



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İLK DÖNEM TASAVVUFUNA YÖNELTİLEN
ELEŞTİRİLER

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Aziz HIZLI

BURSA-2022



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İLK DÖNEM TASAVVUFUNA YÖNELTİLEN
ELEŞTİRİLER

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Aziz HIZLI

Danışman:

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

BURSA-2022

TEZ ONAY SAYFASI

TC

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim / Ana sanat Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı'nda 701923018 numaralı Aziz HIZLI'nın hazırladığı “**İlk Dönem Tasavvufuna Yöneltilen Eleştiriler**” başlıklı yüksek lisans tezi ile ilgili savunma sınavı, 17/06/2022 günü 11:00–13:00 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı
Prof. Dr. Abdurrezzak TEK
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Abdullah KARTAL
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Hacı Bayram BAŞER
Yalova Üniversitesi



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 24/05/2022

Tez Başlığı / Konusu: **“İlk Dönem Tasavvufuna Yöneltilen Eleştiriler”**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 113 sayfalık kısmına ilişkin, 19/05/2022 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 0 'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

24/05/2022

Adı Soyadı: Aziz HIZLI

Öğrenci No: 701923018

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Tasavvuf

Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman
Prof. Dr. Abdurrezzak TEK
24/05/2022

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**İlk Dönem Tasavvufuna Yöneltilen Eleştiriler**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usûlüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

23/05/2022

Adı Soyadı : Aziz HIZLI
Öğrenci No : 701923018
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Tasavvuf
Tezin Türü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Aziz HIZLI
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitüsü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim/Anasanat Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim/Sanat Dalı	: Tasavvuf
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: xi + 122
Mezuniyet Tarihi	: .../.../2022
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

İlk Dönem Tasavvufuna Yöneltilen Eleştiriler

Tasavvuf, temel İslâmî ilimler içerisinde kaynağı, yöntemi ve uygulamaları bakımından en fazla eleştiriye maruz kalan ilimdir. Günümüzde de yaşanan bazı olaylar sonrasında tasavvuf aleyhtarlığı artış göstermiştir. Ancak söz konusu menfi tutumun yeni değil, hicrî ilk asırdan itibaren süregelen bir durum olduğu ve ilk sûfî müelliflerin eleştirileri tüm yönleriyle ele aldığı görülmüştür. Tasavvufa yöneltilen eleştirilerden bazıları tasavvufla doğrudan ilişkili olup, tasavvufa mâl edilen pek çok tenkitle karşılaşmak da mümkündür. Söz konusu eleştirilerde selefî âlimler başta olmak üzere, zâhirî ilim ehlinin ilk dönem sûfîlerinden ayrıştığı pek çok konu başlığı bulunmaktadır. Bu çalışmada zikredilen konu başlıklarının değerlendirilmesi ve ilk dönem sûfî müelliflerinin eserlerinden hareketle eleştirilerin günümüz açısından tartışılması amaçlanmıştır. Tasavvufun bilgi kaynağı, fenâ telakkisi, ricâlü'l-gayb gibi meselelerin gerçek tartışma konuları olduğu ve mümkün mertebe ilmî çerçevede tartışılabilirliği görülmüştür. Ancak tasavvufun menşei, zühd, velayet, dilencilik gibi konuların spekülasyona açık olduğu ve çoğu kez manipüle edildiği tespit edilmiştir. Zâhir ulemasının eleştirilerinde, sûfîlerin ise savunmalarında tutarlı olukları veya çelişkiye düştükleri hususlar objektif bir biçimde ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Tasavvuf, Eleştiri, İlk Dönem Sûfîleri, Tenkit

ABSTRACT

Name and Surname	: Aziz HIZLI
University	: Bursa Uludag University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Basic Islamic Sciences
Branch	: Sufism
Degree Awarded	: Master
Page Number	: xi +122
Degree Date	:/...../20....
Supervisor/s	: Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

Criticisms Of Early Sufism

Sufism is the science that has been subjected to the most criticism in terms of its source, method and practices among the basic Islamic sciences. After some events that have taken place today, Sufi anti-Semitism has increased. However, it has been seen that the said negative attitude is not new, it is a situation that has been going on since the first century of the hijra, and the first Sufi authors handled the criticism in all its aspects. Some of the criticisms against Sufism are directly related to Sufism, and it is possible to encounter many criticisms attributed to Sufism. In these criticisms, there are many topics in which the people of apparent science, especially the Salafi scholars, differ from the Sufis of the first period. In this study, it is aimed to evaluate the topics mentioned and to discuss the criticisms from the point of view of today, based on the works of the first period Sufi authors. It has been seen that the issues such as the source of knowledge of Sufism, its view of evil, and the ricâlül'l-ghayb are the real topics of discussion and can be discussed within the scientific framework as much as possible. However, it has been determined that subjects such as the origin of Sufism, asceticism, custody, begging are open to speculation and are often manipulated. In the criticisms of the Zahir scholars and the Sufis in their defense, the issues that they are consistent or contradicted have been tried to be put forward in an objective way.

Key Words: Islamic Mysticism, Sufism, Criticism, Early Sufis

ÖNSÖZ

İlimler içerisinde iç veya dış tenkit, doğru ve yanlış birbirinden ayırt edebilmenin en önemli ve gerekli yollarındandır. Tekâmül bu sayede devam eder. Eleştiriye açık olmayan kişi veya kurumların gelişimlerini sürdürmeleri düşünülemez. İslâmî ilimler içerisinde tasavvuf eleştiriye her zaman açık olmuştur. Hatta ilk sûfî müelliflerin eserlerinde iç tenkit kapsamında değerlendirilebilecek eleştiri kültürü oldukça dikkat çekicidir. Bizatihi iç eleştirisini yapan bir ilmin, farklı bir usûle tâbî olan âlimlerce tenkit edilmesi son derece doğaldır. Haddizatında sûfî olmayan âlimlerin eleştirileri de sadece sûfilere yönelik değildir. Müctehid konumundaki bir fıkıh âlimi kendisini yetiştiren hocasından farklı düşünebilmektedir. Hadis ilmi, tutarlılığı açısından *nakdu'r-ricâl* yöntemiyle kendi içinde eleştirel bir tavır takınabilmektedir. Ancak ulemeden beklenen kendi ilmî disiplinindeki bu yapıcı eleştirel anlayışı diğer ilimler için de sürdürmeleridir. Mamafih usûl farklılığından dolayı çözümü mümkün görünmeyen meseleler, sosyolojik bazı bozulmaların tasavvuf ilmine mâl edilmesi gibi sebeplerle yapıcı eleştirel tutum, yerini küfür ve ilhada varan ithamlara bırakabilmiştir. Bu çalışma ilk dönem sûfilerine yöneltilen düzeyli veya maksadını aşan ulema eleştirilerini ele almakta, her iki tarafın çeşitli meseleler ile ilgili ortaya koyduğu düşünceleri değerlendirmektedir.

Beşeriyetin getirdiği şaşabilme vasfımızın nâçizâne tezimizde de tezahür edebileceğinden hareketle, kaçınılmaz hata ve kusurlarına rağmen çalışmamızın tasavvuf akademisine katkı sağlamasını niyaz ederim. Hassaten, bu süreçte desteğini ve hoşgörüsünü hiçbir zaman bizlerden esirgemeyen muhterem danışman hocam Prof. Dr. Abdurrezzak Tek'e en kalbî şükranlarımı sunarım.

Aziz HIZLI

Bursa, 2022

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iv
YEMİN METNİ	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	vii
ÖNSÖZ.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFTA USÛL VE UYGULAMALAR YÖNÜNDEN ELEŞTİRİLER

A. USÛL ÜZERİNDEN ELEŞTİRİLER	4
1. Tasavvufun Menşei Problemi	4
2. Bilgi Kaynağı Olarak Keşf, İlham ve Rüya	9
3. Riyâzet-Mücâhede Yöntemi	18
4. Halvet ve Uzlet'in Toplumsal Etkisi	22
B. UYGULAMALAR BAKIMINDAN ELEŞTİRİLER.....	25
1. Hırka Giymenin Anlamı	25
2. Semâ-Devranın Dinî Hükmü	29
3. Şeyhe Bağlanmanın Gerekliliği	34
4. Tevessül ve İstimdâdın Bağlayıcılığı.....	38

İKİNCİ BÖLÜM

HÂL VE MAKAMLARLA İLGİLİ ELEŞTİRİLER

A. HALLERE DAİR ELEŞTİRİLER	42
1. Vecdin-Cezbenin Açığa Vurulması	42
2. Fenâ-Bekâ Kavramları Çerçevesinde Ubudiyet ve Rububiyet Sorunu	45
3. Sekr Halinin Kaynağı ve Sıhhati	48
4. Yaratan ve Yarattılan Arasındaki Aşk- Muhabbet Söylemi	51

B. MAKAMLARA DAİR ELEŞTİRİLER	56
1. Zühdün İfrat Boyutuna Ulaşması.....	56
2.Fakr Telakkisinin Acziyete Sebep Olması	60
3. Tevekkül-Kesb Sorunu	64
4. İhlâs İddiasına Rağmen Riyâkarlık.....	68

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFÎ DÜŞÜNCE VE TUTUMLARLA İLGİLİ ELEŞTİRİLER

A. SÛFÎ DÜŞÜNCE AÇISINDAN ELEŞTİRİLER.....	72
1. Varlıkta Birlik: Tevhid	72
2. Nübüvvet-Velâyet Meselesi.....	75
3. Şathiyenin Anlaşılmasındaki Zorluk	82
4. Ricâlü'l-Gayb Hiyerarşisi	85
5. Rü'yetullahın İmkânı	90
6. İrade ve Hürriyetin Sınırı.....	94
B. SÛFÎ TUTUMLARINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER.....	98
1. Devlet Adamları İle İlişkiler	98
2. Dilenmeyi Geçim Vesilesi Yapmak	101
3. Genç Oğlanlarla Oturmak.....	105
4. Evliliğe Karşı Olmak	107
SONUÇ.....	111
KAYNAKÇA	114

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
AİBÜ	: Abant İzzet Baysal Üniversitesi
b.	: Baskı
bkz:	: Bakınız
c.	: Cild
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İÜ	: İstanbul Üniversitesi
Ktp.	: Kütüphane
m.	: Milâdî
nr.	: Numara
ö.	: Ölüm tarihi
ra	: Radıyallâhu anh
s.	: Sayfa
sav	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
t.y.	: Tarih yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc	: tercüme
TSMK	: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi.
TÜBA	: Türkiye Bilimler Akademisi
TÜSAV	: Türk Sanatı ve Eğitimi Vakfı
vb	: Ve benzeri
vr.	: Varak
y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

Asr-ı saadette henüz sistemleşmemiş olan İslâmî ilimler, İslam coğrafyasının genişlemesi, yeni kültürlerle karşılaşılması gibi çeşitli sebeplerle derinlik ve çok boyutluluk kazanarak ayrılmaya başlamıştır. Bu ayrışma neticesinde genel manada akli, nakli veya keşfi esas alan düşünce tiplerine dayalı çeşitli ilimler ortaya çıkmıştır. Büyüyen ve dallara ayrılan bu ilimlerin derin fikrî ayrılıklar yaşamaları ve içlerinde bazı sorunlu oluşumlar barındırmaları insanın yapısı gereği kaçınılmazdır. Bu durumda problemlerin çözümü için tenkit kültürü devreye girmektedir.

Tasavvuf ilmi teşekkülünden itibaren çeşitli çevrelerde fazlaca tenkide maruz kalmıştır. Doğru bir şekilde vaz edilebilmesi ve sınırlarının korunması için kendi iç disiplininde de eleştiriye açık olan tasavvuf, bilhassa zâhir uleması tarafından bazen ilmî çerçevede ama çoğu kez tarafgir bir anlayışla eleştirilmiştir. Bu çalışmada ilk dönem tasavvufuna yöneltilen başlıca eleştirilerin ele alınması ve bu eleştirilerdeki tutarlılığın değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda çalışmaya asıl konu olan zaman dilimi hicrî üçüncü ve dördüncü asırdır. Bununla birlikte kısmen eleştirilerin üzerinde yoğunlaştığı hicrî ikinci asırda yaşayan zahidlerin veya hicrî beşinci asırda yaşayan sûfîlerin maruz kaldığı tenkitlere de değinilmeye çalışılmıştır.

Tasavvuf eleştirisi denildiğinde ilk akla gelen Selefî ekolün önemli temsilcileri İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) eleştirileri çalışmaya konu olan başlıkların genel muhtevasını oluşturmuştur. Bu minvalde İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsu İblîs*, İbn Teymiyye'nin *Mecmûu Fetâvâ* adlı eserlerinden faydalanmaya gayret edilmiştir. Bunun yanında bazı konularda eleştirileriyle temayüz eden diğer isimlerin tenkitlerinden de bahsedilmiştir. Sûfî olmadığı halde Selefî ekolün isimlerine nazaran tasavvuf ilmine karşı mümkün mertebe objektif bir duruş sergileyen İbn Haldûn'un tasavvuf lehinde veya aleyhinde fikirlerine de yeri geldiğinde başvurulmuştur.

Zâhir ulemasının eleştirilerine karşılık tasavvuf ilminin kurucu müelliflerinin eserlerinden hareketle cevaplar üretilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda ilk dönem klasiklerinden Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma*, Kelâbâzî'nin (ö. 380/886) *et-Ta'arruf*, Ebu Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-kulûb*, İmam Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*, Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfu'l-mahcûb* adlı eserleri başlıca kaynaklarımız olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin bazı konularda bilhassa eleştirdiği İmam Gazzâlî'nin (ö.

505/1111) de eserlerinden cevap niteliği taşıyan bölümler zikredilmiştir. Yine eleştirilere verdiği cevaplarla ön plana çıkan Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-meârif* adlı eserinden faydalanılmıştır. Bu eserlerde eleştiriler karşısında kullanılan argümanlar zaman zaman zahir uleması tarafından kabul görmeyen verilere dayanmaktadır. Bu gibi durumlarda ayetler ve her ekolce kabul gören hadisler kullanılarak eleştiriler güncel bir perspektifle ele alınmaya çalışılmıştır.

Üç bölümden oluşan tezin birinci bölümünde tasavvufa usûl ve uygulamalar bakımından yöneltilen eleştiriler incelenmiştir. Klasik eserlerde usûl başlığı altında daha çok tasavvufun akaide taalluk eden yönleri ele alınmaktadır. Ancak bu çalışmada usûl bakımından eleştirilerle kastedilen tasavvuf ilminin doğrudan veya dolaylı olarak bilgi yönüyle ilgili olan temel konularıdır. Ayrıca sûfî çevrelerin tamamında görülme de bir yönüyle temel meselelerle kısmen bağlantı kurulabilen ritüel boyutundaki bazı uygulamalarla ilgili eleştiriler bu bölümde incelenmiştir. Örneğin; sema meselesi kişiyi keşf ve ilhama hazırlayan bir süreç olması sebebiyle belirli bir zümre için tasavvufun usûlüne yönelik veçhesi olan bir uygulamadır. Veya hırka giyme gibi uygulamalar temel meseleler olmasa da biat kültürü bağlamında seyru süluk ile ilişkilendirilebilir. Yani bu bölümdeki usûl ve uygulamalar sübjektif bir yapı arz etmekle beraber mezkûr konu başlıklarını bu bağlamda aynı çatı altına toplamak mümkündür

İkinci bölümde kendini hal ilmi olarak tanımlayan tasavvufa, bu doğrultuda yöneltilen eleştirilerden bahsedilmiştir. Sâlikin katettiği aşamalar haller ve makamlar etrafında incelenir. Tasavvufta serdedilen düşüncenin hangi halden veya mertebeden söylendiği, düşüncenin sıhhatini doğrudan etkileyen bir unsurdur. Aynı söz, söyleyenin ahvaline göre hak olabildiği gibi bâtil da olabilmektedir. Zâhir ulemasının bu hususa karşı görüşleri sorgulanmıştır. Bilhassa beşerî bilincin ortadan kalktığı haller karşısında ulemanın tavrı ve eleştirileri bu bölümde irdelenmiştir. Seyrusülûklarında yüksek makamlara ulaşan kişilerin tavırlarının nasıl algılandığı, aynı makamlardan bahsederken sûfîlerle ulemanın hangi konularda ayrıştığı ortaya konmuştur.

Üçüncü bölümde ise tasavvufî düşünce ve sûfî tutumlarına dair tenkitler ele alınmıştır. Sûfîlerin tevhid düşüncesinin boyutları, velayet konusundaki fikirleri, vecd, sekr ve fenâ hallerinin ortaya çıkardığı şathiyelerle, kelim ilmi ile doğrudan ilişkisi olan bazı başlıklar bu bölümün temelini oluşturmaktadır. Ayrıca tasavvufun ilmî yönüyle

ilgili olmayıp s ufi çevrelerde görülen veya görüldüğü iddia edilen, tasavvufun geneline aksettirilmeye çalışılan bazı uygulama ve alışkanlıklara dair konu başlıklarına da bu çerçevede değinilmiştir.

Tasavvufa yönelik i tenkit geleneğine ve ulema eleştirilerine dair bazı çalışmalar yapılmıştır. Süleyman Uludağ'ın *Tasavvuf ve Tenkit* adlı eseri, Filiz Türk' n *İbnü'l-Cevzi'nin Tasavvufa Yönelttiği Eleştiriler (2020)* adlı yüksek lisans tezi, şemsettin Aydoğan'ın *Tasavvuf Ehline Yöneltilen Tenkitlerin Değerlendirilmesi: İbn Teymiyye, Mecmu  Fet v   rneği (2020)* adlı yüksek lisans tezi bu çalışmaların başlıcalarıdır. Ancak bu çalışmalar daha çok şahışlar üzerinden ele alınmış, ilk dönem tasavvufunu aşan bir mahiyet arz etmiş veya sadece s filerin kendi iç tenkitlerini konu edinmişlerdir. Ayrıca kapsam genişliğinden dolayı bazı önemli konu başlıklarına değinilmemiş, eleştirilerin tespitiyle yetinilmiş veya değerlendirme kısımları zaman zaman y zeyssel kalmıştır. Bu gibi sebeplerle zahir uleması tarafından ilk dönem s filerine yöneltilen eleştiriler konusunda günümüz açısından bir perspektif çizilememiştir. Çalışmamızda hem bu eksikliği gidermeye hem de eleştirilerin tespitinin yanında tasavvuf klasiklerinden aldığımız ilhamla söz konusu tenkitlere cevaplar üretmeye gayret edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFTA USÛL VE UYGULAMALAR YÖNÜNDEN ELEŞTİRİLER

Tüm dinlerde olduğu gibi İslam'ın da “mistik” boyutları vardır. Bu boyutun İslam dinindeki karşılığı, mistisizmden mahiyet bakımından farklılık arz etmekle birlikte tasavvuf ilmidir. Tasavvuf alanında çalışan pek çok oryantalistin eserinde tasavvuf ilminden genel manada İslam mistisizmi olarak söz edilmektedir.¹ Ancak tasavvufu mistisizmden ayıran birçok fark vardır.² Bu farkların en belirginini olarak tasavvufun belirli bir usûlünün ve bu usûl çerçevesinde icra edilen bazı ritüellerinin bulunması gösterilebilir. Diğer İslâmî ilimlere nispeten daha geç teşekkül etmiş olan tasavvuf ilmi pek çok konuda olduğu gibi, öncelikli olarak usûl ve ritüeller bakımından da bilhassa farklı bir ilmî usûle tâbî olan zâhir uleması tarafından tenkide uğramıştır. Bu tenkit dili zaman zaman müsamaha çerçevesini fazlasıyla aşarak küfür ve ilhada varan suçlamalara kadar ileri gitmiştir. Bu bölümde usûl ve ritüeller bakımından ilk dönem sûfilerine ne gibi eleştiriler yöneltildiği ele alınacaktır.

A. USÛL ÜZERİNDEN ELEŞTİRİLER

1. Tasavvufun Menşei Problemi

Tasavvufun menşesine yönelik öncelikli tartışma konusu tasavvuf-sûfî kelimesinin kökenine dair olmuştur. Tasavvuf klasiklerinde de yer verilen bu konu ile ilgili iki görüş vardır: İmam Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi âlimler tasavvuf kelimesinin türemiş bir kelime olmadığını ve lakap şeklinde kullanıldığını söyler.³ Serrâc, Kelâbâzî, Sühreverdî gibi isimler ise bu kelimenin türemiş bir kelime olduğunu düşünürler.⁴ Kelime kökenine dair iddialar analiz edildiğinde gerek lügat, gerekse kelimenin

¹ Reynold Alleyne Nicholson'un *Studies in Islamic Mysticism* ve Annemarie Schimmel'in *Mystical Dimensions of Islam* adlı eserleri bu duruma örnek verilebilir.

² Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 11. b., Dergah Yayınları, 2013, s. 14.

³ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, 7. b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2014, s. 367; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, 4. b., Dergah Yayınları, 2014, s. 95.

⁴ Şihâbüddîn Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilaver Selvi, 7. b., İstanbul, 2010, s. 75; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ, 3. b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2013, s. 61; Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, 1996, s. 21.

kullanımı bakımından en uygun iddianın “yün giydi” manasındaki *tesavvefe* fiilinin mastarından “tasavvuf” kelimesinin türetilmesi olduğu düşünülür. Ekseriyetle kabul gören düşünce de budur. Köken olarak zikredilen diğer kelimeler şunlardır: Ashâb-ı suffe, saff-ı evvel, sûfetu’l-kafa, sufâne, safevî, safvet. Ancak bu kelimeler dil bilgisi ve tarihî süreçteki kullanımlarıyla tasavvufa uygunluk göstermediği için köken olarak uzak ihtimaller olarak görülmüştür.

Kelime kökeni ile ilgili tartışmalar genellikle bir eleştiri konusu olmaktan ziyade muhteva bakımından çok da farklılık içermeyen görüş ayrılıkları olarak tezahür etmiştir. Hatta aynı müellifin bu konuda iki ayrı yerde iki ayrı görüş serdettiği olmuştur. Örneğin; İbn Haldûn (ö. 808/1406) *Mukaddime*’de tasavvufun sûftan türediğini söylerken, *Şifâu’s Sâil*’de bu kelimeyi câmid bir lakap olarak ifade etmiştir.⁵ *Şifâu’s Sâil*’in en önemli kaynaklarından birinin İmam Kuşeyrî olması hasebiyle İbn Haldûn’un bu eserinde “üstad” olarak andığı⁶ İmam Kuşeyrî’nin görüşünü benimsediği düşünülebilir. İbnü’l-Cevzî ise görüş bildirmekten ziyade sûfilerin Ehl-i Suffe ile ilişkilendirilmesine özellikle karşı çıkmıştır. Ehl-i Suffe’nin mescidde kalmasının fakirliklerinden dolayı bir zarurettten kaynaklandığını, Müslümanların dünyevi nimetler bakımından zenginleşmesiyle Suffe ehlinin mescitlerden çıktığını ifade etmiştir. Bu bakış açısıyla İbnü’l-Cevzî, Ehl-i Suffe’nin zahidane tutumunu ve ilmî faaliyetlerdeki konumunu görmezden gelerek meseleyi maddi imkânsızlıklarla sınırlamıştır. Durum maddi imkânsızlıklardan ibaret olsaydı kendilerine geçim temin edecek bir yöntem sunulması gerekirdi. Zira Peygamber Efendimiz’in (sav), geçim derdinde olan ashabına kimseye muhtaç olmayacakları çözümler ürettiği bilinen bir durumdur. Örneğin; bir hadiste Resulullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Canım elinde olan Allah’a yemin olsun ki sizden birinizin eline ipini alıp sırtında odun taşımaya, birisine varıp dilenmesinden çok çok iyidir.”⁷ Zaten Suffe ehlinin geçim maksatlı gündüzleri dağdan odun toplayıp satanların bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.⁸ Dolayısıyla meseleyi maddi imkânsızlıklara indirgemek tutarlı bir yaklaşım değildir.

⁵ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, çev. Süleyman Uludağ, 5. b., Dergah Yayınları, 2019, s. 80.

⁶ a.g.e., s. 74.

⁷ Buhârî, Zekât, 50.

⁸ Mustafa Baktır, “Ehl-i Suffe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. 37, s. 469.

Sûf kelimesinin yüne nispet edilmesini vâkiâ olarak aktaran İbnü'l-Cevzî, bu nispeti eleştirmemiştir.⁹ Bunun yanında tasavvuf kelimesinin kökeninden hareketle bu ilmin kaynağını gayri İslamî unsurlara isnad etmeye çalışan ve konuyu eleştirel boyuta taşıyan Bîrûnî (ö.453/1061) bu konudaki görüşleriyle dikkat çekmektedir. Bîrûnî'ye göre sûfi kelimesinin kökeni Yunancada hikmet manasında kullanılan “sophia” kelimesinden gelmektedir. Sûfilerin ve eski Yunanlıların varlıkla ilgili düşüncelerinde benzerlikler kuran Bîrûnî, görüşlerini bu bağlamda şöyle dile getirmektedir: “Bazı filozofların görüşüne göre hakiki varlık sadece ilk illettir. Varlık bizatihi kendisi dışındaki başka bir varlığa muhtaç ise “hayal” de olduğu gibi hakiki/gerçek değildir. Hakikat sadece tek bir şeydir. Aynı şekilde bu görüşler sûfilerin de görüşleridir. Zaten sûfiler filozoftur. Yunancada سوف/sûf kelimesi hikmet manasına gelir. Filozoflar *philosophia* yani hikmet seven olarak isimlendirilir. Müslümanlardan bazıları filozofların görüşlerini sûfilerin görüşlerine yakın buldukları için sûfilere onların isimlerini verdiler. Bazıları ise bu sûfilere filozof ismiyle bilmez. Onlar da sûfilere “suffe” kelimesine nispet ederler ki Ehl-i Suffe, Allah Resulü (sav) zamanında yaşamıştır. Sonraları suffe kelimesini yanlış harekeleyerek *sûfa* yani hayvan yününe dönüştürdüler.”¹⁰ Ancak bu iddialar ilmî olmaktan uzaktır. Zira dil kaideleri bakımından sûfi ve sophia kelimeleri telaffuzda benzerlik gösterse de yazılışları bakımından farklıdır. Sûfi kelimesi ص harfi ile yazılırken *sophia* kelimesi س harfi ile yazılmaktadır.¹¹ Ayrıca Antik Yunan düşüncesinin İslam dünyasına girmesinden çok daha önceleri sûfi kelimesinin kullanıldığı bilinen bir husustur. Kaynaklara göre sûfi kelimesi Hasan-ı Basrî'den (ö.110/728) sonraları, yani henüz hicrî ikinci asrın başlarında yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Yine bu mevzuyu Bîrûnî'den önce ele alan ve aralarında dil âlimlerinin de bulunduğu hiçbir müellif bu bağlantıdan bahsetmemiştir.¹² Bîrûnî bundan başka tasavvuf ve Hint mistisizmi arasında da bazı benzeşimler bulunduğu dolayısıyla tasavvufun Hint kaynağından beslendiğini iddia etmiştir. Ancak bu iddiaları da sathi bilgilerle kurulan bazı biçimsel benzerlikten öte

⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, 1. b., Beyrut: Dârü'l-fikir, 2001, s. 146.

¹⁰ Ebu'r-Reyhân Muhammed b.Ahmed el-Bîrûnî, *Tahkîku ma li'l-Hind min makbûletin fi'l-akl ev merzûle*, 2. b., Beyrut, 1983, s. 27.

¹¹ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 6. b., İstanbul: Ataç Yayınları, 2019, s. 28.

¹² Eyyup Akdağ, “Sûfilere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, C. 23, S. 2 (2019), s. 729.

değildir.¹³ Örneğin; Bîrûnî Hint düşüncesindeki tenâsüh inancından hareketle tasavvuf düşüncesinde de tanrının âleme külli zuhur yoluyla hulûlüne inananlar olduğunu, dolayısıyla mutasavvıfların tenâsühe de inanmakta tereddüt etmeyecekleri varsayımında bulunur.¹⁴ Bu varsayımda temel iki hata vardır. Birincisi mutasavvıflar içerisinde hulûlü kabul edenlerin varlığı iddiasıyla hulûl inancının tasavvufun temel bir düşüncesi şeklinde aktarılmasıdır. Sûfilerin kadîm varlığı gerçek, hâdis varlıkları ise suret kabul etmeleri, nefsinden fani olup Hak ile bâkî olduklarını söylemeleri sebebiyle onları hulûlî kabul etmek doğru değildir. Zira sûfiler tevhid inancında kul ve Allah ayırımına dikkat çekerler. Kendi maddi varlıklarını görmemeleri bunu inkâr ettikleri anlamına gelmez. İttihâd yani kulun Hak ile birleşmesi söz konusu değildir. Ancak bu bakış açısına sahip olmanın kolay olmadığını vurgulayan Cüneyd, tevhidi avamın ve havassın tevhidi olmak üzere ikiye ayırır. Tenzih, ikrar ve akli delillere dayanan avamın tevhid anlayışı ile rûhî müşahedelere dayanan havassın tevhid anlayışını açıklar.¹⁵ Tüm bu açıklamalara rağmen sûfilerin hulûl inancına sahip olduklarını söylemek yanlıştır. İkinci olarak hulûl inancının mutasavvıflarca kabul gördüğünü düşünürsek dahi kul ile Allah arasındaki sözde ruh birleşmesinden hareketle bu düşüncenin, kulun ruhunun diğer bir kula, hatta hayvanlara göç ettiğini kabul eden Hint düşüncesindeki tenâsüh ile benzerlik arz ettiğini söylemenin elle tutulur bir tarafı yoktur. İddia olmanın ötesine geçemeyecek bu tarz yaklaşımlarla tasavvufun Hint mistisizminden beslendiği söylenemez. Hint düşüncesi İslam coğrafyasına hicrî beşinci asırdan sonra bizzat Bîrûnî'nin eserleri ile girmiştir.¹⁶ Oysa sûfilerin tevhid anlayışına dair yaptıkları tasnifler bu tarihten çok daha önceleridir.

İlk dönem sûfilerinin tasavvuf kelimesinin kökenine dair açıklamaları, tasavvufun menşesine yöneltilen eleştirilerden dolayı olmamıştır. Önceleri zâhid, âbid, nâsık gibi isimlerle anılan zümreler sadece sûfileri içeren zümreler değildi. Sûfiler kendilerine has bir isim arama çabasının ürünü olarak ortaya çıkan tasavvuf kelimesinin kaynağını açıklamaya çalışmışlardır.¹⁷ Ancak bu durumun pratikte sûfiler zümresinin

¹³ el-Bîrûnî, *Tahkîku ma li'l-Hind min makbûletin fi'l-akl ev merzûle*, s. 28; Mehmet Sami Sayar, *Tasavvufta Gayr-i İslâmî ve Gayr-i Sünnî Kaynak Arama Çalışmaları*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi, 2005, s. 108.

¹⁴ Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, 2. b., Konya: Nükte Kitap, 2004, s. 30.

¹⁵ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 3. b., Bursa: Bursa Akademi, 2019, s. 104,105.

¹⁶ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 31.

¹⁷ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 95.

isminin kaynağını belirtmekten öte faydalar sağladığını da görmekteyiz. Zira tasavvufa dış kaynak arama çabasında olan bazı kimselerin bu kelime üzerinden dahi çıkarımlar yapmaya çalıştıklarından bahsedildi. Eğer tasavvuf klasiklerinin hemen hepsinde sūfî kelimesinin kökenine dair açıklamalar bulunmasaydı hiç şüphesiz bu konudaki spekülasyonlar Bîrûnî'nin iddialarından daha da ileri boyutta olabilirdi.

Tasavvufun kelime kökeni ile ilgili farklı düşüncelerden başka tasavvuf ilmine yabancı kaynaklardan bazı sızmalar olduğunu düşünen isimler de olmuştur. Örneğin; İbnü'l-Cevzî sūfîlerin mesken tuttıkları tekkelerde inziva halinde olmalarıyla Hristiyanlara benzediklerini iddia etmiştir. Bilhassa tekkeleri camilerin birer alternatifi olarak görmüş ve onları inşa edenlerin çoğunu “zalimler” olarak nitelendirmiştir. Tekkeye misafir olarak gelen ve orada Kur'an ve hadis okumak isteyenlere, isim vermeksizin tekke mensuplarından “birilerinin” engel olduğunu ve bunun yerinin tekke olmadığını söylediklerini iddia etmiştir. Ardından Bişr-i Hâfî (ö. 227/841), Serî es-Sakatî (ö. 251/865) ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) tasavvuftaki ciddiyetini özlemlerle anmıştır.¹⁸ Görüldüğü üzere İbnü'l-Cevzî sūfî misalden örnekler vererek, iddialarını isim vermeden “birileri” demek suretiyle delillendirmeye çalışmaktadır. Ve akabinde özlemlerle andığı kişilerse tasavvuf ilminin kurucu şahsiyetleri diyebileceğimiz, tasavvuf ilminden bahsedildiğinde mutlak suretle onların düşüncelerinin kaynak kabul edilmesi gerektiği kişilerdir. Dolayısıyla İbnü'l-Cevzî'nin bu konuda sert bir dilde eleştirdiği kişileri “hakiki sūfîler” olarak değerlendirmek mümkün değildir. Tekke ve inziva hayatıyla Hristiyanların ruhbanları arasında kurduğu bağa gelecek olursak, ilk tekkelerin kuruluşu ile ilgili iki düşünce vardır. İbnü'l-Cevzî'nin de aralarında bulunduğu Selefi çizginin önemli isimlerinden İbn Teymiyye'ye göre kurulan ilk tekke, Abdülvâhid b. Zeyd'in (ö. 177/793) müridlerinden biri tarafından Basra'nın Abadân adasında kurduğu tekkedir. Hâce Abdullah Herevî'ye (ö. 481/1089) göre ise ilk tekke Remle'de bir Hristiyan emirinin sūfîlerin hallerinden etkilenecek onlara bir yer tahsis etmesiyle kurulmuştur.¹⁹ Abadân'da kurulan tekkeyi baz alacak olursak bu yapının ruhbanlık etkisi ile kurulduğunu söylemek mümkün değildir. Zira burada veya diğer tekkelerde –o dönemde daha çok ribat olarak adlandırılır- bulunan dervişlerin muharip

¹⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 157.

¹⁹ Mustafa Kara, “Tekke”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, s. 368.

gazi dervişler olduğu kaynaklarda zikredilir.²⁰ Muharip bir ruhban ise düşünülemez. Remle'deki Hristiyan emiri dolayısıyla Hristiyanlık etkisi akla gelmekle birlikte bu düşünce de geçerli bir dayanağa sahip değildir. Bölgenin idarecisinin bir Hristiyan olması sebebiyle yer tahsisini onun yapması olağan bir durumdur. Ve yine tekkelerin içtimai husûsiyetleri münzevi ruhbanlarla kıyaslanamayacak şekilde aşikârdır. Henüz tarikatların sistemleşmemesi sebebiyle herhangi bir tarikata bağlı olmayan ilk dönem tekkeleri her çeşit meşrepten insanın gelerek, gerek maddi gerek manevi istifade edebildiği kurumlardır. Sadece sosyal değil, siyasi ve askeri bakımdan da tekkeler kuruluşundan itibaren ruhbanların manastırları gibi pasif bir konumda değil, aksine iskân politikasından cihad hareketlerine, her alanda son derece aktif kurumlardır.

Tasavvufun kaynağını dışarıda arama gayretinde olan asıl grubun oryantalistler olduğunu belirtmek gerekir. Oryantalistler tasavvufa Mısır, Yunan, Hint, İran gibi kadîm kültürlerden ve Hristiyanlık ve Yahudilik gibi semâvî dinlerden kaynaklar isnad etmektedirler. Bu isnadlarında Sâmi-Ârî ırk ayrımı yaparak ırkçılığa varan düşünceler sergilemekten de geri durmamaktadırlar. Bu iddiaları analiz etmek tez konusunun kapsamı dışında kalır. Ancak şu hususu belirtmek konu dâhilindedir: Tüm kadîm kültürlerde, dinlerde mistik düşünce var olmuştur. Dolayısıyla bu düşüncelerde bilhassa biçimsel bazı benzerliklerin bulunması son derece tabîdir. Tasavvufa dış kaynak arama çabasında olanlarla benzer bir akıl yürütme sonucu Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili "eskilerin masalları" şeklinde bir iddiada bulunulduğu ve ilahi kelamın kaynağının saptırılmaya çalışıldığı unutulmamalıdır. Önceki dinlerin getirdiği tahrif olmuş bilgiler Kur'an tarafından tashih edilmiştir. Aynı şekilde önceki dinlerdeki mistik akımlarda da tahrifata uğramış yönler olması ancak yine de İslam tasavvufu ile benzer bazı husûsiyetler arz etmeleri olağan ve kabul edilebilir bir durumdur.

2. Bilgi Kaynağı Olarak Keşf, İlham ve Rüya

Lügatta perdenin kalkması suretiyle bir şeyin açığa çıkması manasına gelen keşf kelimesinin sûfî literatürdeki karşılığı gayba dair akli aşan bilgilerin elde edilmesi ve Allah Teâlâ'nın tecellilerinin temaşa edilmesi şeklinde açıklanabilir. Aynı manada

²⁰ İsmail Yiğit, "Ribât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, s. 78.

mükaşefe teriminin de literatürde kullanıldığını görmekteyiz.²¹ İlham ise lügatte içmek, yutmak gibi anlamlara gelmekle birlikte sūfî ıstılahında sâlikin Allah'tan vasıtasız olarak ya da melek aracılığıyla kalbine akan bilgileri ifade eder.²² Temel olarak keşf ve ilham ilahi kaynaktan doğrudan bilgi almak gibi ortak bir noktaya sahipken aralarında önemli bir fark vardır. Keşf sâlikin manevî terakki süreci ile gerçekleşirken ilham tamamen vehbî bir nitelik taşır. Keşfle elde edilen bilgilerin özellikleri şunlardır:

1. Umûmî değil, husûsîdir.
2. Gayba dair olsun olmasın dinî bir hüküm ifade etmez.
3. Tavsiye ve uyarı niteliğindedir. Kesin bir emir veya yasaklama durumu söz konusu değildir.
4. Objektif değil sübjektiftir.²³

Öyleyse sūfîler keşf ve ilhamı mutlak ve genel bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedir. Edindikleri bilgileri belirli kriterlere tâbî tutmak suretiyle nefsten, şeytandan, melekten ve Hak'tan gelen vâridleri birbirinden ayırt etmektedirler. Nefs ve şeytandan kalbe doğan bilgileri Kur'an ve sünnet ışığında reddederek, melekten ve Hak'tan vârid olan bilgileri ise husûsî bilgiler olarak kendi seyirlerinde dikkate almaktadırlar.

İslâmî ilimlerde farklı ilim dalları veya düşünce sistemleri farklı bilgi kaynaklarından yararlanırlar. Naslarla elde edilen bilgiler sünnî ilim ve düşünce ekollerinin tamamının bilgi kaynağı olması bakımından ortak noktadır. Ancak nâstan başka dini bilgi kaynağı tanımayan seleflerle, nasların yanında akli da kullanan kelamcılar ve naslarla birlikte keşf, ilham ve rüyayı da bilgi elde etmede bir yöntem olarak kullanan sūfîler, bilginin kaynağı bakımından derin bir ayrışma yaşarlar.²⁴ Dolayısıyla dinin temeli olan vahyi yorumlama yöntemleri değişiklik gösterdiği için bu ilim ve ekoller arasında tartışmalar kaçınılmaz olur. Bu konuda selefi ve kelâmî yoldan farklı olarak keşf, ilham ve rüyadan bahseden tasavvufun yöntemi en çok tartışılan konulardan olmuştur. Selefi ve kelâmî yolun müntesibi âlimler ekseriyetle tasavvufun keşf ve ilham ile bilgi edinme yöntemini reddederler. Örneğin; meşhur hadis âlimi Ebû

²¹ Süleyman Uludağ, "Keşf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 25, s. 316.

²² Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 22, s. 99.

²³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*, 1. b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2008, s. 32.

²⁴ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 8. b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2013, s. 13.

Zür`a²⁵ (ö. 281/894), Hâris el-Muhâsibî'nin (ö.243/857) eserlerinde alınabilecek güzel dersler olabileceğini söyleyenlere: “Allah’ın kitabından ders almayanlar bu eserlerden ders alıp ne yapacak?” şeklinde cevap verdikten sonra aralarında Süfyân-ı Sevrî'nin de bulunduğu isimleri zikrederek onların nefsin vesvese ve havâtırı konusunda bir şey söylemediklerini belirtir.²⁶ Burada onun nefsin vesvese ve havâtırlarından kastettiği şey keşf ve ilhamdır. *Metnu'l-akâid* adlı eseriyle geniş kitlelere ulaşan Neseî (ö. 537/1142) keşf ve ilham yoluyla bilgi elde etmeyi reddetmekte ve Kur’ân-ı Kerîm’den bâtinî manalar çıkarmayı zındıklık olarak adlandırmaktadır.²⁷ Ona göre; “Peygamberler (aleyhimü’s-selam) dışında feyz yoluyla kalbe gelen ilham, hak ehli olanlara göre bir şeyin sıhhatini bilme konusunda ilim elde etme vasıtası değildir.”²⁸ İbnü'l-Cevzî de keşf ve ilhama dayalı olarak yazılan işârî tefsirlerden Sülemî'nin (ö. 412/1021) Hakâiku't-Tefsîr'inden bazı alıntılar yaptıktan sonra bu tefsirinin tümünün hata, küfür ve hezeyandan ibaret olduğunu ve metodoloji olarak bâtinîlerin yöntemiyle yazıldığını iddia eder. Serrâc'ın *Lüma*'daki işârî açıklamalarını da şiddetle reddedip bir de bunları fıkıh ilminin terminolojisindeki “istinbat” kavramı ile dile getirdiği için ayrıca kabul edilemez bulur.²⁹

Söz konusu âlimlerin yanında sûfî olmamasına rağmen tasavvufun bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhamı kullanmasını meşru gören âlimler de vardır. Örneğin; İbn Haldûn mücâhede kavramını üç boyutta ele alır. Bu boyutlardan sonuncusu tasavvuf ilmi açısından marifetin elde edildiği boyut diyebileceğimiz keşf ve ıtlâ mücâhedesidir. İbn Haldûn bu mücâhede çeşidinde sâlikin zâhirden bâtına yönelmesiyle hissin azaldığını buna mukabil ruhun ise güçlendiğini ifade eder. Bu sürecin gerçekleşebilmesi için zikrin önemine vurgu yapar. Ruhun devamlı suretle terakkisi ile ilim halinden şuhûd haline geçtiğini ve zatın hakikatini idrak ettiğini, asıl idrakinde bu olduğunu ifade eder.³⁰ Ancak keşf ve ıtlâ mücâhedesinin gerçekleşebilmesi için bir

²⁵ Hadis âlimi babası sayesinde küçük yaşlarda ilim meclislerinden istifade ederek erken yaşta ulemâ arasında saygın bir yer edinen Şeyhü's-Şebâb lakaplı Ebu Zür'a ed-Dımaşkî, Yahya b.Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi isimlerden hadis tahsil etmiştir. Hadis âlimlerince güvenilir ve “sadûk” kabul edilir.

²⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 1. b., Beyrut, 1963, C. 1, s. 431; Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 62.

²⁷ Mustafa Kara, *İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabî*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s. 43.

²⁸ Necm ed-dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Neseî, *el-Akâ'idü'n-Neseîye*, Milli Kütüphane-Ankara: Matbaa-i Amire, 1276.

²⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 294.

³⁰ Mahmut Ceyhan, *Mukaddime ve Şifâu's-Sâil Eserleri Bağlamında İbn Haldûn'un Tasavvuf İlmine Bakışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2018, s. 143.

şeyhe olan ihtiyacı farz mesabesinde görür. Zira bu yol tehlikeli bir yoldur ve ancak bu tehlikeleri bilen birinin gözetiminde kat edilmesi gerekir. Ayrıca ruhun ilahi olandan bilgi alabilecek kıvama gelebilmesi için ameli de zaruri görür. Bilhassa riyâzet esaslarına uyarak bedenın ölü, ruhun ise diri hale getirilmesinden bahseder. Halin amelden doğduğunu belirtir. İbn Haldûn keşf ve ilhamı meşru bir kaynak olarak görmekte birlikte bu yolla edinilen bilgileri saklanmaya en çok layık olan ilahi sırlar olarak nitelendirir. Çünkü bu yol şeriat yolu gibi umûmî bir yol değildir. Husûsiyet arz etmesi bakımından ancak kılavuz eşliğinde bu yoldan yürünmesi gerekir. Aksi takdirde istikametten yoksun bir keşf ve ittılâ mücâhedesine girişenlerin ulaşacağı yer ibâhe, ibtâl ve saf zındıklıktır. Bu çeşit vakıaları gayrimüslimlerde de görmek mümkündür. Neticede İbn Haldûn keşf ve ittılâ mücâhedesini meşru ancak kaçınılması gereken derecede sakıncalı bir metod olarak görür.³¹

Zâhir ulemasının, sûfîlerin bilgi yöntemine bakışı açıklandığı şekildedir. Buna mukabil sûfîlerin ulemanın yöntemine bakış açısı ve keşf ve ilhamın hakikate delaletine dair görüşleri şu şekildedir: Sûfîler nakil ilmini ve akıl ilmini kısmen hata ve yanılgıya açık görürler. Zira nakil ilminde bazı haberlere dair bir zan söz konusudur. Akıl ise görünür alemde olan bitene dair meselelerde bilgi kaynağı olarak kullanılabilir. Sûfîler gündelik hayat pratiklerinde kullandıkları bu akıllı “akl-ı meâş” olarak adlandırmışlardır.³² Çarşıda, pazarda kullanılan veya günümüz açısından örneklendirecek olursak teknoloji üreten, insanların bu dünyadaki işlerinde kullandıkları akıl, akl-ı meâş nevindedir. Ancak akl-ı meâş kendi alanı olan fiziki alana dair elde ettiği bilgilerde dahi yanılabilir. Çünkü duyu organları ile elde edilen bilgilerde daima bir nâkıslık söz konusudur. Örneğin; göz kendisine yansıyan ışığı anlamlandırır. Işık rengi değişirse gözün bilgisi de değişir. Cismin mahiyeti değişmese bile ışığın değişmesiyle rengi farklı algılanır. Işık kaynağını görmeksizin cisme bakan gözün elde ettiği bilgi hakiki değildir. Yine kulak belirli bir frekans aralığındaki sesleri duyabilir. Onun altında veya üstünde bir frekansta meydana gelen sesi duymaktan acizdir. Modern bilimde dahi bilimsel bilgiye kesinlikle değil, şüpheyle yaklaşılır. O halde akıl, duyu organlarının elde ettiği bilgileri yorumlarken ve duyu organları da hatanın, nâkısanın ve vehmin etkisi altındayken, yaratılmış olana dair dahi vehim ve zan kapısı açıkken, nasıl

³¹ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, ss. 132-50.

³² Süleyman Uludağ, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989, C. 2, s. 246.

olur da yaratılmamış olana delil olabilir? Öyleyse yaratılmamış olana yani Allah'a dair bilgi, ancak yine Allah'tan ve doğrudan elde edilirse hakikat vasfını taşıyabilir. Bu da ancak nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi ile mümkündür. Burada kalp kavramı bilginin ulaştığı merkez olarak önemli bir yer teşkil eder. Sözlükte bir şeyi değiştirmek, dönüştürmek manalarına gelen kalp, tasavvufi manada rabbani bir latife olarak bilgi ve düşünmenin aracıdır.³³ Kur'an'da çeşitli ayetlerde zikredildiği üzere kalp düşünmenin, anlamının, akletmenin merkezidir. “*Kalbleri var ama onunla bir şey anlamıyorlar*”³⁴, “*Akletmek için onlarda kalb yok mu?*”³⁵ mealindeki ayetler kalbin idrak, ilim, marifet ve düşünme aracı olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak kalp ismiyle müsemma olarak sürekli değişkenlik göstermekte ve halden hale dönüşebilmektedir. Bu dönüşümün faili hadislerde “*kalpleri evirip çeviren*” olarak Allah'a izafe edilmiştir.³⁶ İlk dönem sûfîlerinden günümüze ulaşan risalelerde kalp üzerinde ayrıntılı açıklamalar görmekteyiz. Bu açıklamaları yapan sûfîlerden biri *Beyânu'l-fark* adlı risalesi günümüze ulaşan Hakîm et-Tirmizî'dir (ö. 320/932). Bu eserde kalp dört makamda ele alınır. Bunlar aynı zamanda Kur'an'da geçen kavramlar olan sadr,³⁷ kalp,³⁸ fuad,³⁹ ve lübbtür⁴⁰. Zâhir uleması bu kavramları aralarındaki hiyerarşiyi dikkate almaksızın birbirine yakın veya eş anlamlı olarak nitelendirir. Sûfîler ise söz konusu kavramlara Kur'an-ı Kerîm'deki kullanımlarından hareketle çok daha derin manalar yükler. Buna göre sadr, bilginin kalbe gelişinde bir evin avlusu mesabesindedir. Kalbin başlangıç noktasıdır. İslam nurunu, işitilmiş bilgiyi, zâhirî ilimleri, aynı zamanda da şeytani vesveseleri barındırması bakımından mezkûr kavramlar içerisinde en kapsamlı olanıdır. Kalp, birbirini kapsayan daireler şeklinde düşünecek olursak sadrdan sonra gelen içe doğru ikinci katmandır. İman nuru burada bulunur. İman, tevhid, marifet nuruyla arındırılmış kalbe karşın, günahlar kalbi katılaştırabilir ve kul günah işlemeyi önemsemeyecek bir mertebeye düşebilir. İman nurunun İslam nurundan daha derin olması gibi kalp, sadrdan daha sağlam ve derindir. Fuad ise marifet nurunun yeridir. Kalbin sadece bilmesi, fuadinsa müşahede etmesi dolayısıyla fuad kalpten üstündür.

