygın olduğu bir coğrafyada yapılan irşadla, mülk ve zenginliğe önem verilen bir bölgedeki irşad birbiriyle aynı olmayabilir. Bölgelerin kültürel farklılıkları bu hususta etkili olabilir. Birden fazla sebebin bir araya gelerek farklı meşreplerin doğmasına sebep olduğunu kabul etmek en doğrusudur. Değişmeyen temel unsurlar tevhidin kabul ve şirkin reddedilmesi, Hz. Peygamber'in rehberliğinin açık olduğu mevzularda herhangi bir bozulmaya müsaade edilmemesi ve toplum düzenini tehdit etmeyen farklı yaşantı biçimlerinin korunmasıdır.

Dinî ve tasavvufî tecrübenin sübjektif oluşu bir başka etkidir. Bu husus yukarıda sayılan diğer unsurlarla bağlantılı olabileceği gibi bağımsız da olabilir. Yaşanan tecrübenin kişisel olması çok sayıda zühd ve tasavvuf biçiminin zuhûr etmesini beraberinde getirmiştir. Üstelik bunlar, dinen birinin diğerine tercih edilmesinde sakınca bulunmayan hususlardır. Söz gelimi tasavvuf ahlakı içinde sabrı veya şükrü ön plana alarak tasavvufî bir yol oluşturmak farklı bir din kurmak şeklinde nitelendirilemez.

İlk dönemlerde zühd ve takvayı esas alan zâhidlerden bazılarının Allah korkusunu, bazılarının Allah sevgisini ve bazılarının Allah'a güvenmek anlamında tevekkülü merkeze alması durumunu dinde derin bir ihtilaf olarak görmek doğru değildir. Çünkü bunları zaten din içinde bulunan hususlardır. Zühd ve takva eğilimlerine sahip kesimlerin kendi dönemlerinde mevcut olan dinî birikim içinde yaptığı tercihler farklı ekollerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu tür

hususlar mevcut birikimi dönemin ihtiyaçlarına göre şekillendirmeye yönelik arayışlar olarak görmek mümkündür.

Manevi hâllerden herhangi birini temele alarak yapılan tasnifler böyledir. Sekr ve muhabbeti veya sahv ve marifeti merkeze alan yaklaşımları dinî bir ihtilaf konusu gibi görmemek gerekir. Zaten ilk sûfîler arasında böyle bir ihtilaf olduğunu gösteren açık bir kayıt yoktur. Esasen duygu derinliğine dayalı tercihlerin, fikhî bir hükmü de yoktur.

Sonraki yüzyıllarda oluşan tarikatlar için de aynı durum söz konusudur. Mezhepler arasında olduğu gibi, tarikatlar arasında da zaman zaman ihtilaflar olmuştur. Ancak bunları genelleştirmek doğru değildir. Osmanlı döneminde farklı tarikatların zaman zaman kır gezmelerinde bir araya geldiği örnekler de mevcuttur. Bunların Bursa'daki adı Erguvan Merasimi olmuştur.

Tarikatlar arası ilişkiler sadece gönüllü faaliyetlerle değil, resmî kuruluşlar yoluyla belli bir düzene kavuşturulmak istenilmiştir. Selâhaddin Eyyûbî (ö.589/1193) tarafından kurulan “Turuk-ı Sûfiyye Meşîhati” böyle bir kurumdu. Bunun benzeri bir kurum Sultan Berkuk (ö.801/1399) tarafından kurulmuştur. Mısır'da kurulan ve 1976'da son şeklini alan “el-Meclisü'l-Â'lâ li't-Turuki's-Sûfiyye” (Sûfî Tarikatları Yüksek Meclisi) teşkilatının görevlerinden biri tarikatlar arası ilişkileri düzenlemektir. Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında kurulmuş bulunan Meclis-i Meşâyih'in görevlerinden biri budur.

Sübjektif boyutları içeren tasavvuf bazen eğitimde kişisel özelliklere göre bir modeli gerektirebilir. Çünkü tasavvuf kalbî hayatın eğitimidir. Herkesin kalbi farklı ihtiyaçlar içinde olabilir. Eğitim modellerinde bireysel ayrılıklar olarak adlandırılan hususlar dikkate alınmaktadır. Artık herkesi tek tip bir kalıba yerleştiren eğitim modellemeleri gitgide terk edilmeye çalışılmaktadır. Tasavvufî eğitimde her şahıs kendi özelliği ve ihtiyacına göre bir eğitime tâbi tutulur. Tasavvuftaki bu çeşitliliği ortadan kaldırmak din, toplum ve en önemlisi insanın

renklerini yok etmek anlamına gelir. Tasavvuf bu noktada insan ve toplumdaki çeşitliliğin görünür hâle geldiği bir alandır.

Gerçekte hakikat birdir. Dolayısıyla genel ilkeler değişmez. Buna karşılık insanların hakikat karşısındaki konumları farklıdır. Ekollere, bazen aynı ekoldeki farklı kişilere göre değişen sülûk modelleri vardır. Bu durum sosyal ve kişisel farklılıklara göre eğitimin ihtiyaç olmasıyla ilgilidir. Bazı insanlar için hazırlanan reçeteler başkaları için yeterli olmayabilir. Yetkin bir rehber her izleyicisinin ihtiyacına göre farklı reçeteler hazırlar. Bu tür farklılıklar gerçekte ihtilaf olmayıp ihtiyaçlardan kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle tasavvufî hayatta bazen kişiye göre değişebilen farklı modeller hakikatte birlikteki çokluğun bir göstergesi olarak görülebilir.

(Zafer Erginli)



19- Sûfîlerin fakirlik, halvet, uzlet ve mahviyete dayalı yaşantıları Müslümanların dinî hayatta rehberi olan Hz. Peygamber'in örnekliliğine uygun mudur?

Medyada dinî programlar yapan hocalar tarafından ilk sûfî şahsiyetlerin fakirlik, halvet, uzlet ve mahviyete dayalı yaşantıları menkıbelerle anlatılmaktadır. Bu durum Müslümanların dinî hayatta rehberi olan Hz. Peygamber'in örnekliliğine uygun mudur?

Hz. Peygamber'in dünyalık konusundaki tercihi, genellikle önce yaşadığı toplumun ihtiyaçlarının karşılanmasıydı. Sonra derece derece âile fertlerinin ve kendisinin ihtiyaçlarına sıra gelmekteydi. Bu hususta Suffe ehlinin özel bir yeri vardı. Kızı Hz. Fâtıma'nın kendisine yardımcı olacak bir câriye talebine Ashâb-ı Suffe'nin ihtiyaçlarını karşılayamadığını söyleyerek red cevabı vermesi (İbn Hanbel, I, 79) buna örnektir. Bunun yanında Hz. Âişe'den gelen rivayetlerde Hz. Peygamber'in zaman zaman aç kaldığı, evinde iki ay ocak tütmediği, sadece su ve hurmayla beslendikleri nakledilir (Buhârî, "Et'ime", 6, 41; Tirmizî, "Kıyâme", 34; İbn Hanbel, I, 164). Mevlânâ'nın evde yemek olmadığı zamanlar şöyle dediği nakledilir: "Çok şükür evimiz peygamber evine benzedi." Bu cümlede olduğu gibi tasavvufî eserlerde Hz. Peygamber'in sade yaşantısına özlemi içeren rivayetler çoktur. Dahası Hz. Peygamber'in bu yönlerini örnek alan çok sayıda zâhid ve sûfî vardır.

Bununla beraber zühd ve tasavvuf, diğer insanî sahalarda gibi çok boyutlu ve şahsî tercihlerle de gelişme gösteren bir sahadır. Bazen bu şahsî tercihlerin Hz. Peygamber'in örnekliliği dışına taşıdığı örneklere de rastlanmıştır. Hatta benzer örnekler, Hz. Peygamber zamanında bile görülmüş, onun yerinde müdahaleleriyle bu durumlar mâkûl bir

çizgiye çekilmiştir. Osman b. Maz'un bu konuda en çok verilen örnektir. Hz. Peygamber ona şöyle demişti: “Osman, bize ruhbanlık emredilmedi.” (İbn Hanbel, IV, 126) Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkan aşırılıkların daha sonra yeniden ortaya çıkması tâbiîdir.

Yukarıda yaptığımız değerlendirme bağlamında şu hususlar göz ardı edilmemelidir: Birincisi, bu tür tercihlerin görüldüğü tek saha tasavvuf değildir. Evlenmeyi tercih etmeyen âlimler arasında; rivayet tefsiri ve umumi tarih konularındaki ilk geniş hacimli eserlere imza atan İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/923), dirayet tefsiri ve dil üzerinde yaptığı çalışmalarla öne çıkan Mutezilî âlim Zemaşerî (ö.538/1144), büyük hadis âlimi Nevevî (ö.676/1277) ve selefî düşüncüyü yeniden yapılandıran Takiyyeddin İbn Teymiyye (ö.728/1328) sayılabilir. İkinci bir husus, bazı durumlarda aşırılık gibi görülen uygulamaların belli şartlar altında farklı bir açıklamasının olabileceğidir. Mesela Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü'z-zühd* adlı eserinde naklettiğine göre, yukarıda adı geçen tâbiîn zâhidlerinden Âmir b. Abdullah (Abdülkays) hakkında et ve yağ yemediği, evlenmediği rivayet edilir. Niçin böyle yaptığı sorulunca; İslâm fıkhrına göre nasıl hayvan kesileceğini bilmeyen kasaplardan et almayıp canı et yemek istediği zaman kendisinin hayvan keserek yediği, içine hangi katkı maddelerinin eklendiğini bilmediği yabancı bölgelerden gelen yağları yemeyip Arapların ürettiği yağları tercih ettiği ve fizyolojik olarak evlenme arzusunu kendisinde görmediğini belirtmektedir.

Bütün bu örnekler yanında, zâhid ve sûfîler arasında sahâbe arasında da zaman zaman görülebildiği gibi, bu tür konularda aşırılığa düşenler bulunabilir ve vardır. Öte yandan, İslâm toplumunda yaşanan çalkantılı olaylar, bazı hassas gönülleri derinden etkilemiş ve özellikle insanlardan uzak yaşamayı tercih etme anlamındaki uzlet gibi konularda aşırı örnek çıkabilmiştir. Ayrıca yine yukarıda belirtildiği gibi bazı zâhidler Müslümanlar arasındaki ihtilaflar konusunda taraf

olmaktansa, sınır boylarına gidip düşmanla göğüs göğüse mücadele etmeyi tercih etmişlerdir.

Bu hususların kısmen menkıbelerde geçtiği ifade edilmektedir. Menkıbelerde anlatılan hususlar bazen halkın hayal gücünün etkisiyle abartılı bir noktaya taşınabilmektedir. Bundan başka menkıbeler doğrudan doğruya uygulamaya dönük olmaktan ziyade, kısmen ders vermeye, kısmen ilgi uyandırmaya yönelik metinlerdir. Bunların tamamının günümüz insanına aynıyla örneklik etmesi mümkün olmayabilir. Ancak zâhid ve sûfîlerin dünya karşısındaki tokgözlülük, Müslümanlar arasında patlak veren fitne ateşine odun taşımama gibi tercihlerindeki örnekliklerinden istifade edebilmek mümkündür.

Zâhid ve sûfîler arasında yer yer görülen evlenmeme, çalışıp kazanmayı terk etme gibi şahsî tercihlerin genellikle onların kabulleri olarak kaldığının gözardı edilmemesi gerekir. Bu şahsî kabullerden hiç biri sûfîler tarafından zühd hayatının vazgeçilmez ve genel kuralı hâline getirilmemiştir. Sonraki yüzyıllarda tasavvufî âdap kitaplarında bu tür tercihlerin kesin kurallara dönüştüğüne dâir herhangi bir örnek gösterilemez.

(Zafer Erginli)



20- Sûfîlerin velayet anlayışının Şîî yorumdan etkilendiği iddia edilmektedir. Bu iddianın gerçeklik değeri nedir?

Şîîlerde velayetin önemle vurgulandığı bilinmektedir. Tasavvufî düşüncede de velayet temel konulardan biridir. Bir kısım oryantalist yazarlar ve bazı yerli araştırmacılar kendilerince tespit ettikleri benzerliklerden hareketle sûfîlerin velayet anlayışının Şîî yorumdan etkilendiğini iddia etmektedirler. Bu iddianın gerçeklik değeri nedir?

Kur'ân-ı Kerim'de velî (çoğulu: evliya) kavramı farklı anlamlarıyla bazı âyetlerde geçmektedir. En meşhur âyet şudur: “*Dikkat ediniz! Allah dostlarına ne korku vardır, ne de onlar mahzun olurlar*” (Yûnus, 10/62) Ancak bu kadar açık bir âyet bulunmasına rağmen, bu âyetin ve âyette geçen terimin tasavvufta yaygın olarak kullanımı daha sonra ortaya çıkmıştır. Bir hadiste geçen “Üstü başı perişan, hor ve hakir görülen bazı insanlar vardır ki onlar yemin ederek, ‘Allahım, şunu şöyle yap!’ diye bir talepte bulunsalar talepleri gerçekleşir” (Müslim, “Birr”, 138) denilen kişilerin velîler olduğu ifade edilmektedir.

İlk sûfîler arasında bu konuda kullanılan ifade daha çok siddîk kavramıdır. Sâlih, nâsik, âbid gibi kavramlar da kullanılmıştır. “Marifete eren kişi” anlamında ârif ve ehl-i marifet terimleri 3/9. yüzyıldan itibaren yaygın biçimde kullanılmaya başlanmıştır.

İlk dönemde velîler hakkındaki görüşlere bakıldığında şu örneklerle rastlanır: İbrahim b. Edhem tarafından velînin, sadece dünyaya değil, âhirete de rağbet etmeden kendini sadece Allah’a veren kişi olduğu ifade edilir. Mârûf el-Kerhî, tüm düşünce, meşguliyet ve yönelişlerinin Allah’a ait olmasının velînin alâmetleri olduğunu söyler. Ahmed b. Hadraveyh’e göre velî nefsini ortaya koymayan kişidir. Dolayısıyla velî bu mânâda nefsânî etkilerle hareket etmeyen kişi mânâsına

gelmektedir. Cüneyd'e göre başta dünyaya dâir korkular olmak üzere herhangi bir korkuya sahip olmamak velînin temel niteliğidir. Ebû Bekir Vâsıtî'ye göre velî Allah'ın terbiyesinde olan kişidir. İlk sûfîler arasında Cibrîl hadisindeki, "Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek" anlamında ihsân, velîliğin temel bir niteliği sayılmıştır.

Velî kavramı yerine kullanılan başka isimler de vardır. Kelâbâzî'nin nakline göre gureba (garipler), fukarâ (fakirler), seyyâhîn (seyahat edenler), nûriyye (nur sahipleri), Suriye'de cûiyye (açlar) ve Horasan'da şikeftiyye (mağarada yaşayanlar) sûfîlere verilen diğer isimler arasında yer alır. Bunlardan başka ehlullah, iyâlullah, muhakkık, ehl-i hakikat, muhib, ehl-i mahabbet, âşık, abdal, büdelâ, vâsıl, ehl-i vuslat, safî/asfiyâ, hakîm/hükemâ, ahyâr, nûkabâ, ebrâr, şüttâr, murâd, ehl-i abâ, sâfiye gibi isimler de velîler için kullanılmıştır. Tasavvufî düşünce ve yaşantıların teşekkülünü tamamladığı yüzyıllardan günümüze kadar velî kavramı, Türkçe'de eren, ermiş, hak erenler, Türkistan ve Tataristan'da îşân ve ata, Kuzey Afrika'da ise mevlâ/mevlâye (dost, sahip, efendi), seyyid/sîd (efendi), sâlih/sulehâ gibi isimlerle anılagelmiştir.

İlk sûfîlerin velînin günah işlemeyeceğine dâir bir görüşünün olmadığı, Cüneyd el-Bağdadî'ye sorulan "Ârif zina eder mi?" sorusuna hemen cevap vermeyip başını eğerek bir süre düşünmesinden anlaşılmaktadır. Sessizlikten sonra Cüneyd soruya bir âyetle cevap vermiştir: "*Allah'ın emri takdir edilmiş bir kaderdir.*" (Ahzâb, 33/38) Onun bu cevabı açıkça "evet" veya "hayır" anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla velînin günah işleme ihtimaline dikkat çekilmektedir. Kuşeyrî velîden şer, fesat, afet ve hata zuhur edebileceğini, velînin mahfuz olmasının onun hata işlememesi değil, hatasında ısrar etmemesi anlamına geldiğini söylemiştir. Velînin mahfuzluğu meselesinde 8/14. yüzyıllardan sonra belli sûfî gruplar arasında birtakım anlam değişimleri olduğu görülmektedir. Bazı sûfîler tarafından Şîa'daki gibi "velînin masumiyeti" şeklinde anlaşıldığı, kimi

tarikât çevrelerinde velînin her türlü günâhtan mahfuz veya masum olduğuna inanıldığı görülür.

Esasen Hakîm Tirmizî'ye (ö.320/932) kadar tasavvufta velî kavramı bir nazariye hâline gelmemiştir. Hakîm Tirmizî'den önce İslâm düşüncesinde iki tür velayet anlayışı mevcuttu. Bunlardan biri Mutezile'ye diğeri Şîa'ya aitti. Mutezile velayeti imanla eşitliyor ve bütün müminleri velî sayıyordu. Şîa ise velayeti sadece masum imamlara tahsis ederek diğeri insanların velî olamayacağını savunuyordu. Ehl-i Sünnet'in velayet anlayışı Hakîm Tirmizî tarafından belli bir şekle sokularak, bu iki ucun arasında bir orta yol arayışıyla hareket edilmiştir. Buna göre Mutezile tarafından bütün müminlere tahsis edilen velayet umumi velayettir. Velayetin bir de hususî yönü vardır. Buna sahip olabilmek için Allah'a ibadet yolunda gayret göstermek gerekir. Dolayısıyla bu hususta gösterilen gayrete bağlı olarak sıradan bir mümin olmakla velî bir mümin olmak arasında fark vardır. Bir başka deyişle genel velayet özel velayete dönüştüğü oranda değer kazanır. Bu gayreti ortaya koyan her müminin velî olma imkân ve ihtimali mevcut olmakla birlikte, Allah velayeti bu gayretin sonucunda dilerse bahşeder veya etmez. Şîa düşüncesindeki velayet sadece masum imamlara tahsis edilmiştir.

Ehl-i Sünnet sûfîlerinin geliştirdiği velayet, ne Mutezile'de olduğu gibi her mümine ne de Şîa'da olduğu gibi sadece masum imamlara mahsus bir özelliktir. Bu konuda gayret gösteren her mümin hususî mânâda velî olabilir. Velayetin ölçüsü de Hz. Peygamber ahlakına uygun hareket edebilmektir. Dolayısıyla bunun, Şîa'da olduğu gibi soyla herhangi bir alakası yoktur. Şîa ve Mutezile anlayışlarına göre velayet konusunda müminlerin hususi gayret göstermelerini mümkün kılmaz. Her müminin velayet mertebesine ermesinin mümkün olduğu görüşü, her müminin hususi mânâdaki velayet mertebesine ulaşabilmek için gayret göstermesini teşvik eder. Bu teşvik de Kur'ân-ı

Kerim’de geçen “*Hayırlarda yarışın!*” (Bakara, 2/148; Mâide, 5/48; Hadîd, 57/21) tavsiyesine uygundur.

Sûfîler arasında velayetle ilgili tartışmalarda; bir kişinin kendisinin velî olduğunu bilmesinin mümkün olup olmadığı, velînin velayetini kaybedip etmediği ve velîlerin birbirlerinden üstünlüklerinin bulunup bulunmadığı gibi konular da vardır. Bu son meseleyle ilgili olarak peygamberlerden bazılarının bazılarına üstün kılındığının belirtildiği âyete (İsrâ, 17/55) dayanılarak, velîlerin birbirlerine üstünlükleri olabileceği üzerinde durulmuştur. Bu husus velîlerin farklı ilâhî isimlerdeki niteliklerin kendilerine yansımış olduğu kabulüyle yakından alakalıdır. Mesela Allah’ın Şekûr ismine mazhar olan bir velînin temel niteliği çokça şükretmek olur ve kendisi Abdüşşekûr ismini alır.

Sonraki yüzyıllarda tasavvuf literatürüne giren abdâl, evtâd, gibi terimlerin Şîa düşüncesinden etkilendiği ifade edilmektedir. Ancak sahihliği tartışılır olsa da, bu terimlerden bir kısmının geçtiği hadislerin varlığı bu görüşü tamamen doğrulamamaktadır. Öte yandan ilk dönem Şîa âlimlerinin sûfîler ve tasavvuf aleyhindeki görüşleriyle, Şîa hadis kitaplarında yer almasına karşın sahih olması mümkün görünmeyen tasavvuf aleyhindeki hadislerin varlığı, en azından başlangıçta böyle bir etkilenmenin mümkün olamayacağını ortaya koymaktadır. Ancak yukarıda belirtilen tesirlerin tasavvufî düşünce ve uygulamalara sonraki yüzyıllarda aşama aşama nüfûz ettiği söylenebilir.

(Zafer Erginli)



21- Teşekkül dönemindeki tasavvuf sadece dönemin hâkim anlayışına tepkisel bir hareket midir?

Bazı kişiler teşekkül dönemindeki tasavvufî yaklaşımın o günün siyasal ve sosyal ortamındaki gelişmelere tepkiden ibaret bir hareket olduğunu söylüyorlar. Gerçekten tasavvuf sadece sûfîlerin içinde yaşadıkları dönemin hâkim anlayışına tepkisel bir hareket midir?

Tarihteki her köklü hareket, içinde bulunduğu şartlara ya da en azından bunların bir kısmına karşı tepki içeren nitelikler taşır. Tasavvuf da bunlardan biridir. Ancak hiç bir hareket de sadece tepkisel olmaktan ibaret değildir. Dolayısıyla zühd ve tasavvufun tepkisel yönlerinin de bulunuşu, onları sadece birer tepki hareketine indirgeme hatasına bizi götürmemelidir.

Meseleye zühd açısından bakıldığında, ilk bakışta zühd hareketlerinin Emevîler zamanındaki siyasi tercihler, dünyevîleşme, Müslümanlar arasındaki bölünme ve mücadeleler karşısında bir tepki olduğu genel olarak kabul edilir ve bu bütünüyle de yanlış değildir. Ancak bu konuda göz ardı edilen nokta, Hz. Peygamber ve Ashâb'ın âhireti dünyaya tercih ettiği ve aralarında birlik ve dayanışmanın var olduğu durumudur. Şu hâlde onların zühd hayatı, birlik ve beraberliği, Müslümanlar arasında ortaya çıkan dünyevîleşme eğilimlerinden de, zâhidlerin tepkisel kabul edilen hareketlerinden de öncedir. İlk zâhidler açısından bakıldığında, zühdün siyasi ayrışma ve dünyevîleşme karşısında bir tepki olarak görülmesi, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde var olan birlik, beraberlik ve âhireti dünyaya tercih etme durumlarının bir süre sonra göz ardı edilmiş olmasıyla alakalıdır. Dolayısıyla zühd ve tasavvuf hareketlerinin bir yönüyle, Hz. Peygamber ve ilk iki halife dönemindeki değerlere dönüşü hedefleyen bir tepki içerdiği de bir gerçektir. Bu da Müslüman bir toplumda en

ideal zaman diliminin Asr-ı Saâdet oluşu kabulünden yola çıkmaktadır. Dolayısıyla tek başına bir tepki olmaktan öte, İslâmî değerlerin yaşandığı zaman diliminin yeniden ihyâ edilmesi arzusunun bir dışavurumudur.

Zühde bakışlarına ve kişisel özelliklerine bağlı olarak ilk zâhidlerin tepkileri tek tip değildir. İlk zâhidler arasında Hasan el-Basrî gibi devlet adamlarının yaptığı hataları açıkça eleştirenler olduğu gibi, Eyyüb Sahtiyânî gibi siyasetle ilişkilerini sınırlayan ve bu tür konularda hiçbir fikir beyan etmeyen zâhidler de vardır. Zühdü yokluk olarak anlayanlar bulunduğu gibi, riyaya düşmemek için aşırı sadelikten uzak durmayı tercih eden zâhidlere de rastlanır. Dolayısıyla tasavvuf konusunda olduğu gibi zühd konusunda da tek tip bir tavırdan söz edilemez.

Şöyle bir soru da sorulabilir: Eğer Emevîler döneminde İslâm ümmetine dünyevîleşme eğilimleri hâkim olmasaydı, Hz. Peygamber'in sünneti içerisindeki zühdî unsurların ön plana çıkarılması aynı şiddette gerçekleşebilir miydi? Bu soruya bir çırpıda “evet” ya da “hayır” cevabı vermek çok kolay değildir. Bununla beraber zühd eğilimlerinin ortaya çıkması ve buna bağlı olarak zühd edebiyatının oluşması bu durumdan tamamen bağımsız değildir.

Zâhidliğin sûfîliğe dönüşümü aşamasında ise böyle bir tepkisellikten söz etmek mümkün değildir. Abbasîler döneminde ortaya çıkan tasavvufî hareketlerin bir tepki olarak ortaya çıktığını gösteren bir karine yoktur.

Bununla beraber şu husus da önemlidir: Tarihin belirli dönemlerinde tasavvuf çevreleri içinde bir tepki olarak algılanabilecek tutumlar içine girildiği örnekler mevcuttur. Mesela Anadolu'nun Moğol işgali sırasında Ahîlik gibi bazı sûfî gruplar silahlı mücadeleyi tercih ederken, şehirlerde ve kırsal kesimde farklı sûfî gruplar halkın sığınak noktaları olmuşlar ve topluma moral ve ümit aşılama görevi üstlenmişlerdir.

Özetle zühhd ve tasavvuf bulunduğu şartlara bir tepkiyi içerir. Ancak bu hareketlerin sadece bir tepkiden ibaret olduğu düşüncesi doğru değildir. Öte yandan tarihte sadece bir tepki olarak ortaya çıkan hiçbir hareketin uzun süreli yaşaması mümkün değildir. Tepkiye sebebiyet veren unsurun ortadan kalkmasıyla ona tepki olarak ortaya çıkan hareketlerin de tarihe karışması kaçınılmazdır. Oysa zühhdle irtibatlı olarak teşekkül eden tasavvuf günümüze kadar gelebilmiş bir düşünce ve harekettir.

(Zafer Erginli)



22- Teşekkül döneminde özellikle üzerinde durulan tasavvufî terimler nelerdir?

Tasavvufun teşekkülünden kurumsallaşmasına kadar geçen süreçteki her dönemde öne çıkan veya üzerinde durulan bazı kavramlardan söz edilmektedir. Teşekkül döneminde özellikle üzerinde durulan tasavvufî terimler nelerdir?

Teşekkül döneminde ortaya çıkan kavramlar genellikle Kitap ve Sünnet'te yer alan kelimeler veya bunların türevleridir. Bunlar arasında verâ ve takva ön plana çıkmaktadır. Vera, şüpheli şeylerden sakınmak noktasında ilk zâhidlerin en çok riayet ettiği bir ilke olmuştur. Fıkıhta ruhsatlarla değil, azîmetlerle amel etme tercihi de bu temel terimden ortaya çıkmaktadır. Takva terimi ise Allah'a karşı gelmekten sakınmak ve O'na karşı sorumlu olduğunun şuûrunda olmak mânâsına gelmektedir. İbn Haldûn tarafından zâhidlerin mücâhede türü de takva mücâhedesini olarak adlandırılmıştır. Bu iki temel terimin bu dönemdeki dinî ve tasavvufî yaşantıya damgasını vurduğu kesin olarak bilinmektedir.

Bu terimlere Allah korkusu, haşyet, tövbe, sabır, şükür, kanaatkârlık, tevekkül, teslimiyet, zikir, tefekkür, rızâ gibi terimler de eklenebilir. Kitap ve Sünnet'deki emirler müminleri böyle bir ahlaka sahip olmaya yönlendirir.

Dönemin en yaygın anlayışlarından biri Allah korkusudur. Bu konuda havf, haşyet, vecel ve heybet gibi terimlerin ortaya çıktığı görülür. Allah korkusu konusunda en çok öne çıkan kişilerin Hasan el-Basrî ve Ömer b. Abdülaziz olduğu rivayet edilmekte, bu iki zâhidin cehennemin sadece kendileri için yaratılmış gibi Allah'tan korktukları belirtilmektedir. Sonraki yüzyıllarda Basra'da yaşayan Râbia el-Adeviyye sevgi (muhabbet, aşk) unsuruna dayalı bir zühd anlayışı

ortaya koymuştur. Ona göre Allah sevgisi, kişiyi zhdde ve Allah’a itaate götüren temel etkendir.

Bazı tasavvufi kavramlar Kur’ân-ı Kerim’de kelime olarak bulunmamakla birlikte mânâ olarak yer almaktadır. Bunlar arasında riyazet, mücâhede ve zühd terimleri ne çıkmaktadır. Bu kavramlardan biri olan zühdün bazı hadis kitaplarında konu başlığı olarak yer aldığı görülmektedir. Bu kavram, hicretten sonraki ilk iki yüzyılda yaşanan manevi hayatın anahtar terimi hâline gelmiş ve *Kitâbü’z-zühd* adında bir kitap türü ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak bu konudaki bilgiler *kitâbü’l-verâ* ve *kitâbü’l-edeb* türü eserlerde, hatta *kitâbü’l-emvâl* (mal-mülk edinme hukuku), *kitâbü’l-kesb* (alışıp kazanmanın şartları) ve *kitâbü’l-by* (alışveriş hukuku) türü eserlerin içinde parça parça bulunabilmektedir.

Zhdn o dönemlerdeki anlaşılma biçimleri nefsin isteklerine bir sınırlama getirmeyi gerekli kılıyordu. En basit şekliyle yeme-içme, dinlenme ve konuşmanın azaltılması olarak tarif edilen riyazet bu konuda temel terimlerden biridir. Buna eziyetlere sabır da eklenebilir. Riyazet konusunda ileri uygulamalar yapanların bazılarında kalbi inceliklerin ortaya çıktığı ve başkaları tarafından fark edilmeyen bazı inceliklerin görülmeye başlar hâle geldiği kabul edilir. Bu nokta riyazet temelli zühd ile marifet temelli tasavvuf arasında bir geçiş noktası olarak görülebilir.

Horasan bölgesinde tevekkül ve onun etrafındaki konular önem kazanmış, İbrahim b. Edhem ve şakîk el-Belhî bu konuda farklı iki kanalı temsil etmişlerdir. İbrahim çalışıp kazanmayı tevekküle aykırı bulmazken, şakîk aykırı saymıştır.

İlk zâhidler Hz. Peygamber’in yolunun yukarıda sayılan ilkeler çerçevesinde bir hayat yaşamaya dayalı olduğunu ifade etmişlerlerdir. Bu ilkeler doğrultusunda yaşanması hâlinde dünya hayatının daha huzurlu bir sosyal düzen sağlayacağını kabul etmişlerdir. Onlara göre Allah korkusuyla âhiretin merkeze alınarak yaşanan, dünya nimetleri

karşısında açgözlülüğe düşmeden yokluk ve belalara sabır gösterilen, eldekine kanaat edilerek verilen nimetlere şükredilen, her durumda Allah'a tevekkül edilen, sürekli olarak Allah'ın büyüklüğü hatırlanılan ve Allah'ın âyetleri üzerinde tefekkür edilen bir dünya hayatı daha huzurlu olacaktır.

(Zafer Erginli)



23- Zühd ve zâhid terimlerinin ortaya çıkması veya zahitçe davranışların gelişmesinin özel bir nedeni var mıdır? Zahitlik dünyadan tamamen uzaklaşmak mıdır?

İslâm tarihinde zühd ve zâhid terimlerinin ortaya çıkması veya zahitçe davranışların gelişmesinin özel bir nedeni var mıdır? Zahitlik dünyadan tamamen uzaklaşmak mıdır?

Zühd tavrının ortaya çıkışının kısmen birbirine bağımlı, kısmen de bağımsız olan birden çok sebebi vardır. Her şeyden önce İslâm toplumunun yaşadığı çalkantılı olayların bazı insanları böyle bir hayata sevk ettiği göz ardı edilmemelidir. Sahabe hayatına istinâd eden bu insanlar, onların âhireti tercih etme tavırlarından etkilenmişler, siyasi şartlar da bunu zorunlu hâle getirmiştir. Aslında Kitap ve Sünnet'te bunun temellerini bulmak mümkündür. Hasan el-Basrî'nin ifade ve uyarıları bu hususlara işaret eder.

Dünyevîleşme eğilimlerinin hız kazandığı bir zaman diliminde zühde yönelen az sayıda kişinin bu tavırları, onları diğer insanlardan ayırd edici bir vasıf hâline gelmiştir. Dünyevîleşme eğilimleri olmasaydı da bu insanlar muhtemelen aynı tavrı ortaya koyacaklardı.

Bu hususta asla göz ardı edilmemesi gereken şey, insanın yaratılış özellikleridir. Dünyaya karşı mesafeli tavır ve mistik yaklaşımlar, bazı insanlarda yok denecek kadar az, bazı insanlarda ise yoğun olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla her insanda aynı oranda olmasa da bazı insanların kendi şahsî özellikleri ve buna bağlı tercihleri etkili olmaktadır. Allah insanları farklı farklı yaratmaya devam ettikçe bu tercihler ve bunun karşısında olan tercihler de varlıklarını sürdürmeye devam edeceklerdir.

Zühhd, kavram olarak dünya karşısında bir tavır alışın ifadesidir. Bununla beraber her zâhid ve sûfînin bu tavır alıştan anladığı şey farklıdır. Zühhdü “elde olmayan şeyin gönülde de olmaması” şeklinde anlayanlar olduğu gibi, dünyalığın “elde de gönülde de olmaması”, “elde olsa da gönülde olmaması” veya “elde olduğunun farkında bile olunmayacak bir fenâ hâline sahip olunması” şeklinde anlayan farklı zâhid ve sûfîler vardır. Tüm bunların dünya karşısındaki tavırları tâbîî olarak birbirinden farklı olacaktır. Mesela Şam’da yeme konusunda zühhdü öne çıkararak açlığı tercih eden bir gruba “cûiyye” (açlar, Horasan’da konfora karşı zühhdü tercih ederek mağaralarda yaşayan bir gruba da “şikeftiyye/mağarada oturanlar” denildiği bilinmektedir. Ancak bunların karşısında olan zühhd ve tasavvuf ehli de vardır. Suriye ve Irak’ta bir terbiye metodu olarak benimsenen oruç dışındaki açlığa Muhâsibî gibi sûfîler karşı çıkarken, Horasan’da sadece zâhid ya da sûfî olarak tanınmayı değil, aynı zamanda tekkelerde bile oturmaya çirkin bulan fütüvvet ve melâmet ehli halktan ayrı yaşamayı uygun görmemişlerdir.

Hâris Muhâsibî tarafından zühhdün temel vazgeçme nesnesi olarak anlaşılan dünya kavramı, zâhir ve bâtın olarak ikiye ayrılmış, nefis ve kalplerde gizli olan bâtınî yönü üzerinde daha çok durulmuştur. Anadolu’da yaşamış olan Mevlânâ’nın konuyla ilgili yaklaşımını yansıtan sözlerinden bazıları şöyledir: “Dünya nedir? Allah’tan gafil olmaktır. Kumaş, para, ölçüp tartarak ticaret yapmak ve kadın; dünya değildir.” “Din yolunda sarf etmek üzere kazandığın mala Hz. Peygamber ‘Ne güzel mal’ demiştir.” “Suyun geminin içinde olması gemiyi batırır. Gemi altındaki su ise geminin yüzmesine yardımcı olur...” Bu sözlerden anlaşılan şey şudur: Dünyaya sahip olmak değil, dünyaya kalben esir olmak insanı Allah’tan alıkoyar. Zâhid veya sûfînin hedefi dünyadan el etek çekmek değil, dünyanın kalbini işgal etmesine engel olmaktır.

(Zafer Erginli)

8

24- Teşekkül dönemindeki sûfîler arasında bir ekolleşme/mektepleşme var mıydı?

Tasavvuf tarihi hakkında yazılan eserlerinde teşekkül döneminde öne çıkan sufî şahsiyetler ve onların öncelik verdiği terimlere göre birtakım ekoller veya mekteplerden bahsedilmektedir. Gerçekten teşekkül döneminde böyle ekolleşme veya mektepleşmeler var mıydı?

Her disiplin içinde mektepleşmeler olması son derece tâbiîdir. Zühd ve tasavvufta da durum aynıdır. Ancak zühd ve tasavvuftaki mektepleşme biçimlerini, diğer mekteplerin önem verdiği terim ve ilkelerin yok sayıldığı ya da göz ardı edildiği bir çizgide görmek yanıltıcı olabilir. Zühd ve tasavvufta hiç bir mektep, belli terim ve ilkeleri öne alırken diğerlerini yok saymaz. Birini öne çıkarırken, diğerine geri planda da olsa yer verir. Dolayısıyla, mesela tevekkülü esas alan bir ekolün gece ibadetine ya da diğer terim ve ilkelere hiç değer vermediği iddia edilemez. Ancak o mektebin tevekkül konusunda özel bir yolu olduğu ifade edilebilir.

Bazen bu terimleri o coğrafyadaki siyasi olaylar ve genel tercihler de belirleyebilir. Mesela Medine'deki zühdün temelinde Sünnet'e bağlılığın birinci derece önem arz ettiği kabul edilir. Zaten Medine hadis konusunda öne çıkan bir beldedir.

Irak bölgesinde vâlilik yapan ve "zâlim" lakabıyla anılan Haccâc b. Yusuf es-Sekafî'nin (ö.95/714) hâkim olduğu Basra'da yaşayan Hasan el-Basrî'nin Allah korkusu ağırlıklı zühd anlayışının içinde bulunduğu şartlardan tamamen bağımsız olarak düşünülmesi mümkün değildir. Hasan'ın zühd hayatında Allah korkusuna verdiği ağırlık hayli fazladır. Basra'da Hasan'dan sonraki nesiller Allah sevgisini vurgular hâle gelmişlerdir. Zühd hayatında Allah sevgisini işleyen iki Basra zâhidinin Abdülvâhid b. Zeyd (ö.177/793) ile Râbiatü'l-Adeviyye (ö.185/801)

olduğu görülür. Basra'daki zühd anlayışlarında Allah sevgisinin görünür hâle gelmesinin, Emevî iktidarının yıkılıp Abbâsî iktidarının kurulması ve Basra'nın sükûnete ermesi süreciyle yakından ilgili olması ihtimâl dışı değildir.

Hız. Hüseyin'in katledildiği Kûfe'de bir yandan Ehl-i Beyt sevgisini benimseyen, diğcr yandan Hız. Hüseyin'in şehid edilmesinden pişman olan bir grubun oluşturduğu siyasi hareket olan Tevvâbûn boy göstermiştir. Ancak bunlar daha çok siyasi hareketlerdir. Bu tür hareketlerin sivil hayatta da yansımaları olmuştur. Bekkâûn adını taşıyan zâhidler, bu sivil hareketlerin temsilcileri olmuşlardır. Yine bu hareketlerin dolaylı bir etkisi ve Ebû Hâşim el-Kûfî'nin (ö.150/767) biçimlendirmesiyle ortaya çıkan melâmet (kendini kınama) eğilimlerinin varlığından söz edilebilir. Hız. Hüseyin'in önce dâvet edilip sonra yardımsız bırakılarak şehadete terk edildiği bu belde yetişen Ebû Hâşim rıyanın inceliklerini çözümleyerek, büyük bir fakih, müfessir, muhaddis ve zâhid olarak tanınan Süfyân es-Sevrî'ye (ö.161/778) öğretmiştir. Hatta Sevrî şöyle demiştir: "Ebû Hâşim'in sohbetlerine devam edene kadar rıyaya düştüğümün farkına varmamış ve rıyakârca davranmaya devam etmiştim. Onun sohbetlerinden sonra rıyayı terk etmeye muvaffak olabildim." Bu durum, zühd ve tasavvuf terimlerinin yaşanan coğrafyanın şartlarından tamamen bağımsız olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Horasan'daki sûfîlerin başlangıçta en çok üzerinde durduğu konuların başında tevekkül gelmekteydi. Horasan'da tevekkülün farklı boyutlarıyla öne çıktığı iki örnekten söz edilir: Bunlar İbrahim b. Edhem (ö.161/778) ve Şakîk Belhî'dir (ö.194/810). Her ikisi de tevekküle dâir görüş beyân eden bu iki zâhiden İbrahim'in tevekküle verdiği mânâ Muhâsibî gibi sonraki yazarlar tarafından takdir edilirken, Şakîk'in verdiği mânâ tenkitlere konu olmuştur. Çünkü İbrahim tarlalarda, bahçelerde, değirmenlerde ve hamamlarda çalışıp ırgatlık, değirmencilik, bostan bekçiliği gibi işlerde geçimini sağlamaya

gayret ederken, Şakîk rızık peşinde koşmayı tevekküle uygun bir tavır olarak görmemiştir. Bu yönleriyle sonradan gelen Muhâsibî, İbrahim'in tevekkül anlayışını överken, Şakîk'in anlayışını eleştirmiştir.

Horasan'daki ilk zâhid ve sûfîler arasında yüksek bir mevkii terk ederek zühd hayatına yöneldiği nakledilen İbrahim b. Edhem farklı işlerde geçimini sağlamaya çalışan, aynı zamanda Bizans sınırında cihada katılan bir zâhiddir. Süfyân Sevrî ve Ebû Hanîfe ile de dostluğu bulunan İbrahim riya korkusuyla hadis rivayet etmekten çekinenlerden biridir. Gaibden gelen bir sese uyarak zühd hayatına girdiği için Kelâbâzî tarafından "murâd" (Allah'ın istediği kişi) denilen velîlerden olduğu kabul edilmiştir.

Önceleri bir eşkiya çetesi içinde bulunduğu dâir zayıf sayılabilecek rivayetler bulunan Fudayl b. İyâz da (ö.187/803) İbrahim b. Edhem'in dostlarından. İşittiği bir âyetten etkilenerek zühd hayatına girdiği söylenir. O âyet şudur: *"İman edenlerin Allah'ı zikretme ve O'ndan inen Kur'an sebebiyle kalplerinin ürperme zamanı hâlâ gelmedi mi?"* (Hadîd, 57/16). Bu etkiyle Kûfe'de Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî ve A'meş gibi âlimlerden istifade ederek otuz yılını ilim ve ibadetle geçirmiştir. Sülemî'nin kaydına göre Fudayl, ibadet çokluğuyla değil, gönül zenginliği ve halka karşı samimiyetle Hakk'a ulaşabileceğini düşünüyordu. Fudayl'ın fütüvvet ve melâmet fikirlerinin ilk temsilcilerinden biri olduğu da ifade edilmiştir. Aynı zamanda Zehebî gibi âlimler tarafından güvenilir bir hadis râvîsi sayılan Fudayl, para için Kur'an-ı Kerim okuyanları eleştirmekte, devlet başkanlarının âdil ve dürüst olması için de duâ edilmesi gerektiğini ifade etmekte, fakat devletten gelen ihsan ve yardımları da reddetmekteydi.

Bir ara Basra'da yaşamış olan tâbiînin sekiz büyük zahidinden Âmir b. Abdullah'ın (ö.55/675) sürgünü ve Ebû Müslim el-Havlânî'nin (ö.62/681) Suriye'ye göçmesinden sonra bu bölgede gelişme gösteren zühd hareketlerinin devamı niteliğindeki tasavvufî akımlar arasında daha çok fakr terimi tercih edilmiştir. Kelime anlamı fakirlik demek

olan fakr, Allah’a muhtaç olma hâlinin ifadesidir. Daha sonra terimlerin tasavvuf şemsiyesi altında birleşmesiyle tasavvuf türlerinden biri olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Bu tesirler sonucunda, Şam’ın şeyhlerinden Ebû Bekr ed-Dükkî (ö.350/961’den sonra) fakrın tasavvuf türlerinden biri olduğunu ifade etmiştir.

(Zafer Erginli)



25- *Hasan el-Basrî kimdir ve tasavvufî düşüncede onun bu kadar önemli görülmesinin belirgin sebebi nedir?*

Hasan el-Basrî tasavvufun ilk döneminde genellikle sembol ve öncü sayılan bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Hasan el-Basrî kimdir ve tasavvufî düşüncede onun bu kadar önemli görülmesinin belirgin sebebi nedir?

Hasan el-Basrî tarih bakımından sahabe ile tebe-i tâbiînin arasında bir köprü olmuş, ilim bakımından da kendi devrinde mevcut tüm İslâmî ilimlerle uğraşmış bir âlimdir. Kendisi dönemindeki tefsir, hadis, fıkıh ve akaid ilimlerine vâkîf olan bir zâhid idi. Onun bu konularda söyledikleri ve yazdıkları günümüze kadar ulaşmıştır.

Yetmiş tanesi Bedir gazisi olmak üzere yüz yirmi kadar sahabe ile görüşmüş olup en çok Enes b. Mâlik ile hukuku bulunduğu bilinmektedir. Bir ara Basra kadılığı yapacak kadar fıkha vâkîf olan Hasan'ın bu işten ücret almadığı, bir süre sonra da görevinden istifa ederek kendini ilme verdiği kaydedilmiştir. Muâviye'nin hilafeti zamanında Afganistan ve Horasan tarafında bir iki cihada katılan Hasan, hayatının çoğunu Basra'da ilim, vaaz ve ibadetle geçirmeyi tercih etmiştir.

Hız. Osman dönemi olaylarından itibaren Cemel, Sıffîn ve Kerbela gibi hâdiselere şahit olan Hasan, o dönemde halife olan Muâviye'yi bazı icraatları sebebiyle eleştirmiştir. Bu hususlar arasında kılıç zoruyla siyasi iktidarı ele geçirmesi, layık olmadığı hâlde oğlu Yezid'i veliaht tâyin etmesi, Ziyâd b. Ebîh'i siyasi sebeplerle âilesine dâhil etmesi ve haksız yere Hucr b. Adiyy'i öldürtmesi gibi tercihler yer almaktadır. Hatta bu durumlardan yalnızca birinin bile kişinin âhiret hayatını tehlikeye sokmaya yeteceğini açıkça ifade etmiştir. Bu tür konulardaki

görüşlerini açıkça dile getiren ve zâlim devlet adamlarını eleştirmekte tereddüt etmeyen bir âlim olmakla beraber Hasan, devlete isyan etmeyi düşünmemiş, bildiklerini öğreterek insanları bilgilendirmeyi ve bilinçlendirmeyi tercih etmiştir.

Onun kader meselesiyle ilgili açıklamalar yaptığı Halife Abdülmelik b. Mervan'a ulaşmış, bunun üzerine o da bu meselenin aslını öğrenmek için Hasan'a bir mektup yazmıştı. Halife mektubunda Hasan'ın kaderle ilgili açıklamalarının kendisine ulaştığını, fakat bunları beğenmediğini açıkça beyan etmişti. Hasan da cevabında özetle her şeyi kadere yükleyerek sorumluluktan kurtulmanın doğru olmadığını beyan ederek insanın sorumluluğuna vurgu yapmıştı. Bu mektup Hasan'ın kelâm ilmi konusunda da bilgi ve derinlik sahibi olduğunu gösterir.

Hasan Basrî'nin yaşadığı dönemde insanlara ve yöneticilere daima Allah'tan korkmayı tavsiye etmesi ve cehennemin âdeti kendisi için yaratılmış gibi Allah'tan korkan biri olduğunun nakledilmesi, zühd ve tasavvuf mektepleri içinde Allah korkusuna dayalı anlayışların ona nispet edilmesini beraberinde getirmiştir. Dünyaya önem vermemesi, dünyanın süs ve ziynetine kapılmamayı tavsiye etmesi, onun ilk zâhidlerden biri olarak anılmasını sağlamış, hatta aynı dönemde yaşayan Alkame b. Mersed (ö.120/738) tarafından tâbiînin sekiz büyük zâhidinden biri olarak kabul edilmesine vesile olmuştur.

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin beyanına göre Hasan Basrî zikir ve sohbet meclislerinin imamı olup bu işler onun zamanında başlamıştır. Yine Mekkî, Hasan'ın bu sohbetlere herkesi almadığını, bu sohbetlerde yakîn, kalplere doğan hâtırlar ve nefislerdeki vesveseler gibi konulardan söz ettiğini, gizlice bu meclislere giren zâhir âlimlerini bile dışarı çıkardığını nakleder. Burada hiç kimsenin işitmediği şeyler söyleyen Hasan Basrî, bu ilmi nereden aldığını soranlara Hz. Peygamber'den münafıkların listesinin dâhil olduğu gizli bilgileri aldığı belirtilen Huzeyfe b. el-Yemân'ın adını veriyordu. Huzeyfe'ye

sorulduğundaysa bu bilgileri Hz. Peygamber'den aldığını söylemekteydi.

Hasan el-Basrî tasavvuf düşüncesi bakımından, kendisinin vefatından yıllar sonra yaşamış olan Muhâsibî, Cüneyd, Serrâc Tûsî, Sülemî, Kuşeyrî ve Gazâlî çizgisinin en başında yer alması sebebiyle önemli bir şahsiyettir. Hemşehrisi Muhâsibî üzerinde belirgin tesirleri bulunmaktadır. Diğer Bağdatlı sûfîlerin düşüncelerinde onun izleri vardır. Hz. Ali kolundan gelen tarikatların silsilelerinde Hasan el-Basrî, Habib el-Acemî, Davud et-Tâî, Marûf el-Kerhî, Serî es-Sakatî ve Cüneyd el-Bağdâdî çizgisi ortak bir görünüm arz eder.

(Zafer Erginli)



26- Kadınların tasavvufî düşüncedeki konumunu açıklar mısınız?

Kadınların tasavvuftaki konumu dikkat çekici bir konu olarak kafamı meşgul ediyor. Mesela ilk kadın sûfî olarak anılan, hiç evlenmediği iddia edilen ve “sevgi-aşk” görüşünden dolayı ismi üzerinde bazı tartışmalar yapılan Râbia el-Adeviyye var. Menkıbe kitaplarında sürekli kendisinden bahsedilmektedir. Ancak bazı mutasavvıfların söyleminde kadınlara karşı mesafeli olma durumu söz konusudur. Kadınların tasavvufî düşüncedeki konumunu açıklar mısınız?

İlk zâhidler arasında kadını bir “nefis” veya “dünya süsü” olarak görenlerin varlığı bilinmektedir. Hatta nefesine hâkim olamayan erkeklerin kadına benzetildiği örnekler de vardır. Ancak bu durum bütün zühd ve tasavvuf düşüncesindeki tek görüş olarak kabul edilemez.

Râbia el-Adeviyye (ö.185/801) ilk zâhidelerden biridir. Fakir bir ailenin dördüncü kızı olarak doğduğu için “dördüncü” anlamına gelen Râbia adı verilmiş olan bu zâhidenin Hasan el-Basrî’yle (ö.110/728) görüşmeleri olduğuna dâir rivayetler nakledilmektedir. Ancak her ikisinin vefat tarihlerine bakıldığında bu rivayetlerin gerçeği yansıtmadığı görülmektedir. Râbia küçük yaşta iken ailesinin dağıldığı ve kendisinin köle olarak satıldığı rivayet edilir.

Râbia’nın belki kısmen yaşadığı zor şartların etkisine bağlı olarak evlenmediği doğrudur. Hatta onun Basra emiri olan Muhammed b. Süleyman el-Hâşimî dâhil olmak üzere pek çok kişinin evlenme teklifini reddettiği bilinmektedir. Hasan el-Basrî’nin talebesi Abdülvâhid b. Zeyd’in (ö.177/793) evlilik teklifine şu cevabı verdiği rivayet edilir: “Kendin gibi birini bul. Bende hiç arzu işareti gördün

mü?” Bu cevap onun kendinde evlenme arzusu görmediğine işaret eder. Ayrıca onun bu cevabına bakıldığında evlenmemeyi tercih etmesinin şahsî durumuyla ilişkili olduğunu ortaya koyar.

Râbia'nın Allah sevgisini her şeyin üzerinde tutmasıyla tanındığı söylenebilir. Yaşadığı döneme bakıldığında, bir hanedan değişikliği olduğu, yeni bir devlet kurulduğu, İslâm beldeleri ve özellikle de Basra'daki siyasi çalkantıların kısmen de olsa durulduğu, Emevî baskısının ortadan kalktığı da göz ardı edilmemelidir. Bu şartlarda korkunun bir dengeleyici unsuru olarak Allah sevgisinin zühde girmesinin kolaylaştığı düşünülebilir. Haçlı seferlerinden itibaren Katolik Hristiyanlar arasında da tanınmaya başlayan Râbia, Katolikler tarafından rahibe Azize Teresa'ya (ö.1582) benzetilmiştir.

Her ne kadar zühd aşamasında sevgiden daha önce söz edenlerin varlığı bilinmekteyse de, Tasavvufî düşüncenin şekillendiği devirlerde sevginin bir kadın eliyle tasavvufa girmiş olması dikkate değerdir. Râbia'nın bu yaklaşımının sonraki dönemde Maruf el-Kerhî, Zünnûn el-Mısrî, Haris el-Muhâsibî, Bâyezid el-Bistâmî, Cüneyd el-Bağdâdî, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî, Ebû Hamza el-Bağdâdî, Semnûn Muhib ve Hüseyin b. Mansur el-Hallâc gibi sûfîleri etkilediği kabul edilir.

Zühd ve tasavvuf hayatında başka kadın sûfîler de vardır. Mesela Ümmü'd-Derdâ (ö.81/701) ve Muâze el-Adeviyye (ö.83/702) meşhur kadın zâhideler arasında zikredilir. Tasavvufta daha sonra da meşhur kadın sûfîlerin bulunduğu görülmektedir. Bunlardan biri Şam sûfîlerinden Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin (ö.246/860) hanımı Râbiatü's-Şâmiyye'dir. Bir başkası Horasan bölgesi sûfîlerinden Ahmed b. Hadraveyh'in (ö.240/854) hanımı Fâtıma'dır. Fâtıma'nın Bâyezid el-Bistâmî ile görüştüğü, hatta tartıştığını gösteren rivayetler vardır. Onun pek çok erkekten üstün olduğu kaydedilir.

Denilebilir ki sûfîler arasında da, diğer sahalarda görüldüğü gibi, kadınlara karşı olumlu bir bakışa sahip çok sayıda örneğe rastlanır. Bu durum, biraz şahsî özelliklerle, biraz yetiştirme sırasında kazanılan

alışkanlıklarla alakalıdır. Hatta tasavvufta kadınların şeyh olduğu örneklerden de söz edilir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) bu şekilde istifade ettiği çok sayıda kadından söz eder. Tasavvuf tarihinde kendilerine “şeyha” denilen kadın şeyhler olduğu rivayet edilmektedir.

Anadolu’da Ahî Evren’in hanımı Fatma Hatun’un Bâciyân-ı Rum adlı kadınlar teşkilatının kurucusu olduğu kaydedilmektedir. Kadın ve çocuklar arasında eğitim faaliyetlerinde bulunduğu ifade edilen bu hareket, Âşık Paşa-zâde tarafından Anadolu’nun dört derviş grubundan biri olarak gösterilir. Diğerleri gaziler, ahîler ve abdallardır. Hacı Bektaş’a mürid olan Kadıncık Ana adıyla meşhur Fatma Bacı ve daha pek çok kadın evliya mevcuttur. Gerçi bu iki Fatma Hatun’un aynı kişi olduğunu söyleyenler de vardır.

Bundan başka Tunus’ta Şâzilî tarikatının Yeşrutıyye koluna mensup olan Fâtıma el-Yeşrutıyye (ö.1400/1980) kadın mutasavvıfların miladi 20. yüzyıldaki örneklerinden biridir. I. Dünya Savaşı sırasında ailesi Şam’a göç eden Fâtıma el-Yeşrutıyye ilim tahsilinin bir kısmını Akkâ müftüsü Şeyh Abdullah’tan yapmış ve tasavvufla ilgili pek çok kitap okumuştur. Kendisi Şam’da vefat etmiş ve Beyrut’taki İmam Evzâî makberesine defnedilmiştir. Tasavvufla ilgili olarak yazdığı *Rihle ile’l-Hakk*, *Mevâhibü’l-Hakk* ve *Nefehâtü’l-Hakk* adlı eserleri bilinmektedir.

Kadınların tasavvuf tarihi kaynaklarındaki genel görünümüne bakıldığında şöyle bir manzarayla karşılaşılır: *Kitâbü’z-zühd* türü eserlerde kadınlardan gelen rivayetler yok denecek kadar azdır. *Tabakâtü’s-sûfiyye* türü kitaplarda ise iki tavır ortaya çıkar. Günümüze gelen en eski tabakât eseri olan Sülemî’nin (ö.412/1021) *Tabakâtü’s-sûfiyye* adlı eserinde 103 erkek sûfî beş tabaka içinde tanıtılmasına karşın hanım sûfîler yoktur. Ancak Sülemî 84 kadın sûfîyi tanıttığı *Zikru’n-nisveti’l-müte’abbidâti’s-sûfiyyât* adlı ayrı bir eser daha kaleme almış, böylece erkek ve kadın sûfîlere farklı eserlerinde yer vermiştir.

Ebû Nuaym el-İsfehânî’nin (ö.430/1038) *Hilyetü’l-evliyâ* ve *tabakâtü’l-asfiyâ* adlı eserindeyse sahabeden başlamak üzere az sayıda

kadın sûfî hakkında bilgi vardır. İbnü'l-Cevzî'nin (  .597/1201) *Hilye*'deki eksik ve hatalı gördüğü noktaları tamamlamak için kaleme aldığı *Sıfat  's-safve* adlı eseri ise sahabeden ba  layarak çok sayıda zâhid ve sûfî hanıma yer vermesiyle tanınan bir eserdir.

(Zafer Erginli)



27- Mutasavvıflar kendilerini diğer Müslümanlardan farklı bir sınıf olarak mı görmektedirler? Tasavvufta ruhbanlık var mıdır?

Birtakım eserlerde tasavvufun ilk döneminde evlenmeyen veya mal ve mülk edinmekten uzak duran, fakirlik ve uzlet üzere münzevi bir hayat sürdüren bazı mutasavvıflardan bahsedilmektedir. Sözü edilen bu mutasavvıflar kendilerini diğer Müslümanlardan farklı bir sınıf olarak mı görmektedirler? Tasavvufta ruhbanlık var mıdır?

İlk zamanlarda zâhidler, halktan ayrılma durumunu Hz. Peygamber'in fitne dönemlerinde insanlardan uzaklaşıp bir kenara çekilmeyi tavsiye eden sözlerine uymak maksadıyla yerine getiriyorlardı. Gerçekten de İslâm tarihinin bazı dönemlerinde sosyal hayatta ciddi travmalara sebebiyet verebilecek olaylar cereyan etmekteydi. Halktan uzaklaşmaktan maksat, biraz da ihtilafları körükleyecek tavırlardan uzak durmaktır. Zamanla bu tavır zühd çevrelerinin olmazsa olmaz tavırlarından biri olarak temayüz etti. Ama bu durumun kalıplaşmaya başlamasıyla taklitleride ortaya çıktı. Bilinçli davranan zâhidler başlangıçtaki perspektifi göz ardı etmediler. Onlar nazarında zühd ve inzivadan maksat, başkasının zararından korunmak değil, toplumu kendisinden gelebilecek zararlardan uzak tutmaktır. Dolayısıyla inziva hayatına böyle bakan bir kişinin kendisini diğer Müslümanlardan üstün ve farklı bir konumda görmesi mümkün değildir.

Bazı zâhidlerin evlenmemesi, fizyolojik olarak böyle bir ihtiyacı hissetmemeleriyle alakalıyken, bazıları da mevcut toplum yapısı içerisinde âile hayatı yürütmenin ve çocuk yetiştirmenin onlara terbiye vermenin zorlukları sebebiyle tehlikeli olabileceğini düşündüler. Yani bu durum zühd hayatında yazılı kaynaklara girmiş bir kural olmaktan

çok şahsî bir tercihtir. Zaten zühd hayatının kesin sınırları ve yazılı kuralları yoktu.

İlk dönemlerde olduğu gibi, sonraki dönemlerde de evlenmeme, zühd ve tasavvufun olmazsa olmaz bir kuralı olmamış ve daha çok bazı bölgelerde yaşayan kişilerin şahsî tercihleri olarak belirmiştir. Nitekim öncü bir zâhid olarak tanınan Abdülvâhid b. Zeyd'in Râbia'ya evlilik teklifinde bulunmuş olması evlenmemenin zâhidler arasında bir kural olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu durum Râbia ve Âmir b. Abdullah gibi zâhidlerin şahsî tercihleriyle alakalıdır. Böyle bir tercihte bulunan veya bulunmayan başka erkek ve kadın zâhidlere rastlanması mümkündür.

İlk dönemdeki en önemli tartışmalardan biri devlet ve ümmet yapısının ciddi şekilde erozyona uğradığı devrelerde çalışıp kazanmanın helal olup olmadığı meselesidir. Dikkat edilirse konuya dinî açıdan helal olup olmadığı noktasından bakılmaktadır. Gerek hadis rivayetlerinde, gerek fikhî tartışmalarda ve gerekse zühd tercihlerinde bu tartışmaların izleri görülür. Dünya malı edinmeme, çalışıp kazanmama konusundaki tavırlar, fikhî tartışmalara kadar giden bu zeminde rastlanabilen uygulamalardır. Ancak aralarında çalışma ya da evlenmeyi zühd hayatına engel olarak görenler bulunmakla beraber hiçbir zâhid ya da sûfî, bu tercihini dinî bir gerekçe ya da nassa dayandırmamış, daha çok şahsî tercih olarak uygulamayı tercih etmiştir.

Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerim'de geçen ruhbanlık âyetine yapılan yorumlar önemlidir. Bu âyet şöyle der: *“Sonra bunların izinden ard arda peygamberlerimizi gönderdik. Meryem oğlu İsa'yı da arkalarından gönderdik, ona İncil'i verdik ve ona uyanların yüreklerine bir şefkat ve merhamet koyduk. Uydurdukları ruhbanlığa gelince, onu onlara biz farz kılmadık. Fakat kendileri Allah rızasını kazanmak için icat ettiler, ancak buna gereği gibi uymadılar. Biz de onlardan iman edenlere mükâfatlarını verdik. İçlerinden çoğu yoldan çıkmışlardır.”* (Hadîd, 57/21) Hâris el-

Muhâsibî'nin de dâhil olduğu bazı müfessirler, bu âyeti yorumlarken sonradan ortaya çıkarılan bu uygulamanın Allah tarafından emredilmediği gibi, doğrudan yasaklanmadığını, hatta hakkına riayet edenlerin ecrini aldıkları şeklinde yorumlamışlardır.

Özellikle ilk zamanlarda yaşayan zâhidlerin âhiretleri konusunda sürekli korku içinde olmaları böyle bir fikre sahip olmaları ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Sonraki dönemlerde yaşayan büyük velîlerin de daima son nefeslerindeki durumları hakkında korku ve endişe içinde oldukları nakledilir. Böyle bir his dünyasına sahip insanların, kendilerini diğer müminlerden ayrı sayması mümkün değildir.

Özetle ilk zâhidlerin inziva, çalışıp mal biriktirme ve evlenme gibi konularla ilgili tercihleri kendilerini Müslüman toplumdan soyutlayarak onlardan üstün oldukları kanaatine bağlı değildir. Hatta böyle bir düşünceye sahip olmak, kibre ve kendini beğenmeye dayandığı gerekçesiyle tasavvufî düşünce ve hayatta tenkit gerektiren bir durum olarak kabul edilir. Bu tercihlerin birbirleriyle ilişkili olan ve olmayan pek çok sebebinden söz edilebilir.

(Zafer Erginli)



*28- Teşekkül ve sistemleşme dönemlerindeki
“fütüvvet” ve “melamet” terimlerinin anlamları
nedir? Bu dönemlerdeki melametîlerin genel
özellikleri nelerdir?*

**Teşekkül ve sistemleşme dönemlerinde yaşayan birtakım sûfilerin
“fütüvvet” ve “melâmet” anlayışını benimsedikleri görülmektedir.
Söz konusu “fütüvvet” ve “melamet” terimlerinin anlamları nedir?
Bu dönemlerdeki melametîlerin genel özellikleri nelerdir?**

Kelime anlamı “gençlik, delikanlılık, yiğitlik ve civanmertlik” olan fütüvvet terimi, ilk zamanlarda daha çok Horasan bölgesinde kullanılmıştır. Hatta 3/9. yüzyılın başlarına kadar Horasan maneviyat hayatının temel teriminin fütüvvet olduğu söylenebilir. Daha sonra tasavvufun şemsiye terim hâline gelmesiyle birlikte, fakr terimi gibi tasavvufun türlerinden biri olarak hayatiyetini sürdüren fütüvvet, esnaf ve sanatkârlıkla yoğrulan bağımsız bir teşkilata isim olmuştur.

Başlangıçta Bağdat ve Horasan bölgelerinde şehirlerde eşkıyalık yapan ve olağanüstü şartlara bedenlerini alıştırmış olan ayyarların fütüvvet ilkelerine benzer ilkeleri vardı. Bu ilkeler arasında, başkalarını zor durumda bırakmamak, ekmek yediği kapıya ihânet ve kötülük etmemek gibi hususlar yer alıyordu. Bu gruplardan bazılarının eşkıyalığı bırakarak fütüvvet ehli oldukları tahmin olunabilir. Bu durumda tasavvufî hayatın şehirlerde kısmen de olsa dönüştürücü etkisinden söz edilebilir. Bu grupların daha sonra meslek eğitimiyle de birleşerek fütüvvet grupları oluşturduğunu düşünmek akla uzak değildir.

Başlangıçta Ebû Tûrâb en-Nahşebî (ö.245/859) tarafından temsil edilen fütüvvet Ebû Hafs el-Haddâd (ö.260/874) tarafından en basit şekliyle şöyle tarif edilmiştir: “Fütüvvet insaf etmek, fakat insaf

beklemeyi terk etmektir.” Bu tarif bir yönüyle insanlık ve merhamete, diğer yönüyle de yiğitliğe ve civanmertliğe vurgu yapar. Daha derinde insanlarla ilişkileri ahlak temeline oturtmanın Allah’a sağlam bir kullukla ilişkisi olduğu temeline dayanır.

Kuşeyrî’nin *Risâle*’sinde fütüvvet özel bir bölüm olarak bulunur. Sülemî ve Ebû Hafs Sühreverî bu düşünce tarzını tanıtmak üzere *Kitâbü’l-fütüvve* adlı eserler kaleme almışlardır. Daha sonra Anadolu’da *Fütüvvetnâme*’ler, Türk edebiyatının önemli eser türlerinden biri olmuştur. Bütün bu eserlerde güzel ahlak göstergeleri olarak tanınan tüm tutum ve davranışlar fütüvvet tarifleri olarak karşımıza çıkar. Tasavvuf ve sûfî tarifleri için de aynı durum geçerli olmuştur. Bu durum aslında adı tasavvuf, fütüvvet ve fakr olan bütün bu çabaların güzel ahlak sahibi olmak için ortaya konulduğunu göstermektedir.

Kınama anlamındaki “levm” kökünden gelen melâmet kelimesi ise kınayanın kınamasından korkmamak, iyiliklerini gizlemeyi tercih ederken, kötü görünen yönlerini saklamamak gibi mânâlarda kullanılmıştır. Kavram iki âyette geçmektedir. Bunlardan birinde nefs-i levvâmeye yemin edilmesi, insanın kendisini sorgulamasının Allah katındaki değerine işaret etmektedir: “*Yine yemin ederim o sürekli kendini kınayan nefse...*” (Kıyâme 75/2) Bir başka âyette de şöyle geçer “*Allah yolunda mücâhede eder ve hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar.*” (Mâide, 5/54)

Melâmet fikrinin daha farklı bir geçmişi vardır. Basra’daki âlim ve zâhidlerden Eyyüb es-Sahtiyânî’nin (ö.131/749) zühdünü gizlemeyi tercih etmesi, hatta riya olur endişesiyle sadelikten uzak durmaya yönelmesi melâmî tavrı hatırlatmaktadır. Ebû Hâşim el-Kûfî’nin (ö.150/767) riya konusundaki inceliklere vâkıf olması ve buna bağlı olarak kendini kınama konusundaki yaklaşımları, daha sonra Irak’ta Ahmed b. Âsım el-Antâkî’nin (ö.239/853) ve Belhli Ahmed b. Hadraveyh’in (ö.240/854) ilk melâmî eğilimleri ortaya koyması bu konudaki gelişmeleri göstermektedir.

Melâmet fikrini sistemleştiren kişinin fütüvvet ehli olarak tanınan Ebû Tûrâb en-Nahşebî'nin (ö.245/859) müridi Hamdun Kassâr (ö.271/884) olduğu bilinmektedir. O, melâmeti "Allah'tan Kaderiye kadar korkmak, O'ndan Mürcie kadar ümitli olmak" olarak tarif etmiştir. Kaderiye, insana yaptıklarının sorumluluğunu yüklemek adına kaderi inkâr etmiş, Mürcie ise, iman ehli kişileri neredeyse amel etmesine gerek görmeyecek kadar ümide sevk etmiştir. Hamdun'un bu sözünü Kitap ve Sünnet'te karşılığını bulan korku-ümit dengesi olarak anlamak daha doğrudur.

Melâmet konusunu geniş bir biçimde anlatan Hücvîrî melâmetin üç boyutundan söz eder. Bunlardan birincisi âyet-i kerimede levm (Maide, 5/54) kelimesiyle geçen melâmettir. Bu melâmet farz ve haramların yerine getirilmesi noktasında kınamalara aldırmamaktır. Bu husus da sözü edilen âyette açıkça belirtilmiştir. Bazen istikamet sahibi olmak toplum içerisinde şahsî çıkarlarına düşkün kişilerce sevilmeyen bir tavır olacağından, istikamet melâmetini yerine getiren kişi toplumda sevilme de, Allah'ın emir ve yasaklarına riayetindeki sadakatinden dolayı Allah katında makbûl bir kimsedir. Hücvîrî bunu istikamet melâmeti olarak adlandırır ve melâmetin en üstün şekli olarak kabul eder.

İkinci melâmet tavrı Hücvîrî tarafından kasd melâmeti olarak adlandırılır. Bu da kişinin halkın gözüne hoş görünmeyen bazı mübahları işleyerek, kendisine ilgi duyulmasını engelleme şeklinde kendisini gösterir. Mesela Ramazan ayında bir şehre yolculuk yapan Bâyezid el-Bistâmî'nin, "Büyük velî Bâyezid şehre geliyormuş. Onu karşılamaya gidelim" diyen halkı şehrin kapısında görünce iftar etmesi buna örnektir. Zâhiren başlanan bir orucu bozmak olarak gözüken bu tutum, fıkıh açısından bakıldığında yolculukta oruç tutmamayı mübah kılan âyetlerdeki (Bakara, 2/184-185) ruhsata uygundur. Velî olarak kabul edilen birinin seferde oruç tutmaması bile halk nazarında değerinin düşmesine sebebiyet verebilmektedir. Ancak velîler, kibir ve

kendilerini beğenme gibi duygulara kapılmayı oruç bozmaktan daha tehlikeli görürler. Bâyezid bir ruhsatı uygulamak suretiyle sûfler nazarında ölümcül kabul edilen manevi kayıplardan korunmayı, böylece gönül selametine ermeyi hedeflemiştir. Buradan çıkarılması gereken bir ders de şudur: Tasavvuf yolunda sâlimen yürümeyi hedefleyen bir insanın dinin zâhirî boyutunu da gerektiği kadar bilmesi şarttır.

Hücvîrî, üçüncü tür olarak saydığı melâmete terk melâmeti demiştir. Bu da emir ve yasakları terk ederek, haramları açıktan işleyerek melâmet ehli olduğunu söyleyenlerin yoludur. Gerçekte melâmî tavır, kişinin kendi iyiliklerini gizlemeyi, kötülüklerini ise gizlememeyi esas alır. Ancak bu husus bazı çevrelerde hatalı uygulanmış, kötülüklerini gizlememe adına günahları açıktan işlemeye dönüşmüştür. Hücvîrî bunu haramları helal saymak (ibâhiyye) olarak kabul eder ve buna şiddetle karşı çıkar. Melâmet ehli içinde bu tür aşırılıklara ve hatalara rastlanmıştır.

Melâmet ehlinin genel özellikleri hakkında şunlar söylenebilir: Zühd ve tasavvuf kimliklerinden çok meslekleriyle tanınmayı isterler, tasavvufî yaşantılarını iç dünyalarında saklı tutmayı tercih ederler, tekke hayatını benimsemezler, halkın içinde ama halktan gizli yaşanan bir maneviyat hayatını ön plana alırlar. Melâmet ehli, kendisine sûfî havası veren bütün görüntülerden uzak durmayı tercih eder. Sûfî elbisesi olarak kabul edilebilecek hırka ve tâc gibi her türlü elbiseyi giymek, tekkelerde oturmak ve sûflerin uyguladıkları merasimleri uygulamak bunların başında gelir. Mesela Ebû Tûrâb en-Nahşebî'nin “Kim hırka giyer ve hangâhlarda oturursa dilencilik yapıyor demektir” ifadesi bu kesimin tekke hayatına gösterdikleri tepkiyi ortaya koyar. Melâmet ehli tekkede oturmaz, zaten tekkesi yoktur. Vakıf malı yemez, vakıf malı yemeyi mahzurlu görür.

Halkın içinde yaşamayı tercih etmeleri sebebiyle melâmet ehlinin bir kısmı sanat ve meslek sahibiydi. Mesela “haddâd” demirci demektir

ve Ebû Hafs el-Haddâd'ın demirci olduğu bilinmektedir. Bunun gibi başka zanaat mensupları vardır. Melâmet pîri Hamdun el-Kassâr'ın ismindeki kassâr kelimesi “çırpıcı, yıkayıcı ve çamaşırcı” anlamlarına gelmekte olup onun temizlik sektöründe çalıştığını göstermektedir. Hamdun'un Abdullah el-Haccâm (hacamat yapan sağlık görevlisi) adlı müridine “Benim nazarımda Abdullah el-Haccâm diye tanınman, Abdullah ez-Zâhid ya da Abdullah es-Sûfî diye tanınmandan daha hoştur” demesi bu tutumu gösterir. Bunun gibi kannâd (şekerci) ve verrâk (kâğıt imâlâtçısı yahut kırtâsiyecisi) gibi isimlerle anılan melâmîler de mevcuttur.