³³ Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 24, s. 229.

³⁴ A'râf 7/179.

³⁵ Hac 22/46.

³⁶ Bk. Müsned II, 168/173, Müslim “İmân”, 1/2, Tirmizî, “Da'avât”, 89/124

³⁷ Bk. İnşirah 94/11.

³⁸ Bk. A'râf 7/1791.

³⁹ Bk. İsrâ 17/36.

⁴⁰ Bk. Bakara 2/197.

Lübb tevhid nurunun alanıdır. Kalbe doğan nurları iç içe katmanlar şeklinde düşünecek olursak en iç katmanda lübb dediğimiz bölge bulunur. Burada nefisle ilgili şeyler bulunmaz. Allah'ın seçkin kullarında bulunur. Hakîm et-Tirmizî de gördüğümüz bu tasnife göre sadr, kalp, fuad ve lübb kavramları eş anlamlı değil aksine aralarında önemli hiyerarşik farklar bulunan bilgi kaynaklarıdır.⁴¹

Bu açıklamalardan hareketle şöyle diyebiliriz: Yüzeysel bakış açısıyla zâhir ulemasının yaptığı gibi sadr, kalp, fuad ve lübb kavramlarını eş veya benzer anlamlı olarak nitelendirmenin ya da günümüz modern dünyasında bunlara bilimsel açıklamalar getirme gayretinin yanında⁴² sûfilerin bu kavramlara yönelik tasnifi ve bunlara bilginin kaynağı olarak verdikleri değer çok daha derin ve tutarlı bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Zâhir uleması bu kavramları tek düzeyde ele aldığı gibi bilgiyi elde etme bakımından herkesin aynı tür bilgi kaynağı mekanizması olduğunu kabul eder. Oysa sûfiler bilgiyi elde etme yöntemi bakımından insanları ayırır. Örneğin; Zünnûn-u Mısırî bilgiyi avâmın, ulemânın ve velîlerin bilgisi olmak üzere üç boyutta ele alır.⁴³ Peki, bilgiyi elde etme yöntemi bakımından insanlar eşit imkânlar mı sahiptir? Kur'ân-ı Kerîm'de takva üzere olanlara bir furkan verileceği bildirilmiştir.⁴⁴ Âlimler furkan kelimesini hakkı bâtıldan ayırmaya yarayan bir temyiz kabiliyeti olarak tanımlar. İnsanların yaşam biçimlerinin bilginin kaynağına dair kabiliyetlerini etkilediği, takva üzere olduklarında keşf ve ilham kapılarının açıldığı konusunda genel bir kabul vardır.⁴⁵ O halde bilginin kaynağının tek boyutu olmadığı açıktır. Sûfiler de tasniflerini buna göre yapmışlardır. Serrâc ulema ve fakihlerce anlaşılması güç bazı konuların sûfilerce keşf yoluyla kavrandığını belirtir. Ve bunu onların “*ulü'l-ilm kâimen bi'l-kıst*”⁴⁶ ayetinin kapsamında olmalarına bağlar.⁴⁷ İmam Kuşeyrî üç farklı bilme türünden bahseder. İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn olarak adlandırdığı bu üç bilme

⁴¹ Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli, 4. b., İstanbul: Hayy Kitap, 2017, s. 6.

⁴² Örneğin bir hekim olarak Uzm. Dr. Mete Firidin sadr kelimesini korteks (beyin kabuğu) olarak yorumlamıştır. Bk. Mete Fridin, “Sidr ve Sadr Kelimeleri”, 2015, https://www.akevler.org/AkevlerMakaleler/2331/CokYor/10153/Mete-Firidin/Sidr-ve-Sadr-Kelimeleri?seoContent_ASPxGridView1=page6.

⁴³ Abdullah Kartal, “Kuşeyri’de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf”, *Bursa’ da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, 2004, s. 91.

⁴⁴ Enfal 8/29.

⁴⁵ Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl Ve Tefsir*, 3. b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, C. 2, s. 683.

⁴⁶ “Allah, melekler ve ilim sahipleri, O’ndan başka ilah olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O’ndan başka ilah yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” Al-i İmran 3/18

⁴⁷ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 16.

türünün de yakînin kendisi olduğunu, ancak aralarında elde ediliş şekli ve derece bakımından farklılıklar bulunduğunu açıklar. Buna göre ilme'l-yakîn akıl, ayne'l-yakîn ilim, hakka'l-yakîn ise marifet sahiplerinin bilgisidir.⁴⁸ Elde edilen bilgilerde de ölçü Kur'an ve sünnettir. Ebû Süleyman ed-Dârânî marifetin sıhhatinin iki adil şahide (Kur'an ve sünnet) bağlar. Cüneyd de benzer bir şekilde tasavvuf yolunun Kur'an ve sünnetle sınırlı olduğunu vurgulamıştır.⁴⁹ Bu durumda İbnü'l-Cevzî'nin sûfilerin metodunu batnîlerle özdeşleştirmiş olması anlamsızdır. Keşfi reddeden âlimlerin de Kur'an ve sünnet ile uyumlu olan, sûfilerin bu konudaki tasnif ve açıklamalarına cevap vermeleri beklenmektedir.

Rüya da sûfilerin bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri bir vakıadır. Sûfilerin rüyaya bakış açısından önce zâhir ulemanın bilhassa kelim alimlerinin rüyaya bakış açısına değinmek gerekir. Sünnî kelim âlimleri rüyayı hadis-i şeriflerde geçtiği üzere⁵⁰ rahmânî, şeytânî ve nefsânî olmak üzere üç bölümde ele alırlar. Elbette şeytânî ve nefsânî rüyalar bilgi kaynağı olarak kabul görmez ancak rahmânî rüyalar Kur'an'da Hz. İbrâhîm, Hz. Ya'kûb, Hz. Yûsuf ve Peygamber Efendimiz'ce (sav) görülen rüyaların örneklik teşkil ettiği gibi bilgi kaynağı niteliği taşımaktadır. Fakat kelimciler bu bilgi kaynağını peygamberlere has kabul ederler. Haber-i sâdik (ayet ve hadisler), havass-ı selime (duyu organları) ve akıl harici bilgi kaynaklarına itibar etmezler.⁵¹ Uyuyandan kalemin kaldırıldığı hadisinden hareketle⁵² mükellef olunmayan bir halde iken görülen şeylere itibar edilemeyeceğini düşünürler.⁵³ Ancak Arapçada rüya kelimesinin uyku ile uyanıklık arasında, sûfilerin "yakaza" olarak adlandırdığı hali ve uyanırken görülen düşleri de kapsayan bir kelime olduğuna dikkat edilmelidir. Yani sûfilerin rüyaya yükledikleri anlam zâhir ulemasının uyku hali ile sınırladığından farklıdır.⁵⁴ Zâhir uleması bilginin kaynağı meselesinde olduğu gibi rüyayı da yüzeysel bir düzeyde anlamışken sûfiler yine bu konuda ayrıntılı tasnifler ortaya koymuşlardır.

⁴⁸ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 179.

⁴⁹ Salih Çift, "Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet", 2012, s. 219; İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 109,117.

⁵⁰ Müslim, Rüya, 6.

⁵¹ Ayşe Gültekin, "Rüya, Keşf ve İlhamı Dayalı Olarak Yapılan Yorumlar ve Günümüze Yansımaları", *İslam ve Yorum*, Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, C. 1, s. 235.

⁵² Buhârî, Tâlâk, 11.

⁵³ İlyas Çelebi, "Rüya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, s. 306.

⁵⁴ Zübeyir Ovacık, "Gazzâlî'de Metafizik Bilginin İmkamı Açısından Rüya", *Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 8, S. 2 (2011), s. 34; Süleyman Uludağ, "Rüya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, s. 309.

Kelamcılar dışında zâhir ulemasından rüyaya müspet yaklaşanlar da olmuştur. Bu isimler arasında genellikle tasavvuf tenkidi dendiğinde akla gelen ilk ekollerden selefî ekol temsilcilerinin önde gelen isimleri dikkat çekmektedir. Örneğin; Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) rüyada Allah'ı gördüğü ve kendisine nasıl yaklaşabileceğini sorduğu, cevap olarak aldığı nefsinin bırakması suretiyle yaklaşabileceği şeklindeki menkıbeyi, İbn Teymiyye takdirle zikreder.⁵⁵ Yine İbnü'l-Cevzî hadis ilminde rüya yoluyla bir râvînin güvenilirliğinin Peygamber Efendimiz'e (sav) sordurulmasını delil olarak zikretmiştir.⁵⁶

Bilginin kaynağı konusunda derin bir tefekkür sürecinden geçen İmam Gazzâlî'nin rüya konusundaki görüşleri sûfilerin düşüncelerini temsil edecek kapsamlı bir yapı taşır. İmam Gazzâlî'ye göre uyku halindeki insan rüyada gördüğü, tahayyül ettiği şeylere tamamen inanır. Ancak uyandığında bunların yaşanılan hayatla ilgisi olmadığını idrak eder. “İnsanlar uykudadırlar, öldükleri zaman uyanırlar”⁵⁷ hadisini bu noktada zikreden İmam Gazzâlî bu dünyanın ahirete nispetle bir rüya olduğunu dolayısıyla bu dünyadaki akıl ile elde edilen bilgilerin hakikate delil olamayacağını vurgular. Yani İmam Gazzâlî rüya ile elde edilen bilginin sıhhatini tartışmadan önce rüyayı, aklın elde ettiği bilgileri şüpheye düşüren bir delil olarak kullanmaktadır. Peki, rüya ile elde edilen bilgilerin sıhhati nasıl tespit edilebilir? Öncelikle rüyanın nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüz olduğu hadisi⁵⁸ konunun temel dayanaklarından biridir. Ayrıca İmam Gazzâlî'ye göre uyku ile duyular âlemine kapılarını kapatan kalp melekût âlemine kapı açabilir. Levh-i mahfûzu ve melekût âlemini seyretme imkânı bulan kalbe bilginin ulaşması mümkündür. Ancak her rüya doğru bilgi taşımaz. Öncelikle kalbe doğan bilgilerin yansiyabilmesi için tasfîye edilmiş günahlardan arınmış bir kalbe sahip olunmalıdır. Ayrıca nübüvvetten bir cüz olan rüyanın “sâdik rüya” olma kaydı vardır. Ancak bunun yanında hadislerde şeytânî ve nefsânî rüyalardan da bahsedilmektedir. Bunları ayırt edebilmek için de rüya yolu ile elde edilen bilgilerin Kur'an ve sünnete muhalif unsurlar

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, Medine, 1995, C. 10, s. 518; Mustafa Kara, “İbn Teymiyye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1 (1986), s. 66.

⁵⁶ İbnü'l-Cevzî, *Der'ü'l-Levm ve'd-Daym Fî Savmi Yevmi'l-Ğaym*, ed. Câsim b. Suleyman ed-Devvî, 1. b., Beyrut, 1994, s. 46; Murat Kaya, “Rivayetlerin Tespitinde Keşf, İlham ve Rüya”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 1 (2016), s. 335.

⁵⁷ Aclûni, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/312.

⁵⁸ Buhârî, Tabir, 3, 4 .

taşıması gerekmektedir.⁵⁹ Sûfiler rüyalarına değer vermekle birlikte bunları gelişi güzel anlatmayı yine sünnete uygun olarak hoş görmezler. Hz. Peygamber (sav) şeytânî rüyaların anlatılmamasını istemiş,⁶⁰ yine rahmânî de olsa rüyaların ancak tabir ehli olana anlatılmasını aksi takdirde bir kuşun ayağında takılı kalmışçasına kolayca düşebilecek bir yapıda⁶¹ olduğunu mecazî bir şekilde söylemiştir. Zira havada duran kuş zaten hassas bir dengede durmakta iken bir de onun ayağında takılı olan şeyin düşmemesi için daha da ince bir denge gözetilmesi gerekir. Dolayısıyla rüya, ehil olana anlatılmazsa içerdiği manalara vakıf olmak mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda sûfiler rüyalarını ferdî bir mesele olarak görmüş ve ancak mürşidlerine anlatmak suretiyle seyrüsülûklarında bir araç olarak kullanmışlardır. Sünnete riayet eden hiçbir sûfî rüya yoluyla edindiği tecrübeler doğrultusunda dinî hükümlere aykırı davranmaya yeltenmemiştir.

Rüyalar ile ilgili çeşitli ayet ve hadislerin varlığından bahsettik. Efendimizin rüyaya verdiği önemi ashabına “bu gece rüya göreniniz oldu mu?”⁶² sorusunu defaatle sormasından da anlayabiliriz. Ezanın bir sahâbî rüyası⁶³ ile uygulamaya girdiği de bilinen bir husustur. Bu durumda rüyayı kelamcılarının bakış açısıyla “üzerimizden mükellefiyeti kaldıran bir hal” olarak sınırlandırmak tutarlı bir düşünce olmaktan uzaktır.

Keşf, ilham ve rüya yolu ile ilgili bilgi edinmeyi dini istismar etmenin bir aracı, vahiyle eşdeğer muamele gören ayrıcalıklı bir bilgi elde etme çabası olarak ifade edenler de olmuştur.⁶⁴ Ayrıcalık arzusunun çaba sarf etmeksizin bilgiye ulaşma isteğinden kaynaklandığını dile getiren bu düşünce, sûfilerin seyrüsülûklarındaki gayretlerini, manevi terakki sürecinin zorluğunu görmezden gelmektedir. Nefsini türlü sıkıntılarla terbiye etmeye çalışan sûfilere böylesine bir eleştiri yöneltmek tuhaftır. Keşf,

⁵⁹ İmam Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1989, C. 4, s. 904; Ovacık, “Gazzali’de Metafizik Bilginin İmkânı Açısından Rüya”, s. 38.

⁶⁰ Müslim, Rüya, 42.

⁶¹ Tirmizî, Rü’ya, 6.

⁶² Buhârî, Bed’u’l-vahy, 1.

⁶³ “Resulullah (sav) halkı namaza nasıl toplayacağı meselesine eğildi. Kendisine: ‘Namaz vakti olunca bir bayrak dik, onu görünce halk birbirine haber verir’ dedi. Bu Aleyhissalatu vesselamın hoşuna gitmedi. Bunun üzerine ona boynuz hatırlatıldı. Bu Yahudilerin borazanı idi. Onu bu da memnun etmedi ve hatta: ‘Bu Yahudi işidir!’ dedi. Bunun üzerine büyük çan hatırlatıldı. Efendimiz: ‘Bu Hristiyanların işidir’ dedi. Bu konuşmalardan sonra Abdullah b. Zeyd el-Ensârî, Resulullah’ın üzüntüsüne üzülmeye ayrıldı. Bunun üzerine ona rüyasında ezan öğretildi.” Ebû Davûd, Salât, 27/498

⁶⁴ Bk. Latif Tokat, “Dini İstismara Açık Bilgi Kaynağı Olarak ‘Ayrıcalıklı Bilgi’:Keşf, İlham Ve Rüya -Felsefi Bir Analiz”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 32 (2017), ss. 387-410.

ilham, rüya ile ilgili sûfilerin ayet ve hadislerden getirdikleri delilleri değerlendirmeksizin meseleyi psikolojik arzular ve toplumdaki yanlış uygulamalar bağlamında ele almak ve reddetmek ilmî olmaktan uzak bir yaklaşımdır. Sûfiler metafizik alana dair şüpheli bilgi edinme vasıtası olan akıl ve duyuların yetersizliğini görmüş, bu konuda bilginin ancak kaynağından alınması gerektiğinin idrak etmişlerdir. Kaldı ki bizzat sûfiler bu bilgileri mutlak kabul etmemiş belirli ve geçerli bazı kriterlere tâbî tutmuşlardır. Bazı alimlerin teorideki bu tasnifi görmezden gelerek pratikteki bazı yanlış örneklerden hareketle keşf, ilham ve rüyayı bilgi kaynağı olarak tamamen reddetmesi akılla veya naslarla örtüşmemektedir.

3. Riyâzet-Mücâhede Yöntemi

Sözlükte evcilleştirme, eğitime, egzersiz yapma gibi anlamlara gelen riyâzet, tasavvufta nefsin terbiye edilmesi sürecini ifade eden bir kavramdır.⁶⁵ Mücâhede ise cehd kökünden türeyen, nefis ile yapılan savaştır.⁶⁶ Buna göre riyâzeti nefis eğitimi, mücâhedeyi ise bu eğitimin yöntemi olarak anlamak mümkündür. Nefis ile niçin savaşmalıdır? “Çünkü nefis rabbimizin koruyup acıması dışında daima kötülüğü emreder.”⁶⁷ Bu kötülüğü çeşitli oyunlarla iyi olan amellere dahi sirayet ettirip onları Allah’ın rızası doğrultusundan çıkarır. İbadetlere riyâ karıştırır, gönüllere mal, şöhret, cinsel arzular vs. ile ilgili gayr-i meşru istekler yerleştirerek mümini istikametten uzaklaştırır. Bu durumda, örneğin; riyâ gibi bir nefsanî hastalıkla kılınan namazın, tutulan orucun, salih -gibi görünen- amellerin kula fayda değil zarar getireceği aşikârdır.

Kur’an’da mutmain olmuş nefsten de bahsedilir.⁶⁸ O halde nefsin farklı mertebeleri vardır. Bir şekilde nefs-i emmâre, nefs-i mutmainneye hatta Hakk’ın kendisinden razı olduğu nefs-i merdıyyeye dönüşebilmektedir. Bu dönüşümün sadece amel ile olacağı düşünülecek olursa, belirli bir süreçten sonra Kur’an’da zikredildiği üzere amelin bizleri hayasızlıktan ve kötülükten uzaklaştırması gerekirdi.⁶⁹ Ancak amelin herkeste amaçlanan manevî terakkiyi sağlamadığı bir gerçektir. Zira amelin kulda istenen dönüşümü sağlaması için öncelikle nefsin ona karıştırılabileceği hileleri

⁶⁵ Süleyman Uludağ, “Riyâzet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, s. 143.

⁶⁶ Süleyman Uludağ, “Mücâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 31, s. 440.

⁶⁷ Yûsuf, 12/53.

⁶⁸ Bk. Fecr 89/27.

⁶⁹ Bk. Ankebût 29/45.

engellemek gerekir. Öyleyse en azından nefis-i emmâresine uymaktan kurtulacak kadar bir nefis terbiyesi kul için elzendir ve bunun yolu salt amelden başka bir şeydir. Bâyezîd-i Bistâmî'nin bu konuda "nefsinin demircisi" olmakla ilgili metaforik sözleri konunun anlaşılması açısından önemlidir: "Mücâhede hususunda on iki sene nefsimin demircisi oldum. Beş sene nefsimin aynası oldum. Bir yıl nefsimle kalbimin aynasına baktım. Birden belimde bir zâhirî zünnârın⁷⁰ durmakta olduğunu görmeyeyim mi? Bu zünnârı kesmek için oniki sene uğraştım. Sonra yine baktım ve içimde bâtinî bir zünnârın bulunduğunu gördüm. Bunu kesmek için de beş sene didindim." Bâyezîd'in on iki senelik mücâhededen sonra belinde gördüğü zünnâr, halkın onun amellerini görmesini istemesinin, yani riyânın sembolik ifadesidir. Riyâyı yok etmek için çabaladığı sonraki on iki sene sonunda bâtininde gördüğü zünnârın ise amellerini beğenmekten ve onlara değer vermekten kaynaklandığını idrak etmiştir.⁷¹ Riyâ ve kendi ameline değer vermek gibi nefsin desiseleri kul için bir afettir. O halde nefsin türlü afetlerine karşı onu dizginleyebilmek için onun emrettiklerine muhalefet etmek gerekir. Bu muhalefette üç ana esas riyâzet ve mücâhedenin temelini oluşturmaktadır: Az yemek, az uyumak ve az konuşmak. Bunların dışında mübah olmasına rağmen, nefsin haz alıp mücâhede sürecini sekteye uğratması endişesi ile uzun müddet soğuk su içmekten uzak kalan, et yemeyen, tatlı yemeyen vs. davranışlar sergileyen sûfilerin de olduğu rivayet edilir.

İslam dininin emir ve yasakları açıktır. Haramlar, helaller bellidir. Bunların dışında kalan şüpheli şeylerden ise uzak durulması tavsiye edilmiştir. Riyâzet ve mücâhedenin amacı haramlar ve şüpheli şeylerden kaçınmak değil, helaller konusunda nefsin istek ve arzularını dizginlemektir. Bu noktada sûfilerce helallere getirilen kısıtlamalar zâhir uleması tarafından bid'at olarak görülmüş ve tenkide tâbî tutulmuştur. Örneğin; İbn Teymiyye riyâzetteki ölçünün sınırı olarak şu hadisi zikreder: "Bazen oruç tutarım, bazen tutmam. Gecenin bir kısmında nafilâ namaz kılarım, bir kısmında ise uyurum. Ben kadınlarla da evlenirim. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir."⁷² Bu ölçünün dışında kaldığını düşündüğü sûfilerin riyâzetini bid'at olarak

⁷⁰ Zünnâr papazların bellerine bağladıkları bir çeşit kuşaktır. Tasavvufta zünnâr bağlamak dünyevi arzuların terkedilmeyişinin, bencilliğin sembolüdür. Bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 5. b., Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009, s. 738.

⁷¹ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 194.

⁷² Buhârî, Nikâh, 1.

nitelendiren İbn Teymiyye, bid'atin ise gûnahtan daha kötü bir şey olduğunu vurgular.⁷³ Bid'at endişesinden başka, ulemanın asıl eleştirisi konusu helallerin haram kılınmasının kul için tehlikesine işaret eden ayetlerdir. “*Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı temiz ve güzel şeyleri haram saymayın. Sınırı da aşmayın. Allah sınırı aşanları sevmez*”⁷⁴ ayet-i celîlesinde helallerin haram sayılması açıkça yasaklanmıştır. O halde nasıl olur da sûfiler bu açık hüküm karşısında bazı mübahları terk etmek suretiyle helalleri haram sayabilmektedir? Bu sorunun cevabı sorudaki hata içerisinde gizlidir. Haram kavramı bir fıkıh terimi olarak şer'an kat'î bir delille kesin olarak yasaklanan şeydir.⁷⁵ Yani bir şeyin dinen haram olduğunu düşünmek için onun Allah tarafından yasaklandığını iddia ve ispat etmek gerekir. Ancak sûfiler riyâzetlerinde nefis terbiyesi maksadıyla kendilerini men ettikleri helalleri Allah'ın yasaklamış olduğu haramlar olarak görmezler. Eğer öyle düşünselerdi kendilerini men ettikleri şeylerden halkı da sakındırmaları gerekirdi. Zira dinen haram olan hükümler mükellef olan herkesi bağlayıcıdır. Ancak riyâzet maksadıyla kendi soğuk su içmediği, et yemediği vs. halde halkı bu fiillerden alıkoymaya çalışan bir sûfi olmamıştır. Sadece riyâzete talib olanlara mürşidleri bu konuda yol göstermiştir. Ve nefsin dizginleri ele alındıktan sonra katı riyâzetten uzak durulmuştur. Yani bu uygulama belirli bir süreyi kapsayıp, süreklilik arz etmez. Dolayısıyla şeyhler müridlerinin riyâzet konusundaki tahammülsüzlüklerini eleştirdiklerinde, bazı müellifler bunu o şeyhin herkes için genel kanaati şeklinde yansıtmıştır. Mesela İbnü'l-Cevzî riyâzet halinde olan bir gruptan, helal olan bir yiyeceği gizlice yediği için şeyhi tarafından kınanan bir müridi örnek gösterir. Helal olan bir fiilin kınanmasını doğru bulmaz.⁷⁶ Peki, gerçekten şeyhin kınadığı tutum helal olan bir yiyeceğin yenmesi midir? Aşîkârdır ki burada kınanan, nefsin dizginleme niyetiyle mürşidinden ders alan bir müridin sabırsızlığıdır. Bu olayı helal olana koyulan yasaklama şeklinde aktarmak doğru olmaz.

Her konuda olduğu gibi riyâzet ve mücâhedede de bazı mübtedi müridler ifrat noktasına kaçabilmiştir. Yemeği büsbütün terketme, hiç uyumamaya çalışma, tenasül uzvunu kesmeye yeltenme gibi yanlış uygulamalara “meyledenler” olmuştur. Bu gibi

⁷³ İbn Teymiyye, *et-Tuhfetü'l-İrakiyye Fi'l-A'mâli'l-Kalbiyye*, ed. Yahyâ b. Muhammed b. Abdullah el-Huneydi, Riyad, 2000, s. 297.

⁷⁴ Mâide, 5/87.

⁷⁵ Ferhat Koca, “Haram”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, C. 16, s. 100.

⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 189.

durumlarda ölçü yine bizzat sûfilerce korunmaya çalışılmıştır. Serrâc, riyâzet konusundaki aşırı ve yanlış uygulamaları eleştirmiş, nefse kaldıramayacağı yükün yüklenmesinin yanlış olduğunu ve müridin iradesinde iyileşmesi mümkün olmayan hastalıklara yol açacağını belirtmiştir. Kuru ot yiyerek su içmeden riyâzet iddiasında bulunan bir grup gördüğünü ancak bu grubun farzları kaçırdığını dolayısıyla nefislerine adil davranmadıklarını ve eskilerin bu konudaki usûlüne uymadıklarını eseri *el-Lüma*'nın "sûfi geçinenlerin yanlışları" bölümünde zikretmiştir. Yine aynı bölümde gece hiç uyumadan Allah'ı zikretmeye çalışan bazı kişilerin olduğunu hatta bunlardan bazılarının bayılarak günlerce kendilerine hizmet edilmesine muhtaç hale geldiklerini aktarır. Serrâc'a göre böyleleri güçlü bir vâride sahip olmadıkları gibi nefislerine kaldıramayacağı yükleri yükler ve havâssın derecelerine yükseldiklerini sanırlar. Ancak bu sanı büyük bir vehimdir ve hatadır.⁷⁷ Aynı şekilde Ebû Tâlib el-Mekkî de farzları eda edebilecek beden ve akıl sağlığını korumanın gerekliliği üzerinde uzun uzun durmuştur. Örneğin; açlık konusunda alt sınırın bir gün, üst sınırın ise üç gün bir şey yememek olduğunu dile getirmiştir. Nefsin ekme ve yanındaki katık arasında ayırım yapmayacak hale geldiğinde yine bu sınırın gerçekleştiğini söyler. Yani nefis katıksız yavan ekmeğe razı geldiğinde artık onu açlıkla eğitmenin sınırına gelinmiştir. Daha fazlası için uğraşmak ise akıl ve beden sağlığına zarar verecektir.⁷⁸

Selefi âlimlerden İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs* adlı eserinde sûfilerin riyâzetteki aşırı uygulamalarını eleştirmiştir.⁷⁹ Ancak mübahların terki konusundaki tutumu tamamen olumsuz olmamıştır. Hatta ölçülü riyâzete değer vermiştir. Nasıl olsa helaldir deyip birçok şey yediğinde kalbindeki nurun söndüğünü kendi tecrübesiyle söylemiştir. Şeytanın mübah şeyleri güzel göstermekle kişiyi günaha sürüklediğini, meşru zevklerin dahi yüce erdemleri engellediğini, herkeste mübahı terk edecek güç olamayacağını belirtmiştir. Hatta gençliğinde kendisinin de uyguladığı katı ve ölçüsüz riyâzet sonucu hastalandığını ifade etmiştir.⁸⁰

Zâhir ulemasının riyâzet konusundaki eleştirilerinde çokça başvurdukları bir hadiste, sahâbîlerden üç kişinin amellerini yetersiz görerek evlenmeme, sürekli oruç tutma ve uyumaksızın geceleri namaz kılma adına kendilerince verdikleri karara

⁷⁷ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 422.

⁷⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, çev. Dilaver Selvi, Ali Kaya, Semerkand, 2004, C. 4, s. 94.

⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 188.

⁸⁰ Bk. İbnü'l-Cevzî, *Bir Alimin Günlüğü*, çev. Cemal Aydın, 2. b., İstanbul: Sufi Kitap, 2019, s. 43, 94, 95, 226, 394.

Peygamber Efendimiz'in (sav) karşı çıkarken kullandığı ifadelerle dikkat edilmelidir. Efendimiz şöyle buyurmuştur: “Allah’a yemin olsun ki Allah’tan en çok korkanınız ve yasaklardan en ziyade kaçınanınız benim. Fakat buna rağmen bazen oruç tutar, bazen yerim; namaz kılarım, uyurum da; kadınlarla beraber de olurum.”⁸¹ Buna göre eleştirilen tavır takvayı artırma adına Hz. Peygamber’den (sav) daha fazla amel etme çabasıdır. Yoksa bizatihi riyâzetin kendisi eleştirilmemiştir. Peygamber Efendimiz’in (sav) bilhassa az yeme konusunda buyurduğu; “İnsana yaşaması için birkaç lokma yeter”⁸², “Ademoğlu karnından daha şerli bir kap doldurmamıştır”⁸³ hadis-i şerifleri, sûfîlerin riyâzet konusunda aşırı görülen tutumlarının sünnete uygun olduğunun bir göstergesidir.

4. Halvet ve Uzletin Toplumsal Etkisi

İlk dönem sûfîlerine verilen isimlerden biri “şikeftiyye” dir. Bu kelime Horasan bölgesinde mağara anlamına gelmektedir.⁸⁴ Sûfîlerin bu ismi almalarının sebebi bazılarının toplumsal hayattan soyutlanarak yerleşim yerlerinin dışında harabe, virane yerlerde bazen de mağaralarda yaşamayı tercih etmeleridir.⁸⁵ Bu uygulama hicrî dördüncü asır sonrasında bazı mutasavvıflarca da devam ettirilip, şeyhin gözetiminde gerçekleştirilen “halvet” ismini almıştır. Halvette amaç günahlardan korunmak, ibadetlerde riyâ endişesinden arınmak, fitne ve fesattan uzak bir şekilde yalnız Hakk’ın zikri ile meşgul olmaktır. Halvet genellikle kırk gün olmak üzere belirli sürelerde gerçekleştirilir.⁸⁶ Uzlet ise halvetten daha kapsamlı bir kavram olarak sûfînin belirli bir süre değil de, hayatının genelini halvetle aynı gayelerle toplumdan uzak yaşaması demektir. Uzlette bir şeyhin gözetimi de gerekli değildir. Sâlik kendi başına uzlet hayatını devam ettirebilir.⁸⁷ Bu tarz bir hayatın benimsenmesinin temel olarak iki sebebi vardır. Birincisi; Kur’an ve sünnette toplumdan tecrîd olmanın örneklerini görmek mümkündür. Hz. Mûsâ’nın Allah Teâlâ ile konuşmasından önce Tûr Dağı’nda geçirdiği

⁸¹ Müslim, Nikâh, 5.

⁸² İbn Mâce, Et’ime, 50.

⁸³ Tirmizî, Zühd, 47.

⁸⁴ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, s. 60.

⁸⁵ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 422; Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 212.

⁸⁶ Süleyman Uludağ, “Halvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, C. 15, s. 386.

⁸⁷ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 213.

kırk gece⁸⁸, sûfilerce bu büyük buluşma öncesi zihnen ve kalben arınmanın bir yöntemi olarak anlaşılmıştır. Böylelikle sûfiler benzer bir süreç ile kendi manevi terakkilerinde bu yöntemi kullanma cihetine gitmişlerdir. Sûfilerin bu ayetten hareket ederek uzleti tercih etmelerinin doğru olmadığını belirten İbn Teymiyye Hz. Mûsâ'nın şeriatının kaldırıldığını, dolayısıyla Hz. Muhammed (sav) ümmeti için böyle bir yöntemin söz konusu olamayacağını ifade eder. Hatta Hz. Mûsâ'nın kırk gece yaşadığı tecrübe sonucunda kendisine şeriat geldiğini, ancak aynı yöntemle hakikate dair beklenti içinde olanlara ancak şeytanın geleceğini söyler.⁸⁹ Bu tenkide göre Hz. Mûsâ'nın kırk gecelik halveti onun şeriatına ait bir unsur olarak görülmüş, şeriatının gereği bu tecrübenin gerçekleştiği iddia edilmiştir. Ancak tenkidin devamında ise bu süreç sonucunda yani Hz. Mûsâ'nın Tûr Dağı'nda yaşadığı tecrübeden sonra şeriatının oluştuğu ifade edilmiştir. O halde açıktır ki Hz. Mûsâ bunu şer'i bir hüküm üzerine yapmamıştır. Zira Yahudilik şeriatının bu olay sonrası oluştuğunu İbn Teymiyye kendisi ifade etmektedir. Üstelik şeriat gereği olsaydı uygulamaya dair teferruatta farklılıklar içerse bile, en azından temelde bu tecrübenin taklidi sayılabilecek uygulamaların Yahudilikte yaygın olarak görülmesi gerekirdi. Ancak gerek Kabala⁹⁰ öncesi, gerek Kabala sonrası Yahudilikte halvet-uzlet kavramlarına dair genel bir hüküm verecek kadar bir uygulamadan söz etmek mümkün değildir.⁹¹ Hz. Mûsâ'nın tecrübesinin şeriatının gereği olduğunu düşünecek olsak dahi, bizim şeriatımızda bu uygulamanın nesh edildiğine veya devam ettirildiğine dair sarıh bir bilgi olmadığı için fıkıh usûlüne göre konuyu "şer'u men kablenâ"⁹² zemininde değerlendirerek meşru görmek mümkündür.

İkinci olarak sûfilerin halvet-uzlet hayatını tercih etmelerinin sebebi, siyasi ve sosyolojik bazı etkenlerdir. İslam coğrafyasının genişleyip zenginleşmesiyle toplumda bazı bozulmalar meydana gelmiş, ahlak dışı eylemler yaygınlaşmış, fitne çoğalmış, bazı zalim yöneticilerin uygulamaları insanların haksızlıklar karşısındaki direnişini kırmıştı. Bu durumda sûfiler mevcut durumun düzeleceğine dair inançlarını yitirmeye başlamış ve en azından kendilerini bu fitneden uzak tutmayı ve zorunlu olmadıkça toplum hayatına dâhil olmamayı tercih etmişlerdir. Hz. Peygamber'in (sav) fitne zamanı

⁸⁸ A'râf 7/142.

⁸⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, 1995, C. 10, s. 395.

⁹⁰ İbranice "gelenek" anlamına gelen, Yahudi mistik ekolüne XI. yy itibarıyla verilen isim.

⁹¹ Necdet Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1995, s. 29.

⁹² Hz. Peygamber'den (sav) önceki peygamberlerin şeriatına dair hükümleri ifade eden fikhî bir terim.

Müslümanın nasıl davranması gerektiği ile ilgili hadisleri de bu konuda sûfîlerin uygulamalarına kaynak gösterilebilir. Örneğin; dinini korumak isteyenler için en hayırlı malın davar olacağı, bu hayvanların dağ başlarına sürülmesiyle kişinin toplumdaki fitneden uzak duracağı Efendimizce (sav) zikredilmiştir.⁹³ İbn Teymiyye bu hadislerin çoğunun zayıf veya uydurma olduğunu belirtir. Ancak gerek nübüvvet öncesi Hz. Peygamber'in (sav) Hira mağrasında geçirdiği günleri, gerekse nübüvvet sonrası ramazan aylarında itikaf yaparak toplumdan belirli süreler boyunca soyutlanması halvetin sünnette yeri olduğunun bir delilidir.

Halvet-uzlet konusundaki eleştirilerden biri de Cuma namazları dâhil cemaatten tamamen uzak bir hayatın tercih edilmesine yöneliktir. Gerçekten de ilk sûfî müelliflerin eserlerinde bu şekilde davranan sûfîlerin varlığına işaret edilmiştir. Sühreverdî halvet esnasında aklî dengesi bozulan kişilere şahit olduğunu söyler. Ona göre bu bozulmanın sebebi devamlı suretle cemaatin terk edilmiş olmasıdır.⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*'te bu konuda bir başlık açıp Cuma namazı ve cemaati terk eden sûfîleri ruhbanlara benzetmiştir. Selef-i salihînin de ibadet ve zikir maksadıyla uzlet hayatını tercih ettiğini ancak cemaatten kesinlikle ayrılmadıklarını belirtmiştir. Ayrıca halvet esnasında sûfîlerin müşahede sandıkları şeylerin hayalden ibaret olduğunu ilginç bir üslupla dile getirmiştir.⁹⁵ İbn Teymiyye de Hz. Peygamber'in (sav) sadece mescitte itikaf yaptığını, ancak sûfîlerin ezanın dahi duyulmayacağı mescitsiz mekanlar tercih edebildiklerini, bu sebeple itikafın halvete delil olamayacağını söyler.⁹⁶ Ancak farzların cemaatle ikamesinin dahi göz ardı edildiği bir halvet-uzlet hayatı sûfîlerce de tenkit edilmiştir. Serrâc tamamen uzleti tercih etmekle böylelerinin yanıldığını söyler. Halktan kaçmakla, dağ başlarında veya sahralarda devamlı surette yaşamakla nefsin şerrinden emin olunamayacağını bildirir.⁹⁷ Halvet-uzlet konusunu en kapsamlı değerlendiren sûfî müelliflerden olan Sühreverdî cemaate iftitahtan tek birinde yetişebilecek kadar hazırlıklı olmayı halvetin adabları arasında saymıştır. Öyle ki sâlik halvethanesinden ayrıldığında

⁹³ Bk. Buhârî, Rikak, 34, Tirmizî, Fiten, 33.

⁹⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, s. 282.

⁹⁵ İbnü'l-Cevzî sûfîlerin halvet esnasında Hakk'ın nidasını işittiklerini söylemelerine şiddetle karşı çıkar. Ona göre Hakk'ın nidası sandıkları şey başın öne eğilip gözlerin kapanmasıyla beyin ön lobundaki hayal merkezinin harekete geçmesi sonucu meydana gelen vesveselerden ibarettir. Eserlerinde dönemin tıp bilgisine sıkça başvurulan İbnü'l-Cevzî'nin tıbbî bilgilerinin çoğunun doğru olmadığı bugün bilinmektedir. Bundan başka selefi bir âlimin tıp bilgisine göre dinî düşüncelerini şekillendirmesi ilginç bir durum olarak dikkatleri çekmektedir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 256.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, 1995, C. 10, ss. 393-94.

⁹⁷ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 422.

halinde bir dağınıklık olacağını seziyorsa dışarıya çıkmaya bile halvethanesindeki bir şahısla mutlaka cemaat şeklinde namaz kılması gerekmektedir. Kendi başına namazını eda edenlerin başına bir musibet gelmesinden endişe edilir.⁹⁸ Bunlardan başka İmam Kuşeyrî gibi bazı sûfiler asıl uzletin kötü huylardan ayrılmak olduğunu, uzletin tesirinin vatandan değil kötü huylardan ayrılmakta aranması gerektiğini belirtmişlerdir.⁹⁹ Bu düşünceyi arifin kâin ve bâin, yani hem halkla hem de onlardan ayrı olması gerektiği şeklinde ifade eden İmam Kuşeyrî'den sonraları Nakşibendî yolunda da aynı durum “halvet der encümen”¹⁰⁰ kavramı ile benimsenmiştir. “Öyle adamlar vardır ki ticaret ve alışveriş onları Allah’ı zikretmekten alıkoymaz”¹⁰¹ ayetinin bu kavrama işaret ettiği düşüncesi ile toplumdan soyutlanmadan Hak ile birliktelik bu ekolde temel esaslardan biri olarak görülür. Yine halvette donanılan vasıflarla halk içinde olmayı halvetin bir adım ötesinde sayan ve “celvet” kavramı ile bu durumu sistemleştiren yollar da olmuştur.

B. UYGULAMALAR BAKIMINDAN ELEŞTİRİLER

1. Hırka Giymenin Anlamı

Yamalık, kumaş parçası, yamalı elbise anlamına gelen hırka “hark” kökünden türetilmiş bir kelimedir. Murakka kelimesi de kaynaklarda hırka anlamında kullanılmaktadır. Gösterişsiz, sade ve pahalı olmaması sebebiyle hırka, zühd ve takvanın bir sembolü olarak ilk dönem zahidlerinden itibaren sûfilerce tercih edilen bir kıyafet olmuştur.¹⁰²

İlk dönem sûfileri Hz. Peygamber (sav) döneminde olduğu gibi zahidane bir hayat sürmek istemişlerdir. Emeviler döneminden itibaren toplumda meydana gelen sosyal, siyasal, ekonomik değişimler sûfilerin tasvip etmelerinin mümkün olmayacağı bir biçimde gelişmiştir. Baskıcı yönetimler, sefih bir yaşam tarzının yaygınlaşması, malayani işlerin çoğalması, pahalı elbiselerle gösteriş yapılması sûfilerin pek çok

⁹⁸ Sühreverdi, *Avârifü'l-meârif*, s. 282.

⁹⁹ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 198.

¹⁰⁰ Hâcegan silsilesinin kurucusu Abdulhâlık Guedüvânî (ö. 617/1220) tarafından ortaya koyulan, halk ile irtibatı koparmadan Hak ile birlikte olmayı ifade eden ve Tarık-i Nakşibendiyye'nin sekiz ana esasından (kelimât-ı kudsiyye) biri olan kavramdır.

¹⁰¹ Nûr, 24/37.

¹⁰² Süleyman Uludağ, “Hırka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, C. 17, s. 373.

konuda olduğu gibi kılık kıyafette de tepki geliştirmesine sebebiyet vermiştir.¹⁰³ Sûfi kelimesinin kökenine dair yapılan tartışmalarda değindiğimiz üzere bu kelimenin kökenine dair genel kabul, onun yün manasındaki sûf kelimesinden geldiğine yöneliktir. Sûfilerin kalın ve sert yün elbise veya hırka giymeleri dikkat çekicidir. Ama asıl dikkat edilmesi gereken sûfilerin neyi giymedikleridir. Yani onların kıyafet olarak tercih ettiği hırkanın toplumdaki karşıt alternatifidir nedir? İlk sûfiler basit ve yamalı hırkayı zühd ve takvanın bir sembolü olarak, kibrin alameti olan lüks ve gösterişli elbiselere karşı tercih etmekteydi. Nefsin en büyük afetlerinden olan kibir her ne surette kendini gösterdiyse sûfiler ona muhalefet etmiştir. Sadece bu bağlamda düşündüğümüzde dahi onların bu tutumları anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir durum olarak değerlendirilebilir. Ancak sûfiler devamlı olarak sade hatta yamalı hırka giymenin sünnette yeri olmadığı konusunda eleştirilmiştir. Buna göre Efendimiz (sav) hırkanın yanında farklı renk ve biçimlerde başka kıyafetler de giymiştir. Dolayısıyla devamlı aynı biçimde giyinmenin sünnette yeri yoktur. Ancak bu yaklaşımdan Efendimiz'in (sav) devamlı aynı kıyafeti giymeyi men ettiği sonucunu çıkaramayız. Kılık kıyafette koyulan en büyük ölçü kibir ve gösterişten uzak durmadır. Peygamber Efendimiz (sav) elbisenin ucunun topuklardan aşağı inmesini kibir alameti olduğu için yasaklamıştır. Bu yasaklama sonrası elbisesinin ucunun bazen topuklardan aşağı indiğini söyleyen ve telaşlanan Hz. Ebûbekir'e (ra) Efendimiz (sav) "*Ama sen bunu böbürlenmek için yapıyorsun ki*" buyurmuştur.¹⁰⁴ Görüldüğü gibi men edilen bir davranışta bile asıl olan niyettir ve kılık kıyafette niyet, kibirden uzak durmak olmalıdır. Sûfilerin hırka giymedeki niyetleri de bundan başka bir şey değildir. Sahâbîlerden de fakirlik dolayısıyla tek çeşit kıyafeti olanlar rivayet edilir. Ancak onlar tek çeşit kıyafetleri sebebiyle diğer sahâbîlerce kınanmamıştır. Ulema da gerek ashâbın gerekse selef-i sâlihînin fakirliklerinden kaynaklanan zorunlu tek çeşit kıyafet giymelerini bir mazeret kabul etmişler, ancak bir isimleri de fukarâ olan sûfilerin tek çeşit kıyafetle yetinmelerini tutarsız biçimde eleştirmişlerdir.

Sûfilerin lüks ve gösterişe karşın giydikleri murakka veya hırka zamanla etrafında bazı gelenek ve merasimlerin oluştuğu "hırka giydirme" halini almıştır. Müridlerine ilk defa hırka giydiren kişi Ebû Bekir eş-Şibli'dir (ö. 334/945).¹⁰⁵ Bu

¹⁰³ Dursun Gümüšoğlu, "Bektaşilik Ve Alevilikte Hırkanın Önemi", *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, S. 60 (2011), s. 400.

¹⁰⁴ Buhârî, Libâs, 2

¹⁰⁵ Uludağ, "Hırka", s. 373.

uygulamanın bir merasim halini alması ve hırkanın bir gösteriş unsuru haline getirilmesi zâhir ulemasının eleştirisi konularındandır. Bu eleştirilere karşı sûfiler hırka giydirmenin meşru olduğunu delillendirmek için naslara başvurmuşlardır. Ancak zâhir ulemasına göre fazlaca işârî yorum içeren bu ispat yöntemi kabul görmemiştir. Örneğin; İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113)¹⁰⁶ *Safvetü't-tasavvuf* adlı eserinde, Peygamber Efendimiz'in (sav) Ümm-ü Hâlid'e bir kıyafet giydirmesini ve “güzel oldu” buyurmasını, şeyhin elinden hırka giymek bahsinde delil olarak zikretmiştir.¹⁰⁷ Ancak bu hadis-i şerifin gerçekten bağlam olarak sûfilere hırka giydirilmesi ile bir benzerliği bulunmamaktadır. Hadise göre; Efendimiz'e (sav) benekli bir elbise getirilmişti. O da “bunu kime giydirmemi uygun bulursunuz?” diye ashâbına sordu. Herkesin susması üzerine elbiseyi Ümm-ü Hâlid'e giydirdi.¹⁰⁸ Bu eylemin şeyh elinden hırka giyme konusuna delil teşkil etmesi pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Ümm-ü Hâlid çocuk yaştadır¹⁰⁹ ve olay merasimden ziyade olağan bir şekilde meydana gelmiştir. İbnü'l-Cevzî de *Telbîsu İblîs*'te, İbn Tâhir'in bu anlayışını eleştirmekte ve Efendimiz'in (sav) davranışının gelişigüzel bir ikram kabilinde olduğunu, konu ile ilgisi bulunmadığını zikretmektedir.¹¹⁰ Bu mevzu ile ilgili diğer naslar da benzer şekilde konuyla doğrudan ilgili değildir. İlk dönem sûfilerinin her konuda naslardan bir delil bulma çabası tasavvufun meşruiyetinin tartışıldığı bir dönemde olmaları sebebiyle anlamlıdır. Tasavvufun akaid ve amele taalluk eden yani dinin özü ile ilgili boyutlarında bu yöntem hiç şüphesiz en etkili ve zorunlu bir yöntemdir. Ancak tasavvufun sembolik, folklorik tarafı ile ilgili bu yöntemin kullanılması ikna edici olmaktan uzak kalmaktadır. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi, hırka giydirme konusunda İbn Tahir'in zorlama yorumları meşruiyete değil ulema eleştirilerine katkı sağlamaktadır. Çünkü hırka giydirmek amele, akaide, dinin özüne dair bir uygulama sayılmaz. Kültürel olarak sembolik bir değer barındırmakta ve dinin özüne de aykırılık göstermemektedir. O

¹⁰⁶ İbnü'l-Cevzî'nin en fazla eleştirdiği sûfilerdendir. Öyle ki; İbnü'l Kayserânî'nin muteber hadisçiliğine rağmen onun tasavvuf ile ilgili görüşleri sebebiyle övülmekten ziyade yerilmesi gerektiğini düşünür. İbnü'l-Kayserânî kaynaklarda İbn Tâhir el Makdisî ismiyle de zikredilmektedir. İlk dönem tasavvufuna dair eser veren sûfilerdendir. Ancak tasavvuf anlayışının sünnete uygun olup olmadığı tartışmalıdır. Bu sebeple olsa gerek eseri *Safvetü't-Tasavvuf* çok itibar görmemiş ve tasavvuf klasikleri içerisinde ön plana çıkan eserlerden olmamıştır.

¹⁰⁷ İbnü'l Kayserânî el-Makdisî, *Safvetü't-Tasavvuf Tasavvufun Özü*, çev. M.Cevat Ergin, 1. b., İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2015, s. 255.

¹⁰⁸ Buhârî, Libas, 22.

¹⁰⁹ Aynur Uraler, “Ümmü Hâlid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 42, s. 320.