Fütüvvet ve melâmet hareketlerinin meslekî hayatla olan alakaları, onları ilk dönemlerden itibaren her mesleğin peygamberlerden ve velîlerden bir pîri olması gerektiği fikrine götürmüştür. Mesela, Hakîm Tirmizî'de böyle bir yaklaşım vardır. Esasen İslâm medeniyetinde insanlığın her faydalı işi peygamberlerden öğrendiği kabul edilir. Daha sonra yaygınlaşan bir görüşe göre, yeryüzünde tanınan bazı mesleklerin pîri kabul edilen peygamberler şunlardır: Hz. Âdem çiftçiler, Hz. Şit dokumacılar, Hz. İdris terziler, Hz. Nuh marangozlar ve gemiciler, Hz. Salih deveciler, Hz. İbrahim dülgerler/inşaat ustaları, Hz. Yusuf saatçiler, Hz. Yunus balıkçılar, Hz. Lokman hekimler, Hz. Musa çobanlar, Hz. Davud demirciler ve zırhçılar, Hz. İsa seyyahlar, Hz. Muhammed tüccarlar.

Mesleklerin pîrleri arasında sahabenin kabul edildiği örnekler de vardır: Selmân-ı Fârisî berberler, Bilâl-i Habeşî müezzinler, Sa'd b. Ebû Vakkâs okçular, Hassân b. Sâbit şairler, Mâlik el-Eşter silahtarlar/silahçılar, Abdullah b. Abbas müfessirler, Muhammed b. Ebû Bekr mimarlar.

Fütüvvet ehli arasında mesleklerin pîri olarak meslek sahibi şeyhleri kabul edenler de vardır. Mesela Zünnûn Mısırî tabipler ve kimyacılar, Ahî Evran dericiler, Ebü'l-Hasen eş-Şâzilî kahveciler, Yemen-i Ekber ayakkabıcıların piri olarak zikredilir. Fütüvvet ve melâmet akımlarının,

geçim yollarını ve sanatları peygamberlere ve sâlih insanlara bağlayan birer akım olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Melâmet hareketi müstakil olarak tarih içerisinde devam etmişse de, Melâmet hareketinin yaygın olduğu coğrafyada doğan Nakşibendîyye de dâhil olmak üzere her tarikat içinde bir melâmet damarı vardır. İslâm ülkelerinin değişik bölgelerine yayılan melâmet hareketi on beşinci yüzyılda Hacı Bayram-ı Velî'den sonra yeni bir şekil almıştır. Öte yandan melâmetle ilişkili olan fütüvvet grupları, zamanla Ahîlik teşkilâtına dönüşmüş, önce Anadolu Selçuklu, daha sonra Osmanlı Devleti'nin sosyal, ekonomik, kültürel, askerî ve siyâsî hayatında etkili olmuştur.

(Zafer Erginli)



29- Teşekkül dönemindeki mutasavvıfların sabır anlayışı ve onu neden bu kadar önemsedikleri hakkında bilgi verir misiniz?

Tasavvufun ilk döneminde “sabır” terimine sıklıkla vurgu yapılmaktadır. Dinî bir kavram olan sabrın tasavvufta öne çıkarılması anlaşılabilir bir durumdur. Ayrıca tasavvufun usûl terimleri arasında sabra yer verilmektedir. Sözü edilen dönemdeki mutasavvıfların sabır anlayışı ve onu neden bu kadar önemsedikleri hakkında bilgi verir misiniz?

Dinin iki temel terimi sabır ve şükürdür. Hz. Peygamber’in sabırla ilgili sözlerinden bazıları şunlardır: “(Hakiki) sabır, (musibetin) ilk anındaki sabırdır.” (Buhârî, “Cenâiz”, 31; Müslim, “Cenâiz”, 15) “Güçlü kimse insanları güreşte yenen değil, öfke ânında kendisine hâkim olandır.” (Müslim, “Birr”, 107) “Kim sabrederse Allah ona dayanma gücü verir. Hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve daha geniş bir ikram verilmemiştir.” (Müslim, “Zekât”, 124)

Sûfîler tarafından sadece sabır değil, Kitap ve Sünnet’te yer alan diğer ahlakî unsurlar da usûl terimleri arasında mütâlaa edilmiştir. Bunlar arasında sabırdan başka, tövbe, Allah korkusu, verâ, kanaat, zühd, tevekkül ve şükür gibi terimler de vardır. Ancak bunların hepsinin sabırla alakası bulunmaktadır. İlk zâhid ve sûfîler sabrı şu kısımlara ayırmışlardır: 1. Allah’ın emirlerine uymada (taat) sabır 2. Allah’ın yasaklarına (mâsiyet) karşı sabır 3. Karşılaşılan musibetlere karşı sabır.

Allah’ın emrettiği hususlar nefse/insana zor ve ağır geldiği için bu hususta sabırlı olmak dinin temel emirlerini yerine getirmek için bir zarurettir. Öte yandan Allah’ın yasakladığı hususlar da insana kolay ve tatlı gelmekte, bunları yapmamak için kendini zorlaması

gerekmektedir. Bu sabır gösterilmediği zaman da dinin yasakladığı şeylerden sakınmak mümkün olmaz. Bu iki tür sabır her müslümana gereklidir.

Musibetlere karşı sabır ise günlük hayatımızda karşılaşılabileceğimiz her türlü problem için gerekli ve yararlı bir sabır türüdür. Hadiste belirtilen öfkelenmeye karşı sabırlı davranmak da bunun içindedir. Bu sabır türü de kolay değildir. En yakınlarımızdan işyerindeki çevremize, komşu ve akrabalarımızdan sokakta tanımadığımız kişilere kadar pek çok insanla yaşamamız muhtemel çatışma ortamlarında sabırlı davranmak tasavvufun değil, dinin de bir gereğidir. Sûfîler ise sabrı daha derinlemesine incelemişlerdir.

Gazâlî'nin beyanına göre, sabır hakiki mânâda nefsin hevâsına karşı yapılan sabırdır. Bu sabır şehvete karşı olunca iffet, zenginliğe karşı olursa nefse hâkimiyet, savaşta olursa şecâat, geçim sıkıntısına karşı olunca zühd, az verilen nimete karşı olursa kanaat adını alır. Gazâlî bunlara dayanarak iman ahlakının çoğunun sabra dâhil olduğunu vurgular.

Sabır, sûfîler tarafından sayılan bütün bu hayırların anahtarı olarak kabul edilmiştir. Hatta nimete karşı sabırdan söz edilmiş ve bununla ilgili olarak sahabe-i kirâmdan şu söz nakledilmiştir: “Sıkıntılarla imtihan edildik ve buna sabrettik. Ama bollukla imtihan edildiğimizde buna sabredemedik.” Bu anlamda Sehl et-Tüsterî'den şöyle bir söz rivayet edilmiştir: “Âfiyete sabretmek belaya sabretmekten daha zordur.”

Neticede sabır, iyi veya kötü hayatın hemen her yönünü içine alan bir fazilettir. Dolayısıyla faziletlerin formüle edildiği bir yol olarak tasavvufun sabra karşı kayıtsız kalması mümkün değildir.

(Zafer Erginli)



30- Tasavvufta ırk, coğrafya, dil ve mezhep gibi farklılaşma konuları önemli midir?

Günümüzdeki bazı mutasavvıflar mensubu bulundukları ırk ve mezheplerine göre birtakım değerlendirmeler yapmaktadırlar. Tasavvufta ırk, coğrafya, dil ve mezhep gibi farklılaşma konuları önemli midir?

İrk ve mezhebi merkeze almak tasavvufun hakikatine uygun bir yaklaşım değildir. Mesela sûfîlerin çok sevdiği sahabilerden biri olan Selmân-ı Fârisî adından anlaşılacağı gibi Fars kökenli olup Arap ve Türklerin oluşturduğu tarikatların silsilelerinde adına yer verdikleri bir zâttır. Tarihi süreçte mutasavvıfların herhangi bir ırka bağımlı olmadıkları ve hatta dilini bile bilmedikleri insanlarla aynı tasavvufî çevrede yer aldıkları görülmektedir. Nitekim Fars kökenli biri Arap şeyhe mürid olmuş ve Araplar Türk şeyhe intisap etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Bunların çeşitli ırk ve memleketleri kapsayan örneklerini çoğaltmak mümkündür. Pek çok ırktan insanın müntesibi olduğu Nakşibendîyye'nin kurucu müşidi bir Taciktir. Aynı şekilde Nakşibendîyye'nin Halidiyye kolunun piri Halid el-Bağdadî'nin kendisi kürt kökenli, müşidinin Hindistanlı olmasına rağmen Arap, Türk ve diğer ırklardan pek çok halifesi vardır.

Mezhepler konusunda da durum bundan çok farklı değildir. İlk dönem sûfîlerinden Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857) Şâfiî mezhebine yakın olup kendisi hakkındaki bilgilere Şâfiî tabakât kitaplarında rastlanabilmektedir. Şâfiî'nin talebelerinden olan Ebû Sevr mezhebine göre fetvâ veren Cüneyd el-Bağdâdî (ö.297/909) muhtemelen bu mezhebe mensup olan bir sûfiydi. Fakat aynı Cüneyd'in birçok mürid ve halifeleriye farklı mezheplere mensup idiler. Mesela bunlardan Cüneyd'in ölüm döşegindeyken yerine tayin ettiği rivayet edilen Cerîrî

(ö.312/925) Hanefî, Ebû Ali er-Ruzbârî (ö.321/933) Şâfiî, Şiblî (ö.334/945) Mâlikî, İbn Atâ (ö.309/922) ise Hanbelî olarak tanınan sûfîlerdi. Bunların her biri aynı yüzyılda yaşamalarına rağmen diğerlerinin mezheplerine ve imamlarına saygı duymaktaydılar. Tarihî süreç içinde sûfîler arasında mezhep tercihlerine bağlı bir çekişme veya kargaşa olduğuna dâir herhangi bir habere rastlanılmamaktadır.

Şîa'da tasavvufun farklı bir yorumu olarak kabul edilen irfan anlayışı vardır. Sünniler arasında tasavvuf karşıtlığı olduğu gibi bazı Şîî kollarının irfan ve tarikat karşıtlığından söz edilebilir. Şîîlerin Ehl-i Sünnet ve ona yakın mezheplere mensup olduğu bilinen sûfîlere ilgi gösterdikleri bilinmektedir. Mesela mezheben Zâhirî olduğunu ifade eden Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) Şîa'nın kayıtsız kalmadığı bir sûfîdir. Bir Hanefî olan ve *Mesnevî*'sinde Muaviye'yi öven bir hikâyeye yer veren Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî'nin (ö.672/1273) Şîîler tarafından ciddi bir şekilde sahiplenildiği görülmektedir. Bu bağlamda Şîîlerin yazdığı *Mesnevi* şerhleri yanında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserine yapılan şerhler de vardır. Mesela bugünkü Şîî İran rejiminin kurucusu ve âyetullah olarak tanınan Humeynî'nin *Fusus*'a şerh yazdığı bilinmektedir.

İran'da yaygın olan Zehebiyye, Nimetullâhiyye, Nurbahşiyye, Haksâriyye gibi Şîî tarikatların dışında kalanların pek çoğu Ehl-i Sünnet yoluna mensup olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu bu tarikatlar Ehl-i Sünnet'i bir mezhepten daha ziyade amel ve itikat açılarından Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba bağlamında vurgulamaktadırlar.

Amelî mezhepler açısından bakıldığında ise Abdülkadir Geylânî'nin (ö.561/1165-66) Hanbelî mezhebinin zayıflaması üzerine Şâfiî mezhebinden Hanbelî mezhebine geçmesi meşhurdur. Belki bu sebeple Selefiyye'yi yeniden yapılandıran İbn Teymiyye (ö.728/1328) ona büyük saygı duymuş ve onun *Fütûhu'l-gayb* adlı eserini şerh etmiştir. Hanbelî olan Abdülkadir Geylânî'ye nispet edilen

Kadiriyye'nin çeşitli bölgelerde meşhur olan silsilelerinde yer alan şeyhleri arasında Malikî, Hanefî, Şâfiî ve Zâhirîler bulunmaktadır.

Sûfîler tarafından ırk ve mezhepler gibi bölgesel farklılıkların da çok fazla dikkate alınmadığı görülmektedir. Tarihî kaynaklarda Türkiyeli bir şeyhin Pakistanlı, Suriyeli bir şeyhin Türkiyeli, Faslı bir şeyhin Iraklı, Endülüslü bir şeyhin Buharalı, Hindistanlı bir şeyhin Yemenli, Buharalı bir şeyhin Mısırlı gibi çoğaltılabilecek örneklerde olduğu gibi farklı bölgelerde yaşayan mutasavvıfların birbirleriyle şeyh-mürîd ilişkisinde oldukları kaydedilmektedir.

Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: ırk, mezhep ve coğrafî bölgelerin ayırdığı kesimleri tasavvufî düşünce ve tarikatların birleştirebildiği birçok örneğe rastlamak mümkündür. Bölgecilik, ırkçılık ve mezhepçilik tasavvufta öne sürülen ilkelere değil, tasavvufun birleştirici yönüyle veya tevhid anlayışıyla bağdaşmayan hastalıklardır.

(Zafer Erginli)



31- Tasavvufî eser yazan ilk müellif sûfî olarak da bilinen Muhasibî ve düşüncesi hakkında bilgi verir misiniz? Bu kadar önem verilen bir mutasavvıf olmasının sebebini açıklar mısınız?

Bazı yazarlar kendilerince belli konular için tasavvuf okuma çizgileri teklif ediyorlar. Bu bağlamda vahdet-i vücud gibi mevzuları anlamak isteyenlerin okumalarını ilk dönem sûfîlerinden Hâris b. Esed el-Muhasibî ile başlamaları önerilmektedir. Tasavvufî eser yazan ilk müellif sûfî olarak da bilinen Muhasibî ve düşüncesi hakkında bilgi verir misiniz? Bu kadar önem verilen bir mutasavvıf olmasının sebebini açıklar mısınız?

Vahdet-i vücud, bazı görüşlere göre tasavvufun çok ileri aşamalarına mahsus bir düşünce tarzıdır. Gerçi İmam Rabbânî İbn Arabî'yi eleştirirken, bu noktanın tasavvufî müşahedelerin başlangıcında yer aldığını, kendisinin de başlangıçta böyle şeyler hissettiğini, fakat ilerledikçe hakikatin daha farklı olduğunu anladığını söylemiştir. Dolayısıyla o, bu noktayı tasavvufî müşahedelerin başlangıcı olarak görmektedir. Ancak vahdet-i vücud müşahedelerin başlangıç noktası olsa bile, müşahedelerden önce muameleler, yani tasavvuf yolunda yapılması gereken uygulamalar vardır. Müşahedeler ise bu uygulamalar sonucunda ortaya çıkar.

Yukarıda sözü edilen hususta Gazâlî'nin ayrımı bize ışık tutabilir. Gazâlî'nin yaptığı ve İbn Haldûn'un da zikrettiği ayrıma göre tasavvuf muamele ve müşahede şeklinde iki ana boyuta ayrılır. Muamele şeriati içine alır, hatta hareket noktası şeriattir. Şer'î esasların yerine getirilmesinden sonraki muhasebe ve mücâhedeler muameleye dâhildir. Müşahede ise bunların keşfî ve manevi kazanımları olup burada sözü edilen kazanımların kuralları belirlenmeye çalışılır.

Dolayısıyla İmam Rabbânî'nin bakışına göre vahdet-i vücud tasavvufun son noktası olarak görülmesi bile, tasavvufî hayatın başlangıcında söz konusu edilebilecek bir anlayış da değildir. Sûfîler tarafından bidayet olarak adlandırılan tasavvufî hayatın başlangıç noktası muamelenin, yani amelleri tam olarak yerine getirmenin gerçekleştirilmesi gereken bir aşamadır. Mutasavvıflar bazı nazarî konuların seyir ve sülûkün ileri aşamalarında tecrübe edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.

Gerek Gazâlî ve gerekse İbn Haldûn, Muhâsibî ve Kuşeyrî'yi muamele ilminin iki aşamasında görürler. Her durumda Muhâsibî tasavvufî hayatın en başındaki kişilere hitap edebilen bir dile ve bir mesaj örgüsüne sahiptir. Bu yönüyle Muhâsibî kendisinden önceki tüm zühd geleneğinin bir özetini sunduktan başka, tasavvufî görüşlerin açılımına da zemin hazırlamıştır. Tövbe, verâ, takva, havf ve recâ, nefis muhasebesi, tefekkür, sıdk, ihlas, tevekkül, rızâ gibi terimler Muhâsibî'nin en çok üzerinde durduğu konulardır. O, nefsi âdeti iplik iplik çözmüş, her durumda kuracağı tuzakları deşifre etmiş ve müridleri bu tuzaklara karşı uyarmıştır. Zaten tasavvuf yolunun başlangıcında olanlara gereken de bu hususlardır. Bu hususlardan tasavvufa girmemiş olan Müslümanların da istifade edebilmesi imkân dâhilindedir. Ancak İbn Arabî'nin ileri seviyedeki yaklaşımları için aynı şey iddia edilemez.

Muhâsibî muamelenin en başında yer alması gereken Kitap ve Sünnet konusunda son derece titiz ve hassas; tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi zâhirî ilimlere vâkîf olması yanında, nefsin tuzaklarının hayatın her aşamasındaki görünümelerini de ortaya koymuş bir şahsiyettir. Ayrıca o, nefis yanında, kalp, akıl gibi konularda da derinlemesine incelemeler yapmış, bu temel insanî melekeler arasında denge kurarak kişinin iç bütünlüğünü sağlamaya yönelik yaklaşımlarıyla İslâm dünyasında insan psikolojisiyle ilgilenen âlimlerin de ilklerinden olduğu kabul edilmiştir.

Zâhirî ilimlerde de bilgisi bulunan Muhâsibî'nin tefsirle ilgili yaklaşımları *Fehmü'l-Kur'ân* adlı eserinde derli toplu olarak yer alır. Şâfiî mezhebine mensup olduğu tahmin edilen Muhâsibî'nin çeşitli eserlerindeki fikhî yorumlarında bu mezhebin izleri görülür. Muhâsibî, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'den (ö.324/935) önce Ehl-i Sünnet kelâmını kuran üç büyük âlimden biri olarak bilinir. Diğerleri Ebû Muhammed İbnü'l-Küllâb (ö.240/854) ve Ebü'l-Abbas el-Kalânîsî olarak tanınır.

Muhasibî'nin *er-Ri'âye li-hukûki'llâh*, *Kitâbü'l-mekâsib*, *Mesâil fi'z-zühd*, *Mesâil fi a'mâli'l-kulûb* ve *l-cevârih*, *Kitâbü'l-halve*, *el-Kasd ila'llâh*, *Bed'ü men enâbe ila'llâh*, *Âdâbü'n-nüfûs*, *Risâletü'l-müsterşidîn*, *Kitâbü't-tevehhüm*, *Şerhu'l-ma'rife* ve *bezlü'n-nasîha*, *Vesâyâ/en-Nesâih* gibi eserleri tasavvuf düşüncesine yön vermiştir. Bunlardan bazıları fikhî bilgiler ve bol miktarda hadis rivayetleri içermektedir. Muhâsibî eserlerinde sûfî ve tasavvuf terimlerini hiç kullanmamış olsa da verâ anlayışına dayalı tasavvufun temelleri üzerinde nefsi tanıma ve nefis muhasebesi noktasında özgün bir birikim ortaya koymuştur.

Muhasibî dünyayı görünürdeki zâhirî ve kalpteki bâtınî yönlerine ayırarak tasavvuf düşüncesine farklı bir açılım kazandırmıştır. Bunun gibi amelleri de beden amelleri-kalp amelleri şeklinde ikiye ayırmış, kalp amellerinin beden amelleri üzerinde etkili olduğunu vurgulayarak sonradan gelen sûfî ve mutasavvıfların uzun bir süre üzerinde yürüyeceği geniş bir yol açmıştır. Bundan başka, Mutezile'nin iman ve küfrü açıklamak için ortaya koyduğu hâtır kavramını tasavvuf düşüncesi içinde yeni bir içeriğe kavuşturmuştur. Muhâsibî'den sonra bu terim tasavvufî düşünce ve pratiklerin ayrılmaz bir parçası olmuştur.

Muhâsibî'nin bunlardan başka *Kitâbü'l-'ilm*, *Ma'iiyetü'l-'akl* ve *Risâletü'l-'azame* gibi eserleri fıkıh ve kelâm ilimlerinin birikimlerini taşır. Bu çerçevede Muhâsibî'nin, İslâmî ilimler arasında köprüler kuran Hasan el-Basrî'nin benzeri bir rolü 3/9. yüzyılda üstlendiği söylenebilir.

(Zafer Erginli)

8

32- “*Kitabu’z-Zühd*” tarzı eserlerin mahiyeti nedir? Zühd ve zâhidlik akımlarının yaygın olduğu dönemlerden günümüze gelen yazılı eserler var mıdır?

İlk dönem hakkında konuşulduğu zaman zühdle ilgili bazı eserlerden bahsedilmektedir. Bu tür eserlerin mahiyeti nedir? Zühd ve zâhidlik akımlarının yaygın olduğu dönemlerden günümüze gelen yazılı eserler var mıdır?

Başlangıçta *Kitâbü’z-zühd* ismi, hadis kitaplarının zühdle ilgili konuları içeren rivayetlerin yer aldığı bölümünü ifade etmekteydi. Zamanla bu bölümlerin müstakil bir hadis kitabı türü olarak ortaya çıktığı örneklere rastlanmaktadır. Bu isimde hadise dâir eserlerin varlığından söz edilmesi, hicretin ilk yüzyılında bunun bir hadis edebiyatı türü olarak varlık sahasına çıktığını göstermektedir. Bu adı taşıyan en eski iki eserden biri, Küleynî’nin (ö.329/941) *Kâfî* adlı Şîî hadis külliyyâtı içinde günümüze kadar gelen ve konulara göre düzenlenmiş olan Zeynelâbidin b. Ali’nin (ö.92/710) *es-Sahîfe fi’z-zühd*, diğeri ise şahıslara göre düzenlenmiş olan Esed b. Musa b. İbrahim’in (ö.121/739) *Kitâbü’z-zühd* adlı eserleridir. Zühde önem veren Hasan el-Basrî ise bu konuda müstakil bir eser yazmamış olup onun değişik kitaplara giren zühdle ilgili söz ve rivayetleri derlenerek bir kitap hâlinde yayınlanmıştır.

Kitâbü’z-zühd türünün ne zamandan itibaren hadisten ayrılarak müstakil bir tür hâline geldiği tam olarak tespit edilememekle birlikte, hicretin 1. yüzyılından sonraki bir zamanda bu ayrışmanın gerçekleştiği düşünülebilir. Bu durum da zühd ve tasavvufun hadisle bağlantısına işaret etmektedir. Zühd kitapları bağımsız bir tür olduktan

sonra da hadis literatüründeki câmî ve musannef türündeki kitapların içinde zühde dâir bölümlerin yazımı devam etmiştir.

İlk dönemde kaleme alınmış olmakla birlikte, şu an elde bulunmayan pek çok *kitâbü’z-zühdden* söz edilmektedir. Bununla beraber *kitâbü’z-zühd* türünün, müstakil olarak günümüze gelen en eski örneği Abdullah b. Mübârek’in (ö.181/797) *Kitâbü’z-zühd ve’r-rakâik* adlı eseridir. Bunun dışında Muâfâ b. İmrân (ö.185/801), Vekî b. Cerrâh (ö.197/812) ve Hennâd b. Serî (ö.243/857) gibi zâhidlerin bu isimde eserleri bulunmaktadır. Her üç eser de hem Hz. Peygamber’den hem sahabe hayatlarından hem de tâbiînin yaşantılarından gelen rivayetleri içerir.

Bu konuda eser yazarlar arasında Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), İbn Ebî’l-Dünyâ (ö.281/894), günümüze kadar gelen en eski tabakât müellifi Sülemî (ö.412/1021), muhaddis Beyhakî (ö.458/1066) ve tarihçi-muhaddis Hatîb Bağdâdî (ö.463/1071) gibi yazarlar mevcuttur. Hâris Muhâsibî (ö.243/857) ve ilk sûfî tabakât yazarlarından Câfer el-Huldî (ö.348/959) ise bu konudaki tartışmalı meseleleri ele alan eserler kaleme almışlardır.

Bunlardan başka zühd, ilk zamanlardan itibaren şiir diliyle de ifade edilmiştir. Emevîler döneminde Hz. Ali taraftarı olup Cemel ve Siffîn’de onun yanında bulunan, Kur’ân-ı Kerim harekeleri ve nahiv ilmi konusunda ilk çalışmalarıyla tanınan Ebü’l-Esved ed-Düelî (ö.69/688) zühd edebiyatı konusunda da önder olmuştur. Onun başlattığı bu çığır, daha sonra da devam etmiş, Râbia el-Adeviyye (ö.185/801) ve Sâbık el-Berberî tarafından sürdürülmüş, Abbasîler döneminde Ebü’l-Atâhiye (ö.211/826) gibi şairlerin zühdiyyât türü şiirleriyle devam etmiştir.

Zamanla bu şiir türü hikmetle birleşerek tasavvufî şiirleri oluşturmuştur. İlk sûfîler arasında Zünnûn (ö.246/859?) ve Hallâc’ın (ö.309/922) bu türdeki şiirleri birer divanda toplanmıştır. İran bölgesinde Farsça olarak yazılan bu tür eserler de çoktur. Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin de bir dîvanı vardır. Abdülkadir Geylânî’nin

(ö.561/1165) Arapça eserlerindeki şiirsel üslubundan başka, Türkistan'daki Türkler arasında Ahmed Yesevî'nin (ö.562/1166) hikmetleri, Anadolu'daki Yunus Emre'nin (ö.720/1320), hatta Hacı Bayram Velî (ö.833/1430), Eşrefoğlu Rûmî (ö.874/1469), Niyâzi-i Mısırî (ö.1105/1694) ve daha pek çok sûfînin şiirleri bu türün örnekleridir.

(Zafer Erginli)



33- Tasavvufun sistemleşme sürecinin mahiyetini ve genel özelliklerini açıklar mısınız?

Tasavvufun sistemleşme sürecinin anlaşılması, sonraki dönemleri anlama ve yorumlama açısından herhangi bir fayda sağlar mı? Bu dönemde geliştirilen düşünce ve tecrübelerin sonraki dönemlerdeki kurumsallaşmaya etkisi olmuş mudur? Söz konusu sistemleşme sürecinin mahiyetini ve genel özelliklerini açıklar mısınız?

Tasavvuf tarihinin sistemleşme sürecinde ilk dönemden bazı farklılaşmalar dikkat çekmektedir. Abbasî Devleti'nin siyasi hâkimiyeti tamamen ele geçirmesi ve Bağdat'ı başkent ilan etmesiyle bu kent siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel bakımlardan bir câzibe merkezi hâline gelmiş, pek çok âlim ve sûfî bu bölgeye yerleşmiş, bazıları da gelip gitmiştir. 2/8. Yüzyılda Kûfe, Basra, Şam, Medine ve Horasan bölgelerinde derlenen zühd kültürü çevresindeki birikimleri başkent Bağdat'ta farklı bir şekilde işlenmiştir. 4/10. yüzyılın ilk çeyreğinde Bağdat'tan Mısır, Şam, Mekke ve Horasan başta olmak üzere İslâm coğrafyasının değişik bölgelerine sûfî göçleri olmuştur. Bu göçlerle başkentte yoğrulan tasavvufî düşünce başka coğrafyalara taşınmaya başlanmıştır.

Yapılan sûfî ve tasavvuf tariflerinin sahiplerinin vefat tarihlerine bakıldığında en çok 2-4/9-11. yüzyıllar arasında bu tariflerin yapıldığı görülür. Teşekkül aşamasında var olan, fakat üzerinde fazla durulmayan bazı terimlerin derinlemesine açıklamaları bu dönemde yapılmıştır. Ayrıca yeni terimler ortaya çıkmaya başlamıştır. Söz konusu bu terimlerden bazıları çevresinde mektepleşmeler oluşmuş ve farklı türlerde eserler yazılmaya başlanmıştır.

Bu dönemde yapılan sûfî ve tasavvuf tariflerinin içeriklerinde Kitap ve Sünnet'e uymak, âdap, ahlak, ahvâl (tasavvufî hâller), makamat

(tasavvufî makamlar) önemli yer tutar. Ahlak terimleri söz konusu olduğunda nefis ve hevâ, ahvâl söz konusu olduğunda da kalp ve marifet üzerinde durulduğu, bu terimlerden bazılarının zühd aşamasında bilinmekteyken üzerinde çok fazla yorum yapılmadığı, bazılarının ise ilk zâhidler tarafından dile getirilen terimler arasında yer almadığı görülmektedir. Bu dönemin anahtar terimlerinden biri de Kur'ân-ı Kerim'de yer alan fakat zâhidler tarafından üzerinde fazla konuşulduğu bilinmeyen velî kavramıdır. Bu dönemler arasındaki terimleşme tercihleri, önceki dönemlerde ileri sürülen terimlerin yerine yeni terimler koymak şeklinde değil, önceki dönemde üzerinde durulan terimlerin oluşturduğu temel üzerinde yeni terimlerin oturtulmasıyla gelişme göstermiştir.

Dönemler arasında kullanılan terimler açısından bir mukayese yapmak gerekirse şöyle söylenebilir: İlk tâbiîn zâhidlerinin yaşadıkları dönemden itibaren daha çok zühd, verâ ve takva gibi terimler üzerinde yoğunlaşılırken, daha sonra sabır, tevekkül, riyazet, nefis muhasebesi ve mücâhede gibi unsurlar ön plana çıkmıştır. Bu mirası devralarak yeni açılımlar ortaya koyan ilk sûfîler nefis, kalp ve akıl üzerinde yoğunlaşmışlar ve bu konuda yeni tasnifler ortaya koymuşlardır. Bunun ardından yeni nesiller hâller, makamlar ve bunlar çevresindeki terimler üzerinde yenilikler yapmışlardır. Bunun ardından da marifet ve velayet terimleri gelmiştir.

Teşekkül dönemindeki tövbe, sabır, şükür ve tevekkül gibi terimlerin hem iç dünya ile ilgileri hem de sosyal hayata yansıyan yönleri bulunmaktayken, daha sonra gelen aşamadaki terimler daha çok iç dünyaya dönük gözükmektedir. Ancak bu dönemdeki sûfî ve tasavvuf tariflerinde yer alan Kitap ve Sünnet vurgusu, bu konuda sûfîlerin gelenekten kopmaya eğilimli olmadıklarını gösterir.

Öncelikle tasavvufun peygamberlerin rehberliğini kabul etmek anlamına geldiği Cüneyd Bağdâdî'nin dilinde şöyle ifadesini bulur: "Tasavvuf sekiz haslet üzerine kurulmuştur: Sehâ (cömertlik), rızâ,

sabır, işaret, gurbet (garîplik), yün giymek, seyahat ve fakr (Allah'a muhtaçlığın farkında olma)." 5/11. yüzyılda tasavvufî eserler kaleme alan Hücvîrî, bu tarife şöyle açıklık getirerek güzel ahlakın kaynağının peygamberler olduğunu vurgular: "Sehâ Hz. İbrahim'e, rızâ Hz. İshak'a, sabır Hz. Eyyûb'a, işaret (ümmeyle remiz ve işaretler yoluyla konuşması emredilen) Hz. Zekeriyya'ya, gurbet Hz. Yahya'ya, yün giymek Hz. Musa'ya, seyahat Hz. İsa'ya ve fakr Hz. Muhammed'e ait birer özelliştir."

Cüneyd el-Bağdâdî'nin şu tarifi ahlakî gelişimin aşamaları yanında Sünnet'e uymayı tasavvufun gereği olarak sunar: "Tasavvuf, kalbi halka ve (nefse ait) tabiatın ahlakına uymaktan tasfiye etmek, nefsânî çağrılardan sakınmak, ruhânî sıfatlarla sıfatlanmak, hakikat ilimleriyle alakadar olmak, ebedî hayat için tercih edilmesi gerekeni tatbîk etmek, ümmete güzel nasîhat vermek, Allah'a samîmiyetle vefalı olmak, dinî hususlarda Resûlullah'a uymaktır." Cüneyd el-Bağdâdî açıkça şunu da söyler: "Bizim yolumuz Kitap ve Sünnet'le kayıtlıdır. Kur'ân'ı hıfz etmeyen, hadis yazmayan ve fıkıh sahibi olmayanın peşinden gidilmez."

Ebû Ali Rûzbârî'nin (ö.321/933) sûfî kavramına şiir diliyle getirdiği tarifte Sünnet'e uyma yer alır: "Sûfî, safâ (kalbi tasfiye etmek) üzere sûf (yün hırka) giyen, içini yamalı ve eski elbise ile örten, hevâ ve hevesine eziyet ve meşakkatin tadını tattıran, dünyayı arkasına atan, Muhammed Mustafâ'nın yolunu tutan kişidir."

İlk dönem tasavvuf coğrafyasının doğudaki merkezi olan Horasan bölgesi şeyhlerinden Nasrâbâzî'nin (ö.367/977) tarifi de, diğer unsurlarla birlikte Sünnet'e uyma vurgusu içerir: "Tasavvufun aslı Kitap ve sünnete dört elle sarılmak, hevâ-heves ve bidatlere tâbi olmamak, şeyhlere hürmet etmeye büyük değer vermek, halkın özürlerini kabul etmek, dostlarına güzel muamelede bulunmak vird ve zikre devam etmek, ruhsat ve tevillere göre hareket etmeyi terk etmektir."

Tasavvuf yanında tabakât, tefsir ve hadis yönleriyle de tanınan Ebû Abdurrahmân Sülemî de şöyle demiştir: “Dört şey tasavvufun şartlarındandır: Âdap, ahlak, mücâhedeler ve ahvâl. Âdap kesbîdir. Ahlak ve mücâhedeler Sünnet’e uymaktır. Ahvâl ise vehbîdir/Allah vergisidir.” Tasavvufun ahlakî boyutunun Sünnet’e uyma olduğu bu tasnifte açıkça ifade edilmiştir.

Buradan anlaşılacak bir başka husus da şudur: Teşekkül aşamasının üzerinde yükselen yeni terimlerin temelinde insan vardır. Akıl, kalp ve nefisle ilgili terimler insan iç dünyasının mahiyetini; hâllerle ilgili terimler insan iç dünyasındaki mistik tecrübe örneklerini ve bunların temel şartlarını; makamlarla ilgili terimler insanın karakterine yerleşmesi gereken ahlakın temel unsurlarını; marifetle ilgili terimler insanın bilgi potansiyelini, velayetle ilgili terimler ise insan maneviyatının gelişme potansiyelini ortaya koyar.

(Zafer Erginli)



34- Mutasavvıfların ilk dönemden itibaren Kur'ân-ı Kerim algısı nasıldı? Bu dönemde mutasavvıfların yazdıkları tefsirler var mıdır? Varsa bunların genel özellikleri nelerdir?

İslâmî ilimlerin temel dayanağı ve bilgi kaynağının Kur'ân-ı Kerim olduğu söylenmektedir. Bu ifadeye göre tasavvufun kaynağının da Kur'ân-ı Kerim kaynağının olması gerekir. Mutasavvıfların ilk dönemden itibaren Kur'ân-ı Kerim algısı nasıldı? Bu dönemde mutasavvıfların Kur'n-ı Kerim'i anlamak ve yorumlamak için yazdıkları tefsirler var mıdır? Varsa bunların genel özellikleri nelerdir?

Birinci dönem âbid ve zâhidleri arasında Kur'ân-ı Kerim'i derin bir dikkatle okuma çok önem verilen bir husustu. Bu okumalar neticesinde zühd, takva, ihlas, korku ve ümit gibi ahlakî ve manevi konularla ilgili âyetlere getirilen yorumlar öne çıkmaya başladı. Hasan el-Basrî'ye (ö.110/728) ait yorumlar bu eğilimin ilk örneklerindendir.

Sitemin oluşmaya başladığı dönemdeki sûfîler, bir yandan zâhidlerin Kur'ân'ı açıklama tarzına uyarken, diğer yandan bunlara fenâ, bekâ, muhabbet, marifet gibi yeni kavramlar ekleyerek yeni yorumlara yöneldiler. Giderek fikhî hüküm içeren âyetlere de işârî yorumlar getirdiler. Sehl et-Tüsterî'nin abdestle ilgili âyetteki (Mâide, 5/6) dört organın yıkanmasını helal lokma, doğruyu söyleme, günahlardan uzak durma ve manen huzur hâlinde olma şeklinde açıklaması buna örnek gösterilebilir.

İlk sûfîlerin virdlerinin merkezinde Kur'ân-ı Kerim vardır. Hasan el-Basrî'nin âyetleri okuyup tefsir ederek nasihatte bulunduğu nakledilir. Ebû Süleyman Dârânî, gece ibadetlerinde Kur'ân-ı Kerim okumanın kalben anlaşılma seviyesine göre yapılandırılan üç aşamasından söz

eder. Buna göre birinci derece düşünerek okuyan ve ağlayan, ikinci derece düşününce cezbeleniş bağırarak ve bununla rahatlayan, üçüncü derece ise okuduğunu düşünen ve bunun sonucu şaşkınlık ve hayrete düşerek sayha etmeye bile mecâli kalmayanlara mahsustur. Dârânî, bazen bir âyeti günlerce düşündüğünü ve onun sırlarını çözmeden bırakmadığını söylemiştir.

Ebû Saîd el-Harrâz'ın Kur'ân-ı Kerim okuma konusunda çizdiği çerçeve de şöyledir: "Kur'ân'ı dinlemenin ilk şekli, onu sanki Resûlullah'tan dinliyormuş gibi dinlemektir. İkinci şekli, Kur'ân'ı Cebrail Peygamberimiz'e okuyor gibi dinlemek. Çünkü Allah buyurmaktadır: *"Şüphesiz o, âlemlerin Rabbinin indirmesidir. Onu Rûhu'l-Emîn senin kalbine indirmiştir."* (Şuârâ, 26/193-194) Üçüncü şekli, Kur'ân'ı sanki doğrudan Cenab-ı Hakk'tan dinliyormuş gibi dinlemektir. Bunun delili de Allah'ın şu âyetidir: *"Biz Kur'ân'dan öyle şey indiriyoruz ki, o müminler için bir şifa ve rahmettir."* (İsrâ, 17/82) ve *'Bu Kitabın indirilmesi, Azîz ve Hakîm olan Allah katındandır.'* (Zümer, 39/1)" Harrâz'ın bu yaklaşımı, tasavvufta çokça tartışılan semâ uygulamalarının ilk şekillerinden biri olarak bilinmektedir. Başlangıçta semâ denilince daha çok Kur'ân'ın, zühd ve hikmet şiirlerinin, bir de bunların bestelenmiş şekillerinin dinlenilmesi anlaşırdı.

Ebü'l-Abbâs b. Atâ (ö.309/922) "Günde ne kadar Kur'ân-ı Kerim okuyorsunuz?" sorusuna "Önceleri yirmi dört saatte bir hatmederdim. Şimdi de dört yıldan beri ancak Enfal suresine (Kur'ân'ın üçte biri) kadar gelebildim." diye cevap vermiştir. Bu cevap, Kur'ân'ı tefekkürle okumaya başladıktan sonra konuya farklı bakanların olduğunu gösterir. Hücvîrî'nin şeyhi Ebü'l-Abbâs Şekkanî gibi, bir âyete gelince bir sayha atıp okuduğu yerden ileri geçemeyen sûfîler vardır. Paul Nwyia tarafından "hâfızanın Kur'ânlaşması" olarak nitelenen durum ilk sûfîler arasında giderek yaygınlaşmıştı. Bu tavır, Ebû Medyen Mağribî'nin (ö.594/1198) dilinde mürid olmanın temel şartı olarak anlaşılmıştır: "Mürid, aradığı her şeyi Kur'ân-ı Kerim'de bulamadıkça gerçek mürid

olamaz.” Bazı tarîkatlarda seyr ü sülûkünü tamamlayan müridlere Kur’ân-ı Kerîm’den her gün belli miktar okumaları ve belirli zamanlarda hatim yapmaları görevi verilir.

Sûfîlerin Kur’ân-ı Kerim kıraati konusundaki bu yaklaşımları zamanla Kur’ân’ı iç duyuşlara dayalı olarak açıklama eğilimlerinin gelişmesine sebep olmuştur. Kur’ân’ı ilk olarak kalbî duyuşlarıyla açıklayan Hasan el-Basrî bu konuda yazılı bir eser bırakmamakla birlikte, ondan derlenen rivayetlerin bir kısmı *Tefsîru Hasani’l-Basrî* adıyla yayınlanmıştır. Bu konuda Câfer es-Sadık’a nispet edilen bir eser olmakla birlikte, bu eserin ona ait olmadığını söyleyenler de vardır.

İlk tefsirlerde Kur’ân-ı Kerim’in tamamını veya bütün âyetleri kapsamadığı bilinmektedir. Sûfî tefsirler için de aynı şey geçerlidir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-’azîm* adlı eseri günümüze gelen en eski işârî/tasavvufî tefsir olarak bilinir. İlk dönemdeki genel eğilimin bir yansıması olarak Sehl’in tefsiri de Kur’ân’ın tamamını açıklamaz. Kur’ân’ı tasavvufî mahiyette açıklayarak tefsir yazan ilk sûfîlerden birinin İbn Atâ (ö.309/922) olduğu kabul edilmekle beraber, onun eseri günümüze kadar gelmemiştir. Sülemî ve Serrâc Tûsî’nin bu eserden yaptıkları alıntılar Paul Nwyia tarafından bir araya getirilerek yayımlanmıştır (Beyrut 1986). Yine günümüze kadar gelmeyen Ebû Bekir el-Vâsıtî’nin tasavvufî tefsiri hakkında Sülemî sayesinde bilgi sahibi olabiliyoruz.

Kur’ân’ın tamamını tefsir eden (bazılarında âyet-i kerimelerin bir kısmı tefsir edilmemiştir) Arapça işârî tefsirler şunlardır: Sülemî’nin (ö.412/1021) *Hakâ’iku’t-tefsîr*’i, Kuşeyrî’nin (ö.465/1072) *Letâ’ifü’l-işârât*’ı, Rûzbihân Baklî’nin (ö.606/1209) *Arâ’isü’l-beyân*’ı, Şihâbeddin Ömer es-Sühreverdî’nin (ö.632/1234) *Nuğbetü’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*’ı, Nimetullah en-Nahcuvânî’nin (ö.920/1514) *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye ve’l-mefâtîhu’l-gaybiyye*’si, İsmâil Hakkı Bursevî’nin (ö.1137/1725) *Rûhu’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*’ı, Şehâbeddin Mahmûd

el-Âlûsî'nin (ö.1270/1854) *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî'si*.

Diğer Arapça işârî tefsirler arasında şunlar sayılabilir: Te'vîlâtü'n-Necmiyye adıyla bilinen Necmeddin-i Dâye'nin (ö.654/1256), Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî'si Zâriyat Sûresi 18. âyetinde sona ermiş, daha sonra Alâüddevle es-Simnânî (ö.736/1336) tarafından tamamlanmıştır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî eserlerinde kendisinin yazdığı Kitâbü'l-cem' ve't-tafsîl fî ma'rifeti me'ânî't-tenzîl ve l'câzü'l-beyân fi't-tercemeti 'anî'l-Kur'ân adlı iki tefsirden söz eder. Ayrıca İbn Arabî'nin Fusûs ve Fütûhât adlı eserleri başta olmak üzere pek çok eserinde çokça âyete açıklamalar getirilmiştir. Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö.736/1335) Te'vîlâtü'l-Kur'ân adlı eserinde sûre sırasına göre bazı âyetleri İbn Arabî terimleriyle açıklamayı denemiştir. Farsça işârî tefsirler arasında meşhurları Reşîdüddin Meybûdî'nin Keşfü'l-esrâr'ı ile Seyyid Burhâneddin Tirmizî'nin (ö.638/1240) Me'ârif'idir.

Yukarıda bazıları zikredilen tefsirlerin genel özelliklerine bakıldığında, zâhirin reddedilmeyip buna ilave olarak işârî yorumların getirildiği görülür. Bu tefsir şekli insanın gönül ve his dünyasının bir yansımasıdır. Hatta Kuşeyrî örneğinde görüldüğü gibi, bunlar bazen işaret adıyla yapılır ve zâhirî mânâyı karıştırılmaz. İşârî yorumlardan önce pek çok rivayete de yer verilir. Genel olarak sûfîler, işaret yoluyla çıkarılan anlamın geçerli sayılması için onun zâhirî mânâyı aykırı düşmemesini, ayrıca başka bir nâsta bu anlamı doğrudan veya dolaylı olarak destekleyen açık bir ifadenin bulunmasını gerekli görürler. Gazâlî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi müellifler, ilke olarak Kur'ân-ı Kerim'den çıkarılan bâtinî ve işârî mânâların lafzî ve zâhirî anlamla çelişmemesi gerektiğini belirtirler. Ancak bu kuralları koyanlar da dâhil olmak üzere, bazen işârî yorum sahiplerinin zorlama yorumlar yaptıkları ithamıyla karşı karşıya kaldığı da bir gerçektir.

(Zafer Erginli)

8

35- Mutasavvıfların Kur’ân-ı Kerim âyetlerini tasavvufî bakışla yorumları için kullanılan “İşarî tefsir ve te’vil” kavramlarını açıklar mısınız? İşarî tefsirin kabul şartı ve ölçüsü var mıdır?

Mutasavvıfların Kur’ân-ı Kerim âyetlerini tasavvufî bakışla yorumları için kullanılan “İşarî tefsir/te’vil” kavramını açıklar mısınız? İşarî tefsirin kabul şartı ve ölçüsü var mıdır?

Kelime olarak “bir nesneyi gösterme; bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinâyeli bir sözle anlatma” gibi mânâlara gelen işaret, tasavvufta “maksadın söz olmadan başkasına bildirilmesi; ibareyle anlatılamayıp yalnızca ilham ve keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi/sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mânâ” şeklinde tasvir edilir. Söz konusu gizli mânâları kavramanın yolu olarak görüldüğü için tasavvufa “işaret ilmi” de denilir. Sûfîler bir metnin gizli mânâlarının açığa çıkarılmasını, yapılan yorumun serbestlik derecesine göre “istinbat, işaret, itibar” gibi kavramlarla ifade ederler ve bu metotla ulaşılan mânâ için de “hakikat, latife, sır” gibi terimler kullanırlar. Sûfîlerin âyetlere keşif ve ilham yoluyla getirdiği açıklamalar remzî tefsir, tasavvufî tefsir ve te’vil olarak da adlandırılmış, bu adlandırma bazen bu konuda yazılan eserlerin isimlerine de yansımıştır. Sözü edilen tür eserlerin isimleri 34. sorunun cevabında zikredilmiştir (bk. 139-140).

Tasavvufî bakışla tefsir yazarlar kendilerinin Kur’ân’ın bâtinî mânâsıyla uğraştıklarını söylemeler de çoğunlukla zâhirî mânâyâ karşı çıkmamışlar, açık nasla ortaya konan hükümleri inkâr etmemişlerdir. Onlara göre bu tefsir şekli insanın gönül ve his dünyasının bir yansımasıdır.

Sûfîler, âyetlerin işârî yorumlarına ulaşabilmek için, bilgi birikimi ve tefekkür kabiliyeti yanında başka şartlar da ileri sürmüşlerdir. Bunların başında nefis tezkiyesi ve ahlakî olgunluk gelir. Sûfîler genel olarak tevilde aşırı gitmekle suçlanmış olmalarına rağmen, onlardan bazıları işârî mânânın zâhire aykırı olmamasını şart koşarlar. Onlara göre işârî yorumun kabul ölçüsü Kur'ân-ı Kerim'in ruhuna ve genel anlamına aykırı olmamasıdır.

Sûfîlerin işârî yorumları Şîî ve Bâtınî anlayışa sahip olan İsmâiliyye'ye mensup müelliflerin yaklaşımlarıyla karıştırılmamalıdır. Bunlar birbirinden çok farklıdır. Âyetleri bâtinî yoruma tâbi tutarken çok defa Kur'ân'ın maksadına ve âyetlerin bağlamına ters anlamlar çıkaran Bâtınîler çoğu zaman âyetleri Ehl-i Beyt'le ilişkilendirerek yorumlamışlardır. Çünkü onlara göre Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'in bâtını ancak Hz. Peygamber'in ilmine vâris olan Hz. Ali'den ve onun soyundan gelenlerden öğrenilebilir. Zâhir önemli olsa da, bâtın zâhirin mahiyet, hikmet ve derinliğini ortaya koyacağından zâhirden daha önemlidir. Zira onlara göre bâtinî bilginin kaynağı masum imamlardır. Şîa'nın Ehl-i Sünnet'ten farklı olarak tefsirde üzerinde en çok durduğu konular; imâmet, velayet, Ehl-i Beyt'in fazileti, imamların masumiyeti, müt'a nikâhı, abdest ve namazın cem'i gibi meselelerdir. Sûfîlerin yorumlarında böyle hususlar yer almadığı gibi bunlara ihtiyaç da duymamışlardır. Sûfîler arasında Şîa'ya karşı çok sert olanlar da vardır. Ayrıca herhangi bir sûfî işârî yoruma ne kadar önem verirse versin, bunun zâhirî mânâyı ortadan kaldıracağı iddiasında bulunmamış ve cârî uygulamaları kaldırarak yerine kendi yorumunu ikame etmeyi teklif etmemiştir.

(Zafer Erginli)

36- Tasavvufî düşüncede kalp konusunu ve mahiyetini açıklar mısınız?

Mutasavvıfların “kalp” kavramına çok önem verdikleri bilinen bir gerçektir. Tasavvufî düşüncede kalp konusunu ve mahiyetini açıklar mısınız?

Kalp her şeyden önce Kur’ân-ı Kerim’de sıkça geçen önemli bir melekenin adıdır. Şu ifade bir müminin Allah’a götürmesi gereken şeyi açıkça ortaya koyar: *“O gün ki ne mal fayda verir ne oğullar! Ancak Allah’a temiz bir kalple gelenler o günde (kurtuluşa erer).”* (Şuarâ, 26/88-89) Allah’tan korkmanın merkezî unsuru kalptir: *“Gerçek müminler ancak o müminlerdir ki, Allah anıldığı zaman yürekleri ürperir, âyetleri okunduğu zaman imanlarını arttırır. Ve bunlar yalnızca Rablerine tevekkül ederler.”* (Enfâl, 8/2)

Kur’ân-ı Kerim’de kalbin faaliyet ve etki durumlarıyla ilgili hususların yer aldığı âyetler şöyle sıralanabilir: Kalbin fıkhetmesi/etmemesi (Ârâf, 7/179; Tevbe, 9/127), akletmesi (Hac, 22/46), iyi ya da kötü şeylerin kalpler tarafından kazanılması (Bakara, 2/225), kazanılan kötü şeylerin kalpleri kaplaması (Mutaffifîn, 83/14), kalplerin karanlıktan aydınlığa yahut aydınlıktan karanlığa çıkması (Bakara, 2/257), kalplerin şüpheye düşmesi (Tevbe, 9/45), kalplerin îmana direnmesi (Tevbe, 9/8), kalplerde hevâ bulunması (İbrahim, 14/43), Allah’ın fâsıkların kalplerini döndürmesi (Saff, 61/5), kötü zanların kalplerde süslenmesi (Fetih, 48/12), câhiliye taassubunun kalplere yerleşmesi (Fetih 48/26), kalplere put sevgisinin içirilmesi (Bakara, 2/93), kalplerin gaflette olması (Müminûn, 23/63), kalplerde eğrilik bulunması (Âl-i İmrân, 3/7), kalplerin saptırılması (Âl-i İmrân, 3/8), kalplerin üzerinde ekinne (engelleyici kılıf ya da perde) bulunması (Bakara, 2/88; En’âm, 6/25; İsrâ, 17/46; Kehf, 18/57; Fussilet, 41/5), kalplerin

hastalanması/kalplerde hastalık bulunması (Bakara, 2/10; Mâide, 5/52; Enfâl, 8/49; Tevbe, 9/125; Nûr 24/50; Ahzâb, 33/12, 60; Muhammed, 47/20, 29; Müddessir, 74/31), kalplerde kilit bulunması (Muhammed, 47/24), kalplerin katılaşması (Bakara, 2/74; En'âm, 6/43; Hac, 22/53; Zümer, 39/22; Hadîd, 57/16), kalplerin kararması (Mâide, 5/13), mühürlenmesi (Bakara, 2/7; Nisâ, 4/155; En'âm, 6/46; Arâf 7/100-101; Tevbe, 9/87, 93; Yûnus, 10/74; Nahl, 16/108; Rûm, 30/59; Muhammed, 47/16; Münâfikûn, 63/3), inanmayanların kalplerinin birbirine benzer hâle gelmesi (Bakara, 2/118), kâfirlerin kalplerinin dağınık olması (Haşr, 59/14), kalplerin İslâm'a ısındırılması (Tevbe, 9/60), kalplerin îmana meyiletmesi (Tevbe, 9/117), Bedevîlerin kalplerine imanın henüz yerleşmemiş olması (Hucurât, 49/14), kalplere iman yazılması (Hicr, 15/88; Mücâdele, 58/22), kalplerin imanla süslenmesi (Hucurât, 49/7), kalplerin bir ideal çevresinde birleştirilmesi ya da birbirine bağlanması (Âl-i İmrân, 3/103; Enfâl, 8/11, 63), müminlerin kalplerinde imanın artırılması (Fetih, 48/4), kalplerin huşû duyması (Hadîd, 57/16), kalplerin titremesi (Enfâl, 8/2; Hac, 22/35; Müminûn, 23/60), Allah zikriyle yumuşaması (Zümer, 39/23), takva sahibi olması (Hac, 22/32), müjde veya zikirle tatmin/mutmain olması (Âl-i İmrân, 3/126; Enfâl 8/10; Ra'd, 13/28), Allah'a kalple şahit olmak (Kaf, 50/37), Allah'ın kâfirlerin kalplerine korku vermesi (Âl-i İmrân, 3/151; Enfâl, 8/12; Ahzâb, 33/26; Haşr, 59/2), Allah'ın müminlerin kalplerine kendisine karşı korku vermesi (Hûd, 11/23), mümin kalplerden korkunun giderilmesi (Sebe, 34/23), Allah'ın kalplerde olanı bilmesi (Ahzâb, 33/51).

Hiz. Peygamber bir hadîs-i şerîfnde: “Haberiniz olsun ki, bedende bir et parçası vardır. O iyi olursa bütün beden iyi olur; o bozulursa bütün beden bozulur. İşte o, kalptir.” (Buhârî, “İman”, 399) buyurmuşlardır. Hiz. Peygamber kalbine işaret ederek “Takva buradadır.” (Tirmizî, Birr, 18) derken de, takvanın bir yürek işi olduğunu hatırlatıyordu. Nitekim Kuşeyrî'nin Ebü'l-Hasen Fârisî'den

naklettiği şu söz âdeti bu hadise getirilen bir açıklama gibidir: “Takvanın bir zâhiri, bir de bâtını vardır. Zâhirdeki takva Allah’ın koyduğu sınırları aşmamak, bâtındaki takva ise niyet ve ihlastır.” Hadislerde başka örnekler de vardır.

Fıkıh ve Kelâm disiplinlerinde, Kitap ve Sünnet’te bu kadar geniş bir yere sahip olan kalp üzerinde Tasavvuf’taki kadar söz söylenmemiştir. Mesela Kelâm’da imanın kalp ile tasdik olduğu belirtilir ve hemen diğer konulara geçilir. Dolayısıyla bu disiplinler insanın kalbî yönüyle ilgilenmemektedir ve bunu beklemek doğru da değildir. İslâm’ın kalbe dönük yönüyle ilgilenenler daha çok sûfîler olmuştur. Bu sebeple tasavvufa “ilmü’l-kulûb”, “ma’rifetü’l-kulûb”, sûfîlere de “ehlü’l-kulûb”, “ashâbü’l-kulûb”, “erbâbü’l-kulûb” ve “ehl-i dil” (gönül ehli) gibi isimler verildiği bilinmektedir.

Sûfîler arasında ilgili âyetlerden hareketle kalp kavramının bütün bâtın makamlarını içine alan bir kavram olduğu kabul edilir. Kalple ilgili başka kavramlar da vardır. Bunlar arasında daha dış noktada sadr (göğüs), daha derin noktalarda fuâd, sır gibi gittikçe derinleşen terimler yer alır. Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî, *Makamâtü’l-kulûb* ve Hakîm Tirmizî *Beyânü’l-fark* adlı eserlerini kaleme almış, Gazâlî konuya *İhyâ’nın* üçüncü kitabında *Kitâbü ‘acâibi’l-kalb* adlı geniş bir bölüm ayırmıştır. Gazâlî’ye göre kalb, ruh, nefs-i mutmainne ve nefs-i nâtika aynı mânâya gelen farklı isimlerdir. Bu isimlerle kastedilen aynı cevherdir. İlâhî mesajın muhatabı da bu cevherdir.

Sözü edilen sebeplere bağlı olarak sûfîler kalp üzerinde çokça dururlar. Hatta amelleri bedenî ameller-kalp amelleri şeklinde ikiye ayırarak ve hadisteki yaklaşıma uygun bir şekilde kalp amellerinin beden amelleri üzerinde olumlu ya da olumsuz tesir yaptığını vurgularlar. Bütün bu örnekler, tasavvufa “kalp ilmi” demenin yanlış olmayacağını ortaya koyar.

(Zafer Erginli)

8

37- Tasavvufun sistemleşme sürecinde yazılan tasavvufî eserlerin mahiyeti nedir?

Her ilme dair yazılmış eserlerin olduğu bilinmektedir. Tasavvufun sistemleşme sürecinde de bazı tasavvufî eserlerin yazıldığı ifade edilmektedir. Söz konusu tasavvufî eserlerin mahiyeti nedir?

Tasavvuf teriminin tariflerindeki artışlara bağlı olarak sistemleşme döneminde konuyu açıklamaya yönelik pek çok eser kaleme alınmaya başlamıştır. Önceki dönemlerde kaleme alınan *kitâbü’z-zühd*, *kitâbü’l-verâ* ve *kitâbü’l-âdâb/edeb* türü eserler yazılmaya devam etmiş, ancak bunlara ek olarak yeni kitaplar yazılmaya başlanmıştır. O dönemden günümüze gelememiş başka eserler de bulunmakla birlikte, en eski meşhur eserler Hâris Muhâsibî’nin yukarıda bir başka soruyla ilgili olarak sayılmış olan eserleridir. Onun Türkçe’de iki adet tercümesi bulunan *er-Ri’âye lihukûkillâh* adlı eseri bu dönemde yazılan en önemli eser olup nefis muhasebesi konusunda önemli bir birikimin ortaya konulduğu kıymetli bir eserdir. Bir müminin riyadan kurtularak ihlasa, kibirden kurtularak tevazua, kendini beğenmekten kurtularak nefsin muhasebe etmeye ve sorgulamaya, hasedden kurtularak tokgözlülük ve cömertliğe dayanan kardeşçe bir hayat yaşamaya ulaşmasını hedefleyen bir çizgiyi temsil eder. Bu eserde bunları gerçekleştirmek için her şeyi Allah’ın nasibi olarak görmek, Allah’tan korkmak, Allah’a karşı verâ ve takva içinde olmak, Allah’tan ümit etmek, bunu sağlamak için de nefsi/kendini iyi tanımak ve sürekli olarak her adımını sorgulamak esas olarak gösterilmiştir.

Muhâsibî’den sonra kitap yazarlar arasında Ebû Saîd el-Harrâz’ın *Tarîk ilallâh* adıyla da bilinen *Kitâbü’s-sıdk* adlı eseri, ayrıca *Kitâbü’l-ferâğ* ve *Kitâbü’s-sırr*’ı mevcuttur. Bunlardan başka, Ebü’l-Hüseyn en-Nûrî’nin *Makamâtü’l-kulûb*, Ruveyym el-Bağdâdî’nin *Kitâbü galati’l-*

vâcidîn, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin *Kitâbü'l-vecd* adlarında eserleri olduğu bilinmektedir. Bu eserlerden bazıları günümüze gelmemiştir.

Cüneyd el-Bağdâdî'nin *Kitâbü'l-fenâ*, *Kitâbü'l-mîsâk*, *Mesâil fî't-tevhîd* ve farklı kişilere yazdığı mektuplar bilinmektedir. O devirde çok eser yazanlardan birinin Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc olduğu bilinmektedir. Onun ilk vahdet-i vücud terennümlerini içeren *Kitâbü't-tavâsîn*, *Bustânü'l-ma'rife*, *Kitâbü's-Sayhûr fî nakdi'd-Dayhûr* adlı eserlerinden başka pek çok eseri daha bulunmaktadır. Aynı yüzyılda yaşayan Nifferî (ö.354/965'den sonra) tarafından el-Mevâkîf ve el-Muhâtabât adlı eserler yazılmıştır. Ebû Abdullah er-Rûzbârî ise *Kitâbü hal'i'n-na'leyn* türünün ilk örneğini vermiştir.

Horasan bölgesinde yaşayan sûfîler arasında da kitap yazarlar bulunmaktadır. Sadece tasavvuf değil, hadis, fıkıh, kelâm, hatta felsefe konusunda eserler veren Hakîm Tirmizî bunların başında gelir. Onun velayet nazariyesini ortaya koyan *Kitâbü hatmi'l-evliyâ* adlı eseri temel eseri olup Türkçe'ye de çevrilmiştir. *Kitâbü'l-ilel*, *Riyâzetü'n-nefs*, *Kitâbü edebi'n-nefs*, *Kitâbü't-tevhîd*, *Menâzilü'l-'ibâd*, *Kitâbü'l-'akl* ve *'l-hevâ*, *Gavru'l-'umûr* gibi eserleri tasavvufî ağırlıklı olup *Kitâbü'l-menhiyyât*, *Şerhu's-sal'at* ve *mekâsidihâ*, *Kitâbü'l-hacc*, *Nevâdiru'l-usûl*, *Kitâbü'l-emsâl*, *Beyânü'l-kesb*, *er-Redd 'ale'r-Râfıza*, *er-Redd 'ale'l-Mu'attıla* gibi fıkıh, hadis ve kelâm ağırlıklı eserleri de vardır. Hakîm'in ilk sûfî tabakât kitaplarından birini kaleme aldığını söyleyenler vardır.

Kişilere göre düzenlenmiş *kitâbü'z-zühd* türü eserlerin bir devamı niteliğindeki ilk sûfî tabakât ve terâcim kitapları bu dönemde kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu kitaplar arasında günümüze gelmeyen eserlerin yazarları şunlardır: Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî (ö.341/952), Bağdatlı Câfer el-Huldî (ö.348/959), İbnü'l-Haşşâb (ö.361/971), Ebû Bekir Şâzân er-Râzî (ö.376/986), Ebû'l-Abbas en-Nesevî (ö.396/1005). Hakîm Tirmizî'nin ilk sûfî terâcüm kitaplarından birini kaleme aldığı ve Sülemî'nin Tabakât'ının bu eserden nakiller içerdiği belirtilmektedir.

Serrâc et-Tûsî'nin *el-Luma'*, Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtü'l-kulûb* adlı eserleriyle sahih bir tasavvufî çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır. Sülemî de çeşitli eserlerinde tasavvufî düşünce ve yaşantıları sahih bir çerçevede ele almaya gayret etmiştir. Benzer bir çizgide kaleme alınan Ebû Saîd Harguşî'nin (ö.406/1015) *Tehzibü'l-esrâr* adlı eseri diğerleri kadar tanınmamıştır. Daha sonra Abdülkerim Kuşeyrî'nin *Risâle* ve Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb* adlı eserlerinde aynı kaygı sürdürülmeye gayret edilmiştir.

Hallâc'ın etkisini taşıyan, Serrâc'a mürid olan, aşk tasavvufunun temsilcilerinden Ebû Saîd Ebû'l-Hayr (ö.440/1049) tekke adabını tespit edenlerin ilklerinden sayılmaktadır. Onun tasavvufta kırk makamı anlatan *Çihil Makam* adlı eseri farklı müridleri tarafından toplanan rivayetlere dayanmaktadır. Bektâşîlik'teki dört kapı kırk makam anlayışının ondan izler taşıdığı düşünülebilir.

Herevî'nin (ö.481/1089) *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserinde ilk olarak yüzlü makam tasnifleri ele alınmıştır. Bu eser İbn Kayyım el-Cevziyye (ö.751/1350), Abdürrezzâk Kâşânî (ö.736/1335) ve İsmail Ankaravî (ö.1041/1631) gibi pek sûfî tarafından şerh edilmiştir. Gazâlî'nin *İhyâ, Mîzânü'l-'amel, Kimyâ-yı Saâdet, er-Risâletü'l-ledünniyye* ve *Me'aricü'l-kuds* gibi eserlerinde çeşitli boyutlarıyla tasavvufî düşünce ve yaşantı ele alınmış ve bu eserler kendisinden sonra yaşayan pek çok sûfî üzerinde etkili olmuştur.

(Zafer Erginli)



38- Sistemleşme dönemindeki tasavvufî mektepler ve bunların genel özellikleri nelerdir?

Sistemleşme döneminde bazı tasavvufî ekol/mekteplerden bahsedilmektedir. Bu mekteplere izâfe edilen sûfîler kimlerdir ve bunların genel özellikleri nelerdir?

İlk dönemden itibaren zâhidlerin yerleşmeye başladıkları Şam bölgesinde yetişen Ebû Süleyman Dârânî (ö.215/830) açlığa verdiği önem sebebiyle bündâru'l-câîîn (açların önderi) adıyla anılmıştır. Kendisi gece ibadetine önem veren bir sûfî olarak bilinmekte olup ehlü'l-leyl (geceleri ihyâ eden kişi) terimini ilk olarak kullanan kişidir. Kur'an-ı Kerim ve ilâhi dinleme anlamında semâ konusunda da ilk örnekleri ortaya koyanlardan biri olan Dârânî'nin fikirleri, talebelerinden Ahmed b. Ebü'l-Havârî (ö.246/860) aracılığıyla Irak başta olmak pek çok bölgede yayılmıştır.

Mısır'da yetişen ve asıl adı Sevbân olan Zünnûn el-Mısırî'ye göre avamın tövbesi günah işlemekten, havâssın tövbesi ise gaflete düşmekten dolayı olur. Tasavvufta avâm-havâs ayrımının ilk örneklerinden birinin ona ait olduğu söylenebilir. Bu ayrım, Ehl-i Sünnet maneviyatının velayet konusundaki teorileri için de bir ön hazırlık oluşturmuştur. Nitekim onun ârif ve marifet terimleriyle ilgili yaklaşımları da bu gelişmeye hizmet etmiştir. Marifet (ârif-i billâh olma/Allah'ı tanıma) ve muhabbet (Allah sevgisi) konusunda görüş beyân eden Zünnûn, Mısır'da tasavvufî düşüncenin gelişimine hizmet eden kişilerin başında gelir. Hiyeroglif alfabesini bildiği rivayet edilen Zünnûn, bazı rivayetlere göre Câfer Sadık'ın (ö.148/765) talebesinden Kûfe'de bulunan kimyâger zâhid Câbir b. Hayyân'dan (ö.200/815) istifade etmiş, kimyâ/simyâ ilmiyle de ilgilenmiş ve bu konuda eserler yazmıştır.

Irak başta olmak üzere farklı coğrafyalardaki zâhid ve sûfî unvanıyla tanınan pek çok âlim ve ârifin yeni başkent Bağdat'a yerleşmesiyle bu şehir câzibe merkezi hâline geldi. Bağdat, Halku'l-Kur'ân görüşünü yaymaya yönelik 218-232/833-847 yılları arasında devam eden meşhur Mihne hâdisesinden başka, sûfîler açısından birinci derecede önem arz eden iki önemli olaya daha sahne olmuştur. Bunlardan birincisi 264/877 yılında sûfîler üzerinde zındıklık şüphesiyle uygulanan baskılara sebep olan Gulâmu Halil mihnesi, ikincisi ise 309/922 yılında Hallâc'ın idam edilmesidir.

Râbia'dan sonra zühd ile sevgiyi birleştiren, fütüvvet esaslarını yaşantısıyla temsil eden ve tasavvufta ilk olarak tevessül eğilimlerini ortaya koyan Mârûf Kerhî, zühd ve verâ ağırlıklı bir anlayışı temsil eden Bişru'l-Hâfî, zühdü kalpte yaşayıp, dış görünüşçe zâhidliğe bürünmeyi gerekli görmeyen, ilimle uğraşan ve amellerin saflaşmasına dönük olarak nefis muhasebesine çokça ağırlık veren Muhâsibî ve hâllerin hakikati ile tevhid dili konusunda ilk söz söyleyenlerden Serî Sakatî Bağdat'ın ilk önemli sûfîleri arasında yer alır. Bu dönemde Abdek (ö.210/826) gibi zındık olarak nitelendirilen sûfîler de vardır.

Sonraki dönemde özellikle Irak'ta bulunan meşhur sûfîler şunlardır: Tasavvufta fenâ ve beka terimlerini hareket noktaları îtibâriyle ahlakî bir zeminden başlatan ve velî kavramı hakkında ilk kanaatleri beyân eden Ebû Saîd el-Harrâz ile tasavvufî düşüncüyü sistemleştiren Cüneyd el-Bağdâdî özellikle Bağdat'ta tasavvufî düşüncenin teşekkülü ve sistemleşmesi açılarından önemli şahsiyetlerdir. Harrâz'a göre fenâ "kulluğu görmekten fâni olmak"tır. Böyle olunca kişi Allah'a ibadet yolunda kendisine pay çıkararak kendini beğenme hastalığına düşmez.

Irak'ta yetişen sûfîlerden biri olan Ruveyym halvet, fakr ve tevekkül konusunda Cüneyd'den farklı düşünmekteydi. Ruveyym ve Herevî gibi bazı ehl-i hadis sûfîlerin Cüneyd'e tercih ettikleri bir sûfîdir. Bu sûfîlerin ortak noktası tasavvufta temkin ehli olmaktır, yani taşkın vecd gösterilerinden uzak kalarak, sâkin bir tasavvufî hayat yaşamayı tercih

ediyorlardı. İhlâs ve veraya önem veren, ancak sert riyazet uygulamaları sebebiyle aşırı bulunup eleştirilen Sehl b. Abdullah Tüsterî de aynı çizgideydi. Bunlar Irak'taki sahv (uyanıklık, tasavvufî hâlleri yaşarken kendini kaybetmeme) eğiliminin temsilcileri olup şathiyelere de mesâfeli duruyorlardı.

Bir de sekr (manevi sarhoşluk, tasavvufî coşkuları serbest bırakarak manevi hâller yaşama) eğilimi vardı ki, bunlar aşk ve muhabbet ağırlıklı bir anlayışa sahip idiler. Bunlar arasında tasavvufî hakikatleri kürsüden ilk anlatmasıyla tanınan Bezzâz (kumaş tüccarı) adıyla meşhur Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö.289/901), Muhibb (seven) adıyla meşhur Semnûn (ö.298/911) ve İmam Mâlik'in Muvattâ' adlı eserini ezbere bilen Şiblî (ö.334/946) yer alır. "Allah'a âşık" olduklarını söyleyen bu sûfîler 264/877 yılında sûfîleri zındık oldukları gerekçesiyle devlete ihbâr eden Gulâmu Halîl (ö.275/888) mihnesinde sıkı muhâkemelerden geçirilmiş, yapılan tahkikatlarda şöyle bir karara varılmıştır: "Eğer bu adamlar muvahhid (tevhid ehli) değilse, yeryüzünde muvahhid kalmamıştır."

Bağdat'taki aşk ve sekr eğiliminin Horasan taraflarında da görülmektedir. Bunların başında Bâyezid el-Bistâmî gelir. Ümmî olan bir şeyhe ilim öğrettiği, buna karşılık kendisi de ondan tevhid ve fenâ hâllerini öğrendiğine dâir rivayetler vardır. Sekr, fenâ ve bunlara bağlı olarak aşk onun çokça yaşadığı hâller olup, böyle zamanlarda kendisinden sâdır olan şathiye türü ifâdeleriyle meşhur sûfîlerden biridir (40. soruda şathiyeye ilgili bilgi verilecektir). Şüttâriyye ve Aşkıyye tarikatları onu pîr kabul etmişlerdir. Melâmî eğilimleri de bulunan Bistâmî, keramete önem vermeyen, tam tersine şeriatın hükümlerine uymayı esas kabul eden bir sûfî olarak tanınır.

Bâyezid'in, Allah'ın dışındaki bütün varlıkları bir hiç olarak görerek "Heme ost" (her şey O'dur) demesinin gerçekte vahdet-i şühûda işaret ettiği vurgulanır. Ancak sonraları başta İbn Arabî ve diğer vahdet-i vücud anlayışına sahip mutasavvıflar Bâyezid'i vahdet-i vücud

anlayışının temsilcisi olarak tanıtmışlardır. Bâyezid, tasavvufî görüşlerini Farsça olarak ifade eden ilk sûfîlerden biri olarak da bilinir.

Bistâmî ile ortak noktalara sahip olan Horasan sûfîleri arasında Yahya b. Muâz er-Râzî (ö.258/872) “aşk sarhoşu” deyimini ilk kullanan kişi olarak bilinir. Seyir ve sülûk makamlarından söz eden ilk sûfîlerden olup bu konuda kendisine *Kitâbü'l-mürîdîn* adlı bir eser nispet edilir. Hakîm Tirmizî'yi yetiştiren sûfîlerden biridir. Bölgesindeki melâmet ehli sûfîlerle ihtilaflıdır.

Horasan'da fütüvveti temsil eden Ebû Türâb en-Nahşebî'nin müridi Hamdun Kassâr melâmet yolunun kurucusu veya sistemleştiricisidir. Cüneyd el-Bağdâdî Hamdun hakkında şöyle demiştir: “Hz. Muhammed'den sonra peygamber gelmeyecektir. Ama gelecek olsaydı, o kesinlikle Hamdun olurdu.”

Horasan bölgesindeki önemli sûfîlerden birinin; ilk defa felsefe ile tasavvufu birlikte ele alan, velayet anlayışı geliştiren, Fıkıh, Tefsir, Hadis, Kelâm ve Mezhepler Tarihi ile ilgilenen Hakîm Tirmizî olduğu bilinmektedir. Felsefeye ilgisinden dolayı kendisine Hakîm adının verildiği kaydedilmektedir. Kendisi akıl ile nakli bağdaştırma faaliyetlerinde bulunmuş olup *Kitâbü hatmi'l-evliyâ* en önemli eseridir.