¹¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 172.

halde savunması da bu bağlamda yapılmalıdır. Üstelik bu konuya sembolik bir mana yüklendiğinde mesele bazı hadislerle uygunluk göstermektedir. Örneğin; Hz. Peygamber'in (sav) hırkalarını Ka'b b. Züheyr'e bizzat, Veysel Karanî'ye ise ashabi aracılığıyla giydirdiği rivayet edilir.¹¹¹ Efendimiz'in (sav) muhatabının eylemini onayladığı ve onu ödüllendirdiği bu davranışını örnek alan müridlerin, tasavvuf yoluna girme kararlılığı gösteren müridlerine sembolik olarak hırka giydirerek aynı şekilde onların kararlılıklarını takdir ettikleri düşünülebilir.¹¹² Konuyu biat eksenli ele alan sûfiler de olmuştur. Sühreverdî'ye göre hırka giymek müridin müridine olan biatının bir alametidir. Nasıl ki sahabiler Hz. Peygamber'e (sav) itaat ettiklerini ifade etmek maksadıyla biat etmişlerse, sûfiler de şeyhlerine hırka giymek suretiyle biat ettiklerini beyan ederler.¹¹³

Bid'at kavramını Hz. Peygamber'den (sav) sonra ortaya çıkan her şey olarak, dar kapsamda ele alan İbn Teymiyye gibi âlimlerce hırka giydirme konusu daha açılmadan kapanmaktadır. Zira bu uygulamayı sûfilerin yaptığı şekliyle asr-ı saadette göremiyoruz. Selefi çizginin büyük bir bölümü bid'at konusunda bu şekilde düşünmekte ve dînî olsun olmasın her konudaki yeniliğe karşı koymaktadır. Ancak bid'ati iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayıran âlimlerce de hırka konusu eleştirilmektedir. Hırkanın bid'at-i seyyieden sayılmasında ise onun gösteriş için giyildiği ve giydirildiği ve suistimal edildiği vurgusu yapılmaktadır. Esasında bu suistimal söylemi hırka giymenin hakiki bir yönünün olduğuna delalet eder. Zira hakikisi olmayan bir şeyin suistimal edilmesi söz konusu olamaz.¹¹⁴ İbnü'l-Cevzî hırkanın suistimal edilmesine çeşitli örnekler vermektedir. Bazı sûfilerin birkaç elbiseden aldıkları parçaları birleştirip yamalı elbise görünümüne soktuklarını, bazılarının da vücutlarına temas eden yerlere yumuşak ve rahat, dışlarına da sûfi gibi görünmek için yün hırka giydiklerini aktarır.¹¹⁵ Ancak bunları sûfilerin genel tutumu olarak değerlendirmek doğru olmaz. İlk sûfi müelliflerin eserlerini incelediğimizde hırka konusunda iki farklı tutumla karşılaşmaktayız. Hırka giyme ve giydirme sûfilerce zühd ve takva yoluna adım atmayı simgeleyen bir sembol olarak

¹¹¹ Necdet Tosun, "Veysel Karanî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, C. 43, s. 74; Kenan Demirayak, "Kasîdetü'l Bürde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 24, s. 566.

¹¹² Uludağ, "Hırka", s. 373.

¹¹³ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, s. 119.

¹¹⁴ Tahir Uluç, *Tasavvuf Geleneğinde Hırka Giymek Ve Giydirme*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi, 2001, s. 46.

¹¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 168.

değerli görülürken, tıpkı zâhir ulemasında olduğu gibi riyâ maksadıyla, zahid gibi görünme çabasına malzeme edildiğinde eleştirilmiştir. Hücvîrî hırka giymenin mutasavvıfların şiarından olduğunu belirtmekle birlikte zamane halkından bazılarının gösteriş maksatlı hırka giymesini eleştirmekte ve böylelerinin zâhirlerinin bâtınlarına uymadığını ifade etmektedir.¹¹⁶ Sühreverdî hırka giymeyi bilhassa biat kavramıyla ilişkilendirip uzun bir şekilde açıkladıktan sonra bazen müridlerin kendilerini zahid gibi gösterme arzusuyla hırka giyebildiklerini, hatta bu düşüncedeki bir müridin pahalı elbiseler giymesinin nefesine daha ağır geleceğini belirtmiştir.¹¹⁷ Konunun giriş kısmında müridlerine ilk hırka giydirenin Şiblî olduğu zikredilmişti. Ancak İmam Kuşeyrî'nin aktardığına göre yine Şiblî bir müridinin hırka konusuna fazlaca takıldığını görmüş ve bu hırkayı ateşe atıp yakmıştır.¹¹⁸ İmam Kuşeyrî'nin bu olayı aktarmadaki gayesi açıktır. Tasavvufta birtakım ritüeller ve uygulamalar araç olarak değerlidir. Ancak bizatihi amaç haline geldiklerinde istenilen fonksiyonlarının tam tersine hizmet eder hale gelirler. Tasavvuf şekle değil, öze vurgu yapan bir ilimdir. Ancak insan, yapısı gereği şekilciliğe meyillidir. Sûfiler içerisinde de paradoksal bir şekilde şekle fazlaca önem veren kişiler olmuştur. Tam bu noktada melâmîler denge unsuru olarak ortaya çıkmıştır. Melâmî tavrın ortaya çıkışında pek çok sebep olsa da bunların en önemlilerinden biri riyâyı, beğenilme isteğini yok edecek biçimde davranmaktır. Bu sebeple Melâmîler toplumda dikkat çekecek kılık kıyafet ve merasimlerden uzak durmuşlardır. Tarikatlar sonrası dönemde de Nakşibendiyye gibi şekle ve merasime önem vermeyen tarikatların yanında, Mevlevîlik gibi kılık kıyafet ve merasimin fazlaca ön plana çıktığı tarikatlar olmuştur. Tarikatlar dönemi hırka giydirme konusu ayrı bir sosyolojik okuma gerektirdiğinden ve dönem olarak tez konusunun kapsamı dışında kaldığından bu kadarlık bir analiz ile iktifa edilebilir.

2. Semâ-Devranın Dinî Hükümü

Sâlikin kalbine doğan vâridâtı işitmesine ve işittiği şeyin onda birtakım haller meydana getirmesine semâ denir. Buna göre semâ işitme manası taşımakla birlikte işitilen şeyin kişide meydana getirdiği manevi değişikliği de kapsamaktadır. İşitilen şey

¹¹⁶ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 106,107.

¹¹⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, s. 125.

¹¹⁸ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 325.

ise başta Kur'an olmak üzere zikir, şiir veya mûsikî olabilir.¹¹⁹ Semân ortaya çıkışında ana unsur Kur'an tilavetidir. Tasavvuf muhitlerinde Kur'an tilavetinden sonra okunan manzum ve mensur eserlerle birlikte hicrî III. asırdan itibaren semâ kavramı mûsikî anlamında da kullanılmaya başlamıştır. İlk dönemden itibaren sûfîlerin semâ ile ilgili çeşitli tanımlamaları olmuş ve ilk semâ meclisinin Serî es-Sakatî tarafından kurulduğu rivayet edilmiştir.¹²⁰

Vâridin işitilmesi ile kişinin genellikle istemsiz bir şekilde yerinden fırlayarak dönmeye başlamasına devran denir. Yani bir bakıma devran, semân semeresidir. Vâridin gücü karşısında kendini muhafaza edemeyen sûfinin devranı, mutasavvıflarca makbul bir hal sayılmıştır. Ancak tarikatlar dönemi sonrası Nakşibendiyye haricinde pek çok tarikatta cehri zikirle birlikte belirli bir erkâna göre devran edilmesi sûfîler içerisinde de tartışmalı bir konudur. Sâlikin kendini muhafaza edemeyişi ile ilişkilendirildiğinden dolayı ilk sûfîlerce kemale erenlerin semâ veya istemli bir şekilde icra edilen devran hoş karşılanmamışsa da sonraları samimi, adab ve erkâna uygun bir şekilde yapılan devranda bir mahzur görülmemiştir.¹²¹

Kur'an kıraatinin dinlenmesi ve bunun neticesinde meydana gelen halin etkisi ile bayılma, ağlama veya devran etme gibi davranışlar ise tartışılmamıştır. Zira bu gibi durumlar Asr-ı saadette de vuku bulmuştur. Peygamber Efendimiz'in (sav) bazı ayetler okunduğunda ağlaması, Hz. Ömer'in (ra) işittiği bir ayet neticesinde sayha atarak bir ay kadar hasta yatması gibi durumlar semâ edilen şey neticesinde vecd haline geçilebileceğinin bir göstergesidir.¹²² Ancak vecde sebebiyet verecek olan semânın Kur'an haricinde bir şey, bilhassa mûsikî olması, konunun ana tartışma noktasını oluşturmaktadır. İbn Teymiyye Kur'an dinlenmesiyle Allah Teâlâ'ya karşı olan muhabbetin artırılması anlamındaki semâ caiz görürken, Kur'an dışında bir şeyin semâ ile vuku bulan muhabbeti alelade bir coşma ile aynı olarak nitelendirmektedir.¹²³ O halde Kur'an harici bir şey ile, bilhassa mûsikî manasındaki semâ ile muhabbetin

¹¹⁹ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 213.

¹²⁰ Hasan Kamil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdayî'nin 'Semâ Risalesi'", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4 (1986), s. 274.

¹²¹ Semih Ceyhan, "Vecd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 42, s. 248.

¹²² Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, 3. b., İstanbul: Marifet Yayınları, 1999, s. 237.

¹²³ İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, 1995, C. 10, s. 75; Mesut Erzi, *İbn Teymiyye'nin Tasavvufa Bakışı*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2014, s. 99.

artması, semâ halindeki kişinin kalbine fuyûzât gelmesi mümkün müdür? Bu sorunun cevaplanmasında ilk önce mûsikîyi ele alalım.

Kur'ân-ı Kerîm'de mûsikî lehinde veya aleyhinde doğrudan bir ayet bulunmamaktadır. Bağlamları farklı olan ayetleri kişiler kendi görüşlerine göre lehte veya aleyhte yorumlamaktadırlar. Hz. Peygamber (sav) döneminde şiir ve mûsikîye ait bir nazariyat olmamakla birlikte toplumsal hayatta bu iki sanat dalının da varlığı bilinmektedir. Kur'ân'ı hoş bir nağme ile okuyan Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Hz. Peygamber'in (sav); "Davut mizmarlarından¹²⁴ biri sana verilmiştir"¹²⁵ buyurduğu rivayet edilir. Yine bir düğün vesilesi ile sevgili Peygamberimiz'in (sav) Hz. Aişe'ye, eğlenceyi seven ensara, def çalan ve şarkı söyleyen muganniyelerin gönderilip gönderilmediğini sorması,¹²⁶ toplumda mûsikînin varlığına delalet etmektedir.¹²⁷ Def ve mizmar dışında çalgı bilmeyen Arap toplumunda o dönemde mûsikînin çok da gelişmiş olduğu söylenemez. İslam coğrafyasının büyüyüp gelişmesiyle bilhassa İran ve Bizans'tan gelen farklı enstrümanlar ve bu enstrümanların kullanıldığı meclisler sebebiyle mûsikîye olan bakış açısı farklılık göstermeye başlamıştır. Ahmed b. Hanbel gibi selefi âlimler hadislerde yeri olan defi toplumda kullanılması meşru bir enstrüman olarak kabul etmekle birlikte, tahmin edilebileceği üzere diğer enstrümanlara bid'at nazarı ile bakmaya başlamıştır.

Mûsikî ile ilgili ilk dönem fetvalarını incelediğimizde konuya haram, mekruh veya helal nazarından bakılabildiğini görürüz. Bu durumun temel sebebi kişilerin mûsikî ile ilgili algılarından kaynaklanmaktadır. Bazıları mûsikî dendiğinde işret meclislerinde icra edilen ve genellikle kadın ve içki üzerine söylenen nağmelerden başka bir şeyi anlamamaktaydı. İbnü'l-Cevzî bu durumu farklı müzik türlerinin varlığını ifade ettikten sonra, bir de kadın ve içkiye odaklı, insanı oyuna ve eğlenceye sevk eden bir şarkı türü olduğunu ve kendi çağında şarkı dendiğinde akla gelenin de ancak bu olduğunu ifade eder.¹²⁸ O halde sûfîlerin meclislerinde şarkı ile semâ ettiklerini duyan birinin zamanın algısı ile ne düşüneceğini kestirmek zor olmasa gerektir. Bu kadar menfi bir bakış açısı altında sûfîlerin icra ettikleri semâin meşruiyetini yine Ahmed b.

¹²⁴ Arap kültüründe üflemeli çalgılar veya genel olarak tüm çalgılar mizmar olarak adlandırılmaktadır.

¹²⁵ Buhârî, Fezâilü'l Kur'an, 31.

¹²⁶ Buhârî, Nikâh, 63.

¹²⁷ Ruhi Kalender, "XV. Yüzyıla Kadar Arap İran Ve Türk Mûsikîsinin Kısa Tarihçesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXIX (1999), s. 258.

¹²⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 202.

Hanbel'in bir tutumuyla delillendirmek mümkündür. Ahmed b. Hanbel'in mûsikî ile ilgili olumsuz fetvalar verdiğini bilen oğlu Salih bir gün, yanında kaside okuyan birine karşı babasının sessiz kaldığını görünce durum karşısında şaşkınlığını babasına ifade etmiş, ancak babası Ahmed b. Hanbel; “Bana onların helal olmayan şeyler yaptıkları söylenmişti. Bunu ise mekruh görmüyorum” demiştir.¹²⁹ Demek ki mûsikîde önemli olan bizatihi nağmeden ziyade nağmeye konu olan içeriktir. Bu değerlendirmeyi sûfî münekkitlerinin ifadelerinden dahi çıkarmak, görüldüğü üzere mümkündür.

Ahmed b. Hanbel'in mûsikî karşısındaki değişken tutumunun benzeri sûfîlerde de mevcuttur. Semâ tanımlarında kendisine en çok başvuru olan sûfîlerden olan Zünnûn'a göre semâ hak ile dinleyen hakikat derecesine yükselirken, nefis ile dinleyen zındılaşır.¹³⁰ Ebû Abdurrahman es-Sülemî dedesinden rivayetle “Semâ edenin, (söyleneni) uyanık bir kalp ve ölü bir nefisle dinlemesi gerekir. Kimin kalbi (mânen) ölü, nefsi (şehevî hisleriyle) diri ise; ona semâ helal değildir”¹³¹ der. Yani mûsikî bir araç olarak dünyevi zevk maksadıyla gayri meşru arzular için kullanılabilirdiği gibi, müridi vecde hazırlayan tasavvufî bir enstrüman olarak da kullanılabilir. Sûfîlerin semâ meclislerinde ibadete rağbeti artırma, hatalardan sakındırmaya sevk etme, Allah'ın salih kulları için hazırladıklarını anma gibi konulardaki nağmeleri dinlemek İmam Kuşeyrî'ye göre müstehaptır.¹³² Bunun yanında semâ ile vecd halindeki sûfînin devran etmesini bidayet ehli için mazur gören, ancak kemal ehlinin semâ ile gelen vâridât karşısında sükûnetini koruması gerektiğini düşünen sûfîler de vardır. Serrâc'ın aktardığına göre Cüneyd'e önceden ilahi ve kaside dinlediği, semâ meclislerine iştirak ettiği ve hareketli bir şekilde semâ ettiği, ancak sonraları sakin ve hareketsiz kaldığı ile ilgili bir eleştiri yöneltilmiştir. Cüneyd ise uzuvlarının hareketsiz olmasına karşın kalben semâya iştirak ettiğini ifade etmiştir.¹³³

Zâhir uleması bazen sûfîlerin semâ ile ilgili sözlerinden düşüncelerini destekleyecek nitelikte olanları seçmekte veya haberin güvenilirliğine dikkat etmeden aktarmaktadır. Ancak söz konusu sûfîlerin tasavvuf kaynaklarında semâ ile ilgili düşüncelerinin tam aksi yönde olduğunu veya bu sözleri nefsanî duygularla semâ

¹²⁹ a.g.e., s. 204.

¹³⁰ Arif Demir, “İlk Mutasavvıfların Mûsikî Anlayışları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, S. 3 (2015), s. 76.

¹³¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, s. 224.

¹³² İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 421.

¹³³ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 285.

edenler hakkında söylediklerini görebilmekteyiz. Örneğin; İbnü'l-Cevzî, Cüneyd'in mûsikî dinleyende oyun, oynaş kalıntıları olduğunu söylediğine dair bir haber aktarır. Ancak aynı Cüneyd'in semâi, misak nazariyesi ile ilişkilendirecek kadar derin bir şekilde yorumladığını, ruhların mûsikî ile elest bezmini hatırladığını ve bedenlerin sallandığını ifade ettiğini görmekteyiz.¹³⁴ Yine Cüneyd, semâ ile ilgili en meşhur ölçüleri tespit ederek semâda zaman, mekân ve ihvan şartlarına dikkat çekmektedir. Kendisinin semâ meclislerine katıldığı ancak devran konusunda ihtiyatlı olduğu ve semânın semeresi olarak devrana davet edildiğinde “*Sen dağları görür de onları yerinde durur sanırsın. Oysa onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedirler*”¹³⁵ ayet-i celilesi ile mukabelede bulunduğu rivayet edilir.¹³⁶ İbnü'l-Cevzî, Cüneyd'in semâ karşısında olumsuz bir cümlesini tereddütsüz aktarmakta iken, Cüneyd'in semâ ile ilgili olumlu olan ve sûfî müelliflerin hemen hepsince kullanılan sözlerini bayağılaştırma yoluna gitmektedir. Sûfîlerin her sözü Cüneyd'e nispet ettiklerini iddia ederek hiç de ilmî olmayan bir yöntemle pek çok kaynağa konu olmuş bu rivayetleri geçiştirmektedir.¹³⁷

Netice olarak şunları söyleyebiliriz: İslam'ın henüz ilk dönemlerinde mûsikî, semâ, devrân gibi konuları ele alan pek çok eser yazılmıştır. Bu eserlerin çoğu subjektiftir. Çünkü bahsi geçtiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'de bu konularda açık bir hüküm bulunmamaktadır. Tarihî süreçte bu kavramların nasıl anlaşıldığı önemlidir. Örneğin; mûsikî dendiğinde bir dönem akla gelen sadece sefih ortamlarda icra edilen mûsikî idi. Bu durumda böyle bir mûsikî anlayışının meşru görülmesi mümkün değildir. Ancak mûsikî sadece zevk-ü sefa amacıyla değil, semâ meclislerinde aksi istikamette yani Hak'tan uzaklaşma değil Hakk'a yaklaşmaya vesile olarak da kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in (sav) hayatına baktığımızda doğrudan veya dolaylı olarak bu kavramları görmek mümkündür. Bu konuda olumlu veya olumsuz herkesin söyleyecek bir sözü ve kullanabileceği delilleri mevcuttur. O halde bu kavramlar etrafında dönen tartışmalar çok kesin fikirlerle sınırlandırılmamalıdır. Unutulmamalıdır ki hicrî ikinci asırdan sonra tasavvufa girmeye başlayan mûsikî ve semâ sonraları pek çok tarikat tarafından benimsenmiş, insanı Allah'a yaklaştıran bir unsur olarak görülmüştür. Özellikle selefi

¹³⁴ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 424.

¹³⁵ Neml 27/88.

¹³⁶ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 285.

¹³⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 222.

zihniyet ve bazı fıkıh âlimlerince eleştirilen bu konu dinî ve milli hayatın oluşum ve gelişiminde önemli rol oynamıştır.¹³⁸

3. Şeyhe Bağlanmanın Gerekliliği

Lugat manası “yaşlı kimse” demek olan şeyh bir terim olarak tasavvufta talebelerine rehberlik yapan, irşâd eden mürşid, velî, pîr anlamında kullanılır. Zahid ve abidler için şeyh kelimesinin kullanılıp kullanılmadığı bilinmemekle birlikte, Kelâbâzî, Sülemî gibi ilk dönem müelliflerinin eserlerinde tasavvuf büyükleri için bu kelimenin kullandığını görmekteyiz.¹³⁹

Tasavvuf yoluna giren bir müridin bir şeyhe intisabı esastır. Bu bağlılığın gerekliği ilk sûfilerden itibaren dile getirilmiştir. Konu ile ilgili en meşhur rivayet Bâyezîd-i Bistâmî’ye atfedilen “Üstâdı olmayanın, imamı şeytandır”¹⁴⁰ ifadesidir. Bu ve benzeri keskin ifadeler eleştirilere zemin hazırlamış ve ulema bir şeyhe bağlanmanın gerekli olup olmadığı konusunu tartışmıştır. İbn Teymiyye’ye göre sahâbîlerin Peygamber Efendimiz’e (sav), Tabîînin de ashâba intisabı gibi insanların iman ve Kur’an sahibi kimselere intisab etmesinde beis yoktur. Ancak belirli bir kimseye intisab edilmesi bid’attir. İman sahibi ve takvalı olan herkesin yolundan gidilebilir. Ayrıca bir şeyhe intisab etmek Müslümanlar arasında tefrikaya ve cemaatin bölünmesine sebebiyet verebilir.¹⁴¹ İbn Teymiyye’nin eleştirilerini değerlendirmek için öncelikle onun meseleye hangi perspektiften baktığını tespit etmek gerekir. İfadelerinden görüldüğü üzere o tasavvufun inceliklerini, dinin genel hüküm ve kaideleri ile bir tutmaktadır. Dini genel manada öğrenmek ve uygulamak için elbette muayyen bir şeyhe bağlanmaya ihtiyaç yoktur. Ancak tasavvuf yolu, tecrübeyi esas alan ve kendini hal ilmi olarak tanımlayan bir ilim olarak, her ilim veya sanat dalında olduğu gibi, o ilmin veya sanat dalının inceliklerini, tehlikelerini bilen, bunları daha önce tecrübe etmiş ve üstadından öğrenmiş olan usta öğreticilere, yani şeyhlere ihtiyaç duyar. Tecrübeye dayanan mevzuların inceliklerinin kitaplardan öğrenilebileceği düşüncesi abesle iştigal olur. Örneğin; Kıraat ilminde fem-i muhsinden eğitim almak şarttır. Kıraate dair ne kadar nazarî bilginiz olursa olsun, onun uygulaması tecrübe sahibi bir öğreticiden

¹³⁸ Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, ss. 390-91.

¹³⁹ Reşat Öngören, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 39, s. 50.

¹⁴⁰ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 483; Sühreverdî, *Avârifü’l-meârif*, s. 119.

¹⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, Medine, 1995, C. 11, ss. 511-14.

öğrenilmelidir. Ebû Ali ed-Dekkâk (ö.405/1015) bu konuda şöyle bir benzetme yapmıştır: “Kendiliğinden biten ağaçlar yaprak açabilir ancak meyve veremez. Şeyhi olmayan müridin akıbeti de böyledir. Bu durumdaki sâlikler heva ve hevesine kapılmaktan kurtulamaz.”¹⁴²

İslâmî ilimler içerisinde şeyh kavramını kullanan sadece tasavvuf değildir. Diğer ilim dallarında da otorite olarak kabul gören kişiler şeyh olarak anılmıştır. Örneğin; fıkıh ilminde İmâm-ı Âzam ve talebesi İmâm Ebû Yûsuf “şeyhayn” olarak anılır.¹⁴³ Amelde Müslümanların bir kısmı bu imamlara bağlılıklarını ifade eder ve onların metodolojisini kullanır. Çeşitli etkenlerle farklı düşünceye sahip kişiler de farklı şeyhlerin, imamların yolunu takip edebilir. Bu durumda menfi manada bir tefrikadan söz etmek mümkün değildir. Kur’an ve sünnette muhalif olmadıktan sonra farklı düşünceleri bir zenginlik olarak değerlendirmek gerekir. Bugün ülkemizdeki Müslümanlarının çoğunun amelde imamı İmâm-ı Azam Ebû Hanife, itikatta imamı Mâturîdî, kıraat ilminde imamı Âsım’dır. Marjinal kişi veya gruplar hariç çoğunluk bu mensubiyetlerde bir sakınca görmez. Bu mensubiyetlerin doğallığı kadar tasavvufta da bir imam, mürşid olarak şeyhe intisab etmek doğaldır. Yaşanan muhitin dahi insan düşüncesine etkisi bilinmektedir. Bunu bedevilerle ilgili ayet¹⁴⁴ ve hadislerde¹⁴⁵ de görmekteyiz. Bu durumda farklı düşünce, mezheb ve meşrepler kaçınılmazdır. Tasavvuf açısından da aynı durum söz konusudur; bu yolu tutanları tefrikaya sebep olmakla suçlamak doğru olmaz. Zaten ilk dönem tasavvufunda tarikatlar olmadığı için tam manasıyla bir fırkalaşmadan söz edilemez. Zira ilk tekkeler belirli kimselerin etrafında şekillense de her çeşit ve meşrepten kişilerin bir arada bulunabildiği ve gruplar arası geçişkenliğin oldukça fazla olduğu bilinmektedir. Tarikatlar döneminden sonraki tasavvufî fırkaların birbirlerine olan tutumları da herhalde İslam tarihindeki farklı grupların birbirlerine karşı gösterdikleri en müsamahakâr tavırlardandır. Zira bilhassa itikadi fırkaların tarihte çok şiddetli çatışmaları, hatta savaşları olmuşken tarikatlar arası ciddi denebilecek boyutta bir çatışma vuku bulmamıştır. Üstelik farklı tarikat üyelerinin

¹⁴² İmâm Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi*, s. 484.

¹⁴³ Casim Avcı, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 39, s. 49.

¹⁴⁴ “Bedeviler inkâr ve nifak bakımından daha ileri ve Allah’ın peygamberine indirdiği hükümlerin sınırlarını tanımamaya daha yatkındırlar. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” Tevbe 9/97.

¹⁴⁵ “Kim çölde oturursa katılaşıır” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 371, 440.

birbirlerini “farklı bağların gülü” olarak gördükleri çeşitli eserlere yansımıştır.¹⁴⁶ Tefrika çekincesi ile tasavvuf yolunda bir şeyhe bağlılığı eleştiren İbn Teymiyye kendi yaşadığı dönemde meydana gelen Hanbelî-Eş’arî çatışmasının en önde gelen Hanbelî temsilcilerindendir.¹⁴⁷ Ancak kendi mezhebi ve meşrebi doğrultusunda mücadele ederken tefrika kavramını göz ardı etmektedir. Esasında dönemin çalkantılı sosyal ve siyasal şartları göz önünde bulundurulduğunda İbn Teymiyye’nin tutumunu da insani bir durum olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak fikirleri ile ön plana çıkan kişilerin her alanda asırlarca etkin olduğu gerçeğini düşündüğümüzde, zaman ve zemin aynı olmasa da bugün hala İbn Teymiyye’nin görüşlerinden hareketle tasavvuf aleyhtarlığı yapıldığı da bir gerçektir.

Konunun başında Bâyezîd’e atfedilen “Üstadı olmayanın imamı şeytandır” prensibinden bahsedilmişti. Bugün daha çok “Şeyhi olmayanın, şeyhi şeytandır” şeklinde kullanılan bu ifadenin çok defa yanlış anlaşıldığı görülmektedir. Bilhassa tasavvuf aleyhtarları kişiler bu cümleyi bağlamından kopararak, sûfîlerin tasavvuf yolunu tutmayan Müslümanları şeytanın müridleri olarak gördükleri gibi bir algı oluşturmaktadırlar. Buna bir de sûfinin şeyhine karşı “gassal elindeki meyyit” gibi olması gerektiği düşüncesi eklenerek ve konu bolca olumsuz örneklerle süslenerek anlatıldığında maalesef bu sözleri ilk defa duyan ve tasavvufun inceliklerine vakıf olmayanlar nazarında tasavvufa dair düzeltilmesi zor hatalı algılar meydana getirilmektedir. Bâyezîd’in “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” sözünü tasavvuf yolunu tutan müridler için söylediği aşikârdır. Örneğin; İmam Kuşeyrî mezkûr ifadeyi risalesinin “müridlere tavsiyeler” kısmında zikretmiştir.¹⁴⁸ Yani bu ifade ile sülûk ehli olmayanın bir şeyhe intisap etmesi gerektiği kastedilmemiştir. Tasavvuf adı altında, bir şeyhin gözetimi olmadan veya ehil olmayan sahte şeyhlere mürid olanların düştüğü olumsuz durumların örnekleri çoktur. Tasavvufun henüz ilk döneminde dahi klasik eser müellifleri hakiki sûfîlerin azlığından, tasavvufun yayılmasıyla şeyhlere olan saygı ve hürmetten yararlanmak amacıyla çoğalan sahte şeyhlerden yakınmaktadır.¹⁴⁹ Kelâbâzî eseri *et-Ta`arruf*’u cahil ve kötü niyetli sûfî geçinenleri reddetmek ve tasavvuf yolunun

¹⁴⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 252.

¹⁴⁷ Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, C. 20, s. 393.

¹⁴⁸ Bk. İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 481.

¹⁴⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfü'l-mahcûb*, s. 23; İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 80.

vasıflarını ortaya koymak amacıyla telif ettiğini belirtir.¹⁵⁰ Ancak bu cahil ve kötü niyetli örneklerden hareketle Bâyezîd'in sözüne muhalefet edilemez. Aksine bu örnekler Bâyezîd'in sözünü desteklemektedir. Zira tasavvuf yoluna meyleden ancak sûfilerce özellikleri belirtilen hakiki şeyhlere tâbî olmayanlar, nefsânî birtakım arzular peşinde olan kişilerce kullanılabilir.

Şeyhe bağlanmanın gerekliliği Endülüs ulemasınca VIII/XIV. asırda uzun uzun tartışılmıştır. Konu üzerinde bir uzlaşma sağlanamayınca dönemin meşhur âlimlerinden Ebû İshak eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) tartışma ile ilgili hem müspet hem de menfi yaklaşımları ele alan bir risale telif etmiştir.¹⁵¹ Meseleye müdahil olan İbn Haldûn'un da bu konudaki görüşleri kayda değerdir. Zira şeyhin gerekli olduğunu bir sûfinin savunması ne kadar etkili olursa olsun savunmacı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ancak İbn Haldûn gibi sûfî olmayan ve âlim olarak itibar gören bir kişinin bu tartışma ile ilgili olumlu yaklaşımı önemlidir.

İbn Haldûn Endülüs'te cereyan eden şeyhin gerekli olup olmadığı konusundaki tartışma üzerine kaleme aldığı *Şifâu's-Sâil* adlı eserinde üç farklı mücahededen söz eder. Takva ve istikamet mücahadesi olarak adlandırdığı ve her Müslüman için geçerli olan bu mücahedelerde bir şeyhe ihtiyaç görmez. Ancak İbn Haldûn'a göre; sûfilere mahsus olan keşf ve ittıla mücahadesinde arz ve semavatın melekûtuna vakıf olmak gibi bir gaye vardır. Fakat bu gaye, şeriatın emretmediği bir talep olduğu için bu aşamada şeyhe olan ihtiyacı farz mesabesinde görür. İbn Haldûn, İbn Teymiyye'nin yanlıgısının aksine umûmî bir yol olan şeriatle, husûsî bir yol olan tasavvufu bu noktada ayırt etmiştir. Ancak İbn Haldûn meşrû da olsa tasavvuf yolunun tutulmasını kerih görür. Onun bu görüşünün en büyük sebeplerinden biri tasavvufu zor ve tehlikeli olarak görmesidir.¹⁵² Haddizatında bu zorluk ve tehlikeden hareketle dahi şeyhin gerekliliğini anlamak mümkündür. İbn Haldûn'un bu zorluk ve tehlike karşısında tasavvufu mahzurlu görmesinde gözden kaçırdığı nokta ise şudur: Nasıl ki bu zorluk karşısında talibe düşen ehil bir şeyh bulmaksa, şeyhe düşen de talibin istidadına bakarak tasavvuf yoluna girmeye müsait olup olmadığını veya hangi mertebeye kadar istidadının olduğuna dikkat ederek onu irşad etmektir. Yani şeyhin ehliyeti ile müridin tasavvufa

¹⁵⁰ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 56.

¹⁵¹ Hülya Küçük, "İbn Haldûn ve Tasavvuf: Şeyh ve İlgili Diğer Kavramlara Farklı Bir Yaklaşım", *İbn Haldûn Çalışmaları Dergisi*, C. 1, S. 2 (2016), s. 223.

¹⁵² İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, ss. 47-52.

girişinde yanlışa düşme tehlikesi engellenir. Müridin istidadına göre irşad vazifesini gerçekleştiren şeyhin kontrolüyle de, tasavvuf yoluna girişinden sonraki sülûk sürecinde sâlik için tehlike oluşturacak unsurlar bertaraf edilir. Aksi bir durumda müridlerin, mürşidlerce kendi halkalarından uzaklaştırılmaları veya müridi istidadına göre irşad edebileceklerini düşündükleri başka mürşidlere yönlendirmeleri tasavvuf tarihinde olağan bir durumdur. Örneğin; Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Cüneyd-i Bağdâdî ve Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910) tarafından sohbet halkalarından uzaklaştırılmıştır.¹⁵³ Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/ 1469-70) ise şeyhi Hacı Bayrâm-ı Velî'den (ö. 833/1430) icazet almasına rağmen daha yüksek mertebelere ulaşma istidadı bulunduğundan, bizzat şeyhi tarafından Hüseyin el-Hamevî'ye yönlendirilmiştir.¹⁵⁴ Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere şeyhin irşad sürecinde aktif bir şekilde müridi ile ilgilenmesiyle tasavvuf yolu tehlikeli bir hal almaktan uzak kalmış olur.

4. Tevessül ve İstimdâdın Bağlayıcılığı

Bir vasıta vesilesiyle derecesi âlî olana yaklaşmayı istemek, salih amellerle Allah'a yaklaşmayı arzu etmek anlamına gelen ve “vesl” kökünden türetilen tevessül kelimesi istilâh olarak bir müminin salih amellerini, peygamberleri veya Allah'ın velî kullarını vesile edinerek Allah'a yaklaşma çabasını ifade eder. Aynı anlamda istimdât, istiâne, istiğâse kelimeleri de kullanılmaktadır.¹⁵⁵ Tevessül ile ilgili tartışmalar hicrî II. asırda başlamıştır. Ancak eleştiriler daha çok İbn Teymiyye ile hicrî VIII. asır ve sonrasında yoğunlaşmıştır. İbn Teymiyye öncesi tevessül konusunda sûfilere ciddi eleştiriler yöneltmemesi dikkat çekicidir. En önde gelen sûfî münekkitlerinden olan ve hemen her konuda eleştirilerini sıralayan İbnü'l-Cevzî'nin eseri *Telbîsu İblîs*'de bu konuya dair bir başlık açmaması ilk dönem tasavvufuna dair bu konuda genel bir tepki olmadığını gösterir.

Tevessül konusunda salih amelleri veya Hz. Peygamber'in (sav) duasını veya şefaatinin vesile edinmede sûfilere yönelik bir eleştiri olmamıştır. Asıl tartışma hayatta olan veya olmayan velîleri vesile edinme konusunda meydana gelmiştir. Bu bağlamdaki eleştiriler genellikle ilk dönem tasavvufuna ait olmadığından tez konusunun kapsamı

¹⁵³ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 115.

¹⁵⁴ a.g.e., s. 292.

¹⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Tevessül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 41, s. 6.

dışında algılanabilir. Ancak her ne kadar ilk müelliflerin eserlerinde velilerin vesile edilmesine dair sarîh bir bilgi olmasa da tasavvufun ilk defa tanımını yapan Ma'rûf-i Kerhî'nin, (ö. 210/815) müridi Serî es-Sakatî'ye: "Allah'tan bir şey istediğinde, Ma'rûf'un hürmetine diyerek iste" şeklindeki tavsiyesi velîlerle tevessül geleneğinin ilk dönemlerde de olduğunun bir göstergesidir. Yine ilk kaynaklarda geçen "Ma'rûf'un kabri tecrübe edilmiş bir ilaçtır" sözü bu geleneğin başlangıcının tasavvufun ilk dönemlerine kadar gittiğini açıkça gösterir.¹⁵⁶

Tevessülün tamamen reddedilmediğinden bahsedilmişti. Çünkü bu konuyla ilgili açık bir ayet vardır: "*Ey iman edenler! Allah'tan korkun, O'na yaklaşımaya vesile arayın ve O'nun yolunda çaba harcayın ki kurtuluşa eresiniz*"¹⁵⁷ Ancak bu ayet-i kerimede vesilenin ne şekilde olacağına belirtilmemesi tevessülün mahiyetini tartışmalı hale getirmiştir. Hadislere bakıldığında Hz. Peygamber'in (sav) gözleri görmeyen bir sahâbîye kendisini tevessül ederek şöyle dua etmesini telkin buyurduğu rivayet edilir: "*Abdest al. İki rekat namaz kıl, sonra da şöyle de: Allah'ım peygamberin Muhammed ile sana tevessül ediyorum.*"¹⁵⁸ Dolayısıyla Hz. Peygamber'i (sav) hayattayken vesile edinme ile ilgili de soru işareti yoktur. Gerçi İbn Teymiyye bu hadiste âmâ sahabînin Hz. Peygamber'in (sav) zatıyla değil, duasıyla tevessül ettiğini iddia etmiştir.¹⁵⁹ Ancak eğer öyle olsaydı Efendimiz'in (sav) diğer bazı sahabîlere yaptığı gibi sadece dua etmekle yetinmesi, kendisini tevessül etmesini telkin buyurmaması gerekirdi.¹⁶⁰ Yine "mağara hadisi"¹⁶¹ olarak bilinen hadise göre mağarada mahsur kalan kişilerin salih amellerinin vesilesi ile kurtuluş dilemeleri salih amellerle tevessül edilebileceğini açıkça göstermektedir. İbn Teymiyye'nin karşı çıktığı tevessül çeşidi zat ile tevessüldür. O bu konu ile ilgili görüşlerini içeren *Kâide-i Celîle fi't-Tevessül ve'l-Vesîle* isimli bir risale kaleme almıştır. Ona göre Hz. Peygamber (sav) dahil hiç kimsenin zatıyla tevessül edilemez. Ancak Efendimiz'in (sav) duası ve şefaatiyle tevessül edilebilir.¹⁶² O, konu ile ilgili Hz. Ömer'in (ra) şu sözlerinin de zat ile değil dua ve şefaât ile tevessül olduğunu

¹⁵⁶ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 91.

¹⁵⁷ Mâide 5/35.

¹⁵⁸ Tirmizî, *Deavât*, 49; İbn Hanbel, IV, 138.

¹⁵⁹ İbn Teymiyye, *Kâidetün celîle fi't-tevessüli ve'l-vesîle*, ed. el-Medhalî Rabî' b. Hâdî Umeyr, Amman: Mektebetü'l-furkân, 2001, s. 122.

¹⁶⁰ Gözün Abdulvehhab, "İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 13 (2018), s. 29.

¹⁶¹ Buhârî, *İcâre*, 12; Müslim, *Deavât*, 101.

¹⁶² Berat Sarıkaya, "İnsan Allah İletişimi Ve Tevessül", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, S. 5 (2014), s. 122.

savunur: “Allah’ım! Şüphesiz biz kuraklık çektiğimizde sana peygamberinle tevessül ediyorduk. Sen de bize yağmur verirdin. Sana peygamberimizin amcası ile tevessül ediyoruz. Bize yağmur ver!”¹⁶³ Eğer zat ile tevessül edilseydi İbn Teymiyye’ye göre amcası Hz. Abbas (ra) yerine Hz. Peygamber (sav) ile tevessül edilmesi gerekirdi. Zira onun zatı daha efdaldir. Ancak İbn Teymiyye’nin bu görüşü tutarsızdır. Zira kendisi hayatta olmayanların tevessül edilmesine karşı çıkmaktadır. Üstelik konuya şahsiyetlerin üstünlüğü bakımından yaklaşılacak olursa aşere-i mübeşşereden sahabilerin bulunduğu bir ortamda Hz. Ömer’in (ra) Hz. Abbas’ı (ra) tevessül etmemesi gerekirdi. Bu durumda Hz. Ömer’in (ra) Hz. Peygamber (sav) hayattayken onun zatını sonraları da Hz. Abbas’ın (ra) zatını tevessül ettiği aşikârdır. İbn Teymiyye’nin çağdaşı Sübkî (ö. 756/1355) *Şifâu’s-sekâm fi ziyâreti hayri’l-enâm* ve Şevkânî (ö. 1250/1834) *ed-Dürri’n-nezîd fi ihlâs-ı kelime-t-tevhîd* isimli eserleriyle İbn Teymiyye’nin tevessüle ilgili görüşlerine reddiyelerde bulunmuşlardır.¹⁶⁴

İbn Teymiyye tevessül ile ilgili sûfîlerin uygulamalarını eleştirmekle beraber bu konunun ihtilafı olduğunu da farkındadır. Bu sebeple tevessül eden kişinin tekfir edilmesinin haram olduğunu söyler. Küfrün dinin zaruretlerinden birinin inkârıyla gerçekleşmesinden dolayı müphem bir konu olan tevessülü bu kategoride değerlendirmez.¹⁶⁵

Zat ile tevessülü reddedenlerin delil olarak kullandıkları bazı ayetler vardır: “Ancak sana kulluk eder, sadece senden yardım isteriz”¹⁶⁶, “Peki, kendilerini O’na yaklaştırırlar ümidi ile tapınmak için Allah’tan başka ilah olarak seçtikleri bu (varlıklar) (sonunda) kendilerine yardım ettiler mi? Hayır, tersine onları yüzüstü bıraktılar; çünkü bu, onların kendilerini kandırmalarının ve düzmece hayallerinin ürününden başka bir şey değildi.”¹⁶⁷ Bu ve benzeri ayetlerden salih ameller dışında şahıs olarak birinin vesile edilmesinin doğru olmadığı anlamı çıkarılır.¹⁶⁸ Ancak bu ayetlerde gerçekten tevessülden mi bahsedilmektedir? Ayet-i kerimelere baktığımızda kulluk etmekten, ilah edinmekten, tapınmaktan bahsedildiği açıkça görülmektedir. Eğer sûfîler tevessül ettikleri velîlere ibadet ettiklerini, tapındıklarını ifade etselerdi bu iddia

¹⁶³ Buhârî, İstiskâ, 3.

¹⁶⁴ Abdulvehhab, “İbn Teymiyye’nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım”, s. 32,33.

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, Medine, 1995, C. 1, s. 106; Şirazi Abdülkerim Biazar, “Tevessül”, *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, C. 3, S. 7-8 (2014), s. 183.

¹⁶⁶ Fâtiha 1/5.

¹⁶⁷ Ahkâf 46/28.

¹⁶⁸ Bk. Sarıkaya, “İnsan Allah İletişimi ve Tevessül”, s. 125.

doğru olurdu. Ancak böyle bir durum söz konusu değildir. Halkın birtakım hurafelerini, günümüzde “tez veren dede” namıyla ülkemizde pek çok yerde bulunan türbelerden istekte bulunmaya dair örnekleri, sûfilerin tevessül anlayışı ile bir tutmak haksızlık olur. Bilhassa şirk korkusu ile tevessül konusuna hassas bir şekilde yaklaşılması doğaldır. Ancak Allah’ın emrettiği, Hz. Peygamber’in (sav) sağlığında kendisinin vesile edilmesini buyurduğu, vefatından sonra da sahabîlerin gerek Efendimiz (sav) ile gerek başka sahabîlerle tevessül ettiği naslarla sabit iken bu konuda sûfilere şirk ile itham etmek yanlıştır. Tevessülün sûfilere has bir konu olmadığına da dikkat edilmelidir. Müctehid derecesindeki ulemadan İmam Şafî’nin İmam-ı Azam Ebû Hanife ve Ehl-i Beyt ile, Ahmed b. Hanbel’in de İmam Şafî ile tevessül ettikleri sahih kaynaklarda zikredilmiştir.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Yavuz, “Tevessül”, s. 7.

İKİNCİ BÖLÜM

HÂL VE MAKAMLARLA İLGİLİ ELEŞTİRİLER

A. HALLERE DAİR ELEŞTİRİLER

1. Vecdin-Cezbenin Açığa Vurulması

V-c-d fiilinden türeyen vecd kelimesinin yitirdiğini bulmak, dilediğine kavuşmak, güç yetirebilmek gibi anlamları vardır. Tasavvuf ıstılahında ise vecd; istemsiz bir şekilde Allah'ın lütfu olarak sâlike gelen ve onu iradesi olmadan kendinden geçiren bir ihsandır. Sûfîlerin tefekkür ve zikirle vecdi elde etmelerine ise tevâcüd denir. Vecd halinin zirvesinde ise müşahede makamına çıkan sûfînin eriştiği vecd yolunun tamamen açıldığı vücûd mertebesi vardır.¹⁷⁰ Yani vecdi hiyerarşik olarak üç mertebede ele alırsak bidayet tevâcüd, nihayet vücûd, bu ikisi arasında da vecd hali bulunur. Ebû Ali ed-Dekkâk bu konuda şöyle bir benzetme yapmıştır: “Tevâcüd kulu manevi hallere hazırlar. Vecd, onu bu hallere gark eder. Vücûd ile kulun varlığı yok olur. Kul bu konuda önce denizi gören, sonra gemiye binen, en nihayet denize açılan kimse gibidir.”¹⁷¹

Vecd tasavvufun bilgidен ziyade his ve heyecan yönüyle ilgilidir. Bu bakımdan tüm yönleriyle anlatılması pek mümkün değildir. Tecrübî bir durum olduğundan dolayı farklı tanımları mevcuttur. Amr b. Osman el-Mekkî' ye göre vecd; “Allah'ın mümin ve imanı güçlü kullarının nezdinde bulunan, keyfiyeti ibare ile anlatılamayan bir sırdır.”¹⁷²

Lügatte çekmek anlamına gelen cezbe ise tasavvufta Hakk'ın sevdiği kulunun kalbindeki perdelerin kaldırarak onu huzuruna yükseltmesi anlamında kullanılan bir terimdir.¹⁷³ Vecd ve cezbe birbirine yakın anlamlarda kullanılmakla birlikte bazı farklılıkları vardır. Vecd halinde bazen kulun gayreti söz konusu iken cezbe hali tamamen vehbî bir nitelik taşır. Türkçe kaynaklarda kulun kendisine gelen vâridata dayanamayıp nara atması, kendinden geçmesi gibi durumlarda böyleleri için

¹⁷⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, s. 681.

¹⁷¹ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 156.

¹⁷² Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 293.

¹⁷³ Hasan Kamil Yılmaz, “Cezbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 7, s. 504.

“cezbelendi” denir. Ancak tasavvufun ilk kaynaklarında bu gibi durumlar için cezbe değil vecd kavramı kullanılır.¹⁷⁴

Vecd veya cezbe halindeki sûfilerden sadır olan bazı olağandışı davranış ve söylemler vecde yönelik eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Bu eleştiriler vecdin mahiyetinden ziyade vecdin açığa vurulması ile ilgilidir. Örneğin; İbnü'l-Cevzî ne zaman Allah'ı ansa bir tür vecde kapıldığını ifade eder. Ancak bu vecdin içeriğinden, kendisinde ne gibi değişiklikler meydana getirdiğinden bahsetmez.¹⁷⁵ Vecdin başlangıcının içten meydana gelen bir kıpırdanma olduğunu belirtir. Bu kıpırdanmayı hisseden kulun dikkatli olması ve vecdini açığa vurmaması gerektiğini söyler. Dolayısıyla vecdin kendisini bizatihi inkâr etmez. Üstelik samimi olduğu halde bazı kişilerin Hz. Mûsâ'nın baygın düşmesindekine¹⁷⁶ benzer bir şekilde, vecd halinde iken olan bitenden habersiz olabileceğini kabul eder. Kendi çağındaki bazı kişilerin vecd halinde günlerce baygın kalabildiğini, hatta ölenlerin dahi olduğunu ifade eder. İbnü'l-Cevzî bu noktada bir tenakuza düşer. Zira vecd halinde iken bilincin yitirilebileceğini kabul ettiği halde vecde kapılanların bir takım hareketlerinin, sayhalarının yapmacık olduğu konusunda genelleme yapar. Sonrasında ise yine ihlaslı olduğu halde bu tür davranışlar sergileyenlerin noksanlığından bahseder.¹⁷⁷ Yani ihlaslı bulunduğu halde vecd hali ile tasvip edilmeyen davranışlar sergilenebileceğinin idrakindedir. Ancak hemen akabinde tekrar Ebû Saîd el-Harrâz'ı (ö.277/890) örnek göstererek vecd halindeyken onun el çırpmasından hareketle, bu davranışı müşriklerin Kâbe'yi tavaf ederken yaptıkları hareketlerle ve kadınların el çırpmalarıyla eşdeğer görür. Akli başında bir erkeğin kadınlara ve müşriklere benzememesi gerektiğini söyler.¹⁷⁸ Oysa vecd halinde kişinin aklının başında olamayabileceğini baştan kabul etmiştir. Görüldüğü gibi İbnü'l-Cevzî bu konuda oldukça tutarsız yaklaşımlar sergilemektedir. Bir cümlesinde vecdin kişide meydana getirebileceği olağan dışı halleri kabul ederken, sonraki cümlesinde bu halleri sergileyenler hususunda oldukça sert genellemeler yapabilmektedir. Sûfiler ise ilk dönemlerden itibaren vecdi tasnif ederek, uygun olan,

¹⁷⁴ Ceyhan, “Vecd”, s. 583.

¹⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, *Bir Alimin Günlüğü*, s. 50.

¹⁷⁶ “Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tür'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, “Rabbim! Bana görün; sana bakayım” dedi. Rabbi, “Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin” buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: “Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim” A'râf 7/143

¹⁷⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 228.

¹⁷⁸ a.g.e., s. 230.

uygun olmayan ve mazur görülen vecd olmak üzere farklı boyutlarda ele almışlardır. Ancak bazı ulemanın yaptığı gibi caiz olanla olmayanı birbirine karıştırmamışlardır.

Konunun başında bahsi geçtiği üzere gayretle birlikte vecde gelmeye tevâcüd denir. Sûfilere göre tevâcüd ehlinin muhakkikleri olduğu gibi mukallitleri de vardır. Onların bir kısmının kuru şekilci olduğunu, bunların yaptıklarının sadece zâhirdeki hareketlerin taklidinden ibaret olduğunu söylerler. Tevâcüdün bu şeklini “katıksız haram” olarak nitelendirirler. Bir diğer tevâcüd çeşidi ise sûfilerin hallerinin, manevi derecelerinin talep edildiği ve onlara bu bakımdan benzemeye çalışılan tevâcüddür. Sûfiler bu grubun davranışlarını “*Bir kavme benzeyen onlardandır*”¹⁷⁹ hadisi bağlamında düşünüp böylelerinin tevâcüd çabasını mübah görürler.¹⁸⁰ Tevâcüdün, vehbî bir biçimde meydana gelen vecde sahip olamayanların bir eylemi olduğu ve kemal halinde olmayanlar için mazur görülebileceğini de ayrıca belirtirler.¹⁸¹

Öte yandan kasıtsız bir biçimde meydana gelen vecd halinin de ölçüsü sûfilerce açıkça belirlenmiş ve bu konuda hataya düşenlerden bahsedilmiştir. Sehl b. Abdullah’ın (ö.283/896) “Kitap ve sünnetin kabul etmediği her vecd (cezbe) hali bâtıldır” sözünü aktaran Sühreverdî, bu anlayışın dışında bir hal ve tavır sergileyenlerin ancak fitneye düşmüş yalancılar olduğunu söyler.¹⁸² Ebû Tâlib el-Mekkî vecdini Kur’an ve sünnete arz etmeyenlerin türediğinden ve böylelerinin kalplerine gelen vesveselerle konuştuğundan, bir şey müşahede etmedikleri halde ettiklerini sandıklarından bahseder. Bunların hepsinin bir aldanma ve zarar olduğunu vurgular.¹⁸³ Bu tür ölçüsüz bir vecdin sûfilerce reddedildiği hatta bunun vecd değil vesvese olduğu görülmektedir. Bir de ihlaslı olduğu halde vecd halinde kendini muhafaza edemeyen sûfiler vardır. Bunlar da her ne kadar kemal ehli olmadıkları için mazur görülseler de sûfilerce uyarılmışlardır. Cüneyd sohbetinde iken vecde gelip nara atan bir gençten böyle yapmaya devam ettiği takdirde sohbetine katılmamasını istemiştir.¹⁸⁴ Serrâc böylelerinin hakikat ehlinen olduğunu kabul etmekle beraber zayıf karakterli kişiler olduklarını belirtir. Ona göre sükûnet harekete nazaran daha efdaldır.¹⁸⁵

¹⁷⁹ Ebû Dâvûd, *Libas*, 5/4031.

¹⁸⁰ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 469.

¹⁸¹ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 155.

¹⁸² Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, s. 64.

¹⁸³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, çev. Dilaver Selvi, Ali Kaya, Semerkand, 2004, C. 2, s. 135.

¹⁸⁴ Yılmaz, “Cezbe”, s. 504.

¹⁸⁵ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 299,300.

Vecd konusundaki tenkitlerde odak nokta vecdin sergilenmesindeki ölçsüzlük ve vecd halinde olmadığı halde yapmacık birtakım hareketlerle sanki bu hal üzereymiş gibi davrananlardır. Ancak hem vecd halini kabul edip hem de bu hal üzere olanlarla ilgili genel bir olumsuz tavır takınmak doğru bir yaklaşım olmaz. Toplumda taklitçi mütevacidlerin çoğalması gerçek vacidlerin olduğu gerçeğini inkâr edip onları da mütevacid sınıfına sokmayı gerektirmez. Üstelik sûfî müellifler vecd iddiasıyla ölçsüz davranışlar sergileyenleri tespit ve tenkit etmiştir. Ayrıca en hayırlı nesil olan ashab ve tâbiinde de vecd halinde bilinç dışı davranışlar gerçekleşebilmiştir. Tabî ki onlar karakter ve iman bakımından müminlerin en önde gelenleri oldukları için sıradan bir sûfinin vecde geldiğinde yapabileceği aşırılıklar onlarda görülmemiş olabilir. Yine de Hz. Ömer'in (ra) vecd ile baygınlık geçirdiği, Said b. Cüzeym'in (ra) aklını kaybettiğinin sanıldığı kaynaklara geçmiştir. Üveys el-Karânî, Rebi b. Heysem gibi tâbiinden olan zatların da vecd halinde kendilerinden geçtikleri ve onları gören ashabın bu durumu yadırgamadığı rivayet edilir.¹⁸⁶ Dolayısıyla sûfî çevrelerin dışında olanların vecdinin his ve heyecan yoğunluğuna kapılanları hoş görmeleri beklenir.

2. Fenâ-Bekâ Kavramları Çerçevesinde Ubudiyet ve Rububiyet Sorunu

Sözlükte yok olmak, yokluk, ölmek gibi anlamları olan fenâ genellikle bekâ kelimesi ile birlikte kullanılır. Bekâ ise sürekli olma, evvelki hal üzere olma, var olma gibi manaları ifade eder.¹⁸⁷ Tasavvuf ıstılahında fenâ ve bekâ ise ilk dönemlerde kötü vasıflardan kurtulup güzel vasıflarla donanmak cehaletin yerine ilmin, günahın yerine ibadetin geçmesi şeklinde anlaşılmıştır.¹⁸⁸ Bu tanımlama biçiminin problem üretmeyeceği açıktır. Ancak ilk dönemden itibaren fenâ-bekâ kavramları ile ilgili tanımlamalar bu kadarıyla sınırlı kalmamıştır. Bunun yanında kişinin beşerî benliğinin silinmesi olarak ifade edilen fenâ ve kişiye ilahi iradenin galip gelmesi şeklindeki bekâ tanımlamaları bilhassa zâhir uleması tarafından anlaşılması oldukça güç problemlere dönüşmüştür. Zira beşerî benliğin fenâsı ve ilahi benliğin bekâsı ne demektir? Beşeriyet silindiğinde kulluk bilinci ortadan kalkar mı? Nefsinden fani olup Hak ile kaim olan bir sûfî, kul ve Rab arasında ayrımı nasıl yapar? Bu soruları soran zâhir ehli Hücvârî'nin

¹⁸⁶ Bedriye Reis, "Sûfilere Yöneltilen Tenkitlere Bir Cevap: Akşemseddin ve Def'u Metâinu's-Sûfiyye İsimli Eseri", (*AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 3 (2014), s. 51.

¹⁸⁷ Mustafa Kara, "Fenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 12, s. 333.

¹⁸⁸ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 186.

ifadesi ile fenâ ve bekâ tabirlerine hayret ettikleri kadar başka hiçbir tasavvuf teriminde hayrete düşmemişlerdir.¹⁸⁹ Bu hayret sonraki dönemlerde de süregelmiştir. Zâhir uleması da kendilerince fenâ kavramını açıklamaya çalışmıştır. Örneğin; İbn Teymiyye fenâ kavramını üç boyutta ele alır. Birincisi: Allah'tan gayrisına kulluk etmemek manasında “fenâ ‘an ibadeti’s-sivâ”dır. Bu fenâ türü peygamberler ve ümmetlerinde bulunan ve meşru olan bir fenâ çeşididir. İkincisi: Allahtan başka varlık olmadığını iddia edenlerin fenâ anlayışı “fenâ ‘an vücûdi’s-sivâ”dır. İbn Teymiyye söz konusu fenâ çeşidini ise vahdet-i vücûdla ilişkilendirerek reddetmektedir. Bu eleştiri tez konusunun kapsamında değildir. Üçüncü fenâ çeşidi ise Bâyezîd-i Bistamî gibi ilk dönem sûfilerinde görülen ve yalnızca Allah'ın müşahede edildiği “fenâ ‘an şuhûdi’s-sivâ”dır. İbn Teymiyye bu fenâ türünde kulun iyi ve kötü ayrımını yapamayacak durumda olduğundan iradenin yok sayıldığını, şer’î emir ve yasaklara uyma konusunda bir problem doğduğunu düşünmektedir. Ayrıca yalnızca Allah Teâlâ'nın müşahede edilmesinden kaynaklı bir hulûl ve ittihâd¹⁹⁰ tehlikesi bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁹¹ İbn Teymiyye'nin ilk eleştirisi yani iyi ve kötünün ayırt edilmemesi sonucu şer’î emir ve yasaklara uymama konusundaki düşüncesi bir tezat barındırmaktadır. Zira İbn Teymiyye'ye göre kul bu halde iken yalnızca Allah'ı müşahede etmektedir. O halde ibadetle zikirle bu hale ulaşan bir sûfinin yalnızca Allah'ı müşahede ettiği, eşyaya dair bilincini yitirdiği bir mertebede Allah'ın emir ve yasaklarına uymaması düşünülemez. Ayrıca fenâ halindeki bir sûfiden amele veya ahlaka dair büyük günahların sadır olduğuna dair hiçbir veri yoktur. Bu haldeki sûfi adam öldürmediği, zina etmediği, hırsızlık yapmadığı gibi sadece Allah'ı müşahede ettiği gerekçesiyle melekleri, kitapları, peygamberleri vs. inkâr etmez. Dolayısıyla fenâ-bekâ halleri kişiyi doğrudan emir ve yasaklara riayetin dışına çıkararak haller olarak tanımlanamaz.

Hulûl ve ittihâd tehlikesi gerekçesi ile fenâ halinin eleştirilmesi, kul ve Rab ayrımı sorununun doğurduğu bir tenkittir. Bu tenkidin ana sebebi ise ilahi irade altındaki kulun dile getirdiği bazı şathiyelerdir. Öyleyse öncelikle bir kul ilahi irade altına girebilir mi sorusunu ele almak gerekir. Sûfiler bunun mümkün olduğunu çeşitli

¹⁸⁹ Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2015, s. 237; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 304.

¹⁹⁰ İttihâd; yaratan ve yaratılanın yani Allah ile kulun birleşmesi anlamına gelir. Hulûl ise Allah'ın kula duhûl, nüfûz etmesidir.

¹⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, 1995, C. 10, s. 59,222,223; Mustafa Kara, “İbn Teymiyye'nin Tasavvuf İstilahlarına Bakışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1 (1986), s. 60; Erzi, *İbn Teymiyye'nin Tasavvufa Bakışı*, s. 90.

ayet ve hadislerle açıklamışlardır. Bir kudsî hadiste: “*Kulum bana nafîlelerle yaklaşımaya devam eder, sonunda ben onu severim. Ben onu sevince de gören gözü, işiten kulağı, konuşan dili, tutan eli olurum*”¹⁹² buyrulmuştur. O halde ibadet ve taatle nefisinden uzaklaşan bir kulun Hak ile kaim olması mümkündür.¹⁹³ “*Attığın zaman sen atmadın, Allah attı*”¹⁹⁴ ayet-i kerimesinde de Hz. Peygamber’den (sav) sadır olan bir fiil Allah’a izafe edilmiştir. Dolayısıyla kulun ilahi iradenin cereyan ettiği bir mahal durumuna gelmesi mümkündür.

Hak ile kaim olma konusunda hataya düşenlerin olduğu da bir gerçektir. Hücvîrî fenâyı şahsın yok olması, bekâyı da Hakk’ın bekâsının kula bitişi şeklinde anlayan bir cemaate tesadüf ettiğini söyler. Bu cemaat kendilerini Ebû Hulman ed-Dımeşkî’ye ve Hallâc-ı Mansûr’a nispet ederler. Ebû Hulman hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığı için doğrudan bu şahsı kınamayan Hücvîrî, hulûl düşüncesini ona nispet edip benimseyenlere lanet okur. Hallâc’a nispetle hulûl düşüncesini yayan ve Hallâc’ın taraftarlarından başka bu mezhebe tâbî olan kimselerin bulunmadığını söyleyen Fâris isimli tanımadığı birinin iddialarını da çürütür. Hücvîrî, Hallâciye mezhebine bağlı yaklaşık dört bin kişilik bir grubun Irak civarında bulunduğunu görmüş ve görüşlerinden dolayı Fâris’e lanet okuduklarını belirtmiştir. Yine o, bizatihi Hallâc tarafından yazılan eserlerde hakikatten başka bir şey bulunmadığını söyler.¹⁹⁵ Hulûl düşüncesini reddeden Hücvîrî, kişinin ontolojik varlığının yok olmasının veya inkıtaya uğramasının mümkün olmadığını belirtir. Bu konudaki hatanın da ana kaynağı cahil mutasavvıfların kadîm ile hâdis ayrımını tam kavrayamamasıdır. Sonradan olma mahlukatın ezelfî ve kadîm olana mahal olması düşünülemez. Çünkü ancak denk olan şeyler birbirine mahal olabilir. Bu düşünce alemin hudûsu gerçeği ile de çelişmektedir. Böyle kimseler kesinlikle delalettedir. Bu konuyu daha anlaşılabilir hale getirmek için Hücvîrî şu örneği verir: Ateşin gücü bir şeyin sıfatlarını değiştirip kendi sıfatlarını ona kazandırabilir. Ateşe atılan bir demir soğuk ve siyah iken sıcak ve kırmızı bir hale bürünerek ateşin sıfatlarıyla muttasıf olur. Ancak bu durum demirin zatiyla veya aynıyla ilgili değil, sıfatları ile ilgilidir. Yani demir ateşin sıfatlarını kazansa da kendi varlığı ortadan kalkmamıştır, hala demirdir, ona ateş denemez.¹⁹⁶ İmam Kuşeyrî’ye göre de

¹⁹² Buhârî, Rikâk, 38.

¹⁹³ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 376.

¹⁹⁴ Enfâl 8/17.

¹⁹⁵ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-mahcûb*, s. 322.

¹⁹⁶ a.g.e., ss. 308-9.

kulun halktan veya nefsinde fani olması demek, kulun nefsinin veya halkın yok olması anlamında değildir. Yok olan şey kulun nefsinde veya halka dair olan hissiyatıdır. Hz. Yûsuf'u gören kadınlar onun güzelliği karşısında hayrete düşüp parmaklarını kesmelerine rağmen bunun farkına varmamışlardır. Oysa kadınlar acıya karşı oldukça hassastırlar. Ve Hz. Yûsuf için “*bu insan değildir*” demişlerdir. Oysa o insandı. Hz. Yûsuf'u görenler kendinden geçerken Allah Teâlâ'yı temaşa edenlerin hali nice olur. Bu durumdaki birinin halktan, eşyadan veya kendinden gafil olmasında şaşılacak bir şey yoktur.¹⁹⁷ Ayrıca Serrâc da kulun tamamen beşerî sıfatlardan ayrılıp ilahi sıfatlara bürüneceğini iddia edenlerin ümmetin icmâ ile düpedüz küfre düşen sapık ve cahiller olduğunu belirtir.¹⁹⁸

Tasavvuf klasiklerindeki en önemli kavramlardan olan fenâ ve bekâ, kul ile Allah arasındaki ilişkiyi ifade etmesi bakımından anlaşılması oldukça güç konulardır. Bu güçlük sebebiyle gerek cahil sûfilerce gerek zâhir ulemasınca fenâ ve bekâ yanlış anlaşılabilmiştir. Ancak tüm bu zorluğa rağmen sûfî müellifler bu kavramları ayrıntılı bir şekilde ele almış ve bilhassa hulûl ve tenâsühe varan ilhâdî akımlara karşı kesin bir dille onların sınırlarını çizmişlerdir.¹⁹⁹

3. Sekr Halinin Kaynağı ve Sıhhati

Lügatte sarhoşluk manasına gelen “sekr” tasavvufî bir terim olarak sâlikin seyri esnasında güçlü bir vârid sebebiyle kendinden geçerek şuurunu yitirmesi haline denir. Bu hali yaşayan sûfinin eşyaya dair malumatı kaybolur. Bilinci yerindeyken söylemekten imtina edeceği bazı paradoksal sözler (şatahat) söyleyebilir. Sekr halinin sona ermesiyle his ve şuurun geri dönmesi sahv olarak adlandırılır. Kişi sahv halinde iken Rab, kul, yaratan, yaratılan ayrımlarının bilincindedir. Kaynaklarda pek çok zıt yönlü tasavvuf terimi gibi, sekr de sahv terimiyle birlikte değerlendirilmiştir.²⁰⁰

Sekr ve sahv terimleri ile ilgili ulema da meşayih da kendi içlerinde farklı görüşlere sahiptir. Ulemanın ayrışması daha çok sekrin sıhhatli bir hal olup olmadığı ile

¹⁹⁷ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, ss. 161-62.

¹⁹⁸ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 431; Ebü'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, 6. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 164.

¹⁹⁹ Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*, s. 241.

²⁰⁰ Abdullah Kartal, “Sekr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. 36, s. 334.

ilgili iken sūfilerin görüşlerindeki farklılık sekr ve sahv arasında efdal olanın hangisi olduğu ile ilgilidir.

Sekr halinde iken kişinin aklî melekelerinin yerinde olmaması sebebiyle İbn Teymiyye bu halde söylenen sözlerin mazur görülmesi taraftarıdır. Örneğin; Bâyezîd-i Bistamî'nin bu halde iken dile getirdiği bazı şathiyeleri sahv haline döndüğünde yanlış bulduğunu ifade ettiğini ve bu durumdaki kişilerin tekfir edilemeyeceğini söylemiştir.²⁰¹ Ancak kişiyi sekr haline getiren unsurlar arasında ayırım yapan İbn Teymiyye sekr halinin dinen mübah sayılan bir durumdan kaynaklanması gerektiğini vurgular. Semâ ile de sekr hali gelişebileceğini ancak bu sekrin haram olduğunu belirtir. Bu durumda ise kişi tekfir edilmese de söylediği şathiyeler mazur görülmez.²⁰² Semâ ile ilgili eleştirilere değinildiği için burada tekrara düşmeye gerek yoktur.

Sekr konusunda İbn Teymiyye kadar mutedil olmayan selefleri de vardır. Örneğin; Ebü'l-Vefâ İbn Âkil'in²⁰³ (ö.513/1119) sekr konusundaki düşünceleri çok daha radikaldir. Ona göre kişi sekr haline ulaşacağı her türlü ortam ve durumdan uzak durmalıdır. Zira aklının başından gideceğini bile bile bu hale gelen birinden şeriatın yasakları düşmez. Hatta içki içerek sarhoş olan kimselerin durumu da böyledir. Sarhoş olan biri o halde iken malını zayi edip israfa kaçarsa sarhoş oluşu onun eylemindeki israfın haramlığını ortadan kaldırmaz.²⁰⁴ İbn Âkil vermiş olduğu bu örnekle nefsi için içki içip sarhoş olan birinin sekri ile riyâzet ve mücahede ile nefsini dizginleyen sūfinin ulaştığı sekri eşdeğer görmüştür. Oysa iki durum arasındaki bilinç kaybının sebepleri birbirinden çok farklıdır. İçki içen birinin sarhoşluğunun sebebi tamamen fizyolojiktir. Böyle biri alkolün sinir sistemine verdiği geçici hasardan dolayı sadece zihinsel değil bedensel melekelerini de kullanmaktan acizdir. Oysa sūfi, Hak'tan gelen feyzin etkisi ile cemali tecellilere mazhar olunca fizyolojisinde bir değişim olmamasına rağmen idraki tamamen Allah'a yöneldiği için O'ndan gayrısının vereceği hazza veya acıya karşı duyarsızlaşır. Bu iki durum arasında bırakın bir eşliği, benzerlik bile kurulamaz. Fizyolojik sarhoşluk nefsine esir olmakla, manevî sarhoşluk ise nefsini esir etmekle

²⁰¹ Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, s. 71; İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, 1995, C. 10, ss. 220-21.

²⁰² İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, 1995, C. 11, ss. 7-11.

²⁰³ Uşûl ilimleriyle ilgili eserleriyle tanınan Selefi-Hanbelî ekolün meşhur âlimlerindedir. Hanbelilikten farklı görüşleri olmakla beraber Ahmed b. Hanbel'in yanına defnedilecek kadar sıkı bir takipçisidir. Tasavvuf münekkitlerinden İbnü'l-Cevzî eserlerinde İbn Âkil'den çokça iktibas yapmak suretiyle ondan fazlaca etkilenmiştir.

²⁰⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 232.

meydana gelir. Düz mantıkla bu şekilde bir yorumda bulunulmasının çok da iyi niyetli olmadığını İbn Âkil'in başka ifadelerinden de anlamak mümkündür. Yine O sekr halinde söylenen şathiyelere karşı maksadını aşan ifadeler kullanabilmektedir. Şathiyeleri bilinç dışı sözler olarak kabul etmediğinden dolayı bu tarz ifadeleri küfürle itham edip söyleyenlerinin katillerinin vacip olduğunu iddia etmektedir. Bununla da yetinmeyip böyle kimselere karşı elinden tek gelenin diliyle uyarmak ve kalbiyle buğz etmek olduğunu, kılıç kullanmaya gücü yetseydi toprağı böylelerinin kanı ile sulayacağını fütursuzca söyleyebilmektedir.²⁰⁵

Tasavvuf ehli içerisinde farklılaşmanın ise sekr ve sahv kavramlarının üstünlüğü ile ilgili ihtilaftan kaynaklandığı zikredilmiştir. Bazı gruplar sekri sahvden üstün görürken bazı gruplarda durum bunun tam tersidir. Sekr ekolünün sembol ismi Bâyezîd-i Bistâmî'dir (ö. 234/848). O, Allah'a bu hâl ile yaklaşılabileceğini söylemiştir.²⁰⁶ Sahip olduğu mertebeye on iki yıl boyunca yoğun bir riyâzet ile ulaştığını ve bu mertebede her şeyin bir olduğunu "heme ost" (her şey O'dur) sözü ile anlatmıştır. Bu durumda kulun fiilinin Allah'a izâfe edilmesinde bir sakınca görülmez, kul Hak ile kâim olur. Şeriata aykırı düşen şatahât nevinden söylemler mazur görülür. Hücvîrî, Bâyezîd'e tâbî olanların görüşlerini ayetlerle şu şekilde desteklediklerini nakleder: "*Dâvût, Câlût'u katletti*"²⁰⁷ ayetinde fiil Hz. Dâvût'a izâfe edilmiştir. Zira Hz. Dâvût o esnada sekr halinde değil sahv halindeydi. "*Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı.*"²⁰⁸ Ayetinde ise fiil Peygamber Efendimiz'den (sav) sâdır olmasına rağmen Allah'a izâfe edilmiştir. Bu durumda bu iki kulun halleri birbirinden çok farklıdır. Kulun fiilinin Hakk'a izâfe edilmesi, Hakk'ın fiilinin kula izâfe edilmesinden çok daha iyidir.²⁰⁹

Sahv halini sekrdan üstün görenler ise Cüneyd-i Bağdadî ve onun ekolünü benimseyenlerdir. Ancak bu düşüncede kavramların birbirinin yerine ikâme edilmesinden ziyade, aralarında bir tedricilik olduğuna dikkat edilmelidir. Sahv ekolü mensupları sekri inkar etmez, ancak nâkıs bir hal olarak görür. Çünkü sekr halinde nefsin dizginleri elden kaçmıştır. Eşyayı görmemekle onun afetlerinden kurtulmak mümkün değildir. Bütün şeyhlerim Cüneydî idi diyen Hücvîrî de aynı kanaate sahip

²⁰⁵ a.g.e., s. 308.

²⁰⁶ Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, C. 5, s. 238.

²⁰⁷ Bakara 2/251.

²⁰⁸ Enfâl 8/17.

²⁰⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 249.

olduğunu şöyle ifade eder: “Sekr küçük çocukların oynadığı bir sahadır. Sahv ise gençlerin fenâ buldukları bir alandır. Ben Ali b. Osman el-Cüllâbî olarak şeyhime muvafakat ederek derim ki, sekr sahibinin hâlinin kemâli sahv’dır. Sahv hâlinin en aşağı derecesi beşerî aczi görmektir. Şu hâlde afet olarak görünen bir sahv bile, afetin tâ kendisi olan sekr hâlinden üstündür.”²¹⁰ Kelâbâzî de sahv halini sekrden üstün görür. Çünkü sekr halinde olan sâlik, beşerî bilinçten yoksun bir şekilde sıkıntılı durumların içerisine düşebilir ve bunun farkında dahi olmaz.²¹¹

Sahv halini sekr halinden üstün görme klasik eser müelliflerinin genelinde görülen bir husûsiyettir. Zira bu müellifler beşerî bilincin yitirilmesini, bahsi geçtiği üzere bir eksiklik olarak görmektedirler. Ayrıca sekr halinden meydana gelen paradoksal sözler olan şathiyeleri açıklamak müellifler için sorun teşkil etmiştir. Örneğin; Serrâc, *el-Lüma*’da Bâyezîd’e atfedilen pek çok şathiyenin nasıl anlaşılması gerektiğine yer vermek durumunda kalmıştır.²¹²

Şunu belirtmek gerekir ki, sekr veya sahvın üstünlüğü konusundaki iç tenkitler çatışma ortamı doğuran derin bir ayrışma meydana getirmemiştir. Nihayetinde her iki görüşün mensubu kişiler birbirini tasavvuf dışında görmemiş, mevzu kemâliyet açısından ele alınmıştır. Örneğin; Bâyezîd’in sekr halini sülûkun başlarındaki nâkıs bir hal olarak değerlendiren Cüneyd, buna rağmen onun sûfiler içerisindeki konumunu Cebrail’in melekler arasındaki konumuna benzetmiştir.²¹³ Aynı şekilde sekr halini daha makbul gören sûfilerin meseleyi sahv ehlini zemmedecek, kınayacak bir noktaya taşımadıklarını görüyoruz. Bu meselede bazı sûfiler ön plana çıkmış olsa da konu şahıslar üzerinden değil kavramlar üzerinden gayet seviyeli bir biçimde tartışılmıştır. İbn Âkil’in sekr konusunda sûfilere yönelik küfre ve ilhada varan suçlamalarının yanında tasavvuf ehlinin tenkit kültürünün düzeyi son derece dikkat çekicidir.

4. Yaratan ve Yaratılan Arasındaki Aşk- Muhabbet Söylemi

Hub kökünden türeyen muhabbet vüd ve meveddet kelimeleri ile birlikte “sevgi” anlamına gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de yetmiş iki ayrı yerde hub kökünden türeyen

²¹⁰ Adem Urhan, *Tasavvufî Düşüncede Sekr ve Sahv Kavramları*, (Yüksek Lisans Tezi), Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 77.

²¹¹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, s. 192.

²¹² Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 382.

²¹³ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 125.

isim veya fiil bulunur.²¹⁴ Allah Teâlâ kendisini seven ve sevilen olarak zikreder. “*Allah onları, onlar da Allah’ı severler*”²¹⁵ ayet-i kerimesinde bu açıkça ifade edilmiştir. İlk mümin ve zahidlerde Allah ile olan karşılıklı sevgi ile ilgili ayet ve hadisler²¹⁶ ortadayken herhangi bir tereddüt vuku bulmamıştır. Buna rağmen Cehmiyye ve Mu’tezile’nin ortaya çıkışı ile bu itikadi mezhepler seven ve sevilen Allah düşüncesini reddetmişlerdir. Onlara göre seven ve sevilenin aynı düzeyde varlıklar olması gerekir. Allah ve insan arasında böyle bir münasebet kurulamayacağı için Allah’a atfedilen sevme ve sevilme eylemleri mecazdır. Allah’ın kulunu sevmesi onu övmesi ve ödüllendirmesi, kulun Allah’ı sevmesi ise O’na itaat etmesi demektir. Zemahşerî (ö.538/1144) seven ve sevilen Allah anlayışına sahip sûfileri ilim düşmanı, cahil ve şeriat muhalifi olarak tanımlamıştır.²¹⁷

İlk sûfilerden itibaren Allah-kul ilişkisinde korkudan ziyade sevgi ön plana çıkmaya başlamıştır. Bilhassa Basra zahidlerinin bir kısmında bu durum daha aşikârdır. Örneğin; Râbia el-Adeviyye’nin (ö.185/801) başı çektiği bu zahidler içinde Amr b. Mürre (ö.116/734), Ma’rûf-i Kerhî (ö.200/816), Utbe b. Ebân gibi isimler zikredilebilir.²¹⁸

Sûfîler muhabetullahı kâinatın ve insanın yaratılış gayesi ile ilişkilendirirler. Buna göre Allah Teâlâ “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*”²¹⁹ buyurmuştur. İbn Abbas bu ayette yaratılma amacı olarak belirtilen kulluk etmeyi, “*B eni bilsinler*” (ya’rifûnî) şeklinde şerh etmiştir.²²⁰ Gerçekten Allah’a ibadet edilebilmesi için onun bilinmesi elzemdir. Müşrikler de Allah’a ibadet ettiklerini iddia ediyorlardı. Ancak O’nu doğru bir biçimde tanımadıklarından kullukları geçerli sayılmadı. O halde doğru bir Allah bilinci olmadan ibadet söz konusu olamaz. Tabî ki bu bilinç Allah’ın zatına değil sıfat ve isimlerine yöneliktir. Allah’ı bilen ise O’nu sevmemesi mümkün değildir. Allah’ın esmâ-i hüsnâsı arasında yer alan el-Vedûd ismi

²¹⁴ Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005, C. 30, s. 386.

²¹⁵ Mâide 5/54.

²¹⁶ Örneğin; “*Benim için birbirini sevenlere, benim için bir araya gelenlere muhabbetim vacip olmuştur.*” Ahmed b. Hanbel, Müsned IV, 386; V, 229, 233

²¹⁷ Uludağ, “Muhabbet”, s. 388.

²¹⁸ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 30.

²¹⁹ Zâriyât 51/56.

²²⁰ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 216; Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, 2. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020, s. 23.

Allah'ın kullarını çokça sevdiği anlamına gelir. “Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever” ayeti mucibince de kula düşen Rabbini çokça sevmesidir.

“Kenz-i mahfi”²²¹ hadisi de sûfilerce âlemin yaratılışı ve muhabbetle ilişkilendirilmiştir ancak İbn Teymiyye bu hadisin bırakın sahih olmasını zayıf bile sayılmayacağını, aksine tamamen uydurma olduğunu söyler.²²² Ali el-Kârî (ö.1014/1605) bu ifadenin hadis olmasa bile cinlerin ve insanların yaratılış amacı ile ilgili ayetteki manaya uygun düştüğünü belirtir. Sonraki dönem sûfilerince de bu hadis ilmen olmasa bile keşfen sahih olarak değerlendirilmiş ve çokça zikredilmiştir.²²³

Seven ve sevilenin aynı düzeydeki varlıklar olması gerektiği yorumu kelamcılara aittir. Hatta Hücvîrî'nin bildirdiğine göre kelamcılar eğer ayet ve hadisler muhabbetten açıkça bahsetmeseydi aklen Allah'ın sevmesi ve sevilmesini kabul etmenin mümkün olmayacağını düşünürlerdi. Hücvîrî ise muhabbet konusundaki farklı telakkilere değinerek kelamcıların anladığı şekilde bir muhabbetin doğru olmayacağını kabul eder. Çünkü onların anlayışında seven kişi sevdiğini idrak ve ihata eder. Allah için böyle bir şey düşünülemez. Ancak muhabbetle ilgili telakkiler bununla sınırlı değildir. Esasında muhabbet kelimesinin kökeni ile ilgili dahi pek çok görüş vardır. Buna göre muhabbet; tohum anlamında “hibbe”, testi manasında “hubb”, kalp habbesi anlamında “habb” kökünden türemiş olabilir. Ulemanın bu kavramın mahiyetine dair bir fikir birliği yoktur. Bu sebeple bir cinsin muhabbetinin, aynı cinsten bir diğerine olması zaruri değildir. Aynı cinsten olmayanlar arasında da muhabbet hâsıl olabilir. Bu husus sevgilinin sıfatlarından bir sıfatla ünsiyet etmek ve itminan bulmakla mümkündür.²²⁴ Serrâc muhabbeti üç derece de ele alır. Avamın muhabbetinin iyilik yapanı sevmeye, kötülük yapanı sevmeye prensibine dayalı olduğunu söyler. Sadıkların muhabbeti ise kalbin Allah Teâlâ'nın kudretine, ilmine, celaline nazar etmesi ile neşet eder. Nitekim Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin (ö.295/908): “Muhabbet, iradelerin yok olması, ihtiyaçların ve bütün beşerî sıfatların yanmasıdır” sözü bu mertebeye dairdir. Ariflerin muhabbeti ise Allah'ın illetsiz ve ezeli sevgisine nazar etmekten doğar. Ariflerin de Allah'a olan sevgilerinin bir illeti yoktur. Bunu Cüneyd'in muhabbet tanımında görmek mümkündür: “Muhabbet sevenin sıfatlarının yerine sevilenin sıfatlarının geçmesidir.”²²⁵

²²¹ “Gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim, kâinatı yarattım” Aclûnî, II, 132

²²² İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, Medine, 1995, C. 18, s. 122.

²²³ İbrahim Hakkı Aydın, “Kenz-i Mahfi”, 2002, C. 25, s. 258.

²²⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, ss. 367-71.

²²⁵ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 57.

Ebû Tâlib el-Mekkî muhabbet konusunda kulun sevmesi ile Allah'ın sevmesi arasında bir ayırım yapar. Buna göre kul ancak şu yedi sebebe binaen sevebilir; cinsiyet, menfaat, tabiat, arzu, merhamet, sıfat ve Allah'a yaklaşabilme düşüncesi. Allah'ın kuluna olan sevgisi ise tüm bunlardan münezzehtir. Zira O'nun muhabbeti ezeldir, her şeyden öncedir ve değişkenlik göstermez.²²⁶

Pek çok kavramda olduğu gibi muhabbetin de anlamını daraltan ulemanın, hakkında pek çok nas olmasına rağmen bu konuda dahi zihni karışıktır. Hatta Hücvîrî'nin değindiği gibi naslar olmasa bu meseleyi akıllı bir kimsenin onaylamasının mümkün olmayacağını iddia edecek kadar ileri gidenler olmuştur. Oysa akılla hareket edilse dahi bu çelişkiyi idrak eden aklın muhabbetin tanımını gözden geçirmesi gerekirdi. Sûfiler muhabbet tanımında tekdüzeliğe takılmamış, örneklerde görüldüğü üzere muhabbeti derinlemesine inceleyip kul ile Allah'ın sevmesinin arasını ayırt ettikleri gibi kulun sevmesini de derecelendirmişlerdir. Ulemanın bu konudaki çekincesinin aksine muhabbet tasavvufta pek çok sûfiye göre makamların en üstünü olarak telakki edilmiştir.

Konuyla ilgili tartışmaya mahal olan bir başka husus muhabbet kavramı yerine aşk kelimesinin kullanımıyla ilgilidir. İlk dönem sûfilere genellikle muhabbetle ilgili bahislerde aşk kelimesini kullanmamışlardır. Râbia el-Adeviyye, Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistamî gibi ilahi sevgi söylemi ile ön plana çıkan sûfiler aşk yerine hub kökünden türeyen muhabbet, mahbub ve habib gibi kelimeleri kullanmışlardır. Ancak Hasan-ı Basrî ve Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'ye atfedilen bazı sözlerde aşk kelimesinin geçtiği görülmektedir. Aslında ilk dönem sûfilerinde aşk hali sonraki dönem sûfilerinden az veya farklı değildi. Serî es-Sakatî, Şiblî, Semnûn Muhîb (ö.298/911), Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistamî, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî gibi sûfilerin hali tam anlamıyla aşk haliydi.²²⁷ Ancak ilk dönemde bu kelime çok yaygın olmadığı gibi ekseriyetle kullanımı caiz görülüyordu. Allah sevgisi yerine Allah aşkı tabirini ilk kullanan sûfi Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî bu söylemi ve bazı şâhiyeleri sebebiyle zındıklık suçlaması ile yargılanmıştır. Sûfiler üzerinde devletin baskısını artırdığı bu dönemin

²²⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2004, C. 2, s. 220.

²²⁷ Süleyman Uludağ, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 4, s. 11.

sorumlusu Gulâm Halîl²²⁸ (ö.275/888) isimli, uydurma hadis rivayetleri ile tanınan Hanbelî vaizdir. Gulâm Halîl halk üzerinde etkili vaazları ile şöhret kazanmış ve müntesiplerinden olan veliaht Muvaffak'ın annesi vasıtası ile devlet yönetimine yakınlaşmıştı. Bu vesileyle zabıtayı kullanarak sûfilerin ilahi aşk-muhabbet söylemini şiddetle reddedip Allah'ın korkulacak bir varlık olması gerektiği düşüncesi ile yetmiş kadar sûfiyi hapsedirmiştir. Rivayete göre Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî de bu dönemde tutuklanmış ve bir grup arkadaşı ile birlikte doğru düzgün bir yargılama dahi olmaksızın idama mahkûm edilmiştir. Îsâr²²⁹ düşüncesinin öncü ismi en-Nûrî infazın gerçekleşeceği sırada ilk önce kendisinin idam edilmesini istemesi üzerine dikkatleri üzerine çekmiş, cellatlarının kalplerini yumuşatmış, böylece tekrar sorguya alınmıştır. Dönemin kadısı İsmail b.İshak el-Hammâdî sorgulamanın ardından şunları söyler: “Eğer bu insanlar zındık iseler, yeryüzünde tek bir muvahhid yoktur.”²³⁰ Aşk konusundaki savunmasında en-Nûrî'nin söyledikleri önemlidir. “Ben Allah'a âşığım, o da bana âşiktir” sözünü savunurken Mâide Suresi elli dördüncü ayeti hatırlatarak “*Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler*” ayetini işittiğini, kastettiği aşkın-muhabbetin bundan fazlası olmadığını beyan eder.²³¹ Ancak o dönemde aşk denince akla gelen daha çok sevgide aşırılıktır. Bu aşırılık ölçsüz bir sevgiyi ifade eder. Allah için ise ölçsüzlük söz konusu olamaz. Kulun sevgisini aşk kelimesi ile dile getirmesinde sûfiler farklı görüşlere sahiptir. Örneğin; İmam Kuşeyrî'nin şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk, kulun Allah'a olan sevgisine aşk denemeyeceğini belirtir. Çünkü kul Allah'ı ne kadar severse sevsin bunu layıkıyla yapmaya muktedir değildir. Zira O'nu haddinden fazla sevmek mümkün değildir.²³² Bu sebeple Allah'a dair aşk, inkâr ve reddedilmiştir. İmam Kuşeyrî ise şeyhinin bu görüşünü zikretmesine rağmen eseri *er-Risâle'nin* muhabbet bölümünü şu sözle sona erdirir: “Âşıklar söyledikleri sözlerden dolayı kınanmazlar.”²³³ Hücvîrî de Allah'ın kuluna yönelik aşkıdan bahsedilemeyeceğini düşünen sûfilerin görüşlerini aktarır. Buna göre aşk, karşı cinsler yani zıt kutuplar arasında cereyan eder. Ancak Allah Teâlâ'nın zıddı yoktur. Yine bazı sûfilere göre aşk kişiyi sevdiğinden

²²⁸ Hadis ilminde oldukça laubali biri olarak bilinen, Ebû Dâvûd es-Sicistânî tarafından “Bağdat deccâli” olarak tanımlanan, hadis uydurması konusunda âlimlerin hemen hemen ittifak ettiği muhaddis ve vaiz.

²²⁹ Kendisi ihtiyaç halinde olsa da imkânlarını başkası için kullanmaya, meydana gelecek zarara karşı öncelikle başkalarını korumaya îsâr denir.

²³⁰ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 19.

²³¹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 153.

²³² İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 408.

²³³ a.g.e., s. 414.

meneden bir sıfattır. Allah'ın men olunması söz konusu değildir. Ancak kul Allah'tan men olduğundan kul için Allah aşkı caizdir.²³⁴

Sûfilerin aşka dair tutumlarına baktığımızda bu kelimeyi anlama biçimlerinin değişkenlik gösterdiğini ve bundan dolayı kullanımını caiz görenlerin veya görmeyenlerin bulunduğunu görüyoruz. Aşk kelimesinin haddin aşılması, aşığın maşuk veya maşuğun aşık tarafından idrak ve ihata edilmesi, aşkın nazarla yani bakmayla ve görmeyle ilişkilendirilmesi, sevgiliden men olunma biçiminde anlaşılması durumunda kullanılmasının caiz görülmediğini söylemek mümkündür. Ancak tıpkı muhabbet kelimesinde olduğu gibi tek düze bir anlam barındırmayan aşkı tam anlamıyla tanımlamak mümkün değildir. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî aşkı çokça sevmekten başka türlü anlamadığını ifade etmişti. Yine sonraki dönem sûfilerince de aşk "*Eşeddü hubben lillah*"²³⁵ ayeti ile yani Allah'ı şiddetli-çokça sevme ile ilişkilendirilmiş ve kullanımında sakınca görülmemiştir. Bilhassa şair sûfilerin ilahi sevgi terennümlerini aşk ile ifade etmeleri bu kelimenin kullanımını yaygınlaştırmış ve kelâmî tartışmaların odağından çıkarak meşruiyet kazanmasını sağlamıştır. Aşka dair çokça şey söylenmiş ancak yine de bu söylenenlerin aşkı ifade edemeyeceği çok sonraları Şeyhülislam Yahyâ Efendi tarafından veciz bir şekilde şöyle anlatılmıştır:

*Ders-i aşkun müşkilin Yahyâ nice hall eylesün
Söyleyenler kendisin bilmez, bilenler söylemez*²³⁶

B. MAKAMLARA DAİR ELEŞTİRİLER

1. Zühdün İfrat Boyutuna Ulaşması

Bir şeyden yüz çevirmek, ona karşı ilgi göstermemek anlamına gelen zühdün zıt anlamı rağbettir. Tasavvuf ıstılahında dünya malına, şana şöhrete, makam ve mevkiye değer vermemek, Allah'tan gayrisına iltifat etmemek gibi anlamlarda kullanılır. Kulun mertebesine göre yüz çevirdiği şeyler değişkenlik gösterir. Zühdün bidayeti haramı terk etmek, ortası şüpheli şeylerden uzak durmak, nihayeti ise mübah olanı harama sürüklenme ihtimaline binaen haram saymaksızın terk etmektir. İlk sûfiler zühdün mahiyeti ile ilgili farklı görüşlere sahiptir. Kimilerine göre zühd sadece haram olan

²³⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 373.

²³⁵ Bakara 2/165.

²³⁶ Şevkiye Kazan, "Şeyhülislam Yahya Divanında 'Aşk'ın Anlam Çerçevesi", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, C. 5, S. 3 (2010), s. 350.

şeyler için geçerli iken kimileri haramı terk etmeyi vacip, helali terk etmeyi ise fazilet olarak telakki etmişlerdir. Bu durum başta da belirttiğimiz üzere sūfînin zühd kavramına hangi mertebeden baktığı ile ilgili olduğundan farklı açıklamalar doğaldır.²³⁷

Zühd kendi içerisinde bir paradoks barındırıyor gibi görünmektedir. Şiblî'ye zühdden sorulduğunda o, kişinin elinde bulunmayana yüz çeviremeyeceğini, elinde bulunandan ise zaten yüz çevirmediği için o şeye sahip olduğunu dile getirmiş ve “zühd diye bir şey yoktur” demiştir.²³⁸ Ancak Cüneyd-i Bağdâdî'nin zühd tanımı sahip olunmayan şeye karşı da zühdi bir tavır takınılabileceğini ortaya koymaktadır. Ona göre zühd elde bulunmayan şeyin gönülde de bulunmamasıdır. Sonraki sūfîler de bu tanımlamayı büyük oranda benimsemiştir.²³⁹

Dünya hayatına karşı zahidane bir yaşam Kur'an ve sünnette sabittir. Pek çok ayette dünyanın ancak oyun ve eğlenceden ibaret olduğu, asıl olanın ahiret yurdu olduğu vurgulanmıştır. Örneğin şu ayet en belirgin olanlardandır: *“Bilin ki dünya hayatı, bir oyun, bir eğlence, bir gösteriş, aranızda bir övünme, mal ve evlâtta bir çokluk yarışından ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibi ki bitirdikleri çiftçileri imrendirir, sonra kurumaya yüz tutar, bir de bakarsın ki sararmıştır, ardından da çerçöp haline gelmiştir. Ahirette ise ya çetin bir azap yahut Allah'ın bağışlaması ve hoşnutluğu vardır. Dünya hayatı sadece aldatici bir yararlanmadan başka bir şey değildir.”*²⁴⁰ Hz. Peygamber'in (sav) hayatı da zühd örnekleri ile doludur. O dünyada garip bir kimse veya bir yolcu gibi olunmasını tavsiye buyurmuştur.²⁴¹ Bu konuda o kadar çok örnek vardır ki hadis kitaplarının rikâk veya rekâik bölümlerinde zühde dair çeşitli hadisler rivayet edilmiş ve pek çok kitabı'z-zühd yazılmıştır. Dolayısıyla zahidane yaşam tarzı sonradan ortaya çıkan bir durum değildir. Ancak Hz. Peygamber'den (sav) sonra yaşanan sosyal ve siyasal gelişmelerle zenginleşen İslam toplumunda dünyaya bağlılığın artış göstermesi ile birlikte zühd tavrını benimseyenler bir hareket olarak dikkatleri çekmektedir. Önceleri tabî bir şekilde yaşanan zühd hayatı özel bir grubun yaşam tarzı haline dönüşmeye başlamıştır.²⁴² Dünyaya bağlılığın aşırıya kaçtığı bazı

²³⁷ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 165.

²³⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 157.

²³⁹ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 165; İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 209.

²⁴⁰ Hadîd 57/20.

²⁴¹ Buhârî, Rikâk, 3.

²⁴² Semih Ceyhan, “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, C. 44, s. 531.

durumlara karşın zahidler içerisinde de dünyadan yüz çevirmede zaman zaman ifrat boyutuna varıldığı olmuştur. Bu gibi ifrat tavırları çeşitli konularda kendini göstermektedir. Örneğin; bazı kaynaklar zahidlik iddiasıyla ilimden tamamen yüz çevirenlerin varlığından bahseder.²⁴³ Buna göre zühdde aşırıya gidenler ilimlerden yüz çevirmeyi zühdün bir gereği olarak kabul ettiler. Asıl olanın varak ilmi değil, hırka ilmi olduğunu söylediler. Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin (ö.246/860) yıllarca ilim tahsil ettikten sonra artık Rabbine ulaştığını ve kitaplara ihtiyacının kalmadığını söyleyerek onları denize attığı rivayet edilir.²⁴⁴ Yine Şibli'nin (ö.334/946) kendini kastederek yetmiş yük kitabını Dicle nehrine atarak tasavvuf yoluna giren birini tanıdığını söylediği aktarılır.²⁴⁵ Kitaplarını gömme, sembolik olarak hokka ve divite, esasında zâhirî ilimlere yöneltilen tepkisel söylem, varak ilminin küçümsenip, hırka ilminin yüceltilmesi gibi örneklerle kendini gösteren zühdî tavır, tasavvuf ilminin teorisyenleri diyebileceğimiz sûfilerin ve kurucu şahsiyetlerin onayladığı bir tavır değildir. Kaynaklarda bu türden örnekler merkezde bulunmayan ve genellikle “sekr ehli” şahsiyetler üzerinden verildiği gibi bazen de “bir sûfi” veya “bir grup sûfi” şeklinde tanımsız kişiler üzerinden verilmektedir. Ulemaya göre Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilen şu söz de sûfilerin zühddeki aşırı tavrını göstermektedir: “Sûfi kalbinin ve niyetinin dağılmaması için okumamalı, yazmamalı, evlenmemeli ve dünya malı için çalışmamalıdır.”²⁴⁶ Bu cümleyi ferdi olarak ele aldığımızda ulemaya hak vermemek mümkün değildir. Ancak bu cümlelerin hangi bağlamda söylendiğine dikkat etmezsek “Kur'an ezberlemeyen ve hadis yazmayan kimselere tasavvuf yolunda tâbî olunmaz. Bizim bu yolumuz Kur'an ve sünnetle sınırlıdır” diyen Cüneyd'e haksızlık etmiş oluruz. Hâlbuki o ilimden uzak durulması gerektiği gibi algılanan sözünü sülûk ehli için riyâzet ve mücahedeye odaklanması gereken belirli bir süre ile mukayyet olarak söylemiştir. Yani bu söz hayatın tamamını kuşatıcı bir prensip değil, sınırlı bir zaman dilimi için verilmiş bir tavsiyedir.²⁴⁷ Serî es-Sakatî müridlerine tasavvuf yoluna girmeden önce dini ilimleri

²⁴³ Bk. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 81; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 283.