(Zafer Erginli)



39- Mutasavvıfların kendilerine has terimler oluşturarak özel bir dil kullanmayı tercih etmelerinin sebebi nedir?

Mutasavvıfların; yaşadıkları tecrübeleri ve düşüncelerini açıklarken kendilerine has özel bir dil geliştirdikleri ve birtakım terimler oluşturarak meseleleri bunlarla ifade ettikleri belirtilmektedir. Mutasavvıfların bu şekilde kendilerine ait terimlerle özel ve gizemli bir dil kullanmayı tercih etmelerinin sebebi nedir?

Her sahanın kendi tecrübeleri, hedefleri ve meseleleriyle ilgili oluşturduğu bir dil, bunun içinde gelişen kavramlar ve terimler örgüsü vardır. İslâm maneviyatı olan tasavvufun da manevi yaşantıları, burada karşılaşılan mertebe değişimleri, duraklamaları ve ulaşılan makamları ifade etmekte kullanılan terimleri vardır. Bunlar sûfîlerin kendi manevi tecrübeleri sonucunda ortaya koydukları terimlerdir. Ancak sûfîlerin bu terimleri oluşturmalarının birden fazla sebebinden söz edilebilir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

a. Manevi tecrübelerin ifade edilme ihtiyacı: Sûfîliğin sistemleştiği merkezler kısmen Suriye, ancak daha çok Irak'tır. Mısır ve Horasan bölgelerinde de bu hususta çaba sarf edenler olmuş, bunlar arasında alışverişler de gerçekleşmiştir. Ancak özellikle Irak'ta yetişen sûfîler, manevi tecrübelerini ifade etmek için özel bir dil kullanmayı tercih etmişlerdir. Hâris el-Muhâsibî kendisinden önce gelişmeye başlayan tasavvufî dile yeni boyutlar kazandırmıştır. Mutezile'nin iman ve küfür ile ilgili olarak ele aldığı terimleri tasavvufa dâhil ederek, hâtırın Rahmânî, nefsânî ve şeytânî kaynakları olduğunu göstermiştir. Fenâ terimi henüz tasavvufta kullanılmadığı bir sırada, Muhâsibî'nin kendini unutma ya da kaybetme mânâsında iftikad terimini kullanması, daha sonra bu terimin yerine fenâ teriminin ikâme edilmesi tasavvuf

dilindeki yeniliklerden biridir. Muhâsibî'nin getirdiği yeniliklerden biri de, daha önce belli belirsiz bulunan zâhir-bâtın ayrımının netliğe kavuşturulması olmuştur. Onun dünya kavramı üzerinde dünyanın dış âlemde görünen zâhiri ve kalplerdeki/nefislerdeki bâtını şeklinde netliğe kavuşturduğu bu ayrım, kendisinden sonra bâtına yönelik incelemeleri artıracak ve tasavvuftaki bâtın terimlerinin yapılandırılmasını hızlandıracaktır. Onun beden ve kalp amelleri ayrımına sistematik bir boyut kazandırması da tasavvufî düşünceye getirdiği bir başka yeniliktir.

Muhâsibî'den de istifade etmiş olan ilk dönem sûfîlerinden Cüneyd el-Bağdâdî tasavvufun diliyle ilgili gelişmelerin hızlandırılması konusunda en önemli pay sahiplerinden biridir. Böylelikle tasavvufun dili daha çok Bağdat başta olmak üzere Irak'ta gelişme göstermiştir. Cüneyd şu sözüyle bu durumu ortaya koyar: “Fütüvvet Şam'da, lisan Irak'ta ve sıdk Horasan'dadır.” Cüneyd burada lisan kelimesiyle kendisinin içinde bulunduğu Bağdat ekolünü amel yapmaktan çok söz söylemekle niteleyerek bir tevazu gösterdiği anlaşılmaktadır. Ancak onun bu ifadesi, daha çok tasavvuf terimlerinin Bağdat'ta temellendirdirildiğini gösterir. Nitekim tasavvuf terimlerinin büyük çoğunluğu Bağdat'ta Cüneyd'in diliyle ifade edilmiştir. Zehebî'nin bildirdiğine göre, Cüneyd'in arkadaşlarından Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî cereyan eden Gulâmu Halil mihnesinde Bağdat'tan Rakka'ya göç etmek zorunda kalmıştı. Bağdat'a geri döndüğünde, kendisi de bir sûfî olmasına rağmen sûfîlerin kullandığı terimleri anlayamamıştı. Bu durum çok kısa sürede tasavvufî düşüncede farklı yenilikler olduğuna, sisteme yeni terimler eklendiğine ve bilinen terimlere yeni anlamlar yüklendiğine işaret etmektedir. Bu hususî gelişmeler 265-295/879-908 arasında yaklaşık otuz yıl içinde olmuştur. Nûrî'nin yeni sûfî terimlerini anlamama noktasında dile getirdiği şikâyetin bir benzeri, Cüneyd'in dilini anlayamadığını söyleyen İbn Arabî'nin ifadelerinde yer alır.

Irak'ta ortaya konulan terimler bütün tasavvuf düşüncesinde kabul görmüş, sonraki kaynaklarda tekrar edilmiş ve sisteme yeni bir açılım getirmiştir. Bahsedilen kavramlardan kabz-bast, sekr-sahv, vecd-vücut, fenâ-beka, gaybet-huzur, heybet-üns manevi tecrübeye ilgili terimlerdir. Daha sonra Horasan'daki sûfîler bu terimlere yenilerini eklemişlerdir.

Gazâlî'den itibaren başlayan varlık düşüncesi arayışları tasavvuftaki insan merkezli terimlerin üzerine binâ edilmiştir. Sühreverdî Maktûl işrâkî, İbn Arabî de vahdet-i vücud anlayışıyla tasavvufî düşünceye farklı bir boyut getirerek yeni terimler kazandırdılar. Tarikatların yaygınlaşmasıyla da daha çok şeyh, tekke, erkân ve maddî eşyâ çevresindeki terimler yaygınlaştı.

b. Tasavvufî tecrübenin gündelik dille ifade edilmesinin imkânsız denecek derecede zor oluşu: Sûfîleri özel terimler kullanmaya iten sebeplerden biri de yaşadıkları tecrübenin ifade edilemezliği olmuştur. Sûfîler manevi tecrübelerinden bazılarını ifade etmek istedikleri zaman sınırlı bir mânâ yelpazesine sahip olan gündelik dilin bunları ifade etme konusunda yeterli gelmediğini görmüşlerdir. Gündelik dilin imkânlarının açıklamakta yeterli olamadığı tecrübelerin ifade edilebilmesi için özel bir dil kullanmaya ihtiyaç duymuşlardır.

Bazen sûfîlerin yaşadıkları manevi tecrübelerin gündelik dille ifade edilmesi problem oluşturmıştır. Çünkü tecrübeyi birebir ifadeye koyacak kelimelerin yetersizliği, tecrübenin ifadeye konulan şekliyle yanlış anlaşılmasına sebebiyet vereceği, hatta hiç arzu edilmeyen dine aykırı hususlar olarak yorumlanabileceği korkusu uyandırmıştır. Sûfî tecrübesini ifade etmek için bazen felsefenin hayli teorik olan dilinin imkânlarını kullanmak durumunda kalınmıştır. Tasavvuf felsefesi ve felsefî tasavvuf terimleri bu kullanımın ileri şekilleriyle yapılandırılmıştır. Bazı sûfîler de şiir dilinin mazmunlarla yüklü sanatlı ifadelerini kullanmışlardır. Tasavvuf şiiri de bu ifade biçiminin ürünüdür. Bu dili kullananlar arasında Yunus Emre (ö.720/1320 ?) gibi

açıklanması imkânsız denecek derecede zor hususları rahatlıkla ve kolaylıkla ifade edebilen dervişler çıkmıştır. Bu sanata imkânsız kolaylık anlamında sehl-i mümtenî denir.

c. Sûfî tecrübelerinin, bu tecrübeye yabancı olan algı sahiplerinden gizli tutulmak istenilmesi: Bazen sûfîler kendi tecrübelerini, alandışı kişilerden saklamak için özel terimler ve ifade kalıpları kullanmışlardır. Kelâbâzî ve Kuşeyrî'nin ifadesiyle bu iş, o sanat ve meslek mensuplarının anlaması, o mesleğe mensup olmayanların ise anlamaması için yapılır. Gerçekten de bazı tecrübeler herkesin bilmesi gerekmeyen türden olabilir. Bazen bu tecrübeler, belli bir algı seviyesinin dışına çıkamayan kişilerin hatalı yollara girmesine de sebebiyet verebilir. Muhatabın bilmediği bir meseleyi inkâr ederek hataya düşmemesi için bazen sembolik anlatıma başvurulduğu durumlar olur. Hatta bazen kişinin algı seviyesi dışında kalan meselelerden haberdar olması, kendisinde kafa karışıklığına sebep olabilmekte ve onun inancında sarsılmalara yol açabilmektedir. Meselenin bu boyutu muhataba merhamet duyulmasından da kaynaklanır.

Ancak bu gizli tutma gayretinin bir başka sebebi daha vardır ki, o da sûfîlerin algıladıkları hususları algılama imkânı olmayan kişilerden kıskanarak saklamaları olarak açıklanır. Buna göre bu hakikatler sûfinin kendi tecrübeleriyle fark ettiği hususlardır ve bu tecrübeyi yaşamayan kişinin bundan haberdâr olmaması gerekir. Kelâbâzî'nin *Ta'arruf* adlı eserindeki bir nakline göre Ebü'l-Abbas İbn Atâ kendisine özel bir dil kullanmalarının sebebini sert bir dille soran bir kelâm âlimine şöyle cevap vermiştir: “Böyle yapmamızın sebebi, değerli olduğunu düşündüğümüz bilgileri başkalarından kıskanmamızdır. İstiyoruz ki, yoldaşlarımızdan başkası bu bâdeden içmesin.”

Bazen derinlemesine tasavvufî tecrübelerden çok daha sığ meselelerin bile bazı insanların hataya düşmelerine ve yanlış yargılarla

hareket etmelerine sebep olabildiği dikkate alındığı zaman, sûfîlerin kendi tecrübeleriyle ilgili bu hassasiyetlerinin sebebi anlaşılmış olur. Tecrübeyi anlayacak algı seviyesini ifade etmek için sûfîler makam terimini kullanmışlardır. Hatta onlar, dinleyenlerin makamlarını dikkate alarak konuşmayanların hatalı hareket ettiklerini düşünürler. Eğer hitap dinleyenlerin makamları/algı seviyelerinin altında olursa doyurucu olmaz. Üzerinde olursa onların tam ve doğru olarak anlamaları zorlaşır. Dolayısıyla yanlış anlamalar üzerine bina edilen hükümlerle hareket etmek tehlikelidir. İbn Atâ'nın yukarıdaki cevabı tasavvufî tecrübe ve hayatın herkese açık bir yol olmadığını da göstermektedir. Hatta sûfîler arasında Hallâc'ın idam sebebinin hakikatte tasavvufî sırları ifşa etmesinden dolayı cezalandırılmayı hak etmesi olarak açıklama eğilimleri de mevcuttur.

Bununla beraber şu hususu da vurgulamak gerekir: Sûfîler tarafından kullanılan üç türlü dil vardır. Bunlardan birincisi doğrudan doğruya ahlak, verâ ve zühdü telkin eden dildir. Bu dilde tasavvufî sırlara hemen hemen hiç değinilmez ya da küçük işaretlerle ve asıl amacı gölgede bırakmayacak kadarıyla temas edilir. Bu dil, hemen hemen tüm sûfîlerde ortaktır. Zaman zaman kullanılan diğer iki dil ise tasavvufî sırları anlatmakta kullanılır. Bunlardan birincisi, tasavvufta sahvı ve temkini temel alan sûfîlerin kullandığı dildir. Bu sûfîler, eserlerinde daha felsefî ve manevi tecrübelerine dışarıdan bakabilen bir dil ortaya koymuşlardır. Bunun ilk dönemlerde başta gelen örneği Cüneyd'dir. Diğer dil ise sekri ve aşkı temel alan sûfîlerin dilidir. Bu sûfîler şiir ve edebiyat dilini kullanırlar. Bunun ilk dönemlerdeki başta gelen örneği de Hallâc'dır. Her üç dili zaman zaman kullanan sûfîler de vardır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî her üç dili, felsefî derinlik de kazandırarak başarılı bir tarzda kullananlar arasında önde gelenlerdendir.

(Zafer Erginli)

8

40- Sekr ve şathiye nedir? Şathiyeleri nasıl anlamalıyız? Olduğu gibi kabul etmek mi yoksa tevil etmek mi gerekir?

Sistemleşme döneminde Bâyezid el-Bistamî ve Hüseyin b. Mansur el-Hallâc gibi bazı sekr ehli sûfîlerin şathiyeleri bilinmektedir. Sekr ve şathiye nedir? Şathiyeleri nasıl anlamalıyız? Olduğu gibi kabul etmek mi yoksa tevil etmek mi gerekir?

Sekr, sarhoşluk anlamında kullanılan Arapça bir kelimedir. Tasavvuf yolunda yürüyen kişilerin riyazet, ibadet, vird ve zikirleri sonucunda bazen manevi feyzin yoğunluğunun etkisiyle sekr denilen kendinden geçme hâli meydana gelir. Bu hâlden uyanma ve ayık hâle gelmeye sahv denilir. Bazı sûfîler tasavvufî hâlleri yaşarken sekr hâlinde, bazıları ise sahv hâlinde olmayı üstün sayarlar. Sekr terimiyle ilgili diğer bir kavram bulmak mânâsına gelen vecddir. Tasavvufta vecd, kendini kaybederek Hakk'ı bulmak veya Hakk'ın farkına varmak mânâsında kullanılır. Ayrıca vecd ile karıştırılan cezbe vardır. Cezbe Allah'ın kulunu kendine çekmesi olarak tarif edilir. Meczûb ise "Allah'ın kendisine çektiği kişi" olarak kabul edilir. Sonraları cezbe giren mânâsındaki meczûb kavramı, tasavvuf yolunda yürürken yolda şuurunu kaybedip gündelik akıl ve fikir seviyesine dönemeyen kişi için kullanılmaya başlanılmıştır. Sekr ve vecd terimleri dinî duygu ve heyecanların uç noktalarını ifade eder. Bu çerçevede tasavvuf dinî duygu ve heyecanların derinlemesine yaşandığı bir zemine sahiptir. Ancak bu konu sûfîlerin üzerinde ittifak ettikleri bir husus değildir. Mesela ilk dönemde sekr hâlini üstün sayanların başında Bâyezid el-Bistamî gelirken, sahv hâlini üstün sayanların başında da Cüneyd el-Bağdâdî gelmektedir. Birinci durum manevi tecrübeye kendini tamamen kaptırarak onun vereceği sarhoşluğu yaşamayı, ikinci durum

ise kendini sarhoşluğa teslim etmeden manevi tecrübenin yaşanması sırasında akli ve şuuru devrede tutmayı hedefler. Birinci durumda aşk ve muhabbet, ikinci durumda ise marifet ön plandadır. Nitekim sekr ile aşk arasında sıkı bir ilişki olduğu gibi, sahv ile marifet arasında da sıkı bir ilişki vardır. Ancak bu sekr ile marifet, sahv ile muhabbet arasında hiç bir ilişki olmadığı mânâsına da gelmez.

Sözlükte hareket etmek, sarsılmak, taşmak, yalpalamak gibi mânâlara gelen şathiye ise, vecd ve sekr hâlindeki sûfînin şuurunda olmadığı hâlde dilinden dökülen aşırı ve bazen şeriatın sınırlarını zorlayan ifadeler olup, kelimenin çoğulu şatahâttir. Bunlara iddia, tâmmât ve türrehât gibi isimler de verilir. Ancak sûfî ibadet, zikir ve semâ gibi sebeplere bağlı olarak ya da bazen herhangi bir sebep olmaksızın doğrudan Allah'tan gelen bir feyze bağlı olarak kendinde olmadığından ağzından çıkan, dilinden dökülen bu ifadelerin farkında olmaz. Zaten sûfîler, sözün niteliğine bağlı olarak, bu tür sözleri bilinçli olarak söyleyenlerin imanının tehlikeye gireceğini de kabul ederler. Bu tür sözleri en çok söyleyenlerden biri, Bâyezid el-Bistamî'dir. Onun şathiyelerinin örnekleri de şunlardır: “Sübhânî mâ a'zame şânî (Kendimi tenzih ederim, şânım ne yücedir!)”, “Mâ fî cübbetî sivallah (Cübbemin içindeki Allah'tan başkası değildir!)”, “Çadırımı arşın hizâsında kurdum!”, “Benim sancağım Muhammed'in sancağından yüksektir!”, “Öyle bir denize daldım ki, peygamberler onun sahilinde kaldı.” Sûfîlerin yukarıda zikredilen sınırları zorlayıcı ifadeler karşısında farklı tepkiler verdiği görülmektedir. Söz konusu değerlendirmeleri şu başlıklarda toplamak mümkündür:

a. Şathiyeleri kabul ve tevil etmek: Konuya bu tarzda yaklaşan sûfîler genel olarak konuşanın görünürde sûfî olsa da gerçekte Hakk olduğu görüşündedirler. Bu sebeple de söyleyen sûfîyi o sözün sahibi değil, âleti olarak kabul ederler. Yani bu sûfîlere göre kulunun dilinden konuşan bizzat Hakk'tır. Kendisini kulunun dilinden öven de, kendisini tenzih ve tesbih eden de, arşa istivâ ettiğini söyleyen de,

peygamberinden üstün olduğunu îlân eden de bizâtiî Hakk'tır. Hakk kulunun kalbine tecellî etmiş, orada hâkim olmuş ve kulunun bütün varlığını kaplayarak kendisini ona, kendi şahsî varlığını yok sayacak derecede hissettirmiştir. Burada artık sözün çıktığı ağız, Hakk'ın bir âleti konumundadır. Bu sebeple Hakk'ın sözüne âlet olan kınanmaz. Ancak o sözü tevil etmek gerekir. Serrâc eserinde Bâyezid el-Bistamî'nin şathiyelerinden bazılarıyla ilgili Cüneyd el-Bağdâdî'nin açıklamalarını nakletmiştir. Serrâc bir yerde Cüneyd'in şöyle bir sözüne de yer verir: "Bâyezid'in sözlerinin bazılarının etkisi, derinliği ve mânâsı sebebiyle sâdece kendisinin bildiği ve ona has kılınmış bir deryadan alınmış intibâî vermektedir." Tasavvuf araştırmacısı Afîî de, Hallâc'ın "Ene'l-Hakk" ifadesinin aslında "Ben Hakk'ın suretiyim" şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.

Bazı velîler, "Benim sancağım Muhammed'in sancağından yüksektir!" şeklindeki şathiyelerle ilgili olarak şöyle bir tevil yapmışlardır: Bir çocuk babasının omzuna çıkar ve babasına "Ben senden büyük oldum" der, ama o bir çocuktur. Bebekler ve çocuklar yaptıklarından dolayı bazen azarlansalar bile kınanmazlar. Onun öyle demesi de babasından büyük olduğunu göstermez. Bu tevili yapan mutasavvıflar nazarında kendisinin peygamberden üstün olduğunu ihsas ettirecek ifadeler kullanan velîlerin durumu da böyle kabul edilir ve bu tür ifadelerin mâzur görülmesi gerektiği düşünülür.

Bu konuda şöyle bir hadis de nakledilir ve bu hadis üzerinden kıyas yapılır: "Herhangi birinizin tövbe etmesinden Allah'ın duyduğu sevinç, ıssız bir çölde giderken üzerindeki yiyecek ve içeceğiyle birlikte devesini elinden kaçıran, aramaları sonuç vermeyince ümidini tamamen kaybederek bir ağacın gölgesine uzanıp yatan, derken yanına devesinin geldiğini görerek yularına yapışan ve aşırı sevincinden dolayı ne dediğini bilmeyerek, 'Allahım! Sen benim kulumsun, ben de senin rabbinim' diyen kişinin sevincinden çok daha fazladır." (Müslim, "Tevbe", 7; İbn Mâce, "Zühd", 30) Nasıl bir kul dil

sürçmesinden dolayı kınanmazsa, tasavvuf yolunda elinde olmadan dilinden şer'î sınırları zorlayan ifadeler dökülen kişi de kınanmaz. Hatta bunu sarhoş olan kişinin cezaî ehliyeti olmamasına benzetenler de vardır.

Gazâlî, fenâ hâlinde bazı sûfîlerde hulûl ve ittihadı hatırlatacak hususların görülebileceğini, hakikatte ise Rabbin her zaman Rabb, kulun her zaman kul olarak kaldığını belirtir ve *Maksadü'l-esnâ* gibi bazı eserlerinde bu hâldeki sûfîlerin şathiye türünden sözlerini tasavvufî çerçevede ele alır.

Şathiyeleri tevil eden mutasavvıflar bir şatahât edebiyatı oluşturmuşlardır. Bâyezid el-Bistamî'yle ilgili rivayetleri toplayan Sehlegî'nin *Kitâbü'n-Nûr*'da topladığı şathiyelerden önemli bir bölümü Ruzbihân Baklî'nin *Şerh-i Şathiyyât* adlı eserinde açıklanmıştır. Çağdaş araştırmacılardan Abdurrahman Bedevî şathiyelerin büyük bir bölümünü *Şatahâtü's-sûfiyye* adlı çalışmasında toplamıştır.

b. Şathiyelere karşı çıkmak: Şathiyelere karşı çıkmamanın iki yönü olabilir. Bunlardan birincisi kayıtsız şartsız karşı çıkmaktır. Bu tür bir karşı çıkış daha çok zâhirî ilimlerle uğraşanlara mahsustur. Ancak zâhirî ilimlerle uğraşan âlimler arasında bile bu konuda müsamahakâr olanların sayısı az değildir.

Serrâc et-Tusî'nin *el-Lümâ* adlı eserinde şatahın kemal ehlinde en az bulunan şey olduğu ifade edilmiştir. Ona göre kemal ehli temkin sahibidir, aşırılıklardan uzak durur. Şathiyeler ise daha çok bidayet (tasavvuf yolunun başlangıcı) hâlinde olanların işidir. Dolayısıyla Serrâc şathiyeyi bir kemal hâli olarak görmemiş, hedefe ulaşamamış kişilerde görülen aşırılıklar olduğunu ifade etmiştir.

Yukarıda Cüneyd'in şathiyeleri tevil ettiğini belirten Serrâc, onun şathiyelere tenkit mahiyetindeki şu sözünü de nakletmiştir: "Bâyezid bidayet hâlinde, güçlü ve sağlamdı. Nihayete erince ilm-i tevhidi sağlamca vafetti. Ancak onun vafettiği şeyler bidâyâttır, ama mürid değil de murâd olan kimselerden beklenen ise nihâyâttır." Cüneyd'in

sözleri şöyle anlaşılabilir: Bâyezid'in makamı tasavvufta kemal sahibi olan kişilerin makamıdır, ama sözleri bu işin daha başında olanların sözlerine benziyor. Hâlbuki ondan beklenen, yolun sonuna ulaşmış kişilerin davranışlarıdır. Şu hâlde Cüneyd'in şathiyelerle ilgili iki tavrı olduğu ortaya çıkar. O, bir yandan bu konuda suskun kalırken, diğer yandan bunu olgunluk değil, eksiklik işareti olarak görmektedir.

Selefî sûfîlerden Herevî'nin ise Bâyezid el-Bistâmî'nin şathiyeleri dolayısıyla aleyhinde çok şeyler uydurulduğunu söyleyerek, ona isnat edilen bu tür ifadelerin ona ait olabileceğine ihtimal vermediği nakledilmektedir.

Hadis, fıkıh ve kelâm âlimlerinin çoğu Bistâmî'nin şathiyelerini doğru bulmamakla birlikte sekr hâlinde dolayı kendisini mâzur görmüşlerdir. Nitekim İbn Teymiyye, sekr hâlinde söylenen bu tür şathiyeleri yaymak değil gizlemek gerektiğini ifade ederek Bâyezid'den saygıyla bahsetmiş ve özellikle vahdet-i vücud taraftarı mutasavvıfların bu sözleri kendi nazariyelerine delil olarak ileri sürmelerine karşı çıkmıştır. Ayrıca Hallâc'ın çokça tartışılan "Ene'l-Hakk" ifadesi karşısında fakihlerin büyük bir çoğunluğunun fetvâ vermemiş olması da, fakihlerin sekr hâlindeki sûfîlerin dilinden dökülen ve sınırları zorlayan sözleri mâzur gördüklerinin ispatıdır.

Bununla beraber Hallâc konusunda ihtilaf vardır. Hallâc'ın sözlerinin sekr ve vecd ürünü olan şathiye sayılıp sayılmayacağı konusunda her sûfî aynı görüşte değildir. Mesela Hücvârî'nin nakline göre Cüneyd'le sohbet için huzuruna çıkan Hallâc'ın görüşme talebini reddeden Cüneyd "Ben delillerle sohbet etmem, çünkü sohbet akılda kemali gerektirir" demiştir. Hallâc'ın "Ama şeyhim sekr ve sahv kulun iki sıfatıdır, kendi sıfatları fâni olana kadar kul Rabbinden perdelidir" deyince Cüneyd şöyle cevap vermiştir: "Sekr ve sahv hakkında görüşlerin hatalıdır. Çünkü sahv, kulun Hak'ta olan hâlinin sağlam ve sağlıklı olmasından ibarettir ve bu konuda hiçbir ihtilaf yoktur. Bu hâller asla kulun sıfatları içerisinde olan ya da halkın kendi kesb ve

çabalarıyla elde edebilecekleri şeyler değildir. Ey Mansûr'un oğlu! Sözlerinde çok fuzûlî şeyler ve hiçbir mânâsı olmayan boş ifadeler görüyorum.”

Bu durumda Hallâc'ın ifadeleri fakihler nazarında hoş görülmediği hâlde mâzur sayılabilecek ifadeler olarak kabul edilmiş olsa da, sûfler nazarında bu sözleri sekr ve fenânın ürünü olan şathiyelerden saymayanlar da vardır. Hücvîrî de Hallâc'ın bazı sözlerini doğru, bazılarını ise çirkin bulmuştur.

İmam Rabbânî şathiyeleri olgun sûfler için münasip görmemiştir. Hatta o, velayeti sekre, nübüvveti ise sahva bağlayarak şöyle demiştir: “Kaynağı nübüvvet olan şer’î ilimlerin tamamı, sahvın kemalinden doğmuştur. Şerîata muhâlif olan şatah ifadeleri ise sekr hâlinden gelir. Sekr sahibi mâzûrdur ve taklit edilmeye lâayık değildir, kendisine uyulmaz. Asıl dört elle sarılmayı gerektiren şey, sekr hâllerinin değil, sahv makamlarının ilimleridir.”

c. Şathiyeler karşısında sessiz kalmak, yorum yapmamak: Bir grup sûfî de bu konuda sessiz kalmayı tercih etmiştir. Lehte ve aleyhte herhangi bir görüş beyân etmeyen çok sayıda mutasavvıf vardır. Mesela erken sayılabilecek bir dönemde konuya ayrı bir başlık açan Serrâc'dan farklı olarak Kuşeyrî'nin *er-Risâle* adlı eserinde bu tür konulara hiç girilmemiştir. Kuşeyrî'nin konuyu eserine almaması, sessiz kalmak suretiyle onaylamamak şeklinde anlaşılabilir.

Şathiyeler karşısında, bir Müslüman zikredilen bu üç tavırdan herhangi birine sâhip olabilir. Bunda herhangi bir sakınca yoktur. Önemli olan aceleci davranarak bir başkasını dinden çıkarmakla itham etmemektir.

(Zafer Erginli)



41- Cüneyd el-Bağdadî'nin (ö.297/909) tevhid ve fenâ görüşünü vahdet-i vücudun ilk görünümü olarak ifade etmek doğru mudur?

Cüneyd el-Bağdadî'nin tevhid ve fenâ görüşünü vahdet-i vücudun ilk görünümü olarak ifade edenler var. Cüneyd el-Bağdadî'nin tevhid ve fenâ anlayışını açıklar mısınız?

Cüneyd el-Bağdâdî, gerek tasavvuf düşüncesi ve terimlerinin gelişimi, gerekse tasavvufî uygulamaların yerleşmesi dikkate alındığında Bağdat'ta tasavvufun gerçek mânâda kurucusu sayılabilecek bir sûfîdir. Cüneyd'in tasavvuftaki önemini ve gerçekte belki de son temsilcisi olabileceğini Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Saîd b. el-A'râbî'nin bugün kayıp olan *Tabakâtü'n-nüssâk* adlı eserinden naklen şöyle belirtir: “Bu ilim hakkında söz söyleyenlerin sonuncusu, yolumuzun önderi Cüneyd el-Kavâîrî'dir. Onun, bu ilim üzerinde basireti, nüfuzu ve güzel bir ifadesi vardı.” Mekkî, İbnü'l-A'râbî'nin bir başka ifadesinde de şöyle dediğini belirtir: “Cüneyd'den geriye kalanlar, bu ilmi zikretmekten hayâ edenlerdi.” Tasavvufî meclislerini fıkıh ve diğer ilmî sohbetlerinden ayrı, sınırlı sayıda bir grupla yapmayı tercih eden Cüneyd'in tasavvufî sohbetlerinde on kişiden fazla kişinin bulunmadığı da yine Mekkî tarafından nakledilmiştir.

Cüneyd “Bizim ilmimiz Kitap ve Sünnet'le kayıtlıdır. Kur'ân-ı Kerim ezberlemeyen, hadis yazmayan bizim sohbetlerimize gelmesin” diyerek tasavvuf anlayışının Kitap ve Sünnet'e dayandığını açık bir şekilde vurgular. Kendisi aynı zamanda Şâfiî'nin talebelerinden olan Ebû Sevr el-Kelbî'nin (ö.240/854) mezhebine göre fetvâ veren bir fakihti. Câfer el-Huldî'nin bildirdiğine göre Cüneyd'in ilmî sohbetini dinleyenler ilminin hâlinden üstün, tasavvufî sohbetlerine katılanlar ise hâlinin ilminden üstün olduğuna kanaat getirirlerdi. Semâa katılsa bile

kendisi vecde önem vermemesiyle bilinir. Sahvı (manevi hayatta ayık olmayı) esas alır. Bu tercihine bağlı olarak şathiyelerden uzak durmuş, Bâyezid el-Bistâmî'nin şathiyelerini şerh etmesine rağmen, bu ifadelerin tasavvuf yolunun başlarında olan kişilere yakıştığını ve yolun sonuna gelenlerin dilinden böyle sözler dökülmesinin mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Kendisine sahva ve temkine dayalı Cüneydiyye adlı bir tarikat izâfe edilir.

Tevhid konusunda sûfîlerin genel tavrına uygun olarak Cüneyd'in iki ayrı görüşü vardır. Bunlardan birincisi umumî tevhid, ikincisi ise hususî tevhiddir. Bunlardan birincisi kelâm ilminde de söz konusu edilen tevhid itikadı, ikincisi ise sûfîlerin bu itikadın tecrübe edilmesiyle idrâk ettikleri hususî tevhiddir. Tasavvuf kitapları içerisinde tevhide biri başlangıçta, diğeri sonlarda başlık açılmasının sebebi, birinci ve ikinci tevhidin açıklanması çabasıdır.

Tevhidin ilk adımı olan umumî tevhid, Cüneyd tarafından “Kadîm’i hâdisten ayrı tutmak” olarak tarif edilmiştir. Buna getirilen açıklamalardan biri şöyledir: “Tevhid, içinde her türlü suretin yok olduğu ve hakkındaki ilimlerin derecelere ayrıldığı bir mânâdır. Allah ise ezelde nasılsa öyledir (O’nda bir değişiklik olmaz).” Cüneyd el-Bağdâdî'nin tevhide getirdiği bu mânâ, Ehl-i Sünnet kelâmının temelinde de yer alır. Cüneyd, hususî tevhide bu zâhirî zemine dayandırarak tasavvufî görüşlerine hareket noktası olarak belirler. Cüneyd'in şu açıklaması meselenin anlaşılmasına yardımcı olur: *“Tevhid, Allah’ın ahadiyyetinin kemali ve vahdâniyyetinin tahkîki suretiyle Muvahhed’in (Tevhid Edilenin, Birlenenin) tek kılınmasıdır. Bu da O’nu, doğmamış, doğurmamış tek varlık, zıddı, ortağı ve benzeri olduğunu ve O’ndan başkasına ibadet edilebileceğini reddederek, teşbîh (benzetme), tasvîr (şekil sahibi sayma), tekyîf (nasıl olduğunu açıklama) ve temsîle (herhangi bir şeyin dengi ve benzeri olduğunu kabul etme gibi hatalara) düşmeden, Bir olan İlâh ve Tek olan Samed (muhtaç olmayan, fakat kendisine muhtaç olunan) olduğunu ikrar etmekle mümkün olur. “O’nun bir*

benzeri yoktur, O işitendir, görendir.” (Şura, 42/11)” Serrâc, bunların avâma ait zâhirî tevhid olduğunu ifade ederek, sûfî olmanın ilk adımının bu olduğuna işarette bulunmuştur. Çünkü bâtına ulaşmanın yolu zâhirden geçer. Sûfî hırkasını giymeye hak kazanabilmek için bu perspektifi kazanmış olmak gerekir. İşte yukarıda sayılmış olan tövbe, zühd, verâ, fakr, sabır, tevekkül, rızâ, şükür, sıdk, ihlas, ibadet, mürüvvet, fütüvvet, tevazu, edeb, hayâ, tasavvufî hâl ve makamlar, semâ, vecd, marifet ve muhabbet gibi tasavvufun temel meseleleri bundan sonra anlam kazanır. Cüneyd’in bu tür konular hakkındaki görüşleri iki tevhid türünün arasında yer alır. Çünkü hususî tevhid, umumî tevhid üzerinde yükselen, tüm tasavvufî uygulamaların bir neticesidir. Nitekim Cüneyd’in tevhide dâir bir risalesi, sûfîlerin hareket noktası olan umumî tevhid ile hedefleri olan hususî tevhidin unsurlarını birleştirici bir görüntü verir.

Cüneyd’in hususî mânâdaki tevhidi hem fenâ hem de beka ile ilişkili gördüğü ifadeleri de vardır. Onun tevhide getirdiği ve ilki kendi risalesinde havâssa mahsus tevhidin ikinci mertebesi olarak açıklanan şu mânâların fenâ ile ilişkisi açıktır. Cüneyd’e havâssın tevhidi sorulduğu zaman şöyle cevap vermiştir: “Kulun Allah Teâlâ’nın huzûrunda bir hayâl gibi olması, ilâhî kudret hükümlerinin akışı altında, ona Allah’ın tedbîr ve tasarrufunun hâkim olmasıdır. Bu hâldeyken O’nun tevhid deryasının dalgalarında boğulması, böylece Hakk’a kurb makamında Allah’ın vahdâniyet ve vücudunun hakikati içinde his ve hareketlerini kaybettiğinden dolayı, nefsinden, halkın kendisine seslenmesinden ve buna cevap vermekten fânî olarak, Hakk’ın kuldan istediği şeyi, bizzat kendisinin yerine getirmesidir. Yani, kulun son hâlinin ilk hâline dönmesi, olmadan önce olduğu gibi olmasıdır (nasıl ki var olmadan önce iradesi, kudreti ve hareketi yoktuysa, şimdi de öyle olmasıdır).” Yine şöyle demiştir: “Tevhid, zamânâ ait şeklî kayıtların dar sınırlarından, sermediyyetin (ebediyetin) sınırsız fezasına çıkmaktır.”

Cüneyd'in tevhide yaklaşımı sekre ağırlık veren sûfîlerin tevhid anlayışından farklılıklar gösterir. Sekre dayalı muhabbet eğilimine sahip olan sûfîlerin tevhide yaklaşımı aşk içinde bir fenâ hâli, sahva dayalı marifet eğilimine sahip sûfîlerin tevhide yaklaşımı ise heybet içinde bir fenâ hâlidir. Birinci grubun aşk temelli anlayışı zaman zaman şer'î sınırları zorlayan şathiyeler gibi taşkın ifadelere yol açabilirken, ikinci grubun heybet temelli anlayışı korkuyla karışık saygıya dayalı bir sevgi anlayışıdır. Bu sebeple Cüneyd sahva ağırlık vermesi sayesinde marifet ağırlıklı bir tevhidin temsilcisi olarak öne çıkar.

Serrâc yukarıdaki ifadelerde geçen “Hakk'ın kuldan istediği şeyi, bizzat kendisinin yerine getirmesidir. Yani kulun son hâlinin ilk hâline dönmesidir.” ifadesini misakla açıklamıştır. Misak anlayışı Cüneyd'in tasavvufî düşünce ve yaşantıya getirdiği en önemli yeniliklerinden biridir. Buna göre tasavvufun hedefi, Allah'ın kullara Rabblerinin kim olduğunu sorduğunda verdikleri cevabın dünyada yaşanması durumudur. Cüneyd bu konuda şu âyete işaret eder: “*Bir de Rabbin, Âdemoğullarından, bellerindeki zürriyetlerini alıp da onları kendi nefislerine şahit tutarak: ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ dediği vakit, ‘Elbette Rabbimizsin, şahidiz’ dediler. (Bunu) kıyamet günü ‘Bizim bundan haberimiz yoktu.’ demeyesiniz diye (yapmıştık).*” (Arâf 7/171)

Cüneyd bu hususu şu ifadelerle de açıklamıştır: “Olmadan evvel neredeydi, nasıl oldu? Kudretin ikâmesi ve iradenin infâzı ile ‘Evet sen bizim Rabbimizsin’ diye icabet eden zâhirdeki ruhlardan başkası mıydı? Hakikatte şimdi O olmadan evvel olduğu gibidir. Tevhid ehlinin tevhidinin nihaî hedefi budur. Kulun olmamış gibi olmasıdır ve Allah'ın da ezeldeki gibi tek olmasıdır.”

Cüneyd'e göre Rabbin ifadesi dâvet, kulların cevabı ise icabet ve isticâbettir. Yani cevap vermek ve dâvete uymaktır. Ancak hakikatte dâvet hem eden hem dâvete cevap veren O'dur. Bununla beraber dünyada insanlar bu hitabı hatırlamazlar. Bu hitabı hatırlamak için

olmadan önceki gibi olmak, yani fânî olmak gerekir. Bu fenâ ancak kulun kendisi dâhil olmak üzere her şeyi unutarak, Allah'ın varlığında kendi benliğini kaybetmesiyle gerçekleşebilir. Böyle olunca hem dâveti hem cevabı hatırlamak mümkün olur.

Cüneyd semâ sırasında kulun bedeninin isteği dışında hareketlenmesini bile bu ahdin alındığı gün Rabbin sesini duymayı hatırlamaya bağlamıştır: “*Allah misak-ı evvelde kullarına hitap etmişti: ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ Onlar da ‘Evet, Sen bizim Rabbimizsin!’ dediler.*” (Arâf, 7/172) Bu hitaptaki lezzet ruhlara yerleşti. Semâ işittikleri zaman, bunu hatırlamak onları harekete geçirir. Sûfîler nazarında, semâ yoluyla vecde gelmenin hedefi Allah’a ulaşmaktır. Cüneyd sûfîlere üç yerde rahmet ineceğini söylerken buna işaret eder: Semâ, ilim tahsili ve yemek. Semâ sırasında rahmet inmesi, sûfînin semâının Hak’tan olması sebebiyledir.

(Zafer Erginli)



42- Hakîm Tirmizî'nin velayet anlayışı hakkında bilgi verir misiniz?

Hakîm et-Tirmizî'nin velayet fikri ve buna bağlı bazı düşüncelerinin Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ilham kaynağı olduğu söylenmektedir.

Hakîm et-Tirmizî'nin velayet anlayışı hakkında bilgi verir misiniz?

Hakîm Tirmizî'nin tasavvuf anlayışına bir bütün olarak bakıldığında, onun görüşlerini zühd, verâ ve takva konusundan kopuk olarak yapılandırmadığı dikkat çeker. Ayrıca o, nefis, kalp, sadr, akıl gibi insanî melekelerin temel nitelikleri üzerinde de durmuştur. Nefis ve hevâ karşısında ortaya konulması gereken tavra dâir yazdıkları dikkate değerdir. Onun Hadis, Fıkıh ve Kelâmıla ilgili çalışmalarından başka, Felsefeye ilgisi olduğunu söyleyenler de vardır. Hakîm'in velayet anlayışının bütün bu hususlar üzerine oturduğunu ifade edebiliriz.

Hakîm'den önce sınırlı da olsa velayet kavramını kullanan zâhid ve sûfilerin varlığı bilinmektedir. Bunlar arasında İbrahim b. Edhem, Mârûf el-Kerhî, Ahmed b. Hadraveyh, Yahya b. Muâz er-Râzî, Cüneyd el-Bağdâdî ve Ruveym-i Bağdâdî sayılabilir. Hakîm'in döneminde İbnü'l-Ferganî diye de bilinen Ebû Bekir el-Vâsıtî de bu konuda fikir beyan etmiştir. Bununla beraber, bu kavramın nazariye temelinde tasavvufî bir terim hâline getirilmesi Hakîm Tirmizî tarafından gerçekleştirilmiştir.

Hakîm Tirmizî'den önce Mutezile'nin velayeti tüm müminlere, Şîa'nın ise sadece masum imamlara has bir mertebe olarak gördükleri bilinmektedir. Hakîm, Mutezile'nin velayet anlayışına karşı çıkmamış ve onu umumî velayet olarak nitelemiştir. Bu da iman etmekle Allah'ın dostu olmak anlamına gelmektedir. Bu tür velîlere Hakîm “evliyâu hakkıllah” der. Bu çerçevede Hakîm'in Mutezile'yle de örtüştüğü görülür. Ancak Hakîm “evliyâullah” dediği hususî velîlerden de söz

eder. Çünkü insanlar Allah'ın emirleri konusunda farklı tutumlar içindedirler ve bazı tutumlar hususî mânâda velayetle bağdaşmayabilir. Yani müminlerin tamamı her ne kadar genel anlamda velî olsalar da özel anlamda velî olmak ilave çaba gerektirir. Bu velayet Şîa'nın iddia ettiği gibi, belli bir soya mahsus değildir. Gerekli çabaları ortaya koyan ve Hz. Muhammed'in ümmetinden olan herkes bu velayete erişebilir. Bu çabaların başında da marifet ve muhabbet gelir. Ancak bu nimete kavuşmak kesin olarak elde edilmesi beklenen bir sonuç değil, bir ihtimaldir. Allah bu gayreti ortaya koyan kullarından istediği kişiye velayeti dilerse bahşeder, dilerse etmez. Velayetin ölçüsü de Hz. Peygamber'in ahlakına uygun hareket edebilmektir.

Böyle bir velayete sahip olan kul Allah'ın koruması altında olmakla birlikte, Allah'ın koruması velînin kendi gayretine de bağlıdır. Çünkü Allah'a yakınlık kişinin aldanmasına ve hata yaparak günaha düşmesine sebep olabilir. Bu yüzden kişinin kendi gayreti de ilâhî korumanın olmazsa olmaz bir şartıdır.

Hakîm Tirmizî, peygamberlikle velîlik arasındaki irtibatları ortaya koymaya çalışarak bir tasnif geliştirmiştir. Bu durumda insanlar, velâyet bakımından en üstün olandan en düşük olana göre şöyle bir sıralabilir:

1. Resûl (kendisine kitap verilen peygamber)
2. Nebi (kendisine kitap verilmeyen, kendisinden önceki bir resûlün kitabıyla amel eden ve kitabın hükümlerini insanların uygulamasını sağlamakla görevli peygamber)
3. Hâtemü'l-evliyâ (bu nazariyeyi kabul eden sûfîlerin nazarında velîlerin sonuncusu olup, en üstünü sayılmıştır)
4. Büdelâ, siddîkûn ve ümenâ (muhaddes olan, yani ilhama muhatap olan velîler)
5. Velî
6. Mümin (veliyu hakkillâh)

Âyet-i kerimede; *“Yeni Müslüman olmuş, fakat imanın kalbine yerleşme süreci tamamlanmamış olan Bedevîler: “İman ettik” dediler. De ki: Siz*

henüz iman etmediniz, fakat henüz iman kalplerinizin içine girmemiş olduğu hâlde “İslâm’a girdik” deyin. Eğer Allah’a ve peygamberine itaat ederseniz, sizin amellerinizden hiçbir şey eksiltmez; çünkü Allah çok bağışlayıcıdır, merhamet edendir.” (Hucurat, 49/14) buyurularak imanda bir tabakalandırma yapılmıştır. Bu çerçevede Hakîm Tirmizî bilinen en eski sistematik velî tabakalandırmasına imza atan mutasavvıf olarak tanınır.

Hakîm Tirmizî’ye göre özel anlamda velîliğin en üst derecesinin temel niteliği muhaddes olmak, yani Allah’ın ilhamına muhatap olmaktır. Bu tür velîler velîlerin arasında en üstün olanlardır. Velîlik konusunda tartışılmakta olan daha çok dördüncü ve beşinci sırada yer alan velî türleri olup, en hararetli tartışmalar dördüncüsü üzerinde çıkmaktadır.

Hakîm Tirmizî velîliğin niteliklerine dâir diğer meseleleri de ele almıştır. Bunların başında kişinin kendi velîliğini bilmesi veya bilmemesi meselesi gelir. Hakîm, bazı sahabilerin Hz. Peygamber tarafından cennetle müjdelenmiş olmasından hareketle kişinin kendi velîliğini bilebileceğini, ancak başka insanların onun velîliğini bilse bile bütün boyutlarıyla kavrayamayacağını ifade etmiştir. Ayrıca o, velînin günah işleyip işlemeyeceği meselesinde, işleyebileceğini belirtir.

Hakîm Tirmizî, hatm-i velayet meselesini ilk olarak ortaya atan sûfidir. Hz. Peygamber’in son peygamber (peygamberliğin mührü) olması gibi, velîlerin de bir sonuncusu/mührü olup olmadığı meselesini ortaya atmış ve velîliğin bir mührü olacağını kabul etmiştir. Hatta tasavvufun pek çok konusunda dikkate değer sayılabilecek görüşler ileri sürmesine rağmen, Hakîm Tirmizî bu konudaki görüşleriyle özdeşleştirilmiştir. Hakîm Tirmizî’den sonra onun müridlerinden Ebû Ali el-Cüzcânî, daha sonra Ebû Osman el-Mağribî (ö.373/983) velayet konusunda görüş beyan eden sûfilerdendir. Bu

aşamadan sonra velî kavramı tasavvufun temel terimleri arasına girmiştir.

Hakîm Tirmizî, velayet konusuna tahsis ettiği *Hatmü'l-evliyâ* adıyla meşhur eserinde velayet meselesini enine boyuna açıklamış ve konuyla ilgili 157 soru sormuştur. Bu sorular yüzyıllar sonra Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinin 73. babında *el-Cevâbü'l-müstakîm 'ammâ seele 'anhü't-Tirmizî el-Hakîm* adıyla cevaplanmıştır. Ayrıca İbn Arabî, Hakîm Tirmizî'nin velî türleri ile ilgili tasnifini de çeşitlendirerek ricâlü'l-gayb konusunda hayli geniş ve derin bir nazariye ortaya koymuştur.

(Zafer Erginli)



43- *Kelâbâzî'nin et-Taarruf adlı eserinde naklettiği itikadî görüşlerin mahiyetini açıkla mısınız?*

Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî'nin et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf adlı kitabında aynı dönemde yazılan diğer eserlerden farklı olarak bazı itikadî konulara yer verilmektedir. Kelâbâzî'nin naklettiği itikadî görüşlerin mahiyetini açıkla mısınız?

Tasavvuf kitapları arasında itikadî konulara temas edenler vardır. Fakat sûfîler eserlerinde kelâmî tartışmalar ve ihtilaflı konulardan ziyade, umumun kabul ettiği esasları ele almayı tercih etmişlerdir. İhtilâflı konulara çok az yer verilir ve kelâmî tartışmalara pek girilmez. Kelâbâzî'den sonra yaşayan Kuşeyrî (ö.465/1072) eserinin ilk kısmında sûfîlerin itikadına dâir özet bilgiler vererek eserine başlar ve ondan sonra saygı duyulan seksen üç sûfînin hayat hikâyelerine yer verir. Ama Kelâbâzî ile aynı dönemde yaşayan Serrâc'ın eserinde Kelâm ilmi çok fazla ön plana çıkmaz, daha çok Kur'ân, Sünnet ve fikhî hüküm çıkarmalar ön plandadır.

Kelâbâzî'nin eserinde ise girişin ardından sûfî ve tasavvuf terimleriyle ilgili kök tartışmalarıyla eser sahibi olmayan ve eser yazan sûfîlerin ismen zikredilmeleri gelir. Bundan sonra da sûfîlerin akaidine dâir meseleler ele alınır. Bu konuların *el-Fıkhü'l-Ekber* ve *Akaidü'n-Nesefiyye* adlı eserlerdeki konulardan farklı olmadığı tespit edilmiştir. Ta'arruf'ta yer alan bu meseleye dâir satırlarda sûfîlerin üzerinde ittifak ve ihtilaf ettiği itikadî yaklaşımlar bazı başlıklar altında verilir. Her şeyden önce sûfîlerin tevhid konusunda çok önemli ihtilafları olmadığı ortaya konulur. Allah'ın sıfatları ve rû'yetullah konularında açılan başlıklar altında sûfîlerin ittifak ve ihtilaf noktaları zikredilir.

Eserde bunlardan başka yer verilen kelâm ve akaid konuları şunlardır: İlâhî kelâm ve Kur'ân, kader ve insanın fiilleri, istitâat

(fiillere gücü yetmek), cebir (zorlama), aslah (Allah'ın insanlar için en iyi olanı yaratması meselesi), vaad ve tehdit (cennet vaadi ve cehennem tehdid) ve bunlarla ilgili diğer meseleler, şefa'at, ergin insanların ve çocukların mükellefiyeti, Allah'ın tanınması, ilim, ruh, melek, peygamber kavramları çevresindeki konular, zelle adı altında peygamberlerin düşebilecekleri hatalar, keramet ve mucize, velayetle ilgili meseleler, imanın mahiyeti ve imanla ilgili diğer meseleler, fıkıh mezhepleri karşısında sûfîlerin uygulama biçimleri ve ticaretle uğraşmanın tevekküle aykırı sayılıp sayılmayacağı. Burada bazı fikhî meselelere yer verilen pasajlar da vardır. İtikadla ilgili sayılan bütün hususların anlatıldığı bu satırlarda sûfîlerin derin fikir ayrılıkları olmadığı belirtilir. Zaten bu bölümün kaleme alınma sebebi bu hususu vurgulama arzusudur.

Kelâbâzî bazen bu hususlarda zâhirî yaklaşımlardan tasavvufî uygulamalara doğru yönlendirme de yapar. Mesela mükellefiyet konusundan amellerin değeriyle velîlerin amellerine, Allah'ı idrâk etmede aklın yetersiz kalacağının vurgulandığı Allah'ın marifeti konusundan tasavvufî marifete, peygamberliğin mahiyetinden velî-peygamber farkına, kerametten kerametın mucizeyle denk olamayacağına ve velîlikle ilgili diğer meselelere, iman meselelerinden tasavvufî yakîne, imanın hakikatlerinden marifete ve tevhidin bir sır olup olmadığı meselesine, fıkıh mezheplerine uyma meselesinden sûfîlerin bu hususta azimetle amel etmelerine, ticârî kazanç elde etme konusundan çalışıp kazanmanın tasavvufî tevekkül ve yaşantıya aykırı olmadığı konusuna yönelir. Böylelikle Kelâm ve Akaid tarafından belirlenen esaslar üzerinden tasavvufî mesele ve terimlere geçiş yapar.

Kelâbâzî'nin Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilen hususları "sûfîlerin akaidi" olarak takdim etmesinin bir yönüyle sûfîlerin itikadının Ehl-i Sünnet anlayışı olduğunun kabulünü gösterir. Diğer yandan örtülü olarak sûfîlere Ehl-i Sünnet itikadına uygun inançlara sahip olmaları gerektiği uyarısı yapılmıştır. Eserin yazıldığı dönemde Selefî, Maturîdî

ve Eş'arî itikadları arasında çok büyük farklar olmadığı da ifade edilmektedir.

Eserin akaid kısmı tamamlandıktan sonra hâller ve makamlarla başlayan tasavvuf terimleri kısmı gelir. Burada her mü'min tarafından uyulması gereken ve şeriatın temel unsuru olan inanç esaslarından özel mânevî tecrübe biçimi olan tasavvufî yaşantıların inceliklerine geçiş yapılır. Böylece sübjektif tasavvufî yaşantıların temelinde sahih ve sağlam bir itikadî zeminin bulunması gerektiği vurgulanmış olur.

(Zafer Erginli)



44- “Sünnî tasavvuf” ve “Ehl-i Sünnet’e bağlılık” gibi kavramlar tasavvufun ana temasına uygun mudur?

Bazı çağdaş eserlerde “Sünnî tasavvuf” veya kelimâ anlamda “Ehl-i Sünnet’e bağlılık” gibi kavramlar geçmektedir. Sözü edilen bu değerlendirmeler tasavvufun ana temasına uygun mudur? Bazı kesimlerce mezhebi olarak nitelendirilebilecek bu tür değerlendirmeleri sûfî bakışla nasıl anlamak gerekir? Bunlar genellikle tasavvuf klasiklerinde sergilenen mezhepler üstü söylem ve tavra hâlel getiren nitelemeler olmaz mı?

Ehl-i Sünnet, mezheplerin oluşumu sırasında, çokça ve yüksek sesle görüş beyan eden mezhepler karşısında İslâm ümmetinin “sessiz çoğunluğu” olarak nitelenebilir. Nitekim bir hadis-i şerifte “Fitnenin koptuğu zamanlarda topluluktan ayrılmamanın tavsiye edilmesi” de (İbn Mâce, “Fiten”, 17) bunu gösterir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet’i bilinen anlamıyla bir mezhep olarak değil, İslâm ümmetinin umumuna ait geniş bir yol olarak nitelendirmek mümkündür. Bu yolda yürüyenler arasında zaman zaman bazı fikir ayrılıkları ve hatta anlaşmazlıklar görülebilse de, genellikle uyumun hâkim olduğu durumlar daha fazladır. Hanefîlik, Şafiîlik, Mâlikîlik ve Hanbelîlik gibi amelî mezhepler yanında, Selefîlik, Eş’arîlik ve Mâtürîdîlik gibi itikadî mezhepler de Ehl-i Sünnet içerisinde yer bulabilmiştir. Ehl-i Sünnet Kitap, Sünnet ve İcmâ kaydı içerisinde nakli esas alır, ancak naklin yorumlanması noktasında aklî düşünceden başka, manevi tecrübeye de açıktır. Fakat her düşünce kendi sınırları içinde hareket etmelidir. Hatta Ehl-i Sünnet, halkın algıladığı İslâm’ın da çoğu biçimini bünyesine dâhil etmiştir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet bilinen mânâda bir

mezhep olmanın çok üstündedir. Bu ana yolu, sıradan bir mezhep konumuna indirmeye çalışmak onun değerini düşürmek olur.

Yukarıda sayılan hususların mezheplerle ilgili sûfî tercihleri üzerindeki görünümünü yeniden hatırlamak gerekirse şunlar söylenebilir: Şâfiî mezhebine yakınlığı bilinen Hâris Muhâsibî ve Amr b. Osman Mekkî, Şâfiî'nin talebesinden Ebû Sevr'in mezhebindeki Cüneyd el-Bağdâdî, Zâhirî mezhebi mensubu Ruveyym-i Bağdâdî, Cüneyd'in müridleri arasında Hanefî olan Cerîrî, Şâfiî olan Ebû Ali er-Rûzbârî, Mâlikî olan Şiblî, Hanbelî olan İbn Atâ gibi sûfîlerin birbirleriyle mezhep farklılıklarına bağlı herhangi bir çatışma yaşadıklarına dâir bir haber yoktur. Öte yandan nice Sünnî sûfîler, Zâhirî İbn Arabî'nin görüşlerinden istifade etmişler ve bu görüşleri şerh etmişlerdir. İbn Arabî'nin Şîa dünyasında da karşılık bulduğu bilinmektedir. Yine Şîî İranlılar, Farsça yazmış olması sebebiyle mezhepte Hanefî olan Mevlânâ'ya sahip çıkmaktadırlar.

İran'da yaygın olan Zehebiyye, Nimetullâhiyye, Nurbahşiyye, Haksâriyye gibi tarikatlar Şîa; Kadiriyye, Rifâiyye, Kâzerûniyye, Yeseviyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye, Mevleviyye, Bayrâmîyye, Çiştîyye, Nakşibendîyye, Halvetiyye, Medyenîyye, Düsûkiyye, Şâziliyye, Bedeviyye gibi tarikatlar Ehl-i Sünnet yoluna mensuptur. Safeviyye gibi baştan Sünnî olup, sonradan bazı kollarının Şîa'ya yöneldiği hareketler de vardır.

Amelî mezhepler açısından bakıldığında ise Hanbelî Abdülkadir Geylânî'nin (ö.561/1165) müridleri daha çok Hanefî ve Şâfiî mezhebindendir. Selefî düşünceyi yeniden yapılandıran İbn Teymiyye (ö.728/1328) de ona büyük saygı duyanlardan biridir. Bunun başka örneklerini de bulmak mümkündür.

Ehl-i Sünnet demek, Sünnet yolu demektir, Hz. Muhammed'in yolunu izlemeyi gerektirir. Peygamber Efendimiz Câhiliyye âdetleri konusunda bile üç ayrı yol izlemiştir. Bazı Câhiliyye âdetlerini kökten yasaklamıştır. Putperestlik çevresinde oluşan kültürü, hac ibadetindeki

nebevî çizgiden sapmış âdetleri ve toplum zararına olan uygulamaları tamamen yasaklamıştır. Bazılarını süzgeçten geçirerek izin vermiş ya da mevcutlara alternatifler getirmiştir. Câhiliyye bayramlarına alternatif olan İslâm bayramları buna örnektir. Bazı âdet ve uygulamalar vardır ki onları da hiçbir değişikliğe gerek görmeden sürdürmeye çalışmıştır. Bunlar arasında en çok öne çıkan kurumsal uygulamalardan biri mazlumların hakkını zâlimlerden almaya yönelik bir teşkilat olan Hılfü'l-Fudûl teşkilatıdır. Peygamber olduktan sonra bu teşkilat hakkında şöyle dediği İbn Kesir'den naklen rivayet edilir: “Abdullâh b. Cüd'ân'ın evinde amcalarımla birlikte, Hılfü'l-Fudûl'da hazır bulundum. O meclisten o kadar memnun oldum ki, ona bedel bana kızıl develer (yâni en kıymetli dünya metâı) verilse, o kadar sevinmezdim. O antlaşmaya şimdi de çağrılısam, yine koşar giderim.”

Hız. Peygamber'in geniş tuttuğu çerçeveyi daraltmaya kimsenin hakkı olmasa gerektir. Kaldı ki, onun çizdiği bu çerçevede kalarak İslâm'dan mahrum olanlara İslâm hidâyetinin ulaştırılması da bir görevdir. Bu görevin yerine getirilebilmesi için bakış açılarının alabildiğine geniş tutulması gerekir. Aksi takdirde kısır çekişmelerin dışına çıkılması mümkün olmaz.

Ümmet-i icâbet olarak adlandırılan İslâm ümmeti içinden bakıldığında yapılması gereken şey ihtilafları azaltmaktır. Hâris Muhâsibî gibi sûfîler bazı eserlerinde ümmetin ihtilaf noktalarından çok ittifak meselelerinin ön plana çıkarılması gerektiğini vurgularlar. Öte yandan ümmet-i dâvet olarak nitelenen İslâm ümmeti dışındaki insanlığa bakıldığında samîmî bir dâvet usûlünün gerekliliği de bir gerçektir. İslâm ümmeti içerisinde bazı kesimlerin “Yâ eyyühellezîne âmenû (ey iman edenler!)” hitabını müminlere yapması bir gerekliliktir. Ama bazı kesimlerin “Yâ eyyühe'n-nâsü (ey insanlar!)” hitabını insanlığa ulaştırabilmesi için bakış açılarını alabildiğine geniş tutması şarttır. Tarihte böyle olduğu gibi bugün ve yarın da öyle olmalıdır. Sûfîler arasında her iki hitâbı yapan kesimler olmuştur. Batıdaki

İslâmlaşma hareketlerinin bir kısmı bu durumla alâkalıdır. Bütün İslâm düşünce ve hayat akımlarının seviyelerinin daha iyi hâle gelerek bu hitaplarda yüksek kaliteye ulaşmaları arzu edilen bir şeydir

(Zafer Erginli)



45- Abdülkerim el-Kuşeyrî ve Ebû Hamid el-Gazâlî'nin tasavvufu Sünnîleştiren veya Sünnî çizgiye çeken âlimler olarak anılması doğru mudur?

Özellikle Abdülkerim el-Kuşeyrî ve Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî gibi mutasavvıf yazarlar bazı çağdaş eserlerde tasavvufu Sünnîleştiren veya Sünnî çizgiye çeken âlimler olarak anılmaktadır. Söz konusu değerlendirme doğru mudur?

Tâbiînin meşhur sekiz zâhidinden itibaren zühd hayatına yönelen meşhur kişilerin yaklaşımları, ana çizgileri sonradan netleşen Ehl-i Sünnet görüşlerinden uzak değildir. Ömer b. Abdülaziz'in yaklaşımları da bunun örneğidir. Sahabeden çok sayıda kişiyle ilişkileri bilinen Hasan el-Basrî'den (ö.110/728) itibaren bu eğilim devam etmiştir. Horasan bölgesinde yetişen ilk zâhidler olan İbrahim b. Edhem (ö.161/778), Fudayl b. İyâz (ö.187/803) ve Şakîk Belhî (ö.194/810) ile ilgili olarak da aynı durum geçerlidir. Bu tarife uyan başka zâhidler de vardır.

Öte yandan ilk zâhidlerden itibaren zındık olarak nitelendirilen zâhid ve sûfîlerin varlığı ve bunlara getirilen eleştiriler, zühd ve tasavvuf hayatı içerisinde farklı eğilimlerin de ortaya çıkmaya başladığını göstermektedir. Kuşeyrî ve Gazâlî gibi mutasavvıf yazarların tasavvufî hayatta gördükleri sapmaları düzeltmeye dönük yaklaşımları bu çerçevede ele alınabilir.

Kuşeyrî, kendi döneminde tasavvufî hayatın bozulmaya uğradığını tespit eder. Onun tespitine göre tasavvufî hayat duraklamaya uğramış, hakiki şeyhler ortadan kalkmış, onların izlerinden giden gençlerin sayısı azalmış, tasavvuf adı altındaki sapkınlıklar artmıştır. Bu çerçeveye uygun bir tarzda Kuşeyrî, eski ve güvenilir şeyhlerden rivayetlere dayalı olarak kaleme aldığı *Risâle* adlı eserinde kendisine ait

çok az görüşe yer verir. Eserinde daha çok eski şeyhlerin senedli rivayetlerle ulaşabildiği sözlerine yer vermeyi tercih eder.

Ayrıca *Risâle*'de hayat hikâyelerine yer verilen seksen üç sûfî, hemen hemen herkes tarafından kabul görmüş kişilerden oluşmaktadır. Bu eserde sözlerini nakletmiş olsa bile hakkında tartışmalar bulunan Hallâc gibi sûfîlerin hayat hikâyelerine yer verilmemiştir. Şathiye söyleyen sûfîlerden Bâyezid el-Bistâmî'nin hayat hikâyesine yer verilirken ondan çokça nakledilen şathiye terimi, melâmet yolunun kurucusu Hamdun Kassâr'ın hayat hikâyesine yer verilirken onun temsil ettiği melâmet terimi, muhtemelen o dönemde tartışmalara konu olan terimler arasında bulunmaları sebebiyle *Risâle*'ye alınmamıştır. Kuşeyrî fenâ-beka ve sekr terimlerini bile tartışmalı bir çerçevede ele almaktan imtina etmiştir.

Denilebilir ki Kuşeyrî bu eserde tartışmalı kişi ve terimleri ele almamayı tercih etmiş, herkesçe kabul edilebilecek kişi ve terimleri, bazı terimlerin de kabul edilebilir yorumlarını nakletmeyi tercih etmiştir. Bu yönüyle herkesçe kabul edilen yorumlarıyla tasavvufun genel çerçevesini çizmeye çalışmıştır. Bunu ondan önce yapmaya çalışmış olan Serrâc, Kelâbâzî ve Ebû Tâlib el-Mekkî gibi başka yazarlar da vardır.

Kuşeyrî'den yaklaşık elli yıl sonra Gazâlî önce kelâm ve fıkıh gibi zâhirî ilimler konusunda yetişmiş, sonra Şîî-Bâtınî yaklaşımlara karşı koymak için Şîî düşünceyi öğrenmiş, daha sonra felsefeyi öğrenerek, hata ve çelişkilerini ortaya koymaya çalışmıştır. Gazâlî'nin felsefeyle ilgili tenkitlerinin sebeplerinden biri, metafizik konularda hurafelerle yoğrulmuş Yunan felsefesi mirasının Bâtınîler tarafından da kullanılmasıydı. Gazâlî o dönemde Bâtınî Şîîliğin tezlerini çürütmeye çalışmaktaydı. Hatta o sıralarda fikrî kaynağını Şîî-Bâtınîlikten alan ve Haşhâşî olarak adlandırılan terör örgütü, Gazâlî'nin görev yaptığı Nizâmiye medreselerinin bânîsi Nizâmülmülk'ü (ö.485/1092) de öldürmüştü. Bütün bu olaylar arasında kalan Gazâlî, hayatında bir

anlam eksikliği hissettiği bir zamanda yaptığı ve Munkız adlı eserinde anlattığı sorgulamalar sonucunda tasavvufa yönelerek bu aşamada *İhyâ*, *Kimyâ-yı saâdet*, *Mîzânü'l-'amel*, *Minhâcü'l-'âbidîn*, *Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, *Mişkâtü'l-Envâr*, *er-Risâletü'l-ledüniyye* ve *Me'âricü'l-kuds* gibi eserlerini yazmıştır. Bir yandan Şîî-Bâtınîliği susturmaya çalışan Gazâlî, diğer yandan *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde bâtinî bir yönü bulunan tasavvufa bütün İslâmî ilimleri bir arada tutan temel bir unsur olarak yer vermiştir. Böylelikle tasavvufu diğer İslâmî ilimlerin ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmiştir.

İşte onun şeriatı tasavvufa yaklaştırdığının söylenmesi bu tavır ve metoduyla ilişkilidir. Hatta tasavvufun Gazâlî'den sonra kabul edilebilir olduğunu düşünenler de vardır. Belli bir noktaya kadar doğru sayılsa bile, yine de bu görüş kayıtsız şartsız kabul edilerek, bu konuda daha önce ortaya konulmuş olan çabaları görmezden gelme hatasına düşülmemelidir. Yani tasavvufu şer'î çizgide tutma eğilimleri ilk zamanlardan beri mevcuttur. Ancak kendilerinden önceki çabaların bir devamı olarak Kuşeyrî'nin tasavvufu şeriata, Gazâlî'nin de şeriatı tasavvufa yaklaştırma konusunda gözle görülür başarılar ortaya koydukları kabul edilebilir. Gazâlî'nin asıl başarısının nassa dayalı ahlakla, felsefî ve tasavvufî ahlakı birleştirmek olduğu da ifade edilmektedir.

(Zafer Erginli)



46- Sistemleşme döneminde yazılan tasavvufî eserlerdeki iç tenkitlerin mahiyetleri hakkında bilgi verir misiniz? Bu tenkitlerin amacı ve etkilerini açıkla mısınız?

Mutasavvıfların kendilerine yönelik bazı iç tenkitleri olduğunu Kuşeyrî'nin *er-Risâle*, Serrac et-Tusî'nin *el-Luma* ve el-Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*'u gibi birtakım klasik eserlerde görmekteyiz. Söz konusu tenkitlerin mahiyetleri hakkında bilgi verir misiniz?

Hasan el-Basrî'den itibaren zâhidliğin hırka giymekten ibaret olduğunu düşünen taklitçi zâhidlere karşı eleştiri getirildiği bilinmektedir. Hasan el-Basrî'nin bir yandan "Bedir ehli yetmiş sahabe tanıdım, hepsi de yün elbise giyiyorlardı" diyerek yün elbiseyi tercih eden sahabeyi övmüştür. Diğer yandan yün elbise giyen müridi Ferkad Sebhî'ye "Ulaşmış olduğunu sandığın noktaya gerçekten ulaşabilmiş olsaydın, sırtındaki şu yün elbiseyi parçalayıp atardın!" demiştir. Bu iki tavrın ilk bakışta bir çelişki olduğu düşünülebilir. Ancak Hasan hem sahabe dönemindeki dindarlık seviyesinin yüksekliğine, hem de sonraki dönemlerin taklit, hata ve yapmacıklı dindarlık gösterilerine tanık olmuş bir âlimdir. Sahabe dönemindeki dindarlığın hâlisliğine karşı, sonraki dönemde yükselen bir değer hâline gelen zühdün, kuru bir taklit ve yapmacılığa dönüşmesi tehlikesine karşı bir tepki göstermiştir.

Sonraki yüzyılda Hâris el-Muhâsibî, eserlerinde zâhid, âbid ve sûfîlerin aldanişlarına yer vererek bunları sert bir dille eleştirmiştir. Tasavvufta velayet anlayışı ile bilinen Hakîm Tirmizî "sûfî tâifesinin Mecûsîleri" diyecek kadar sert ifadeler kullandığı sahte velîlere eleştiriler getirmiştir.

İlk sûfîlerden Ebü'l-Hasen el-Bûşencî'nin daha 4/9. yüzyılda tasavvufî yaşantılara tenkit getirdiği görülür: "Bugün tasavvufun adı var hakikati yok. Oysa eskiden hakikati var, adı yoktu." Hücûrî *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserinde bu söze açıklama getirirken, sahabe zamanında tasavvufun isminin bilinmediğini, ancak hakikatinin yaşandığını, oysa adı konulduktan sonra tasavvuf adı altında çokça sahtekârlık yapıldığını, sapkınlıklara varacak hata ve bidatların ortaya çıktığını söyler.

Kuşeyrî'nin naklettiğine göre Ebû Bekir el-Vâsıtî yaşadığı çağı şöyle eleştirir: "Öyle bir zamanda yaşamaktayız ki, ne İslâm'ın adabı, ne câhiliyye ahlakı, ne de mürüvvet hükümleri var!" Bu sözle, İslâm ahlakı yaşanmadığı gibi, câhiliyye ahlakı içerisindeki doğru ve olumlu unsurlardan ve dinî ahlakla doğrudan bir bağı olmasa bile mürüvvet (adamlık, insanlık) denilen ahlaktan da eser kalmadığı vurgulanmak istenmiştir.

Vâsıtî'nin tasavvufî yaşantı içerisinde açıkça eleştirdiği şu hususlar bu sözün açıklaması gibidir: "Şimdiki zamanın mutasavvıfları edepsizliği ihlas, açgözlülüğü bast hâli, alçak himmet sahibi olmayı celâdet (sabır, tahammül ya da soğukkanlılık) hâline getirdiler. Böyleyken, tuttukları yolu görmez oldular, çıkmaz yollara girdiler. Bunların müşahede hâli içerisinde gelişen bir manevi hayatları olmadığı gibi huzur içerisinde kendilerini tezkiye edebilecekleri bir ibadet hayatları da yoktur. Konuştukları zaman öfkelenirler, hitap ettikleri zaman kibirlenirler. Nefislerindeki saldırganlık içlerinde olan kötülüğü haber verir. Yeme içme konusunda aşırı iştahlı olmaları içlerinde saklı tuttukları şeyi gözler önüne serer. '*Allah onları yok etsin! Nasıl da saptırılıyorlar?*' (Tevbe, 9/30; Münâfikûn, 63/4)" Görüldüğü gibi Vâsıtî bu mutasavvıflara âyetten iktibasla beddua etmektedir.

Ebû İshak Kırmısînî (ö.330/941) ise şöyle demiştir: "Fenâ ve beka ilmi, vahdâniyyetin ihlasla kabul edilmesi ve kulluğun sıhhati

çevresinde döner durur. Bunların dışında kalan şeylerse aşırılıklardır ve zındıklıktır.”

İlk dönemde benzer tenkitleri yapan pek çok sûfî arasında şunlar sayılabilir: Yahya b. Muâz er-Râzî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî, Cüneyd el-Bağdâdî ve İbn Hafîf.

Klasik eserlerde de durum bundan çok farklı değildir. Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi Sünnî müellifler tasavvuf kitabı olarak kaleme aldıkları eserlerde, “tasavvuf” adı altında sergilenen yanlışlıkları göstermişler ve bunları eleştirmişlerdir.

Cüneyd el-Bağdâdî'nin talebesiyle birebir görüşerek onlardan istifade eden Serrâc et-Tûsî *el-Luma'* adlı eserinde, tasavvufa getirilen eleştirilere verdiği mâkûl cevaplar kadar, tasavvuf konusundaki tenkitleri en sistematik şekilde ele almasıyla da tanınır. O, gerçek sûfîlerin sayılarının az olduğunu ve bunların Allah katında kıymetinin yüksek olduğunu belirtir. Kitabının son bölümünde “Galatâtü's-sûfiyye” (sûfîlerin veya sûfî geçinenlerin yanlışları) başlığı altında bazı sûfîlerin hatalarını müstakil olarak ele alan Serrâc, tasavvuf yoluna girenlerin öncelikle üç mesele hususunda dikkatli olması gerektiğini söyler: 1. Büyük küçük bütün haramlardan sakınmak, 2. Kolay ve zor bütün farzları yerine getirmeye çalışmak, 3. Hayatın devâmı için zaruri olanlar dışında dünyayı ehline bırakmak. Serrâc, bu şekilde temel çerçeveyi çizdikten sonra, mutasavvıfların hatalarını şu başlıklar altında ele almıştır:

a. Usûldeki hatalar: Bunlar şariat konusundaki gevşeklik sebebiyle itikada dâir sonuçlara kadar giden hatalar olup telafisi yoktur ve vusûl (tasavvufun hedefi olan marifet ve hakikate ulaşmak) konusunda kişiyi yolda bırakır.

b. Teferruattaki hatalar: Bunlar ikiye ayrılır. Birincisi usûl bilmemekten kaynaklanan âdap, hâller, ahlak ve makamlar gibi tasavvufî uygulamalar konusundaki hatalardır. Daha çok tabiat ve nefse tâbi olmaktan kaynaklanır. Bazı hatalar aşırılığa kadar gidebilir.

c. Bazen sürçmeler şeklinde ortaya çıkan hatalar da vardır. Bunları işleyenlerden bazıları hatada ısrar etmez, kısa bir süre sonra bu hatadan dönerler.