²⁴⁴ Mustafa Bilgin, “Ahmed b. Ebü'l-Havârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989, C. 2, s. 58.

²⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 288.

²⁴⁶ Ebü Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tariki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, Mısır, 1967, C. 1, s. 156; Fikret Karapınar, “İlk Devir Sûfilerin Hadis Birikimleri”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, C. VII, S. 2 (2007), s. 44.

²⁴⁷ Kadir Özköse, “Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükladıkları Anlam”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. IV-1 (2002), s. 187.

tahsil şartı koymuştur.²⁴⁸ Bu bağlamda onun yeğeni ve müridi olan Cüneyd-i Bağdâdî'ye “Allah seni sûfî muhaddis değil, muhaddis sûfî kılsın” şeklindeki duası onun hakiki tasavvuf anlayışının ancak dini ilimleri tahsil etmekle mümkün olacağı düşüncesini göstermektedir. Cüneyd de üstadı gibi seyrüsülûk öncesi talebelerine dinin esaslarını öğrenmelerini tavsiye etmiştir. Marifetten dem vuran birinin “marifete eren, namazın kendisinden sakıt olacağı bir hale ermiş olur” dediği kendisine ulaşan Cüneyd bunun üzerine “Böyle bir söz söyleyen kimse zina eden veya hırsızlık yapandan daha kötü haldedir” demiştir.²⁴⁹ Hücûvîrî ilmin önemine vurgu yapmış, Allah'ı tanımanın salt amelle mümkün olmayacağını, bunun ancak ilimle gerçekleşebileceğini söylemiştir. Ona göre eğer sadece amelle Allah'a ulaşmak mümkün olsaydı Hristiyan ruhbanları müşahede, asi Müslümanlar ise mugayebe halinde olurdu.²⁵⁰

Zühd konusunda sûfilere yöneltilen eleştirilerden bir diğeri de onların riyâzet ve mücahedelerinde yeme ve içme gibi fiziksel ihtiyaçları bedenine kaldıramayacağı derecede azaltmaları konularında olmuştur. Bu hususu riyâzet ve mücahede başlığında ele alınmıştı. Ancak şu da eklenebilir ki; farklı topluluklara bu konuda gösterilen müsamaha sûfilere gösterilmemiştir. Örneğin; İbnü'l-Cevzî bedevilerin sadece sütle beslenip yün giymelerini veya zencilerin sadece turşu ile beslenmelerini kınamayacağını söyler. Çünkü ona göre bu davranış zikredilen toplulukların alışkın olduğu ve nefislerine eziyet sayılmayacak bir durumdur. Fakat İbnü'l-Cevzî söz konusu sûfiler olunca onların aza kanaat etmelerini yadırgamakta ve insan vücudunun ekşi, tatlı, sıcak, soğuk gıdaların hepsine ihtiyacı olduğunu savunmaktadır.²⁵¹

Hz. Peygamber (sav) Ehl-i Suffe'den bazı kimselerin sürekli hurma yedikleri için “*Hurma ciğerlerimizi kavurdu*” demelerine karşın, aylardır Allah Resulü'nün evinde de duman tütmediğini, kendi hane halkının gıdasının da hurma ve sudan ibaret olduğunu söylemiştir.²⁵² O halde sûfilerin gıdayı son derece azaltmalarını yadırgamak ve hatta eleştirmek tarafgir bir tutum olsa gerektir. Üstelik bu sıkı perhizin etkisi ile sûfilerin uzun bir yaşam sürdürdükleri dikkatleri çekmektedir.²⁵³

²⁴⁸ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 96.

²⁴⁹ a.g.e., s. 151.

²⁵⁰ Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 174.

²⁵¹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 136.

²⁵² Müsned, III, 487.

²⁵³ Annemarie Schimmel, *Tasavvuf Notları*, çev. Dilara Yabul, 1. b., İstanbul: Sufi Kitap, 2018, s. 18.

Netice olarak zâhirî ilimleri tamamen terketmek, farzları yerine getiremeyecek derecede bitkin düşecek kadar gıdayı azaltmak, toplumsal hayatı büsbütün terkederek dağlarda yaşamak gibi aşırı tavırlar tüm sûfilerce benimsenmemiştir. Bu konularda ferdi düzeyde bazı olumsuz örnekler meydana gelmiş olabilir. Ancak sûfilerin zühd konusunda genel tavrı varlığa sevinmemek yokluğa üzülmemek, övülmeyi veya yerilmeyi eşdeğer görmek, riyâyâ kapılmamak ve daima ihlaslı olmaktır.²⁵⁴

2.Fakr Telakkisinin Acziyete Sebep Olması

Yoksulluk, ihtiyaç olan şeyin yokluğu, maddi ve manevi açıdan muhtaç olma durumu gibi anlamları taşıyan fakr, tasavvufta ileri derecedeki makamlardan biri olarak kabul edilir. Fakr kavramının zıddı ise zenginlik manası taşıyan “gına” dır. İlk dönemlerde zahidler fakr kavramını daha çok dar manada, maddi çerçevede ele alarak dünyevi nimetlerden uzak durmak olarak algılamışlardır. Hatta sahip olunan malı elden çıkararak zühd yolunu tutmayı bir şart olarak görmüşlerdir.²⁵⁵ Bunu bazı zahidlerin tutumlarından çıkarmak mümkündür. Örneğin; İbrahim b. Edhem’e birisi yüklü miktarda bir para bağışlamak istemiş ancak o isminin fakirler defterinden silinmesine müsaade etmeyeceğini beyan ederek bu teklifi reddetmiştir.²⁵⁶ Fudayl b. İyaz, Abdullah b. Mübarek’i zühdü tavsiye ettiği halde Horasan’dan Mekke’ye mallar getirdiği için eleştirmiştir.²⁵⁷

Hicrî üçüncü asırdan itibaren fakr kavramıyla dünyevi yoksunluktan ziyade Allah’a muhtaç olma halinin kastedilmesi önceki dönemlere göre daha fazla vurgulanmaya başlanmıştır. Zira bu dönemle birlikte fakr ve gına; insanın arzularıyla, nefsiyle, Allah-kul ilişkisi ile bağlantılı bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Dolayısıyla bu kavramlar derin bir manevi alt yapısı olan, üzerine sistemli bir zühd anlayışı inşa edilen telakkiler etrafında şekillenmeye başlamıştır. Bu manada fakr, mala mülke sahip olup olmamakla ilgili değildir. Mala sahip olan da olmayan da Allah

²⁵⁴ Özköse, “Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükladıkları Anlam”, s. 187.

²⁵⁵ Afifi, *Tasavvuf İslâm’da Manevi Hayat*, s. 239.

²⁵⁶ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 359.

²⁵⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd, Ma’rûf, Beyrût: Dârü’l-ğarbi’l-İslâmî, 1422, C. 11, s. 388; Eyyup Akdağ, “Fudayl b. İyâd’ın (ö. 187/802) Hayatı ve Tasavvufî Yaklaşımları”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, S. 51 (2019), s. 311.

karşısında daimi muhtaçlığının idrakinde ise fakr makamdadır. Nitekim Şiblî'ye göre fakir; Allah'tan başka hiç kimseye aldırmayan kimsedir.²⁵⁸

Râgıp el-İsfehânî (ö. V/XI.yy), İbn Miskeveyh (ö.421/1030) gibi bazı alimler, zahidlerin dünyevi meşgalelerden uzak durmalarının faziletlere ulaşmayı engelleyeceğini, bunun ise rezil bir durum olduğunu söylemiştir. Zira bu durumdaki kişiler kendi geçimlerini dahi temin etmekten aciz kalarak başkalarının kazançlarından nemalanmak zorunda kalacaktır. Bu durum ise ahlaken uygun değildir.²⁵⁹ Bu eleştiri de temel iki yanlıştır. İlk olarak zahidlerin veya sûfilerin dünya malından uzak kalmalarıyla başkalarından geçinmek zorunda oldukları düşüncesi doğru değildir. Çünkü zahidler veya sûfiler içinde dilenen kimselerin olduğu rivayetlere yansısı da bu konudaki temel düşünce ve genel uygulama kişinin kimseden bir şey istememesi, kendi el emeğiyle geçinecek kadar maişetini temin etmesinin gerekliliği üzerinedir. Serrâc üç derecede ele aldığı fakr ehlinden mukarreblerin fakrını zâhiren veya batınen kimseden hiç bir şey istemeyen hatta verilse de almayan kimselerin özelliği olarak tanımlar.²⁶⁰ Ebû Hafs'a göre kişinin her halükarda Allah'a karşı fakr halinde olması, bütün işlerinde sünnete uyarak rızkını helal yoldan kazanmak istemesi, kulu Rabbine yaklaştıran en güzel vesiledir.²⁶¹ Nitekim sûfilerin lakaplarına baktığımızda pek çoğunun el emeği ile geçimlerini temin ettikleri mesleklerinin bulunduğunu görürüz. Serrâc (eğer yapan), haddâd (demirci), hallâc (pamuk işleri ile uğraşan), kavâirî (züccaciye), hazzâz (manifaturacı) vb. pek çok isim sûfilere uğraştıkları işlerden dolayı verilmiştir. Salihlerin derecelerine erişmek için fakirliğin zenginliğe tercih edilmesi gerektiğini düşünen²⁶² İbrahim b. Edhem, bu anlayışının yanında kendisi de boynunda bir hurma torbası ile dolaşarak ve bu hurmaları satarak maişetini temin etmekteydi.²⁶³ Dolayısıyla ile sûfilerin kahir ekseriyetinin fakr düşüncesinde rızıklarını el emeğinin neticesinde Allah'tan bekledikleri, kula minnet eyleyecek noktada kesinlikle olmadıkları görülmektedir.

²⁵⁸ Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, s. 240.

²⁵⁹ Süleyman Uludağ, "Fakr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 12, s. 134.

²⁶⁰ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 47.

²⁶¹ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 362.

²⁶² Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, çev. Abdurrezzak Tek, 1. b., Bursa: Bursa Akademi, 2018, s. 18.

²⁶³ İmam Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A.Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınları, 1973, C. 1, s. 234; Azize İlhan, *Tasavvuf Dönemi Kaynak Eserlerinde Fakr Kavramı*, (Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2004, s. 39.

Sûfilerin dünyevi meşgalelerden uzak durmak suretiyle başkalarından faydalanmaları konusunda ulema tarafından eleştirilmelerinde ikinci hatalı husus şudur: İlk dönemlerde her ne kadar dünya işlerinden uzak durmak tavsiye edilmişse de tasavvufta asıl fakr düşüncesi, malla mülkle ilgili değil, konunun başında da belirtildiği üzere Allah karşısında mutlak bir muhtaçlık halinin ifade edilmesidir. Dolayısıyla ulemanın fakrı dünya malına indirgemeleri doğru değildir. Sûfiler fakrı hakiki ve sûrî olmak üzere ikiye ayırırlar. Sûrî fakr ulemanın kastettiği dar manada dünyevi zenginliğe sahip olmamaktır. Ancak mal bakımından zengin olan biri de kalbine mal sevgisini sokmadığı ve gemiyi yüzdüren su misali onu bir araç olarak kullanmaktan öteye bir değer vermediği sürece fakr makamındadır. Allah Teâlâ zengin olan Hz. Süleyman'dan da son derece fakir olan Hz. Eyyûb'tan da “*O ne güzel bir kuldu*”²⁶⁴ şeklinde bahsetmiştir.²⁶⁵ Öyleyse fakr makamında aslolan kulun kendisini var eden Allah'a muhtaç olduğunun bilincinde olmasıdır. Sûrî ve hakiki fakrı ayıran ve aslolanın hakiki fakr olduğunu vurgulayan sûfileri sadece sûrî fakr açısından değerlendirip eleştirmek yanlıştır.

İbn Teymiyye de fakr kavramını sadece gınanın zıddı olarak dar manada dünyevi olarak değerlendirir. Ona göre fakir veya zenginin üstünlüğünü belirleyen kulun takvasıdır. Kur'an ve sünnete bakıldığında sûfilerin iddia ettiği manada bir fakrdan söz edilemeyeceğini söyler.²⁶⁶ Peki, Kur'an'da sadece dar manadaki sûrî fakrdan mı söz edilmektedir? Bu konuda İbn Teymiyye'nin örnek verdiği ayetler şunlardır: “*Sadakalar ancak şunlar içindir: Fakirler, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar.*”²⁶⁷ “*Kendilerini Allah yoluna adadıklarından seyahat ve ticarete imkân bulamayan fakirlere verin. Yoksulluklarını gizli tuttukları için bilmeyen onları zengin sanır. Kendilerini simalarından tanırsın. Onlar insanlara asla el açmazlar.*”²⁶⁸ “*(Bu gelirler) Allah'ın lutuf ve rızasının peşine düşerek Allah'a ve resulüne yardım ederlerken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan yoksul muhacirlerin hakkıdır. İşte onlar dosdoğru kimselerdir.*”²⁶⁹

²⁶⁴ Sâd 38/30, 34.

²⁶⁵ Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, s. 242.

²⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, 1995, C. 11, ss. 25-28.

²⁶⁷ Tevbe 9/60.

²⁶⁸ Bakara 2/273.

²⁶⁹ Haşr 59/8.

Bu ayetlere baktığımızda söz konusu fakrın İbn Teymiyye'nin de kastettiği dar manadaki mal yönünden fakirlik olduğunu söyleyebiliriz. Ancak fakr ile ilgili ayetler bunlarla sınırlı değildir. Nitekim: “*Ey insanlar! Siz Allah’a muhtaçsınız (fakirsiniz), Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla lâyık olandır*”²⁷⁰, “*Allah zengindir, siz ise fakirsiniz*”²⁷¹ gibi ayetler hakiki fakra vurgu yapmaktadır.

Kur’an ayetlerini birlikte değerlendirdiğimizde insanlar arasındaki zenginlik ve fakirlikten bahsedildiğinde bunun dünyevi manada kullanıldığını görüyoruz. Ancak aynı kelimeler Allah ile kul arasında kullanıldığında insanların maddi durumlarına bakılmaksızın mutlak olarak fakir, Allah’ın ise zengin olduğunun vurgulandığını görüyoruz. O halde fakr konusunda sûfilerin yapmış olduğu ayırım tam olarak Kur’ân’a dayanmaktadır. Zira onlar da fakrı aynı şekilde iki ayrı boyutta ele almaktadır. Durum böyleyken İbn Teymiyye'nin sûfilerin bakış açısının Kur’ânî olmadığını iddia etmesi doğru görünmemektedir. Aksine onun fakr anlayışı Kur’ân’a baktığımızda dar ve eksik kalmaktadır.

İbnü’l-Cevzî ise ilk zahidlerin mal ve mülkten yüz çevirmelerini samimi ancak hatalı bulur. Sonraki sûfilerin de para ve mal biriktirmeyi günah sayacak kadar ileri gittiklerini iddia eder. Ona göre helal olduktan sonra mal ve para biriktirmek kendisi ve ailesini kimseye muhtaç etmeme adına daha hayırlıdır. Ancak İbnü’l-Cevzî burada malın büyüklenmeye, mal ile övünmeye sebebiyet vermemesi şartını da dile getirmektedir.²⁷² Zaten sûfiler için de kilit nokta budur. Sûfiler mal sahibi olmayı para biriktirmeyi günah kabul etmezler. Onlar İbnü’l-Cevzî'nin de endişe ettiği gibi malın kibir ve övünmeye sebebiyet vereceği kaygısını taşırlar. Ve bu kaygının bertaraf edilmesinin en basit yolu mal ve para biriktirmemektir. Kendi geçimini sağlayıp ailesini de kimseye muhtaç etmedikten sonra maldan uzak durma tavrının eleştirilmesi değil, takdir edilmesi gerekir. Zira Hz. Ali’ye isnad edilen bir söze göre bu dünyanın helali hesap, haramı ise azap gerektirmektedir. Hz. Peygamber (sav) fakirlerin zenginlerden beş yüz yıl önce cennete gireceğini söylemiştir.²⁷³ İbn Teymiyye bu hadiste fakirlerin önceliğinin onların hesabını verecekleri mallarının olmamasına bağlar.²⁷⁴ Öyleyse mal sahibi olmaktan kaçınmak bireysel bir tutum olarak ahiretteki hesabı kolaylaştıracağı

²⁷⁰ Fâtır 35/15.

²⁷¹ Muhammed 47/38.

²⁷² İbnü’l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 158.

²⁷³ Tirmizî, *Zühd*, 37.

²⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, 1995, C. 11, s. 121.

için olumsuz bir davranış olarak değerlendirilemez. Zira ferdi olarak bu tavrı benimseyen Ebû Zer (ra) gibi sahâbîlerin de olduğu bilinmektedir. İbnü'l-Cevzî seleften bazılarının ibadetle daha fazla meşgul olmak, dini açıdan daha gayretli olmak için azla yetindiklerini söyler.²⁷⁵ Ancak aynı durum sûfiler içerisinde vuku bulduğunda alışlageldik bir biçimde bazı aşırı uygulamaları örnek göstererek sûfilerin mutedil anlayışlarını görmezden gelir ve onları yadırgar.

Sûfiler fakr kavramını ele alırken asıl olanın hakiki fakr olduğunu vurgulamakla beraber sûrî fakra da değer vermişlerdir. Ancak bu tutum tasavvuf yolunu tutanların bazılarında has ferdî bir durumdur. Yani cemiyet olarak maldan mülkten ticaretten vs. uzak durulması ile ilgili bir düşünce söz konusu değildir. Hatta tarihî süreçte dünyevi açıdan zengin sayılabilecek pek çok sûfî de yaşamıştır.²⁷⁶

3. Tevekkül-Kesb Sorunu

Güvenme, vekil edinme gibi anlamlara gelen tevekkül kulun tüm çabasını sarf ederek, bütün tedbirleri aldıktan sonra işin sonucunu gönülden bir itminan ile Allah Teâlâ'ya havale etmesidir. Tevekkül kalbin bir eylemi olması bakımından sabır, rıza gibi kavramlarla da yakından ilişkilidir. Tevekkülün esası kalbin ıstırap duymamasıdır. Tasavvuf düşüncesinde zaman zaman farklı konularda dile getirilen “gassal elindeki meyyit” gibi olma hali, pek çok sûfî tarafından tevekkül bahsinde zikredilmiştir. Buna göre kul tedbirini aldıktan sonra Hakk'ın cemali veya celali tecellileri karşısında sükûnetini koruduğu ölçüde gassal elindeki meyyit gibi kayıtsız olur.²⁷⁷

Tevekkül konusunda tedbiri terk etmemek gerektiğine dair pek çok ayet ve hadis örneği mevcuttur. Örneğin; Hz. Yûsuf'un kardeşleri Mısır'a gidecekleri zaman babaları Hz. Yakub'un onlara şehre farklı kapılardan girerek ilgi çekmemeleri konusunda dikkatli olmalarını öğütlemesi, tedbir almada bir beis olmadığını, hatta bunun gerekli olduğunu gösterir.²⁷⁸ Yine Hz. Peygamber'in (sav) bir sahabiye devesini önce bağlamasını, ondan sonra işi Allah'a bırakarak O'na tevekkül etmesini söylemesi bu meselenin en temel örneklerindedir.²⁷⁹ Ancak tüm bunlara rağmen sebepler yerine Allah'a dayanma fikri bazen sebeplerin tamamen terk edilmesi noktasına kadar

²⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 163.

²⁷⁶ Uludağ, “Fakr”, s. 134.

²⁷⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 658.

²⁷⁸ Bk. Yûsuf 12/67.

²⁷⁹ Bk. Tirmizî, *Sıfatü'l-Kıyame*, 60.

ulaşabilmiştir. Bu durum bilhassa tevekkül-kesb ilişkisi üzerinden tezahür etmektedir. Örneğin; İmam-ı Azam'ın talebesi İmam Muhammed (ö.189/805) tasavvuf ehlinin ahmaklarından olan bazılarının kesbin ancak zaruret halinde mübah olduğunu, aksi halde tevekküle aykırı ve haram olduğunu iddia ettiklerini söyler.²⁸⁰ Serrâc da bazılarının kesb ile uğraşanları kötülediğini ancak zengin kimselerin kendilerini gözetmelerini beklediklerini belirtir.²⁸¹ Bu tanımsız grupların yanında münferit olarak Şakîk-i Belhî'nin (ö.194/810) tevekkül konusundaki tutumu dikkat çekmekte ve eleştirilmektedir. Ona göre kişinin geçim için çalışması Allah'ın rızık vaadine güvenmemek anlamına gelir. Ancak Şakîk'in bu düşüncesi sûfîlerce de eleştirilmiştir. Bâyezîd ve Hâris el-Muhâsibî onun bu tavrını doğru bulmadıklarını ifade etmiş, müellif sûfîlerden Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kelâbâzî gibi isimler de tevekkül anlayışındaki aşırılık sebebiyle olsa gerek, ondan nerdeyse hiç söz etmemiştir.²⁸² Muhâsibî, *Kitâbu'l-Mekâsib* adlı eserinde çalışarak mal kazanmanın değil, kalbe mal sevgisini doldurmanın tehlikeli olduğunu söylemiştir.²⁸³ Sûfîlerin tevekkül-kesb konusundaki genel düşüncesini en iyi yansıtan kişilerden biri Sehl b. Abdullah'tır. Ona göre tevekkül Hz. Peygamber'in (sav) halidir. Kesb ise sünnettir. Onun halini benimseyen sünnetini kesinlikle terk etmez. Ayrıca çalışıp kazanmaya karşı çıkan sünneti, tevekkülü inkâr eden ise imanı tenkit etmiş olur.²⁸⁴ Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ise tevekkül; Allah'a karşı yaratılmazdan öncekinde olduğu gibi tam bir teslimiyet halinde olmak ve O'nun ezelde kulunun her şeyine sahip olduğunu bilmektir.²⁸⁵ Bu tanımlamalarda iki husus ön plana çıkmaktadır. Birincisi kulun kendi iradesine veya sebeplere güvenmemesidir. İkinci ise Allah'ın iradesi ve takdirine boyun eğmesidir. Tasavvufun tevekkül anlayışının özü tüm işlerin, her şeyin sahibi olan Allah'a havale edilmesidir denilebilir.²⁸⁶ Ancak bu anlayışın geneli itibarıyla ilk dönem eserlerine yansıdığı açık olsa da tevekkül konusunda zihinleri karıştıran bazı durumların olduğu da dikkatleri çekmektedir. Örneğin; İmam Kuşeyrî tevekkül-kesb ilişkisini çatışma doğurmayacak

²⁸⁰ Hacı Bayram Başer, *Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. Ve IV. Yüzyıllar)*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2015, s. 50.

²⁸¹ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 419.

²⁸² Başer, *Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. Ve IV. Yüzyıllar)*, s. 51; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 419.

²⁸³ Zafer Erginli, "Haris el-Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 31, s. 14.

²⁸⁴ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 251.

²⁸⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, s. 644.

²⁸⁶ Mustafa Ünverdi, "Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, C. 18, S. 1 (2020), s. 183.

şekilde Kur'an, sünnet ve sūfîlerden örneklerle açıklamıştır. Bunun yanında onun vermiş olduğu bazı örnekler tevekkül-kesb çelişmesini çağrıştırmaktadır. Örneğin; tevekkül esasına dayanma iddiasıyla azıksız bir şekilde hacca veya çöle yolculuk yapanların menkıbelerini eleştirmeksizin aktarmaktadır.²⁸⁷ Yine yolculuk esnasında ayağına diken batan birinin tevekkül esasına dayanarak dikenini çıkarmaması, hatta diken batan ayağını canını yakacak şekilde yere vurarak yola devam etmesi örneğini de aynı şekilde *er-Risâle*'de görmekteyiz.²⁸⁸ Bu kimselerin eylemlerini nefis terbiyesi ile ilişkilendirmeleri belki bir nebze anlaşılabilir. Fakat bu fiillerini tevekkül gereği yaptıklarını iddia etmeleri tutarlı görünmemektedir.

Sūfîlerin tevekkül konusunda eleştirildikleri bir diğer konu ise hastalık durumunda tedavinin terk edilmesi ile ilgilidir. İbnü'l-Cevzî tedavinin tevekküle aykırı olduğunu söyleyenlerin varlığından bahseder.²⁸⁹ Hz. Peygamber'in (sav) başı ağrıyan bir sahâbîye kan aldırmasını tavsiye etmesi,²⁹⁰ kendisinin de hacamat yaptırmak suretiyle dönemin tedavi yöntemlerine başvurması²⁹¹ tedavinin tevekkülü ortadan kaldırmadığının delilidir. Ancak bazı sūfîler tedavinin tevekkülde ruhsat niteliği taşıdığını, azimetin tedaviyi terk etmek olduğunu düşünür. Örneğin; Ebû Tâlib el-Mekkî tedavi olmayı gerektirecek bir hastalık durumunda tedavi olmakta herhangi bir beis olmadığını söyler. Ancak tedavinin zayıf insanlar için Allah'ın bir lütfu olduğunu, iradesi güçlü kulların tedaviyi terk etmelerinin daha faziletli olduğunu belirtir ve bu bağlamda çeşitli sūfîlerin görüşlerini zikreder. Örneğin; Sehl b. Abdullah hastalığına rağmen tedaviye başvurmamıştır.²⁹² Serrâc, Zünnûn'un hasta olan birine şöyle dediğini aktarır: "Allah'ın darbesi karşısında sabır gösteremeyen sevgisinde samimi olamaz."²⁹³

Bazı sūfîlerin tedaviyi terk etmelerine gerekçe olarak gösterdikleri hadislere göre tedavi olmak maksadıyla rukye²⁹⁴ ve dağlamaya başvuranların Allah'a tevekkülü terk ettikleri belirtilir.²⁹⁵ Diğer bazı hadislerde de hastalıkların, musibetlerin günahlara

²⁸⁷ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, ss. 255-56.

²⁸⁸ a.g.e., s. 253.

²⁸⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 255.

²⁹⁰ Müslim, *Selam*, 71.

²⁹¹ Buhârî, *Tıb*, 13.

²⁹² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, çev. Dilaver Selvi, Ali Kaya, Semerkand, 2004, C. 3, s. 101.

²⁹³ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 208.

²⁹⁴ Hastalıklardan, kötülüklerden kurtulmak veya korunmak maksadıyla dua okunup üflenmesi ile ilgili bir terim.

²⁹⁵ Müsned, IV, 249, 251-253; Tirmizî, *Tıb*, 14.

kefaret olacağı bildirilmiştir.²⁹⁶ Dolayısıyla sūfîler, tedavi olmayı tavsiye eden hadislerin yanında, hastalık durumunun mutlak bir sıkıntı anlamına gelmediği hadisler karşısında orta bir yol olarak tedaviyi reddetmeyip bunu bir ruhsat olarak görmüşlerdir diyebiliriz. Ayrıca tedavi olmakta sūfîlere göre nefis için bazı tehlikeler de mevcuttur. Zira sağlam ve sağlıklı bir bünye günah işlemeye daha meyilli ve şehvet bakımından kontrol edilmesi daha güç bir haldedir. Tedavi olan bir kişinin şifayı Allah'tan değil, ilaçtan bilme ihtimali de onları endişelendirmektedir. Bu durumda hastalık zâhiren bir musibet olsa da yakîni güçlü kimseler hastalığı dahi nefisle mücadele açısından ele alarak duruma olumlu bir açıdan yaklaşabilmişlerdir. Fakat düçar olduğu hastalıktan çokça şikâyetçi olan, Rabbinin takdirine rıza gösteremeyen, insanlar arasında sıkılan ve rahatsızlık duyan, hastalık sebebiyle ahlakı kötüleşen kimseler için en faziletli olan şey, derhal hastalığın tedavisine başvurmalarıdır. Çünkü tedaviyi terk etmek onları daha fazla zarara sokmaktadır.²⁹⁷ Hz. Peygamber'in (sav) tedavi oluşu da böyle kimselere örneklik teşkil etmesi, yol göstermesi açısından yorumlanmıştır.

Şunu da belirtmek gerekir ki sūfîlerin olumlu anlam yükledikleri ve tedavinin terkini ehven gördükleri hastalıklar, kronik rahatsızlıklardan ziyade gelip geçici olan rahatsızlıklardır. Ebû Tâlib el-Mekkî böyle hastalıkların ilaçla on günde iyileşecekse, ilaç kullanmadan belki yirmi günde iyileşecek türden olan hastalıklar olduğunu belirtir. Böylece kul fazladan çektiği on günlük hastalık süresi ile Rabbinden gelene rıza göstererek sabreder.²⁹⁸ Zaten süreğen, tedavisi henüz bilinmeyen hastalıklarda takdîr-i ilâhîye rıza göstermekten başka bir seçenek de yoktur. Modern tıpta da gelip geçici türden hastalıklar için ilaç kullanımının kişiyi faydadan ziyade zarara uğrattığı, bağışıklık sistemine olumsuz etki ettiği bilinmektedir. Ancak vücut sağlığını çokça önemseyen, en kısa sürede sağlığına kavuşmak için ilaçların yan etkileri gereği vücudunun başka bölümlerine zarar vermesinden kaçınmayan modern insan, tasavvuf erbabının vücut sağlığından daha çok nefis sağlığını öncelemesini anlamlandırmakta zorlanmaktadır. Esasında gerek kesb konusunda gerekse tedavinin terki konusunda sūfîlerin takınmış olduğu tutum onlara has bir karakter sayılmaz. Tedaviyi terk konusunda sūfîleri eleştiren İbnü'l-Cevzî aynı bölümde tıpkı sūfîler gibi bazı âlimlerin

²⁹⁶ Buhârî, Mardâ, 1.

²⁹⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2004, C. 3, s. 115.

²⁹⁸ a.g.e., C. 3, s. 110.

de tedavinin terkini azimet, tedaviyi ruhsat gördüklerini belirtir.²⁹⁹ Her ne kadar isim vermese de İbnü'l-Cevzî'nin sıkı takipçisi olduğu mezhep imamı Ahmed b. Hanbel de tedaviye karşı tevekkülü daha uygun bulduğunu ifade etmiştir.³⁰⁰ Bu durumda kendi düşünce dünyasının önde gelen isimlerinden biri sûfilerle aynı görüşte olduğu halde bu konuda sadece sûfilerin tutumunu görerek onları eleştirmek pek samimi görünmemektedir.

4. İhlâs İddiasına Rağmen Riyâkarlık

İhlâs kalbi riyâdan, fikri hevadan arındırarak, masivadan vazgeçmek suretiyle sadece Allah rızasını gözetmeyi ifade eden bir kavramdır. İhlâsın özü kulun bütün amellerini yalnızca Allah için yapması ve insanların değerlendirmelerini dikkate almamasıdır. Bu sebeple sûfiler kulun yapmış olduğu amelleri ve ibadetleri görmemesinin, nefsin bu fiillerden kendisine pay çıkarmamasının üzerinde önemle durmuşlardır.³⁰¹ Serî es-Sakatî bu bağlamda şöyle söylemiştir: “Kim kendisinde bulunmayan bir şey ile halka süslü görünürse Allah Teâlâ'nın gözünden düşer.”³⁰² Fudayl b. İyaz : “Halk için ameli (ve günah olan şeyleri) terketmek riyâdır. Halk için amel (ve ibadet) ise şirktir. İhlâs ise Allah'ın bu iki şeyden seni afiyette kılmasıdır”³⁰³ demiştir. Cüneyd-i Bağdadî ise ihlâsı Allah ile kulunun arasında bir sır olarak tarif etmiştir. Ona göre ihlâsla yapılan bir ameli melek bilmediği için yazamaz, şeytan bilmediği için ifsâd edemez, nefis de amelini görmediği için onu saptıramaz.³⁰⁴ Sûfiler amellerde ihlas konusu üzerinde hassasiyetle durmalarına rağmen ulema tarafından samimiyetsizlikle eleştirilebilmişlerdir. Örneğin; İbnü'l-Cevzî bazı şeyhlerin zühd iddiasında olmalarına rağmen mal topladıklarını ve bölüştüklerini söyler. Ebü'l-Hasan Bestamî³⁰⁵ isimli bir şeyhin yaz kış tek bir kıyafet giymesine karşın öldüğünde dört bin dinarlık bir servet bıraktığını aktarır. Kendi zamanının sûfilerinin farklı elbiselerden kopardıkları parçalardan yamalı bir elbise yaparak zühd şöhretine kapıldıklarını iddia

²⁹⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 255.

³⁰⁰ Ebü Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2004, C. 3, s. 98.

³⁰¹ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 168.

³⁰² İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 291.

³⁰³ a.yer.

³⁰⁴ a.yer.

³⁰⁵ Ebü'l-Hasan Bestâmî isimli bir sûfiyi İbnü'l-Cevzî'nin eseri dışında başka bir kaynaktan bulamadık. Bu ismin klasik tasavvuf eserlerinde bulunmamasından hareketle onun fiillerinin münferit olduğunu ve tasavvuf ilmini temsil etmediğini söyleyebiliriz.

eder.³⁰⁶ Bazı sûfilerin ise bunun tam tersi son derece pahalı uzun elbiseler, inciden tesbihlerle gösteriş yaptığını ve şeytanın birbirine zıt fiillerle sûfilere parmağında oynattığını söyler.³⁰⁷ Yine bazı sûfilerin huşûlu görünmek adına ağlar gibi yaptığını, bize dua et dendiğinde sanki duası kesin kabul olunacaktı gibi bir tavır sergilediğini ve güya fazlaca hayâ sahibi oldukları iddiasıyla başlarını hiç göğe kaldırmayanlar olduğunu söyler. Ve bu tür davranışları ondan daha ihlâslı kimse bulunmayan Hz. Peygamber (sav) bile yapmamışken sûfilerin yapmalarını eleştirir.

İbnü'l-Cevzî'nin ihlas konusunda sûfilere yönelttiği eleştirilerin tamamının tanımsız veya tasavvuf tarihinde esamesi okunmayan kişiler üzerinden olduğuna dikkat edilmelidir. Bu durumda bu eleştirilerin sûfilere değil sûfi gibi görünenlere yönelik olduğunu belirtmek gerekir. Esasında İbnü'l-Cevzî bu olumsuz örnekleri zikrettiği bölümlerde Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî gibi hakiki tasavvuf erbabını hayırla yâd etmiştir. Ancak yine de o, genel ifadelerle sûfilerin tamamını zemmedecek cümleleri eleştirilerinde dile getirmekten geri durmamıştır. Onun ileri sürdüğü eleştirilerin hemen hepsini ilk dönem klasiklerinde sûfi müellifler de zikretmiştir. Ancak ilk dönem klasiklerinde bu konuda hakiki ve mukallit sûfi ayrımı yapılmıştır.

Mukallitlerin sûfiler içindeki konumunu şöyle açıklayabiliriz: Bir ilmin teşekkülü ile birlikte insanlar içerisinde o ilme olan ilgi artar ve bazı kimseler söz konusu ilmin doğurduğu marifeti veya menfaati elde etmek isterler. Ancak bu dünyada zahmet ve rahmetin doğru orantılı olmasından dolayı hakiki olanı elde etmek belirli bir usûl, süreç ve gayret gerektirmektedir. Bu süreci hakkıyla yerine getirilmeden hakikati elde etmek isteyen veya hakikat yolcusu gibi görünüp menfaat elde etme peşinde olan kişiler mevcut sistemin içerisinde sahteleşmeye yol açmaya başlarlar. Hatta bazen mukallitler o kadar çoğalır ki hakiki olanı bulmak zorlaşır. Tasavvuf ilminde de durum aynı şekilde cereyan etmiş ve henüz ilk dönemlerden itibaren hakiki olanı bulmanın kibrî-i ahmeri bulmak kadar zorlaştığı ifade edilmiştir. Bu durumu İmam Kuşeyrî, *er-Risâle*'de şöyle ifade etmiştir: “Çadırları onların çadırlarına benziyor, hâlbuki görüyorum ki çadırların içinde duran kabilenin kadınları, sevgilimin kabilesine ait çadırların kadınlarından başka!”³⁰⁸

³⁰⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 167.

³⁰⁷ a.g.e., s. 181.

³⁰⁸ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 80.

Tasavvufta mukallitliğin çoğalmasına sebep olan iki grup olmuştur. Bunlardan birincisi samimi olan ancak ilimden yoksun bir şekilde tasavvuf yolunu tutan ve seyrüsülûkta yanlış düşünenler, ikincisi ise şan, şöhret vs. dünyalık sebebiyle tasavvufa yönelen sûfî gibi görünenlerdir. İmam Gazzâlî *İhyâü ulûmi'd-dîn* de “zemmi'l-gurûr” bahsinde aldananları dört grup üzerinden ele alır. Bunlardan biri de mutasavvıflardır. Mutasavvıfların gururunu hepsinden büyük olarak nitelendirir ve bu grubun aldananlarını da on fırkaya ayırarak açıklar.³⁰⁹ İmam Gazzâlî sûfî geçinenlerin durumunu savaşlarda elde ettikleri başarılarından dolayı ödüllendirilen kahramanlara özenen yaşlı bir kadına benzetir. Hikâyeye göre yaşlı kadın savaşçı kılığına girerek onlar gibi ödüllendirilmek ister. Kılığını ve davranışlarını onlara benzetir. Ancak durumun fark edilmesi üzerine acımasızca cezalandırılır. Kıyamet gününde de sûfilere benzerliği rusûmdan öteye geçemeyenlerin akıbetinin benzer olacağı vurgulanır.³¹⁰

İmam Gazzâlî tıpkı İbnü'l-Cevzî gibi bunun da ötesinde bir şekilcilikten bahseder: Bazıları sûfilere benzemek için ibrişim ve ipeği terk etmiş, ancak onlardan daha değerli kıyafetlere yönelmişlerdir. Renkli ve dikişli elbiseler giyinip bunları yamalı gibi göstermek için kendileri yırtıp tekrar dikmişlerdir.³¹¹ Dünyevi nimetler bakımından daha iyisini elde etmeye imkânı bulunan bu tip kişilerin sûfilîği maddi menfaat için kullandıklarını düşünemeyiz. Zira onlar maddi bakımdan zaten zengindir. Böyle kişilerin gayesi hırpanilik ile kendilerini acındırıp mal toplamak değil, tasavvuf kisvesi altında aradıkları makam ve şöhrettir. Oysaki şöhret sûfilerce en büyük afetlerden biri olarak nitelendirilmiştir.³¹²

Kelâbâzî, *et-Ta`arruf*'ta tasavvuftan anlamayanların buna rağmen sûfilik iddiasında olduklarından, sûfilik vasfına haiz olmayanların tasavvufta süslenmeye özenmesinden şikâyet etmektedir.³¹³ Aynı şekilde Hücvîrî de tasavvuf kisvesine menfaat için bürünenleri eleştirdiği gibi samimi ancak ilimden yoksun, şekilci

³⁰⁹ Ferzende İdiz, “Tasavvuf Klasikleri Bağlamında Özeleştiri Kültürü”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, s. 196.

³¹⁰ İmam Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1989, C. 3, s. 861.

³¹¹ a.g.e., C. 3, s. 862.

³¹² Dilaver Selvi, “Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarının Ahlâkî İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü”, *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)*, C. 2, S. 1 (2016), s. 10.

³¹³ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta`arruf*, s. 55.

mutasavvıflar üzerinde de durur. Bu bağlamda Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin şu sözünü aktarır: "Tasavvuf ne rusûmdur, ne de ulûmdur. Tasavvuf ahlaktan ibarettir."³¹⁴

Görüldüğü gibi ihlâs sahibi olmayan, riyâkâr kişilerden en çok rahatsız olanların başında gerçek sûfîler gelmektedir. Çünkü tasavvufun teşekkül sürecinde sûfîlerin temel söylemi olan zâhirî ilimlerin tören ve merasimden öteye geçmemesi, zâhir ulemasının ilimlerini dünyevi menfaatler için kullanması gibi durumların sûfîler içerisinde de meydana gelmesi, tasavvufun öze olan vurgusuna aykırıdır. Esasında sûfî olmayan bu grupların tasavvuf başlığı altında anılması bir tezat oluşturmaktadır. Nasıl ki hadis ilminde mevzû hadisler, isimlerinde hadis kelimesini barındırmalarına rağmen hadis olarak görülmüyorsa ve bu ilmin iç disiplininde reddediliyorsa, sûfî müelliflerin açık olarak tarif ettikleri sûfî geçinenler de sûfî olarak görülmemelidir. Ne var ki zâhir uleması eleştirilerinin çoğunu sûfîler değil, sûfî geçinenler üzerinden tasavvufa yöneltmektedir. Bunda sûfî geçinenlerin, gerçek sûfîlere göre oranla sayılarının artması etkili olabilir. Ancak bir konu eleştirileceği zaman onun temel kaynaklarına bakmak gerekir. Eğer teori ile pratik arasında farklılık varsa teoriyi çürütmek için pratiği delil gösteremeyiz. Modern dünyada gayrimüslim toplumların zihinlerindeki İslam ile ilgili menfi imajın benzer bir biçimde şekillendiği gerçeğine dikkat edilmelidir. Müslümanlık nâmına belirli bir zümrenin yaptığı hataların İslam'a mâl edilmemesi gerektiği gibi ihlas sahibi olmayan, sûfî geçinenlerin hataları da tasavvufa mâl edilemez.

³¹⁴ es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, s. 92; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 2. b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2016, s. 124.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFÎ DÜŞÜNCE VE TUTUMLARLA İLGİLİ ELEŞTİRİLER

A. SÛFÎ DÜŞÜNCE AÇISINDAN ELEŞTİRİLER

1. Varlıkta Birlik: Tevhid

“Tek olma” anlamında *vahade* kökünden türeyen tevhid, birlemek manasına gelmektedir. Tevhid, Allah’ın zatını akılla kavranabilen veya zihinsel bir faaliyetle hayal edilebilen her şeyden münezze kılmaktır.³¹⁵ Bu eylem sadece insana has bir konu değildir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de bu husus şöyle ifade edilmiştir: “*Allah, melekler ve ilim sahipleri O’ndan başka ilah olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O’ndan başka ilah yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”³¹⁶ En kâmil tevhid şüphesiz Allah’ın kendisinin tevhidine şahadet etmesidir. Yaratılmışlar Allah’ın zatını kavrayamayacakları için onların tevhidlerinde daima bir nakıslık söz konusudur. Ancak sûfilere göre insan beşerî benliğinden ne derece sıyrılabilirse Allah’ın tevhidi konusundaki şahadeti o kadar kuvvetli olur. Dolayısıyla tevhidin *vecd* ve *fenâ* hali ile bir bağlantısı vardır. Sûfiler tevhid tanımında bu kavramlardan bahsettikleri için eleştirilmişlerdir. Ancak *vecd* ve *fenâ* ile ilgili eleştirileri önceki bölümde ele aldığımız için bu bölümde mezkûr kavramlarla ilgili eleştirileri açıklamaya ihtiyaç yoktur.

Hicrî ilk iki asırda zahidlerin tevhid söylemi diğer Müslümanlarınki ile paraleldi. Ancak müphem ve dolaylı bir şekilde *vecd*, *fenâ*, *sekr* gibi hallerle birlikte ele alınmaya başlanan tasavvufî anlamdaki tevhid, tasavvuf ıstılahının oluşması ile birlikte açıklık kazanmaya başladı. Tevhid hakkında konuşan ilk sûfinin Serî es-Sakatî olduğu rivayet edilir. Fakat onun talebesi Cüneyd-i Bağdâdî tevhid konusunu çok daha derinlemesine ele almış ve tasavvufî bir doktrin haline getirmiştir.³¹⁷ Bu sebeple ilk dönem sûfi müelliflerinin tevhid konusundaki temel dayanağı Cüneyd’dir.

Cüneyd-i Bağdâdî tevhidi dört mertebede ele almıştır. Buna göre ilk olarak avamın tevhidi Allah’ın birliğini dile getirmekten ibarettir. İkinci mertebeye zâhirî ilimlere vakıf olanların tevhididir. Bu kişiler dil ile ikrarın yanında Allah’ın emir ve yasaklarına da titizlikle bağlıdırlar. Ancak bu bağlılığın temel dinamiği korku ve ümittir. Üçüncü

³¹⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 659.

³¹⁶ Âl-i İmrân 3/18.

³¹⁷ Süleyman Uludağ, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 41, s. 21.

çeşit tevhid, ikrar ve amelin yanında Allah'tan başkasını arzu etmeyenlerin tevhididir. Tevhidde son merteye ise Allah'a karşı kulun benliğini yitirmesi ile meydana gelir. Bu durumdaki kuldun sadır olan fiiller Allah'ın tedbir ve tasarruflarına göre cereyan eder. Zira kul, tevhid deryasının derinliğinde gark olmuş, his ve hareketini kaybetmiştir. Son mertebedeki bu kul için Cüneyd tevhidini şöyle tanımlar: “Kulun sonu evveline döner. Olmazdan (dünyaya gelmezden) önceki hayatına döner, öyle olur.”³¹⁸ Zira kul dünyaya gelmeden önce, elest bezminde henüz kendi cismani varlığı yokken Rabbinin Allah olduğuna şahadet etmiştir. Öyleyse tevhidin kul için en kâmil olanı tıpkı elest bezminde olduğu gibi varlığından sıyrılmak suretiyle Hakk'a şahadet etmesidir.³¹⁹ Cüneyd'in dile getirdiği tasavvufî tevhidin fenâ ile gerçekleşmesi bazı problemler doğurmuştur. Cüneyd fenâ halinden sonraki bekâ hali ile veya bir başka deyişle sekrden sonraki sahv hali ile bu anlayışın doğurduğu sonuçları bertaraf edebilmiştir. Onun bir sûfiye yazdığı mektupta sekr halinde sûfiden sadır olan, ancak halkın anlamayacağı şeylerin açığa çıkmasından imtina ettiğini görmek mümkündür.³²⁰ Yani Cüneyd'in vecd ve fenâ hallerinin bazı sırlarının gizlenmesi gerektiğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Zira sekr ehli bazı sûfilerin sözleri ve davranışları onların tevhidde ulaştıkları mertebenin hulûl ile karıştırılması sonucunu doğurmuştur. Örneğin; Ebû Hamza (ö.289/901)³²¹ isimli bir sûfi ne zaman bir ses işitse vecde gelirdi. Ona bu halde iken söylediği sözler sebebiyle “hulûlcü bir zındık!” yaftası yapıştirilmiştir. Hatta İbnü'l-Cevzî'nin aktardığına göre bir topluluk içerisinde iken işittiği her sese “Buyur efendim” diye karşılık vermesi sebebiyle Ebû Hamza'nın bineği için bir cami kapısında “Bu zındığın atıdır!” duyurusu yapılmış, atına el konulmuş ve satılmıştır.³²² Bu rivayetten şu sonucu çıkarmak mümkündür: İlk dönem tasavvufunda bir sorun olarak hulûl düşüncesi toplumda oldukça hassas bir konuydu. Zira Ebû Hamza'nın durumundaki bir sûfiye hulûl endişesi taşımayan bir toplumda belki en kötü ihtimalle “mecnun” damgası vurulurdu. Ancak

³¹⁸ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 346.

³¹⁹ Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*, ss. 118-21.

³²⁰ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 238; Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*, s. 127.

³²¹ Ebû Hamza isimli aynı dönemde Bağdat çevresinde yaşamış iki sûfi bulunmaktadır. İbnü'l-Cevzî, kaynaklara Ebû Hamza Bağdâdî ve Ebû Hamza Horasânî olarak geçen iki ayrı sûfiden hangisini kastettiğini belirtmemiştir. Eserinin başka kısımlarında “sûfi” nisbesiyle andığı Ebû Hamza'nın “Ebû Hamza Bağdâdî” olduğunu düşünmekteyiz. Zira Serrâc; Ebû Hamza Sûfi olarak, Hücvîrî ise; Ebû Hamza Bağdâdî olarak eserlerinde aynı menkıbeleri zikretmektedir. Bu menkıbelerdeki Ebû Hamza isimli sûfi tıpkı İbnü'l-Cevzî'nin bahsettiği kişi gibi alelade sesler karşısında nara atan biri olarak anlatılmaktadır. Bk. es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, s. 179,202; Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 398; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 245.

³²² İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 152.

onun davranışlarının cami kapısında duyuru yapıp bineğine el konulacak kadar ciddiye alınması toplumun bu konudaki gerginliğini göstermesi bakımından önemli bir örnektir. Hâris el-Muhâsibî'nin de Ebû Hamza'ya bu gerginlik sebebiyle tepki gösterdiği rivayet edilir. Buna göre Muhâsibî yanında iken bir horoz sesi işittiği için nara atan Ebû Hamza'ya tepki göstererek “Müslüman ol ey mürted!” demiştir. Etrafındaki müridleri Muhâsibî'ye; “bizler Ebû Hamza'yı evliyânın seçkinlerinden biliyoruz” diyerek tepki göstermiştir. Bunun üzerine Muhâsibî, Ebû Hamza'nın bātınında tevhidden başka bir şey görmediğini ancak bu gibi davranışların zâhiren Hulûlîleri çağrıştırdığını ifade etmiştir.³²³ Yani Muhâsibî'nin tepkisinin sebebi sūflerin hulûlcüler gibi algılanmasını engellemektir. Hücvîrî'nin hulûlîleri sūflere tevellî ve intisap eden mel'un bir taife olarak tanımlamasından ve ibâhî akımlara katiyetle karşı çıkmasından da mevzuu anlamak mümkündür.³²⁴ Ebû Hamza gibi tasavvuf tarihi açısından merkezi bir öneme haiz olmayan bir sūfinin vecd ve istiğrak halinde söylediği şathiyeler toplumsal bir tepki doğursa da henüz bir kriz boyutuna ulaşmamıştır. Aynı şekilde o dönemin siyasi ve sosyolojik merkezi olan Bağdat'tan çok uzakta bulunan Bâyezîd-i Bistâmî'nin benzeri sözleri tevhid açısından en azından kendi yaşadığı dönemde bir tehdit olarak algılanmamıştır. Ancak ilmî ve toplumsal hayatın tam merkezi Bağdat'ta, Hallâc-ı Mansûr'un sözleri kendisinden önceki toplumsal hassasiyetlerin de birikimiyle oldukça tepki toplamış ve nihai olarak Hallâc idam edilmiştir. Hallâc'ın idamının dinden çok siyasetle ilgili olduğu da söylenir. Fakat onun tevhid anlayışını ifade ederken kullandığı “Ene'l-Hak” sözünün idamında büyük rol oynadığı da bir gerçektir. Bu ifade ile Hallâc'ın tanrılık iddiasında bulunduğunu, hulûl ve ittihâd düşüncesine sahip olduğunu düşünenler olmuştur. Bu olumsuz yaklaşım genellikle Hallâc'ın bir şiirindeki şu dizelerle desteklenir: “Ben sevgilimin kendisiyim, o da bendir; biz bir bedene hulûl etmiş iki ruhuz.”³²⁵ Bu şiirde hulûl kelimesinin kullanıldığı aşikâr bir durum olsa da, bunun sözlük anlamı bakımından kullanıldığını söylemek fazlaca savunmacı bir yaklaşım olarak görülmemelidir. Zira Hallâc bu mısralarda kendi ruhunu ve yaratıcının ruhunu ayırt etmiştir. Yani o mutlak bir birleşmeden söz etmemektedir. Ayrıca sadece bu dizelerden yola çıkarak onun diğer eserlerindeki görüşleri görmezden

³²³ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 245.

³²⁴ a.g.e., s. 322.

³²⁵ Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân*, nşr. Louis Massignon, Paris, 1955, s. 279; Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*, s. 133.

gelinmemelidir. Hallâc'ın "Ene'l-Hak" ifadesi ile ilgili kendi açıklaması şöyledir: "Eğer Allah'ı tanımıyorsanız eserini tanıyınız, işte o eser benim, ben Hakkım, çünkü ebediyen Hak ile Hakkım."³²⁶ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Hallâc'ın düşüncesi eserden müessire ulaşmaktır. Vecd ve fenâ halindeki sûfinin Allah'tan gayrısını müşahede etmediği bir makamda her şeyde O'nu gördüğünü iddia etmesi alışlageldik bir durumdur. Hallâc'ın içinde bulunduğu durumu en iyi şekilde anlatan sûfilere biri olan İmam Gazzâlî bir analogi ile konuyu şu şekilde betimlemiştir: Sıvı halde bulunan bir içecek bir kaba konduğunda içecek ve kabın renkleri birbirine karışır. Onlar iki ayrı madde oldukları halde artık bardaktan değil sadece içecekten söz edilir. Kalbinde Hakk'ın tecellilerini gören biri de aynı şekilde tecellilerin mahalli olan kalbini göremez. Yani beşerî benliğinin bilincini yitirebilir. Bu durumda kendi benliğinden değil Hak'tan bahseder. Bu hali yaşayanları hulûlî olarak görmek aynada görünen cismin rengini aynanın rengi sanmak gibi yanlıştır.³²⁷ İmam Gazzâlî bu konudaki açıklamalarına rağmen konunun çok ince bir anlayış gerektirdiğini söyler. Ona göre burası kalemlerin artık işe yaramadığı noktadır.³²⁸ Yani konu ile ilgili ne kadar şey yazılıp söylene de bu konuyu çözmek pek mümkün görünmemektedir. Zira tasavvuf ilminin dahi kendi iç disiplininde Hallâc'ın tevhid düşüncesini dile getiriş biçimi tartışmalıdır. Onu destekleyen sûfiler olduğu gibi hatalı bulanlar da olmuştur.³²⁹ Onun idamını Hanbelî âlim İbn Teymiyye gibi bazı isimler haklı bulurken, yine Hanbelî olan Hâce Abdullah Herevî ve Abdülkâdir Geylânî (ö.561/1165) gibi isimler ise Hallâc'a sahip çıkmıştır.³³⁰

2. Nübüvvet-Velâyet Meselesi

Velâyet kelimesi *velâ* fiilinden türeyen, dostluk kurmak, yardımcı olmak, birbirinin işini üstlenmek, sevmek, yakınlık kurmak gibi anlamlara gelen bir masdardır. Aynı kökten sıfat olan velî kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de yaklaşık seksen, diğer türevleriyle birlikte iki yüzden fazla yerde kullanılmaktadır.³³¹ Kur'an'da çok sayıda

³²⁶ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbü't-Tavâsîn*, nşr. Paul Nwyia, Beyrut: Mélanges de l'Université Saint Joseph, 1972, s. 208; Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*, s. 133.

³²⁷ İmam Gazzâlî, *İhyâ (Muhtasar İhyâ Ulûmi'd-Dîn Tercümesi)*, çev. Mustafa Çağrıncı, 4. b., İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020, C. 2, ss. 418-19.

³²⁸ a.g.e., C. 4, s. 462.

³²⁹ Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*, s. 132.

³³⁰ Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, C. 15, s. 380.

³³¹ Mehmet Sürmeli, "Kur'ân-ı Kerim'de Velâyet Kavramı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. III, S. 3 (2002), s. 305.

kullanılan bu kelimenin muhtevasının geniş olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim velî kelimesi bazı yerlerde Allah ile kul,³³² bazı yerlerde mümin ile mümin³³³ arasında kullanılmıştır. Hatta menfi bir çerçevede inkârcıların ve zalimlerin, şeytanın velîleri olduğunu belirten ayetler de vardır.³³⁴ Allah'ın velîliği veya şeytanın velîleri konusunda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Ancak mümin bir kulun velâyeti farklı şekillerde yorumlanmıştır.

Zühd döneminde velâyet ile ilgili bazı telakkiler şöyledir: İbrahim b. Edhem birine “Allah'ın evliyâsından olmak ister misin?” diye sormuş. Adam “İsterim” deyince o da şöyle demiştir: “Hiçbir şeye rağbet etme, kendini sadece Allah'a ver, yüzünü münhasıran O'na yönelt.”³³⁵ Ma'rûf-i Kerhî'ye evliyânın alemetleri sorulunca şöyle cevap vermiştir: “Tüm dertleri Allah'tır, meşguliyetleri O'nunladır ve kaçışları da O'nadır.”³³⁶

Velâyetle ilgili incelediğimiz çeşitli kaynaklarda zühd döneminden sonraki tanımlamalarda Kur'an ve sünnetin çok daha ötesine geçildiği, Şiâ'nın görüşlerinin tasavvufa sızdığı yorumlarıyla karşılaştık.³³⁷ Buna göre Hz. Peygamber'in (sav) irtihalinden sonra meydana gelen otoritenin temsili sorunuyla velâyet arasında bir bağlantı kurulmuştur. Şiâ, nübüvvet sonrası otoriteyi imametle ilişkilendirmiştir. On ikinci imamın gaybubetinin ardından ise otoriteyi temsil hakkı velâyetle sağlanmıştır. Bu bakımdan Şiâ'nın nübüvvetten imamete, imametten de velâyete evrilen bir çeşit manevi otoriteyi temsil makamı oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu dönüşümün Kur'an ve sünnetle ne kadar bağlantılı olduğu bir yana, sûfilere Şiâ'dan etkilenerek velâyet düşüncesini geliştirdikleri fikrine katılmıyoruz. Bu iki zümrenin velâyetle ilgili düşünceleri birbirinden oldukça farklıdır.³³⁸ Zaten tasavvuf Sünnîliğin bir formu olduğundan dolayı Şiîler sûfilere düşmanlığa varan bir muhalefet sergilemişlerdir.³³⁹ Bu

³³² “Allah iman edenlerin velîsidir; onları karanlıktan aydınlığa çıkarır.” Bakara 2/257.

³³³ “Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velîleridir.” Tevbe 9/71.

³³⁴ “Şeytanın velîlerine karşı savaşın. Şüphesiz şeytanın tuzağı daima zayıftır.” Nisa 4/76.

³³⁵ Salih Çift, “Tasavvufta Velâyet ve Kutsiyet İnancı Etrafında Oluşan Tasavvurlar: Tespitler ve Teklifler”, *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*, S. 7 (2017), s. 197.

³³⁶ es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 47.

³³⁷ Bk. Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, s. 257; Bernd Radtke, John O'Kane, “The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi”, *Richmond-Surrey*, 1996, ss. 491-92.

³³⁸ Salih Çift, “Tasavvufta Velâyet ve Kutsiyet İnancı Etrafında Oluşan Tasavvurlar: Tespitler ve Teklifler”, *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*, 2017, s. 198.

³³⁹ Nasrollah Pourjavady, “On İki İmam Şiîliği'nde Tasavvufa Muhalefet”, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar: On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020, s. 457.

sebeple aralarında doğrudan olumlu bir etkileşim olduğu iddia edilemez. Söz gelimi Kelâbâzî, eseri *et-Ta`arruf* u hakiki sûfilerin ortadan kalktığı, mukallitlerin çoğaldığı bir dönemde tasavvuf yolunun vasıflarını ortaya koymak amacıyla yazdığını söyler.³⁴⁰ Bu durumda onun eserinin kaynağının, muarızı bulunduğu mukallit sûfiler olduğunu söyleyemeyeceğiz gibi, sûfilerin velâyetin vasıflarını ortaya koymasının kaynağının sünnî düşünceye karşı olan Şîâ velâyet anlayışının olduğunu söyleyemeyiz. Çeşitli grupların velâyetle ilgili görüşlerini serdettiği bir sosyolojik ortamda sûfilerin de bu konuda söyleyecek sözlerinin olması tabîdir. Bu görüşleri sadece Şîâ ile ilişkilendirmek doğru olmaz. Zira Mu'tezile'nin de zâhir ulemasının da aynı dönemde velâyetle ilgili görüş bildirdiklerini görüyoruz. Şîâ velâyeti sadece imamlara has kılarken, Mu'tezile husûsî velâyeti tamamen reddederek tüm müminleri Allah'ın evliyâsı kabul eder.³⁴¹ Velâyet konusu hadis uleması tarafından da bilinen ve tartışılan bir konuydu. Örneğin: İbn Ebi'd-Dünya (ö.281/894) velâyetle ilgili oldukça erken bir dönemde *Kitâbu'l-Evliyâ* adlı bir eser telif etmiştir.³⁴² Yine Ahmed b. Hanbel meşhur *Müsned*'inde velâyet konusu ile doğrudan ilişkili olan "abdâl" ile ilgili pek çok hadise yer vermiştir.³⁴³

İlk dönem zahidlerinin velâyetle ilgili sözlerine baktığımızda onların tanımlarının topluma dönük bir yüzünün olduğunu görürüz. Örneğin; Ma'rûf-i Kerhî'nin bu konuda kendisine yönelik bir soru üzerinden cevap verdiği zikredilmişti. Sûfilerin velâyet düşüncesini ilk defa sistematize eden Hakîm et-Tirmizî'nin eseri *Hatmu'l-Evliyâ*'nın mukaddimesindeki şu cümleleri de bu tezimizi desteklemektedir: "İnsanlardan bir kısmının meşgul olduğu, velâyetin durumu, evliyânın ve buldukları menzilin şemali, bunların kabulünden ne lazım geldiği ve velînin, kendisinin velî olup olmadığını bilip bilmediği gibi meseleleri soruyorsun."³⁴⁴ Görüldüğü gibi Tirmizî eserinin yazılış amacının bu sorular olduğunu belirtmiş ve bu mesele ile ilgilenenlerin hiçbir şey bilmediğini, zan ve vehimle konuştuklarını söylemiştir. Öyleyse toplumun velâyet konusunda çözüm bekleyen bazı sorunlarının olduğu ortadadır. Velâyet konusunun değil de bu sorunların kaynağının Şîâ, Mu'tezile vs. gibi gruplar olduğunu söylersek yanılmış olmayız. Sûfilerin velâyet tanımlarında, ortaya çıkan sorunlara cevap

³⁴⁰ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 56.

³⁴¹ Salih Çift, "Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü 2", *Tasavvufta Velâyet Kavramı: Hakîm Tirmizî Örneği*, 2003, s. 122.

³⁴² Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 57.

³⁴³ a.g.e., s. 164.

³⁴⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ: Velîliğin Sonu / Velâyet-Nübüvvet Tartışması*, ed. Salih Çift, 3. b., İnsan Yayınları, 2018, s. 53.

niteliği taşıyan unsurlar vardır. Örneğin; Mu'tezile'nin husûsî velâyeti tamamen reddeden, Şîâ'nın ise sadece imamlara has kıldığı velâyet düşüncesine karşı sûfîler umumi ve husûsî velâyet ayrımı yapmış ve iki görüşten de farklı bir anlayış ortaya koymuşlardır. Ancak bu anlayış muğlak bir konuda yapılan bir yorum olarak düşünülmemelidir. Velâyet müteşabihata dair bir alan değildir. Kur'an'da Allah'ın velî kulları için hem bu dünyada hem de ahirette korku ve hüznün olmadığı belirtilmiştir.³⁴⁵ Ancak bu velî kullar tarif edilirken iman eden ve takva üzere yaşayanlar şeklinde bir kayıt konmuştur.³⁴⁶ Dolayısıyla iman ettiği halde takva üzere yaşamayan müminlerle Allah'ın muttakî kulları arasında bir mertebe farkı olduğu aşikârdır. O halde tüm müminlerin velî oluşunun yanında bu muttakî kullara has husûsî velâyet Kur'an'a baktığımızda açıkça görülmektedir. Bu durumda husûsî velâyet, takva ile ilişkilendirildiği için Şîâ'nın velâyeti imamlara has kılmasının da hatalı olduğu ortaya çıkmaktadır. Neticede sûfîlerin, gayri sünnî unsurların hatalı velâyet düşüncelerini tashih etme gibi bir saikle hareket ettiklerini söyleyebiliriz. Ancak açıklandığı üzere onların anlayışının merkezinde Kur'an vardır. Hadis literatüründe de sûfîlerin bu konudaki düşüncelerini destekleyen pek çok sahih hadis vardır. İmam Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadise göre; Allah için birbirini seven bir topluluğa nebîlerin ve şehitlerin imreneceğiniz zikreden Hz. Peygamber (sav) sonrasında Allah'ın evliyâsı için korku ve hüznün olmadığını bildiren ayet-i kerimeyi okumuştur.³⁴⁷ Dolayısıyla Allah'ın kulları arasında manevi bir hiyerarşi olduğu ortadadır. Bu hiyerarşiyi inkâr Kur'an'ın anlam dünyasını reddetmektir.³⁴⁸

Velâyet konusunda sûfîler, velînin nebîden üstünlüğü, masumiyeti ve hatmü'l-velâye düşüncesi bakımından eleştirilmişlerdir. Öncelikle velî-nebî üstünlüğü meselesini ele alalım: İbn Teymiyye bir grup sûfînin Hızır ve Hz. Musa arasındaki kıssadan hareketle velîyi nebîden üstün gördüğünü zikrederek bu düşüncede olanların kâfir olduğunu söyler.³⁴⁹ Ancak bu tartışmada ilk sûfîlerin görüşü net bir şekilde nebînin

³⁴⁵ “Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur, onlar üzüntü de çekmeyecekler.” Yûnus 10/62

³⁴⁶ “Onlar ki iman etmişler ve takvaya ermişlerdir, işte onlara hem bu dünya hayatında hem de ahirette müjdeler olsun! Allah'ın sözlerinde değişme olmaz; öyleyse en büyük kazanç budur.” Yûnus 10/63, 64.

³⁴⁷ Buhârî, Rekâik, 2.

³⁴⁸ Hücvârî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 278.

³⁴⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, 1995, C. 11, s. 422.

veliden üstün olduğu doğrultusundadır.³⁵⁰ Serrâc da İbn Teymiyye'nin sözünü ettiği tanımsız gruptan bahseder fakat onların iddialarını eseri *el-Lüma*'nın “delalete götüren usûl hataları” bölümünde zikreder. Her velînin velâyetini, tâbî olduğu nebîye bağlılığı ölçüsünde elde ettiğini söyler. O halde nasıl olur da tâbî olan, tâbî olunandan üstün olabilir? Serrâc'a göre nebîlere verilene nispetle velîlere verilen, deryaya nispetle bir katre mesabesindedir.³⁵¹ Kelâbâzî bir velînin asla herhangi bir peygamber mertebesine çıkmasının mümkün olmadığını belirtir.³⁵² Sülemî, Nasrabâzî'den rivayetle: “Evliyânın ulaşabileceği en yüce makamlar enbiyanın ancak bidayet halleridir” der.³⁵³ İmam Kuşeyrî evliyânın rütbesinin enbiyanın derecelerine ulaşamayacağı konusunda icma ve ittifak olduğunu vurgular.³⁵⁴ Hakîm et-Tirmizî de bahsi geçen sûfilerle aynı görüştedir.³⁵⁵ Ancak o nebînin kendi şahsında velâyetinin mi yoksa nübüvvetinin mi üstün olduğu sorusuna velâyetinin üstün olduğu şeklinde cevap verir. Zira nübüvvet burhanla iken velâyetin kendisi burhandır.³⁵⁶ Nübüvvetle şeriat haber verilirken velâyetle şeriat hükümleri yerine getirilir. Ayrıca nübüvvetin sonu vardır ancak velâyetin sonu yoktur. Yine velî Allah'ın sıfatı iken, nebî kulun sıfatıdır.³⁵⁷ Tüm bu açıklamalardan sonra sûfiler arasında velînin nebîden üstün olabileceği düşüncesinde olan tanımlı herhangi bir grup veya münferit dahi olsa kayda değer bir isim olmadığı ortadadır.

Konu ile ilgili bir başka problem şudur: İbn Teymiyye'ye göre sûfiler velîlerin günah işlemeyeceklerini iddia etmektedirler. Ona göre sûfilerin şeyhlerinin mahfuz olduğuna inanmaları, Hristiyanların Hz. İsa'ya yaptıkları gibi aşırı bir saygı göstergesidir.³⁵⁸ İbn Teymiyye'nin mahfuz olma durumunu peygamberlerin günah işlememesi manasındaki “ismet” sıfatına benzer şekilde algılaması anlamsızdır. Çünkü sûfiler velîlerin mahfuz oluşuyla günah işlememelerini (masum) değil gûnahta ısrarcı olmamalarını kastederler. Nitekim İmam Kuşeyrî'ye göre velîlerin peygamberlerde olduğu gibi günah işlememeleri gerektiğini düşünmek mümkün değildir. Cüneyd-i

³⁵⁰ Çift, “Tasavvufta Velâyet ve Kutsiyet İnancı Etrafında Oluşan Tasavvurlar: Tespitler ve Teklifler”, 2017, s. 200.

³⁵¹ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 428.

³⁵² Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 276.

³⁵³ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, s. 350.

³⁵⁴ a.g.e., s. 437.

³⁵⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ: Veliliğın Sonu / Velâyet-Nübüvvet Tartışması*, s. 168.

³⁵⁶ a.g.e., s. 112.

³⁵⁷ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 141.

³⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, 1995, C. 11, s. 67.

Bağdâdî'ye bu konu ile ilgili “Velî zina eder mi?” diye oldukça dikkat çekici bir soru sorulmuştur. Cüneyd bu soruya bir ayet ile şöyle cevap vermiştir: “Allah'ın işi değişmez bir kaderdir.”³⁵⁹ Yani o kaderinde varsa veliden zina gibi büyük bir günahın bile sadır olabileceğini imkân dâhilinde görür.³⁶⁰ Ancak velîler günah işlemeleri durumunda mutlaka tevbe ederek Allah'a rücu ederler. Onların günahlarını fark ettiklerinde yaşadıkları hali anlatmanın mümkün olmadığını söyleyen Hakîm et-Tirmizî, velîlerin günahlarının pişmanlığıyla her bir kılının, damarının vs. azalarının elem içerisinde inleyip Allah'a yakardığını ve Allah merhamet etmedikçe onları rahatlatacak hiçbir şey olmadığını söyler.³⁶¹ Tasavvuf klasiklerinde ve Hücvîrî tarafından velâyet konusunda otorite sahibi olarak nitelendirilen³⁶² Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerinde velînin mahfuz oluşu ile ilgili açıklamalar bu kadar net iken sûfîlerin bu konuda suçlanmaları doğru değildir. Bu suçlamalar ya sûfîleri temsil etmeyen kişiler üzerinden sûfîlere yöneltilmiş ya da sûfîlerin bu meseledeki açıklamaları göz ardı edilmiş olmalıdır. Her iki ihtimalde de iddiaların problemlili ve asılsız olduğu ortadadır.

Yine velâyet konusundaki bir başka eleştiri hatmü'l-evliyâ düşüncesi ile ilgilidir. İbn Teymiyye bu düşüncüyü birkaç münferit isim dışında tasavvuf ehlinde kimsenin dile getirmediğini söyler. Ayrıca hatmü'l-evliyâ tabiri ile kastedilenin dünyadaki son velî olacağını düşünür. Ona göre bu düşünce Hz. Peygamber'in (sav) son peygamber oluşuyla kıyaslanmıştır. Ancak son velînin en büyük velî olması iddiasını Kur'an ve sünnete aykırı bulur. Üstelik ümmetin en hayırlıları Hz. Peygamber'e (sav) zaman bakımından en yakın olanlardır. Dolayısıyla en son velînin en üstün velî olması düşünülemez.³⁶³ Hatmü'l-evliyâ düşüncesini ortaya atan Hakîm et-Tirmizî ise “Hâtem” kelimesini İbn Teymiyye'nin iddia ettiği şekilde kullanmamıştır. O düşüncelerini şöyle temellendirir: Hz. Peygamber'in (sav) “hâtemü'n-nebîyyîn” oluşu onun sadece son peygamber olması demek değildir. Burada “hâtem” kelimesinin hâtim olarak okunması da caizdir. Bu durumda Hz. Peygamber'in (sav) nübüvveti mühürlenmiştir denilebilir. Bunun anlamı nübüvvetin en mükemmel şekliyle onda tamamlanması ve kalbinin nübüvvet için adeta bir kap yapılması ve sonra da mühürlenmesi demektir. Bu mühürle birlikte Hz. Peygamber (sav) diğer tüm peygamberlerden üstün bir mertebededir.

³⁵⁹ Ahzâb 33/38.

³⁶⁰ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 438.

³⁶¹ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ: Velîliğin Sonu / Velâyet-Nübüvvet Tartışması*, s. 177.

³⁶² Bk. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 275.

³⁶³ İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, 1995, C. 11, ss. 360-70.

Ahirette tüm nebilerin efendisi odur. Aynı şekilde Allah'ın velî kulları arasında da merteye bakımından hepsinden üstün olan, diğer velîlere kıyamette delil olacak, Allah tarafından seçilmiş, yaklaştırılmış ve kendisine özel olarak velâyet mührü ihsan edilmiş olan hâtemü'l-evliyâ sıfatına sahip bir velî vardır.³⁶⁴ Bu açıklamalara baktığımızda tüm varlıklar arasında bir hiyerarşi olduğu gibi velîler arasında da bir hiyerarşi olması, velîliğin de bir zirve noktasının olması son derece anlaşılır bir açıklamadır. Son velî ile kastedilen tüm velîlerin ardından gelecek olan tek bir velî değil, her dönemde var olan ve diğer velîlerin başında bulunan, adeta kutup sıfatını taşıyan kişidir.³⁶⁵ Ayrıca bu kişinin mutlaka Hz. Peygamber'e (sav) en yakın zamanda yaşamış bir kişi olması gerekmez. Zira ümmet olarak en hayırlı nesillerin Hz. Peygamber'e (sav) en yakınların olduğu doğrudur. Ancak ferdi bağlamda bir kişinin mutlaka önceki nesillerden daha aşağı bir mertebede bulunması ile ilgili bir iddia temellendirilemez. Tüm bu açıklamalara rağmen hâtemü'l-evliyâ konusu ile ilgili sorular net olarak cevaplanabilmiş değildir. Çünkü Hakîm et-Tirmizî eserinin bir yerinde hâtem kelimesinin son gelen anlamında değil, tüm husûsiyetleri bünyesinde barındırması bakımından mühür anlamında kullanıldığı açıklamasını yapmasına rağmen, başka bir yerde hâtemü'l-evliyânın dünyanın sonu geldiğinde gönderileceğini ifade eder.³⁶⁶ Dolayısıyla bu konudaki eleştiriler normal karşılanabilir. Ancak Hakîm et-Tirmizî'ye olan eleştiriler ilmî çerçevede kalmamıştır. Kendisine sözde ilimle meşgul olan kişiler tarafından atılan iftiralar yüzünden Tirmizî'den Belh'e sürülmüştür. Bu iftiralar Hakîm et-Tirmizî'nin nübüvvet iddiasında bulunduğundan tutun da, velîleri nebîlerden üstün gördüğüne kadar uzanan bir mahiyettedir. Öyle ki Tirmizî, kalbinden dahi geçmeyen şeylerle insanların kendisini suçlamalarına oldukça kederlendiğini ifade etmiştir. Ona bu konularda konuşmaması ile ilgili bir şartname yazdırılmış ve Belh valisi nezdinde küçük düşürülmüştür. Yine de o yapılan eziyetleri manevi bakımdan arınmak için bir bahane olarak görmüş, kederlerin kalbi temizleyeceğini söylemiştir.³⁶⁷

³⁶⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ: Velîliğin Sonu / Velâyet-Nübüvvet Tartışması*, s. 117.

³⁶⁵ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 142.

³⁶⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ: Velîliğin Sonu / Velâyet-Nübüvvet Tartışması*, s. 120.

³⁶⁷ a.g.e., s. 29.

3. Şathiyenin Anlaşılmasındaki Zorluk

Lügatte taşmak, hareket etmek sarsılmak gibi anlamlara gelen şatah kelimesi, tasavvufta değirmende buğdayın öğütüldüğü yerden taşması gibi sûfinin kalbine doğan hakikatlerin taşmasıyla dile getirdiği sözlerdir. Vecd, sekr, istiğrak gibi sâlikin benliğinin bilincinde olmadığı hallerde dile getirdiği bu sözlerde zâhiren uygun olmayan, paradoksal, iddia içeren ifadeler bulunabilir.³⁶⁸ Bâyezîd-i Bistâmî'nin; “Cübbemin içindeki Allah'tan başkası değildir”, Hallâc-ı Mansûr'un; “Ene'l-Hak”, Şiblî'nin; “Namaz kılsam şirke düşüyorum, kılmamam günaha giriyorum” gibi sözleri ilk dönem sûfilere açısından şathiyelerin en temel örnekleridir.³⁶⁹

Şathiyelerin zâhiren dinin hükümlerine uygun düşmemesi Bâyezîd-i Bistâmî gibi dine bağlılığı herkesçe kabul gören kişilerin durumu hakkında bir problem meydana getirmiştir. Zira Bâyezîd'in Kur'an ve sünnete bağlılığının yanında edebe mugayir davranışlara da tepkisiz kalmayan bir kişiliğe sahip olduğu bilinmektedir. Nitekim bir seferinde o, manevi büyüklüğüyle tanınan bir zatı ziyarete gitmiş ancak onun kible tarafına tükürdüğünü görünce onunla görüşmeden geri dönmüştür.³⁷⁰ Dinî ve sosyal hayatında bu kadar hassas davranan birinin ilah olduğunu iddia etmesi mümkün değildir. Öyleyse Bâyezîd'in ve diğer sûfilerin söyledikleri şathiyeler nasıl açıklanmalıdır? Bu soru karşısında hem zâhir ulemasının hem de sûfilerin de farklı tutumları olmuştur. İbn Âkil, Bâyezîd'in şathiyeleri karşısında: “Kim olursa olsun bu sözleri söyleyen zındıktır, katli vaciptir” der.³⁷¹ Onun “kim olursa olsun” kaydını koyması bir bakıma Bâyezîd'in toplumdaki olumlu imajını gözler önüne sermektedir. İbnü'l-Cevzî ise İbn Âkil kadar keskin ifadeler kullanmadan durumu değerlendirmiştir. Ona göre bu rivayetler eğer doğruysa Bâyezîd, iblisin kulları aldatması konusunda zirvededir. Görüldüğü gibi İbnü'l-Cevzî de “eğer doğruysa” kaydıyla eleştirilerine başlamaktadır. Ayrıca bu sözler karşısında tüylerinin ürperdiğini söyleyerek, Bâyezîd için aklını kaybetmiş denmeseydi sözlerine cevap vermenin gerekli olduğunu ifade etmiştir.³⁷² Bu tenkitleri ele aldığımızda şathiyelerin doğrudan lafzî taraflarına odaklanıldığını görüyoruz. Bu sözlerin hangi bağlamda söylendiği ulema tarafından

³⁶⁸ Süleyman Uludağ, “Şathiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 38, s. 370.

³⁶⁹ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 193.

³⁷⁰ Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, s. 240.

³⁷¹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 303.

³⁷² a.g.e., s. 306.

önemsenmemektedir. Onlara göre şathiye karşısında takınılacak tavır ya bu ifadelerin dile getirilmemiş olmasını ya da söyleyenin mecnun kabul edilmesini gerektirmektedir.

Sûfiler iddia içeren paradoksal sözleri ulemanın aksine sadece kendi lafzî çerçevesinde değil, tasavvuf ıstılahının vecd, fenâ, sekr gibi kavramları ile bağlantılı bir biçimde açıklarlar. Sâlik tasavvufî terbiye sürecinden geçerek “kurb-i nevâfil”³⁷³ hadisinde de bildirildiği üzere Hak ile kaim olabilmektedir. Bu konu fenâ bahsinde de ele alındığı için detaya girmeye gerek yoktur. Hak ile kaim olan ve beşerî benliğinin bilincinde olmayan kuldân, Hakk’a dair bazı sözlerin sadır olması mümkündür. Dolayısıyla şathiyeleri söyleyene değil, söyletene bakmak gerekir. Şathiyeleri dile getiren sûfiler bu hal üzereyken mükellef değildirler. Dolayısıyla zâhirî hükümler bağlamında değerlendirilmez ve mazur görülürler. Sûfilerin şathiyelerle ilgili genel değerlendirmesi böyledir. Ancak bu konuda sûfilerin de birbirinden farklılıkları noktalar vardır. Zira her sûfiden şathiye türünden sözler vârid olmamıştır. Şatah söylemeyen sûfiler fenâ hali yaşamamakta mıdır? Ya da fenâ halinde olduğu halde zâhire aykırı sözler söylememek mümkünse şathiye söylemek bir nakısa mıdır? Öncelikle sekr değil, sahv halinin diliyle konuşan, kendisi söylemediği halde şathiyeleri ilk açıklayan sûfilerden Cüneyd-i Bağdâdî’nin konuya bakışına değinelim. Cüneyd’e göre Bâyezîd’in şathiyeleri sadece ona mahsus bir deryadan çıkarılmışçasına ferdî sözlerdir. Bu sebeple bazı ifadelerinin manalarını, derinliği sebebiyle sadece kendisi bilmektedir. O vecd denizine gark olmuştur. Tevhidin kemaline erenlerden böyle sözler sadır olmaz. Dolayısıyla şathiye söyleyenler bidayet ehlidirler.³⁷⁴ Cüneyd’in açıklamalarından bekâ haline ulaşanların fenâ halinden geçtikleri halde şathiye dile getirmeyebileceklerini, ayrıca bu sözlerin bidayet hallerinde zuhur etmesi sebebiyle şathiye türünden lafızların bir eksiklik olarak görüldüğünü çıkarmak mümkündür. İmam Gazzâlî ise şathiye meselesine iki ayrı açıdan bakmaktadır. Ona göre hakikat semâsına yükselen sûfiler bu mertebede Hak’tan gayrısını müşahede etmezler. Bu halin sarhoşluğunun akıllarını ortadan kaldırması ile kimisi “Ene’l-Hak”, kimisi “Sübhânî” der. Âşıkların bu halde söyledikleri sözler saklanmalı ve söylenmemelidir. Zira bu sözlerin anlaşılması zordur. Kimseye faydası olmayan şathiyelerden insan tabiatı

³⁷³ “Kul farzları eda ederek bana yaklaşır. Nafîlelerle de ben onu sevinceye kadar bana yaklaşır. Ben onu sevince onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olurum, o zaman benimle görür, benimle işitir, benimle tutar.” Buhârî, Rikâk, 38.

³⁷⁴ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 380.

hoşlansa da bilhassa sülûk ehli olmayan avam kimselerin şeriat sınırlarının dışına çıkmasına sebep olabilirler.³⁷⁵ İmam Gazzâlî'nin açıklamalarından onun bir yandan şatahâtı sûfî için eksik bir hal olarak görmediğini, ancak diğer yandan bu nevi ifadelerin toplum için sakıncalı olduklarından gizlenmesi gerektiğini düşündüğünü anlayabiliriz. Aynı çekinceyle yani şathiyelerin halk üzerinde olumsuz bazı etkilerinden sakınmak için olsa gerek İmam Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi isimler eserlerinde şatahata neredeyse hiç yer vermemişlerdir.³⁷⁶ Örneğin; İmam Kuşeyrî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin hayatına *er-Risâle*'de yer verdiği halde onun meşhur şathiyelerine hiç değinmez. Bu tutumu dönemin tasavvuf-şeriat dengesi bakımından hassasiyetiyle de ilişkilendirmek mümkündür.³⁷⁷ Serrâc ise halkın çokça ilgi gösterdiğini belirttiği şathiyat konusuna özellikle değinmiş ve bu meselenin en önemli kaynakları arasında yer almıştır. O diğer bazı sûfî müelliflerin aksine şathiyeleri görmezden gelmeyi tercih etmemiştir. Çünkü insanların bir kısmı bu aykırı sözleri kendi bâtıl düşüncelerine delil olarak göstermekte, bir kısmı ise bu sözleri söyleyenleri kâfir ilan etmektedir. İbn Sâlim'in³⁷⁸ (ö.297/909) dahi Bâyezîd'i küfürle itham ettiği böylesine bir sorun varken Serrâc bu konuyu derinlemesine işlemiş ve pek çok sûfinin şathiyelerini büyük oranda Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşlerini aktararak açıklamıştır.³⁷⁹ Serrâc bazı şathiyelerin nispet edilen kişilere ait olup olmadığını da sorgulamış ve çok meşhur olmalarına karşın bazılarının atfedildiği kişilere ait olmadığını ortaya koymuştur. Örneğin; Bâyezîd'e atfedilen "Kendimi tesbih ederim, şanımlı ne yücedir" sözüyle ilgili Cüneyd'in şathiyatı şerh ettiği eserinde bir şey söylememesi üzerine bu sözü Bistâm civarına yaptığı bir seyahatte Bâyezîd'in ev halkından bazı kimselere sormuş ancak onlar bu sözün Bâyezîd'e atfedilmesini reddetmişler ve böyle bir söz duymadıklarını ifade etmişlerdir. Demek ki şatahata dair rivayetlerin sıhhati ile ilgili ciddi soru işaretleri mevcuttur. Dolayısıyla hayatı boyunca belki birkaç kez şathiyeye söylediği halde bir sûfinin kendisine asılsız bir şekilde isnad edilen sözler sebebiyle sanki hayatının genelinde bu tür söylemlerin dolu olduğu izlenimi oluşması mümkündür. Bundan başka Serrâc şathiyeleri vecd hali ile

³⁷⁵ Halil Baltacı, "Tasavvufî Tecrübenin Tezahürü: Tasavvufta Şathiyeye Meselesi ve Harakani'nin Şathiyeleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. XXIV, S. 47 (2020), s. 7; İmam Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1989, C. 1, s. 37.

³⁷⁶ Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*, s. 215.

³⁷⁷ Ethem Cebecioğlu, "Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. VII, S. 17 (2006), s. 11.

³⁷⁸ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin müridlerinden olan İbn Sâlim, Mâlikîler arasında Basra'da yayılan tasavvufî bir kelim ekolü olan Sâlimiyye'nin kurucusudur.

³⁷⁹ Bk. Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, ss. 373-99.

ilişkilendirir ve kişinin kulluk bilincinde olmamasından dolayı ittihad ve hulûlü çağrıştıran sözlerin aslında tevhidden ibaret olduğunu açıklar.³⁸⁰

Netice olarak sûfiler arasında şathiyelerle ilgili tam bir mutabakat söz konusu değildir. Onların ayrıştığı temel husus bu sözlerin kemal halinde mi yoksa bidayet halinde mi söylediği ile ilgilidir. Ayrıca yaşadıkları dönemin konjonktürünü dikkate alan bazı sûfilerin bu konuda ayrıca dikkatli olduklarını, zâhir ulemasını tahrik edecek durumlardan kaçındıklarını söyleyebiliriz. Çünkü şathiyeler zâhiren gerçekten problemlî ifadelerdir ve herkesin anlam dünyasına hitap etmeleri mümkün görünmemektedir.³⁸¹ Ancak sûfî olmamasına rağmen objektif bir bakış açısıyla insafli değerlendirmelerle konuya yaklaşabilen âlimler de olmuştur. Örneğin; İbn Haldûn melekût âlemine dair bilgilerin ifade edilmesinin zorluğunun farkındadır. Şathiyeler bir nevi sırrın ifşasıdır. Bu sırrların saklı kalması gerekir. Ayrıca o gaybet halinde olanları muhatap değil mazur ve mecbur görür.³⁸² İbn Haldûn'un bu fikirleriyle İmam Gazzâlî ile paralel düşüncelere sahip olduğu ortadadır.

Şathiyeler sistemli bir düşüncenin ürünü olarak ortaya çıkmadıkları, derûnî bir tecrübe ile ferdî bir halin neticesinde ve mantık kurallarını aşan bir mahiyette tezahür ettikleri için akıl çerçevesinde ele alınmaları mümkün görünmemektedir. O halde bu ifadelerin hakikatının idrak edilmesi ancak benzer tecrübelerle mümkündür. Bu deneyimi yaşamayanların sûfilerin yorumlarını dikkate almaktan başka yolları yoktur.³⁸³

4. Ricâlü'l-Gayb Hiyerarşisi

Ricâlü'l-gayb tabiri sözlükte adam, yiğit, mert gibi anlamlara gelen racül kelimesinin çoğulu “ricâl” ve duyu yahut akıl yoluyla edinilemeyen bilgi anlamındaki “gayb” kelimelerinden türetilmiştir.³⁸⁴ Tasavvufta ricâlü'l-gayb halkın içindeki halleri ve vazifeleri bilinmeyen velîlere denir. Bu velîler arasında derece bakımından farklılık yani manevî bir hiyerarşi vardır. Bu hiyerarşideki isimlendirme ve sınıflandırma çeşitlilik göstermekle beraber genellikle yukarıdan aşağıya doğru kutup (gavs), imâmân,

³⁸⁰ Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şariat-Hakikat İlişkisi*, ss. 224-26.

³⁸¹ Cebecioğlu, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, s. 14.

³⁸² İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 54,55.

³⁸³ Cebecioğlu, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, s. 27.

³⁸⁴ Süleyman Uludağ, “Ricalü'l-Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, s. 81.

evtâd, abdâl, ahyâr, nücebâ, nükebâ olarak sıralanmaktadır.³⁸⁵ Bu kavramlar ilk dönemlerden itibaren sadece sûfiler değil ulema tarafından da kullanılmıştır. Örneğin; tabiîn müfessirlerinden Katâde (ö.117/735) abdalla ilgili bir hadis zikretmiş ve Hasan-ı Basrî'nin onlardan biri olduğunu söylemiştir. İmam Buharî, İmam Şafî, İmam Ahmed b. Hanbel sevdiği kişileri ya da bazı âlimleri abdal olarak nitelendirmişlerdir. İmam Şafî'nin evtâddan olduğunu, hatta ölümüne yakın zamanda kutupluğa yükseldiğini düşünenler olmuştur.³⁸⁶

Ricâlü'l-gayb ile ilgili eleştirilerin temelinde bu konudaki hadislerin uydurma olduğu kanaatinin hâkim oluşu vardır. Ancak bu hususta Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i gibi güvenilir hadis kaynaklarında rivayetler bulmak mümkündür. Ahmed b. Hanbel gibi şeriatın zâhirini çok önemseyen zahid, abid bir hadis ve fıkıh âlimi dahi abdal ile ilgili hadisleri sahih kabul edip eserine almıştır. İbn Teymiyye bu sebeple olsa gerek, meselenin en sıkı tenkitçilerinden olmasına rağmen mezhep imamının rivayetlerini sahih kabul etmese de mevzu olarak nitelendirememiştir.³⁸⁷ Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği hadislerden biri şöyledir: Şurayh b. Ubeyd el-Himsî şöyle demiştir: *Hz. Ali Irak'ta iken yanında Şam ehlinde bahsedildi. Ona "Ey müminlerin emiri! Onlara lanet et!" denilince şu cevabı verdi: Hayır! Ben Rasûlullâhın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu işittim: "Abdâl kırk kişidir ve Şam'da bulunurlar. İçlerinden birisi öldüğünde Allah onun yerine bir başkasını koyar. Yağmura onlar vasıtasıyla kavuşulur, düşmanlara onlar vasıtasıyla galip gelinir, onlar vesilesiyle Şam ehlinde belâ (başka bir rivayette azap), uzak tutulur."*³⁸⁸ Diğer kaynaklarda da konu ile ilgili hadislerin tariklerinin fazla olması sebebiyle mevzunun manen mütevatir derecesinde olduğunu söyleyenler olmuştur.³⁸⁹ Hatta Süyûtî (ö. 911/1505) bu mesele ile ilgili sayısız hadis ve nakil bulunduğunu belirtmiş ve "*el-Haberü'd-dâl alâ vücûdi'l kutb ve'l-evtâd ve'n-nücebâ ve'l-abdâl*" isimli bir eser telif

³⁸⁵ Dilaver Selvi, "Sûfilerin Ricâlü'l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 32 (2013), s. 114.

³⁸⁶ Selim Uğur, *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb Anlayışı - İbn Âbidîn Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, 2018, s. 29,30.

³⁸⁷ Süleyman Uludağ, "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1988, C. 1, s. 61.

³⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/112.

³⁸⁹ Ahmet Atlı, *Tasavvufta Ricalü'l-Gayb*, (Doktora Tezi), ANKARA: Ankara Üniversitesi, 2011, s. 8.

etmiştir.³⁹⁰ Ancak yine de ricâlü'l-gayb konusundaki veriler zâhir ulemasını hadis ilmi bakımından tatmin etmemiştir. Bu nedenlerle eleştirileri olabildiğince Kur'ân-ı Kerîm çerçevesinde ele almaya gayret edeceğiz.

Ricâlü'l-gaybla ilgili her dönemde çokça eleştiri bulunmakla birlikte bu eleştirilerin temel dayanağı İbn Teymiyye ve İbn Haldûn'un konuya dair yaklaşımları ile neredeyse aynıdır. İbn Teymiyye'ye göre halkın çoğunun dilinde dolaşıp duran gavs, evtâd, nücebâ gibi isimlendirmelerin hiç birine ne Kur'an'da ne de bahsi geçtiği üzere hadislerde rastlanmamaktadır. Sadece abdâl kavramı ile ilgili bir hadisi zikreden İbn Teymiyye söz konusu hadisi de sahih olarak kabul etmemektedir. Dolayısıyla ona göre ricâlü'l-gayb teriminin naslarda yeri yoktur.³⁹¹ Bu eleştirisiyle İbn Teymiyye'nin ricâlü'l-gaybın imkanından ziyade bu kavramın tanımına ve isimlendirilme biçimine takıldığı görülmektedir. Mevzu ile ilgili isimlendirme ve sınıflama konusunun çeşitlilik arz ettiğini dile getirilmişti. Kur'an'da veya hadislerde İbn Teymiyye'nin beklediği anlamda bir netlik olsa zaten bu çeşitlilik oluşmazdı. O halde isimlendirmeden ziyade öncelikle; sûfilerin anladığı manada bir ricâlü'l-gayb telakkisinin mümkün olup olmadığı sorusuna cevap aramalıyız. Bu terimin ricâl ve gayb olmak üzere iki boyutu söz konusudur: Birincisi ricâl kavramının ifade ettiği mana bakımından velîler içerisinde bir eşitlik söz konusu mudur? Yoksa evliyâ arasında bir mertebe, üstünlük farkı var mıdır? İkincisi ise gayb kavramının bu konu ile ilgili ihtiva ettiği mana bakımından gayb erenleri alenî midir? Yani başkaları tarafından bilinirler mi? Veya gizli olmaları mümkün müdür? Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda gerek maddi manada gerek manevi manada insanların birbirine üstünlüğünün bulunduğunu, derece bakımından eşitlik söz konusu olmadığını görürüz. Örneğin; "*Baksana biz insanları, kimini kiminden nasıl farklı kılmışızdır. Elbetteki ahiretteki dereceler ve farklılıklar daha büyük olacaktır*"³⁹² veya "*Sizi yeryüzünün halifesi kılan, size verdiği şeylerden sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur*"³⁹³ ayetlerini ele aldığımızda insanlar arasındaki derece farkı ortadadır. Haddizatında bu derece farkı sadece insan için değil zamandan mekâna varıncaya kadar her şey için söz konusudur.

³⁹⁰ Ferzende İdiz, "Gümüşhanevî'nin Câmiü'l-Usûl'ün de Ricâlü'l-Gayb Meselesi", *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (03-05 Ekim 2013 Gümüşhane)*, 2014, s. 343.

³⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, 1995, C. 11, s. 433.

³⁹² İsrâ 17/21.

³⁹³ En'âm 6/165.

Söz gelimi haftanın günleri arasında cumanın, aylar içerisinde ramazanın, şehirler arasında Mekke'nin derecesi daha üstündür.³⁹⁴ Şeyler arasındaki mertebe farkı her alanda kendini gösterdiği gibi velîler arasında da bir derecelendirme olması ve bu hiyerarşinin içerisinde bir zirve noktasının olması doğaldır, hatta zorunludur denilebilir. Bu durumda söz konusu rütbeli velîler arasında özel bir görev dağılımı olması mümkün müdür sorusuna cevap arayalım. İbn Teymiyye Allah'a ortak koşarcasına bazı kimselere özel görevler tahsis edilmiş olmasının İslâmî olamayacağını, bu inanış biçiminin olsa olsa Şiîlerden ya da Hristiyanlardan devşirildiğini söyler.³⁹⁵ Bu eleştiriye göre insana olağanüstü görevler verildiğine inanılması şirkin unsurlarından biri olarak sunulmuştur. Buna sebep olarak da bu görevlerin ifası için Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmaması gösterilmiştir. Ancak Allah Teâlâ muhtaç olmadığı halde yarattığı varlıklar içerisinde bazılarına özel ve olağanüstü husûsiyetler bahşetmiştir. Örneğin; Cebrail'e (as) vahyi aktarma, Kirâmen Katibîn meleklerine kulların amellerini yazma, peygamberlere insanları uyarma gibi bazı özel görevler tevdi edilmiştir. Bu görevlendirmelerin insanlar içerisinde peygamberlere has bir durum olduğu itirazı akıllara gelebilir. Ancak Allah'ın hikmet verdiği kullar arasında da olağanüstü kabiliyetlere sahip kimseler bulunabileceğinin Kur'an'da misalleri vardır. Örneğin; Belkıs'ın tahtının Hz. Süleyman'ın yanına getirilmesi görevi ile ilgili ayet şöyledir: *"Kitaptan bir bilgisi olan ise, 'ben onu sen göz açıp kapayıncaya kadar getiririm' diye cevap verdi. Süleyman, tahtı yanı başına yerleşmiş olarak görünce şöyle dedi: 'Bu şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınavan Rabbimin bir lütfudur. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince, o bilsin ki Rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, kerem sahibidir."*³⁹⁶ Bu ayette Hz. Süleyman'ın Belkıs'ın tahtını, bir kulun ânında yanına getirebilmesi karşısında söyledikleri dikkat çekicidir. Bu olağanüstü duruma karşı nankörlük edilmesi halinde Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı hatırlatılmaktadır. Peki, bir kuldun sadır olan olağanüstü bir hale karşı nasıl nankörlük edilebilir? Nankörlük edene neden Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığı hatırlatılır? Söz konusu kerameti Hz. Süleyman doğrudan kulun bir fiili olarak görseydi nankörlük etmiş olurdu. Ancak ayet-i kerîmede bildirildiği üzere kul kendisine Allah'ın kitaptan bir bilgi vermesiyle tahtı olağanüstü bir şekilde taşıma eylemini gerçekleştirebilmiştir.

³⁹⁴ Uğur, *Tasavvufta Ricâlî'l-Gayb Anlayışı - İbn Âbidîn Örneği*, s. 25.

³⁹⁵ Atlı, *Tasavvufta Ricalü'l-Gayb*, s. 269; İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, 1995, C. 11, ss. 237-43.

³⁹⁶ Neml 27/40.