Usûldeki hatalar dalaletе düşürdüğü için tehlikesi büyüktür. Teferruattaki hataların tehlikesi ise daha azdır. Bundan sonra tasavvuf adı altında yapılan hataları ayrıntılı olarak ele alır. Serrâc'ın kitabındaki bu bölüm Sülemî tarafından da aynen iktibas edilmiştir.

Kelâbâzî *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* adlı eseride, sahabe neslinden sonra dindarlıkta bir gevşeme olduğunu, giderek mânânın kaybolduğunu, lafızların ön plana çıktığını, tasavvufun soru-cevap ve risale yazmaya dönüştüğünü kaydeder. Böylelikle hakikatin sahteciliğe, tasdikî süse dönüştüğünü, hakikati tanımayanların bu konuda iddia sahibi olmaya başladıklarını vurgular. Böyle olunca bu işin hakikatini bilen ve yaşayanların geri planda kaldıklarını, tasavvuf adı altında sahtekârlıkların yaygınlaşmasına bağlı olarak insanların tasavvuftan nefret etmeye başladığını ifade eder. Eserini kaleme alırken güvenilir sûfîlerin söz ve eserlerinden yararlandığını da belirtir.

Ebû Tâlib el-Mekkî *Kütü'l-kulûb* adlı eserinde, hakikat ehli âriflerin az sayıda olduğunu vurgulayarak, hatalı işler yapan beş gruptan iki tanesi olarak bidâtçi ve sapık kimselerle, şathiye söyleyen mutasavvıfları sayar. Cahil ve ehliyetsiz mutasavvıflar konusunda pek çok eleştiri yapar. Mekkî, sadece tasavvuftaki sıkıntılı durumlara değil, Fıkıh ve Kelâm'daki bozulmalara da temas eder.

Abdülkerim Kuşeyrî *er-Risâle* adlı eserine başlarken, kendi döneminde hakiki sûfîlerin sayısının çok az olduğunu, tasavvufun geçmişte kaldığını ifade ederek eserinde güvenilir sûfîlerden gelen rivayetleri aktarmayı tercih etmiş, kendi görüşlerine çok az yer vermiştir. Onun eserinde hayat hikâyelerine yer verdiği 83 sûfînin istikamet sahibi kişiler olduğu konusunda geniş bir ittifaktan söz edilebilir.

Hücvîrî *Keşfü'l-mahcûb* adlı eserinde, tasavvuf adı altında İslâm kültürüne sızan sapkınlıklara temas etmiştir. İbâhî, Mülhid, Bâtınî, Karmâtî, Hulûlî, Dehrî, Muattıla, Tenâsuhçu, Râfızî, Sofist, Tabiatçı, Ruhçu, İlhamcı, Senevî, Kaderî, Hulmânî ve Brahmânî gibi isimler altında değişik kesimleri eleştiriye tâbi tutmuştur. Sûfî ve tasavvuf tariflerinden itibaren şekilci mutasavvıfları eleştiren Hücvîrî, tasavvufla ilgilenen kişileri üç gruba ayırır. Bunlardan sûfî vusûl sahibi olup tasavvufun hedefine ulaşmış, mutasavvıf ise usûl sahibi olup tasavvuf yolunda bulunan kişidir. Üçüncü grubu oluşturan ve çıkar sağlamak için tasavvuftan yararlanan mustasvıf ise fuzul (boş işler) sahibi olup onun tasavvufla uğraşması tasavvufun hedeflerine ulaşmak için değil, dünyevî çıkar elde etmek içindir. Hücvîrî bunlardan başka, kendilerini melâmet ehli içerisinde sayan, fakat haramları helal gibi işleyen, bunun adını “melâmet” koyan ibâhî yaklaşımlara sahip kişi ve grupları da açıkça eleştirir.

Gazâlî çeşitli eserlerinde zühd, riyazet, ibadet ve tevekkül gibi konularda hatalı davranan mutasavvıflardan başka, kendileri aldanan mutasavvıflar ve başkalarını aldatan sûfî görünümlü kişilerden söz eder. Bunlar arasında sûfîlere benzeme, marifet, eşyanın mübahlığı, hâller ve makamlar, helal rızık, tevazu, nefsin kusurları, hârikulâde hâller ve kerametler, Allah’a yakınlık gibi konularda aldanan ve başkalarını yanıltan kişi ve grupların hatalarını ayrıntılı olarak anlatır.

Eserlerinde fıkıh ve kelâm âlimlerinde hatalı gördüğü noktaları eleştiren Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eleştiri oklarından sûfîler de nasibini almıştır. Hatta *Rûhu'l-kuds fî muhâsebeti'n-nefs* adlı eserinde, eleştirilerinin fazlalığı sebebiyle kendisinin kesîru'l-intikâd (çokça eleştiri yapan) diye adlandırıldığını da söylemiştir. Yine bu eserde, nefis muhasebesi yaparken kendisinden Hz. Peygamber'e varan senedlerle hadis rivayetlerine yer veren İbn Arabî, aynı zamanda sûfî görünüş gerçekte Allah korkusu taşımayan kişileri eleştirmiştir. Tasavvufu öncelikle ahlak temelinde tarif ederek sahte sûfîleri sert bir şekilde

eleştiren İbn Arabî, bu eleştirilerinin samimi sûfîleri hedeflemediğini açıkça ifade etmiştir. Yaptığı eleştirilerde dönemindeki mutasavvıfların eski sûfîlere benzemediğini kaydeden Kuşeyrî'den naklettiği şu şiire yer vererek onun haklı olduğunu vurgulamıştır:

Çadırları onların çadırlarına benziyor ama

İçindeki kadınlar o kabîlenin kadınları değil

Kuşeyrî'nin naklettiği bu beyit, günümüz Batı dünyasında İslâm'sız tasavvufu hedefleyen kişileri eleştirmek için Annemarie Schimmel tarafından da nakledilmiştir.

Kendileri sûfî oldukları hâlde sahte sûfîleri ve tasavvuf adı altında yapılan hataları eleştiren yazarlar arasında şunlar da sayılabilir: Ebû Hafs Sühreverdi, Necmeddin Dâye, İzzeddin Kaşî (ö.735/1334) ve Molla Abdurrahman Câmî (ö.898/1492). Kuzey Afrika'da Ahmed Zerrûk (ö.899/1493-94) ve İbn Acîbe, Anadolu'da Mevlânâ, İsmail Ankaravî, İsmail Hakkı Bursevî ve Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1194/1780), Hindistan'da İmam Rabbânî, İran'da Şebüsterî (ö.720/1320) ve Molla Sadrâ adıyla bilinen Sadreddin Şirâzî (ö.1050/1641).

Sûfîler arasında en çok eleştirilen konular arasında mutasavvıfların ilim ve şeriat konusundaki zaaflarından başka, yanlış zühd ve tevekkül anlayışları, iddia ve şathiyecilik gibi hususlar ilk planda yer alır.

(Zafer Erginli)



47- Hücûrî'nin Keşfü'l-Mahcûb adlı eserinde zikredilen ekoller hangileridir? Bunlar birer tarikat mıdır?

Sistemleşme döneminde bazı tasavvufî düşünce ekollerinden bahsedilmektedir. Hatta Hücûrî'nin Keşfü'l-Mahcûb'unda bunlardan bazısının isimleri zikredildiği söylenmektedir. Bu ekoller hangileridir? Bunlar birer tarikat mıdır?

İlk dönemde söz edilen ekol/mektepler, daha çok öncü şahsın temel aldığı terimlerle ifade edilmiştir. Bunlar Gazneli Devleti topraklarında yaşayan Hücûrî tarafından tasnif edilmiştir. Mesela nefis muhasebesi konusu üzerinde çokça durduğu bilinen Hâris Muhâsibî rızâyı hâl sayması sebebiyle rızâ yolu olan Muhâsibiyye'nin kurucusu sayılmıştır. Tasavvufta tam bir fenâyı hedefleyen ve sekr denilen manevi sarhoşluk yolunun kurucusu Bâyezid Tayfur b. İsa el-Bistâmî Tayfûriyye'nin, manevi hâlleri kendinden geçmiş olarak değil, ayık olarak yaşamayı esas alan Cüneyd el-Bağdâdî sahva dayalı Cüneydiyye'nin, fenâ ve bekayı ilk olarak tarif eden ve bunları başlangıç olarak ahlakî bir temelde ele alan Ebû Saîd Harrâz Harrâziyye'nin, kalbî hâllerden gaybet ve huzur terimlerini açıklayan Ebû Abdullah İbn Hafîf Hafîfiyye'nin, kalbî hâllerden cem ve tefrika terimlerini açıklayarak sülûk yolunda temel kabul eden Ebü'l-Abbas Seyyârî Seyyâriyye'nin, Horasan'da melâmet yolunun kurucusu olan Hamdun Kassâr da Kassâriyye'nin kurucusu olarak anılmıştır. Bunlar dışında kalan yollardan üçü başkasını kendine tercih etme anlamında îsâr yolunun önderi olan Ebü'l-Hüseyin Nûrî'nin önderlik ettiği Nûriyye, nefis mücâhedesini ve riyazeti sistemleştiren Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin tertip ettiği Sehliyye ve velayeti isbât konusunu sistemleştiren Hakîm

Tirmizî'ye nispet edilen Hakîmiyye'dir. Buraya kadar sayılan on ekol, Hücvîrî tarafından hak ve makbûl yollar olarak sayılmıştır.

Bunların dışında Hallâc'ın fikirlerinden doğan Hallâciyye ve Hulmânîyye, yine Hücvîrî tarafından Hulûliyye olarak nitelendirilerek, ruh ve Allah'la ilişkileri gibi konulardaki aşırı görüşlerinden dolayı merdûd yollar olarak zikredilmiştir. Bu konuda Eş'arî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Şehristânî gibi kelâmcıların kitaplarında da benzer tespitlere rastlanır.

Görüldüğü gibi bu hareketlerin büyük bir çoğunluğu tasavvufta esas kabul ettiği uygulama ve hâllere göre adlandırılmıştır. Bunların dışında melâmeti öne çıkaran Kassâriyye, îsârî öne çıkaran Nûriyye ve velayeti öne çıkaran Hakîmiyye'den ilk ikisi tercih ettikleri usûllere, Hakîmiyye ise tasavvufî hayatta gelişmenin potansiyelini açıklamak için ortaya attığı nazariyeye isim olan velayete göre isimlendirme olarak kabul edilebilir.

Bir başka dikkat çekici husus şudur: Bu hareketlerden Tayfûriyye, Kassâriyye ve Hakîmiyye dışındakilerin tamamı Irak merkezli hareketler olup bölgenin tasavvufî neşvesini yansıtır.

Sözü edilen ekollerin bugünkü mânâda tarikat olarak kabul edilmesi doğru değildir. Ancak bugünkü tarikatlara benzer yönlerinin varlığı da inkâr edilemez. Esasen bugünkü tarikatlar, sözü edilen bu eski yolların yeni açılımlarla oluşmuş yeni şekilleridir. Örneklendirmek gerekirse, yukarıda zikredilen Tayfûriyye'nin Bâyezid'den önceki aşaması Hz. Ebû Bekir'e nispetle Sıddîkiyye ya da Bekriyye diye anılmaktadır. Bâyezid'le Tayfûriyye adını aldığı kabul edilir. Tarikat, Abdülhâlik Gücdüvânî'den itibaren Hâcegânîyye, Bahâeddin Nakşibendî'den itibaren Nakşibendîyye, Ubeydullah Ahrar'dan (ö.895/1490) itibaren Nakşibendîyye-i Ahrâriyye ya da kısaca Ahrâriyye, Müceddid-i Elf-i Sâni (ikinci bin yılın müceddidi) ve İmam Rabbânî sıfatlarıyla meşhur olan Ahmed Sirhindî'den itibaren Müceddidiyye, Şemseddin Mazhar Can-ı Canan'dan (ö.1195/1781) itibaren Mazhariyye, Mevlânâ Hâlid

Bağdâdî'den itibaren de Hâlidiyye adıyla devam etmiştir. Tarikatın bunlardan başka Türkistan taraflarında Kâsâniyye ve Cûybâriyye gibi başka kolları da vardır. Ayrıca Nakşibendîyye'nin içinde Kassâriyye etkisi taşıyan bir melâmet damarı mevcuttur.

Yine Kadirîyye, Rifâiyye ve Halvetiyye gibi Hz. Ali'den geldiği kabul edilen tarikatların Cüneydiyye'den devam ettiği ifade edilir. Dolayısıyla mevcut tarikatlar, ilk tarikat yapılarının özellikle âdâb ve merasim bakımından geliştirilmiş, güncellenmiş ve zikredilen diğer yollarla sentezlenmiş yeni şekilleridir.

(Zafer Erginli)



*48- Menkıbelerin dinî ve tarihî açıdan değeri nedir?
Menkıbe anlatımının tasavvufta yeri ve önemi
hakkında bilgi verir misiniz?*

Mutasavvıfların hayatlarından bahseden tabakât türü eserlerde genellikle menkıbevi anlatımlar yer almaktadır. Menkıbelerin dinî ve tarihî açıdan değeri nedir? Menkıbe anlatımının tasavvufta yeri ve önemi hakkında bilgi verir misiniz?

Menkıbe “övülmeye değer güzel iş ve hareket” mânâsına gelir. Aslı menkıbe veya menkabe olup çoğulu menâkıbdır. Kavramın ilk kullanımlarına hadis edebiyatında rastlanır. Bazı hadis kitaplarında menâkıb adını alan bölümler, bazılarında fezâil başlığını taşır. Fakat fezâil kavramı hadis kitaplarında en az iki mânâda kullanılır: 1- Fezâilü'l-â'mâl (amellerin faziletleri) 2- Fezâilü's-Sahâbe (Sahabilerin faziletleri). Bunlardan başka fezâilü'l-bilâd gibi mekânların, şehirlerin ve ülkelerin, bundan başka milletlerin ve hatta kitapların faziletlerinden bahsedilen eserler de vardır.

İkinci mânâdaki fezâil menâkıbla yakın mânâda kullanılır. Hadis kitaplarının bu bölümlerinde sahabilerin faziletleriyle ilgili hadisler yer alır. Daha sonra ale'r-ricâl (kişilerin sıralandığı tertibe göre yazılmış) Kitâbü'z-zühd türü eserler sahabeden başka tâbiînin de faziletli yönlerini toplamıştır. Hicrî üçüncü/milâdî dokuzuncu yüzyıldan itibaren de sûfî tabakât kitapları yazılmaya başlanmıştır. Tasavvuf çevrelerinde menâkıb adını taşıyan kitaplar ise daha sonra kaleme alınmıştır.

Tabakât ve menâkıb kitapları sûfîlerin bütün yönlerini anlatmaktan çok, menâkıb türü eserlerin ya da hadis kitaplarındaki menâkıb bölümlerinin genel çerçevesine uygun olarak örnek alınacak yönlerini anlatmışlar, dolayısıyla tartışmalı yönlerine yer vermemeyi tercih

etmişlerdir. Hatta sûfîlerin ve bu konuda eser kaleme alan yazarların ifade biçimlerinden de bu durumun çıkarılabilmesi mümkündür. Mesela Cüneyd el-Bağdâdî evliya ve me    y  h hik    yelerinin Kur'ân-ı Kerim'deki peygamber kıssaları gibi faydalı olabileceğini ifade etmiştir. Fer  d  ddin Attâr, amel ve tatbikatın sonucu ortaya çıkan sözler olmaları sebebiyle, sûfî sözlerinin Kur'ân-ı Kerim ve hadislerden sonra en değerli sözler olduğunu ifade etmiştir. Hatta hadis olarak nakledilen sözlerden hareketle s  lihlerin zikredilmesiyle rahmet ineceği kabul edilmiştir. Bu hususu "Bir topluluğa benzeyen ondan olur" (Eb   Davud, "Libas", 4) hikmetiyle açıklayanlar da bulunmaktadır. Bundan başka Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'i anlamak için gerekli ilimleri herkesin öğrenmesinin mümkün olmadığından hareketle, evliya sözlerinden istifade etmenin daha kolay olduğu görüş de mevcuttur. Nakşibendî silsilesinde yer alan Hâce Yusuf Hemedânî (  .535/1140) "Aradan zaman geçer de sûfîler topluluğu ortadan kalkarsa selamete ermek için ne yapalım?" sorusuna   u cevabı vermiştir: "Sûfîlerin sözlerinden her gün yedi yaprak okuyunuz."

Yukarıda anlatılan sebeplere bağlı olarak tabakât kitapları menâkıb kitapları gibi bütünüyle tarihî veri elde etmek için kullanılamaz. Bu fayda ancak kısmı olarak sağlanabilir. O sûfînin hayatı hakkında tam bir bilgi sahibi olabilmek için daha çok tarih kitaplarına müracaat etmek gerekebilir.

Basit bir örnekle durumu anlatmak gerekirse İbnü'l-Cevzî *el-Muntazam* adında tarih kitabı ve *Sıfat  's-safve* adıyla sûfî tabakât kitabı kaleme almıştır. *el-Muntazam*'da Ahmed b. Hanbel ile Muhâsibî hakkında verilen bilgilerle *Sıfat  's-safve*'de verilen bilgiler aynı değildir. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*'da İbn Hanbel'le Muhâsibî'nin g  r     ayrılıklarına ve İbn Hanbel'in Muhâsibî'ye getirdiği tenkitlere yer verirken, *Sıfat  's-safve*'de bu ayrıntılara girmemiştir. Ancak bu eserde İbn Hanbel hakkında kırk sayfadan fazla bilgi verirken, Muhâsibî'ye sadece bir sayfa ayırmıştır. Böylece her iki âlime verdiği değerin miktar

ve niteliği konusunda fikir verecek bir tercihte bulunmuştur. Bu durum, İbnü'l-Cevzî'nin her iki âlime bakış açısının bir yansımasıdır.

Dolayısıyla tabakât kitapları ve onların devamı olan menâkıb kitapları, kısmî bilgiler içermekle beraber sûfîler hakkında tüm bilgileri vermez. Çünkü hedefi sûfîlerin örnek davranışlarını derli toplu olarak aktarmaktır. Tabakât kitaplarını bu çerçevede hadis kitaplarındaki menâkıb ve fezâil bölümlerinden mülhem eserler olarak görülebilir.

Tabakât kitaplarıyla menâkıb kitapları arasındaki çizgi zaman zaman belirsiz hâle gelmektedir. Daha sonraları menâkıb adını alan kitaplar çeşitlilik arz eder. Halifeler, soy ve kabileler, hatta şehirlerin faziletleriyle ilgili menâkıb kitapları bile mevcuttur. Şahıslarla ilgili olan menâkıb kitapları arasında sahih târihî bilgilerle uyuşan menâkıb kitapları bulunduğu gibi, halk muhayyilesinin bütün imkânlarının kullanıldığı, olağanüstü olaylarla dolu olan menâkıb kitapları da vardır.

Birinci tür menâkıb kitaplarındaki bilgiler arasında, tıpkı tabakât kitaplarında olduğu gibi tarihî bilgilerle çelişen bilgiler çok az yer alır. Ayrıca bunlar ele aldıkları sûfîlerin tartışmalı yönlerine de temas etmezler.

Tasavvufun sistemleştiği dönemde yazılan menâkıb kitaplarında kerametlerin ön plana çıkarıldığı örnekler çok azdır. Muhammed b. Münevver'in, dedesi Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'a (ö.440/1049) dâir menâkıbı olan *Esrârü't-tevhîd fî makâmâtî's-Şeyh Ebî Sa'îd* eserin bir yerinde kerametlere özel bir başlık açıldığı bilinen bir menâkıb kitabıdır. Tarikatların yaygınlaşmasından sonraki dönemlerde yazılan menâkıb kitaplarında kerametler daha çok anlatılır. Bu durum da menâkıbla kerametın iç içe geçmesine sebep olmuş, değişik coğrafyalarla beraber Anadolu ve Rumeli'de yazılan menâkıb türü eserlerin de böyle bir şekil almasıyla sonuçlanmıştır.

Her şeye rağmen tabakât ve menâkıb kitapları dikkatli kullanıldığında hiç umulmadık bilgiler sağlayabilir. Türk tarihçileri

arasında M. Fuad Köprülü, Zeki Velidi Togan, Abdülbaki Gölpınarlı, Orhan Köprülü, Agâh Sırrı Levend ve Ahmed Yaşar Ocak gibi bu eserlerden tarihî bilgiler çıkarılabileceğini ortaya koymaya gayret eden tarihçiler bulunmaktadır. Bu yazarlarca menâkıbnâmelerden faydalanarak bazı tarihî olay ve şahsiyetler hakkında diğer kaynaklarda rastlanmayan bilgilere ulaşmanın mümkün olduğu ifade edilmiştir. Mesela Zeki Velidi Togan, Bahâeddin Nakşibendî'in menkıbelerinden hareketle o devirde Çağatay emîrleri arasındaki mücadele ve entrikalardan başka, yaşanan ekonomik sıkıntılar ve bunlara karşı alınan tedbirler hakkındaki bilgilere ulaştığını belirtmiştir. *Menâkıbü'l-ârifîn*'den, Mevlânâ'nın Selçuklu ve Moğol hükümdarlarıyla ilişkileri, Moğolların Konya'daki tahribatları, dervişlerin yaşantıları, Selçuklu-Moğol ilişkileri, Mevlevîliğin diğer tarikatlarla ve yöneticilerle ilişkileri gibi pek çok konuda bilgi çıkarılabilir. Ancak bu bilgilerin sözü edilen eserlerin tarih kaynakları ışığında, tarihsel ve sosyal perspektiflerle değerlendirilmesi yoluyla çıkarılabilmesi mümkündür.

Tabakât ve menâkıb kitaplarının tarihçesine de bir göz atalım: *Kitâbü'z-zühd* türü kitaplardan sonra sûfîler hakkında bilgi toplamaya meraklı kişiler ve sûfî tabakât yazarları ilk olarak 3/9. yüzyılda karşımıza çıkmaktadır. Ancak bunların eserleri müstakil olarak günümüze gelmemiş, başka kitaplar içinde onlardan yapılan nakiller günümüze ulaşabilmiştir.

Evliya menâkıbının genellikle belli bir tarikatın mensubu tarafından sözlü ve yazılı rivayetlerin derlenmesiyle, menkıbeye konu edilen velînin niteliklerinin müridlere anlatılarak tarikata daha sıkı şekilde bağlanmayı sağlamak ve tarikata yaygınlık kazandırmak amacıyla yazıldığı tespitleri vardır. Bu hususta inanan insanlara düşen görev, tarihimizdeki model alınabilecek kişilerin örnekliklerine başvurmaktır.

Bu tür eserlerdeki olağanüstülükler bir kenara bırakılırsa, sûfîler arasında tabakât ve menâkıb kitaplarının kaleme alınması, belki

tarihteki sûflerin karakter, usûl ve tercihlerinin sonraki mutasavvıflara veya diğ  r insanlara yol göstermesini sağlamaya yönelik bir gayret olarak da değerlendirilebilir.

(Zafer Erginli)



49- Türklerin İslâm'ı kabul etmesinde tasavvuf etkili olmuş mudur, yoksa bu yargı abartılmakta mıdır?

Türklerin İslâm'ı kabul etmesinde tasavvufun çok büyük katkıları olduğunu duyuyoruz. Bunu bazen radyo ve televizyon programlarında dile getirenler de var. Türklerin İslâm'ı kabul etmesinde tasavvuf gerçekten etkili olmuş mudur, yoksa bu yargı abartılmakta mıdır?

Türklerin Müslüman oluşuyla ilgili pek çok görüş vardır. Bunlar arasında Türklerin amelde Hanefîlik, itikadda Mâtürîdîlik, tasavvufta Yesevîlik mekteplerinin etkisiyle Müslüman olduklarını söyleyenler bulunmaktadır. Ancak bu durum gerçeğin tamamını değil, bir kısmını yansıtmaktadır. Bununla beraber, sözü edilen görüşler arasında ortak olan husus tasavvufun bu konuda derin etkisi olduğudur. Bu tespit önemli ölçüde doğrudur. Türklerin sadece İslâm'ı kabul etmesinde değil, aynı zamanda bir İslâm kültürü geliştirmesinde de tasavvufun önemli katkıları bulunmaktadır.

Türklerin Müslüman oluşunda ve İslâm anlayışlarında pek çok faktörün etkili olduğu söylenebilir. Ancak öncelikle Türklerin İslâm öncesi ve sonrasında Araplar'la ilişkileri ve İslâm'ı kabulüyle ilgili tarihçeyi bir gözden geçirmekte yarar vardır. Câhiliye şiirinde Türklerden bahsedilmekte oluşu Araplarla Türklerin Hz. Peygamber'in risaletinden önce ilişki içerisinde olduklarını gösterir. Hz. Peygamber'den nakledilen bir grup hadis Türkler Müslümanlara saldırmadıkça Türklere dokunulmamasını, diğer bir grup hadis ise Türklerle Araplar arasında savaş çıkmadıkça kıyamet kopmayacağını beyan eder. Kesin olmamakla birlikte, İslâm'ın ilk şehîdesi olan Hz. Sümeyye'nin Türk olduğunu kabul edenler vardır.

Emevîler dönemine gelindiğinde Emevîlerin Türkleri zorla Müslüman yapmaya çalıştıkları, ama Türklerin bu tarz bir baskıyla İslâm'ı kabule yanaşmadıkları şeklinde görüşler mevcuttur. Bununla beraber yine bu dönemde İslâm'ı kabul eden sınırlı sayıda bir Türk nüfusundan söz edilebilir. Bu dönemde Kuteybe b. Müslim'in Horasan bölgesindeki fetihleri de etkili olmuştur. Diğer yandan Emevîler zamanında Türklerden alınan cizye gelirinin yitirmek istenmediği için onların Müslüman olmalarının arzu edilmediği belirtilmektedir. Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz, halife olmadan önce bu uygulamaya karşı çıkmış ve halife olunca bu uygulamayı kaldırmıştır. Ömer b. Abdülaziz'den itibaren Türkler arasında İslâmlaşmanın arttığı kaydedilmektedir. Emevîlerin Arapçılığına karşı bütün Müslümanların eşitliğini ve büyük günah işlese bile her Müslümanın Allah'ın affına mazhar olabileceği inancını taşıyan Mürcie mezhebinin de Türklerin İslâmlaşmasında katkılarından söz edilmektedir. Bu yaklaşım doğrudan doğruya tasavvufî bir yaklaşım olmamakla birlikte, tasavvufî zemin böyle bir yaklaşıma yabancı değildir.

Abbasîlerin Ebû Müslim el-Horasânî desteğiyle iktidara gelişinin ve bunun hemen akabindeki Zerdüşî temelli isyanları bastırmasının ardından Talas Savaşı gerçekleşti. Türklerin İslâm ve Müslümanlarla sıcak ilişkilerinde 133/751 yılında yapılan Talas Savaşı'nın etkisi çok büyüktür. Müslüman Araplarla Karluk Türkleri'nin Çin orduları karşısında zafer kazandığı bu savaş, Çin'in batıya yayılma emellerini durdurmuştur. Abbasîlere destek çıkan ve onların iktidâra gelmesini sağlayan Ebû Müslim Horasânî'nin Türkler arasında îtibarlı bir yeri vardır. Bu itibar, Anadolu'da Ahîler ve Bektâşîler arasında canlılığını sürdürmüştür.

Türkistan'da ve başka coğrafyalarda ilk zâhidlerin İslâm'ı yayma fonksiyonlarını sûfîler üstlenmeye başlamıştır. Bağdat'taki sûflüğün Mârûf Kerhî'den sonra, geniş bir etki alanına sahip olan Cüneyd el-

Bağdâdî'nin temsil ettiği müteşerrî boyutuyla Türkler arasında etkili olduğu akla uzak değildir.

Ebü'l-Hüseyin Nûrî, ateşli vaazlarıyla Allah aşkını anlatan Bezzâz Ebû Hamza el-Bağdâdî ve Semnûn Muhibb gibi sûfîlerin Türkler arasında aşka dayalı bir tasavvufî zeminin oluşmasında etkili olduğu düşünülebilir. Horasan'da Bâyezid el-Bistamî ve Yahya b. Muâz er-Râzî'nin sekr ve aşka dayalı tasavvuf anlayışlarının Türkler üzerinde etkisi için de aynı tahmin geçerlidir. Hüseyin b. Mansur el-Hallâc'ın aynı çizgideki tasavvufî düşüncesi de bu hususta etkili olmuştur. Horasan ve Türkistan bölgesinde faaliyet gösteren Hallâc'ın, Allah aşkıyla dolu vaazlarının bölgede İslâmlaşmaya katkı sağladığı bilinmektedir.

Melâmîlik akımının Melâmî olduğu belirtilen Arslan Baba'ya mürid olan Ahmed Yesevî'den önceki yıllarda da Türkler arasında etkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Melâmîlikten uzak olmayan bir başka akım Yesevî'nin diğer şeyhi olan Yûsuf el-Hemedânî'nin Hâcegâniyye ve daha sonra Nakşibendîlik olarak devam eden koludur.

Hallâc'ın Karmâtî ajanı olduğu iddiasıyla idam edildiği yıl (309/922) çok uzak bir coğrafya olan Volga kıyılarındaki bir Türk devleti olan İdil (Volga) Bulgar Hanlığı, İran ve Harizm'den gelen tüccarların faaliyetlerinin etkisiyle İslâm'ı kabul etti. Bu devlet, İslâm'ı kabul eden ilk Türk devleti olarak tanınır. Bulgar Hükümdarı Yeltever (İlteber) Almış'ın Abbasî Halifesi Muktedir-Billâh'a elçi göndererek İslâm'ı öğretecek âlimlerle, câmi ve kale yapımına yardımcı olacak ustalar istediği, Halife Muktedir'in bu istekleri karşıladığı kayd edilir. 921 ya da 944 yıllarında İslâm'ı âlimler ve sûfîler etkisiyle kabul ettiği belirtilen Karahanlı Abdülkerim Satuk Buğra Han bir başka ihtidâ eden Türk hükümdarıdır. Hatta onun menâkıbını anlatan anonim *Tezkire-i Satuk Buğra Han* adlı eserin Türkler arasında yazılmış en eski menâkıbnâme olması, hükümdarı keramet sahibi bir velî olarak tanıtması, Müslüman Türkler arasında bir devlet adamını tasavvuf

süzgecinden geçirerek tanıtan eserlerin özgün bir ilk örneği sayılabilir. Bu eserin en eski Türk menâkıbnâme'si olarak nitelenmesi de bir başka dikkate değer konudur. Bu örnek ilk Türk menâkıbının bir devlet başkanına ait olduğunu göstermektedir.

Türkler arasında yazılan en eski menâkıb kitapları Ahmed Yesevî (ö.561/1166) üzerine yazılanlardır. Bu durum Yesevî'nin Türkler arasındaki etkisini göstermek bakımından önemlidir. Ancak görüldüğü gibi söz konusu etki Türklerin müslüman olmasından çok sonradır. Bununla beraber, kısmen âlimler, önemli ölçüde de halk kesimleri arasında yaygınlaşan Yesevîlik belli bir dönemde Türkler üzerinde hayli etkili olmuş ve çok sayıda Türkün Müslüman olmasını sağlamıştır. Daha sonraki aşamalarda Yesevî dervişlerinin aralarında bulunduğu Horasan Erenleri'nin Anadolu ve Balkanların İslâm'ın kabul etmesinde mühim katkılar sağladığı bilinmektedir.

Sonraki yüzyıllarda Nakşibendî şeyhlerinin Moğolların İslâm'a girmelerinde katkılarından söz edilmektedir. Moğol hâkimiyeti altındaki Hind, Sind ve Afganistan bölgelerindeki sûfî zaviyelerinin Moğollar arasında İslâm'ın yayılmasına önemli katkılar sağladığı belirtilmektedir. Dördüncü İlhanlı hükümdarı Gazan Han'ın 694/1295 yılında Şeyh Sadreddin Hamûye eliyle Müslüman olduğu ve onun ardından on binlerle ifade edilen pek çok taraftarının İslâm'a geçtiği bildirilmektedir. Böylece askerî tedbirlerle durdurulamayan Moğolların Türk dervişleri eliyle Müslüman oldukları ve zulmün bu sayede engellendiği görülmektedir.

(Zafer Erginli)



50- Tasavvufun kurumsallaşma süreci hakkında bilgi verir misiniz? Günümüzde bazı uzantılarıyla muhatap olduğumuz tarikatların oluşum süreci nasıl gerçekleşmiştir?

Televizyonda uzmanların ve gazetecilerin katıldığı tarikatlar hakkında yapılan bir tartışma programını izledim. Katılımcılardan biri tarikatların tasavvufun kurumsallaşma sürecinin tezahürleri olduğundan bahsetti. Tasavvufun kurumsallaşma süreci hakkında bilgi verir misiniz? Günümüzde bazı uzantılarıyla muhatap olduğumuz tarikatların oluşum süreci nasıl gerçekleşmiştir?

İslâm'ın tebliğ edildiği ilk dönemde henüz kurumsallaşmış yapılar bulunmamakla birlikte; zamanla dinde inançla ilgili konularda itikadî fırkalar, inananların yapmakla mükellef oldukları zâhirî fiillerle ilgili konularda fikhî mezhepler, kalbin amelleri ileruhun hâlleri konusunda da tasavvuf ve tarikatlar ortaya çıkmıştır. Tasavvufî kurallara göre teşkilatlanmış müesseseler anlamına gelen tarikatların ilk örneklerini birer fikrî ekol olarak 3/9. asırdan itibaren görmek mümkündür. Bu bağlamda öncü sûfîlere nispetle oluşan yollar onların isimleriyle anılmıştır. Mesela Hâris el-Muhâsibî ile oluşan yola Muhâsibiyye, Hamdun el-Kassâr'ın tasavvuf anlayışının öne çıktığı meşrebe Kassâriyye, Bâyezid el-Bistâmî'nin (Tayfur b. İsa) temsil ettiği yapıya Tayfûriyye ve Cüneyd el-Bağdâdî'nin oluşturduğu halkaya Cüneydiyye denmiştir.

Çeşitli isimlerle anılan bu fırka ve yolların her birini diğerinden ayıran temel bazı özellikleri bulunmaktaydı. Yine bunlardan bazılarının aynı zamanda kendine mahsus mürşid silsileleri de oluşmaya başlamıştı. Söz konusu silsilelerin varlığı, adı geçen grupların ve sahip oldukları tasavvufî mirasın sonraki dönemlere

taşınması ve temsil edilmesinde önemli rolü olmuştur. Dolayısıyla tarih boyunca teşekkül eden tarikatların genellikle Hz. Peygamber'e kadar uzanan bir silsile veya isnada sahip oldukları söylenebilir. Daha sonraki dönemlerde tarikatların silsile veya isnadının olması oldukça önemsenmiştir. Hatta herhangi bir tarikatın temsilcisi olduğunu söyleyen şeyhin sahih isnada dayanan silsilesinin olması, onun güvenilir ve liyakat sahibi bir mürşid olduğunun işareti olarak değerlendirilmiştir.

Yukarıda zikredilen yollara daha sonraki iki asırda yazdıkları eserlerle tasavvufî hayatın yapısının şekillenmesine katkıda bulunan ilk sûfî müelliflerin çevresinde oluşan halkalar eklendi. Örneğin Ebû Tâlib el-Mekkî'ye nisbetle Ebutâlibiyye veya Mekkiyye, Abdülkerim el-Kuşeyrî'ye nisbetle Kuşeyriyye, Hâce Abdullah el-Herevî'ye nisbetle Hereviyye veya Ensâriyye, Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî'ye nisbetle Gazzâliyye gibi yollar oluştu. Ancak o dönemde teşekkül eden bu yollar, henüz sistematik bir yapıya kavuşmadığından 6/12. yüzyılda tarikat adıyla temsil edilen hareketlerin öncüleri konumunda kaldılar. Günümüze ulaşan tarikatların çoğu bugünkü adları ve yapılarıyla, kendilerine özgü evrâd, ezkâr, âdâb ve erkân gibi unsurlarıyla yukarıda sözü edilen yüzyıldan itibaren teşekkül etmiş ve zamanla birçok kola veya şubeye ayrılarak yayılma imkânı bulmuştur.

Tarikatların kurumsallaşarak yayılmasının önemli etkenlerinden biri; tasavvufun özellikle İmam Gazâlî'den sonra Ehl-i Sünnet zemininde hızla yayılması, İslâmî ilimler arasında seçkin bir konuma yükselmesi ve zâhir ulema nezdinde hüsn-i kabul görmesidir. Bunun yanı sıra başta sultanlar olmak üzere ileri gelen devlet adamlarının vakıflar yoluyla sûfîleri ve onların kurumlarını cömertçe desteklemeleri de diğer bir etkindir. Bu kurumlar bir şeyh ile birkaç müridin barındığı küçük ribat ve zaviyelerden, yüzlerce sûfîyi barındıran asitâne ve hangâh gibi bir dizi yapıdan oluşmaktaydı. Ayrıca tasavvuf yolunun her Müslümana açık olması ve onların gönüllerine hitap etmesi halk

arasında hızla yayılmasını, her geçen gün tasavvufa intisap eden kişilerin sayısının artmasını ve tasavvufî uygulamaların icra edildiği mekânların çoğalmasını sağladı.

Böylece 6/12. asırdan sonra tasavvufî terbiye sistemleşerek ve kurumsallaşarak devam etme imkânı buldu. Bu dönemde tasavvufu temsil eden sûfîlerin takip ettikleri usûl yavaş yavaş günümüzde isimleri bilinen ana tarikatlara dönüştü. Genelde İslâm/Müslüman coğrafyasının tamamında, özelde ise Anadolu'da sûfî geleneğin oluşmasında öne çıkan tarikatlar Vefâiyye, Halvetiyye, Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Rifâiyye, Şâzeliyye, Sa'diyye, Mevleviyye, Bektâşiyye, Bayramiyye, Bedeviyye, Zeyniyye, Desûkiyye, Ticâniyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye ve Yeseviyye gibi yollardır. Bu tarikatlar ana hatlarında birbirleriyle benzerlik göstermekle birlikte, tatbik ettikleri âdâb, erkân ve tasavvufî terbiye metotları açısından bazı farklılık arzederler. Yine bu ana tarikatlara bağlı olarak gelişen kollar ve şubeler vardır. Bunların her birinin de bir üst ana tarikata veya kola ilave olarak kendine mahsus usûlleri bulunmaktadır. Tarikatlar içinde doksan küsur kola ayrılan Şâzeliyye en fazla kola sahip olup onu elli küsur kolla Halvetiyye ve kırk küsur kolla Kâdiriyye takip eder

Allah'a giden yolların yaratıkların nefesleri sayısınca farklı ve çeşitli olduğunun kabul edilmesi, kişilere ve meşreplere göre terbiye usûllerinin belirlenmesi tarikatların kollara ayrılmasının önemli sebeplerindendir. Mürşidler/şeyhlerin gözetiminde yetişen irşada ehil halifelerin bağımsız hareket etme ve tarikata yeni müntesipler kabul etme yetkisine sahip olmaları, onları kendi bağımsız yollarını kurmaya itmiş ve bu durum tarikatların sayısının hızla artmasını sağlamıştır. Elbette ana yol Muhammedî yoldur (tarikât-ı Muhammediyye); ancak bu ana yola ulaştıracak olan tâli yollar da kabul görmüştür.

Genel bir tasnif yapmak zor olsa da sûfîler kişinin kemale ermesini amaçlayan bu yolları üç ana grupta toplamışlardır:

1. Namaz kılmak, oruç tutmak ve Kur'ân-ı Kerim okumak gibi salih amellerle nefsi olgunlaştırma yolu (tarîk-i ahyâr).

2. Ayrıca mücâhede ve riyazet ile nefsi terbiye edip güzel huylar kazanma yolu (tarîk-i ebrâr).

3. İlk ikisinin yanı sıra aşk, cezbe ve muhabbetle Hakk'a doğru yürüyenlerin yolu (tarîk-i şuttâr).

Tarikatlar ayrıca tasavvufî terbiye yöntemlerine veya uyguladıkları zikir şekillerine göre de çeşitli gruplara ayrılabilirler.

(Abdurrezzak Tek)



51- Melâmîler isminde bazı tarikat türü gruplardan bahsediliyor. Melâmîler tasavvufî bir topluluk mudur? Özellikleri nelerdir?

Gerek internette gezinirken sosyal medyadan edindiğim ve gerekse görüştüğüm bazı tasavvufî çevrelerden öğrendiğim bilgilerde Melâmîler isminde bazı tarikat türü gruplardan bahsediliyor. Bunlardan bir kısmının dinî uygulamalara karşı farklı tavırlar sergilediği belirtiliyor. Melâmîler tasavvufî bir topluluk mudur? Bunların özellikleri nelerdir? Onları diğer tarikat hareketlerinden ayıran yönleri var mıdır?

Arapça “levm” kökünden türeyen melâmet kelimesi sözlükte “kınamak, kötölemek, ayıplamak” gibi anlamlara gelir. Bir neşve ve makam olarak melâmet Allah yolunda nefisle mücâhede etmek ve bu mücâhede sırasında kendisini kınayanların kınamasından korkmamaktır. Dolayısıyla melâmet anlayışı, içinde levm kelimesinin de geçtiği “Allah yolunda mücâhede/çihad ederler, kınayanın kınamasından korkmazlar” (Mâide, 5/54) meâlindeki âyet-i kerimeye dayandırılmaktadır.

3/9. Yüzyılda Horasan’da ortaya çıkıp özellikle Nîşâbur’da yaygınlık kazanan bu anlayış Hamdun el-Kassâr, Ebû Hafs el-Haddâd ve Ebû Osman el-Hîrî gibi ilk melâmîler tarafından temsil edilmiştir. Birinci nesil Melâmîlik daha ziyade Hamdun el-Kassâr’a nispetle anılmıştır. Tasavvufun sistemleşmeye başlamasıyla birlikte şekil ve merasimlerin fazlaca itibar görmesi özden sapma olarak değerlendirilmiş ve şekilciliğe şiddetle tepki veren yeni bir akımın, yani “Melâmîliğin” doğmasına neden olmuştur. Nitekim bu yolun ilk temsilcisi Hamdun el-Kassâr’a göre “Allah yolunda kınayanın kınamasından korkmama” esasına dayanan melâmet anlayışı; özellikle ihlas, tevazu, nefsin

arzularına karşı çıkmak ve hayattan kopmadan çalışıp çabalamayı prensip hâline getirmiştir. İhlâslı olabilmenin ve nefsi kınamanın en etkili yollarından biri ise güzel davranışları gizlerken, kusur ve hataları gizleme çabası içinde olmamaktır. Nefsin beslendiği tavırların başında gelen kendini beğenmişlik (kibir), gösteriş (riyâ) ve övünme duygusunun önüne geçmek melâmet anlayışının temel amacıdır.

Yine Melâmîlerin esasları arasında her türlü davayı terk edip yalnızca gönüllerini terakki ettirmeye çalışmak; başkalarının kusurlarıyla ilgilenmeyi bırakarak kendi kusurlarıyla meşgul olmak; çarşı ve pazarda, sokakta halkla iç içe yaşamak, ancak manevi hâllerini onlardan saklamaya özen göstermek; başkalarına haklarını vermek, fakat hak peşinde koşmamak; isyan da etse itaat de etse nefsi her hâlde itham etmek; nefsinde bir varlık görmemek ve dolayısıyla amelleri küçük görmek ve bir iddiada bulunmamak; hizmet ve hürmet edilmeyi istememek yer almaktadır.

Horasan bölgesinde doğup gelişmekle birlikte, ikinci ve üçüncü nesil melâmîler aracılığıyla melâmîlik Mâverâünnehir, Bağdat ve Mekke gibi çeşitli bölgelere ulaşarak İslâm dünyasında yaygın hâle gelmiştir. Özellikle tasavvufun 6/12. yüzyılla birlikte tarikatlar vasıtasıyla kurumsallaşma sürecine girmesinden sonra melâmîlik tasavvuf içinde ayrı bir neşve olarak tarikatlar içinde etkisini sürdürmeye devam etmiştir. Söz konusu tarikatlara Anadolu'daki en güzel örnek Bayramîliktir.

İkinci devre Melâmîliği olarak tanımlanan “Bayramî Melâmîliği”nin kurucusu kabul edilen Emir Dede, Hacı Bayram Velî'nin halifesidir. İlâhi aşk, cezbe ve melâmet neşvesi ağır bastığından Hacı Bayrâm-ı Velî'nin vefatından sonra onun temsil ettiği melâmet anlayışı Emir Dede ile devam etmiştir. 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 siyasi yapılanmanın üstünde görmeleri söz konusu gerilimin daha da artmasına ve devlet tarafından sıkı bir takibata uğramalarına neden olmuştur. Hatta bu durum İsmail Ma'sûkî, Bosnalı Hamza Bali ve Sütçü Beşir Ağa gibi bazı Melâmî şeyhlerinin ilhâd ve zındıklıkla suçlanarak idam edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bunlar arasında özellikle Hamza Bali ile Balkanlarda yayılma imkânı bulunan Melâmîlik hareketi, onun derin tesiri sebebiyle vefatından sonra adına izafetle "Hamzavîlik" olarak anılmıştır.

Bununla birlikte Osmanlı entelektüel hayatına katkı sağlayan Bayramî Melâmîliğine mensup sûfîler de olmuştur. "Şârih-i Fusûs" lakabıyla tanınan ve *Fusûs*'u Türkçe'ye ilk defa şerheden Abdullah Bosnevî, Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, Kütahyalı Sunullah Gaybî ve *Mesnevi* şarihi Sarı Abdullah Efendi bunlar arasındadır. Ayrıca Şeyhülislâm Paşmakçızade Ali Efendi ve Sadrazam Şehid Ali Paşa gibi devlet yönetiminin üst kademelerinde yer alan kişilerden de bu geleneği temsil edenler olmuştur.

Yaşanan idamlar sonrasında iyice gizlenen Bayramî Melâmîliği 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 Kemalî 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 nedeni, daha

önce tecrübe edilmiş olan Şeyh Bedreddin, Şah Kalender ve Molla Kâbız gibi dinî-tasavvufî içerikli isyanların idarî ve toplumsal hayatta meydana getirdiği kargaşadır. Tavır büyük ölçüde siyasi nitelikte olmakla birlikte, cezalandırmalarda dinî gerekçeler öne çıkarılmıştır. Bu sebeple Bayramî Melâmîleri'nin şeriata muhalif anlayışta ve heterodoks (Ehl-i Sünnet dışı) bir yapıda olduğu ileri sürülmüştür. Ancak kanaatimizce bu değerlendirmeler yanlıştır. Zira Melâmî kutuplarının vurguladıkları şeriata bağlılıklarının yanı sıra, müntesiplerine de bu hususta dikkatli olmaları gerektiğini belirttikleri bilinen bir husustur.

Diğer yandan Bayramî Melâmîliği'nin haricinde 19. yüzyılda Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Muhammed Nûru'l-Arabî tarafından geliştirilen Melâmîyye-i Nûriyye veya "Üçüncü Devre Melâmîleri" adında bir kol daha vardır. Memleketi Mısır'da ilk eğitiminin ardından tasavvufa meyleden Nûru'l-Arabî, Nakşibendiyye ve Şâbâniyye başta olmak üzere farklı tarikatlardan icazet almıştır. Yaptığı seyahatler ve devlet kademesinde görevli kimselerle yakın ilişkileri sonucunda Nakşibendî-Melâmî geleneğini öncelikle irşad faaliyetlerini sürdürdüğü Balkanlar olmak üzere geniş bir coğrafyada yaymayı başarmıştır. Muhammed Nûru'l-Arabî 1305/1888'de vefatının ardından birçok eser ve halife bırakmıştır. Bunlar arasında Fatih türbedarı Ahmed Amiş Efendi, *Tibyân* müellifi Harîrîzâde Kemaleddin Efendi ve onun müntesiplerinden Bursalı Mehmed Tahir dikkat çeken isimlerden bazılarıdır.

Melâmîleri diğer tarikatlardan ayıran başlıca özellikler arasında şunlar sayılabilir:

- a. Tarikatlar müessese olarak tekkeleri inşa edip kullanırken, Melâmîler tekke edinmemiş, herhangi bir tarikat yapılanması içine girmemişlerdir.
- b. Tarikatlarda hırka ve taç gibi belli kıyafetler kullanılırken, Melâmîler belli bir kıyafet belirlemeyip halkın giydiği kisveyi tercih

etmişlerdir.

c. Tarikatlarda deverân ve semâ meclisleri düzenlemek gelenek hâline gelmişken, Melâmîler bu tür merasimlerden titizlikle kaçınmış ve bunun yerine sohbeti tercih etmişlerdir.

d. Melâmîler mensup oldukları geleneğin başındaki kişi için şeyh yerine “kutup” tâbirini kullanmışlardır. Onlara göre irşad yetkisi Hz. Peygamber’in vârisi ve zamanın kutbu sayılan bu zata aittir. Tek manevi otorite odur. Bu nedenle diğer tarikatlardaki gibi usullerinde şeyhlik, halifelik ve icazet müessesesi gibi unsurlara yer vermemişlerdir.

e. Melâmîler vakıf gibi kuruluşlardan geçinmek yerine, bir meslek edinip kendi kazançlarıyla hayatlarını sürdürmeyi tercih etmişlerdir. Dolayısıyla Melâmîlik bir tarikat olmaktan çok, her tarikatta belli ölçüde yer bulmuş bir anlayış, meşreb ve hayat tarzı olarak kabul edilmiştir.

Öte yandan sonraki dönemlerde melâmet hareketinde bozulmalar olmuş, ilkeleri istismara uğramış ve Melâmîlik dinî konularda laubali ve kayıtsız kimselerin yolu hâline gelmiştir. Asıl amacından uzaklaştıkça da insanların kınaması, öfke ve kızgınlıklarını celbedecek hâl ve davranışlar içine girmişlerdir. Bu da Melâmîlere yöneltilen ciddi eleştirilere haklılık kazandıracak zemin hazırlamıştır. Gümüzde bazı araştırmacıların Melâmîliği eski Hind-İran mistik geleneğine dayandırmaları veya gayri Sünnî görüşlere sahip oldukları yönündeki iddiaları tutarsızdır.

(Abdurrezzak Tek)



52- Tasavvufta halife ve vekil unvanlarıyla anılan kişiler var mı? Bunların mahiyeti nedir?

Fakültemizde okuyan ve aynı evde kaldığımız arkadaşlarımdan ikisi hareketlerinden anladığım kadarıyla bir tarikatla irtibatlı olarak görünüyolar. Her gün belli zikirler yapıyor ve birtakım perhizler uyguluyorlar. Bu arkadaşlarımızla konuştuğumda “Bize sade bir dindarlık yetmez mi? Tasavvufa ne gerek var?” dediğim zaman tasavvufî terbiye veya seyir ve sülûk denilen manevi eğitim sürecinden bahsediyorlar. Mürşidin kendisine intisap eden müridi eğittiğini söylüyorlar. Mürşidin, bulunduğumuz ilde halifesi ve mahallemizde vekili olduğunu ifade ediyorlar. Şunu merak ediyorum gerçekten tasavvufta böyle hiyararşik bir yapılanma içeren kişiler var mı? Bu yapılanmaların mahiyeti nedir?

Tasavvufun hedefi kişilerin nefislerini terbiye etme sürecinde İslâm ahlakını kazanmaları ve bunu hayatlarına yansıtmalarıdır. Nitekim sûfîlerin tasavvufu tarif ederken buluştukları ortak tanım tasavvufun ilahî ahlakla ahlaklanmak olduğudur. Söz konusu ahlakın kazanılma sürecinin doğru ve etkili bir şekilde gerçekleşebilmesi için daha önce nefisini terbiye ederek böyle bir ahlaka ulaşmış, konuyla ilgili yöntemleri bilen ve uygulayabilen kişiler ile bunların oluşturdukları bir sistemin varlığı kaçınılmazdır. İşte bu sistem çerçevesinde karşımıza muhib, tâlib, mürid, derviş, sâlik, zâkir, vekil, halife, şeyh, mürşid gibi unvanlar ve bunları taşıyan kişiler çıkmaktadır.

Muhib, sûfîlerin yollarına ilgi duyan ve onlara karşı gönlünde sevgi besleyerek ziyaretlerine gidip sohbetlerinde bulunmayı fırsat bilen kimsedir. Onun gönlündeki bu sevgi arayışa dönüştüğünde tâlib ismini alır. Tâlib tasavvufî terbiyeyi arzulayarak bir kılavuz, rehber, mürşid arayışına giren kişidir. Arayışındaki samimiyet ve gayreti ölçüsünde

sonuca ulaşır. Bazı kimseler bütün ömürlerini böyle bir arayış içinde geçirirler, ya bulamazlar ya da bulduklarına bir türlü yönelemezler. Arayış safhasını geçen ve bir mürşide bağlanan kişiye ise mürid denir.

Mürid, kendi iradesiyle nefsinin arzu ve alışkanlıklarından uzaklaşan ve Hakk'a giden yola girerek bunun gereklerini yerine getirmeye çalışana verilen isimdir. Tasavvuf yolunda iradenin, Hakk'ın iradesine teslim edilerek yaşanması temel bir esas kabul edilmiştir. Mürid olanların namaz, oruç, Kur'ân-ı Kerim okuma gibi bedenî ibadetlerin yanı sıra, Allah sevgisi ve korkusu gibi kalbî amellere de ağırlık vermeleri, içlerinden geçen vesveseleri sıkı bir biçimde kontrol altında bulundurmaları gerekir. Başlangıçta tabiatındaki âdet ve alışkanlıklardan uzaklaşmak için ibadet ve tâate yönelen mürid, bir sonraki aşamada amellerle yetinmeyerek sâlikler zümresine dâhil olabilmeye, mutasavvıfların sözlerinden ve ilimlerinden istifade etmeye, onların hâllerine yönelmeye ve yollarını izlemeye çalışır. Böylece sûfîlerin geçtiği makamlardan geçerek âriflere mahsus hâllere ve mertebelere ulaşma imkânını elde eder. Bu süreçte müridin rehberi konumunda olan mürşidine bağlılığının rolü büyüktür.

Mürid adını almaya hak kazandıktan sonra tasavvufî terbiyesinde aşama kateden sülûk ehline sâlik denir. Sâlik kalbine gelen vâridler ve yaşadığı manevi hâller sayesinde Hakk'ın dışındaki her şeyden ilgi ve alakasını yavaş yavaş kesmeye başlar. Hâline göre amel etmesi ve bulunduğu makamda uzun süre kalması, onun artık sâlik olduğunun göstergesidir. Zira sâlik için mâsivâdan yüz çevirerek Allah'a yönelmek artık bir meleke hâline gelmiştir. Şu hâlde tâlibin mürid, müridin de sâlik olabilmesi için onu Hak'tan alıkoyacak her türlü bağla ilişkisini kesmesi ve zihnini meşgul edecek sebepleri terk etmesi zorunludur.

Tasavvuf literatüründe müridle birlikte kullanılan bir başka kavram murad terimidir. Ancak bu ikisi arasında önemli bir fark vardır. Mürid kendi istek ve iradesiyle tasavvuf yolunu tutarken, murad kendi

iradesine bakılmaksızın Hakk'ın arzu ve iradesiyle bu yola sokulan kişidir. Müridin keşf ve cezbeyle ulaşması kendi çaba, gayret ve sülûkünden sonra iken, muradın öncedir. Yani mürid bir şeyhe bağlandıktan ve çalışıp çabaladıktan sonra vuslata ulaşırken, murad herhangi bir gayret ve çaba göstermeden ilâhî lütufla cezbe, keşf ve vuslata ulaşır.

Mürşid ise tasavvufta şeyh, velî ve pirle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Tâliplere doğru yolu gösteren ve onları irşad eden kimseye şeyh denir. İlk âbid ve zâhidlerin şeyh kavramını kullandığına dâir bilgi bulunmamaktadır. Sûfî müelliflerin şeyh sıfatını kullanmaları hicrî 4/miladî 10. yüzyılla birlikte yaygınlık kazanmış, Serrâc ve Kelâbâzî gibi müellifler görüşlerine yer verdikleri sûfîleri “meşâyih” diye nitelendirmişlerdir.

Şeyhlik makamı tasavvufta Allah'a dâvette peygamber vekilliğinin en üstün derecesi kabul edilmiştir. Bu nedenle erken dönemlerden itibaren bir şeyhte bulunması gereken temel nitelikler üzerinde durulmuştur. Buna göre şeyh temel şeriat bilgilerini bilen, Ehl-i Sünnet inancına sahip olan, hâl ve davranışları örneklik teşkil eden, sülûk tecrübesi bulunan, edepli, cömert, müridin malına göz dikmeyen, öğüt veren, emrettiği şeyi önce kendisi yapan, yasakladıklarından önce kendisi sakınan ve Allah için kabul ettiği müridi halkın sözlerine bakarak bırakmayan kimsedir. Şeyh, sâlikin gönüllü olarak girdiği tasavvufî terbiyede tam bir otorite sahibidir. Bu nedenle şeyhe mutlak bir teslimiyet ve itaat şarttır. Mutasavvıflar, şeyhte bulunması gereken özellikleri taşımadığı hâlde şeyhlik taslayanlara müteşeyyih (sözde şeyh, şeyhlik iddia eden) adını vermişler ve mürid olmak isteyenleri bunlara karşı uyarmışlardır.

Şeyhler eğitim usûllerine göre tâlim şeyhi, sohbet şeyhi, hırka şeyhi, zikir şeyhi ve terbiye şeyhi gibi kısımlara ayrılır. Terbiye şeyhi dışındakiler müride seyir ve sülûkünde nezaret etmedikleri için bunların şeyhlikleri mecâzîdir. Terbiye şeyhi ise kendisine bağlanan

müridi tıpkı bir anne ve babanın çocuklarını, bir öğretmenin öğrencisini, bir ustanın çırağını yetiştirmesi gibi yetiştirir; seyir ve sülûklarının her aşamasında onlara rehberlik eder. Bu nedenle kâmil bir şeyhe biat eden müridin seyrini tamamlayıncaya kadar şeyhin denetimi altında bulunması şarttır. Zira şeyhin rehberliği olmadan sülûke devam eden mürid, nefsin aldatmalarından ve şeytanın çetin hilelerinden kurtulamaz.

Mürid tasavvufî terbiyesini (seyir ve sülûkünü) tamamladığında eğer yetkin görülürse şeyhi tarafından kendisine irşad izni verilerek halife tayin edilir. Böylece tam yetkili halife olarak artık şeyh unvanını alan mürid, kendisine müracaat eden insanları irşad etmeye yetkili kılınır. Seyir ve sülûkünü tamamladığı hâlde şeyhinden izin ve icazet almamış olan müridin irşad faaliyetine girişmesi kabul edilmez. Burada dikkat edilmesi gereken husus, müridin hayatta olan bir şeyh tarafından terbiye edilerek kendisine icazet verilmesidir. Bazen hayatta bulunmayan bir şeyhin ruhaniyeti vasıtasıyla da terbiye edilmek mümkündür; ancak bu oldukça nadir olup buna tasavvufta Üveysîlik yolu adı verilir.

Tarikatlar döneminde şeyh kelimesinin karşılığı olarak Nakşibendîyye’de “hâce”, Orta Asya’da Türk sûfîleri arasında ve Yeseviyye tarikatında “ata”, Türkistan’da ve İdil havzasında “îşân”, Anadolu’da Halvetiyye, Mevleviyye ve Bektaşîyye gibi tarikatlarda “baba” ve “dede” gibi kavramlar kullanılmıştır. Türkçe’de er, eren ve ermiş kelimeleri de şeyh anlamındadır.

(Abdurrezzak Tek)



53- Tekke, zâviye, hangâh, çilehane ve dergâh gibi mekânlar hakkında bilgi verir misiniz? Câmi ve mescitler varken bu mekânlara neden ihtiyaç duyulmuştur? Bu mekânların işleyiş şekli nasıldır?

Tur şirketiyle bir ilimize yaptığımız gezi esnasında Nakşibendîliğin bir tekkesini ziyaret ettik. Orada rehberin verdiği bilgiye göre dünyanın hemen her tarafında tarikatların faaliyetlerini yürüttükleri böyle mekânlar varmış. Hatta bunların ülkelere ve bölgelere göre adları tekke, zâviye, hangâh, çilehâne ve dergâh şeklinde değişiyormuş. Bu mekânlar hakkında bilgi verir misiniz? Câmi ve mescitler varken söz konusu bu mekânlara neden ihtiyaç duyulmuştur? Bu mekânların tarihi süreçteki işleyiş şekli nasıldır?

Bir mürşidin idaresinde tasavvufî terbiyenin yürütüldüğü ve tarikat eğitiminin verildiği mekânlara genel itibarıyla tekke adı verilir. Tekkeler dervişlerin bir araya gelip zikir, âyin ve ibadet ettikleri, nefis terbiyesi gördükleri, ruhen ve ahlaken eğitilip olgun ve yetkin kişiler hâline geldikleri yerdir. Tekkelerin muhtelif zaman ve coğrafyalarda, farklı kültürlerde üstlendikleri fonksiyonlara göre de farklı isimler aldığı görülmektedir. Âsitâne, zâviye, dergâh, hangâh, ribat, buk'a, imâret, düveyre, savmaa, mihrap, tevhidhâne, harabât bunlardan bazısıdır. Tekkeler başlangıçta basit bir oda ve küçük mekânlardan ibaretti ancak zamanla değişik mimari özellikler kazanan ve çok farklı birimleri içinde barındıran büyük yapılar olarak ortaya çıktı. Bunlar arasında küçük tekke yapılarına zâviye denirken, büyüklerine de dergâh veya hangâh denilmektedir. Merkez tekke için ise asitâne terimi tercih edilmiştir. Âsitâneler genellikle tarikat kurucusunun türbesinin bulunduğu yapılardır.

Kökeni itibariyle ise tekkenin hangi dilden geldiği tam olarak netleşmemiş olmakla birlikte Arapça veya Farsça kökler üzerinde durulmaktadır. Osmanlı dönemine ait metinlerde “tekye” ifadesi kullanılmıştır. Terim olarak tekkenin; ashâb-ı Suffe’nin kaldığı ve ilim tahsilinde bulunduğu, ahlaken yetiştiği Mescid-i Nebevî’nin bitişiğindeki gölgelik yer olan suffice/sofaya dayandığı söylenebilir. Tekkedeki hayat ile Ashâb-ı Suffe’nin manevi hayat tarzı, tarihî süreçte birbirine benzer bir mahiyet arzettiğinden tekke, onların manevi eğitimini temsil eden bir müessese olarak kabul edilmiştir. Tekkeler oluşmadan önce zâhid ve sûfîlerin zikir ve sohbet faaliyetlerini daha ziyade evlerde, namaz vakitleri dışında camilerde; gezgin dervişlerin de ribatlarda gerçekleştirdikleri görülmektedir. Özellikle Horasan bölgesindeki seyyah/gezgin sûfîleri barındıran hangâhlar bu amaçla teşekkül etmiştir.

İlk tekkenin nerede ve ne zaman kurulduğu hususunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Konuyla ilgili kesin bir bilginin olmayışının nedeni, tekkenin kurulduğu dönemden itibaren tam mânâsıyla resmî bir hüviyete sahip olmamasıdır. Hâce Abdullah el-Herevî *Tabakât*’ında ilk tekkenin (ribât) hicrî ikinci asırda Filistin’in Remle (Ramallah) beldesinde sûfîlere yakınlık duyan bir Hıristiyan emiri tarafından inşa edildiğini söyler. Bununla birlikte 150/767 tarihinde Dımaşk’ta zâhidler için kurulan zaviyelerin olması bu rivayeti şüpheli kılmaktadır. İbn Teymiyye’ye göre ise Düveyre denilen ilk tekke Basra körfezi kıyısında eski bir yerleşim yeri olan Abadan adasında ilk zâhidlerden Abdulvâhid b. Zeyd’in bir müridi tarafından kurulmuştur. Abadan’daki bu tekke, zâhidane hayat tarzına sahip, nafie ibadetleri çokça önemseyen ve cihada düşkün olan zâhidler için bir süre merkezî konumda olmuştur.

Hiçbir ayırım gözetmeksizin herkese hizmet sunan tekkeler, câmi ve mescitlerin yanı sıra toplumun dinî, manevi ve ahlakî açıdan eğitimini temel alan kurumlardır. Bununla birlikte zamanla câmi ve mescitlerde

icra edilmesi mümkün olmayan farklı amaçlar için de kullanıldıkları görülmektedir. Mesela kervan yolları üzerinde veya merkezî konumda olan tekkeler han, imâret ve kervansarayların gördüğü hizmetleri yerine getirmiştir. Bazı tekkeler sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı gerçekleştirirken, bazıları da bir sanat merkezi ve atölye işlevi üstlenerek toplumda medresenin boş bıraktığı alanı doldurmuştur. Bu sebeple tekkeler şiir, mûsiki, el sanatları gibi İslâm sanatlarının birçok dalında önde gelen kurumlar olmuştur. Özellikle Osmanlı'da Halvetî ve Mevlevî dergâhları müzik, hat gibi sanat merkezlerinin başında gelmektedir. Bilinen tasavvufî işlevlerini sürdüren tekkelerin yanı sıra farklı sahalarda hizmet veren sûfilerin oluşturduğu bazı kurumlara da tekke adı verilmiştir. Örneğin cüzzamlı hastaların tecrithanelerine “miskinler tekkesi” ve okçuların tâlimgâhına “okçular tekkesi” denilmiştir.

Kuruluşu itibarıyla tekkeler genellikle şeyh ve müridler tarafından inşa edilmiş yapılardır. Şeyhin kendi mütevazı imkânlarıyla kurduğu tekke, mürid ve muhiblerin yardımıyla gelişmiştir. Bunun yanı sıra devlet yöneticileri ile yakınlarının veya tüccarların kurduğu ve vakıflarla destekledikleri tekkelerin sayısı da az değildir. Tekkelerin gelirleri daha ziyade bağışlar ve vakıflarla karşılanmıştır. Belli bir maddî desteğe sahip olmayan dergâhların zamanla tarih sahnesinden çekildikleri görülmektedir. Dolayısıyla devlet yöneticilerinin tasavvufa bakışı ve desteği tekkelerin sayısını doğrudan etkilemiştir. İlk dönemlerde kurulan tekkelerin belli bir tarikata aidiyeti söz konusu değildi. Tekkelerin belli bir tarikatın faaliyet merkezi hâline gelmesi, tarikatların sistemli bir yapıya bürünmesiyle olmuş ve bu husus giderek yaygınlaşmıştır.

Postnişin olan şeyhler tarafından yönetilen tekkelerin idarî esaslarını onların bağlı bulundukları tarikatların silsilesinden tevarüs eden ilkeler ve mevcut yaşayan şeyhin tavırları belirlemiştir. Ayrıca vakıf geleneğinin yaygınlaşmasıyla birlikte, vakfiye metinlerinde yer alan

şartlar da tekkenin idaresine yön vermiştir. Devlet yöneticileri genellikle tekkelerin idaresine karışmamakla birlikte gerekli durumlarda şeyh tayini, azli veya tekkenin kapatılması gibi müdahalelerde bulunmaktan çekinmemişlerdir.

Tekkelerde posta oturacak şeyhin sahih silsilesi olan bir mürşid-i kâmilin gözetiminde intisap ettiği tarikatın usullerine göre seyir ve sülûkünü tamamlaması, hilafet ve irşad icazetine sahip olması genel kuraldır. Sözü edilen şekilde ehliyet ve liyakat sahibi bir şeyhin kendisinden önceki şeyh tarafından nasb yoluyla veya şeyh vefat ettikten sonra manevi işaretlerle tayin edilmesi mümkündür. Ancak tayinlerde gözetilen bu gibi ilkelerin zamanla ihmal edilmesi, tekke şeyhliğinin babadan oğula intikal eden bir meslek olarak algılanmasına sebep olmuştur.

Fetihlerde savaşa katılan dervişlerin rolü olduğu gibi fethedilen yerlerdeki halkın İslâm'a girmesinde de tekkeler etkin bir görev üstlenmiştir. Bu durum, tekkelerin İslâm fetihleriyle birlikte üç kıtada faaliyet göstermesinde etkili olmuştur. Ayrıca fethedilen bölgelerin imarında dervişlerin ciddi katkılarının olduğu görülmektedir. Haddizatında tekkeler daha çok kurucu şeyhlerin istediği mekânlarda inşa edilmekle birlikte, bir kısmı devletin iskân politikasına uygun yerlerde kurulmuş ve devletçe desteklenmiştir. Böyle bir görevle tesis edilen tekkeler, tasavvufî eğitimin yanı sıra imar, güvenlik ve ticaret gibi konularda da hizmet vermişlerdir. Anadolu ve Balkanlarda Erenköy, Veliköy, Tekkeköy, Dedeköy, Zeyniler, Vefa, Emir Sultan gibi köy ve mahalle isimleri buraların dervişler tarafından kurulup imar edildiğinin birer göstergesidir.

Tekkelerde eğitim sözlü, yazılı, uygulamalı ve hâl eğitimi olmak üzere genellikle bu dört yolla gerçekleşmektedir. Tarikat şeyhlerinin gerek halka, gerekse dervişlere yönelik sohbet ve irşada dâir konuşmaları sözlü eğitimin kapsamındadır. Yazılı eğitim denilince şeyhlerin bizzat kaleme aldıkları veya dervişler tarafından sözlerinin

yazıya dökülmesi ile oluşan eserler akla gelir. Ayrıca tekke mensuplarının irşad ve tebliğ amacıyla yazdıkları mektupların da yazılı eğitimde ayrı bir yeri vardır. Tekkelerdeki uygulamalı eğitim daha çok tarikat âyinleri, toplu zikir ve semâ türünden törenleri kapsamaktadır. Zikir meclisleri bir taraftan katılanların kalplerini arındırıp manevi dünyaları üzerinde derin bir etki bırakırken, diğer taraftan bu tür uygulamaların usûlleri hakkındaki bilgilerin sonraki nesillere aktarılmasında da temel teşkil etmektedir. Hal eğitimi veya örnek olma yoluyla eğitim ise tasavvufî hayatın ve tekkenin en temel terbiye metodudur. Şeyh olan kişi edep ve ahlakıyla müridlerine örnek olur; hâli, tavrı, sesi, nazarı, teveccühü ve nefesiyle onları yönlendirip terbiye eder. Çünkü hâllerin sirayet edici bir özelliği vardır; hâli etkili olmayanın söylediklerinin de etkili olmayacağı açıktır. Bu nedenle müşidler kâl dilinden çok hâl diliyle dervişlerini terbiye eden kimseler olarak bilinirler.

Tekkeler aynı zamanda müştemilatında barındırdıkları kütüphanelerle de dikkat çekmektedir. Çeşitli ilim dallarıyla ilgili eserleri ihtiva eden bu kütüphanelerin bir kısmı günümüze kadar ulaşabilmiştir. Tekkeler sadece bir bölümünde kitapların toplandığı mekânlar değil, aynı zamanda birçok kitabın tedris edildiği eğitim kurumları olarak da karşımıza çıkmaktadır.

(Abdurrezzak Tek)



54- Hepsinin adı tasavvuf ve tarikat olmasına rağmen çeşitli bölgelerde ortaya çıkan tarikatların birbirinden farklı giysileri, zikirleri, esasları ve uygulamaları olması bir ayrımcılık değil midir?

Tasavvufa karşı epeydir ilgim ve merakım var. Eskiden yaşamış velîlerin hayatları hakkında çeşitli yazılar okuyorum. Bazen etrafımdaki sûfîlerin sohbetlerine gidiyorum. Ama kendimi ikna edemediğim bir konu sürekli kafamı kurcalıyor. Hepsinin adı tasavvuf ve tarikat olmasına rağmen çeşitli bölgelerde ortaya çıkan tarikatların birbirinden farklı giysileri, zikirleri, esasları ve uygulamaları var. Bu bir ayrımcılık değil midir? Bunun nedeni nedir? Tarikatlarda kullanılan farklı kıyafetler var. Bunlar hakkında bilgi verir misiniz?

İnsanlığın dinî hayatında önemli rol oynayan çeşitli sembol ve uygulamaların, kişilerin bağlı oldukları inancı ifade etmede temel bir işlev kazandıkları görülmektedir. Tasavvufî hayatın ilk dönemlerinden itibaren kullanılagelen semboller ise özellikle hicrî 6. asırdan sonra tarikatların sistematik bir yapı kazanmasıyla daha da yaygınlaşmıştır. Her tarikat kendine mahsus bir kıyafet geliştirmiş ve bunlar zamanla tarikatların sembolü hâline gelmiştir. Bununla birlikte, Nakşibendîyye gibi bazı tarikatlarda kıyafet meselesine fazla önem verilmemiş, sade ve temiz giyinmekle yetinilmiştir. Ayrıca Melâmet ehli ve melâmî neşveye sahip sûfîler, tarikatı yalnızca zâhirî kisve kuşanma diye anlayan şekilci tavırlara tarih boyunca tepki göstermiş, tarikat mensuplarının özel giyim kuşamla halktan ayrılmasını doğru bulmamıştır.

Tarikatların yaptıkları zikirler ve giydikleri kıyafetlerdeki farklılık, içinde bulundukları zaman ve yaşadıkları coğrafya ile alakalı olmakla

birlikte, izledikleri terbiye usûlleriyle de ilgilidir. Mesela sesli zikrin, ilahî ve müziğin ön plana çıktığı tarikatlarda kıyafet ve adetler önemli bir esas olarak kabul edilirken, sessiz zikrin esas alındığı tarikatlarda ise kıyafet veya zikir meclisleri arka planda kalmıştır. Ayrıca tarikatların öncü pirlerinin konuyla ilgili ictihatları da belirleyici olmuştur. Dolayısıyla ortaya çıkan bu gibi farklılıkları ayrımcılık olarak değil, usûl açısından zenginlik olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Tarikatlarda kullanılan kıyafetler zamanla farklılık arzetsse de belli başlı olanları şöyle sıralanabilir:

Hırka: Mürid adayına intisabı sırasında törenle giydirilen ve müridliğe kabulünü simgeleyen kıyafettir. Hırka giyen kişi, artık o tarikatın aslî mensubu olarak kabul edilir. Her tarikatın kendine mahsus bir hırka giydirmeye tarzı ve bunu anlamlandırması vardır. Bazı tarikatlarda ise hırka giydirmek, birine şeyhlik veya halifelik icazeti verme anlamında da kullanılmıştır.

Tennûre: Belden yukarısı dar, aşağısı geniş ve topuklara kadar uzanan yakasız, kolsuz, önü bele kadar açık beyaz renkli bir derviş giysisidir. Bu giysiye nur ile dolmak anlamında “tennûr” adı verilmiştir. Tennûre, ölmeden önce ölmenin remzi olarak kullanılır. Tennure giyen derviş “ölmeden önce öldüm ve kefenimi sırtıma giydim” şuurunda davranır. Özellikle Mevlevîler’de semâ gibi özel âyinlere mahsus tennûreler giyilmektedir.

Taç: Şeyhlerin veya tasavvufî terbiyesinde belli bir mertebeye ulaşmış dervişlerin tarikat kıyafeti olarak kullandıkları, çeşitli tarikatlara göre farklı şekil ve renklerde kullanılan başlıkların (külâh) adıdır. İlk dönemlerde mutasavvıflar ayrı bir başlık giymemişler; ancak sonradan diğer insanlardan kendilerini ayırdetmek için taç adı verilen başlıklar kullanmaya başlamışlardır. Tacın şekli zamana, mekâna ve tarikatlara göre değişerek birçok çeşidi ortaya çıkmış, her tarikatın kendine mahsus bir tacı oluşmuştur. Taçların üst kısmına kubbe ve başa geçen

kısmına lenger adı verilir. Ayrıca üzerine destar denen bir sarık sarılır. Tarikatlarda taç, “tekbirleme” denilen özel tören ve dualarla giydirilir. Tarikata yeni giren dervişe ise takke veya arakiye adı verilen bir tür başlık giydirilerek bağlılığı gösterilmiş olur.

Taç giyme ve giydirmenin belli kuralları vardır. Tacın ancak bir şeyh elinden giyilebileceği, zira taç ve hırka giymenin şeyh ile mürid arasında manevi irtibatın gerçekleşmesini sağlayan maddî vasıta olduğu, taç giyen müridin kalbini şeyhin muhabbetine bağlarken onun hükmü ve tasarrufu altına girdiği belirtilmiştir. Bu aynı zamanda Allah ve Resûlüne teslimiyetin de bir göstergesi olarak kabul edilir. Şeyh, giydirdiği tacın edebine riayet edeceğine dâir müridinden söz alır. Mürid, giydiği tacın aslını ve şartlarını şeyhinden öğrenmesi gerekir. Dolayısıyla şer’î kuralları ve tarikat adabını ihlal eden dervişler olursa onlardan tac ve hırkaları geri alınır.

Haydarî: Kolsuz ve boyu göbeğe kadar olan kıyafettir. Dervişlere intisap anında veya terbiye sürecinde belli bir aşamayı katettikten sonra tekbirle giydirilir. Bu kıyafeti ilk olarak Kalenderî şeyhi Cemaleddin Sâvî’nin halifesi Şeyh Haydar giymiş ve ondan mülhem olarak bu ismi almıştır. Omuz kısımlarına Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e işaret olmak üzere iki konik parça sonradan ilave edilmiştir.

Kemer: Şeyh tarafından dervişe kuşatılan ve tarikata bel bağlamayı sembolize eden, beş altı parmak genişliğinde, yünden dokunmuş ve kenarları deriyle çevrilmiş kalın kuşağa denir. Kemer, ayrıca tarikata hizmete bel bağlamayı da temsil eder. Nitekim “kemer sıkmak” tâbiri tarikat çevrelerinde canla başla hizmet etmek anlamında kullanılır.

Seccade ve Post: Seccade pamuktan, yünden ve hasırdan yapılan dört köşeli yer örtüsüdür. Namaz kılmak için kullanılır ve üzerine post serilir. Seccadeye oturmak, şeyhlik makamının alameti kabul edilmiştir. Post ise kuzu, koyun, keçi, ceylan derisinden yapılan ve tarikatta pir ve mürşidin makamını temsil eden yaygıdır. Şeyh posta oturmakla tarikatın pirini temsil etmiş olur. Bundan dolayı şeyhe post-nişân (posta

oturan) denir. Post kavgası tâbiri ise bazen tarikatlarda görülen şeyhlik kavgası için kullanılmıştır.

Ayrıca tarikat kıyafetlerine çeşitli anlamlar yüklenmiş ve bu sayede derviş çeyizinin keyfiyeti ve taşıdığı metafizik anlamlara dâir bilgiler verilmiştir. Örneğin tarikat alâmetlerinden olan asâ ilâhî hikmeti, tac ruhânî iktidarı, kemer Allah'a bağlılığı, hırka mâsivâyı terketmeyi ve keşkûl manevi fakirliği simgelemiştir.

(Abdurrezzak Tek)



55- *Tarikatlar etrafında oluşturulan cemaatler ile sosyolojik “cemaat” ve “cemiyet” anlayışları aynı mıdır?*

Sosyal ve görüntülü medyada ülkemiz içinde veya dışında cemaatleşmiş bazı tarikatların olduğundan bahsedilmektedir. Üniversite yıllarında aldığımız derslerden hatırladığım kadarıyla sosyolojide cemaat ve cemiyet kavramları vardır. Tarikatlar etrafında oluşturulan söz konusu cemaatler ile sosyolojik “cemaat” ve “cemiyet” anlayışları aynı mıdır?

Öncelikle belirtmek gerekir ki cemaat, cemiyet ve tarikat gibi yapılar insanla ilgilidir. Sosyal bir varlık olarak tanımlanan insan, bir arada bulunmaya; sevincini, heyecanını, üzüntüsünü paylaşmaya ihtiyacı olan bir varlıktır. Bu fitrî ihtiyacına cevap verebilmek için de çeşitli yapılar oluşturmuştur. Dolayısıyla insandaki mensubiyet duygusu onun bir gruba dâhil olmasını gerekli kılmış, toplum psikolojisinin insan üzerinde meydana getirdiği etkileşim, cemaatleşmeyi doğurmuştur. Bu yüzden en iptidaisinden en medenisine kadar insan gruplarının olduğu yerlerde cemaat ve topluluklara rastlanılmaktadır. Bunlar kendi başlarına iyi ya da kötü değildir. Onların faydalı veya zararlı oluşları muhtevaları ile alakalıdır.

Cemaat, tarikat veya her hangi bir teşkilatlanmış yapının olmadığı yaşayan bir toplum düşünmek hayatın aktif gerçeğine uymamaktadır. Peygamberimiz döneminde Mekke’deki Erkam’ın evinde başlayan bir araya gelmeler, Medine’de Mescid-i Nebevî’nin kurulmasıyla daha kalıcı bir yapıya dönüşmüştür. Asr-ı Saadet’ten itibaren insanın bir arada bulunmaya yönelik fitrî ihtiyacını karşılamak daha çok câmi merkezli olarak düşünülmüş ve câmi civarında şekillenmiştir. Nitekim Hz. Peygamber’in ahabının birçok anının mescitte geçtiği

bilinmektedir. Fakat İslâm toplumunun gelişen yapısı, yeni fetihlerle oluşan farklı değerler caminin dışında da birtakım yapılanmalara ihtiyaç olduğu gerçeğini gün yüzüne çıkarmıştır. Özellikle hicrî ikinci ve üçüncü asırlardan itibaren medrese, tekke ve hangâh gibi külliye tarzındaki yapıların oluşması bu sosyal ihtiyacın bir devamı olarak zuhur ettiği söylenebilir. Şu hâlde İslâm toplumunda câmi veya mescit dışında bazı yapılanmaların meydana gelmesi ve birtakım mekânların oluşturulması olumsuz bir durum değildir. Çünkü bu durum, toplumsal hayatın sosyolojik akışı içinde bir zarurî ihtiyaç olarak karşımıza çıkmaktadır.

İçinde yaşadığımız topluma bakıldığında genel olarak iki grup dinî tipoloji ile karşı karşıya olduğumuzu görürüz: tarikat ve cemaat. Bu iki yapı arasında bazı temel ayrımlar bulunmakla birlikte, Batı mekeзли sınıflandırma metotlarını ele aldığımızda bunların birini diğerinden ayıracak kesin bir tasnifin bulunduğunu söylemek zordur. Bununla birlikte, tarikat kavramı geleneksel olarak tasavvufun kurumsallaşmış hâline işaret eder. Dolayısıyla tarikat, geliştirilen belli usul/metotlarla nefsin terbiyesi ve kalbin arındırılmasıyla kişiye İslâm ahlakının kazandırılmasını amaçlayan bir yapıdır. Diğer bir ifadeyle tarikatı cemaatten ayıran en temel özellik, bu amacın sûfîlere mahsus usul/metotlarla verilmesidir. Manevi eğitimi amaçlayan tarikatlarda bu eğitimi verecek bir mürşidin bulunması, söz konusu mürşidin aynı terbiyeyi uygulamalı olarak intisap ettiği bir şeyhten alması ve bu çerçevede şeyhi vasıtasıyla bir silsileye sahip olması, irşadını yürütebilecek yetkinliğe sahip olduğunu gösteren icazet ve izninin bulunması, günlük belli bir miktarda zikir ve virdi yerine getirmesi gibi hususlar tarikat yapılarını cemaatlerden ayıran temel unsurların başında gelmektedir. Her ne kadar tasavvufî terbiyenin yerine getirilmesi açısından zorunlu olmasa da söz konusu eğitimin, belli bir kurum ve yapı içinde yani tekkede verilmesi de tarikatların temel kimlikleri arasındadır.

Sosyolojik olarak cemaat, belli inançları ve tercihleriyle sosyal bir yapı oluşturan grupların adıdır. Günümüzde bu kavram biraz daha farklılaşmış olup toplum içinde kendilerini farklı kılan özellikleri, ortak değerleri ve amaçları olan gruplara cemaat denilmeye başlanmıştır. Ayrıca cemaat, sadece dinî değil milli grupları ifade etmek için de kullanılmıştır. Cemiyet ise belli amaçlar doğrultusunda oluşan daha küçük sivil yapılanma hareketlerine denir.

Günümüz toplumunda dinî tercihler ve hassasiyetlerle bir araya gelen, kılık kıyafetlerinden davranışlarına kadar birliktelik arz eden birtakım sosyal gruplar vardır. Dinî kimlikleri açısından bunları tarikat saymak mümkün değildir. Çünkü bunlarda tarikatlara mahsus bir şeyh veya müridin etrafında şekillenme, müridin birebir müride tasavvufî eğitim vermesi özelliği yoktur. Yine cemaatler dinî tebliğin yanı sıra eğitim, öğretim ve finans gibi hususlarda mensuplarının ihtiyaçlarına göre şekillenen kurumlardır. Diğer bir ifadeyle cemaat yapılanmalarında sosyolojik ve ekonomik bir dayanışma söz konusu olup ekonomik işbirliği, ticari alışveriş öne çıkar. Cemaat üyelerini birbirine bağlayan ortak hizmet üniteleri önemli bir unsurdur. Ayrıca cemaatlerde kitle hâline gelme iradesi daha fazladır. O yüzden insanlar cemaate çağırılırken o kişinin gruba katkısının ne olacağı önemli görülür. Tarikatlarda ise insan toplama kaygısı olmayıp katılım gönüllülük esasına dayalıdır. Bununla birlikte, zamanla bazı tarikatların cemaatleşme eğilimi gösterdikleri, hatta cemaat hâline geldikleri bilinmektedir. Bir kısmının ise tasavvufî eğitimin temel esaslarını korumaya özen gösterdikleri de görülmektedir.

(Abdurrezzak Tek)



(intisap)56- Tarikatlara intisabın mahiyeti ve bağlayıcılığını açıklar mısınız? Herkes tarikata girebilir mi veya herkesin girmesi gerekir mi?

İnternet video kanalı Youtube’da bazı tarikatların mürid kabul etme (intisap) törenlerini izledim. Ancak izlediğim tarikatların intisap şekilleri birbirinden farklı olduğunu gördüm. Tarikatlara intisabın mahiyeti ve bağlayıcılığını açıklar mısınız? Tarikatlar arasında sözü edilen intisap usulü farklılıklarının sebebi nedir? Herkes tarikata girebilir mi veya herkesin bu yola girmesi gerekir mi?

İntisap, tasavvufta tâlib denilen mürid adayının şeyhine manevi bağlılık ve teslimiyetini simgeler. Diğer bir ifadeyle talibin kendine tasavvuflî eğitim vermek üzere şeyhe beyat edeceğine ve onun vereceği emirleri yerine getireceğine dâir söz vermesi demektir. Biat, mubayaa, ahid, inabe, el alma, tövbe alma ve ikrar gibi terimler de aynı anlamda kullanılmaktadır.

Tasavvuflî açıdan intisabın temeli, Hz Peygamber’in İslâm’a girmek isteyen kişilerden, cihad ve hicret gibi durumlara karar verirken sahabilerden biat almasına dayanır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de geçtiği üzere, Hudeybiye’de biat eden sahabiler övülmüş ve onların Allah Resulüne biatları Allah’a yapılmış biat sayılmaktadır (Fetih, 48/10).

İntisap, yukarıdaki anlamın yanı sıra müridin ahlakî yönde kendine rehber edindiği zatın nasihat ve yol göstermelerine uyacağına dâir verdiği sözdür. Bu söz sayesinde nefsini terbiye etme, onun tuzak ve aldatmalarına karşı koyma hususunda ilk adımını atmış olur. Bu durum, bir anlamda hastanın rahatsızlığını tedavi etmesi için kendisini uzman bir doktorun tecrübeli tavsiyelerine bırakmasına ve onun verdiği ilaçları büyük bir titizlikle kullanmasına benzer.

Bu açıdan intisap müridle mürşid arasında bir tür sözleşmedir. Bu sözleşme sırasında mürşid/şeyh, müridin nefsinin terbiye işini taahhüt eder. Çünkü o bu hususta kendisi irşada memurdur. Mürid de kendi salâhı için ittibaya söz verir. O da terbiyesinin başlangıcı olan tövbesine bağlı kalmaktan sorumludur. Aslında bu sözleşme bir bakıma “Elest Bezmi”nde Allah ile yapılan sözleşmenin bir tekrarı, hatırlanması ve buna şeyhin manevi kişiliğinin şahit tutulmasıdır. Çünkü müridin tövbesi, biati ve iyi amellere devam etme taahhüdü, aslında Allah’a verilmiş bir sözdür. Ama insan, gafleti sebebiyle bu tür sözleri daima unutma eğilimindedir. Bu nedenle verdiği sözleri takip edecek ve zaman zaman ona bunu hatırlatacak, kontrol altında tutacak bir rehber ihtiyacı vardır. Rehber edindiği mürşidi bu konuda kendisinden daha tecrübeli, bilgili olup ihsan mertebesini yakalamış bir konumdadır.

Bir mürşide intisaptan gâye tasavvufî usûlü gözeterek Hakk’ın rızasını elde etmektir. Rızaya ermek ise gaflet perdelerinden sıyrılarak Allah ile olma bilincine ermekle mümkündür. Mürşid telkin yoluyla müridine bu amaca ulaşmanın çarelerini gösterir. Mürid de şeyhinin tavsiyelerine tam anlamıyla uyarak onun gösterdiği yolu izler. İntisap sonrasında ibadet ve taatların sonucuna göre müridde birtakım manevi hâller zuhur edebilir. Ancak bunlara takılıp kalınmamalıdır. Çünkü gâye yol almak ve arzulanan sonuca ulaşmaktır.

Tasavvufun ilk dönemlerinde hırka giyme töreni biat yerine geçtiği kaqydedilmektedir. Biat uygulaması ise daha ziyade tarikatlar döneminde yaygınlaşmıştır. Aralarında bazı önemsiz farklar bulunmakla birlikte, biatın şekli ve gâyesi bütün tarikatlarda hemen hemen aynıdır. Ancak herkesin tarikata girmek gibi bir zorunluluğu yoktur. Bir kimse pekâlâ her hangi bir tarikata girmeden de nefsinin terbiye edip Hakk’ın rızasına ulaşabilir. Fakat çoğu kimselerin bu hususta gayret ve dirençleri yetersizdir. Tasavvufun gösterdiği usûlle nefis terbiyesine yönelmek ve kâmil bir mümin olma yolunda adım

atmak bir tercih meselesidir. Bu konuda kendini uygun ve hazır hisseden kişi tasavvufî eğitim almak için bir mürşide müracaat etmesinde engel yoktur.

Genel kabul gören görüşe göre tarikata intisap etmek isteyen kimse öncelikle kendi meşrebine uygun bir mürşid arar ve gönlünün ısındığı bir şeyh/mürşid bulunca ona intisap eder. Eğer kişi bu hususta tereddüt eder veya gerekli görülürse istihare yapar. Bazen - tarihteki örneklerde olduğu gibi - bir mürşidin zâhiren veya rüyada dâvet ve talebiyle de kişinin bir tarikata intisabı da gerçekleşebilir. Ancak bu tür bir intisap nadir olup çoğunlukla intisap etme talebi müridden gelir. Bunun üzerine şeyh kendisine müracaat eden mürid adayının tarikata girmeye hazır ve bu yönde bir istidadı olup olmadığını bakar. Eğer değerlendirmesi olumlu sonuç verirse kişi çağrılır ve şeyhin yanına giderek yüzü kibleye gelecek şekilde huzurunda diz çöker. Şeyh mürid adayına bütün geçmiş günahlarından tövbe ve istiğfar ettirir. Üzerinde kul hakkı varsa bunları ödeyeceğine veya helal ettireceğine dâir ondan söz alır. Sonra şeyh talibin (erkekler için) sağ elini kendi sağ elinin içine alır; biat hakkındaki âyetleri ve çeşitli duaları okur. Bu merasimle talib mürid olarak kabul edilir. Mürid de şeyhini gönül hoşnutluğuyla mürşid ve rehber olarak kabul etmiş olur. Artık bu mürid müntesipler (ihvân) arasına girebilir, sohbetlere ve zikir meclislerine katılabilir.

Mürid şeyhinin söylediklerini dinler ve bunlara uyacağına; kendisine talim ve telkin edilenlere riayet edeceğine dâir Allah adına söz verir. Bazı tarikatlarda intisap gerçekleştirilirken “hırka”, “haydariye” ve “arakiye” adı verilen bazı kıyafetler giydirilir. Erkekler, şeyhleriyle elele tutuşarak biat ve intisap ettikleri hâlde kadınlar, bazı tarikatlarda şeyhin perde arkasından telkinlerine uyarak veya şeyhin kullandığı cübbe yahut tesbihi tutarak, bazılarında şeyhin eşi veya kendi eşi vasıtasıyla intisap ederek niyabeten el alıp intisap ederler.

İntisabın ilahî rıza gözetilerek verilen bir söz olması ve aynı zamanda nefsi terbiyede tam bir teslimiyet ve bağlılık ifade etmesi

sebebiyle, onu bozmanın manevi sorumluluğu ve vebalinin de o nispette büyük olduğu ifade edilmiştir. Zira müridin elinin üstünde mürşid/şeyhin eli bulunduğu gibi şeyhin elinin üstünde tarikat pîrinin elinin olduğu ve tarikatın silsilesiyle bu durumun Hz. Peygamber'e kadar ulaştığı kabul edilir. Bu sebeple şeyhin eli aynı zamanda Hz. Peygamber'in eli, onun eli de “yedullah” sayılmış ve bu anlayış “el ele, el Allah'a” deyimiyle ifade edilmiştir. Yine tarikatların usullerine dair yazılan eserler intisap yoluyla, mürşidinin bağlı olduğu silsileyle gelen feyzin müridin kalbine ulaşacağı belirtilir.

İntisap meselesi zamanla aşırılığa kaçan kimi yorum ve değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. Özellikle “Selefi” düşünce mensubu olduğunu iddia eden bazı kimseler intisabı tamamen “bidat” olarak değerlendirirken, bazı tarikat mensupları bir şeyhe intisap ederek el almayı ve bir dergâha bağlanmayı tek kurtuluş yolu olarak görmüşlerdir. Oysaki insanı kurtaracak olan niyeti ve amelleridir. Niyet salim, ve ameller salih olmadan mutlak kurtuluş söz konusu değildir. İslâm'da birinin günahı sebebiyle bir başkası hesaba çekilmediği gibi bir başkasının yaptığı amelin de diğerine doğrudan faydası yoktur. *“İnsan için ancak kendi çalışması vardır.”* (Necm, 53/39)

(Abdurrezzak Tek)



57- Tasavvufla ilişkilendirilen fütüvvet ve ahilik nedir?

Bir televizyon kanalındaki programda ahilikten bahsedilerek ahilik ile fütüvvet teşkilatı arasında bir bağın bulunduğu ve bunların tasavvufî kurumlar olduğu söylendi. Bazen basında gördüğüm kadarıyla ülkemizde “Ahîlik Haftası” adı altında bir kutlama da yapılmaktadır. Fütüvvet ve ahîlik nedir, bunları tanıtır mısınız?

Fetâ sözlükte “genç, yiğit, delikanlı ve civanmert”; fütüvvet de “gençlik, kahramanlık ve civanmertlik” anlamlarına gelir. Fütüvvet, bir kimsenin başkalarının hak ve menfaatlerini kendi hak ve menfaatinden üstün tutması, kendini diğer insanlardan üstün görmemesi, sözünde durması, sadakat göstermesi, olduğundan başka türlü görünmemesi ve insanlara eziyet etmekten kaçınıp bol bol ikramda bulunmasıdır. Fütüvvetin bu şekildeki tarifiyle, sûfîde bulunan fedâkarlık, diğerkâmlık, iyilik, yardım, insan severlik, hoşgörü ve nefesine söz geçirme gibi ahlakî niteliklere dikkat çekilmiştir. Sûfîlere göre mert, cömert ve cesur kişide bulunan bu vasıflar hakiki bir sûfîde de bulunduğu için sûfî aynı zamanda bir fetâdır.

Mutasavvıflar temel ahlakî değerleri ve en önemli faziletleri fütüvvet kavramına yükleyerek onu güzel ahlak, terbiye ve nezaket şeklinde anlamışlardır. Buna göre fütüvvet kişinin hasmının olmaması, yani herkesle iyi geçinmesi ve barışık yaşamasıdır. Fütüvvet dilencinin veya yardım isteyenlerin geldiğini görünce kaçmamak, hataları görmezden gelmek, özür dilemeyi gerektirecek davranışlardan sakınmak, insanların dertlerini ve üzüntülerini paylaşmak, kimseye yük olmayıp başkasının yükünü çekmek, insafli olmak ama başkalarından insaf beklememek, kötülük yapana gönül hoşluğu ile iyilik etmek, hak üzere dava sahibi olmak ve neye mal olursa olsun bu davadan

vazgeçmemektir. Fütüvvet anlayışının esasını merhamet, cömertlik ve fedakârlık oluşturur. Sofrasında yemek yiyen müminle kâfir arasında ayırım gözetmemek fütüvvetin gereğidir. Hatta ziyafet verileceği zaman karıncaların incitilmemesi, mahalledeki köpeklerin bile doyurulması gerektiği belirtilerek bu sevgi ve merhametin hayvanları da kapsayacak şekilde geniş tutulması sağlanmıştır.

Tasavvufî bir anlayış olan fütüvvet özellikle 13. asırdan sonra siyasi, iktisadî ve sosyal bir yapı hâline gelmiştir. Abbasî Halifesi Nâsır Lidînillah tasavvufî çevrelerde ortaya çıkan fütüvvet teşkilatını, kendine bağlamak suretiyle devletin resmî bir kurumu yaptı. Kaynakların belirttiğine göre Bağdat'ta fütüvvet ehlinin reisinin elinden fütüvvet erkânı üzere elbise giyen ve bir merasimle teşkilata dâhil olan Nâsır'ın amacı o zamana kadar gayri resmî bir hüviyet taşıyan fütüvvet kurumuna resmi bir hüviyet vermek suretiyle bu teşkilatın siyasi desteğini kazanmaktır.

Nâsır Lidînillah, fütüvvet kurumunu resmileştirdikten sonra diğer Müslüman hükümdarlara yolladığı elçilik heyetleri aracılığıyla onları da teşkilata dâhil ederek kendi otoritesi altında toplamak istedi. Mesela Anadolu Selçuklu Devleti'nin başında bulunan I. İzzeddin Keykâvus'a Şihâbüddin es-Sühreverdi'nin başkanlığında bir heyet göndererek kendisini teşkilata kattı. Halifenin bu teşebbüsünün Anadolu'da fütüvvet kurumunun devamı niletiğindeki Ahîlik teşkilatının gelişip yayılmasında etkili olduğu söylenebilir.

Ahîliğin Anadolu'daki kurucusu olarak, İran'ın Hoy şehrinde doğan Şeyh Nasuriddin Mahmud diğer adıyla Ahî Evran kabul edilir. Anadolu'da hızla yayılan bu teşkilatın mensupları, şehirlerde olduğu gibi köylerde ve uç bölgelerde nüfuz sahibi olmuş, devlet otoritesinin zayıfladığı dönemlerde sadece iktisadî değil, siyasi yönden de önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Büyük şehirlerde çeşitli gruplar hâlinde teşkilatlanan ahî zaviyelerinin merkezi Kırşehir'deki Ahî Evran Tekkesi'dir. Ahîliğin kurallarını içeren nizamnamelere "fütüvvetnâme"

adı verilmektedir. Ahîlik Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda büyük rol oynamıştır. İlk Osmanlı padişahlarının ve vezirlerinin çoğunun ahî teşkilatına mensup olduğu rivayet edilir. Örneğin I. Murad'ın şed (kemer) kuşandığı ve fetihlerde teşkilattan askerî güç olarak faydalandığı bilinmektedir. Yine devletin kuruluşunda rolü olan Şeyh Edebâî bir ahî şeyhidir. Fatih devrinden itibaren ahîlik siyasi bir güç olmaktan çıkarak esnaf birliklerinin idarî işlerini düzenleyen bir teşkilat hâlini almıştır.

Fütüvvet ehlinin teşkilatlandığı dönemde, kendilerine mahsus kıyafet edinmeleri, şed kuşanmaları, şalvar giymeleri, her sanatın bir pîri olduğuna inanmaları, birbirlerini kardeş bilerek kendi içlerinde örgütlenmeleri, "Ali'den başka fetâ, zülfikardan başka kılıç yoktur" deyip Hz. Ali'yi pîr ve başfetâ olarak tanımaları zamanla bu kurumun sûfilikten farklı ve ayrı bir hüviyet kazanmasına sebep olmuştur.

(Abdurrezzak Tek)



58- Hakiki şeyh ile sahte şeyhi birbirinden ayırt edebilir miyiz? Bunları nasıl tanıyabiliriz?

Günümüzde bazı kimselerin kendilerini şeyh olarak tanıtarak, insanları kendilerine bağlayıp yol göstermeye kalkıştıklarını görüyoruz. Fakat çok geçmeden böyle kişilerin, etraflarında toplanan insanları istismar ettiklerine şahit oluyor ve bunlara dâir haberleri medyadan öğreniyoruz. Hakiki şeyh ile sahte şeyhi birbirinden ayırt edebilir miyiz? Bunları nasıl tanıyabiliriz?

Sûfî tarikatların varlığı, yapısı ve denetlenmesi meseleleri bazı gelişmeleri müteakip yeniden gündeme gelmiş olup farklı kesimler tarafından tartışılmaktadır. Ülkemizde meydana gelen birtakım güncel gelişmelerden anlaşıldığı kadarıyla, bu konuya ilişkin yeni bir yasal düzenleme yapılması gündem oluşturmaktadır. Özellikle tarikatlarla ilgili işlemleri belli bir usule göre takip ve denetim mekanizmasının kurulmasına yönelik talep artmaktadır. Çünkü tasavvufî hayatı ve irfanî geleneği hakkıyla temsil edip sonraki nesillere aktarmaya çalışan ehil insanlar günden güne azalmaktadır. Bunların yerini sonu gelmez dava, hırs ve iddialarında boğulan “sahte şeyhler” almaya çalışmaktadır.

Tasavvuf alanındaki sahtecilik meselesi aslında sadece günümüzün problemi değildir. Tasavvufun bir ilim ve hâl olarak sistematik bir yapıda ortaya çıktığı asırlardan beri bu aldatma ve istismar etme hâlleri dile getirilmektedir. Klasik sayılan eserlerin mukaddimelerinde sûfî olmadıkları hâlde sûfî gibi görünenlerden sürekli yakınılmaktadır. Aslında sûfîlere en fazla zarar bunlardan gelmiş ve yüzlerce yıldır gönülleri besleyen bu kaynağı kirletenler yine sûfî kisvesi altında zuhur edenler olmuştur. Sûfîlerin terimlerini, kavramlarını kullanmışlar ve onların sözlerini ezberleyip kendilerine aitmiş gibi göstererek satmışlardır. Bu sahtekârları tanımanın, onların tuzaklarına

düşmemenin ve onlardan uzak durmanın en temel adımı, hakiki sûfilerle tanışmak ve irfan ehlinin meclisleriyle buluşmaktan geçmektedir. Bir de sahte olanların vasıflarını iyi bilmek, muhatapları olan insanları onlardan kurtaracaktır.

Tasavvufî terbiyeden bahseden hemen her eserde kâmil olup başkasını da kemale ulaştıracak şeyh/mürşidlerin vasıfları anlatılmaktadır. Bunları ilgili eserlerden öğrenip bir kıtas oluşturmak mümkündür. Söz konusu eserlerde sahte şeyhlerin vasıflarından da bahsedilmiştir. Ancak kitapların bize sunduğu ilkelerle birlikte, onları tanıyacağımız asıl veriler, gerçek niyetlerini ifşa ettikleri söz, fiil ve tutumlarına bakmak olacaktır.

Tasavvufî hayatla irtibatlı olarak şeyhlerle ilgili şöyle bir tasnif yapılmıştır: Kâl şeyhi, yal şeyhi, takke şeyhi, avrat şeyhi, evrad şeyhi, tekke şeyhi ve hâl şeyhi. Kısaca bunların özellikleri şöyle sıralanabilir:

a. Kâl şeyhleri: Sûfîlerin sözlerini ezberleyip aktaran, ama onların hâllerinden bîhaber olanlardır. Bunların bir kısmı kendince bir seyir ve sülûk görmüşse de zâhirde kalmış ve onu tamamlayarak hakikate varamamış kişilerdir.

b. Yal şeyhleri: Bu tip insanlar daha ziyade maddî kazanç peşindedirler. Tüm düşünceleri yemek, içmek ve nefsi arzularını tatmin etmektir.

c. Takke şeyhleri: Tasavvuf, marifet ve hikmetin kıyafetten ibaret olduğunu zannedenlerdir. Bunlar ya zâhirlerini süslemekten gönüllerini düzeltmeye fırsat bulamamışlar, yahut zaten gönül diye bir dertleri yoktur.

d. Avrat şeyhleri: Bunlar özellikle kadın müridlerine karşı daha özenlidirler. Şeyhlik vasfını fırsat bilip şehvi arzularını tatmin etmenin peşindedirler. Fırsat buldukça kadınları isitismar etmeğe kalkışırlar.

e. Evrad ve tekke şeyhleri: Tasavvufî terbiyesini tamamladıktan sonra kendilerine usûl, evrad ve ezkâr konusunda icazet verilenlerdir. Bunlar arasında samimi olanlar, şeyhlerinden öğrendikleri âdâb ve usûlü

yaşatmaya çalışırlar. İlahi meclisleri tertip ederler, devrân ve zikir ayinlerini büyük bir hassasiyetle yerine getirirler. Bu şeyhler için tekkedeki ses düzeninden tutun kullanılan enstrümanların nasıl icra edileceğine varıncaya kadar usûl adına ne varsa çok önemlidir. Bazı kimseleri bu gibi tekkelere çeken şey de zikir halkalarının ahengi, ilahilerin nâmesi, büyüğü ve tekkedeki düzendir.

Yine bu tekkelerde nefsin mertebeleri üzerine bir eğitim takip edilerek sonunda dervişlere taç ve hırka giydirilir. Ancak çoğunlukla bunlar zâhirde kalmaktadır. Zira katettiklerini düşündükleri kâmil nefsin özellikleri “şeyh unvanı” almış dervişlerin üzerinde pek görülmez.

Öte yandan evrad ve tekke şeyhlerinin bir kısmı usûlü gözetelim derken işin özünü ve hakikatini de ihmal ederler. İhmal ve bir müddet sonra da terk edilen bir diğer husus dinî kurallardır. Bir müminin temel ibadeti olan namaz bazen kılınır bazen kılınmaz, her Müslümana farz olan Ramazan orucu çoğunlukla çeşitli hastalıklar bahanesiyle tutulmaz. Onlar bu bahanelerini de temelledirmeye çalışırlar. Mesela onlar; “namazda önemli olan miraç etmektir. Miracını gerçekleştirenlerin namazın zâhirine ihtiyaçları yoktur.” derler. Aynı şekilde “gönlü daima Hak’la olan oruçludur. Dolayısıyla gönül orucunu tutmak lazımdır.” gibi sözler sarfederler. Ancak her nasılsa mâli ibadetler asla ihmal edilmez. Her yıl umreye gidilir, sadaka, yardım ve zekât ibadeti mutlaka hatırlatılır ve gerekli bağış ve yardımlar toplanır. “Umremizi de gönül kâbesini ziyaret etmekle yapalım, zekâtımızı, sadakamızı gönülden gönüle verelim” demezler.

Evrad ve tekke şeyhlerinin bazısı şeriatı göz ardı ettiği gibi tarikatın esaslarını küçümseyerek asıl meselenin hakikat ve marifet olduğunu iddia ederler. Hakikate ulaştıkları zannıyla “Benim fiillerim Hakk’ın iradesiyledir” diyerek yaptıklarına kılıf bulmaya çalışırlar. Fenâ fi’l-ef’âl (ilahî fillerde fâni olmak), fenâ fi’s-sıfât (ilahî sıfatlarda fâni olmak) ve fenâ fi’z-zât (zâtta fâni olmak) gibi tasavvufun derin mevzularından

dem vururlar. Ama fiilleri, sıfatları ve özleri Hakk'tan uzaktır. Nefislerini rahatsız edecek bir şeyle karşılaşsalar, "Hak'tan geldi" demez halkı tarumar ederler. Yetmiş iki millete aynı gözle bakmaktan bahsederler, ama kendi kabileleri ve ırklarıyla övünüp diğerlerini küçümserler. Ne yapsanız onlara şeriatsız hakikatin bâtil olduğunu anlatamazsınız. Şeriat, tarikat, hakikat ve marifetin bir bütün olduğunu kabul ettiremezsiniz. Şeriatın kuralları ve tarikatın adabı onların nefislerine ağır gelir. Hakikat ve marifet bahanesi altında kendilerini her türlü dinî, ahlakî ve örfî ilkeden bağımsız ve müstağni görürler.

f. Hâl şeyhleri: Yukarıda bahsedilen arzu ve hatalardan kendilerini alı koyan ve Hakk'a kulluktan başka amaçları olmayan kimselerdir. Onlar dünya, şan, şöhrat ve paraya asla tenezzül etmezler. Maddî, dünyevî gâye ve kaygıları artlarında bırakmışlardır. Bu zatlar, ilahî ahlakla ahlaklandıkları gibi sözleri ve hâlleriyle bunu etraflarında bulunanlara aktaran, her bir dervişini emanet bilinciyle terbiye etmeye çalışan ve onlara yük olmayıp aksine yüklerini alan Peygamberimizin vârisleri, kâmil insanlardır. Şeyhliklerini saltanata dönüştürmemiş, tüm çabalarını insanları irşada yöneltmiş; her türlü alâyiş ve gösterişten berî, her türlü dava ve iddiadan uzak, daima müşfik, mütevekkil, mütebessim, içten, sabırlı ve zâhirleri halkla iken bâtinleri Hak'la olan mürşidlerdir. Şeriatı gövde, tarikatı bu gövdenin dalları, marifeti yaprakları, hakikati ise meyvesi olarak bilir, tadar ve yaşarlar. Bunlar, yeryüzünün emini olan âriflerdir.

Aslında sahte ve sathî olanı tanımamız bize, doğru ve hakiki olanın kıymetini bilme hususunda ayrı bir olanak sağlayacaktır. Bu sebeple şeyhliğini ilan ettikten sonra şu cümleleri kuran ve çeşitli tavırlar içine girenlerden mutlaka uzak durmak gerekir: Gavs olduğunu söylüyor veya "vaktin kutbuyum" davasını güdüyorsa; kendinden başka hakiki mürşidin olmadığını ileri sürüyorsa; irşadı bırakıp işi, dervişlerinin sayısını arttırarak ticaret ve siyasette güç elde etmeye dönüştürüyorsa; dinî emirleri yerine getirmeyip yasakları çiğniyor ve buna şeyhliğini

kılıf olarak kullanıyorsa; hizmet adı altında etrafındaki insanlardan para topluyor ve bunları dilediği gibi harcıyorsa; şeyh olduktan sonra öz kazancı olmadan mal varlığını artırıyorsa; şeyhliğini geçim kapısı hâline getirerek müridlerinin üzerinden aile ve akrabalarının masraflarını kaşılıyorsa; babası ve dedesinin böyle bir vasfı olmadığı hâlde kendini “Seyyid ve Şerif” olarak tanımlayıp isminin önüne bunları sıralıyorsa; şeyhliğini kullanarak eşinin dışındaki kadınların kendisiyle evlenmesi için baskı kuruyor veya telkinde bulunuyorsa; dervişlerinin imkânlarını kendi özel işlerinde kullanıyorsa; tanınma, bilinme ve saygı görme derdinde ise; her fırsatta manevi âlemde gördüklerinden ve kerametlerinden bahsedip bunlarla meşruiyet kazanmaya çalışıyorsa; falan tarihte mehdi çıkacak, şu vakitte deprem olacak, savaş çıkacak, kıyamet kopacak gibi geleceğe dâir birtakım iddialarda bulunarak çevresindekileri etkileme gayreti içinde oluyorsa; riya ve kibir gibi kötü huyları sergiliyorsa; hiç şüpheniz olmasın ki, ellerinde icazetleri olsa, etraflarında binlerce insan toplansa bile bunlar nefislerinin esiri olan, bırakın başkasına yol göstermeyi, kendileri yol bulamamış yol kesicilerdir.

(Abdurrezzak Tek)



59- Hoca Ahmed Yesevî ve tarikatının mahiyetini açıklar mısınız?

Gazetelerde sıklıkla Hoca Ahmed Yesevî ve onun yolundan gidenlerin oluşturduğu Yesevîlik tarikatının Türklerin irfanî yönünü yansıttığına ve Türkistan'ın piri olduğuna dâir yazılar yayınlanıyor. Hoca Ahmed Yesevî ve tarikatının mahiyetini açıklar mısınız?

Ahmed Yesevî'ye nispet edilen Yeseviyye tarikatı miladî 12. yüzyılda Orta Asya'da teşekkül etmiştir. Ahmet Yesevî'nin hayatı hakkındaki bilgiler net olmayıp daha ziyade birtakım menkıbelere dayanmaktadır. Kaynaklarda Batı Türkistan'ın Sayram kasabasında veya Yesi'de doğduğu kaydedilmektedir. Babası, kerametleri ve menkıbeleriyle tanınan, insanlar tarafından saygı duyulan ve Hz. Ali'nin soyundan geldiği kabul edilen İbrahim Ata'dır. Bu durum, Yesevî'nin temel tasavvufî eğitimini âile 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 intisap ederek onun irşad ve terbiyesi altına girdi. İrşad ve hilafet icazeti aldıktan sonra şeyhinin vefatını müteakip irşad postuna oturdu. Bir müddet sonra ise irşad makamını Yusuf el-Hemedânî'nin bir diğer halifesi Abdülhâlîk-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 Yesevî, irşad faaliyetlerini daha ziyade bu bölgedeki göçebe Türk kavimleri arasında yürütmüş ve zamanla kuvvetli nüfuz sahibi olmuştur. Özellikle

İslâm'ın ve Ehl-i Sünnet akidesinin bölgedeki Türkler tarafından benimsenmesinde büyük rolü olmuştur. Çevresinde toplananlara İslâm'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 ulaşmıştır. 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 eğitimi tamamladıktan sonra Yesi'den ayrılarak Hârizm bölgesine gitmiş ve orada halkı irşadla meşgul olmuştur. Ahmed Yesevî gibi hikmet tarzında tasavvufî içerikli 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 Hâcegâniyye'nin kurucusu kabul edilen Abdülhâlık-ı Gucdüvanî'nin de şeyhi olması dolayısıyla, Yeseviyye ile Nakşibendîyye silsileleri Yusuf el-Hemedânî'de birleşmektedir. Tarih boyunca Yesevîlik çeşitli kollarla varlığını devam ettirmeye çalışmakla birlikte, 16. yüzyıldan itibaren bazı Yeseviyye mensuplarının bölgenin güçlü tarikatı olan Nakşibendîyye'ye intisap etmeye başladıkları görülmektedir. Bu durum Yesevîliğin, her ne kadar izleri 19. yüzyıla kadar takip edilse de, zamanla Nakşibendîliğin içinde erimesine neden olmuştur.

Bazı Vilâyetnâme ve Seyahatnâme türünden eserlerde Hacı Bektâş-ı Velî ve Geyikli Baba gibi mutasavvıflar Yesevîliğe 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 Bektaşîlik'le Yeseviyye arasında doğrudan bir bağdan bahsetmek güçtür.

Yesevîlik'te toplu ve sesli olarak icra edilen zikre “zıkr-i erre” adı verilir. Zıkr-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 halvettir. Halvet, diğer tarikatlardaki ferdî uygulamalardan farklı olarak Yeseviyye’de gruplar hâlinde yapılır. Gece ve gündüz kırk gün devam eden halvetin bitiminde büyük bir merasim düzenlenir. Bir başka Yesevî geleneği tasavvufî eğitimi tamamlayıp hilafet alan müride hırka giydirilmesinin yanı sıra bir asânın verilmesidir. Yeseviyye mensupları, diğer Orta Asya Türkleri gibi genel olarak Matürîdî ve Hanefî’dir.

(Abdurrezzak Tek)



60- Bazı siyasi yorumcular Türkiye’de hem siyasi hem de sosyal anlamda oldukça etkili tarikat mensuplarının Nakşibendîler olduğunu iddia ediyorlar. Nakşibendîlerin sözü edilen etkiye sahip olmalarının sebepleri nelerdir?

Bazı siyasi yorumculardan Türkiye’de hem politik hem de sosyal anlamda etkili tarikat mensuplarının çoğunlukla Nakşibendîler olduğunu duyuyorum. Nakşibendîlerin tarihsel arka planlarını ve fikrî özelliklerini gerçekten merak ediyorum. Acaba onların sözü edildiği gibi bir etkisi var mı? Eğer varsa, bu etkiye/güce sahip olmalarının sebepleri nelerdir?

Nakşibendiyye tarikatı ismini 14. yüzyılda Orta Asya’da Buhara şehrinde yaşamış olan Bahâeddin Muhammed Nakşibend el-Buharî’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 oluşturmaktadır.

Bağdat Nizâmiye Medresesi’nde eğitim gören Hâce Yusuf el-Hemedânî, tasavvufî terbiyesini tamamladıktan sonra Merv’de bir tekke açarak irşad faaliyetine başladı. Bu tekkeye sûfîlerin yanı sıra âlimler de devam ediyordu. Dinî emirlere son derece bağlı olan Yusuf el-Hemedânî, sahv ve temkini esas alan bir tasavvuf anlayışını benimsemişti. Keramete ve keramet göstermeye iltifat etmez, sekr ve vecdin etkisiyle zuhûr eden ölçsüz söz ve davranışları (şathiye) doğru bulmazdı. 535/1140’da Merv yakınlarında vefat eden Yusuf el-Hemedânî’nin öne çıkan halifeleri Ahmed Yesevî ve Hâce Abdülhâlık-

ı Gucdüvânî'dir. Ahmed Yesevî Mâverâünnehir'in kuzeyinde, kendi memleketi olan Yesi şehrinde halkı irşad ile meşgul olmuş, zamanla tarikatı Yeseviyye olarak anılmıştır. Buhara yakınlarındaki Gucdüvân kasabasında yaşayıp o bölgede tarikatını yayan Abdülhâlık-ı Gucdüvânî ise Hâcegân silsilesini oluşturması, sesli (cehrî) zikir yerine sessiz (hafî) zikri esas alması, tarikatın temel on bir ilkesinden sekizini belirlemesi açısından önemli ve öncü bir isimdir.

Zamanla Gucdüvânî'nin ortaya koyduğu prensiplerden uzaklaşan Hâcegân yolunu Bahâeddin Nakşibend tekrar düzenlemek suretiyle tarikatın unutulmaya yüz tutan esaslarını ihya etmiş ve bu sebeple de tarikatın kurucusu olarak kabul edilmiştir. Buhara'da faaliyet gösteren Hâce Bahâeddin Nakşibend, müridlerine bir tarikata bağlanmanın kendi başına bir şey ifade etmeyeceğini söyleyerek onlara dinî kaidelere uymayı, takvayı, ruhsatla değil azimetle amel etmeyi ısrarla tavsiye etmiş ve velîlik derecesine ancak bu şekilde ulaşılabileceğini belirtmiştir. El emeği ile çalışıp kazanmaya çok önem vermiş; dünyevî işlerde çalışıp kazanmayı ve kimseye yük olmamayı, çalışırken de Hak'tan gafil kalmamayı prensip hâline 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 Nakşibendî, müridlerine de belli bir tarzda giyinmeyi emretmemiştir. Sadece keçeden bir takkesinin olduğu, bunu da bir fakire verdiği bilinmektedir.

Bahâeddin Nakşibend'in 791/1389 tarihinde vefatından sonra Nakşibendîlik omurgasını muhafaza etmekle birlikte, çeşitli kollara ayrılarak kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılma imkânı bulmuştur. Osmanlı topraklarında etkili olan kollar arasında Ubeydullah Ahrâr'ın temsil ettiği Ahrâriye, İmam Rabbânî'nin tesis ettiği Müceddidiyye ve Halid el-Bağdadî'ye nispet edilen Hâlidîyye kolları öne çıkmaktadır.

Ülkemiz dâhil hemen pek çok coğrafyada Nakşibendîlik neredeyse Hâlidîyye kolu üzerinden temsil edilmekte ve yayılmaktadır.

Hâlidîlik, Nakşibendîliğin geleneksel anlayış ve uygulamalarının yanında râbıtaya yaptığı vurgu ve cehrî (sesli) zikirden kaçınmaya özel önem vermesiyle tanınmıştır. Bu kolu kimliği açısından ayıran bir başka husus da mensuplarının genel siyasi tavrıdır. Hâlidîler, ortaya çıktıkları 19. yüzyılda 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 Osmanlıları destekleme yönündeki faaliyetleriyle öne çıkmışlardır.

Nakşibendîliğin geçmişte ve günümüzde etkili olmasının temel sebepleri arasında; Ehl-i Sünnet anlayışına sıkı sıkıya bağlı kalınması, her türlü bidat ve laubali tavırlardan uzak durulması, tasavvuf anlayışının ilmî gelenek üzerinde yürütülmesi ve zâhir ulema tarafından tenkit edilen bazı tasavvufî anlayış veya düşüncelerden uzak durulması sıralanabilir. Nakşibendiyye'de genel olarak sessiz (hafi) zikir tercih edilmiştir. Bu tarikatta topluca icra edilen dua ve zikir merasimine hatm-i hâcegân denir. Bu zikir tek kişi tarafından da gerçekleştirilebilir. İstisnalar olmakla birlikte, zikir esnasında mûsiki ve semâ gibi uygulamalardan uzak durulmuştur.

Nakşibendîyye'nin Müceddidiyye döneminden itibaren, insan bedenindeki "letâif" adı verilen bazı merkezlere yoğunlaşarak zikretmek, seyir ve sülûkün aşamalarından kabul edilmiştir. İmâm-ı Rabbânî'ye göre insan on latifeden oluşur. Bunların beş tanesi âlem-i emre, beş tanesi de âlem-i halka aittir. Âlem-i emrin beş letâifi kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. Âlem-i halkın beş letâifi ise nefis ve maddî 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.

Nakşibendîlik’te önemli uygulamalardan ikisi de murakabe ve râbitadır. 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 bağlamda feyzin Allah’ın zâtından sâlikin letâifine gelişini beklemek ve düşünmek demektir. Râbita uygulamasının gâyesi ise kalbi dünyevî düşüncelerden temizlemek, mürşidin ruhaniyetinden feyiz almak ve gıyabında mürşidle manevi beraberlik tesis ederek onun hâlini müride yansıtmak şeklinde açıklanmıştır.

Nakşibendîyye’de tasavvufî terbiyenin temel esasları sekizi Farsça ve üçü Arapça olan 11 terimle ifade edilmiştir. Bunlar günlük hayatta ve zikir sırasında müridin riayet etmesi gereken kurallardır. “Kelimât-ı kudsiyye” adı verilen bu kurallar şunlardır:

1. Hûş der dem: Her nefes alıp vermede bilinçli olmak.
2. Nazar ber kadem: Yürürken öne bakmak, bakışını bir noktaya odaklamak.
3. Sefer der vatan: Kötü huylardan iyi huylara doğru yolculuk etmek.
4. Halvet der encümen: Halk içinde Hakk’la olmak.
5. Yâd kerd: Allah’ı zikretmek.
6. Bâz geşt: Nefesi tutarak icra edilen kelime-i tevhid zikrinde, nefesi salarken “ilâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî” demek.
7. Nigâh daşt: Kalbi dünyevî düşüncelerden korumak.
8. Yâd dâşt: Allah’ı hatırlama hâlini dâimî kılmak.
9. Vukûfu zamânî: İçinde bulunulan hâlin bilincinde olmak.
10. Vukûfu adedî: Zikir esnasında sayıya riayet etmek.
11. Vukûfu kalbî: Zikir esnasında kalbe teveccüh edip zikrin mânâsının bilincinde olmak.

(Abdurrezzak Tek)

8

61- Gavs veya gavs-ı a'zam her çağda sadece bir tane mi olur? Gavs denilen kişi Allah tarafından görevlendirilen özel bir şahsiyet midir?

Annemin bazı sûfî meşrep arkadaşları kendi şeyhlerinden bahsederken gavs-ı a'zam tâbirini kullanıyorlarmış. Annem bana sorunca biraz araştırdım ve bu ismin Abdülkâdir Geylanî'ye nispetle söylendiğini gördüm. Gavs veya gavs-ı a'zam ismi başkaları için de kullanılmış mıdır? Her çağda sadece bir tane mi gavs-ı a'zam olur? Günümüzdekilerle eski tarihlerde yaşamış olan gavs unvanlı şahıslar arasında fark var mıdır? Annemin arkadaşlarının iddia ettiği gibi gavs denilen kişi Allah tarafından görevlendirilen özel bir şahsiyet midir?

Tasavvufta gavs, kutup, üçler, yediler, kırklar gibi isimlendirme ve anlayışlar ricâlü'l-gayb telakkisi içinde ele alınır. Ricâlü'l-gayb âlemde tasarruf sahibi olan gizli ve aşikâr velîler topluluğuna verilen isimdir. Türkçe'de bunlara gayb erenleri, Arapça'da ahfiyâ ve Farsça'da merdân-ı Hudâ denir. Bunların gizli olmalarından kastedilen, herkes tarafından yerleri bilinmeyen, tanınmayan ve huşû içinde yaşayan velîler zümresi olmalarındandır. Bu topluluk içinde olanlar, bilgilerini ve rızıklarını şehadet âleminden değil, gayb âleminden alırlar. Yine bunlara gizli olan hakikatlere ve sırlara vakıf olmaları sebebiyle "Ricâlü'l-gayb" denmiştir. Aşikâr olmalarından kastedilen ise, maddî varlıklarıyla yani bedenleriyle insanlar arasında bulunmakla birlikte, onların bu manevi yönleri sıradan insanlar tarafından bilinmez. Ancak gayb erenleri birbirini tanımaktadırlar.

Ricâlü'l-gayb telakkisine göre, dünyanın cismanî düzeninin sağlanmasında Cenab-ı Hak bazı kimselere çeşitli görevler üstlenmeyi takdir ettiği gibi, âlemin manevi ve ruhânî düzeninin korunması için

sevdiği bazı kullarını görevlendirmiştir. Âlem bunlar sayesinde ayakta durur. Sûfîler arasında bu telakki ilk defa hicrî 4. yüzyılda Muhammed el-Kettânî (ö.322/934) vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. Onun velîleri nûkabâ, nücebâ, büdelâ, ahyâr, umed ve gavs (kutub) olarak ayırdığı Hatîb el-Bağdâdî tarafından bildirilmektedir. Sûfîler tarafından yazılan eserlerin bir kısmında da bu konuya da yer verilmiştir.

Sistematik olarak ilk defa bu konudan eserinde bahseden sûfî Hakîm et-Tirmizî'dir. Hakîm bu ayrımı daha basit bir tarzda yapmıştır: Abdal/büdelâ (kırk kişi), muhaddes, meczûb, müctebâ, velî. Ancak tasavvufun tartışmalı konuları arasında yer alması sebebiyle Ricâlü'l-gayb anlayışına ihtiyatla yaklaşan ve eserlerinde buna yer vermeyen sûfîler de vardır.

“*Rablerinin ordularını ondan başkası bilmez*” (Müddesir, 74/31) âyet-i kerimesiyle “Ümmetim içinde Hz. İbrahim tabiatı üzere kırk, Hz. Musa tabiatı üzere yedi, Hz. İsa tabiatı üzere üç, Hz. Muhammed tabiatı üzere bir kişi bulunur. Bunlar derecelerine göre halkın efendisi sayılırlar.” (Ahmed b. Hanbel, I, 112) rivayeti konuyla ilişkilendirilmiştir. İmam Gazâlî'ye göre nübüvvet sona erince Cenâb-ı Hak abdâl adı verilen bu gayb erenlerini Peygamberimizin yerine halef olarak ikame etmiştir. Zâhiri ibadetlerinden ziyade bâtinî özellikleri ve Allah için nasihat etmelerinden dolayı bu makama ermişlerdir. Ricâlü'l-gayb topluluğuna dâhil olmak tamamen vehbî kabul edilmiştir.

Ricâlü'l-gayba dâir hadislerin sıhhati hususunda Ehl-i Sünnet'in icmâı olduğunu belirten Hücvîrî *Keşfü'l-mahcûb*'da ahyâr (üç yüz kişi), abdâl/büdelâ (kırk kişi), ebrâr (yedi kişi), evtâd (dört kişi), nûkabâ (üç kişi), kutub (gavs, bir kişi) gibi erenlerin silsile ve hiyerarşisinden söz eder. Bu nazariyeyi belli bir sistem içinde ele alan İbnü'l-Arabî tarafında konu geniş biçimde işlenmiştir. Hatta bu konu Anadolu'da onun takipçisi sûfîlerin eserlerinde de ele alınmıştır. Üçler, yediler ve kırklar gibi terimler Türkçe'de çok meşhurdur. Bazı kişiler tarafından

bu terimlerin büyük bir çoğunluğunun Şîa'dan alındığı da ifade edilmektedir.

Sonraki yüzyıllarda şekillenen anlayışa göre ricâlü'l-gayb (gayb erenleri) şöyle sıralanır: Kutub (bir kişi), imâmân (iki kişi), evtâd (dört), abdâl (yedi veya kırk), nükabâ (on iki), nücebâ (sekiz), havâri (bir), emîn (bir), ümenâ, recebiyyûn (kırk), melâmîler, ahfiyâ, mestûrân, mektûmân, ahyâr (üç yüz), ebrâr (yedi), efrâd, sâlihân, meczûbân ve muhaddesûn.

Sûfîler açısından bu seçkin topluluğun kendi arasında da bir hiyerarşi vardır. Bu hiyerarşinin başındakine kutub denir. Kutub ise velîler zümresinin önderi, dünyanın ve âlemin manevi yöneticisi olduğuna inanılan büyük velîdir. Allah'ın izniyle tasarruf sahibi olup zâhir ve bâtın, maddî ve manevi bütün varlıklarla irtibatı vardır; Allah âlemi ve âlemdeki düzeni onun aracılığı ile devam ettirir. Bu anlamda her devirde kutup bir tanedir. Kendisinden manevi yardım istendiği için kutuba gavs adı da verilir. Buna göre gavs darda kalındığında kendisine iltica ve istimdâd edilen kutbun sıfatıdır. Gavsın yardım etme özelliği elbette Allah'ın izni ile gerçekleşir.

Yukarıda belirttiğimiz üzere her bir kutup aynı zamanda gavs sıfatını da alabilmektedir. Dolayısıyla tarihte pek çok tasavvuf büyüğü ve tarikat pirleri kutup vasfıyla anılmış ve bunlara gavs da denilmiştir. Mesela Ahmed er-Rifâî, Ahmed el-Bedevî ve İbrahim ed-Desûkî dört büyük kutup arasında zikredilmiştir. Yine Mevlânâ Celaleddin-i Rumî, Hacı Bektaş-ı Velî, Hacı Bayram-ı Velî ve Şaban-ı Velî Anadolu'da yaşamış dört büyük kutup olarak anılmıştır. Bununla birlikte, diğer velîlere göre manevi tasarrufundaki üstünlüğü sebebiyle Abdülkadir Geylânî tarih boyunca gavsların en büyüğü kabul edilmiş ve kendisine "Gavsü'l-a'zam" unvanı verilmiştir. Bu sıfat tasavvuf tarihinde genellikle Abdülkadir Geylânî için kullanılmıştır. Ancak günümüzdeki bazı tasavvuf erbabı kendi müridlerinin manevi mertebelerinin üstünlüğünü ifade etmek için bu tür kavramları kullanmaktadır.

Sonuç olarak birinin demesi veya nitelemesiyle kişinin kutup ve gavs olmaz. Gerçekte kimin kutup, kimin gavs olduğunu veya böyle kişilerin var olup olmadığını tespit etmek konunun gizemli yönü sebebiyle mümkün olmadığından bu gibi ifadelere ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

(Abdurrezzak Tek)

§

62- Hem tarihte hem de şimdi en yaygın sûfîlerin Halvet  ler olduğu iddiası doğru mudur? Halvet  ler hakkında bilgi verir misiniz?

Sanal medyadaki arkadaşlarımdan biri Halvetî olduğunu söyleyen bir şeyhin videosunu paylaşmış. Hatta aynı kişi hem tarihte hem de şimdi dünyada en yaygın sûfîlerin kendi tarikatlarından olduğunu iddia etmiş. Bu iddia doğru mudur? Halvet  ler hakkında bilgi verir misiniz?

Ömer el-Halvetî'ye nisbet edilen Halvetiyye tarikatı, farklı ana kolları ve şubeleri ile İslâm dünyasında yaygın tarikatlardan biridir. "Hak'la d  im   birlikteliği sağlamak için kalbin Hak'tan başka her şeyden yüz çevirmesi" şeklinde tanımlanan halvet anlayışı esasen ilk dönemden itibaren sûfîler tarafından tatbik edilmekteydi. Ancak kavramın m  sesseseleşmesi ve bir tarikat çatısı altında kurumsallaşması   mer el-Halvetî ile olmuştur. Halvet hayatını çok sevdiği, uzlete çekilip ibadet ve zikirle meşgul olduğu için "Halvetî" nisbesiyle anılan   mer el-Halvetî'nin 800/1398 yılında Azerbaycan'ın şamahı şehrinde vefat ettiği ileri sürülmektedir.

Halvetiyye'nin tekâmül dönemine girmesi tarikatın ikinci pîri kabul edilen Seyyid Yahya şirv  n   (  .870/1466) ile olmuştur. Azerbaycan'nın şamahı şehrinde doğan Seyyid Yahya, Bak  'de sürdürdüğü kırk yılı aşkın irşad faaliyetleriyle o dönemde Arzerbaycan ve çevresinde yayılan Bâtınîlik tehlikesine karşı Ehl-i Sünnet itikadını savunmuştur. Tertip ettiği Vird-i Settâr b  t  n Halvetiyye mensupları tarafından okunan vird kitabıdır. Aynı zamanda Seyyid Yahya, yetiştirdiği pek çok halifesiyle tarikatın geniş bir coğrafyaya yayılmasını sağlamıştır.

Halvetiyye tarikatının Anadolu'ya gelmesi 15. yüzyılın başlarında Amasyalı Pir İlyas (  .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 Halvetî ile gerçekleşmiştir. Osmanlı döneminde Halvetiyye yolunun birçok padişah ve devlet erkânını etkilediği bilinmektedir. Örneğin II. Bâyezid'in yanında Cemal Halvetî; Yavuz Sultan Selim'in yanında Sünbül Sinan; Kanunî 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 Şirvânî'den itibaren Halvetiyye tarikatı Rûşeniyye, Cemâliyye, Ahmediyye ve Şemsiyye olmak üzere dört ana kola ayrılmış; bunlardan da çeşitli alt kollar ve şubeler meydana gelmiştir. Bu kollar arasında daha fazla tanınan ve etkili olanlar arasında Uşşâkiyye, Gülşeniyye, Şabaniyye, Sünbüliyye, Mısriyye ve Cerrâhiyye gibi kollar zikredilebilir.

Uşşâkiyye kolu Buhara sûfîlerinden Hasan Hüsameddin Uşşâkî ile teşekkül etmiş, daha sonra ikinci pîr Cemaleddin Uşşâkî ve üçüncü pîr Abdullah Salahî Uşşâkî tarafından sistemleştirilmiştir. Uşşâkîliğin asitânesi Kasımpaşa'da yer alan ve Hüsameddin Uşşâkî'nin türbesini barındıran tekke'dir. Miladî 16. yüzyılın son çeyreğinde Hüsameddin Uşşâkî tarafından kurulan bu tekke, dergâhların kapatıldığı tarihe kadar aralıksız faaliyetine devam etmiştir. Bununla birlikte, önceleri İstanbul merkezli bir tasavvuf mektebi olan Uşşâkiyye zamanla bazı şeyhlerin halifeleri vasıtasıyla Ege, Rumeli ve diğer bölgelere doğru yayılmıştır.

Gülşeniyye kolunun kurucusu İbrahim Gülşenî'dir. Aydınli Dede Ömer Rûşenî'nin halifesi olarak Tebriz ve Kahire'de irşad faaliyetinde bulunmuş ve devlet adamları nezdinde etkili olmuştur. Nitekim Yavuz Sultan Selim ordusuyla 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. Kanunî döneminde bir müddet İstanbul'da bulunan İbrahim Gülşenî halifesi Hazan Zarîfî'yi burada bırakmış ve onun sayesinde Gülşenîlik kolu İstanbul başta olmak üzere Anadolu'da yayılma imkânı bulmuştur. Tarikatın 18. yüzyılda Edirne'de Hasan Sezâî ile güçlü bir şekilde temsil edilmesi bunun bir göstergesidir.

Şeyh Şaban-ı Velî tarafından tesis edilen Şabaniyye kolu Kastamonu merkezlidir. Mürşidi Hayreddin Tokâdî'nin yanında yetişmesinin ardından Şaban-ı Velî temsil ettiği kolu kısa sürede Anadolu'da etkili hâle getirmiştir. Özellikle zâhir ilimlerdeki bilgisi, zâhir ve bâtın dengesini gözetmesi ulemeden birçok kimsenin kendisine bağlanmasında etkili olmuştur. Şaban-ı Velî, tarikat çevrelerince Anadolu'nun dört kutbundan biri olarak kabul edilir. Vefatından sonra Şabanîlik çeşitli kollara ayrılmış ve bu kollar vasıtasıyla Irak, Suriye, Hicaz, Mısır, Kuzey Afrika ve Hindistan'a kadar oldukça geniş bir coğrafyaya ulaşma imkânı bulmuştur. Örneğin Kahire'de yayılan Bekriyye ile Fas'ta temsil edilen Ticâniyye günümüzde canlılığını koruyan kollarından bazılarıdır.

Sünbülüyye, Sünbül Sinan tarafından İstanbul'da oluşturulmuştur. Şeyhi Cemal Halvetî'nin vefatı üzerine Kocamustafapaşa Dergâhı'nda irşadını sürdüren Sünbül Sinan II. Bâyezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî dönemlerinin etkili sûfîlerinden biridir. Halifeleri arasında Merkez Efendi'nin ayrı bir yeri vardır. Yetiştirdiği birçok halife ile Merkez Efendi döneminde Sünbülüyye Anadolu ve Balkanların pek çok şehrinde yayılma imkânı bulmuştur. Mübarek gecelerde kandil yakma âdeti Sünbülüyye'den miras kalmış bir gelenektir.

Niyazî-i Mısırî'nin kurduğu Mısriyye, Halvetîliğin Bursa merkezli tek koludur. Aslen Malatyalı olan Niyâzî-i Mısırî, ilim tahsili için Mısır'da bulunmasından dolayı Mısırî unvanıyla anılmıştır. Elmalı'da Ümmi Sinan'ın gözetiminde tasavvufî terbiyesini tamamladıktan sonra

Bursa'ya yerleşerek tekkesini burada kurmuştur. Fakat uzun süre bu şehirde irşadını sürdürememiş, özellikle dönemin idarecilerini eleştirmesi sebebiyle Rodos ve Limni adalarına sürgüne gönderilmiş ve vefatı da son sürgün yeri olan Limni adasında gerçekleşmiştir. Yunanistan'ın Limni adasındaki türbesi günümüzde yıkık durumdadır. Niyâzî-i Mısri'nin eserleri arasında özellikle *Divan*'ı diğer tarikat mensupları tarafından da okunmuş ve üzerine şerhler yazılmıştır. Mısriyye kolunun Bursa'daki asitânesi tekkelerin kapatıldığı tarihe kadar varlığını sürdürmüştür.

Cerrâhiyye kolunun kurucusu Nureddin Cerrâhî'dir. İstanbul Cerrahpaşa'da doğduğu için "Cerrâhî" nisbesiyle anılan Nureddin Cerrâhî, tasavvufî terbiyesini Üsküdar'daki Selami Ali Efendi Tekkesi şeyhi Köstendilli Ali Alâeddin Efendi'den almıştır. Karagümrük semtinde kurduğu tekkesinde başladığı tarikat faaliyeti kendisinden sonra halifeleri vasıtasıyla devam ettirilmiştir. Tekkenin son postnişini İbrahim Fahreddin, dergâhların 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. Cerrâhî kültürü günümüzde temsilcileri tarafından sürdürülmeye devam etmektedir.

Halvetiyye'de tasavvufî terbiye "esmâ-i seb'a" denilen Allah'ın yedi ismi üzerinden yapılır. Bu yedi isim "Lâ ilahe illallah, Allah, Hû, Hak, Hay, Kayyûm ve Kahhâr"dır. Bunlar nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmile olmak üzere yedi mertebesine işaret ederler. Halvetiyye şubelerinin kurucuları olan şeyhler kendi ictihadlarına göre esmâ sayısını azaltıp çoğaltmışlardır. Mesela Cerrâhiyye'nin pîri Nureddin Cerrâhî bu sayıyı yirmi sekize çıkarmıştır. Ömer el-Halvetî tarikatının esasını ilk mutasavvıflardan Hâtim el-Esâm'ın bahsettiği dört ölüm türüyle açıklamıştır. Sâlik

devamlı nefsine muhalif olmalı ve 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 yaptığı zikirler, okuduğu 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 “devrân, darb-ı esmâ, hadrâ” gibi isimler verilir. Oturarak halka oluşturan müridler zikre ayakta devam eder, daha sonra da ilahiler eşliğinde devrâna başlarlar. Zikir esnasında ney, kudüm, bendir ve nevbe gibi müzik aletleri kullanılır. Tasavvufta önem verilen az yeme, az konuşma, az uyuma, halvet, uzlet gibi riyazet ve mücâhede esaslarına Halvetîlik'te titizlikle uyulur. Müşâhedeye ulaşmak için mücâhede şarttır.

Türkiye’de yasal olarak tekkelerin kapatılmasıyla (1925) Halvetî tekkelerinin faaliyetlerine resmen son verilmişse de bazen gizli bazen açıktan zikir ayinlerine ve irşad faaliyetlerine devam edildiği görülmektedir. Halvetîliğin bugün birçok kolu Suriye, Mısır, Balkanlar ve Kuzey Afrika’da varlığını sürdürmektedirler. Türkiye’de ise daha çok Şâbâniyye, Uşşâkiyye ve Cerrâhiyye kollarının devam ettirildiği bilinmektedir.

(Abdurrezzak Tek)



63- *Deveran (devrân) ve raks tarzı zikirler tasavvufta eskiden de var mıydı? Devrân ve raks ile zikretmek dinî açıdan uygun mudur?*

Mahallemizde bazı tarikat mensupları var. Bunlar sesli (cehrî) bir şekilde zikrederek deverân (devrân) ve raks yaptıklarını söylüyorlar. Bu tarz zikirler eskiden de var mıydı? Devrân ve raks ile zikretmek dinî açıdan uygun mudur?

Devrân dervişlerin yalnız başına veya topluca vecde gelip dönerek zikir yapmaları anlamına gelen tasavvufî bir uygulamadır. Okunan Kur'ân-ı Kerim âyetleri veya ilâhilerin etkisiyle duygulanan ve coşan bir sâlikin çok defa gayri ihtiyarî olarak yerinden fırlayıp dönmeye başlamasına devrân, deverân, kıyam ve semâ gibi isimler verilmiştir. Bu zikre karşı çıkanlar ise özellikle devrânı oyun ve eğlenceye benzeterek “raks” şeklinde kullanmayı tercih etmişlerdir.

Sûfî gönlüne gelen vâridlerin tesiriyle duygulanıp heyecanlanır. Bu durumda mümkün olduğu kadar heyecanını belli etmeden sükûn hâlini muhafaza etmesi tasavvufî edeptendir. Fakat vârid güçlü, sâlik de çok duyarlı ise sükûnetini muhafaza edemeyip sallanmaya başlar; bazen elinde olmaksızın yerinden sıçrar ve coşarak dönmeye başlar; bazen de yere yığılıverir. Heyecanı geçince sakinleşir ve sessizce yerine oturur. Bu olay sûfînin iradesi dışında meydana gelirse mutasavvıflar bunu makbûl bir hâl sayarlar. İradeli olarak yapılan devrân ise özellikle ilk sûfîler tarafından pek hoş karşılanmamışsa da daha sonra tarikat mensupları arasında usûlüne uygun ve samimi olarak uygulanması şartıyla bunda bir sakınca görülmemiştir.

Devrân konusunda asıl sakınca görülen husus devrânı ibadet ve zikir adabından çıkarıp eğlence hâline dönüştürmektir. Bunu bilinçli olarak yapanlar, gösteriş gayesi güdenler ve insanları etkileyerek onlar

arasında itibar kazanma niyetinde olanlar devrânın edebinden uzaklaşmışlardır. Bu maksatlarla yapılan her türlü ibadet câiz olmadığı gibi devrân da câiz değildir. Yoksa samimi niyetle semâ eden kimsenin kendini zorlayarak veya içinden gelerek şevkle yaptığı hareketlerde bir beis görülmeyp câiz kabul edilmiştir.

Mutasavvıflar, döne döne zikretme ve bu yoldan Hakk'a erme gâyesi taşıyan devrânın tâbii ve ilâhî nizama uygun bir davranış olduğunu anlatmak için feleklerin döndüğünü, hatta âlemde bulunan her şeyin dönmekte olduğunu, meleklerin arş etrafında (Zümer, 39/75), hacıların Kâbe çevresinde tavaf ederek/dönerek ibadet ettiklerini ve bundan dolayı sülûk ehlinin ilâhî cezbeye kapılıp dönmesinin tâbii bir şey olduğunu söylerler.

Tek başına deverân eden derviş çok defa bulunduğu noktada, bir dâire oluşturacak şekilde döner. Toplu olarak gerçekleştirilen devrânda dervişler bir halka oluşturarak dönerler. Zamanla Mevlevî semâında olduğu gibi devrân belli bir yerde ve belli bir usûlle gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte, bir dervişin devrâna başlaması için sûfîler meclisinde veya tarikat âyinine bulunması gerekmez; işittiği herhangi bir söz veya sesin tesiriyle de coşup dönmeye başlayabilir.

İlk dönem tasavvuf kaynakları sûfîlerin zikir meclislerinde coşup deverân yaptıklarını kaydeder. Tarikatlar döneminde ise Kâdiriyye, Rifâiyye, Halvetiyye, Mevleviyye gibi pek çok tarikatta devrânî zikre büyük önem verilmiş ve yollarının bir esası hâline getirilmiştir. Melâmîyye ve Nakşibendiyye gibi devrânı öne çıkarmayan tarikatlar da vardır.

Devrânî zikrin tarikat mensupları arasında giderek yaygınlaşması zâhir ulemasının tepkisine yol açmış, bu uygulamayı reddetmek için çeşitli eserler kaleme alınmıştır. İbn Teymiyye, Birgivî, Molla Arap, Kemalpaşazâde ve Ebüssuûd Efendi gibi ünlü âlimler devrân karşısındaki tepkilerini sert bir şekilde ortaya koymuşlardır. Nitekim Kemalpaşazâde *Risâletü'l-münîra* isimli eserinde sûfîlerin halka olup

dönmeleri ve ayaklarını yere vurup zikretmelerinin ibadet değil bir “raks” olduğunu ileri sürmüş, raksın haram olduğuna dâir âlimler arasında görüş birliği (icmâ) bulunduğu için, bunu helal sayanların kâfir olacağını iddia etmiştir.

Ebû Tâlib Mekkî, İmam Gazâlî ve Şihâbüddin Sühreverdî gibi semâ ve devrânı savunan ilk dönem âlimleri olduğu gibi Kutbüddinzâde İznîkî, Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi, Edirne kadısı Hüsam Çelebi, Şeyhülslâm Zenbilli Ali Efendi, Zekeriyazâde Yahya Efendi, Tekirdağ kadılığında bulunan Ömer Dağıstanî gibi âlimler konuya olumlu yaklaşmışlardır. Ayrıca Kemalpaşazâde’nin daha sonra devrânın belli şartlarda câiz olduğuna dâir fetva verdiği de bilinmektedir. Kocamustafapaşa Dergâhı şeyhi Sünbül Sinan Efendi kendi dönemindeki devrân tartışmalarına son vermek maksadıyla semâ ve devrân ile yapılan zikrin câiz olduğuna dâir önce Arapça sonra Türkçe olmak üzere iki risale kaleme almış ve devrin âlimlerine dağıttırmıştır. Burada devrân zikrinin “raks” diye nitelenemeyeceğini delilleriyle açıklamıştır.