Dolayısıyla olağanüstülükler kula atfedilirse nankörlük edilmiş olunur ve Allah'ın o eylem için haşa o kula ihtiyacı olduğuna yönelik zımni bir kabul oluşur. Böylece O'nun hiçbir şeye ihtiyacı olmaması gerçeğine aykırı hareket edilir. Ancak bu işlerin Allah'ın lütfu ve keremi ile bir kula ihsan edilebileceğinin, lakin edenin, eyleyenin Mevlâ olduğunun idrakinde olunması, şükredilmesi gereken bir mesele olarak ayette son derece açık bir şekilde belirtilmiştir. O halde kâinatın işleyişinde yaratılmışların bazı olağanüstü görevler icra etmelerini Allah'ın o kişiye bir ihsanı olarak görürsek, Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığı gerçeğine aykırı hareket etmiş olmayız. Dolayısıyla bazı velilere birtakım özel kabiliyetler bahşedilmesinin şirkle ilişkisi yoktur.

İbn Haldûn da tıpkı İbn Teymiyye gibi ricâlü'l-gayb telakkisini Şîîlerdeki imam ve mehdi inancının sûfilere yansımaları olarak görür.³⁹⁷ Ona göre ricâlü'l-gayb anlayışına dayanarak tarikatlar sosyal veya siyasal zeminde çatışma ve isyan çıkarabilirler. Bu eleştiride İbn Haldûn meseleyi kendi içerisinde değerlendirmemiştir. Mevzuya sosyolojik açıdan bakarak konuya değil, konunun suistimal edilebilir oluşuna odaklanmıştır.³⁹⁸ Bu ise indirgemeci bir yaklaşım olarak kabul edilebilir bir eleştiri değildir. Yine de İbn Haldûn'un iddia ettiği gibi bir isyana teşebbüs edildiğini düşünelim. O halde bu isyanı gerçekleştirenlerin kendilerince veya taraftarlarınca kutup, gavs, evtad gibi isimlendirilerek ricâlü'l-gaybdan kişiler oldukları varsayılmalıdır. Bu durumda sûfi telakkiye hiç uymayan bir tezat ortaya çıkmaktadır. Zira sûfilerin düşüncesine göre ricâlü'l-gaybın gizliliği esastır. Onlar maddi olarak insanlar içinde dolaşsalar da manevi görevlerini ve mertebelerini kimse bilmez. Şahısları olmasa da manevi halleri gizlidir. Ancak ricâlü'l-gayb birbirini tanımaktadır.³⁹⁹ Zaten bu sebeple, herkes tarafından kolayca tanınmadıkları için kendilerine ricâlü'l-gayb, gayb erenleri denmiştir. Sûfiler bu minvalde *"Rabbinin ordularını kendisinden başkası bilmez"*⁴⁰⁰ ayetini zikrederler. O halde gerçek bir gayb ereni İbn Haldûn'un çekincesini taşıdığı sosyal veya siyasal isyan hareketi ile ilişkilendirilemez. Nitekim tasavvuf ve tarikatlar tarihinde bu telakkiden hareketle herhangi bir isyana rastlanmamaktadır. Dolayısıyla tasavvuf düşüncesini biraz olsun inceleyen biri, İbn Teymiyye ve İbn Haldûn'un yaptığı

³⁹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 3. b., Dergah Yayınları, 2021, s. 859.

³⁹⁸ Semih Ceyhan, "İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandaki Tasavvuf İlmî", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 15 [İbn Haldûn Özel Sayısı I] (2006), s. 65,66.

³⁹⁹ Ahmet Ögke, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb -İbn Arabî'nin Görüşleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. II, S. 5 (2001), s. 162; Uludağ, "Ricalü'l-Gayb", s. 81.

⁴⁰⁰ Müderris 74/31.

gibi Şifler ve sūfiler arasındaki yüzeysel bazı benzerliklerle iki zümrenin düşüncelerinin aynileştirilmesi durumunda ortaya çıkacak olan çelişkileri bu örnekte olduğu gibi kolayca fark edecektir.

5. Rü'yetullahın İmkânı

Görmek anlamına gelen rü'yet ve Allah kelimelerinden terkip edilen rü'yetullah kavramı İslam literatürünün bilhassa kelam ilminin başlıca meselelerinden biridir. Allah'ın görülüp görülemeyeceği ile ilgili düşünceler sahabe dönemine kadar uzanmakla birlikte konu ile ilgili tartışmanın alevlenmesi hicrî ikinci asırda meydana gelmiştir. Tartışmanın genel olarak üç ayrı boyutu vardır: Dünyada rü'yetullah, ahirette rü'yetullah ve rüyada rü'yetullah olmak üzere mevzu farklı açılardan ele alınmış ve kelami ekollerin yanı sıra sūfiler de bu meselelerle ilgili görüşlerini tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren açıklamışlardır.⁴⁰¹

Rü'yetullahın imkânına dair tartışmanın temel tarafları Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet ekolleridir. Mu'tezilî âlimler Allah'ın hem bu dünyada hem de ahirette görülemeyeceğini iddia eder. Zira Allah Teâlâ duyularla algılanabilecek bir cisim değildir. Göz ancak belirli bir mekândaki cisimleri algılayabilir. Allah ise mekândan münezzehtir. Bu düşünceyi savunanlar rü'yetullahla ilgili fikirlerine aykırı gördükleri hadisleri kendilerince akla uygun olmadıkları gerekçesiyle genel olarak reddederler. Bu hadisler eğer sahih kabul edilecekse bile, örneğin; Kadı Abdülcebbar'a (ö.415/1024) göre rivayetlerde geçen "görme" kelimesiyle kastedilen, esasında bir çeşit bilgi sahibi değildir.⁴⁰² Hadisleri reddeden veya zâhirî anlamlarına uygun olmayan bir biçimde tevil eden Mu'tezile kelimcilerinin kaynakları oldukça daralır ve belli başlı ayetleri yine tevil etmek suretiyle düşüncelerini temellendirmeye çalışırlar.⁴⁰³ Örneğin; "Gözler O'nu idrak edemez, ancak O gözleri idrak eder. O, Latîf ve Habîr'dir"⁴⁰⁴ ve "Musa belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de onunla konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi. Allah da, 'beni katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, o

⁴⁰¹ Ferzende İdiz, "Sūfilere Göre Rü'yetullah Meselesi = According to Sufi Ruyetullah Issue", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, C. IX, S. 43 (2016), s. 2468.

⁴⁰² Hikmet Akdemir, "Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. III (2002), s. 16.

⁴⁰³ Yusuf Karatay, *Kur'an'da Ru'yetullah Kavramı (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler)*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2017, s. 31.

⁴⁰⁴ En'âm 6/103.

yerinde durursa sen de beni görebilirsin' dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca, 'seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim' dedi"⁴⁰⁵ ayetlerini kendi metodolojileri gereği akıl ekseninde yorumlayan Mu'tezile kelamcıları Allah'ın mutlak olarak hem bu dünyada hem de ahirette görülemeyeceğini iddia ederler. Şîâ da rü'yetullah konusunda Mu'tezile ile aynı düşünceleri paylaşır.⁴⁰⁶

Ehl-i Sünnet kelamcıları ise rü'yetullahın ahirette mümkün olduğunu savunur. Mu'tezile'nin Allah'ın görülebilmesinin aklen imkân dâhilinde olmadığı fikrine karşın Ehl-i Sünnet rü'yetullahın aklen de mümkün olduğunu söyler. Örneğin; Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/935) akıl vasıtasıyla varlığı bilinen her şeyin görünmesinin mümkün olduğunu belirtir. Allah var olduğuna göre görünmesi de mümkündür. Ahiret hayatı dünya hayatında olduğu gibi sınırlı olmadığından dolayı orada Allah'ı herhangi bir yön ve mekân olmaksızın keyfiyetini bilemediğimiz bir şekilde görmek imkân dâhilindedir.⁴⁰⁷ Mu'tezile'nin görüşlerine delil olarak sundukları ayetlerle ilgili Ehl-i Sünnet'in görüşü kısaca şöyledir: "Gözler O'nu idrak edemez" ayetinde nefyedilen şey Allah'ın görülmesi olayı değil, idrakin kendisidir. Yani bu ayetten Allah'ın görülemeyeceğini değil aksine görülebileceğini, ancak gözlerin bu dünyada O'nu görmeyi gerçekleştirebilecek yetkinliğinin olmadığı çıkarılabilir. Allah gözlerin kendisini idrak edememesi ile methedilir. Mutlak yoklukla övmek veya övünmek ise aklen caiz olmaz. Allah'ın kendi kudretinden, azametinden dolayı, aciz insanların dünyada erişemediği ancak buna rağmen mümkün olan şeylerle övünmesi anlamlı olur. Bu durumda "Gözler O'nu idrak edemez" ayeti Allah'ın bu dünyada değil, ancak ahirette görülebileceğine delalet eder.⁴⁰⁸ Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi ile ilgili ayette ise Ehl-i Sünnet; "eğer bu istek abesle iştilgal olsa idi Hz. Musa böyle bir talepte bulunmazdı" yorumunu yapmıştır. Bazı Mu'tezilî âlimler Hz. Musa'nın bu isteğini kavminin Allah'ı görmek istemesine bağlar. Ancak bu durumda Hz. Musa'nın Rabbini kendisine değil kavmine göstermesini talep etmesi gerekirdi. Yine bu ayette kullanılan "لن" edatı Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi mutlak bir ebediyeti değil dünya hayatı için

⁴⁰⁵ A'râf 7/143.

⁴⁰⁶ Karatay, *Kur'an'da Ru'yetullah Kavramı (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler)*, s. 36.

⁴⁰⁷ Sevda Aktulga Gürbüz, *Tasavvufta Ru'yet Meselesi*, (Doktora Tezi), Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2020, s. 70; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbânê an usûli'd-diyâne*, thk. F.Hüseyn Mahmud, Kâhire: Dâru'l-Ensâr, 1397, ss. 52-54.

⁴⁰⁸ Aktulga Gürbüz, *Tasavvufta Ru'yet Meselesi*, s. 74; *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzi el-meşhûr bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb*, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, C. XIII, ss. 98-99.

ebediyeti ifade etmektedir.⁴⁰⁹ Zira bu edatın Kur'an'da sınırlı bir zaman dilimini ifade edecek şekilde kullanıldığı başka bir örnek de mevcuttur.⁴¹⁰ Ayrıca her ne kadar Mu'tezile reddetse de konuyla ilgili sahih hadisler bulunmaktadır: “Hz. Peygamber'in (sav) yanında oturuyorduk. Dolunay gecesi aya baktı ve 'bu ayı gördüğümüz gibi herhangi bir sıkıntıya ve izdihama maruz kalmadan Rabbinizi de göreceksiniz' dedi.”⁴¹¹ Bu hadiste mesele tevile meydan vermeyecek şekilde açıktır.

Ehl-i Sünnet rüyada Allah'ın görülmesini de mekân, cihet ve keyfiyetten uzak olmak kaydıyla mümkün görür. Hatta İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1449) âlimlerin rü'yetullahın rüyada caiz oluşu ile ilgili ihtilafa düşmediğini bildirmiştir. Selefî âlim İbn Teymiyye dahi iman ve itaatleri ölçüsünde salih kulların rüyalarında Allah'ı görebileceğini söylemiştir.⁴¹²

Naslar ışığında baktığımızda Ehl-i Sünnet'in mesele ile ilgili yaklaşımının daha tutarlı olduğu açıktır. Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet'in görüşlerini açıklamaya çalışmamızın sebebi, sûfilerin Ehl-i Sünnet akaidine sahip olmalarından dolayı rü'yetullahla ilgili düşüncelerinin onlarla aynı olmasıdır. Bu durumda Mu'tezile'nin ve Şiâ'nın bu konudaki eleştirilerinin muhatapları her ne kadar öncelikle Ehl-i Sünnet kelamcıları ise de onlarla aynı görüşteki sûfiler de mevzunun tarafıdır. Tartışmaların çok öncesinde daha ilk zahidler döneminde konu ile ilgili görüşlere rastlamak mümkündür. Hasan-ı Basrî; “Abidler ahirette Rabblerini göreceklerini bilmeselerdi, daha bu dünyada iken O'na olan iştiyaklarından kalpleri erirdi” demiştir.⁴¹³ Şüphe ile bakılan tasavvuf yolunun Ehl-i Sünnet akidesi ile uyumlu olduğunu ortaya koymaya çalıştığımızı, değindiği pek çok akidevi konulardan anlayabileceğimiz Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*'ta Allah'ın görülmesi konusuna özel bir başlık ayırmış ve sûfilerin rü'yetullahın ahirette gerçekleşeceği konusunda icmâ ve ittifak ettiklerini söylemiştir. Yine o, dünyada ne gözle ne de kalple rü'yetin gerçekleşmesinin caiz olmadığını belirtmiştir. Yukarıda değindiğimiz ayet ve hadisleri Ehl-i Sünnet kelamcıları ile aynı şekilde açıklamıştır.⁴¹⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah'ın bu dünyada görülmesi bir yana

⁴⁰⁹ Akdemir, “Taberî'ye Göre Rü'yetullah Meselesi”, ss. 11-12.

⁴¹⁰ “Ye, iç, gözün aydın olsun. İnsanlardan birini göreceksin ‘Ben Rahman için oruç adadım, bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım’ de.” Meryem 19/26 Bu ayet-i kerimde “لن” edatının sınırlı bir vakit için kullanıldığı görülmektedir.

⁴¹¹ Buhârî, Mevâkit, 16; Müslim, Mesâcid, 211.

⁴¹² İdiz, “Sûfilere Göre Rü'yetullah Meselesi = According to Sufi Ruyetullah Issue”, s. 2476.

⁴¹³ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 36.

⁴¹⁴ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, ss. 78-80.

hayal ve tefekkür dahi edilmeyeceğini söylemiştir. Ancak ahirette velî kullarına mahsus olarak cennette görüleceğini, onlarla sonsuz bir lezzet ve manayla konuşarak kullarını şerefliendireceğini dile getirmiştir.⁴¹⁵ İmam Kuşeyrî de Allah'ın ahirette görüleceğini fakat bunun herhangi bir cihette olmaksızın gerçekleşeceğini ifade etmiştir.⁴¹⁶

Sûfilerin rü'yetullahla ilgili icmâ düzeyindeki bu görüşlerinin yanında alışlageldik olarak kim oldukları belirsiz, “sûfî geçinen bazı kimseler” dünyada Allah'ı görmenin mümkün olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddiayı sûfî münekkitlerinin yanında bizzat sûfilerin eserlerinde de görmek mümkündür. Zira tasavvuf yolunun vasıflarını ortaya koymayı amaç edinen ilk dönem müelliflerinin en temel gayelerinden biri mustasvifeyi dışlamaktır. Kelâbâzî dünyada rü'yetullahı mümkün gören bir grubun varlığından bahsedildiğini ancak kitaplarda, menkıbelerde, mektuplarda bu düşüncüyü taşıyan birini görmediği gibi kendisinin yetiştiği sûfiler içerisinde de hiç kimsenin söz konusu kanaatleri paylaşmadığını söyler. Bunun yanında Cüneyd-i Bağdadî ve Ebû Saîd el-Harrâz'ın böyle kimselere reddiye olarak eserler ve mektuplar yazdığını ve onları, “iddiaları asılsız, sapık ve yalancı kimseler” olarak nitelendirerek tasavvuf yolunun dışında gördüklerini vurgular.⁴¹⁷ Serrâc, Ebû Saîd el-Harrâz'ın mezkûr risalesini gördüğünü belirtir. Şam ehlinden, dünyada iken Allah'ı gördüklerini iddia eden bir grubun varlığından bahseder. Tıpkı Kelâbâzî gibi Serrâc da böyle düşünen birini görmediği gibi, bu düşüncedeki bir kimseyi gören birine de rastlamadığını belirtir. Buradan bahsi geçen sapık fırkanın marjinal ve toplumsal tabanda yer edinemeyen son derece sınırlı bir grup olduğunu anlamak mümkündür. Serrâc, sünnî âlimlerin üzerinde böylesine ittifak ettiği bir konuda düşülen yanlışın analizini yapar. Buna göre bazıları nefis ile o kadar mücahede ettikleri halde kendini beğenme duygusundan uzaklaşamaz. Onların bu halini bilen şeytan Allah'ın sanki bir koltukta oturduğu ve etrafa nurlar saçtığı vehmi ile tuzağını kurar. Bu tuzak karşısında bazıları nefis ve şeytanın hilelerini çok iyi bilen üstaplara gitmişler ve hatalarını anlamışlardır. Örneğin; Sehl b. Abdullah'ın bir müridi her gece baş gözüyle Allah'ı gördüğünü söylediğinde, Sehl bunun bir hile olduğunu hemen anlamış ve müridine onu gördüğünde yüzüne

⁴¹⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2004, C. 3, s. 364.

⁴¹⁶ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 90.

⁴¹⁷ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 81.

tükürmesini söylemiştir. Şeyhinin sözünü dinleyen müriden bu hal kaybolmuş ve bir daha geri gelmemiştir.⁴¹⁸

Sûfilerin rü'yetullah mevzusunda eleştirilme sebeplerinden biri de kalp gözü ile görmeden bahsetmeleridir. Bu çeşit bir rü'yetten bahsedildiğinde Allah'ın zatını dünyada görmenin imkân dâhilinde oluşuna inanıldığı izlenimi oluşmaktadır. Ancak sûfilerin kalp gözü ile görmeden kastettikleri şey Hakk'ın zat, isim ve sıfat tecellilerinin müşahedesidir.⁴¹⁹ Serrâc, Allah'ı gördüklerini iddia edenleri delalete düşen ve sapıtanlar olarak reddederken, "rü'yetü'l-kulûb" yani kalplerin görmesinden bahsedenlerin doğru söylediklerini belirtir. Kalbin görmesi imanın hakikatine ulaşılmasıyla gaybî sırlara yöneliktir. İman, tasdik, yakîn ve müşahede ile kalplerin tecellileri görmesi mümkündür.⁴²⁰ İmam Gazzâlî'ye göre Allah'ın sonsuz tecellileri ile kulun arasında bulunan perdeler riyâzet ve mücahede nispetince aralanabilir. Herkes kendi kabiliyet ve çabasına göre ilahi tecellileri görebilir. Müşahede ve rü'yet böylece gerçekleşir.⁴²¹ O halde kalp gözü ile görme konusunda sûfilerin zati rü'yeti kastetmediklerine dikkat edilmelidir. Zati rü'yeti sünnî kelamcılar reddettiği gibi sûfiler de reddetmektedir.⁴²² Bununla birlikte yukarıda izah edildiği üzere tasavvufî açıdan kalp gözüyle görmekten kastedilen ilahi tecellilerin temasıdır. Bu ince ayrıma dikkat edilmediğinde sûfilerin bu dünyada rü'yetullahı kabul ettikleri yanlışlığına düşülmektedir.

6. İrade ve Hürriyetin Sınırı

Tarihî süreçte irade ve hürriyet kavramlarının yanlış anlaşılması sonucu insanların kulluk mükellefiyetinden kurtuldukları gibi bir düşüncenin ortaya çıkışı vakidir. Öncelikle irade kavramında hataya düşenlerin kul olmanın gerekliliklerini nasıl yadsıdıklarını ele alalım. Meselenin temeli hulefâ-yi râşidîn döneminde ortaya çıkan "kulun fiillerinin meydana gelişindeki rolü nedir?" sorusuna dayanmaktadır.⁴²³ Bu soruya verilen cevapları üç ana ekol çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Mu'tezile'ye göre kul iyiyi veya kötüyü irade etme konusunda hürdür, kendi fiillerinin

⁴¹⁸ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 432.

⁴¹⁹ Süleyman Uludağ, "Rü'yet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, s. 310.

⁴²⁰ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 342,432.

⁴²¹ Uludağ, "Rü'yet", s. 311; İmam Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, Kahire 1969, III,14

⁴²² Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, ss. 81, 17. dipnot.

⁴²³ Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 25, s. 304.

yaratıcısıdır. Mu'tezile'yi bu düşünceye iten en önemli saik, Allah'ın zalim olamayacağı fikridir. Zira bu dünyada çeşitli kötülükler, zulümler meydana gelmektedir. Kulun fiilinin Allah tarafından yaratıldığını söylemek, bu kötülüklerin failinin Allah olduğunu söylemek anlamına gelir. Ancak kulun kendi fiilini yaratması düşüncesiyle, Allah'tan başka yaratma gücüne sahip varlık olarak insana ilahi bir sıfatın yüklenmesi sorunu ortaya çıkar.⁴²⁴ Bu noktada Cebriyye ekolü yaratmanın sadece Allah'a mahsus olmasından hareketle insanın fiillerindeki iradesini yok sayar. Bu ekole göre Allah ezeli ilmi ile kul daha yaratılmadan onun fiillerini bilmektedir. Bu fiillerin O'nun bildiği gibi vuku bulması zorunlu olduğuna göre kula fiil atfedilmesi ancak mecâzîdir. Su aktı, güneş doğdu dediğimizde nasıl fiil mecâzen bu varlıklara nispet ediliyorsa insan iş yaptı dediğimizde de aynı durum söz konusudur. O halde insanın mesuliyetinden bahsedilemez.⁴²⁵ Bu düşünce insanın mükellefiyetini ortadan kaldırdığı için mutlak bir ibâhîlik doğurur. Gerek Cebriyye gerekse Mu'tezile, Kur'an ve sünnete bütünsel bir açıdan yaklaşmaz ve kendilerine uygun olan bazı verilerle görüşlerini desteklemeye çalışır. Oysa Kur'an'ı bütüncül bir biçimde incelediğimizde hem insanın irade sahibi sorumlu bir varlık olduğunu hem de Allah'ın ezeli ilmi ile kulunun fiillerini bildiğini ve yarattığını görürüz. Ehl-i Sünnet'in görüşü de budur.⁴²⁶ Sûfilerin de Ehl-i Sünnet akaidine sahip olduğu zikredilmişti. Buna rağmen sûfilerin İbâhiyye'ye varan Cebriyye düşüncesinde olduklarını iddia edenler olmuştur. Örneğin; Cüneyd-i Bağdadî'nin tevhid tanımlarından birini "her türlü davranışın Allah'tan olduğunu bilmek"⁴²⁷ şeklinde yapmasını cebri düşünce ile özdeşleştirenler olmuştur.⁴²⁸ İbn Teymiyye bu ve benzer düşünceleri zikreden sûfilerin cebir altında bulunmadıklarını söylemelerini tutarlı bulmamıştır.⁴²⁹ Sûfilerin akaide dair meselelerini ilk açıklayanlardan olan Kelâbâzî'nin mevzu ile ilgili düşüncelerine bakılacak olursa, ona göre sûfiler insanların yapıp ettikleri konusunda irade sahibi oldukları, zorla, cebren, istemeyerek eylem yapma durumunda bulunmadıkları hususunda ittifak halindedir. Zira mükâfat ve ceza ancak bu durumda

⁴²⁴ Mevlüt Özler, "Kadıızâde Mehmed Efendi'nin Mümeyyizetü Mezhebi'l-Maturidiyye ani'l-Mezhebi'l-Ğayriyye Adlı Risâlesi ve İnsanın Hürriyeti Sorunu", Erzurum İspirli Kadıızâde Mehmed Ârif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu, Erzurum, 2014, s. 162.

⁴²⁵ a.g.e., s. 159.

⁴²⁶ a.g.e., s. 167.

⁴²⁷ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 388.

⁴²⁸ İrfan Abdulhamîd Fettah, "Cebriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 7, s. 207.

⁴²⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il*, thk. M. Reşîd Rızâ, Beyrut, 1983, C. IV, ss. 299-302.

geçerli olur. Ayet ve hadislerde buyrulan emir ve yasaklar ancak bu iradeli fiillere isnad edilebilir. Kelâbâzi bu minvalde Sehl b. Abdullah'ın şu sözünü aktarır: “Allah iyi kullarını salih amel işlemeye zorla kadir kılmamıştır. İkân ve yakîn bahşederek onları bu salih amellere kâdir kılmıştır.”⁴³⁰ Hücvîrî de tevhid ve iman bahislerinde cebir konusuna değinmiştir. O amelsiz tevhid iddiasında olanları ve imanı tümü ile Allah'tan bilerek kulu imanda mecbur görenleri Cebriyecilik ile eleştirmiştir. Muvahhid bir kulun söz açısından cebrî, fiil açısından mu'tezilî olması gerektiğini söylemiştir.⁴³¹ Yani kul irade sahibi olması bakımından Mu'tezile ile, eylemlerinin yaratıcısının Allah olduğunu dile getirmesi bakımından Cebriyye ile aynı düşüncede olmalıdır. Bu da Ehl-i Sünnet'in irade konusundaki düşünceleri ile birebir örtüşmektedir. O halde Cüneyd'in cebrî düşüncelyi çağrıştıran ifadelerini nasıl anlamalıyız? Esasında bu, insanı tek düze değil mertebelerine göre alan tasavvuf ilmi bakımından son derece basit bir sorudur. Zira Cüneyd söz konusu açıklamaları havassın tevhidinin sorulması üzerine yapmıştır. Buna göre Hak ile kaim olan kul, üzerinde Allah'ın kudret ahkâmının cari olduğu bir gölge veya hayalet gibidir. Yani Allah'a olan yakınlığı sebebiyle tüm his ve iradesini Allah'ın iradesine bırakmıştır.⁴³² Bu durumda fenâ halindeki bir kulun her türlü davranışının Allah'tan bilinmesinde sûfilerce bir mahzur yoktur. Sühreverdî bu hususta cebrî düşünce ile sûfî telakkinin ayrımını bir örnek üzerinden şöyle anlatır: “Ben bir kapıya benzerim, ancak hareket ettirildiğinde hareket ederim” diyen biri ya sıddıktır ya da zındıktır. Kişi bu cümleyi kulluk vazifelerini hassasiyetle yerine getiren, kendi iradesini Allah'ın iradesine bırakan biri olarak söylüyorsa sıddıktır. Ancak aynı cümleyi dinin emir ve yasaklarla kendisini bağlamasından kurtulmak için her işi Allah'a havale eden, nefesine bir sorumluluk yüklemeyen bir kişi kuruyorsa o düpedüz zındıktır.⁴³³ Kur'an'da iyiliklerin Allah'tan, kötülüklerin ise kulun kendi nefsinden olduğu bildirilir.⁴³⁴ Çünkü Allah iyiliği emretmiş ve kötülüğü yasaklamıştır. Hak ile kaim olan bir kuldan iyilikten başka bir şey beklenemez. Öyleyse fenâ halinin bu inceliğini idrak edemeyenler zahiri bakış açısıyla sûfilerin bu haldeki birinin davranışlarını Allah'tan bilmesini Cebriyye ile ilişkilendirmemelidir.

⁴³⁰ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, ss. 86-87.

⁴³¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 83,351-352.

⁴³² Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 28; İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 388.

⁴³³ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, s. 101.

⁴³⁴ Bk. Nisâ 4/79.

Cebriyye düşüncesinin dışında manevi terakki ile kulluk mükellefiyetinden kurtulabileceğini iddia eden aşırı fırkalar da olmuştur. Bu fırkalar “*Sana yakîn gelinceye kadar Rabbine kulluk et*”⁴³⁵ ayetindeki yakîn kelimesini bu dünyada ulaşılabilecek olan ve kulluğu düşüren bir derece olarak değerlendirmişlerdir. İbn Teymiyye tasavvuf ehlinde bazı kimselerin hakikate ve marifete ulaştıkları gerekçesiyle ibadet ve taatten kurtulduklarını söylediğini zikreder.⁴³⁶ İbn Teymiyye’nin bu kimseleri ehl-i tasavvuf olarak görmesi doğru değildir. Zira ilk sûfî müellifler de söz konusu fırkadan bahsetmiş ancak onları “sapık” olarak nitelendirerek sûfîler zümresine dâhil olmadıklarını beyan etmişlerdir. Serrâc “Kul Allah’a vâsıl olduğunda hür olur, hürriyete erenden ise ubudiyet düşer” düşüncesinde olan bu sapık fırkayı eleştirir. Onları ilimlerdeki kıtlığından dolayı “usûl-i dini zayi eden cahiller” olarak vasıflandırır. Gerçek hürriyetin kalbi masivadan arındırarak sadece Allah’a kul olmakla mümkün olduğunu belirtir. Ona göre eğer kulluktan daha üstün bir mertebe olsaydı Allah Rasûlü (sav) buna nail olurdu.⁴³⁷ Hücvîrî ise mülhidler fırkası olarak adlandırdığı bu grubun “hakikat münkeşif olunca, şeriat mürtefi olur” düşüncesinde olduklarını söyler. Bu kimseler sûfî değil Karmatîler, Şîiler ve Bâtînîlerdir. Şeriat muhafaza edilmeden hakikate ulaşmak mümkün değildir. “*Uğrumuzda mücahede edenleri yollarımıza hidayet ederiz*”⁴³⁸ ayetini bu bağlamda zikreden Hücvîrî, mücahedenin şeriat, hidayetin ise hakikat olduğunu belirtir. İmam Kuşeyrî, yakîne erinceye kadar ibadet edilmesini emreden ayette yakînin ölüm olduğu hususunda müfessirlerin icma ettiklerini söyler. Ayrıca hakiki hürriyetin kullukta kemal bulunduğunu ve Allah’a karşı ubudiyetinde sadık olanın başkalarına köle olmaktan kurtulacağını vurgular.⁴³⁹

İbnü’l-Cevzî de ibâhî akımların tasavvufa sızdığından bahseder ve bu durumu eleştirir. Kulu ibâhî düşünceye götüren altı şüpheliyi açıklar ve bu şüpheleri bertaraf edecek delilleri ortaya koyar. Onun bu tasnif ve ispat sistematığı doğrudan İmam Gazâlî’nin *Hamâkât-ı Ehl-i İbâha* isimli risalesinden aldığı söylemek mümkündür.⁴⁴⁰ İmam Gazâlî’yi tasavvufî düşünceleri sebebiyle *Telbîsu İblîs*’te sık sık eleştiren İbnü’l-

⁴³⁵ Hicr 15/99.

⁴³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, 1995, C. 10, ss. 434-35.

⁴³⁷ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 424,425.

⁴³⁸ Ankebût 29/69.

⁴³⁹ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 299.

⁴⁴⁰ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 200.

Cevzî'nin, ehl-i ibâhâyı sûfilerden ayırma gayesi ile yazılan risalenin argümanlarını, ibâhîleri sûfilere nispet ederek kullanması ayrıca dikkat çekicidir.

Hürriyet ve abdiyyet konusunda dikkat edilmesi gereken bir husus daha vardır. Bazı sûfilerin sözleri, bağlamında değerlendirilmediğinde kulluktan kurtulmanın mümkün olduğu intibahı verebilir. Örneğin; Cüneyd-i Bağdadî “Üzerinde kulluktan bir kalıntı oldukça sarîh hürriyete eremezsin” demiştir.⁴⁴¹ Söz konusu cümlesinde Cüneyd'in bahsettiği kalıntı kulluğu ifa etmek için gereken külfeti ifade eder. Ona göre kâmil bir hürriyette zerre kadar hırs, tamah bulunmaz, kulluk vazifelerini ifa ederken bir yorgunluk hissedilmez. Aynı bağlamda Hallâc-ı Mansûr'un şu sözü de Cüneyd'in fikirlerini desteklemektedir: “Abdiyyet makamlarının tamamına sahip olan bir kul, ubudiyetin verdiği meşakkati duymaz. Rabbine kul olma süsü ile zîynetlenir.”⁴⁴² Yani ibadet ve taatini zevkle ve gönül rahatlığı ile ifa eder.

B. SÛFÎ TUTUMLARINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

1. Devlet Adamları İle İlişkiler

Yönetici konumundaki devlet erkânına yakın olmak pek çok açıdan bazı menfaatleri de beraberinde getirir. Bazı kimseler bu menfaatler sebebiyle halife, vali gibi unvan sahibi isimlerle iyi ilişkiler kurmak suretiyle peşinde oldukları dünyevi şeyleri elde etme yoluna başvurabilmişlerdir. İlk dönem sûfileri bu yola başvurabilecek belki de en son zümre olmalarına rağmen sınırlı bir şekilde de olsa bu konuda eleştirilmişlerdir. Zira incelediğimiz kaynaklarda bu hususta ana bir başlık göremedik ancak satır aralarına indiğimizde bazı örneklerle karşılaştık. Örneğin; İbnü'l-Cevzî bir sûfinin zalim bir valiye nasihat ettiğini ve bunun karşılığında para aldığını ve adeta bir av gibi valinin tuzağına düştüğünü anlatır.⁴⁴³ Bu ve bunun gibi spesifik, hatta tasavvuf dışı bazı durumların haricinde ilk dönem sûfilerinin devlet adamları ile pek de iyi ilişkiler kurdukları söylenemez. Hatta sûfilerin zaman zaman zulme varan, sürekli bir baskı altında olduklarını söylemek mümkündür.⁴⁴⁴ Nitekim Hakîm et-Tirmizî'nin

⁴⁴¹ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 300.

⁴⁴² a.yer.

⁴⁴³ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 166.

⁴⁴⁴ Hacı Bayram Başer, “Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişimindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Tarihten Günümüze Sûfî - Siyaset İlişkileri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020, s. 50.

memleketinden sürüldüğüne, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin idamla yargılandığına, Hallâc-ı Mansûr'un idam edildiğine daha önceki bölümlerde değinilmişti. Bunun haricinde pek çok sûfi eziyet görmüş ve hapsedilmiştir. Serrâc eseri *Lüma*'da, aralarında Zünnûn-u Mısırî, Cüneyd-i Bağdâdî gibi isimlerin de bulunduğu, küfürle itham edilen bazı sûfilerin durumlarına bu çerçevede değinmiştir.⁴⁴⁵ Sûfi-devlet anlaşmazlığının sebebi dini, siyasi veya sosyolojik olabilmektedir. Halku'l-Kur'an mihnesine maruz kalan sûfiler olduğu gibi, ilahi aşk söyleminden dolayı tepki çeken veya isyanlarla ilişkilendirilenler de olmuştur. Nihayetinde ilk dönem sûfi-devlet ilişkileri çeşitli gerekçelerle olumsuz olarak nitelendirilmeye daha layıktır. Esasında tasavvufun teşekkülünü etkileyici unsurlardan birinin de zalim devlet adamları olduğu düşünülecek olursa mesele daha iyi idrak edilebilir.

Bazı zahid ve sûfilerin sultan/halife, vali gibi yöneticilere karşı olan tavırlarına şöyle örnekler verilebilir: Bir adam Abdullah İbn Mübarek'e gelerek terzi olduğunu, halifenin adamlarından birine de elbise diktiğini söylemiş ve zalimlere yardım etmiş sayılıp sayılmayacağını sormuştur. Abdullah İbn Mübarek o kişiye; "bu yaptığınla sen zalimlerin yardımcısı değil, zalimin ta kendisi olursun" demiştir.⁴⁴⁶ Yani halifenin adamlarına yardımı doğrudan zalimlikle eşdeğer görmüştür. Bısr b. Hâris el-Hâfi'nin sultanların yaptırdığı çeşmelerden su içmediği rivayet edilir.⁴⁴⁷ İbrahim el-Havvâs'a (ö. 291/904) bir kadın manevi halinde olumsuz bir değişim olduğunu ve sebebini bilemediğini söylemiştir. Bunun üzerine aralarında geçen konuşmalardan sonra kadının bu olumsuz halinin karanlıkta ip eğirirken, yoldan geçen sultanın meşalelerinin ışığından çok kısa bir süreliğine de olsa faydalanarak ördüğü kıyafeti giymesinden kaynaklandığına kanaat getirmişlerdir.⁴⁴⁸ Bu gibi katı tavırların yanında adil yöneticilerle kurulan bazı olumlu gibi görünen münasebetlere de şahit olmak mümkündür. Örneğin; halife Hârûn Reşid'in, Fudayl b. İyaz'ı ziyaret ettiği, Fudayl'ın ona nasihatte bulunduğu rivayet edilir. Bu nasihatler karşısında gözleri yaşaran ve Fudayl'a bin dinar gibi yüklü bir bağış yapmak isteyen Hârûn Reşid karşılık olarak "demek ki sana olan nasihatlerim hiç fayda etmedi" cevabını almış ve teklifi

⁴⁴⁵ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, ss. 399-403.

⁴⁴⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2004, C. 4, s. 509.

⁴⁴⁷ a.g.e., C. 4, s. 598.

⁴⁴⁸ a.g.e., C. 4, s. 623.

reddedilmiştir.⁴⁴⁹ Burada olumlu bir ilişki izlenimi oluşabilir, ancak görüldüğü üzere devlet erkânının zahidleri/sûfileri çok da anladığını söylemek mümkün değildir. Yine Amr b. Osman el-Mekkî'nin, Cidde kadılığı görevini kabul ettiği, Ruveyh'in Bağdat kadı vekilliği görevinde bulunduğu rivayet edilir. Ancak Cüneyd-i Bağdâdî onların bu görevlerini tasvip etmemiştir. Hatta bu sebeple Amr b. Osman el-Mekkî'nin cenaze namazını kıldırmayı reddettiği söylenir.⁴⁵⁰ Bu örnek üzerinden de anlaşılacağı gibi ilk dönemde devlet-sûfi ilişkilerinde her iki tarafın veya taraftarlarının razı olduğu sağlıklı bir iletişim şekli kurmak mümkün olmamıştır. O halde ilk dönem sûfilerinin devlet adamlarına yakın olma gayreti taşımadıkları ortadadır. İbnü'l-Cevzî her ne kadar satır aralarında sûfilerin böyle bir arzu sahibi oldukları imasında bulursa da *Saydü'l-Hâtır* adlı eserinde ilk dönem sûfilerinin devlet erkânından uzak kalmaları konusunda hakkını teslim etmiştir. Ma'rûf-i Kerhî gibi bazı kimselerin haksızlıklara maruz bırakılsalar bile Rableri ile baş başa güzel bir hayat yaşadıklarını belirtmiştir. Ma'rûf-i Kerhî'nin kabrinin, ölümünden uzun zaman geçmesine rağmen sultanlar tarafından dahi ziyaret edildiğini söylemiştir. İnsanların onun için en azından her gün cüzlerce Kur'an okuduğunu, bunun yanında sultanlar nezdinde kıymetli olan ve devlet kademesinde görev almış Kadı Ebû Yûsuf gibi kimselerin kabrini ziyaret eden birkaç kişinin dahi bulunmadığını zikretmiştir.⁴⁵¹ Haddizatında İbnü'l-Cevzî devlet erkânına yakın olma konusunda sûfilerden ziyade zâhir ulemasını tenkid etmiştir. Biraz olsun akli olan bir âlimin devletin emrinde çalışmaktan uzak durması gerektiğini düşünmüştür. Zira ona göre emir altında çalışan bir âlim, devlet erkânının dinen caiz olmayan bir istediğini yapmadığında azledilip öldürülebilir. Eğer isteklerini yerine getirirse de bu dünya karşılığında dinini satma zilletine düşer olur.⁴⁵²

İlk dönem sûfilerinin devlete büyük ölçüde muhalif olarak nitelendirilebilecek tavrına karşın daha çok hicrî üçüncü ve dördüncü asrı ele alan Serrâc, Kelâbâzî, İmam Kuşeyrî, Hücvîrî gibi isimlerin eserlerinde makam hırsına sahip olmamak ve makam sahiplerinden uzak durmak gerektiği vurgulanmıştır. Ancak bu eserlerde devlete karşı mutlak manada bir muhalefet sergilenmesi gerektiğine dair bir veri bulunmamaktadır.⁴⁵³

⁴⁴⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 166,167.

⁴⁵⁰ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 35.

⁴⁵¹ İbnü'l-Cevzî, *Bir Alimin Günlüğü*, s. 324.

⁴⁵² a.g.e., s. 506.

⁴⁵³ Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişimindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", s. 72.

Hicrî beşinci asırda yaşamış Herevî ve Ebû Said Ebü'l-Hayr (440/1049) gibi bazı sûfîlerin devletle olan ilişkilerinde ise bazı olumsuzluklar yaşanmakla birlikte olumlu iletişimin sağlandığı dönemler olmuştur. Herevî, hem Gazneli hem de Selçuklu idaresi altında yaşamış, zâhir ulemasının iftiralarıyla hapsedildiği, sürgün edildiği dönemler olmuştur. Bunun yanında Gazneli Sultan Mesud, Herat Kadısı Saîd b. Seyyâr, Sultan Alparslan ve Nizâmülmülk gibi devlet adamları nezdinde saygın ve refah içerisinde yaşadığı dönemler de olmuştur.⁴⁵⁴ Ebû Saîd Ebü'l-Hayr'ın ise Horasan ve Tûs valileri tarafından sevildiği, Çağrı Bey'e: "Sana Horasan ülkesini verdim", Tuğrul Bey'e de: "Sana da Irak ülkesini verdim" diyecek kadar samimi ilişkiler kurduğu rivayet edilmektedir.⁴⁵⁵ Neticede sûfîlerin devlet ricali ile olumlu ilişki kuranlarının dahi hayatlarının belirli dönemlerinde halife, vali, kadı gibi yöneticilerle derin ayrışma yaşadıkları ve cezalandırıldıklarını görüyoruz. Menfaati esas alan bir zümrenin bu sıkıntıları çekmemesi ve yanlış bile olsa dönemin gerektirdiği doğrultuda hareket etmesi beklenir. Oysa sûfîlerce, "kurb-i sultân, âteş-i sûzân" prensibinin benimsendiği söylenebilir.

2. Dilenmeyi Geçim Vesilesi Yapmak

Fakr bahsinde ilk dönem sûfîlerinin çalışmaya verdiği önemi, birçoğunun lakaplarına da yansıyan el emeği ile geçindikleri bir mesleklerinin bulunduğu zikredilmişti. Bunun yanında toplumun farklı grupları içerisinde dilenciler bulunduğu gibi ilk dönem sûfîlerinde de dilenen kişilerin varlığından söz etmek mümkündür. İbn Âkil bir grup sûfinin, Şiblî'nin yönlendirmesiyle zengin bir adamdan para istemesini anlatır ve onların bu tutumunu eleştirir. Ona göre zengin adam parayı gönül rızası olmaksızın verdiyse Şiblî ve arkadaşları pis bir rızık yemiş demektir.⁴⁵⁶ İbnü'l-Cevzî ise sûfîlerin geçim için çalışmaya veya ticaret yapmaya, tevekkül ettikleri gerekçesiyle karşı olduklarını söyler. Ancak ona göre böyle yapan sûfîlerin eğer samimi iseler kapılarını kapatıp tevekküle devam etmeleri gerekirken ya kendileri dilencilik

⁴⁵⁴ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek, 2. b., Bursa: Emin Yayınları, 2017, s. 17,18.

⁴⁵⁵ Muhammed b. Münevver, *Tevhidin Sırları Esrâru't-tevhîd fî Makâmâtı's-Şeyh Ebî Saîd*, çev. Süleyman Uludağ, 1. b., İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004, ss. 163-65; Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfîler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişimindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", s. 77.

⁴⁵⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 164.

yapmakta, ya da çocuklarının ellerine bir sepet vererek onları dilendirmektedirler. Bazıları da farklı bir yolla dilenmektedir. Buna göre bazı sûfiler tekkelere yiyecek getirecek kimselerin eksik olmayacağını bildikleri için miskin miskin tekkelerde oturmaktadır. Oysa Tâbiîn büyüklerinden Saîd b. Müseyyeb şöyle demiştir: “Kim çalışmayı terk ederek mescitlerde oturur ve kendisine bir şeyler getirilmesini kabul ederse dilencilik yapmış olur.”⁴⁵⁷ Bu eleştiriler sûfilerin genelinde dilencililiğin yaygın olduğu algısı oluşturabilir. O halde dilencilikle ilgili sûfilerin tutumlarını incelemek gerekmektedir. Serî es-Sakatî yeğeni Cüneyd-i Bağdâdî’ye hiç kimseden bir şey istememesini hatta verilse de almamasını tavsiye etmiştir.⁴⁵⁸ Sehl b. Abdullah fakirin alametlerinden birinin de istememek olduğunu söylemiştir.⁴⁵⁹ Serrâc sûfilerin ellerini zekât mallarına uzatmadıklarını, dilenip istemediklerini ancak istenmeden getirilenden yararlandıklarını belirtmiştir. Bir sûfî zengin birine karşı kalbinde dostluk ve muhabbet beslediğini ancak zengin kimsenin ona zekât vermek istemesiyle kalbindeki muhabbetin tamamen yok olduğunu dile getirmiştir.⁴⁶⁰ İmam Gazzâlî zaruret haricinde dilenmenin haram olduğunu söyler. Güzel elbiselerle süslenmek veya pahalı yiyecekler yemek için dilenmek kesinlikle caiz değildir. Sûfilerin büyükleri hem nafakalarını temin edecek kadar çalışmışlar hem de ibadet ve taatten geri kalmamışlardır.⁴⁶¹ Ebû Tâlib el-Mekkî dilenerek başkasına yük olmaktansa çalışmanın çok daha hayırlı olduğunu, bir kulun dilencilik yapmasının büyük bir zillet olduğunu söylemiştir.⁴⁶² İhtiyaç halinde dilenmek zorunda kalınırsa gerektiği kadarından fazlasının talep edilmemesini, çoğaltmak, biriktirmek maksadıyla almaktan uzak durulması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁶³ O halde ilk dönemin başlıca sûfî ve sûfî müelliflerinin tutumu böyleyken dilencilik bütün sûfilere nispet edilemez. Bu durumda genele oranla sayıları az da olsa dilenen sûfilerin tutumlarını nasıl açıklamak gerekir? Kur’ân-ı Kerîm’e ve hadislere baktığımızda dilenmenin hoş karşılanmadığını ancak zaruret halinde helal olarak nitelendirildiğini görebiliriz. Bazı ayetlerde zenginlerin ve muttakilerin mallarında mahrum olanların ve dilenenlerin hakkı olduğu vurgulanır.⁴⁶⁴ Ahlaklı bir müminin vasıfları sayılırken,

⁴⁵⁷ a.g.e., s. 251.

⁴⁵⁸ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 202.

⁴⁵⁹ a.yer.

⁴⁶⁰ a.g.e., s. 165.

⁴⁶¹ İmam Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, C. 1, s. 668.

⁴⁶² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, 2004, C. 3, s. 73,77.

⁴⁶³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, 2004, C. 4, s. 214.

⁴⁶⁴ Bk. Zâriyât 51/19, Meâric 70/25.

mallarından dilenenler için harcamak da bir erdem olarak zikredilir.⁴⁶⁵ Başka bir ayette ise kendini Allah yoluna adadıkları için ticarete imkân bulamayan, muhtaç olmasına rağmen istemeyen, ancak halleri yüzlerinden belli olan kimselere de sadaka verilmesi gerektiği bildirilir.⁴⁶⁶ Bu ayette istememek olumlu bir durum olarak zikredildiği için dilenmenin örtülü bir biçimde zemmedildiğini söyleyebiliriz. Hadislere baktığımızda da dilenmenin insanın şerefine uygun olmadığını görürüz. Resulullah (sav): *“Herhangi birinizin iplerini alıp dağa gitmesi ve sırtına bir bağ odun yüklenip getirerek onu satması ve Allah’ın bu sebeple onun şerefini koruması, verip vermeyecekleri belli olmayan insanlardan bir şeyler dilenmesinden çok daha hayırlıdır”*⁴⁶⁷ buyurmuştur. Dilenmenin hoş karşılanmamasına rağmen başka bir hadiste ise: *“Dilenci atın üstünde gelse bile yardım ediniz”*⁴⁶⁸ buyrulmuştur. Bu hadisten dilencinin bir bineğe sahip olması bakımından ihtiyaç sahibi gibi görünmemesine rağmen belki yolcu, asker vs. olması sebebiyle gerçekten zaruretten dolayı mahrum durumda bulunabileceğini, bu sebeple ona yardım edilmesi gerektiğini anlayabiliriz. Naslara genel itibariyle baktığımızda dilenmeye ancak zaruret halinin illet olabileceğini görmekteyiz. Bunun haricinde dilenmeyi bir geçim vasıtası haline getirmek asla tasvip edilen bir durum değildir. O halde sınırlı sayıda da olsa dilenen sûfilerin dilencililiği geçim vasıtası yapıp yapmadıkları irdelenmelidir. Dünyaya karşı zühdlerinden malı mülkü terkeden kendini Allah yoluna adayan ve ticarete fırsatı olmayan sûfilerden Ebû Saîd el-Haddâd ve Ebû Saîd el-Harrâz’ın bazen dilenmek durumunda kaldıkları bilinmektedir.⁴⁶⁹ Yine Süfyân-ı Sevrî’nin Hicaz’dan San’a’ya kadar olan uzun yolculuklarında bazen kırlarda oturanlara, misafire ikram edilmesi gerektiği hadisini hatırlatmak suretiyle yiyecek istediği rivayet edilir.⁴⁷⁰ Bu örneklerde söz konusu sûfiler dilenmeyi geçim vasıtası haline getirmemiş, biriktirmek için değil, zaruretin getirdiği ve helal dairesinin dışına çıkarmayan bir ölçüde dilenmişlerdir. Bu kişilerin dilencililiği Kur’an ve hadislerde “verilmesi gereken kişiler” içerisinde zikredilen dilenenler sınıfına girer ve onlar kınanmamalıdır. Duhâ suresinde dilenenlerin azarlanmaması gerektiği açıkça

⁴⁶⁵ Bk. Bakara 2/177.