Öte yandan Osmanlılarda bazı vâiz ve müftüler tarafından desteklenen ve zaman zaman fiilî müdahalelere varan devrân aleyhtarı hareketleri önlemek için devletçe birtakım tedbirler alınmıştır. Hatta devrân hâlinde zikreden tarikat ehline dokunulmasını yasaklayan fermanlar çıkarılmıştır. Buna rağmen bu konudaki tartışmaların arkası kesilmemiş, devrânın lehinde ve aleyhinde pek çok risale kaleme alınmıştır.

(Abdurrezzak Tek)



64- Râbîta nedir ve nasıl anlaşılmalıdır?

Bir arkadaşım “şeyhime râbîta yapıyorum” diyerek evde köşeye çekilip sessizce duruyor. Şeyhinin şeklini hayal edip ondan kendi kalbine nur geldiğini tasavvur ediyormuş. Bunu dindar olduğunu düşündüğüm diğer bir arkadaşıma sordum. O da bu uygulamanın şîrk olduğunu söyledi. Râbîta yapan arkadaşım ise bu uygulamanın kendi tarikatlarında vazgeçilmez olduğunu söyledi. Gerçekte râbîta nedir ve nasıl anlaşılmalıdır?

Râbîta, müridin şeyhine gönlünü bağlaması ve onun suret ve sîretini (hem yüzünü hem ahlak ve davranışlarını) düşünmesi anlamında kullanılan bir terbiye metodudur. Tasavvuf tarihinde önceleri şeyhi sevmek, kalbini ona bağlamak, bu sayede ondan feyiz almak ve davranışlarını taklit etmek gibi uygulamalar bulunurken zamanla bunlar şeyhin suretini düşünme şeklini almıştır. Bu konuda ilk ayrıntılı bilgiye Nakşibendî tarikatının önde gelenlerinden Ubeydullah Ahrâr'da rastlanır. Ona göre râbîtada şeyhin iki kaşının arasını düşünmek gerekir. Çünkü burası ilâhî feyizin mahalli ve Muhammedî nurun tecelligâhı olarak telakki edilmektedir.

Râbîtaya özellikle Nakşibendî tarikatına mensup müelliflerin yazdığı pek çok eserde yer verilmiştir. Söz konusu eserlerdeki bilgilere göre üç türlü râbîta vardır:

1. Tabî Râbîta: Kişinin yakınlarına duyduğu muhabbettir. Annenin evladına duyduğu muhabbet gibi.

2. Süflî Râbîta: Nefsânî temayüllere ve arzulara olan bağlılıktır. Bir kumarbazın zihninde ve kalbinde devamlı kumarla meşgul olması gibi.

3. Ulvî râbîta: Mukaddes mefhumlara ve ulvî duygulara insanı yönlendiren vesilelerdir. Tasavvufî terbiye açısından bu tür râbîta özellikle mürşide duyulan hürmet ve muhabbetin daima taze

tutulmasını sağlar. Zira insan tesire açık bir varlıktır. Ruhlar arasında alışveriş vardır. Mesela merhametli ve fedakâr insanların içinde bulunan kimseye onların hâli etki eder. “*Ey iman edenler, Allah’tan korkun ve sadıklarla beraber olun*” (Tevbe, 9/119) âyet-i kerimesinde Cenâb-ı Hak “sadık olun” buyurmamış, ama “sadıklarla beraber olun” diye buyurmuştur. Çünkü sadık olma yolunda atılacak ilk adım, sadıklarla beraber olmak ve onlarla ünsiyet etmektir. Yine âyet-i kerimedeki “beraber olun” emri mutlak ve daimi beraberliği kapsar. Bu husus ya onlarla fizikî olarak aynı mecliste bulunmak ya da buna imkân yoksa zihnî ve kalbî olarak beraber olmaktır.

Gönlünü bir şeye bağlama anlamında râbîta yapmak, fitrî ve tâbiî bir olgudur. Kişi önemseydiği, sevdiği ve bağlandığı şeylere karşı kalben bir bağ kurar. Bu anlamda herkesin bir kimseye veya bir şeye râbîtası vardır.

Tasavvufî açıdan râbîta, sâlikin ahlaken rehber edindiği zatla kalbî beraberlik kurması ve onunla ruhen aynileşmesidir (identification). Bunun müride faydası, gönlündeki gafleti uzaklaştırıp Allah’ın huzurunda bulunduğu duygusuna ulaşmaktır. Allah’ın huzurunda olma bilincine ulaşmak zordur. Bu husus bir süreci gerektirir. Bu süreçte somut olandan soyut olana doğru gidilecek şekilde bir yol izlenir. Kişi önce mürşidiyle böyle bir bağ kurar, ardından Hz. Peygamber’in huzurundaymış gibi onunla râbîta kurar ki, salat ü selamlar bu râbîtayı kurmanın en güçlü yollarından biridir. Yine İslâm kültüründeki hilye ve şemâil geleneği râbîta anlayışının doğurduğu bir âdettir. Nitekim Hz. Hasan dayısı Hind b. Ebî Hâle’ye Hz. Peygamber’in hilyesini sorarak “Onun özelliklerini dikkate alıp kalbî bir bağ kurmak için onu bana tasvir etmeni istiyorum” demiştir. (Buharî, “Enbiya”, 54; Müslim, “Cihad”, 105; Tirmizî, “Şemâil”, 17/181). Hz. Peygamber’le kurduğu bağdan sonra sâlik Allah’ın huzurunda olma bilincine ulaşmaya çalışır. Eğer bir kimse doğrudan Allah’ın huzurunda olma bilincine ulaşabiliyorsa ve kendinin bu istidadı varsa elbette önceki iki aşamayı

atlayabilir. Kaynaklarda genellikle şeklî râbîta uygulamasının tasavvufî eğitimin sadece başlarında gerekli olduğu ifade edilmiştir.

Sûflere göre râbîta kalbi dünyevî düşüncelerden temizlemek ve korumak, mürşidin ruhaniyetinden feyiz almak ve onun vasıtası ile Allah'ı hatırlamak, gıyabında mürşidle manevi beraberlik ve muhabbet tesis etmek amacıyla icra edilir. Bu aynîleşme sebebiyle râbîta yapılan şeyhin hayatta olması esastır. Yoksa âhirete intikal etmiş olan mürşide râbîta olmaz. Ölen şeyhle manevi irtibat sağlayan murakabe hâli râbîtadan biraz farklıdır.

Tasavvufî anlayışa göre mürid, şeyhinin davranışlarını taklit edebilmek ve onun manevi hâlini kendi üzerine yansıtabilmek için şeyhini sevmelidir. Çünkü seven kişi sevdiğine benzemek ister. Sevgi ve ülfet şeyh ile mürid arasında bir vasıtaadır. Bu sevginin gücü nisbetinde müride şeyhten manevi hâl sirayet eder. Yoksa râbîta Allah ile kul arasına üçüncü bir şahsı sokarak tapınmak ve şirke girmek demek değildir. Zira râbîta kurulan zat, Allah ile kul arasındaki üçüncü bir şahıs olmayıp ahlakî açıdan bir örnektir. Ahlakî olgunluğa ulaşmış olan mürşid-i kâmil, müridine kalbi eğitimi talim edip onu Resûlullah'ın ahlakıyla tezyin eden bir Allah dostudur.

Râbîtayı eleştirenlerin çoğu onu bidat olarak görürken, bazıları râbîta edilen kişiye kutsiyet atfedildiği için râbîtanın hem bidat hem de şirk olduğunu ve putperestlik âdetlerine benzediğini öne sürmüştür. Hâlbuki kudsiyet sadece Allah'a mahsustur. Râbîtada herhangi bir beşere kudsiyet atfetmek söz konusu değildir. Bu niyet ve anlamda râbîta yapılıyorsa, o zaman şirke kapı aralamak anlamına gelir. Her türlü güç ve kudret Allah'ındır, kul hangi mertebede olursa olsun âcizdir ve Hakk'a muhtaçtır.

Yine eleştirenlerden bazıları râbîtayı bir ibadet olarak algılamış, ibadetin de ancak Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'te belirlenebileceğini söylemiştir. Sûflere göre ise râbîta bir ibadet değil şeyh ile mürid arasında sevgi ve feyiz alışverişine vasıta olacak eğitim metotlarından

biridir. Râbıtayı eleştirenler genellikle onu bir itikad meselesi şeklinde görürken sûfîler eşini seven bir kişinin gıyabında onu düşünmesi gibi tâbii bir hâl olduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple bazı sûfîler râbıtayı “şeyhe tam bir muhabbet” diye tarif etmişler ve râbıtada şeyhin suretini düşünmek için özel bir gayrete gerek olmadığını, muhabbetin yeterli olduğunu ve zaten seven kişinin sevdiğini düşüneceğini belirtmişlerdir.

Nakşibendiyye’de râbıtaya özel bir önem atfedilmesi sebebiyle râbıta uygulamasının Nakşibendîlere has olduğu zannedilmektedir. Ancak farklı şekillerde yapılmakla birlikte, Halvetiyye, Kâdiriyye ve Çiştîyye başta olmak üzere diğer tarikatlarda da râbıta uygulaması vardır.

(Abdurrezzak Tek)



65- Semâ bir ibadet midir? Semâ ne zaman ortaya çıkmıştır? Tarihî süreçte de günümüzdeki şekliyle mi yapılmıştır?

Her sene Mevlânâ'nın ölüm yıldönümü olarak kabul edilen 17 Aralık günü Konya'da gerçekleştirilen Şeb-i Arus töreni vesilesiyle "semâ" yapılıyor. Bir defasında ben de gidip bu programı izledim. Semâ ne zaman ortaya çıkmıştır? Tarihî süreçte de günümüzdeki şekliyle mi yapılmıştır? Semâ yapmak bir ibadet midir?

Sûfînin gönlüne gelen vâridi işitmesine ve bunun kalbinde doğurduğu hâllere semâ adı verilir. İşitilen şeyin türüne göre semâ Kur'ân-ı Kerim'in, zikrin, şiirin ve nağmelerin semâı şeklinde kısımlara ayrılır. Kur'ân-ı Kerim'in semâı diğerlerine göre daha üstündür. Sadece Kur'ân-ı Kerim dinlemeyi tercih eden sûfîlerin yanı sıra şiir, kaside ve ilahi tarzında mûsıkî dinleyenler de olmuştur. Nitekim semâ terimi sonraki dönemlerde daha çok ritimli ve âhenkli seslerin, mûsıkî nağmelerinin dinlenmesine hasredilmiş, sûfîlerin tertip ettiği mûsıkî ve zikir meclislerine semâ meclisi denilmiştir.

İlk sûfîler mûsıkî yerine semâ terimini tercih etmekle birlikte insanı nefsânî ve şehvî davranışlara yöneltmeyen, ruhun gıdası olan, güzel ses ve hoş nağmelerden oluşan mûsikinin dinlenmesinin mübah olduğunu belirtmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında semâ üç kısımda değerlendirilebilir. Dinî hayatını titiz şekilde yaşamayanların semâı nefsin peşinden sürüklendiği oyun ve eğlence kabilindendir; bu tür semâ tövbe etmeyi gerektirir. Müridlerin semâı nefsi kirlerinden temizler, manevi hâllere ulaştırır ve kalplerdeki kasveti gidererek Hakk'a itaate vesile olur. Hakikat ve marifet ehlinin semâı ise, üzerlerindeki hâlin şiddetlenmesi ile vaktin galip olması esnasında ruhların rahata ve sükûnete ermesine vesile olan semâdır. Zünnûn el-

Mısırî'nin "Semâ Hak'tan gelen bir mânâdır ve kalpleri Hakk'a doğru harekete geçirir. Semâı Hak ile dinleyen hakikat mertebesine çıkar; nefsiyle dinleyen zındıklık derekesine düşer" sözü bu duruma işaret etmektedir. Sûfîlere göre semâda aslanan mânâyı dinlemek ve anlamaktır. Mana kalbe ulaştınca kalbi harekete geçirir ve vecd hâsıl olur. Nefsine tâbi olan ise sesi dinler ancak mânâyı ulaşamaz ve nefsinin arzusuna göre hareket eder.

Vecd hâlinin kişinin organlarına yayılması raks diye nitelendirilen hareketli semâı meydana getirir. İlk sûfîler tarafından eksik bir mertebe olarak tanımlanan hareketli semâ, seyir ve sülûkün başlangıcında ve ortasında olanlar için câiz kabul edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber mescidde rakeden Habeşlileri gördüğünde onları bundan sakındırmamıştır. Sülûkün nihayetine ulaşmış kemal ehli ise nefislerini terbiye ettikleri ve himmetlerini Hakk'a yöneltip daima huzurda bulundukları için hareketli semâa ihtiyaç duymamışlardır. Bir semâ meclisinde Cüneyd el-Bağdâdî'ye niçin semâ yapmadığı sorulduğunda "Sen dağları görür de onları yerinde durur sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedir" (en-Neml, 27/88) âyetiyle cevap vererek sâlikin zâhîrinin değil bâtının semâ hâlinde olması gerektiğine işaret etmiştir. Bâtının semâı ise sesin değil, ilâhî mânânın dinlenmesi ve idrak edilmesidir.

Sûfîler tarafından ilk dönemden itibaren semâ hakkında birçok risale yazılmış olup bu eserlerde semânın âdâb ve erkânı belirlenmeye çalışılmıştır. Semânın en temel kuralı Cüneyd el-Bağdâdî'nin ifadesiyle zaman, mekân ve ihvândır. Bu eserlerde semâa dâir çeşitli görüşler ele alındığı gibi daha çok mûsıkî ve raks anlamındaki semânın dindeki meşruiyeti tartışılmış, bu konuda lehte ve aleyhteki hükümler değerlendirilmiştir. Sûfîler, "raksın haram olduğu hususunda icmâ vardır" iddiasını asılsız görmüşlerdir. Onlar sadece oyun ve eğlence hâline getirilen semâ ve raksı haram kabul etmişlerdir.

Semâ meclislerine tarikatlar sonrası dönemde âyin denilmiş ve her tarikat kendi âyinine özel bir isim vermiştir. Her ne kadar Yahudi ve Hıristiyanların dinî merasimleri Türkçe’de âyin kelimesiyle ifade edilse de bazı tarikatlar âyin kelimesini kullanmakta bir beis görmemiştir. Ayrıca Mevlevî törenlerinde olduğu gibi semâ terimi tarikat mensuplarının icra ettiği zikrin adı olarak da kullanılmıştır.

Coşkun ve cezbeli bir ruha sahip olan Mevlânâ, Şems ile görüştüktan sonra onun teşvikiyle semâa başlamış ve eserlerinde semânın değerini dile getirmiştir. Mevlânâ’ya göre semâ, kendinden geçmek ve Hakk’a vâsıl olmak suretiyle elest bezmindeki “Belâ” sesini işitmektir. Başlangıçta Mevlânâ’nın semâ için belirlediği düzenli vakit ve şekiller yoktu. Hoşa giden bir ses, mânâlı bir söz Mevlânâ’yı semâ ettirmeye yetiyordu. Mevlânâ zamanında belli bir kurala bağlı kalmaksızın semâ yapılırken, oğlu Sultan Veled ile torunu Ulu Arif Çelebi zamanından başlayarak disiplinli bir şekilde semâ icra edilmiştir. Bu kurallar Pir Adil Çelebi zamanına kadar geliştirilmiş ve onunla son şeklini alarak günümüze kadar gelmiştir. Semâ âyini öncesinde getirilen salat ve selamlar, yapılan dualar, semâ esnasında ism-i celâl (Allah) kelimesinin sessizce söylenmesi onun bir zikir olduğunun birer göstergesidir.

(Abdurrezzak Tek)



66- Gerçekten Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde mutasavvıf mürşidlerin rolleri olmuş mudur?

Bazı tarihî içerikli filmlerde Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde mutasavvıfların önemli görevler üstlendiklerinden bahsedilmektedir. Hatta bu anlamda Osman Beyin rüyası ve Edebali'nin onu yorumlaması anlatılır. Özellikle kuruluş sürecinde Şeyh Edebali ve Davud-i Kayserî'nin isimleri birçok eserde zikredilmektedir. Gerçekten Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde mutasavvıf mürşidlerin rolleri olmuş mudur?

Anadolu'ya Osmanlı'nın kuruluşundan önce farklı bölgelerden gerçekleşen göçler sırasında pek çok mutasavvıf gelmiş ve bu coğrafyada tarikat faaliyetlerinin temeli atılmıştı. Köylere veya boş ve تنها yerlere yerleşerek ziraat ve hayvancılıkla meşgul olan bu mutasavvıflar, yerleştikleri yerleri iskâna elverişli hâle getiriyorlardı. Aralarında gazilerle birlikte fetihlere katılan dervişler de vardı ve bunların sınır boylarına kurdukları tekkeler orduların hareketini kolaylaştırmaktaydı. Dervişlerin bölgede ortaya koydukları bu tür özverili davranışlar yöneticiler tarafından desteklenmelerini sağladı; imar ettikleri topraklara yerleşmeleri konusunda kendilerine beratlar verildi. Hatta bazıları için zaviyeler kurularak vakıflar tahsis edildi ve bir kısmı da vergiden muaf tutuldu.

Osmanlı'nın kuruluşu öncesi 13. yüzyıl Anadolu'sunda faaliyet gösteren sûfîler arasında İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Fahreddin-i Irâkî, Müeyyidüddin el-Cendî, Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Evhâdüddin-i Kirmânî, Necmeddin-i Dâye, Hacı Bektâş-ı Velî, Yunus Emre gibi ünlü şahsiyetler bulunmaktaydı. Ayrıca Anadolu ahîleri (Ahîyân-ı Rûm), Anadolu gazileri (gâziyân-ı Rûm), Anadolu bacıları (Bacıyân-ı Rûm) ve

Anadolu abdalları (abdalân-ı Rûm) gibi dinî tasavvufî cemaatlerin faaliyetleri de vardı. Fütüvvet teşkilatının Anadolu'daki uzantısı konumunda olan ahîliğin Vefâîyye, Rifâîyye, Bektaşîyye ve Mevlevîyye gibi çeşitli tarikatlarla ilgisi vardı. Osmangazi'nin kayınpederi Şeyh Edebâlî hem ahîlerin reisi hem de bir Vefâîyye şeyhi idi. "Alpler", "alperenler" diye anılan Anadolu gazileri, fütüvvetin seyfi kolunu, Anadolu bacıları kadınlar kolunu teşkil etmekteydi. Anadolu abdalları ise Türkmen kabileleri arasında faaliyet gösteren dervişlerin oluşturduğu bir teşkilattı. "Abdal" ve "baba" unvanını taşıyan bu dervişlere Horasan erenleri de denilmekteydi. Bu gruba mensup dervişlerden Abdal Kumru'ya Osman Gazi'nin; Bursa fethine katılan Abdal Musa, Abdal Murad ve Vefâî şeyhi Geyikli Baba'ya Orhan Gazi'nin; Postinpûş Baba'ya I. Murad'ın; Abdal Mehmed'e II. Murad'ın birer zâviye yaptırarak faaliyetleri için destek olduğu bilinmektedir.

Kuruluş yıllarındaki hizmetleri sebebiyle tarikat mensuplarını destekleyen Osmanlılar, İznik'te 1331'de inşa edilen ilk medresenin başına Ekberîyye mektebinin önemli temsilcisi Davud-i Kayserî'yi getirmekle tasavvuf düşüncesini Osmanlı medrese kültürü bünyesine dâhil etmiş oldular. İlk şeyhülislâmlık makamına yine aynı mektebin temsilcisi konumunda bulunan Molla Fenârî'nin getirilmesiyle de bu düşünce ilmiye çevrelerinde yayılma imkânı buldu. Devletin bu tercihi, toplumda medrese eğitiminin yanı sıra tasavvufa da vâkıf olan "mutasavvıf-âlim" tipinin yaygınlaşmasını beraberinde getirdi. Bunların kelam, fıkıh ve tasavvufu meczedecek tarzda eserler kaleme almaları, tasavvufla diğer disiplinlerin ilmî zeminde yakınlaşmasını sağladı. Ayrıca değişik meşrep ve tarikata mensup hem âlim hem sûfî olan zâtların şariat ve tarikat birlikteliğinden söz etmeleri ve şariat kurallarına özellikle vurgu yapmaları bu yakınlaşmayı daha da hızlandırdı. Bunun bir sonucu olarak meydana gelen güven sebebiyle medrese eğitimi gören pek çok âlim aynı zamanda tekkelerden istifade

etmeye yöneldi ve zamanla bu durum birçok tekkenin meşihatini medrese kökenli âlim-şeyhlerin üstlenmesini sağladı.

Öte yandan şeyhlerin kendilerini tıp, astronomi, mûsiki, bestekârlık, hattatlık, nakkaşlık, çiçekçilik gibi bir kısım bilgi, sanat ve meslek dallarında geliştirmeleri bazı tekkelerin birer güzel sanatlar mektebi ve şifahâne gibi çalışan kurum hâline gelmesini sağladı. Birçok şeyhin, tedavisi bilinmeyen bazı hastalıkları dua ile ya da bitkisel yöntemlerle tedavi etmeleri, tekkelere vakfedilen arazilerden elde ettikleri ürünleri gelen geçenle ve ihtiyaç sahipleriyle paylaşmaları idarecilerin, meslek erbabı, zanaatkârlar ve halkın onlara rağbetini arttırdı. Ayrıca yöneticilerin ilgi ve ihsanları karşısında müstağnî duruşları kendilerine yönelik güveni pekiştirdi. Bunun sonucunda başta padişah olmak üzere pek çok devlet adamının tekkeleri ziyaret ederek birtakım meseleleri şeyhlerle istişare ettikleri, hatta etkilenip onlara bağlandıkları görülmektedir.

Zamanla padişahlara kılıç kuşatma işini, şeyhülislâmlar gibi şeyhlerden de icrâ edenler oldu; bazıları saraya dâvet edilerek ağırlandı ve sohbetlerinden saray halkı da yararlandırıldı. İçlerinden kazaskerlik, hünkâr imamlığı, şehzade hocalığı, hekimbaşılık ve ordu şeyhliği gibi görevlere getirilenler de oldu. Gerçi tasavvuf erbabının yöneticilerle iç içe olmaları bazı mutasavvıflar tarafından eleştirilse de, çoğunluk bunun idarecileri âdil olmaya yönlendirmek ve şeriatla tarikatı birlikte muhafaza etmelerini sağlamak için gerekli olduğunu savundu. Yine devlet adamlarıyla olan yakınlık sebebiyle özellikle de sefere katılan şeyhlerin ordunun moralini yükseltmek için yaptıkları sohbetler neticesinde birçok asker tasavvuf yoluna yöneldi.

Devlet adamları, medrese çevreleri ve tasavvuf ehlinin birbiriyle olan yakın ilişkileri, Osmanlı'da câmi-medrese-tekkenin birlikte inşa edildiği külliyelerin doğmasına sebep olmuştur. Miladî 15. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da Şeyh Vefâ için Fatih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan külliye bunun ilk örneklerinden biridir.

(Abdurrezzak Tek)

8

67- Osmanlı döneminde yaşandığı söylenen Kadızâdeliler ve Sivasîler meselesini açıkla mısınız?

Günümüzde bazı dinî gruplar mutasavvıfların birtakım uygulamalarını eleştirerek reddetmektedir. Hatta bu tür uygulamalarından dolayı onların şirke bulaştıklarını veya günah işlediklerini söylemektedirler. Bir hocaya sorduğumda bana Osmanlı dönemindeki Kadızâdeliler ve Sivasîler veya fakihler ve sûfiler arasında cereyan eden tartışma sürecini örnek vererek aynı şeylerin o günlerde de söylendiğini ifade etti. Osmanlı döneminde yaşandığı söylenen Kadızâdeliler ve Sivasîler meselesini açıkla mısınız?

Kadızâdeliler ve Sivâsîler meselesi, 17. yüzyıl Osmanlılarda bir grup vâizler zümresinin mutasavvıflara karşı başlattıkları dinî ve içtimâî hareketin adıdır. IV. Murad dönemi vâizlerinden Kadızâde Mehmed Efendi ile Halvetî şeyhlerinden Abdülmecid Sivâsî arasında önce fikrî seviyede başlayan tartışmalar, gelişen süreçte sosyal ve dinî hayat yanında devletin ana kurumlarını da etkileyecek şekilde gerçekleşmiştir.

Kadızâde Mehmed Efendi ve onun takipçileri, Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan birtakım âdet ve uygulamaları bidat olarak niteleyerek bunları şiddetle reddetmişlerdir. Amaçlarının İslâm'ı bidat sayılan unsurlardan arındırmak ve bu anlayışı devletin bütün kademelerine yaymak olduğunu söylemişlerdir. Hareketin fikrî seviyedeki lideri, İbn Teymiyye mektebinin takipçilerinden sayılan Birgivî Mehmed Efendi olmuştur.

Babası kadı olduğu için Kadızâde lakabıyla anılan Mehmed Efendi gençliğinde Balıkesir'de Birgivî'nin talebelerinden ders okumuş, ardından İstanbul'a gelerek tahsilini burada tamamlamıştır. Fatih ve

Ayasofya camilerinde verdiği vaazlarla şöhreti kısa sürede yayılmış ve devlet adamlarının dikkatini çekmiştir.

İlerleyen dönemde idarecilerin de desteğini alan Kadızâde özellikle şu alanlarda bidat olduğuna inandığı unsurları ortadan kaldırmaya yönelmişti: Semâ, devrân, sesli zikir ve mûsikî gibi uygulamalarla, Hızır'ın hayatta olup olmadığı, İbnü'l-Arabî'nin kâfir sayılıp sayılmayacağı, Firavun'un imanla ölüp ölmediği gibi tasavvufî düşünce ve uygulamalarla ilgili bidatler; Kur'ân, ezan ve mevlidin makamla okunması; Regaib, Berat ve Kadir gibi mübarek gecelerde cemaatle nâfile namaz kılınmasıyla ilgili dinî bidatler ve tütün, kahve ve keyif verici maddeler gibi toplumsal bidatler. Kadızâde ve taraftarları gerekirse şiddet kullanarak bu bidatleri yok etmeyi hedeflemişler ve bu yönde faaliyetlere başlamışlardır.

Sûfîleri temsil eden Abdülmecid Sivâsî ise söz konusu meselelerde genel olarak aksi yönde görüş belirtmiştir. Yoğun bir şekilde devam eden tartışma camilerden padişah meclislerine kadar taşınmıştır. Dönemin padişahı IV. Murad, Kadızâde'nin telkiniyle İstanbul'daki bütün kahvehaneleri yıktırması, tütün yasağına uymayan çok sayıda kişiyi katlettirmiştir. Diğer taraftan IV. Murad'ın siyasi düzeni bozmamaları kaydıyla sûfîlerin faaliyetlerine karşı çıkmadığı ve Kadızâdeliler ile Sivâsî taraftarları arasında bir denge politikası izlediği dikkat çekmektedir.

Kadızâde Mehmed Efendi'nin vefatından sonra onun taraftarları olan bir kısım kürsü vâizleri de şer'an haram olduğu kesin delillerle sabit olmayan bazı şeylerin haramlığını iddiaya devam ettiler ve bunları yapanları küfürle suçladılar; cemaatle nâfile namaz kılanlara, makamla salâvat getirip na't-ı şerif okuyanlara, tasavvuf ehlinin semâ ve devrânına şiddetle karşı çıktılar. Hareketin bu ikinci safhası, Sultan İbrahim'in hükümdarlığının son yılları ile henüz yedi yaşında tahta çıkan IV. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarına rastlar. Bu dönemde Kadızâdelilerin liderliğini, Mehmed Efendi'nin yanında yetişerek

Ayasofya Camii vâizliğine kadar yükselen Üstüvânî Mehmed Efendi üstlenmiştir. Padişah başta olmak üzere saraydakilere vaazlar veren Üstüvânî Mehmed Efendi “padişah şeyhi” olarak şöhret kazanmış ve çevresindeki vâizler zümresi ile birlikte büyük nüfuz elde etmişlerdir. Bunu fırsat bilen Kadızâdeliler, tasavvuf ehline karşı sert tavırlarını sürdürerek câmi kürsülerinden halkı tahrik etmiş ve tekkeleri basıp zikir meclislerini dağıtmışlardır. Hareketin bu ikinci safhasındaki tartışmalarda sûfîleri Abdülmecid Sivâsî’nin yeğeni ve halifesi olan Abdülahad Nûri savunmuştur. Özellikle Kadızâdelilerin fikirlerini tenkit etmek için yazdığı risalelerin yanı sıra ulemadan bazı dostlarını ve diğer sûfî şeyhleri Kadızâdelilere karşı çıkmaları için teşvik etmiştir.

Kadızâdeliler işi daha da ileri götürerek İstanbul’da bulunan bütün tekkeleri yıkmaya, rastladıkları dervişleri yeniden imana dâvet edip kabul etmeyenleri öldürmeye, camilerin birden fazla olan minarelerini yıkmaya karar verdiler. Ertesi gün ellerinde taşlar ve sopalarla taraftarlarını toplayarak Fâtih Camii’nde bir araya geldiler. Dönemin sadrazamı Köprülü Mehmed Paşa adam gönderip isyancılara nasihat ettiyse de fayda vermedi. Bunun üzerine padişahтан Kadızâdelilerin katli için ferman aldı. Ancak bu ceza sürgüne çevrilerek hareketin liderleri Üstüvânî başta olmak üzere öne çıkan isimler Kıbrıs’a sürüldü, böylece hareketin ikinci safhası sona erdi.

Çok geçmeden vâiz Vanî Mehmed Efendi ile Kadızâdeliler olayı yeniden patlak verdi. Van’da doğan Mehmed Efendi medrese eğitiminden sonra Erzurum’a gitti. Bu arada Erzurum’a vâli tayin edilen Köprülüâde Fâzıl Ahmed Paşa ile yakınlık kurdu. Fâzıl Ahmed Paşa sadrazam olunca Vanî Mehmed Efendi’yi İstanbul’a dâvet etti. Sadrazamın da yardımıyla kısa sürede sarayda büyük bir nüfuz elde eden Vanî Mehmed Efendi mensup olduğu Kadızâdeliler geleneğine uyarak sûfîlere karşı mücaleye başladı. Mevlevîlerin yaptığı semâ ile Halvetî dervişlerinin devrânını padişaha yasaklattırdı. Vanî Efendi’nin bu teşebbüsüne karşı çıkan ve onunla mücadele eden dönemin

meşhur Halvetî şeyhlerinden Niyâzî-i Mısrî olmuştur. II. Viyana kuşatmasına ordu vâizi olarak katılan Vanî Efendi, kuşatmanın bozgunla sona ermesi üzerine Bursa'nın Kestel ilçesine sürgüne gönderildi ve burada vefat etti. Vanî Mehmed Efendi'nin vefatından sonra Kadızâdeliler hareketi bir müddet daha etkili olmuşsa da idari ve ictimai düzeni tehdit edecek hâle gelince siyasi otorite tarafından taraftarları dağıtılmıştır.

Tarihte bu tür hareketlerin genellikle sıkıntılı sosyal ve siyasal şartlarda ortaya çıkmış olması gibi Kadızâdeliler hareketi de Osmanlı Devleti'nin miladî 17. yüzyılda içinde bulunduğu karışıklıklar, merkezî idaredeki zaafılar, artan ekonomik bozukluklar ve çıkan isyanlar gibi bir istikrarsızlık ortamı içerisinde doğup gelişme imkânı bulmuştur. İstikrarsızlık ortamının günümüzde de benzer hareketlere zemin hazırlayabileceği unutulmamalıdır.

(Abdurrezzak Tek)



68- Osmanlı padişahları gerçekten tarikatlara intisap etmiş midir? Padişahların tasavvuf ve mutasavvıflara bakışı nasıldı?

Arabamla iş yerime gidip gelirken dinî yayın yapan bazı radyoları dinliyorum. Bir radyoda program yapan akademisyen Osmanlı padişahlarıyla mutasavvıflar arasında cereyan eden pek çok konuşma ve ilişkilerden bahsetti. Hatta Osmanlı padişahlarının birçoğunun şeyhlere intisap ettiğini söyledi. Osmanlı padişahları gerçekten tarikatlara intisap etmiş midir? Padişahların tasavvuf ve mutasavvıflara bakışı nasıldı?

Bilindiği gibi Osmanlı Devletinin yöneticileri kuruluş yıllarından itibaren manevi otoritenin temsilcileri olan mutasavvıflarla iyi ilişkiler içinde olmaya büyük itina göstermişlerdir. Devletin kurucusu Osman Bey'in kuruluş döneminde medrese ile tekkeyi bir arada yaptırması, Dursun Fakih ile Şeyh Edebâli'ye aynı hürmet ve bağlılığı göstermesi dikkate değerdir. Hatta Edebâli'nin elinden "gaza kılıcı" kuşanması onun devletin bekâsı ve manevi hayatı için gösterdiği titizliğinin bir işaretidir.

Sultanlar sûfîlere sadece hürmet etmekle kalmamış, bazıları bir şeyhe intisap ederek yahut muhib olarak tasavvufî hayatın içinde yer almış oldukları kaydedilmektedir. Aynı şekilde devletin farklı kademelerinde görev yapan idarecilerin önemli bir kısmı tasavvuf ve tarikat erbâbına karşı hüsn-i kabul göstermişlerdir. Ayrıca devletin dirlik ve düzeninin sağlanması, sınır boylarında asayişin temin edilmesi, fethedilen toprakların İslâmlaşması ve iskâna elverişli yerler hâline getirilmesi hususunda tekke mensuplarından büyük ölçüde istifade edilmiştir.

Tarikat şeyhleri her ne kadar Divân-ı Hümâyun'da temsil edilmeseler de padişahlar tarafından manevi otorite kabul edilerek, çeşitli şekillerde onlara destek verilmiştir. Devletten gördükleri bu destek sebebiyle onlar da ellerinden gelen maddî ve manevi yardımı esirgememiş, devletin muhafazası ve devamından yana olmuşlardır. Bunun sonucunda başta padişah olmak üzere zaman zaman devlet adamlarının tekkeleri ziyaret ederek orada bulunanların gönlünü aldıkları ve onlarla birtakım meseleler üzerinde konuştukları tarihî kayıtlarda mevcuttur.

Osmanlı tarihine baktığımızda bunun örneklerini açık bir şekilde görebiliriz. Osman Gazi'den sonra devlet yönetimine geçen sultanlar bu hususta onun izinden gitmişlerdir. Nitekim Orhan Gazi tıpkı babası gibi âlim ve sûfîlere itibar göstermiş; İznik'te kurduğu ilk medreseyi İbnü'l-Arabî mektebinin güçlü temsilcilerinden olan Davud-i Kayserî'ye emanet etmiş, Geyikli Baba, Abdal Musa ve Abdal Murad gibi dervişlere kucak açmıştır. I. Murad ahî reisi olmanın yanı sıra Abdülkadir Geylânî'nin neslinden Şeyh Fahreddin Efendi'ye vezirlik teklif etmiştir. Kübreviyye tarikatının temsilcisi olarak Bursa'ya gelen Emir Sultan'ın Yıldırım Bâyezid'in kızı ile evlenerek damadı olması, Osmanlı mülkünde inşa edilen ilk büyük câmi olan Bursa Ulucami'nin açılışının Somuncu Baba tarafından yapılması, II. Murad tarafından Hacı Bayram Velî ve müntesiplerinin vergiden muaf tutulması mutasavvıfların sultanların nezdindeki itibarlarını gösteren önemli örneklerdendir.

Sultan Fatih'i manevi olarak İstanbul'un fethine hazırlayıp fethi müjdeleyen Akşemseddin'in Hacı Bayram Velî'nin halifesi olduğu unutulmamalıdır. Sultan, dönemin önde gelen şeyhlerinden Şeyh Vefâ için câmi, medrese ve tekkenin bir arada bulunduğu bir külliye inşa ettirmiştir. Ayrıca Nakşibendî şeyhi Ahmed İlâhî'nin Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* isimli eserini Farsça şerhetmesini sağlamıştır. Sultan Fatih'in Nakşibendî silsilesinin önemli simalarından Ubeydullah

Ahrâr'ı Semerkant'tan ve Molla Câmî unvanıyla tanınan Abdurrahman Camî'yi Herat'tan İstanbul'a getirebilmek için gayret sarfettiği bilinmektedir.

Sultanlarla mutasavvıflar arasındaki bu ilişkiler sonraki dönemlerde daha da ileriye taşınmıştır. II. Bâyezid, tasavvufa ve tasavvuf ehline yakınlığından dolayı “velî” ve “sûfî” şeklinde anılmaktaydı. Özellikle Konya Mevlevî âsitanesi şeyhi Cemaleddin Çelebi'ye büyük saygı duyduğu ve Mevlânâ'nın türbesinin sandukalarını yenilettiği bilinmektedir. Yine onun yardımlarıyla İstanbul'da müstakil ilk Mevlevî tekkesi olan Galata Mevlevîhânesi inşa edilmiş; Ebussuûd'un babası Şeyh Yavsî için yaptırdığı ve Yavsî Baba Tekkesi olarak bilinen dergâh, Bayrâmîliğin İstanbul'daki ilk büyük merkezi kabul edilmiştir. Ayrıca II. Bâyezid Nakşibendîliği İstanbul'a getiren Emir Ahmed Buharî'ye Fatih semtinde bir tekke yaptırmış, Yahya Şirvanî'nin halifesi Cemal Halvetî'yi İstanbul'a dâvet ederek Kocamustafapaşa Dergâhı'na şeyh tayin etmiştir.

Yavuz Sultan Selim güneye yaptığı seferde Mısır'ı fethedip Kahire'ye girdiğinde burada ikamet eden Gülşeniyye şeyhi İbrahim Gülşenî'yi ziyaret edip bir ihtiyacı olup olmadığını sormuş, Gülşenî de bir dergâh yapılmasını istemiş ve bu isteği yerine getirilmiştir. Sultan Selim İstanbul'da kendi adına yaptırdığı caminin açılış merasimi sırasında vaaz etme görevini Halvetî şeyhi Sümbül Sinan'a vererek ona olan hürmetini izhar etmiştir. Yavuz'un sûfîlere yönelik sevgisini gösteren önemli örneklerden biri de İbnü'l-Arabî'nin Şam'da bakımsız kalarak unutulmaya yüz tutan kabrinin üzerine Mısır seferi dönüşünde bir türbe ve yanına bir câmî ile tekke yaptırmasıdır. Sümbül Sinan'ın halifesi Merkez Efendi ise Kanunî Sultan Süleyman'ın sırdaşı gibiydi. Padişahın isteğiyle Manisa'ya şeyh ve dârüşşifaya tabip olarak gönderilmişti. Ayrıca Merkez Efendi'nin Yavuz Sultan Selim'in kızı Şah Sultan'la evlenmesi sûfîleri bir kez daha saray erkânı arasına dâhil edecektir. Kanuni son seferi olan Zigetvar'da vefat ettiğinde naaşı

Halveti meşayihından Nureddinzâde'nin gözetiminde İstanbul'a getirilmiştir. Kanuni'nin yerine geçen II. Selim'in Mevlevîlere olan muhabbeti sebebiyle Mevlevîlik bu dönemde saray erkânının benimsediği tarikat olmuştur.

III. Mehmed'in Halvetiyye tarikatının Şemsiyye/Sivâsiyye yolunun pîri olan Şemseddin Sivasî, onun yeğeni Abdülmecîd Sivasî ve Celvetiyye yolunun pîri olan Aziz Mahmud Hüdâyî ile çok sıkı ilişkileri olmuştur. I. Ahmed, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin atının arkasında yürüyecek kadar tasavvuf ehline saygı gösteren, Abdülmecîd Sivasî'ye "Pederim" diyecek kadar seven bir sultandır. Kendi adına yaptırdığı caminin temeline ilk kazmayı Aziz Mahmud Hüdâyî ile beraber vurmuştur.

III. Selim ve II. Mahmud'un Mevlevî oldukları kaydedilmektedir. Özellikle II. Mahmud'un zamanındaki şeyhlere büyük saygı gösterdiği, fırsat buldukça tekkeleri ziyaret edip âyinlere katıldığı kaynaklarda yazılıdır. Suriye'deki Sadeddin el-Cebavî külliyesi onun emriyle yenilenmiş ve kabrine bir türbe inşa edilmiştir. II. Abdülhamid'in İstanbul'a dâvet ettiği Şazeli şeyhi Zafir el-Medenî'ye Beşiktaş'ta bir tekke yaptırmıştır. Sultanın şeyhe çok değer verdiği, hatta intisap ettiği, bazı cuma selâmlıklarında Ertuğrul Tekkesi adı verilen bu dergâha gittiği ve özel dinî günlerde şeyhi Yıldız Sarayı'na dâvet ettiği belirtilmektedir.

Devlet ricali ile tasavvuf erbabı arasındaki bu yakınlık, tarikatların Osmanlı topraklarında oldukça rahat teşkilatlanmasını sağlamıştır. Şeyhlere faaliyetleri için beratlar verilmiş, adlarına tekkeler kurulup bunların giyecek ve yiyecek masrafları karşılanmış ve vakıflar tahsis edilmiştir. Tasavvuf ehline gösterilen bu alaka zamanla şeyhlere maharetlerine göre çeşitli görevlerin verilmesini de sağlamıştır. Padişahlara kılıç kuşatma işini, şeyhüslâmlar gibi şeyhlerden de icrâ edenler olmuş, bazıları saraya dâvet edilerek ağırlanmış ve sohbetlerinden saray halkının faydalanması istenmiştir. İçlerinden

kazaskerlik, hünkâr imamlığı, şehzade hocalığı, müftülük, müneccimbaşılık ve hekimbaşılık gibi görevlere getirilenler olmuştur. Askerin maneviyatını yüksek tutmak ve morallerini takviye etmek maksadıyla tarikat şeyhleri seferlere götürülmüş, bir kısmı da ordu şeyhliğine tayin edilmiştir. Sefere katılan şeyhlerin seferin zaferle sonuçlanması için ettikleri dualar ve askerlerin moralini yükseltmek amacıyla yaptıkları sohbetler birçoğunu tasavvuf yoluna yöneltmiştir.

Bununla birlikte devletle tarikat arasındaki bu münasebet her zaman müspet olmamıştır. Aradaki dengenin zaman zaman bozulduğu, tasavvuf ehliyle devlet adamları ve medrese çevreleri arasında gerginliklerin yaşandığı görülmektedir. Gelişen olaylara bakıldığında devletin hassasiyetinin özellikle iki konuyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır: Bunlardan ilki idarî düzenin bozulma tehlikesi, diğeri inanç bakımından Ehl-i Sünnet çizgisinin dışına çıkılması endişesidir. Birincisi siyasi, diğeri dinî içerikli olan bu endişeler doğrultusunda ciddi örneklerin ortaya çıktığı ve dönemin idarecilerinin de oldukça sert önlemler aldığı görülmektedir. Daha ziyade sürgüne gönderme ve hapse atma gibi çeşitli cezalandırmalar şeklinde olan bu tedbirlerden idamla sonuçlananlar da olmuştur.

(Abdurrezzak Tek)



69- Osmanlı yönetimi tarafından oluşturulan “Meclis-i Meşâyih” heyetinin mahiyetini ve bu doğrultuda siyaset tasavvuf ilişkisini açıkla mısınız?

Bazı kişiler, Osmanlı Devleti’nin son yüzyılında tasavvufî hareketleri ıslah çalışmaları yapıldığını belirterek, Türkiye’de var olan tarikatların da Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından denetlenmesini teklif ettikleri görülmektedir. Hatta bu bağlamda Osmanlı yönetimi tarafından “Meclis-i Meşâyih” adlı bir heyet oluşturulduğu ve o dönem tarikatların denetiminin bu kurum vasıtasıyla yapıldığı söylenmektedir. Sözü edilen Meclis-i Meşâyih’in mahiyetini ve bu doğrultuda siyaset ile tasavvuf ilişkisini açıkla mısınız?

Osmanlı Devleti’nde tarikatlara yönelik bazı tasarruflar olmakla birlikte, miladî 19. yüzyıla kadar doğrudan tarikatları denetleyen ve tekkelerin idarî işleriyle ilgilenen müstakil bir kurum bulunmuyordu. Tanzimat hareketiyle devlet müesseseleri ıslah edilmeye çalışılırken, teşkilatlanmalarında belli ölçüde özerkliğe sahip olan tekkelere dokunulmaması; bu kurumların ıslahına ihtiyaç duyulmadığı veya yöneticilerin tarikat şeyhlerinin manevi gücünden çekindiğinden dolayı değildi. Tekkeleri özerk bir kurum olarak kabul eden devlet, kendisi ve toplum için büyük bir tehlike arz etmediği sürece onların bu özerkliklerine dokunmamıştır. Ancak 19. asırda bürokraside gelişen merkeziyetçi yapı sebebiyle tekkeler de devlet denetimi altına alınmaya başlanmıştır. Islahatlarıyla tanınan II. Mahmud’un 1812 tarihli bir fermanıyla Osmanlı eyaletlerinde bulunan tekkeler, bağlı oldukları tarikatın İstanbul’daki asitânesi merkez kabul edilerek buraya bağlandı. Aynı zamanda söz konusu bu fermanla tekkeler idarî yönden şeyhülislâmlığın ve malî yönden de ilgili bakanlık olan Evkâf-ı Hümayun Nezareti’nin denetimine girmiş oldu.

Tekkelerin denetim altına alınmasında ikinci önemli adım “Meclis-i Meşâiyh” adıyla bir müessesenin kurulmuş olmasıdır. 1864’den itibaren kuruluş hazırlıklarına başlanan bu kurum, Şeyhüislâm Refik Efendi’nin gayretleriyle 1866 yılında tesis edildiği resmen ilan edildi. Şeyhüislâmlığa bağlı olarak kurulan meclisin amacı, Osmanlı topraklarındaki bütün tekke ve tarikatların yönetim ve denetimini üstlenmek, aynı zamanda sahih olan tasavvufî düşüncenin gelişmesi ve yayılması için gereken tedbirleri almaktı. 1916’da son şeklini alan meclis, şeyhüislâmın teklifi ve padişahın tasdiki ile tayin edilen bir başkan ve yedi üyeden meydana gelmekteydi. Bu yedi kişi arasından seçilen üç kişinin oluşturacağı encümen, tasavvuf ve tarikatlarla ilgili inceleme ve araştırmalarda bulunacak, bu çalışmalar teşkilata tamim edilecek ve ayrıca çıkarılacak olan Mecelle-i Sûfiyye adlı dergide neşredilecekti.

Devlet İstanbul’da bulunan 300 civarındaki tekkeyi bulundukları muhitlere göre gruplandırdı, her grubu merkez bir tekkeye bağladı ve merkez tekke şeyhini de Meclis-i Meşâiyh’a karşı sorumlu tuttu. Taşradaki tekkeler için de “Encümen-i Meşâiyh” adıyla müftü başkanlığında iki üyeden oluşan şubeler oluşturuldu.

Babadan oğula geçme (evlâdiyet) ve hilafet usûlüne göre atanmakta olan şeyhlik görevi, Meclis-i Meşâiyh’ın kurulmasından sonra doğrudan meclis tarafından kontrol edilmeye başlandı. Örneğin bir dergâhın şeyhi vefat ettiği zaman şeyhlik görevi için Meclis-i Meşâiyh’a müracaat edilir, müracaat eden kişi şeyhin neslinden ise ve gerekli şartları taşıyorsa tayin gerçekleşirdi. Meşihat evlâdiyet üzerine meşrut olmaz ve şeyh de evladı olmadan vefat ederse, şeyhin mensup olduğu tarikatın halifelerinden biri tekkeye şeyh olarak tayin edilirdi. Meclis-i Meşâiyh, şeyh tayinlerini yaparken mevcut vakfiye şartlarını da göz önünde bulundururdu. Tayinler aynı zamanda verilen icazetnâmeler kontrol edilerek yapılır ve bu icazetnâmeler kayıt altına

alınırdı. Meclis-i Meşâyh, şeyhülislâmlık müessesesinin kaldırılmasına kadar bu tür faaliyetlerini sürdürmüştür.

Öte yandan bu yıllarda şeyhliğin babadan oğula geçmesiyle meydana gelen problemleri ortadan kaldırmak için “Medresetü’l-Meşâyh” adlı bir müessese kurulması için çalışmalar yapılmıştır. Bu müessesenin temel amacı, küçük yaşta tekkeye şeyh olma mecburiyetinde kalan şeyh çocuklarını dinî ilimler açısından yetiştirmek ve onlara tasavvuf kültürünü kazandırmaya çalışmaktır. Böyle bir müessesenin kurulmasının sûfîler tarafından teklif edilmesi, o dönemde tekkelerin içine düştüğü çıkmazın dervişler tarafından itiraf edilmesi anlamına da gelmektedir. 1913 yılında kurulmaya çalışılan söz konusu müessese, muhtemelen savaş yıllarına denk geldiği için faaliyet gösteremediği tarihe karışmıştır.

Tanzimat’la başlayan ve 1908’de II. Meşrûtiyet’ten sonra hızlanan değişim rüzgârlarıyla birlikte ele alınan konulardan biri de tekke ve tarikatlarıdır. Tasavvufî hayata karşı olumsuz bir bakışa sahip olanlar, Osmanlı ve İslâm dünyasının çöküş sebeplerinden biri olarak tasavvuf ve tarikatları gördüklerini belirterek, yasaklanması için görüşler ileri sürüyorlardı. Tasavvufa taraftar olmakla birlikte, tasavvufî hayattaki çöküntüyü kabul edenler ise yasaklama değil ıslah edilmesi taraftarı olduklarını ifade ediyorlardı. Bu tartışmalar sürüp giderken, tasavvuf kültürünün kamuoyu için ne anlama geldiğini çok iyi bilen devlet adamları konuyu dikkatle takip ediyorlardı.

3 Mart 1924’te Şerhiyye ve Evkaf Vekâleti’ni kaldırarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulmasını sağlayan 429 sayılı kanunla tekke ve zâviyelerin yönetimi de bu kuruma verilmiştir. Söz konusu durum zikredilen kanunun 5. maddesinde şöyle ifade edilmektedir: “Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde bilcümle cevami ve mesacid-i şerifenin ve tekaya ve zevayanın idaresine, imam, hatip, vâiz, şeyh, müezzin ve karyumların vesair müstahdemin tayin ve azillerine Diyanet İşleri Reisi memurdur.”

Yukarıda sözü edilen gelişmeden yaklaşık 20 ay sonra 30 Kasım 1925'te kabul edilen ve 13 Aralık 1925'te yayınlanarak yürürlüğe giren 677 sayılı “Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedârlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun” (Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Kapatılmasına ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Önlenmesi ve Kaldırılmasına Dair Kanun) ile tekkeler kapatılmış ve faaliyetleri resmen sonlandırılmıştır.

Her ne kadar tekkeler resmen kapatılmış ve buralarda kullanılan unvanlar yasaklı hâle gelmese de tarikatlar kendilerini kapatmayıp faaliyetlerine devam etmiştir. Malum kanuna istinaden gelişen süreçte resmî birimler tarafından tarikat mensuplarına yönelik birtakım takipler, kovuşturmalar, tututklamalar ve cezalandırmalar olmuştur. Fakat sözü edilen bu uygulamalar tarikat mensuplarınca yapılan işlerin doğruluğu veya yanlışlığının denetimi bağlamında değil, kanuna uygun olmayan faaliyetten dolayı gerçekleşmiştir. Hâl böyle olunca gizli bir şekilde faaliyetlerine devam eden tarikatların teşkilat, yönetim ve mali yapıları denetimsiz durumda kalmıştır.

Halihazırda tarikat ve tekkelerle ilgili kanun yürürlükte olup yasaklı bir durumun devamı söz konusudur. Eğer soruda ifade edildiği gibi tarikatların denetimi için Diyanet İşleri Başkanlığı'na bir rol verilecekse veya bu bağlamda yeni birtakım yapılanmalara gidilecekse, o zaman yasal bir düzenleme yapılması gerekmektedir.

(Abdurrezzak Tek)

70- Tarikatlar tarafından uygulanan şekliyle zikirler Hz. Peygamber zamanında veya onun sünnetinde var mıdır? Zikir uygulamalarının bugünkü şekliyle icra edilişi ne zaman ve nasıl başlamıştır?

“Zikir” kelimesi ve türevleri Kur’ân-ı Kerim’de ve hadis-i şeriflerde sıklıkla vurgulanmaktadır. Aynı zamanda “zikir” tasavvufun temel kavramlarından biridir. Ancak tasavvuf tarihinin çeşitli dönemlerinde anlam genişlemesi veya daralması yaşayan bu kavram farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bu meyanda zikir uygulamalarında tarikatlara göre farklılıklar görülmektedir. Tarihî süreçte tarikatlar tarafından uygulanan şekliyle zikir türleri Hz. Peygamber zamanında veya onun sünnetinde var mıdır? Zikir uygulamalarının bugünkü şekliyle icra edilişi ne zaman ve nasıl başlamıştır?

Günümüzde mevcut olan tarikatların çeşitli merasimleri (âyinleri), zikir meclisleri, devrân (deverân), semâ, hadra ve hatme-i hâcegân (hatm-ı hâcegân) tarzındaki farklı usûllerle toplu bir şekilde icra ettikleri zikir türlerinin bilinen şekilleri ve isimleriyle Hz. Peygamber döneminde varlığı söz konusu değildir. Günümüzdeki tarikatların uyguladıkları zikir meclisleri şeklen sonradan belirlenmiş usûller olmakla birlikte, Hz. Peygamber ve ashabının hayatında mânâ ve asıl itibarıyla zikir vardır.

Zikre hayatı boyunca önem veren ve buna müdâvim olan Hz. Peygamber, gece ve gündüz her an kalbini Allah’ın zikriyle meşgul kılmış, lisanıyla sürekli Allah’a şükür ve hamd etmiştir. Hatta Resûlullah bir şey yiyecek ve içecek olsa önce “bismillah” diyerek Allah’ın ismini yâd etmiş, bitirdiğinde “elhamdülillah” diyerek O’na hamd etmiş, yatağına girdiğinde ve uykudan uyandığında yine O’nu hakkıyla zikretmiştir. Oturduğu ve kalktığı zaman Allah’ı tesbih etmiş

ve yeni bir elbise giydiğinde Allah’a şükretmiştir. Allah’ı en çok seven bir kul olarak Allah’ın azamet ve celâli karşısında huşû içinde olmuştur. Hz. Peygamber’in eşi Hz. Aişe’nin ifadesiyle Peygamber Efendimiz hayatının her anında Allah’ı zikir hâlinde bulunmuştur (Müslim, “Hayz”, 117).

Hz. Peygamber’in bizzat kendisi çeşitli vesilelerle günde yetmiş veya bir başka rivayette yüz defa tövbe ve istiğfarda bulunduğunu söylemektedir (Tirmizi, “Tefsir”, 47). Bu istiğfar hâli tâbiî ki günah veya onun minvalinde başka bir sebepten değil, sürekli zikir hâlini muhafaza etmek içindir.

Hz. Peygamber, sahabilerine Allah’ı zikretmeleri için tavsiyelerde bulunmuştur. Hadis literatüründe bunların örneklerine çokca rastlanmaktadır. Söz konusu rivayetlerin tamamını burada nakletmek sözü uzatacağı için birkaç rivayetle yetineceğiz.

Hz. Peygamber sahabeden Muâz b. Cebel’e kıldığı her namazın ardından “Allah’ım! Seni zikredebilmem, sana şükredebilmem ve en güzel şekilde sana kulluk yapabilmem hususunda bana yardım et!” demeyi tavsiye etmiştir (Nesâî, “Sehv”, 60; Ebû Dâvud, “Vitir”, 26).

Hz. Peygamber, amcası Ebû Talib’in kızı Ümmühani ile sohbeti esnasında ona yüzer defa “subhanallah”, “elhamdülillillah” ve “lâ ilahe illallah” diyerek zikretmesini tenbih etmiştir (Ahmed b. Hanbel, VI, 344).

Hz. Peygamber, sahabeden Ebû Hureyre’ye hitaben “Sübhâna’llâhi ve’l-hamdü li’llâhi ve-lâ ilâhe illa’llâhü va’llâhü ekber” (Allah yücedir. Hamd Allah içindir. Allah’tan başka ilah yoktur ve Allah en büyüktür) dedikçe, onun bu şekilde yaptığı her bir zikrinin karşılığında kendisi için cennette bir ağaç dikileceği müjdesini vermiştir (İbn-i Mâce, “Edeb”, 56).

Yine Resûlullah, eşlerinden Hz. Cüveyriye’ye “Mahlûkâtı sayısınca, kendisinin hoşnut olacağı kadar, arşının ağırlığınca ve bitip tükenmeyen kelimeleri adedince ben Allah’ı ulûhiyet makamına

yakışmayan sıfatlardan tenzih eder ve O'na hamd ederim.” (Müslim, “Zikir”, 79) hatırlatmasında bulunmuştur. Diğer bir rivayette ise 100 defa “sübhânallâh” diyen kimseye bin iyilik yazılacağını veya onun bin günahının bağışlanacağını müjdelemiştir (Müslim, “Zikir”, 37).

Hız. Peygamber'in kendi ashabına dua, hizb, tesbihât, tehlil ve tahmid zikirlerini telkin ettiği kadar onlarla sesli ve toplu bir şekilde zikir meclisleri kurduğu rivayet edilmiştir. Zikri şâr edinen Hız. Peygamber, zikir ehlinin yanında bulunmayı da her şeye tercih etmiştir (Ebû Dâvud, “İlim”, 13). Rivayete göre Mescid-i Nebevi'de Hız. Peygamber'in de katıldığı “zikir halkaları” kurulmuştur (İbn Mace, “Sünnet”, 17). Şeddad b. Evs'in rivayetine göre, Hız. Peygamber ashabıyla bir evde toplanmış ve aralarında yabancı olup olmadığını sorduktan sonra kapıları kapatmalarını emretmiş ve eller semâya kaldırılarak sesli bir şekilde “lâ ilâhe illa'llah” zikri yapılmıştır.

İlk dönem zâhidlerinin bulundukları bazı meclislerde semâ yaptıkları kaynaklarda zikredilmektedir. Ancak onların bu toplantılarındaki semâ uygulamaları ile Mevlevîlerin icra ettiği semâ zikri aynı şekilde değildir. İlk zâhidlerin toplantılarında Kur'ân-ı Kerim tilaveti gerçekleştirilir, tövbe ve istiğfarlar yapılır, tehlil, tesbih, tahmid ve tekbirler getirilir, salavatlar okunurken onların semâ yaptıkları ve bu meclislerin coşku seline dönüştüğü rivayet edilir. Selef-i sâlihîn tarafından gerçekleştirilen bu semâ meclisleri hicrî altıncı asırdan itibaren tarikatların oluşmasıyla birlikte zikir meclislerine ve eğitimine dönüşmüştür.

Gönülleri uyandırmak, gafletten sıyrılmak, uyanışı sağlamak, devamlı ve ahenkli olmak maksadıyla benimsenen zikir usûlleri işte bu tarihlerden itibaren tarikat mensupları tarafından eğitim metodu olarak kullanılmaya başlanmıştır. Fakat şunu açık bir şekilde hatırlatmak gerekir: Allah'ın zikredildiği meclisler veya toplu yapılan zikirler asla bir gösteri, nümayiş ve merasim amacına matuf ameller değildir. Bazı tarikatlarla zaman zaman irtibatlandırılan, ama İslâm'ın ruhuna

uymayan taşkınlıklar, zamanla zikir meclislerine sirayet etmiş kimi bidat ve hurafe içeren uygulamaları, gösteriye ve gösterişe dönüşen birtakım törenler veya unsurların mutasavvıflar tarafından icra edilen toplu zikir meclisleriyle aynileştirmek ve doğrudan ilişkilendirmek insafli bir yaklaşım değildir.

(Kadir Özköse)

§

71- “Vahdet-i vücud” anlayışı Muhyiddin İbnü’l-Arabî öncesinde de var mıydı? Vahdet-i vücud anlayışının muhtevasını açıkla mısınız?

Özellikle Muhyiddin İbnü’l-Arabî’den sonra vahdet-i vücud anlayışı bazı meşhur mutasavvıflar tarafından savunulmakta ve bu yaklaşıma uygun pek çok görüş ortaya konulmaktadır. Bazı İslâm âlimleri vahdet-i vücuda ve onun muhtevasını geliştiren İbnü’l-Arabî’ye yönelik çok sert bir şekilde eleştiri yapmışlardır. Özellikle bazı âlimler bu anlayışın ehl-i sünnet itikadına aykırı olduğunu iddia ederek reddetme yolunu tercih etmişlerdir. Hatta mutasavvıfların önemli bir kısmı vahdet-i vücudu benimserken bazı tarikatların mensubu sûfiler de bu görüşe itiraz etmişlerdir. Birçok tartışmaya sebep olarak görülen “vahdet-i vücud” anlayışı Muhyiddin İbnü’l-Arabî öncesinde de var mıydı? Vahdet-i vücud anlayışının muhtevasını açıkla mısınız?

Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye (ö.638/1240) göre Allah, evrenin ve içindekilerin sadece yaratıcısı değil, varlığın (vücud) gerçek sahibidir. Vahdet-i vücudu panteist bir yaklaşım olarak niteleyen İbnü’l-Arabî karşıtları vahdet-i vücudun eşyayı hâşâ Hakk’ın bir parçası gibi öngördüğünü iddia etmişlerdir. Hâlbuki vahdet-i vücud varolanların birliği değil, varlığın birliği ilkesidir. İbnü’l-Arabî’ye göre, vücud ile kastedilen ancak Allah’tır. Mümkün varlıkların hiçbirisi gerçekte varlıkla vasıflandırılmaz. “Vücud, Allah’tan ibarettir” anlayışını benimsendiği vahdet-i vücud düşüncesinde bununla asla “ma’kûlât ve mahsûsattan ne varsa hepsi Allah’tır” gibi bir iddia kastedilmemiştir. Vahdet-i vücud anlayışına göre bizâtihi kâim olan varlık Allah’tır. Mevcudâtın herbiri ilahî sıfatların birer tezâhürüdür. Allah’ın her sıfatı bir varlıkta tecelli ettiği için tüm eşyanın varlığı Allah’tandır. İbnü’l-Arabî vücud ile

mevcûdât arasındaki ilişkiyi “Nefesu’r-Rahman” anlayışına dayanarak izah eder. Yokluğun azap ve varlığın rahmet olduğuna dikkat çeken İbnü’l-Arabî, âlemde her şeyi kapsayan tek gerçekliğin varoluş olduğuna işaret ederek varoluşu da Allah’ın rahmeti olarak niteler.

İbnü’l-Arabî’ye göre varlıkların yaratılışı mutlak yokluktan (adem-i mutlak) halk edilmeye değil, izâfi yokluktan (adem-i izâfi) izâfi varlığa (vücud-i izâfi) geçişlidir. Binaenaleyh “icâd” ve “halk” gibi kelimeler, filozof ve kelimcilerden farklı olarak tasavvuf ehline göre “zuhura getirme” mânâsını taşımaktadır. Zira zuhur edenin bâtınına bakıldığında zâhir olanın Hak olduğu görülür. Mahlûkâtı yaratmazdan evvel Hak kendi vücuduyla mevcuttu. O’nun vücudunu tahdid edecek bir “yokluk” ve O’nun vücuduyla birlikte başka bir vücud mevcut olamazdı. Mahlûkâtın şهادet mertebesinde önceki yoklukları mutlak olmayıp ancak izâfi bir yokluktur. Dolayısıyla “yoktan yaratma” kavramı sûfîlerde mutlak yoktan yaratma değil, izâfi yoktan yaratma mânâsında anlaşılmaktadır. Onlara göre “halk etmek” demek varlıkların mahiyetini “vücud”a mukârin (yakın, bitişik) kılmak ve vücuda şu görülen mevcud libasını giydirmek demektir.

İbnü’l-Arabî’yi tekfire varan yaklaşımla tenkit edenlerin iddia ettikleri gibi vahdet-i vücud sadece akla dayanan bir söylem değil, Kur’ân-ı Kerim ve Sünnet’i referans kabul eden bir tevhid hassasiyetidir. Keşf, ilham, müşâhede ve zevke dayalı bir yaklaşımdır. Vahdet-i vücudda her türlü hulûl ve ittihad düşüncesi reddedilip ahadiyyet mertebesinde mutlak tenzih kabul edilerek Allah’ın âlemlerden berî olduğu beyan edilir. Eşyadaki ilahî tecellilerin herbiri birer ta’ayyün olarak görülür, eşyanın suretleri hâdis olarak nitelenirken, hakikatlerinin a’yân-ı sâbite olduğu vurgulanır. Hak Teâlâ, Mutlak Varlık olarak görülürken, âlemin varlığı izâfi varlık olarak nitelendirilmektedir. Vahdet-i vücuda göre, âlem gölge ve hayaldir, ancak Allah vardır. Yani Allah’ın varlığına kıyasla âlem hayal gibidir. Allah, mutlak ve zorunlu varlıkken, âlem mümkün ve geçici bir

varlıktır. Âlemdeki ilahî tecelliler ân içindedir. İlahî tecellilerde asla tekrar olmaz. Allah sürekli âleme müdahil ve âlemde vücuda gelen her oluşum ilahî iradenin birer yansımasıdır. Âlemde boş ve beyhude herhangi bir oluş meydana gelmemiştir. Allah'ın var kıldığı her şey bir hikmete matuf olarak görülmüştür.

Vahdet-i vücud anlayışına göre vücud tek ve sırf hayır olduğu için, âlemde kötülük ve iyilik denen şeyler, mutlak ve hakiki değil nisbidir. Vahdet-i vücuda zevk yoluyla vâkîf olanlar, Hakk'ı hem tenzih hem de teşbih ederler. Ahadiyyet mertebesinde mutlak tenzihi esas alan vahdet-i vücud erbabı, ulûhiyet mertebesinde teşbihi öngörürler. Allah'ın ilah olmasını me'lûhun varlığı ile izah ederler. Ulûhiyyet mertebesinde Allah'ın merhamet, rububiyyet, kudret, irade, azamet, ihsan ve kerem sıfatlarının yetkinliğini mevcudâtın var oluşunda görürler. Allah'ın âlemi var edip bir kenara çekildiğini ve âleme karışmadığını iddia eden zihniyetlere reddiyede bulularak âlemin ancak Allah'ın müdahalesi ile hayatiyet kazanacağını beyan ederler. İlahî hikmetleri müşahade etmeye çalıştıkları için vahdet-i vücud ehline “hakîm-i ilahî” denilmektedir.

Tasavvuf tarihinde vahdet-i vücud eksenindeki ifadelere İbnü'l-Arabî'den önce de rastlanmakla birlikte, bu düşüncüyü ilk defa sistemleştiren isim İbnü'l-Arabî olmuştur. İbnü'l-Arabî'den önce yaşayan Bâyezid el-Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Cüneyd el-Bağdâdî, İmam-ı Gazâlî, Abdülkâdir-i Geylânî, Ahmed-i Yesevî ve Ahmed er-Rifaî gibi mutasavvıfların eserlerinde vahdet-i vücud anlayışını yansıtan varlık tasavvurları bulunmaktadır.

(Kadir Özköse)



72- İmam-ı Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî'nin anlayışına yönelik eleştirisinin mahiyeti nedir? İmam-ı Rabbânî'nin geliştirdiği söylenen vahdet-i şühud fikrinin mahiyetini açıklayarak vahdet-i vücuttan farklı yönlerini belirtir misiniz?

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği vahdet-i vücud görüşünü yeterli bulmayarak eleştiren Nakşibendî-Müceddidî şeyhi İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî vahdet-i şühud anlayışını öne sürmüştür. İmam-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücud anlayışına yönelik eleştirisinin mahiyeti nedir? İmam-ı Rabbânî'nin geliştirdiği söylenen vahdet-i şühud fikrinin mahiyetini de açıklayarak vahdet-i vücuttan farklı yönlerini belirtir misiniz?

İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî (ö.1034/1624) gençliğinde vahdet-i vücud anlayışını benimsemiş ve vahdet-i vücudu savunan şeyhi Bâkî Billah'ın uyarılarıyla vahdet-i vücud konusunu sorgulamaya başlamıştır. Onun vahdet-i vücuda yönelik bu mesafeli tutumunun başlıca sebebi, dönemindeki Hint Müslümanlarının içinde bulundukları durumdur. Şeriatı hafife alan, kısırdöngü yaklaşımları benimseyen, tahkikten öte taklit derekesinde bulunan, ilhad ve zındıklık kokan fikirlerini vahdet-i vücud kılıfı altında sunmaya çalışan, vahdet-i vücudu aşırı uçlara çekerek yorumlamaya kalkışan kimi çevrelerden duyduğu rahatsızlıktır. Vahdet-i vücuda dâir mesafeli tutumun bu sosyolojik yapının etkisi yanında, İmam-ı Rabbânî'nin kendi ifadelerine göre yaşadığı birtakım keşf ve manevi tecrübelerin yönlendirmesiyle olduğu görülmektedir. Diğer bir etken ise fikirlerinin pek çoğunu benimsediği Kübreviyye şeyhlerinden Alâüddevle es-Simnânî'nin (ö.736/1336) etkisindedir. Çünkü Simnânî'nin anlayışı vahdet-i şühuda daha yakındır.

İmam-ı Rabbânî vahdet-i vücud anlayışının tamamına değil, vahdet-i vücud düşüncesinin farklı bir yorumu olan vahdet-i mutlak anlayışına tepki gösterdiği bilinmektedir. Vücud-i mutlak tâbiri İbnü'l-Arabî tarafından sadece Zât mertebesi için kullanılmışken, daha sonraki dönemlerde kimi sûfîler diğer mertebeler için de bu kavramı kullanır olmuşlardır. O dönemdeki kimi vahdet-i vücud çevreleri vahdet-i mutlak anlayışını diğer varlık mertebeleri için de kullanmaya başlayınca İmam-ı Rabbânî bu yaklaşıma tepkisel bir tutum sergilemiştir.

Vahdet-i vücud ile vahdet-i şühudun her ikisinde de ta'ayyün ve lâ-ta'ayyün mertebeleri birbirinden ayrıdır. Her iki varlık görüşünün savunucuları ilahî varlığın “mutlak varlık” olduğunda hemfikirdir. Küçük ve büyük âlem, emir ve halk âlemleri, âlem-i misâl, kavs-i nuzûlî ve kavs-i urûcî tarzındaki dâiresel varlık tasavvuru, tecelli konusu ve ruhun mücerred olması gibi telakkilerde aynı yaklaşım sergilenmiştir. Ancak vahdet-i vücudla vahdet-i şühudun birbirinden ayrıldıkları bazı noktalar bulunmaktadır. Her iki anlayış arasında şu farklılıklar tespit edilmiştir (Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, 88-92):

a. Vahdet-i vücuda göre sıfatlar zâtın aynı olup harici varlıkları yoktur. Vahdet-i şühuda göre Zât mertebesinde sıfatlar Zât'ın ne aynıdır ne gayrıdır. Ancak ta'ayyün mertebelerinde sıfatlar Zât'ın gayrıdır.

b. Vahdet-i vücuda göre, âlem gölge ve hayal olup onun gerçek bir varlığı yoktur. Var olan sadece Allah'ın Zâtı'dır. Vahdet-i şühuda göre, âlem gölge olmakla birlikte, kendine has gerçek bir varlığı bulunmaktadır ve hayal ürünü değildir. Çünkü âlemin hayal olduğunu kabul etmek âlemin objektif realitesini ve Allah'ın ibdâ sıfatını inkâr etmek anlamına gelir. Sonra eğer âlem hayalden ibaretse, o yok ama tasavvurlarımız var demektir. Bu takdirde tasavvurlarımız kaldırıldığında, onun da yok olması lâzım gelir. Daha sonra, âlem için “Allah'ın varlığına kıyasla hayaldir” deniyorsa, o zaman da âlem Allah

olamaz. Çünkü Allah, mutlak ve zorunlu, âlem ise mümkün ve geçicidir.

c. Vahdet-i vücuda göre, eşyanın hakikati a'yân-ı sâbitedir. A'yân-ı sâbite eşyanın ilm-i ilahîdeki hakikatleri olup ta'ayyün-i sâni mertebesinde sıfatların tafsilidir. Eşyanın hakikati ise ilahî isim ve sıfatlardır. Bu sıfatların "Zât Aynası"nda yansımalarıyla âlem oluşur. Vahdet-i şühuda göre eşyanın hakikati ilahî isim ve sıfatların zıddı olan ademlerdir. İlmin bilgisizlik, kudretin acziyet üzerine yansımaları gibi ilahî isim ve sıfatlar "adem aynası"nda yansır, âlem ve âleme ait sıfatlar meydana gelir. Allah bu ademlere vücud-ı zillî (gölge varlık) vererek onları mevcûdât-ı hâriciyye (dışta mevcut varlıklar) kılmıştır.

d. Vahdet-i vücuda göre vücud birdir ve o da sırf hayırdır. Âlemdeki kötülük ve iyilik denen şeyler mutlak ve hakiki değil nisbîdir. Âlemdeki herşey ilahî isim ve sıfatların tecellisi olduğu için mutlak kötülükten bahsetmek mümkün değildir. Tekvinî emir bağlamında herşeyin aslında güzellik varken, teklif-i emir bağlamında şirk, küfür, günah ve isyan gibi kötülükler birer izâfi tanımlamalardır. Vahdet-i şühûda göre âlem ademden ibaret olduğu, âlemin mahiyeti yokluk olduğu ve ademlik âlemin kendi nefsinde de mevcut olduğu için bütün kötülüklerin köküdür. Kötülük ve noksanlıklar izâfi değil aslî ve hakikidir.

e. Vahdet-i vücuda göre tasavvuf yolunda ulaşılabilecek son mertebe kesrette vahdeti müşahade etmek ve varlığın birliğini algılamaktır. Vahdet-i şühûda göre ise bu hâl tasavvuf yolunda ulaşılabilecek ilk hâllerden biridir. Dolayısıyla vahdet-i vücud seyr-i âfâkîde ortaya çıkan bir telakki olup aşılması gereken bir mertebedir.

f. Vahdet-i vücuda göre Allah âlemin ötesinde ve üstündedir. Bu itibarla hakikat, tenzih ve teşbih arasını birleştirmektedir. Vahdet-i şühûda göre Allah âlemlerden ganîdir. Bu itibarla, onu her hâl ve surette tenzih etmek gerekir.

g. Vahdet-i vücud'a göre kurbiyyet, ihata ve maiyyet gibi Allah'ın âleme ve kullarına yakınlığı zatîdir. Vahdet-i şühuda göre bunlar zâtî değil ilmîdir. Hatta ilmî demek bile bir yorumdur. Bunlar müteşâbihâtıdır. Müteşâbih hususlarda yorum yapmak doğru değildir.

h. Vahdet-i vücud'a göre, Allah'ın âlemde ve onun objelerinde tecellisi andadır. Vahdet-i şühudda ise bu tecelli bir anda değil, süreklidir.

(Kadir Özköse)



73- İnsan-ı kâmil konusu tasavvufî düşüncede farklı boyutlarıyla nasıl açıklanmaktadır?

Okuduğum bazı yazarlar insan-ı kâmil konusunu tasavvufun temel gâyelerinden biri olarak zikretmektedirler. Fakat bu meselenin vahdet-i vücudçu mutasavvıflar tarafından diğerlerinden biraz daha farklı açıklandığını vurgulamaktadırlar. Tasavvufî düşüncede insan-ı kâmil konusu farklı boyutlarıyla nasıl açıklanmaktadır?

İnsan-ı kâmil olgun ve yetkin insan demektir. Sûfîler; sünnet-i seniyyeye ittiba eden, ahlak ve sîret bakımından yegâne kâmil insan olan Hz. Peygamber'e en çok benzeyen, takva, verâ, ihsan ve tevhid boyutunda ilahî buyruklara sadakat gösteren, Allah sevgisine yaraşır tutum sergileyen, şariat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarının hakkını veren, seyir ve sülûkünü tamamlayıp ahlak ve marifet boyutunda yetkin olan, âlemde kendisine yüklenen tasarruf yetkisine sahip bulunan, âlem hazinesinin mührü konumundaki kozmik varlığa insan-ı kâmil adını vermişlerdir.

Allah, insan ve âlem ilişkisine dikkat çekilen tasavvuf ilminde; âlem ilahî isimlerin ayrı ayrı tecelli ettiği eşyanın bütünüyken, insan-ı kâmil âlemde tecelli eden ilahî isimlerin bir bütün olarak yansıdığı varlık türüdür. Bu özelliğinden dolayı insana toparlayıcı varlık anlamında kevn-i câmi adı verilmiştir. İnsanı "şeceretü'l-kevn" (yaratılış ağacı) olarak niteleyen Muhyiddin İbnü'l-Arabî diğer yandan insanı kâinat ağacının çekirdeği olarak tanımlamaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre âlemdeki kesreti vahdete dönüştüren, varlığını sürdürmesinde âlemde tasarruf sahibi olan varlık insandır. Bu özelliğinden dolayı insan gâye varlık olup âlemin varlık sebebi ve gök kubbenin direğidir. İnsan olmadığı sürece âlem ruhsuz beden gibidir. İnsan âlemin ruhu ve anlamıdır. Ruhun bedeni yönetmesi gibi insan da âlemi yöneten

ilkedir. Ekberîyye mektebinde kâinât âlem-i kebir olarak kabul edilirken, insan âlem-i sağir olarak görülmektedir.

İlk dönem sûfîlerinde insan-ı kâmil konusu daha çok ahlakî ve psikolojik yetkinlik bağlamında ele alınırken, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde ontolojik ve kozmolojik bir mahiyete büründürülmüştür. İnsan-ı kâmil düşüncesinin ontolojik bağlamda ele alınmasını İbnü'l-Arabî'ye hasretmek de çok uygun değildir. İbnü'l-Arabî daha önceki sûfî şahsiyetlerde de görülen benzer yaklaşımları sistemleştirmiş bir sûfîdir. İbnü'l-Arabî'den önce yaşamış ve İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil anlayışına zemin teşkil eden yaklaşımlardan dördünü şu şekilde sıralayabiliriz: Bâyezid el-Bistâmî'nin “el-kâmilu't-tâm” anlayışı, Hallâc-ı Mansûr'un “Muhammedî nûr” nazariyesi, Hakim Tirmizî'nin “hâtemu'l-evliyâ” görüşü, İmam-ı Gazâlî'nin “mutâ' nazariyesi”.

Kulluk hassasiyetine sahip olan, ilahî emirleri yerine getiren, gönlü ilahî aşkla tutuşmuş olan insan-ı kâmilleri, benliklerinden ve nefsânî arzularından kurtulmayı başarmış merd-i Hak mesabesinde dirler. Âlemin emrine musahhar kılındığı insan, Allah'ın yeryüzündeki yegâne halifesidir. Âlemin ahengini sağlamak, âlemdeki varlıkların ihtiyacını karşılamak, âlemdeki kozmik düzeni daim kılmak, âlemdeki varlıkların lisan-ı hâllerile gerçekleştirdikleri tesbihe ortak olmak halife olarak insan-ı kâmilin işlevselliğidir.

İbnü'l-Arabî'ye göre insan-ı kâmil, âlemin illeti ve varlık sebebi, âlemin yaratılış ve zuhurundaki vasıta, yaratılışın nihai gâyesi, âlemin koruyucusu ve âlemdeki ilahî nizamın devam ettiricisidir. İnsan-ı kâmil bir yönüyle Hakk'a dönük bir varlıkken bir yönüyle de halka dönük bir varlıktır. Rahman'ın suretinde yaratılmış olan ve Allah'ın iki eliyle yoğrulmuş olması onu çift kutuplu bir varlık kılmıştır. O hem cemâl hem de celal isimlerini yansıtabilen bir varlıktır. Varlıklar zincirinin en son halkasını teşkil eden insan kendinden önceki tüm halkaları uhdesinde toplamaktadır.

Sûfîlere göre insan-ı kâmilsiz bir âlem eksiktir. İnsan-ı kâmil âlemin ruhu ve gözbebeğidir. Âlemin mamur kılınması Hakk’a kullukla donanımına eren insan eliyle gerçekleşmektedir. Algı kapasitesi geniş olan insan-ı kâmil hakkında Mevlânâ, “üsturlâb-ı Hak” tanımlaması yapmaktadır. İnsan ile âlem arasındaki doğrudan bağ nedeniyle İbnü’l-Arabî insan-ı kâmilleri âlemin “sütunu” olarak adlandırır. Âlemin kendi başına bir amacı yokken, insan-ı kâmil “aranan öz” olup Allah’ın tüm âlemi yaratmasının sebebidir. Âlemdeki her varlık Allah’ı sahip olduğu Allah bilgisi oranında tesbih ederken, insan-ı kâmil Allah’ı âlemdeki tesbihlerin hepsiyle tesbih eder.

Özetle insan-ı kâmil olan şahsiyetler tasavvufta efsanevî isimler değil tarihî gerçekliği olan kimliklerdir. İnsan-ı kâmil ahvâli, ahlakı, mücadelesi ve kazanımlarıyla manevi kemalâtını tamamlamaya çalışan, yakîn boyutunda bir iman eridir. Hem ahlâkî boyutta hem de ontolojik boyutta kâinat ağacının çekirdeği, varlık kitabının fihristi ve insan cinsinin en güzel örneğidir.

(Kadir Özköse)



74- Tasavvufî anlamıyla velayet sadece tasavvufî tecrübeyle mi elde edilir? Mutasavvıf olmayanlar velî olamazlar mı?

Dinî ilimleri kendimce öğrenmeğe gayret eden bir insanım. Şimdiye kadar okumalarımın anladığım kadarıyla “velayet” hem fikhî hem de tasavvufî bir terim olarak görülmektedir. Fikhî anlamından ziyade tasavvufî anlamının kapsamını araştırıyorum. Size göre tasavvufî anlamıyla velayet sadece tasavvufî tecrübeyle mi elde edilir? Mutasavvıf olmayanlar velî olamazlar mı?

Dost, yâr, arkadaş, komşu, akraba, sevgili, sadık, efendi, ihsan eden, ihsandan faydalanan, yakın olan, âşık olan ve himâye eden gibi anlamlara gelen “velî” kelimesinin çoğulu “evliya”dır. Bir tasavvuf ıstılahı olarak velî; “Allah’a karşı kulluğuna herhangi bir eksiklik ve halel düşürmeyen kimse, himaye ve muhafazasını Allah’ın deruhte ettiği insan-ı kâmil, ibnü’l-vakt ve ârif-i billah olan kişi” şeklinde tanımlanmıştır.

İlâhî isimlerden biri de “el-Velî”dir. Allah’ın sahip olduğu her isme sahip olan insân-ı kâmile de “velî” denmiştir. Çünkü o, zâtı, sıfatları ve isimleriyle Allah’ın tecelli ettiği bir varlıktır. Allah hakkında gerçek bilgiye ulaşan isim insan-ı kâmildir.

İnsan-ı kâmilin kat ettiği makamların en üstünü velayettir. Bu nedenle velayet makamına sahip olan velî, ilâhî zâtı, sıfatları ve isimleri en yetkin bir şekilde yansıtan insandır. Diğer bir ifade ile velî, kendisinde potansiyel olarak bulunan ilâhî isim ve sıfatları, fiilen gerçekleştiren kişidir. Gerçek anlamda birliğe ulaşan velînin bilgi düzeyi, en üst seviyededir. Velayet, nebi ve velîlerden oluşan bütün kâmil insanları ihtiva eden en geniş kavramdır.

Kur'ân-ı Kerîm'de velî kelimesi 46, evliya kavramı ise 42 defa geçmektedir. Velî teriminin âyet ve hadislerdeki kullanımı genellikle tasavvuftaki teknik anlamından ziyade, dinî terim mânâsına yakındır. Çünkü bu terimin geçtiği hadislerin sibâk, siyak ve sevk edilişleri, sûfilerin anladığı mânâda kesin konuşmayı mümkün kılacak güç ve netlikte değildir. Bu konu ile ilgili olan hadisler daha çok genel ifadeleri ihtiva etmektedirler.

Velayet, velayet-i âimme/genel velayet ve velayet-i hâssa/özel velayet şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Velayet-i âimme; “Allah, inananların velîsi/dostudur.” (Bakara, 2/257) âyetinde belirtildiği üzere, bütün müminlerin ortak olduğu velayettir. Velayet mertebesine ulaşmak, kullukta derinleşmekle mümkündür. Velayet-i hâssa ise Hak yolunda manevi terbiye görenlerden Allah’a vasıl olanlara ait bir vasıftır. Böyle bir derecede bulunan velî, nefsine bakmaktan ve kendini görmekten uzaktır. Dolayısıyla velayet mertebesine ulaşmak için kişinin zâhirî ve bâtınî anlamda Hz. Peygamber’in getirdiği dinî hükümlere tam anlamıyla uyması, Allah’a kulluk ile O’na isyandan kaçınması gerekmektedir. Velayet mertebesine erişmenin yegâne yolu ilâhî lutfı mazhar olmak, Hakk’ın rızasını kazanmaya çalışmak, her an Allah’ın huzurunda olma şuuruna sahip olmak ve insan-ı kâmillerin dünyasına ermektir.

Gerçekleşen tanımlamalardan anlaşılacağı üzere velayet mertebesine ermek için tasavvuf ve tarikat ehli olmak şartı yoktur. Tasavvufî hayat İslâm’ın kalite düzeyinde yaşama hassasiyetlerinden biridir. Velayet tüm müminlerin temel hasletidir. Furkan suresinde de belirtildiği üzere müminler arasında nefsine yazık edenler, orta düzeyde dindarlık tecrübesi gerçekleştirenler, hayırda yarışıp önde gidenler bulunmaktadır. Takva, verâ, ihsan, murakabe, muhasebe, teslimiyet ve tefekkür boyutuyla tarih boyunca müminlerin içerisinde çıkıp Hakk’ın rızasına erme mücadelesi veren isimlere velayet ehli

demekteyiz. Tasavvuf erbabı velayet ehli olmanın derdini günden İslâm düşünce geleneğinin seçkin zümreleridir.

İlk dönem sûfîlerinin önde gelenleri; üstad, imam, şeyh, âlim, hakîm, zâhid, âbid, şeyh-i kebir ve şeyhu'l-meşâyih diye nitelenirdi. Velî, kutub, gavs, gavsu'l-enam, gavs-ı a'zam, kutbu'l-ârifîn, kutbu'l-vâsılîn ve benzeri ifadelerle nitelenmezlerdi. Onları nitelemek için kullanılan sıfatlar, kısa ve sade olup zâhir uleması için kullanılan sıfat ve unvanlardan çok da farklı değildi. “Sidi”, “Seyyidi” veya Mevlaye gibi sonraki döneme ait nitelemeler o zaman bilinen sıfatlar değildi. Şeyh ile müritleri arasında efendi ve kul, bey ve bende, abd ve mevla ilişkisini çağrıştıracak ifadeler bilinmezdi. Sohbet meclisleri sade, samimi, külfetsiz, merasimsiz ve tâbiî bir şekilde ama ciddî idi. Sohbeta katılanlar, şeyhe saygı gösterdikleri kadar birbirlerine de hürmet ederlerdi.

(Kadir Özköse)



75- Tasavvufî düşüncedeki “Hakikat-i Muhammediyye” veya “Nur-i Muhammedî” anlayışını açıkla mısınız?

Tasavvufî düşüncede “Hakikat-i Muhammediyye” veya “Nur-i Muhammedî” anlayışı özellikle vahdet-i vücudu benimseyenler tarafından savunulmaktadır. Hatta insan-ı kâmil görüşlerini de bu konuyla ilişkilendirmektedirler. Bu anlayışı açıkla mısınız?

Tasavvuf yolunun büyük insanları Hz. Peygamber’in tarihî şahsiyeti yanında manevi şahsiyetine de dikkat çekmektedirler. Hakikat-i Muhammediyye, “hakîkatü’l-hakâik” veya “nûr-i Muhammedî” terimleriyle Hz. Muhammed’in tarihî şahsiyeti değil, manevi şahsiyeti kastedilmektedir.

Varlığı kendisinden olan ve her şeyin aslı kabul edilen Allah’ı Vâcibü’l-Vücud olarak niteleyen İbnü’l-Arabî, hakikati itibariyle adem olmakla birlikte varlığı Vacibü’l-Vücud’dan olan âlemi mümkün varlık şeklinde betimlemektedir. Mutlak ve mümkün varlık arasında bir üçüncü varlığa dikkat çeken İbnü’l-Arabî hakîkatü’l-hakâik adı verilen bu üçüncü varlığı gerçekte ne madum ne de mevcut, ne kadim ne de hâdis olarak görmektedir. Ona göre hakîktü’l-hakâik kadim ile kadim, hâdis ile hâdistir; zaman açısından değil, mertebe olarak âlemden öncedir. Hakikat-i Muhammediyye mahiyeti itibariyle hakîkatü’l-hakâikin aynı olması açısından âlemin illeti ve yaratılışının sebebidir. Dolayısıyla hakikat-i Muhammediyye âlemi muhafaza ve himaye eden ruhtur.

İbnü’l-Arabî mevcudatın her birini kelime olarak görürken, hakikat-i Muhammediyyeyi “el-Kelime” olarak belirtmektedir. Hakikat-i Muhammediyyeyi nebi ve velîlerin bilgi aldıkları kaynak olarak gösteren İbnü’l-Arabî, bu görüşünü kelîm ve cevâmi’u’l-kelîm

bağlamında yorumlamaktadır. İbnü'l-Arabî “Kelîm”den nebi ve velîleri, cevamiu'l-kelîmden ise hakikat-i Muhammediyyeyi kastetmektedir.

Cafer es-Sadık, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Hallâc-ı Mansûr, Hakîm et-Tirmizî, İmâm-ı Gazâlî, Abdulkâdir-i Geylânî, Feridüddin-i Attâr ve Fahreddin-i Irakî gibi sûfîler nûr-i Muhammedîyi varlıkların özü ve yaratılanların ilki olarak nitelemişlerdir. Bahsi geçen sûfîlerin eserlerinde, hakikat-i Muhammediyye ile varlık mertebeleri arasında ilk tecellînin meydana geldiği ta'ayyün-i evvel mertebesi ifade edilmektedir. Muhammedî nûr en yetkin tecellinin mazharıdır. Çünkü Cenab-ı Hak, bütün sıfat ve isimleri toplayıcı ismi olan Allah ismi ile bu mertebedeki Muhammedî nûra tecellî etmiştir. Bu anlamıyla Muhammedî Hakikat, Hakk'ın dışındaki tüm mümkünlerin zuhûr kaynağı olan nûr-i Muhammedî diye tâbir edilen mertebedir. Vücut mertebelerinin nihayetinde yer alan insân-ı kâmil mertebesi, asıl olarak Hz. Muhammed'in hakikatine ait bir nitelemedir. Bu mertebeye değişik nispetlere göre birçok isim verilmesine rağmen, bu isimlerin işaret ettiği ortak mefhum, Bir'den zuhûr eden kesretin kaynağını bu mertebenin oluşturduğudur.

Varlık mertebelerini yedi aşamalı bir tasnifle ele alan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin ta'ayyün-i evvel (ilk belirme) diye isimlendirdiği ikinci mertebeye hakikat-i Muhammediyye adı verilmektedir. Mutlak vücut açısından bakıldığında bu mertebeye varoluşun başlangıcıdır. Vücut bu mertebede kendisindeki sıfatları ve isimleri mücmelen bilir. Sıfatlar da bu mertebede zâtın aynı olduğundan bu isimler kendi zâtına olan ilminden ibaret olmuş olur. Bu mertebede sayı, adet ve kesret olmadığından filozofların “Bir'den ancak bir çıkar” sözü aslında bu mertebeye için geçerlidir. Bu mertebenin üzerinde lâ-ta'ayyün'den başka bir şey yoktur. Bu mertebeye ise lâ-ta'ayyün'ün ta'ayyün suretiyle zuhur ettiği ilk tenezzül mertebesidir. Dolayısıyla bu mertebeye lâ-ta'ayyün mertebesinin zâhiri, lâ-ta'ayyün ise hakikat-i muhammediyyenin bâtınıdır.

Birinci ta'ayyün olan hakikat-i Muhammediyyeye aynı zamanda “âlem-i ceberut” ismi de verilir. Ceberut âlemi Muhammedî hakikatin zât mertebesinden zuhura meyli ile tenezzül ettiği ilk mertebedir. Bu mertebede eşyanın hakikati bi'l-kuvve mevcuttur. İlk tecelli vücuda, ilme, nura ve şuhûda şâmilidir. İlk tecelliye insân-ı kâmilin kalbi olan “hakikat-i Muhammediyye” ismi verilmiştir. Burada eşyanın hakikati henüz bi'l-kuvve mevcuttur. Bu mertebede temeyyüz yoktur. Yâni “âlim” (bilen), “malûm” (bilinen) ve “ilim” (bilgi) birdir. Bu makama “ilk akıl”, “ilk nur” ve “ilk gölge” de tâbir edilir. Bu aşamada, yaratılacak bütün varlıklar Hakk'ın ilminde özet olarak vardır. Esasen bu mertebe Zât'ın ulûhiyyet mertebesine tenezzülü olup bu da Zât'ın zuhûra meylinin bir neticesidir. Sıfat bu mertebede kendisinin aynı olduğundan, bu ilim kendi Zâtından olan ilminden ibarettir. Vücut bu mertebede bütün isim, sıfat, müsemma ve mevsûf ile muttasıf olduğundan “Allah” isminin (ism-i câmi') mertebesidir. Bu mertebe aynı zamanda “Ev Ednâ” mertebesidir. Çünkü bu mertebenin üstünde “lâ-ta'ayyün” mertebesinden başka bir şey yoktur. Zât'ın zuhura meylindeki ilk mertebesinde temeyyüz yoktur. Bu sebeple ilim, âlim ve malûm birdir. Burada dört isim ve herbirinin mazharları tecelli eder. Bu isimler; bütün varlıklara vücut veren “Rahman”, herbirine ayrı özellikler kazandıran “Rahim”, tedbir kılan anlamındaki “Müdebbir” ve eşyayı birbirinden ayıran anlamında “Mufassıl” isimleridir. “Müdebbir” akl-ı küll, “Mufassıl” nefs-i küll, “Rahman” arş, “Rahim” kürsü üzerindedir. Bunlar ilahî maksadın meydana geldiği mercilerdir. Eşyanın bâtın olan âlemden fezada zuhuruna (ruhânî ve cismanî varlıkların vücuduna) sebep yedi imam (eimme-i seb'a) tâbir edilen isimler diğer ilahî isimlerin anası mesabesinde kabul edilmiş olup bunlar Hayy, Alîm, Mürid, Kâdir, Cevâd, Muksıt ve Mütakellim'dir. Sözkonusu isimler gayb zuhurlarının anahtarı tarzında ifade edilmiştir.

(Kadir Özköse)

8

76- Tasavvufun güncellenmesi veya günümüz şartlarına uyarlanması imkânı var mıdır?

Tasavvufun geçmişte tarihî bir geleneği olduğunu, bu süreçte ona itibar edilip yaşandığını ve insanlara çok ciddi katkılar sağladığını kabul ediyorum. Ama günümüzdeki şartlardan sıyrılarak tasavvufî bir hayat yaşanması mümkün müdür? Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse tasavvufun güncellenmesi veya günümüz şartlarına uyarlanması imkânı var mıdır?

Tasavvufî hayat geleneği olan bir hayat tarzıdır. Tasavvuf aynı zamanda bir usûl ve metottur. Muhatabı insan olan tasavvuf ilmi, her dönem ve zeminde o dönemin ve ortamın ihtiyacına göre bir usûl geliştirmiştir. Tasavvuf taklit değil tahkik yolu, geçmişle avunmayı değil ânı yaşamayı hedef alan bir disiplindir. Tasavvufî hayatın aslî sabiteleri ancak şer'-i şeriftir. Değişen, şekillenen ve farklılaşan birey ve cemiyet hayatlarında tasavvuf kendini yenilemiş, günün gereklerine cevap verdiği oranda hayatiyet kazanmış ve insanın fıtratına yaraşır bir ömür sürmesini hedeflemiştir.

Tasavvufî hayat geçmişte olduğu kadar günümüz insanı için de ihtiyaç hissedilen bir dindarlık tecrübesidir. Hatta günümüz insanının tasavvufa olan ihtiyacı geçmiş asırlardakinden çok daha fazladır. Gerçek tasavvufun anlaşılması ve yaşanması günümüz insanının pek çok sorununa belki de çözüm olacaktır.

Çağımız buhranlar asrı olarak nitelendirilmektedir. Çünkü modern insan, kendi kabuğunu kıramamış ve ruhuyla barışık olamamıştır. Modern insan, uzayın derinliklerine ulaşabilmeyi başarmış, ancak kendi iç âleminde bir arpa boyu kadar bile yol alamamıştır. Hâlbuki tasavvuf, bizlere afâkî/dışa yolculuk kadar enfüsî/iç âleme yolculuğu da tavsiye etmektedir. Kendi gerçekliğimizin farkına varmamızı,

hakikati ötelerde değil kendimizde aramamızı, benlik örtümüzün altında saklı bulunan insanî gerçekliğimizi gün yüzüne çıkarmamızı istemektedir. Tasavvufun sunduğu bu manevi yolculuk anlayışı, modern insanın kendini bulması ve gerçekleştirmesinde yeni ufuklar açabilmektedir. O nedenle modern insan, kendini bulduracak, kendine bakabilmeyi sağlayacak, kendi gerçeğini idrak ettirebilecek bir merd-i Hak arayışındadır.

Modern insanın bir diğer sorunu değerlerin erimesi, giderek yok olmaya yüz tutması ve eski hassasiyetlerin aşınmasıdır. Bugün Allah'tan gerektiği kadar korkan, bu sebeple kul hakkı yemeyen, hırsızlık ve yolsuzluk yapmayan, kanaatkârlığı ve takvayı benimsemiş, insanların kendisine güven duyduğu bir insan portresinin yerini Allah korkusu tanımayan, insanların haklarına tecavüz eden, durmadan isteyen, aç gözlü, hırslı, tamahkâr, ahiret için çalışmaya itibar etmeyen bir insan almıştır. Tüm bunlar, aslında içinde yaşadığımız toplumda ideal bir insan modelinin yeterince tanımlanmadığını da göstermektedir. İşte tasavvuf, rotasını kaybetmiş ve buhrana sürüklenen bireylere ayaklarını sağlam bir şekilde basacak zemini oluşturma çabasıdır. Kişiyi küfür, şirk, haram, günah ve kötülük sahalarından koparıp iman, ibadet, ahlâk, erdem, edep ve güzellik muştusuna büründürme çabasıdır. Tarihte yaşanmış ve hâlen de yaşamakta olan örnekleri ile model şahsiyetlerini yetiştiren bir disiplindir. Tatminsizlik, doyumsuzluk, açgözlülük ve bencillik hastalığına tutulanların önünde diğergam, fedakâr ve erdemli yaşamlar sunulmaktadır. Modern insan hayalî kahramanlar, efsane şahsiyetler değil hayatın içinden, hayatın zorluklarını aşabilen ve hayatın olumsuzluklarını giderebilen doğal kahramanlar, samimi rehberler ve cana can katan üstatlar aramaktadır.

Tasavvufun model şahsiyetleri insan-ı kâmillerdir. Bu doğrultuda insan-ı kâmiller, daima toplumun selametini ön planda tutmuşlar, kendi benliklerini eritip kolektif bir ruha sahip olmuşlardır. Dolayısıyla onlar nefisleri, hazları ve duyguları ile hareket edenler değil, toplum

için kendilerini feda eden şahsiyetlerdir. Kendileri son derece sosyal isimler oldukları gibi aynı zamanda toplumun sosyalleşmesinde de model ve dönüştürücü bir misyona sahiptirler. Çünkü kâmil insan toplumun ideal bir üyesidir. Dolayısıyla toplumdaki bütün fertlerin kâmil birer insan olması beklenir. Kâmil insan örneğiyle kendisini kabul ettirmiş, aynı zamanda etrafındaki insanlarca sevilen ve bu nitelikleriyle toplumun diğer fertlerinin de gıpta ile baktığı bir kişiliktir.

Günümüz insanının bir diğer sorunu; kitlelerin birbirine yabancılaşması, ortak his ve duyguların kaybolması, farklılıkların çatışma unsuru hâline gelmesi, kişilerin sevgi ve ilgiye susamasıdır. Zira sosyal hayatın olmazsa olmaz şartı birlik ve beraberliktir. Birliği ve birliğin devamını sağlayan unsur ise sevgidir. Sevgiyi ortadan kaldıran ya da daha hafif bir ifade ile zedeleyen şey de insanların gerek dünyaya gerekse birbirlerine karşı beklenti içine girmeleri, sadece “Yâr” ile olması gereken gönüle ağyarı sokmalarıdır. Tasavvuf eksenli bir hayat nizamı ise hem geçmişte hem de günümüzde toplumların birlik ve beraberliğini sağlayan sevgi unsurunu baş tacı yapmıştır. Çünkü sûfî düşüncenin temelinde sadece Allah’ın rızasını kazanma ve bunun için çalışma gayreti vardır.

Müntesiplerini sosyalleşmeye teşvik eden, ben-merkezli kimlikten biz-eksenli bir duyguya aşına kılan, cemaate/cemiyete uyum sağlayabilecek bireyler hedefleyen tasavvuf önderleri, bireyin sosyalleşmesini bir eğitim ve öğretim süreci olarak değerlendirmişlerdir. Sohbetleri, hizmet sahaları, nasihatleri ve örnek yaşantıları ile ayrışmayı değil birleşmeyi, bölünmeyi değil bütünleşmeyi ve nefsânî değil insanî bir yaşam sürülmesini hedeflemişlerdir. Buna göre, maneviyat önderleri kendi halkalarına katılan müntesiplerini hayat süren, hayatın her safhasında yer alan bir terbiye ve irşat eğitimine tâbi tutmayı hedeflemişlerdir. Zaten tasavvuf, vahdet bilincine erme yoludur. Aslında vahdeti oluşturan unsurlar bir bütün olarak tecelli eder ve hiçbir unsur onu kendi adına tüketemez.

Bir unsur üzerinden bütünü izaha kalkışan Marks, insanı sadece iktisadî bir varlık olarak tanımlamış ve bütünlüğü sınıf çatışmalarına indirgemiş; Darwin, insanı biyolojik bir evrim telakkisiyle tanımlamış; siyaset felsefesi insanı sadece vatandaş olarak; felsefe insanı, sadece güzellik arayışı olarak telakki etmiştir. Bütün bunlar, tek tek unsurlar üzerinden bütünü ihata etmeye çalışan çabalardır. Ancak diğer taraflar ihmal edilmiş ve bu da insanlığı felakete sürüklemiştir. O hâlde her bir unsura yerinde önem vererek ve onu, temel bir prensip çerçevesinde ahenkleştirerek Hakk'a yönelmek ve bu yönelişle öyle bir yaşamak vardır ki bu da tasavvufun öngördüğü şeydir. Özellikle İslâm tasavvufu mânâyı ve dünyayı ayırmadan bizi ahenkli bir bütünlüğe götürür.

Günümüz dünyasının en büyük hastalıklarından birisi de, gerçekleri duyu organları ve akılla sınırlandırmalarıdır. Soyut akıl ve duyu organlarıyla ispatlananın ötesinde bir varlık kabul etmemeleridir. Dolayısıyla bu, modern dünyada ateizmi, Allah'a karşı şüphe beslemeyi, vahyin reddini gündeme getirmektedir. Maneviyat önderleri, çağımız insanını sarmalayan inançsızlık ve inkârcılık hastalığına dikkat çekerek günümüz insanlarını uyarmaktadırlar. Ehl-i his mertebesinde bulunan modern insan, eşyanın parlak görüntüsüne aldanmakta, dünyaya tamah etmekte, hazza önem vermekte, eşyanın işaret ettiği adresi dikkate almamakta, kesret içinde boğulmaktadır. Tasavvuf erbabı, kesret içerisinde boğulan bu ehl-i his zümresini eşyanın künhüne vakıf olmaya, metafizik âlemin inceliklerine, yaratılış gerçeğine, fitratın korunmasına, Elest bezminin hatırlanmasına dâvet etmektedir.

Tasavvufun günümüz insanı üzerinde etkili olduğu bir diğer husus mezhepler ve tarikatlar arasındaki etkileşimde kendini göstermektedir. Bunların birbirleri ile olan ilişkileri genelde müspet neticeler vermiştir. Mezheplerin ayırdığı insanları tarikatlar, tarikatların böldüğü müridleri de mezhepler birleştirmiştir. Bir tarikatın dervişleri arasında çeşitli

mezheplere mensup kişiler bulunduğu gibi, bir mezhebin mensupları arasında da çeşitli tarikatlara mensup kişiler bulunmaktadır.

Günümüz insanının derdine derman olan bir başka tasavvufî düşünce ise halka hizmetin Hakk’a hizmet olarak algılanmasıdır. Bu düşünceye sahip kimseler yolcuya, yolda kalmışa, fakire, akrabaya hakkını verme noktasında çok dikkatli olduğu gibi, bunlara hizmeti de kendine bir sorumluluk bilmiştir. Bu durum toplumdaki her tür farklılığı ortadan kaldırarak denge ve uyumu sağladığı gibi insanların huzur, güven ve rahatlık içinde yaşamalarına da vesile olmuştur. Özetle söylemek gerekirse, tasavvuf kültürü insan psikolojisinin en derin noktalarına inmekte ve ışık tutmaktadır.

Geçmişten beri genelde tekke psikolojisi, kâmil insanın inşasını öngörmektedir. Tarikat terbiyesi, kavgayı değil, huzur ve sükûnu aramaktadır. Tasavvuf büyüklerinin bazı tespitleri çağlar üstü bir özelliğe sahip olmaktadır. Tasavvuf felsefesi, insan, kâinat ve Allah ilişkisini çözmek isteyen entelektüel zekâlara çok değerli ipuçları sunmaktadır. Tekke atmosferi bize ait olan güzel sanatların hepsine kucak ve alan açmaktadır. Dergâh eğitimi insanın ayrılmaz bir özelliği olan hissî boyutunu mercek altına almakta, geliştirmekte ve güzelleştirmektedir. Tasavvufî eğitim, bizim etik ve estetik dünyamızın “olmazsa olmaz” pınarıdır. Susuzluğumuzu giderecek olan, kavgasız bir dünya kuracak olan, insanları azgınlıştırıp kudurtan fikir ve duygulardan uzaklaştıran, insanlığı yanlışların kaynağı olan şehvet, servet ve şöhret gibi amansız hastalıklardan “hikmet”, “mahabbet” ve “meveddet” ilaçlarıyla koruyan kaynağımız tasavvuftur.

Şehvetin sığlaştırdığı, gürültünün sağırdaştırdığı, materyalizmin imansız bıraktığı, kapitalizmin dermansızlaştırdığı, kıskançlığın iyice hırçınlaştırdığı, küreselleştirmenin tek tipleştirdiği, kibir ve gururun cılızlaştırdığı, şehirleşmenin köksüzleştirdiği, kaba-sabalığın öksüzleştirdiği, cehaletin seviyesizleştirdiği, gösterişin soysuzlaştırdığı, şiddetin canavarlaştırdığı, hırsın huysuzlaştırdığı ve tüketimin tükettiği

çağımız insanına tasavvufî düşüncenin vereceği çok şey vardır.
Dolayısıyla onu samimi olarak dinlemek ve anlamak lazımdır.

(Kadir Özköse)



77- Şeyh veya mürşid olduğu söylenen kişinin gerçek bir mürşid olup olmadığını nasıl anlarız? Kâmil mürşidin belirgin alametleri var mıdır? Varsa nelerdir?

Her gün şeyh unvanıyla yeni simalar haberlere yansıyor. Toplum içinde pek çok insan şeyh diye anılıyor. Şeyh veya mürşid olduğu söylenen kişinin gerçek bir mürşid olup olmadığını nasıl anlarız? Kâmil mürşidin belirgin alametleri var mıdır?

Allah kuluna şah damarından daha yakındır. İçimizde gizlediklerimizi de açığa vurduklarımızı da bilen ancak Allah'tır. Dolayısıyla hiçbir kul bir kula bu kadar yakın olamaz. Bir kul Allah ile irtibatını sağlarken gönül dünyasını ancak Allah'a ait kılmak zorundadır. O'ndan gayrisinin gönül evinde O'nun sevgisini aşan bir şekilde yer edinmesi uygun değildir. Müntesiplerini Allah'a candan bağlı kimseler kılmaya çalışan tasavvuf geleneğinde mürşid-i kâmiller Hristiyanlıktaki ruhbanlık anlayışı gibi tanrısal yetkileri kendilerinde bulunduran ve gerçekleştiren kişiler değil, Allah'ın emaneti olan dini yani Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'e dayalı hayatı yaşayarak örnek olan ve o dönemin dünyasında İslâm ahlakının yaşanan değerler olduğunu göstererek öncülük eden mânâ erleridir.

Tarikatlar gerçekte insanın sadece iç eğitimiyle uğraşır. Başlarında "mürşid" veya "şeyh" denilen manevi bir önder bulunur. Mürşid, Hz. Peygamber'in güzel ve üstün ne kadar vasfı varsa, bu vasıflarla donanmış kişidir. Bir sûfî, kendisine kılavuzluk eden mürşidin tavsiyelerine uygun davranır; bedenî ve kalbî bütün kötülüklerden arınmaya çalışır. İyilik eden, ibadet ve zikirle meşgul olan ve varlık âlemine bir göz ile bakan kişinin gönlünde bir müddet sonra "ilâhî tecellîler" meydana gelir. Nihayet sûfî, kendisine ait zannettiği vucûdu

Allah'ın benliğinde yok ederek, fenâ fî'llâh makamına ulaşır. Bu makam, ilâhî aşk ile varılabilecek en yüce makamlardandır. Aşk, bütün eksiklikleri gideren ve insanı tamamlayan evrensel bir sevginin adıdır. Bu sevgiyle fenâ fî'llah makamına ulaşan kişiye insan-ı kâmil denmiştir.

Mürid; tarikat, yani hakikate giden yol üzerindeki makamlara ulaşmayı, güvenilir bir mürşidin kılavuzluğunda sağlayabilir. Mürşid-i kâmillerin uyguladıkları yöntemler herkes için aynı değildir. Gerçek bir şeyh, müridlerinin değişik yeteneklerini ve karakterlerini tanır ve buna göre onları eğitir.

Esasen hedefi insan-ı kâmilleri yetiştirmek olan tasavvuf eğitiminde seyir ve sülûk süreci sonucu nezaketi, edebi, ilmi, irfanı, imanı, taati, zikri, fikri, hâli, lisanı ve kulluğuyla Allah adamı, erenler bağının bülbülü olmayı sağlar. Bâr olmayı değil yâr olmayı, yok etmeyi değil diriltmeyi, alan değil veren el olmayı öncüler. O nedenle genelde tüm sûfîler isim yapmayı değil adam olmayı yeğlemişlerdir. İsim yapmak için çalışmadıkları için yılların eskitemediği, çağların unutturamadığı ve zaman aşımına uğramayan şahıslar olmuşlardır. O hâlde benlik davasından vazgeçip yokluk tepesine tırmanarak gerçek Varlıkla beraber olma, gerçek Var Olanı idrak etme bütün mutasavvıfların hedefi olmalıdır. Zira sonsuzluğa hasret kalanları sonlu hiçbir şey tatmin edemez.

Ayrıca şunu ifade etmek gerekir ki, tasavvuf düşüncesinin sistemleşmiş hâlinde rastgele her kişi kendini şeyh/mürşid olarak ilan edemez. Çünkü tasavvuf terbiye ve adabında böyle bir ilan usûle uygun değildir. Ancak bir kişi, bu manevi yolun herhangi bir ehil ustası tarafından eğitilerek irşad icazeti kendisine verildiği takdirde insanlara mürşidlik yapmaya başlayabilir. Yoksa her “ben mürşidim” diyen mürşid veya “ben şeyhim” diyen şeyh değildir.

Konunun uzmanlarının belirlediği ölçütler bazen değişmekle beraber tasavvufî terbiye almak için intisap edilebilecek ehil bir şeyhte

bulunması gereken asgari vasıflar şöyle sıralanabilir:

1. Kur'ân-ı Kerim bilgisine vâkîf olmalıdır.
2. Hz. Peygamber'in sünnetini uygulamada azimli olmalıdır.
3. Tasavvufî eğitimini bir kâmil mürşidin gözetiminde alarak tamamlamış, mürşidinden irşat ve halifelik icazeti almış olmalıdır.
4. İslâmî prensipleri uygulama hususunda kâmil olmalıdır.
5. Ahlaken kâmil olmalıdır.
6. Geçimini helalinden kazanarak temin etmeli ve insanlara karşı cömert olmalıdır.
7. Tasavvufî terbiye âdap ve usûllerini bilmelidir.
8. İnsanlara karşı samimi olmalı ve onların kendisine karşı ilgilerini istismar etmemelidir.
9. Merhametli ve şefkatli olmalıdır.
10. Makam ve mevkiye rağbet etmemeli, bu türlü isteklerden uzak durmalıdır.
11. Birleştirici bir kişiliğe sahip olmalı ve dışlayıcı tavırlardan uzak durmalıdır.
12. Nefsin ve Şeytan'ın insana telkin edeceği kötülükler hakkında etrafındaki müridleri uyarmalıdır. Aynı şekilde kendisi de bu tür kötülüklerden arınmış olmalıdır.

Yukarıda sıraladığımız mürşid veya şeyhte bulunması gereken bu özellikleri çoğaltmak mümkündür. Özet olarak söylemek gerekirse “Mürşidler/şeyhler Hz. Peygamber'in manevi mirasının temsilcileri” olarak kabul edildiği için, Hz. Peygamber'in amelî ve ahlakî kemalini kendilerinde yansıtmalıdır. Çünkü bu bir mesuliyet ve ehliyet meselesidir. İmam-ı Rabbânî yetersiz mürşidler/şeyhleri ilaçlaması yapılmamış çürük tohumlara ve onlara tâbi olanları da bu tohumların tarlaya ekilmesine benzetir. Her şeyden önce mahsulün sağlıklı ve bol elde edilmesi için ekilecek tohumların sağlam ve haşerattan muhafaza edilmiş olması gerekir. Çürük ve kurtlanmış, zararlı böcekler tarafından

içleri boşaltılmış tohumlar tarlaya ekildiğinde yeterli ve verimli mahsul beklenemez. Bundan daha vahim olanıysa yetersiz ve eksikliklerle malul bir mürşid/şeyhten tasavvuf eğitimi almaya girişen kişinin hem bu dünyası hem de âhireti mahvolacaktır. Yani çürük tohumun iki katı bir hüsrana sebep olacaktır. Bilindiği gibi dünya âhiretin tarlasıdır. Burada ne ekilirse orada o hasat edilecektir. Bu sebeple verimsiz gayretlerden uzak durulmalıdır.

Bir kişinin gerçek mürşid/şeyh olarak kabul edilmesi için mutlaka olağanüstü olaylar gerçekleştirmesi gerekmez. En mükemmel olağanüstülük olarak değerlendirilmesi gereken şey Hz. Peygamber gibi yaşayabilmek, yâni hakikat ve istikamet üzere Herhangi bir şeyhten bundan daha öte bir olağanüstülük beklemek tasavvuf eğitiminin amacına ve hedefine uygun değildir.

(Kadir Özköse)



78- Bir menkıbede zikredilen Râbia el-Adeviyye yanı üzerinde yuvarlanarak yedi yılda Kâbe'ye gittiği olayını ve benzerlerini nasıl anlamak gerekir?

Tasavvuf ile yakında tanıştım diyebilirim. Feridüddin Attar'ın Tezkiretü'l-evliya adlı kitabında okuduğum birçok menkıbe içinde benim açıklayamadığım, daha doğrusu anlam veremediğim bazı hususlar dikkatimi çekti. Mesela menkıbede Râbia el-Adeviyye'nin yanı üzerinde yuvarlanarak yedi yılda Kâbe'ye gittiği zikredilmektedir. Menkıbelerde geçen bu olay ve benzerlerini nasıl anlamak gerekir?

Anlatılan menkıbede Râbia el-Adeviyye'nin hacca gittiği kaynakların verdiği bilgilere göre doğrudur. Kaynaklarda yedi yıl geçmese de yıllarını alan yaya yolculuğundan bahsedilmektedir. Hacca giderken nefsinı muhasebe etmesi, nefsine sıkı riyazetler uygulaması, benlik duygularından sıyrılarak sâfi bir gönüle sahip olmak istediği de doğrudur. Bu menkıbede olduğu gibi anlatılmak istenen mefhum Kâbe'ye canla ve başla gerçekleşecek ön hazırlıklı bir yolculuktur. Diğer anlatılar anlam örgüsünün anlatılarıdır.

Menkıbelerde gâye okuyan ve dinleyenlere birtakım mesaj ve öğütler vermektir. Bu gâyeye uygun olarak yazılan ve anlatılan menkıbelerin yararlı olduğunda şüphe yoktur. Evliya menkıbelerini, “tarihî gerçeklere dayanan” ve “hayalî menkıbeler” şeklinde iki tipte ele alabiliriz. Birincilerin önemli bir kısmı, gerçekten yaşanmış tarihî olaylardan kaynaklanır. Ancak menkıbenin kahramanını, yani velîyi yüceltme hedefi doğrultusunda gerçekler yorumlanmış, bazı menkıbe motifleriyle gizlenmiştir. Gerçek olaylara dayanmayan ikinci tipteki menkıbelerde ise bazı toplumsal ideallerin, ahlakî kaygıların veya propagandanın ön plana çıktığı görülmektedir. Grup psikolojisi sonucu

müridler, takipçisi oldukları tasavvuf büyüklerine ölümlelerinden sonra birtakım kerametler atfetmişlerdir. Tarihî kıymeti olmayan hurafelerle dolu menâkıb kitapları olduğu kadar, tasavvuf tarihine dâir temel klasik kaynaklarımızda da menkıbe geleneğinin ürünleri bulunmaktadır. Tayy-ı zaman ve tayy-ı mekân gibi birtakım olağanüstülüklerin bulunduğu keramet ve menkıbeleri, halkın kahramanlık duygularını tatmine yarayan hususlar olarak görebiliriz. Halk muhayyilesinin ortaya çıkardığı menkıbelerde daima bir nebze de olsa gerçeklik boyutu bulunmaktadır. Menkıbelerin en önemli özelliği, halkın vicdanına doğrudan aksetmeleridir.

Menkıbeleri esas alarak bir şahsın tarihî kişiliğini inşa etmek mümkün değildir. Menkıbelerin tamamen lüzumsuz anlatılar olduğunu söylemeye de kimsenin hakkı yoktur. Menkıbelerin aydınlatıcı tarafları yanında, şahısların geniş halk kitleleri nezdinde daha çok tanınıp sevilmesine de önemli katkıları vardır. Çünkü menkıbelerde yer yer tarihî gerçekler varsa da onlar daha çok halk muhayyilesinin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Yani halk onları öyle hayal ederek görmek istediği için o şekilde vücut bulmuşlardır.

Bizlere düşen bu menkıbeviî şekil ve tasvirleri, o şahsiyetin tarihî konumu ile birlikte ele almaktır. Tarihî gerçeklere uygunluk kapsamında değerlendirildiğinde menkıbeler bizlere hakikate tercüman olacak, gerçeğin idrakine vesile olacaklardır. Dolayısıyla menkıbelerin daima müspet bir bilgi ve mantığın ışığı altında okunması gerekmektedir.

Günümüzde icat edilen süpermen filmlerinde gâye seyircinin gizli kalmış birtakım macera, kahramanlık ve intikam duygularını tatmindir. İşte menkıbelerde de böylesi bir etki bulunduğu için çokça tutulmuştur. Nasıl bir kurgubilim filmini gerçek sanmak yanlış ise, menkıbelerde anlatılan bazı hususları doğrudan dinin temel esası sanmak ve öyle sunup algılamak yanlıştır. Batı'da ruh hastalıklarının tedavisinde sûfî menkıbelerinin kullanıldığına ilişkin birtakım yayınlar

göze çarpmaktadır. Bu da bize bunların birtakım fonksiyonlar icra edebilecek önemini göstermektedir. Önemli olan sap ve saman ile dânenin birbirine karışmamasıdır. Gerek menkıbeleri nakledenler, gerekse okuyup dinleyenler zaman zaman ana hedefle tali unsurları birbirine karıştırmaları sebebiyle bazı problemler doğmaktadır. Menkıbeler yerine göre örnek verilmek maksadıyla kullanılmakla birlikte, dinî bir nass gibi görülmezse yararlı olabilecekleri hususunda şüphe yoktur.

Herhangi bir sūfînin menkıbesi yazılırken ya da şifahen anlatılırken, birçok olağanüstü hâdiseye yer verilmektedir. Bu açıdan menkıbeleri, konusu harikulade olaylara dayanan masal, efsane ve destan gibi edebî türler arasında değerlendirmek mümkündür. Ancak menkıbeyi söz konusu diğer türlerden ayıran bazı özellikler mevcuttur. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz (Ocak, *Menâkıbnâmneler*, 32-33):

- a. Kahramanları gerçek ve mukaddes kişilerdir.
- b. Olayların belirli yeri ve zamanı vardır.
- c. Sırf eğlenmek, bir eşyanın veya tabiat olayının izahını yapmak için uydurulmuş değildir. Gerçek olduklarına inanılır.
- d. Yarı mukaddestirler ve bir kutsiyet havasında kendilerini kabul ettirirler.
- e. Konu edindikleri velî hayattayken de öldükten sonra da meydana gelebilirler.
- f. Son derece kısa ve sade bir anlatım tarzına sahiptirler.

Yukarıda zikredilen açılardan bakıldığında menkıbelerin önemli tarihî veriler olduğu görülmektedir. Dolayısıyla menkıbeler ve bunların yer aldığı eserler hem tasavvufî şahsiyetlerin hem de tasavvufî hayatın tanınması açısından çok önemli kaynaklardır.

(Kadir Özköse)

79- Kitaplarda geçen menkıbelerin hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu nasıl anlamamız ve ayırt etmemiz gerekir?

Okuduğum kitaplardan bazısında geçen menkıbeleri anlattığım bir kaç kişi beni eleştirdiler. Konuyu anlamak için sorduğum bazı arkadaşlar okuduğum menkıbelerin birçoğunun sonradan bu kitapların içine sokulduğunu söylediler. Bu kitaplarda geçen menkıbelerin hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu nasıl anlarız?

Menkıbe kitapları daha çok sembolik anlatımlara sahiptir. Kullanılan tasavvufi semboller ve anlam örgüsü kavranmadan menkıbe kitaplarında anlatılanları doğru algılamak mümkün değildir. Diğer yandan menkıbe kitaplarında hayat hikâyeleri anlatılan sfi şahsiyetlere ait verileri mutlaka birincil tarihî kaynaklarla karşılaştırmak gerekmektedir. Menkıbelerde ilgili sûfinin terceme-i hâli verilirken tarihsel hayat hikâyesi değil onun manevi serüveni aktarılmaktadır. Dolayısıyla menkıbeler doğrudan bir tarih notu değildir. Ancak tamamen tarihî verilerden uzak efsaneler de değildirler. Kaynaklarımızda menkıbelerin olması bir eksiklik değil belki bir gereksinimdir. nemli olan kaynaklarımızda yer alan bu menkıbelerin sıhhatini tespit etmek, anlam örgüsüne nüfuz edebilmek ve anlatılan bazı olaylardan ibret alabilmektir.

Tasavvuf kaynakları okunurken her kitabı kendi bağlamında okumak gerekmektedir. Tasavvuf kaynaklarını okumak herşeyden önce ihtisas ve liyakat gerektirmektedir. Tasavvufa ilgi duyan ve araştırmacı olan okuyucuların bu kitapları kaynak kritiği yaparak okumaları gerekmektedir. Kusursuz ve eksiksiz, tam ve yetkin olan, bir Müslümanın kuşku duymayacağı yegâne kaynağın vahiy olduğu

unutulmamalıdır. Kur'ân-ı Kerim'den sonra bizim sağlam ve sahih kaynaklarımız hadis kitaplarımızdır. Muhaddisler Hz. Peygamber'e isnad edilen hadislerin sıhhat derecesini tespit edebilmek için onların rivayet zincirlerini ve metinlerini kritik etmişler, cerh ve tâdil metotlarını kullanmışlar, belirledikleri ortak usûlleri çerçevesinde Hz. Peygamber'e ait olmayan sözleri ona atfetmekten sarf-ı nazar etmişlerdir.

Gerek tasavvuf gerekse diğer İslâmî ilimlerin kaynakları okunurken Kur'ân-ı Kerim ve hadislerden sonra mutlaka o alanın birinci el kaynaklarına, temel klasik metinlerine müracaat etmemiz gerekmektedir. Tasavvuf ilmi de zaman içerisinde kendi ıstılahlarını oluşturmuş, kendi temel kaynaklarını vücuda getirmiştir. Hasan el-Basrî, Cüneyd el-Bağdâdî, Muhâsibî, Kelâbâzî, Serrâc et-Tusî, Ebu Talib el-Mekkî, Ebu Abdurrahman es-Sülemî, Abdülkerim el-Kuşeyrî, el-Hucvîrî, Abdullah el-Herevî, Ebu Hamid el-Gazâlî ve Şihabeddin es-Sühreverdî gibi tasavvuf müelliflerinin kaynakları bu alana merak duyanların ilk başvuru kitapları olmalıdır.

Tasavvuf sevgi, teslimiyet, bağlılık ve modelleme usûllerini esas alan bir gelenektir. Müridlerin şeyhlerinde gördükleri ahlakî ve manevi erdemler, dervişlerin tarikatlarında yaşadıkları birtakım coşkulu hâller, tarikat erbabının kendi derinliklerinde hissettikleri birtakım neşeler zamanla kendilerine bu güzellikleri tattıran şeyhlerine karşı saygı ve hürmette doludizgin davranmalarını sağlamıştır. Tasavvufî ıstılahlar ışığında izah edilebilen, tasavvufî eğitim açısından yerinde olduğu düşünülen ve sûfînin manevi tecrübesini anlamaya katkı sağlayan anlatılara saygı duyarken, Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'in ölçülerine açık bir şekilde ters gelenleri örnek olarak kabullenmek uygun değildir. İlgili kaynakların birer insan mahsulü olduğu unutulmamalıdır. Eseri yazan herhangi bir tarikat mensubu olsa bile hata edebilir. Ancak ilgili hata müellifini bağlar. Bilinçli ve şuurlu okuyucu farkındalık bilinciyle

İslâmî ve insanî ölçülere uyan anlatıları baştacı ederken, gerçekte bağdaşmayan, tevhide, ahlaka ve fitrata uymayanları dikkate alınamaz.

Tasavvuf kitaplarıyla ilgili değerlendirmelerde düşülen yanlışlardan biri de bazı çevirilerin titizlikle gerçekleştirilmemesidir. Menakıbnamelerin çevirileri veya günümüz Türkçesi harflerine aktarılması esnasında bazı nüshalarının karşılaştırılması ve varsa müellif hattının esas alınması sağlıklı bakış açısı kazanmak için yerinde olacaktır.

Menkıbelerin sembolik dilini doğru anlamak gerekir. Mesela; arslana binip yılanı kamçı yaparak Akşehir'den Hacı Bektaş-ı Velî'yi görmeye gelen Seyyid Hacı Mahmud Hayranî'yi Hünkâr'ın kızılca kaya üzerine binip karşılaması, Şeyh-i Kebir Seyyid Rifaî'nin elinde yılan arslana binmiş bir şekilde Dede Garkın'ı görmeye giderken Dede Garkın'ın eyeri duvar üstüne koyup üzerine binerek onu karşılaması menkıbeleri düz mantıkla okunduğu zaman okuyucuda şaşkınlıktan başka bir şey husule getirmeyecektir. Hâlbuki bu menkıbelerde anlatılan arslan ve yılan nefsânî tarikatların sistemini, kızılca kaya ve duvara eğerin konulması ruhanî tarikatları sembolize etmektedir. Nefsânî tarikatlar arslan ve yılan mesabesinde azmanlaşmış nefislerine gem vurmaya, tımar etmeyi, hayvanî tabiatlarını giderip insanî melekelerle büründürmeyi hedeflemektedirler. Kayayı işlevsel kılıp hamura dönüştürmek ve duvarı inşa edip eğeri yerleştirmek gibi motifler ise hayata katılmayı, araziye işlemeyi, toprağa ve yerleşik hayata geçmeyi, üretip cemiyete faydalı olmayı usûl edinen ruhânî tarikat uygulama yöntemlerine remizde bulunmaktadır. İlgili menkıbelerde tasavvufî irşad metotlarındaki farklılıklar halk muhayyilesine yerleştirmek arzusuyla menkıbe örgüsüne büründürülmektedir. Hacı Bektaş-ı Velî ve Dede Garkın'ın yerleşik hayata geçmeyi hedefleyen sistemleriyle, Seyyid Mahmud Hayrânî ve Seyyid Rifâî'nin halvet, erbaîn ve çile eğitimini öngören anlayışları karşılaştırılmaktadır.

(Kadir Özköse)

8

80- Kadınların erkeklerle birlikte zikre katılmaları, karşılıklı sohbet etmeleri ve mahremi olmadıkları şeyhin evinde hizmet etmeleri tasavvufa uygun mudur?

Yakın akrabalarımın bir kadının teşviki ile tasavvuf hakkında bazı kitapları okumaya başladım. Bu akrabamın bağlı olduğu Kadirî tarikatından bir şeyhin meclisine katıldığımı, beraber oturup sohbet ettiklerini ve bazı kadınların şeyhe hizmet için bazı günler onun evinde kaldığını duyunca şaşırdım. Kendisine bunun dinî açıdan yanlış olabileceğini söyledim. O da bu konuyu şeyhine/mürşidine söylemiş. Şeyh de “Mesnevî’yi bilmez mi ki, Kimya hatun ona gelmiştir de onun iç yüzünü o bilememiştir” yazılı bir kâğıt göndermiş. Ben bir anlam veremedim. Kadınların erkeklerle birlikte zikre katılmaları, karşılıklı sohbet etmeleri ve mahremi olmadıkları şeyhin evinde hizmet etmeleri tasavvufa uygun mudur?

Tasavvufî hayat erkekler kadar kadınların da rağbet ettiği bir dindarlık tecrübesidir. Cinsiyet ten boyutunda söz konusudur. Ruhun cinsiyetinden bahsedilmez. Tasavvufta ricalullah denilen Hak dostları erkekler anlamında değil er kişiler mânâsındadır. Tasavvufta erlik bir makamdır. Erlik makamına ulaşan erkekler kadar tasavvuf tarihî sürecinde çok sayıda kadın da bulunmaktadır.

Milliyet, cinsiyet ve statü ayrımını dikkate almayan sûfîler erdemli, dürüst ve güzel ahlak sahibi fertler yetiştirmeyi gâye edinmiş; insan olmanın farkına varıp kulluğun şuuruna ermeyi sağlamışlardır. Susayan gönülleri maneviyat pınarlarıyla beslerken, bunu sadece erkeklere has değil, toplumun yarısını meydana getiren kadınları da içine alan bir anlayışla gerçekleştirmeye çalışmışlardır.

Kadın ve erkek birlikteliği her Müslümanın riayet etmesi gereken mahremiyet ölçüleri sūfîler arasında da temel ölçüt kabul edilmiştir. Mahremiyet sınırlarını zorlayan bir durum tasavvuf ve tarikatlarda da uygun değildir. Kendisine nikâh düşen yabancı erkeklere karşı bir Müslüman kadının takınması gereken seviyeli tutum ve yaklaşımlar şeyhleri için de söz konusudur. Tarikat ve tekke faaliyetleri evli çiftlerin âile hayatlarına hâlel getiremez. Evli veya bekâr kadın ve erkek insan onurunu, şahsiyetini, iffetini, namusunu ve kişiliğini zedeleyecek hiçbir ortamda bulunamaz. Din ve dindarlık adına hiçbir kişi veya kurumun kimsenin âile saadetine gölge düşürmeye hakkı yoktur. Evli çiftlerin mutluluk adresleri aileleridir. İslâmî hayatta alın teri kutsaldır, asla emek sömürüsü yapılamaz. Tekkeler mensuplarının kullanıldığı adresler değil, tekke mensuplarının ilim, ahlak, edep, terbiye ve insanlık dersi aldıkları gönül mektepleri olmak durumundadır.

Mürşid-i kâmiller genelde evli, kendi âile hayatıyla bağlılarının ilgi ve dikkatini çeken isimler olmuştur. Tasavvuf büyükleri müridlerinin kendilerine veya ailelerine hizmet etmelerini değil yaralıların yaralarını sarmalarını, kimsesizlerin kimsesi olmalarını, evsizlerin evi olmalarını ve fukaranın hâmisi olmalarını öğütlemişlerdir. Şeyhlik makamını hakkıyla yürüten ahlak ve fazilet önderlerinin âile halkından olmak aslında en zora talip olmaktır. Gelene gidene hizmet etmek, gelenin gidenin ihtiyaçlarını karşılamak, her geleni ağırlamak, yedirip içirmek, dertlerini dinlemek, sıkıntılarını gidermek, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarına koşmak öncelikle onların sorumluluğunda olmuştur. Mürşid-i kamil olmak başkalarını hizmetkâr edinmek, başkalarına el öptürmek, başkalarının karı ve kızlarını dergâhlarında alıkoymak, başkalarının emeklerini sömürmek değildir. Mürşid-i kâmil olmak insanlık derdini yüklenmek, İslâm davasına baş koymak, muhtaçlara yardım etmek, hayatın yükünü çekmektir. Çünkü tasavvufta bâr olmak değil yâr olmak esastır.

Günümüzde sûfî   vreler diye takdim edilen kesimlerin ehilleriyle sahte olanları maalesef birbirine karıştırmış, İslâm'ın ölçülerinden habersiz olup ibahiyeci bir tutum sergileyenler suret-i haktan görünmüşler, kadın ve erkek ilişkilerinde sınırları zorlayan yaklaşım sergilemişlerdir. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarında gerçekleştirilecek sûfî hayat takva düzeyinde, azametle amel eden, ihlas ve ihsan düzeyinde yetkin, ahlak   güzelliklere sahip dindarlığı öngörmektedir.

Kadının cinsiyetinden çok kimliğine vurgu yapan Mevlânâ, kadına insan olarak gerekli payeyi vermiş, kadının toplumdaki konumuna dikkat çekmiş ve kadının saygı duyulması gereken bir varlık olduğunu vurgulamıştır. Kadın ve erkeğin birbirine üstünlükleri iddiasını reddetmiş, her ikisini de bir b  t  n  n iki ayrı parçası olduğuna, mutlak eşitlikten ziyade aralarındaki denklığe dikkat çekmiştir. Erkekler kadar kadınların da maneviyat yolunda er kişi sayılabileceklerini beyan etmiştir. Kadını Hakk'ın cem  l tecellisi olarak görmüş, kadının kemal yolunda erkeğe oranla kısa zamanda daha fazla mesafe alabileceğini dile getirmiştir. Kadına karşi uygulanan baskı ve zorlamaları cahil kişilerin işi olarak görmüş, akıllı şahsiyetlerin kadına karşi ölçü ve saygıyı elden bırakmayacaklarını söylemiştir. Gerek kadının gerekse erkeğin kişiliklerini evlilikle kemale erdirdiklerini, kadının annelik vasfı ile yaratıcılık ruhunu açığa çıkardığını beyan etmiştir. Yaratıcı,   st  n ve erdemli vasıfları ile kadını sık sık tebci eden Mevlana, bazen de onu olumsuz gören bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Kadının cinsel sömürü aracı olarak görülmesine, kadınlık onurunun şehav   arzulara peşkeş çekilmesine ve kadını insanlığından ziyade cinsel bir meta gibi değerlendiren yaklaşımlara reddiyede bulunmuştur.

Kadınların sem   meclisi düzenlemelerine izin vermiş, yer yer kendisi de kadınların toplantılarına katılmış, erkekler kadar kadınların da irşadına büyük önem vermiştir. Anne olarak kadını hem yuvanın hem de cemiyetin inşa edicisi olarak tarif etmiş ve iffeti korumanın

gereğine inanmıştır. Yetiştirdiği kadın mürideleri ve kendi çocukları ile örnek kadın şahsiyetlerin temayüz etmesine katkı sağlamıştır.

Tarikatlarda şeyhe yapılan hürmet ve saygı kadar olmasa da, şeyh hanımları da hürmet ve saygı görmüşlerdir. Anadolu'da tarikat şeyhlerinin hanımlarına “ana-bacı” denmiştir. Müridler ölen şeyhlerinin dul hanımı ve şeyhin boşadığı kadın ile evlenmeyi sakıncalı görmüşlerdir. Kadınların erkeklerle birlikte sohbet meclislerine katılmaları, zikir, semâ ve diğer tasavvufî âyinleri birlikte yürütmeleri câiz görülmediği için ana ve bacılar şeyhle bayan müridler arasında vasıta sayılmışlardır.

(Kadir Özköse)



81- Dinî ibadetlerin zâhiri durumuna dikkat çekmek veya bunları şeklen tam olarak yerine getirmelerini ifade etmek şekilcilik midir? Bu bağlamda mutasavvıflar tarafından sıklıkla dile getirilen zâhir-bâtın veya kabuk-öz meselesini açıkla mısınız?

Konuştüğüm bazı mutasavvıflar dinî ibadetlerin şekil açısından daha doğru yapılmasına yönelik telkinlerime bakarak zâhire veya şekle takılıp kaldığını ve bunları esas kabul ederek vurgu yaptığını söylüyorlar. Hâlbuki onlar tasavvufun İslâm'ın özü olduğunu iddia ederek esasa yönelip bu şekilci yaklaşımdan uzaklaşmamı söylüyorlar. Dinî ibadetlerin zâhiri durumuna dikkat çekmek veya bunları şeklen tam olarak yerine getirmelerini ifade etmek şekilcilik midir? Bu bağlamda mutasavvıflar tarafından sıklıkla dile getirilen zâhir-bâtın veya kabuk-öz meselesini açıkla mısınız?

Başlangıçtan beri sûfîler, tasavvuf ilminin şer'-i şerife bağlılığını sık sık vurgulamışlardır. İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî tasavvuf yolunda mesafe kat etmenin şartlarını; ehl-i sünnet ve'l-cemaat itikadına sahip olmak, Hz. Peygamber'in sünnetine uymak, bidatlerden ve nefsânî arzulardan kaçınmak, ruhsatları terk edip azimetle amel etmek şeklinde sıralamaktadır. İlk dönem sûfîlerinden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ise tasavvuf ilminin sınırlarını; Kur'ân'a bağlılık, sünnete uymak, helal lokma yemek, başkalarını üzmekten kaçınmak, günahlardan uzak durmak, sık sık tövbe etmek ve herkesin hakkını gözetmek diye belirlemektedir. Şu bir gerçek ki, dinî hükümleri başkalarına telkin eden sûfîler, onlar için genelde kolay olanı öngörürler. Ancak dinin gereklerini bizzat kendileri yerine getirirken oldukça sıkı davranırlar, takva, verâ ve azimet yolunu tercih ederler.

Diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi tasavvuf ilminin dayanakları da Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerdir. Örneğin Ebû Süleyman ed-Dârânî, kalbine doğan tasavvufî his ve nükteleri Kur'ân-ı Kerim ve hadisten delillerle desteklemeyi şâir edinirken, Ebû Hamza el-Bağdadî de tasavvufî vuslatın ancak sünnete bağlı kalmakla sağlanabileceğini belirtmektedir. Allah ile beraberlikten aldığı manevi huzuru daim kılmak isteyen Bâyezid el-Bistamî Allah'tan kendisini yemek külfeti ve kadın sıkıntısından kurtarması için dua etmek ister. Fakat Hz. Peygamber'in böylesi bir yola tevessül etmediğini düşünerek vazgeçer. Sevenlerine de sünnete muhalif hâl ve hareketlerden kaçınmayı öğütler.

Sûfîlerin zâhir ve bâtın, ilim ve amel, şariat ve hakikat ilişkisi çerçevesindeki genel tavırlarını İmam-ı Malik (ö.179/795) şu tespiti ile ortaya koymaktadır: “Fıkıh okumadan tasavvufa yönelen zındık, tasavvufu bilmeden fıkha dalan ise fâsık olur. İkisinin birleştirilmesinden ise hakikat doğar.”

Şer'-i şerife ve zâhirî ahkâma sadakati öngören tasavvuf büyükleri tasavvuf veya hakikat adına şer'î hükümlerden ödün vermeyi istikametten sapma olarak değerlendirmişlerdir. Çünkü şer'-i şerifi dışlayan hakikat iddiaları esassız ve anlamsızdır. Şer'-i şerif insanlar üzerinde geçerli olan ilahî hükümlerken, hakikat ise ilâhî inâyetin fiilini görmektir. Şariat Allah'a kulluk etmek, hakikat ise Allah'ı müşahede etmektir. Şariat Allah'ın emirlerine itaat etmek, hakikat ise basiretle Allah'ın kâdir olduğu, izhar veya gizlediği şeyleri bilmektir. Allah şariatın edeplerini nefsine egemen kılanların kalbini marifet nuru ile ışıklandırır. Aynı şekilde iç dünyasını murakabe ve ihlasla sağlamlaştıranların zâhirini Hak, mücâhede ve sünnete tâbi olma hâli ile süsleyecektir. Kişinin hâl ve hareketleri, söz ve söylemleri, edep ve ahlakı ile Hz. Peygamber'e tâbi olmasından daha üstün bir paye yoktur. Kitap ve sünnete uygun hareket etmeyen, edebe aykırı tavır

sergileyen, farzları edâ etmeyen ve salihlerle beraber olmayan kimseler manevi hâllere giriftar olamazlar.

Tasavvufta zâhir ve bâtın, suret ve mânâ, kabuk ve öz birbirinin alternatifi değil, birbiriyle iç içedir. Sûfîlerin dinin yükümlülükleri ve onun öngördüğü hükümlerini dış, kabuk ve suret diyerek hafife almaları söz konusu değildir. İslâm'ın şekil ve esasları her inananın uyması gereken ölçüdür. Sûfîlerin dinî hayatı sadece şekle indirgemeyi reddetmeleri; özü kavramadan, onun ruhuna bürünmeden, samimiyet ve ihlası elde etmeden dinin hükümlerini kuru bir merasime dönüştürme eyleminden dolayıdır. Bunu namaz ibadeti örneğinde açıklayacak olursak; namazın zâhirî şartlarını yerine getirir gözük­tüğü hâlde ilahî huzurda bulunduğu şuurunu taşımayan, ruhen ve kalben namaz kılma bilincine eremeyen, namazını ihlas ve samimiyetle edâ edemeyen, riya ve gösteriş girdabına kapılan kişinin namazı suret ve şekil olarak ibadettir. Müslümanın namazına aşkı, içtenliği ve mânâyı katması talep edilmektedir. Ancak zâhirsiz bâtın arayışı veya kabuğu olmayan öz beklentisi söz konusu değildir. Cevizin özünü koruyan onun sert kabuğu olduğu gibi dindarın iman cevherini koruyan da dikkat etmesi gereken farz ve haram sınırlarıdır. Aşk meclisi deyip de sohbetlerini namazın yerine yerleştirmeye çalışanlar hangi zümre ve cenahtan olursa olsun aldanmıştır. Zira sabah namazının iki rekât farz namazı kılınmadıktan sonra gece sabaha kadar yapılan nafîle ibadetler ve zikirlerin bütünü sabah namazının kazanımlarını sağlayamaz.

Sûfîler farz ve haramlara riayette titiz oldukları kadar dindarlıklarını daha da derinleştirmek isterler. Farz ve haramlara riayeti sağlamanın yanında deruni bir hayat yaşamının çabasını güderler. Dinin görünen yükümlülükleri kadar başkasının göremediği içtenlikli hükümlerine de dikkat kesilirler. Fetva düzeyindeki Müslümanlığın ötesinde takva düzeyindeki dindarlığın gayretini güderler. Dini görüntüden ibaret görmeyip dinî yükümlülüklerini aşk ve sanat tadında icra kılarlar. Gözyaşını katık etmeyi, gönülden yakararak dua etmeyi, zikirle

hayatlarını anlamlandırmayı, irfan boyutunda idrak gücüne ermeyi hedeflerler. Kısaca s    ler asla ve esasa, zora ve hakikate taliptirler. Dinin kolay yönünü, dindeki kolaylıklarını kendilerinden başkasına     tlerlerken kendi nefislerine dinin azamet boyutunu teklif ederler. Sıradan ve basit düzeydeki bir dindarlık gösterisine değil Allah'ın rızasına layık titiz ve candan bir ibadet hayatını önemsemişlerdir. Yoksa dinin yükümlülüklerini Ő ekilcilik diye dışlamış değillerdir.

(Kadir Özköse)



82- Gerçekten tasavvufun çağımız insanına olumlu anlamda katkısı olur mu? Günümüzdeki var olan tarikatlarla geleneksel tasavvufu özdeşleştirmek mümkün mü?

Tarikatların günümüzdeki faaliyetleri ve yapılanmaları konuyu izleyenlerce mâlûm. Ancak bazıları tasavvuf ile tarikatları ayrı değerlendiriyor. Gerçekten tasavvufun çağımız insanına olumlu anlamda katkısı olur mu? Günümüzdeki var olan tarikatlarla geleneksel tasavvufu özdeşleştirmek mümkün mü?

Tasavvuf ve tarikatların ayrı değerlendirilmesi doğru değildir. Çünkü gerek geçmişte gerekse günümüzde tasavvufun uygulama alanı tarikatlardır. Tarikat kelimesi mezhep gibi yol, usûl, metot ve benimsenen çizgi anlamına gelmektedir. Tasavvuf subjektif ve tecrübî bir ilim olduğu için herkese aynen uygulanacak bir usûlden bahsetmez. Tarikatlar bölgeden bölgeye, devirden devire, kitleden kitleye farklılık arz etmektedir. Sûfîlere göre Allah'a giden yollar kulların nefesleri sayısındadır. Tasavvuf bir disiplinin adıdır. Tasavvuf bir ilim ve fikir boyutudur. Her ne kadar tarikatlar hicrî 6. asırdan sonra kurulup gelişmişse de daha önceki asırda tarikat yapılanmasının benzeri yoktur sonucu çıkarılmamalıdır. Altıncı asırda ortaya çıkan tarikatlar aslında mantar biter gibi bir anda ortaya çıkmış değildir. Kadiriyye, Rifâiyye, Bedeviyye, Desûkiyye, Yeseviyye, Kübreviyye, Şaziliyye gibi büyük tarikatlar hicrî 3-4. asırlarda ortaya çıkan ve faaliyetlerini sürdüren Muhâsibiyye, Tayfûriyye, Cüneydiyye, Sehliyye, Harrâziyye, Nûriyye ve Melâmiyye gibi ekollerin devamı ve dönüştürülmüş şekli olarak değerlendirilmelidir. Hatta hicri ilk iki asırda yaşayan zâhidler coğrafi ve fikrî konumlarına göre zühd

hareketlerini ve ekollerini teşekkül ettirmişlerdir. Bu tespitler bize tarikatların bir geleneği temsil ettiğini göstermektedir.

Osmanlı toplumunda yetişmiş büyük sûfîlerden herbiri tarikat sistemiyle kendini geliştirmişlerdir. Tarikatlardaki mürşid ile mürid arasındaki yakın ilişki eğitim, terbiye, dostluk ve insanlık deneyimidir. Yunus Emre'yi içerisinde yetiştirdiği tarikat ortamında, kendisini yetiştiren Taptuk Emre'den bağımsız düşünemezsiniz. Mevlânâ Celâleddin Rûmî'yi mürşidi Bahaeddin Veled ve Burhaneddin Muhakkik Tirmizî'den soyutlayamaz, onların kendilerine telkin ettiği tarikat tecrübesinden azade kılamazsınız. Şemseddin Sivâsî, Aziz Mahmud Hüdâyî, İsmail Hakkı Bursevî, Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî gibi farklı dönemlerde yetişmiş Osmanlı tasavvuf kültürünün önemli isimlerini kendi tarikat yapılarından bağımsız kılamazsınız. Onları yetiştiren bir tarikat iklimi vardı. Tarikatın manevi eğitim sistemi içinde yetişirken edindikleri bilgi ve eylem tecrübesinin adı tasavvuf idi.