⁴⁶⁶ Bk. Bakara 2/273.

⁴⁶⁷ Buhârî, *Zekât*, 50.

⁴⁶⁸ Ebû Dâvûd, *Zekât*, 34.

⁴⁶⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, 2004, C. 4, s. 273.

⁴⁷⁰ a.g.e., C. 4, s. 274.

belirtmiştir.⁴⁷¹ Dilenmenin suistimal edilebilir olması sebebiyle her dilenciye aynı muameleyi yapmak ve hepsini istemeyi geçim vasıtası haline getirmiş gibi telakki etmek gerçek ihtiyaç sahiplerinin göz ardı edilmesine sebebiyet verebilir. Muhtaç olanın ve isteyenin, zenginlerin mallarında hakkı olduğunu belirten ayetleri düşünecek olursak bu kişilerin reddedilmesi durumunda kul hakkı gibi bir günahın vebalini almak mümkündür.

Sûfilerin zaruretın dışında nefis terbiyesi maksadıyla dilendikleri de olmuştur. Örneğin; Cüneyd-i Bağdâdî'nin Şiblî'ye dilenmeyi tavsiye ettiği rivayet edilir. Zira Cüneyd, Şiblî'nin sultanın baş hâcibinin oğlu olmakla nefsinde büyük bir gurur ve kibir taşıdığını tespit etmiştir.⁴⁷² Sûfiler için nefsin gururla dolu olması bir afettir. Nefsin büyüklümesine karşı onu zillete düşürmek suretiyle bu afet ortadan kaldırılabılır. Nitekim Şiblî, Cüneyd'in tavsiyesi üzerine bir süreliğine dilenmiş ve halk nazarındaki itibarından kaynaklı nefsanî gururunu ortadan kaldırmıştır. Ancak bu çeşit bir dilenmenin zarurettten kaynaklanmadığı ve yanlış olduğu düşünebilir. Zira Kur'an ve sünnette böylesi bir terbiye metodu bulunmamaktadır. Fakat Kur'an'da ve sünnette nefsin kibirlenmesi, böbürlenmesi dilenmeye nazaran çok daha fazla kaçınılması gereken çirkin bir hal olarak yasaklanmıştır. Bir ayette: *"Gurura kapılarak insanlara burun kıvrırma, ortalıkta çalım satarak yürüme, unutmama ki Allah gurura kapılıp kendini beğenen hiç kimseyi sevmez"*⁴⁷³ buyrulmuştur. Başka bir ayette ise: *"Onlara, 'içinde ebedi kalacağınız cehennemden kapılarından girin içeri!' denilecek. Vaktiyle ululuk taslamış olanların kalacağı bu yer ne kötü!"*⁴⁷⁴ Buyrulmuş mütekebbirlerin ahiretteki durumları açıkça beyan edilmiştir. Abdullah İbn Mesud'dan (ra) rivayet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber (sav): *"Kalbinde zerre kadar kibir bulunan cennete giremez"* buyurmuştur. Sahâbilerden biri: *"Yâ Resulallah insan elbisesinin ve ayakkabısının güzel olmasından hoşlanır"* demiş, Resulullah (sav) da *"Allah güzeldir, güzeli sever. Kibir ise Hakkı kabul etmemek ve insanları küçümsemektir"* buyurmuştur.⁴⁷⁵ Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ayet ve hadislerde kibrin ve gururun sonucu Allah'ın sevgisinden ve cennetinden mahrum kalmak iken, dilenmenin

⁴⁷¹ Duhâ 93/11.

⁴⁷² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 420.

⁴⁷³ Lokman 31/18.

⁴⁷⁴ Zümer 39/72.

⁴⁷⁵ Müslim, *İmân*, 147.

sonucu insanın şeref ve haysiyetinin yitirilmesidir. Öyleyse bu iki halden birini seçmek durumunda kalan birinin ehven-i şer olan dilenciligi ihtiyar etmesi gerekir. Tabî ki her nefsinde kibir bulunanın dilenmesi gerekmez. Ancak nefsinin içinde bulunduğu kibrin ve gururun farkında olmayan biri onu nasıl yok edebilir? Bu yüzden bazı şeyhlerin müridlerine nefislerinin bu tür afetlerini idrak edebilmeleri bakımından böyle bir terbiye metoduyla adeta onlarda kibir hususunda bir yakaza hali meydana getirmeleri gerekebilmektedir. Ancak yine de bu tutumların kişiye has ve geçici bir süreyle mukayyet olduğu unutulmamalıdır. Sûfilerin genel tavrı bahsi geçtiği üzere hem dilenmekten hem de mal biriktirmekten uzak olunması ancak kendi emeği ile geçinecek kadar bir kazanç temin edilmesinden yanadır.

3. Genç Oğlanlarla Oturmak

Sohbetü'l-ahdâs, cernalperestlik, şâhidbâzlık gibi kavramlar etrafında zikredilen genç ve tüysüz oğlanlarla bir arada bulunmak, onlara bakmak, sohbet etmek sûfilerin eleştirildiği diğer meselelerden biridir. İbnü'l-Cevzî zühd maksadıyla kadınlardan uzak duran sûfilerin çoğunun genç ve tüysüz oğlanlara meylettığını, iblisin sûfilere avladığı en önemli ağın sohbetü'l-ahdâs olduğunu iddia etmiştir.⁴⁷⁶ Oğlanlarla arkadaşlık etme konusunda sûfilere yedi ayrı kısma ayıran İbnü'l-Cevzî'ye göre onların en kötülere Allah'ın güzellere hulûl ettiğini düşünenlerdir. Bazıları ise güzele bakmayı helal olarak nitelendirip şeytanın hilesine aldanmaktadırlar. Örneğin; Ebû Abdurrahman Sülemî yeşile, suya ve güzel şeylere bakmanın gözleri parlatacağını söylemiştir. İbnü'l-Cevzî'ye göre Sülemî burada güzele bakmayı ifade ederken eşe veya cariyeye bakmak hususunda bir kayıt koymalıydı.⁴⁷⁷ Bu bakış açısının bir hüsnü zan taşımadığı ortadadır. Zira helal olmayan şey güzel olamayacağından, Sülemî'nin sözünden onun haram dairesindeki şeyleri de güzel olarak nitelendirdiği sonucu çıkarılamaz. Güzel olana bakmayı ifade eden birinin helal olmayan şeyleri kastettiğini düşünmek sûi zandır. Benzer bir sûi zanla bir başkası da İbnü'l-Cevzî'nin zikredilen bakış açısıyla haram olan şeyleri güzel olarak gördüğünü iddia edebilir. Ancak zan üzerine kurulu bu iddialar mantık çerçevesinde tartışmanın önünü kapatır.

⁴⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 236.

⁴⁷⁷ a.g.e., s. 237.

Genç oğlanlara bakmanın şehvet değil ibret maksadı taşıması İbnü'l-Cevzî'ye göre saçmalıktan ibarettir. Zira nefisler aynıdır. Hiç kimse kendi türdeşlerinden farklı bir fitrata sahip olamaz.⁴⁷⁸ Bu değerlendirmeleri genç oğlanlara bakmak bahsinde dile getirmesine rağmen İbnü'l-Cevzî'nin fitrat olarak nitelendirdiği bakışın “şehvetle herhangi bir şeye bakmak” olduğunu belirtmek gerekir. Zira ciddi bir ilim adamı olan İbnü'l-Cevzî'nin sûfileri eleştirmek maksadıyla oğlanlara şehvetle bakmanın fitrî olduğunu söyleyebileceğini düşünmek haksızlık olur. Nitekim Kur'an'da Hz. Lût'un şehvetle hemcinslerine yönelen kavmine: “İçinizde akli başında bir tane adam yok mu?”⁴⁷⁹ Şeklindeki serzenişi bu meselenin fitrî olmadığını açıkça göstermektedir.

Sûfîler fuhşiyata varacak düzeyde olmasa dahi genç oğlanlarla sohbeti sakıncalı görmüşler, böylelerinin Allah'ın zelil kıldığı ve inayetinden mahrum ettiği kullar olduklarını belirtmişlerdir. İmam Kuşeyrî'ye göre sohbetü'l-ahdâs tasavvuf yolunun en çetin afetlerindendir. Ancak daha da kötüsü bu işin basite alınarak normalleştirilmesidir. Amaç livata gibi lanetli bir fiil olmasa da, bu mesele şahidlerin yani Hakk'ın tecellilerini eserde temaşa edebilme mertebesine yükselenlerin işleyeceği bir fiil değildir. Şahidlik derecesi ve bazılarının gizlenmesi gereken çirkin davranışları bahane edilerek oğlanlarla sohbetin önemsizleştirilmemesi gerekir.⁴⁸⁰ Feth Mevsilî (ö.220/835) sohbetinde bulunduğu otuz kadar şeyhin kendisini oğlanlarla sohbet etmekten onlara bakmaktan sakındırdığını belirtmiştir.⁴⁸¹ Ebû Tâlib el-Mekkî erkeğin erkeğe bakmasının haram olmadığından hareketle genç oğlanların güzelliklerine bakmayı sakıncalı görmeyenlerin bulunduğunu zikreder. Fakat en azından fitneye sebep olmamak için dahi genç oğlanlara bakmaktan uzak durulmalıdır. Çünkü bir taraftan mübah olan ancak diğer yandan sakınca doğurabilecek şeylerden kaçınmalıdır.⁴⁸² Ebû Saîd Harrâz oğlanlarla sohbet konusundaki çekincelerini gördüğü bir rüya ile anlatmıştır. Buna göre rüyasında iblisi gören Harrâz dünyaya yüz çevirmeleri sebebiyle iblisin sûfîlerden ümidini kestiğini söyler. Buna rağmen iblis bir konuda kendisine umut olan bir zaafan bahsetmektedir. Söz konusu zaaf oğlanlarla sohbet etmektir. Harrâz'a göre bu zaafa düşenlerin sayısı da oldukça fazladır.⁴⁸³ İlk dönem sûfîlerinin bu açıklamalarından genç

⁴⁷⁸ a.yer.

⁴⁷⁹ Hûd 11/78.

⁴⁸⁰ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 490.

⁴⁸¹ a.yer.

⁴⁸² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, çev. Dilaver Selvi, Ali Kaya, Semerkand, 2004, C. 1, s. 323.

⁴⁸³ es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, s. 137.

oğlanlarla sohbetin bazı sūfî çevrelerde görülebildiğini ancak bunun fitneye yol açabilecek, günaha düşürebilecek derecede tehlikeli görüldüğünü bu meselenin hafife alınmaması gerektiğini anlayabiliriz. Nitekim daha sonraları sūfîlerin bu uyarılarını pek dikkate almayan ve genç oğlanlarla sohbe fazlaca düşkün olan Ahmed Gazzâlî (ö.520/1126), Evhâdüddin Kirmânî (ö.635/1238), Fahreddîn Irâkî (ö.688/1289) gibi isimler beşerî şehvet ve hislerden uzak olmalarına rağmen bu konuda oldukça sert eleştirilere maruz kalmışlardır.⁴⁸⁴

Hücvîrî'ye göre ahdâsa yani yeni yetme, parlak ve yakışıklı oğlanlara bakmak İbnü'l-Cevzî'nin iddia ettiği gibi kadınlardan uzak duran sūfîlerin oğlanlara meyletmesiyle değil, hulûlîlerden bir iz olarak sūfî çevrelere bulaşmıştır.⁴⁸⁵ Hulûlîlerin nispet edildiği Ebû Hulmân ed-Dîmeşkî'ye göre Allah'ın görülmesi her güzel yaratıkla özellikle de insanlarla ilişkilendirilmiştir.⁴⁸⁶ Ancak bu son derece mahzurlu bir eylem kabul edilmiş ve oğlanlarla bu minvalde haşır neşir olmayı mazur göstermeye çalışacak her açıklama cahillik olarak nitelendirilmiştir. Nitekim tasavvuf büyükleri tüm bu durumları afet olarak görmüşlerdir.⁴⁸⁷ Serrâc da güzele bakma ile hulûl düşüncesini özdeşleştirenlerden bahsetmiş ve bu hulûlî fikirleri taşıyanların ümmetin icmâi ile delalet ve hatta küfre düştüklerini belirtmiştir.⁴⁸⁸ Neticede sūfî müellifler hulûl düşüncesinin oğlanlarla sohbet şeklindeki yansımasını da katiyetle reddetmişlerdir.

4. Evliliğe Karşı Olmak

İnsanı erkek ve dişiden yaratan Allah Teâlâ bu iki cinsiyet arasında muhabbet ve ülfet var ederek kullarını evliliğe teşvik etmiştir. Üstelik bu iki cinsiyetin birbirlerine olan sevgisini, kendi varlığının delillerinden biri olarak zikretmiştir.⁴⁸⁹ Müminlerin arasında bekâr olanların uygun olan kimselerle evlenmelerini emretmiştir.⁴⁹⁰ Hz. Peygamber (sav) de gençlere hitaben, evlenmeye imkânı olanların evlenmesini tavsiye etmiştir. Evlenen kişinin gözünü haramdan koruyacağını, iffetini muhafaza edeceğini

⁴⁸⁴ Halil Baltacı, “‘Saf Aşkım Üstadı’: Ahmed Gazzâlî ve Tasavvuf Anlayışı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. XIV, S. 32 (2013), s. 30.

⁴⁸⁵ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 470.

⁴⁸⁶ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 135,136.

⁴⁸⁷ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 470.

⁴⁸⁸ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 430.

⁴⁸⁹ Rûm 30/21.

⁴⁹⁰ Nûr 24/32.

vurgulamıştır.⁴⁹¹ Ancak ilk dönem sūfîlerinde evlilikten uzak durma gibi bir tavır kendini gösterebilmektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Cevzî sūfîlerin bazılarının geçim parası kazanmanın zorluğu sebebiyle, kimilerinin ise dünyaya meyletmeye neden olacağı kaygısıyla, evlilikten uzak kaldıklarını iddia eder.⁴⁹² Bu iddialarını herhangi bir isim üzerinden temellendirmezken İmam Gazzâlî'ye atfettiği bir söz sebebiyle onu sert bir şekilde eleştirerek cahillikle suçlar. Buna göre İmam Gazzâlî müridin kendisini evlilikle meşgul etmemesi gerektiğini söylemiştir. Zira sülûk esnasında sūfînin hanımı ile kurduğu ünsiyet Allah'tan uzaklaşmasına sebep olabilir.⁴⁹³ İbnü'l-Cevzî bu görüşe, Hz. Peygamber'in (sav), Hz. Âişe ile olan ünsiyetine rağmen Rabbine en yakın olan kul olduğu gerçeğinden hareketle karşı çıkar. Ancak İbnü'l-Cevzî'nin bu eleştirisinde haklı olabilmesi için İmam Gazzâlî'nin evliliğe tümüyle karşı çıkıyor olması gerekmektedir. Oysa İmam Gazzâlî, İbnü'l-Cevzî'nin de aktardığı gibi evliliğe seyrüsülûkun başlangıcında karşı çıkmaktadır. Sülûk esnasında nikâhlanan biri daha önceden alışkın olmadığı ve evliliğin getirdiği gerek zevklere gerek meşakatlere maruz kalacaktır. Bu durumda seyrüsülûkunun sekteye uğrama olasılığı oldukça artacaktır. Öyleyse bu durumdaki kişiler evliliğin ertelenmesini tasavvufî bir terbiye yöntemi olarak benimseyebilirler. Buna rağmen İmam Gazzâlî bu bekârlık sürecinde kişinin Hz. Peygamber'in (sav) tavsiyesine uygun olarak devamlı oruç tutmasını, nefsinin yoklamasını, eğer günaha meyletme gibi bir zafiyet hissedecek olursa evlenmesinin daha hayırlı olacağını söylemiştir.⁴⁹⁴ İmam Gazzâlî evlilik hususunda sıradan bir müminin Hz. Peygamber'le (sav) kıyaslanması da doğru bulmaz. Zira Hz. Peygamber'in (sav) evlilikleri ile ilgili özel hükümler söz konusudur. Üstelik onun beşerî hislerinden dolayı Allah'la olan yakınlığına hanel geleceği düşünülemez. Neticede İmam Gazzâlî evlenmemeyi değil, evlenmek için sâlikin manevî bakımdan uygun olduğu vakte dikkat edilmesini tavsiye etmektedir. Üstelik kişinin şehvet arzusunda tehlike boyutunda bir istek oluşması halinde bu tavsiyesinin tam tersinin uygulanması yani evlenilmesi gerektiği kaydını koymaktadır. İbnü'l-Cevzî ise İmam Gazzâlî'nin bu kaydına eleştirisinde yer vermeyerek onun evlenmeye tamamen karşı olduğu algısını oluşturmaktadır.

⁴⁹¹ Buhârî, Savm, 10.

⁴⁹² İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 261.

⁴⁹³ a.g.e., s. 262.

⁴⁹⁴ İmam Gazzâlî, *İhyâ (Muhtasar İhyâu Ulûmi'd-Dîn Tercümesi)*, 2020, C. 3, s. 152.

İlk dönem sûfî müelliflerinin evlilikle ilgili genel tutumu kişiye görelilik bakımından İmam Gazzâlî ile paralellik arz etmektedir. Örneğin; Hücvîrî ayet ve hadislerle evliliğin önemini anlatır ve bazı şeyhlerin evlenmeyi ve çocuk sahibi olmayı adeta farz olarak nitelendirdiklerini belirtir. Ancak Hücvîrî kendi yaşadığı çağda müridi, yerine getirilmesi güç arzularıyla zor durumda bırakmayacak kadın bulmanın güçlüğünden bahsederek bazılarının evlenmemeyi tavsiye ettiğini bildirir ve kendisi de bu görüşü destekler. Onun bu düşüncesinde başından geçen olumsuz iki evliliğin payı olduğunu düşünmek mümkündür.⁴⁹⁵ Zira Hücvîrî on bir yıl boyunca yaşadığı bekârlık hayatından sonra Allah'ın kendisi için evlilik afetini takdir ettiğini söyler. Onun bir yandan evliliği överken diğer yandan yeren, tutarsız gibi görünen yaklaşımının sebebi İmam Gazzâlî'de olduğu gibi evliliğin kişiye ve zamana göre değerlendirilmesindedir. Hücvîrî evliliğin ve bekârlığın iki çeşit afet barındırdığını ifade eder. Buna göre bekârlığın afetleri sünnetlerden birini terk etmek ve bedende şehvetin beslenmesi suretiyle harama düşme tehlikesine maruz kalmaktır. Evliliğin afetleri ise gönlü ve bedeni masiva ile meşgul etmektir. O halde evlenmeli midir? Yoksa bekârlık mı tercih edilmelidir? Hücvîrî'ye göre bu sorunun cevabı müridin kendisindedir ve kişiden kişiye göre değişebilmektedir. Mürid hangi afeti defetmenin kendi açısından daha kolay olmasına göre tercihini yapmalıdır.⁴⁹⁶ Serrâc evlenen sûfîlerin aile olmanın gerektirdiği sorumlulukları yerine getirmekle mükellef olduklarını belirtir. Evliliğe karşı çıkmamakla birlikte dervişlerin fakir olmaları sebebiyle zengin kimselerle evlenmemeleri gerektiği hususuna değinerek evlilikte denklik meselesi üzerinde durur.⁴⁹⁷ Sühreverdî sûfinin Allah için evlenebileceğini, yine Allah için bekâr kalabileceğini belirterek diğer müelliflerde olduğu gibi evliliğin göreceliliğini vurgular.⁴⁹⁸

Sûfîlerin hayatına baktığımızda bekâr kalmayı tercih edenler olduğu gibi pek çoğunun evlendiğini görürüz. İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyaz, Bişr-i Hâfî gibi zahid ve sûfîler evliliğe karşı olumsuz yaklaşımlarıyla bilinmektedir.⁴⁹⁹ Abdullah b.

⁴⁹⁵ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb*, s. 31.

⁴⁹⁶ a.g.e., s. 422.

⁴⁹⁷ Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, s. 205.

⁴⁹⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, s. 205.

⁴⁹⁹ Ömer Yılmaz, "Sufîlerin Kadın ve Evlilik Konusuna Yaklaşımları Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Türkistan'dan Balkanlara Türk Sufizmi*, 2021, s. 777.

Mübarek'in ise sürekli birden fazla eşi olduğu rivayet edilir.⁵⁰⁰ Cüneyd-i Bağdâdi: "Ben, yemeğe ihtiyaç duyduğum gibi, zevceye de ihtiyaç duyarım" demiştir.⁵⁰¹ Bunun yanında Ebû Süleyman Dârânî gibi bazı isimler evlenmemeyi tavsiye etmesine rağmen kendisi evlenmiştir.⁵⁰² Bu durumda sûfilerin mutlak olarak evlenmeye karşı olduklarını söylemek mümkün değildir. Hatta zaman zaman sûfilere çok fazla evlilik yapmaları sebebiyle eleştirenler dahi olmuştur.⁵⁰³ Konu başında evlilikle ilgili zikredilen ayet ve hadislerin çoğunda evlenmekten ziyade evlendirmek tavsiye edilmiştir. Yani evlenmek isteyen ancak buna güç yetiremeyenlere yardım edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Evlenmenin gerekliliği ile ilgili olan ayet ve hadislerde ise genellikle "imkânı olanlar" şeklinde bir kayıt konmuştur. Öyleyse evliliği bir mecburiyet olarak algılayıp evlenmeyenlere olumsuz bir bakış açısıyla yaklaşmak yanlıştır. Zira Hz. Peygamber (sav) zamanında da bekâr kimseler bulunmakla birlikte bunların zorla evlendirilmesi söz konusu değildir. Esasında zâhir ulemasının da evliliğe bakış açısı sûfilerde olduğu gibi görecelidir. Örneğin; Hanefî fakihî Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî'ye (ö. 683/1284) göre kişinin günaha düşme ihtimali kesinse ve evlilik imkânı varsa evlenmesi farzdır. Günaha sürüklenme ihtimali yüksekse evlenmesi vaciptir. Ancak evliliğin sorumluluklarını yerine getirmeyerek eşine zulmedecek birinin evlenmesi haramdır. Zulmetme ihtimali yüksek olan kimsenin evlenmesi de mekruhtur.⁵⁰⁴ Tarihî sürece baktığımızda da pek çok âlimin bekârlığı tercih ettiklerini görmek mümkündür. Taberî (ö. 311/923), İmam Nevevî (ö.676/1277), Fârâbî (ö. 346/957) gibi âlimler evlenmemişlerdir.⁵⁰⁵ Sûfilere evlenmekten imtina etmekle sert bir şekilde eleştiren İbnü'l-Cevzî'nin en önemli takipçilerinden olan İbn Teymiyye'nin sûfilere yönelik eleştirilerinde evlilik konusuna hiç değinmemesi oldukça dikkat çekicidir. Zira kendisi de hiç evlenmemiştir.

⁵⁰⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2004, C. 4, s. 413.

⁵⁰¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, s. 214.

⁵⁰² Süleyman Derin, "Tasavvufî Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Manevî Evlilik", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. 2, S. 6 (2001), s. 221.

⁵⁰³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2004, C. 4, s. 413.

⁵⁰⁴ el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, III/82.

⁵⁰⁵ Yılmaz, "Sufilerin Kadın ve Evlilik Konusuna Yaklaşımları Üzerine Bazı Mülâhazalar", s. 778.

SONUÇ

Bilgi kaynağı bakımından sûfiler, zâhir ulemasından derin bir şekilde ayrılmaktadır. Mücahede ile tasfiye edilen kalbe doğacak keşf ve ilham, sûfilerin açıklamaları dikkate alınmaksızın bazı zâhir ulemasınca reddedilmektedir. Bilgi kaynakları konusundaki farklılığın ortadan kaldırılması ise mümkün görünmemektedir. Zira kişinin inanç dünyası, kabul ettiği bilgi kaynaklarına bağlı olarak şekil alır. Bilgi kaynaklarındaki değişim inanç dünyasını baştan sona etkileyecektir. Bu durumda söz gelimi selevî bir âliminin sûfî bilgi metodolojisini benimsemesi kolay değildir. O halde temeldeki farklılıklardan dolayı ortak bir anlayışın pek mümkün görünmediği konularda herkes kendi usûlünü ortaya koymalı, oluşacak itirazlar her ekolün ortak bilgi kaynaklarına dayanılarak yapılmalıdır. Ancak sûfî düşünce ortak bilgi kaynakları olan Kur'an ve sünnete bağlılığını her fırsatta vurgulamasına rağmen tasavvufun menşei dışarıda aranabilmektedir. Biçimsel bazı benzerliklerden dolayı semâvî olsun olmasın, diğer dinlerin mistik boyutlarının İslam'a sızdığı yorumları yapılmaktadır. Ancak çalışmada ortaya konduğu üzere zikredilen sözde benzerlikler temel olarak tasavvufla bağdaştırılamayacak kadar farklılıklar barındırmaktadır. Bilgi kaynağı reddedilen tasavvufun doğal olarak halvet, riyâzet ve mücâhede gibi temel uygulamaları da eleştirilmektedir. Lakin sûfilerin bu kavramlarla ilgili aşırı gibi algılanan uygulamalarının Hz. Peygamber'in (sav) ve ashabının hayatında da görüldüğü sabittir. Fakat bazı âlimler kendi düşünce sistemine ait bir ismin, bu gibi uygulamalarını takva ile ilişkilendirirken, sûfilerin uygulamalarını aşırı ve sünnete aykırı olarak nitelendirebilmektedir.

Sûfî düşünce doğal olarak kendi folklorünü de oluşturmuştur. Hırka giyme, semâ ve devran, şeyhe bağlılık, tevessül gibi esas itibarıyla dinin özüne aykırı olmayan ve sûfilerle özdeşleşen konularda, eleştiriler genellikle olumsuz örnekler üzerinden şekillendirilmektedir. Örneğin; lüks ve gösterişe karşı giyilen hırkanın, tam aksine gösteriş için giyildiği eleştirisi yapılabilmektedir. Semâ meclislerindeki mûsikî, iştret âlemlerinin şarkılarıyla bir tutulabilmektedir. Sûfiler ise bu eleştiriler karşısında uygulamalarının amacını ve içeriğini belirtmişlerdir. Ulemanın tenkit ettiği davranışları sergileyenleri onlar da dışlamışlardır. O halde mukallitler üzerinden bir sistem eleştirisi geliştirmek hakiki olanı bağlayıcı bir nitelik taşımaz.

Tasavvufta haller ve mertebeler tek düze olmayan bir kişilik inşasının göstergesidir. Aynı hal veya makam dahi genellikle avama, havâsa veya hâssü'l-havâsa göre üç farklı derece barındırmaktadır. Zâhir uleması ise genellikle aynı şartlarda aynı sonuçları verecek olan mekanik bir kişilik tasavvuruna sahiptir. Bu sebeple ulema bilhassa beşerî benliği ortadan kaldıran vecd, fenâ, sekr gibi halleri ve bu hallerin doğurduğu şathiyeleri anlamlandırmakta zorlanmaktadırlar. Ancak hal ve halin doğurduğu söylem tecrübeye dayalı olduğundan, sûfiler bu halleri yaşamayanların kendilerini anlamayacaklarını düşünmektedir. Metaforik bir şekilde “tatmayan bilmez” olarak anlatılagelen bu telakkiyi reddetmek için önce bahsedilen şeyin tabiri caizse tadına bakılmalı ve öyle reddedilmelidir. O halde bu konularda sûfilerin metodolojisini denemeden onları tenkit etmek hatalı bir yaklaşımdır. İbnü'l-Cevzî'nin gençliğinde uyguladığı, içinde bulunduğu hali değiştiren ve sûfilerinkine benzer tecrübeler yaşamasını sağlayan riyâzet yönteminin etkileri bu konudaki tezimizi destekleyen bir itiraf niteliği taşımaktadır. Ancak selefi epistemolojiyi benimseyen İbnü'l-Cevzî bilhassa makamlara dair eleştirilerini, sınırları aşan ve ifrada varan kişiler üzerinden tasavvufa yöneltmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Kur'an ve sünnete uygun bir şekilde tanımları yapıldığı halde, sınırlı düzeyde de olsa ilk sûfi müelliflerin eserlerinde bazı hal ve makamlarla ilgili ifrat boyutuna varılan durumların kayıtsız bir şekilde zikredilmesi ulema eleştirilerine zemin hazırlamaktadır.

Kaynağını dışarıya atfetmek suretiyle kısa yoldan tasavvufu İslam dairesinin dışına itme tavrının yanında velâyet, ricâlü'l-gayb gibi konuların Şîflerle ilişkilendirilmesiyle de sûfi düşünce sünni dünyadan dışlanmaya çalışılmıştır. Bu dışlama çabası tevhid, rü'yetullah ve irade gibi kelâmî konularla ilgili tenkitlerde de kendini göstermiştir. Sûfiler bu hususlarda kâh cebrîlikle, kâh hulûlîlikle suçlanmışlardır. Bir düşünce sisteminin aynı anda Şiâ, Cebriyye, Hulûliyye gibi birbiriyle hiç ilişkisi olmayan fırkalara nispet edilmesindeki tuhaflık ve tutarsızlık son derece dikkat çekicidir. Sûfiler ise bu suçlamalar karşısında her fırsatta Ehl-i Sünnet kelimelerini benimsediklerini, ilimlerini her daim iki adil şahitle (Kur'an ve sünnet) desteklediklerini beyan etmişlerdir.

Toplumsal hayatın çeşitli krizlerle boğuştuğu dönemlerde olumsuzluklar her zaman birilerine mâl edilmeye çalışılmıştır. Tasavvufa yönelik ilk sistemli eleştirileri ortaya koyan İbnü'l-Cevzî, Abbâsi Devleti'nin çöküş döneminde ve Moğolların

hâkimiyetini artırdığı dönemde yaşamıştır. Nitekim onun vefatından kısa bir süre sonra Bağdat, Moğollar tarafından yerle yeksan edilmiştir. İbn Teymiyye de başta ilim ve medeniyet merkezi olan Bağdat olmak üzere pek çok İslam beldesinin tahrip edildiği, Haçlı saldırılarının süregeldiği, sapık ve bid'at fırkaların isyanlar çıkardığı, mezhep taassubunun son derece yoğun olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu sosyolojik koşulların İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye gibi isimlerin eleştirel kişiliklerine etkisi kaçınılmazdır. Esasında bu isimler eleştirilerini sadece tasavvufa yöneltmemişlerdir. Örneğin; İbnü'l-Cevzî'nin eseri *Telbîsu İblis*'in en önemli muhatabı sûfiler olsa da, söz konusu eserde pek çok fırka tenkit edilmiştir. Hatta İbnü'l-Cevzî bazı fırkalara yönelik eleştirilerini o hususta müstakil eleştiri kitapları yazması sebebiyle kısaca zikrettiğini belirtmiştir. Hal böyleyken İbnü'l-Cevzî'yi salt tasavvuf karşıtı olarak anlamak ve bu şekilde tanıtmak doğru değildir. Nitekim onun ilk sûfilerden saygıyla bahsetmesi, Ma'rûf-i Kerhî'nin menakıbına dair eser kaleme alması, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*'sından hareketle *Sıfatü's-safve*'yi telif etmesi gibi husûsiyetleri onun tasavvufa tamamen karşı olmadığını, içinde bulunduğu tarihsel dönemin hassasiyeti sebebiyle verdiği tepkilerin kısmen normal kabul edilebileceğini gösterir. Günümüzde de tasavvuf eleştirmenlerinin bu hususu gözden kaçırmamaları, tenkitlerine kaynaklık eden eserlerin müelliflerine bütünsel bir açıdan yaklaşmaları gerekmektedir.

Tezimiz ilk dönem tasavvufuna yönelik eleştirileri içerse de tarihsel süreçte tasavvuf tenkidi çoğu zaman benzer algı ve konularda meydana gelmektedir. Bilhassa sosyolojik bazı gelişmelerle bu durum tetiklenebilmektedir. Günümüzde de tasavvuf aleyhtarlığının arttığı bir süreçten geçmemiz sebebiyle tasavvuf tenkidi ile ilgili fikirlerine en çok başvuru alan kişilerin eleştirilerini kritik eden çalışmamız önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- ABDULVEHHAB Gözün, “İbn Teymiyye’nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 13 (2018), ss. 15-42.
- ABDÜLKERİM BİAZAR Şirazi, “Tevessül”, *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, C. 3, S. 7-8 (2014), ss. 167-85.
- AFÎFÎ Ebü’l-Alâ, *Tasavvuf İslâm’da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, 6. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- AKDAĞ Eyyup, “Fudayl b. İyâd’ın (ö. 187/802) Hayatı ve Tasavvufî Yaklaşımları”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, S. 51 (2019), ss. 303-26.
- , “Sûfilere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, C. 23, S. 2 (2019).
- AKDEMİR Hikmet, “Taberî’ye Göre Ru’yetullah Meselesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. III (2002), ss. 7-26.
- AKTULGA GÜRBÜZ Sevda, *Tasavvufta Ru’yet Meselesi*, (Doktora Tezi), Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2020.
- ARÎ Ebü’l-Hasan EL-EŞ’, *el-İbânê an usûli’-d-diyâne*, thk. F.Hüseyin Mahmud, Kâhire: Dâru’l-Ensâr, 1397.
- ATLI Ahmet, *Tasavvufta Ricalü’l-Gayb*, (Doktora Tezi), ANKARA: Ankara Üniversitesi, 2011.
- AVCI Casim, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 39, s. 49.
- AYDIN İbrahim Hakkı, “Kenz-i Mahfî”, 2002, C. 25, ss. 258-59.
- BAĞDÂDÎ Ebü Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 16 cilt, thk. Beşşâr Avvâd, Ma’rûf, Beyrût: Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, 1422.
- BAKTIR Mustafa, “Ehl-i Suffe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. 37, ss. 469-70.
- BALTACI Halil, “‘Saf Aşkın Üstadı’: Ahmed Gazzalî ve Tasavvuf Anlayışı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. XIV, S. 32 (2013), ss. 1-41.
- , “Tasavvufî Tecrübenin Tezahürü: Tasavvufta Şathiyeye Meselesi ve Harakani’nin Şathiyeleri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. XXIV, S. 47 (2020), ss. 219-43.
- BAŞER Hacı Bayram, “Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişimindeki Rolü Üzerine Bazı

- Değerlendirmeler”, *Tarihten Günümüze Süfi - Siyaset İlişkileri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020, ss. 49-116.
- , *Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicri III. Ve IV. Yüzyıllar)*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2015.
- BİLGİN Mustafa, “Ahmed b. Ebü'l-Havârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989, C. 2, s. 58.
- BİRÜNÎ Ebu'r-Reyhân Muhammed b.Ahmed EL-, *Tahkîku ma li'l-Hind min makhbûletin fi'l-akl ev merzûle*, 2. b., Beyrut, 1983.
- CEBECİOĞLU Ethem, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. VII, S. 17 (2006), ss. 7-27.
- , *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 5. b., Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- CEYHAN Mahmut, *Mukaddime ve Şifâu's-Sâil Eserleri Bağlamında İbn Haldun'un Tasavvuf İlimine Bakışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2018.
- CEYHAN Semih, “İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandan Tasavvuf İlimi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 15 [İbn Haldun Özel Sayısı I] (2006), ss. 51-82.
- , “Vecd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 42, ss. 583-84.
- , “Zühhd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, C. 44, ss. 530-33.
- ÇELEBİ İlyas, “Rüya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, ss. 306-9.
- ÇİFT Salih, “Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü 2”, *Tasavvufta Velâyet Kavramı: Hakîm Tirmizî Örneği*, 2003.
- , “Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet”, 2012.
- , “Tasavvufta Velâyet ve Kutsiyet İnancı Etrafında Oluşan Tasavvurlar: Tespitler ve Teklifler”, *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*, S. 7 (2017), ss. 191-223.
- , “Tasavvufta Velâyet ve Kutsiyet İnancı Etrafında Oluşan Tasavvurlar: Tespitler ve Teklifler”, *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*, 2017, 191-223.
- DEMİR Arif, “İlk Mutasavvıfların Musiki Anlayışları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, S. 3 (2015), ss. 65-87.

- DEMİRAYAK Kenan, “Kasîdetü’l Bürde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 24, ss. 566-68.
- DERİN Süleyman, “Tasavvufî Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Manevî Evlilik”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. 2, S. 6 (2001), ss. 211-26.
- EBÛ TÂLİB EL-MEKKÎ, *Kûtü’l-kulûb*, 4 cilt, çev. Dilaver Selvi, Ali Kaya, Semerkand, 2004.
- , *Kûtü’l-kulûb fî Muâmeleti’l-Mahbûb ve Vasfî Tarîki’l-Mürîd ilâ Makâmi’t-Tevhîd*, Mısır, 1967.
- ERGİNLİ Zafer, “Haris el-Muhâsibî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 31, ss. 13-16.
- ERZİ Mesut, *İbn Teymiyye’nin Tasavvufa Bakışı*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2014.
- FETTAH İrfan Abdulhamîd, “Cebriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 7, ss. 205-8.
- FRİDİN Mete, “Sidr ve Sadr Kelimeleri”, 2015,
https://www.akevler.org/AkevlerMakaleler/2331/CokYor/10153/Mete-Firidin/Sidr-ve-Sadr-Kelimeleri?seoContent_ASPxGridView1=page6.
- GÛLTEKİN Ayşe, “Rüya, Keşf ve İlhama Dayalı Olarak Yapılan Yorumlar ve Günümüze Yansımaları”, *İslam ve Yorum*, Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, C. 1.
- GÛMÜŞOĞLU Dursun, “Bektaşilik Ve Alevilikte Hırkanın Önemi”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaşî Velî Araştırma Dergisi*, S. 60 (2011), ss. 395-410.
- HAKÎM ET-TİRMİZÎ, *Hatmu’l-Evliyâ: Veliliğin Sonu / Velâyet-Nübüvvet Tartışması*, ed. Salih Çift, 3. b., İnsan Yayınları, 2018.
- HALLÂC-I MANSÛR, *Dîvân*, nşr. Louis Massignon, Paris, 1955.
- , *Kitâbü’t-Tavâsîn*, nşr. Paul Nwyia, Beyrut: Mélanges de l’Université Saint Joseph, 1972.
- HEREVÎ Hâce Abdullah el-Ensârî EL-, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü’s-Sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek, 2. b., Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- HÛCVÎRÎ, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, 4. b., Dergah Yayınları, 2014.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 3. b., Dergah Yayınları, 2021.

- , *Tasavvufun Mahiyeti*, çev. Süleyman Uludağ, 5. b., Dergah Yayınları, 2019.
- İBN TEYMIYYE, *et-Tuhfetü'l-İrakıyye Fî'l-A'mâli'l-Kalbiyye*, ed. Yahyâ b. Muhammed b. Abdullah el-Huneydî, Riyad, 2000.
- , *Kâidetün celîle fi't-tevessüli ve'l-vesîle*, ed. el-Medhalî Rabî' b. Hâdî Umeyr, Amman: Mektebetü'l-furkân, 2001.
- , *Mecmuû Fetâvâ*, 35 cilt, Medine, 1995.
- , *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il*, thk. M. Reşîd Rızâ, Beyrut, 1983.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, *Bir Alimin Günlüğü*, çev. Cemal Aydın, 2. b., İstanbul: Sufi Kitap, 2019.
- , *Der'ü'l-Levm ve'd-Daym Fî Savmi Yevmi'l-Ğaym*, ed. Câsim b. Suleyman ed-Devsî, 1. b., Beyrut, 1994.
- , *Telbîsu İblîs*, 1. b., Beyrut: Dârü'l Fikir, 2001.
- İDİZ Ferzende, “Gümüştanevî'nin Câmîü'l-Usûl'ün de Ricâlü'l-Gayb Meselesi”, *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüştanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (03-05 Ekim 2013 Gümüştane)*, 2014, 341-51.
- , “Sûfîlere Göre Rû'yetullah Meselesi = According to Sufi Ruyetullah Issue”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, C. IX, S. 43 (2016), ss. 2468-79.
- , “Tasavvuf Klasikleri Bağlamında Özeleştirici Kültürü”, *İslâm Düşüncesinde Eleştirici Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*, 1. b., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, ss. 187-99.
- İLHAN Azize, *Tasavvuf Dönemi Kaynak Eserlerinde Fakr Kavramı*, (Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2004.
- İMAM GAZZÂLÎ, *İhyâ (Muhtasar İhyâu Ulûmi'd-Dîn Tercümesi)*, 4 cilt, çev. Mustafa Çağrı, 4. b., İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- , *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*, 4 cilt, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1989.
- , *Kimyâ-yı Saâdet*, 4 cilt, çev. A.Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınları, 1973.
- İMAM KUŞEYRÎ, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, 7. b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- KALENDER Ruhi, “XV. Yüzyıla Kadar Arap İnan Ve Türk Musikisinin Kısa Tarihçesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXIX (1999), ss. 253-72.
- KARA Mustafa, “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 12, ss. 333-35.

- , “İbn Teymiye’nin Tasavvuf İstılahlarına Bakışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1 (1986), ss. 53-61.
- , *İbn Teymiye’ye Göre İbn Arabi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- , “İbn Teymiyye’nin İlk Sufilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1 (1986).
- , *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 11. b., Dergah Yayınları, 2013.
- , “Tekke”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011, C. 40, s. .
- KARAMAN Hayreddin vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl Ve Tefsir*, 5 cilt, 3. b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- KARAMUSTAFA Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, 2. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.
- KARAPINAR Fikret, “İlk Devir Sûfilerin Hadis Birikimleri”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, C. VII, S. 2 (2007), ss. 37-55.
- KARATAY Yusuf, *Kur’an’da Ru’yetullah Kavramı (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler)*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2017.
- KARTAL Abdullah, “Kuşeyri’de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf”, *Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, 2004.
- , “Sekr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. 36, ss. 334-35.
- , *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- KAYA Murat, “Rivayetlerin Tespitinde Keşf, İlham ve Rüya”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 1 (2016).
- KAZAN Şevkiye, “Şeyhülislam Yahya Divanında ‘Aşk’ın Anlam Çerçevesi”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, C. 5, S. 3 (2010), ss. 336-67.
- KELÂBÂZÎ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, çev. Süleyman Uludağ, 3. b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- KOCA Ferhat, “Haram”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, C. 16, ss. 100-104.
- , “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, C. 20, ss. 391-405.
- KÜÇÜK Hülya, “İbn Haldun ve Tasavvuf: Şeyh ve İlgili Diğer Kavramlara Farklı Bir Yaklaşım”, *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, C. 1, S. 2 (2016), ss. 219-34.

- , *Tasavvuf Tarihine Giriş*, 2. b., Konya: Nükte Kitap, 2004.
- MAKDÎSÎ İbnü'l Kayserânî EL-, *Safvetü't-Tasavvuf Tasavvufun Özü*, çev. M.Cevat Ergin, 1. b., İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2015.
- MUHAMMED B. MÜNEVVER, *Tevhidin Sırları Esrâru't-tevhîd fi Makâmâtı 'ş-Şeyh Ebî Saîd*, çev. Süleyman Uludağ, 1. b., İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- NECM ED-DÎN EBÛ HAFS ÖMER B. MUHAMMED EN-NESEFÎ, *el-Akâ'idu'n-Nesefîye*, Milli Kütüphane-Ankara: Matbaa-i Amire, 1276.
- OVACIK Zübeyir, "Gazzali'de Metafizik Bilginin İmkânı Açısından Rüya", *Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 8, S. 2 (2011).
- ÖGKE Ahmet, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb -İbn Arabî'nin Görüşleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. II, S. 5 (2001), ss. 161-201.
- ÖNGÖREN Reşat, "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 39, ss. 50-52.
- ÖZKÖSE Kadir, "Zühde ve Sûfilerin Zühde Yükledikleri Anlam", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. IV-1 (2002), ss. 175-94.
- ÖZLER Mevlüt, "Kadıızâde Mehmed Efendi'nin Mümeyyizetü Mezhebi'l-Maturidiyye ani'l-Mezhebi'l-Ğayriyye Adlı Risâlesi ve İnsanın Hürriyeti Sorunu", *Erzurum İspirli Kadıızâde Mehmed Ârif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*, Erzurum, 2014, ss. 155-83.
- POURJAVADY Nasrollah, "On İki İmam Şiîliği'nde Tasavvufa Muhalefet", *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar: On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020, ss. 457-63.
- RADTKE Bernd, John O'KANE, "The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al- Tirmidhi", *Richrnonnd-Surrey*, 1996.
- REİS Bedriye, "Sûfilere Yöneltilen Tenkitlere Bir Cevap: Akşemseddin ve Def'u Metâinu's-Sûfiyye İsimli Eseri", *(AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, C. 2, S. 3 (2014), ss. 237-70.
- SARIKAYA Berat, "İnsan Allah İletişimi Ve Tevessül", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, S. 5 (2014), ss. 114-36.
- SAYAR Mehmet Sami, *Tasavvufa Gayr-i İslâmî ve Gayr-i Sünnî Kaynak Arama Çalışmaları*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi, 2005.
- SCHİMMEL Annemarie, *Tasavvuf Notları*, çev. Dilara Yabul, 1. b., İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- SELVİ Dilaver, "Fütüvvet ve Ahîlik Teşkilatlarının Ahlâkî İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)*, C. 2, S. 1 (2016).

- , “Sûfîlerin Ricâlü’l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 32 (2013), ss. 111-37.
- SÜHREVERDÎ Şihâbüddîn, *Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilaver Selvi, 7. b., İstanbul, 2010.
- SÜLEMÎ Ebû Abdurrahman ES-, *Tabakâtu’s-Sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, çev. Abdurrezzak Tek, 1. b., Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- SÜRME Lİ Mehmet, “Kur’ân-ı Kerim’de Velâyet Kavramı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. III, S. 3 (2002), ss. 303-36.
- Tefsîru’l-Fahri’r-Râzi el-meşhûr bi’t-tefsîri’l-kebir ve mefâtihi’l-gayb*, Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420.
- TEK Abdurrezzak, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 3. b., Bursa: Bursa Akademi, 2019.
- TİRMİZÎ Hakîm, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli, 4. b., İstanbul: Hayy Kitap, 2017.
- TOKAT Latif, “Dini İstismara Açık Bilgi Kaynağı Olarak ‘Ayrıcalıklı Bilgi’:Keşf, İlham Ve Rüya -Felsefi Bir Analiz”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 32 (2017), ss. 387-410.
- TOSUN Necdet, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1995.
- , “Veysel Karanî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, C. 43, ss. 74-75.
- TÛSÎ Ebu Nasr Serrâc, *el-Lüma İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, 1996.
- TÜRER Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 6. b., İstanbul: Ataç Yayınları, 2019.
- UĞUR Selim, *Tasavvufta Ricâlü’l-Gayb Anlayışı - İbn Âbidîn Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, 2018.
- ULUÇ Tahir, *Tasavvuf Geleneğinde Hırka Giymek Ve Giydirmek*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi, 2001.
- ULUDAĞ Süleyman, “Abdal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1988, C. 1, ss. 59-61.
- , “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989, C. 2, ss. 246-47.
- , “Aşk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 4, ss. 11-17.

- , “Bâyezîd-i Bistâmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, C. 5, ss. 238-41.
- , “Fakr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C. 12, ss. 133-34.
- , “Hallâc-ı Mansûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, C. 15, ss. 377-81.
- , “Halvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997, C. 15, ss. 386-87.
- , “Hırka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, C. 17, ss. 373-74.
- , *İslam Açısından Müzik ve Sema*, 3. b., İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- , *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 8. b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- , “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001, C. 24, ss. 229-32.
- , “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 25, ss. 315-17.
- , “Muhabbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005, C. 30, ss. 388-89.
- , “Mücâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C. 31, ss. 440-41.
- , “Ricalü'l-Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, ss. 81-83.
- , “Riyâzet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, ss. 143-44.
- , “Rüya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, ss. 309-10.
- , “Rü'yet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, ss. 310-11.
- , “Şathiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C. 38, ss. 370-71.
- , *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*, 1. b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.

- , *Tasavvuf ve Tenkit*, 2. b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- , “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 41, s. 21,22.
- URALER Aynur, “Ümmü Hâlid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 42, s. 320.
- URHAN Adem, *Tasavvufi Düşüncede Sekr ve Sahv Kavramları*, (Yüksek Lisans Tezi), Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- ÜNVERDİ Mustafa, “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, C. 18, S. 1 (2020), ss. 177-209.
- YAVUZ Yusuf Şevki, “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, C. 22, ss. 98-100.
- , “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002, C. 25, ss. 304-6.
- , “Tevekkül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012, C. 41, ss. 6-8.
- YILMAZ Hasan Kamil, “Aziz Mahmud Hüdayî'nin ‘Semâ Risalesi’”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4 (1986), ss. 273-84.
- , “Cezbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C. 7, s. 504.
- YILMAZ Ömer, “Sufilerin Kadın ve Evlilik Konusuna Yaklaşımları Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *ürkistan'dan Balkanlara Türk Sufizmi*, 2021.
- YİĞİT İsmail, “Ribat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 35, ss. 76-79.
- ZEHEBÎ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân EZ-, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 3 cilt, 1. b., Beyrut, 1963.