Tarikatlar uyguladıkları zikirlerine, sahip oldukları silsilelerine, benimsedikleri tasavvuf usûllerine göre farklılık arz etmektedirler. Genel olarak tarikatlar ibadet yoğunluklu bir hayatı, ilim ve irfanda derinleşmeyi, zikir, dua ve tesbihatla benliğin dönüşümünü hedefleyen tarik-i ahyâr grubu, riyazet, halvet, mücâhede ve çile gibi sıkı idmanlarla nefis terbiyesini esas alan tarik-i ebrar grubu, aşk ve sanatı, şiir ve musikiyi, estetik ve duygu derinlikli bir yaşamı benimseyen tarik-i şüttâr grubu diye üçe ayrılmaktadır. Cehrî veya hafî zikir usûlleriyle, nefsânî veya ruhânî özelliğe sahip oluşlarıyla, atvâr-ı seb'a veya letâif-i hamse usûllerini benimsemeleriyle tarikatlar kendi işlevselliğini sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla tarikatlar tasavvufun mektepleridir. Tasavvuf ilminin uygulama laboratuvarlarıdır. Tasavvufu tarikatlardan soyutlamanın bir anlamı yoktur. Tasavvuf iyi de ah şu tarikatlar olmasa temennisi, ziyafetler iyi de mutfak olmasa tarzındaki bir yaklaşıma benzemektedir.

Tarikatlar kurumsal yapılar olup hedef kitleleri birbirinden farklılık arz edebilir. Bireyler gibi doğup büyümeleri, gelişip şekillenmeleri, irili ufaklı kitlelere sahip olmaları ve miadını doldurup hayattan çekilmeleri söz konusudur.

Tarikatlar arasında sağlıklı ve geleneksel tasavvufî çizgiye uygun yapılanmalar olduğu gibi günümüzde tasavvufî hayatın ilkelerine uymayan tarikat çevreleri de bulunmaktadır. Tarikatları toptan reddetmek yerine bugün ilgili tarikatın geleneğine, sağlıklı geleneksel dokusuna sahip çıkıp çıkmadığına bakmak gerekmektedir. Tarikat çevrelerinin yapılanmasını tasavvufun ruhuna uygun olarak mı başka türlü mü gerçekleştirdiklerini incelemek gerekmektedir.

Tarikat muhitlerinin sağlıklı kuruluş hâline gelmesi için öncelikle sorumlularının ehliyetli ve liyakatli olması gerekmektedir. Tarikatın mürşidi olarak bilinen şahsın icazetinin sahih olması ve silsilesinin sağlam olması şarttır. Şeyhin kendi halifeleri, vekilleri, temsilcileri ve tekke sorumlularını iyi yetiştirmiş, tasavvufun ruhunu temsil eden, hakikat arayıcısı, irfan ehli ve maneviyatı zengin isimlerden belirlemesi gerekmektedir.

Tarikatların var olan âdap ve erkânı, usûl ve esasları korunmak koşuluyla hayatın değişim rüzgârı ile savrulan değil, metotlarını geliştirip yenileyerek esası korumaları gerekmektedir. Tasavvufta usûlsüz vusul olmayacağı esastır. Tarikatın ana gâyesi İslâmî olması kadar uyguladığı metotlar, çalışma usûlleri ve hareket tarzlarının da İslâmî olması asıldır. Bazı tarikat mensuplarının bağnazlık, kapalılık, gizemcilik, takiyyecilik ve ibâhiyecilik gibi İslâm'ın esasında olmayan yöntemlere başvurmaları kaş yapalım derken göz çıkarmalarına yol açmaktadır.

Tarikatların sahip oldukları vakıfları ve malî imkânları tekellerinde bulundurmaları, kontrolsüz güç hâline gelmeleri, grup çıkarlarını sağlamak adına siyasal ve ekonomik ilişkiler ağı oluşturmaları onlardan beklenen safiyeti ortadan kaldırmaktadır. Tarikatların hedefi

güç odakları hâline gelmek değil ahlak, edep, ilim, insaf ve vicdan ölçüsünde kaliteli, karakterli ve her yönüyle kâmil insanlar yetiştirerek içinde bulundukları cemiyetin İslâmî ve insanî kazanımlarına imkân hazırlamaktır.

Tasavvuf; diğergamlık, hasbîlik, fedakârlık, fütüvvet ve melâmet yoludur. Tasavvuf sayesinde yetişen insanlar fedakârlık ruhuna sahip olan vakıf insanlar olduğu sürece, geçmişte olduğu gibi günümüzde de toplumdan hak ettiği ilgi ve desteği görecektir.

(Kadir Özköse)



83- “Atvâr-ı Seb’a” kavramını açıklar mısınız? Bu uygulama esasını tasavvuf psikolojisi şeklinde adlandırmak veya psikoloji ilişkilendirmek ne kadar doğrudur?

Bir kısım tarikatlarda seyir ve sülûk için esas kabul edilen “Atvâr-ı Seb’a” kavramını açıklar mısınız? Bu uygulama esasını tasavvuf psikolojisi şeklinde adlandırmak veya psikoloji ile ilişkilendirmek ne kadar doğrudur?

Seyir ve sülûk esasları bakımından tarikatlar nefsânî tarikatlar ve ruhânî tarikatlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ruhânî tarikatlar kalb tasfiyesini esas alırken, nefsânî tarikatlar nefis tezkiyesini ele almaktadır. Nefsânî tarikatlarda sâlik, atvâr-ı seb’a adı verilen nefsin yedi mertebesini tamamlayarak sülûkünü ikmal eder. Tasavvufta insan âlemin fihristi, âlem kitabının özeti, kâinat ağacının çekirdeği ve meyvesi olarak görülmektedir. Dolayısıyla âlemde tecelli eden cemâl ve celâl sıfatlarının herbiri bir bütün hâlinde insan aynasına yansıyabilmektedir. Cemâl ve celâl tecellisine birlikte mazhar olabildiği için insanda meleklik hasletleri de hayvanî hasletler de gâlip konuma gelebilmektedir. İnsan sefih konuma da düşebilmekte her türlü erdemli davranışları da sergileyebilmektedir. İnsandaki iyilik ve kötülük mücadelesi sûfî gelenekte ruh ve nefis karşılaştırmasıyla gerçekleştirilmektedir. Tasavvuf kaynaklarında insan bir ülkeye, kalb bu ülkenin yönetim merkezi olan saraya benzetilmektedir. Nefis ve ruh ise bu saltanata talip olan iki farklı güç odağını sembolize etmektedir. Kalbin hâkim olan güce göre renk kazandığı belirtilmektedir. Nefsin hâkim olduğu gönül dünyası perişan, dağınık, sorunlu ve kirli hâle dönüşürken, ruhun egemen olduğu gönül dünyası huzurlu, mutlu, erdemli ve iyilikle yoğrulmuş bir konumda bulunacaktır.

Nefsânî tarikatlar nefsin arzularını kırmak için nefse muhalefet etmeyi, nefis ile mücâhedede bulunmayı, sıkı riyazet uygulamalarına koyulmayı, nefis putunu kırmayı, zorlu imtihanlarla nefsin ıslahını hedeflemektedirler. Nefsânî tarikatlar insanın gönül dünyasına musallat olan, kalbini istila eden, insanlık ülkesini perişan eden nefsin yıkıcı faaliyetlerine engel olmayı ve ortadan kaldırmayı hedeflemektedirler. Nefsi ıslah ederek ruhun kontrolüne vermek ve gönlü Hakk'ın tecellisine layık hâle getirmek esastır. Nefsânî tarikatlarda atvâr-ı seb'a usûlü riyazet uygulamaları yanında cehrî zikirle nefsin uyanışını sağlamayı hedeflemektedir. Cehrî olarak yapılan zikir esmâ-i hüsnâdan seçilen bazı isimlerle gerçekleştirilir. Nefsin her mertebesini ıslaha dönük olarak belirlenen bu isimlerin zikri nefsin dönüşümünü sağlar, nefsin zikredilen o ismin hakikatine bürünmesi istenir. Bu özelliklerinden dolayı atvâr-ı seb'a usûlünü benimseyen bu nefsânî tarikatlara esmâ tarîki adı da verilmiştir.

Atvâr-ı seb'a ile nefsin yedi mertebesi tamamlanmak istenir. Nefsin yedi mertebesinde zikredilen yedi ilahî isim sırasıyla "lâ ilahe illallah", "Hû", "el-Hakk", "el-Hayy", "el-Kayyûm" ve "el-Kahhâr" isimleridir. Atvâr-ı seb'a usûlünde her mertebenin bir seyri, âlemi, hâli, mahalli, vâridi, şahidi ve nuru bulunmaktadır. Nefsin yedi mertebesi sırasıyla nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mülheme, nefs-i mutmainne, nefs-i râdiye, nefs-i mardiyeye ve nefs-i kâmilelerdir.

Emmâre mertebesindeki nefsin zikri "lâ ilâhe illa'llah", seyri "seyr-i ila'llah", içinde bulunduğu âlem şهادet âlemi, yaşadığı hâl zevk hâli, zikrin icra edileceği mahal sadr, yerine getirmesi gereken vârid şariat esasları, şahidi tevhid-i ef'âl ve nuru mavi renktir.

Levvâme mertebesindeki nefsin zikri "Allah", seyri "seyr-i ale'llah", içinde bulunduğu âlem misâl âlemi, yaşadığı hâl şevk hâli, zikrin icra edileceği mahal kalb, yerine getirmesi gereken vârid tarikat esasları, şahidi tevhid-i sıfât ve nuru sarı renktir.

Mülheme mertebesindeki nefsin zikri “Hû”, seyri “seyr-i bi’llâh”, içinde bulunduğu âlem ervâh âlemi, yaşadığı hâl aşk hâli, zikrin icra edileceği mahal sır, yerine getirmesi gereken vârid hakikat esasları, şahidi tevhid-i zât ve nuru kırmızı renktir.

Mutmainne mertebesindeki nefsin zikri “el-Hakk”, seyri “seyr-i ani’llah”, içinde bulunduğu âlem ceberut âlemi, yaşadığı hâl vuslat hâli, zikrin icra edileceği mahal sırru’s-sır, yerine getirmesi gereken vârid marifet esasları, şahidi cem’ ve nuru siyah renktir.

Râdiye mertebesindeki nefsin zikri “el-Hayy”, seyri “seyr-i fi’llâh”, içinde bulunduğu âlem lâhût âlemi, yaşadığı hâl hayret hâli, zikrin icra edileceği mahal hafî, yerine getirmesi gereken vârid velayet esasları, şahidi cemu’l-cem’ ve nuru yeşil renktir.

Mardiyye mertebesindeki nefsin zikri “el-Kayyûm”, seyri “seyr-i ma’a’lâh”, içinde bulunduğu âlem nâsût âlemi, yaşadığı hâl fenâ hâli, zikrin icra edileceği mahal ahfâ, yerine getirmesi gereken vârid siddîkiyyet esasları, şahidi hazret-i cemu’l-cem’ ve nuru beyaz renktir.

Kâmile mertebesindeki nefsin zikri “el-Kahhâr”, seyri “seyr-i li’llâh”, içinde bulunduğu âlem hakikat âlemi, yaşadığı hâl bekâ bi’llâh hâli, yerine getirmesi gereken vârid kurbiyet esasları, şahidi ahadiyyetü’l-cem’ ve nuru renksizliktir.

Yukarıda sıralanan nefis merhalelerinde bir tekâmül söz konusudur. Burada nefsi zaaflarından arındırmaya, nefsi hevâlarından vazgeçirmeye, nefsi sürekli hesaba çekmeye, ıslah için nefsi ağır riyazetlere, nefsin hastalıklarını tedaviye ve nefis terbiyesine önem verilen atvâr-ı seb’a usûlü, sâlikin hastalıklı nefisten sağlıklı nefse, münkir nefisten mümin nefse, muzır nefisten faydalı nefse, şirret nefisten hayırlı nefse, kötü huylu nefisten iyi huylu nefse doğru olumlu değişim gerçekleştirir.

Hakikate ulaşmada bireyin önünü kesen birtakım engeller vardır. Bunlara hicab adı verilir. Uzaklaştırılması, kişinin önünden kaldırılması gereken her şey hicaptan ibarettir. Sûflere göre bu perdelerin aslı; mal

sevgisi, makam sevgisi, taklit ve günahlar olmak üzere dördttür. Razî'ye göre nefis eğitiminin yararlı olabilmesi için müridin bu perdeleri ortadan kaldırması gibi riyazât eğitimini istidatlı olması gerekmektedir. Eğer mürid bu konuda istidatlı olmazsa, nefis eğitimi onda hiçbir başarı meydana getiremez. Çünkü nefis eğitimi sadece engelleri giderebilir, perdeleri ortadan kaldırabilir ve istidatları saklayan örtüyü açabilir. Oysa engellerin ortadan kalkması doğrudan doğruya arzu edilen sonucu gerçekleştirmez. Tersine bunun için engellerin ortadan kalkması ile birlikte istidatlı bir yeteneğe ihtiyacı vardır. Eğer nefiste bu istidat yoksa nefis ile ilgili eğitim ona saadet sağlayamaz, ancak selamet sağlayabilir.

İnsanın seyir ve sülûk neticesinde kemale ermesiyle perdelerin kaldırılmasında istidadı kadar virdine riayeti de önemlidir. Zira sûfînin hayatında günlük virdler onun azığıdır. Bu azığı ihmal etmesi doğru değildir. Çokça işlememizin mendup olduğu virdlerden her fert gücü nisbetinde, kalbinin ihtiyaçları oranında ve diğer vaciplerin yerine getirilmesine engel olmayacak şekilde bir miktarı kendine prensip edinmelidir. Çünkü nefsine karşı uyanık olmayan, nefsinin arzularını reddetmeyen ve nefsânî isteklerinin peşinde koşanlar nefsin ağına düşmüşlerdir. Nefsânî arzularla tatmin olanlar kalbine pişmanlık ağacını dikmiş olurlar.

(Kadir Özköse)



84- Nakşibendîlikteki “letâif” anlayış ve uygulamasını açıklar mısınız?

Komşularımızdan bazıları Nakşibendî olduklarını söylüyorlar. Dindar bir insan olduğum için onların bazı hâlleri dikkatimi ve ilgimi çekiyor. Hâlleri ve zikirlerini sorduğum zaman açıklama yaparken içinde bulundukları hâllerin “letâif” gereği olduğundan bahsediyorlar. Nakşibendîlikteki “letâif” anlayış ve uygulamasını açıklar mısınız?

Letâif Arapça kökenli “latife” kelimesinin çoğuludur. Latife tasavvuf literatüründe son derece ince bir mânâ ifade eden, kelimelerle açıkça anlatılamayan, işaret yoluyla ehline söylenebilen, tadılarak ve yaşanarak öğrenilen bilgiler, hâlin inceliklerinden olmak üzere kalbe gelen bir işaret, insandaki ruhânî latifeler, insanı insan yapan, onun “eşref-i mahlûkât” olmasını sağlayan ve hakikatini oluşturan ilahî bir cevherdir.

Bazı mutasavvıflar latifeleri kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâ diye beşli tasnifle letâif-i hamse diye nitelerken, kimi sûfîler latife-i nefsiyye, latife-i kalbiyye, latife-i ruhiyye, latife-i sırriyye, latife-i hafiyye, latife-i ahfiyye ve latife-i hakikiyye/küllîyye diye yedili tasnife tâbi tutarak letâif-i seb’a adını vermişlerdir.

Letâif dersinde sâlik kalbin belli manevî boyutlarına yoğunlaşarak ruhunu etkin hâle getirmeye çalışmaktadır. Latifeler ilahî nurların insanın kalbindeki farklı mertebelerde meydana gelen tecellileri olarak görülmüştür. Bu nurların kalpteki zâhirî ve bâtinî duyulara tecellisiyle müşâhede ve mükâşefe kapılarının açıldığı ve her bir latifenin sâlikte meydana getirdiği keşf türünün birbirinden farklı olduğu belirtilmiştir.

İmam-ı Rabbânî’ye göre insanda beşi halk, beşi emir âlemine ait on latife bulunmaktadır. Halk âlemine ait latifeler hava, su, toprak, ateş

demek olan anâsır-ı erbaa ile nefistir. Emir âlemine ait latifeler ise kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. İmâm-ı Rabbânî, Nakşibendîyye tarikatında seyir ve sülûkün kalp latifesinden başlayarak emir âlemine ait bu beş latife ile sürdürülmesi usûlünü, yani letâif-i hamseyi ortaya koymuştur. Ona göre beş latifeden her biri için insan vücudunda bir yer takdir edilmiş ve bu yerlerde yoğunlaşarak zikir yapma usûlü Nakşibendîyye-Müceddidiyye’de seyir ve sülûkün önemli bir unsuru hâline gelmiştir.

Letâif-i hamseden birincisi kalptir. Kalp latifesinin yeri sol göğsün iki parmak altında süveyda denilen bir noktadır. Her latife farklı kozmik renkler içerir. Bunlardan kalp kırmızı renklidir. Her latife bir peygamberin ulaştığı manevi hakikati temsil eder. Bu minvalde kalp latifesi Hz. Âdem’in kademi (ayağı) altındadır. Kalp latifesi zikrinde sâlik seher vakitlerinde abdestli olarak kibleye teveccüh eder. Tövbe, istiğfar, salat ve selamdan sonra kalp latifesinin yeri olan noktaya yoğunlaşarak dilini üst damağına yapıştırmak suretiyle lafza-i celâli (Allah) zikreder. Buradaki zikrin sayısı mürşidin tasarrufuna ve müridin durumuna bağlı olarak değişebilir. Sâlik kalp latifesinin işlerlik kazandığını ve bu ruh latifesinin nuru olan sarı renk tecelli edinceye kadar bu zikre devam eder. Zikrin tesiriyle kalp latifesinin işlerlik kazanmasına “veled-i kalb” (kalp çocuğu) denir. Zikrin tesiriyle kalpte oluşan veled-i kalb zikirden alacağı manevi gıda ile feyizlenir.

İkinci latife ruhtur. Ruh latifesinin yeri sağ göğsün iki parmak altındadır. Ruhun nuru sarı renklidir. Ruh latifesi Hz. İbrahim’in kademi altındadır. Birinci latife tahakkuk ettirilince sâlike ruh latifesinin zikri telkin edilir. Bu defa sâlik ruh latifesinin olduğu kısma yoğunlaşır. Önce kalp latifesine ait ism-i celâl zikrini mürşidi tarafından verilen sayıda yapar. Ardından mürid ruh latifesi için mürşidinin takdir ettiği miktarda zikreder.

Üçüncü latife sırdır. Sır latifesinin yeri sol göğsün iki parmak üstündedir. Sırrın nuru beyaz renktedir. Sır latifesi Hz. Musa’nın

kademi altındadır. Ruh latifesinin nuru kemale erince sâlik ruhunu zikirden alıkoyamaz hâle gelir. Bu mertebede mürşid sâlike sır latifesinin zikrini telkin eder. Müşahede makamı olan sır latifesinin beyaz nuru zuhur edinceye kadar mürid mürşidinin takdir ettiği miktarda lafza-i celâli zikreder.

Dördüncü latife hafîdir. Hafî latifesinin yeri sağ göğsün iki parmak üstündedir. Hafînin nuru siyah renktedir. Hafî latifesi Hz. İsa'nın kademi altındadır. Sır latifesinin zikri kemale erince salike mürşidi tarafından hafî latifesinin zikri telkin edilir. Sâlik önceki latifelerde yaptığı zikre ek olarak rububiyet tecellilerinin mahalli olan hafî latifesi için ism-i celâli mürşidinin takdir ettiği miktarda zikreder.

Beşinci latife ahfâdır. Ahfâ latifesinin yeri göğsün ortasıdır. Ahfânın nurunun rengi yeşildir. Ahfâ latifesi Hz. Muhammed'in kademi altındadır. Hafî latifesinin nurunun siyah rengi sâlikte zuhur edince ahfâ mertebesinin zikri kendisine telkin edilir. Cenâb-ı Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarının tecelli ettiği kabul edilen ahfâ mertebesinde sâlik, önceki bütün latifeler için zikirleri yaptıktan sonra ahfâ mahalline yönelerek mürşidinin takdir ettiği miktarda "Allah" lafzını zikreder. Bu süreç ahfâ latifesinin nuru olan yeşil rengin zuhuruna ve önceki tüm latifeler kendiliğinden zikreder hâle gelinceye kadar devam eder.

Letâif-i hamsenin en dış kısmında kalp ve en iç kısmında ahfâ bulunur. Kalp latifesi halka, ahfâ latifesi ise Hakk'a müteveccihdir. Latifeler arasında özde bir farklılık olduğunu söyleyen Nakşibendîyye şeyhleri olduğu gibi, letâif-i hamsenin tek bir latifenin mertebelere göre değişerek farklı isimler aldığını söyleyenler de vardır. Buna göre kalp latifesi, beşerî kayıtlardan arındırılınca ruh, bu arınma iyice artınca sır, biraz daha olgunlaşınca hafî ve en nihayetinde ahfâ adını alır. Letâif-i hamse arasında zâhir ve bâtın ilişkisi bulunmaktadır. Dıştaki içtekinin zâhiriyyken içteki dıştağının bâtını ve hakikatidir.

Emir âlemine ait beş latifenin (letâif-i hamse) zikrini tamamlayan sâlike letâif-i nefis, letâif-i küll, nefis ve isbat zikirlerinin ardından

murakabe öğretilir. Her bir latifenin zikrinde belli bir mahalle teveccüh etmenin amacı Allah lafzını ruhun manevi latifeleri olarak görülen letâifin hissetmesini ve zikre iştirak etmesini sağlamaktır.

Yapılan bütün bu zikirlerle elde edilecek sonuç zikr-i sultanî veya zikr-i zatî denilen hâle erişebilmektir. Zikir bu hâle erişen insanın bütün vücuduna ve benliğine yayılır. Zikr-i dâim denilen bu hâle erişen insanın yürümesi, oturup kalkması veya diğer insanlarla konuşması onun kalbini Allah aşkından ve zikrinden alıkoyamaz.

(Kadir Özköse)



85- Tasavvufun bilgi kaynaklarından olduğu ifade edilen ilham, keşif, fetih, feyiz ve müşahede kavramlarını açıklar mısınız? Bunların kişiler açısından bağlayıcılığı var mıdır? Vahiyden farkları nelerdir?

Görüşüğümüz bazı mutasavvıflar kendilerinin ayrı bilgi kaynakları olduğunu ifade ediyorlar. Tasavvufun bilgi kaynaklarından olduğu ifade edilen ilham, keşif, fetih, feyiz ve müşahede kavramlarını açıklar mısınız? Bunların kişiler açısından bağlayıcılığı var mıdır? Vahiyden farkları nelerdir?

Tasavvufu diğer İslâmî disiplinlerden ayıran temel öge bilgidir. Sûfîler filozof ve kelimcilerden farklı olarak, kendilerinin tasavvufî tecrübe ve zevk yoluyla bilgiye ulaştıklarını iddia ederler. Sûfîlere göre kişi nefsini riyazet ve mücâhede yöntemleriyle arındırıp kendini yeniden tanımladığında varlık hakkında bilgi sahibi olabilir. Tasavvufî bilgi yönteminde eylemin ve fiilin bilgiyi öncelemesi anlayışı vardır. Pek çok sûfî amel ile bilgi arasında bir nedensellik ilişkisi kurarak bilginin amelin sonucu olabileceğini belirtir. Dolayısıyla sûfîlerin “bilgi yöntemi” temelde amel ve ibadetlerden oluşan bir riyazettir. Riyazet ve mücâhede ile sûfîlerin varlık hakkında bilgi elde etme yöntemlerine “keşf” denirken, elde edilen bilginin türüne de “marifet” adı verilmektedir. Dolayısıyla marifet sûfîlerin keşf ile ulaştıkları bilgidir. Buna göre sûfîler marifeti bilgi yöntemlerinin en üstünü olarak görürler. Çünkü marifet, vasıta ile değil doğrudan bilginin kaynağı olan Allah’tan alınır.

Akıl, beş duyu organı, vahiy ve mütevatir haberin yanı sıra; keşf, ilham, marifet, basiret, fetih, ferâset, havâtır, ilm-i ledün, mükâşefe,

müşahede, muhâdara, rüyâ, tecellî, yakîn ve vârid gibi manevi makamlar tasavvuf ehlinin bilgi edinme yollarıdır.

Kelâbâzî amelleri sıhhatli hâle getirmenin ilk şartının bunlara ait bilgileri öğrenmek olduğunu ifade eder. Bu bilginin fıkıh olduğunu söyler. Fıkıh ilminden sonra kula gerekli olan bilgi düzeyini tevhid ve marifet ilmi olarak zikreder. Tevhid ilmini Kur'ân, hadis ve selef-i salihinin üzerinde ittifak ettiği hususların esasını ve delillerini kavramak olarak ifade eder. Kelâbâzî'nin öngördüğü üçüncü bilgi düzeyi hikmet ilmidir. Hikmet ilmine sahip olmakla kişinin nefse ait afetleri tanıyacağını, nefis terbiyesini nasıl gerçekleştireceğini, ahlakî güzellikleri nasıl kavrayacağını, şeytanın tuzaklarını, dünyanın fitnesini ve bunlardan korunma yollarını nasıl idrak edeceğini belirtir. Kelâbâzî'nin öngördüğü bilgi düzeyinin dördüncüsü marifet ilmidir. Marifet ilmine sahip olanların nefsin arzularına gem vuracaklarını, organlarını koruyacaklarını, ilahî edeplerle edepleneceklerini, zâhirleri kadar bâtınlarını da temizleyeceklerini, sırları ve ruhlarını arındıracaklarını söyler. Fıkıh, tevhid, hikmet ve marifet ilimlerinden sonra ulaşılan ilim düzeyini havâtır ilimleriyle müşahede ilimleri olarak belirten Kelâbâzî, elde edilen bu müşahede ve mükâşefe ilimlerini işaret ilmi olarak nitelemektedir. İşaret ilmini, öncesinde sıralanan tüm ilimleri öğrenen ve bunların hakkını verenlerin ilmi olarak nitelemektedir.

Fakih, edebiyatçı ve kelimcilerin usûllerini beyan; mantık ve felsefe zümresinin usûllerini burhan; sûfîlerin usûllerini irfan olarak tanımlayan Muhammed Âbid Cabirî, sûfîlere göre irfanın bir bilgi sistemi, bilgi elde etme yöntemi ve dünya görüşü olduğunun altını çizmektedir. Akıl ve duyularla elde edilen zâhirî bilgi yanında sûfîlerin keşf ve ilhamla elde edilen marifet bilgisine talip olduklarını belirtir. Câbirî keşfi hem bilgi kaynağı hem de anlama yöntemi olarak zikretmektedir.

Sûfîler, ilhamî bilgiyi aklî bilginin ötesinde görür, herhangi bir delil ve tefekkürü dayanmadan takva, riyazet ve mücâhede sonucu kalpte âniden hâsıl olan bilgi olarak tarif ederler. İlhamî bilgi sürekli değildir, bir anda kalpte husule gelip kaybolan bilgidir. İbnü'l-Arabî ilham sahibinin isabet edebileceği gibi hataya da düşebileceğini söyler. İsbet eden ilhama “ilmü'l-ilham” adını verirken, isabet etmeyen hatalı ilhama sadece “ilham” denileceğini ve onun ilim diye nitelendirilemeyeceğini belirtir.

Cüneyd el-Bağdâdî sûfîlerin konuştuğu zaman kendi varlıklarıyla konuşmadıklarını, kendilerinde ilahî tecellilerin ve ilhamın zuhur ettiğini söylemektedir. Cüneyd'e evvelce söylediği sözleri tekrar etmesi istendiği zaman, o buna muktedir olamayacağını belirtmiş, bunların kalbine doğan ilhamlar olduğunu dile getirmiş, ilham ürünü sözlerin kitaplardan ve öğrenme yoluyla elde edilemeyeceğini ifade etmiştir.

Aklın her şeyi kavrayamayacağı ilkesinden hareketle kalbe doğan bilgileri keşf olarak niteleyen İbnü'l-Arabî keşfin altı türünden bahsetmektedir. Bunları; ilm-i bâtın, vehbî bilgi, müşahede, vâkıa, ledünnî bilgi ve ilhamî bilgi olarak sıralamaktadır.

İbnü'l-Arabî kalbi beden reisi kabul eder. Keşf ve ilhamın mahalli olarak kalbi görür. Kalbe gelen nefeslerin ilahî hazretten gelen keşif, tecelli ve tarifler olduğunu belirtir. Diğer yandan İbnü'l-Arabî sûfiyi “sahib-i kalb” olarak niteler. Ona göre kalp sahibi mükâşefe ve müşahede ehlidir. Bu kalbe ârifler sahiptir. Âriflerin kalplerinde “gözler” vardır. Onlar bu kalp gözleriyle başkalarının göremediklerini görürler.

Sûfîler arasında zorluklara katlanıp sabreden ve Allah'tan korkan velînin kalbine Hak tarafından bir nur (furkân) verileceği kabul edilir. Sülemî'nin beyanına göre bunun dayandırıldığı bir âyet vardır: “*Ey iman edenler, Allah'a sığınıp korunursanız, O size iyiyi kötünden ayırt eden bir furkân (ölçü) verir ve yaptığınız günahları örter, sizin için bağışlar. Allah büyük bir lütuf sahibidir.*” (Enfâl, 8/29) Velî bu nur sayesinde hakkı

bâtıldan, doğruyu yanlıştan ayırır ve bu nur sayesinde Rabbini tanır. Buna yakîn nuru da denir. Kuşeyrî'ye göre ferâset sahibi olabilmenin şartları vardır. Bunların başında gözü haramdan, nefsi şehvetten korumak, kalbi murakabe, bedeni ise Sünnet'e sarılmakla sağlamlaştırmak ve haram lokmadan kaçınmak gelir. Bu durum velayet ve keşif sahibi olmanın ahlak temeline dayalı olması gerektiğini ortaya koymaktadır.

(Kadir Özköse)



86- Tasavvufta sıkça kullanılan keramet kavramını açıklar mısınız? Keramet tasavvufta asıl veya amaç mıdır? Keramet olmadan tasavvuf olmaz mı? Parapsikoloji ile keramet arasında bir alaka var mıdır?

Etrafımda bulunan bazı mutasavvıflar sürekli şeyhlerinin kerametlerinden bahsediyorlar. Tasavvufta kerametın çok önemli olduğunu söylüyorlar. Keramet nedir? Keramet tasavvufta asıl veya amaç mıdır? Keramet olmadan tasavvuf olmaz mı? Birtakım parapsikolojik tecrübelerle keramet arasında bir alaka var mıdır?

Tasavvufî geleneğın önemli meselelerinden biri de keramet olgusudur. Kelime anlamıyla; “bolca ihsan ve lütufta bulunmak, hayır ve ihsanı bol yapmak ve her hâl ve koşulda şerefli bir tarzda hareket etmek” anlamlarına gelen keramet kavramının ıstılah mânâsı; nebevî sünnete ittiba eden, şer’î yükümlölükleri yerine getiren, itikat ve ameli sağlam bir kulun elinde, kendisi peygamberlik davasında bulunmaksızın zuhur eden harikulâde/olağanüstü hâllerdir. “el-Kerîm” olan Allah’ın bir keremidir. Keramet, hâdis bir fiildir ve mümkün vafındadır. Mümkün ise; ilahî irade ve kudretin taalluk ettiğı bir husustur. Bu durumda vgerçekleşmesi imkân dâhilinde olan keramet, ilahî iradenin bir tecellisidir. Bu kavramla ilgili olarak “tasarruf” kelimesi de kullanılır. Dualarının kabul edilmesi ve firasetlerinin varlığı velîlerin kerameti olarak kabul edilir.

Mucize gibi keramet de harikulâde hâlleri ifade eden bir terim olarak Kur’ân-ı Kerim ve hadislerde geçmemekle beraber, başlangıfta “âyet” terimiyle ifade edilen bu tür olaylar için 2/8. yüzyıldan itibaren “keramet” kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Keramet teriminin

sonraki dönemlerde ortaya çıkması bu hâllerin Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde bulunmadığı anlamına gelmez. Kur'ân-ı Kerim'de “keramet kelimesi bir terim olarak geçmese de, peygamber olmayan adı belirsiz bir kişinin Sebe melikesinin tahtını bir anda Hz. Süleyman'ın yanına getirmesi (Neml, 27/38), Hz. Meryem'e Allah katından rızık gönderilmesi (Âl-i İmrân, 3/37; Meryem, 19/25) ve Ashâb-ı Kehf'in köpekleriyle birlikte bir mağarada yüzyıllarca uyumaları (Kehf, 18/16-26) gibi olaylar Kur'ân-ı Kerim'deki keramet örnekleri kabul edilir. Hadislerde de (Buhârî, “Enbiyâ”, 48, 54; “İcâre”, 12; Müslim, “Birr”, 8, “Fezâilü's-sahâbe”, 13; Tirmizî, “Menâkıb”, 169; Ahmed b. Hanbel, II, 116) benzer olaylardan bahsedilmektedir. Ehl-i Sünnet kelimcilerinin büyük bir çoğunluğu kerametın imkânını reddetmemiştir. İmamiyye Şîası ise kerameti sadece masum imamlara mahsus görür. Ehl-i Sünnet sadece velîlerden değil, salih ve samimi müminlerden de keramet ortaya çıkabileceği görüşündedir.

Günümüz İslâm dünyasında bu konuda iki tavır sürdürölmektedir. Bir yandan kerameti kabul edenler çeşitli deliller ileri sürerken, diğer yandan reddedenler farklı gerekçelerle konuya yaklaşmaktadır. Bu tür olağanüstü olaylar, İslâm adına bazı kesimlerce reddedilmeye çalışılırken, Batı dünyasında telepati ve telekinezi gibi isimler altında parapsikoloji ana başlığı altında inceleme konusu yapılmaktadır.

Bir hâdisenin anlaşılması; ya bizzat tecrübe veya benzeri olaylara kıyasla mümkün olabilir. İstilahî mânâdaki keramete bizzat mazhar olmayan bir kimseye bu mesele; kitap ve sünnetin ifade ve isbatı, tevatüre ulaşan vakıadaki haberler, aklî delil ve kıyas gibi üç yolla izah edilebilir.

Tabii hayatta veya zihin hayatında bugünkü ilmî metotlarımızla açıklanması mümkün olmayan bütün olaylara “metapsişik” veya “parapsikoloji” denmektedir. Günümüzde telestezi, telepati, telekinezi ve ektoplazmi gibi parapsikolojik olaylar keramet olgusunun daha iyi anlaşılmasını sağlayan örneklerdir.

Kerameti andıran olağanüstü hâller yaşamak, aşırı meditasyon uygulamaları sonucunda da görülebilmektedir. Zira bu deneyimler esnasında kişiler, kendilerine ilişkin farkındalık duygusunu kaybedebilmekte ve daha kapsamlı ama tanımlayamadıkları bir bilince sahip olma hâli yaşatabilmektedirler. İnsandaki baskı ve gerginliğin kalkmasını izleyen bu tarz bir benlik gelişimi ile yaşam daha akıcı hâle gelmekte ve böylesi deneyimlere yol açabilmektedir. Ancak meditasyon sonrası yaşanan tecrübeler ile kerametın yapısı farklılık arz eder.

Psikoloji, psişik olayları gözlemleyerek, deneyerek, tekrarlayarak ve ölçerek inceler. Bunun için de pozitif bir ilim kabul edilir. Ama psikolojinin inceleyemediği metapsişik olaylar da vardır. Bu tür olaylar uzun zaman ciddiye alınmamış ve görmezlikten gelinmiştir. İnsanların günlük hayatta çeşitli şekillerine sıkça rastladıkları bu tür olaylar son zamanlarda bilimsel araştırmaların konusu olmuştur. Bu tür olayların bir kısmı duyu dışıdır, tamamıyla zihinseldir. Diğer bir kısmı fiziksel olarak da algılanabilir türdendir.

Peygamberlerle velîleri karşılaştırarak önce mucize ve keramet çerçevesindeki farklılıklarına dikkat çeken mutasavvıf yazarlardan Serrâc ve Kuşeyrî bu konuya özel bir önem vermişlerdir. Onlara göre peygamber görevini yapabilmek için mucizeyi açığa vurmali, velî ise kulluğa uygun hareket edebilmek için kerameti gizlemelidir. Aksi Hakk'a itaatsizliktir. İkinci fark peygamberlerin mucizelerini müşriklere karşı delil olarak kullanmalarına karşılık, velîlerin kerametlerini yakîne etmek ve iç sıkıntılarından kurtulmak için kendilerine karşı kullanmalarıdır. Hz. İbrahim'in nefsinin mutmain olmasını ileri sürerek Allah'ın ölüleri nasıl dirilttiğini görmek istemesi (Bakara, 2/260) bu cümledendir. Üçüncü fark peygamberlerin mucizelerinin artmasıyla kemallerinin artmasına ve kalplerinin sabitleşmesine karşılık, velîlerin kerameti kendileri için bir mekr-i ilahîdir ve velînin ayakları kaydırma riski vardır. Şu durumda keramet tasavvuf yoluna yeni girenlerin

heveslerini kamçılıyarak bu yolda şevkle yürümelerini, yolun gereklerini azimle yerine getirmelerini ve yola olan bağlılıklarını güçlendirmelerini sağlar, moral verir, maneviyatlarını takviye eder.

Keramet kalbî ve kevnî olmak üzere ikiye ayrılır. Manevi ve hakikî keramet adı verilen kalbî keramet; kalbin Cenâb-ı Hakk'ı tanınması, marifet-i ilahiyye ile dolması, ihlas ve istikametle ihsan makamına ulaşmasıdır. Şer'î adaba riayet, güzel ahlak sahibi olma, kötü huylardan uzaklaşma, farzların vaktinde ifa edilmesi, hayır ve hasenâta koşma, kötülüklerden kalbi temizleme, eşya ve nefis karşısında Allah'ın koyduğu hududa riayettir. Bunlar Allah'a yakın olan meleklerin ve Allah'ın seçkin kullarının vasıflarıdır.

Keramet çeşitleri içinde kalbî ve hakikî keramet, iman ve istikamet kerametidir. Bunlar diğer bütün keramet çeşitlerinden üstün ve öndedir. Tevhidde yakîne, amelde istikamete ulaşan kimse, diğer kerametlere ihtiyaç hissetmez. Böyle bir kimseden diğer kevnî kerametler zuhur edebilir, fakat o bunlara takılıp aldanmaz. Dolayısıyla kevnî keramet Müslüman kişi için şart ve lazım değildir. Şer'î hakikat penceresinden bakıldığında kişinin "istikamet" yolunda gidebilmesi en büyük keramettir.

Keramet konusu, tarikat çevrelerinde oldukça istismar edilen bir husustur. Bazıları sahip olduğu kerameti dünyevî menfaatlara âlet ettikleri gibi, müridler şeyhlerinin en tâbii hareketlerine bile keramet nazarıyla bakarlar. Şeyhin her sözünden, her işinden, hatta sayıklamasından keramet çıkaran bazı safdiller yahut şeyh vasıtasıyla geçinen ve saf görünen kurnazlar vardır. Maddî çıkarları için kendine birtakım işler nispet eden kişiler için "kerameti kendinden menkul" denir. Bu tehlikeye işaret etmek üzere "keramet âriflerin putudur" denmiştir.

Kendilerinden kerametın zuhur ettiği pek çok velîde vecd ve ürperme hâlleri ortaya çıkmaktadır. Çünkü onlar, kerametın kendileri için bir mekr-i ilahî ve hile olabileceğini, ayaklarını kaydırabileceğini

ve Hak katındaki menzillerinden düşürebileceğini düşünmüşlerdir. Kerameti bir çile ve bir imtihan olarak görmelerinden dolayı böyle bir duruma güvenip bunu kendisine hâl olarak seçenleri havastan saymazlar. Velî kerametle avunmaz, buna güvenemez, bir velîden dünyada hiç keramet zuhur etmese, kerametın zuhur etmeyişi o velî için kusur ve ayıp sayılmaz. Mutasavvıflar kerametlere ilgiyi, seçkinin gönüllerini örten üç örtüden biri olarak görürler.

Kerameti saklı ve gizli tutmak velayetin gereklerindendir. Bu sebeple sûfîler kerameti “hayz-ı ricâl” gibi görmüşlerdir. Hatta bu isimlendirmenin kerametın gizlenmesi gereken bir ayıp gibi değerlendirilmesiyle alakalı olduğu söylenebilir. Keramet iddiasında bulunmaktan kaçınan velîler kendilerinden zuhur eden hâllerin keramet olduğunu söylemezler.

Kerametler üzerinde fazla durmayan sûfîler, kerametleri, bu yolun başlarında rastlanan ve mübtedî müridlerin kalbine sürur veren hâller olarak görürler. Allah’ın lutfu olan bu hâllere sevinip şımaranları ve bunlarla yetinmeye kalkışanları henüz tasavvuf zeminine sağlam şekilde ayak basmamakla ve bu alanda seçkin bir mertebeye ulaşmamakla eleştirirler. Velîlerin en büyük kerameti, her an itaat hâlinde bulunmak, günahlardan ve Allah’a muhalefet etmekten kaçınmaktır. Dolayısıyla istikamet sahibi olmak, keramet sahibi olmaktan üstündür.

Şathiyeleriyle meşhur Bâyezid el-Bistamî’nin kerametle ilgili yaklaşımı ilginçtir. Kendisine “Falan kişi uçuyor ve aynı anda çok mesâfe alıyor” denildiğinde, “Allah’ın lânetlediğı şeytan ile leş yiyen kargalar da aynı şeyi yapıyor” şeklinde cevap verirken; “Falan zat su üzerinde yürüyor” denildiğinde de, “Aynı işi balıklar da yapıyor” dediğı nakledilir. Ona göre aslolan şeriatın hükümlerine uymaktır. “Kendisine havada bağdaş kurup oturacak şekilde keramet verilmiş bir adam görseniz, şer’î emir ve yasaklara riayet etme derecesinin nasıl olduğunu görmeden ona aldanmayın.”

Sehl et-Tüsterî kerametle ilgili olarak şöyle dediği nakledilir: “Çocuklar ağlayınca onların eline oyalansınlar diye bir oyuncak verirler. Keramet de böyledir.” Yine Sehl şöyle demiştir: “En büyük keramet kötü bir huyunu değiştirebilmendir.”

Keramet sahibi olduğunu hissederek, bir kütüğün içinden büyük bir balık çıkmazsa kendini suya atacağını söyleyen ve kütüğün içinde büyük bir balık çıkınca sevinen Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin haberi Cüneyd'e ulaşınca, “O kütükten bir yılan çıkıp onu sokmalıydı” demiştir. Serrâc'ın bu söze getirdiği açıklama özet olarak şöyledir: “Çünkü keramet kişinin manevi hayatını tehlikeye sokabilir, oysa yılan ısırması sadece bedene zarar verir.”

Yahya b. Muâz er-Râzî de en aşağı hâlin keramet, en yüksek hâlin ise zikir, yani Allah'ın sürekli hatırlanması olduğunu ifade etmiştir. Ebû Ali Cüzcânî'nin görüşü şudur: “İstikamet sahibi ol, keramet sahibi olma. Çünkü nefsin senden keramet istemekte ve bunun için harekete geçmektedir. Hâlbuki Allah senden istikamet beklemektedir.”

Necmeddin Kübrâ da şöyle demiştir: “Allah'ın emir ve yasaklarına dikkat etmeyen biri, havada da uça ateş de yutsa önemli değildir. Onda görülen olağanüstü hâller de keramet değildir.” Melâmîler arasında yaygın olan şu söz de sûfîlerin konuya yaklaşım tarzlarını göstermeye yeterlidir: “Su üstünde yürürsen saman çöpü olursun, havada uçarsan sinek olursun. Bir gönül ele al ki adam olasın.” Bu arada, kerametlerin, bazı gayri müslimlerin ihtidâsına yardımcı olduğu örnekler de vardır.

İlk zâhid sûfîler ve muhakkik âlimler kevnî ve hissî keramet denilen maddî kerametlerden çok manevi ve ilmî kerametlere önem vermişlerdir. Hâris Muhâsibî'nin haram yiyeceğe dokununca parmağındaki damarın atmaya başladığı ve o yemeği yemediğinin haber verilmesi bu durumun dikkate değer bir örneğidir.

Sûfîler mucize gibi kerametın de yaratıcısı ve hakiki sahibinin Allah olduğunu, Allah'ın velî kuluna bir ikramı ve lütfu olduğunu kabul

etmişler, Allah'ın kendisine itaat eden ve O'na yaklaşmaya çalışan velîlere bunu ihsan edeceğini söylemişlerdir. İlahî bir lütuf olmakla beraber kerameti açığa çıkan bir velî kendisinden böyle bir hâl zuhur ettiğı için bu hâlin kendisi için bir tuzak, deneme ve imtihan olmasından, bu hâl sebebiyle insanların ilgisinin nefesine zarar verebileceğinden korkar.

Keramet olağan üstülük içermesi sebebiyle, halkın büyük ilgisini çekmiştir. Geniş halk kesimleri keramet sahibi velîyi Allah'a en yakın kişi olarak görmüş, onun ilâhî bir güce dayandığına ve bu güçle istediğı her şeyi yapabileceğine inanmıştır. Büyük sûfîler bu kanaati yanlış bularak, kerametın Allah'a yakınlık derecesini göstermediğini, kerameti görülmeyen velîlerin de olduğunu vurgulamışlar, hatta kerameti ortaya çıkmayan velîlerin mertebelerinin keramet sahibi velîlerden daha yüksek olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre keramet henüz tasavvuf yolunun başında bulunan bazı velîlerde görülür.

(Kadir Özköse)



87- “Yıkayıcı (gassâl) önündeki ölü (meyyit) gibi olmak” cümlesiyle özetlenen tasavvufî eğitimdeki teslimiyet kavramının anlamı ve kapsamını açıklar mısınız?

Günümüzün tasavvufî çevrelerinde teslimiyete çok önem verildiğini müşahade ediyorum. Hatta bazıları söz konusu teslimiyeti tarif ederken “Yıkayıcının (gassâl) önündeki ölü (meyyit) gibi olmak” cümlesini zikretmektedirler. Tasavvufî eğitimde teslimiyet kavramının anlamı ve kapsamını açıklar mısınız?

Tasavvufî terbiye baştan sona bir insanın din, ahlak ve gönül eğitimidir. Asırlardan beri uygulanarak gelen metotlarda farklılıklar görmek mümkündür. Mürid ve mürşid arasında bir nevi alışveriş olan bu eğitim için farklılıkları bir tarafa koyarak ortak olan yönlerine dikkat edilirse karşımıza çıkacak olan ilk terimin teslimiyet olduğu görülecektir. Tasavvufî eğitim yapısı itibariyle teslimiyete dayalı bir sistemdir. Sûfilere göre insan denen bu varlığı “kâmil insan” hâline getirmek için bu kapıdan girmek gerekir. Teslimiyetle oluşan sevgi ve güven ortamında insanın meçhulleri mâlûma, şüpheleri sükûna, tereddütleri tatmine ve dağınıklıkları nizama ulaşmaktadır. Şüphesiz bunun tek şartı mürşid makamında olan şahsın gerçek anlamda ehil ve yetkili olmasıdır. Aksi hâlde teslimiyet “geri tepen” bir silah gibi, “kaş yaparken göz çıkarma”yı kolaylaştırmakta ve dengeleri alt üst etmektedir.

Mürşid-i kâmillere itaat ve teslimiyet, onların zatlarından ziyade, temsil ettiği değerleredir. Mürşidlere duyulan hayranlık tenlerinden çok güzel ahlaklarına ve manevi tecrübelerinedir. Mürşid-i kâmillere sadık olarak yaşayan müridler teslimiyetleri oranında kendilerinden istifade ederler. Müridlerin mürşidlerine teslimiyetleri, hastaların tedavisine

güvendikleri doktorlarına teslimiyetleri mesabesindedir. Manevi hastalıklardan kurtuluş bu tür rahatsızlıkları giderecek kabiliyetteki isimlerin önerilerine ve tavsiyelerine uymakla mümkündür. Hâllerin sirayeti, davranışların karşılıklı tesiri, nazarların güçlü etkisi nedeniyle insan-ı kâmiller sıradan isimlerin motor gücüdür. Allah dostları gerçekte sevdiklerinin kendilerine kul köle olmalarını, kendi nefislerine hizmet etmelerini istemezler. Onlardan bekledikleri teslimiyet, kendilerinin temsil ettikleri değerlere sadakat amacıyladır. Mürşid-i kâmillere teslimiyet mukayyettir, sınırlıdır ve şarta bağlıdır. Kayıtsız şartsız teslimiyet Hz. Allah'adır. Yegâne otorite ilahî hükümlerdir. Kişiyi Allah'a ulaştıracak, ilahî aşkı tattıracak, İslâmî esaslara sadık kılacak ve kulluk şuurunu aşılacak rehberler eli öpülesi ve hizmet edilesi isimlerdir.

Tasavvufî eğitimde teslimiyetten maksat, Allah'a olan küllî teslimiyettir. Bu mânâda, dünya malının hiçbir ehemmiyeti yoktur. Varlık iddiası ancak Allah'a mahsustur. Dolayısıyla iman erinin benliğini teslimiyetle mahvetmesi esastır. Allah'a teslim olan kul, dünyada hayırlı nimetlere kavuşur. Allah da onu aziz kılar, feyiz ve hidayet nasip eder. Allah'a teslimiyet, dünya malı ve mülküne sahip olmanın da şartıdır. Zira her şeyin sahibi Allah olduğunu göre, onu dilediğine verecektir. Kendisine tüm benliği ile teslim olup yakın durana Allah dilediğini verecektir. Günahkârların günahlarının affedilebilmesi de Allah'a teslim olması ile gerçekleşmektedir. Çünkü Allah'a sığınmak günahların affı için yegâne sebeptir. O yüzden tasavvuf büyükleri "ah teslimiyet!" demişler, sevdiklerini güzellik uğruna baş koymaya ve Hakk'ın iradesine teslim olmaya dâvet etmişlerdir. Allah'ın lütfunu da kahrını da bir görmüşler. Bu yolda medhe de zemme de aynı nazarla bakmışlar. Terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i hesti ve terk-i terk mertebelerini katederek Hakk'a ulaşmanın tadına varmışlardır.

Mürşid-i kâmile birlikte Allah'a teslimiyetin zirvesini tecrübe etmeye çalışan sâlik kendisine rehberlik eden mürşidine karşı edebe aykırı bir tutum sergilemez. Şeyhinin mâkûl ve makbûl direktiflerini reddetmez. Sâlikin mürşidiyle ilişkisi baba ile oğul gibidir. Müntesiplerine baba şefkati ile yaklaşır, müntesiplerinin dünya ve âhirette kurtuluşa ermeleri için çırpınır. Ömrünü, enerjisini, ilmini ve imkânını sevenlerinin hayırlı akıbete ermeleri için çaba sarfeden mürşid-i kâmillere müntesipleri bağlı kalıp teslim olmuşlardır. Mürşid-i kâmil dervişin gözünü ve gönlünü bürümüş, dünyasının mihveri hâline gelmiştir. Mürşidine teslimiyet dervişin şeyhin davasına baş koyması, şeyhinin ahlakına bürünmesi, şeyhinin yoluna revan olmasıdır.

Tasavvuftaki mürşide teslimiyet başta söylediğimiz üzere eğitim amaçlıdır. Her şeyde olduğu gibi teslimiyet duygusunda da itidal esastır. İfrat ve tefrit dervişin dünyasında yer alamaz. Dervişin temel özelliği itidal sahibi olmasıdır. Şeyhini ne kadar sevse de ölçüyü elden bırakmaması, şeyhini ne kadar büyük olarak görse de insanüstü meziyetlere büründürmemesi esastır.

Tasavvufta âdap ve erkân esas olduğu için sâlikler edep dâiresinde hareket ederler. Müridin şeyhiyle konuşması edep dâiresindedir. Ancak taşın gediğine konulması gibi sözünü yerinde ve edep dâiresinde beyan eder. Şeyhin de bir insan olduğu ve yanılabilceği hatırdan çıkarılmamalıdır. Hiçbir şeyh eleştirilmez, ulaşılmaz ve dokunulmaz değildir. Allah'a isyanın söz konusu olduğu yerde kula itaat edilmez.

(Kadir Özköse)



88- Tasavvufî hayatın yaşanması için bir tarikata ve şeyhe intisap etmek şart mıdır? İlgi duyan bir kişi yazılan eserleri okuyarak tasavvufu öğrenemez mi?

Tasavvufî hayatın yaşanması için bir tarikat şeyhi/mürşidine intisap etmek şart mıdır? Günümüzde tasavvufun içeriğini açıklayan birçok kitap ve yazı yayımlanmaktadır. İlgi duyan bir kişi sözü edilen bu eserleri okuyarak tasavvufu öğrenemez mi? “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” sözünün anlamı nedir?

Tasavvufî eğitim bir anlamda usta ve çırak arasında cereyan eden “tecrübe aktarımı” ameliyesidir. Burada gidilecek manevi yolun tecrübesine sahip bir kâmil mürşidten istifade etmek esastır. Bu yolun kendine has özellikleri olduğu, karanlık ve tehlikeli noktaları olduğu için ehliyetli bir rehberle ihtiyaç vardır. Kâmil mürşid kendisine tâbi olan müridlerinin elinden tutup rehberlik ederek onları hakikat yolculuğunda yürütür. Mürşid muhataplarına sahip oldukları kendi gerçekliklerini tanıtır ve kendini tanıyanların da Rablerini tanıyacaklarını beyan eder.

Takva, istikamet ve keşf boyutları ile mücâhededesini gerçekleştiren ve kendini aşan mânâ erleri, hiçbir zaman kendi sınırları içerisinde kapalı kalmaz. Hem olgun hem de olgunlaştırıcı pozisyonda bulunan mürşidler de insan olmanın yüklediği sorumluluğun bilincindedirler. Kendi benliğini aşan bu şahsiyetler, kemalât arayışında pusulasını kaybetmiş kitlelere rehber olmuşlardır. Mana önderlerinin yegâne gâyesi, benlik kaygısından kurtulmak, nefsânî arzu ve heveslere karşı mesafeli davranmak, kayıtlardan kurtulup hür bireyler yetiştirmektir.

Tasavvufî eğitim yapılan ibadetin kalitesini artırmaya, kulluk vazifesinde derinleşmeye, kurtuluş için gereken manevi donanıma sahip olmaya ve iç dünyanın aydınlatılmasına yönelik bir çalışma

olduğu için, rehbersiz yol almak birtakım problemlere yol açacaktır. Hastalığın teşhisindeki usûlleri bilen bir doktorun önereceği tedavi ile tıbbı dâir kaynaklardan elde edilen yüzeysel bilgilerden hareketle çözüm yoluna gitmeye çalışmak kıyas edilemez.

Tasavvuf, insana özgü diğer alanlardan daha özel ve aşkın bir tecrübedir. Bu yolda bir rehberle başvurulması, başarıya ulaşma bakımından önem arz etmektedir. Seyir ve sülûka yönelen müridin, bir rehber gözetiminde yol alması esastır. Abdülkerim el-Kuşeyrî şeyhi Ebû Ali Dekkâk'ın “Kendi kendine yetişen ağaçlar yaprak açarlar. Ama meyve vermedikleri için onlardan istifade edilmez” sözünü naklettikten sonra bir üstattan terbiye görmeyen müridten bir şey elde edilemeyeceğini belirtir.

Nakşibendî silsilesinin önemli halkalarından biri olan Yusuf el-Hemedânî müridin tek başına on senede alamayacağı yolu bir kâmil mürşidle bir senede alabileceğini söylerken, İbn Haldun tasavvufî anlamdaki mücâhede için kâmil mürşidin zorunluluğuna vurgu yapar.

Tasavvufî eğitimde mürşid, bir “vesile”dir. Zira esas gâye, dervişin hakiki sevgiliye ulaşmasıdır. Mürid, mürşidini taklitle tahkike erer. Bundan sonraki tasavvufî serüveninde sâlik, kendi ayakları üzerinde durmalıdır. Müntesiplerinin terbiye ve eğitiminde her bir mürşidin de kendine özgü ve farklı metotları bulunmaktadır. “*Hikmetle ve güzel öğütlerle Rabbinin yoluna çağır ve onlarla en güzel biçimde mücadele et!*” (Nahl, 16/125) âyetinden hareketle, irşat, hikmet, vaaz, nasihat, evrâd, ezkâr, sohbet, muhabbet, riyazet, halvet, çile, seyahat, ilim, irfan, hizmet, tesbihat, sabır ve tahammül gibi yöntemler onların uygulamalarından birkaçıdır. Mürşid telkinleriyle müridinin nefsinin tezkiye ve kalbini tasfiyesine vesile olduğu için manevi dirilticilik vasfına sahiptir. Zira Allah'tan gafil hâldeki kalb, ölü demektir. Kâmil ve mükemmil şeyhin nurânî veçhesi ve manevi nazarı ölü kalpleri diriltip harekete geçirecek bir iksir gibidir. Kalbi, maneviyatla dirilen

müridin nefsânî arzu ve istekleri Hakk'ın sevgisinde fenâ bulur, böylece mecâzî aşk yerine hakiki aşkı tatmış olur.

Sûfîler manevi yolun tehlikelerle dolu olduğunu bilirler. Mürid belirli deneyimlerle yükselip manevi donanıma erdiğini sanabilir, oysaki bu tecrübeler gerçekte nefsinin veya yoldan çıkarıcı bir gücün tuzakları da olabilir. Bu yüzden şeyh, müridini denetlemek ve doğru yola döndürmek zorundadır.

Bâyezid el-Bistamî'ye atfedilen “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır.” sözü, oldukça yaygındır. Her şeyden önce şu bir gerçek ki, bütün uygulamalı ilimlerde o ilmin öğrenilmesi, bir üstat aracılığı ile olur. Kişinin tek başına o ilme dâir eserleri okuması o disiplini öğrendiği anlamına gelmez. Örneğin, İslâmî ilimlerden “kıraat” ilmi, uygulamalı bir ilim olduğundan, fem-i muhsinden/yetkili ağızdan öğrenilir. Tecvit ve kıraat kitapları okunarak kâri/kurrâ olunmaz. Marangozluk ve kaportacılık gibi meslekler bir ustadan, futbol ve atletizm gibi sporlar mutlaka bir antrenörden öğrenilir. Futbolun kitabını yazan her kişinin aynı zamanda iyi bir futbolcu veya her marangozluğun kitabını yazanın iyi bir marangoz olduğu söylenemez. Yine Tıp Fakültesini bitiren ve doktor unvanı alan kişi de alanında bir uzman doktorun yanında ihtisas yapmadan uzman olmaz. Eğer kendiliğinden uzman olmaya kalkışırsa, insanları sağlığından veya canından etmesi kuvvetle muhtemel bir durumdur. Aynı şekilde bir üstadın yanında tasavvufî eğitim görmeden kendi kendine dervişlik taslamaya kalkışan bir kimse yanılır ve şeytanın tuzaklarına takılarak onun oyuncağı hâline gelebilir. Bu sözdeki şeyhsizlikten maksat, tasavvufî eğitimin kâmil bir mürşid/şeyh olmadan öğrenilip seyir ve sülûkün kemâline erilemeyeceğidir.

Benzer bir yaklaşımı ilk dönem sûfîlerinden Ebû Ali Muhammed es-Sakâfî şu şekilde ifade etmektedir: “Bir adam, her çeşit ilim erbabının ilmî sohbetlerinde bulunsa ve bütün ilimleri kendinde toplasa dahi samimi bir terbiyeciden, bir imamdan veya bir şeyhten riyazet yolu ile eğitilmedikçe Allah adamlarının derecesine ulaşamaz. Ameldeki

kusurlarını ve nefsinin benliklerini kendisine birer birer gösterecek bir üstattan edep ve terbiye görmeyen kimselere muameleleri düzeltme yolunda, yani tasavvuf konusunda tâbi olmak câiz değildir.”

Mürşide intisap, müride yeni bir varoluş kazandırır, yeni bir şuur ve mutluluk getirir. İntisap, kişiyi dünyanın hengâmesinden alıp üstadının mahfiline çeker. Bu da ancak niyetin samimiyetine ve teslimiyetin derecesine bağlıdır. İbadetleri ile günahlardan uzaklaşabilen ve kalbini saflaştıran mürid; himmet, mücâhede ve murakabe ile de nefsin kötülüklerinden kendini korumaya çalışır.

Özetle, Bâyezid el-Bistamî'ye nisbet edilen “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” sözü, tasavvuf yoluna girmiş kimseler içindir. Tasavvuf yolunu seçenler eğer olgun bir şeyhin denetimi altında yol almazlarsa şeytanın maskarası hâline gelebilirler. Şeyh Vefâ'nın müridlerinden Sinan Paşa bunu; “Yola giden uz gerek; Hak isteyene kılavuz gerek. Sülûk irşadsuz olmaz ve irşad inkiyadsuz olmaz.” şeklinde ifade etmiştir.

(Kadir Özköse)



Kaynakça

- Affîf, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, Risale Yayınları, İstanbul 2004.
- , *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Akpınar, Ali, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, sayı: 9.
- Altuntaş, Fatma, *Tasavvuf Kültüründe Kadın*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 1997.
- Arslan, İhsan, *Moğollar Arasında İslâmiyetin Yayılışı*, Okur Akademi, İstanbul 2017.
- Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Ateş, Süleyman, "Cüneyd-i Bağdâdî", *DİA*, VIII, ss. 119-121.
- , *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar, İstanbul, ts.
- , *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.
- , *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Seha Neşriyat, İstanbul 1986.
- Bahadır, Abdülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din –Logoterapik Bir Araştırma-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- Bardakçı, M. Necmettin, "Türk Tasavvuf Geleneğinde Kadın", *Arayışlar İnsan Bilimleri Araştırmaları*, Yıl: 7, Sayı: 13, Isparta 2005.
- Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, Klasik, İstanbul 2017.
- Beyatlı, Y. Kemal, *Tarih Musâhabeleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1975.
- Bırışık, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, XL, ss. 281-290.
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı Arap İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 2000.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, c. I, Kahire 1998.
- Cebecioğlu, Ethem, "Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXIX, (1987), ss. 387-406.
- , *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004.

- Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İnsan yay., İstanbul 1997.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, haz. Muhammed Abdülhakim, Darü'l-Kitabi'l-Mısırî, Kahire 1991.
- Çift, Salih, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Demirci, Mehmet, "Ebû Saîd el-Harrâz", *DİA*, X, ss. 222-223.
- , *Yunus'ta Hak ve Halk Sevgisi*, H Yay., İstanbul 2008.
- Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vücut Geleneği*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009.
- , *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV, İstanbul 2014.
- , *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- Erginli, Zafer, "III-IV./IX-X. Yüzyıllarda Bağdat'taki Tasavvufî Grupların Tarihî Gelişimine Toplu Bir Bakış", *İslâm Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar* içinde, ed. M. Necmeddin Bardakçı, TÜBİTAK 113K570 No.lu Proje Kitabı, SDÜ Matbaası, Isparta 2017, ss. 29-64.
- , "Oryantalizmle Mistisizm Arasında Batı Dünyasının Tasavvufa Bakış Biçimleri Üzerine", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Akademik Dergisi*, yıl 7, sayı: 13 (2018), ss. 1-35.
- , "Tasavvufî Düşüncenin Kuruluş Asrında Bağdat Sûfî Çevrelerinin Oluşturduğu Temel Terminolojik Zemine Toplu Bir Bakış", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Akademik Dergisi*, yıl 6, sayı: 11 (2017), ss. 1-33.
- , "Muhâsibî", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXI, ss. 13-16.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn, *Tasavvufta Fütüvvet Kitâbü'l-Fütüvve*, nşr. S. Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1977.
- , *Tabakâtü's-sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler*, Bursa Akademi, Bursa 2018.
- Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-dalal*, haz. Abdülhalim Mahmud, Daru'l-Kitabi'l-Lübnanî, Beyrut 1990.
- Gökbulut, Süleyman, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", *Dokuzeylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, sayı: 36, ss. 201-231.
- , *Necmeddin-i Kübrâ –Hayatı, Eserleri, Görüşleri-*, İstanbul 2010.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâuddin, *Câmiu'l-Uşûl*, nşr. Edîb Nasrüddin, Beyrut 1998.
- Gürer, Dilaver, "Şiblî, Ebû Bekir", *DİA*, XXXIX, ss. 125-126.
- Gürsoy, Kenan, "Gönümüzle Bütün Bir İnsanlığı Kucaklamaya İhtiyacımız Var", *Sûfî Gelenek ve Hayat Keşkül*, İstanbul 2006, Sayı: 9.
- Haksever, Ahmet Cahid, *XI. Yüzyıl Bir Türk Türk Sûfisi Yakub-ı Çerhî*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2001.

- Hemedânî, Hâce Yusuf, *Hayat Nedir –Rutbetü'l-Hayât-*, çev. Necdet Tosun, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- Hizmetli, Sabri, “Karmâtîler”, *DİA*, XXIV, ss. 510-514.
- Hökelekli, Hayati, “Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürîd İlişkileri ve Yunus Emre-Tapduk Emre”, *Hareket*, Mart 1981.
- Hücvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
- İsfahanî, Rağîb, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2010.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, I-X, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kasım Ali b. Hasen b. Hibetullah b. Asâkir ed-Dımeşkî, *Târîhu Dımeşk*, nşr. Amr b. Garâme el-Amravî, c. XXXVII, Dâru'l-Fikri't-Tibâa (ys.), 1415/1995.
- İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1984.
- İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fütühât-ı Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire 1985.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Menâkıbu Ma'rûfi'l-Kerhî ve ahhârühû*, thk. Abdullah Ahmed el-Cebbûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- , *Sıfatü's-safve*, nşr. Mahmud Fâhûrî-Muhammed Ravvâs Kal'aci, I-IV, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1405/1985.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebû Yakub İshâk el-Verrâk, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997.
- İz, Mahir, *Tasavvuf*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi, İstanbul 2012.
- Kandemir, M. Yaşar, “Gulâmu Halil”, *DİA*, XIV, s. 187.
- Kara, Mustafa, “Dârânî”, *DİA*, VIII, s. 485.
- , *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelamı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.
- , *Din hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1990.
- , *Gönül Mektupları*, Mavi Yayıncılık, 2.Baskı, İstanbul 2003.
- , *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- , *Züleyhâ'ya Mektuplar*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Karadağ, Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
- Karamustafa, Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017.
- Kartal, Abdullah, *Abdülkerîm Cîlî –Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-*, İnsan yayınları, İstanbul 2003.

- Kâşânî, Abdurrezzak, *Mu'cemu Istilahatı's-Sufiyye*, thk. Abdülâl Şahin, Daru'l-Inad, Kahire 1992.
- Kâşîfî, Ali b. Hüseyin, *Reşahat Can Damlaları*, haz. Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1995.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî el, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Arthur John Arberry, Kahire 1352/1933 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992].
- Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd Ve Merâtibu'l-Vücûd)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.
- Knysh, Alexandar, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, Ufuk Yayınları, İstanbul 2011.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Ahmed İnâye-Muhammed el-İskenderânî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2005 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991].
- Küçük, Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.
- , *Tasavvufa Giriş*, DEM Yayınları, İstanbul 2011.
- , Ceyhan, Semih, "Râbia el-'Adeviyye", *DİA*, XXXIV, ss. 380-382.
- Massignon, Louis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev. M. Ali Aynî, haz. Osman Türer-C. Gündoğdu, İstanbul 2006.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ebi'l-Hasen Ali b. Abbas el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, Mısır, ts./nşr. Saîd Nasîb Mekârim, I-II, Beyrut 1995 [*Kütü'l-Kulûb Kalplerin Ağızı*, çev. Muharrem Tan, İz Yayıncılık, I-IV, İstanbul 1999].
- Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ed. Zafer Erginli, Kalem Yayınevi, İstanbul 2006.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî, *el-Mekâsibu rızku'l-halâl ve hakikatü't-tevekkül ale'llah*, nşr. Muhammed Osman el-Huş, Kahire 1983.
- Nicholson, Reynold A., *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvet", *DİA*, XIII, ss. 261-263.
- , *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1997.
- Oğuz, Muhammed İhsan, *İslâm Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd*, Oğuz Yay., İstanbul 1995.
- Öngören, Reşat, "İbrahim b. Edhem", *DİA*, XXI, ss. 293-295.
- , "Ma'rûf-ı Kerhî", *DİA*, XXVII, ss. 67-68.
- , "Sûfî", *DİA*, XXXVII, ss. 471-472.
- , "Şeyh", *DİA*, XXXIX, ss. 50-52.
- , "Tabakat" (Tasavvuf), *DİA*, XXXIX, ss. 295-296.
- , "Tasavvuf", *DİA*, XL, ss. 119-126.

- , *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Özafşar, Mehmet Emin, “Zühhd ve Rekâik”, *DİA*, XXIX, ss. 535-537.
- Özaydın, Abdülkerim, “Bağdat”, *DİA*, IV, ss. 437-441.
- , “Türk” (Türklerin İslâmiyet’i Kabulü), *XLI*, ss. 474-480.
- Özkan, Halit, “Zeyd b. Sûhân”, *DİA*, XLIV, ss. 323-324.
- Özköse, Kadir, “Hakikate Ermede Mürşidin Rehberliği”, *Kültür-Edebiyat ve Araştırma Dergisi Somuncu Baba*, Yıl: 15, Sayı: 94, Ağustos 2008, s. 14-19.
- , “Hz. Muhammed’in Manevi Hüviyeti: Hakikat-i Muhammediyye”, *Yenidünya*, Yıl: 20, Sayı: 234, Nisan 2013, s. 44-47.
- , “Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî’nin Düşüncesinde Kadın”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2007, c. XI, sayı:1, s. 66-67.
- , “Sûfî Menkıbelerinin Anlam Örgüsü”, *Kültür-Edebiyat ve Araştırma Dergisi Somuncu Baba*, Yıl: 17, Sayı: 125, Mart 2011, s. 22-25.
- , “Tasavvufî Hayatın İncelikleri”, *Feyz Fikir Kültür Aktüalite Dergisi*, Yıl: 23, Sayı: 275, Mayıs 2014, s. 28-32.
- , “Yokluk Tepesine Tırmanmak”, *Somuncu Baba Aylık-Kültür-Edebiyat ve Araştırma Dergisi*, Kasım 2005, Sayı: 61, s. 18-21.
- Öztürk, Mustafa, “Sehl et-Tüsterî”, *DİA*, XXXVI, ss. 321-323.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Sidre Yayıncılık, İstanbul 1988.
- Schimmel, Annemarie, *İslâm’ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2001.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Ender Güral, Ankara 1982.
- , *Tasavvuf Notları*, çev. Dilara Yabul, Sufi Kitap, İstanbul 2018.
- Selvi, Dilaver, *İslâm’da Velayet ve Keramet*, Umran Yayınları, İstanbul 1990.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma’ fî târîhi tasavvufî’l-İslâmî*, nşr. Kâmil Mustafa el-Hindâvî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2007 [*el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul 1996].
- Sühreverdî, Şihâbüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *‘Avârifü’l-ma’ârif*, nşr. Muhammed Ali Beyzavî, Beyrut 1420/1999 [*Tasavvufun Esasları –Avârifü’l-Meârif Tercemesi-*, haz. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990].
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtü’s-sûfiyye*, Mısır 1953.
- Şahin, Haşim, “Menâkıbnâme”, *DİA*, XXIX, ss. 112-114.
- Şimşek, Halil İbrahim, “Tasavvufî Düşüncede Kâmil İnsan Karakteri ve İnşası”, *İnsanın Karakter İnşasında Dinin Yeri*, Ordu 2016, c. 2, ss. 431-441.
- , “Tasavvufî Tecrübelerin Mahremiyeti Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2015, c. 14, sayı: 28, ss. 115-128.

- , "Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 20015, c. 14, sayı: 28, ss. 35-48.
- , "17-19. Yüzyıllarda Öne Çıkarılan Bazı Tasavvufî Kavramlar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2006, c. 19, sayı: 2, ss. 325-333.
- , "İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farukî Sirhindî'nin Şî'a ve Ehl-i Beyt'e Bakışı", *Marife*, (Ehl-i Beyt Sayısı), Konya 2004, c. 4, sayı: 3, ss. 199-209.
- , "Tasavvuf Nedir?", *Burhan: İlim-Kültür Dergisi*, Mayıs 2006, sayı: 8, ss. 42-43.
- , "Tasavvufî Düşüncede Hz. Muhammed Algısı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2012, sayı: 21, ss. 29-52.
- , "Tasavvufun Kaynağı Meselesi", *Somuncu Baba: Aylık İlim-Kültür ve Edebiyat Dergisi*, Ankara 2010, sayı: 114 (Nisan), ss. 36-38.
- Tatçı, Mustafa, "Tasavvuf ve Rumûz", *Yesevîlik Bilgisi*, Ahmet Yesevî Vakfı yay., Ankara 1998, 26.
- Tek, Abdurrezzak, *Tarihî Süreçte Tasavvuf ve Tarikatler*, Bursa Akademi: Emin Yayınları, Bursa 2016.
- Türer, Osman, "Latife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVII, s. 110.
- Uludağ, Süleyman, "Fütüvvet", *DİA*, XIII, ss. 260-261.
- , "Hallâc-ı Mansûr", *DİA*, XV, ss. 376-377.
- , "Keramet II", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 6, sayı: 15, Temmuz-Aralık 2005, s. 28-29.
- , "Keramet", *DİA*, XXV, ss. 265-268.
- , "Ricâlü'l-gayb", *DİA*, XXXV, ss. 81-83.
- , "Ruhbanlık ve Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (2004), cilt: V, sayı: 13, ss. 9-23.
- , "Şathiye", *DİA*, XXXVII, ss. 370-371.
- , "Şiilikte Tasavvuf", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu = International Symposium on al-Shiism throughout History and Today (Tebliğler ve Müzakereler)*, 13-15 Şubat 1993, (1993), ss. 515-542.
- , "Velî", *DİA*, XLIII, ss. 25-28.
- , *Cüneyd-i Bağdâdî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.
- , *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, Uludağ Yayınları, Bursa 1992.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.
- , *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.
- , *Tasavvufun Dili 1: Mürşid-Mürîd-Yol*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2006.
- , *Tasavvufun Dili*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.
- Yetik, Erhan, *İsmail-i Ankaravi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İşaret Yay., İstanbul 1992.
- Yıldız, Hakkı Dursun, *İslâmiyet ve Türkler*, İlgî Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2014.

Yılmaz, Hasan Kâmil, 300 Soruda Tasavvufî Hayat, Erkam Yayınları, İstanbul 2012.

-----, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018.

-----, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırık Hadis Şerhi*, İFAV, İstanbul 1990.

Yiğit, İsmail, "Ribat", *DİA*, XXXV, ss.76-79.

Yücesoy, Hayrettin, "Mihne", *DİA*, XXX, ss. 26-28.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1411/1991.